

פתח דבר

בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת כי תשא הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון רסב), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רכבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זיע"א.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם, ואף עברו עריכה, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

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

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

325 Kingston Ave., Brooklyn, NY 11213

718.473.3924

דוא"ל : oh@chasidus.net

נדפס באדיבות

The Print House

538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237

718.628.6700



תוכן העניינים

מקרא אני דורש

ישווה דברי רש"י בפ"י עה"פ "לא תבשל" גו' בפרשתנו עם פירושו בפ' משפטים, ויסיק דמזה שגם איסור הנאה נאמר בלשון בישול ילפינן חומר באיסור עצמו, דהוא לא רק בולד רך אלא גם בכל בשר, ומ"מ נקטה התורה "גדי", כיון שדיבר הכתוב בהווה, וגדי כיון שיונק ה"ה נמצא בסמוך לאימו.

(ע"פ לקו"ש ח"ו שיחה ב' לפרשתנו)

יינה של תורה

"מטבע של אש": תוכנה הפנימי של מצוות מחצית השקל

(ע"פ לקו"ש ח"ג פ' תשא)

חידושי 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 דגדר גילוי דעת הוא רק שיכול חברו לאסור באם מתכוון, מיהו בנדר"ד לא נתכוון לאסור.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק יא עמ' 139 ואילך)

תורת חיים

מכתבי קודש מכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זיע"א בדרכי הסתת היצר הרע, והדרך להתגבר עליו.

הוספה – דרכי החסידות

לקט שיחות ומכתבי קודש מכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ מליובאוויטש נ"ע בענין מעלת ההשתדלות בטובת הזולת מתוך אהבת-רעים ותוכחת ידידים.

מקרא אני דורש

לא תבשל גדי

ישווה דברי רש"י בפי' עה"פ "לא תבשל" גו' בפרשתנו עם פירושו בפ' משפטים, ויסיק דמזה שגם איסור הנאה נאמר בלשון בישול ילפינן חומר באיסור עצמו, דהוא לא רק בולד דך אלא גם בכל בשר, ומ"מ נקטה התורה "גדי", כיון שדיבר הכתוב בהווה, וגדי כיון שיונק ה"ה נמצא בסמוך לאימו

א. בפרשתנו חוזר הכתוב בפעם השניה על איסור בשר בחלב. הפעם הראשונה היתה בפ' משפטים (כג, יט), שם נאמר: "לא תבשל גדי בחלב אמו"; ושוב חוזר על הכתוב בפרשתנו (לה, כו), באותה הלשון בדיוק.

והנה, בפירושו רש"י לפ' משפטים (הפעם הראשונה), כתב שני ענינים בפירושו האיסור, שהם חידוש לגבי שטחיות הלשון:

(א) בכללות האיסור – אף שבהשקפה ראשונה נראה שהאיסור הוא רק על בישול ("לא תבשל"), הרי באמת "בשלשה מקומות נכתב בתורה: אחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה, ואחד לאיסור בישול".

(ב) בהחפצא שעליו חל האיסור, "גדי" – "אף עגל וכבש בכלל גדי, שאין גדי אלא לשון ולד רך; ממה שאתה מוצא בכמה מקומות בתורה שכתוב 'גדי' והוצרך לפרש אחריו 'עזים' – כגון 'אנכי אשלח גדי עזים', 'את גדי העזים', 'שני גדיי עזים' – ללמדך שכל מקום שנאמר 'גדי' סתם, אף עגל וכבש במשמע".

ובפירושו לפרשתנו (הפעם השניה) חוזר רש"י על שני ענינים אלו, אלא שבקיצור יותר – כיון שהוא סומך על מה שכתב כבר לעיל בפ' משפטים. [ולכן, בפ' משפטים מאריך רש"י ומביא שלוש ראיות על כך ש"גדי" כולל כל "ולד רך" – וראה שיחת ש"פ משפטים תש"ל בביאור הצריכותא דכל שלושת הראיות – אך כאן רש"י מקצר וכותב רק "ממה שהוצרך לפרש בכמה מקומות 'גדי עזים' כו"'].]

אך בתחילת פירושו כותב רש"י כמה תיבות שהן חידוש, שלא כתבן בפ' משפטים, וז"ל: "לא תבשל גדי – אזהרה לבשר – בחלב". וצריך להבין כוונתו בתוספת זו.

[גם בסיום פירושו יש תוספת שלא כתבה בפ' משפטים – "בחלב אמו. פרט לעוף שאין לו חלב אם, שאין איסורו מן התורה אלא מדברי סופרים" – וכבר נתבארה תוספת זו בארוכה במדור זה בש"פ תשא תשס"ח, עיי"ש].

ב. הרא"ם מפרש, שכוונת רש"י בזה לחדש, שאין האיסור רק על בשר "גדי", כמשמעות הפשוטה של הכתוב, אלא שהאיסור הוא על כל בשר; וזהו אומרו "אזהרה לבשר" – "לא לקטן הרך מכל מין דוקא .. אלא כל בשר עם חלב במשמע".

אך לכאורה צריך ביאור:

אם אכן רש"י מקבל כסברא פשוטה, שאין לצמצם את האיסור ל"גדי" דוקא, אלא האיסור הוא על "כל בשר" – מדוע לא פירש כן כבר בפעם הראשונה שכתוב איסור זה? ומדבריו שם נראה שאכן קיבל את האיסור כמשמעו בלבד, רק "גדי" – ולד רך של בהמה (ולא בשר בהמה גדולה יותר, וגם לא בשר חיה); ומה איפוא התחדש בפרשתנו, שרש"י מוסיף שהאיסור יהיה גם לכל "בשר"?

אלא צריך לבאר, שרש"י למד להוסיף בהאיסור, מזה שהכתוב חוזר על האיסור פעם שניה, שמסתבר לומר שבכפילות זו בא הכתוב להוסיף עוד בתוכן האיסור; ולכן, אף שבפעם הראשונה שכתוב האיסור מובנו כפשוטו – שרק בשר של "גדי" אסור לבשל בחלב, הרי מזה שהכתוב מוסיף וכותב פעם שניה, מובן שבא בזה להוסיף שהאיסור הוא על בשר בכלל.

כלומר:

כיון שהכתוב כופל אזהרה זו פעם שניה, מסתבר שכוונתו להוסיף ולרבות בענין זה, ולכן צריך לומר שיש כאן "אזהרה לבשר" בכלל; ותיבת "גדי" צריך לפרש שהוא בשם המושאל לכל בשר, וכמבואר בספר החינוך (מציה צב): "שאינן גדי אלא לשון בהמה, והוציא בלשון גדי לפי שהבשר הוא דבר רך כגדי" – כיון שבשר הוא רך, ביחס ליתר חלקי הגוף, לכן בשם המושאל קוראים אותו בשם "גדי".

לקראת שבת

ז

ג. ואף שרש"י עצמו הסביר כבר בפ' משפטים (וחוזר על כך בפירושו כאן) "ובשלש מקומות נכתב בתורה, אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול" – היינו, שיש לנו כבר הסבר להטעם שחוזר הכתוב על האיסור, שהוא כדי ללמד איסור הנאה!

מכל מקום, שפיר אפשר ללמוד מחזרה זו גם את תוספת האיסור על בשר בכלל. והביאור בזה:

אם כוונת הכתוב כאן, בפעם השניה, היא רק כדי להוסיף איסור חדש, את איסור ההנאה (לאחר שמהפעם הראשונה למדנו איסור אכילה של "גדי בחלב אמו") – נשאלת השאלה: מדוע נוקט הכתוב בדיוק באותה לשון ("לא תבשל") כמו בפעם הראשונה?

[ובשלמא עצם הענין שלומדים את הלשון "לא תבשל" במשמעות של אכילה או הנאה – לא קשה, כי בישול הוא ההכנה וה"התחלה" של אכילה והנאה, כאשר מבשלים דבר מאכל הרי המטרה בזה היא שיאכלוהו ויהנו ממנו, ולכן כשאומרים לשון "בישול" יכול הדבר להתפרש גם על אכילה והנאה שהבישול מביא להם (ועדמ"ש בפ' תזריע יב, ד "בכל קדש לא תגע", שהכוונה היא באמת לאכילה (כדברי רש"י שם), והוציאה התורה בלשון נגיעה כיון שנגיעה בדבר מאכל היא ההתחלה שמביאה לידי אכילה);

אך כיון שבפ' משפטים מדבר הכתוב על אכילה וכאן בא להוסיף איסור הנאה – היה צריך להשתמש בלשון אחרת, כדי להדגיש ולהבהיר שמדובר באיסור נוסף!]

לכן לומד רש"י, שהכתוב משתמש כאן באותה לשון, כי ברצונו להוסיף (לא רק את האיסור הפרטי על ההנאה, אלא) ענין כללי, שנוגע לעצם האיסור ד"לא תבשל" (וכל שלושת הפרטים הנלמדים מ"לא תבשל"). הכתוב בא לרבות שכל שלושת האיסורים – אכילה, הנאה ובישול – אמורים (לא רק על "גדי" במובן של "ולד רך" בלבד, אלא) על כל "בשר" באשר הוא.

[ובזה יומתק למה חוזר רש"י כאן על זה ש"שלשה פעמים כתוב בתורה כו", דלכאורה כבר כתב זה בפ' משפטים!]

אלא שכוונת רש"י להדגיש, דלא תימא שדוקא "גדי" ממש (שע"ז מדובר בפ' משפטים) יהיה אסור בכל שלושת הענינים דאכילה, הנאה ובישול, אך תוספת-החומרא של "בשר" בכלל (שנלמדת מהכתוב כאן) היא אמורה רק ביחס לאיסור הנאה בלבד כו' –

וע"ז קמ"ל, שהתוספת-חומרא של "כל בשר" אמורה ביחס לכל ה"שלשה פעמים כו", כי היא תוספת שבאה להחמיר בכללות האיסור של בשר בחלב, על כל פרטיו].

לקראת שבת

ד. אמנם לפי זה צריך ביאור בהמשך דברי רש"י, שחוזר ומביא כאן מ"ש בפ' משפטים ש"גדי" פירושו "כל ולד רך . . . ואף עגל וכבש" – דלכאורה אינו מובן (וראה גם רא"ם והואיל משה על רש"י):

בשלמא בפ' משפטים, בפעם הראשונה, נתכוון רש"י פשוטו כמשמעו, שהאיסור של "לא תבשל גדי" חל לא רק על "גדי עזים" אלא על כל "ולד רך" ממין הבהמה, אך לא על בשר בהמה גדולה או בשר חיה.

[וכמשנ"ת במק"א בטעם הדבר וגדרו (ראה במדור זה ש"פ משפטים שנה זו, עיי"ש בארוכה):

טעם האיסור "לא תבשל בחלב אמו", הוא מצד אכזריות בבעלי חיים. ועיקר האכזריות היא דוקא כאשר לוקחים ולד רך וחלש ומבשלים אותו בחלב אמו, ולא כאשר עושים זאת עם בהמה גדולה וחזקה יותר. וזהו גם הטעם שהאיסור מוגבל למין הבהמה דוקא: מין הבהמה בטבע חלש יותר, ובדרך כלל האדם שולט על הבהמה כו'; ולכן עיקר האכזריות היא דוקא בבישול בשר בהמה בחלב אמה, ולא כאשר עושים זאת עם מין החיה, שהיא חזקה וחופשית יותר בדרך כלל ואינה כ"כ תחת יד האדם כו', שלכן אין בזה אכזריות כ"כ].

אך בפרשתנו, בפעם השניה, שמחזרת הכתוב למדנו (כנ"ל באורך) להוסיף איסור לא רק על "גדי" ("ולד רך"), אלא גם על כל "בשר" [גם של בהמה גדולה, למרות שבה לא שייך הטעם של אכזריות] – הרי על כרחך צריך לומר ש"גדי" כאן פירושו שם המושאל לכל בשר (שהוא רך כגדי)! ואם כן, למה מזכיר רש"י כאן את זה ש"גדי" פירושו "ולד רך" ממין הבהמה?

ואפילו את"ל שגם כאן מתאים להביא את זה ש"גדי" פירושו "ולד רך", הרי סוף סוף אינו מובן:

הרי כל מ"ש רש"י כאן כבר כתב בפ' משפטים – ולמה הוצרך לחזור על כך עוד הפעם?!

ה. אמנם כד דייקת שפיר, הרי אף שבכללות חוזר כאן רש"י על מ"ש בפ' משפטים, יש שינוי בדבריו – כאן מדגיש רש"י ש"גדי" שייך ל"יונקים" דוקא, וז"ל: "גדי – כל ולד רך במשמע ואף עגל וכבש, ממה שהוצרך לפרש בכמה מקומות 'גדי עזים', למדת ש'גדי' סתם כל יונקים במשמע". וזו נקודת החידוש בפירושו כאן (לגבי מ"ש בפ' משפטים, ששם לא הזכיר לשון "יונקים" כלל, אלא רק "ולד רך").

וביאור כוונתו:

אמנם נתבאר לעיל, שכיון והכתוב כאן בא להוסיף "אזהרה לבשר", היינו לכל בשר, הרי בהכרח לומר שתיבת "גדי" מתפרשת בשם המושאל לכל בשר, שהוא רך כמו "גדי";

לקראת שבת

ט

אבל סוף סוף, טעמא בעי – אם כוונת הכתוב להוסיף אזהרה לכל סוגי הבשר מכל בעלי החיים, למה נקט בלשון "גדי" שמשמעה דוקא מין מוגבל בלבד?

על כך מפרש רש"י, ש"גדי" אין פירושו רק "גדי עזים", אלא כל "ולד רך" שהם "יונקים" מאמותיהם;

ומעתה מובן, שאף שהכתוב נתכוון לאסור כל בשר, בכל זאת נקט "גדי" - לפי הכלל הידוע "דיבר הכתוב בהווה" (רש"י משפטים כא, כח. ועוד):

אמנם אסור לאכול כל בשר "בחלב אמו", אך הכתוב מזכיר דוגמא של "גדי" שהוא "ולד רך" היונק מאמו, שכן בו מצוי ושכיח ביותר שירצה האדם לקחת את בשרו ולבשלו בתוך "חלב אמו" שנמצאת בסמיכות מקום כך שאין צריך לחפש חלב ממקום אחר כו' (וראה עד"ז רשב"ם משפטים כג, יט. פרישה ליורה דעה סי' פז סק"ג).

לכן כאן דוקא מדגיש רש"י ש"גדי" מכוון לולד רך היונק – כי דוקא כך מוסבר כיצד "גדי" כאן משמש בתור דוגמא מצויה מתוך ה"הווה", למרות שבאמת הכוונה היא לכל בשר [מה שאין כן בפרשת משפטים, שהתורה כוונתה כפשוטה: לאסור רק את ה"גדי" – מצד אכזריות – הרי לענין זה נוגע עצם זה שהוא "ולד רך" שהוא חלש כו' ולכן אסור להתנהג כלפיו באכזריות, ואין נפק"מ אם הוא "יונק" מאמו או לא; ולכן שם לא הזכיר רש"י את זה ש"גדי" הוא "יונק" מאמו, אלא רק כאן. ודו"ק].



שמן המשחה כשמן או מרקחת

ושמן זית הין
(ל, כד)

היין – י"ב לוגין. ונחלקו בו חכמי ישראל ר' מאיר אומר בו שלקו את העקריין. אמר לו ר' יהודה והלא לסוך את העקריין אינו סיפק, אלא שראום במים שלא יבלעו את השמן, ואח"כ הציף עליהם השמן עד שקלט הריח וקפחו לשמן מעל העקריין. (רש"י)

יש לעיין, דלכאורה לא הביא רש"י תירוץ על קושיית ר"י "והלא לסוך את העקריין אינו סיפק", וא"כ מדוע מביא דעת ר"מ דס"ל "בו שלקו את העקריין"?

וי"ל דס"ל לרש"י שנחלקו ר"מ ור"י בעיקר דין "שמן המשחה".

דהנה בנוגע לשמן המשחה כתוב (שם, כה) "ועשית אותו שמן משחת קודש רקח מרקחת מעשה רוקח" דפירוש "מרקחת" הוא "דבר המעורב בחבירו עד שזה קופח מזה או ריח או טעם קרוי מרקחת" (רש"י שם).

ומזה למד ר"מ דאף שנק' שמן זה "שמן המשחה", אך עיקרו – "מרקחת" שהוא תערובת שמן ובשמים. וא"כ אין כלל קושיא "והלא לסוך את העקריין אינו סיפק", כי לא משחו רק עם השמן אלא בתערובת העקריין, וע"י ש"בו שלקו את העקריין", דשליקה הוא בישול הרבה כזה שעל ידו נימוחין הדברים הנתבשלים (רש"י פסחים לט, ד"ה שלוקין), היו הבשמים כמו משקה, והי' אפשר למשוח בו.

אך ר"י ס"ל, דמכיון שנק' "שמן המשחה", צ"ל דעיקר המשיחה היתה עם השמן לבד. והא דנק' "מרקחת", והיינו שעירבו בו

בשמים, ע"כ צ"ל שאינו תערובת ממש, דהרי "לסוך את העקריין אינו סיפק", וצ"ל דנק' "מרקחת" רק משום ש"שראום במים שלא יבלעו את השמן, ואח"כ הציף עליהם השמן עד שקלט הריח".

(עי"פ לקו"ש חט"ז עמ' 394 ואילך)

יישר כחך ששיברת

וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר
היו על הלוחות הראשונים אשר שברת
(לד, א)

אשר שברת – אמר ריש לקיש יישר כחך
ששיברת
(שבת פז, א)

בפנים יפות כאן הק', מדוע אמר הקב"ה
למשה "יישר כחך ששיברת" רק לבסוף מ'
יום השניים, ולא שיבחו מיד כששבר את
הלוחות?

ויש ליישב ע"פ דברי המדרש (שמו"ר
פמ"ו, א) "א"ל הקב"ה אל תצטער בלוחות
הראשונות שלא היו אלא עשרת הדברות
לבד ובלוחות השניים אני נותן לך שיהא בהם
הלכות מדרש ואגדות כו' כפלים לתושי".

ונמצא, דהשבח בשבירת הלוחות לא הי'
על מעשה השבירה עצמו כ"א דע"י השבירה
זכו ישראל ללוחות השניות שהיו בהם
"הלכות מדרש ואגדות".

ולכן אמר לו הקב"ה "יישר כוחך
ששיברת" רק כשציווה לו על לוחות שניות, כי
רק כשמעשה השבירה הביא לנתינת הלוחות
השניות, נתברר שגם השבירה הי' מעשה
טוב.

(עי"פ לקו"ש חכ"ו עמ' 248 ואילך)

יינה של תורה

”מטבע של אש”:

תוכנה הפנימי של מצות מחצית-השקל

כפרה על “חטא העגל” היא דוקא ע”י ה”אש” שבמטבע / הנתינה היא דוקא בסימן “מחצית” ולא “שלימות” / בכריתת ברית עוברים בין חצאים ובתרים, ולא בדבר שלם / “זה יתנו”

במדרש¹ א”ר יהודה בר סימון בשם ר’ יוחנן: ג’ דברים שמע משה מן הקב”ה והרתיע לאחוריו. כיון שאמר לו “ונתנו איש כופר נפשו” אמר משה: מי יוכל ליתן כופר נפשו? – עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו² ועדיין אינו מגיע, שנאמר³: אח לא פדה יפדה איש לא יתן לאלקים כפרו ויקר פדיון נפשם?! אמר לו הקב”ה: איני מבקש לפי כחי אלא לפי כחן.

”זה יתנו” א”ר מאיר: נמל הקב”ה כמין מטבע של אש מתחת כסא הכבוד והראה לו למשה “זה יתנו – כזה יתנו”.

ובתוספות⁴ קישרו שני עניינים אלו יחדיו, דה”מטבע של אש” הראה הקב”ה למשה, אין זה כדי להראות לו השיעור דמחצית השקל – דהא פשוט הוא – אלא כדי לבאר לו כיצד “יוכל ליתן כופר נפשו”.

ודבר זה צריך הבנה והעמקה: במה מבאר ה”מטבע של אש” את קושייתו של משה?

1. במדב”ר פ”ב, ג. ועוד. ירושלמי שקלים פ”א ה”ד.

2. איוב ב, ד.

3. תהילים מט, ח.

4. ד”ה זאת החיה, חולין מב, א.

לקראת שבת

והנה בתוכן קושיית משה, דוקא אודות הכפרה ד"מחצית השקל" ולא אודות הכפרה דשאר הקרבנות לדוגמא – נראה לומר בפשטות, שכל הקרבנות אינם כפרה אלא על חטאים פרטיים, אבל "מחצית השקל" מהוה כפרה על החטא ועוון הכי גדול ד"חטא העגל"⁵;

דבכלל, המצוות משולים לאבריו של האדם⁶: כל איבר יש בו תועלת לשלימות האדם, ויש אברים חשובים יותר ד"הגוף תלוי בהם", ועד לאיברים הכלליים דמוח ולב שכל חיות הגוף באה מהם. וכ"ה במצוות: דכל מצוה יש בה חשיבות וכח מיוחד, אמנם המצוות ד"אנכי ה' אלוקיך" ו"לא יהיה לך אלקים אחרים" הם כללות כל התורה וחיותה. וכאשר, ח"ו, נחסר בב' מצוות אלו – כאילו חסרה כל התורה כולה.

וזוהי קושיית משרע"ה: "מי יוכל ליתן כופר נפשו" – התינח קרבנות המכפרים על עבירות פרטיות, אמנם "כופר נפשו", כפרה על כל הנפש, על חטא העגל – "מי יוכל"? וע"ז השיב לו הקב"ה מ"מטבע של אש". וצריך להבין תוכן הדברים.

נבין את הדברים ע"פ משל (ש"א שמקורו הוא מהבעש"ט הק'⁷): תלמיד אחד התלמד את מלאכת הצורפות אצל אומן. האומן המלמד, חינוכו והסבירו את כל פרטי העבודה. אמנם, את זאת אשר תחת הזהב והכסף יש להדליק אש, דבר פשוט זה, לרוב פשיטותו, לא אמר. כאשר התלמיד חזר לביתו, וניסה לצרף כלי כסף וזהב, השתומם מאוד לראות שאין זה עולה בידו כלל, והכסף והזהב נשארים חומר גלם בידו כמקודם... עד שהסבירו לו שכל זמן שלא הדליק את האש, לא יתכו המתכות, ואי אפשר לעשות שום כלי.

וזוהו שהראה הקב"ה למשה: הן אמת ש"מטבע" לחודה אינה יכולה להיות פדיון נפש על חטא העגל – אמנם "מטבע של אש", כשנתינת המטבע מלאה וחדורה ב"אש קודש" של הנשמה – "נר ה' נשמת אדם", יכולה ויכולה ה"מטבע" לכפר על נפשותיכם.

כדי לעמוד על עומקם של דברים, יש להקדים ולהבין שאלה כללית המתעוררת בלימוד הכתובים:

מצווה זו ד"מחצית השקל" נשתנתה משאר המצוות, באשר שיעורה הוא ב"מחצית". בכלל, כל המצוות שיעורם הוא דוקא בשלימות ובתמימות, וכדמצינו גבי קרבנות דהמשובח והתמים יותר מעולה יותר, וכן בכל המצוות⁸;

5. ירושלמי שם. תנחומא תשא י.

6. ראה תיקוני זהר, תיקון ל' (עד, סע"א). תניא פכ"ז.

7. ראה "בעל שם טוב" עה"ת, ריש פרשתנו.

8. ראה רמב"ם סוף הל' איסורי מזבח.

לקראת שבת

יג

ואין לומר ששיעורה "השלם" של מצוה זו הוא דוקא ב"מחצית", וזהו ה"שלם" כאן, דאי הכי, אמאי נקט הכתוב "עשרים גרה השקל, מחצית השקל תרומה לה", דמשמע שברצונו להדגיש שהנתינה היא מחצית מעשרים גרה.

ועוד, בפרשת אליעזר ורבקה, שנתן לה נזם זהב בקע משקלו, איתא בפירש"י שה"בקע" הוא לשם ה"מחצית השקל" שנתחייבו בני'. נמצא שה"מחצית השקל" נזכר דובר בפ"ע, וגם מזה משמע דמה שנקט כאן "מחצית השקל" הוא בדוקא.

וביותר קשה ע"פ האמור לעיל: כיון ש"מחצית השקל" מטרתה לכפר על חטא העגל – שהוא החטא החמור ביותר הנוגע לכל כולה של הנפש, איך מתאים שתהיה המצווה במחצית, ולא בשלימות המורה על כל הנפש?

והנה החטא דעבודה זרה מפריד בין ישראל לאביהם שבשמים, ולכן כפרתו צריכה להיות איחוד וחיבור בין הקב"ה לישראל עם קרובו.

אחדות אמיתית אין פירושה, שהיהודי ייתן את כל אשר לו לקב"ה – באשר גם אז הרי הוא נפרד מאחדותו ית', ורק נתן את כל אשר לו. הפירוש ב"אחדות" היא שהיהודי ייתן את עצמו, את נפשו ממש להשם. עד כדי כך, שיהיה מורגש ונראה, שבלי דביקות בה' אלוקים חיים – אין לו שום חיים כלל!

וזהו הרמז ב"מחצית השקל": ישראל נותנים לקב"ה את כל אשר להם בצורת "מחצית" דוקא! ב"מחצית" זו היא "מטבע של אש" הנשמה, כל כולו של היהודי ניתן לקב"ה בתוך ה"מחצית" – ועדיין היא רק מחצית, כי השלימות היא הקב"ה בעצמו.

ישראל נותנים את עצמם, ותמורת זאת נותן הקב"ה גם-כן את עצמו כביכול לישראל – ואז יש שלימות ואחדות אמיתית.

"עשר גרה" של ישראל קבוצי מטה, היא עשר כוחות נפשם, שבכל איש ישראל ישנם עשר כוחות דקדושה של "שכל" ו"מידות", שנשתלשלו מקדושתו ית'¹⁰ – עשר הספירות העליונות, "עשר גרה" דלמעלה.

עשר כוחות דישראל ועשר ספירות דקוב"ה יחדיו יהיו תמים, ומשלימים כביכול זא"ז. כשאיש ישראל נותן "מטבע של אש" של נפשו כולה, הנקראת "מחצית", נותן הקב"ה את עצמו, עשר ספירותיו הק', שאף הם לולא ישראל בחיריו אינן בשלימות!¹¹

9. בראשית כד, כב.

10. ראה תניא פ"ג.

11. אף שהקב"ה הוא למעלה מלהיות עשר ספירות (ראה הגה"ה בתניא פ"ב ועוד), אך עבור בריאת העולם (בשביל ישראל) צימצם את עצמו כביכול בע"ס – ושם כביכול בלא ישראל יש חסרון.

לקראת שבת

ולכן מכפרת "מחצית השקל" על חטא העגל, באשר זה קאי על הנשמה כולה, כפי שהיא בדביקות עם הקב"ה – תמורת הפירוד וההבדלה שהיו בשעת החטא¹².

לאחרי שנתרצה הקב"ה על חטא העגל, אמר הקב"ה למשה¹³: "הנה אנכי כורת ברית". הסדר ד"כריתת ברית" היא שכורתים בעל-חי לשני בתרים, ועוברים ביניהם¹⁴, וכמו שהיה בברית בין הבתרים דאע"ה.

ולכאורה, כשמחלקים דבר לשניים – הרי מפרידים ומבדילים בין הדבקים, ומדוע מורה זה על אחדות? אך באמת הוא בדיוק להיפך, כריתת הברית באה לומר: כמו שהבתרים, אינם דבר שלם אחד בלי השני, אותו הדבר יהי' בין כורתי הברית, אשר שלימותו של כל אחד תלוי' בהשני.

וזוהו שאמר הקב"ה למשה אחרי חטא העגל: לאחר שהיתה כזו "הפרדה" ביני ובין בני ישראל – מוכרחת להיות "אחדות" וכריתת ברית, עד כדי כך שישראל בלי הקב"ה, וכביכול גם הקב"ה בלי ישראל אינם בשלימות. "בין כך ובין כך בני הם, ולהחליפם באומה אחרת (ח"ו) אי אפשר"¹⁵.

ע"פ כל זה יובן גם מאמר התלמוד¹⁶ ש"מחצית השקל" ביטלה את גזירת המן. דסיבת הגזירה היתה מה שהשתחוו לצלם¹⁷ – שהוא פוגם בנשמה בדוגמת חטא העגל. והתיקון ע"ז היה שהתעוררו בתשובה שלימה, ועמדו במסירות נפש במשך שנה שלימה¹⁸ והראו בנפשם שחייהם לולא הדביקות בקב"ה אינם חיים כלל. וזה היה בכוח ה"כריתת ברית" של "מחצית השקל"¹⁹.



12. הסיבה שמצוות "מחצית השקל" נרמזה בפרשת אליעזר ורבקה, ומה ששם היא בלשון "בקע" ולא "מחצית" נתבאר בשיחה, עיי"ש.

13. פרשתנו לד, י.

14. ראה ירמ' לד, יח.

15. קידושין לו, א. (שו"ת הרשב"א ח"א סקצ"ד). רות רבה פתיחתא ג. פסחים פז, א ושם.

16. מגילה יג, ב, ובתור"ה "ורחי" שם טז, א.

17. שם יב, א.

18. תו"א מג"א צא, ב ועוד.

19. ובזה יומתק מה ש"באחד באדר משמיעין על השקלים", באשר העניין התיכוני בחודש אדר הוא פורים, וק"ל.

לוחות ושברי לוחות בלימוד התורה

וישלך מידיך את הלוחות וישבר אותם תחת ההר (לכ, ט)

לוחות ושברי לוחות מונחין בארון (כ"ב יד, ב. מנחות צט, סע"א)

יש לבאר זה בעבודת האדם לקונו:

בלימוד התורה צריכים להיות שני דברים הפכיים – לוחות ושברי לוחות.

מצד אחד על האדם להיות בכחינת "לוחות". דכמו שהאותיות שעל הלוחות היו חקוקות על האבנים וא"א ה' להפריד ביניהם, כמו"כ על האדם להבין ולהשיג בשכלו הוא את דברי התורה, עד ששכלו והתורה יהיו לאחדים ממש, דכשמאמין לבד במה שכתוב בתורה עדיין אינו יוצא בזה חובת תלמוד תורה, ורק כשמבין בשכלו את התורה ה"ה יוצא ידי חובתו.

אך מאידך, באותו "ארון" בו מונחים הלוחות היו גם ה"שברי לוחות", דבשביל לימוד התורה על שכלו של האדם "להישבר".

כי מכיון שחכמתו של הקב"ה גבוהה לאין שיעור משכל האדם ורחוקה ממנו בתכלית, א"א שהשכל יבין ושיג אמיתית חכמתו של הקב"ה.

ורק ע"י שהאדם הוא בכחינת "שברי לוחות", ומתבטל לגמרי לחכמתו של הקב"ה, אזי מסייע לו השי"ת שיתעלה שכלו לבחי' גבוהה ביותר, ויהי' מסוגל להשיג אמיתתה של תורה. וכמו שאומרים בתפלת אלקי נצור "ונפשי כעפר לכל תהי'" ורק לאחר יוכל להיות "פתח לבי בתורתך".

(ע"פ לקו"ש חכ"ו עמ' 248 ואילך)

הסיבה לעבירה על רצונו ית'

וראית את אחורי הראהו קשר של תפילין (לג, כג. רש"י)

מצינו שבעת שלימד הקב"ה למשה "סדר בקשת רחמים" וקריאת י"ג מדות, הראה לו הקב"ה את עצמו כאילו הוא "מעוטף" בטלית (רש"י שם, יט ד"ה ויאמר), ומעוטר בתפילין – "הראהו קשר של תפילין".

ויש לעיין מהי השייכות בין טלית ותפילין לבקשת סליחה ומחילה וקריאת י"ג מדות?

ויש לבאר זה, דהנה יש לתמוה איך שייך האדם לעבור על מצוותיו של הקב"ה, והרי ישראל הם "מאמינים בני מאמינים" (שבת צו, א), ומאמין הוא באמונה שלימה שהקב"ה "מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית", וא"כ בידעו שברגע זה חייו תלויים בהקב"ה, הבורא אותו ומחדשו "בכל יום תמיד", איך שייך הוא באותו רגע לעבור על רצונו ית'?

אלא, דברגע שהוא שעובר על רצונו ית' "שוכח" הוא על אמונתו בהקב"ה. ובאם ה' "זוכר" את האמונה שיש לו בלבו פנימה, לא ה' שייך לעבור ח"ו על רצון השי"ת.

וזהו הטעם שכשהאדם רוצה לעקור ולכפר על החטא, ואומר י"ג מדות לבקש רחמים מהקב"ה, צ"ל עטוף בטלית ותפילין, כי שני מצוות אלו תוכנם ענין ה"זכירה". דמצות ציצית היא ש"וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'" (שלה טו, לט), וגם מצות תפילין היא ש"והי' גו' לזכרון בין עיניך" (כא יג, ט).

(ע"פ לקו"ש חכ"א עמ' 232 ואילך)

חידושי 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 דסגילוי 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 דפלו ישראל / יפלפל עוד דגדר גילוי דעת הוא רק שיכול חבירו לאסור באם מתכוון, מיהו בגדו"ד לא נתכוון לאסור

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! 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 מדפלו 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) אמר קרא אלה אלקיך 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' ויביאו 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 לידינו 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. ולבד מזה, הא מתחילה³ אמרו לו (שם, א) "עשה לנו אלקים גו'", היינו שהזהב נשאר כבעלותם של ישראל אף בעת שצר אהרן את העגל. וכיון שכנ"ל א"א לאסור דבר שאינו שלו היינו יכולים לומר דצורת אהרן לא אסרה את הזהב כלל⁴ לעשותו ע"ז (ורק כשפלחו ישראל נעשה ע"ז), ושפיר לא עבר על איסור ע"ז⁵.

(3) ורק אח"כ הי' מצדם "ויתנו לי" (לב, כד). ואף שכתב הנמוק"י בב"ב (מא, א), והרשב"א בחידושו בגיטין (כ, א) והריטב"א ביבמות (גב, 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 כלל, משא"כ אם כיוון לקנות בקנין אחר, הנה אף שבפירוש כיוון שלא לקנות בקנין זה, קנה בע"כ, כנ"ל הערה 2. ואכ"מ.

(4) ואף שלדעת רוב הפוסקים (נסמנו באנצק' תלמודית ערך דבר שאינו שלו) ע"י מעשה (של העובר איסור) שפיר יכול לאסור דבר שאינו שלו (ובנדר"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 אדם אוסר דבר שאינו שלו" (דהרי אם אין כוונתו לאיסור, בדרך ממילא לא נעשה ע"ז, ולא עבר על העש"י) – 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 (יו"ד סי' קל"ט ס' א)) פ"ז כר"ע (ולא כר' ישמעאל –

(2) ואפילו לפמ"ש הנמוק"י בב"מ (י, א) (על מ"ש בגמרא שם "כיון דנפיל גלי דעת' דבנפילה ניחא לי' דנקני בארבע אמות לא ניחא לי' דנקני"): "וזו כיון דתקנת חכמים היא שומעין לו באומר אי אפשר בתקנת חכמים כגון זו" (הרי שאפילו היכא שמגלה דעת' בפירוש "דלא ניחא לי" אעפ"כ אי הוה קנין דאורייתא קני בע"כ) – הרי כתב החת"ס (חיר"ד סי' שיג. חאבה"ע סי' קסו. וכ"ה בשו"ת רעק"א מהר"ת סי' צו) "דלא אמרה אלא במי שרוצה לקנות דבר זה עתה בשום קנין וכו' אבל אם אין דעתו לקנות כלל לא אמר שיקנה על כרחו" (וראה תירוץ המשל"מ (הל' זכי' ומתנה פ"ב ה"ט) בסתירת פסק השו"ע (חו"מ סי' רסח ס"א) דלא אמרינן "כיון דנפיל גלי דעת' וכו'", למה שפסק (סי' ערה סכ"א) כשיטת הרמ"מ ד"כיון שלא כיון לקנותם אלא ע"י בנין וכוזה לא קנאה" (וראה פתחי תשובה סי' רסח שם). ומובן שעפ"ז ג"כ אין סתירה למה שפסק בנוגע עודד בנכסי הגר – סי' ערה סכ"ה). ועפ"ז תתורץ קושיית הרשב"א (מובא בשטמ"ק ב"מ שם) על השיטה שבקנין דאורייתא גם אם אין מכוינ' מהני מהסוגיא דעודד בנכסי הגר^א.

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

לקראת שבת

אבל להמבואר בסוגיין – אינו, דכנ"ל במקום שגלו אדעתייהו דניחא להו לא מהני מה שאינו של⁶, והדרא קושיין לדוכתא. ואף שצורת אהרן היתה קודם שאמרו "אלה אלקיך ישראל" (דבזה גלו אדעתייהו, כנ"ל בסוגיין), מ"מ, הא אמירה זו מגלה מה שהי' בדעתם למפרע מתחילה.

ב.

יקשה כמ"ש הרמב"ם דבגילוי דעת בעינן מעשה ובש"ם 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"ח ה"ג): "ישראל שזקף לבניה 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 לבניה גליא דעתי' דניחא לי' בע"ז וכי אתו עכו"ם ופלח לה שליחותא דידו' קעביד", היינו שהזקיפה מהניא כאן מגדר גילוי דעת, ומהו שכתב הרמב"ם דמהניא מחמת שהי' 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,

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 גו" [והא דבש"ס מכיא קראי אחריני – כי בהם מפורש יותר כו' וק"ל].

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

מוכח בגמרא (שם) ש"ע"ז של עכו"ם אסורה מיד ושל ישראל אין אסורה עד שתיעבד", והרי כאן עדיין לא עבדו את העגל בעת עשיית אהרן – מ"מ

(ב) בביאור יסוד מחלוקת ר"ע ור"י י"ל ע"פ משנת הגש"פ – ביאורים – הדרן למס' פסחים (יא ניטן, 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"ד:

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

שבגילוי דעת לחוד מהני ולא בעי מעשה, והרמב"ם נראה שנקט כאן כההו"א שבסוגיין. דהנה, לפי הקס"ד שבגמ' שהאפשרות לאסור הלבינה 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 דהזקיפה היא רק בגדר גילוי דעת דניחא לי' "ולא משום מעשה" (פרש"י שם ד"ה לבינה) – מנ"ל להרמב"ם לתלותו להלכה בענין המעשה?⁷

ולזה נראה לבאר, דמקור הרמב"ם הוא מדברי הסוגיא שהובאו בריש דברינו, "מדפלחו 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 דפלחו לעגל ולדייק שבוזה "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, 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 "מדפלחו ישראל לעגל (במעשה בפועל, שדוקא באופן זה מהני) גלו אדעתייהו דניחא להו בע"ז".

ומה שמסיים שם בגמ' דבוזה 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"פלחו" ניחא להו לא רק בהעגל אלא בכל שאר ע"ז.

ולכן דייק הרמב"ם לומר "שזקיפתה מעשה".

ג.

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

והנה, להמבואר כאן יתורץ עוד קושי בסוגיין, דבגמ' שם מיבעי לי' היכא "שזקף ביצה להשתחוות לה ולא השתחווה לה ובא עכו"ם והשתחווה לה" מהו, אי אסורה או לאו,

דברי הרב רובין) ורוב הפוסקים סוברים (וכן היא דעת אדה"ז בשלחנו (סי' תמח סעיף יו"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).

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 לפי שאז ה"ה כעין שלוחו, וכדיוק לשון הגמרא "וכי אתא עכו"ם ופלח לה שליחותא דידי' קעביד" – אבל אין זה שליחות גמורה דהרי "אין שליח לדבר עבירה" (וידועה השקו"ט אם גם בשליח עכו"ם אמרינן כן, ועוד דע"ז מז' מצות ב"נ היא ושייך בו

לקראת שבת

"לבינה הוא דמינכרא זקיפתה (ופרש"י: "שרחבה יותר על עבי' וכשהיא זקופה נראית גבוהה") 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"ז יש לחקור היכא דלא "מינכרא זקיפתה" שאין זה אלא "מעשה זוטא" [אף שבדאי יש בו משום גילוי דעת] אי הוי בגדר מעשה המועיל או לאו. דודאי לענין זה יש סברא לחלק בין מעשה רבא למעשה זוטא⁹. והא 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 דבנדרו"ד מן הדין לא הי' בידי אהרן לאסור העגל, דהא רק ע"י מעשה נאסרת ע"ז, ובזמן שצר צורת העגל עדיין לא "פלחו" 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.

יפּלפּל עוּד דגּרר גּילוּי דעת הוּא רַק שׁיכוּל חֵבירוּ לְאָסוּר בָּאֵם מִתְכוּוֹן, מִיחוּ בְנֵדוּ"ד לֹא נִתְכוּוֹן לְאָסוּר

עוד מצינו לתרץ בזה, מהא דכתב הרמב"ם (הל' שחיטה פ"ב הכ"א מחולין מא, א¹¹) לענין הכלל דאין אדם אוסר כו' – "שאינ אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו שאין כוונתו אלא לצער", דעפ"ז י"ל שאף גילוי דעת ע"י בעל החפץ א"א שיועיל לומר דכוונת העושה היא

מהגמרא שאי"ז מעשה מספיק, דאל"כ למה קאמר "שפלחו" – הול"ל "שהביאו את הזהב (אף די"ל דעדיפא מיני' קאמר. אבל דוחק – כי המביאים היו "כל העם" ופלחו – רק מקצת), והביאור בזה י"ל: אין נזם זהב ראוי לע"ז שבקשו, ולא עוד אלא שבפי' שללו זה: "עשה גוי", היינו שעדיין מחוסר מעשה (אין הע"ז במציאות עדיין).

(11) ראה לעיל הערה 4 שכן דעת הרבה פוסקים.

(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.

(10) ואף שהביאו לו את הזהב – הרי מוכח

לקראת שבת

כא

לאיסור, וגדר גילוי דעת הוא רק לענין שיכול 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 דישראל (אף בצירוף המעשה) שייאסר העגל ע"י אהרן, אחר שכוונתו לא היתה לאסור¹², שבפירושו אמר להם (פרשתנו לב, ה) "חג לה' גו'".

ונוסף לזה, בנדו"ד לא מצינו גילוי דעת כשקיבל אהרן הזוהב 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, הי' כעין תנאי שאילו הי' יודעין "מה הי' לו" למשה לא היו רוצים בעשיית העגל.

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, דלכא"ו 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 בפ"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 לכאורה פשוט, דהא על לפני עור נצטוו ישראל זמן רב אחר מעשה העגל (בפ' קדושים), ואף לדעת ר"ע (סוטה לו, ב) ש"כללות ופרטות נאמרו בסני"ג – הי' זה רק אחר ירידת משה מן ההר. וא"כ בזמן העגל לא הי' בזה איסור.

14 שו"ת צפע"נ ירושלים תשכ"ה סי' ה. וש"נ. וי"ל שתלוי בהדעות (ראה מנ"ח מצוה רל"ב ובהגהות הרי"פ פערלא לשם. וכבר העירו מזח"ג פה, א. רמב"ם הל' 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), והי"ז פרט בכל ענין בפ"ע.

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

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

12 ואף שלא היתה 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 ובתב"ש ס"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 כללית השייכת בכל האופנים (משא"כ שאר הסיבות תלויות כאו"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.

לקראת שבת

אלא שמל' הכתוב בטענת משה לאהרן "מה עשה לך גו'" – 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 קודש מכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש וצוקללה"ה נבנ"מ זי"ע

נצחון היצר

באם הטענות מפריעות לענין של פועל בתורה ובמצות בודאי באים מהיצה"ר

במענה על מכתבו מו' שופטים בו כותב על אודות הקישויים שפוגש בדרכו בישיבת .
 , הסדרים שאינו מורגל בהם, וכן הלימודים חדשים לפניו.

הנה בודאי ידוע לו מרז"ל (סוכה נ"ב ע"א) אשר יצר הרע של כאו"א עומד תמיד ותדיר במלחמתו, עד שמעידה תוה"ק שאלמלא הקב"ה עוזרו לא יכול לו. ומזה מובן שכשהנדון באברך שרוצה להיות ירא שמים ורוצה ללמוד, הנה אם רואה יצרו הרע שנפתחה יכולת בשביל אברך זה לעלות מעלה מעלה הן ביראת שמים והן בלימוד התורה, מחפש תחבולות נוספות להפריע ככל האפשרי, שאחז בדרכו חדשה זו.

ואף שנקרא מלך זקן וכסיל, הנה זהו על שם שמסית לדברים היפך החכמה האמיתית, אבל בדרכי ההסתה והפתוי ערום הוא ביותר, והרי שרשו ג"כ בזה וכמ"ש והנחש הי' ערום, ולכן נקרא אומן שהתורה מעידה עליו שאומן מובהק הוא במלאכתו.

והרי פשוט, שאם יבוא לאברך כנ"ל ויאמר לו תדע שבאם תלך בדרך זו יש תקוה קרובה לודאי שתעשה ירא שמים ביותר ותצליח בתלמוד תורה ביותר, הרי לא לבד שלא ימנע על ידי זה מדרכו אלא אדרבה עוד יוסיף אומץ בה, ובמילא אין הברירה ליצה"ר אלא להתלבש באיצטלא של ירא שמים ותלמיד חכם, ולבוא להאברך בטענות בקצה השני אשר באם ילך בדרכו חדשה זו לא יבוא להמטרה שאברך ירא שמים כוסף אלי', וכיון

שאינן לך שלימות בעולם והבריאה כי אין שלם אלא אחד הוא הקב"ה, הרי יש נתינת מקום למצוא נקודה של העדר השלימות באיזה ענין שיהי',

והבחינה בכל הנ"ל לדעת מאיזה מקור בא הטענות והקושיות, הוא כסיפור כ"ק מו"ח אדמו"ר ע"ד הרה"צ והרה"ג והרה"ח מוה"ר נחום מטשערנאביל (נדפס בשיחת חג הפסח תש"ג), והנקודה בזה הוא שאם התביעה היא להקדים נשמע (הבנה) לנעשה, ה"ז היפך אופן קבלת התורה, ועוד שבאם הטענות מפריעות מהענין של פועל הן בתורה והן במצות ובעבודת התפלה הרי בודאי באים מהלעומת זה.

וכשיתבונן אפילו לשעה קלה אשר נהרא נהרא ופשטי' היינו שכל ישיבה יש לה דרכים משלה, ובטח האדם שהרגל נעשה אצלו טבע שני, הרי מובן הי' מקודם שימצא בשיבת . שינויים מאשר במקומו, עד עתה ואשר בזמן הראשון השינוי יהי' קשור בהקישוי לשנות הטבע שני שלו, ואם קבל הנ"ל אצלו צורה של קושיות ותביעות הרי בטח בא מהלעו"ז, שהוא כדי שיתגבר האדם עליו ויעשה היפך רצונו היינו היפך הפיתוי והסתה, שלא רק שלא יחליש אותו בהנוגע לתורה ותפלה אלא אדרבה יסיח דעת ויוסיף הן בהשקידה בלימוד תורה הן בהידור קיום המצות, ואין לך דבר העומד בפני הרצון. והשי"ת יצליחו. (אג"ק ח"ט אגרת ב'תתקלג)

כבל שתגדל התועלת תגדל ג"כ השתדלות היצה"ר למנוע הדבר

נעם לי לקבל מכתבו מח' אלול מבשר טוב אשר בא שלום לעיר... ולפלא שעייכב כ"כ הודעה זו, ובמכתבו כותב אודות מהות האנשים וגם מה שסיפרו לו אלה שניסו מכבר בתעמולה בעניני תומ"צ ושהדבר תלוי בקישויים.

— בטח הרי ידוע לו ממכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר, סיפור איך שזקנו אדמו"ר מוהר"ש כתב לאחד שנדד למקום בו גרו יהודים שלא היו קרובים כ"כ לתומ"צ, אשר פשוט ובהחלט שפרנסתו הגשמית הי' יכול הקב"ה להמציא לו במקומו לפנים מקום תורה ויר"ש, וע"כ צ"ל שהביאו השי"ת לפה פנה נדחת בשביל פרנסה רוחנית היינו להשפיע במקומו.

ובאשר ממשיכים תוספת אלקות ע"י תוספת בלימוד התורה וקיום המצות - במילא אין פלא כאשר קשור בקישויים, כי ככל שתגדל התועלת תגדל ג"כ השתדלות הלעו"ז למנוע הדבר, ואדרבה גודל ההעלם וההסתר מורה על הריבוי אור שאפשר להמשיך במקום, וכמבואר בהמשל דאבן הנמצאת בראש חומה שנופלת למרחוק יותר מזו שמקומה באמצע החומה, ואין הדבר תלוי אלא בהשליח שנשלח למקום פלוני שימלא תפקידו כדבעי.

ותקותי שכשיתהלכו עם אנשי המקום בניחותא בדרכי נועם ויתחילו מהשפעה עליהם ע"י ילידיהם שיחיו, הנה אפילו מעט אור דוחה הרבה חשך ובפרט הרבה אור, ומובן שבכגון דא צריך להזהר מלעורר חשד אצל תושבי המקום שמביטים עליהם כעל עמי הארץ וכו'.

והנקודה בזה כמבואר בפרק ל"ב בתניא להתנהג במדתו של אהרן אוהב את הבריות וכו', ומובן שאין לדרוש מהנ"ל להתהפך מן הקצה אל הקצה אלא לאט לאט, וחזקה לתעמולה שאינה חוזרת ריקם.

בברכת הצלחה וכוח"ט. המחכה לבשו"ט.

(אג"ק ח"ט אגרת ב'תתקל)



דרכי החסידות

שיחות ואגרות קודש מכ"ק אדמו"ר מוהררי"צ
מלויבאוויטש נ"ע בענייני עבודת השי"ת

השתדלות בטובת הזולת מתוך אהבת-רעים ותוכחת ידידים

"האחד רצה באמת לדעת מה שלום חברו, מה שלום בני ביתו, מה נשמע אצלו בענין הפרנסה
ובענייני רוחניות, והם היו מספרים על כך זה לזה בפתיות לב"

מאיר עיני שניהם

על אודות הלימוד ברבים. הנה לבד זאת כי הוא דבר נעלה ונשגב בגודל עוצם הפלאת
ענינו בטובת הרבים, אשר זכות הרבים תלוי ביחיד זה המוסר ונותן את עצמו לטובת
הרבים בהרבצת תורה ויראת שמים. הנה לבד זאת הנה הוא טובה עצמית, הנוגע בכל חלקי
הנשמה עד יחידה ממש. ותא שמע את אשר שמעתי הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק צוקללה"ה
נבג"מ זי"ע, אומר לאחד מאנ"ש ביחידות:

לחסיד צריך להיות חבר, עמו יוכל להתדבר בגלוי, ענייניו הפנימיים הנוגעים ללבו.
וכל חסיד, בכל מצב שיהיה, עליו להניח כל כוחותיו בכדי לעשות טובה לזולת. לקרב
יהודי נוסף למקור חיי החיים של חסידות. בגשמיות, כשאחד, ל"ע, חשוך-בנים, אזי
הרחמנות עליו גדולה, ועושה כל הרפואות והסגולות שבעולם, בכדי שירחם עליו השי"ת,
וייושע בזרעא חייא וקיימא. כן ויותר מכן, הוא ברוחניות. יש להתעסק עם הזולת, ומאיר
עיני שניהם הוי', כשנמשך גילוי חדש מיחיד ומיחידה, והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע,
אשר אלו שנותנים עצמם לטובת הזולת מאיר אצלם יחידה שבנפש, בנר"נ בגילוי ממש,
והם זוכים לגילויים עצומים.

השתדלות בטובת הזולת

בכל עת ובכל זמן הנה סדר קבוע הי' בקרב אנ"ש שי' אשר כאו"א הנה מלבד שהי' לו אוהב ורע כנפשו אשר אתו עמו הי' מדבר גם סתרי לבבו בעניני עבודה. וכמאמר הוד כ"ק אאזמו"ר רבינו האמצעי זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, חסיד צריך שיהי' לו חבר, בכדי שיהיו שני נפשות אלקיות נגד נפש הבהמי וטבעי אחד. הנה כל אחד ואחד ממש הי' לו סביבה שלו, כלומר השתדל בטובת זולתו לקרבו אל האמת. כל אחד הרגיש חובה נפשית בנפשו לקרב את הקרוב אליו, ובזה היו מונחים, והי' חיות בזה.

ובפרט זקני אנ"ש שכמה פעמים גם עשו נסיעות אל מקומות הסמוכים אליהם, וכל מסבה ומסבה הביאה אור והתחזקות הרוח, כאשר הקריאת-שמע שלאחר-יזה נאמרה ביתר חיות, ובמילא הנה השעה שקודם התפלה והתפלה הי' באופן אחר.

(אג"ק ח"ב ע' עג)

בלב נשבר

בעבר, כשחסיד מבוגר היה מוכיח מישהו מהחסידים – אפילו אם היה זה אברך צעיר – הוא לא היה קורא בשמו, אלא מדבר על עצם החיסרון. אופן הדיבור היה בלב נשבר, בכייה עצומה ונוגעת ללב. לא היתה זו התלהבות מעושה של "מגיד" שמתלונן, אלא היו ניכרים דברי אמת...

בעבר, היה איכפת לחסיד אחד מחברו, וכאשר היו נפגשים בצוותא, היתה שמחה גדולה. האחד רצה באמת לדעת מה שלום חברו, מה שלום בני ביתו, מה נשמע אצלו בענין הפרנסה ובעניני רוחניות, והם היו מספרים על כך זה לזה בפתירות לב.

(ספר השיחות תרצ"ט ע' 843 ואילך)

שלימות הקליפה תלוי באופן השבירה

נודע הדבר כי כל פרי צפון וטמון בקליפה המסתרת עלי' ובכדי להוציא הפרי שוברים את הקליפה. וכמו קליפת אגוזים והדומה, אשר זה כל עבודתינו בפועל לשבור את הגס הגס, עד שמרחם השי"ת ומתגלה הפרי הטוב.

ומי שחננו ד' בדעת ישרה לידע ולהבין כי פרי טוב צפון בהקליפה, הרי אז הוא שובר את המכסה עלי' בכח עוז תשוקת הכוסף והצמאון להנות מהפרי הנעים.

והנה כמו שגילוי הפרי הוא ע"י הסרת הקליפה הסובבה, כן שלימותה תלוי באופן השבירה שיהי' בסדר מסודר. כי לפעמים ע"י שבירה גדולה בכח יכול ח"ו להשחית גם את הפרי. ולזאת גם זאת צריך להיות בחכמה בקיאות ואולפנא והם דרכי החסידות שהנחילונו רבותינו הקדושים זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע נוסף ומבוא לגוף ועצם הידיעה

לקראת שבת

והעבודה שבלב (שזהו מה שנוגע להגדלת עצם מהות הפרי הפנימית) והדרכים האלו הם מדרגה הראשונה בסולם העולה מעלה מעלה בעילוי אין קץ.

ומהדרכים האלו הם האהבה והריעות אשר זהו תנועת חיי אנ"ש ד' עליהם יחיו, מה שכל אחד ואחד דבוק ומחובר עם זולתו ונוגע לו כל עניניו לנפשו ממש בהיות כולנו בני אב אחד ומורה אחד לעלות בקדש הקדשים לידע את ד' ולעבדו ית' בלבב שלם איש איש כפי שזכהו השי"ת לעשות בעצמו בביתו ובזולתו, וזה חלקנו בחיים.

(אג"ק ח"א, ע' קמז)



