

לכה את עמבתי

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

גליון תצא
ערש"ק פרשת תשא ה'תשע"ה

מה עניין "ב"ף יוונית" לפשוטו-של-מקרא?

כופין אותו עד שייתן "מטבע של אש"

בהא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו

התפילה ב"קשת" הנלחמת ברע מרחוק

אור
החסידות



פְּתַח הַדָּבָר



בעזה"ת.

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

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

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



ויה"ר 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



קובץ זה יוצא לאור לזכות
הני לומדי ותמכי אורייתא, רודפי צדקה וחסד,
ראשונים לכל דבר שבקדושה
ה"ה האחים החשובים
הרב החסיד ר' ישראל אפרים מנשה
והרב החסיד ר' יוסף משה
וכל בני משפחתם שיחיו
ולזכות אביהם ה"ה הרב החסיד
ר' מאיר שי'
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל
יהי רצון שיתברכו בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר,
ובהצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו, תמיד כל הימים



מכון אור החסידות	Or Hachasidus
סניף ארץ הקודש	Head Office
ת.ד. 2033	1469 President St. #BSMT
כפר חב"ד 6084000	Brooklyn, NY 11213
03-738-3734	United States
Likras@likras.org	(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

The Print House: נדפס באדיבות:
538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237 • (718) 628-6700

תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש

שמן משחת קודש - בכ"ף יוונית דייקא

מה נוגע ל"פשוטו של מקרא" צורת המשיחה? / מה עניין משיחת מלכים לפרשתנו? / משיחה לשם כהונה נרמזת בכ"ף יוונית (ר"ת כהונה) משא"כ משיחה שלא לשם כהונה / רוב כוחם של הכהנים להעלות לקדושה את קליפת יוון

(ניפ לקוטי שיחות חכ"ו שיחה ב' לפרשתנו)

ט. פנינים

עיונים וביאורים קצרים

י. יינה של תורה

שני אופנים בעבודת הקטורת

במה נשתנתה עבודת הקטורת משאר קרבנות שבמקדש, שמחמת כן היא באה מעניינים נחותים, סממנים שאינם ראויים למאכל אדם? / כיון שעניין הקטורת הוא להעביר זוהמת היצר הרע, מהו אם-כן עניין הקטרת הקטורת ביום הכיפורים לפני ולפנים? / ומדוע בקטורת דיום הכיפורים, אם לא נתן בקטורת העשב הקרוי "מעלה עשן" - חייב מיתה, משא"כ בקטורת דכל השנה? - ביאור על פי החילוק בין שני אופני התשובה: תשובה מאהבה ותשובה מיראה

(ניפ לקוטי שיחות ח"ד שיחה לפ' וילך)

טז. פנינים

דרוש ואגדה

יז. חידושי סוגיות

בהא דאין אדם אוסר דבר שאינו ש"ו

יביא דברי הש"ס הדיכא דאיכא גילוי דעת לא אמרינן דאינו אוסר, ועפ"ז יקשה לענין עשיית אהרן בעגל אף שלא הי' שלו / יקשה במ"ש הרמב"ם דבגילוי דעת בעינן מעשה ובש"ס נראה דבגילוי דעת לחוד סגי, ויחדש הרמב"ם הוכיח מהסוגיא דצ"ל דוקא גילוי דעת במעשה / עפ"ז מיישב הא דבעי בסוגיין לענין זקף ביצה, ומיישב גם הא דלא הי' איסור אצל אהרן כיון שהמעשה דגילוי דעת הי' רק אח"כ במה דפלאחו ישראל / יפלפל עוד דגדר גילוי דעת הוא רק שיכול חבירו לאסור באם מתכוון, מיהו בנדו"ד לא נתכוון לאסור.

(ניפ לקוטי שיחות ח"א שיחה א' לפרשתנו)

כד. תורת חיים

קשה לזווגם כקריעת ים סוף

כו. דרכי החסידות

"קשת" התפילה נלחמת ברע ה"דק"

מקרא אני הורש

שמן משחת קודש – בכ"ף יוונית דייקא

מה נוגע ל"פשוטו של מקרא" צורת המשיחה? / מה עניין משיחת מלכים לפרשתנו? / משיחה לשם כהונה נרמזת בכ"ף יוונית (ר"ת כהונה) משא"כ משיחה שלא לשם כהונה / רוב כוחם של הכהנים להעלות לקדושה את קליפת יוון

בפרשתנו בא הצייווי על עשיית שמן המשחה, והכתוב אומר (פרק ל, פסוקים כו-ל): "ומשחת בו את אהל מועד ואת ארון העדות. ואת השולחן ואת כל כליו, ואת המנורה ואת כליה, ואת מזבח הקטורת. ואת מזבח העולה ואת כל כליו, ואת הכיור ואת כנו. וקדשת אותם, והיו קדש קדשים, כל הנוגע בהם יקדש. ואת אהרן ואת בניו תמשח, וקדשת אותם לכהן לי".

ורש"י מפרש: "כל המשיחות כמין כ"ף יונית, חוץ משל מלכים שהן כמין נזר".
ולכאורה קשה:

פירושו רש"י על התורה אינו ספר הלכות, אלא – כמו שמעיד רש"י על עצמו (בראשית ג, ח. ועד"ז שם, כד. ובכ"מ): "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא". ובכן:

- (א) מה מכריח את רש"י לבאר ב"פשוטו של מקרא" את צורת המשיחה?
- (ב) בפרשתנו – וכן בפסוקים ופרשיות שלפני זה – נזכרת רק המשיחה של הכהנים, וכן משיחת המשכן וכליו; אולם משיחה של מלכים – לא נזכרת כלל בפרשתנו (ואפילו בהמשך כל חמשה חומשי תורה לא מצינו משיחה במלך). מדוע אפוא צריך רש"י להשמיענו שצורת משיחת מלכים היא שונה מכל המשיחות – "כל המשיחות כמין כ"ף יונית חוץ משל מלכים כו"? ובמלים פשוטות: "מלכים" – מאן דכר שמיה?

ב. בפשטות יש לבאר:

אף שבחמשה חומשי תורה לא מפורשת משיחה במלכים, הרי התלמיד – "בן חמש למקרא" (אבות ספ"ה) – עתיד ללמוד בקרוב אודות משיחת המלכים, כשיגיע לספרי הנביאים (שמואל א-טז, א. ובכ"מ). ויתכן שגם בלמדו פרשה זו כבר יודע התלמיד ממה ששמע סיפורים אודות משיחת דוד ושלמה כו'.

[ולהוסיף, שבפירוש רש"י בפרשיות קודמות (וישלח לג, יד. ויחי מט, י-יא. שמות ד, כד) כבר הזכיר אודות "מִדְּרַךְ הַמְּשִׁיחַ", נוסף על מה שבוודאי שמע התלמיד מרבותיו ובני משפחתו כו' – והרי "משיח" נקרא כן על שם המשיחה בשמן].

ומעתה, כיון שפרשה זו מדברת היא בעשיית שמן המשחה "לְדֹרוֹתֵיכֶם" (ל, לא), ויודע התלמיד ש"לדורות" השתמשו בשמן המשחה גם עבור משיחת מלכים, הרי מסתבר שבפסוקים אלו יש רמז עכ"פ גם למשיחת המלכים, ומהאי טעמא מזכיר רש"י בפרשה זו כמה פעמים אודות משיחת מלכים (ל, כו. שם, כט. שם, לג. ולהעיר מפרש"י תצוה כט, כט).

אמנם בעומק יותר יש לבאר בדברי רש"י הנ"ל – "כל המשיחות כמין כ"ף יונית חוץ משל מלכים שהם כמין נזר" – שבא לְתַתּוּמַעַם למשיחת המשכן וכליו המפורשת בפרשה (ולא למשיחת מלכים שלא נזכרה בפרשה), וכדלקמן.

ג. ביאור העניין:

האברבנאל (תצוה כט, ז. פרשתנו ב"העיקר הו" – פרטי המשיחה) מתעכב על זה שמושחים הכהנים באופן של "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".

ויש לומר, שביאור זה נכון ומתאים הוא גם ב"פשוטו של מקרא", דרכו של רש"י בפירושו על התורה (יתבאר בעז"ה עוד במדור זה בש"פ ויקרא הבעל"ט). אמנם יש לבאר מה שרש"י כותב כאן ש"כ"ף המשיחות כמין כ"ף יונית", ולא רק המשיחה של הכהנים (שמתחיל באות כ"ף), אלא גם המשיחה של המשכן וכליו (שאין ראשי-תיבות שמותיהם באות כ"ף)!

[נדוחק לומר, שהוא רק בשביל זה שהכהנים היו משרתים במשכן, שלכן מושחים את המשכן והכלים "כמין כ"ף יונית" – על שם הכהנים שמשרתים בהם].

ההסברה בזה:

אליבא דרש"י, ה"כ"ף יונית" היא ראש התיבה והעניין (לא רק של התיבה "כהן" שהיא שם התואר לאהרן ובניו, אלא של תיבת ועניין) ה"כהונה" – השירות של כהונה.

והיינו, שמשיחת אהרן ובניו אין ענינה רק שהם נעשים כהנים, אלא "וקדשת אותם לכהן ליי", שהמשיחה פועלת בהם קדושה שמכשירה אותם להיות ראויים לעבודת הכהונה, לשררה ולשירות במשכן (ראה פרש"י תצוה כח, ג ובמפרשי רש"י שם. לקו"ש ח"ו ע' 171 ואילך. וראה בארוכה במדור זה לפ' תצוה תשע"א, והוא מלקו"ש ח"ו עמ' 170 ואילך).

ומהאי טעמא שייכת ה"כ"ף יונית" גם למשיחת המשכן וכליו:

כשם שמשיחת אהרן ובניו מקדשת אותם להיות ראויים לשירות ועבודת הכהונה, כך המשיחה של המשכן וכליו פעלה בהם קדושה העושה אותם ראויים להעבודה ושירות שעל ידם.

ד. וזהו מהלך דברי רש"י:

רש"י מתחיל ואומר "כל המשיחות כמין כ"ף יונית". והטעם שמודיע לנו דבר זה (אף שאין ענינו ללמד הלכות אלא פירוש המקרא), הוא כדי להסביר ולהדגיש את מה שנאמר קודם לכן (ל, כה. ועד"ז שם, לא-לב) "שמן משחת קודש יהיה" – שהמשיחה פועלת קדושה.

היכן מצינו שגדרו של שמן המשחה הוא הקדושה? זה מפרש רש"י באמרו "כל המשיחות (בשמן המשחה) כמין כ"ף יונית" – שהיא האות הראשונה של תיבת "כהונה", שבוה נרמז שהדבר הנמשח מתקדש ונעשה ראוי לכהונה ושירות.

ובתור ראיה והוכחה לדבר זה, שאופן המשיחה ("כמין כ"ף יונית") יש לו שייכות למטרת המשיחה (כהונה), מוסיף רש"י שכאשר מדובר בענין שאינו שייך לקדושת הכהונה, הרי המשיחה היא באופן אחר – "חויך משל מלכים שהן כמין נזר": משיחת מלכים, שאינה שייכת לכהונה, אכן אינה באופן של "כ"ף יונית", אלא באופן המתאים לגדר המלכות – "כמין נזר".

ה. ועדיין צריך ביאור – בפנימיות הדברים: מדוע נרמז ענין הכהונה דוקא ב"כ"ף יונית"?

והענין בזה:

מבואר בחסידות (תורה אור מא, א ואילך. שערי אורה ד"ה כתיב כי אתה נרי פט"ז ואילך. ובכ"מ), בזה שבימי מתתיהו באו ה"יונים" ו"טמאו כל השמנים שבהיכל" (שבת כא, ב) – ש"שמן" מורה על מדרגת החכמה דקדושה (ראה מנחות פה, ב: מתוך שרגילין בשמן זית חכמה מצויה בהן), והיוונים הם המנגדים לחכמה שבקדושה והכניסו טומאה ר"ל ב"שמנים שבהיכל".

והביטול של "קליפת יוון" בא על ידי אותו "פך שמן" שהיה חתום "בחיתומו של כהן גדול", שהוא ממדרגת "שמן משחת קודש" שלמעלה מהחכמה; ולכן, במדרגה זו אין להיוונים כח להכניס טומאה, ואדרבה – בכח ה"שמן משחת קודש" מנצחים ומבטלים לגמרי את "קליפת יוון".

וזהו איפה שמצינו כאן, בענין שמן המשחה, "שמן משחת קודש", שמשתמשים ב"כ"ף יונית" - שהוא בבחינת "הקדמת רפואה למכה": לא זו בלבד שאין כח להיוונים לנגד לקדושת שמן זה, אלא יתירה מזו - שבכח שמן זה הופכים את הלשון היונית עצמה ומשתמשים בה לענין של קדושה וכהונה (וראה מגילה ט, ב. ירושלמי שם פ"א ה"ט).



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

מדוע כפל רש"י ביאורו למה לא השיב את הגרגשי?

הנני גורש מפניך את האמורי והכנעני והחתי והפרזי והחוי והיבוסים. השמר לך פן תכרות ברית וגו'.

ו' אומות יש כאן כי הגרגשי עמד ופנה מפניהם (לד, יא-יב. רש"י)

הקשו המפרשים, הרי כבר לעיל - על הפסוק "וגרשתי את הכנעני האמורי והחתי והפרזי החוי והיבוסים" (לג, ב) - פירש רש"י: "ששה אומות הן, והגרגשי עמד ופנה מפניהם מאליו". מדוע אפוא חוזר רש"י ומפרש עניין זה שוב כאן?

ויש לכאר בפשטות:

לעיל מדובר על זה שיגרש הקב"ה את האומות מן הארץ. מפרש רש"י דהא שלא השיב כאן "גרגשי", הוא מפני שהגרגשי לא גורש מארץ ישראל באופן שווה לשאר האומות, אלא "עמד ופנה מפניהם מאליו".

אך בנדון דידן, לא מדובר רק על גירוש האומות מן הארץ, אלא בעיקר אודות האזהרות שנצטוונו ביחס לשבעה האומות, כמו "השמר לך פן תכרות ברית" והאזהרות האחרות שנפרטו בהמשך הפרשה. וא"כ קשה, הרי באזהרות אלו כלולות כל שבעת האומות, והגרגשי בכללם, ומדוע לא נחשב כאן?

וע"ז מפרש רש"י ו' אומות יש כאן - דזה שבכתוב חשיב רק ששה אומות ולא הגרגשי הוא כי בארץ ישראל פגשו ישראל רק ו' אומות - "כי הגרגשי עמד ופנה מפניהם". ובמילא לא ה' נוגע להזהיר על הגרגשי, כי לא היו בארץ ישראל בזמן ההוא. וק"ל.

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"א עמ' 223 ואילך)

ה"שבת" דעשה"ד ו"שבת" דפרשתנו

ואתה דבר אל בני ישראל לאמר אך את שבתותי תשמורו כי אות היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה' מקדישכם

אע"פ שהפקדתך על מלאכת המשכן, אל יקל בעיניך לדחות את השבת מפני אותה מלאכה (לא, יג. רש"י)

לכאורה תמוה, הרי על השבת נצטוו כבר בעשרת הדברות, ומדוע שיהיה קס"ד לדחות את השבת בשביל מלאכת המשכן, שצריך ציווי מיוחד?

ויש לכאר בזה:

החידוש דפרשת שבת בפרשתנו לגבי פרשת שבת בעשה"ד הוא שבפרשתנו הוגדרה מהותה החיובית של יום השבת, ש"אות היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה' מקדישכם". דבעשה"ד נאמר רק שבשבת יש לשבות ממלאכה, אך בפרשתנו ניתוסף שהשבתה בשבת אינה רק שלילת עשיית מלאכה, אלא "אות היא ביני וביניכם" ו"קודש היא לכם" (פרשתנו לא, יד) שיש בה השראת קדושה בישראל. וכמבאר במכילתא על הפסוק "קודש היא לכם" - "מגיד שהשבת מופפת קדושה על ישראל".

חילוק זה הוא מקור הקס"ד לדחות את השבת בשביל מלאכת המשכן: שכן בעשה"ד שמעו רק שעניינה של השבת הוא שביתת מלאכה. ולכן היה מקום לומר שביתתה זו נדחית מפני עוצם קדושת המשכן והשראת השכינה שבו, וכמו ענין "עשה דוחה לא תעשה".

וזהו החידוש ב"שבת" דפרשתנו: "כי אות היא ביני וביניכם גו' כי אני ה' מקדישכם גו'". שהשבתה בשבת היא לא רק שלילת עשיית מלאכה, אלא שע"י השבתה ומנוחת השבת ישנה השראת קדושה בישראל. ועל כן אין השבת נדחית מפני הקמת המשכן.

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"א עמ' 195)

זינה של תורה

שני אופנים בעבודת הקטורת

במה נשתנתה עבודת הקטורת משאר קרבנות שבמקדש, שמחמת כן היא באה מעניינים נחותים, סממנים שאינם ראויים למאכל אדם? / כיון שעניין הקטורת הוא להעביר זוהמת היצר הרע, מהו אם-כן עניין הקטרת הקטורת ביום הכיפורים לפני ולפנים? / ומדוע בקטורת דיום הכיפורים, אם לא נתן בקטורת העשב הקרוי "מעלה עשן" – חייב מיתה, משא"כ בקטורת דכל השנה? – ביאור על פי החילוק בין שני אופני התשובה: תשובה מאהבה ותשובה מיראה

בפרשתנו נאמר הציווי על עשיית הקטורת (ל, לד ואילך): "ויאמר ה' אל משה קח לך סמים נטף ושחלת וחלבנה וגו'".

ונשתנתה הקטרת הקטורת משאר הקרבנות, שכל הקרבנות היו נלקחים מדברים הראויים למאכל אדם, ומהמובחר והשמן דוקא (ראה רמב"ם סוף הל' איסורי מזבח), משא"כ הקטורת הייתה נעשית מסממנים שאינם ראויים למאכל אדם, שזה מורה על כך שדברים אלו עניינים נחותים הם. ובפרט שבקטורת הייתה גם ה"חלבנה" ש"ריחה רע" (כריתות ו, ב), שזה מורה על נמיכות גדולה עוד יותר!

והדבר צריך ביאור, במה נשתנתה עבודת הקטורת משאר קרבנות שבמקדש, שמחמת

לקראת שבת

יא

כן היא באה מענינים נחותים, סממנים שאינם ראויים למאכל אדם.

והנה, בטעם הקטרת הקטורת בבית המקדש, כתב הרמב"ם בספרו מורה נבוכים (ה"ג פמ"ה), שנצטוונו בזה על מנת להטיב הריח בבית המקדש. דכיון שנעשו בו עבודות של שחיטה, חיתוך בשר, רחיצת איברים פנימיים, שריפה וכו', לכן היו צריכים לקטורת בשביל להטיב הריח, וכן להטבת ריח העובדים בבית המקדש.

ומובן בפשטות, שאי אפשר לומר בכוונת הרמב"ם, שטעם זה של העברת הריח הרע הוא כל ההסבר והטעם לעבודה גדולה הלזו (וכלשון רבינו בחיי (תצוה ל, א) "חס ושלום שנתלה העיקר הגדול שבסוד הקטורת כו' בטעם החלוש הזה"). ובוודאי שגם בטעם זה גופא שכתב הרמב"ם, רמז לטעם פנימי ועמוק יותר.

ויש לומר, שהרמב"ם רמז בטעמו להמובא בזהר בביאור ענין הקטורת (זהר חדש שה"ש עה"פ משכני אחרך, וראה גם זח"ב ריח, ב. ושם שתלוי במעלה עשן (ראה לקמן)), שהוא להעביר הזוהמא והטינוף דיצר הרע.

ובהסבר זה שבספר הזוהר, שענין הקטורת הוא להעביר ריחא דיצר הרע, יבואר גם הנזכר לעיל, שבשונה מהקרבנות, נעשתה הקטורת מהסממנים שאינם ראויים למאכל אדם. שכיון שענין הקטורת הוא להעביר הזוהמא דיצר הרע, לכן נעשתה מענינים נחותים, שכן זהו ענינה, לקחת ענינים נחותים ונמוכים, להעביר זוהמתם ולהעלותם לקדושה.

דכאשר לוקחים הסממנים, שמצד עצמם הם במדרגה נמוכה, ומקטירים אותם לה' באופן של "ריח ניחוח לה'", הנה על ידי זה הם מתעלים לקדושה, וכמ"ש בכמה מקומות בספרי חסידות (דרוש והוא כחתן תנו"ט לאדמו"ר מהורש"ב נ"ע פט"ו (וראה תורה אור צט, א), ועוד) אשר ענין הקטורת הוא לברר את ג' הקליפות הטמאות לגמרי.

◇ ◇ ◇

א"א שהסבר זה, שהקטרת הקטורת ענינה הוא להעביר הזוהמה, ולהעלות ענינים נחותים לקדושה, מצריך עיון לגבי הקטרתה ביום הכיפורים לפני ולפנים.

שהרי ידוע, שביום הכיפורים אין לשטן שליטה כלל, וכמובא (ראה יומא כ, א. ויקרא רבה פכ"א, ד. ועוד) "ביומא דכיפורי לית לי' רשותא לאסטוני". וכיון שענין הקטורת הוא להעביר זוהמת היצר הרע, מהו אם-כן ענין הקטרת הקטורת ביום הכיפורים לפני ולפנים?

[ואין בקושיא זו ענין להקטרת הקטורת על מזבח הפנימי, שזה הי' ביום הכיפורים כבכל יום, דאף שלית לי' לשטן שליטה ביום זה, הרי אין הפירוש שאינו קיים ונתבטל כליל, שהרי רק בביאת משיח צדקנו יתבטל הרע מכל וכל (וראה תניא (פ"ז): "כי יבוא

יומם ויבולע המוות לנצח כמ"ש ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"), ולכן, קודם ביאת המשיח, כשעדיין לא נתבטל הרע לגמרי, זקוקים גם ביום הכיפורים להעביר זוהמת היצר הרע כבכל יום.

אלא שהקושיא היא, מה מקום יש לעבודה מיוחדת זו של הקטרת הקטורת ביום הקדוש לפני ולפנים. דבאם כל ענין הקטרת הוא רק להסיר הזוהמה מהיצה"ר, היאך ייתכן שדוקא ביום זה יוצרכו להקטרה מיוחדת, בעוד הזוהמה ביום זה היא בחלישות יותר משאר ימות השנה, שהרי מצד עצם מציאות היום מתבטלת הזוהמה במידה האפשרית בזמן הזה].

אלא שזה גופא משמיענו, שעבודת הקטורת של יום הכיפורים ענינה שונה, ואינה בדומה לקטורת שבכל יום, וכפי שיתבאר בזה.



והנה, גם בעבודת התשובה מצינו שישינו חילוק גדול בין כל ימות השנה ליום הכיפורים, ובהבנת חילוק זה, נבין גם החילוק ביניהם לענין הקטורת.

דהנה איתא בגמ' (יומא פו, ב) שהעושה תשובה מאהבה "זדונות נעשו לו כזכיות" והשב מיראה "נעשו לו כשגגות". ומבאר בכ"מ (ראה לקוטי תורה (לאדמו"ר הזקן נ"ע) תצא לט, א ואילך. סוכות פא, א. שמע"צ פו, א. וראה גם לקוטי שיחות ח"ד עמ' 1150 ואילך) שזהו גם החילוק בין התשובה שבכל השנה לתשובה ביום הכיפורים, שבכל השנה התשובה היא מיראה, ולכן "נעשו לו כשגגות", וביום הכיפורים התשובה היא מאהבה ולכן "נעשו לו כזכיות".

והנה החילוק אם עושה אדם תשובה מאהבה או מיראה הוא, שהשב מיראה אינו בטל לגמרי בפני השי"ת, דכיון שתשובתו היא מחמת פחדו ויראתו מהקב"ה, פירוש הדבר שהוא אינו בטל באמת להקב"ה. דמצד עצמו הי' נשאר במציאותו כפי שהי' קודם התשובה, ורק מחמת שמוטלת עליו אימת האדון שב הוא בתשובה. וכיון שכן, חשיב זה כאילו שב בעל כורחו, ולא שמבטל עצמו באמת לה'.

וזה מתבטא גם באופן ובצורה של התשובה, שהאדם נשאר במציאותו הקודמת, והתשובה שלו היא מה שהוא עובד לשלול ולהעביר את הענינים השליליים שבו, אך הוא אינו הופך עצמו למציאות חדשה של אדם הבטל לה'.

וכיון שכן, זוהי גם התוצאה של תשובתו, שהזדונות אינם נעשים למציאות חדשה (של זכיות), כ"א שעל ידי התשובה מוחקים לו את הזדונות. דכיון שהוא עובד לשלול ולהעביר את הענינים הרעים שבנפשו, גם הזדונות שלו נמחקים ונשללים ו"אין מזכירים לו דבר וחצי דבר ביום הדין" (ראה אגרת התשובה לאדמו"ר הזקן פ"ב). אך מכל-מקום נשאר איזה רושם מהחטא, וכנ"ל, שאין הזדונות נהפכים למציאות חדשה של זכיות.

משא"כ ביום הכיפורים, אז הוא זמן התשובה מאהבה. וענינה של תשובה מאהבה היא, שאין האדם שב בעל כורחו מחמת יראתו, כ"א שהוא שב בתשובה שלימה מעומקא דליבא, מחמת אהבתו הגדולה להשי"ת, שהוא חפץ ורוצה לידבק בו בכל מאודו, והוא מוסר את עצמו לבטל מציאותו להקב"ה מכל וכל.

והיינו, שעבודת התשובה שלו אין עניינה שהוא נשאר במציאותו הקודמת ורק שעובר להעביר הפשעים, כ"א שהוא מבטל עצמו לה' וחפץ לדבקה בו באמת, שענין עבודה זו היא לפעול מציאות חדשה. שתמורת היותו מציאות נפרדת מה', אדם שעובר על רצונו ית', הוא הופך את עצמו למציאות חדשה - אדם הדבק בה' ובטל אליו מכל וכל.

וכיון שעבודת התשובה שלו היא עבודה חיובית - לעשות מעצמו מציאות חדשה של אדם האוהב את ה' - כן הוא גם בתוצאה מעבודתו, שנהפכים לו הזכויות ונעשים גם הם למציאות חדשה - "זכויות".

ויתירה מזו, הטעם שעל ידי תשובה מאהבה נהפכים הזדונות לזכויות, הוי משום שהתשובה מאהבה ענינה שהאדם מתעלה מעל הגבלותיו, ועובד את ה' "בכל מאודו", שמוסר עצמו לדבוק בה' לגמרי.

וכיון שהאדם מתעלה מעל להגבלותיו, מגיע הוא על ידי זה לדרגא בלתי מוגבלת. ומצד העדר ההגבלות של דרגא זו, יש בה גם הכח להפוך הזדונות לזכויות].

ומהנתבאר עד עתה נמצא מובן, שהתשובה שבכל השנה נקודת ענינה - פעולה שדילית, לשלול ולמחוק ולהעביר העוונות. דכיון שהאדם עצמו נשאר עומד במציאותו, ענין התשובה הוא למחוק ולהעביר העוונות שלו.

אך התשובה שביום הכיפורים נקודת ענינה - פעולה חיובית, שהאדם נעשה למציאות חדשה מחמת אהבתו לה', ומחיקת העוונות על ידי תשובה זו אינה בדרך שלילה, למחוק ולהעביר העוונות, כ"א לעשות מהם מציאות חדשה, מציאות של זכויות.



ובזה יש להסביר החילוק שבין כל ימות השנה ליום הכיפורים גם בנוגע לקטורת, שענינה הוא (כנ"ל) העברת הזוהמא דיצר הרע, היינו לפעול בענינים הנמוכים להעלותם לקדושה. שגם בעבודה זו ישנם ב' אופנים - בדרך שלילה (בכל השנה), ובדרך חיוב (ביום הכיפורים).

בכלל השנה העברת הזוהמא היא על ידי ההתעסקות בדברים הנמוכים לשלול הרע שבהם ולהעביר זוהמתם. משא"כ ביום הכיפורים לוקחים את הדברים הנמוכים ופועלים בהם באופן חיובי, שהופכים אותם למציאות חדשה, מציאות של קדושה.

ובזה יתורץ מה שהוקשה לעיל (שבאם ענין הקטורת הוא העברת זוהמא, מה טעם יש

לקראת שבת

לעבודה זו ביום הכיפורים), דאף שאין השטן משטין ביום הכיפורים, אעפ"כ יש ביום הכיפורים עבודה מיוחדת של הקטרת הקטורת לפני ולפנים. דענין הקטורת ביום זה אין ענינה לשלול הרע שבדברים הנמוכים, כ"א להעלותם ולהופכם, לעשות מהם מציאות חדשה של קדושה.

ולכן הוקטרה הקטורת המיוחדת דיום הכיפורים דוקא בקדש הקדשים, שבו מאיר אור נעלה עד מאוד, שלמעלה מכל מדידה והגבלה, היינו שאין כאן שלילת הזוהמא, כ"א העלאת הסממנים הנחותים לקדושה שיאיר בהם האור הנעלה דקודש הקודשים, הנעלה ממדריגת הקדושה שמאירה בקודש - מקום הקטרת הקטורת בכל השנה (ראה לקוטי תורה לאדמו"ר הזקן נ"ע, דרוש ליום הכיפורים, עמ' ע, א).



וע"פ ביאור זה בענינה של הקטורת דיום הכיפורים, יתבאר א' החילוקים שמוצאים בהם הפרש בדין בין הקטורת דיום הכיפורים לקטורת דשאר ימים (במשנה יומא מג, ב) נמנו כו"כ חילוקים ביניהם, אך החילוק שיבואר הוא חילוק נוסף לשיטת הרמב"ם². שבקטורת דיום הכיפורים, אם לא נתן בקטורת העשב הקרוי "מעלה עשן" - חייב מיתה, משא"כ בקטורת דכל השנה אין החסרת עשב זה גוררת חיוב מיתה.

וע"פ הנתבאר לעיל, שענין הקטורת דיום הכיפורים אינו לירד לדרגתם של הענינים הנחותים להעביר ולשלול את מציאות הרע שבהם, כ"א להפכם למציאות חדשה של קדושה, על ידי שמקטירים אותם בקודש הקודשים, ע"ד שבעבודת התשובה דיום זה נעשה האדם למציאות חדשה ומגיע לדרגא בלתי מוגבלת.

הנה בזה יובן ההכרח שיהי' בקטורת העשב הנקרא "מעלה עשן", דיש לפרש שבעליית עשן הקטורת מעלה מעלה, בא לידי ביטוי ענינה של הקטורת להעלות את הדברים הנחותים מעלה מעלה, ולעשות מהם מציאות חדשה, מציאות של קדושה הנעלית מכל הגבלה.

דכשם שבגשמיות פועל עשב זה שתעלה הקטורת עשן רב מעלה מעלה, הנה עליית העשן בגשמיות מורה על העליה ברוחניות, שהקטורת מעלה את הדברים הנחותים לדרגא נעלית מאוד. וע"ד ההלכה שבבית הכנסת יהיו חלונות (ראה ברכות לד, ב וש"נ), שענין זה הוא גם בכדי שיעברו התפילות דרכם לירושלים, כדמוכח מכך שהחלונות צריכים להיות דוקא "כנגד ירושלים" (רמב"ם הל' תפילה פ"ה ה"ו. וראה בספרים שנשמנו במקור הדברים הערה 11), שגם בהלכה זו רואים שהעלי' ברוחניות קשורה ויש לה ביטוי בעלי' בגשמיות.

2) ראה יומא מג, ב, ובירושלמי יומא פ"ד ה"ה, רמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"ה הכ"ה. ועיין במה שנשמנו במקור הדברים הערה 6*. ועיי"ש הע' 6 בטעם שלא נמנה חילוק זה במשנה הנ"ל.

לקראת שבת

טז

וזו הסיבה שדוקא ביום הכיפורים ה"מעלה עשן" מעכב כל כך, כיון שענין זה הוא דוקא ביום הכיפורים כמבואר לעיל, משא"כ בקטורת שבשאר ימות השנה, אז ענין הקטורת הוא לשלול ולהעביר הזוהמא (ולא מודגשת העלי' מעלה מעלה עד לדרגא בלתי מוגבלת, כ"א רק העברת הזוהמה שבדברים התחתונים). ולכן בשאר ימות השנה ההכרח שיהי' בקטורת גם ה"מעלה עשן" אינו כביום הכיפורים, והחסרתו מהקטורת אינה גוררת חיוב מיתה.

גם יש להסביר בזה הטעם שהשיעור של ה"מעלה עשן" הוא "כל שהוא" (כריתות ו, א), דכיון שעניינו העלאת הסממנים למעלה, העלאה למדרגה בלתי מוגבלת, לכן אין לו שיעור מסויים, מדוד ומוגבל, דדבר שיש לו איזו הגבלה אז גם מידתו היא במשורה, באופן מסויים דוקא, משא"כ ה"מעלה עשן" שעניינו הוא להעלות את הסממנים בלי גבול, גם מידתו אינה בהגבלה מסוימת, ודי לו ב"כל שהוא".



פנינים

דרוש ואגדה

לגלות את הקשר בין היהודי והקב"ה, ולכפר אפילו על חטא העגל ר"ל.

(נ"פ לקומי שיהות חט"ז עמ' 390 ואילך)

יהודי "שלם" – מחובר עם הקב"ה ועם יהודי אחר

זה יתנו גו' מחצית השקל בשקל הקודש (ל', יג)

לכאורה תמוה, מדוע לא נצטוו לתת דבר שלם, שקל שלם, כ"א "מחצית" משקל? ויש לומר שרמזים בזה שתי הוראות נפלאות בעבודת האדם לקונו:

א. כל אחד מישראל צריך לידע ולהרגיש שהוא לבדו אינו אלא "מחצית", ורק ע"י שמתאחד עם רעהו, ומקיים מצוות "ואהבת לרעך כמוך", הנה עי"ז נעשה "שלם" והרי הם ביחד "שקל השלם".
ב. "ישראל וקודשא בריך הוא כולא חד" (ראה זח"ג עג, א). ומבאר מורנו המגיד ממעזריטש נ"ע שישראל וקוב"ה הם כמו שני "חצאי צורות", ש"כל אחד בעצמו אינו בשלימות ואינו רק חצי צורה" ורק "שניהם ביחד הוי צורה שלימה" ("אור התורה" מה, ד ואילך). ולכן נתנו "מחצית השקל" כי היהודי לבד אינו אלא מחצית, וכאשר מתאחד עם הקב"ה נעשה "שלם".

ובאמת שני ביאורים אלו קשורים זה לזה, כי אהבה אמיתית בין יהודי אחד לרעהו באה ע"י שמרגישים את הקשר וההתאחדות עם הקב"ה.

וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע בספר התניא (פרק לב), שאהבת ישראל הוא מצד "שורש נפשם" של ישראל "בה" אחד, דמכיון שכל ישראל קשורים ומושרשים ב"ה" אחד" לכן "כולן מתאמות ואב אחד לכולנה, ולכן נקראו ישראל אחים ממש".
ונמצא, שכאשר נרגש אצל ישראל קשורים עם הקב"ה ו"שניהם ביחד הם צורה שלמה" הרי זה פועל גם שירגישו ויפנימו את הקשר והאהבה של יהודי אחד לרעהו.

(נ"פ שיהת שי"פ ויקהל תשנ"ב; "תורת מנחם" תשנ"ב ח"ב עמ' 361 ואילך)

כופין אותו עד שיתן מטבע של אש

ונתנו איש כפר נפשו לה' גו' זה יתנו גו' מחצית השקל

הראה לו כמין מטבע של אש כו' ואמר לו כזה יתנו

(ל, יב-יג. רש"י)

ידועה הקושיא, מה היה הקושי הגדול של משה עד שהוצרך הקב"ה להראות לו מטבע של אש? וכיאר התוס' (חולין מב, א ד"ה זאת) "תמה על הדבר: מה יוכל אדם ליתן כופר נפשו? הראהו הקב"ה וכו'".

ותמוה, איך תירץ הקב"ה את תמיהת משה איך יוכל אדם להתכפר על עוון חטא העגל, בזה שהראה לו מטבע של אש?

ויש לומר הביאור בזה ע"פ מה שמצינו שהדין ב"מחצית השקל" הוא ש"כופין את מי שלא נתן עד שיתן כו' ולוקחין עבורו בע"ז כרחו" (רמב"ם הל' שקלים פ"ג ה"ט. רש"י). ונמצא, ש"כופר נפשו" בא גם ע"י נתינה שאין האדם רוצה בה כלל. ויתירה מזו, בקרבנות מצינו ש"כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" (רש"י ויקרא א, ג, מתו"כ, ובכ"מ), אך בנתינה זו לא מצינו שצריך לומר "רוצה אני".

וע"ז תמה משה איך אפשר שיכופר עוון חטא העגל ע"י נתינה שאין האדם רוצה בה כלל?

וזהו מה שהראה לו הקב"ה "מטבע של אש":

בכל מצב שימצא יהודי יש בו "אש" ("א פייערל") שהיא עצם הנשמה ("נקודת היהדות") הקשורה להקב"ה בכל מצב שיהי'. וקשר זה נמצא לא רק בעצם הנשמה, אלא בכל פעולות האדם. דמכיון שגם פעולותיו של האדם באות מעצם חיותו – עצם הנשמה – נמצא שכל פעולות האדם קשורות ל"אש" זו ול"נקודת היהדות" שבו.

ולכן גם אם נראה שנתנית "מחצית השקל" היא בעל כרחו ושלא ברצון היהודי הנה האמת היא שגם נתינה כזו קשורה עם ה"אש שבנשמה", והרי היא "מטבע של אש". ולכן יש בכוח נתינה זו

הידושי סוגיות

בהא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו

יביא דברי הש"ס דהיכא דאיכא גילוי דעת לא אמרינן דאינו אוסר, ועפ"ז יקשה לענין עשיית אהרן בעגל אף שלא הי' שלו / יקשה במ"ש הרמב"ם דבגילוי דעת בעינן מעשה ובש"ס נראה דבגילוי דעת לחוד סגי, ויחדש דהרמב"ם הוכיח מהסוגיא דצ"ל דוקא גילוי דעת במעשה / עפ"ז מיישב הא דבעי בסוגיין לענין זקף ביצה, ומיישב גם הא דלא הי' איסור אצל אהרן כיון שהמעשה דגילוי דעת הי' רק אח"כ במה דפלחו ישראל / יפלפל עוד הגדר גילוי דעת הוא רק שיכול חבירו לאסור באם מתכוון, מיהו בנדו"ד לא נתכוון לאסור

ואשריהם תשרפון באש, ומכדי ירושה היא מאבותיהם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו (ופרש"י: "ומכדי הארץ וכל המחובר לה ירושה לישראל היא מאבותיהם כו' וגוים שבאו אחרי כן לא יכלו לאסרן בהשתחוואה") כו'. אלא מדפלחו ישראל לעגל גלו אדעתייהו דניחא להו בע"ז, וכי אתו עכו"ם שליחותא דידהו עבדי וכו'. (ומקשה בגמ' ודלמא בעגל הוא דניחא להו במידי אחרינא לא ניחא להו. (ומשני)

א

יביא דברי הש"ס דהיכא דאיכא גילוי דעת לא אמרינן דאינו אוסר, ועפ"ז יקשה לענין עשיית אהרן בעגל אף שלא הי' שלו

איתא בע"ז (נג, ב) לענין הא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו: "אמר רחמנא'

ולכד מזה, הא מתחילה³ אמרו לו (שם, א) "עשה לנו אלקים גו", היינו שהזהב נשאר בבעלותם של ישראל אף בעת שצר אהרן את העגל. וכיון שכנל א"א לאסור דבר שאינו שלו היינו יכולים לומר דצורת אהרן לא אסרה את הזהב כלל⁴ לעשותו ע"ז (ורק

אמר קרא אלה אלקין ישראל מלמד שאיוו לאלוקות הרבה כו").

חזינן דלענין העגל שגלו ישראל אדעתייהו דניחא להו – ודאי לא אמרינן דאין אדם אוסר שאינו שלו, ועפ"ז יש לפלפל לענין מעשה העגל דפרשתנו.

הנה, בהמבואר בכתובים מצינו לכאורה תמיהה רבתי, דגבי אהרן נאמר (פרשתנו לב, ב-ד) שביקש את ישראל "פרקו נזמי הזהב וגו' והביאו אלי וגו' וביאו אל אהרן", ולאח"ז "ויקח מידם ויצר אותו בחרט ויעשהו עגל מסכה גו" – נמצא לכאורה מפורש בכתובים שעבר אהרן איסור ע"ז במה שצר צורתה וזה ודאי אינו, ועל כרחינו צריך לבאר הגדר בזה דלא הי' כאן שום דין איסור ע"י אהרן.

ובהשקפה ראשונה הי' בידינו לתרץ בזה בפשיטות שהוא מהכלל הנ"ל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, דהא מפורש בקרא שאמר אהרן "פרקו נזמי הזהב גו' והביאו אלי", היינו שדייק לומר שרק יביאו לידי את הזהב, אבל לא אמר שיתנוהו לו, ובזה גילה דעתו שאינו רוצה בקנין הזהב שיהי' שלו, וא"כ לא נקנה לו, דאין קנין בע"כ².

הל' זכ"י ומתנה פ"ב ה"ט) בסתירת פסק השו"ע (חז"מ סי' רסח ס"א) דלא אמרינן "כיון דנפיל גלי דעת' וכו'", למה שפסק (סי' ערה סכ"א) כשיטת הרמ"ה ד"כיון שלא כיון לקנותם אלא ע"י בנין ובוה לא קנאה" (וראה פתחי תשובה סי' רסח שם). ומובן שעפ"ז ג"כ אין סתירה למה שפסק בנוגע עורר בנכסי הגר – סי' ערה סכ"ה). ועפ"ז תתורץ קושית הרשב"א (מובא בשטמ"ק ב"מ שם) על השיטה שבקנין דאורייתא גם אם אין מכיון מהני מהסוגיא דעורר בנכסי הגר³.

3) ורק אח"כ הי' מצדדים "ויתנו ל"י" (לב, כד).

ואף שכתב הנמוקי"ב ב"ב (מא, א), והרשב"א בחידושי בגיטין (כ, א) והריטב"א ביבמות (נב, ב) ובב"ב (שם), שהיכא דדעת אחרת מקנה, קונים גם בלא כוונה – הרי חילק הקצוה"ח (סי' ערה סכ"ה) "דהיינו דוקא בלא כוונה אבל אם כיוון שלא לקנות ודאי אינו קונה בע"כ".

וצ"ע אם סברא זו של הקצוה"ח היא דוקא היכא שלא כיוון לקנות בלא, משא"כ אם כיוון לקנות בקנין אחר, הנה אף שבפירושו כיוון שלא לקנות בקנין זה, קנה בע"כ, כנ"ל הערה 2. ואכ"מ.

4) ואף שלדעת רוב הפוסקים (נסמנו באמצע תלמודית ערך דבר שאינו שלו) ע"י מעשה (של העובר איסורו) שפיר יכול לאסור דבר שאינו שלו (ובנדו"ד הרי עשה אהרן מעשה) – מ"מ לדעת הרבה פוסקים (נסמנו שם) הרי זה רק בעכו"ם, אבל בישראל אמרינן שלא כיוון לאיסור.

ואין להקשות דא"כ למה לן לקשרו עם הדין ד"אין

2) ואפילו לפמ"ש הנמוקי"ב ב"מ (י, א) (על מ"ש בגמרא שם "כיון דנפיל גלי דעת' דבנפילה ניחא ל"י דנקני בארבע אמות לא ניחא ל"י דנקני"): "הו" כיון דתקנת חכמים היא שומעין לו באומר אי אפשי בתקנת חכמים כגון זו" (הרי שאפילו היכא שמגלה דעת' בפירוש "דלא ניחא ל"י" אעפ"כ אי הוה קנין דאורייתא קני בע"כ) – הרי כתב החת"ס (חיו"ד סי' שיג. חאב"ע סי' קסו. וכ"ה בשו"ת רעק"א מהדו"ת סי' צו) "דלא אמרה אלא במי שרוצה לקנות דבר זה עתה בשום קנין וכו' אבל אם אין דעתו לקנות בלא"א אמר שיקנה על כרחו" (וראה תירוץ המשל"מ

א) העיר חכם א' שמי"ש כאן בשם החת"ס (והרעק"א), ושעפ"ז מתורצת קושיית הרשב"א בשטמ"ק – שכ"כ בשו"ת צ"צ חיו"ד סי' רל ובחלק אה"ע סי' קנט. אבל בפס"ד או"ח סי' תמח תירץ לכאו' תירוץ אחר.

מהני מה שאינו שלו, והדרא קושיין לדוכתא. ואף שצורת אהרן היתה קודם שאמרו "אלה אלקיך ישראל" (דבזה גלו אדעתייהו, כנ"ל בסוגיין), מ"מ, הא אמירה זו מג"ה מה שהי' בדעתם למפרע מתחילה.

ב

יקשה במ"ש הרמב"ם דבגילוי דעת בעינן מעשה ובש"ס נראה דבגילוי דעת לחוד סגי, ויחדש דהרמב"ם הוכיח מהסוגיא דצ"ל דוקא גילוי דעת במעשה

והנראה לחדש בזה, בגדרי הדין דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, בהקדם מ"ש הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ה ה"ג): "ישראל שזקף לבינה להשתחוות לה ולא השתחוה לה ובא עכו"ם והשתחוה לה אסרה בהנאה שזקיפתה מעשה".

ולכאורה יש לתמוה בדברי הרמב"ם כאן במ"ש דזקיפתה מעשה, דהנה, מקורו של הרמב"ם בזה הוא בסוגיין (ע"ז שם. מו, א) דמבואר שהטעם שנאסרה בהנאה הוא לפי "שזקף לבינה גליא דעתי דניחא לי בע"ז וכי אתו עכו"ם ופלא לה שליחותא דידי' קעביד", היינו שהזקיפה מהניא כאן מגדר גילוי דעת, ומהו שכתב הרמב"ם דמהניא מחמת שהוי מעשה! ?

6) ולכאורה, מדלא חילקה הגמ' בזה, משמע שכן הוא גם במקום שיש לומר שלא כיוון לאיסור – דגם או אם גילה (הבעה"ב) דעתו דניחא לו, לא אמרינן שלא כיוון (העובר) לאיסור. וכ"כ היד אברהם (יר"ד סי' ד סעי' ד) מיוסד על התוס' (ב"ק עא, א) שהיכא דגילה דעתו לא אמרינן לצעורי קמכיון.

כשפלאו ישראל נעשה ע"ז), ושפיר לא עבר על איסור ע"ז".

אבל להמבואר בסוגיין – אינו, דכנ"ל במקום שגלו אדעתייהו דניחא להו לא

אדם אוסר דבר שאינו שלו" (דהרי אם אין כוונתו לאיסור, בדרך ממילא לא נעשה ע"ז, ולא עבר על העשי') – כי סברא זו שלא כיוון לאיסור אמרינן רק בקשר להדין ש"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו". ואכ"מ.

5) ואף שבלאה"כ הרי סתם במתני' (ע"ז נא, ב – וכ"ה ברמב"ם (הל' ע"ז ה"ד) ובשו"ע (יר"ד סי' קל"ט ס' א)) פ"ז כר"ע (ולא כר' ישמעאל – מובא בגמרא שם) ש"ע"ז של עכו"ם אסורה מיד ושלא ישראל אין אסורה עד שתיעבד, והרי כאן עדיין לא עבדו את העגל בעת עשיית אהרן – מ"מ מוכרח בגמרא (שם נב, א) שגם לר"ע "משעת עשי' קם לי' בחטא . . ובארור", דאל"כ היתה הגמרא צריכה לפרש למה מיבעי לי' ר"ע פסוקים אלו שממנו יליף ר"י ש"משעת עשי' כו", כדמפרש בגמרא בנוגע להפסוקים שממנו לומד ר"י ש"ע"ז של עכו"ם אינה אסורה עד שתיעבד ושל ישראל אסורה מיד". וכן מוכרח לומר גם בפשטות, שהרי מפורש בעשה"ד "לא תעשה לך פסל גוי" [והא דבש"ס מביא קראי אחריני – כי בהם מפורש יותר כו' וק"ל].

ב) בביאור יסוד מחלוקת ר"ע ור"י י"ל ע"פ משנ"ת הגש"פ – ביאורים – הדרן למס' פסחים (י"א ניסן, תשל"ב) יסוד כללי בשיטות מחלוקתם של ר"ע ור"י, שלר"ע העיקר במצות וחיוביהם וכו' הוא כמו שהוא מצד "בעלות" הקב"ה, ולר"י העיקר הוא כמו שהוא מצד "בעלות" בני', עיי"ש בארוכה – עד"ז י"ל בנדו"ז:

מצד (הציווי עצמו של) הקב"ה, הרי האיסור של ע"ז חמור יותר בבני' דבנים אתם לה"א, כמובן. והרי זה שולל שייכות בני' לע"ז יותר, ובמילא צ"ל פעולה יותר חזקה שישראל יפעול מציאות של ע"ז, משא"כ מצד (פעולת) האדם, הרי היזק והפסד עבירת האיסור דע"ז הוא יותר בבני' (מצד טעם הניל גופא – שהרחיקם הקב"ה יותר), ובמילא גם פעולה קלה בבני' די החיזק לעשותו ע"ז, וק"ל.

דלא כנ"ל שגדר הגילוי דעת הוא שמגלה מחשבתו שהיתה כבר לפני זה: רק הוא פעולה חיובית הנעשית ע"י המעשה דגילוי הדעת. וזהו שדייק הש"ס "מדפ"חו ישראל לעגל (במעשה בפועל, שדוקא באופן זה מהני) גלו אדעתייהו דניחא להו בע"ז".

ומה שמסיים שם בגמ' דבזה שאמרו "אלה אלקיך ישראל" גילו דעתם דניחא להו גם בשאר ע"ז - אין ר"ל שבהאמירה עצמה גילו דעתם, רק שבאמירה זו פירשו את כוונתם בהגילוי דעת דמעשה העגל, שבהמעשה ד"פ"חו" ניחא להו לא רק בהעגל אלא בכל שאר ע"ז.

ולכך דייק הרמב"ם לומר "שזקיפתה מעשה".

ג

עפ"ז מיישב הא דבעי בסוגיין לענין זקף ביצה, ומיישב גם הא דלא הי' איסור אצל אהרן כיון שהמעשה דגילוי דעת הי' רק אח"כ נמה דפלחו ישראל

והנה, להמבואר כאן יתורץ עוד קושי

לפי שאז ה"ה כעין ש"וחו, וכדיוק לשון הגמרא "וכי אתא עכו"ם ופלח לה ש"חותא דידו' קעביד" - אבל אין זה שליחות גמורה דהרי "אין שליח לדבר עבירה" (וידועה השקו"ט אם גם בשליח עכו"ם אמרינן כן, ועוד דע"ז מד' מצות ב"נ היא ושייך בו דברי הרב וכו') ורוב הפוסקים סוברים (וכן היא דעת אדה"ז בשלחנו (סי' תמח סעיף י"ד ובכ"מ)) דאין שליחות לעכו"ם גם כשהשליח והמשלח הוא עכו"ם (או מומר) (ראה יד אברהם שם) - לכן צ"ל הוכחה מקודם על רצון חזק כו', שאז נעשה אח"כ כעין שליחות, ולכן צ"ל מעשה דוקא המורה על תוקף רצונו (עד שעושה מעשה).

וקושיא זו בדברי הרמב"ם, אינה רק ששינה מן הש"ס לומר טעם אחר שלא נזכר בסוגיא, אלא יתירה מזו - לכאורה בזה גופא הוא עיקר כל חידוש מסקנת הש"ס בסוגיין, שבגילוי דעת לחוד מהני ולא בעי מעשה, והרמב"ם נראה שנקט כאן כההו"א שבסוגיין. דהנה, לפי הקס"ד שבגמ' שהאפשרות לאסור הלבנה בע"ז תלוי ב"תפיסת ידי אדם" שפיר שייך הדבר לענין המעשה, שע"י הזקיפה עשה בה מעשה ובזה חלה בה "תפיסת ידי אדם". משא"כ למסקנת הש"ס שהזקיפה היא רק בגדר גילוי דעת דניחא לי' "ולא משום מעשה" (פרש"י שם ד"ה לבינה) - מנ"ל להרמב"ם לתלות ה"ה"כ בהענין המעשה'?

ולזה נראה לבאר, דמקור הרמב"ם הוא מדברי הסוגיא שהובאו בריש דברינו, "מדפ"חו ישראל לעגל גלו אדעתייהו דניחא להו בע"ז". דהנה, באם נפרש כנ"ל שלמסקנת הש"ס אמרינן דגילוי דעת גרידא מהני בלא שום מעשה, יש להקשות בדברי הש"ס כאן, הא אין לך גילוי דעת דניחא להו בע"ז טפי מהא דאמרו רצונם בפירוש "עשה לנו וגו'", ול"ל להגמ' לנקוט הא דפ"חו לעגל ולדייק שבזה "גלו אדעתייהו דניחא להו בע"ז" !?

ומזה הכריח הרמב"ם שאה"נ עיקר מסקנת הש"ס הוא שצ"ל גילוי דעת, מיהו גילוי דעת זה צריך שיהי' ע"י מעשה דוקא, ואין מספיק גילוי דעת בדרך אחר⁸. היינו,

7) ופשוט שאין לומר שכוונת הרמב"ם ב"זקיפתה מעשה" היא שע"י הזקיפה מינכרא הגילוי דעת.

8) וההסברה בזה י"ל: זה שגילוי דעת מועיל הוא

דנזכר בש"ס אמירת ישראל "אלה אלקיך ישראל" אינו ענין להכא, דהא הגילוי דעת הי' גם ע"י מעשה, והדיבור הי' רק להוסיף פירוש להגילוי דעת שבמעשה, כנ"ל.

ובזה מתורץ לנו היטב הא דבנדו"ד מן הדין לא הי' בידי אהרן לאסור העגל, דהא רק ע"י מעשה נאסרת ע"ז, ובזמן שצר צורת העגל עדיין לא "פ"חו" להעגל, וא"כ לא הי' אז מעשה רק גילוי דעת גרידא (ממה שאמרו אח"כ "אלה אלקיך ישראל", וגילו מחשבתם למפרע), ובזה אין די לדחות הא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, דבעינן דוקא גילוי דעת שע"י מעשה. והכא שלא הי' מעשה עדיין איכא להכליל דאין אדם אוסר כו'. ומחזורתא כמעקרא שלא הי' כאן דין ע"ז בזמן שצר אהרן¹⁰.

ד

יפלפל עוד דגדר גילוי דעת הוא רק שיכול חבירו לאסור באם מתכוון, מיהו בנדו"ד לא נתכוון לאסור

עוד מצינו לתרץ בזה, מהא דתב הרמב"ם (הל' שחיטה פ"ב הכ"א מחולין מא, א¹¹) לענין הכלל דאין אדם אוסר כו' -

¹⁰ ואף שהביאו לו את הזהב - הרי מוכח מהגמרא שאי"ז מעשה מספיק, דאל"כ למה קאמר "שפלתו" - הול"ל "שהביאו את הזהב (אף די"ל דעדיפא מיני" קאמר. אבל דוחק - כי המביאים היו "כל העם" ופלתו - רק מקצת), והביאור בזה י"ל: אין נזם זהב ראוי לע"ז שבקשו, ולא עוד אלא שבפ"י שללו זה: "עשה גו", היינו שעדיין מחוסר מעשה (אין הע"ז במציאות עדיין).

¹¹ ראה לעיל הערה 4 שכן דעת הרבה פוסקים.

בסוגיין, דבגמ' שם מיבעי לי' היכא "שזקף ביצה להשתחוות לה ולא השתחוה לה ובא עכו"ם והשתחוה לה" מהו, אי אסורה או לאו, "לבינה הוא דמינכרא זקיפתה (ופרש"י: "שרחבה יותר על עבי" וכשהיא זקופה נראית גבוה") אבל ביצה לא או דלמא לא שנא". ובאם נפרש כדלעיל, דלמסקנת הש"ס העיקר הוא בגילוי דעת ואי"צ למעשה - אינו מובן, למאי נפק"מ אי מינכרא זקיפתה או לאו הא עכ"פ יש כאן גילוי דעת שניחא לי' בע"ז.

ועוד יותר הקשו האחרונים בזה (בנין שלמה (לר"ש קלוגער) על הרמב"ם שם), הא מפורש בגמ' דאפילו אמירת "אלה אלקיך ישראל" יש בה גילוי דעת דניחא להו בכל ע"ז, וא"כ כ"ש בפעולה זו דזקף ביצה (אף היכא דלא מינכרא זקיפתה) שדי בה להיות גילוי דעת.

אמנם, לפי המתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם א"ש, דבעיא זו היא דוקא למסקנת הש"ס דנקטינן האי כללא שבהגילוי דעת צריך להיות גם מעשה, דלפ"י יש לחקור היכא דלא "מינכרא זקיפתה" שאין זה אלא "מעשה זוטא" [אף שבודאי יש בו משום גילוי דעת] אי הוי בגדר מעשה המועיל או לאו. דודאי לענין זה יש סברא לחלק בין מעשה רבא למעשה זוטא⁹. והא

⁹ וכהמחלקים בין מעשה רבה למעשה כל דהו בנוגע לדעת אמוראים אלו (חולין מ, ב) שאף היכא שעשה מעשה (העושה האיסור) א"א לאסור דבר שאינו שלו (ר"ח הובא ברא"ש ור"ן שם) ובמ"מ הל' שחיטה פ"ב הכ"א. ובמשמרת הבית להרשב"א בית א. אית דמפרשי ברש"י (ד"ה אין אדם - חולין שם). ואכ"מ.

ובסגנון אחר: הא כל גדר הדבר מה שבגילוי דעת אדם אוסר מה שאינו שלו הוא משום דשליחותי קא עביד - ופשיטא דאהרן לא קיבל ע"ע שליחות כזו.

אמנם עדיין יש לפלפל במעשה דאהרן, דלכאור' עדיין יש מקום לומר שהי' לו קצת שייכות להאיסור, דהא על ידו נכשלו ישראל באיסור, וא"כ הוא בכלל "לפני עור לא תתן מכשול"¹³ (קדושים יט, יד). ובפרט אי אזלינן כהשיטה שלפני עור אינו אסור כללי כפ"ע משאר איסורי תורה, רק הוא איסור פרטי בכל לאו, היינו שהוא פרט בהלאו שבו מכשיל את חברו, כידוע חקירת האחרונים בזה¹⁴. דלדרך זו נמצא שהי' בו מקצת איסור ע"ז.

מיהו, התירוץ בזה לכאור' פשוט, דהא על לפני עור נצטוו ישראל זמן רב אחר

"שאינן אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו שאין כוונתו אלא לצערו", דעפ"ז י"ל שאף גילוי דעת ע"י בעל החפץ א"א שיועיל לומר דכוונת העושה היא לאיסור, וגדר גילוי דעת הוא רק לענין שיכו"ל העושה לאסור באם ירצה, היינו שע"י גילוי דעת אין מניעה בזה מצד בעה"ב שייאסר הדבר, מיהו עדיין צריכים אנו לידע מה בכוונת העושה עצמו, ובסתם היכא דאינו שלו אמרינן כנ"ל דנתכוון לצער ולא לאסור.

ובזה מובן אף לענין העגל, דבודאי לא הועיל הגילוי דעת דישאל (אף בצירוף המעשה) שייאסר העגל ע"י אהרן, אחר שכוונתו לא היתה לאסור¹², שבפירוש אמר להם (פרשתנו לב, ה) "חג לה' גו".

ונוסף לזה, בנדו"ד לא מצינו גילוי דעת כשקיבל אהרן הזהב לידיו לומר שכוונתו תהא לאסור, דאז (קודם שפלחו) עדיין לא הי' גילוי דעת מפורש. ומה שאמרו לפני"ז "עשה לנו אלקים גו" לא בא אלא על צד טעותם "כי זה משה גו" לא ידענו מה הי' לו", וא"כ, הוי כעין תנאי שאילו היו יודעין "מה הי' לו" למשה לא היו רוצים בעשיית העגל.

12) ואף שלא הייתה כוונתו לצערם - הרי אין הפי' שצ"ל דוקא "לצעורי קמכוין", כ"א לכוונה צדדית שאינה לאיסור, ובפרט עפ"י מ"ש בשמ"ח סי' ד סעיף יא ובתבו"ש סי"ק יט דכל ענין לצעורי קמכוין הוא לפי ראות עיני המורה, הרי בודאי שאם יש לתלות בענין אחר תולין, והלשון "לצעורי קמכוין" הוא לפי שזוהי סיבה כפ"ית השייכת בכל האופנים (משא"כ שאר הסיבות תלויות כאור"א בהמאורע הפרטי) - ובנדו"ד היתה כוונתו לדחותם (כפרש"י פרשתנו לב, ה. וראה גם פרש"י שם, ב).

13) ואף שאיסור זה הוא דוקא היכא "דקאי בתרי עברי נהרא" (ע"ז ו, ב) "דאי לא יהיב לי' לא מצי שקיל" (פרש"י שם ד"ה דקיימא), הרי גם בנדו"ד הי' כעין זה, שבלא אהרן לא היו עושים העגל, כדמוכח מזה ש"ויקהל העם על אהרן" דוקא.

14) שו"ת צפע"נ ירושלים תשכ"ה סי' ה. וש"נ וי"ל שתלוי בהדעות (ראה מג"ח מצוה רל"ב ובהגהות הרי"פ פערלא לשם. וכבר העירו מזח"ג פה, א. רמב"ם הלי' ת"ת פ"ו הי"ד וראב"ד שם) אם הנותן מכשול לפני עיור - כפשוטו - עובר בלאו זה. שלפי שיטה זו (שחלק הכתוב ופי' - עפ"י הכלל דאין מקרא יוצא מידי פשוטו - אופן אחד דהאיסור) לחלק יצא בכל האיסורין (אף שמחולק מהענין דהבערה לחלק יצאת - דכאן הוא לפרט ולא לחלק), וה"ז פרט בכל ענין בפ"ע.

או י"ל להיפך: כיון שיחדו הכתוב - ה"ז הוכחה שהוא ענין בפ"ע. ומושיט יין לנזיר ה"ז פרט בלפני עיור ולא בניזיר]

משא"כ להדיעה שאינו עובר באופן זה - איסור כללי הוא.

לקראת שבת

כג

מעשה העגל (בפ' קדושים), ואף לדעת ר"ע (סוטה לז, ב) ש"כללות ופרטות נאמרו בסיני" – הי' זה רק אחר ירידת משה מן ההר. וא"כ בזמן העגל לא הי' בזה איסור. אלא שמל' הכתוב בטענת משה לאהרן "מה עשה לך גוי" – לא משמע כן. וגם ממה שחור הוכיחם עד שנהרג ע"ז משמע דאיסור הי' כאן. ולבד מזה, הא במרה כבר נצטוו על הדינים, ובפרט אהרן שעליו (ועל חור) אמר משה קודם עלותו להר "מי בעל דברים יגש אליהם" (משפטים כד, יד). וצ"ע בכ"ז].



תורת היים

מכתבי עצות והדרכות בעבודת השי"ת
בחיי היום יום

קשה לזווגם כקריעת ים סוף



קרי"ס בא לפועל ע"י חוזק הבטחון והאמונה

במענה על מכתבו מ . . בו כותב שהגיע לעונת השידוכין ועדיין לא נמצאה הצעה מתאימה בשבילו ומצטער מזה.

הנה ידוע מרז"ל שקשה לזווגם כקריעת ים סוף, הרי ידוע שבקרי"ס בא לפועל ע"י חוזק הבטחון והאמונה בהשי"ת, שבמילא מובן שבדרך כזה צ"ל ג"כ בענין הזיווגים, וככל אשר יתחזק בבטחונו (ומובן אשר יחד עם זה הרי צריך ג"כ לחפש באופן המתאים) הרי תוקדם ג"כ ההבאה בפועל.

ידוע מאמר הזהר הק' אסתכל באורייתא וברא עלמא, הן עולם כפשוטו והן כל פרטי חייו של האדם הנק' עולם קטן, ובמילא עליו להוסיף בלימוד הן בתורת הנגלה והן בתורת החסידות והשי"ת יצליחו.

(אגרות קודש ח"ה אגרת ביתסה)

הזיווג צ"ל ע"י קפיצה לתוך הים בלי חשבונות יתירים, רק שידע שזהו רצון הקב"ה

...בנוגע לענינו הפרטי, הנה כמדומה שכבר כתבתי לו מאז במרז"ל נחות דרגא ונסוב איתא, וכנראה שעדיין לא הגיעו הדברים, וכהפירוש בלקו"ת ר"פ שמיני, הגיעו - אנגערירט [מלשון נגיעה].

לקראת שבת

כה

וע"ד הצחות י"ל שכיון שאמרו ע"ז קשה זווגם כקרי"ס, הנה באיזה אופן נקרע הים דוקא ע"י קפיצת איש יהודי לתוך הים בלי חשבונות יתירים, ורק שידע שזהו רצון הקב"ה, ונטית המטה ע"י משה רבנו.

כבקשתו אזכירו על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע לענין הנ"ל, אבל ידוע ג"כ מרז"ל שלפתיחת פתח כפתחו של אולם צריך עכ"פ לעשות נקב כחודו של מחט.

(אגרות קודש ח"ח אגרת ביתקבנ)

כשעושה האדם המוטל עליו מסייעים בידו מלמעלה ומוליכים אותו למחוז חפצו ולמטרתו הוא

...כך מה שהוא נבוכ: שבאיזה אופן אפשר לכווין את הקישור פנימי בין נשמת התלמיד והרב, ואיך יהי בטוח שמצא את הנכון. ולדעתו אפשר שיבוא זה קשר פנימי דוקא לאחר שיהי קשר חיצוני.

- הנה בנוגע להאחריות, הרי גדולה מזו רואים בכל יום ויום, והוא בעניני שידוכין שמבואר בזהר (חלק א' דף פ"ה ע"ב) אשר נשמת הבעל והאשה הן חצאי נשמה אחת, שבירידתה למטה נתלכשה לחצאין, זו בגוף הבעל וזו בגוף האשה, והרי מוכן שהתאחדות שני חצאי נשמה אחת שבלא זה פלגא גופא הוא, אחריות עוד גדולה מאשר קירוב נשמה פרטית לנשמה הכללית שלה, ובכל זה נעשים שידוכים בכל יום,

וע"כ צ"ל אשר השי"ת הוא המנהיג את העולם ומשגיח בו בהשגחה פרטית, וכשעושה האדם כל המוטל עליו ע"פ תורה מסייעים בידו מלמעלה ומוליכים אותו למחוז חפצו ולמטרתו הוא. וה"ה בקשר שבין תלמיד לרב וחסיד לרבו.

(אגרות קודש ח"י אגרת גתקב)

כל העושה בזה שכרו גדול ביותר

...נהניתי ממ"ש ששניהם משתדלים בעניני שידוכין של תלמידי הישיבה, ובפרט אלו הגלמודים וכו', ויה"ר שחפץ ד' בידם יצליח, ומובן גודל הענין ממ"ש ומה' אשה משכלת, ואמרז"ל, שעוד מששת ימי בראשית הקב"ה דוקא מזווג זיווגים, וכל העושה בזה שכרו גדול ביותר, וכמבואר בכמה מקומות.

(אגרות קודש ח"א אגרת גתקב)

...במ"ש אודות . . ש"י שקשה מאד לזווגו, כודאי אינו קשה יותר מקרי"ס והרי אמרו רז"ל זה בהנוגע לכל שידוך וביחד עם זה ציוו על הענין, וציווי התורה ה"ז גם נתינת כח, וכמדובר בכ"מ בדא"ח בלשון הציווים שהם גם לשון הבטחה.

(אגרות קודש חפ"י אגרת ה'תקט)

הרכי החסידות

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

"קשת" התפילה נלחמת ברע ה"דק"

"ענין התפלה הוא שהבקשות נעשות בבחינת "קשת" להרוג את דקות הרע שבו. וכל מה שמושך את הקשת יותר - היינו שיתמרמר יותר על ריחוקו - יגיע יותר למרחוק, להרוג גם את הרע שבדקות מאד"



תוכן ברכת "חונן הדעת"

. . הנה רוב ברכות שמונה-עשרה הן בקשות. וכמו בקשת חנינת הדעת, עזרת התשובה, שליחה, גאולה, רפואה וכו', שהן י"ב ברכות האמצעיות שאדם שואל צרכיו בהן. וענין הבקשה אינו שייך כי אם כשחסר לו - כשיודע ומרגיש את החסר לו הרי הוא מבקש שימולא החסרון, אבל כשאינו מרגיש ויודע שחסר לו אינו שייך בקשה.

והנה הבקשות דשמונה-עשרה אינן רק שמבקש על צרכי גופו לבד, מה שחסר לו בגשמיות, כי אם מבקשים על מה שחסר לו בגשמיות וברוחניות. ובאמת הנה עיקר הבקשה צריכה להיות על החסרון ברוחניות, היינו מה שאינו מאיר לו גילוי אלקות בנפשו ובעולם.

וזהו ענין סדרי הברכות והבקשות. דתחלת הכל היא בקשת חנינת הדעת, שהקב"ה יחוננו בדעת לידע ולהכיר את האמת אשר עיקר החסרון הוא החסרון הרוחני, וזה גורם את החסרון בגשמיות. דאם הי' מאיר גילוי אלקות ממילא הי' טוב גם בגשמיות. וכמו בזמן הבית שהי' מאיר גילוי אלקות בעולם, הי' להם ריבוי השפעה גם בהשפעות גשמיות, שהיו איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו. ומה שחסר בגשמיות, זהו מצד החסרון ברוחניות.

ואותה אנו מבקשים בשמונה-עשרה – שיומשך גילוי אלקות. שזהו ענין "ברוך אתה הוי"ו", שתהי' הברכה וההמשכה למטה בבחינת גילוי. והיינו כשמתבונן ברוממות אלקות שאין ערוך אליו כלל, ואיך שהוא רחוק מאלקות בתכלית על ידי זה יתמרמר מאד ומבקש מעומקא דליבא שיומשך גילוי אלקות למטה.

התפילה בכוחה להרוג את השונא עוד בהיותו רחוק

והנה על ידי "בקשות" אלו נעשה בחינת "קשת" להרוג את החיצונים. דההפרש בין "חרב" ל"קשת" הוא שהחרב הורג את השונא שעומד אצלו בקרוב, אבל השונא שעומד מרחוק אינו יכול להרגו בחרב, אבל ע"י הקשת יכול להרוג גם את השונא שעומד מרחוק. הקשת כל שמושכים אותו יותר על גבי היתר מגיע למרחוק יותר.

וכך הוא ענין התפלה שהבקשות נעשות בבחינת "קשת" להרוג את דקות הרע שבו. וכל מה שמושך את הקשת יותר, היינו שיתמרמר יותר על ריחוקו, יגיע יותר למרחוק להרוג גם את הרע שבדקות מאד, שאינו מרגיש אותו כלל (וכמ"ש אוילים מדרך פשעם), לפי שאינו מרגיש בהרע שבדקות, ונדמה לו שאין בו כלל, לפי שאינו נותן דעתו על זה ("ער כאפט זיך ניט אז בא אים איז פאראן אזעלכע ניט גוטע זאכען") או שאינו חושבם לרע כלל. דקות הרע שבו, המה עושים במחשך מעשיהם אשר מורידים אותו ח"ו מעט מעט, עד שמורידים אותו ר"ל ברע גמור.

"דקות הרע" ו"גסות הרע"

דהנה יש דברים בדקות הרע שהם קשים הרבה יותר מגסות הרע. דגסות הרע הנה הוא נראה וניכר ואי אפשר לטעות בו. ומאחר שידוע ברור שהוא רע, הרי הוא נזהר בו. ואם ח"ו לא עמד בנסיון ועבר, הנה הדבר שעבר עבירה מעיק לו וחוזר בו ומתחרט על זה ועוסק בתקוני תשובה.

אבל דקות הרע, שאינו ניכר כל כך, הרי אינו יודע ממנו, ופעולתו קשה יותר מגסות הרע – מה שמקרר אותו, אשר העדר "מצות עשה" אינו נוגע לו ו"לא תעשה" אינו מפחידו ("דער ניט מקיים זיין א מצוה רירט אים ניט אן און א לא תעשה שרעקט אים ניט"), וחוזר אחרי ההיתרים והקולות, שה"בדיעבד" הוא אצלו "לכתחילה", וככה יורד מדחי אל דחי עד שנעשה קל שבקלים. וההתחלה היא – מהקרירות דדקות הרע.

1) השייכות של "קשת" ל"בקשה" – ע"פ תרגום אונקלוס עה"פ (בראשית מח, כב) "בחרבי ובקשתי" – בצלותי ובבעותי" (הערת המערכת).

ברכות שמונה-עשרה בעבודת האדם

וע"ז נסדר סדר הברכות בהבקשות דשמונה-עשרה. דאחר שלש ראשונות שענינם התקשרות נפשו ונשמתו כנשמת האבות הקדושים ובשרש נשמתו למעלה, הנה ברכה ובקשה ראשונה היא בקשת חנינות הדעת: לידע ולהכיר גם את דקות הרע. והוא על ידי השגה אלקית, אשר על ידי ידיעה והכרה זו בדקות הרע, הרי הוא בא לידי תשובה, שהיא ברכה שני', בבקשת עזר מלמעלה שתהי' תשובתו אמיתית ומכיר בחטאו ומבקש סליחה ומחילה על העבר.

ובזה הנה הוא בא לידי בקשת הגאולה שיגאל את הנפש האלקית ממצר הנפש הבהמית, ובא לידי בקשת רפואה, לרפאות את נפשו האלקי' מהריח רע ומן התחלואים שנדבקו בה בהיותה בגלות בנה"ב. ומזה בא לידי בקשת ברכת השנים במזונות דתורה ועבודה וכו' בשארי הברכות שהן בקשות בגילוי אלקות בנפשו ובעולם דעל ידי זה הרי הוא מכרית גם הדקות דדקות הרע.

מדוע ה"ווידוי" נאמר רק אחר "שמונה עשרה"?

וזהו הטעם מה שאחר שמונה עשרה דוקא אומרים וידוים - אשמנו בגדנו כו'. דלכאורה הנה ענין הווידוים מקומם קודם התפלה, אבל אחר העבודה דפסוקי דזמרה ברכת ק"ש וק"ש ועוד יותר - הברכות והבקשות דשמונה עשרה, מה מקום לוידוים?

אך הענין הוא דהנה קודם התפלה, דרך איש ישר בעיניו כשלא עשה עבירה ואדרבא עשה איזה מצוה או למד תורה, נדמה לו שהוא קרוב לאלקות ואינו מרגיש כלל בהרע שבו. אמנם ע"י הציורוף דתפלה, שמצרף לכסף כו', ו"איש לפי מהללו" היינו בההילול והשבח דתפלה שמבקש קרבת אלקות - אז מרגיש את הסיגים והפסולת שבו שמונעים ומעכבים אותו מהגילוי.

אלא שבפסוד"ז וק"ש מרגיש רק בגסות הרע לבד ולא בדקות הרע, כי לגבי מדרי' תחתונות אין דקות הרע מעלים ומסתיר כ"א לגבי מדרי' עליונות, שם מעלים ומסתיר דקות הרע ג"כ. ולזאת דוקא כשמגיע לשמו"ע, שרוצה להיות בבחי' הקירוב לאוא"ס שאין ערוך אליו, אז מרגיש גם בדקות הרע שבו ומתמרמר מאד ע"ז שע"ז מכרית גם את הרע שבדקות. וזהו"ע הווידוים שאחר שמו"ע דהיינו דחיית הרע.

