

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה ח / גליון שנה
ערש"ק פרשת כי תשא ה'תשע"ב

"חרט" - סודר או עט

תוכנה הפנימי של מחצית השקל

לשיטתיהו דר"י ור"מ בש"ס

מעלת הגשמיות על הרוחניות



פתח דבר

בעזה"ת.

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

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ופשוט שלפעמים מעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאיות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו על-אתר או בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

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

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 לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי', הרב יוסף גליצנשטיין, הרב צבי הירש זלמנוב,
הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב ישראל ארי' לייב רבינוביץ', הרב מנחם מענדל רייצס

יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

United States

1469 President St.

#BSMT

Brooklyn, NY 11213

718-534-8673

www.likras.org • Likras@likras.org

ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 60840

03-738-3734

הפצה: 08-9262674

נדפס באדיבות

The Print House

538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237

718-628-6700



תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש.....

ויצר אותו בחרט:

חרט – סודר או כלי חריטה

יבאר בפרש"י הצורך בהוכחה משני פסוקים ש"בחרט" הוא מלשון סודר – לפירושו הראשון; ומדייק בפירושו השני – ש'בחרט' משמעותו כלי אומנות הצורפין, שאינו שם של כלי מסויים כי אם שם האומנות

(ע"פ לקוטי שיחות חי"א עמ' 139 ואילך)

ט. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

י. 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"

(ע"פ לקו"ש ח"ג עמ' 923 ואילך)

יד. פנינים.....

דרוש ואגדה

טז. חידושי סוגיות.....

לשיטתייהו דר"מ ור"י בש"ס

יבאר סברא כללית למחלוקתם בכמה מקומות – דתלוי הדבר בחקירה אם בדיני התורה עלינו להתחשב בדבר העתיד כנגד הדבר ההווה / עפ"ז יתרץ שיטת ר' יהודה דשוכר כשומר שכר אף שאין לו שכר שמירה, ותשובת ר"מ בשמן המשחה לקושיית ר"י עליו דלדבריו אין מידת השמן מספקת

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 394 ואילך)

כה. תורת חיים.....

ח"ב ממכתב קודש המבאר את מהות חג הפורים ומצוותיו בעבודת השי"ת, ועפ"ז מבאר דיוקי לשונות הכתובים בנוגע למצוות היום

כח. דרכי החסידות.....

שיחת קודש מכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ מליובאוויטש נ"ע עם ביאור מעלת הגשמיות על הרחנותיות וראי' על זה מאופן תפיסת דבר שכל

בשורה משמחת

לרגל שנת המאתיים להסתלקות כ"ק רבינו הזקן נ"ע בעל התניא והשו"ע
מתקיימת חלוקה של 'שולחן ערוך-הרב' על ידי 'קרן ספרים - תב"ד'
למאתיים בתי כנסיות ובתי מדרש באיזור ניו יורק
לפרטים נא לפנות באימייל: kerensforim@gmail.com



ויצר אותו בחרט: חרט - סודר או כלי חריטה

יבאר בפרש"י הצורך בהוכחה משני פסוקים ש"בחרט" הוא מלשון סודר" – לפירושו הראשון; ומדייק בפירושו השני – ש'בחרט' משמעותו כלי אומנות הצורפין, שאינו שם של כלי מסויים כי אם שם האומנות

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

"ויצר אותו בחרט – יש לתרגמו בשני פנים:

האחד, 'ויצר' לשון קשירה, 'בחרט' לשון סודר, כמו 'המטפחות 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 יתיה בזיפא' – לשון זיוף, הוא כלי אומנות שחורצין בו בזהב אותיות ושקדים, שקורין בלע"ז ניי"ל, ומזייפין על ידו חותמות".

והנה כבר נודע מפי ספרים ומפי סופרים, גודל הדיוק בלשון רש"י עד להפליא; וגם בנידון דידן,

לקראת שבת

ז

יש לדייק היטב בלשונו, ולמצוא ה"צריכותא" בכל פרט ופרט שמביא, כדלקמן.

ב. בפירוש הא' שמביא רש"י – יש לדייק: מדוע הוצרך לשני פסוקים כדי להוכיח אשר "בחרט" הוא "לשון סודר" (שלכן "ויצר לשון קשירה")?

וגם: מדוע שינה מסדר הכתובים (המבואר בבבא-בטרא יד, ב), והקדים את הפסוק "והמטפחות והחריטים" אשר בספר ישע' (ג, כב) להפסוק "ויצר ככרים כסף בשני חריטים" אשר בספר מלכים (מלכים-ב, ה, כג)?

והביאור בזה:

לשון הפסוק במלכים "ויצר . . בשני חריטים" הרי הוא דומה ממש להפסוק כאן. ולכן, אין רש"י יכול להתחיל ולהביא אותו כראיה על זה ש"חרט" הוא סודר – דבר שקושרים אותו – כי אין הלשון שם מוכיח יותר מכאן, וערבך ערבא צריך.

וזהו שמדייק רש"י ומקדים הפסוק בישע' – "והמטפחות והחריטים", אשר שם מפרט הכתוב מינים שונים בלבושים ותכשיטים, ומבואר להדיא (מתוך הסמיכות) שגם "חריטים" הם מין הדומה ל"מטפחות"; ומובן שהכוונה היא לסודרים שקושרים אותם.

אמנם אין די בפסוק זה לבדו, כי יש מקום לבעל דין לטעון ש"חריטים" לחוד ו"חרט" לחוד [ולשון רבים של "חרט" הוא "חַרְטִים" (ולא "חריטים") – וכמו "חסד-חסדים", "חרב-חרבות" ועוד]; ואם כן, אמנם "חריטים" הם "סודרים" שקושרים אותם – אבל "חרט" (שבפסוק דידן) אינו "סודר", ומעתה "ויצר" אינו מלשון קשירה. ושוב אין לנו ראיה מהפסוק שם, כי לא קרב זה אל זה.

ולזה מביא רש"י גם את הפסוק במלכים ששם נאמר "ויצר . . בשני חריטים" – שמשם ראיה מוכחת אשר "ויצר" הוא לשון קשירת סודרים [כי שם נאמר "חריטים" בלשון רבים – ממש כהלשון בישעיה: "והמטפחות והחריטים"]; ולאחר ש"ויצר . . בשני חריטים" פירושו שקשר בסודרים, מובן שגם כאן פירוש "ויצר אותו בחרט" הוא שאהרן קשר את הזהב בתוך סודר [ודלא כהסברא דלעיל ש"חרט" אינו לשון יחיד של "חריטים"].

במלים קצרות: עיקר ראיתו של רש"י היא מהפסוק במלכים – "ויצר ככרים כסף בשני חריטים" אשר הוא דומה ממש להפסוק כאן, וכשם ששם כוונת הכתוב שהוא צרר וקשר את הכסף בתוך סודרים ("חריטים" ל' רבים), כמו"כ בנדון דידן הפירוש הוא שאהרן צרר וקשר את הזהב בתוך סודר ("בחרט" ל' יחיד);

אך כדי להוכיח דבר זה עצמו, ש"חריטים" שבמלכים פירושו "סודרים", לזה מקדים רש"י את הפסוק בישעיה שמשם מוכח שלזה הכוונה בתיבת "חריטים".

ג. בפירוש הב' שמביא רש"י – יש לדייק: רש"י מפרש אשר "חרט" הוא ("זיפא", דהיינו) "כלי אומנות שחורצין בו בזהב אותיות ושקדים"; וצריך ביאור: מדוע תפס רש"י דוקא "שקדים"? וגם, מדוע הוצרך להזכיר גם "אותיות" וגם "שקדים"?

והביאור בזה:

שלא כטעות העולם, הרי הכוונה כאן אינה לפרי הנקרא "שקדים" – דמה ענינו לכאן?! אלא, כמו שכתב כבר רש"י בפרשת תרומה (כה, לג) בפירוש תיבת "משוקדים": "כתרגומו, מצויירים היו, כדרך שעושים כלי כסף וזהב שקורין ניאל"ר". וכוונת רש"י, שכלי אומנות זו משמש גם לכתיבת אותיות וגם לחריצת ציורים.

ושיעור דברי רש"י כך הוא:

בתחילה מפרש רש"י אשר "ויצר אותו בחרט" פירושו שאהרן עשה צורה בזהב, על ידי "כלי אומנות הצורפין שחורצין וחורטין בו צורות בזהב" – שזהו פירוש "בחרט".

אמנם הוקשה לו על כך – תיבת "בחרט" נמצאת עוד פעם בתנ"ך, "וכתוב עליו בחרט אנוש" (ישעי' ה, א); ומאחר שמפורש "וכתוב עליו בחרט" הרי משמע שאין זה "כלי אומנות... שחורצין וחורטין בו צורות בזהב", אלא עט שכותבים בו אותיות!

וליישב זה מאריך רש"י, ש"חרט" אינו שם של כלי מסויים (שאז הכלי שחורצין בו צורות אינו הכלי שכותבין בו אותיות), אלא שנקרא כן על שם פעולת החריטה (והרשימה על איזה דבר) – ולכן, כשם שמתאים השם "חרט" על "כלי אומנות... וחורטין בו צורות בזהב", כמו כן יתכן לשון "חרט" ב"עט סופר החורט אותיות בלוחות ופנקסין".

ולזה מוסיף רש"י ראייה מתרגום אונקלוס: "וזהו שתרגם אונקלוס 'וצר יתיה בזיפא', לשון זיוף, הוא כלי אומנות שחורצין בו בזהב אותיות ושקדים" – היינו שהוא כלי המשמש הן לכתובה של אותיות והן לחריצת ציורים. [ולכן נקרא "זיפא" – כי "מזיפין על ידו חותמות": הכלי נקרא על שם הפעולה שנעשית על ידו, והיא הזיוף].

ד. ובדרך הרמז – יש להוסיף:

רש"י בפירושו השני מביא את לשון הכתוב "וכתוב עליו בחרט אנוש" – ולכאורה, לצורך פירושו די בהתיבות "וכתוב עליו בחרט", שמהם רואים ש"חרט" שייך לפעולת החריטה והרשימה, ולמה הוצרך לתיבת "אנוש"?

וי"ל ובהקדים:

בפירושו השני של רש"י יש קושי גדול. דבשלמא להפירוש הראשון, פעולת אהרן בעשיית העגל

לקראת שבת

ט

הייתה רק זה שקשר את הזהב בתוך בגד ("סודר") והשליכו לאש (וזה שיצא צורת עגל – עבודה זרה – לא היה באשמתו); אך לפירוש זה השני, נמצא שאהרן בעצמו הוא שעשה (על ידי ה"חרט") את צורת העגל בתוך הזהב! והלא אפילו לפי "פשוטו של מקרא", נראה וניכר גודל קדושת וצדקת אהרן – ואיך יתכן שאהרן בעצמו צר צורת העגל, עבודה-זרה!?

ועכצ"ל (וכמו שהאריכו בזה במפרשי התורה), שבתחילה לא ביקשו עבודה-זרה, דבר שיהיה במקומו של הקב"ה ח"ו, אלא רק "ממוצע" במקום משה. [אלא שאחר כך נמשכו קצתם בחטא העגל, עד שחשבוהו לעבודה-זרה ממש, והם שנענשו בעונש מיתה].

ולכן רצו בני ישראל לעשות את העגל בתור "ממוצע" כזה.

וזהו הרמז בלשון רש"י שהביא תיבת "אנוש" – שהחטא כאן היה בדוגמת דור אנוש (בנו של שת בן אדם הראשון):

כמו שמאריך הרמב"ם (בריש הלכות עבודה-זרה), שכשהתחילו לעבוד את הכוכבים ומזלות, לא החשיבו כעבודה זרה ממש, אלא טעותם היתה שהחשיבו כממוצע, ושיש להם בחירה להרע או להיטיב. וז"ל שם (פ"א הל' א-ב): "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה, ונבערה עצת חכמי אותו הדור. ואנוש עצמו מן הטועים. וזו היתה טעותם: אמרו, הואיל והא-ל ברא כוכבים אלו וגלגלים אלו להנהיג את העולם, ונתנם במרום, חלק להם כבוד, והן שמשין המשמשין לפניו – ראויין הם לשבחם ולפארתם, ולחלוק להם כבוד. . . וזה היה עיקר עבודה-זרה. וכך היו אומרים עובדיה היודעים עיקרה, לא שהן אומרים שאין שם אלוהא אלא כוכב זה וכו'.

ואחר שארכו הימים עמדו בבני האדם נביאי שקר וכו', והתחילו על דרך זו לעשות צורות בהיכלות ותחת האילנות ובראשי ההרים ועל הגבעות ומתקבצין ומשתחויים להם ואומרים לכל העם שזו הצורה מטיבה ומריעה וראוי לעובדה וליראה ממנה" וכו'.

זאת אומרת, שטעותם היתה שהחשיבו את הכוכבים ומזלות לממוצע שיש לו בחירה להרע או להיטיב, אף שבאמת אינם אלא "כגרזן ביד החוצב בו" – וכמו כן הוא בענינו, שרצו לעשות את העגל ל"ממוצע", ומזה נשתלשל החטא של עבודה-זרה ממש, בכמה מבני ישראל, היינו להחשיב את הממוצע כבעל בחירה.

[ועיין במקורי הדברים בלקוטי שיחות ח"א שם נתבאר ענין זה בארוכה ובדרך נפלאה, ועוד חזון למועד בעז"ה להביא גם במדור זה את אריכות הביאור].



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

היתר אהרן לשמש במשכן

וירא אהרן ויבן מזבח לפניו
ויבן מזבח – לדחותם
(לכ, ה. רש"י)

לכאורה קשה, הרי כהן ששימש לע"ז לא
ישמש במקדש (מנחות קט, ב), וא"כ אף שכוונת
אהרן היתה לדחותם, אך בפועל הרי שמש
לע"ז, ואיך הותר לאהרן לשמש במשכן?

ויש לומר: על הפסוק (תצוה כה, א) "ואתה
הקרב אליך אהרן אחיך גוי לכהנו לי" מפרש
רש"י "לאחר שתגמור מלאכת המשכן". והיינו,
שרק לאחר גמר מלאכת המשכן הוחל על אהרן
ובניו דין "כהן".

ועפ"ז, בשעת בניית המזבח [ועשיית העגל]
לא הי' לאהרן דין כהן. ודוקא כהן ששימש
לע"ז לא ישמש במקדש, אבל אם לא היה כהן
בשעה ששימש לע"ז, אינו נפסל בכך.

(ע"פ לקו"ש ח"ו עמ' 176 ואילך)

שני גדרים בכפרת עוונות

זה יתנו
הראה לו כמין מטבע של אש... ואמר לו כזה יתנו
(ל, ג. רש"י)

צריך ביאור, מה רמז הקב"ה בזה
שהראה לו המטבע בדמות אש דוקא?
וי"ל בזה, דמחצית השקל הרי באה
להיות 'כופר נפשו' בשביל בניי.

והנה, בהכשרת חפץ מטומאתו מצינו
ב' גדרים. א. טבילה במים. דהמים רק
מטהרים את הנטבל מטומאתו. ב. טבילת
כלי באש. דהאש אינו מסיר רק את טומאת
הכלי כ"א גם משנה את הכלי למציאות
חדשה.

וכמו"כ בכפרה על חטא ישנם שני
גדרים אלו. א. כפרה ע"י קרבנות 'לכפר על
נפשותיכם'. שמסירה טומאת החטא מעל
האדם. ב. 'כופר נפשו' שלא רק שסר החטא
אלא שהנפש משתנית.

ולכן הראהו הקב"ה מטבע של אש לרמז
שכדי לכפר על חטא העגל בעינין לכפרה
שישנה את מציאות הנפש, וזה נפעל ע"י
מחצית השקל.

(ע"פ לקו"ש חט"ז עמ' 387 ואילך)



”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: נטל 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” שהראה הקב”ה למשה, אין זה כדי להראות לו השיעור דמחצית השקל – דהא פשוט הוא – אלא כדי לבאר לו כיצד ”יוכל ליתן כופר נפשו”.

(1) במדב”ר פי”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

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

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 איברים 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 (שי"א שמקורו הוא מהבעש"ט הק"): תלמיד אחד התלמד את מלאכת הצורפות אצל אומן. האומן המלמד, חינכו 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 נשארם חומר גלם בידו כמקודם... עד שהסבירו לו שכל זמן שלא הדליק את האש, לא יתכו המתכות, ואי אפשר לעשות שום כלי.

וזהו 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

(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.

לקראת שבת

יג

מעולה יותר, וכן בכל המצוות⁸;

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"י⁹ שה"בקע" הוא לשם ה"מחצית השקל" שנתחייבו בניה. נמצא שה"מחצית השקל" נזכר כדבר 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

8 ראה רמב"ם סוף הל' איסורי מזבח.

9 בראשית כד, כב.

10 ראה תניא פ"ג.

לקראת שבת

ישראל נותן "מטבע של אש" של נפשו כולה, הנקראת "מחצית", נותן הקב"ה את עצמו, עשר ספירותיו הק', שאף הם לולא ישראל בחיריו אינן בשלימות¹¹ כביכול!
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 דאאע"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 כורת הברית, אשר שלימותו של כל אחד תלוי' בהשני.

וזהו 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 שחיים לולא הדביקות בקב"ה אינם חיים כלל. וזה היה בכוח ה"כריתת ברית" של "מחצית השקל"¹⁹.



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.

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, ובתוד"ה "ודחי" שם טז, א.

17) שם יב, א.

18) תו"א מג"א צא, ב ועוד.

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

פנינים

דרוש ואגדה

הסיבה לעבירה על רצונו ית'

וראית את אהורי

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), ומעוטף 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 צז, 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 הי' "זוכר" את האמונה שיש לו בלבו פנימה, לא הי' 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 יציאת היא ש"וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'" (שלא טו, לט), וגם מצות תפילין היא ש"והי' גו' לזכרון בין עיניך" (בא יג, ט).

(ע"פ לקו"ש חכ"א עמ' 232 ואילך)

לוחות ושברי לוחות בלימוד

התורה

וישלך מידיו את הלוחות וישבר

אותם תחת ההר

לוחות ושברי לוחות מונחין בארון

(לכ, יט. 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 בבחינת "לוחות". דכמו שהאותיות שעל הלוחות היו חקוקות על האבנים וא"א הי' 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 וישיג אמיתית חכמתו של הקב"ה.

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

(ע"פ לקו"ש חכ"ו עמ' 248 ואילך)

חידושי סוגיות

לשיטתיהו דר"מ ור"י בש"ס

יבאר סברא כללית למחלוקתם בכמה מקומות – דתלוי הדבר בחקירה אם בדיני התורה עלינו להתחשב בדבר העתידי כנגד הדבר ההווה / עפ"ז יתריך שיטת ר' יהודה דשוכר כשומר שכר אף שאין לו שכר שמירה, ותשובת ר"מ בשמן המשחה לקושיית ר"י עליו דלדבריו אין מידת השמן מספקת

השימוש שלו בפקדון משלם הוא טבין ותקילין ואי"ז בחינם, ולהכי דינו כשומר חנם.

ולכאורה סברת ר' מאיר היא דחיל גמורה לסברת ר' יהודה הנ"ל, שהרי הטעם לחייב שומר שכר במה ששומר חנם פטור בו (גניבה ואבידה) הוא רק משום שמקבל איזה שכר על שמירתו, היינו שהמפקיד משלם לו שכר על מנת שישמור על חפצו בשמירה מעולה יותר (עד שיישמר גם מפני גניבה ואבידה שאינם בפשיעתו), ועל דעת כן נותן המפקיד שכר שמירה, ומעתה גבי שוכר צ"ע, דכיון שהרשות שיש לו להשתמש בפקדון אינה עבור זה

א

יקשה בשיטת ר' יהודה – מהיכא תיתי דשוכר כשומר שכר אף שאין לו שכר על שמירתו

גרסינן בבבא מציעא (פ. ב. ו.ש"ט): "שוכר כיצד משלם, ר' מאיר אומר כשומר חנם ר' יהודה אומר כשומר שכר". והנה, הביאור בפשטות בסברת פלוגתתם הוא, דר' יהודה סבר דיש לו כאן הנאה ושכר במה שרשאי להשתמש בפקדון ונמצא שיש לו שכר בעד שמירתו, ולהכי הוי כשומר שכר, ור' מאיר סבר דבאמת אין לו כאן שום הנאה ושכר על שמירתו, שהרי על

אפשר להחשיבו שכר על השמירה כיון שאינו שימוש בחינם.

ובעומק יותר, אין הקושיא על ר' יהודה בזה שאין השוכר מקבל שכר על השמירה כי לא זהו עיקר יסוד הדבר, אלא הקושיא היא מצד שורש טעם החיוב דשומר שכר, שהלא כל חיובי השומר נובעים כתוצאה ממה שהי' בדעת המפקיד כשנתן לו החפץ, וזה ששומר שכר מחוייב בגניבה ואבידה ה"ז משום שנתנת שכר השמירה מורה שכן היתה דעת המפקיד בתחילה – וקיבל עליו השומר לשמור שמירה מעולה יותר. ושוב יש להבין גבי שוכר, מנין לנו להכריח שבמסירת החפץ ע"י המשכיר לשוכר ודאי על דעת שמירה מעולה מסר.

ב

יקדים פלוגתא אחרת בדיני זימון, ויסיק דנחלקו בסברא כללית בדיני התורה – הוזה או עתיד מאי עדיף

והנראה בזה דאולי כאן לשיטתיהו בעוד מקומות בש"ס בפלוגתא וסברא כללית בכל דיני התורה¹. ויובן בהקדים מחלוקתם במתני' דברכות (מה, א. ו"ש¹): "עד כמה מזמנין, עד כזית, ור"י אומר עד כביצה". ומפרש בגמרא (שם מט, ב. ו"ש²): "בקראי פליגי, ר' מאיר (שהוא תנא קמא) סבר ואכלת זו אכילה ושבעת זו ששתי' ואכילה בכזית, ור"י סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה".

והנה, התוס' שם כתבו (ד"ה רבי מאיר סבר), ד"הני קראי אסמכתא בעלמא נינהו דמדאורייתא

ששומר עליו אלא עבור מה שמשתמש בו (ו"ל רש"י בסוגיין בביאור סברת ר' מאיר: "דקא יהיב אגר מלאכתו ואינו נוטל שכר על שמירתו . . אבל לא שכר שמירה הוא נוטל אלא שכר פעולה"), ושוב מהיכא תיתי להחיל על שוכר זה חיוב שמירה מעולה כשומר שכר בשעה שאין הוא מקבל שום שכר בעד שמירה כזו.

ובאמת כבר נתבאר בזה במק"א בדרך חידוש (לקוטי שיחות חל"א עמ' 112 ואילך. הובאו הדברים במדור זה בקובצנו, בגליון שי"ל לפ' משפטים שנה זו) ע"פ הדיקו בלשון רש"י בסוגיין, שכתב בביאור סברת ר' יהודה ד"הואיל ולהנאתו הוא אצלו אע"פ שנותן שכר פעולתו ש"ש הוא דאי לא יהיב שכר הוי שואל וחיוב באונסין השתא דיהיב לי' אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש" (ולא כתב שזהו מצד שיש כאן שכר על השמירה) – דבאמת לשיטה זו אין חיובו מצד שכר שמקבל על שמירתו, אלא מהיות שאינו כלל בגדר שומר ובמהותו הוא כשואל כיון שלקח החפץ לצורך שימוש ולא לצורך שמירה (ונתבאר בארוכה החילוק המהותי בין שומר לשואל בעצם סיבת חיובו), רק שהקילו עליו שלא ישלם כשואל ממש מצד זה שמשלם שכירות על שימוש.

אמנם כל זה הוא ביאור מחודש, אבל הסברא הפשוטה היא דלר' יהודה הוי "כשומר שכר" בפשטות, היינו דהוי ממש כמו מי שמקבל עליו שכר על השמירה (ובדברינו שם הובא כבר דכן היא משמעות לשון הירושלמי בשבועות. ואכ"מ). ומעתה, כאמור, צ"ע איך נסביר כאן דהוי כמו שומר שכר שהמפקיד משלם לו על דעת שישמור שמירה מעולה – בשעה ששוכר זה לא קיבל מן המשכיר שום שכר בפ"ע עבור שמירה מעולה, וכנ"ל שהשימוש שלו בחפץ אי

(1) ולהעיר שלדעת רבה בר אבון בב"מ שם מוחלפת השיטה.

האכילה, היינו תוצאותי, 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".

ושבו יש לומר דהיא היא הפלוגתא בענין שוכר, שנחלקו לענין כוונת המשכיר אם העומד לנגד עיניו הוא ההווה או העתיד. דהנה, אם הסברא נותנת שכל דבר נקבע ע"פ המעשה העומד לפניו בהווה – הוא הדין בנוגע למשכיר שבודאי עיקר כוונתו היא אל הענין הנידון עתה בפועל לפניו, מה שברצונו להרוויח ממון ע"י השכרת חפצו, ורק שביחד עם זה רצונו גם בתנאי מן הצד שיהי' חפץ זה שמור. ולדרך זו צריך לומר דדי לו למשכיר גם אם ישמור השוכר על חפצו בשמירה רגילה כשומר חנם (ואין לו הכרח בשמירה מעולה דשומר שכר רק מפני חשש שבעתיד יבוא לכאן פתאום נזק בלתי רגיל), שהרי גם בשמירה כשומר חנם החפץ משומר בהווה ובעניינים שעל-דרך הרגיל לפניו. ומה שיש חשש שבעתיד תפרוץ לכאן רוח שאינה מצוי' בדמות גניבה או אבידה – אין בזה כדי למנוע מן המשכיר מלהשכיר את החפץ ולהרוויח לאלתר את כסף השכירות שעומד כמציאות בטוחה לפניו בהווה. וזוהי סברת ר' מאיר דההווה מכריע לגבי העתיד, והשמירה שעלי' סמך המשכיר בדעתו היא שמירה רגילה של שומר חנם.

משא"כ ר' יהודה סבר דבכל מקום העתיד מכריע לגבי ההווה, ולהכי כל זמן שאין המשכיר בטוח בדעתו שיהי' החפץ שמור בשמירה מעולה באופן שגם לעתיד יוותר החפץ בשלימותו – וודאי לא יוותר על כך המשכיר,

בעינן שביעה גמורה, היינו דבאמת אין זה דין דאורייתא (שנוכל לומר דשורש הפלוגתא הוא איך לדרוש גזירת הכתוב), אלא דין דרבנן שעיקרו בתקנה וסברא. וא"כ בהכרח לומר דמה שכל אחד דרש מן הפסוק בדרך אחרת הוא מצד הסברא דרבנן שבוה.

ומעתה יש לחדש שנחלקו ביסוד כללי בדיני התורה – אם ההווה מכריע את העתיד בדיני התורה או להיפך. פירוש, האם דיני התורה נקבעים רק על פי הדבר העומד ונדון לנגד עיניו בפועל, היינו המעשה שבהווה, וממנו נובע כל חיוב וחלות דין שבתורה, או שהדינים נקבעים ע"פ התוצאה והפעולה הנפעלת עי"ז בעתיד². והכי נמי בנדון דידן, דר' מאיר סבר שהעיקר בתורה הוא המעשה הנעשה לפניו ולא תוצאותיו, ולכן נטה לומר דיש למדוד אם לפניו היתה כאן מעשה של אכילה או לאו, וכיון שישנה אכילה – שהרי שיעורה בכזית (וכלשון ר"מ: "דאכילה בכזית". וכן מצינו בכ"מ) – מסתברא יותר לדרוש את הכתובים באופן שבכהאי גוונא חל כבר חיוב הזימון, ולכן עדיף לומר ד"ואכלת" הוא ענין בפני עצמו העוסק במציאות שבהווה ובמעשה הנעשה לפניו בשעת האכילה. אמנם ר' יהודה סבר דבכל מקום יש למדוד ע"פ התוצאה שבעתיד, ולכן אין לומר שענין האכילה שבהווה הוא המכריע את הדין, אלא הפעולה הנפעלת ע"י

2) מעין זה – השקו"ט ריזיון מקדימין למצות וברוב עם הדרת מלך מאי עדיף (ראה שד"ח כללים מע' ז כלל ג). וראה שד"ח אסיפת דינים מע' יו"כ סי' א' סק"י – השקו"ט אם מותר (וצריך) להתענות בצום גדלי', באם עי"ז א"א יהי' לו להתענות ביו"כ שלאחריו. וראה עוד בארוכה בנוגע לביאור חקירה זו, והנפק"מ שיש מזה להלכה בכמה וכמה דינים – לקו"ש ח"ט ע' 73 ואילך.

לקראת שבת

יט

ומעתה זוהי אריכות לשון רש"י הנ"ל, דלשיטת ר' יהודה שהעתיד מכריע, הרי יש לנקוט דבכל מקום השומר מתחייב (לא רק על שמירת החפץ בהווה, אלא) "להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן" כשואל, ורק ששומר חנים "חסה עליו התורה ופטרתו" מגניבה ואבידה וכו', משא"כ בשוכר שחסה עליו רק כשומר שכר כמו שביאר רש"י הטעם.

ד

יקדים פלוגתא נוספת שמצינו באופן

עשיית שמן המשחה, ויקשה במה שלפי הגירסא שהביא רש"י על הכתובים נשארה שיטת ר"מ מוקשית

ומעתה יש לפרש עוד פלוגתא שמצינו בין ר' מאיר לר' יהודה בענין עשיית שמן המשחה שבפרשתנו (ל, כב ואילך). דהנה מחלוקת תנאים היתה באופן עשיית שמן המשחה והבשמים שעמו (בשביל "ריח טוב וטעם"⁵ שבהם (ל) רש"י (שם, כג) לענין "וקנמן בשם"), ומצינו חילוקי גרסאות בזה בין הבבלי (הוריות יא, ב. כריתות ה, סע"א) לירושלמי (שקלים פ"ו ה"א. סוטה פ"ח ה"ג) בנוגע לשמות בעלי המימרא וכו',⁶ אמנם רש"י בפירושו על התורה (שם, כד ד"ה הין) העדיף יותר

5) יש להעיר במה שכתב רש"י כאן גם "טעם", וכן להלן בפירושו ענין "מקחת" – ועיין לקוטי תורה ס"פ נשא. ואכ"מ.

6) בבבלי שם גרסינן דלדעת ר' יהודה "שולקים בו את העקרים", ולדעת ר' יוסי "שורין* את העקרים במים ומציף עליו שמן וקולט את הריח וקפחו".

והדעות שבחר רש"י הם כבירושלמי – דר' מאיר הוא הסובר "בו שלקו את העקרין", ור' יהודה הוא החולק עליו.

(* בכריתות שם: ושלקום. אבל ברש"י (וכן בשטמ"ק) שם גריס "ושראן".

אפילו לא בשביל הכסף שמרוויח לאלתר ע"י ההשכרה שלפניו בהווה. וכיון שהשוכר אינו שומר חנים המטיב טובת חנים למפקיד, אלא שוכר הוא את החפץ ומשתמש בו, נקטינן חסמך המשכיר בדעתו שישמור לו השוכר את החפץ בשמירה מעולה³.

ג

יוסיף עומק דגם לפי ביאור רש"י בשיטת ר"י גבי שוכר – שייך הדבר לסברא הכללית הנ"ל

ובעומק יותר, יש לפרש גם בנוגע לדברי רש"י הנ"ל בסוגיין בביאור דעת ר' יהודה, שהאריך לבאר דבעצם ה"ה כשואל והשכר שמשלם מורידו לדין שומר שכר, "דאי לא יהיב שכר הוי שואל וחייב באונסין השתא דיהיב לי' אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש" – דר' יהודה כאן אזיל לשיטתו שהעתיד מכריע.

ובהקדים חקירת האחרונים הידועה (ראה בכ"ז שו"ע אדה"ז או"ח סתמ"ג (קו"א סק"ב)). קצות החושן ס"מ סק"ד) דיש ב' אופנים שמצינו לומר בהגדרת חיובי שומרים⁴: (א) דבשעה שפושע (ועד"ז גניבה ואבידה בשומר שכר וכו') אזי חל החיוב לשלם, ושוב יש בזה חלוקה איזה דבר גורם לו חיוב תשלום – כל שומר לפי דינו, (ב) כל שומר משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבד ומתחייב להחזיר לו בכל אופן כשואל, אלא שגניבה ואבידה ואונס הוי פטור לשומר חנים להיות ששומר מבלי כל הנאה לעצמו.

3) ולהעיר עוד בכל הנ"ל – מב' הצדדים שבחקירת האחרונים דלהלן בס"ג.

4) ועיין עוד בזה – בביאורנו הנ"ל שנדפס בגליון לפ' משפטים שנה זו, ובמקורות שנשמנו שם.

השמן לאתרו (רש"י שם) מעל העקרין".

והנה, בבבלי שם השיב מ"ד דבו שלקו את העקרין, על הקושיא "הלא לסוך את העקרין אינו סיפק", וז"ל: "וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה (שאתה מתמי' (רש"י כריתות שם)), והלא תחילתו י"ב לוגין וממנו הי' נמשח משכן וכליו אהרן ובניו (שאינו סיפק אפילו לסוך אהרן ובניו כל ז' ימי המלוואים כו' (רש"י שם)). . . וכולו קיים לעתיד לבוא (כולהו י"ב לוגין דקיימי לעתיד לבוא (רש"י שם)) שנאמר וכו'". ר"ל, דאכן בעשיית השמן אתרחיש ניסא והשמן לא הי' נבלע ונספג בעקרין?

אמנם, בהגירסא שהעדיף רש"י בפירושו על התורה – לא הזכיר כלל מענה זה ולא הזכיר כלל (אפי' לא ברמז) הך חידושא דלר' מאיר דסבר שבו שלקו את העקרין הי' כאן נס שלא

(9) וגם בירושלמי, אף שלא הובא שם בפירוש דר"מ ס"ל דמעשה נסים הי' בו – הרי מביא שם* בהמשך לפלוגתא ר"מ ור"י: "תני ר"י בי רבי אילעי אומר שמן המשחה שעשה משה במדבר מעשה נסים נעשה בו מתחלה. . . י"ב לוגין כו' אם לסוך בו את העצים לא הי' מספיק עאכו"כ שהאור בולע והעצים בולעין והיורה בולעת וממנו נמשחו וכו'" – דמפשטות לשונו ("שהאור נבלע והעצים בולעין והיורה בולעת") משמע דבא לתרץ השיטה (כדעת ר"מ) דבו שלקו את העקרין** (וכמ"ש בפני משה לירושלמי הוריות פ"ג ה"ב. וראה מראה הפנים לירושלמי סוטה שם. ובפני משה שם ד"ה חדא. אבל ראה שירי קרבן שם. פני משה שם ד"ה שולקן). ואכ"מ.

(* הובא גם בתורת כהנים צו ה. י. ירושלמי הוריות פ"ג ה"ב. ויקרא רבה פ"י, ח. בבבלי הוריות וכריתות שם בשינוי לשון.

** אבל לפי גירסת הירושלמי "שולקן הי' במים" – י"ל דאתי כר"י, כי גם לאחר שילוק במים בולע שמן (וראה מלבי"ם הנ"ל), והוי נס דכולו קיים.

גרסא הדומה למובא בירושלמי?: "ר' מאיר בו שלקו את העקרין (אותם שרשים של בשמים האמורים בפרשה דכתיב (שם, כג) ואתה קח לך בשמים ראש מר דרוור וגו' (רש"י הוריות שם)), אמר לו ר' יהודה והלא לסוך את העקרין אינו סיפק (לפי שהשמן לא הי' אלא י"ב לוגין. . . והעקרין היו מרובים ואפילו בסיכה היא נבלע בעקרים כל שכן בשליקה (רש"י שם)), אלא שראום⁸ במים שלא יבלעו את השמן (שהיו מתמלאים מן המים ושוב לא יהו בולעים מן השמן כל כך (רש"י שם)), ואח"כ הציף עליהם השמן עד שקלט הריח וקפחו לשמן (ומוציא

ובמלבי"ם כאן כתב (דהרמב"ם סבירא ליה) דר' יהודה שבירושלמי ור' יוסי הם ב' דעות – לר' יהודה שלקו העקרים במים והשמן למעלה (וגם בבבלי – כוונתו ששלקו במים ושמן ע"ג) ור' יוסי ס"ל דלאחר שקלטו המים את הריח העביר את העקרין ונתן השמן על המים לחוד – אבל בפירוש רש"י בש"ס (כריתות שם, סע"א. וכן משמע מפירוש רש"י הוריות שם ד"ה ומציף) מפורש דגם לדעת ר' יוסי "קנחו משה לשמן מעל העקרין".

(7) ולכאורה משמע דמצא רש"י גירסא כזו בבבלי* (וראה רמב"ן כאן), שהרי: א) בירושלמי אין התיבות "אל והלא לסוך את העקרין אינו סיפק" בדברי ר"י (כ"א בתני ר"י בי רבי אילעי שלאח"כ). ב) בירושלמי הגירסא: "שולקן** הי' במים" (ג. ל' רש"י "הציף עליהם השמן עד שקלט הריח וקפחו כו'" הוא ע"ד לשון שבבבלי.

(8) ובפרט זה שינה רש"י מגירסת הירושלמי, דבירושלמי איתא "שולקן הי' במים", כנ"ל בהערה הקודמת.

(* ועפ"י צ"ל שגם אח"כ גריס "אל ר"מ וכי נס אחד נעשה כו'". וכן בבבלייתא שהובאה תיכף לאח"כ ("שמן המשחה כו' הרבה נסים נעשה בו כו' כמה יורה בולעת כמה עקרין בולעין כמה האור שורף כו'") גריס ר"מ – ובפרט את"ל דרש"י ס"ל, דלשיטת ר"י היתה רק שריי' במים, ולא שלוק ע"ג אש (כבשוה"ג הבא). וראה לקמן הערה 9.

** ברמב"ן כאן, שגם לדעת ר"י "אין השריי' שיהיו במים לבדן אבל נתנו כו' ונתנו על אש כו'", ומביא רא'י מדברי ר"י שבירושלמי, עיי"ש (וראה רמב"ם הל' כלי המקדש פ"א ה"ב) – אבל בפרש"י כאן לא נזכר כלל שגם לדעת ר"י שלקו.

ה

יבאר דנחלקו בשמן המשחה לשיטתיהו –
דין "מרקחת" ודין "שמן יהי" מאי עדיף
 דהנה, בכתוב נאמר (שם, כה) "ועשית אותו
 שמן משחת קודש רקח מרקחת מעשה רוקח
 שמן משחת קודש יהי", היינו שיש למצוא
 בזה גופא ב' שלבים וזמנים: (א) בשעת מעשה
 בהווה – "ועשית אותו (את השמן זית) . . רקח
 מרקחת מעשה רוקח", אשר זוהי עשי' בהשמן,
 ובאופן של מרקחת גו', כדפירש רש"י משמעות
 המרקחת: "וכל דבר המעורב בחבירו עד שזהו
 קופח מזה או ריח או טעם קרוי מרקחת". (ב)
 התוצאה בעתיד שלאחר העשי' – צריך להיות
 מזה "שמן משחת קודש יהי" (לעולם).

אמנם, הכתוב "לא פירש מה דינו"¹³, ומעתה,
 בזה איפליגו ר"מ ור"¹⁴ – איזה מב' הפרטים
 והחלקים הנ"ל הוא עיקר הענין ועליו צ"ל
 ההדגשה. כי תלוי הדבר אם העיקר בכל דבר
 הוא תכלית השלימות בהווה אף שע"ז היא
 נחסר בשלימות שלאחר זמן, או שבעיקר נוגע
 לנו השלימות בגמר הענין לאחר זה (ולתמיד),
 אפילו באם השגת הדבר היא דוקא עי"ז
 שהעשי' בהווה אינה בשלימות.

דלשיטת ר"מ הרי הענין הראשון, העשי'
בהווה בשמן עצמו ובאופן של "מרקחת", צריך

13 ע"ד לשון רש"י לענין פלוגתת ר"מ ור"י בדין
 שוכר – משפטים כב, יד. ועיין בשו"ג הג' להערה 18.

14 ועפ"ז יומתק לשון המחלוקת "בו שלקו כו",
 "שראום במים כו" – בסגנון של סיפור מה עשו (ולא
 פליגי איך ה' הציווי) – כי לא ה' ציווי מפורט בהעשי',
 ותלוי בסברא כללית בדיני התורה (היינו בדעת "חכמי
 ישראל" – עיין בשו"ג הג' להערה 18).

מן הטבע¹⁰. ונראה דרש"י נקיט דבדרך פשטות
 העניינים (דבה אזיל רש"י בפירושו על הכתוב,
 כמו שהודיענו בפירושו ריש פ' בראשית "ואני
 לא באתי אלא לפשוטו של מקרא") יש תירוץ
 פשוט יותר לשיטת ר"מ, ומלכתחילה אין קשה
 עליו שאלת ר"י "והלא לסוך כו", אף שלאידך
 גיסא – קושיא רבה היא זו דוקא בפשטות
 הדברים¹¹.

ולדין יש לבאר בדבר, דבאמת ר"מ ור"
 אזלי כאן לשיטתיהו הנ"ל¹² – אם יש להתחשב
 רק בהווה העומד לפנינו או גם בתוצאה
 העתידה ממנו. ולהכי, אף שבאמת לשיטת ר"י
 בכל התורה קושיא רבה היא זו, מיהו לסברת
 ר"מ הכללית בכל התורה לא קשה כלל ועיקר
 מלכתחילה, כמשי"ת להלן.

10 ויתר על כן, מדיוק לשון רש"י להלן (על הכתוב
 "שמן גו' לדורותיכם" (שם, לא)) "מכאן למדו רבותינו
 שכולו קיים לעתיד לבוא", משמע דבתוכן הכתובים
 שעד להפסוק "לדורותיכם" עדיין אין הכרח לחדש
 שבשמן המשחה אתרחיש ניסא.

11 כדמוכח מזה שהביאה רש"י לקושיא זו
 בפירושו, ואילו סבירא ל' דלכו"ע אין קושיא זו חזקה
 (ואין היא מזיקה תירוץ בדרך הפשט) לא ה' מזכירה
 כלל ועיקר.

ואדרבה – דוקא בדרך "פשוטו של מקרא" קשה
 הדבר להולמו יותר מדרך דרשות חז"ל שבש"ס, דהא
 לדרך הדרש אפשר ליישב בקל "וכי נס אחד נעשה
 כו", אבל על דרך פשט המקראות – הלא לא נזכר
 בשום מקום בכתוב על חידוש זה, אפי' לא בדרך רמז.

12 ומעתה יובן גם שכל זה מתאים דוקא להגירסא
 שנקט רש"י, דר"מ סבר דבו שלקו העיקרין ור"י איהו
 מאן דסבר דשראום במים תחילה.

משא"כ לגירסת הש"ס דאדרבה – ר"י איהו מאן
 דסבר דבו שלקו את העיקרין – שוב אי אפשר לתרץ
 כהתירוץ דלהלן בפנים, ולהכי הוצרך הש"ס לתירוץ
 מחודש דלא נס אחד בלבד נעשה בו כו'.

מכל צד ופינה, הרי מובן שלא נשאר עליהם מראה עקרין כלל. ובלשון רש"י גופי בפסחים (לט, א) לענין שליקה: "שלוקין – מבושלין הרבה מאד עד שנימוחין", והיינו שנעשים כמשקה¹⁶.

ולחכי סבר ר"מ דכדי לקיים בהווה הציווי "ועשית אותו גו' מרקחת גו'" בתכלית השלימות הי' בהכרח שיהי' זה בדרך ד"בו שלקו את העקרין", אע"פ שכתוצאה מזה הנה לאח"ז הפרט ד"שמן משחת קודש יהי' אין בו השלימות דשמן ממש (בפני עצמו).

אמנם, ר"י לא סבירא לי' הכי, ולשיטתו הנה עלינו לדאוג בהווה לעשות כל הכנה התלוי' בנו שהעתידי יהי' בשלימות היותר מעולה, ולכן אין לנו לומר ש"בו שלקו את העקרין", דהלא אז יחסר לאחרי כן בשלימות קיום "שמן משחת קדש יהי'", שמן ממש שישאר בפני עצמו¹⁷.

ולכן סבר ד"שראום במים", ואע"פ שבמה שרק "שראום במים כו' ואח"כ הציף עליהם השמן עד כו' וקפחו כו'" הרי העשי' בשמן בהווה לא היתה אלא בכך ש"הציף וקפחו", ושוב ה"מרקחת" שבזה ("דבר המעורב בחבירו") אינה בשלימות – להיות שקליטת הריח בהשמן לא באה ע"י בישול ורתיחת השמן ביחד עם

שתהי' בתכלית השלימות – שיהי' זה עירוב של ב' דברים באופן הכי מוחלט, כל' רש"י "דבר המעורב בחבירו", ודבר זה מתקיים כאשר מתבשלים שניהם יחדיו בשל היטב¹⁵. וסבירא לי' לר"מ דבמצות עשיית השמן התחשבו ישראל בעיקר עם השלימות שבהווה בעת עשיית השמן – שיתקיים "ועשית אותו" ו"מרקחת גו'", ולהכי "בו שלקו את העקרין כו'", אע"פ שעיי"ז היא נחסר בתוצאה שלאחרי זה בקיום הציווי "שמן משחת קודש יהי'", שישאר כאן שמן ממש בפני עצמו (ולא שמן בלוע בעקרין).

ומעתה, לשיטת ר"מ ששלקו את העקרין הרי (בדרך פירוש רש"י על התורה, דרך הפשט) מלכתחילה אין מקום להקשות "והלא לסוך את העקרין אינו סיפק", כי נוגע לנו יותר שתהי' העשי' עכשיו בשלימות משתהי' התוצאה שבעתיד בשלימות ממש, ולקיום העתיד די לנו באופן שאינו שלם בתכלית – כאשר השמן יהי' קיים באופן שהוא בלוע בעקרין, ובלבד שעשיית ההווה למרקחת תהי' בתכלית שלימותה – בבישול מוחלט. ולענין העתיד, אין השמן מוכרח כלל להיות קיים כשמן בפני עצמו, אלא די לו בהיותו קיים ביחד עם העקרין ובתוכם (שהרי ע"י השליקה בשמן נעשו העקרין שמנים בעצמם והיו ניצוקים ונוזלים כמשקה); ואע"ג דשמן המשחה הי' נקרא, ו"ויצקת" ו"והזית" אמר קרא (תצוה כט, ז. שם כט, כא), מכל מקום, כיון שהעקרין היו מרתיחין אותם בדרך "שליקה" שהיא יתירה על בישול סתם, ברתיחה כהוגן

16 וראה בכורות מה, א: ששלקו כו' – ומדלא פירש רש"י מאומה מוכח דס"ל שפירשו כבכל מקום בש"ס ולא כבמשנה שבסדר זרעים (מעשרות פ"א מ"ה – לדעת מוסף הערוך). ולהעיר מברכות הנהנין (שבסידור) סוף פ"ז (ובמראה מקומות שם).

17 ובפרט בנדוד יש מקום לסבור כן, שהעתידי מכריע את ההווה, כי אף שני ציוויים הם "ועשית" "שמן גו' יהי'" – הרי (א) הראשון הוא הכנה להשני (ובפרט – בפשטות הענין), (ב) הראשון הוא רק לשעתו, והשני – לתמיד.

15 להעיר ממש"נ בקטורת (פרשתנו ל, לה) "רקח מעשה רקח ממולח גו'" ופרש"י שם.

"שמן משחת קודש יהי"¹⁸.

(18) ולביאורנו יתורצו כמה דברים בפירוש רש"י על התורה כאן.

דנה, קודם שהזכיר רש"י מחלוקת זו הקדים בד"ה זה (הינן): "י"ב לוגין ונחלקו בו חכמי ישראל כו", ולכאורה יש לתמוה בזה, ובהקדים דרכו של רש"י כשמפרש ב' עניינים נפרדים על תיבה אחת – לחלקם בדיבור המתחיל בפני עצמו לכל אחד (ראה לדוגמא – פרשתנו ל, יג), ולכאורה צירף כאן בד"ה אחד ב' עניינים שונים (מדת השמן י"ב לוגין, ואופן עשיית שמן המשחה אם 'בו שלקו כו' או 'הציף עליהם השמן כו')*. אלא שע"ז הי' אפ"ל בפשטות דדוקא לאחרי שהודיענו שהיו רק י"ב לוגין שמן, עולה הקושיא דמדת שמן זו מועטת היא ביותר בהשוואה לריבוי הגדול של הבשמים שהשתמשו בהם עבור השמן, ושוב קשה איך יותר אח"כ שמן עבור 'משחת קודש', ומה גם בכמות המספקת עבור 'זמשתת בו את אהל מועד גו'. ולהכי הוכרח רש"י תיכף להמשיך בהזכרת הדעות המבארות אופן עשיית שמן המשחה. אמנם עדיין הי' אפשר להקשות דמעתה דאמרינן דקושיא זו עמדה כאן לרש"י נמצאו דבריו תמוהים ביותר, שהרי קושיא הנ"ל לכא' מתורצת רק ע"פ שיטת ר"י ש"ראום במים שלא יבלעו את השמן, ואילו לדעת ר"מ הקושיא בעינה (כמו שמזכיר רש"י בעצמו פירכת ר"י כנגד ר"מ, "והלא לסוך את העקרין אינו סיפק"), ושוב תמוה שרש"י מזכיר שיטת ר"מ ותיכף מביא קושיית ר"י עליו מבלי להזכיר שום תירוץ לקושיית ר"י [ופשיטא שאין כוונת רש"י רק להורות דשיטת ר"מ דחוי' היא, כי א"כ לא הי' מביאה כלל בפירוש הכתובים]**.

ולדברינו מובנת שיטת ר"מ ומענתו לדברי

(* ומה גם שכתב רש"י הענין הב' בוא"ו המוסיף – "ונחלקו בו כו". ועוד זאת שהדגיש כאן "בו" על ההינן (שהוא הד"ה כאן), שנחלקו בו כו, ולכאורה הי' צריך לנקוט ענין זה על "ועשית" שבפסוק שלאחריו, ד"נחלקו בו כו" אם "בו שלקו" או כו'.

** (ומה גם שרש"י מקדים "ונחלקו בו חכמי ישראל", וידוע (כמו שהוכחנו בארוכה בכמה מקומות) דדרכו של רש"י שכשמקדים תחילה שיש שני פירושים בדבר הרי זה משום שכונתו להודיענו דשניהם שקולים בדרך הפשט (ואם אינו מקדים כן – לעולם הפירוש הראשון שמזכיר הוא הקרוב יותר אל הפשט).

העקרין, מכל מקום, הרי התוצאה שבעתיד היא בשלימותה, וענין "שמן משחת קודש יהי" מתקיים בתכליתו, שהרי זהו שמן אמיתי ממש (ובפני עצמו לגמרי). היינו דר"י סבר דשמן המשחה הי' מוכרח להיות כשמו – שמן, ולא (ברובו) עקרין שנימוחו, היינו שרק נעשו משקה שמן ע"י ששלקו אותם בשמן, אלא איהו סבר ד"שראום במים כו' וקפחו לשמן מעל העקרין". ולהכי, לפי מראה עיני ר"י שהעיקר הוא התוצאה שלאח"ז – הקושיא על ר"מ רבה היא, "והלא לסוך את העקרין אינו סיפק", שייבלע כל השמן בעקרין ולא יותר ממנו "שמן משחת קודש יהי". משא"כ לשיטת ר"מ יותר חשוב לנו שתהי' העשי' עכשיו – מרקחת – בשלימות.

וזהו גם ההדגשה שבנוסח קושיית ר"י על ר"מ שהזכיר רש"י, "והלא לסוך את העקרין אינו סיפק". ובהקדים שלכאורה אין הדבר מובן, דהא לשיטת ר"מ השמן נבלע בעקרין ואי"ז רק "לסוך" את העקרין; ושוב אין השמן נראה וניכר (בפני עצמו) כלל, ומעתה היתה צריכה להיות קושיית ר"י על העיקר – היאך נקרא הדבר בשם שמן כלל ועיקר, וכנ"ל בדברינו דזהו הטעם שנחלק עליו ר"י. אלא ביאור הענין, דבמה שאמר "לסוך" רצה להדגיש עיקר סברת התנגדותו, ד"לסוך" מדגיש לנו שהדבר שבו סכין (השמן) הרי הוא טפל ובטל לגמרי אל הדבר שאותו סכין (העקרין), ולהכי פשיטא שאי אפשר שתהי' תערובת זו נקראת אח"כ בשם הדבר הטפל ובטל (השמן), וחסר בקיום

ו

יוסיף סברא מיוחדת לבאר החידוש שבסברא כללית הנ"ל בכל א' מג' הפלוגתות

ונמצא לנו ג' מחלוקות דהנך תנאי בסברא כללית אחת – אם ההווה מכריע את העתיד או לאו¹⁹. וכבר נתבאר בכמה מקומות דהיכן

ר***, מצד סברתו בפירושו הכתוב דהעיקר הוא בקיום מרקחת בהווה***.

19) במשנה ריש עבודה זרה: ר' יהודה אומר נפרעין מהן מפני שמיצר הוא לו א"ל אע"פ שמיצר הוא עכשיו שמח הוא לאחר זמן (וראה ב' התירושים בגמ' שם ו, ב) –

אבל שם אי"ז מטעמנו, דהרי הטעם שם הוא (פירושו רש"י על אתר) שביום אידו יודה להעכו"ם ואך זהו כל האיסור לכ"ע.

ועוד להוסיף (וגם זה עיקר) – צער תלוי ברצון ורגש האדם (תענית חלום בשבת (ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' רפח ס"ג וז'), כיבוד אם דר"י (ירושלמי קדושין

*** ומעתה יובן גם מה שלא הקדים רש"י סתם שיש כאן שני פירושים (כדי להשמיענו דשקולים הם, כנ"ל בשוה"ג הקודם), אלא נקט בלשון "נחלקו בו חכמי ישראל" ולא "דבתינו" וכיו"ב כדרכו בכל מקום, וכי רצונו לשלול חכמי האומות! אמנם לדברינו הרי יש כאן ב' שיטות כלליות של חכמי ישראל איך על ישראל לקיים התורה (וראה זה פלא, גם לענין פלוגתתם בדין שוכר שנזכרה בדברינו למעלה, נקט רש"י לשון כזה, "נחלקו בו חכמי ישראל" – משפטים כב, יז).

ולדברינו מובן גם הטעם שהזכיר רש"י שמות בעלי המימדות, שאין מנהגו בכך אלא כשמוסיף הדבר ביאור לפירושו (כמו שהוכחנו בארוכה בכמה מקומות), וכאן נתוסף ביאור ע"ז דר"מ ור"י אזלי לשיטתייהו. וזהו גם הטעם שהעדיף גירסת הירושלמי ולא גירסת הבבלי דר' יהודה ור' יוסי נחלקו.

*** ומובן גם הטעם שהקדים רש"י דשני הפירושים שקולים בדרך הפשט (כנ"ל בשוה"ג ב'), כי מפשטות הכתובים אין שום הוכחה לצד מסויים, מי מכריע – "ועשית גר' מרקחת גו" או "שמן משחת קודש יהי".

שמצינו מחלוקת בתורה בין תנאים או גדולים בסברא אחת בכמה מקומות²⁰, בהכרח לומר שיש גם סברת "וצריכא" וחידוש איכא בכל מקום על האחרים בגוף הך סברא כללית שנחלקו בה. פירוש דבכל אחד מן המקומות בפ"ע יש איזה סברא לחלק ולומר דבהך דוכתא אין מתאים הסברא ד"לשיטתי" כיון שאפשר למצוא איזה טעם שיודה לבר פלוגתי, ולהכי נשנה המחלוקת שוב בכל ענין בפני עצמו.

ומעתה יש לבאר בנדון דידן – דבכל אחד מג' המקומות מצינו סברא לחלק ולומר שאין הדבר שייך לשיטתנו הכללית בענין הווה או עתיד מאי עדיף:

א) בעשיית שמן המשחה איכא ציווי דרחמנא, והרי כבר אמרו בתוספתא (עדיות פ"א, יא) "שהימים והשעות כחוט השערה לפני המקום", ופירש הגאון מרגצ'וב ז"ל (מהד"ת ע' 20. תרומות ע' 116. ועוד²¹) דכלפי שמיא הזמן הוא "כנקודה" ו"חלק שאינו מתחלק". ובכללות יותר – למעלה הוא הי' הוה ויהי' כאחד (שער היחוד והאמונה פ"ז (פב, א) – ע"פ הזהר (ח"ג ברע"מ רנו, סע"ב)), ונמצא דהעתידי ישנו כבר בהווה. ואע"ג שהציווי תלוי בישראל, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, מכל מקום כיון דעסקינן בקיום ציווי הקב"ה, הסברא נותנת שיש לקיימו כפי

פ"א ה"ז. הובא בב"י יו"ד סו"ס ר"מ (זכו'), וכיון ששמח לאח"ז – גם בהווה אינו צער.

20) ולהעיר שבנדו"ד יש דיעה דמוחלפת השיטה בכל ג' המקומות (בשמן המשחה – רק בדעת ר"י) – ראה לעיל הערה 1. הערה 6. לקמן הערה 24.

21) וראה מפענח צפונות פ"ג סט"ו.

לזימון, שבאלו האחרונים העתיד הוא התכלית והתוצאה מן הפעולה שבהווה, ובכהאי גוונא אפשר לומר דלכולי עלמא צריך להתחשב עתה בהווה גם עם העתיד.

ג) אילו נאמר הדבר רק גבי "עד כמה מזמנין" לא הוה ידעינן לשאר המקומות, כי גבי זימון עיקר השאלה היא מהו גדר אכילה (שבפסוק זה)²³, ובמילא מצינו לומר דאין לדבר שום שייכות אל הפלוגתא הנ"ל²⁴ הוה או עתיד מאי עדיף.

ולהכי איצטריך לאשמעינן פלוגתת ר"מ ור"י בכל הנך תלתא דוכתי.

שהוא מתפרש מצד המקום כביכול, והוא הי' הוה ויהי' כאחד²².

ב) גבי שוכר הרי ליכא שום וודאות שבעתיד תהי' כאן גניבה או אבידה, ובפרט שהלא יש כאן שמירה (באופן דשומר חנים עכ"פ), ואין זה אלא חשש רחוק (דלא כבשמן המשחה ובדין ד"עד כמה מזמנין" – שהענין ה"עתיד" ודאי הוא), ובמילא מקום לומר דהכא יש להתחשב רק בהווה.

ויתר על כן: גבע שוכר הרי הגניבה שבעתיד והשכירה שבהווה הם שני דברים נפרדים זה מזה ואין ביניהם כל שייכות, ומעתה לא ידעינן משם איך נסבור בנוגע לשמן המשחה וכן בנוגע



23 ועוד: מכיון שבלאו הכי אין כאן שביעה גמורה (שאז מחוייב מן התורה) אפשר לומר דלכולי עלמא מחוייב רק על האכילה, או מכיון שמצינו שכל חיוב זימון מן התורה היא רק בשביעה גמורה, צ"ל שגם החיוב שמדרבנן הוא רק כשיש כדי שביעה (ועל דרך הכלל כל דתקון רבנן כעין דאורייתא כו').

24 ולהעיר שלדעת ר' יוחנן (ברכות שם. וש"נ) מוחלפת השיטה.

22 אבל לאידך אפ"ל, שמכיון שהשלימות שבעתיד (שמן בפני עצמו) היא בניגוד ובסתירה להשלימות שבהווה (מרקחת), הי' אפ"ל שבנדו"ד מכריע ההווה שעל אתר – משא"כ בשוכר וזימון שההווה (שמירה רגילה דשומר חנים, ושיעור אכילה דכזית) אינה בניגוד להעתיד (שמירה דשומר שכר, ואכילה ככביצה).



משלוח מנות ומתנות לאביונים

- המשך ממדור זה שבוע שעבר -

התורה ומצוות – אכילה ושתיה, ואהבה ויראה – כסף וזהב לקנות בהם אכו"ש ונבוא עתה לביאור פרטי רמזי פורים.

אמרז"ל (שמ"ר ר"פ יתרו ורש"י ד"ה דעלך שבת לא, א) רעך ורע אביך אל תעזוב זה הקב"ה, ולכאורה איזה ריעות וחבור שייך בין ברי' שפלה ועצמותו ומהותו ית'? אלא שעלה ברצונו שבנתנית התורה נמכרתי כביכול עמה (שמ"ר רפל"ג), ושכר מצוה מצוה ל' צוותא וחיבור כו', כמבואר בארוכה בדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א בהתמיי (א' כ"ח וקוטב הענין ב"היום יום" ע' קב).

וידוע שזהו הטעם שהתומ"צ נא' עליהם ל' אכילה ושתיה (מדרש רבה קהלת ב' כ"ד כל אכו"ש שנאמר במגילה הזאת בתורה ובמע"ט הכתוב מדבר, ועוד), ונמשלו ללחם וכו' – הן מצד האדם הן מצד למע' כביכול, וכמש"נ לכו לחמו בלחמי (עיי' לקו"ת ביאור דד"ה וידבר גו' המטות ועוד דקאי גם אמצות) לחמי, וגם אתם לחמו.

וזהו בכללות התומ"צ, אבל בפרטיות הרי בתומ"צ גופא יש חלוק: כל התומ"צ – והאהוי"ר

לקראת שבת

כז

שאינם אלא גדפין (סש"ב ספ"מ, עיי"ש הטעם) ונק' זהב וכסף (בדא"ח – תו"א תו"ח ועוד – דרושי וישב) שתכליתם הוא לקנות בהם עניני אכו"ש הנ"ל.

משלוח מנות – ב' סוגי מצוות

וזהו דמצות פורים הוא: א) משלוח מנות איש (זה בני"י) לרעהו (זה הקב"ה, כנ"ל) ודוקא מיני אוכלין ומשקין, כי זהב וכסף (אהוי"ר) הנה גם שיהי' צדיק גמור לא יגיע למעלת דביקותו בה' בדחילו ורחימו בטרם ירידתו לעוה"ז (סש"ב פל"ז) ולא זהו ענין ירידתו למטה, שהוא לעשות דירה בתחתונים ע"י היום לעשותם דוקא.

ודוקא ב' מנות, כ"א נותן רק מנה אחת, היינו סוג מצוה אחת, יש מקום לחשש שעושה כן מפני טבעית גופו ואין בזה ענין של דירה בתחתונים וע"ד ספק שנסתפק רבי חנינא בן תרדיון (ע"ז יח, א) מה אני לחיי עוה"ב, וכמשנ"ת בתורה אור תולדות ביאור דמים רבים.

ומדייק שיהי' משלוח מנות כי התומ"צ צריך להעלותו ע"י דו"ר טבעיים או שכליים כו' וכמשנ"ת בסש"ב (פ"מ ובהגהות שם) ולא שישארו למטה בעוה"ז הגשמי שהוא מדור הקליפות.

מתנות לאביונים – שצריך להשתדל ולהוכיח את חברו האביון ועני בדעת שגם

הוא יעסוק בתומ"צ

והנה כ"ז הוא בנוגע לעצמו, אבל הרי נת' לעיל שצ"ל כולנו אחד, ויחן וקבל ל' יחיד, ולכן באה מצוה השנית בפורים והיא מתנות לאביונים היינו שצריך להשתדל ולהוכיח את חברו האביון ועני בדעת שגם הוא יעסוק בתומ"צ.

ואין זה סותר למה שנת"ל שבפורים צ"ל העבודה מצד עצמו דוקא, כי בזה באו לשלול אתערותא דלעילא שזהו מעין ענין של כפי' והכרח, וכמו כפה עליהם הר כגיגית כו' שם תהא קבורתכם, וכמובן ג"כ מהראי' שבתו"א (סד"ה חייב אינש לבסומי) שבימי הפורים לא היתה אתעדל"ע מפני שע"ז נאמר ואנכי הסתר אסתיר פני גו' – אבל לא בא לשלול ענין הוכח תוכיח וכיו"ב ע"י בני"א, ופשוט –

אבל הענינים לעורר את חברו אינם שווין בכאו"א: יש מתפעל ומתחיל להניח תפילין – לדוגמא – ע"י שרואה אחר מניח תפילין ויש מתפעל ומתחיל להניח תפילין ע"י שאחר מסביר לו ענין אהבת השם ויראתו, ולכן ה"מתנות" אפשר שיהי' מעות או אוכלין, כי אין תפקידם לעשות דירה בתחתונים, כ"א להיות סיבה שהאביון יעשה דירה לו ית' בתחתונים.

ולכן מספיק גם מתנה אחת, כי אף את"ל שנותן המתנה מפני טבעית גופו, הרי אם רק פעל שהאביון מקיים תומ"צ לשמה ע"ז דיו, כמובן.

וע"ד שאמרז"ל (ב"ב ט, א) בצדקה גשמיית: אם עושין צדקה מוטב ואם לאו באין או"ה ונוטלין

בזרוע ואעפ"כ נחשב להם לצדקה כו'.

אבל צריך לתת לשני אביונים, כי בכלל ישנם שני סוגי אנשים הזקוקים להתעוררות מחבריהם, כי קיום התומ"צ צ"ל בהשתתפות ועבודת הגוף והנפש גם יחד, כמרז"ל (סנה' צא, א ושם) במשל דחגר וסומא, ובל' דא"ח שהעבודה צ"ל הן מצד נפש האלקית הן מצד נפש הבהמית, והא בלא הא לא סגיא, ובשניהם צריך להשתדלות כי גם הנשמה נתגשמה ע"י ירידתה למטה, או בסוגי העובדים יש: א) עובדי ד' בגופם ב) עובדי ד' בנשמתם, וזה [ו] שצ"ל נתינה לשני אביונים.

* * *

חילוק דרך המוסר ודרך החסידות

והנה בהשתדלות לפעול על חברו לקרבו לתומ"צ כמה אופנים ישנם ובכללותם מתחלקים לשנים:

א) שמציירים לפניו פחיתות האדם, מאוס ושקוף הרע, עונשי גיהנם וכו' היינו שהעסק והדבור הוא במה שצריך להתרחק ממנו - ובכללות זהו דרך שיטת המוסר.

ב) שמבאר לו ומאריך בהסברת גדולת הבורא, מה רבו מעשיך, עילוי התומ"צ עד אין קץ כו' היינו שהעסק והדבור הוא במה שצריך להתקרב אליו שבכללות זהו דרך שיטת החסידות.

והנה אחד מהחילוקים אשר ביניהם: כשמשתדל עם חברו בהעצת ענין של סוג הראשון: איך כי רע ומר גורל החוטא, פחיתות האדם המתאוה לתענוגי עוה"ז וכו' הצעת הענין מצד עצמו אינה מצוה, לולא התקוה שיש בזה, שע"ז ישוב חברו לדרך הישר, משא"כ בסוג השני, שגם הצעת הענין מצ"ע מצוה רמה ונשאה הוא דידיעת ס' ההשתל', דע את אלקי אביך, ליחדו וכו'.

וברמזים הנ"ל: הסוג האחד אינו אלא ענין של מתנות לאביונים משא"כ בסוג השני, אם אין בזה פני', ה"ז משלוח מנות איש לרעהו וגם מתנה לאביון...

(אגרות קודש ח"א אגרת קמ)





מעלת הגשמיות על הרוחניות

האימרה האמורה שהתהוות הגשמי היא מן העצמות ברוך הוא, מהווה אבן פינה בבנין ההשכלה של מעלת הגשמיות על הרוחניות. ומעלה זו תתגלה במוחש בזמן ביאת המשיח במהרה בימינו אמן.

התהוות הגשמי מן העצמות - מהווה אבן-פינה בבנין ההשכלה דמעלת הגשמיות על הרוחניות

...ההבדל השני [בין הזמן הנוכחי לבין ימות המשיח] הוא באופן וסדר הגילוי של הגילויים העצמיים שהיו כשהמשיח יבוא במהרה בימינו אמן.

כיום הנפש משפיעה והגוף חי מהנפש. כלומר, גשמיות מקבלת מרוחניות. ואילו בביאת המשיח, יהיה הגוף משפיע, כלומר, אז תיראה העליונות האמיתית של הגשמיות.

אלה שלומדים חסידות, אשר התעמקו היטב באימרת-ההשכלה העמוקה והקדושה שאמר רבנו הזקן (ספר התניא, אגרת הקודש סימן כ): "דמהותו ועצמותו של המאציל ברוך הוא שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט" – מבינים באופן יסודי שהתהוות הגשמי היא מן העצמות ברוך הוא.

האימרה האמורה שהתהוות הגשמיות היא מן העצמות ברוך הוא, מהווה אבן פינה בבנין ההשכלה של מעלת הגשמיות על הרוחניות. ומעלה זו תתגלה במוחש בזמן ביאת המשיח במהרה בימינו אמן.

חומר המוח שלהם מגושם יותר מאשר חומר המוח של בעלי הכשרונות

מעלת הגשמיות על הרוחניות, למרות שהיא דורשת הבנה עמוקה, מכל מקום ניתן להבין אותה היטב. שכן, ישנם בזה הרבה הסברים מדברים שהם מופתים מוחשים בפועל.

רואים אנו במוחש שיגושם כאלה שהם בעלי כשרון ובעלי חוש המבנים השכלות עמוקות בקלות ובמהירות, וישנם כאלה שהם בעלי הבנה טובה ויסודית אבל הם קשיי תפיסה, נמשך זמן עד שהם קולטים עניין והדבר עולה להם בקשיים. אך, כאשר הם תופסים את העניין, הם יודעים אותו במדה טובה יותר בהרבה ויסודית יותר מאשר בעלי הכשרונות הגדולים.

הסיבה לקושי התפיסה שלהם היא, כי חומר המוח שלהם מגושם יותר מאשר חומר המוח של בעלי הכשרונות. חומר המוח בבעלי הכשרונות הוא קל, הוא משיג כל שכל בקלות, ואילו חומר המוח בסוג השני הוא קשה, ועד שהוא קולט את הרעיון עובר זמן והוא זקוק ליגיעה מרובה.

הסוג השני - יסודי יותר

ברם, הסוג השני הוא יסודי יותר. ורואים אנו במוחש שבמשך הזמן, כשהוא שוקד במושכלות ביגיעה גדולה ועצומה, נעשה גם חומר המוח, על ידי היגיעה במושכלות, מעובד היטב, ואז משיג הסוג השני את היסודיות של ההשכלה באופן טוב יותר מאשר בעל הכשרון הגדול ביותר.

...זה שבטבעו היה קשי-תפיסה, ועל ידי הרבה יגיעה, עיבד את חומר המוח שלו להיות כלי לשכל – תופס כל השכלה באופן יסודי יותר מאשר בעל הכשרון הגדול ביותר.

המעלה שבכך היא, ה"עיבוד" של חומר המוח. ויש בכך משום הוראה על מעלת הגשמיות על הרוחניות.

אלפי מוחות של חסידים התעמקו במלים השמימיות-נשמתיות הספורות

ברור לי הדבר כאילו רואה אני זאת כעת בעיני, שבשעה שהרבי הודיע את המלים השמימיות-נשמתיות הספורות ש"עצמות אין סוף שמציאותו הוא מעצמותו בלא שום עילה וסבה שקדמה לו ח"ו ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסבה אחרת הקודמת ליש הזה" – התעמקו בהן אלפי מוחות של חסידים, במשך שעות ארוכות היו בהפשטת הגשמיות, הם טיפסו על סולם ההשכלה, הם היו ספוגים בים החכמה והיו שבוים בזרם של רגש.

מי שמעלה את שכלו לרמה שלמעלה משכל, מי שיש בכוחו לעבור את הגבול של השכל המישושי ומגיע לגבול של חיי הנפש, של הבנות נפשיות, על ידי התפתחות הרגש – פעם דובר שהרגש במשכיל אמיתי הוא למעלה מהשכלה והשגה, המישוש וההבנה – הרי הוא נמוג בעונג של שכל ומרחף באויר שכולו אור.

אלפי חסידים חיו עשרות שעות באוירה העילאית שאימרה זו העניקה להם.

מאימרה זו - נפתח מעיין של חיות בקיום המצוות המעשיות

כשמכירים היטב את סדר החיים של החסידים בכל התקופות וכשיש חוש בציור, מי שיכול לתאר לעצמו דבר בציור, בדמיון, מסוגל להגיע לאפס קצה של הבנה איך השיגו חסידים בהשגה שכלית מוחשית את מעלת הגשמי על הרוחני, כלומר את הכוח הנעלם שבגשמיות, ואת העובדה שגילוי של הכוח הנעלם הוא רק כשהגשמי מנוצל למען הכוונה, שלשמה ברא אותו הבורא ברוך הוא.

כוח הציור בכל דבר, מעמיד את הדבר במקומו האמיתי. כשם שבעצם ההשכלה הרי על ידי הצטיירות הדבר בכוח שכלו ובמוחו, חי בו הרעיון - כבר דובר הרבה פעמים שאמיתת ההבנה היא כאשר השכל מצטייר במוחו - כך נוגע ציור הסביבה - והמעמד ומצב איך ומתי נתגלה השכל.

כשאנו מתבוננים איך חי חסיד של רבנו הזקן ובמה הוא חי, שהחסידות היתה חייו ממש - אי אפשר לנו לתאר כלל לעצמנו באיזה תענוג חיו חסידים כאשר נתגלתה האימרה "התהוות הגשמיות היא מעצמות ברוך הוא".

אז כשנתגלתה אותה אימרה שהתהוות הגשמיות היא מעצמות ברוך הוא, הרי לא זו בלבד שהעולם הגשמי קיבל בעיני החסידים מראה יפה יותר, אלא גם נפתח מעיין של חיות בקיום המצוות המעשיות.

(תרגום מלקוטי דיבורים ח"א עמ' 306 ואילך)

