

גליון תתסח + ערש"ק פרשת כי תשא

לקראת שובת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

העונש המיוחד של חטא העגל

שבעת האומות בעבודת השי"ת

לשיטתיהו דר"מ וד"י בש"ס

תגבורת הצודה על החומר





מכון אור החסידות

סניף ארץ הקודש
ת.ד. 2033
כפר חב"ד 6084000
03-738-3734
Likras@likras.org

Or Hachasidus

Head Office
1469 President St. #BSMT
Brooklyn, NY 11213
United States
(718) 534-8673

צוות העריכה וההגהה: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי', הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטנוב, הרב מנחם טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

פתח דבר

בעזה"ת.

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

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כאופן אמירתם, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חברי המערכת, ולפעמים בעת העיבוד הושמט ריבוי השק"ט בפרטי הענינים והרחבתם עם המקורות כפי שהם מופיעים במקורם [ובפרט, במדור "חידושי סוגיות", שמופיעים כאן רק עיקרי הדברים], ויש להיפך, אשר הביאורים נאמרו בקיצור וכאן הורחבו ונתמלאו 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 בתוכן הענינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.

◇ ◇ ◇

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

בברכת שבתא טבא
מכון אור החסידות

תוכן ענינים

מקרא אני דודש..... ב

העונש המיוחד בחטא העגל

מדוע מפרש רש"י שבא משה לטעון כנגד ה"קנאה" בעבודה זרה ולא פירש שבא ללמד סניגוריא על ישראל? / מדוע אמר משה "למה ה' יחרה אפך" ולא "למה ה' תכלה עמך"? / ביאור העונש המיוחד של חטא העגל שכלפיו טען משה "למה ה' יחרה אפך" והטעם לזה שהשמיט רש"י "עשיר בעשיר"

(ע"פ לקסי שוחות חז"י עמ' 402 ואילך)

פנינים..... ה.

דור אנוש וחטא העגל (עיי' בארוכה בלקסי שוחות חז"י עמ' 139 ואילך)

"וימחר משה" – מאי קמ"ל? (ע"פ לקסי שוחות חז"י עמ' 153 ואילך)

יינה של תורה..... ו.

ה"גרגשי" שבנפש

האם הגרגשי ברת לפני הכיבוש או אחריו? / מה הן ה"מידות" שבנפש האדם, ומה תפקידה של מידת ה"מלכות"? / מי אינו צריך להילחם נגד ה"גרגשי" שבנפש? / ואת מי ציוותה תורה והזהירה "שמר לך" מפני ה"גרגשי"? / שבע האומות כפי שהן ברוחניות בנפש האדם, ודרך המלחמה עמהן

(ע"פ לקסי שוחות חז"י עמ' 39 ואילך)

פנינים..... י.

מדוע גרמו משה בכיור דוקא? (ע"פ לקסי שוחות חז"י עמ' 196 ואילך)

"אמחנו מספרי" – למעליותא (ע"פ לקסי שוחות חז"י עמ' 173 ואילך)

חידושי סוגיות..... יא.

לשיטתיהוה דר"מ ר"י בש"ס

יבאר סברא כללית למחלוקתם בכמה מקומות – דתלוי הדבר בחקירה אם דיני התורה עלינו להתחשב בדבר העתיד כנגד הדבר ההווה / עפ"י יבאר פלוגתתם בדין עשיית שמן המשחה דפרשתנו, לגירסת הירושלמי

(ע"פ לקסי שוחות חז"י תשא עמ' 394 ואילך)

דרכי החסידות..... טו

תעבורת הצורה על החומר

מקרא אני הדרש

ביאורים בפשוטו של מקרא



העונש המיוחד בחטא העגל

מדוע מפרש רש"י שבא משה לטעון כנגד ה"קנאה" בעבודה זרה ולא פירש שבא ללמד סניגוריא על ישראל? / מדוע אמר משה "למה ה' יחרה אפך" ולא "למה ה' תכלה עמך"? / ביאור העונש המיוחד של חטא העגל שכלפיו טען משה "למה ה' יחרה אפך" והטעם לזה שהשמיט רש"י "עשיר בעשיר"



"ויאמר ה' אל משה, ראיתי את העם הזה והנה עם קשה עורף הוא. ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם, ואעשה אותך לגוי גדול. ויחל משה את פני ה' אלקיו, ויאמר למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה" (פרשתנו לב, ט-יא).

ומפרש רש"י: "למה ה' יחרה אפך – כלום מתקנא אלא חכם בחכם, גבור בגבור". ומפשט דבריו נראה, שפירושו "מתקנא" כאן הוא כפשוטו – שבא משה לטעון כנגד ה"קנאה" בעבודה-זרה:

הרי רגש ה"קנאה" מתאים דוקא כלפי מי שהוא בדומה להמקנא – "חכם" מקנא ב"חכם" הדומה לו, ו"גבור" מתקנא ב"גבור" הדומה לו; ובכן, כיצד אפשרי שתהי' "קנאה" ביחס לעבודה-זרה, שאינה בדומה כלל?!

ב. והנה מובן אשר חידוש גדול הוא לומר שמשה דיבר בסגנון זה (שיש בו היפך הכבוד) כלפי מעלה – ומעתה צריך ביאור, למה באמת פירש רש"י את טענת משה בדרך זו? ובפרט, שמצינו בדברי רש"י עצמו (במקום אחר) שפירש את טענת משה כאן בדרך אחרת, שלכאורה מובנת יותר:

בפרשת יתרו, על הפסוק (כ, ב) "אנכי ה' אלקיך", מפרש רש"י שזה שהקב"ה נקט בלשון יחיד, "אלקיך" (ולא "אלקיכם"), הוא כדי "ליתן פתחון פה למשה ללמד סניגוריא במעשה העגל. וזהו שאמר 'למה ה' יחרה אפך בעמך' – לא להם צוית 'לא יהי' לכם אלקים אחרים' אלא לי לבדי".

והיינו, שטענת משה "למה ה' יחרה אפך בעמך" היא שאין טענה כלל כנגד בני ישראל, כיון שמלכתחילה עשרת הדברות נאמרו בלשון יחיד, בסגנון שאינו מחייב את כולם אלא רק את משה עצמו;

לקראת שבת

ה

וקשה איפוא, למה בפירושו כאן לא נקט רש"י בדרך זו שכבר דרך בה, אלא "חיפש" דרך אחרת ומחודשת?!

לכאורה הי' אפשר לומר שהיא הנותנת: כיון שכבר כתב רש"י דרך זו בפרשת יתרו, לכן לא הוצרך לחזור עלי' כאן, ורק הוסיף עוד דרך אפשרית ו"הבוחר יבחר" (וכן כתב הרא"ם כאן: "וזה וזה יכשר". וראה גם בריב"א);

אמנם אין זה מיושב, שהרי לא מסתבר שרש"י יסמוך בפירושו כאן על מה שפירש בדרך אגב ושלא במקומו בפרשת יתרו.

וצריכים אנו ללמוד, שזה שרש"י לא הביא כלל בפירושו כאן את מה שפירש בפרשת יתרו, הוא משום שבלמוד הפרשה כאן מתאים דוקא מה שהביא רש"י על אתר, וכדלקמן.

ג. והביאור בזה: רש"י בא ליישב את מה שמשה טוען "למה ה' יחרה אפך בעמך" – ולכאורה, כיון שהקב"ה אמר "ועתה הניחה לי . . ואכלם", הי' משה צריך לטעון לכל לראש: "למה ה' תכלה את עמך"!

ולכן מחדש רש"י, שבאמת הם הם הדברים, ומשה הבין שגזירת "ואכלם" באה רק מחמת "יחרה אפך" ועל זה היתה טענתו. וההסברה בזה:

עצם זה שיש חיוב מיתה על חטא העגל לא הי' מוקשה בעיני משה, שהרי מצינו בתורה בכמה וכמה עבירות שהעובר עליהן נענש בעונש מיתה (רחמנא ליצלן), והדבר מובן בפשיטות – על עבירה חמורה מקבלים עונש חמור;

אלא שמשה תמה על הגזירה המיוחדת של "ואכלם":

כלל הוא בתורה, שחיוב ועונש מיתה בא דוקא כשיש עדים והתראה, ולאחר חקירה ודרישה של בית דין. ואפילו כשנאמר "מכשפה לא תחי'" (משפטים כב, יז), ולפום ריהטא היא מצוה המוטלת על כל יחיד שלא יניח מכשפה לחיות – מבהיר רש"י בפירושו שלמעשה אין זה כך, אלא "תומת בבית דין" דוקא.

יתירה מזו מצינו בחטא הראשון, חטא עץ הדעת – שאף שאמר הקב"ה בפירוש לאדם הראשון "לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב, יז), מכל מקום, בפועל לא נענש אדם הראשון תיכף ומיד במיתה, אלא רק לאחר יותר מתשע מאות שנה!

אמנם כאן בחטא העגל מוצאים אנו, שהקב"ה אומר למשה "ועתה הניחה לי . . ואכלם" – שהעונש מיתה בא מיד לאחר החטא; ויתירה מזו, שהעונש כולל גם את אלו שלא עבדו את העגל [וכמודגש בהמשך הדיבור: "ואעשה אותך לגוי גדול" – היינו, שרק משה ישאר מכל עם ישראל (ראה רש"י לב, יג)].

מובן איפוא שעונש זה אינו רק מחמת חומרת העבירה עצמה, אלא משום שיש כאן חרון אף מיוחד – "ויחר אפי בהם ואכלם" – ועל זה טוען משה "למה ה' יחרה אפך, כלום מתקנא אלא חכם בחכם גבור בגבור":

אפשר להבין שחטא עבודה-זרה מביא עמו עונש חמור, ובפרט שעבודת "אלקים אחרים"

היא דבר שאין לו מקום בשכל ובהגיון (שהרי אין בה ממשות כלל) וגם לא ברגש שבלב (שהרי אין בזה תאוה);

אבל מזה שאמר הקב"ה "ואכלם" – כלומר: עונש מיוחד במינו בכל שלושת הפרטים: (א) ללא דרישה וחקירה בבית דין, (ב) תיכף ומיד, (ג) כולל כל בני ישראל! – מוכח, שעונש זה אינו רק מחמת החטא של עובדי העגל עצמם, אלא מצד שהעבודה-זרה מעוררת חרון אף מיוחד.

ועל זה הוא שטען משה – "כלום מתקנא אלא חכם בחכם גבור בגבור"? ! הרי העגל אינו מציאות בעלת תוכן אמיתי שיכולה לעורר "קנאה" וחרון-אף עד כדי כך !

ד. והנה, לשון רש"י "כלום מתקנא כו'" מקורו בגמרא (ע"ז נה, א – אך שם אינו על פסוק דידן), ושם איתא "כלום מתקנא אלא חכם בחכם וגבור בגבור ועשיר בעשיר". ובפשטות שלושת הדוגמאות – חכם, גבור ועשיר – מיוסדות בלשון הכתוב (ירמ' ט, כב): "אל יתהלל חכם בחכמתו . . גבור בגבורתו . . עשיר בעשרו".

ויש לדקדק בזה שרש"י הביא שתי דוגמאות – "חכם בחכם גבור בגבור", והשמיט הדוגמא השלישית – "עשיר בעשיר".

ונראה לומר, ששני הפרטים שהביא רש"י – "חכם" ו"גבור" – אינם דוגמאות בעלמא, אלא שהם מכוונים לתוכן טענת משה כאן. והביאור בזה:

בדברי הקב"ה למשה, כשסיפר לו על חטא העגל, הלשון הוא (לב, ח): "סרו מהר מן הדרך אשר צויתם, עשו להם עגל מסכה, וישתחוו לו ויזבחו לו ויאמרו אלה אליך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים".

ומשמע שהחרון-אף ה' לא רק בגלל עצם עבודת העגל, אלא גם משום שאמרו על העגל "אלה אליך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים".

והנה, כדי להוציא את בני ישראל ממצרים ולהנהיגם במדבר יש צורך בשתי התכונות של "חכמה" ו"גבורה": חכמה – כיצד לנהל את העם ולהוציאם ממצרים, וגבורה – יכולת וכח לעשות זאת בפועל ממש.

וזהו שאמר משה לקב"ה, שאין כל מקום ל"מתקנא" כלפי העגל, שהרי הוא אינו "חכם" ואינו "גבור", ובוודאי שאין הוא יכול להוציא את ישראל ממצרים.

ומדויק בלשון משה: "למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה" – ההדגשה בזה היא, שהקב"ה הוא שהוציא את ישראל ממצרים ולו החכמה, הכח והממשלה, בעוד בעגל אין חכמה ולא גבורה, לא מיני' ולא מקצתי'; ואם כן, איזה מקום יש ל"מתקנא" בעבודה-זרה? !

ומעתה יובן שהשמיט רש"י הפרט של "עשיר בעשיר", כי הוא אינו שייך לכאן – שהרי הוצאת ישראל ממצרים ועשיית הנסים והנפלאות כו' אינה שייכת לעשירות. ועוד זאת, שעובדי העגל בוודאי לא ביקשו לקבל על ידו עשירות, שהרי זו לא היתה חסרה להם כלל, בהיותם עשירים מופלגים מביזת מצרים וביזת הים (רש"י בשלח טו, כב). וק"ל.

דור אנוש וחטא העגל¹

ויקח מידים ויצר אותו בחרט ויעשהו עגל מסכה
ויצר אותו בחרט – ויצר לשון צורה, 'בחרט' כלי אוכמנת
הצורפין שחורצין וחורטין בו צורות... כמו 'כתוב עליו בחרט
אנוש'
(לכ. ד. רש"י)

לכאורה צריך ביאור, הרי לצורך פירושו די
בהתיבות "וכתוב עליו בחרט", שמהן רואים
ש"חרט" שייך לפעולת החריטה והרשימה,
ומדוע מביא רש"י גם את תיבת "אנוש"
שבסוף הכתוב?

ויש לבאר, שבדיוק זה רמז רש"י לתירוץ
קושיא עצומה בהבנת הכתובים, שהרי לפירוש
זה ב"ויצר" שאהרן עצמו הוא שעשה (על ידי
ה"חרט") את צורת העגל תמוה ביותר, איך
שייך שאהרן צר צורת עבודה זרה?!

ועכצ"ל (וכמו שהאריכו בזה הרמב"ן, פ' רבעה"ת,
ועוד), שבתחילה לא ביקשו עבודה זרה, דבר
שיהי' במקומו של הקב"ה ח"ו, אלא רק
"ממוצע" במקום משה [אלא שאחר כך נמשכו
מקצתם בחטא העגל, עד שחשבוהו לעבודה
זרה ממש והם אלו שנהרגו]. ולכן רצו בני
ישראל לעשות את העגל בתור "ממוצע" כזה.

זה מה שרמז רש"י בזה שהביא תיבת
"אנוש" – שהחטא כאן הי' בדוגמת דור אנוש
(בנו של שת בן אדם הראשון), ש"בימי אנוש
טעו בני האדם טעות גדולה וכו' ואנוש עצמו
מן הטועים הי', וזו היתה טעותם, אמרו,
הואיל והאלקים ברא כוכבים אלו וגלגלים
אלו להנהיג את העולם כו' ראויין הן לשבחם
ולפאדם, ולחלוק להם כבוד כו'" (לשון
הרמב"ם ריש הל' ע"ז), והיינו, שטעות דור אנוש,
כשהתחילו לעבוד את הכוכבים ומזלות, לא
היתה שהחשיבו כעבודה זרה ממש, אלא
שהחשיבו כממוצע שיש לו בחירה להרע
או להיטיב, אף שבאמת אינם אלא "כגרון ביד
החוצב בו" ומשם נשתלשל לעבודה זרה ממש.

וכן הוא בעניננו, שרצו לעשות את העגל
ל"ממוצע", ומזה נשתלשל, אצל כמה מישראל,
החטא של ע"ז ממש.

"וימהר משה" – מאי קמ"ל?

וימהר משה, ויקד ארצה וישתחו
כשראה משה שכונה עוברת, ושמע קול הקריאה, מיד וישתחו
(לד, ת. רש"י)

לכאורה נראה שבפירושו בא רש"י לתרץ
למה מיהר משה להשתחוות ("וימהר משה").
ולכאורה קשה, הרי פשוט ומובן למה מיהר
משה, כי בוודאי כל מעשיו בעבודת ה' היו
בזריזות [וכמו שמצינו לשון "וימהר", "וישכם",
"רץ" גבי אברהם (וירא יח, ו-ז. כב, ג), וא"כ, מדוע
הוצרך רש"י לטעם מיוחד על מהירות משה?

ויש לומר שאדרבה, קושיית רש"י היא על
עצם הודעת הכתוב "וימהר משה", דלמה
הוצרך הכתוב לפרש שמיהר משה, הלא
מהירות זו מובנת מעצמה!

וע"ז מתרץ רש"י, שבתיבת "וימהר"
נתכוון הכתוב להשמיענו חידוש בזמנה של
השתחוואה זו, שלא נלמד (כמו שמשמע
מפשטות הכתובים) שמשה השתחוה לאחר
שאמר הקב"ה את כל י"ג מדות הרחמים,
בתור הודאה על בשורה טובה – אלא הלשון
"וימהר משה" באה ללמדנו שמשה מיהר
להשתחוות עוד לפני הדיבור, תיכף "כשראה
משה שכינה עוברת", שהשכינה מתחילה
לעבור, "ושמע קול הקריאה", תיכף כששמע
קולו של הקב"ה, עוד קודם ששמע הקריאה
עצמה, "מיד וישתחו".

זהו שהקדים להשתחוות הוא מפני "שראה
שכינה עוברת" – שקריאה וקול זה היו יחידים
ומיוחדים במינם, "שכינה עוברת", קיום
בקשתו "הראני נא את כבודך" (פרשתנו לג,
יח), ופשוט שכאשר רואים את המלך צריכים
להשתחוות לפניו תיכף ובתחילת ראיית פניו.

יגה של תורה

ביאורים בעניני הפרשה על דרך ההסידות



ה"גרגשי" שבנפש

האם הגרגשי ברח לפני הכיבוש או אחרי? / מה הן ה"מידות" שבנפש האדם, ומה תפקידה של מידת ה"מלכות"? / מי אינו צריך להילחם נגד ה"גרגשי" שבנפש? / ואת מי ציוותה תורה והזהירה "שמר לך" מפני ה"גרגשי"? / שבע האומות כפי שהן ברוחניות בנפש האדם, ודרך המלחמה עמהן



שבע אומות היו בארץ ישראל לפני כניסת בני ישראל לארץ: הכנעני, האמורי, החתי, הפרזי, החוי, היבوسی והגרשי. אמנם, לא היו צריכים בני ישראל לגרש את כל שבע האומות, כי הגרגשי פנה והלך.

בפרשתנו מונה הכתוב פעמיים את שש האומות ללא הגרגשי, ובשתייהן מפרש רש"י מדוע לא מנה הכתוב גם את הגרגשי.

הפעם הראשונה היא בסיפור העתיד להיות בבוא בני ישראל לארץ: "לך עלה מזה . . אל הארץ . . ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי את הכנעני האמורי והחתי והפרזי החוי והיבوسی" (לג, א-ב). ושם כתב רש"י: "ששה אומות הן והגרגשי עמד ופנה מפניהם מאליו".

הפעם השני' נאמרה לגבי הציווי "שמר לך את אשר אנכי מצווך היום". כחלק מן האזהרות על ההתנהגות הראוי' בארץ, אומר הכתוב "הנני גורש מפניך את האמורי והכנעני והחתי והפרזי והחוי והיבوسی" (לד, יא). וגם שם פירש רש"י: "ו' אומות יש כאן כי הגרגשי עמד ופנה מפניהם".

ומדברי רש"י נראה, ששני זמנים ואופנים יש כאן בפניית בני הגרגשי. מפירוש הפסוק הראשון משמע שתחילה יתקיים מה שהמלאך יגרש את שש האומות, ורק לאחר מכן יהי' "והגרשי עמד ופנה מפניהם מאליו". כי מוא'ו המוסיף כאן משמע שמדובר בדבר שיארע לאחר מה שנאמר קודם.

אולם מהפסוק השני נראה, שמה שישנן רק ו' אומות, הוא "כי הגרגשי עמד ופנה מפניהם", והיינו שפנה והלך מכבר, עוד קודם שיגרש השי"ת את שש האומות.

ונוסף למה שיש ליישב זאת על דרך הפשט [וראה במקור הדברים הביאור בזה], יש לבאר גם מה שיש לו לאדם ללמוד מכך בעבודתו את קונו. כי גם בנפש האדם יש אותן "שבעה עממין",

ועליו לעמול לתקן מידות רעות אלו. ועבודה מיוחדת יש לו לאדם עם מידת ה"גרגשי" שבנפשו, ובזה גופא ישנם שני דרכים ואופנים, וכפי אשר יתבאר.

אופן בירור מידת ה"מלכות" שבנפש

שבע "מידות", היינו רגשות, ישנן בנפש האדם: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות. ו"זה לעומת זה עשה אלקים", שיש שבע מידות טובות אלו מצד הקדושה, וכנגדן שבע מידות רעות מצד הקליפה. ולדוגמא: מצד הקדושה ישנה מידת החסד שהיא אהבה להשי"ת, וכנגדה חסד דקליפה שהיא אהבה לתאוות עולם הזה. ועל דרך זו, גבורה דקדושה היא יראת השי"ת, וכנגדה יראה דקליפה היא מידת הכעס. וכן בשאר מידות (וראה תניא פ"ג-ו).

והנה, כתבו בסה"ק (תורה אור צט, א. ועוד) ששבע האומות שהיו בארץ כנען, רומזות לאותן שבע מידות רעות דקליפה. וזהו סוד מצוות כיבוש שבעה עממין, שצריך האדם לעמול ולהילחם כנגד אותן מידות רעות, עד שיכבוש את המידות כולן שיהיו לצד הקדושה בלבד. אמנם, יש הפרש עצום בין שש המידות למידה השביעית, והוא מתבטא גם במלחמת האדם במידות הרעות:

שש המידות הראשונות, הן רגשות ונטיות הלב. ולדוגמא: לאהוב דבר מה או ליראה ממנו, להודות ולהתבטל או להילחם ולנהוג במידת הנצחנות. אמנם, מידת ה"מלכות" אינה רגש פרטי ומסוים של הלב. ה"מלכות" היא ביטוי רגשות הלב, שלא ייוותרו בהרגש הלב בלבד, אלא יבואו לידי פועל ב"לבושי הנפש": במחשבה, בדיבור או במעשה.

יכול להיות לו לאדם רגש של אהבה מצד הקדושה, אך הוא אינו בא לידי ביטוי במחשבה דיבור ומעשה. ולזה ישנה בנפש מידת ה"מלכות", שעניינה הוא להעביר את רגשות האדם לפועל, במחשבה דיבור ומעשה. וכן זה לעומת זה, במלכות דקליפה רח"ל, שעניינה הוא לבטא בפועל במחשבה דיבור ומעשה את הרגשות ומידות דקליפה רח"ל.

ונמצא, שפעולת מדת המלכות בצד הקדושה היא המחשבה, הדיבור והמעשה בעניינים של קדושה; ופעולת מידת המלכות דקליפה היא המחשבה, הדיבור והמעשה בעניינים לא טובים.

והנה, אם עובד האדם עבודתו כראוי, שהולך ומברר ומזכך את שש המידות שבליבו, ואין לו עוד הרגשים בלתי טובים, הרי אין לו צורך כלל לברר גם את מידת המלכות. כי "מלכות" דקליפה היא רק ביטוי של שש המידות הרעות בפועל, ואם בירר את שש המידות, הרי התבטלה מאליו "מלכות" דקליפה. כי כבר לא יחשוב האדם או ידבר ויעשה בענייני רע, אם אין לו רגשות רעים לחשוב ולדבר בהם (ראה בזה בס' קהלת יעקב (לבעמח"ס מלוא הרועים) ערך גרגשי, בשם רבו החוזה מלובלין).

וזהו סוד מה שלא נמנה הגרגשי בסיפור כיבוש שבע עממין: מאחר והאדם "כובש" ומברר את שש ה"אומות" הראשונות, הרי אין כבר צורך לברר את ה"גרגשי", היא מידת

ה"מלכות", והיא מתבטלת מאליה. והוא מה שכתב רש"י, שלאחר כיבוש שש עממין הרי "הגרגשי עמד ופנה מפניהם מאליה".

לדחות הרהורי רע בשתי ידיים

למעלה נתבאר שאין האדם צריך מלחמה פרטית ב"גרגשי", ב"מלכות" דקליפה, משום שהוא מתבטל מאליו, כאשר אין לאדם כלל רגשות מצד הקליפה.

אמנם, במה דברים אמורים, כאשר הולך האדם בדרך הישר, וכבר בירר את שש המידות שבליבו. וממילא אין לו עוד מה לברר במידת המלכות דקליפה, והיא "עומדת ופונה מאליה".

אך לפעמים, אוחז בעבודתו במצב שעדיין משמשות שש מידות אלו בליבו, והרי הוא אוהב וירא ומתפעל וכיוצא בזה מעניינים בלתי טובים שמצד הקליפה.

ואפילו אודות דרגת ה"בינוני" הנעלית שבספר התניא, שאינו חוטא לעולם, כתב אדמו"ר הזקן (פ"ב) שבליבו יש עדיין שש המידות הרעות. ונפשו הבהמית יכולה "להתאוות תאוה לכל ענייני גשמיות עולם הזה, בין בהיתר בין באיסור ח"ו".

וכאשר נמצא האדם במצב זה, הנה עליו לעמוד על המשמר יומם וליל, שלא להניח לאותן מידות רעות המתעוררות בליבו לבוא לידי פועל.

ואין צריך לומר שצריך לשמור שלא יוכל הרע "להוציא תאוותו מכח אל הפועל להתלבש באברי הגוף", אלא צריך לראות שלא תעלה המידה "אפילו במוח לבדו להרהר ברע", כי "מיד בעלייתו לשם דוחהו בשתי ידיים, ומסיח דעתו מיד שנזכר שהוא הרהור רע". ועל זו הדרך בדברים שבין אדם לחברו "מיד שעולה לו מהלב למוח איזו טינא ושנאה חס ושלום, או איזה קנאה או כעס או קפידא ודומיהן, אינו מקבלן כלל במוחו וברצונו" (תניא שם).

ואם כן, כל עוד שלא התבררו ו"נכבשו" כראוי שש מידות דקליפה, הרי עיקר מלחמת האדם היא דווקא בעניין מידת המלכות:

כל פעם שעולה בליבו איזה הרגש בלתי טוב מצד הקליפה, עליו להילחם כנגדו לבלתי נתון לו עבור בגבולו. עליו להילחם מלחמת חרמה לדחותו ממחשבתו "בשתי ידיים", ולהסיח דעתו מיד כשנזכר שהוא הרהור רע. וכן להילחם שאותו הרגש בלתי טוב לא יתבטא רח"ל בדיבור או במעשה בפועל.

ומלחמה זו אינה בהרגש הלב, שהרי אינו שולט עדיין על ליבו שלא יעלו לו רגשות דקליפה, אלא היא מלחמה כנגד "מלכות" דקליפה, שלא יתבטאו רגשותי במחשבה בדיבור ובמעשה.

גירוש הגרגשי – לפני שיש האומות

וכנגד מצב זה בעבודת ה', כתב רש"י את פירושו בפסוק השני: "ו' אומות יש כאן כי

לקראת שבת

יא

הגרגשי עמד ופנה מפניהם". וכאן לא כתב רש"י שהגרגשי פנה לאחר כיבוש שש אומות, וגם לא הוסיף שפניית הגרגשי הייתה "מאליו".

פסוק זה מדבר אודות יהודי שנמצא במצב ש"שש אומות יש כאן". שש המידות הרעות עודן פועלות בליבו וזוממות להתבטא גם במעשה בפועל. ומלחמתו של האדם היא לנצח על כל פנים את ה"גרגשי", שלא יתבטאו המידות הרעות בפועל.

וכך מתפרשים דברי רש"י בדרך הפנימיות: "שש מידות יש כאן" – הרגשות דקליפה הם בתוקפם, "כי הגרגשי עמד ופנה מפניהם" – ורק מידת "המלכות" דקליפה, מעשה רע בפועל, הוא זה שגורש ופנה ממחשבתו דיבורו ומעשהו של היהודי. ולא "מאליו", אלא על ידי עבודה ומלחמה רבה נוראה במקור הדברים, שמכל מקום לא נאמר שגורש על ידם, אלא "פנה מפניהם". כי יגיעת האדם גורמת לגילוי אור עליון, עד שמלכות דקליפה בורחת ומתבטלת. עיי"ש[.

"שמר לך" ממחשבה דיבור ומעשה של ה"גרגשי"

שני אופנים אלו שרומז רש"י בבירור ה"גרגשי", מתאימים לאותם הפסוקים שבהם כתבם: אודות המצב שבו המידות הרעות כבר נתבררו, והמלכות דקליפה מתבטלת מאליו, מדובר בפסוק המתאר את הסדר הרצוי בכניסה לארץ: "עלה מזה . . אל הארץ . . ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי את הכנעני וגו'".

ועל כך רומז רש"י, שהמצב הרצוי בעבודת ה', הוא שמזככים את שש המידות דקליפה, וה"מלכות" מתבררת מאליו.

והדרגה בה המידות הרעות בתוקפן כתולדתן, והאדם נלחם שלא יתבטאו בפועל על ידי "מלכות" דקליפה, נאמרה כחלק מציוויים ואזהרות כלליות בעבודת היהודי.

אין מדובר כאן אודות הסדר הרצוי בעבודת ה' בפנימיות הלב, אלא על עבודת התורה ומצוותי' שעיקרה הוא קיום המצוות וזהירות מעבירות בפועל ממש – "המעשה אשר יעשון", ו"אלה אשר לא תעשינה".

וממילא, כאן אין מדברים עדיין אודות מצב רצוי של זיכוך המידות שבלב, אלא הכתוב מזהיר אודות המעשה בפועל, במחשבה דיבור ומעשה. השי"ת מזהיר את האדם: "שמר לך", עליך לעמול בשמירה יתירה ומיוחדת, ששש המידות שנמצאות "כאן", בנפש האדם, לא יבואו לידי פועל במחשבה דיבור ומעשה, שלא תיתן ל"גרגשי" אשר בקרבך להביא לידי פועל את המידות הרעות שעודן פועלות בך.

וכאשר מתעסקים בבירור שבע מידות הרעות שבנפש, שכנגד שבעה עממין, זוכים לגילויים שיהיו בגאולה העתידה לבוא. ואז יהי' כיבוש גם של אומות הקיני הקניזי והקדמוני, שהמה רומזות על דרגות נעלות ועמוקות יותר, בבחינת "ירחיב ה' אלקיך את גבולך" (שופטים יט, ח ובפרש"י. וראה לקוטי שיחות חל"ט עמ' 447 ושי"נ).

מדוע נרמז משה בכיוור דוקא?

הכיוור אשר ממנו קידשו הכהנים ידיהם ורגליהם, נשתנה משאר כלי המשכן, שהם מנויים בפרשיות תרומה ותצוה, והכיוור נמנה בפני עצמו בריש פרשתנו. ובטעם הדבר כתבו המפרשים (ספורנו ל, יח. וראה גם חזקוני שם) שהכיוור "לא הייתה הכוונה בו להשכין שכינה במקדש" ככל הכלים, אלא רק "להכין את הכהנים לעבודתם", ועל כן "לא הוזכר למעלה עם שאר הכלים" להיותו רק הכנה לעבודה ולא חלק מעבודת השכנת השכינה עצמה.

נמצא שהכיוור דרגתו נמוכה לכאורה משאר הכלים, להיותו הכנה בלבד לעבודה ולא חלק מהעבודה עצמה.

ולאידך, דוקא בכיוור רואים ענין שלא מצינו דוגמתו בשאר הכלים, שיש בו ענין המרמז על משה רבינו, וכדאיתא בגמרא (זבחים כא, ב) אשר שיעור הפחות ביותר של הכיוור הוא "כדי לקדש ארבעה כהנים ממנו", והוא כנגד ארבעת המתקדשים בימי המילואים, הלא הם משה אהרן ושני בניו. ונמצאת מעלה מיוחדת בכיוור, שדוקא בו יש ענין המרמז על משה, שהוא נעלה יותר מן הכהנים, ועבודתו מרוממת יותר.

ויש לבאר זה בעבודת האדם, ששני הדברים - היות הכינוי הכנה לעבודה, וזה שנרמז בו משה - קשורים זה בזה:

ההכנה הכללית לגשת לעבודתו ית' המרומזת בכיוור היא "ורחצו את ידיהם ואת רגליהם", שיהודי צריך "לרחוץ" עצמו מהענינים הבלתי רצויים, לכופף את יצרו ותאוותיו ולהכין עצמו לעבודתו ית'.

אך למרות היות עבודה זו "הכנה" בלבד, ומתעסק ב"רחיצה" מענינים נחותים, הרי דוקא "הכנה" זו היא הפועלת "אתכפא סטרא אחרא", כניעת היצר הרע, והקליפה. דוקא

בעבודה זו רואים שלמרות שיש באדם ענין בלתי רצוי ויצר הרע, הרי הוא מבטל ומכניע את רצונותיו ויצרו ומקבל עליו מלכות שמים, ועבודה זו חביבה ביותר על השי"ת יתר על העבודה עצמה הבאה לאחר מכן!

ולכן נרמז בכיוור דוקא ענינו של משה, כי עבודה זו של ההתגברות על היצר הרע והסטרא אחרא, מבוססת היא על "קבלת עול" והתבטלות למי שאמר והי' העולם, וזהו ענינו של משה - ענין ה"ביטול" אליו ית' כמבואר בסה"ק (ראה תו"א צט, ג).

"אמחנו מספרי" - למעליותא

מי אשר חטא לי' אמחנו מספרי
(לכ, לז)

יש לבאר ע"ד הפנימיות, שבמענה זה של הקב"ה מרומז ענין למעליותא - אופן הכפרה על "אשר חטא לי":

אמרו חז"ל ש"אורייתא וקוב"ה כולא חד" (זהר, הובא בתניא פ"ד ובריש פכ"ג), ומכל מקום אמרו "תורה וישראל" . דרכן של בני אדם אומרים התורה קדמה .. אבל אני אומר ישראל קדמו" (תדבאר פ"ד), דמקור נשמות ישראל גבוה מהתורה, ומאוחדים הם עם הקב"ה באופן עמוק יותר - "קודמים" - אף לתורה. וכמודגש בזה ש"ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא" (סנהדרין מד, א), שגם אלו שמנתקים עצמם מהתורה ח"ו, עדיין שם "ישראל" עליהם, כי ה"ניתוק" מן התורה אינו מנתק את הקשר בין ישראל והקב"ה.

ועפ"ז יש לבאר דברי הקב"ה, ש"מי אשר חטא לי" שעבר על חטא הכי חמור - חטא העגל - וניתק עצמו מן התורה - "אמחנו מספרי", שהקב"ה ימחק אותו מן התורה. אך עי"ז מתגלה הקשר העצמי בין הקב"ה וישראל ש"קדמו לתורה", ו"אע"פ שחטא ישראל הוא", וכאשר קשר עצמי זה מתגלה הרי גם חוטאים אלו מתכפרים ומתקשרים לתורה בחזרה.

יהודשי סוגיות

עיון ופירוש בסוגיות הפרשה

לשיטתייהו דר"מ ור"י בש"ס

יבאר סברא כללית למחלוקתם בכמה מקומות – דתלוי הדבר בחקירה אם ברני התורה עלינו להתחשב בדבר העתיד כנגד הדבר ההווה / עפ"י יבאר פלוגתתם בין עשיית שמן המשחה דפרשתנו, לגירסת הירושלמי



שבבבלי, ונ"ל דלפי גירסת הירוש' מצינו לומר דר"מ ור"י אזלי כאן לשיטתייהו במק"א בש"ס.

דגרסי' בב"מ פ: "שוכר כיצד משלם, ר"מ אומר כשומר חנם ר' יהודה אומר כשומר שכר", ונראה פשטות הסברות (עיי' לשונות רש"י בסוגיין) דלר"י יש הנאה ושכר על שמירתו במה שרשאי להשתמש בפקדון ולהכי הוי שומר שכר, ולר"מ לא הוי זה שכר והנאה כלל דהא משלם על שימוש זה טבין ותקילין, וא"כ שמירתו הויא בחינם. ולכא"ו סברת ר"מ היא דחיה גמורה לסברת ר"י, כי כל הטעם ששומר שכר חייב גם בגניבה ואבידה (שאינם פשיעה) הוא רק משום שמקבל שכר על שמירתו, וכאילו נתינת השכר היא על מנת שישמור שמירה מעולה, גם מגניבה ואבידה, וכיון שהשוכר אינו נוטל שכר על שמירתו צ"ע מהיכא תיתי לחייב כמו שומר שכר נולעיל בפ' משפטים סימן

גרסי' בהוריות יא: וכריתות ה. "ת"ר שמן המשחה שעשה משה במדבר [המבואר בפרשתנו] היו שולקים בו את העיקרים (אותם שרשים של בשמים האמורים בפרשה דכתיב ואתה קח לך בשמים ראש מר דרור וגו', רש"י), דברי ר' יהודה; ר' יוסי אומר והלא לסוך את העקרים אינו סופק (לפי שהשמן לא היה אלא י"ב לוגין . . . והעקרים היו מרובים ואפילו בסיכה היה נבלע בעקרים כל שכן בשליקה, רש"י)! אלא שורין את העקרים במים (ברישא שהיו מתמלאים מן המים ושוב לא יהו בולעים מן השמן כל כך, רש"י), ומציץ עליו שמן (לאחר שהוציאם מן המים כדי שיקלוט השמן מריח הבשמים, רש"י) וקולט את הריח וקפחו (ומוציא השמן לאלתר, רש"י). והנה בירוש' (שקלים פ"ו ה"א. סוטה פ"ח ה"ג) גרסי' פלוגתא זו בחילוף שמות, דר' מאיר הוא הסובר "בו שלקו את העקריין", ור' יהודה דהתם הוא החולק ע"ז ואזיל כר' יוסי

זולתו, ההווה (העילוי דורזין מקדימין) או העתיד (העילוי דברוב עם), ומי מהם הקובע יותר (כאשר מצד ההווה מתבקשת קביעה באופן מסויים אבל מצד העתיד מתבקש אחרת), כי מזה נובעות ב' הדרכים בקביעת דיני התורה, האם הדין נקבע עתה ע"פ התחשבות רק בדבר העומד ונדון לנגד עינינו בפועל, היינו המעשה שבהווה, וממנו נובע כל חיוב וחלות דין שבתורה, או שהדינים נקבעים ע"פ התוצאה והפעולה הנפעלת עי"ז בעתיד (וע"ע בשד"ח שם אסיפת דינים מע' יו"כ סי' א' סק"י, שקו"ט אי שרי (ובעי) להתענות בצום גדליה היכא דעי"ז לא יתאפשר להתענות ביו"כ שלאחריו. וע"ע בהרחבה בכ"ז לקו"ש ח"ט שבת נחמו).

וזהו שנחלקו הכא, דלר"מ העיקר הקובע לדיני התורה הוא המעשה הנעשה לפנינו ולא תוצאותיו, ולכן נטה לומר דיש למדוד אם לפנינו היתה כאן פעולת אכילה או לאו, וכיון שישנה אכילה – שהרי שיעור אכילה בכזית (כל' הש"ס כאן) – מסתברא יותר לדרוש את הכתובים באופן שבכחאי גוונא חל כבר חיוב הזימון, ולכן עדיף ליה לנקוט ד"ואכלת" הוא ענין בפ"ע העוסק במציאות שבהווה ובמעשה הנעשה לפנינו בשעת האכילה. ור"י סבר דבכל מקום יש למדוד ע"פ התוצאה שבעתיד, ולכן אין לומר שענין האכילה שבהווה הוא המכריע את הדין, אלא הפעולה הנפעלת ע"י האכילה, היינו תוצאותיה, והרי תכלית האכילה היא השביעה הבאה על ידה, והיא שקובעת ומחילה החיוב ד"וברכת", ולכן דרש הכתוב באופן המחייב "אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה".

ג נת' בזה בארוכה באופן אחר עיי"ש]. ולכשתדוק יותר אין הקושי בשי' ר' יהודה בעצם השקו"ט איך נחשיב **אנן** שהנאת שימוש של השוכר הוי שכר על השמירה, כי הנה בפשטות יסוד חיוב שמירה מעולה דשומר שכר הוא אומד דעת המפקיד כשנתן לו החפץ (עיי' ל' הש"ס ב"מ צג: "להכי יבא לך אגרא לנטורי לי נטירותא יתירתא"), וכנ"ל דחיוב שומר שכר בגניבה ואבידה הוא רק משום שנתנת שכר השמירה מורה שכן היתה דעת המפקיד בתחילה – ועל מנת כן נתקבל החפץ ביד השומר; וא"כ עלינו למצוא ביאור לר"י אמאי נימא דודאי כ"ה דעת המשכיר בנדו"ד, וק"ל.

והנה במתני' דברכות מה. "עד כמה מזמנין, עד כזית, ור"י אומר עד כביצה". ומפרש בגמרא מט: "בקראי פליגי, ר' מאיר (שהוא תנא קמא) סבר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה ואכילה בכזית, ור"י סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה". וכתבו שם התוס' ד"הני קראי אסמכתא בעלמא נינהו דמדאורייתא בעינן שביעה גמורה", היינו דבאמת אין זה דין דאורייתא (והוי מחלוקת בפירושא דקרא), אלא דין דרבנן שיסודו בתקנה וסברא. וא"כ בהכרח לומר דמה שכל אחד דרש מן הפסוק בדרך אחרת הוא מצד הסברא דרבנן שבוה.

וי"ל דהפלוגתא תלויה ועומדת בשאלה יסודית של סברא והגיון. ובהקדים מה דאשכחן שנחלקו הפוסקים גבי דין דורזין מקדימין למצות ודין ברוב עם הדרת מלך הי מינייהו עדיף (עיי' שד"ח כללים מע' ז כלל ג'), וביאור מהות הפלוגתא הוא דיש לחקור מה הוא הדבר הקובע ומכריע את

בהווה. וכיון שהשוכר אינו שומר חנם המטיב טובת חנם למפקיד, אלא שוכר הוא את החפץ ומשתמש בו, נקטינן שסמך המשכיר בדעתו שישמור לו השוכר את החפץ בשמירה מעולה.

ומעתה י"ל נמי דאזלי לשיטתייהו (לגירסת הירוש') גבי שמן המשחה. דהנה בכתוב נאמר "ועשית אותו שמן משחת קודש רקח מרקחת מעשה רוקח שמן משחת קודש יהיה", היינו שצ"ל ב' שלבים בזה, דבשעת מעשה בהווה צ"ל "ועשית אותו (את השמן זית) . . . רקח מרקחת מעשה רוקח", אשר זוהי עשיה בהשמן, ובאופן של מרקחת גוי, כדפירש רש"י משמעות המרקחת: "וכל דבר המעורב בחבירו עד שזה קופח מזה או ריח או טעם קרוי מרקחת"; אבל התוצאה בעתיד שלאחר העשיה - שצ"ל מזה "שמן משחת קודש יהיה" (לעולם).

ומעתה י"ל (בדרך לימוד פשט המקראות דבה אזיל רש"י) דנחלקו איזה מב' הפרטים והחלקים הנ"ל הוא עיקר הענין ועליו צ"ל ההדגשה, ותלוי הדבר אם העיקר בכל דבר הוא תכלית השלימות בהווה אף שעיי"ז יהא נחסר בשלימות שלאחר זמן, או שבעיקר נוגע לנו השלימות בגמר הענין לאחר זה (ולתמיד), אפילו באם השגת הדבר היא דוקא עיי"ז שהעשיה בהווה אינה בשלימות.

דלשיטת ר"מ הרי הענין הראשון, העשיה בהווה בשמן עצמו ובאופן של "מרקחת", צריך שתהיה בתכלית השלימות - שיהיה זה עירוב של ב' דברים באופן הכי מוחלט, כל' רש"י

והיא הפלוגתא בענין שוכר, כי מצד ב' צדדי החקירה הנ"ל יעלו גם ב' שיטות לענין הקביעה איך ראוי ונכון לפרש כוונת המשכיר, אם י"ל דהעומד לנגד עיניו הוא ההווה או העתיד, פ"י, כי העיקר הנוגע בהווה הוא תשלום השכירות (אלא שלצד זה דורש הוא גם שתהיה כאן שמירה) ואילו מצד העתיד העיקר הנוגע הוא כמובן הוודאות וההבטחה דשמירת החפץ, ומעתה ישנה השאלה לאיזה דבר נתונה עיקר דעתו של המשכיר (והפרט השני טפל לו), האם להרווחת ממון השכירות (העומד ודאי כבר עתה לפניו) או לחשש הנזק העתידי, היינו שרצונו מכוון עתה לתבוע שמירה מפני נזק שבעתיד. דלר"מ עיקר דעתו וכוונתו להרווחת הממון ע"י השכרת חפצו, ורק שביחד עם זה רצונו גם בתנאי מן הצד שיהיה חפץ זה שמור, ולפ"ז צ"ל דדי לו למשכיר גם אם ישמור השוכר על חפצו בשמירה רגילה כשומר חנם (ואין לו הכרח בשמירה מעולה דש"ש רק מפני חשש שבעתיד יבוא לכאן פתאום נזק בלתי רגיל), שהרי גם בשמירה כש"ח החפץ משומר בהווה ובעניינים שעל-דרך הרגיל לפנינו (ואילו חשש עתידי מפריצת רוח שאינה מצויה בדמות גניבה או אבידה - אין בה כדי למנוע ממנו להשכיר בכל לב ולהרוויח לאִלֵּתֶר את כסף השכירות הבטוח לפניו בהווה). משא"כ לר"י העתיד חשוב הוא ושפיר יכול להכריע את ההווה, ולהכי כל זמן שאין המשכיר בטוח בדעתו שיהיה החפץ שמור בשמירה מעולה באופן שגם לעתיד ישאר בשלימותו - ודאי לא יותר על כך המשכיר, אפילו לא בשביל הכסף שמרוויח לאלתר ע"י ההשכרה שלפניו

גם בלימוד בדרך הפשט, וקושיות כגון אלו דרך רש"י לסלק), והנה נקט חילוף השמות כגירסת הירוש' דוקא, וי"ל דהא בהא תליא, כי לפי הנ"ל אפשר גם לתרץ (בלימוד שבדרך הפשט) בסברא פשוטה יותר, דאליבא דר"מ קושיא מעיקרא ליתא כיון דלא בעינן בהכרח שיהיה העתיד שלם בתכלית, ושפיר נמי כאשר השמן יהיה קיים באופן שהוא בלוע בעקרון ולא שמן בפ"ע, ודו"ק].

אבל שי' ר"י דיש לדאוג בהווה לעשות כל הכנה התלויה בנו שהעתיד יהיה בשלימות היותר מעולה, ולכן אין לנו לומר ש"בו שלקו את העקרון", דהלא אז יחסר לאחרי כן בשלימות קיום "שמן משחת קדש יהיה", שמן ממש שישאר בפ"ע. ולכן סבר דשראום במים תחילה ורק לאחר"ז הציף השמן וקפחו כו', ואף שבאופן זה העשיה בשמן בהווה לא היתה אלא בכך ש"הציף וקפחו", ושוב ה"מרקחת" והתערובת שבזה אינה בשלימות (דקליטת הריח בהשמן לא באה ע"י בישול ורתיחת השמן ביחד עם העקרון), מ"מ הרי התוצאה שבעתיד היא בשלימותה, וענין "שמן משחת קודש יהיה" מתקיים בתכליתו, שמן ממש בפ"ע, כי "קפחו לשמן מע"ה העקרון" [ולדידה דבעינן שמן בפ"ע קשיא ליה הא דלא סיפק השמן כו', וק"ל].

"דבר המצורב בחבירו", ודבר זה מתקיים כאשר מתבשלים שניהם יחדיו בשל היטב. וסבירא ליה לר"מ דבמצות עשיית השמן התחשבו ישראל בעיקר עם השלימות שבהווה בעת עשיית השמן - שיתקיים "ועשית אותו" ו"מרקחת גו'", ולהכי "בו שלקו את העקרון כו'", אע"פ שע"ז יהא נחסר בתוצאה שלאחרי זה בקיום הציווי "שמן משחת קודש יהיה", כי לא ישאר כאן שמן ממש בפני עצמו אלא שמן בלוע בעקרון (וי"ל בסברת הענין - אליבא דפרש"י דאזיל כפשט המקראות כנ"ל - כיון דמ"מ בפשט הענינים אפשר לומר שע"י השליקה בשמן נעשו העקרון שמנים בעצמם והיו ניצוקים ונוזלים כמשקה; ואע"ג דשמן המשחה היה נקרא, ו"ויצקת" ו"והיזת" אמר קרא (תצוה כט, ז. שם כט, כא), מ"מ כיון שהעקרון היו מרתיחין אותם בדרך "שליקה" שהיא יתירה על בישול סתם, ברתיחה כהוגן מכל צד ופינה, הרי מובן שלא נשאר עליהם מראה עקרון כלל. ובלשון רש"י גופיה בפסחים לט. לענין שליקה: "שלוקין - מבושלין הרבה מאד עד שנימוחין", והיינו שנעשים כמשקה).

ולא העיר שבש"ס להלן הובא דהמענה על הקושיא "והלא לסוך את העקרון אינו סיפק" הוא דמעשה נסים היה כאן, אולם רש"י על המקרא השמיט מענה זה (אף שלכאורה הקושיא היא דבר העולה



תגבורת הצורה על החומר

הפתגם "תגבורת הצורה על החומר" אינו נותן מרה מוגבלת, כי אם הוא בכל אחד לפי מעמדו ומצבו, אבל עם זה הנה אומר ברור, כי כל אדם צריך לשאוף למה שלמעלה ממנו, וינסוף וישתוקק לעלות משליבה לשליבה בועשה טוב, במחשבה, דיבור ומעשה, בקנין המדות טובות ובקנין השכלים



כל ענין החסידות הוא לשנות טבע מדותיו

כבוד קדושת רבינו הזקן מייסד תורת חסידות חב"ד, באחת מהוראותיו אומר, כי כל ענין החסידות הוא לשנות טבע מדותיו, זאת אומרת, אשר כל ענין עבודת האדם הוא עם עצמו, לשנות טבע מדותיו.

תורת חסידות חב"ד היא תורה שלמה ערוכה בסדר מסודר - לפי סגנונה - בכמה ספרים יסודיים, שרשיים ועיקריים, אשר כתבם כבוד קדושת אבותינו רבותינו, מייסדי תורת חסידות חב"ד, כל נשיא ונשיא בדורו.

חסידים הראשונים, חניכי ותלמידי מייסד חסידות חב"ד, הוא כבוד קדושת רבינו הזקן, היו גדולים בחכמת התורה ויראת אלקים, חקרי לב בחקירה אלקית ובעלי כשרון מצויין בדקות ההשגה, ואותם למד כבוד קדושת רבינו הזקן את עיקרי החסידות וכללי.

כל אדם צריך לשאוף למה שלמעלה ממנו

בעת ההיא ובימים ההם הנה הם - התלמידים האלו - מסרו נפשם על ידיעת חכמה זו בחכמת האלקית, והיו מתנהגים בהתבודדות כמה שעות ביום, כמה ימים - ועל הרוב לילות - בשבוע, וכמה שבועות וחדשים בשנה, כל אחד מהם כפי יכולתו.

ההתבודדות לא היתה אצלם דבר של עינוי הגוף או סיגוף של עצבות, אלא אדרבא, היא היתה ערבה עליהם בנעימות מיוחדת והיתה גורמת שמחה לנפשם ומתענגים עליה באהבה ותענוגים, להיות כי בה ועל ידה, הנה לא זו בלבד שמתרחקים מהבצה החומרית והגשמית, אלא עוד זאת עולים בטוהר זכותי לחזות בנועם ה' בהשכלה והשגה בהירה.

בין התלמידים האלו היו - אחדים מיחידי סגולה - כאלו אשר דבר לא הי' להם עם כל עניני עולם בחיי בשרים, ולהיותם בעלי משפחה, הנה כל עניני הגוף והמשפחה קיימו כפרוע חוב וכגומל חסד, וכל נפשם, רוחם ונשמתם נתונים המה לעלות בהר ד' ולהגיע לאותו הרום הגבוה מכל גבוה.

בחירי יחידי סגולה, אם כי יחידים היו, אבל השפעתם הגדולה היתה גם בשרות התלמידים הנמוכים מהם עד כי הי' לפתגם גם בתוככי הבינונים, כי עיקר האדם הוא "תגבורת הצורה על החומר", כלומר הגברת הרוחניות על הגשמיות.

הפתגם "תגבורת הצורה על החומר" אינו נותן מדה מוגבלת, כי אם הוא בכל אחד לפי מעמדו ומצבו, אבל עם זה הנה אומר ברור, כי כל אדם צריך לשאוף למה שלמעלה ממנו, ויכסוף וישתוקק לעלות משליבה לשליבה בועשה טוב, במחשבה, דיבור ומעשה, בקנין המדות טובות ובקנין השכלים.

והפתגם הלזה העמיד אלפים ורכבות אנשים ונשים במחנה החסידים בכל שדרות עם ישראל.

(אגרות קודש ח"ג עמ' תקלח ואילך)