

גליון א'א

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

פרשת מקץ

"היינו כחולמים"

– הלום, דמיון וגלות –

מדוע לא פתרו החרטומים כפתרון יוסף?!

"פן יקראנו אסון" – בשיטת רש"י בחזקה



קובץ זה יוצא לאור לעילוי נשמת
ה"ה הרב החסיד ר' מאיר ב"ר שמחה יצחק ע"ה זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

ולזכות בניו הגי' לומדי ותמכי אוריינתא, 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

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



מכון 'אור החסידות', סניף ארץ הקודש ת.ד. 2033 כפר חב"ד

Or Hachasidus - Head Office, 1469 President st. • 6084000

#BSMT, Brooklyn, NY 11213 - United States (718) 534 8673

להערות והארות: טל' מערכת: *5717 | orhachasidutil@gmail.com

צוות העריכה וההגהה:

הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב מאיר יעקב זילברשטרום,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם טייטלבוים,
הרב אברהם מן, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה.

מקץ

ב. מקרא אני דודש

מה חשבו חרטומי מצרים?

ע"פ לקסי שוחות ח"ה עמ' 339

ה. פנינים • עיון וביאור

• האם נזהרו השבטים בבשר נחירה?

ע"פ לקסי שוחות ח"ה עמ' 181 ואילך

• מה עשה יוסף שיחשדו האחים שהוא יודע מי הם?

ע"פ לקסי שוחות ח"ה עמ' 184 ואילך

ו. יינה של תורה

עבודה בבחינת "חלומות"

ע"פ לקסי שוחות ח"ה עמ' 85 ואילך

תורת מנחם השמ"ג ח"ב עמ' 1061

ט. שיחות קודש

הגיגון "עסן - עסט זיך"

י. פנינים • דרוש ואגדה

• מ"ק דשמאלא "ל"קץ הימין!"

ע"פ תורת מנחם ח"ב עמ' 70 ואילך

• לא להכריח אורחיו בחומרות שלו

ע"פ לקסי שוחות ח"ה עמ' 186

יא. חידושי סוגיות

שיטת רש"י בסברת חזקה בתרי זימני או בתלתא זימני

ע"פ לקסי שוחות ח"ה עמ' 213 ואילך

יד. תורת חיים

הרצון הפנימי של כל יהודי!

טו. דרכי החסידות

בזמננו אין סדר לבידורים

וזאת למדוע, שדברך כלל לא הובאו הביאורים כאופן שהופיעו במקורם, אלא עובדו מחדש ונערכו ע"י חברי המערכת, ולפעמים הושמט ריבוי השקו"ט והמקורות שהופיעו במקורם, ויש להיפך, אשר במקור הדברים מופיעים בקיצור וכאן הורחבו ונתבאר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושיגאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו בתוכן העניינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.

לקראת שבת

ביאורים על פרשת השבוע

נלקטו ונערכו מתוך תורתו של

כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקללה"ה נבנ"מ ז"ע



"היינו כחולמים"

חלום, דמיון וגלות

נושא מרכזי בגליון זה, הוא החלומות הנזכרים בפרשתנו ואלו הקודמים לה. בספרי החסידות מבואר שהגלות היא בדומה לחלום: היצרות מתהפכים, ונוצרים חיבורים לא הגיוניים בין דברים הופכיים.

יסוד הענין יתבאר בהרחבה במדור "יינה של תורה". בזמן הגלות יהודי יכול להיות שקוע בעבודת ה' וגם בהבלי העולם באותו זמן, אמנם, הדמיון הוא שייכותו לעניני עולם הזה, ואילו עבודת ה' היא רצונו הפנימי והמציאות האמיתית. עוד יתבאר שהדמיון שבגלות שורשו גבוה מאוד, ומשום כך ניתן להיות שייך לעבודות נעלות, גם אם אין הדבר בסדר מסודר, דרגה אחר דרגה.

במדור "דרכי החסידות" מובא מכתב מכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע על כך שבזמן הזה יש לעסוק בכל הבא ליד, ולא לחכות לזמן בו חושבים שהדבר מתאים יותר, ורשימת בנו כ"ק אדמו"ר הריי"צ על הרקע לאגרת זו.

במדור "תורת חיים" ליקטנו מאגרות רבנו המדגישות כיצד התורה והמצוות הם פנימיות רצונו האמיתי של כל יהודי.

ובמדור "שיחות קודש" - קטע מדברות רבנו אודות תביעת היהודי כלפי עצמו, היאך יתכן שאכילתו ושתייתו והענינים הגשמיים באים לו באופן טבעי, משא"כ עניניו הרוחניים.

ויה"ר שנוכה להגביר הצורה על החומר, והרוחניות על הגשמיות, ונשתדל להוסיף בטוב וקדושה באופן של "חטוף ואכול חטוף ושתי", עד לביאת גואל צדק בב"א.

המערכת

מקרא אני דודש

ביאורים בפשוטו של מקרא



מה חשבו חרטומי מצרים?

מדוע הביא רש"י פתרון חרטומי מצרים, דלמאי נפק"מ בפירוש הכתוב? / איך לא עמדו
החרטומים על פתרונו הפשוט של יוסף? / הולדת שבע בנות וקבורת שבע בנות בבת
אחת / ביאור הטעם לפתרונם של החרטומים והקשיי בחלום שבאו לתרץ

בתחילת הסדרה (מא, ח), לאחר שהכתוב מפרט את החלומות של פרעה, ממשיך ומספר שפרעה קרא לחכמי מצרים וביקש שיסייעו לו בפתרון החלום: "ויהי בבוקר ותפעם רוחו, וישלח ויקרא את כל חרטומי מצרים ואת כל חכמי, ויספר פרעה להם את חלומו ואין פותר אותם לפרעה".

ומפרש רש"י, שאין הכוונה שחכמי מצרים לא הצליחו לפתור כלל את החלום – שאם כן הי' כתוב בקיצור: "ואין פותר" ותו לא – אלא שאמנם הציעו החכמים פתרון, אך לא הי' בזה די כדי להשביע את רצון פרעה, וזהו שמאריך הכתוב ומדייק "ואין פותר אותם לפרעה":

"פותרים היו אותם, אבל לא לפרעה; שלא הי' קולץ נכנס באוזניו, ולא הי' לו קורת רוח בפתרונם, שהיו אומרים: שבע בנות אתה מוליד שבע בנות אתה קובר".

ויש לעיין, מדוע הביא רש"י בפירושו הפתרון שאמרו חכמי מצרים – "שבע בנות אתה מוליד שבע בנות אתה קובר"? אמנם, מתוך לשון המקרא ("ואין פותר אותם לפרעה", כנ"ל) מוכח שאמרו לפרעה איזה פתרון (אלא שפרעה לא התרצה בפתרון זה) – אך למאי נפק"מ מה בדיוק הי' פתרון זה?

ב. והנה, מקור פתרון זה הוא בדברי המדרש (בראשית רבה פ"ט, ו), אך שם פירשו שחכמי מצרים אמרו שני פתרונות בהתאם לשני החלומות: על החלום הראשון, בדבר שבע הפרות הטובות והרעות, אמרו "שבע בנות אתה מוליד שבע בנות אתה קובר", ואילו על החלום השני, בדבר השבלים המלאות והריקות, אמרו פתרון אחר – "שבע שבלים הטובות שבע מלכיות אתה מכבש, שבע שבלים הרעות שבע אפרכיות מורדות בכ";

ובכן, מה טעם הביא רש"י רק את הפתרון הראשון מדברי המדרש, ולא הביא גם את הפתרון השני? במה היא העדיפות של הפתרון "שבע בנות אתה מוליד כו'" על פני הפתרון של "שבע מלכיות אתה מכבש כו'?"

[הרא"ם הרגיש בקשיים אלו, וכתב בנוגע להפתרונות שבמדרש וז"ל:

"ולא שמעתי: מהיכן למדו זה? ועוד: מנא לן לומר שבעד השבע פרות היו פותרים 'שבע בנות', ובעד השבע שבלים היו פותרים 'שבע איפרכיות' - ולא ההיפך? ואולי קבלה היתה בידם. ורש"י ז"ל השמיט האיפרכיות, מפני שהם לא אמרו זה אלא לפי הפותרים ההם שהיו חושבים שהיו שתי חלומות, אבל עכשיו, שנודע כבר ששניהם חלום אחד - לא הזכיר רק הפתרון שהיו פותרין לו בפרות; כי גם זה לא הי' צריך להזכירו, אלא כדי לפרש יתורא ד'לפרעה'".

והעולה מדבריו, שבאמת גם רש"י סובר כהמדרש, אלא שקיצר בדבריו ולכן לא הביא אלא פתרון אחד מתוך השנים. אך צ"ע, כי אם רצה רש"י לקצר לא הי' צריך להביא אפילו פתרון אחד (וכדי ליישב הלשון "ואין פותר אותם לפרעה" די בעצם הפירוש "שלא הי' קולן נכנס באזניו כו'", ואין צורך לפרט מה בדיוק אמרו, וכנ"ל)].

ג. ונראה לבאר דברי רש"י כמשמעם, שבכוונה תחילה שינה מדברי המדרש, משום שלפי דרכו - בדרך הפשט - גם חכמי מצרים הבינו ששני החלומות ענינם אחד (כשם שהוא לפי פתרוננו האמיתי של יוסף), ולכן (לשיטת רש"י) אמרו הם רק פתרון אחד, שהוא מספיק כדי לפתור את שני החלומות כאחד.

והטעם שפירש רש"י מה הוא הפתרון שהציעו, ונקט דוקא בפתרון של "שבע בנות כו'" - הוא כדי ליישב תמיהה גדולה שנתקשו בה המפרשים (רבינו בחיי פרשתנו מא, ח. עקידה שער כט שאלה ב. אברבנאל פרשתנו השאלה הד'. ועוד):

כיצד ייתכן שחכמי מצרים לא העלו בדעתם את הפתרון של יוסף? ! הרי לכאורה זה פשוט ביותר ומוכן מעצמו, שפרות יפות ובריאות הן תוצאה של מצב של שובע וריבוי מזון, ואילו פרות רעות מראה הן תוצאה של מחסור; ובוודאי ששבלים בריאות וטובות מורות על שפע של מזון, בעוד ששבלים דקות ושדופות מורות על מצב הפוך של רעב!

למה, אפוא, נטו חכמי מצרים מפשט החלום המובן בפשוטו, סימן של רעב ושבע, תבואה מלאה ותבואה חסרה - ובמקום זה חיפשו רעיונות אחרים ורמזים רחוקים?!

[יש שפירשו שהי' זה בגדר נס, שאף שלפי חכמתם הי' ראוי להם לעמוד על פתרון פשוט כזה, מכל מקום סיכל ה' עצתם כדי להביא ברכה על יוסף (ראה חידושי ופירושי מהרי"ק פרשתנו מא, ב. ועוד)].

אך בדרך הפשט אין זה מסתבר, כי אם כן הוא הרי מדובר בנס גדול - שמכל חכמי מצרים נעלם פתרון כה פשוט! - ואיך שתק הכתוב ולא הודיענו נס זה אפילו ברמז, וגם בפירוש רש"י עה"ת לא מצינו שיזכיר שהי' כאן נס].

ד. אלא הביאור בזה:

פשוט שפתרון החלום במשמעות של רעב ושבע (כעין פתרונו של יוסף), עלה גם על דעתם של החכמים – אך הם לא רצו לפתור בדרך זו, בגלל פרט עיקרי בחלום שאינו מתיישב לפי פתרון זה:

בחלום פרעה, עמדו הפרות הטובות ביחד עם הפרות הרעות – "ותעמודנה אצל הפרות על שפת היאור" (מא, ג), ועל כך תמהו חכמי מצרים: אם מדובר על שנות רעב ושנות שבע, הרי שנות הרעב באות בנפרד, אחרי שנות השבע, ולא ביחד – ואם כן, כיצד עמדו הפרות הטובות והפרות הרעות ביחד?!

ולכן העדיפו להוציא את החלום מפשוטו, ולפרש "שבע בנות אתה מוליד, ושבע בנות אתה קובר" – כי אלו שני ענינים שיכולים להתרחש בבת אחת:

לפרעה היו מן הסתם כמה נשים וכמה פילגשים (כמנהג המלכים בימים ההם, ובפרט בארץ מצרים אשר שם "שטופי זימה" (פרש"י לך יב, יט)), כך שיתכן שבאותו זמן עצמו יתקיים בו גם "שבע בנות אתה מוליד" וגם "שבע בנות אתה קובר", וכך יתבאר למה עמדו "הפרות הטובות" ו"הפרות הרעות" ביחד, אלו לצד אלו.

וזו גם העדיפות בפתרון של "שבע בנות כו", על פני הפתרון השני שהובא במדרש: "שבע מלכיות אתה מכבש ושבע אפרכיות מורדות בך" (שלכן הביא רש"י דוקא פתרון זה ולא השני);

אינו מסתבר כלל שמלך יצא למלחמה בבת אחת עם "שבע מלכיות" – שהרי הדרך היא שבתחילה הולכים וכובשים מדינה אחת, ורק לאחר מכן הולכים למדינה נוספת וכו' – ולכן אין זה מתאים עם החלום שבו כל הארבע עשרה פרות עומדות ביחד.

ה. ויש להוסיף (ראה גם ידי משה לבראשית רבה פפ"ט, ד):

לאמיתו של דבר, גם הפתרון של "שבע בנות כו" אינו מתיישב לגמרי עם פרטי החלום – כי בחלום מודגש שהפרות עולות מן היאור: "והנה מן היאור עולות שבע פרות יפות... והנה שבע פרות אחריהן עולות אחריהן מן היאור" (מא, ב-ג), ואם אכן מדובר על "שבע בנות" הרי אין לזה כל שייכות עם היאור!

אך יש לומר, שחכמי מצרים תפסו שחלק זה מן החלום – זה שהפרות עולות מהיאור – אינו נכון, ועל דרך שלמדנו כבר ברש"י (וישב לו, י) "שאיין חלום בלא דברים בטלים". כי כוונת החלום היא בנוגע לפרעה העומד על היאור, וזה שנראה היאור גופא בתוך החלום אינו ענין עיקרי כו'.

[ויש הרבה להאריך בכל זה, וראה מדור זה לפ' מקץ תשפ"א שם נתבאר שמטעם זה הוסיף יוסף בפתרונו את העצה המעשית, שישמרו מזון משנות השבע לשנות הרעב, דכיון שבמשך שנות השבע צוברים מזון לשנות הרעב, ולאידך גיסא – בשנות הרעב ניוונים ומתפרנסים מהאוכל שנאסף בשנות השבע, נמצא שיש קשר וחיבור בין ימי הרעב וימי השבע, וכאילו היו מופיעים יחד.

וזהו שחידש יוסף לפרעה, שלכן ראה את הפרות הטובות והרעות יחד – כי זו המטרה של החלום, לומר כי למרות שמצד עצמן נפרדות הן שנות השבע משנות הרעב, הרי זה גופא הוא תפקידו של פרעה: לחבר ולאחד ביניהן ולהביא למצב שיהי' קשר והשפעה משנות השבע לשנות הרעב, על ידי איסוף אוכל משנות השבע עבור שנות הרעב].

זה שלא נשחט כדון, כי יוסף חשב שלא היו נזהרים בבשר נחירה (ראה עד"ו מושב זקנים פרשתנו מג, כו. תפארת ישראל להמהדר"ל פ"ב. שו"ת הרמ"א סי"ו). ובפרט ע"פ פרש"י לעיל (וישב לו, ב) שיוסף ה' חושד את אחיו באבר מן החי, וא"כ אם חשד אותם במה שנצטוו, כ"ש שאינם זהירים במה שלא נצטוו.

מה עשה יוסף שיחשדו האחים שהוא יודע מי הם?

וטבוח טבח והכן (כג, טז)

לכאורה צריך ביאור, הרי מצינו כמ"פ בתורה ע"ד עריכת סעודות, ולא נתפרש פרטי ההכנות לסעודה, וכמו גבי לוט "ויעש להם משתה גו" (וירא יט, ג), וכן אחרי לידת יצחק "ויעש אברהם משתה גדול" (שם כא, ח), וא"כ מדוע נתפרש גבי הסעודה שהכין יוסף לאחיו "וטבוח טבח והכן"?

לכאורה י"ל שהזקק לזה כי לולא זה לא היו אוכלים את הבשר מחשש אבר מן החי, ולכן אמר "וטבוח", שהוא בשר נחירה (ראה חדא"ג מהר"ל ובאר שבע חולין צא, סע"א). אבל קשה קצת, כי גם השבטים ידעו ע"ד שר הטבחים של פרעה (וישב לו, לו), שענינו שר של "שוחטי בהמות המלך" (רש"י שם), וא"כ בטח שגם אצל יוסף ה' כן, שטבחו בהבמות (ולא ה' בשר מן החי).

ויש לומר הביאור בזה:

בהנהגת יוסף עם אחיו, מצינו שיוסף עשה כמה דברים שאחיו יחשדו שהוא יודע מי הם. וכמו זה שהושיב אותם לפניו "הבכור בכבודתו גו" (ומנאם לסדר תולדותם, כפרש"י) עד ש"ויתמחו האנשים איש אל רעהו" (פרשתנו מג, יח).

ועפ"ז יש לבאר הטעם לאמירת "וטבוח טבח והכן", שהדגיש ענין של "וטבוח", בכדי שיתמחו שהוא יודע מי הם. כי ענין הטביחה כהכנה לאכילה היא הנהגה חשובה שיש בה פרטים שתה"ש שחיטה יפה, שבביתו של אביהם, יעקב, נהגו לעשות זאת, אך בבני נח אין מקום להדגיש הטביחה כשלעצמה, כי אינה אלא הכנה לאכילה.

וזו היתה כוונת יוסף באמרו "וטבוח טבח והכן", שנקט לשון כזו לרמוז להם שהוא יודע מהנהגת בית יעקב שיש צורך להזהיר במיוחד על אופן טביחת הבהמה.

האם נזהרו השבטים בבשר נחירה?

וטבוח טבח והכן (כג, טז)

גרסינן במס' חולין (צא, סע"א) "מאי דכתיב וטבוח טבח והכן פרע להן בית השחיטה". ובפרש"י "פרע להן בית השחיטה – שלא יאמרו בשר הנחירה אני אוכל, לפי שבני יעקב שומרי מצות היו, דאע"פ שלא נתנה תורה מקובלין היו מאבותיהם".

אמנם, בפרש"י עה"ת כותב "וטבוח טבח והכן – כמו ולטבוח טבח ולהכן, ואין טבוח לשון ציווי שהי' לו לומר וטבח", ולא רמז אפילו שהכוונה לשחיטה כשירה. ואדרבה, הרי בנדו"ד אמר יוסף "לאשר על ביתו" לטבוח, וא"כ ה"ז שחיטת נכרי, שגם אם נעשתה כדון (וישראל עומד ע"ג) שחיטתו נבילה (משנה חולין ג, א).

ואין לפרש שלדעת רש"י הממונה על ביתו הי' מנשה (ראה תיב"ע, בחיי כאן ועוד) וציווה יוסף לשחוט כדון, שהרי בין כך לא היו אחיו יכולים לאכול מטבח זה, שהרי הם לא ידעו שהוא יוסף, ולדעתם ה' יוסף והשוחט עכו"ם.

ולכאורה קשה איך הותר ליוסף לשים לפניו בשר זה, שהרי גם אם נאמר שהשחיטה היתה כדון, מ"מ, כיון שהם חושבים שהוא נבילה, הרי אם יאכלוהו צריכים כפרה (כמפורש בגמ' (נזיר כג, א) "מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה טעון כפרה וסליחה" (וראה גם פרש"י מטות ל, ו), וא"כ גם יוסף אסור להאכילם בשר זה מצד "לפני עור"?

ויש לבאר שבפשוטו ש"ל מקרא לא מצינו שגם השבטים, בני יעקב, קיימו כל התורה כולה עד שלא ניתנה. דאף שאצל האבות מביא רש"י שקיימו כל התורה כולה (ראה רש"י תולדות כו, ה. וישלח לה, ה. ועוד) – אבל בנוגע לשבטים לא נזכר בפרש"י עה"ת בשום מקום שהיו נזהרים בשמירת תרי"ג מצות. ואדרבה: רש"י מביא בפירושו עה"ת (וישב לו, לה) ש"אחיות תאומות נולדו עם כל שבט ושבט ונשאום", שלדעה זו לא היו נזהרים בכל תרי"ג מצות שהרי נשאו אחותם.

ועפ"ז מתורץ בפשטות איך הכין להם יוסף טבח

יינה של תורה

עבודת ה' על פי הפרשה



עבודה בבחינת "חלומות"

כאשר מתבונן האדם במצבו הרוחני, ובמדרגתו בעבודת ה', פעמים שרואה שמעמדו ומצבו נמוך: לא זו בלבד שאינו אוהו במצב שהי' ראוי לעמוד בו, אלא גם פגם וקלקל במעשיו, והוא צריך לתקן עניינים יסודיים ביותר בעבודתו, בסור מרע ועשה טוב.

ומשכך, כאשר רוצה הוא לעלות ולהתקדם בעבודת ה', הוא נמנע מכך. חושב הוא שעל העבודה להיות מסודרת, שלב אחר שלב, מן הקל אל הכבד, ולא ניתן לדלג ולקפוץ לעניינים נעלים כאשר עדיין לא תיקן עניינים בסיסיים ויסודיים.

לא יתכן, לדעתו, שהוא יתעסק בהתבוננות בגדלות ה' ואריכות התפילה, כאשר עודנו נכשל בדיבור דברים בטלים, ואף בדיבורים אסורים רח"ל, ולכן ממתין הוא עם אותן עבודות נעלות עד אשר יתקן את הדרוש תיקון, ואז יוכל להוסיף ולעלות מחיל אל חיל.

אמנם, כאשר מתבוננים בעניין החלומות שבפרשיות אלו, עולה גישה אחרת לסוגי' זו, כאשר יתבאר.

האם עבודת ה' שלי היא רמזין?

חלומות יוסף, חלומות שר המשקים ושר האופים וחלומות פרעה הם אלו שגרמו לירידת יעקב וביתו מצרימה, ולגלות מצרים.

והנה, כל עניין בעולם הוא בהשגחה פרטית ומדוקדקת מאיתו ית', וממילא מה שגלות מצרים באה דווקא על ידי חלומות, מורה שעניין הגלות הוא בדומה לעניין החלום.

ועל פי מה שמובא בכתבי האריז"ל (לקוטי תורה ריש פר' תצא) שגלות מצרים היא השורש לכל הגלויות שבאו אחרי', נמצא שעניין החלום הוא בדומה לעניין הגלויות בכלל.

ביאור העניין:

מבואר בתורה אור לכ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע (וישב כח, ג ואילך), שהחלום "מחבר שני הפכים בנושא אחד, ומרכיב שני עניינים הפכיים כאילו היו לאחדים". בחלומו יכול אדם לראות שני דברים שבדרך כלל אי אפשר כלל שיתחברו, אבל בחלום מתחברים הם, אף שהדבר מופרך בתכלית.

וטעם הדבר הוא, משום ש"בשינה נסתלק כח השכל המבחין, ולא נשאר רק כח המדמה, וכח המדמה יכול להרכיב ב' עניינים הפכיים". כאשר האדם נייעור וכח השכל פועל, לא ניתן לחשוב על מציאות בלתי הגיונית, שכן השכל שולל את המציאות הזו. ולעומת זאת, כאשר

כח השכל מסתלק בשעת השינה, ונשאר רק כח הדמיון, הרי לכח זה אין מניעה להראות לאדם דברים שאין להם היגיון.

ומבאר כ"ק אדמו"ר הזקן, שמצבם של בני ישראל בזמן הגלות הוא בדוגמת עניין החלום: יהודי עומד ומתפלל להשי"ת, מתוך התבוננות בגדולת ה' ובעניינים נשגבים, ומתעורר באהבת השי"ת מקרב ולב עמוק, ותיכף לאחר התפילה עוזב הוא את המעמד הנעלה הלזה, ופונה מיד להיות טרוד כל היום במשאו ומתנו ועסק פרנסתו.

ואמנם עסק הפרנסה של יהודי הוא עניין קדוש, והקב"ה עצמו כתב בתורתו "שש שנים תזרע" וכו', אך זהו כאשר העבודה הגשמית נעשית כראוי, לשם שמים ולצורך עבודתו ית', אך כאשר נוהג האדם כמו "ההמון הנוטים אחר בצעם", ש"כל ישעם וכל חפצם למלאות די מחסורם אשר יחסר להם בצרכי גופם, ועושים מצרכי הגוף עיקר", הרי זה בסתירה מוחלטת למעמדו ומצבו בשעת התפילה.

ומצב זה, הוא בדוגמת עניין החלום, שמחבר הפכים. כי אם ה' שכל הנפש האלוקית פועל כראוי, הרי האהבה להשי"ת הייתה מונעת ממנו את הרדיפה אחר תאוות העולם, כי הם תרתי דסתרי, ואין זאת אלא שהשכל האלוקי הוא בבחינת שינה וסילוק בזמן הגלות.

וכאשר מתבוננים במצב זה, נראה לכאורה שאכן האדם הוא שפל ונחות, בעצם מונח הוא בענייני העולם עד כלות, הוא שקוע בעסק וטרדות הפרנסה, ואינו שייך לאהבת ה' כלל. ומה שבשעת התפילה עומד הוא באהבת ה', הרי זה דמיון בלבד, כי לא שייך במציאות חיבור הפכים כזה שהוא קשור ואוהב את השי"ת וגם קשור לענייני העולם ואוהבם.

ומכיוון שחיבור בין הפכים אלו הוא מעין חלום מכת הדמיון, מגיע הוא למסקנה שאהבתו לה' היא הדמיון, ואילו מה ששקוע בענייני העולם הוא מהותו ומצבו האמיתי.

הכפי' שמעוררת את הרצון האמיתי

אמנם, לאמיתו של דבר, צריך האדם לידע שלא כן הוא, אלא עבודתו בעת התפילה הייתה אמיתית, ואינה דמיון בלבד, ולהיפך, משיכתו לענייני העולם הזה הוא עניין בלתי אמיתי:

רצונו האמיתי של כל יהודי הוא לקיים את דבר השי"ת ואת ציוויי התורה. כך כתב הרמב"ם (הל' גרושין פ"ב ה"ב) אודות מי שכופין אותו לגרש, ש"מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר", ומבאר שאינו נקרא אנוס בכתית הגט, משום שרצונו הפנימי של כל איש ישראל הוא "לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות", ופעולת הכפי' וההכאה היא להחליש את היצר הרע, ואזי אמירתו "רוצה אני" היא אמיתית ונובעת מפנימיותו.

נפשו האלוקית של יהודי היא תמיד בשלימות, וכל מצווה שעושה היא אמיתית ופנימית וקשורה למהותו ולרצונו הפנימי שהוא לידבק בהשי"ת.

כך גם תורתו ומצוותיו של יהודי, הם עניין נצחי שלא שייך בו שינוי, וכמו שכתב בתניא (פכ"ה) שפעולת המצווה "הוא נצחי לעולם ועד, כי הוא ית' ורצונו למעלה מהזמן", וגם כאשר היהודי פונה לעסקיו או לדברים בטלים, עדיין עבודת ה' שלו היא אמיתית ונצחית.

לעומת זאת, העניינים הבלתי רצויים שמונח בהם לאחר התפילה, אינם נובעים מעצם נפשו, וגם כאשר עובר עבירה, הרי מעשה זה אינו נצחי, כי "כשחזור ושב לעבודת ה' אח"כ, לתורה ולתפלה, ומבקש מחילה מה' . . ה' יסלח לו", ומכיוון שכל יהודי סוף כל סוף יחזור בתשובה (ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה), נמצא שמציאות החטא היא זמנית ועראית.

והנה, דבר שמציאותו אינה קבועה ונצחית, הרי הדבר מוריד מגדר קיומו ומציאותו גם בשעה שעודנו נמצא, וכפי שידועה הדוגמא לזה מההלכה גבי נהרות שמכזבין ומפסיקים נביעתם פעם בשבע שנים, ולכן גם בשעה שזורמים בעוז מכל מקום קרויים "מים המכזבים", ואינם מציאות של קיימא גם בעת נביעתם (ראה פרה מ"ח מ"ט).

ונמצא, שאכן יש כאן "חלום" של חיבור הפכיים: התמסרות לעבודת ה' בתפילה, ושקיעה בלהט הבלי העולם ורדיפת הממון, וחיבור משונה זה אפשרי הוא רק מצד הגלות שבה חסר בדעת האלוקית, ובגין כך מסוגל האדם לחיות בשני מצבים הפכיים אלו, בלא להרגיש כיצד הדבר מופרך לגמרי.

אמנם, כאשר מבררים את האמת, עולה שעבודת ה' היא האמיתית ואילו השקיעה בהבלי העולם היא אינה דבר של קיימא.

בזמן הגלות: "חטוף ואכול"!

והנה, מצב זה שבזמן הגלות, שיש "חיבור" בין עניינים מנוגדים, בין עבודת התפילה לרדיפת הפרנסה וכיוצא, עם היותו מצב נחות לכאורה, הרי שורשו במקום גבוה מאוד.

כי הנה, מבואר בתורה אור (שם) שגם החלום שחולם האדם על משכבו, ובו יש חיבור הפכים, שורשו הוא ממה שנשמתו עולה למעלה, ומגיעה למקום כה גבוה עד שאין בו שום הגבלות והגדרות, וההפכים מתחברים בו בלי שום פירוד והתחלקות, ומזה משתלשל עניין החלום בעולם הזה, שגם בו מתחברים ההפכים.

וכן גם בנוגע ל"חלום" של זמן הגלות, ששורשו הוא מבחינה עליונה מאוד המאירה בזמן הגלות דווקא, שלגבי מתחברים גם דברים הסותרים, ומשם משתלשל עניין זה גם בעולם הזה למטה, שגם בהיותו שקוע לכאורה בעניינים נחותים, מכל מקום באמת שייך הוא לעבודת הרוחנית בתפילה וכיו"ב.

ומזה יש לו לאדם ללמוד בעבודתו את קונו:

בזמן הבית אין האדם יכול לעסוק בעניינים שאינם לפי דרגתו, העבודה כולה היא על פי סדר ודעת, וממילא אם אינו אוחו במדרגה מסוימת, אינו יכול לעסוק בעבודה רוחנית המתאימה לאותה מדרגה. אך בזמן הגלות, כאשר "נסתלק כח השכל המבחיץ", ועבודת האדם היא כמו ב"חלום", הרי אז, קשור האדם לבחינה עליונה יותר, שמצידה אין העבודה מסודרת, והרי הוא שייך לעניינים נעלים אפילו בזמן ששקוע בדברים נחותים.

וממילא יש לנצל עניין זה, ויש לעסוק בכל ענייני עבודת ה' הבאים לידו, גם אם עומד הוא במצב בלתי רצוי, וכמו שאמרו חז"ל "חטוף ואכול חטוף ואישתי, דעלמא דאזלינן מיני"

כהילולא דמי", היינו "אם יש לך ממון להנות עצמך, אל תמתין עד למחר שמא תמות ושוב אין לך הנאה", כי העולם הזה "היום ישנו ולמחר איננו, דומה לחופה שהולכת מהר" (עירובין טז, א ופרש"י. וראה מבוא לקונטרס 'ומעין' עמ' 22 – הובא לקמן במדור "דרכי החסידות").

ועל ידי עבודה זו, הרי אור התורה והמצוות מעורר משינת הגלות ומחלום הגלות, ובאים לגאולה העתידה עת אשר 'ה' יהי' לך לאור עולם" (ישעי' ס, כ)

שיחות קודש

הניגון "עסן – עסט זיך"

"עסן – עסט זיך, טרינקען – טרינקסט זיך, וואס זאל מען טאן אן עס דאוונט זיך ניט" – אנחנו נהנים מהאכילה והשתיה, אז מדוע קשה לנו להתפלל? היינו, שהחסיד מתאונן ותובע מעצמו מדוע חסר לו הרגש והטוב טעם בתורה ותפלה כמו שיש לו באופן טבעי, להכדיל, במאכל ומשתה ובשינה.

הכוונה; אבל אליו עצמו – אין זה נוגע, שהרי מה בכך שזהו דמיון, כאשר הוא עצמו נמצא בתוך הדמיון! אצלו זוהי אכן המציאות – ש"עסן עסט זיך", "שלאפן שלאפט זיך", ו"דאוונט דאוונט זיך ניט"!

כשמדובר באכילה, או בענינים גשמיים אחרים – אין הוא זקוק להתבוננות ולהשתדלות בדבר, ונעשה בדרך ממילא. ואילו כשמדובר בתפלה – זקוק הוא להתבוננות, ועליו לערוך כו"כ הכנות ("גאנצע הכנות") והשתדלויות עד שיתעורר כו'.

אלא מאי, זהו ענין של דמיון – הרי הוא עצמו נמצא בתוך הדמיון, ואצלו – זוהי המציאות!

ונוסף לזה:

ענין זה (ש"עסן עסט זיך כו") – אינו רק מצד התולדה ומצד עצם ירידת הנשמה בגוף (שאכן זו היא הכוונה, שאף שאין לו חשק להתפלל, מ"מ יתגבר על זה), אלא גם מצד מעשיו – מצד זה שחטא ופגם ועבר את הדרך ונפרד מאלקות. והיינו, שבהמקום (דרגא) שבו פגם ונפרד מאלקות – שם אין לו חשק כו' ("דאָרטן ווילט זיך עס ניט")!

ועל כך מנגנים "עסן עסט זיך"...

(אחרון של פסח תש"ד)

בא ה"קלוגינקער" [=כינוי ליצר הרע], וטוען:

האמת היא, שהתפלה היא כדבעי, "עס דאוונט זיך", ואילו האכילה – "עסט זיך ניט". ורק כדי שהעבודה לא תהי' באופן של "נהמא דכסופא", עשה הקב"ה שיהי' נראה מצד הגוף ונפש הבהמית ש"עסן עסט זיך" ו"דאווענען דאוונט זיך ניט", אבל אין זה אלא דמיון בלבד, והאמת אינה כן. וזוהי כל הכוונה – שמצד הגוף ונפש הבהמית אכן יהי' נראה דמיון זה (ש"עסן עסט זיך כו"), ואעפ"כ – יתגבר על זה.

ובכן:

טענתו שמצד הנשמה "דאוונט זיך" – אמת היא, שהרי ודאי כן הוא, שמצד הנשמה כמו שהיא, אין לו שייכות כלל לענינים גשמיים, ורצונו הוא רק באלקות; טענתו שכל הענין (ש"עסן עסט זיך כו") אינו אלא דמיון – אף היא אמת; וגם טענתו שדוקא ע"י דמיון זה נפעלת הכוונה העליונה – היא שוב אמת.

ואעפ"כ – אין זה מונעט כלל את הבכי שעליו לבכות ולא להיות שבע-רצון ממצבו, שהרי כל הענינים הנ"ל אינם ממעטים משפלותו, כי: כל האמור הרי זה חשבון כפי שהוא מצד הנשמה, שהיא תמיד "באמנה אתו ית", ולכן מצד הנשמה אין זה אלא דמיון, ודוקא ע"ז נפעלת

לא להכריח אורחיו בחומרות שלו

וטבוח טבח והכין (מג, טז)

לכאורה צריך ביאור, הרי מצינו כמ"פ בתורה ע"ד עריכת סעודות, ולא נתפרשו פרטי ההכנות לסעודה, וכמו גבי לוט "ויעש להם משתה גו" (וירא יט, ג), וכן אחרי לידת יצחק "ויעש אברהם משתה גדול" (שם כא, ח), וא"כ מדוע נתפרש גבי הסעודה שהכין יוסף לאחיו "וטבוח טבח והכין"?

ויש לבאר ע"ד המוסר, שבזה גופא שהכתוב מדגיש "וטבוח טבח והכין" – שלפרש"י הכין עבור אחיו בשר נחירה (ראה לעיל במדור פניני הפשט בארוכה) – בא למלמדנו את הדרך הרצויה בהשתדלות בהכנסת אורחים:

הכנסת אורחים כדבעי היא שהמארח טורח בכל כחו לספק לאורחיו את כל צרכיהם. וגם אם ספק אצלו אם יטלו את חלקם מכל מה שהכין להם – מ"מ מספק להם כל טוב בהרחבה.

ועוד זאת – שאין לו לערב החומרות שלו בהשתדלותו בהכנסת אורחים, אם עי"ז יוגרע מטיב צרכיהם (ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 148. שם ע' 193).

ותירה מזו: יתכן שאורחיו יחמירו על עצמם כמותו, אבל אין ענינו להכריחם על זה, כי אם להכין סעודה בהרחבה, והבחירה בידם אם להחמיר על עצמם ועד כמה.

וזהו מה שמלמדנו הכתוב ב"וטבוח טבח והכין", הדרך האמיתית בהכנסת אורחים.

מ"קין דשמאלא" ל"קין הימין"!

ויהי מקין שתיים ימים (מא, א)

בפירוש תיבת "מקין" שבפרשטנו מצינו בפנימיות התורה ב' פירושים: א. פירוש הזהר הקדוש (פרשטנו קצג, ב. קצד, א) דקאי על "קין דשמאלא", ענין של היפך הקדושה. ב. פירוש הארז"ל (לקו"ת עה"פ) דקאי על "קין הימין", ענין נעלה בקדושה.

ויש לבאר דשני פירושים אלו שייכים זה לזה:

ידוע המשל (ראה סה"ש תש"ז ס"ע 126 ואילך, וש"י) מגלגל החזור (לשון חז"ל שבת קנא, ב), שאלו שנמצאים בצידי הגלגל, הנה העלי' או הירידה שלהם תלוי' באופן סיבוב הגלגל לצד זה או לצד זה, אבל כשנמצאים בנקודה היותר תחתונה של הגלגל, הרי לאיזה כיוון יסייב הגלגל, בהכרח שתהי' עלי'.

וכן הוא בעבודת ה', שכאשר נמצא האדם בנקודה התחתונה ביותר שאין למטה ממנה במצבו הרוחני, עד כדי כך, שאי אפשר עוד להטעות את עצמו, ומרגיש שנועשה נפרד רח"ל מהקב"ה, אזי בהכרח שיבוא לידי עלי', והיינו לפי שמצבו הירוד נוגע לו ביותר, עד ששב בתשובה.

ועפ"ז יש לבאר הקישור של פירוש הזהר עם פירוש הארז"ל – כי, ע"י קין דשמאלא באים לקין הימין, שמהמעמד ומצב ד"קין דשמאלא – היפך הקדושה, באים ל"קין הימין" – תכלית הקדושה.

וכמו שנתבאר בענין "מאטו דגלין ברגלין" (ראה זח"ב רנח, א ובמק"מ שם. וראה מאמרי אדה"ז תקס"ה ח"א ע' שסט, ועוד), שהמצב ד"עקבתא" דמשיחא הוא בחינת "רגלין" דלעומת זה, היינו הדרגא הכי נמוכה, ועד לדרגא היותר תחתונה שב"רגל" דלעו"ז גופא, שזהו ה"עקב", ומ"רגל" זה מתעורר ונמשך גילוי בחי' "רגלין" דקדושה, שזהו גילוי המשיח, שמתחיל מבחי' הרגלים, והולך ומתעלה בעילוי אחר עילוי.

הידושי סוגיות

עיון ופולפל בסוגיות הפרשה



שיטת רש"י בסברת חזקה בתרי זימני או בתלתא זימני

יביא ביאורי הראשונים דאין סברא לחלק בין המקומות ורק שבמקום החמור החמירו בב' זימני ובמקום חקל בג' זימני, וידייק דלרש"י איכא סברא לחלק / יפלפל בפרש"י על הכתובים גבי חשש סכנה בבנימין, ויסיק דהחשש היה מסברת חזקה דתרי זימני / יבאר סברת החילוק אי הוי חזקה בתרי זימני או בתלתא, דתלויים הדברים אם ע"י החזקה תבוא התוצאה בודאי או שרק נעשה עלול לזה

זמני או בתלת זמני, אלא בחומרא וקולא תליא מילתא, שבנישואין ומלקיות דחמירי מחמירין מספיקא דדי בתרי זמני (אף שבכך לא הוחזק ודאי), ובוסתות ושור המועד דלא חמיר כולי האי מקילינן משום ספיקא להצריך תלת זמני.

מיהו מלישנא דרש"י התם משמע דלא נקיט כן, וזה לשונו בפירושו התם: "איכא מילתא דמחזקינן לה בתרי זימני, ואיכא מילתא דבעינן תלתא זימני", דנראה ברור בכוונת דבריו שהדבר עצמו מחייב כך או כך, ולא מצד חומרא או קולא, היינו שישנם דברים שבהם נותנת הסברא להיות חזקה בכ"פ, ובדברים אלו "מחזקינן" בודאי בתרי זימני, ויש שגדר הדבר מצריך ג"פ להיות מוחזק בו.

וי"ע טובא מהיכי תיתי לחלק בסברא אי ב"פ חזקה או לאו, שלכא' הוא סברא אחת כללית לכל מקום אם מאורע הנשנה ב' פעמים חשיב מוחזק לדבר או לאו, ומה סברא לחלק בין נישואין ומלקיות לוסתות ושור המועד.

והנראה בשיטת רש"י בזה, בהקדם הדקדוק בפירושו על הכתובים בפרשתנו.

א. גבי חזקה איפליגו תנאי ביבמות (סד), (ב) אי חזקה בתרי זימני או בתלתא זימני, דרבי ס"ל דבתרי זימני הוי חזקה, ורשב"ג ס"ל דרק בתלתא זימני הוי חזקה, ומסקנא דמילתא לענין הלכה ד"נישואין ומלקיות כרבי", פי', "ניסת לראשון ומת לשני ומת לשלישי לא תנשא", וכן "מי שלקה ושנה ב"ד כונסין אותו לכיפה ומאכילין אותו שעורים עד שתהא כריסו נבקעת" (דמחזקינן ליה ברשיעא מתרי זימני שלקה - רש"י), אבל "וסתות ושור המועד כרשב"ג", פי', "אין האשה קובעת לה וסת (דאם קובעת לה וסת והגיע זמן וסתה ולא בדקה, טמאה דאורח בזמנו בא - רש"י) עד שתקבענה שלש פעמים כו'", וכן "אין השור נעשה מועד עד שיעידו בו שלשה פעמים".

ובביאור סברת החילוק, מאי שנא נישואין ומלקיות דחזקה בתרי זימני מוסתות ושור המועד דחזקא בתלתא זימני - נראה מדברי הרא"ש (ראה דבריו שם סה, רע"א) והנמוק"י (ראה שם שהאריך יותר) שביארו דנשאר הענין בספק שקול בכל מקום, בלי סברא ברורה דחזקה תהוי ודאי בתרי

מתה בדרך ואחיו ניזוק בדרך חשיבא הדרך לגביו כמקום סכנה, משא"כ בשאר האחים שאין הדרך נחשבת מקום סכנה אצלם. מיהו לא הוצרך רש"י לפרש הדבר (שהסכנה היא מחמת מיתת אמו), דבאמת גבי מורא יעקב פשיטא ליה ללומד המקראות שהיה ירא מסברא של "חזקה" דתרי זימני, דהנה, לפי דעתו של יעקב גם אחיו יוסף ניזוק מפני שהיה בדרך (וזהו שהזכיר הכתוב גבי מורא יעקב שבפעם הראשונה "ואת בנימין אחי יוסף"), כי יעקב חשב ש"חיה רעה אכלתהו" (וישב לו, לג) וחיות רעות מקומן בדרך, וגם כבר ידוע לן דאמו מתה בדרך כדפרש"י לעיל (ויצא לא, לב), וא"כ חזקת משפחה זו להנזק בדרך, ולא הוצרך רש"י להזכיר כ"ז דסברא היא ולמה לי קרא (וגם ידעינן כבר סברת חזקה כעין זו מתמר שהיתה מוחזקת לקטלנית לאחי בעלה (וישב לח, יא. ובפרש"י)).

ובל מה שנוזק רש"י לענין "קטרוג השטן" הוא לחזק החששא דסכנתא, כי לכאור' מיתת רחל לא היתה מסכנת הדרך אלא ע"י קללת יעקב (ויצא לא, לב ובפרש"י), וגם ע"פ הטבע ארע הדבר ע"י שהקשתה בלידתה (וישלח לה, טז), והדרך היתה רק גרם נוסף, ולכן הוסיף רש"י דמ"מ כיון שסכנה פורתא היתה לבנימין בדרך (כי עכ"פ היה הדבר גרם נוסף לאמו, וגרם יחידי לאחיו), שוב חשש יעקב על בנימין שהשטן יקטרג ג"כ ויוכל להנזק (משא"כ את שאר בניו שלח, דלדידהו דליכא חזקה אין הדרך סכנה להם כי סתם דרך אינה סכנה, כנ"ל, ושוב אין השטן מקטרג).

ועפ"ז מחזור היטב דגבי מורא האחים עצמם מליקח את בנימין לא שייכא סברא זו, דהם ידעו שיוסף לא ניזוק מן הדרך, ושוב ליכא חזקה דתרי זימני להיות הדרך עצמה סכנה עד שיקטרג השטן. ורק שמ"מ דאגו אף הם מפני אפשרות שכוו, "שמא ימות

ב. עה"פ (פרשתנו מב, ד) "ואת בנימין גר' לא שלח גר' פן יקראנו אסון" (שלא רצה יעקב אביו לשלחו בפעם הראשונה שירדו האחים למצרים), הק' רש"י: "ובבית לא יקראנו אסון"? ! ות' ע"פ דברי הירושלמי (שבת פ"ב ה"ו. וכו"ה בב"ר פצ"א, ט): "אמר ר' אליעזר בן יעקב, מכאן שהשטן מקטרג בשעת הסכנה".

ויש לעיין בדברי רש"י, דלכאור' מוקשים הם, חדא, דאינו מובן אמאי השטן מקטרג דוקא על בנימין ולא על שאר אחיו (ומה גם שבאותה שעה כבר ידע יעקב שיש להם חלק בחסרונו של יוסף, וקטרוג יש בדבר), ומאיך אינו מובן כ"כ אמאי חשיבא הירידה למצרים "שעת הסכנה" להיות השטן מקטרג אז, ולומר שהליכה בדרך בכלל סכנה היא – אין נראה מפשטות המקראות (וכידוע שרש"י אזיל בפירושו ע"פ דרך הפשט), שלא מצינו כן קודם לזה (ואדרבה – כל האבות הילכו בדרכים ולא מצינו שניזוקו מזה, ואף שלחו אחרים לילך בדרך ואין נאמר ששלחום למקום סכנה. ועוד זאת, רש"י עצמו פי' בפ' לך לך (יב, ב) שבירך הקב"ה את אברהם על ג' דברים שהדרך גורמת כו', ואת"ל דהדרך סכנה היא טפי הו"ל לברכו שלא ינזק). וגדולה מזו יש להקשות – דאם סכנה יש בדרך שוב אין אנו זקוקים לענין קטרוג השטן כדי לבאר מוראו של יעקב.

ויש לבאר, דהנה מלבד מוראו של יעקב על בנימין, מצינו גם בכתוב שהאחים עצמם פירשו מוראם מליקח את בנימין, "ועזב את אביו ומת" (מד, כב), והתם פרש"י: "אם יעזוב את אביו דואגים אנו שמא ימות בדרך שהרי אמו בדרך מתה", ויל"ע מ"ש יעקב מבניו, שיעקב נתיירא מפני קטרוג השטן והם נתייראו מפני מיתת אמו.

וע"כ יש לומר דודאי אף מורא יעקב היה כרוך בענין מיתת אמו, דכיון דאמו

בעי כאן רצון השור להזיק, וכלשון "כוונתו להזיק" דבסוגיא דריש ב"ק). וגבי וסתות י"ל, ד(אף שלכאורה ג"כ ענין טבעי הוא) כיון שהאשה רוב ימיה טהורים ומלבד זה אמרי' (נדה ב, א) דבחזקת טהרה היא עומדת, היינו דאיכא גם חזקה וגם רובא לטהרה נגד חזקת הטומאה (שו"ת הצ"צ יו"ד סי' ג סק"ז), ולכך ודאי א"א לומר שע"י שהוחזקה לוסת נעשה הדבר במציאות ודאית ובטבע שתטמא (ולכך הוי רק דין דרבנן, ואפי' במוחזקת אחר ג' פעמים, כנ"ל מדברי הראשונים), ואף היא חזקתה רק בתלתא זימני.

והכא, גבי היות הדרך בגדר "סכנה", הא אין הפירוש בזה שהדרך היא המזקת (ומיד אחר שהוחזקה להיות סכנה, תזיק לבנימין), אלא דרך המוחזקת בשם "סכנה" היינו שדרך זו ישנה עלוליות גדולה שיבוא הנזק בפועל. וזהו שהוקשה ליה לרש"י לשיטתיה, דהכא ניבעי חזקה דתלתא זימני.

ולכך הזכיר בעל המימרא, ר' אליעזר בן יעקב, כי לשיטתיה בש"ס מצינו שדרך הוי חזקה בתרי זימני. דהנה, איפליגו ב"ה, (א-ב) גבי לאו דכל תאחר שלא יאחר קרבנות שנדב ונדר למקדש, דאיכא דאמרי שרק אם עברו ג' רגלים ולא הביא עובר בלאו, אבל לראב"י אמרי' ד"כיון שעבר עליהם שני רגלים עובר בבל תאחר". והנה, לאו זה הוא מחמת קושי הדרך, היינו שאם לא הביאו עד עתה הוי איחור כי חיישינן ששוב לא יביאנו מחמת קושי הדרך, וכדפרש"י גבי הא דלכתחילה יביא קרבנותיו ברגל ראשון – "שמא יקשה לו לחזור ולעלות לירושלים ולהקריב נדריו ונמצא עובר בבל תאחר", ד"ל שעד"ז הוא גדר הלאו גם לענין בדיעבד, דמה שנקרא מאחר הוא מחמת שלא הביא ב' פעמים שוב ודאי קשה עליו הדרך לעולם ולא יביאנו. נמצא דלראב"י חזקת הדרך להיות קשה הוא בתרי זימני.

בדרך שהרי אמו בדרך מתה" (כלומר, אמת אמנם שאין הדרך "סכנה" מוחזקת לו, ועדיין סוף סוף מיתת אמו היא סיבה "לדאוג" אולי ושמא יכול להתרחש גם עמו כזאת).

ג. והנה, המורם מכל המבואר לעיל דמצינו כאן בדברי רש"י "מכאן שהשטן מקטרג כו" דיש חזקה בתרי זימני, דרק משום הכי הוי הדרך בגדר "שעת הסכנה", ועפ"ז יש לחדש דמה שהוצרך רש"י להזכיר בעל המימרא, ר' אליעזר בן יעקב (אף שברוב המקומות נמנע מלהזכיר שמו של בעל המימרא המוזכרת בפירושו, כי אין הדבר נוגע להבנת הכתוב), הוא כי בלא זה קושיא גדולה תהא כאן בסברא על הא דאמרי' דחזקה זו היתה בתרי זימני.

דיש לומר שלשיטת רש"י סברת הדין היכא אמרי' חזקה בתרי זימני והיכא אמרי' בתלתא זימני תלויה במציאות הנעשית מכח החזקה המדוברת, דהיכא שע"י שיהיה מוחזק בדבר **בודאי** יבואו מזה התוצאות שבאו בתחילה, היינו שעצם מציאות של הדבר המוחזק היא הגורמת ומחייבת להם – די בחזקה דתרי זימני, והיכא שגדר החזקה הוא שגם לאחר שנעשה מוחזק להבאת תוצאה זו עדיין התרחשות התוצאה בפועל תלויה בדבר נוסף ואינה ודאית מכח החזקה כשלעצמה, אזי בעינן תלתא זימני כדי שנוכל לומר שמוחזק הדבר לקרות כן.

ובזה מיושב לנו סברת רש"י בסוגיין, דגבי נישואין ע"י החזקה בעינן למימר שנעשית "קטלנית", היינו שהיא אשה שטבעה להרוג בודאי ואחר שמוחזקת לא בעינן לרצונה וכיו"ב אלא עצם מציאותה – וטבע מעיינה (וכ"ש אי נקטינן דמזלה גורם) – היא ההורגת, ולכך הוי חזקה בתרי זימני, משא"כ גבי שור המועד הא אין פירוש הדבר שע"י החזקה משתנה השור להיות מציאות המזקת בודאי מצד עצם זה שהוחזק כן, דעדיין צריך הוא למעשה הנגיחה שהוא המזיק (ולזה

הרצון הפנימי של כל יהודי

השקפת-יסוד זו מפורשת גם ברמב"ם (ספר נשים, הל' גירושין, הלכה ב' סוף פרק ב), בקשר להלכה שכשכופים יהודי לעשות מצוה, הוא עושה את המצווה **ברצונו האישי**. במבט שטחי נראה שיש כאן סתירה. אך הרמב"ם מבאר שכל אחד מישראל רוצה להיות יהודי, ורוצה לעשות את כל המצוות ולהתרחק מעבירות - אלא רק משום שמשלה את עצמו נדמה לו שאינו רוצה. הכפי' היא, אפוא, רק כדי להסיר את הכפי' של אשלייה מסולפת, שאז משתחרר רצונו האמיתי לעשות את המצווה מרצון חפשי ובחשק².

ח"ו לומר שמקיים מצוה לא בפנימיות הרצון!

...עיקר מכתבי להביע צערי אשר בסיום מכתבו רוצה לחלק בין המקיימים המצווה בפנימיות הרצון ולא רק בדרך חיקוי כמו הבל כו'.

ותמהני על דבריו, שהרי המדובר הוא בבני ישראל שכולם היו במעמד הר סיני, ולכל אחד ואחת במיוחד נאמר אנכי הו' אלקיך, וח"ו לומר שמקיים מצוה לא בפנימיות הרצון.

ואדרבה, פנימיות הרצון בשלימות אצל כל אחד ואחת מישראל, והשינוי הוא רק בנוגע לחיצוניות הרצון, ועד כדי כך שעל פי זה נפסקה הלכה למעשה (רמב"ם הל' גירושין ספ"ב), דאפילו המקיים מצוה על ידי שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, אומרת בזה התורה שזהו רצונו האמיתי.

על אחת כמה וכמה בנידון דידן שאין כאן כפי' כלל וכלל. ומפורש גם בדברי חכמינו ז"ל: אני ישנה - בגלותא - ולבי ער - להקב"ה ולתורתו ולמצוותיו³.

הסרת ההעלם על נקודת הנפש

... על פי תורת החסידות, אחד מיסודותי [של התורה] הוא - ההכרה שכל יהודי בנפשו פנימה קשור הוא קשר של קיימא בתורה, תורת חיים, ובמצוותי, אף שבחיצוניותו עושה לפעמים דברים שאינם מתאימים לזה.

שלכן שיטת החסידות היא לקרב את כל איש הישראלי מתוך אהבת ישראל להחזירו לתורה מסיני, ואין בזה משום כפי' על דעתו ורצונו הפנימי והאמתי, אלא הסרת ההעלם והקליפה המכסים על נקודת נפשו הפנימית, וזהו סוד ההצלחה בעבודה לקרב את בני ישראל לאביהם שבשמים . . בדרכי נועם ובשביל האהבה, אבל מבלי להעלים על האמת מה היא תורה מסיני ובהדגשה אשר ההבנה במח ורגש שבלב צריכים לרדת מעולם המחשבה והרגש לעולם המעשה בפועל ממש, תכלית האדם.

וכבר הובטחנו לא ידח ממנו נדח, וסוף סוף כל אחד יחזור להמקור ממנו לוקח, אשר נמצא גם בכל אחד ואחת בנקודה הפנימית של נפשו⁴.

"יהודי אינו יכול ואינו רוצה להתנתק מאלוקות".

...אל ישלו עצמם לחשוב שקשה לנהל בית יהודי כראוי. אדרבה - באמת קשה ליהודי, בשל כל מהותו כיהודי, להתנהג אחרת, שכן כל מה שהוא זר, נגד רוח התורה ומצוות, נוגד לטבעו הפנימי ומהותו הפנימית. כפי שאדמו"ר הזקן, בעל התניא והשולחן ערוך, התבטא: "יהודי אינו יכול ואינו רוצה להתנתק מאלוקות".

א. אטרת קדש ח"ד עמ' תצ / ב. תרעם מאטרת קדש חכ"נ עמ' ש, אטרת קדש מתורגמות ח"נ ע' 381 / ג. אטרת קדש ח"ל עמ' לל.

הרכבי החסידות

מתוך כתבי רבותינו נשיאי חב"ד



בזמננו אין סדר לבירורים

[כהקדמה למכתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע הבא לקמן, מועתקים בזה קטעים מרשימות בנו כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ נ"ע בהם מספר על תוכן ענינה של אגרת זו:]

...מאז - שבט תרנ"ט - אשר הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק [מוהרש"ב נ"ע] כתב את מכתבו האחרון להבאראן גינזבורג, בבקשה אשר חברת "מפיצי השכלה" תבקר את הפרוגרמה שלה ותקבל את הצעותיו בדבר המורים והמורות ואופני הלימוד, והבאראן גינזבורג ענה בשלילה, התחיל כ"ק אדמו"ר הרה"ק מלחמת הגנה. . . וע"פ הוראת הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק לועד עסקני הכלל, אשר בראשם הרמ"מ מאנעסזאן, הופרה, בעזה"י מחשבתם. ות"ל אשר גם דבר אחד לא פעלו.

אמנם מחדש כסלו העבר [שנת תרנ"ט] הכניס עצמו מר הרכבי ממאסקווא, היו"ר של חמ"ה במאסקווא, איש רציני ובעל רצון תקיף (ככתוב ברשימתי - כסלו ש.ז. [תרנ"ט] - מהפגישה שהיתה לי עמו), ואף כי, ת"ל, גם הוא בעבודתו החרוצה במשך כחמשה חדשים עדיין לא פעל מאומה, אבל הטריד מאד את חברי ואת עסקני הכלל והעיקר את ראש הועד הרמ"מ. ומאז שהייתי בפטרבורג - (י-ז אדר ראשון) - הגה הרמ"מ כותב תמרוורים כי רובץ תחת משא העבודה, והבאראן גינזבורג וסייעתו ובפרט הרכבי כחם רב, אבל אנו מה כחנו.

במכתב האחרון שנתקבל תמול מאת הרמ"מ חוזר וכותב גודל התעסקותו של חמ"ה בעניני חינוך ואשר פיינבערג - מזכיר חמ"ה בפטרבורג - התפאר אשר אחד השרים הגבוהים בלשכת האמונות והדתות הבטיח אשר ישתדל לטובת חפצה של חמ"ה [=חברת מפיצי השכלה] ככל שלשה דברים הנ"ל ורואה הוא - הרמ"מ - אשר כחם רב מאד ואנחנו כחנו דל מאד. ומוכרח הוא להודיע את אשר עלה בדעתו כי מן השמים מעכבים עלינו מה שאין אנו יכולים להעביר טומאת החמ"ה...

בשעה התשיעית נקראתי להוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק ויראני שתי תלגרמות שנתקבלו בשעה זו: (א) מריגא מר' ישעי' ברלין, אשר קבל מכתב מהרמ"מ כי מצב העסק מסוכן ואינו יכול לכלכלו עוד, ומודיעו אשר ידיו מסולקות מהעסק. (ב) מר' שמואל גורארי' - מקרעמענטשוג - שקבל תלגרמה מהרמ"מ אשר בעת האחרונה נעשה התחרות - קאנקורענץ - והוא אין בכחו לעמוד בפני המתחרים, ואין ברצונו לצער את אבינו, על כן ישלח את חארלאוסקי - הרב מאדייעווסקי מחאראל - על הוצאותיו שיבא בהקדם האפשרי, [מפני יראת המלשינים היו כותבים ע"ד ענינים אלו ברמזים].

הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק התרגש על אשר הרעיש הרמ"מ במכתבו ובתלגרם את הרי"ב ואת הרש"ג ויצו להודיע בתלגרם להרי"ב כי לא יתרגש והעסק הולך כרגיל ומכתב יבא, ולהרש"ג אשר העסק במצב הרגיל ואת חארלאווסקי אין צריכים לשלוח מכתב יבא. ונצטויתי לכתוב מכתבים מתאים לעניניהם.

א. כא אדר שני.

שעה עשירית בוקר.

תמול לילה בשעה שתיים עשרה הואיל הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק לתת לי מכתב כתב יד קדשו להרמ"מ מאנעסזאהן בכדי להעתיקו, ושלחו ע"י נוסע לוויטעבסק אשר משם ישלחוהו באחריות להרמ"מ.

והרשה לי להעתיק לעצמי את הדברי חסידות שבמכתבו, אגרת קודש הלזו [הבאה להלן].

בעת הרתיחה מה שבשולי הקדירה עולה למעלה

ב"ה, מוצאי שבת קודש כ"א אדר שני תרס"ב לפ"ק

ליובאוויטש

כבוד ח"ד ידי"ג הרב הגביר המפורסם ווח"ס נכבד מרומם י"א כו' מו"ה מנחם מאניש שי' ת"ל בעד החוה"ש כה לחי, מכתבו משו"פ נכון הגיעני. כבודו חושב ג"כ אשר הזמן עתה מסוגל לעשות מחמת שיצא השנאה בגלוי, וזה נראה בעליל, אשר הזמן מסוגל בעזה"י.

אבל מה שכתב כ' אבל אנו מה כחינו כו', זאת לא אוכל לקבל בשום אופן. כחינו רב הוא בעזרתו ית' באשר אנו הולכים בכחו ויכולתו ית', ועלינו מוטל לעסוק ולהשתדל בכל הדברים, ולא לסמוך על הנס, אשר כן הוא רצון ה' שאנחנו נעשה והוא יעזור לנו וכמ"ש וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה דוקא.

ובזמן הגלות ובפרט בעשיית אלו תובעים מסירות נפש דוקא היינו השתדלות בכחות עצומות בכחות עצמיים ולא על פי שכל. היינו מה שהשכל מחייב שקרוב לפעול, עם השכל אי אפשר עכשיו לעבור ולהצליח ואין אנו יודעים מה קרוב ומה רחוק, באשר כל ההנהגה היא עתה שלא בסדר והדרגה.

ולדעתי לפי שעתה הוא זמן הבירורים היותר אחרונים דעקבות משיחא וכאשר למשל קדירה בגמר בישולה היא רותחת ביותר ובעת הרתיחה מה שבשולי הקדירה עולה למעלה וכו' כמו"כ בתוקף הבירורים בזמן האחרון הנה כמה דברים שנראים לנו ע"פ שכל רחוק מאד שיתוקן יכול להיות שהוא קרוב לגמרי. כי קרוב לאמר בדרך אפשר ע"פ הנ"ל שלא יש עתה סדר והדרגה באופני הבירורים והתיקונים,

...ולכן אנחנו מצדינו אין אנו יכולים וגם אין רשאים (בזמן הזה בפרט) לברר מה שקרוב או רחוק ע"פ שכלינו. כי אם מה שאנו מוצאים שצריך תיקון צריכים אנחנו להשתדל בכחות עצומות, והשם יתברך יעשה את שלו ויהי' בעזרינו, וזה חפץ ה' שאנחנו נשתדל דוקא והוא יעזור לנו.

(אגרות קודש אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ח"א עמ' רסה ואילך)

