

לילה אחד עזבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה עשירית / גליון תל
ערש"ק פרשת וישלח ה'תשע"ד

מדוע מאריכה התורה בדברי ימי מלכי אדום?

מדוע נשאר השם יעקב, ולא השם אברם?

טומאת ע"ז - דין בגברא או בחפצא?

"תן וקח" - היסוד לשלום בית



פתח דבר

בעזרה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת וישלח, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון תל), 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 כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ולפעמים נאמרו הביאורים בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין.

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

* * *

ויה"ר 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

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

קובץ זה יוצא לאור לזכות
הני תרי צנתרי דדהבא, לומדי ותמכי אורייתא,
רודפי צדקה וחסד, ראשונים לכל דבר שבקדושה

ה"ה האחים החשובים
הרב החסיד ר' ישראל אפרים מנשה
והרב החסיד ר' יוסף משה
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

יהי רצון שיתברכו בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר,
ובהצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו,
תמיד כל הימים

צוות העריכה וההגהה:

[ע"פ סדר הא"ב]

הרב שמואל אבצן, הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב,
הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

United States

1469 President St.

#BSMT

Brooklyn, NY 11213

718-534-8673

www.likras.org • Likras@likras.org

ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 6084000

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.....

אריכות הסיפור על מלכי עשו

מדוע מספרת התורה בארוכה על דברי ימי מלכי אדום? מדוע מפרט רש"י שמות כל שמונת המלכים שעמדו מישראל? איך הי' מלכות אדום במקום לעבוד את יעקב, הרי יצחק ברך את יעקב "הוה גביר לאחידך"? ביאור נפלא בפירושו רש"י, שממנו יוצא שבמלכות אדום מודגש קיום ברכת יצחק!

(ע"פ שיחת ש"פ וישלח תשמ"ח)

ח. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

ט. יינה של תורה.....

מלאכים ממש

"וישלח יעקב מלאכים – מלאכים ממש". ביאור דברי רש"י אלו; ביאור מה שקוראים בשם יעקב אף שאמרה תורה "לא יקרא עוד שמך יעקב"

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ג עמ' 795 ואילך)

יב. פנינים.....

דרוש ואגדה

יג. חידושי סוגיות.....

יקשה בדברי הרמב"ם שהשמיט בתחילת דבריו הילפותא שבש"ס והביא אסמכתא אחרת / יחקור בגדר טומאת ע"ז אי הוי חלות על החפצא או רק גזירה על הגברא, ויסיק דהרמב"ם קמ"ל שהוא דין על הגברא / יבאר גדר ע"ז בכלל דשאני משאר איסורי, וגדר חלות טומאה, ועפ"ז יתרץ סברת הרמב"ם

(ע"פ לקו"ש ח"ל, עמ' 155 ואילך)

יח. תורת חיים.....

כ. דרכי החסידות.....



אריכות הסיפור על מלכי עשו

מדוע מספרת התורה בארוכה על דברי ימי מלכי אדום? מדוע מפרט רש"י שמות כל שמונת המלכים שעמדו מישראל? איך הי' מלכות באדום במקום לעבוד את יעקב, הרי יצחק ברח את יעקב "הוה גביר לאחיך"? ביאור נפלא בפירוש רש"י, שממנו יוצא שבמלכות אדום מודגש קיום ברכת יצחק!

על הפסוק בסיום הסדרה (לו, לא) "ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל", מפרש רש"י:

"ואלה המלכים וגו' – שמונה היו, וכנגדן העמיד יעקב וביטל מלכות עשו בימיהם. ואלו הן: שאול ואיש בושת, דוד ושלמה, רחבעם, אבי, אסא, יהושפט – ובימי יורם בנו כתיב 'בימיו פשע אדום מתחת יד יהודה וימליכו עליהם מלך', ובימי שאול כתיב 'אין מלך באדום נצב מלך'".
ולכאורה אינו מובן:

ענינו של רש"י הוא – "אני ליישב פשוטו של מקרא באתי" (פרש"י פרשתנו לג, כ. וראה פירושו לבראשית ג, ח. ועוד); ובנידון דידן, מהו הקושי בפשוטו של מקרא כאן שבגללו צריך רש"י לפירוש ארוך – "שמונה היו, וכנגדן העמיד יעקב וביטל מלכות עשו בימיהם וכו'", ענין שאירע בזמן מלכי ישראל לאחרי כמה וכמה דורות!?

ב. ויש לבאר (וראה מ"ש בזה המפרשים – רא"ם, גור אר' ועוד. ויש להאריך בדבריהם, עיין במקור

הדברים, ובהקדים שאלה כללית:

מדוע מספרת התורה, ובארוכה, אודות "המלכים אשר מלכו בארץ אדום" – וכי למאי נפק"מ ב"זאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל", לדעת מה נעשה במלכות אדום?!

ובאמת, שלכאורה אפשר לשאול שאלה זו בנוגע לכללות הסיפור ד"ואלה תולדות עשו גו'" (פרשתנו לו, א ואילך), ובפרט "אלה בני שעיר החורי יושבי הארץ גו'" (שם, כ ואילך), "שהיו יושבי קודם שבא עשו לשם" (פרש"י עה"פ) – שכאן לא מדובר אודות עשו, כי אם אודות החורי שהוריש עשו – דלכאורה, למאי נפק"מ כל זה בתורה?!

ואמנם, בנוגע לכללות הסיפור ד"תולדות עשו", והסיפור אודות "בני שעיר החורי", אפשר לומר (וראה גם מ"ש רש"י בפרשתנו לו, יב-כד ובפירושו לר"פ וישב. עיי"ש) שהתורה כתבה כל זה (גם) כדי להדגיש קיום ברכתו של יצחק לעשו (שעל' מסופר בפ' תולדות), שבגלל זה היו לו ריבוי אלופים כו', והצליח להוריש את "בני שעיר החורי יושבי הארץ".

[וכמו שכתוב בפ' דברים (ב, יב): "ובשעיר ישבו החורים לפניו ובני עשו יירשום . . וישבו תחתם", ומפרש רש"י שם: "נתתי בהם כח שהיו מורישים אותם והולכים"].

אך בנוגע לסיפור אודות מלכי אדום – אי אפשר לומר שהתורה מספרת זה כדי להדגיש גדלו וחזקו של עשו (כתוצאה מברכתו של יצחק), שהרי אדרבה: מפורש בקרא (פרשתנו לו, לג-לד ובפרש"י) שמלכים אלו לא היו מזרעו של עשו, אלא "מבצרה" (שהיא "מערי מואב"), או "מארץ התימני" וכיו"ב, כלומר: מלכים משאר מקומות ואומות שבאו ומלכו בארץ אדום (ראה רד"ק וספורנו על אתר. מורה נבוכים ח"ג פ"ג. ועוד. וראה לקו"ש חט"ו ע' 296) – בזיון לעשו, שהמלך בארצו הוא ממקום ואומה אחרת!

ואם כן הדרא קושיא לדוכתא: מדוע מספרת התורה, ובארוכה, אודות מלכי אדום?!

ג. ועוד קושיא בזה – המתעוררת אפילו אצל "בן חמש למקרא" (כל' המשנה – אבות ספ"ה):

סיפור זה – דמלכי אדום – הוא בסתירה (לכאורה) לברכת יצחק. לאחר שיצחק אמר בברכתו ליעקב (תולדות כז, כט) "הוה גביר לאחידך", ואמר לעשו (שם כז, מז) "וזאת אחיך תעבוד" (ומזה מובן – במכל שכן וקל וחומר – שיעקב צריך להיות במעלה יתירה לגבי עשו), עדיין היו "מלכים אשר מלכו בארץ אדום", היינו, שאדום קיימה מלכות בפני עצמה (במקום לעבוד את יעקב), ולא עוד, אלא שמלכות אדום היתה "לפני מלך מלך לבני ישראל"?!

ד. וליישב הקושיות הנ"ל בא רש"י ומפרש [וכדרכו, שאינו מקדים את השאלה שבא ליישב, אלא כותב פירושו והשאלה מתורצת בדרך ממילא] – "שמונה היו, וכנגדן העמיד יעקב וביטל מלכות עשו בימיהם כו'":

בסך-הכל – אומר רש"י להתלמיד – מסופר כאן אודות שמונה מלכים בלבד, "וכנגדן (כנגד כל השמונה) העמיד יעקב וביטל מלכות עשו בימיהם", היינו, שכאשר יעקב העמיד שמונה מלכים שלו (שמנאם רש"י), ביטל על ידי זה מלכות עשו, אדום הי' משועבד תחת מלכי ישראל.

וזהו הדיוק בכתוב "ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל" – שקיומה של מלכות אדום לא הי' אלא "לפני מלך מלך לבני ישראל", שכן, תיכף ומיד כשהעמיד יעקב מלכים שלו, ביטל מלכות עשו.

ולפי זה מובן טעם הסיפור אודות מלכי אדום – כדי להדגיש את קיומה של ברכת יצחק על דבר מעלת יעקב לגבי עשו [והיינו, שלאחר שבתחילת פרשה זו מודגש קיום ברכת יצחק לעשו (כנ"ל ס"ב)], ממשיך הכתוב שהברכה לעשו היא אך ורק בתנאי שאין זה בסתירה לגדלותו של יעקב]:

"ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום" – בארץ אדום בלבד, ותו לא, ופשיטא, שלא על בני ישראל (ונוסף לזה, שמלכי אדום לא היו מזרעו של עשו, אלא משאר אומות, וכנ"ל); וכל זה – "לפני מלך מלך לבני ישראל", כי, תיכף ומיד כשהעמיד יעקב מלכים שלו, ביטל מלכות עשו, והיו משועבדים תחת מלכי ישראל ("מלך אין באדום נצב מלך").

ה. ולהוסיף ולהבהיר:

אין הכוונה שרש"י בא ליישב להתלמיד את כל הקושיות שבענין זה דיעקב ועשו; ולדוגמא: גם לאחר דברי רש"י, עדיין צ"ב מה שהי' מזמנו של יורם (בן יהושפט) ואילך, ש"בימיו פשע אדום מתחת יהודה... עד היום הזה" – איך מתאים הדבר עם ההבטחה "ואת אחיך תעבוד"?

ומצינו עוד קושיות כגון דא, שרש"י אינו מתרצם, מאיזה טעם שיהי'; עכ"פ בנדו"ד, כוונת רש"י היא רק לתרץ את השאלה המתעוררת בפסוק זה: (א) מדוע מספרת התורה אודות מלכי אדום? (ב) כיצד מתיישב הסיפור אודות מלכי אדום עם תוכן ברכת יצחק? ועל זה הוא שמתרץ "שמונה היו וכנגדן העמיד יעקב וביטל מלכות עשו כו", וכנ"ל בארוכה.

ויהי רצון שמהלימוד בתורה אודות המלכים שהעמיד יעקב וביטל מלכות עשו – נזכה להקיום בפועל ממש, חידוש המלוכה דיעקב שתבטל מלכות עשו, וכמ"ש בהפטרת פרשתנו (עובד' א, יח): "והי' בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש ודלקו בהם ואכלום ולא יהי' שריד לבית עשו", על ידי המלך המשיח ש"עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה" (ל' הרמב"ם הל' מלכים רפ"א), בב"א.



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

אם שנאו את יעקב מדוע קבלו שכר?

וישב ביום ההוא עשו לדרכו שעירה
עשו לבדו, וד' מאות איש שהלכו עמו נשמטו מאצלו אחד
אחד. והיכן פרע להם הקב"ה, בימי דוד שנאמר כי אם ד'
מאות איש נער אשר רכבו על הגמלים
(לג, טז. רש"י)

תמוה, הרי לכאורה, זה שפרע הקב"ה לד' מאות
איש בימי דוד אינו אלא דברי אגדה, ואינו ענין לפשוטו
של מקרא, ומה מקום להביאו בפרש"י על התורה שלא
בא אלא לפשוטו של מקרא (ראה רש"י בראשית ג, ח. ובכ"מ)?

והנה, מזה שאנשי עשו לא נתקו את עצמם מעשו
כולם ביחד בריש גלי, ורק "נשמטו מאצלו אחד
אחד", מוכח שאצל אנשים אלו לא נתבטלה שנאתם
ליעקב, ורצונם ה' להשאר עם עשו כדי להלחם עם
יעקב, אלא שהיו יראים לנפשם ולכן נשמטו וברחו.

ועפ"ז יש לבאר מה שהביא רש"י שכרם, כי באופן
שכרם מודגש איך שבעצם לא נשתנו לטוב:

"בימי דוד", אלה שקבלו השכר לא היו אנשים
צדיקים, כ"א אדרבה, הם נלחמו נגד דוד. ועוד זאת,
שפרעוץ השכר ה' בה בשעה שנלחמו נגד דוד, ומ"מ
ניצלו.

והטעם להצלתם הוא כי זה ה' שכרם של אנשי
עשו, שגם הם נשאו בשנאתם ליעקב, ונשמטו
מעשו אך ורק כדי להציל את עצמם. אך מ"מ, כיון
שבפועל באה עי"ז טובה ליעקב, שעשו נשאר לבדו
ולא ה' יכול להזיקו (כמו שנתבאר ביפנינה הקודמת), לכן
קיבלו שכרם ג"כ במצב כזה, שאע"פ שלחמו נגד דוד
והפסידו במלחמה, מ"מ בפועל ניצלו מהריגה ממש.

וע"ד החידוד יש להוסיף, שבזה שהעתיק רש"י
התיבות "אשר רכבו על הגמלים" רמז למחז"ל על
כתוב בתוכן זה – "ותקם רבקה ונערותי" ותרכבנה על
הגמלים" – "מה גמל זה יש בו סימן טומאה וסימן
טהרה, כך העמידה רבקה צדיק ורשע" (חיי שרה כד,
סא. בראשית רבה פ"ס, יד). ומעין זה בנדוד, שה' כאן
תעורבת טוב ורע, שבפועל נצמחה מזה טובה ליעקב,
בדוגמת הגמל ש"יש בו סימן טומאה וסימן טהרה".

(ע"פ לקוטי שיחות חל"ה עמ' 145 ואילך)

מדוע לא המשיך עשו להרע ליעקב?

וישב ביום ההוא עשו לדרכו שעירה
עשו לבדו, וד' מאות איש שהלכו עמו נשמטו מאצלו
אחד אחד
(לג, טז. רש"י)

במפרשים שקו"ט מנין לו לרש"י שהד' מאות איש
נשמטו מעשו, ולא הלכו עמו (ראה רא"ם, גור ארי, ועוד).

ויש לבאר בפשטות, דלרש"י הוקשה קושיא
עצומה:

הרי אצל עשו הייתה שנאה כבושה ליעקב במשך
הרבה שנים, וגם בראות עשו את יעקב, שאז "ויחבקהו
גו' וישקהו ויבכו" (לג, ד) הרי לא מיבעי לפירוש
הראשון ברש"י שם "שלא נשקו בכל לבו", דוודאי
נשאר בשנאתו ליעקב, אלא אפילו לפירוש השני
"שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו" – הרי
מדייק רש"י שזה ה' רק "באותה שעה", ואח"כ חזר
עשו לשנאתו הגלוי ליעקב.

וע"פ כ"ז תמוה, מדוע שב עשו לדרכו תיכף "ביום
ההוא", ולא המשיך בתחבולותיו הרע ליעקב?

ולתרץ שאלה זו פירש רש"י – "עשו לבדו, וד'
מאות איש שהלכו עמו נשמטו מאצלו". דזה ששב עשו
לדרכו לא ה' מפני שעזב שנאתו, אלא מפני שלא ה'
ביכולתו של עשו לעשות מאומה נגד יעקב, כי יעקב
הלך עם מחנה גדול, והוא נשאר לבדו, ואנשיו "נשמטו
מאצלו". וק"ל.

(ע"פ לקוטי שיחות חל"ה עמ' 143 ואילך)

יינה של תורה

מלאכים ממש

"וישלח יעקב מלאכים - מלאכים ממש". ביאור דברי רש"י אלו; ביאור מה שקוראים בשם יעקב אף שאמרה תורה "לא יקרא עוד שמך יעקב".

א. ידוע ומבואר בתורת החסידות, שהתוכן הכללי המסופר בפרשתנו – פגישת יעקב ועשו, וכו' – ענינו הפנימי מורה על עבודתו של יעקב בבירור ותיקון הרע של עשו (כמבואר בתורה אור לאדמו"ר הזקן – פרשתנו).

מההוכחות לזה ע"פ דרך הפשט: על הפסוק "וישלח יעקב מלאכים", פירש רש"י: "מלאכים ממש". והנה נתבאר במק"א (לקו"ש ח"ה ע' 391), דאע"פ שבמדרש (ב"ר פנ"ה, ד) נתפרש ד"מלאכים" היינו שלוחים, שלוחי בשר ודם, מ"מ ע"פ פשוטו של מקרא (שזוהי דרכו של רש"י, כמו שכתב בתחלת פירושו על התורה), הוכרח רש"י לפרש שהיו "מלאכים ממש". כי הדין הוא (עי' באה"ט או"ח סו"ס תר"ג, וש"נ) שהשולח שליח וניזוק בשליחותו, על המשלח לעשות תשובה על זה; ובנידון דידן הרי הי' חשש (וחזקה) שעשו יזיק להם, אם כן על כרחך אין לפרש ד"מלאכים" היינו שלוחי בשר ודם, אלא "מלאכים ממש".

– ואף שהי' אפשר לו ליעקב לשלוח מרגלי חרש בו"ד, שיבואו לעשו ויספרו לפי תומם (לא בתור שלוחי יעקב) שפגשו את יעקב ויודעים שרוצה לעשות שלום עימו, וכו'; אמנם, סו"ס מהכתוב מוכח שהיו "מלאכים ממש" ולא מרגלים, דהא כתיב "מלאכים" ולא "מרגלים". ועל כרחך כדפירש רש"י.

אלא שעדיין צ"ב: נהי נמי דמהכתוב מוכרח שהיו "מלאכים" ולא מרגלים, אמנם בגוף הענין קשה – למה באמת שלח יעקב "מלאכים" (שאסור להשתמש בהם לחנם) ולא מרגלים? דאם כל ענין שילוח ה"מלאכים" היתה רק לברר מצבו של עשו, ולאמר לו שיעקב רוצה לעשות שלום עימו כו', איזה צורך הי' בשילוח "מלאכים ממש"?

ומכאן מוכרח, שעוד ענין הי' בשילוח המלאכים, והוא – עבודה רוחנית דבירור הרע של עשו, שזהו ע"י "מלאכים" דוקא (כמבואר בארוכה ב"תורה אור" פרשתנו).

ב. ובהמשך הפרשה מסופר גם על מלחמת יעקב עם שרו של עשו, שאז בירכו המלאך "לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל" – שבזה ניתוסף לו ליעקב יתרון ומעלה בעבודתו עם עשו, וכפירושו של רש"י, "לא יאמר עוד שהברכות באו לך בעקבה ורמיה כי אם בשררה וגילוי פנים וכו'"; הוי אומר: בזה שניתוסף לו ליעקב השם "ישראל" – ניתוסף מעלה יתירה בבירור הרע של עשו, והוא: שאין הבירור באופן דעקבה ורמי' (יעקב) אלא באופן דשררה וגילוי פנים (ישראל).

וע"פ הידוע שמעשה אבות סימן לבנים – צריך לומר, שמהמסופר בפרשתנו, נמשך נתינת כח מיוחד לבני ישראל במשך כל הדורות, לעסוק ב"בירור הרע" שבעולם הזה הגשמי והחומרי, כמו שעשה יעקב. ובמיוחד ניתוסף "סימן לבנים" בהענין דהוספת השם "ישראל" – עבודה באופן ד"שררה וגילוי פנים".

אלא שמ"מ, גם העבודה באופן ד"יעקב" יש בה "סימן (ונתינת-כח) לבנים", שהרי גם השם "יעקב" נשאר קיים ביעקב אבינו ע"ה; וכדאיתא בברכות (יג, א) "תני בר קפרא כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה.. ר"א עובר בלאו שנא' ולא יקרא עוד [את] שמך אברם.. (ופריך) אלא מעתה הקורע ליעקב יעקב, הכי נמי? (ומשני) שאני התם דהדר אהדרי' קרא דכתיב ויאמר אלקים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב".

ובביאור הדבר נתבאר (ראה לקו"ת ד"ה לא הביט וד"ה מי מנה. ובכ"מ), דהא ד"הדר אהדרי' קרא" ועדיין נקרא בשם "יעקב" אף גם שניתוסף לו השם (והמעלה) ד"ישראל" – הוא, כי תרווייהו איתנהו: השם "יעקב" והשם "ישראל", יש בכל אחד מהם תוכן מיוחד, המורה על עבודה ומדריגה של יהודי בעבודתו בעולם, ושניהם מוכרחים להיות. דאף כי השם "ישראל" הוא שם המעלה המורה על מדריגה נעלית; אמנם גם העבודה המרומזת בהשם "יעקב", היא עבודה המוכרחת להיות אצל כאו"א, רק שהדבר תלוי בזמן, כי לפעמים מוכרח העבודה ד"יעקב", ולפעמים – העבודה ד"ישראל", וכדלקמן.

ג. ולבאר זה, הנה העבודה ד"יעקב" מורה, שגם כשהאדם בא להתעסק בצרכיו הגשמיים

שבעולם, וכו', עליו לבוא באופן ד"עקבה ורמי":

דרך הרמאי שמסתיר את כוונותיו ומעמיד פנים כאילו עושה הוא רצון הזולת, אך לפועל עושה הוא את רצונו הוא, נגד רצון זולתו. וכך, לדוגמא, יהודי העוסק במסחר, שלמסתכל מן הצד נדמה שהוא סוחר ככל הסוחרים שבעולם, שחפצו להרויח כספים וכדומה. אבל באמת, נדרש ממנו, שיהי' רק מלובש – כלפי חוץ – ב"בגדי עשו". אבל רצונו הפנימי יהי' לשם שמים, לפרנסת ב"ב ולתת צדקה וכיו"ב.

ובחינה זו, שהאדם נמצא בעולם, וצריך להתמודד עמו (בדרכי רמי) נקראת "יעקב". והיינו משום, שמאירה בו רק המדריגה הנמוכה שבנשמה, בחינת ה"עקב" [=יעקב] שבה, ולכן אפשרי הדבר שגופו ונפשו ובהמית יעלימו על אור הנשמה, והוא צריך למלחמה עמהם.

אבל ישראל הוא אותיות "לי ראש", שמאיר אצלו ה"ראש" של הנשמה, ושוב אינו זקוק כלל למלחמה "כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל". שהוא גבוה ומרומם מהעולם, ואין העולם תופס מקום אצלו. וכל המפריעים שבעולם, לא רק שמפסיקים להלחם עמו, אלא יתר על כן – הם מסכימים עמו ומסייעים בעדו. וכמו ביעקב שלא רק שניצח את "שרו של עשו", אלא שהוא עוד בירכו, בבחינת הנאמר: "גם אויביו ישלים אתו" (משלי טז, ז).

ובכללות זהו מדריגת הצדיקים שאין להם יצה"ר (תניא כ"א). אבל בפרטיות, הנה בכל אדם, בחינת יעקב היא העבודה של ימי החול, שאז מתעסק בל"ט מלאכות ועובדין דחול, אלא שעושה אותם בכוונה "לשם שמים". ואילו בחינת ומדריגת "ישראל" היא ביום השבת קודש, ששובת ממלאכה, ואכילתו בשבת (אינה רק "לשם שמים" אלא) היא עצמה מצוה. וזהו שמצינו שבליל שבת "מלאך רע עונה אמן בעל כרחו" (ראה שבת קיט, ב).

ולכן במוצאי שבת אומרים: "אל תירא עבדי יעקב". כי בשבת, יהודי הוא בבחינת "ישראל", ואינו צריך אז למלחמה ויגיעה כ"כ ("לא ראה עמל בישראל"). אבל במוצאי שבת, כשהיהודי נצרך שוב לרדת לדרגת "יעקב עבדי", בעבודה של ששת ימי המעשה. אז מכריזים מלמעלה, הכרזה שיש בה גם נתינת כוח ועוז שלא יפחד ויעשה עבודתו בשמחה, ואומרים לכל יהודי: אל תירא עבדי יעקב!



פנינים

דרוש ואגדה

מדוע יקראו לעשו "אדוני" לעתיד לבוא?

עד אשר אבוא אל אדוני שעירה
ואימתי ילך, בימי המשיח, שנאמר, ועלו מושיעים
בהר ציון לשפוט את הר עשו
(לג, יד. רש"י)

יש לעיין, הרי ענין זה יקויים רק לעתיד
לבוא, וא"כ מדוע נקרא כאן עשו בשם "אדוני",
הרי בימות המשיח לא יהי' עשו "אדון" ליעקב?

ויש לומר הביאור בזה:

כל דבר שבעולם, גם דברים גשמיים
ופחוטים ביותר, יש בהם ניצוץ קדושה.
ואדרבה, ככל שהדבר נמצא למטה מטה יותר,
הרי זה מורה שהניצוץ קדושה שבו הוא מקום
עליון יותר. כהכלל הידוע "כל הגבוה ביותר
יורד למטה יותר" (ראה לקו"ת אמור לד, ג. שלח לו,
א. ובכ"מ) אלא, שבזמן הגלות, הניצוץ מוסתר
ונעלם במקום התחתון ואינו גלוי לכל.

אך בימות המשיח, כאשר "ואת רוח
הטומאה אעביר מן הארץ" (זכרי' יג, ב), ויבוטלו
כל ההעלמות וההסתרים, אזי יתגלו כל
הניצוצות הקדושות.

ועפה"ל, שככל שהדבר נמצא למטה יותר
הרי הניצוץ שבו נעלה יותר, נמצא שהניצוץ
שבעשו הרשע גבוה הוא ביותר.

ולכן, דוקא "בימי המשיח" יקראו לעשו
"אדוני" מפני שאז יתגלה הניצוץ שבו, שנעלה
הוא ביותר.

(ע"פ 'תורת מנחם – התועדויות' תשד"מ ח"א עמ'

559 ואילך)

"גירות" בעניני עולם הזה

עם לבן גרתי . . . ויהי לי שור וחמור
צאן ועבד ושפחה

עם לבן גרתי – ותרי"ג מצוות שמרתי
(לב, ה.ו. רש"י)

הפירוש הפשוט ב"גרתי" הוא מלשון "גר"
(היפוכו של "תושב"), שמתגורר שם רק באופן
ארעי.

וי"ל שזהו עומק הפשט ב"עם לבן גרתי –
ותרי"ג מצוות שמרתי", שאף שיעקב התגורר
ביחד עם "לבן הארמי", והיו לו כל עניני עוה"ז
כ"שור וחמור צאן ועבד ושפחה", עכ"ז היו
ענינים אלו כדברים זרים אצלו, ולא היו שקוע
בהם.

רק עי"ז שעניני עוה"ז היו אצלו בבחי'
"גירות", הנה גם בבית לבן הארמי הצליח
ש"תרי"ג מצוות שמרתי", ולא בלבלו אותו
עניניו הגשמיים מעבודת השי"ת.

(ע"פ לקוטי שיחות ח"א עמ' 68 ואילך)



בגדר טומאת ע"ז לשיטת הרמב"ם

יקשה בדברי הרמב"ם שהשמיט בתחילת דבריו הילפותא שבש"ס והביא אסמכתא אחרת / יחקור בגדר טומאת ע"ז אי הוי חלות על החפצא או רק גזירה על הגברא, ויסיק דהרמב"ם קמ"ל שהוא דין על הגברא / יבאר גדר ע"ז בכלל דשאני משאר איסורי, וגדר חלות טומאה, ועפ"ז יתרוץ סברת הרמב"ם

בתורה" על גזירה זו של טומאת ע"ז שהיא מדברי סופרים ("מדבריהן"), ובזה שינה מדרכו (ברוב המקומות ככולן) שלא להביא רמז ואסמכתא על גזירות דרבנן, ואפילו במקומות שמצינו הרמז להדיא בש"ס או בדרשות חז"ל².

ובנדו"ד גדולה התמיהה שבעתיים, דמה במקומות שנתפרש הרמז בדברי חז"ל – לא ראה הרמב"ם להזכירו בס' היד, על אחת כמה וכמה בענייננו, שרמז זה מן התורה לטומאת ע"ז מן הכתוב "הסירו גו' והטהרו גו'", לא נמצא לפנינו במשנה וגמ', וגם לא בדרשות חז"ל

א.

יקשה בדברי הרמב"ם ששינה מדרכו והביא אסמכתא לגזירה דרבנן, וגם השייט בתחילת דבריו הילפותא שבש"ס

כתב הרמב"ם (הל' שאר אבות הטומאה רפ"ד): "טומאת ע"ז מדברי סופרים ויש לה רמז בתורה (פרשתנו לה, ב) הסירו את אלקי הנכר אשר בתוכם והטהרו והחליפו שמלותיכם, וארבע אבות הטומאה יש בה כו' וטומאת כולן מדבריהן".

ויש לעיין, מה ראה הרמב"ם להביא "רמז

(2) ראה לדוגמא הל' ברכות פ"א ה"ב לענין ברכה ראשונה (ראה ברכות לה, א ובתוד"ה אלא שם). שם פ"ו ה"ב לענין חיוב נטילת ידים (ראה חולין קו, א ובכס"מ לרמב"ם שם). ועוד.

(1) ועד"ז כתב הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמתו לסדר טהרות.

המפורשים בש"ס שהביאם בהלכות הבאות?

(הקדומים⁶) שהגיעו לדינו?!

ועוד בה שני', דאדרבה – מפורש במתני' להדיא (שבת רפ"ט (פב, סע"א). ועד"ז במשנה ע"ז מז, ריש ע"ב) "מנין לע"ז שמטמאה . . כנדה שנאמר (ישעי' ל, כב) תזרם כמו דוה", וכן למדו (משנה ע"ז שם. הובא בגמ' שבת שם ע"ב) מן הכתוב (עקב ז, כו) "שקץ תשקצנו גו" שמטמאה כשרץ, וכן איתקש למת (שבת פג, ב) כמו שנאמר (מלכים ב כג, ו) "וישלק את עפרה על קבר בני העם" (וכפי שמסיק בגמ' (שבת שם. והובא גם ברמב"ם כאן (הלכה ג)) למאי הלכתא איתקש ע"ז לשרץ, לנדה ולמת), ולימודים אלו אף הם אסמכתא בעלמא (כלשון רש"י שם ד"ה דרבנן), כמפורש במסקנת הגמ' (שם⁷) ד"טומאת ע"ז דרבנן היא",

וא"כ, מהו שהביא הרמב"ם "רמז בתורה" ממדרש בלתי מצוי, במקום להזכיר הלימודים המפורשים במשנה וגמ'!?

ומה גם שבהלכה שלאח"ז אכן הביא הרמב"ם⁸ הלימוד מ"שקץ תשקצנו" שע"ז מטמאה כשרץ, ובהלכה שלאחרי' – הלימוד מ"תזרם כמו דוה" שמטמאה כנדה; ועפ"ז ייפלא ביותר, ל"ל להרמב"ם להקדים "רמז בתורה" מן הכתוב "הסירו גו" ולא הסתפק בהלימודים

ב.

יחקור בגדר טומאת ע"ז אי הוי חלות על החפצא או רק גזירה על הגברא, ויסיק דהרמב"ם קמ"ל שהוא דין על הגברא

והנראה לחדש, דבזה הגדיר הרמב"ם הלכה זו דטומאת ע"ז, ובהקדם דמצינו לחקור בטומאת ע"ז, שיש להגדירה בשני פנים:

א) גזירת טומאה זו הויא חלות טומאה על החפצא של הדבר הנעבד, היינו שבאה בהמשך לחלות איסור ע"ז על החפצא (מן התורה), שחכמים הגדילו והרחיבו חלות זו שמה"ת, וכשם שהתורה אסרה דבר הנעבד בהנאה כו' והוי חפצא דאיסורא, כן הוסיפו חכמים לגזור שיחול שם טומאה על הדבר הנעבד.

ב) גזירת הטומאה אינה ענין לחלות איסור הע"ז (מן התורה), אלא זהו בגדר גזירה על הגברא⁸, שגזרו עליו חכמים שיטמא מן הדבר הנעבד כדי להרחיקו ולהפרישו מעבודה זרה.

ואע"פ שטומאת ע"ז ארבע אבות הטומאה יש בה, ואב מטמא גם כלים, וא"כ לכאורה מוכח

6) שמזה מובן שאין לתרץ שהרמב"ם מביא רמז זה לפי שהוא דרשה פשוטה יותר (ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד') – דכיון שמביא בלאה"כ הדרשות שבש"ס, אין צורך להוסיף עוד דרשה (אף שהיא פשוטה יותר).

7) להעיר מהשקו"ט בבית האוצר (להר"י ענגל) מערכת האל"ף כלל קכד, "לפי צד הסברא דאיסורים דרבנן רק איסור גברא המה אי אמרינן גן גם בטומאה דרבנן". ע"ש.

8) ראה הע' הקודמת.

3) ורק במדרש לקח טוב (ושכל טוב) פרשתנו עה"פ מצינו דרשה כזו. וכן במדרש הגדול. ולהעיר גם מפרש"י עה"פ "והטהרו – מע"ז" ובנחלת יעקב ומשכיל לדוד על פרש"י שם (ובבאר בשדה על פרש"י פי' שגם כוונת הרא"ם היא לטומאת ע"ז). וראה גם רמב"ן, רד"ק ועוד שם.

4) וכ"ה לשון הרמב"ם כאן בסוף ההלכה "וטומאת כולן מדבריהן".

5) וכן בפיהמ"ש (שבהערה 1), מביא הלימוד מ"שקץ תשקצנו".

פירוש, דאילו לא הי' הרמב"ם מקדים רמז זה, הנה ממשמעות הדרשות שהזכיר בהלכות שלאח"ז הוה סליק אדעתין שטומאת ע"ז היא חלות על החפצא של הדבר הנעבד, שהוא משוקץ כשרץ וכו'. ולכך הזקיק עצמו להקדים שה"רמז בתורה" על מהותה הכללית של גזירת טומאת ע"ז הוא מן הכתוב ד"הסירו את אלקי הנכר גו" (היינו, שכללות ענינה הוא הסרת ע"ז מגבול ישראל), והלימוד משאר הכתובים אין ענינו לכללות גדר טומאה זו, ורק שמינייהו ילפינן פרטי ההלכות של טומאת ע"ז (שאינתקש לשרץ, נדה ומת).

ג.

יבאר הסברא לשיטת הרמב"ם, כי גדר ע"ז בכלל שאני משאר איסורי שאין לו חשיבות, וחלות טומאה על חפצא הוא דבר הנותן חשיבות

אבל עדיין יל"ע בזה, דהא גופא טעמא בעי – מנ"ל להרמב"ם לפרש בכוונת חז"ל שגדר טומאה זו כך הוא, אחר שממשמעות הש"ס שהזכיר רק הדרשות הנ"ל הי' נראה יותר כדרך האחרת בזה.

והנראה, דס"ל להרמב"ם שהכרע הדעת מכריח לפרש בכוונת הש"ס דוקא כאופן הב' הנ"ל, שתוכן טומאת ע"ז היא רק גזירה להרחיק את האדם מע"ז (ולא מצד החפצא דע"ז, כמו גדר איסור ע"ז שמן התורה) – כי באמת ע"פ העיון בגדר עבודה זרה בכלל וע"פ העיון בגדר חלות טומאת חפצא בכלל, מוכיחים הדברים שיש לפרש כדרך שפי' הרמב"ם.

דהנה, שם איסור ע"ז נשתנה גדרו ביותר

כדרך הראשונה, שהגזירה דטומאת ע"ז היא חלות טומאה על החפצא דהדבר הנעבד (ולא רק חלות טומאה על הגברא, הנוגע בע"ז), מיהו עדיין י"ל כדרך השני', דמצינן למימר שדין זה גופא שמטמא כלים אף הוא מכלל הגזירה שגזרו על הגברא כדי להרחיקו, כי ע"י חומרא זו ג"כ תגדל הרחקת האדם מן העבירה.

ועפ"ז יש לחדש, דזהו שרצה הרמב"ם להשמיענו – שהלכה כדרך זו האחרונה, שהוא גזירה רק על הגברא. ולכך דייק בלשונו וכ' דטומאת ע"ז "יש לה רמז בתורה", וגם דקדק להביא דוקא הרמז מן הכתוב "הסירו את אלקי הנכר גו", ולא הסתפק במה שהביא לאח"ז גם הרמז ד"שקץ תשקצנו" (או "תזרם כמו דוה").

דהנה, חילוק ישנו בין הדרשות שבש"ס (שע"ז מטמאה כשרץ וכנדה כו') להרמז מן הכתוב "הסירו גו", דבדרשות הנ"ל הודגש מיאוס החפצא של ע"ז (שהיא משוקצת כשרץ, או טמאה כנדה), משא"כ הכתוב "הסירו את אלקי הנכר אשר בתוכם והטהרו והחליפו שמלותיכם" קאי במעשה הסרת הע"ז ע"י הגברא שמשירו ומרחיקו מקרבו.

ומשום הכי הקדים הרמב"ם לומר שהיסוד לטומאת ע"ז הוא ה"רמז בתורה הסירו גו", דבזה השמיענו שענינה של טומאה זו הוא (לא חלות על החפצא דע"ז, אלא) דין וחומרא על הגברא, כדי להפרישו ולהרחיקו מן העבודה זרה – "הסירו את אלקי הנכר גו", אלא שכדי שתהא הרחקה זו בשלימות גזרו גם שתהא מטמאה כשרץ וכנדה כו'.

9) וראה מפרשים עה"פ, ש"הסירו גו" הי' רק לשם הרחקה יתירה כי כבר נתבטלה הע"ז לפניו. ע"ש.

הנאה בכל התורה, דהנה איסור בכלל ענינו הוא מה שהתורה שללה לאותו חפץ, ובעי רחמנא לבטל חשיבותו ממנו, דחשיבות ושוויות כל דבר היא ההשתמשות בו, ופי' זה שאסרה תורה ליהנות ממנו, היינו שרצתה לאבד ממנו כל שוויותו, ונמצא שגדר חלות איסור על הדבר אין בו שום ענין של חיוב והוא דין שלילי בלבד לאסור שימוש; משא"כ חלות "טומאה" הרי יש בכללה דין חיובי, לומר דדבר זה ניתן בו כח פעולה חדש לטמא.

והנה, אי נימא דגדר טומאת ע"ז הוא חלות על האיסור, על כרחנו נחדש בזה שחכמים החילו על שם איסור ע"ז דין חיובי וכח חדש שביכלתה לטמא כו', ונמצא שרחמנא אמר דהרע והתיעוב שבדבר הנעבד יש לו ממש עד שבכחו לפעול באדם, שהנוגע בו נטמא, ובגלל זה נאסר עתה על אדם זה באיסור חדש להכנס למקדש ולאכול בקדשים. וא"כ נמצא הדבר בסתירה גמורה לכל גדר שם איסור ע"ז הנ"ל, שהתורה נתנה לו שם איסור זה לומר דדבר שקר הוא ואין לו שום ממשות וחשיבות, והיאך יבואו חכמים ויאמרו שמציאות זו שאין בה ממש ע"פ התורה - בכחה להחיל איסור חדש על הנוגע בה וכו'.

ומש"ה ס"ל להרמב"ם דודאי גדר גזירת טומאת ע"ז אינו לענין החפצא של ע"ז, דא"כ הי' נראה שיש באיסור ע"ז איזה ממש (שהדבר הנעבד יש בו טומאה עצמית הגורמת טומאה באדם הנוגע בה¹³) - אלא כל ענין האיסור כאן

משאר איסורי הנאה, שכל איסורי התורה הוו דבר שבמציאות, משא"כ ע"ז אין בה ממש כלל ואינה נחשבת לכלום.

ר"ל, דאף שהדבר הנעבד עצמו יש לו מציאות והוא חפץ של ממש לדינא, מ"מ זה שהדבר הוא מציאות של "עבודה זרה" אינו גדר ממשי, ואדרבה - כל מהות ומציאות ע"ז הוא דמיונו של העובד ע"ז, שבדמיונו הכוזב אומר "לעץ אבי אתה ולאבן את ילידתני" (כלשון הכתוב ירמ' ב, כז), אבל באמת הרי הוא "שקר" .. הבל ואין בם מועיל" (ל' הכתוב ירמ' טז, יט¹⁰), ואינם אלא עץ ואבן בעלמא¹¹. משא"כ בשאר איסורים, שגם שם האיסור עצמו (ולא רק החפץ הנאסר) הוא דבר שיש בו ממש (ע"פ תורה), וכמו השם ד"שור הנסקל", ו"חמץ בפסח", וכן באיסורי אכילה כמו נבילה וטריפה כו' - שבודאי אין משמעות האיסור לומר שיש כאן דבר שקר וכיו"ב, אלא הוא דבר שבמציאות הגורם לדבר להיות אסור.

וזהו שמצינו דין מיוחד בע"ז, מה שאינו בשאר איסורי, דקיי"ל שאסור לעשות שום דבר שיש בו כדי להחשיב הע"ז וליתן בה ממשות¹².

ולאידך גיסא, בענין גדר חלות טומאה על חפצא מצינו נמי דלא דמיא לחלות איסורי

10 וראה ע"ז נד, ב ואילך. ובכ"מ.

11 וגם השמש והירח כו' הם רק כגרזן ביד החוצב בו ואין להם שום שליטה כו' (ראה פיהמ"ש להרמב"ם בהקדמה לפ' חלק היסוד החמישי. סהמ"צ להצ"צ מצות מילה ח"א פ"ג. ובכ"מ).

12 ראה דרישה לטור יו"ד סקמ"ז "משום דנותן בה ממשות". ועד"ז בט"ז יו"ד שם סוסק"א. ולהעיר ממנ"ח (מצוה פו) דהא דלוקין רק בנודר ומקיים כי זו הזכרה שהיא כבוד להע"ז ולכן הוא לאו גמור.

13 להעיר ממשנת במ"א (לקו"ש חי"ח ע' 166) בפירוש דברי הראב"ד (הל' אבות הטומאה פ"ב ה"י) ש"עכו"ם הם כבהמות ואין מטמאין ואין מיטמאין. ע"ש.

ע"ז בעולם, ומציאותה זו מצריכתו לאבדה וכו' (ופשיטא שאם הי' רצון הבורא שלא תהא מציאות של ע"ז בעולמו, לא הי' כלל באפשר אפי' שידמה אדם בעיניו לעבוד ע"ז)?!

והתירוץ על זה נרמז במ"ש הרמב"ם שמקור דין טומאת ע"ז הוא הא דכתיב "הסירו את אלקי הנכר גו'", דר"ל שזה גופא שניתנה אפשרות למציאות של ע"ז בעולם הוא רק כדי שענין זה גופא שאין שום מקום למציאות של ע"ז – יבוא בעולם (לא בתור דבר טבעי מצד הבריא, אלא) ע"י מעשה ישראל, להסיר את אלקי הנכר; דכיון ש"למעשה ידיך תכסוף" (איוב יד, טו), דבעי רחמנא שאמונתו ית' תבוא על ידי עבודת ישראל, היינו שרצונו ית' הוא שישראל עצמם יגלו אמונה זו לבאי עולם¹⁴. ולכן ברא הקב"ה עולמו באופן כזה שתתכן מציאות של ע"ז, וע"ד הא דאמרו "כתוב והרוצה לטעות יטעה" (ב"ר פ"ח, ח), ותכלית הדבר, כדי שישראל יצטרכו להראות השקר שבע"ז ושאיין בה ממש, שע"ז מבטלים את ענין הע"ז ומגלים את האמונה האמיתית בה' אחד.

14 וי"ל שזהו הרמז בזה שה"רמז בתורה" הוא מכתוב (דפרשתנו) שלפני הדיבור — שזה מדגיש עוד יותר הענין דעבודת האדם (בהסרת וביטול ע"ז) בכח עצמו, גם בלי הניתנת כח מהדיבור דמ"ת.

אינו מצד החפצא כלל, רק מצד הגברא העובד ע"ז, שגזרו עליו להחמיר כנ"ל.

ד.

יבאר ע"ד האגדה סוגיית הש"ס בע"ז בטעם שנבראה ע"ז בעולם

ועפ"ז יש לבאר ע"ד הדרוש והאגדה מהות ענין ע"ז בכללות – עכ"פ בדרך של רמז מדברי הרמב"ם הללו (במה שהביא "רמז בתורה" מכתוב זה (ד"הסירו גו'") על טומאת ע"ז).

דהנה, לכאורה יש מקום לשאלה – כיצד יתכן שבעולמו של הקב"ה נבראה מציאות של ע"ז שכל ענינה שלילת האמונה בו יתברך ויתעלה, וע"ד הא דאמרי' בש"ס ששאלו לזקנים "אם אין רצונו בעבודת כוכבים למה אינו מבטלה" (משנה וברייתא ע"ז נד, ב).

ואע"ג דהתם בסוגיין השיבו הזקנים ש"הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולמו מפני השוטים (בתמי") [וגם ענו על טענתם ש"יאבד (רק) דבר שאין צורך לעולם בו ויניח דבר שצורך העולם בו"], מיהו, עדיין אינו מחוור היאך הניחו מן השמים שתהי' קס"ד במחשבתו של אדם שיש מציאות של





שלום בית

סובלנות לדעה של השני, לפעול בהסכמה הדדית

הנקודה המרכזית בהנהגת בית יהודי וחיי משפחה היא השתתם על התורה ש"דרכי דרכי נועם וכל נתיבותי שלום". ואם כלל זה שייך לכל פעולות יהודי אפילו מחוץ לבית, על אחת כמה וכמה בתוך הבית עצמו.

ברור, היות וברא ה' את בני האדם כל אחד עם דעה ורגשות משלו ואין הם אחידים, שלום והרמוני אפשר להשיג רק על בסיס של "תן וקח", כלומר, להפגש בחצי הדרך. בין בעל ואשה ויתור של זה לזו לא יחשב הקרבה, ח"ו. להפך: התורה מלמדת אותנו, מצווה עלינו ומצפה מאתנו שנהג בדרך זו. היות שמדובר על וויתורים שאינם כוללים פשרות בנוגע לקיום תורה ומצוות, ושניכם בדעה אחת שאין להתפשר על דיני השולחן-ערוך.

יתר על כן: כדי להשיג שלום והרמוני אמיתית, דרוש שהוויתורים ייעשו ברצון, באדיבות ולא באילוץ כאילו שזו הקרבה כנ"ל, אלא בהכרה שזה לתועלת האדם עצמו ולתועלת בן-בת זוגו, ולעצמו אולי עוד יותר, היות שע"י כך הוא מקיים את רצון ה'. ואם חכמינו אמרו על כל יהודי "והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות" – ודאי שיש לנהוג כן בין איש לאשתו.

רבים הם מאמרי חז"ל, וכן של נשיאינו זי"ע, המזרזים בעל ואשה לשוחח בעניינים משותפים בתשומת לב וסובלנות לדעה של השני, ואז לפעול בהסכמה הדדית.

אם כל מצוה מקיימים בשמחה, ודאי שמצוה עיקרית כשלום בית

רצוי מאד גם שתהיה להם לפחות קביעות אחת ללמוד תורה בנושאים המעניינים את שניהם,

לקראת שבת

יט

כגון: פרשת השבוע, עניני דיומא הקשורים לתקופה או חג מסויים (כגון עכשיו שמתקרבים אנו לחודש אלול – על תפילה ותשובה וכן חגי חודש תשרי וכו').

כמבואר שחיוב למוד תורה חל על האיש, ומודגש שגם נשים חייבות במצות למוד תורה בתחומים שהן מעורבות בהם, כמבואר בהלכות תלמוד תורה של אדמו"ר הזקן...

אם לפעמים נראה קשה לבעל לקחת זמן מהתעסקותו בעניני תורה על מנת לשוחח עם אשתו על בעיות משותפות או ללמוד תורה איתה בנושא אחר, עליו לראות זאת לא כהקרבה אלא להפך, לעשות זאת בהתלהבות של קיום מצוה החשובה ביותר – שלום בית. ואם כל מצוה מקיימים בשמחה, עוד יותר מצוה עיקרית.

ולסיום אני רוצה להוסיף שבין המבצעים שהודגשו בשנים האחרונות, תשומת לב מיוחדת מופנית למצות אהבת ישראל הכוללת כל יהודי, אפילו זר, על אחת כמה וכמה אדם כה קרוב ויקר.

אני מקווה ומתפלל שכל אחד מכם ושניכם ביחד תעשו כל מאמץ בכוון הנ"ל ותעשו זאת בשמחה וטוב לבב אמיתיים וה' יתן נחת אמיתית, שהיא נחת של התורה, זה מזו וביחד מצאצאיכם בטוב גשמי ורוחני.

(תרגום חופשי ממכתב - י"ב מנחם אב תשל"ז)

שלום בית - הכלי בו הקב"ה יוצק ברכה והצלחה

כפי שמראה מכתבה, אותו בטחון בהשם יתברך שיש לצפות מבת ישראל בכלל ומאשה חסידית בפרט, איננו במדה הראוי' אצלה, ובמילא זה משפיע על הבריאות שלה וגם על ביתה.

כל יהודי – איש ואשה – צריך לזכור תמיד, שהשם יתברך המנהיג את העולם הגדול, הרי אין כל ספק שהוא מנהיג גם את העולם הקטן של כל אחד מאתנו, וכשם שיש לו דיעה בעולם הגדול כך ודאי יש לו דיעה בעולם הקטן, וצריך לסמוך עליו, שודאי הוא מנהיג לטובה, ולא צריך להפריע לזה, ע"י חוסר בטחון בו ברוך הוא, או ע"י דברים שאינם על פי תורה, שאחד מהם הוא שלום בית.

עד אחרי ביאת המשיח, אין אדם ללא חסרון, במילא ודאי שכשם שלאחד יש חסרון, כך גם לשני יש חסרון, וכשם שלא רוצים לפתוח ולהדגיש את החסרון האישי, כך לא צריך להדגיש ולהגדיל את חסרון הזולת. כך זה צריך להיות אצל כל היהודים בכלל, ובפרט כשמדובר אודות בעלה ואבי ילדי'.

לא באתי לומר לה מוסר, אלא להסב את תשומת לבה שמצבה אינו כה חמור כפי שהיא מתארת לעצמה, ואינו יוצא מהכלל כפי שנדמה לה, וכל אחד מכם צריך להעלים עין מדברים [מסויימים], ועדיף למצוא את הדרכים שיהי' אצלכם שלום בית. וכאשר שורר שלום בית, זהו הכלי בו השם יתברך יוצק ברכה והצלחה עם בריאות טובה, פרנסה ונחת מהילדים.

(תרגום חופשי – אגרות קודש ח"ה עמ' סא)



לציית בלי התחמויות

אמר על כך הרבי מהר"ש: זה ההבדל בין ציות לצייות. שניהם צייתו, אצל הראשון הי' אומר ועושה ואילו אצל השני הי' מקודם ישוב הדעת ולאחר מכן העשי'

האחר הי' מתחיל מהפועל, השני הי' מתחיל מהבנה והשגה

שביעי של פסח תרל"ז סיפר הסבא הרבי מהר"ש אודות שני חסידים שהכירו עוד את הרב המגיד ממזריטש ולאחר מכן היו מחסידי רבנו הזקן. חסידים פנימיים. היתה להם הכרה ברבנו הזקן, לא השגה אלא הכרה.

הם היו בעלי עבודה מובהקים, גרו ביישוב, בעלי פרנסה בריווח ונתנו לרבנו הזקן סכומים גדולים לענייני ארצנו הקדושה ולענייני הכלל.

שני חסידים אלה היו חלוקים בעבודתם. האחד היתה עבודתו מלמטה למעלה והשני היתה עבודתו מלמעלה למטה. האחד הי' מתחיל מהפועל, כל דבר עשה בפועל ממש במסירות נפש ולאחר מכן היתה השגה. השני הי' מתחיל מהבנה והשגה ולאחר מכן בא הפועל.

אסע לליאזנא, אשאל את הרבי לכמה הוא זקוק וכן אתן

פעם אחת שלח רבנו הזקן שליח אל שני החסידים האמורים לבקש מהם כסף. השליח בא אל

לקראת שבת

כא

זה שעבודתו מלמטה למעלה ואמר לו: הרבי זקוק לכסף. שאל החסיד כמה? הרבי לא אמר – ענה השליח. אסף אותו חסיד כל אשר הי' תחת ידו ומסר לשליח.

הלך השליח אל החסיד השני וגם אליו אמר שהרבי שלח אותו לקבל ממנו כסף. כמה? שאל החסיד. הרבי לא אמר – ענה שוב השליח. נענה אותו חסיד ואמר אסע לליאזנא, אשאל את הרבי לכמה הוא זקוק וכן אתן.

השליח חזר אל רבנו הזקן והניח על השולחן סכומי הכסף שאסף. שאל אותו רבנו הזקן היכן הכסף של החסיד השני, סיפר לו השליח על תשובתו של אותו חסיד.

התעמק רבנו הזקן במחשבותיו ואמר: "קודם המעשה או לאחר המעשה?"

כשם שיגיעים על הבנת חסידות, כך צריכים להתייגע לציית

למחרת עם אור הבוקר הגיע החסיד הראשון לליאזנא, נכנס אל הרבי, ואמר לו הרבי: צריכים לעזוב מקום המגורים. שב החסיד מיד לביתו – הי' זה עדיין לפני התפילה – מכר את כל אשר יכל למכור מרכושו, ועזב את עיר מגורו עם בני ביתו. למרות שלא ידע היכן לנסוע, אבל אם הרבי אומר לנסוע, צריכים לנסוע – כך אמר. לפתע נהי' מאד חשוך וגשם קייצי ירד במשך 51 רגעים, ומיד פסק. החסיד הגיע לליאזנא, סידר את בני ביתו ונכנס לבית המדרש להתפלל.

החסיד השני קם בבוקר וחשב למה לו לנסוע לפני התפילה, הוא יתפלל ולאחר מכן בשעה שתים עשרה – אחת יסע אל הרבי.

בינתיים פרצה סערה גדולה, הבריק הברק ושרף את כל הרחוב, כך שבקושי הספיק להציל את בני ביתו.

אמר על כך הסבא:

זה ההבדל בין ציות לציית. שניהם צייתו, אצל הראשון הי' אומר ועושה – העשי' הגיעה מיד. ואילו אצל השני הי' מקודם ישוב הדעת ולאחר מכן העשי'.

סיפור זה יש לשמעו, הוא נוגע כמו שחסידות נוגעת, כך נוגע הסיפור, כשם שיגיעים על הבנת חסידות, כך צריכים להתייגע לציית.

(ספר המאמרים ה'תש"י עמודים 4-193)

