

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה ט / גליון שצט
ערש"ק פרשת תשא ה'תשע"ג

מדוע אין ברכת בשמים בהבדלה דמוצאי יו"ט?

מדוע כלולה הקטורת מסממנים שאינם ראויים למאכל אדם?

קידוש ידיים ורגליים - מדוע בזמננו רוחצים גם פנים?

סגולותיה המיוחדות של מצוות הצדקה



פתח דבר

בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת תשא, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון שצט), והוא אוצר בלום בענייני הפרשה מתוך רבבות ענייני חידוש וביאור 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 שנוכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונוכה לשמוע תורה חדשה, "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

מאתיים שנה להסתלקות כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע

קובץ זה יוצא לאור לזכות האחים
הרה"ח הרה"ת ישראל אפרים מנשה שי'
והרה"ח הרה"ת יוסף משה שי'
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות

צוות העריכה וההגהה:
[ע"פ סדר הא"ב]

הרב שמואל אבצן, הרב יהודה בראוד, הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב ראובן זאיאנץ,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב ישראל ארי' לייב רבינוביץ',
הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה



יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

United States

1469 President St.

#BSMT

Brooklyn, NY 11213

718-534-8673

ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 60840

03-738-3734

הפצה: 08-9262674

www.likras.org • Likras@likras.org

תוכן העניינים

מקרא אני דורש.....ה.

היום אומר לו "שני פנים"...

מדוע הוצרך רש"י לשני פירושים על "ויצר אותו בחרט" ולא די לו באחד מהם? / מה ענינה של ההקדמה, המיותרת לכאורה, שהקדים לדבריו – "יש לתרגמו בשני פנים"? / ומה פשר הלשון הלא שגור ברש"י – "האחד . . השני" – במקום הלשונות הרגילים "ויש אומרים", או "דבר אחר"? / ביאור ע"פ הפשט וביאור ע"פ הרמז והסוד

(ע"פ לקוטי שיחות ח"א עמ' 139 ואילך)

פנינים.....י.

עיונים וביאורים קצרים

יינה של תורה.....יא.

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

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ד עמ' 127 ואילך)

פנינים.....טז.

דרוש ואגדה

חידושי סוגיות.....יז.

בהא דאין ברכת בשמים בהבדלה דמוצאי יו"ט

יבאר עומק פלוגתת הרשב"ם והתוס' בזה, ע"פ חקירה בגדר שביתת יו"ט אי הוי בגדר הדומה לדין שביתת שבת / יחדש עומק נוסף בפלוגתא זו ע"פ הדקדוק בלשון שו"ע הרב דאזיל כתוס' / יבאר שיטת הרמב"ם בזה, ע"פ יסוד מחודש דברכת בשמים שייכא לעצם דין "זכור" דהבדלה

(ע"פ לקוטי שיחות חל"א עמ' 191 ואילך)

תורת חיים.....כו.

כרכי החסידות.....כט.

מקרא אני דורש

היום אומר לו "שני פנים"...

מדוע הוצרך רש"י לשני פירושים על "ויצר אותו בחרט" ולא די לו באחד מהם? / מה ענינה של ההקדמה, המיותרת לכאורה, שהקדים לדבריו – "יש לתרגמו בשני פנים"? / ומה פשר הלשון הלא שגור ברש"י – "האחד .. השני" – במקום הלשונית הרגילים "יש אומרים", או "דבר אחר"? ביאור ע"פ הפשט וביאור ע"פ הרמז והסוד

בפרשתנו (לב, ב-ד) הובאה אמירת אהרן לבני ישראל: "פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם, בניכם ובנותיכם, והביאו אלי". וכן עשו – "ויביאו אל אהרן את הזהב; ואז "ויקח מידם, ויצר אותו בחרט ויעשהו עגל מסכה". ומפרש רש"י את התיבות "ויצר אותו בחרט":

"יש לתרגמו בשני פנים:

האחד – 'ויצר' לשון קשירה, 'בחרט' לשון סודר. כמו 'והמטפחות והחריטים', 'ויצר ככרים כסף בשני חריטים';

והשני – 'ויצר' לשון צורה, 'בחרט' כלי אומנות הצורפין שחורצין וחורטין בו צורות בזהב, כעט סופר החורט אותיות בלוחות ופנקסין, כמו 'וכתוב עליו בחרט אנוש'. וזהו שתרגם אונקלוס 'וצר יתי' בזיפא: לשון זיוף, הוא כלי אומנות שחורצין בו בזהב אותיות ושקדים, שקורין בלע"ז 'ניי'ל, ומזייפין על ידו חותמות".

והיינו, שיש כאן שני פירושים שונים לגמרי, הן בפירוש תיבת "ויצר" והן בפירוש תיבת "בחרט":

להפירוש הא', "ויצר" הוא לשון קשירה, ו"בחרט" הוא לשון סודר – והיינו, שאהרן קשר את הזהב בתוך סודר;

ואילו להפירוש הב', "ויצר" הוא לשון צורה, ו"בחרט" הוא כלי מיוחד שעל ידו חורטים צורות – והיינו, שאהרן צייר בזהב צורת עגל.

והנה, כבר נתבאר במק"א (ראה במדור זה אשתקד, ע"פ לקוטי שיחות חי"א עמ' 139 ואילך, עיי"ש בארוכה) הטעם לאריכות הלשון ברש"י כאן בכו"כ פרטים; אך עדיין צריך ביאור בכללות הענין: מדוע הוצרך רש"י לשני פירושים, ולא די לו באחד מהם?

וגם: מה ענינה של ההקדמה שהקדים לדבריו – "יש לתרגמו בשני פנים" (דלכאורה מיותר)? ועוד: כאשר רש"י מפרט את הפירושים הוא נוקט בלשון "האחד . . השני" – שאינו לשון רגיל כלל בפירושו [בדרך כלל, כאשר רש"י מביא שני פירושים לשונו הוא "ויש אומרים", או "דבר אחר" (וכפי שבאמת כתב רש"י בהמשך פסוק זה גופא)], וטעמא בעי.

ב. ויש לומר בכ"ז:

הטעם שהוצרך רש"י לשני פירושים – הוא משום שבכל אחד מהם יש קושי שאין בחברו. ובפרטיות:

לפי הפירוש הא' שמביא רש"י – אין המשך הכתוב ("ויצר אותו בחרט) ויעשהו עגל מסכה" עולה יפה; כי לפירוש זה אהרן רק הניח את הזהב בתוך סודר וקשרו, אבל לא עשה את העגל עצמו.

וצריך לפרש, שהכתוב לצדדין קתני: "ויצר אותו בחרט" מתייחס לאהרן; ואילו "ויעשהו עגל מסכה" מתייחס למישהו אחר – וכפי שמפרש רש"י ב'דיבור' הבא: "כיון שהשליכו בכור באו מכשפי ערב רב שעלו עמהם ממצרים ועשאוהו בכשפים. ויש אומרים: מיכה הי'. . והי' בידו שם וטס שכתב בו משה 'עלה שור עלה שור' . . והשליכו לתוך הכור ויצא העגל".

[ולמעשה, שדברי רש"י אלו (בענין המכשפים וכו') הם רק לפי הפירוש הראשון – משא"כ להפירוש השני, שאהרן בעצמו צר צורת העגל, הרי מובן מעצמו ש"ויעשהו עגל מסכה" קאי על אהרן: "ויצר אותו בחרט (צר אותו בכלי אומנות עד ש)ויעשהו עגל מסכה". וכדרכו של רש"י בכ"מ שמפרש שני פירושים, שבהגיעו לכתוב אחר הרי הוא מפרש רק לפי פירוש א' מהם, כי לפי הפירוש הב' אין צורך בכלל בפירוש (ראה משנ"ת במדור זה בש"פ מטות תשע"א, ע"פ לקוטי שיחות חט"ו עמ' 391 ואילך, עיי"ש בארוכה)].

וכיון שדוחק הוא, כמובן, לומר שחלקו הא' של הפסוק מדבר באהרן וחלקו הב' עובר לדבר במישהו אחר (כי אף ש"הרבה מקראות קצרי לשון" (רש"י ויחי מח, ב. ועוד), הרי דוחק הוא בנדו"ד) – לכן הביא רש"י פירוש שני, ש"ויצר אותו בחרט" מכון לעשיית צורת העגל; ולפירוש זה אתי שפיר, שאכן גם "ויעשהו עגל מסכה" מכון לאהרן.

ולענין התמיהה המפורסמת – איך יתכן שאהרן בעצמו יצור צורת העגל, ענין של עבודה זרה!?

לקראת שבת

ז

הנה כבר האריכו בספרים שבאמת לא הי' זה ענין של "עבודה זרה" ממש (וראה משנ"ת אשתקד, ועוד חזון למועד בעז"ה). ואכמ"ל.

ג. [והנה, בכלי יקר פירש שאף שבפועל לא עשה אהרן את צורת העגל (כפי' הא' ברש"י), מכל מקום "ויעשהו עגל מסכה" קאי על אהרן – כי "לפי שנתעסק בהתכת הזהב מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו" (ועד"ז פ"י באור החיים). ולפירוש זה מתיישב הכתוב היטב לכאורה.

אבל אין לפרש כן אליבא ד(הפירוש הא' ב)רש"י – כי:

א) בפשוטו של מקרא לומר ש"מעלה עליו כו" הוא חידוש, והי' צריך רש"י לכותבו בפירוש (ע"ד פרש"י לך יב, ה).

ב) רש"י כתב במפורש "באו מכשפי ערב רב . . ועשאוהו" – היינו, שהעשי' מיוחסת לערב רב ולא לאהרן.

ולהעיר שגם בדרך ההלכה הרי "מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה" (קידושין מ, א. ירושלמי פאה פ"א ה"א. ועוד); ואף שמחשבת עבודה זרה כן "מצרפה למעשה" – הרי בנידון דידן בוודאי לא היתה מחשבתו של אהרן, ח"ו, לעבודה זרה ורק שעשייתו – התעסקותו בהתכת הזהב – גרמה אחר כך לעבודה זרה].

ד. אמנם גם הפירוש הב', שלפיו לשון הכתוב כאן אתי שפיר – שאהרן בעצמו צר הצורה ועשהו "עגל מסכה" – אינו מתיישב עם המשך הכתובים (לב, כד), שם מסופר שאהרן אמר למשה "ואשליכהו באש ויצא העגל הזה"; ומשמע, שיציאת העגל היתה חידוש בעיני אהרן, כי לא הוא שצר את צורת העגל, אלא רק השליך את הזהב באש.

ואכן, רש"י על אתר שם מפרש כהפירוש הא' כאן: "ולא ידעתי שיצא העגל הזה – ויצא"; אך להפירוש הב' נצטרך לדחוק ולפרש שהכתוב קיצר בלשונו ולא חש להאריך בכל פרטי הענין (ובאמת נעשה העגל על ידי אהרן, שהוא צר צורתו וכו').

[ולהעיר, שהרא"ם שם פירש שדברי אהרן אלו אינם אליבא דאמת: "שמפני יראתו ממה שהוציא דבר שקר מפיו"; אך כבר תמהו עליו המפרשים].

וזהו העדיפות שבפירוש הא', שלפיו אתי שפיר: אהרן רק קשר את הזהב והשליכו לאש ("ואשליכהו באש") – ואילו זה ש"יצא העגל הזה" הי' חידוש שהתחדש אח"כ ע"י פעולה של מישהו אחר (מכשפי ערב רב או מיכה).

ה. ומעתה יתבאר למה הקדים רש"י לדבריו אלו ש"יש לתרגמו בשני פנים":

בדרך כלל, כאשר רש"י מביא שני פירושים (או יותר) בענין אחד, הרי הוא מסדר את הפירושים

לפי מדת ההתאמה עם דרך הפשט: הפירוש הקרוב יותר לפשט מביא רש"י כפירוש ראשון (אם כי גם בו יש קושי מסוים – שלכן אין רש"י מסתפק בו לבדו), ואילו את הפירוש המוקשה יותר מביא כפירוש אחרון.

אמנם בנידון דידן רצה רש"י להדגיש שאין ללמוד מהסדר שבו הוא מביא את פירושו, כי באמת שני הפירושים שווים ושקולים (וזה שהקדים רש"י פירוש אחד מהם הוא רק מחמת ההכרח – שאי אפשר להביא את שני הפירושים בבת אחת); ולזה הקדים בתחילת דבריו וכלל שני הפירושים בהשוואה אחת – **"יש לתרגמו בשני פנים"** – ללמדנו ש"שני פנים" אלו שווים הם במעלתם:

כשם שהקושי בפירוש הא' הוא מזה שבהמשך הפסוק ("ויעשהו עגל מסכה") נראה שאהרן עשה את העגל – וצריך ליישב בדוחק שזהו מטעם שקיצר הכתוב ולא הזכיר שהתערב כאן מישהו אחר (כנ"ל ס"ב);

כך ממש הוא הקושי שבפירוש הב', שמהמשך הכתוב ("ויצא העגל הזה") ניכר שלא עשה אהרן את העגל – וגם קושי זה יש ליישבו בדוחק שהכתוב קיצר שם בלשונו ולא הזכיר את זה שאהרן צר את צורת העגל (כנ"ל ס"ד).

ובזה יובן מדוע מפרט רש"י את הפירושים וכותב **"האחד . . השני"** – ולא בלשון **"הראשון . . השני"** (וראה פרש"י בראשית א, ה: "ה' לו לכתוב 'יום ראשון', כמ"ש בשאר הימים 'שני שלישי רביעי'; למה כתב 'אחד'?");

כי גם בזה כוונתו להדגיש שאין כאן פירוש ראשון (והיינו במעלה), אלא **"אחד"** (ויש שני הדומה לו) משני פירושים שווים. כלומר: ההפרש ביניהם הוא שהם שני פירושים שונים, אבל לא הפרש במעלתם ובהתאמתם עם דרך הפשט.

ו. ויש להוסיף בביאור לשונו המיוחדת של רש"י כאן:

הנה כד דייקת בפסוק דידן, תראה דבר פלא. והוא, שיש כאן שלוש 'דיבורים' רצופים, שבכל אחד מהם מביא רש"י שני פירושים שונים לאותו הענין; אמנם באופן הבאת הפירושים, יש הבדל בין ה'דיבורים':

ב'דיבור' הראשון, "ויצר אותו בחרט" (דב' עסקינן) – לשונו היא **"יש לתרגמו בשני פנים, האחד . . והשני"** (וכנ"ל בארוכה);

ב'דיבור' השני, "עגל מסכה" – מפסיק רש"י בין הפירוש הראשון והשני בתיבות **"ויש אומרים"** ("באו מכשפי ערב רב . . ויש אומרים מיכה הי' שם כו");

וב'דיבור' השלישי, "מסכה" – מפסיק רש"י בין הפירוש הראשון והשני בתיבות **"דבר אחר"** ("לשון מתכת. דבר אחר: קכ"ה קנטרין כו").

וי"ל שנרמז בזה יסוד גדול (שהאריכו בו בספרי מוסר, חסידות וכו'):

בדרך כלל, ירידת האדם למצב של חטא ועון באה באופן של סדר והדרגה; אין האדם "קופץ" בבת אחת מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, אלא בתחילה באה ירידה קטנה לפ"ע ("בדקות"), וממנה מסתעפת ירידה גדולה יותר ("בגסות"), וכך עד שמגיע לשאול תחתית רח"ל.

וכן הוא בנידון דידן, כאשר מדובר על חטא העגל, ענין של "עבודה זרה":

כאשר מאירה באדם אחדותו של הקב"ה, איך ש"ה' אחד" בשלימות ובפשטות – אז אין שייך שיגיע למצב של "עבודה זרה" כלל; אמנם כאשר הוא מתחיל לסטות מה"אחדות הפשוטה" ולו במעט – אז סטי' קלה זו מביאה לסטי' חמורה יותר וכו', ועד ש"אומר לו לך עבוד ע"ז".

וסדר ירידה זו מרמז רש"י בסדר הפיסקאות כאן:

(א) השלב הראשון בירידה הוא כאשר האדם "מתרגם" את התורה "בשני פנים" – הוא חושב שיש בתורה ענין של התחלקות ופירוד. כלומר: האמת היא שהתורה – בהיותה חכמתו של הקב"ה שהוא "אחד" בתכלית – כולה אחדות גמורה ופשוטה, וכל הפירושים שיש בה מכוונים לנקודה אחת; אך משום שבפועל ישנם כמה פירושים בתורה, הרי זה נותן אפשרות לאדם הלומדה לנטות מרגש האחדות הפשוטה שבתורה ולהרגיש משהו מענין של התחלקות ופירוד.

[אף שמצד התורה עצמה הכל באחדות – הרי יש אפשרות לאדם הלומד להרגיש כך, וע"ד מארז"ל הידוע (ב"ר פ"ח, ח) "כתוב והרוצה לטעות יטעה"].

וזהו השלב הא' שבדברי רש"י כאן – "יש לתרגמו בשני פנים" – האדם הלומד יכול "לתרגמו" לפי תפיסתו הוא בשני פנים, ולנטות מהאחדות הפשוטה שבתורה. ואמנם, בשלב זה עדיין ההתחלקות היא בתורה עצמה, בבחינת "בשני פנים"; אבל מזה באה ירידה גדולה יותר, והיא השלב הב' בלשון רש"י:

(ב) "יש אומרים" – במקום להתבטל בתכלית לשכל וחכמת התורה, חושב האדם את עצמו ל"יש", הוא מדמה שגם הוא "מאן דאמר". ומזה בא לתכלית הירידה, השלב הג' שבלשון רש"י:

(ג) "דבר אחר" – נעשה מציאות נפרדת מאלקות, "דבר אחר", עבודה זרה.

והעצה לכ"ז היא לחזק את רגש האמונה וקבלת עול מלכות שמים – שהוא רגש פשוט ובלתי מתחלק – ועי"ז מתחזק הרגש דאחדות ה' בכל הענינים, עד שגם כשלומד ענין בתורה שיש בו כמה פירושים מרגיש בהתחלקות זו דוקא את אמיתית האחדות הפשוטה (וכמבואר בתורת החסידות בארוכה), וכך הוא שמור ובטוח מכל מצב של פירוד והולך לבטח דרכו בעבודת ה' אחד.



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

בדיקה ל'ארוסתו' בלבד

ויקה את העגל גו' ויזר על פני המים
וישק את בני ישראל
נתכוין לבדקם כסוטות, שלש מיתות נידונו שם כו'
בסייף כו' במגפה כו', לא עדים ולא התראה בהדרוקן
שבדקום המים וצבו בטיהם
(לכ, כ. רש"י)

מצינו חילוק בין ה"שלש מיתות" שבהם נידונו
ישראל, שאצל אלו שנהרגו בסייף כתיב "ויפול מן
העם" (שם, כח), במגפה כתיב "ויגוף ה' את העם"
(שם, לה), אך בנוגע לאלו ש"בדקום המים" כתיב
"וישק את בני ישראל". ויש לעיין בטעם השינוי.

ולבאר זה יש להקדים, דלכאורה אינו מובן
מדוע בדק הקב"ה את עושי העגל "כסוטות", דמה
קשר ושייכות יש בין ענין הסוטה לחטא העגל?

ויובן זה ע"פ מה שכתב רש"י בנוגע לחטא
העגל, עה"פ "פסל לך" (לד, א) "משל למלך כו'
והניח ארוסתו עם השפחות כו' כך המלך זה
הקב"ה, השפחות אלו ערב רב כו', ארוסתו של
הקב"ה אלו ישראל". ונמצא, שחטא העגל הוא
בדוגמת קלקול "ארוסה". וזהו ש"בדקם כסוטות",
שהרי השקאת הסוטה היא גם מטעם "קלקול"
כגון זה.

ועפ"ז יש לומר, שמכיון שעיקר בדיקה זו
הייתה מטעם קלקול הארוסה, הייתה בדיקה זו
שייכת רק ל"ישראל" שהם "ארוסתו של הקב"ה",
משא"כ הערב רב נמשלו "לשפחות", ולכן לא הי'
שייך אצלם ענין זה.

וזהו שעל שאר המיתות נאמר "העם"
דייקא, כי בהם נכללו כל העם, שגם הערב רב
בכללם, משא"כ על בדיקה זו נאמר "וישק את
בני ישראל", כי רק בני ישראל נכללו בזה, ולא
"השפחות אלו ערב רב".

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 409 ואילך)

בין טהרה לתוספת קדושה

ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת
רגליהם גו' ורחצו ידיהם ורגליהם ולא
ימותרו
(ל, יט. כא)

במפרשים שקו"ט בשינוי בין הכתובים, מפני
מה כתוב תחילה "את ידיהם ואת רגליהם" ולא
כבפסוק השני שכתוב "ידיהם ורגליהם" בלי הפסק
ביניהם (ראה אזה"ח, צפע"ג על התורה, ועוד).

ונראה לומר בזה בהקדים הא דמצינו בגדר
חיוב רחיצת ידיים ורגלים שני ענינים:

א. "לפי שהידים עסקניות הן ולפיכך נצטוונו
ורחצו אהרן ובניו ממנו כו' כדי לטהרם מהיסח
הידע" (פי' המיוחס לראב"ד לספר יצירה פ"א מ"ג). והיינו, שבנוסף
לתוספת נקיות ע"י הרחיצה יש בה גם גדר טהרה,
כמו טהרה מטומאה שהיא ע"י טבילה ונכמו הטבילה
שז"ל לפני הכניסה לעזרה לעבודה, אף על פי שהוא
טהור (וימא ל, א במשנה).

ב. מזה שחכמים קראו לרחיצה זו "קידוש ידיים
ורגלים" (ראה לדוגמא משנה יומא שם, ועוד) משמע, שע"י
רחיצה זו יש גם תוספת קדושה.

וי"ל הנפק"מ ביניהם, דלענין דין טהרה
שברחיצה, יש דין אחד להידים ורגלים, דכשם
שבטבילה צריך לטבול כל גופו, עד"ז כאן,
שהידים ורגלים לענין זה הם כמציאות אחת,
ואין טהרה לחצאין, ואילו דין קדושה שברחיצה
זו עיקרו הוא בידים, שבהן נעשות בפועל עבודת
המקדש (והרגלים הם רק כעין עזר, כי ז"ל עמידה
על הרצפה).

ועפ"ז יש לפרש השינוי בין הכתובים, דהפסוק
ד"ורחצו ידיהם ורגליהם" קאי בדין טהרה
שברחיצה זו, ולכן נאמר "ידיהם ורגליהם" ביחד
בלי הפסק, כי לענין הטהרה הם כגוף ומציאות אחת,
כנ"ל; משא"כ הפסוק ד"ורחצו גו' את ידיהם ואת
רגליהם" קאי בענין הקדושה, שאין הידים ורגלים
בגדר ומציאות אחת, וקידוש רגלים בא כהוספה על
הקידוש הידים.

(ע"פ לקוטי שיחות חל"א עמ' 186 ואילך)



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 הקטורת 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 ענינים נחותים הם. ובפרט שבקטורת הייתה גם ה"חלבנה" ש"ריחה רע" (כריתות ו, ב), שזה מורה על נמיכות גדולה עוד יותר¹.

והדבר צריך ביאור, במה נשתנתה עבודת הקטורת משאר קרבנות שבמקדש, שמחמת כן היא באה מעניינים נחותים, סממנים שאינם ראויים למאכל אדם.

והנה, בטעם הקטרת הקטורת בבית המקדש, כתב הרמב"ם בספרו מורה נבוכים (ח"ג פמ"ה), שנצטוונו בזה על מנת להטיב הריח בבית המקדש. דכיון שנעשו בו עבודות של שחיטה, חתוך

(1) וראה כריתות שם שהחלבנה מורה על פושעי ישראל.

לקראת שבת

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 ושלוש 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 אחריו, 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 תרנ"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.

אלא שהסבר זה, שהקטרת הקטורת ענינה הוא להעביר הזוהמא, 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 יום 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 הקטורת הוא רק להסיר הזוהמא דהיצה"ר, היאך ייתכן שדוקא ביום זה יוצרכו להקטרה מיוחדת, בעוד הזוהמא ביום זה היא בחלישות יותר משאר ימות השנה, שהרי מצד עצם מציאות היום מתבטלת הזוהמא במידה האפשרית בזמן הזה].

לקראת שבת

יג

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

והנה, גם בעבודת התשובה מצינו שישנו 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". ומבואר בכ"מ (ראה לקוטי תורה (לאדמו"ר הזקן נ"ע) תצא לט, א ואילך. סוכות פא, א. שמע"צ פז, 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 ומבוטל 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 זכויות), 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 זכויות.

משא"כ ביום הכיפורים, אז הוא זמן תשובה 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 עצמו להקב"ה מכל וכל.

והיינו, שעבודת התשובה שלו אין עניינה שהוא נשאר במציאותו הקודמת ורק שעובד 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.

לקראת שבת

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 שלילית, 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 זוהמא דיצר הרע, היינו לפעול בענינים הנמוכים להעלותם לקדושה. שגם בעבודה זו ישנם ב' אופנים – בדרך שלילה (בכל השנה), ובדרך חיוב (ביום הכיפורים).

דבכל השנה העברת זוהמא 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 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 ביום הכיפורים דוקא בקדש הקדשים, שבו מאיר אור נעלה עד מאוד, שלמעלה מכל מדידה והגבלה, היינו שאין כאן שלילת זוהמא, 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).

לקראת שבת

טו

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.

וזו הסיבה שדוקא ביום הכיפורים ה"מעלה עשן" מעכב כל כך, כיון שענין זה הוא בדוקא ביום הכיפורים כמבואר לעיל, משא"כ בקטורת שבשאר ימות השנה, אז ענין הקטורת הוא לשלול ולהעביר הזהמה (ולא מודגשת העלי' מעלה מעלה עד לדרגא בלתי מוגבלת, כ"א רק העברת הזהמה 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".

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

פנינים

דרוש ואגדה

יהודי צריך להרגיש 'מחצית' מדוע בזמננו רוחצים גם הפנים?

ועשית כיוור גו' ורחצו אהרן ובניו
ממנו את ידיהם ואת רגליהם
(פ', יח-יט)

מצינו בראשונים (ראה שו"ת הרשב"א ח"א
סקצ"א, ועוד) שקישרו את קידוש הכהנים ידיהם
ורגליהם לפני העבודה עם החיוב לרחוץ גופו
לפני התפילה.

והנה כתב הרמב"ם (הל' תפילה פ"ד ה"ג)
"שחרית רוחץ פניו ידיו ורגליו ואח"כ
יתפלל". ויש לעיין לשיטתו, דמה טעם
שברחיצת הכהנים נצטוו לרחוץ "את ידיהם
ואת רגליהם" בלבד, ולפני התפילה יש לרחוץ
גם את הפנים.

ויש לבאר זה בדרך הדרוש:

החילוק בין הפנים להידים ורגלים הוא,
שבידים ורגלים שוכן כח העשיי' של האדם,
משא"כ הפנים הם מקום משכן הכחות
הנעלים שבו, כח השכל, חוש הראי' והשמיעה
והדיבור וכיו"ב.

ועפ"ז יש לפרש החילוק בין קידוש
הכהנים והרחיצה לפני התפילה. דבזמן הבית
היו ישראל במצב נעלה, וכוחותיהם הנעלים
- שכלם ומדותיהם היו תמיד בלתי לה' לבדו,
ולא היו צריכים לקדש ולטהר את ה"פנים"
כי כוחות אלו היו טהורים ממילא. ורק ידיהם
ורגליהם שבהם התעסקו בעובדין דחול,
ובאכילה ושתי' היו נצרכים לקידוש וטהרה.

משא"כ בזמננו, ישנם מצבים בהם האדם
משקיע גם את שכלו ולבו בענייני עולם הזה,
ולכן לפני התפילה על האדם לטהר לנקות
ולקדש גם את "פניו" כהכנה לתפילה, למען
יוכל לעמוד לפני קונו בקדושה ובטהרה.

(ע"פ לקוטי שיחות חל"א עמ' 184 ואילך)

זה יתנו גו' מחצית השקל גו'.
עשרים גרה השקל. מחצית השקל
תרומה לה'
(פ', יג)

יש לעיין, מה טעם כתבה תורה שהשקל
השלם הוא "עשרים גרה", ונצטוו ישראל לתת
"מחצית" מזה, דלכאורה הול"ל שיתנו "עשר
גרה", ותו לא?

ויש לומר שבזה טמון הוראה חשובה
בעבודת האדם לקונו:

ידוע שכוחותיו הנפשיים של כל אדם
נחלקים לעשר: חכמה, בינה, דעת, חסד גבורה
תפארת וכו'. שעשר כוחות אלו "נשתלשלו"
מעשר הספירות הקדושות של הקב"ה (ראה
בארוכה תניא פרק ג, ועוד).

ועפ"ז יש לפרש בנדו"ד:

עלול אדם לחשוב שדי בזה שיתן את כל
אשר לו וישתמש בכל עשר כוחות נפשו למען
הקב"ה, ובזה יהי' כפרה לנפשו. וע"ז באה
הציווי של מחצית השקל לומר, שגם אחרי
שהאדם מסר כל עשר כוחות נפשו - "עשר
גרה" - להקב"ה, הנה באם מרגיש את עצמו
לאדם השלם לא יצא ידי חובתו.

אלא גם אחרי מסירת עשר כוחותיו על
האדם להרגיש את עצמו ל"מחצית", ולדעת
שבפני עצמו אינו נחשב למאומה, ורק אחרי
שיתדבק להקב"ה וביחד יהיו בבחינת "עשרים
גרה" - עשר הספירות של הקב"ה עם עשר
הכוחות של האדם - רק אז ה"ה נחשב כ"שקל
השלם", ויהי' כפרה לנפשו.

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ג עמ' 926 ואילך)

חידושי סוגיות

בהא דאין ברכת בשמים בהבדלה דמוצאי יו"ט

יבאר עומק פלוגתת הרשב"ם והתוס' בזה, ע"פ חקירה בגדר שביתת יו"ט אי הוי בגדר הדומה לדין שביתת שבת / יחדש עומק נוסף בפלוגתא זו ע"פ הדקדוק בלשון שו"ע הרב דאזיל כתוס' / יבאר שיטת הרמב"ם בזה, ע"פ יסוד מחודש דברכת בשמים שייכא לעצם דין "זכור" דהבדלה

א

יתרין קושיית התוס' על הרשב"ם בפלוגתתם בטעם שאין מברכין על הבשמים במוצאי יו"ט

איתא בתענית (כו, ב. ועד"ז בביצה טז, א
(בשינוי לשון קצת): נשמה יתירה ניתנה בו
באדם בע"ש במוצאי שבת נוטלין אותה
ממנו שנאמר [בפרשתנו (לא, יז):¹ וביום
השביעי] שבת וינפש כיון ששבת וי אבדה
נפש (וינפש דורש בנוטריקון וי נפש (פרש"י²

תענית שם³). וכתבו הראשונים (רשב"ם ותוס'
פסחים קב, סע"ב. תוד"ה כי – ביצה לג, ב. שו"ת הרשב"א
ח"ג סר"צ. ועוד – הובא לקמן)⁴ שזהו הטעם לתקנת
חכמים להריח בבשמים בכל מוצאי שבת – כדי
להשיב את הנפש שדואבת על איבוד הנשמה
יתירה במוצאי שבת. וכן פסק בשו"ע הרב
(או"ח ר"ס רצז): הנהיגו חכמים להריח בבשמים
בכל מו"ש כדי להשיב את הנפש שהיא דואבת
ליציאת השבת בשביל הנשמה יתירה שהלכה
לפיכך מיישבים ומשמחין אותה בריח טוב.
אמנם במוצאי שבת שחל בו יו"ט אין מברכים

(1) וראה בעלי התוס' עה"פ.

(2) ידועה השקו"ט אם הפירוש לתענית הוא לרש"י
– ראה שם הגדולים להחיד"א מערכת רש"י קרוב
לסופו.

(3) ובפרש"י ביצה שם "דרשינן לי' אוי על הנפש
שהלכה לה".

(4) וכן הוא בזהר – ח"ב רח, ב. ח"ג לה, ריש ע"ב.

להרשב"ם, דמ"ש דגם ביו"ט יש נשמה יתירה, אין כוונתו שהיא באותה הדרגה של הנשמה יתירה דשבת, אלא בדרגה פחותה יותר, ולכן אין ברכת בשמים גם במוצאי יו"ט, כי דאבון נפש כזה הדורש ריח טוב בא רק מיציאת הנשמה יתירה שבאה בשבת (שהיא מדרגה גבוהה כו'), משא"כ מיציאת נשמה יתירה דיו"ט אין הנפש דואבת עד כדי להצריך בשמים. ומכל מקום ביו"ט שחל במוצאי שבת אין מברכים על הבשמים (אף שהנשמה יתירה דשבת הלכה לה) – כי מאחר שישנה "נשמה יתירה" של יו"ט, אין הנפש דואבת כ"כ להצריך בשמים ל"הנחת הנפש" (ע"ד דברי הר"ן הנ"ל).

ב

יבאר עומק הפלוגתא, ע"פ חקירה בהגדרת דין איסור מלאכה ביו"ט – אי הוי גדר אחד עם דין זה בשבת

ומעתה יש לבאר גם פלוגתת הרשב"ם והתוס': לדעת הרשב"ם השינוי בין נשמה יתירה דשבת לנשמה יתירה דיו"ט אינו גדול עד כדי להצריך "הנחת הנפש בבשמים"; משא"כ לדעת התוס', גם היציאה משבת ליו"ט גורמת לדאבון הנפש במדה כזו שצריכים להנחת והשבת הנפש, אלא שהשמחה והעונג דיו"ט הם במקום פעולת הבשמים.

ויובן בהקדים ביאור ענין "נשמה יתירה".

(6) וכמפורש בזהר (ח"א שם. תקו"ז שם) שיש נשמה יתירה לא רק ביו"ט אלא אפילו בר"ח (שאין אפילו ברכת הבדלה), ועכ"ל שיש כמה מדרגות ב"נשמה יתירה". וראה שערי זהר הנ"ל.

(7) היינו על דרך הפשט, ולא על דרך הסוד. דבזהר (ראה בהנסמן בערות 4-5) מפורש דענין "נשמה יתירה" הוא המשכת "נשמה נוספת" מלמעלה ביום

על הבשמים – ונחלקו הראשונים בטעמו של דבר: הרשב"ם (פסחים שם) כתב "שהרי גם ביו"ט יש לנו נשמה יתירה כשבת". ובתוס' (פסחים שם ד"ה רב אמר) הקשו "דא"כ במוצאי יו"ט אמאי לא תקינו בשמים (וממשיך) ולכך נראה דביום טוב ליכא נשמה יתירה", ומה שביו"ט שחל להיות במוצאי שבת אין מברכים על הבשמים – "משום דשמחת יו"ט ואכילה ושת"י מועיל כמו בשמים". ועד"ז הוא בשו"ת הרשב"א (שם). אור זרוע (ח"ב סי' צב) בשם ר"י בר' שמואל. ארחות חיים (הלכות מגילה אות ג). כל בו (סי' מא). ועוד (ובמקום אחר כתבו בתוס' (ביצה שם סד"ה הנ"ל) "כיון דיש לו מאכלים חשובים וטובים מיישב דעתו ממילא בלא ריח בשמים". וכן פסק הרב בשולחנו (או"ח סתע"ג ס"ו), דכשחל יו"ט במוצ"ש "א"צ לבשמים שתענוג יו"ט ושמחתו משיב את הנפש".

וצ"ב במאי פליגי הני רבוותא, כי דוחק לומר דפליגי במציאות אם ביו"ט ישנה נשמה יתירה⁵.

והנראה בזה, דהנה, בתירוץ דברי הרשב"ם – שלכאורה תמוהים הם, כקושיית התוס', דא"כ היו צריכים לברך על הבשמים גם במוצאי יו"ט – יש לומר שכוונתו ע"ד מ"ש הר"ן (פסחים שם. ועד"ז במאירי שם) בטעם שאין מברכים על הבשמים משבת ליו"ט, וז"ל: "דמשבת לחול שיצא ממנוחה שלימה לעמל גדול צריך הנחת הנפש בבשמים אבל משבת ליו"ט הרי יש ביו"ט ג"כ קצת מנוחה ומיו"ט לחול גם כן אינו יוצא ממנוחה גמורה שהרי טרח באוכל נפש ולפיכך אין מברכין על הבשמים בשניהם". ועד"ז י"ל

(5) ובפרט שבזהר (ח"א פא, ב. ח"ג כט, א. רמב, ב. תקו"ז ת"ז (כב, א), תכ"א (מה, ב). ועוד) מפורש שגם ביו"ט יש נשמה יתירה. וראה שערי זהר לביצה טז, א.

הבשמים במוצאי שבת מפני הנפש יתירה שהיתה לו ממנוחת שבת והוא מצטער עכשיו כשהלכה אותה מנוחה ממנו ומריח בבשמים כדי ליישב נשמתו. ובתשובת הרשב"א (ח"ג סר"צ. הובא באבודרהם סדר מוצאי שבת ופירושו (סדר הבדלה): "וי"מ נשמה יתירה דהיינו המנוחה והעונג שהנפש מוצאה בשבת כאילו היא נשמה יתירה וכשעובר ממנו ונכנס בימי הטורח והענוי כאילו אבדה ממנו נשמה יתירה והוא נחלש".

ושמענין מכל הלין, שפירוש "נשמה יתירה" אינו במובן הפשוט – נשמה נוספת – אלא מצב נפשי הבא כתוצאה ממנוחת השבת ועונג שבת.

ועפ"ז יש לומר שפלוגתת הרשב"ם ותוס' היא בהגדר דמנוחה ואיסור מלאכה ביו"ט, אם הוי באותו הגדר דמנוחה ואיסור מלאכה דשבת, והשינוי הוא רק בכמות – דמלאכות מסויימות (מלאכת או"נ) מותרות; או דהוי שינוי באיכות המנוחה, ואיסור מלאכה דיו"ט הוי חפצא של מנוחה אחרת ממנוחת שבת¹⁰. דלדעת הרשב"ם (וכן הר"ן) מנוחה דיו"ט הוי באותו סוג וגדר דמנוחת שבת¹¹ אלא שהיא פחותה ממנה,

דרש"י בפירושו לש"ס (במס' ביצה טז, א ד"ה נשמה יתירה)⁸ מפרש "נשמה יתירה" – "רוחב לב למנוחה ולשמחה ולהיות פתוח לרווחה ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עלי". ובמקום אחר (בפרש"י² לתענית (כו, ב ד"ה נשמה יתירה (הב')) פי' נשמה יתירה "שמרחיבים דעתו לאכילה ושתיה"⁹. ובתרי" (לברכות נא, ב) איתא "וטעם

השבת (כמובן הפשוט ד"נשמה יתירה"); אמנם בנגלה התורה מבואר ענין נשמה יתירה באופן אחר. ועפ"ז מתורץ בפשטות מ"ש בשו"ע הרב (או"ח סתצ"א ס"א) ש"ביו"ט אין לאדם נשמה יתירה כלל" – אף שבזהר מפורש (כנ"ל הערה 5) שגם ביו"ט יש נשמה יתירה (ראה בכ"ז שער הכולל פי"ז אות כב*) – כי הרב בשולחנו קאי בענין נשמה יתירה ע"פ נגלה והלכה למעשה דתורה, וע"ד הנגלה ביו"ט אין לאדם נשמה יתירה כלל (כדלקמן ס"ג בארוכה). ולהעיר דגדולה מזו מצינו – בנוגע לדינא: בהל' שבת (או"ח סרמ"ב ס"ז) פסק הרב, ד"אם הגוים מייקרים השער של הדגים ומחמת זה יש כמה בני אדם שאין יכולים ליקח דגים לשבת נכון לתקן שלא יקנה שום ישראל מהם דגים איזה שבתות כו", ובקו"א שם "אין טעם בדרך הנגלה שיתקנו דוקא דגים כו". כלומר: למרות המפורש בקבלה** הענין דאכילת דגים בש"ק וגודלו, ולא עוד, אלא שהרב בעל השו"ע מביא זאת בסידורו (סדר סעודה שלישית) השווה לכל נפש "וטוב לאכול דג בסעודה זו יותר מבשאר סעודות" – מ"מ, מכיון ש"אין טעם בדרך הנגלה שיתקנו דוקא דגים", לכן "נכון לתקן שלא יקנה שום ישראל... דגים" (גם אלו שידם משגת) ו"איזה שבתות".

8) וראה דקדוקי סופרים שם בשינוי לשון.

9) ברש"י שבע"י "דעת רחבה, ומתאב לאכול ולשתות כו", ואח"כ נתוסף בחצ"ע "וכדי ליישב דעתו שניטלה ממנו אותה תאבון מברכין על ההדס במוצאי שבתות ואין מברכין במוצ"ש שחל ביו"ט שלא ניטלה ממנו תאותו".

(*) שם כתב: וקרוב לומר שתיבת כלל הוא טעות המעתיק וצ"ל אין לאדם נשמה יתירה כמו בשבת (– ואשר בשו"ע הרב דפוס קאפוטס חסר כל עטיף א).

(**) ראה עמק המלך שער תיקוני התשובה פ"ה (יז, ג). וראה שער הכולל פי"ז סקכ"ה. מאמרי אדמו"ר הזקן – הקצרים ט' ע' ענינים ע' תי.

10) להעיר מהשקו"ט ופלוגתת הראשונים בפירוש ההיתר של מלאכת אוכל נפש ביו"ט – אם הם סוג מיוחד של מלאכות שעליהן לא נאמר האיסור כלל, או שאותן המלאכות הותרו לצורך הנאת ושמחת יו"ט. בסגנון אחר: אוכל נפש הוא סימן, או טעם, כלומר: "מלאכת עבודה" אסרה תורה, פרט למלאכת אוכל נפש שאינה בכלל שם זה של "מלאכת עבודה", או שלא קלות המלאכה (שאינה "עבודה") היא הגורמת, אלא ששמחת יו"ט הוא שבשבילה התירה התורה לעשות מלאכה ביו"ט (ראה רמב"ן אמור כג, ז. מגיד משנה לרמב"ם ריש הל' יו"ט ושם ה"ה. ובכ"מ). וראה בכ"ז לקו"ש ח"א ע' 34 ואילך. וש"נ. והחקירה שבפנים יש לה מקום לפי ב' האופנים שבהערה כאן. ואכ"מ.

11) להעיר מפרש"י פסחים מז, ב ד"ה מדאורייתא – דשבת ויו"ט חדא קדושה היא דתרווייהו שבת איקרו.

אין לאדם נשמה יתירה כלל", היינו שמוסיף על לשון התוס' (הנ"ל) תיבת "כלל". ולכאורה, ע"פ הנ"ל שלכו"ע יש איזו מדריגה של "נשמה יתירה" גם ביו"ט – מדוע מוסיף ומדגיש הרב בעל השו"ע ש"ביו"ט אין... כלל".

ויש לומר הביאור בזה – דלדעת הרב י"ל שפלוגתת הרשב"ם ותוס' היא בעצם הגדר דנשמה יתירה (ולכן, לפי שיטת התוס', אף דלא פליגי עם הרשב"ם במציאות, מ"מ, אין ביו"ט נשמה יתירה כלל), וכמשי"ת.

דהנה, הטעם שהמצב דמנוחת שבת נק' בשם "נשמה יתירה" – יש לומר, משום שהמנוחה והעונג דשבת אינם ענין צדדי ועראי, אלא שהם פועלים שינוי בעצם הגברא¹⁴, עד שזהו כאילו שנכנסה בו נשמה יתירה. ויש לומר דהדברים עולים גם ממקור הלימוד להענין דנשמה יתירה, שנלמד (כנ"ל) ממ"ש בפרשתנו "שבת וינפש". כי הנה החידוש דפ' שבת בפרשתנו לגבי פ' שבת בעשה"ד (יתרוכ, חואילך) הוא, שבעשה"ד הגדרת מהות יום השבת היא היותו יום מובדל משאר הימים, "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ גו', וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו" (שם, יא); ואילו בפרשתנו הגדרת מהות יום השבת היא – "אות היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה' מקדישכם" (לא, יג), "ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם"

שינוי בכמות, ולכן כאשר יו"ט בא תיכף לאחר השבת, אפשר למנוחת יו"ט להחשב כעין המשך למנוחת שבת, ואין הנפש דואבת מיציאת שבת ליו"ט; משא"כ לדעת התוס', מנוחת שבת הוי חפצא של מנוחה אחרת, ההבדל בין מנוחת שבת ומנוחת יו"ט אינו רק שינוי בכמות אלא גם שינוי באיכות [וי"ל שמעין זה יש ללמוד מדיוק לשון הרמב"ם בהתחלת הל' שבת ובהתחלת הלכות שביית יו"ט. דבהל' שבת פתח בהחיוב "שבייתה בשביעי ממלאכה מצות עשה שנאמר (משפטים כג, יב) וביום השביעי תשבות", ואילו בהל' שביית יו"ט פתח בהאיסור "ששת ימים האלו שאסרן הכתוב בעשיית מלאכה כו' הן הנקראין ימים טובים ושביית כולן שוה שהן אסורין בכל מלאכת עבודה כו"¹² – כי בשבת העיקר הוא ענין החיוב, המנוחה דשבת (מנוחה, ולא ביטול מלאכה (צפע"נ על הרמב"ם הל' שבת רפכ"א. ע"ש¹³)), וביו"ט העיקר הוא האיסור והשלילה]. ומהאי טעמא ביציאה משבת ליו"ט מן הדין היו זקוקים לבשמים, אלא דשמחת יו"ט ואכילה ושתי' מועילים כמו בשמים.

ג

יוסיף לפלפל בלשון שו"ע הרב, ויסיק

דהפלוגתא הנ"ל היא אי אמרינן דשבייתת

יו"ט פועלת שינוי גברא או לאו

אמנם עדיין אין הענין מתיישב בלשונו הזהב של הרב שכתב בשולחנו (או"ח סתצ"א ס"א) בטעם שאין מברכים בשמים במוצאי יו"ט – כי "ביו"ט

(12) כי קיום העשה והל'ת שביו"ט – רמב"ם שם ה"ב – הו"ע בפ"ע (וממשיך עד"ז גם בריש הל' שבת).

(13) וראה גם צפע"נ שם רפ"א. שו"ת צפע"נ דווינסק ח"ב סכ"ג.

(14) ראה ב"ד פ"א, ב: לא דומה אור פניו של אדם כל ימות השבת כמו שהוא דומה בשבת. וראה תו"ח שמות (תרלב, א) "כמו שהעיד ע"ז מן גדולי חכמי הרופאים שבליל שבת ויומו יש שינוי גדול בדפק שביד הישראל מחמת הארת אור העונג העצמי' דיחידה כו'". ומביא על זה דוגמא: וכמו שנעשה שינוי לטוב בדפק מאיזה עונג נפלא מבשורה טובה שתדשן עצם (משלי טו, ל) כמו שהי' ברבן יוחנן בן זכאי (גיטין נו, ב).

לקראת שבת

כא

השביעי שבת וינפש" שבפרשה זו דוקא, שיש נשמה יתירה – כי פירוש נשמה יתירה היינו שינוי הגברא שבא ע"י זה ש"שבת וינפש", מנוחתו של הקב"ה¹⁸ שניתנה להאדם ובהאדם.

ועפ"ז מובנת הפלוגתא בין הרשב"ם ותוס' בנוגע ליו"ט. דלדעת הרשב"ם מנוחת שבת ומנוחת יו"ט הוי גדר אחד, והשינוי הוא רק בכמות (כנ"ל ס"ב), ולכן גם מנוחת יו"ט הוי בגדר "נשמה יתירה" [ואולי יש לומר, שלדעת הרשב"ם הענין ד"נשמה יתירה" קשור בעיקר (לא עם מנוחת שבת, אלא) בעונג ושמחת שבת¹⁹, וכפשטות לשון רש"י הנ"ל (ביצה שם. ועד"ז בתענית שם) ד"נשמה יתירה" היא "רוחב לב למנוחה ולשמחה ולהיות פתוח לרווחה ויאכל וישתה כו" (וראה גם ספר הפרדס לרש"י ריש הלכות הבדלה (הוצאת עהרנרייך ע' כו): מפני שבשבת ניתנה נשמה יתירה באדם והוא שמח מתוך שאכל ונתענג ונח ושקט); וענין זה שייך גם ביו"ט דיש בו מצות שמחה והאכו"ש

(לא, יז). כלומר: בעשה"ד מדובר ע"ד החפצא דיום השבת בפ"ע; ואילו בפרשתנו מבואר ע"ד פעולת השבת¹⁵ בישראל, שביום השבת נעשה שינוי בהגברא, בבני ישראל, משאר ימי השבוע. ובפרט ע"פ מה שפרש"י על הפסוק "כי אות היא ביני וביניכם" – "אות גדולה היא בינינו שבחרתי בכם בהנחילי לכם את יום מנוחתי למנוחה", דמשמעות הענין, שמנוחת האדם ביום השבת היא לא רק מנוחה סתם מטורח מלאכה, אלא ש(זהו יום מנוחתו של הקב"ה, ובמילא) מנוחת האדם ביום זה פועלת בו שינוי ועלי' במצבו. וכן מודגש בלשון רש"י (לא, טו) "שבת שבתון" – "מנוחת מרגוע ולא מנוחת עראי", המנוחה דיום השבת היא בזה שהאדם משתנה לגמרי במצב נפשו למצב של "מרגוע", ולא רק שנח מטורח המלאכה. ולדוגמא: כאשר האדם ישבות ממלאכה ביום אחר (אפילו שביתה מכל מלאכה), לא תהי' זאת מנוחה הפועלת בו שינוי גברא, מנוחת מרגוע, כ"א "מנוחת ארעי" בלבד (כמו כאשר בן נח ישבות לגמרי ביום השבת, שלא יבוא עי"ז לידי מנוחה גמורה¹⁶), ורק ביום השבת ניתן לבני"י יום מנוחתו של הקב"ה, ועל ידי מנוחתו נתקדש ונעשה שינוי באדם מששת ימי החול¹⁷. וזהו מה שלמדין מהפסוק "ביום

המשכן, כיון שע"פ מה שהי' ידוע לפני"ז – ענינה של שבת (רק) שלילה ואיסור מלאכה והמשכן ענינו השראת השכינה*, ועי"ז בא החידוש דפרשת שבת "כי אות היא ביני וביניכם גו' כי אני ה' מקדישכם גו'", שהשבתה בשבת היא לא רק שלילת עשיית מלאכה כ"א שבמנוחת שבת ישנה השראת קדושה בישראל. וראה מכילתא פרשתנו (לא, יד): כי קודש היא לכם מגיד שהשבת מוספת קדושה על ישראל.

(18) להעיר מפרש"י עה"פ.

(19) אלא שישנו גם בהמתנה בשבת (שהרי הוא מחויב בבשמים במוצש"ק) – שו"ע הרב שם סי' רצז ס"ב (ממ"א שם בריש הסימן).

(*) להעיר מענין עשה דוחה ל"ת. וראה אגרת התשובה פ"א.

(15) אף שבפרטיות מצינו (ראה רש"י עירובין צו, א ד"ה מי שצריכין אות. מנחות לו, ריש ע"ב) שפסוק הא' בפרשתנו (לא, יג) קאי גם בימים טובים, שגם הם נק' אות. ואכ"מ.

(16) ראה מכילתא בב' פסוקים הנ"ל (לא, יג. יז): ולא ביני ובין אומות העולם.

(17) ע"פ כהנ"ל בפנים יומתק הא שענין זה בשבת נאמר דוקא בפרשתנו, ראה פרש"י (פסוק יג) "אע"פ שהפקדתיך לצוותם על מלאכת המשכן אל יקל בעיניך לדחות את השבת מפני אותה מלאכה", והיינו שהייתה קס"ד לדחות את השבת בשביל מלאכת

דבריו בטעם שאין מברכין על הבשמים במוצאי שבת ליו"ט – "לפי . . . שתענוג יו"ט ושמחתו²² משיב את הנפש" (סתע"ג שם), שמזה מובן, שבעצם היו צריכים לבשמים אלא שתענוג יו"ט ושמחתו הם במקום בשמים (שהם משיבים את הנפש)²³, והיינו דמכיון שאין ביו"ט נשמה יתרה כלל, לכן הנפש דואבת (גם) מיציאת שבת ליו"ט, אלא שמשביבין אותה, היינו שאין מניחין אותה לצאת ע"י תענוג יו"ט ושמחתו לפני זה²⁴, ע"ד פעולת הבשמים לאחר שיצאה ביציאת השבת [משא"כ אם הי' איזה ענין של "נשמה יתירה" ביו"ט, גם אם לא הי' באותו האופן כמו בשבת, אזי הי' מקום לומר שאין צריכים בשמים כי אין

במועדות בכלל מצות עשה הוא (רמב"ם הל' שביתת יו"ט פ"ו ה"ז ואילך), ו"נהגו להרבות במיני מאכלים ביו"ט יותר מבשבת" (שו"ע אדה"ז או"ח סתקכ"ט ס"ז) (אף שמובן שאינו דומה להנשמה יתירה דשבת, מאחר שבשבת יש מנוחה שלימה, הדרושה לשלימות העונג והשמחה); משא"כ לדעת התוס', זה שיש מנוחה ביו"ט אינה אותה האיכות של מנוחה דיום השבת (כנ"ל סעיף ב) ואין מנוחה זו פועלת שינוי גברא להקרא בשם "נשמה (יתירה)" של האדם, כי נשמה יתירה יש רק באותו הגדר דמנוחה שלימה, "מנוחת מרגוע" מכל מלאכה שבשבת [וכמפורש ברשב"א שם (הובא באבודרהם שם): "וי"מ נשמה יתירה דהיינו המנוחה והעונג שהנפש מוצאה בשבת כאילו היא נשמה יתירה וכשעובר ממנו ונכנס בימי²⁰ הטורח והענוי כאילו אבדה ממנו נשמה יתירה והוא נחלש. ולפי פירוש זה, בשבת הוא שנתוספה בו נשמה מפני שהוא יום מנוחה ואפילו ממלאכת אוכל נפש משא"כ ביום טוב²¹].

וי"ל שזוהי גם כוונת הרב בעל השו"ע בכתבו שביו"ט "אין לאדם נשמה יתירה כלל" – אף שגם ביו"ט יש מנוחה, וכן יש חיוב עונג ושמחה (ראה שו"ע הרב או"ח ר"ס רמב ובקו"א שם סק"ב. סי' תקכט) – כי חידוש זה שבשבת, השינוי גברא שע"י "אני ה' מקדישכם", לא נתפרש (כ"כ) ביו"ט. והטעם שמדייק להוסיף הדגשה זו – כי בזה מבוארים

(20) כ"ה ברשב"א לפנינו. ובאבודרהם שם העתיק "נשמה יתירה וכשנכנס לימי". וראה ספר הפרדס שם: והנה הוא במחשבה מעתה ובטורח ובעסק, ונפשו אינה שמחה כאשר בתחלה.

(21) בארחות חיים ובכל בו שבס"א: לפי שאין נפש יתירה ביו"ט אחר שיש בו טורח מאשר יאכל לכל נפש שיעשה בו.

(22) ברא"ש (פסחים שם פ"י ס"ט) שנסמן על גליון שו"ע הרב – (ב' הלשונות אלא בשינוי סדר) "שמחת יו"ט ותענוג". וכן באור זרוע שבס"א "תענוג יו"ט ושמחתו". אבל בתוס' פסחים שם שמחת יו"ט*. ועד"ז בארחות חיים וכל בו "ונהנית ג"כ משמחת יו"ט". ובשו"ת הרשב"א שם ובמ"מ לרמב"ם שם הזכיר רק עונג – "עונג יו"ט עולה כבשמים". והרב לשיטתו דיש עונג ושמחה ביו"ט, כנסמן בפנים לעיל בסמוך.

(23) להעיר משינויי הלשונות בראשונים הנ"ל (שבהערה הקודמת): בתוס' פסחים: מועיל כמו בשמים. ועד"ז בשו"ת הרשב"א "עולה כבשמים". ובאור זרוע "משיבה נפש שאבדה". בארחות חיים וכל בו "הכנסת יו"ט לנפש במקום בשמים". וברא"ש שם "דמחמת שמחת יו"ט ותענוג אין אדם מרגיש בחסרון הנפש". ואכ"מ.

(24) וזהו חידוש עיקרי לגבי פעולת הבשמים, הבאים (לאחרי תפלת ערבית) ביחד עם הדה"ג, היינו לאחר יציאת השבת (ובמילא יציאת הנשמה יתירה) – משא"כ תענוג ושמחת יו"ט פועלים בהוספת יו"ט שבהש"ק, ואין יציאת הנשמה יתירה מעיקרא. ולהעיר שבסעודה ג' דש"ק שנמשכה במוצ"ש שחל ביו"ט ואכל בלילה אומר יעו"י.

(*) ואולי נכלל עונג בהמשך לשון התוס' "ואכילה ושתיה" – ראה שו"ע הרב שנסמן בפנים לעיל בסמוך. וראה לשון רש"י בביצה ותענית שם.

הנפש דואבת (ע"ד דברי הר"ן הנ"ל)].

ד

יבאר דלרמב"ם יש שיטה מחודשת בזה, דברכת בשמים שייכא לעצם מצות "זכור" דהבדלה

והנה אף שכמה ראשונים הביאו הענין דנשמה יתירה כטעם על ברכת בשמים במוצאי שבת – הרמב"ם לא הזכירו, וז"ל (בהל' שבת (ספכ"ט)): "ולמה מברכים על הבשמים במוצאי שבת מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת²⁵ משמחין אותה ומיישבין אותה בריח טוב". ואף שבהגה"מ מציין ע"ז למאמר הגמ' "נשמה יתירה כו", ומשמע שכוונתו לומר ולפרש דמ"ש הרמב"ם "הנפש דואבת ליציאת שבת" היינו מ"ש בגמ' שבמוצ"ש נוטלין מהאדם את הנשמה יתירה שניתנה לו – הנה מסתימת לשון הרמב"ם "מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת" ולא הזכיר אודות הנשמה יתירה שבגמ', לכאורה משמע שאין כוונתו²⁶ לנשמה יתירה, אלא שהנפש (סתם) דואבת ליציאת השבת (בכלל)²⁷ [והרי זהו שינוי עיקרי נוסף בתוכן – אם דאבון הנפש הוא מיציאת השבת עצמה, או (רק) ממה שניטל ממנו (נשמה יתירה) על ידי יציאת השבת].

גם יש לדייק, שברובא דרובא אין דרכו של הרמב"ם לכתוב בה"ד טעמי המצות²⁸

(25) ברמב"ם הוצאת פרענקל הובאה גירסא "השבת". וכמו שהובא בשו"ע הרב שם ר"ס רצו.

(26) ראה גם מעשה רוקח לרמב"ם כאן. וראה הערה הבאה.

(27) ואולי ס"ל דמאמר הנ"ל דנשמה יתירה הוא אגדתא וע"פ מרז"ל (ירוש' פאה פ"ב ה"ד. וראה ב"ב קל, ב) דאין למדין מאגדה.

(28) ראה גם הל' ת"ת שבשו"ע הרב רפ"ב בקו"א.

והמנהגים, וכשכותב טעם ה"ז משום שנוגע לגוף הדין, שיש נפק"מ להלכה בזה וכיו"ב. וצ"ב בנדו"ד – למה כתב הרמב"ם הטעם לברכת בשמים במוצאי שבת (ובפרט שלא כתב הטעם שמברכין על הנר במוצ"ש בפ"ע, אלא – במקום שנוגע להלכה²⁹). ואין לומר שכוונתו בזה לבאר מ"ש בהלכה שלפנ"ז (הכ"ח) שבמוצאי יו"ט (ויום הכפורים) אינו צריך לברך על הבשמים וממשיך בהלכה זו "ולמה מברכים על הבשמים במוצאי שבת (דוקא) מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת כו" – כי ע"פ זה העיקר חסר מן הספר, מדוע דואבת הנפש ליציאת השבת ולא ליציאת יו"ט וכיו"ב. דהנה, לפי השיטה שדאבון הנפש הוא מפני הנשמה יתירה שיצאה – מובן טעם החילוק בין שבת ויו"ט, כי ביו"ט אין נשמה יתירה כנ"ל באורך (והרי הענין ד"נשמה יתירה ויציאתה במוצ"ש נלמד ממ"ש "וביום השביעי שבת וינפש" (כנ"ל) ובכתוב מדובר בשבת ולא ביו"ט ויוהכ"פ); אבל בלשון הרמב"ם "מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת" אין לכאורה טעם והסברה במה נשתנו יו"ט ויוהכ"פ שאין מברכין בהם על הבשמים, ומדוע אין אומרים בהם שהנפש דואבת ליציאת יו"ט וכיו"ב [במגיד משנה (לרמב"ם הכ"ח) מבואר "שאין הנפש דואבת אלא ביציאת שבת שהיתה נחה מכל מלאכה" (וכדברי הר"ן הנ"ל). אבל אין חילוק זה נרמז בלשון הרמב"ם "מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת"³⁰. ובפרט שלעיל בפרק זה (הי"ח) כתב הרמב"ם בפירושו "כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת כך מקדשין בלילי ימים

(29) בהלכה כו, ב) הדין ד"אור שהוקדח מן העצים ומן האבנים מברכין עליו במוצ"ש".

(30) אף שכותב ה"שבת" ולא "היום".

טובים ומבדילין כו' שכולם שבתות ה' הן"].
וצ"ל שהרמב"ם לא נחית כאן לבאר החילוק בין שבת ויו"ט אלא לבאר עצם השייכות דברכת בשמים למוצ"ש.

ועפ"ז מובן הטעם שלא הביא הרמב"ם הענין דיציאת "נשמה יתירה", אלא כתב "מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת" – כי זה מדגיש (יותר) השייכות דברכת בשמים לחיוב הבדלה, הקשורה עם יציאת השבת (בכלל) – ולא רק עם יציאת הנשמה יתירה מן האדם. והיינו דברכת הבשמים אינה רק לתקן ענין שבמוצאי שבת (דאבון הנפש) אלא ענינה הוא (גם) המשכת פעולת וזכרון שבת בלאחרי השבת, ולכן ה"ז חלק והשלמה לזכירת שבת (בהבדלה)³².

ומעתה יש לבאר עוד כמה שינויים בין לשון הרמב"ם ולשון הרב בשולחנו. דברמב"ם כתב "מפני שהנפש דואבת כו' משמחין אותה ומיישבין אותה בריח טוב"; ואילו הרב בעל השו"ע כתב "כדי להשיב את הנפש שהיא דואבת כו' לפיכך מיישבים ומשמחין אותה בריח טוב", היינו שהרמב"ם הקדים "משמחין" ל"מיישבין", והרב מקדים "מיישבים" ל"משמחין". ולדברינו

ויש לומר, שכוונתו בזה היא להגדיר השייכות דברכת בשמים להבדלה, שאינה ענין צדדי, אלא שהיא מעצם תוכן ענין ההבדלה. פירוש, דזה שמברכים על הבשמים במוצאי שבת בעת הבדלה הוא לא רק כדי לשמח וליישב הנפש מדאבונה, אלא זה שייך לעצם חיוב הבדלה.

וביאור הדבר, דבתחילת הפרק (פכ"ט ה"א) כתב הרמב"ם דמצות קידוש של יום השבת היא: "זכרהו זכירת שבח וקידוש וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו כו' וביציאתו בהבדלה", והיינו שגם הבדלה ענינה קיום מצות "זכור את יום השבת לקדשו" (יתרו כ, ח), שתוכנה – "זכירת שבח וקידוש"; ומטרת זכרון זה ביציאת השבת הוא (כמשנ"ת במק"א (לקו"ש חל"א ע' 99 ואילך)) כדי להמשיך זכרון השבת גם בימי החול שלאחרי, כמובן גם בפשטות שע"י זכירת קדושת שבת בעת שיוצאין משבת לימי החול זוכרים את יום השבת בימי החול. וזוהי גם השייכות דברכת בשמים להבדלה, כי כדי לזכור "זכירת שבח וקידוש" במוצאי שבת ("ביציאתו") זקוקים לענין של שמחה כו', וכמובן שאין מקום ל"זכירת שבח וקידוש" במצב של "נפש דואבת"³¹. ולכאורה זוהי הכוונה בספר הפרדס לרש"י שם (לאחרי שמבאר שעל ידי

(32) וי"ל דנפק"מ להלכה*: (א) כשמבדיל ביום ראשון, דגם אז יכול לברך על הבשמים** (ולא כבטור ושו"ע (ושו"ע הרב) או"ח סרצ"ט ס"ו (ס"ט)), כיון דהוי חלק מענין ההבדלה. (ב) לאידך, באם אין לו יין להבדיל וכיו"ב, א"צ לברך על הבשמים במוצ"ש***. ועצ"ע.

(*) ולא כתבו הרמב"ם בפירוש, כי מכללי הרמב"ם שאין זכור לחודש דינים (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ה. וש"נ).

(**) ראה פירוש רשב"ץ לברכות (אה"ק, תשל"א) נג, ב (ד"ה ולענין בשמים). ולהעיר מרמב"ם שם ה"ד "אבל אינו מברך על האור אלא מוצ"ש בלבד" (ולא הזכיר "בשמים").

(***) אבל ראה רשב"ץ שם.

(31) משא"כ ביו"ט, אף שגם אז יש חיוב הבדלה (כנ"ל ברמב"ם ה"ח), מ"מ אין הנפש דואבת בשעת הבדלה (מכיון שלא "היתה נחה מכל מלאכה", כמ"ש במ"מ) ולכן א"צ לברך על הבשמים.

ולפי ביאור זה בשיטת הרמב"ם – שברכת בשמים שייכת לעצם ענינה של הבדלה – יש לבאר בפשטות³⁴ טעם הדין דבלייל יו"ט שחל להיות במוצאי שבת אין מברכים על הבשמים (ראה רמב"ם הכ"ב שלא הזכיר בשמים). דבמצות קידוש והבדלה דשבת כתב הרמב"ם (כנ"ל) "כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאיהן ובמוצאי יום הכפורים שכולם שבתות ה' הן". ולכן, כשחל יו"ט במוצאי שבת, הרי נמשך משביתת וקדושת שבת בימי היו"ט הבאים תיכף לאחריו [ובפרט שלהלכה הרי נקטינן (וכן פסק הרמב"ם (שם)) שסדר הברכות ביו"ט שחל להיות במוצאי שבת "מקדש קידוש יום טוב כו' ואח"כ מבדיל"] באופן שהמנוחה והשמחה דשבת נמשכות ביו"ט, ובמילא אין מקום לבשמים, כי אין כאן דאבון הנפש, אלא שמחת הנפש.

הדברים מאירים. דלפי הטעם שברכת בשמים היא משום יציאת הנשמה יתירה, הרי עיקר פעולת הבשמים היא השבת הנפש – כי נטילת נשמה יתירה גורמת חלישות³³ החיות כו', ולכן צריכים להשיב הנפש; אלא שאח"כ מוסיף אדה"ז גם "משמחין אותה" – לבאר מהות השבת הנפש ע"י הבשמים, כי סו"ס אין כאן השבת הנפש ממש (שהרי אין פעולת הבשמים להשיב הנפש כמו שהיתה בשבת לפני שניטלה הנשמה יתירה) אלא רק "משמחין" את הנפש (סתם); משא"כ להרמב"ם עיקר ענין ברכת הבשמים הוא לשמח את הנפש, היפך דאבון הנפש (צערה וכו') על "יציאת השבת", כדי שיציאת השבת תהי' מתוך שמחה, ולכן מתחיל בהעיקר – "משמחין אותה כו'".

33 ראה פרש"י תענית שם ד"ה נשמה יתירה (הא') "והוי חלש". ובשו"ת הרשב"א (הובא לעיל בפנים): אבדה ממנו נשמה יתירה והוא נחלש. ובשבלי הלקט השלם סק"ל: ובמוצאי שבת ניטלת ממנו נשמה אחת ונשאר חלוש ע"כ צריך להריח בבשמים ובריח טוב כדי להתחזק. ועד"ז בעוד ראשונים.

34 וא"צ למ"ש במ"מ "עונג יו"ט עולה כבשמים" – ע"ד הנ"ל בתוס' (ושאר ראשונים) שבהערה 23.





צדקה - מקור לברכה

סגולותי' המיוחדות של מצוות הצדקה בזיכוך מוח והלב של אדם ושעל ידה מביא הקב"ה הצלחה בכל העניינים

ע"י הצדקה נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה

...ויוסיף אומץ במצות הצדקה, שאז כהבטחת רבינו הזקן (תורה אור בתחלתו) נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה, ועיין בלקוטי תורה לג' פרשיות על מאמר זה, שאלף פעמים ככה היינו בפועל ממש אלף פעמים ולא בדרך מליצה וגוזמא, ואז במעט זמן - אבל בריבוי שימת לב - יצליח בלימודו ויתאים למצות תלמוד תורה כדבעי למהוי.

(אגרות קודש ח"ה אגרת א'שב)

...הבטחת רבינו הזקן אשר ע"י צדקה... הנה נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה, וכפי שמוכן ע"פ ההגהות למאמר זה בלקו"ת על ג' פרשיות בתחלתו, הנה זהו אלף פעמים ולא בדרך גוזמא, היינו ע"פ פשוט, מה שאפשר לקנות ולהצליח ע"ד הרגיל ע"י עבודה של אלף שעות, הנה ע"י העסק בצדקה אפשר לקנות זה במשך שעה אחת, וכשיעשה חשבון בהצלחה בזמן אשר בזה - הרי זה נפלא ונורא במאד...

(אגרות קודש ח"ו אגרת א'תקסד)

הקב"ה אומר: בחנוני נא בואת

...בודאי יסביר לו מאמר רז"ל הידוע, עשר בשביל שתתעשר, שבמצב שאין שבעים רצון מעניני פרנסה, יש להוסיף על הצדקה שהורגלו להפריש אפילו אם היתה ככל הצורך, ובלשון רז"ל כדבעי

לקראת שבת

כז

למיעבד¹, ובמכל שכן - באם הי' מקום גם לפני זה להגדיל הפרשת הצדקה², לעשות כן עתה, ולעשות זה דוקא בשמחה ובטוב לבב. ובטוח בורא עולם לשמור הבטחתו, ובחנוני נא בזאת וגו' והריקותי לכם ברכה וגו'.

(אגרות קודש חט"ו אגרת ה'תטו)

...במכתבו כותב³ כי סובל ממיחוש - ואינו כותב מה המיחוש - אבל עלול הוא בכל רגע להתקפת לב רצינית כו' ח"ו. . ואשר מחיצה של ברזל מפסקת, והתפלה והצדקה שלו לא פעלו וכו'.

בטח מבין גם הוא בעצמו שאין זה אלא דמיונות בלבד, כי אפילו אם היתה מחיצה של ברזל, הרי הובטחנו מרבוינו ז"ל בפשיטות שאין אפילו מחיצה של ברזל מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, וכן מה שכותב שהתפלה, והעיקר הצדקה שמחלק, לא פעלו, הנה ראיתי בספר קטן ותנ"ך שמו וכתוב שם (מלאכי ג, י) אשר הקב"ה אומר, בחנוני נא בזאת - במצות צדקה, שבאם רק יתנו צדקה, אזי והריקותי לכם ברכה וגו' וכן הוא גם בנוגע לתפלה, כמבואר במקומות הרבה בדברי רז"ל.

(אגרות קודש ח"ד אגרת א"ט)

אין לעשות תנאים עם הקדוש ברוך הוא

...מוכרחני להעיר בהנוגע לסיום מכתבו, שכשיעזור השי"ת ותתרפא יתן בלי נדר לשיבת... וכו' שאין זה נוסח רצוי באופן דלהתנות תנאים עם השי"ת ולהקדים שתחלה יעזור ואחרי כן וכו'. והרי ענינו של כל איש ישראל הוא לעשות ככל האפשרי וככל יכולתו בעניני תורה ומצות שצדקה בכלל זה, ועוד ששקולה היא כנגד כל המצות עד שנקראת בשם מצוה סתם (עיי' בתניא פרק ל"ז בארוכה), וביחד עם זה להתפלל, לבקש ולדרוש מהשי"ת המצטרך לו בבני חיי ומזוני רויחי. וק"ל.

(אגרות קודש חט"ו אגרת ה'תשכה)

קבלתי מכתבו, פ"ג, בעד בתו וחתנו, להפקד בזרעא של קיימא...

כותב בסיום מכתבו, "ואני אפזר אי"ה הרבה כסף עבור ישיבת... כשיפקדנו", הנה לא ישר בעיני כתבו זה, כי למה לו להכנס בתנאים עם הקב"ה, וידוע מרז"ל הנותן סלע לצדקה בשביל כו'⁴, הרי זה צדיק גמור, אבל בכל זה לא נמצא בדבריהם תנאי שיתנו לאחר שתתמלא הבקשה, ובודאי גם מעצמו מבין שכשיש שאלה, מי הוא הבטוח יותר, הרי בודאי הקב"ה הוא הנאמן בתכלית וג"כ הכל יכול⁵.

(אגרות קודש ח"ה אגרת א'שנג)

(1) כתובות סז, א (עיי"ש סו, סע"ב ואילך).

(2) כלומר שלא הי' כדבעי לי' למיעבד.

(3) כלומר אבל אין המציאות כן, וכדלקמן.

(4) שיחי' בני (פסחים ח, סע"א).

(5) כלומר: לא רק נאמן אלא שיש בידו למלאות הבטחתו, משא"כ האדם, שאפי' את"ל נאמן הוא, לא תמיד יש בידו לעשות.

הסיבה שהעסק הולך בקושי

... ומש"כ לי שמתאוננים הם שבזמן האחרון, העסקים שלהם הולכים בקושי, הנה אפשר שבשנה העברה צמצמו במקצת בנתינת הצדקה לענייני תורה ויראת שמים, ולכן מהראוי שמכאן ולהבא יוסיפו בזה, ובמדה שנראית בעיניהם שהוא למעלה מהמגיע מהם, וידועה הבטחת הקב"ה, עשר בשביל שתתעשר, ובמצות הצדקה בפרט הרי אומר השי"ת, ובחנוני נא בזאת.

(אגרות קודש ח"ו אגרת א'תקצב)

והנה בנוגע לשאלתו שראה שינוי במצב העסק שלו ובמילא מחפש סיבת הדבר ועלו בידו רעיונות שאולי קשור זה במה שקבל משרת רבנות כשהלך בגולה בעת המלחמה.

והנה השכל הבריא אומר שכאשר יש סיבה גלוי' אין מההכרח לחפש גם סיבות נסתרות כיון שהנגלות לנו ולבנינו.

מלח מזמון חסר

ובנדון דידן, הנה ידוע מרז"ל אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, וידוע ג"כ הפס"ד אשר מלח מזמון חסר, היינו שסגולה לפרנסה זהו ענין הצדקה, וכיון שזה מזמון רב שקבל על עצמו בשם העסק להפריש מעשר, ומעט יותר מזה, לצדקה, ועכב את הדבר משך כמה חדשים, ומנהגו של הקב"ה הרי הוא בחסד וברחמים, הרי רמז רמזו להם להזכירם את התחייבותם, והזכות שיש להם, שלא מלאו נדבת לבם הטהור עד עתה בפועל,

שוהו ביאור מספיק להשינוי בהעסק

ובמילא, אין לו לחפש ענינים אחרים כי אם לקיים את הבטחתם בשלימות והעיקר ברצון הטוב, וכשתהי' החלטתם גמורה להתנהג ככה גם בעתיד, והרי כלפי שמיא גליא אופן ההחלטה בזה, ותהי' ג"כ מתוך שמחה ולא מיראת העונש . . מובטחני שתבוא ג"כ הטבה בהעסק. והשי"ת יזכהו ואת אחיו שי' שיחליטו בזה בהקדם היותר אפשרי ומתוך שמחה, ושמחה פורצת גדר להשפיע להם ברכה והצלחה...

(אגרות קודש ח"ח אגרת ב'תנו)





להחיות הנשמה בחיות פנימי

האדם השלם הנ"ל הוא אינו אלא רק כלי טוב בלבד, ובכלי טוב הלזה צריכים להכניס אור וחיות, ודוגמא לדבר גוף שלם ובריא הוא כלי טוב לחיות הנפש אשר כל כח יתלכש ויאיר בכלי שלו, כלומר האבר שהוא הכלי המקבל אור הכח

משל נפלא מהדרך בו מתקן אומן כלי, והנמשל לזה בדרך העבודה בתיקון המדות ע"פ דרך החסידות

תוכו ופנימיותו יכול להיות וצריך להיות משכן ומכון לשבתו ית'

במענה על מכתבו השואל ודורש בענין העבודה בתיקון המדות בכלל, ובהכשרת עצמו להיות כלי נכונה לעבודת השם בפרט.

הנה כל הקרוב לגשת אל הקדש בעבודת ה' הנה לבד זאת אשר יסוד הכל הוא האמת, ואמת מבטי על כל דבר ותופס כל דבר כמו שהוא בלי שום הגזמה לאחד מן הצדדים דטוב ורע, הנה לבד זאת הרי כל עיקר ענין העבודה הוא שיהי' בסדר מסודר.

עבודה הרוחנית יש לה חוקים מוגבלים, כדוגמת עבודה גשמית, ויש בה סוגים שונים כדוגמת העבודה הגשמית המתחלקת לשלשה סוגים כוללים: (א) עבודת משא, (ב) עבודת מלאכה, (ג) ועבודת מלאכת מחשבת.

בבנין המשכן וכליו מצינו שלשה עבודות הללו, עבודת משא, עבודת מלאכה והעולה על כולנה היא עבודת מלאכת מחשבת דכתיב בה (שמות לה, לב) ולחשוב מחשבות לעשות בזהב וגו'.

מצות בנין המקדש היא מצוה כללית אשר כל אחד ואחד צריך להשתתף בה, כאמור ועשו לי

מקדש ושכנתי בתוכם וענינו מפורש בדברי רז"ל בתוכו לא נאמר אלא בתוכם בתוך כל אחד ואחד. זאת אומרת אשר בכל אחד ואחד הנה תוכו ופנימיותו יכול להיות וצריך להיות משכן ומכון לשבתו ית' ובמקדש זה ישנם שלש עבודות האמורות, עבודת משא, עבודת מלאכה ועבודת מלאכת מחשבת.

איזה אבר מהכלי צריך רק נקוי וחזוק ואיזה דרוש להחליף בחדש

המשכיל על דבר יבין כי ג' מלאכות אלו הן שעבוד ג' לבושי הנפש, מחשבה דבור ומעשה, אמנם עוד טרם שיגש למלאכת בנין מקדשו, אשר זהו תעודת ירידת נשמתו למטה להתלבש בגוף צריך לסדר עבודתו בסדר מסודר, דבר דבר על אופן, ולכל לראש שלא להיות מוטעה בעצמו.

כל דבר באשר הוא לפי מהותו וענינו יש בו טוב ויש בו רע, והיינו לבד זאת המבואר במ"א, דאין טוב במוחלט ואין רע במוחלט, הנה לבד זאת הרי בכל אדם יש בו טוב ויש בו רע, היינו מעלות וחסרונות, ואשר על כן הנה הזהירות הראשונה היא להתרחק מן הטעות, והוא שלא לראות רק מעלת עצמו וכן לא רק לחפש חסרונות עצמו. כי תפיסת אחד הקצוות בלבד לא יביא שום תועלת הראוי בתכלית הנרצה בהעבודה האלקית.

כל אומן קודם שמתחיל בעבודתו בתקון איזה כלי הרי תחלה הוא מסתכל ובודק יפה איזה אבר מהכלי צריך רק נקוי וחזוק ואיזה דרוש להחליף בחדש, ואח"כ מכין ומשחזיז כלי אומנתו הצריכים למלאכה זו ואז הוא נגש לעבודתו, תחלה להסיר האברים הצריכים חלוף בחדשים, ומתעסק בהאברים הצריכים רק חזוק ונקוי, ובגמרו מתחיל לעשות האברים החדשים, וכל עבודת מלאכתו עושה במתינות לאט לאט, ואז נעשה כלי חזקה ראוי למטרתה.

כל המובן בשכל אנושי בטיב המדות טובות אינו עדיין הטוב האמיתי

וכן הוא בעבודה הרוחנית בתקון וזיכוך המדות, שתחלה צריכים להסתכל יפה בכללות מהותו להכיר את עצמו כמו שהוא במעלותיו וחסרונותיו ולדעת מה מעניניו בשכל ומדות ולבושי הנפש צריכים תקון ונקוי ואיזה צריכים להחליף בחדשים לגמרי.

ישנם ענינים בתקון המדות, כמו מדת הכעס או גאווה והדומה שאינם מתיחסים כלל אל העבודה הפנימית ע"פ חסידות והיינו שעל זה אין צריכים לימוד דא"ה, כי כדי לתקן מדות אלו די ומספיק לימוד ספרי מוסר המבארים גנות המדות רעות ושבח המדות טובות, וכל אדם באשר הוא אדם, כמ"ש הרמב"ם בפירושו למשנה ה, פ"ד דסנהדרין, כלומר במעלת מין המדבר צריך להתרחק מן המגונה ולהתקרב אל הטוב.

התחלת ביאור החסידות היא להסביר להאדם כי כל המובן בשכל אנושי בטיב המדות טובות אינו עדיין הטוב האמיתי.

לדוגמא אם האדם כבר שלם בשלימות המדות טובות ומתפלל ג' פעמים ביום ולומד תורה כפי הזמן שאפשר לו ומקיים המצות כהלכתן בדיני התורה אינו משלים עדיין תכלית הנרצה בהכוונה

העליונה בירידת נשמתו להתלבש בגוף.

וכאן הוא התחלת העבודה שע"פ החסידות.

להכניס אור וחיות פנימי בכל שלימות הציור קומה שלו

עבודת החסידות הוא להכניס אור וחיות פנימי בכל שלימות הציור קומה שלו.

כי האדם השלם הנ"ל הוא אינו אלא רק כלי טוב בלבד, ובכלי טוב הלזה צריכים להכניס אור וחיות, ודוגמא לדבר גוף שלם ובריא הוא כלי טוב לחיות הנפש אשר כל כח יתלבש ויאיר בכלי שלו, כלומר האבר שהוא הכלי המקבל אור הכח.

וזהו דכתיב וייצר ה"א את האדם עפר מן האדמה, זהו בנין הגוף וברוחניות הוא ענין בנין הכלים, ויפח באפיו נשמת חיים הוא חיות הנפש. וברוחני' הוא ענין בנין הצורה, ויהי האדם לנפש חי' ארז"ל נשמה שנתתי לך החיהו, יש להחיות הנשמה בחיות פנימי, וזהו התחלת העבודה ע"פ חסידות.

(אגרות קודש ח"ג עמ' תנו ואילך)

המשך בשבוע הבא

