

להראות עובת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה עשירית / גליון תיט
ערש"ק פרשת ראה ה'תשע"ג

מדוע מבאר רש"י שוב מה הם מזבח ואשירה?

איך אפשר לתרגם קללה - "חילופא"?

חיוב הענקה לשכיר בזמן הזה

כיצד מסירים את החומריות מנפש הבהמית?



פתח דבר

בעזה"ת.

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

לקראת שבת

כז

אנו רואים במוחש בטבע בני אדם, שיש לו חסרונות שהוא עצמו יודע שזהו חסרון, אלא שמאחר שהחסרון הוא בטבעו, או שהוא מאוד רגיל בכך, אינו חש בחסרון, כי על עצמו אין אדם רואה חסרון.

התחלת העבודה להסיר את החומריות הגסה והטבעית הזו, היא על-ידי עבודה של קבלת-עול.

הכפי' שהוא כופה עצמו בתקיפות מוחלטת, הגדולה ביותר, שהוא יבצע בדיוק כפי שהוא החליט, הן ב"סור מרע" הן ב"עשה טוב" ובלימוד התורה יותר מרגילותו, וכן גם במצות הצדקה יותר מאשר בטבעו ורגילותו.

על-ידי עבודה זו מסירים את החומריות הכללית מהנפש הבהמית ומתגלית ההארה הכללית של הנפש האלקית. מתגלה אצלו רגש אלקי ומשיכה של אהבה לאלקות.

לבאר של מסירת-נפש אין "לעומת זה"

בפרטיות, יש בכך שלושה סוגים:

ישנה הבאר של מידות טובות, הבאר של הבנה והבאר של מסירת-נפש עבור אלקות, שהן שלוש הבארות שיצחק חפר.

יצחק הוא ענין הגבורה, תוקף קבלת-עול. עם קבלת-עול תקיפה יש יכולת לחפור את כל שלוש הבארות.

כתיב "את זה לעומת זה עשה האלקים":

באר המידות הטובות יש לה "לעומת זה". אלו מידות בני אדם הטבעיות, העושות את המידות הטובות שעל-פי התורה, חולין. זו הבאר "עשק" – הנחות העולם שעושות מידות הטובות שעל פי התורה לחולין.

באר הבנת התורה יש לה "לעומת זה" – חכמות חיצוניות, השכלות שהן ההיפך מהבנה של תורה. זו הבאר "שטנה".

באר האפיקורסות היא השטן המנגד לאמונה וקדושת התורה, והכופרים והאפיקורסים שונאים את היהודי התורני הירא שמים, ובחוצפה הגדולה ביותר וברשעות הגדולה ביותר, הם מחלישים את קדושת המצוות המעשיות, ובגסות הגדולה ביותר הם מחללים שם שמים.

אך לבאר של מסירת-נפש אין "לעומת זה". לכן היא נקראת "רחובות", כמו שכתוב "כי עתה הרחיב ה' לנו". על-ידי מסירות-נפש על אלקות באה הישועה.

(תרגום מספר המאמרים – אידיש עמ' 105 ואילך [ספר המאמרים אידיש המתורגם ללה"ק עמ' 143 ואילך])



כאשר המעיין מכוסה באדמה או בדברים אחרים, הרי זה כאילו המעיין לא קיים, אף שבמעמקי האדמה המעיין קיים גם אז, במקום שבו הוא זורם, אבל אין מכך שום תועלת.

התועלת מהמעין היא רק כאשר הוא בהתגלות. לכן יש לחפור כדי להסיר את האדמה ואת האבנים או הדברים האחרים המכסים את המעיין, וכאשר המעיין מתגלה אזי הוא מביא תועלת.

כשהמעין מתגלה, אסיפת המים היא באופן שמעלים את המים מלמטה למעלה. מקור המעיין נמוך יותר והמים נאספים למעלה ממקום המעיין.

נפש הבהמית מסתירה על המעיין - על הנפש האלקית

כך יובן גם ענין הבאר בעבודה הרוחנית: לאדם ישנה נפש אלקית ונפש בהמית.

הנפש האלקית היא המעיין מים חיים, כפי שהרבי [אדמו"ר הזקן] אומר [בתניא, פרק ב] "ונפש השנית בישראל היא חלק אלקה ממעל ממש", הנפש השני' של בני ישראל היא חלק מאלקות. זהו מעין המים החיים.

אך המעיין מכוסה באדמה ודברים אחרים, והעבודה היא להסיר את כל מיני הגסות שהנפש הבהמית מכסה בהם את הנפש האלקית. הנפש יש לה רצון וחפץ באלקות. הרצון הוא עצמי, שישנו בנפש תמיד, אלא שכאשר הנפש מלובשת בגוף, הרצון אינו ניכר בשל ההעלם וההסתר של הנפש הבהמית המעלימה ומסתירה על הנפש האלקית. ובה קיימות חלוקי דרגות.

העוסק בעבודה, ניכר ונרגש אצלו הרגש אלקי, ומי שאינו עוסק בעבודה, הרגש האלקי אינו ניכר ונרגש אצלו.

כל זה הוא מפני ההעלם של הנפש הבהמית.

העבודה של קבלת-עול מסירה את החומריות הכללית מהנפש הבהמית

זוהי העבודה של באר - להסיר את ההעלמות וההסתרים של הנפש הבהמית המעלימה ומסתירה על כוחות הנפש האלקית, כך שהשכל והמידות של הנפש האלקית הם מדי בהעלם.

בשל ההגשמה של הנפש הבהמית, נמשך האדם רק אחרי ענינים גשמיים, ואין לו הבנה באלקות או גם משיכה לאלקות;

זוהי העבודה של באר - להסיר את ההסתר של הנפש הבהמית המסתירה על הנפש האלקית, ושיתגלה מעין המים החיים של הנפש האלקית, הן בהבנה אלקית והן במשיכה לאלקות באהבה ויראה, שזה גורם לכך שקיום המצוות יהי' בחיות פנימית.

התחלת העבודה בחפירת הבאר היא, שצריך להיות "שכחי עמך ובית אביך", לצאת מכל הענינים שהוא שקוע ורגיל בהם, שכל הדברים הללו הם מעצם החומריות הטבעית.

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 לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב מנחם מענדל דרוקמן, הרב ראובן זאיאנץ,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב ישראל ארי לייב רבינוביץ,
הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות



ארץ הקודש
ת.ד. 2033
1469 President St.
כפר חב"ד 6084000
#BSMT
Brooklyn, NY 11213
03-738-3734
718-534-8673
הפצה: 08-9262674

www.likras.org • Likras@likras.org

תוכן העניינים



לחפור ולגלות את הנפש האלקית

הנפש האלקית היא המעין מים חיים, אך המעין מכוסה באדמה ודברים אחרים, והעבודה היא להסיר את כל מיני הגסות שהנפש הבהמית מכסה בהם את הנפש האלקית

יש לחפור ולהסיר את האדמה המכסה על המעין, וכשהמעין מתגלה אזי הוא מביא תועלת

כתוב "ואבדיל אתכם מכל העמים". הכשרונות, המידות והטבע של בני ישראל שונים מאשר אצל כל העמים.

קבלת-עול מסייעת לחתור ולגלות את עומק טיב ההבנה היהודית המעמיקה, הטבעית, מידות יהודיות טובות ותכונות יהודיות טובות.

לכן כללות העבודה נקראת בשם "באר", וההבנה הטובה, המידות הטובות והתכונות הטובות, נקראות בשם "מים חיים".

כדי להבין את ענין הבאר בעבודה, יש להבין את ענין הבאר בגשמיות.

ענינה של באר הוא שיהיו מים. המים נובעים ממעינות הנמצאים באדמה. יש לחפור באדמה ואז מתגלה מקור המעין.

המעין הוא הרי בריאה שברא ה' יתברך, לא דבר שהאדם עושה. עבודתו של האדם היא רק להסיר את האדמה או דברים אחרים המכסים את המעין.

ה. מקרא אני דורש.....

ארבע דרגות ב'עבודה זרה'

בפרשת ואתחנן כבר ביאר רש"י בדיוק מהו מזבח, מהי מצבה ומהי אשרה. מה בא רש"י לחדש בפרשתנו כשחוזר על כך שוב? / ומה התועלת בהעתקת דברי המשנה "אבן שחצבה מתחילתה לבימוס", הלוא אין בכך כל תוספת ביאור? / ומדוע, באופן נדיר, אין רש"י מעתיק את מילות התורה עצמן "מזבחותם", "מצבותם" ו"אשריהם"?

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ט עמ' 94 ואילך)

י. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

יא. יינה של תורה.....

הסוד הפנימי של ייסורי הגלות

מדוע שונים התרגומים למילה "קללה", אשר אונקלוס מתרגמה "מלטטיא" ואילו יונתן בן עוזיאל תירגמה "חילופא"? / וביותר אינו מובן: הרי "קללה" הוא מושג בפ"ע, בלי קשר לברכה; ו"חילופא" משמעותו חילוף של ברכה ולא דבר בפ"ע. ועוד, שברכה וקללה, הם הפכים ולא שני דברים המתחלפים. וא"כ כיצד מתאים לתרגם "קללה" – "חילופא"? / ובקשר להפסטה: הקב"ה הרי יודע הכל, וידע שישאל לא יקבלו את הנחמה ע"י הנביאים – ולמה עשה כזאת לשלוח את הנחמה דרכם, ורק אחרי שישאל אמרו "עזבני ה'" חזר וניחמם בעצמו? / ביאור נפלא אודות ההבדל בין התרגום הבבלי לתרגום הארץ-ישראלי והמשמעות הפנימית של "אין רע יורד מלמעלה"

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ט עמ' 133 ואילך)

יב. פנינים.....

דרוש ואגדה

יג. חידושי סוגיות.....

חיוב הענקה לשכיר בזמן הזה

יתקשה בדברי החינוך לחייב הענקה בזה"ז, דלכאו' אינם לרוב הפוסקים שנקטו כת"ק. הענקה אינה אלא במכרוהו ב"ד / יחדש ב' דרכים במיעוט מוכר עצמו מהענקה, ויתלה בשיטות המפרשים מניין יליף ת"ק דבריו / יחקור בגדר הענקה אם הוא שכר פעולה או הענקה, ועפ"ז יבאר איך החינוך קאי שפיר כהרמב"ם, ודלא כמ"ש המג"ח / יסיק מכ"ז לדינא בזמן הזה (ע"פ לקוטי שיחות ח"ט עמ' 153 ואילך)

כב. תורת חיים.....

כה. דרכי החסידות.....



ארבע דרגות ב'עבודה זרה'

בפרשת ואתחנן כבר ביאר רש"י בדיוק מהו מזבח, מהי מצבה ומהי אשרה. מה בא רש"י לחדש בפרשתנו כשחוזר על כך שוב? / ומה התועלת בהעתקת דברי המשנה "אבן שחצבה מתחילתה לבימוס", הלוא אין בכך כל תוספת ביאור? / ומדוע, באופן נדיר, אין רש"י מעתיק את מילות התורה עצמן "מזבחותם", "מצבותם" ו"אשריהם"?

בפרשתנו (יב, ב-ג): "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים, אשר אתם יורשים אותם את אלקיהם, על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן. ונתצתם את מזבחותם, ושברתם את מצבותם, ואשריהם תשרפון באש, ופסילי אלקיהם תגדעון וגו'".

ובפירוש רש"י:

"מזבח – של אבנים הרבה. מצבה – של אבן אחת, והוא בימוס ששנוי במשנה 'אבן שחצבה מתחילתה לבימוס'. אשרה – אילן הנעבד".

ולפום ריהטא נראה, שבא רש"י פשוט להסביר מה הפירוש ("טייטש") של "מזבח", "מצבה" ו"אשרה";

אך קשה לפרש שזו היא כל כוונתו – שהרי בספר זה גופא, ס' דברים, כבר פירש רש"י כל זה (בנוסף למה שכתב בספרים קודמים – ראה פירושו למשפטים כג, כד; תשא לד, יג. ועוד):

לרכוש ידירים, ולעשות פעולות לטובת הזולת

במענה למכתבו מ... בו כותב איך שמימי נעוריו הי' בודד וכו' ומרגיש אשר קשה עליו ביותר הבדידות וכו'.

והנה מובן אשר אברך הנמצא בשיבת... בכתה של כמה בחורים בני גילו, במדה גדולה בו הדבר תלוי להתידד עמהם ואף שמוכן גם כן שאין זה יכול להחליף במילואו בית הורים, עוזר הוא במדה חשובה וגדולה לעבור תקופת שנים אלו עד שמסתדרים בעזר השי"ת בחיי משפחה,

ומה שעוזר עוד במצבים כמו אלו, הם פעולות לטובת הזולת, אשר אז מרגישים בנפש פנימה השייכות של בני ישראל איש לרעהו, ואף אם בתחלה הרגש זה אינו בא בגלוי לגמרי, סו"ס פועל פעולתו.

(אגרות קודש חי"ז עמ' ט-י)

הנה ה' נצב עליו היכן שנמצא, ואינו בודד

במענה על מכתבו מער"ח אלול חדש הרחמים, בו כותב ע"ד הבדידות שלו וכו' וכו' ואיך שרוצה לחיות דוקא במקום אחר, אף שיודע שהמקום בו נמצא מסוגל להשפיע חסידות וכו'.

ומובנת הסתירה מרישא לסיפא, כי אם המקום מסוגל להשפיע חסידות, מובן שאינו בודד שם, כי הרי כלי לקבלה לחסידות מציאות חסידותית היא, אם בגלוי לכל או בגלוי לעיני המתבוננים בהם.

ועוד יותר – מהו בכלל ענין הבדידות, בה בשעה שהנה ה' נצב עליו במקום זה ומביט עליו ובוהן כליות ולב אם עובדו כראוי (הודעת רבינו הזקן בתניא ריש פרק מא), ותיכף מודיע רבנו הזקן גם המסקנא מזה, וז"ל, וע"כ צריך לעבוד לפניו וכו' ויעמיק במחשבה זו ויאריך בה וכו'.

ואם ישתדל להתבונן במסקנא זו, תיכף יראה שאינו בודד, ואדרבה.

ואף שלכאורה כל הענינים שכותב מתאימים הם להמציאות בכללותה, הרי נאמר נתתי לפניך החיים והטוב וגו' ז.א. שככל עניני קליפת נוגה, שהיא כללות החיות של עולם הזה הגשמי והחומרי (תניא פרק לו, עיי"ש בארוכה), ממוצע זה בין הקדושה וכו' ויש לנצלה באופן להרבות את הקדושה או כו'. וגם ההתבוננות בתנאי המקום אודותם כותב, יכולה להיות בשני האופנים. ובזה הוא ג"כ ההוכחה והאבן בוחן, מי הוא המעורר להתבוננות זו כמבואר בהיום יום כ"ג סיון¹.

(אגרות קודש חט"ו עמ' תיד)

(1) 'היום יום' שם: ...נקוט האי כללא בידך וזכור אותו תמיד, כי כל דבר המועיל או מביא לעבודה בפועל, הנה כל מניעה שתהי' לדבר זה – אפילו אם המניעה היא מדבר היותר נעלה – הוא רק מתחבולותי' של נה"ב. הערת המו"ל.

לקראת שבת

בפ' ואתחננו (ז, ה), על הפסוק "מזבחותיהם תתצו ומצבותם תשברו ואשריהם תגדעון", מפרש רש"י: "מזבחותיהם – של בנין. ומצבותם – אבן אחת. ואשריהם – אילנות שעובדין אותם".

ומעתה יש להבין: מה בא רש"י לחדש בפירושו כאן?

ב. אמנם כד דייקת שפיר, אף שבפירוש "מזבח" ו"אשרה" נראה לכאורה שאין חידוש מיוחד בדברי רש"י כאן, הרי בפירוש "מצבה" מוסיף רש"י ענין חדש לגמרי:

בפ' ואתחננו כתב רש"י שמצבה היא "אבן אחת", ואילו כאן הוסיף ענין שלם – "והוא בימוס ששנוי במשנה, אבן שחצבה מתחילתה לבימוס".

והענין צ"ב:

(א) מה חסר במה שכתב רש"י בפ' ואתחננו, שמצבה היא "אבן אחת" – שלכן הוצרך רש"י להוסיף כאן שמצבה היא "בימוס"?

(ב) בפירוש ענין "בימוס" כתב רש"י בפירושו על המשנה (שמציין אלי' – עבודה-זרה מז, ב): "מקום מושב עבודה-זרה שמושיב הצלם עלי". – ולכאורה: לגבי יעקב מצינו בס' בראשית (וישלח לה, יד. וראה גם ויצא כח, יח): "ויצב יעקב מצבה . . ויסך עלי' נסך ויצוק עלי' שמן". ומזה משמע שגם מצבה של עבודה-זרה, להבדיל בין טומאה כו', ענינה הוא לנסך נסכים לעבודה-זרה; וא"כ, מדוע לא ניחא לי' לרש"י בהא, והוא מפרש ש"מצבה" היא ("בימוס", דהיינו) "מקום מושב עבודה-זרה"?

(ג) בזה שרש"י מציין ומעתיק מדברי המשנה: "אבן שחצבה מתחילתה לבימוס" – יש לדקדק: לכאורה, מה התועלת בציון זה?!

וממה נפשך:

אם התלמיד יודע כבר מה הוא "בימוס" ("מקום מושב עבודה-זרה שמושיב הצלם עלי", כנ"ל מדברי רש"י בפירושו לש"ס) – הרי אין צורך להעתיק את לשון המשנה, אלא צריך לפרש לו שמצבה "הוא בימוס", ותו לא;

ואם התלמיד אינו יודע מהותו של "בימוס" – הרי גם העתקת לשון המשנה לא תועיל לו, שהרי אין בלשון זו תוספת ביאור במהות ה"בימוס" [ואמנם, מהמשך לשון המשנה שם "העמיד עלי' עבודת כוכבים וסילקה כו'", מובן שבימוס היינו דבר שהוקצה להושיב עלי' עבודת כוכבים. אבל – תיבות אלו שבמשנה אין רש"י מעתיקם ואינו מרמזם אפילו על ידי הוספת "וכו'"]!

מהו איפוא ה"ריוח" בהעתיקת לשון המשנה?

[לכאורה הי' אפשר לומר, שכוונת רש"י היא להוכיח שמצבה היא של אבן אחת – ועל זה מביא ראי': "ששנוי במשנה אבן שחצבה כו'" (לשון יחיד).

לקראת שבת

הזאת, אשר תקפוץ לתוך איזה ענין שבעל כרחי (על-כל-פנים בימים הראשונים) תהי' בין בני אדם מחוץ לביתה, ותקוטי חזקה אשר במשך זמן לא ארוך, לא תצטרך עוד להבעל-כרחי ותראה רוב הענין ורוב התועלת גם בשביל זולתה של חברת בני אדם, שהרי לא לחנם נברא האדם בטבע להיות מדיני.

ונפלאים דברי רז"ל, אשר הוראה הם להלכה למעשה בחיי היום יומים, אשר כל דבר שבקדושה הוא דוקא בי עשרה, לא רק רבים סתם אלא רבים בשלימות, וידוע ג"כ פתגם החסידות, הנאמר בשם כמה מגדולי תורת החסידות, אשר גרוע יותר להיות יחידי בגן עדן מאשר להיות וכו' יחד עם יהודים נוספים.

ובהמצאנו בשילהי חדש אלול הוא חדש הרחמים רחמיו של הקב"ה שהן בלי גבול, יהי רצון שתתחיל הזזה מוחלטה לטוב ותבשר טוב בזה. בברכה לבשו"ט ולכתיבה וחתומה טובה.

(אגרות קודש חי"ח עמ' תקלד-ה)

התלמיד חוזר על השיעור בבית וזה מוסיף חיות ואור לקשר עם המהנבט

לכתבה אודות ענין הבדידות, לפלא גדול, שהרי זיכתה אותה השגחה עליונה והעמידתה בשטח חינוך בני ישראל, בניו של מקום ילדי ישראל, שכל פעולה טובה שלה בהם והשפעה עליהם, הרי זה מייצר קירוב נצחי ביניהם רוחני וקדוש וטוב ומועיל גם למטה, שבכל ענינים אלו אין מקום מפסיק ואי אפשר שיחול בו פירוד (שלכן הוא נצחי),

במלות אחרות, כשיושבת בחדרה ונמצאת בהרגש של בדידות, ובה בשעה אחד מתלמידיה או מהמושפעים שלה חוזר על השעור ששמע ממנה, או מברך [את] ה' כפי שלמדה אותו וכו' – הרי זה מוסיף חיות ואור בהקשר שביניהם. ואי אפשר שהנפש האלקית שבה לא תרגיש התוספת, כיון שענין זה הוא מעצם עצמותה, והרי פנימיות האדם ועיקרו הוא הנפה"א שבו, ולאמתו של דבר היא המח' גם את הנפש הבהמית.

יודע הנני שלא "כל אחד" מרגיש את האמור. כיון שאין נראה לעיני בשר ואין היד יכולה למשוש, אבל אין זה ממעט כלל אמיתות מציאות הענין, שלכן בהתבוננות קלה – נפתח הפתח מהנפש האלקית לשכל האדם ועד לנפש הבהמית להשפיע עליה בכיוון האמור.

וכיון שהאדם בעל שינויים הוא וישנם זמנים שצריכים להתעוררות מיוחדת ולתוספת מיוחדת, אז הרי עצה היעוצה להפגש עם מי שהוא מהתלמידים או המושפעים או על-כל-פנים לדבר עם מי שהוא אודותם והשעורים וכו'. והרי הקול מעורר הכונה והדבור מגלה את הענינים יותר.

(אגרות קודש חכ"ג עמ' שנט ואילך)

אבל (בנוסף להקושי הכללי לפי זה: מנין באמת למד רש"י שמצבה בפסוק דידן היא בימוס? ובפרט שבמשנה שם לא נזכר לשון "מצבה") –

אם זו כוונת רש"י, ה' לו להביא את לשון הגמרא (עבודה-זרה נג, סע"ב), ששם מפורש ומודגש: "בימוס – אבן אחת; מזבח – אבנים הרבה".

ג. והנה, בדברי רש"י כאן קיים דבר שאינו רגיל כלל בפירושו. – בדרך כלל, כאשר רש"י מפרש ענינה של תיבה מסויימת הנזכרת בכתוב, הרי הוא מעתיק את לשון הכתוב. וכמו בפ' ואתחנן שם: "מזבחותיהם, של בנין. ומצבותם, אבן אחת. ואשריהם, אילנות שעובדין אותם".

[וראה גם בפרשתנו (יד, ב) שרש"י מפרש מה ענינו של "אקו" ("מתורגם יעלא כו"), והוא (אינו כותב "אקו", אלא) מעתיק את לשון הכתוב "זאקו"; ועד"ז לאחר מכן מפרש מהו "תאו" ("תור היער כו"), וגם בזה (אינו כותב "תאו", אלא מדייק) "זתאו" – כלשון הכתוב].

לפי זה, גם בענינו ה' לרש"י להעתיק את ל' הכתוב ולומר: "מזבחותם, של אבנים הרבה; מצבותם, של אבן אחת; ואשריהם, אילן הנעבד" – אך רש"י משנה מדרכו, וכותב: "מזבח. . מצבה. . אשרה".

ד. וי"ל בביאור הענין:

בפסוק שלפנ"ז נאמר "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים. . את אלקיהם, על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן", ובפסוק דידן ממשך ואומר: "ונתצתם את מזבחותם, ושברתם את מצבותם, ואשריהם תשרפון באש, ופסילי אלקיהם תגדעון".

וה' נראה לפרש, שהפסוק השני בא להוסיף ולחדש על מה שכתוב בפסוק הראשון. כלומר: בפסוק הראשון נצטוו לאבד את אלוקי העמים, את העבודה-זרה עצמה ("את אלקיהם"); ובפסוק השני בא להוסיף מצוה לאבד גם את מה שאינו חלק מהעבודה-זרה בעצמה, אלא רק משמש לה.

ובדרך זו היינו מפרשים את מה שכתוב "אשריהם תשרפון באש" – שאין הכוונה לאילן שעובדים אותו ממש, שהוא חלק מהעבודה-זרה גופא (ככפ' ואתחנן שם); אלא הכוונה לאותו "עץ רענן" הנזכר בפסוק הקודם, שמעמידים תחתיו את העבודה-זרה, שהוא רק משמש לה.

ועד"ז היינו מפרשים "פסילי אלקיהם" – שהכוונה היא לאותם מקומות שנפסלו ("פסילי" מלשון "פסל לך" – תשא לד, א. וראה פרש"י במלכים-א ה, לב: "ויפסלו, בהרים") בתוך ה"הרים הרמים" (שבפסוק הקודם), במטרה להעמיד שם את "אלוקיהם".

[ולדרך זו היינו מרוויחים לפרש מ"ש "פסילי אלקיהם" (ולא "פסיליהם", ככפ' ואתחנן) – כי פירושו הוא: דברים שנפסלו בהר – (פסילי) – בכדי להעמיד את אלקיהם].



להתרחק מהבדידות

לא לחנם נברא האדם בטבע להיות מדיני / ונפלאים דברי רז"ל, אשר כל דבר שבקדושה הוא דוקא בי עשרה / גרוע יותר להיות יחידי בגן עדן מאשר להיות וכו' יחד עם יהודים נוספים

לקפוץ למים, לתוך חברת בני אדם

מאשר הנני קבלת מכתבה. . בו כותבת אודות מצב רוחה וכו'.

וכמדומה כבר כתבתי זה כמה פעמים, שלפי דעתי וכן ראיתי גם במוחש, כל אדם, מבלי יוצא מן הכלל, מדיני הוא בטבע, אף שכמובן לא כל אחד במדה שוה, וכשמשתדלים להתנהג היפך טבע זה מובן שזה מביא לידי תסבוכת ("קאמפליקאציעס") וכיו"ב, ובאלה שמאיזה סיבה שתהי' קשה עליהם ההתערבות עם בני אדם, הרי אין עצה, כי אם על-דרך לימוד השחי' במים, שזהו אי-אפשר לפני הכניסה במים אפילו כשעומד בסמיכות לשפת הנהר, ועליו לקפוץ במים ואז בדרך ממילא יתחיל לימוד ענין השחי' וסוף-סוף ילמדנו, וכל אריכות המחשבה בעת עמידתו על שפת הנהר, איך ומה ובאיזה אופן ילמוד לשחות, אין בזה תועלת, כי אי אפשר לימוד הנ"ל אלא במים.

ולאחרי בקשת סליחתה, כן הוא בדיוק בהנוגע אלי' אשר במכתבי' מביאה טענות לחיוב ולשלילה בעסק שיהי' הכרוך במסיבות בני אדם ובחברתם, אלא שהשקלא וטריא בזה בשיבתה בחדרה או בד' אמות שלה.

גרוע יותר להיות יחידי בגן עדן מאשר להיות וכו' יחד עם יהודים נוספים מובן וגם פשוט שאין כוונתי להטיף מוסר, אלא לנסות עוד הפעם אולי יועילו דברי עכ"פ בפעם

ה. אמנם רש"י ממאן בפירוש זה, כי בפשטות הרי "אשריהם" (במכלל שכן) "פסילי אלקיהם" קאי על העבודה-זרה גופא;

וזוהו שנתכוון בפירושו כאן, להדגיש שאין הפסוק השני בא להוסיף ולחדש ענין חדש (מלבד "אלקיהם" שבפסוק שלפניו), אלא כל ענינו של הפסוק השני הוא המשך של הפסוק הראשון – לפרט מה הם "אלוקי הגויים" שצריך לאבדם.

וכוונה זאת מדגיש רש"י בפשטות סגנונו:

בזה שאינו מעתיק את התיבות מהכתוב ("מזבחותרם", "מצבותם", "ואשריהם"), אלא כותב "מזבח", "מצבה" ו"אשרה", הרי הוא מבהיר, ש"מזבח" וכו' אינו התחלה של ענין חדש, אלא זהו פירוש וביאור למה שכתב רש"י בפסוק שלפניו – "תאבדון מהם את אלוקיהם"; וכאן הוא רק ממשיך לפרט את הפרטים (של "אלוקיהם") שצריך לאבד: "מזבח", "מצבה" ו"אשרה".

וזוהו שמדייק רש"י ומפרש ש"אשרה" היא "אילן הנעבד" – אף שכבר כתב זה בפ' ואתחנן – להשמיענו שהכוונה לאותו אילן שעובדים אותו ממש (ולא לה"עץ רענן" שמעמידים העבודה-זרה תחתיו).

ו. ומעתה יתבאר מדוע הוצרך רש"י להוסיף כאן ולפרש על "מצבה" – "והוא בימוס":

בנוגע ל"מזבח" – מובן כיצד הוא מהווה פרט ב"אלוקיהם", כיון שעליו מקריבים קרבנות שנשרפים באש שעל המזבח [שהו להבדיל בדוגמת "אש ה'" שעל המזבח דקדושה (ראה שמיני ט, כד. יומא כא, ב. פרש"י ויקרא א, ז. במדבר ד, יג. וראה המסופר בנביאים (מ"ב יח, כב; ישעי' לו, ז) שהיו אף משתחוויים למזבח]], ולכן גם המזבח של עבודה-זרה נחשב "אלוקיהם";

אך "מצבה" – לכאורה היא רק סימן לעבודה-זרה [בדוגמת "ועדה המצבה" (ויצא לא, נב). ועד"ז "שבע הכבשות האלה אשר הצבת... בעבור תהי' לי לעדה" (וירא כא, כט-ל)], ולא חלק מהעבודה-זרה בעצמה!

ולזה מפרש רש"י, "והוא בימוס ששנוי' במשנה 'אבן שחצבה מתחילתה לבימוס': בלשון זו שמעתיק רש"י מן המשנה הוא מתכוון להדגיש, שרק מתחילה חוצבים אבן זה לבימוס, בשביל מקום מושב לעבודה-זרה, אבל בהמשך הזמן "עובדין את הבימוס כעבודת כוכבים עצמו" (כדברי רש"י על המשנה שם), וזהו הטעם שצריך לאבד את ה"בימוס" בכלל איבוד כל פרטי העבודה-זרה.

ז. ומעתה ימתק גם סדר ארבע הענינים שבכתוב – מן הקל אל החמור:

מזבח – את המזבח עצמו הרי לא עובדים (לעולם), אלא רק מקריבים עליו קרבנות לעבודה-זרה שהם נשרפים באש המזבח;

ואפילו ה"הוספות" שסיכם בעל הבית מתחילה לתת לפועליו – אין הם נכנסים בגדר הענקה, שהרי "הוספות" אלו אינן ענין של צדקה. ועוד זאת, שבענין זה אין חילוק מה הי' משך הזמן שעבד אצלו, ובלשון החינוך "זמן מרובה או אפילו מועט", וכן אין חילוק (כנ"ל) אם היתה רוחו נוחה מעבודתו, אלא בין "נתברך הבית בגללו" ובין "לא נתברך הבית בגללו" – עליו ליתן הענקה (וכדעת ת"ק בקידושין יז, ריש ע"ב. וכפסק הרמב"ם שם הי"ד), ושיעור הענקה הוא לפי ערך הזמן שעבד [ויעויי' בשיטה לא נודע למי בקידושין (יז, א) דלדעת ר"מ שיוצא בגרעון כסף יש לו הענקה – נותן לו לפי חשבון השנים שעבד]. ועל אחת כמה וכמה במקום ש"נתברך הבית בגללו", שאז לכולי עלמא (גם לראב"ע דפליג על ת"ק שם) מעניקים לו, ועוד זאת דבכה"ג קיימא לן "לפי הברכה תן לו" (רש"י שם ד"ה הכל לפי הברכה), שצריך להוסיף בהענקתו "מאשר ברכו הש"י" (לשון החינוך).



מכלל סוגי מתנות של צדקה שחייבה תורה.⁷

דהנה, אם הוא בגדר שכר פעולה, הרי מסתבר שחידוש וגזירת הכתוב הוא בצד החיוב, מה שעבד שמכרוהו ב"ד מקבל הענקה, כי הלא הענקה בתורת שכר פעולה (בנוסף למה שמשלמין לעבד כל השכר על כל עבודתו) – ה"ז חידוש, ואין לך בו אלא חידושו במכרוהו ב"ד. אבל אם הוא בגדר צדקה הרי השכל מחייב שחידוש וגזירת הכתוב הוא בצד השלילה, בזה שמוכר עצמו אינו מקבל הענקה; דהלא זה שבמכרוהו ב"ד צ"ל הענקה הוא מילתא בטעמא, כנ"ל.

ומעתה עלינו לעיין היאך סבר הרמב"ם בהגדרת הענקה. ונראה לדייק דעתו מהא דבספר המצות שלו קבע מקומה של מצות הענקה (מ"ע קצו. מל"ת רלג), לא בין מצוות עבד ואמה (מ"ע רלב ואילך. מל"ת רנו ואילך), אלא תיכף לאחר מצות צדקה (מ"ע קצה. מל"ת רלב)⁸, ומדסמכה לה למצות צדקה משמע דלפי דעתו הענקה היא בגדר צדקה. וכבר הבאנו לעיל דברי הש"ך שאף הוא נקט מטעם אחר (כתי' הג' שלו) בדעת הרמב"ם דהענקה היא בגדר צדקה. ודוק ותשכח שהסדר ברמב"ם הוא כהסדר בקרא, דסמך מצות הענקה למצות צדקה (פרשתנו שם, ז-ח), וי"ל דמזה גופא למד הרמב"ם דהענקה היא גדר של צדקה.⁹

ועפ"ז אין אנו מוכרחין לומר דהחינוך כאן

נטה מדעת הרמב"ם, כמו שסבר המנ"ח, אלא אפילו לשיטת הרמב"ם דפסק כת"ק שמיעט הכתוב מוכר עצמו מהענקה, עדיין שפיר ילפינן ממכרוהו ב"ד דמצד המוסר (והיינו צדקה) הנה גם השכיר בזמן הזה יש ליתן לו הענקה "בצאתו מעמו".

ובשיטת המנ"ח גופי' נראה לומר דאיהו סבר כדברי הריטב"א הנ"ל בש"ך (היינו כתי' ה' של הש"ך שם) דסבר בדעת הרמב"ם דהטעם דמוכר עצמו אין לו הענקה הוא משום דלא ילפינן גז"ש דשכר שכיר (ולא מחמת ילפותא ד"לו ולא למוכר עצמו)¹⁰, וא"כ עיקר החידוש הוא לצד החיוב, שמעניקין למכרוהו ב"ד (כנ"ל סוס"ב), ולכן הוקשה לי' להמנ"ח היאך נילף מיני' בנוגע לשכיר בזמן הזה.

והמורם מכל דברינו דבר חידוש להלכתא בזמן הזה, ומצוה לעורר ולפרסם, דדברי החינוך הנ"ל שפיר קאי לכל השיטות, גם לדעת רוב הפוסקים דהלכתא כת"ק ולא כר"א. ולכן השוכר אדם למלאכה ונסתיים זמן עבודתו, ועל אחת כמה וכמה אם משלחין אותו בטרם נסתיים זמן עבודתו¹¹, אם משום שעתה יש לו די פועלים מלבדו או אפילו משום שאין רוחו נוחה מעבודת פועל זה – צריך ליתן לו הענקה. ומאחר שיש להענקה גדר של צדקה, הרי מובן שאי אפשר לצאת בנתינת דבר שמחוייב ליתנו בלאו הכי. היינו דהשכר המגיע לו על עבודתו, פשיטא שצריך לשלם לו במילואו,

10 או באופן אחר – כמ"ש במשנה למלך שם הי"ב.

11 משא"כ אם יוצא מעצמו בטרם זמן סיום עבודתו, דליכא למצות הענקה, כדן עבד ש"בורח ויוצא בגרעון כסך אין מעניקים לו" (קידושין טז, סע"ב. רמב"ם הל' עבדים שם הי"ד-טו).

מצבה – אמנם בתחילה לא עובדים אותה אלא היא רק מקום מושב עבודה זרה ("בימוס"), אבל לאחר מכן עובדים אותה "כעבודת כוכבים עצמו" (כנ"ל), ואם כן, יש בזה חומרא יותר ממזבח (שלא עובדים אותו בעצמו);

אשרה – אילן שניטע מלכתחילה לשם עבודה-זרה (כדברי הגמרא במסכת עבודה-זרה מה, ב. וראה מפרשי רש"י כאן) ועובדים אותו לעולם [שלכן טעון שריפה באש, ואין מספיק לגודעו (כאשרה שבפ' ואתחנן שחשבו עלי' לע"ז רק לאחר נטיעתה)];

פסל – עוד יותר חמור: כל ענינו הוא תבנית של עבודה-זרה. והיינו: אילן מצד עצמו הוא מציאות סתמית וכל העבודה-זרה שבו היא מצד מחשבתו של האדם שנטע אותו, ואילו הפסל כל ענינו העצמי הוא עבודה-זרה.

ויה"ר שבמהרה בימינו נראה בקיום היעוד "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", וכל העולם יתוקן לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד.



7 וראה אנציקלופדיא תלמודית ערך הענקה (ס"ע תרדע), וש"נ. וראה "שרשי המצוה" בחינוך שם.

8 ואף קודם המצוה "להלות לעני" (קצו. ל"ת רלד) שהיא "יותר מחוייבת מכל מצות צדקה" (שם מ"ע קצז).

9 וראה של"ה חלק תושב"כ פרשתנו שעד, ב.

פנינים

עיונים וביאורים קצרים

נתון תתן – אפילו מאה פעמים

כי פתוח תפתח את ירך לך גו' נתון תתן לו

פתוח תפתח: אפילו כמה פעמים. נתון תתן: אפילו מאה פעמים (טו, ה-י. רש"י)

יש לעיין, מדוע על הפסוק הא' פירש"י דמלמדנו לפתוח אפי' כמה פעמים, ולא כמו שפירש "נתון תתן" שהוא אפי' מאה פעמים?

וי"ל בזה:

לפני הפסוק "פתוח תפתח" כתיב "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך גו'", ובהמשך לזה כתוב "כי פתוח תפתח", היינו שמדובר על פתיחת הלב בנתינת הצדקה, שתהי' בסבר פנים יפות וכיו"ב.

אך בפסוק השני מדובר על נתינת הצדקה בפועל, דכש"קרבה שנת השבע. ורעה עינך באחיק האביון ולא תתן לו" – "נתון תתן לו".

ועפ"ז מובן טעם השינוי בפירש"י כי רק על נתינה בפועל אפשר לצוות שהנתינה תהי' אפי' מאה פעמים, אבל על פתיחת הלב (שהיא רגש שבלב) קשה לצוות שיפתח את לבו מאה פעמים! וק"ל.

(ע"פ לקוטי שיחות חל"ד עמ' 82 ואילך)

הענקה – חלק משחרור העבד

העניק תעניק לו גו' וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' אלקיך. על כן אנכי מצוך גו'

הענקתי לך ושנית לך – אף אתה הענק לו ושנה לו; מה במצרים נתתי לך ברוחב יד אף אתה תתן לו ברוחב יד (טו, יד-טו. ספרי)

יש לעיין:

א. מצוות הענקה היא על האדון, ומדוע לשון הספרי הוא "הענקתי ושנית" דמורה שהקב"ה העניק, ולא המצריים שהיו הבעלים. ב. בכתוב נזכרת רק הפד' מצרים, והעיקר – הענקת הקב"ה – חסר מן הספר.

וי"ל דחדא מתורצת בחבירתה:

במצוות הענקה יש ב' פרטים: א. שהיא כעין נתינת שכר לעבד על עבודתו. ב. שע"י קבלת ההענקה מרגיש העבד "משוחרר" לגמרי.

והנה בפסוק זה איירי בפרט ה' ולכן כתוב "ויפדך ה' אלוקיך", לומר לנו שע"י הענקת הקב"ה הרגישו בני"י "משוחררים" לגמרי.

ומובן גם מדוע גם הענקה מהקב"ה ולא מהמצריים שמה הענקה דהרי בפרט הזה הענקה אין נפק"מ מי הוא המעניק, דבקבלת מתנות מכל אחד מרגיש העבד במצב של חירות. וא"ש.

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"ד עמ' 87 ואילך)

לקראת שבת

יט

נאמר דהילפותא היא מ"לו ולא למוכר עצמו" אזי החידוש הוא בצד השלילה, שמוכר עצמו נתמעט מהענקה ("ולא למוכר עצמו"); אבל אי אמרינן דלא סבר ת"ק להך ילפותא, וטעמו משום דלא יליף הגז"ש שכר שכיר, שוב החידוש הוא לצד החיוב, בזה שמעניקים למכרוהו ב"ד דוקא ולא לאחרים מלבדו, כיון שאין לנו שום צד ללמוד ממכרוהו ב"ד לאחרים. ומעתה י"ל דהחינוך לא סבר לה כהריטב"א, אלא כצד הראשון הנ"ל וכפשט הש"ס, ולהכי סבר דדוקא מוכר עצמו שנתמעט בפירוש לית בי' הענקה, אבל עדיין מצינו ללמוד מצד המוסר דין הענקה בשכיר בזמן הזה.

ג

יוסיף לחדש דלשיטת הרמב"ם הענקה היא בגדר צדקה ולא שכר פעולה, ושפיר לא נטה החינוך מדעת הרמב"ם

ובעומק יותר י"ל דב' הדרכים הנ"ל בלימוד הממעט מוכר עצמו לדעת ת"ק, תלויים בב' אופני הסברה שמצינו לומר בדין הענקה⁵. כי יש לחקור חקירה יסודית אי חיוב הענקה הוי בגדר שכר פעולה, כדמשמע בש"ס בסוגיין (טו, א) "שכיר קריי' רחמנא, מה שכיר פעולתו ליורשיו אף האי פעולתו ליורשיו"⁶, או דילמא הוי בגדר של חיוב נתינה בפ"ע, היינו בגדר צדקה, שהאדון נותן לו להראות שמכיר ביגיעת מלאכתו. ויעוי' בש"ך שם (בתי' הג') דנקט דהוי

עצם הדבר להשוות דיני מוכר עצמו למכרוהו ב"ד בכל מה שנאמר גבי מכרוהו ב"ד ("נאמר במוכר עצמו כי ימוך אחיך ונמכר גו' כשכיר כתושב יהי' עמך, ונאמר במכרוהו ב"ד כי משנה שכר שכיר וגו'" (רש"י שם ד"ה שכר שכיר)), אלא שלאח"ז נקט הש"ס "אמר רב טביומי משמי' דאביי, דכולי עלמא [היינו בין ת"ק ובין ר"א] יליף שכר שכיר, והכא בהאי קרא קמיפלגי כו'", ועל דא קא מסיק דת"ק יליף מ"לו ולא למוכר עצמו" [ור"א לא יליף הך ילפותא, כמבואר הטעם בש"ס שם].

והנה, יעוי' בש"ך (ח"מ ספ"ו סק"ג) דהריטב"א בסוגיין (טו, א) הכריח² דהך ילפותא היינו רק דעת רב טביומי דסבר דת"ק יליף שכר שכיר (משום דלא אשכח תנא דלא יליף שכר שכיר), אבל עדיין איכא למימר דש"ס דילן שפיר ידע דת"ק איהו תנא דלא יליף גז"ש דשכר שכיר, ושוב באמת י"ל דהך דאמרינן דדעת ת"ק הוא משום דלא יליף הך גז"ש (ולא מחמת ילפותא ד"לו ולא למוכר עצמו"³) היא מסקנת הש"ס אליבא דאמת (עיי' ש"ר איתתו מלשון הש"ס). וכן העמיד הריטב"א שם דעת הרמב"ם. אבל שאר הפוסקים שהביא שם הש"ך נקטו כפשטות הש"ס, דלמסקנא הילפותא היא מ"לו ולא למוכר עצמו". עיי' ש.

ומעתה י"ל דהך בהך תליא, היינו דאם

2) דלא תהוי סתירה מדברי הש"ס בסוגיין, דמבואר שם דאי ילפינן ילפותא ד"לו ולא למוכר עצמו" בודאי פלגינן על ר' נתן גבי שעבוד "הנושה בחבירו, וחבירו בחבירו" כו' – לכל הש"ס דמוכח דהלכתא כר' נתן. עיין בסוגיין ובריטב"א שם.

3) היינו דגם לת"ק ליתא להך ילפותא, וכדעת ר"א המבוארת בסוגיין שם דלא יליף הך ילפותא (ודרך זו היא המתירי שבת עם דעת ר' נתן. עיין בהערה הקודמת).

4) וא"א ללמוד מוכר עצמו ממכרוהו ב"ד במה מצינו. וראה רש"י בסוגיין – יד, סע"ב ד"ה לא.

5) ראה משנה למלך הל' עבדים שם הי"ב (ד"ה עוד נראה). שם הי"ד (סד"ה והרי' והט"ו).

6) וראה ספרי פרשתנו שם, יד. מלבי"ם שם.



הסוד הפנימי של ייסורי הגלות

מדוע שונים התרגומים למילה "קללה", אשר אונקלוס מתרגמה "מלטטיא" ואילו יונתן בן עוזיאל תירגמה "חילופא"? / וביותר אינו מובן: הרי "קללה" הוא מושג בפ"ע, בלי קשר לברכה; ו"חילופא" משמעותו חילוף של ברכה ולא דבר בפ"ע. ועוד, שברכה וקללה, הם הפכים ולא שני דברים המתחלפים. וא"כ כיצד מתאים לתרגם "קללה" – "חילופא"? / ובקשר להפטרה: הקב"ה הרי יודע הכל, וידע שישראל לא יקבלו את הנחמה ע"י הנביאים – ולמה עשה כזאת לשלוח את הנחמה דרכם, ורק אחרי שישראל אמרו "עזבני ה'" חזר וניחמם בעצמו? / ביאור נפלא אודות ההבדל בין התרגום הבבלי לתרגום הארץ-ישראלי והמשמעות הפנימית של "אין רע יורד מלמעלה"

בריש פרשתנו¹: ראה אנכי נותן בפניכם היום ברכה וקללה; ותירגם אונקלוס: חזי די אנא יהב קדמיכון, ברכה ולוטין. וכן בכל הפרשה מקום שנוצר "קללה" תרגם "מלטטיא". ויונתן בן עוזיאל תירגם: "אמר משה נביא: חמון דאנא מסדר קדמיכון יומא דין ברכתא וחילופא", וגם ברוב המקומות להלן תירגם "חילופא"².

ואמנם במקום א' בפרשתנו שינה התיב"ע ותירגם אף הוא "ומלטטיא", והוא בפסוק³ "וזאת הקללה בהר עיבל". וצ"ב שינויי התרגומים, והשינוי בתיב"ע בין התרגום בכלל לתרגום בפסוק זה. וביותר אינו מובן הל' "חילופא" ביחס להיפך הברכה: "קללה" הוא מושג בפ"ע, בלי קשר לברכה; ו"חילופא" משמעותו חילוף של ברכה ולא דבר בפ"ע. ועוד ד"חילוף" שייך בשני דברים השונים

(ראה אנציקלופדיא תלמודית ערך חדוש, וש"נ), הרי בדרך ממילא כבר שמענו דליתא הענקה במוכר עצמו, היינו בכל מי שאינו בכלל החידוש; ולדרך זו אכן ליכא למילף ממכרוהו ב"ד לשכיר בזמן הזה.

אבל לאידך גיסא אפ"ל שעיקר צד החידוש בילפותא זו הוא לצד השלילה, היינו לא שאמר כאן הכתובה דהנמכר ע"י ב"ד מקבל הענקה, אלא אמר כאן הכתוב שמוכר עצמו אינו מקבל הענקה, "לו ולא למוכר עצמו". ושוב לדרך זו שפיר גם אי פסקינן כת"ק דמוכר עצמו לית בי' הענקה, כדעת הרמב"ם ורוב הפוסקים הנ"ל, עדיין אפשר ללמוד למקרים אחרים¹ (שגם בהם יהא חיוב מסויים של הענקה). כל זמן שאין הם בגדר מוכר עצמו שבפירוש נתמעט מהענקה.

ומעתה י"ל דבמש"כ החינוך גבי זמן הזה אזיל כצד זה האחרון, וכיון שהחינוך לא קאי במי שמכר עצמו בתורת עבד – "מוכר עצמו", כי זה אינו שייך בזמן הזה, אלא קאי בשכיר, שהשכיר עצמו בתורת פועל, שפיר אפשר ללמוד ממכרוהו ב"ד שמצד המוסר יש ליתן לו הענקה "בצאתו מעמו".

ובאמת אוי"ל דשני האופנים הנ"ל בדעת ת"ק, תלויים המה כבר בדברי הפוסקים גבי הך ילפותא. דהנה, קודם לדברי הש"ס הנ"ל דילפינן לה מ"לו ולא למוכר עצמו", נקט הש"ס (יד, ב) דדילמא הא דס"ל לת"ק הכי הוא משום דלא יליף הגז"ש דשכר שכיר, שממנה למדנו

ורק במכרוהו ב"ד נאמרה מצות הענקה, ור"א פליג וסבר דזה וזה מעניקים לו. ומעתה דברי החינוך קאי רק למאן דפסק כר"א, שהוא דעת התוס' שם, אבל לדעת הרמב"ם שפסק כת"ק הרי טעם מצות הענקה אינו מצד המוסר, "ומי יודע מאיזה טעם", דהא מצד המוסר הלא אין טעם לחלק בין שני סוגים של עבד, ושוב אי אפשר למילף מיני' לענין שכיר בזמן הזה.

ובאמת כדעת הרמב"ם כ"ה דעת רוב הפוסקים (כנסמן באנציקלופדיא תלמודית ערך הענקה – ע' תרעה). וא"כ לפי פירוש המנחת חינוך הנ"ל ימצא שדברי החינוך אינם להלכתא. ולהלן (ס"ג) יתבאר בשיטת הרמב"ם בדרך מיוחדת, ועפ"ז נוכל לומר דדברי החינוך הם גם להלכה, היינו אליבא דהרמב"ם, ודלא כמ"ש המנ"ח.

ועיי' במנ"ח גופי' שסיים דבריו בקושיא: "אך לא שכח שהרב המחבר יהי' נוטה מדעת הרמב"ם אם לא שפירש להדיא".

ב

יחדש דהדבר תלוי בב' דרכים בהגדרת מיעוט מוכר עצמו מהענקה, ויתלה בב' השיטות בפוסקים מנין יליף ת"ק דבריו ונראה לתרץ ולבאר כ"ז בהקדים דבש"ס שם (טו, א) יליף לדעת ת"ק מדכתוב (פרשתנו שם, יד) "הענקה תעניק לו" – "לו ולא למוכר עצמו". אבל עדיין בקעה יש כאן לחקור בהך ילפותא, אם עיקר הדרשה הוא לצד החיוב או לצד השלילה. פירוש, דלצד אחד אפ"ל שדרשת הכתוב הוא לומר את צד החיוב, שחידשה התורה בהענקה שמצוה להעניק לעבד שמכרוהו ב"ד (הענקה תעניק לו), ושוב מאחר שאין לך בו אלא חידושו

(1) ובפרט לפמ"ש המהרש"ל (יש"ש בסוגיין סכ"ב) דזה שמוכר עצמו אין מעניקים לו הוא מפני שעבר על כי לי בני עבדים ולא עבדים לעבדים, הרי הסברא נותנת שדוקא הוא נתמעט ולא אחרים.

(1) פרשתנו יא, כו.

(2) וכן תרגם בניצבים ל, א (והיה כי יבואו עליך הברכה והקללה) – "וחילופא".

(3) יא, כט.

אחד מרעהו, שלכן שייך להחליף אותם אחד בשני, אבל לא בהפכים לגמרי כברכה וקללה, שאינם מתחלפים. וא"כ כיצד מתאים לתרגם "קללה" – "חילופא"?

נקודת החילוק בין תרגום אונקלוס לתרגום יונתן (ותרגום ירושלמי), הוא אשר ת"א מפרש ע"פ פשוטו של מקרא בלבד⁴; ואילו תיב"ע (ות"י) מפרש בכו"כ מקומות גם בתוספת ביאור ע"פ המדרש, דינים וכו'.

ולכן אונקלוס מתרגם כפשטות הלשון "קללה" – לוטין⁵; ואמנם תיב"ע מפרש ומוסיף טעם לשבח, מכיון שהוקשה לו פשטות הפסוק: איך אפשר לומר שהשי"ת ("אנכי") נותן (וכל הנותן בעין יפה הוא נותן) – דבר שהוא היפך הברכה לגמרי, והרי "אין רע יורד מלמעלה"⁵ ו"מפי עליון לא תצא הרעות"?

ועל כן תירגם "חילופא", כלומר, זאת אשר ישנו גם היפך הברכה, אי"ז כחלק מנתינתו של השי"ת, שהוא ית"ש נותן אך ורק ברכה וטוב, אלא שאנו בעוונותינו גורמים לחילוף ומביאים על עצמנו היפך הברכה.

ואמנם, בפסוק "ונתתה את הברכה על גרזים ואת הקללה על הר עיבל" ששם לא כתוב "אנכי נותן לפניכם", מתרגם גם יונתן "מלטטיא" כפשטא דלישנא.

ובאמת עדיין צ"ב איך אפשר לתרגם "הקללה" ל"חילופיא" ולומר שזהו מתחלף בגלל ישראל – בו בשעה שהפסוק עצמו אומר "אנכי נותן לפניכם"?

כללות העניין תרגומי התורה (עבור ישראל⁶) נוצר מחמת קושי הגלות והשיעבוד, דבנ"י לא ידעו לדבר ולהבין לה"ק, ומשום כן היו חייבים לתרגם את התורה ללשון עם ועם.

ובזה עצמו יש ב' דרגות, איך רואים ומבינים את יסורי הגלות:

תרגום אונקלוס הוא תרגום בבלי⁷ – מקום הגלות שבו ההעלם וההסתר בתוקף, ושם

(4) לבד מהפסוקים שמרחק ההגשמה מה' כל מה שאפשר (מו"נ ח"א פ"ז בסופו, שם פמ"ח). וראה בהקדמה לספר "יאר דרכו של תרגום אונקלוס".

(5) כ"ה בכ"מ בדרושי חסידות (ראה אגרת-הקודש שבסוף התניא סי' יא). ובב"ר (פנ"א, ג) אין דבר רע כו'. וראה מדרש תהילים מזמור קמט.

(6) להוציא מה"באר היטב" דמשרע"ה שהיה בשביל שישראל יוכלו אח"כ לבאר לאו"ה – שהרי לעצמם לא היו זקוקים לזה כלל, כי לשונם – רק לה"ק. וראה סוטה (לה, ב) הובא בפרש"י לקמן (כו, ב). משא"כ ת"א ותיב"ע. והטעם – ראה תורה-אור (לבעל התניא) משפטים עז, ד ואילך.

(7) ראה ערוך ע' חילזון (הא'). מוסף הערוך ע' אשן (ב'). תוד"ה כל מנחות מד, א. קידושין מט, סע"א ("תרגום דידן"). וראה ספר "יאר דרכו של תרגום אונקלוס" ר"פ אמור. הל' תלמוד תורה לאדמו"ר הזקן פ"א ק"א סק"ב. תורה שלימה (לרמ"ש כשר) כרך כד בתחילתו על התרגומים.



חיוב הענקה לשכיר בזמן הזה

יתקשה בדברי החינוך לחייב הענקה בזה"ז, דלכאו' אינם לרוב הפוסקים שנקטו כת"ק דהענקה אינה אלא במכרוהו ב"ד / יחדש ב' דרכים במיעוט מוכר עצמו מהענקה, ויתלה בשיטות המפרשים מנין יליף ת"ק דבריו / יחקור בגדר הענקה אם הוא שכר פעולה או הענקה, ועפ"ז יבאר איך החינוך קאי שפיר כהרמב"ם, ודלא כמ"ש המנ"ח / יסיק מכ"ז לדינא בזמן הזה

א

מצוה דאמר רחמנא – להעניק גם בזמן הזה, והיינו לשכיר (כי אין עבד עברי בזה"ז).

וכתב עליו המנחת חינוך: ומה שכתב הרב המחבר מצד מוסרו הטוב אף בזמן הזה אם שכרו וכו' שיעניק לו וכו', באמת לשיטת הר"מ (הל' עבדים פ"ב הי"ב) גם בזמן שהי' נוהג לא הי' נוהג במוכר עצמו. ונראה מזה דדעת הרב המחבר כדעת התוס' (ד"ה ואידך (הב') – קידושין טו, א) שגם במוכר עצמו נוהג, על כן מצד המוסר גם היום נוהג, אבל לשיטת הר"מ לא שייך כלל מצד המוסר דהתורה לא חייבה כלל רק במכרוהו בית דין, ומי יודע מאיזה טעם והבן. עכ"ל. פירוש, דכבר איפליגו תנאי בקידושין (יד, ב), דלדעת ת"ק מוכר עצמו אין מעניקים לו

יתקשה במש"כ החינוך ללמוד חיוב הענקה לשכיר בזה"ז, דלכאו' לא קאי לרוב הפוסקים דהלכה כת"ק שרק מכרוהו ב"ד מקבל הענקה

גבי מצות הענקה שמחוייב האדון להעניק לעבדו היוצא לחירות (פרשתנו טו, יג-יד), איתא בספר החינוך (מצוה תפב בסופה): "ונוהגת מצוה זו . . . בזמן הבית, שאין דין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, כמו שכתבתי במה שקדם (מצוה מב), ומכל מקום אף בזמן הזה ישמע חכם ויוסף לקח, שאם שכר אחד מבני ישראל ועבדו זמן מרובה או אפילו מועט שיעניק לו בצאתו מעמו מאשר ברכו השם". היינו דילפינן מהך

פנינים

דרוש ואגדה

רתיחת הדמים בענינים גשמיים

בכל אות נפשך תאכל בשר . . רק חזק לבלתי אכל הדם (יב, כ-כג)

איתא בגמ' (ר"ה כו, א) "אין עד נעשה דיין" ד"כיון דחזוהו כו' לא מצו חזי ל' זכותא". משא"כ כשהדיינים שומעים את הדבר מעדים – אף שברור להם שהעדים אומרים אמת – חזו ל' זכותא.

ראה אנכי נותן לפניכם היום (יא, כו)

יש לבאר זה בעבודת האדם לקונו:

ונמצא שבראי' מתאמת הדבר הנראה אצלו האדם לגמרי, עד שא"א שיופרך אצלו הדבר, מכיון שהוא עצמו ראה את זה.

משא"כ כשאדם שומע דבר, אפי' אם שומעו ממקור נאמן ומוסמך ביותר, יכולים להתעורר בלבו ספיקות באמיתות הדבר, ואין זה מוחלט אצלו כבראי'.

וזהו שמזהיר הכתוב:

שלימוד התורה וקיום המצוות "אשר אני נותן לפניכם היום" צ"ל אצל האדם באופן של "ראה". שלא יהיו רק כדבר ששומע או מאמין שכך הוא, אלא זה צריך להתאמת ולהתאחד בו כמו דבר שהוא רואה שהוא בטוח לגמרי באמיתות הדבר, ולא שייך שיהי' בזה שינויים.

(ע"פ תורת מנחם התוועדות תש"נ ח"ד עמ' 173)

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ד עמ' 1108 ואילך)

לקראת שבת

יג

היסורים והגלות ("קללה") נראים כפשטות העניין – "לוויתן".

אבל תרגום יונתן וירושלמי, תרגומי ארץ-ישראל – שם אין ההעלם וההסתר של הגלות בתוקף כ"כ, ולכן רואים יותר את הפנימיות שבדברים, ושם מבינים אשר יסורי הגלות ("קללה") ה"ה "חילופא". דהיינו: חילוף של שני דברים דומים זל"ז ומסוג אחד.

כוונת הדברים: באמת לאמיתו גם יסורי הגלות ומה שנראה כהיפך הברכה, ה"ה טוב גמור, אלא שהוא מחסדים הנעלמים. וע"ד מ"ש⁸ "ויענך וירעיבך גו' כי כאשר ייסר איש את בנו ה"א מיסרך", כדי שיהיה "ושמרת את מצוות ה"א גו' מביאך אל ארץ טובה גו'" כדי שישראל יזדככו ביסורים ויזכו לקבל את הגילויים הנעלים של הגאולה.

ואת זאת אומרים בל' תרגום, שכאו"א יוכל להבין, גם אלו מפשרוטי העם שאינם מבינים לה"ק. והיינו, שאת הטעם הפנימי שבקללה צריכים לדעת לא רק הת"ח ויודעי ספר, אלא גם ובעיקר פשוטי העם, שעליהם הכי הרבה משפיע חושך הגלות – ודוקא הם צריכים לידע את התוכן הפנימי והמעלה שביסורי הגלות.

ואמנם כל זאת בתחילת הפרשה, כשמדברים אודות הדברים בכללות, אזי חשוב לומר שה"קללה" היא "חילופיא" של הברכה. אבל בהמשך הדברים, כשעוסקים ב"והיה כי יביאך ה"א אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה . . ואת הקללה על הר עיבל" – אז, באמצע העסק בעבודת ה', צריכים לידע ברור אשר הוא "קללה" – "מלמטיא", ורק כך אפשר לנצח את היצר. וכמאמר הגמ' "לעולם ירגיז אדם . . על יצה"ר".

בעומק יותר הטעם לכך שה"קללה" היא "חילופיא" הוא לא רק כדי להמתיק ולסייע ליהודי בעבודת ה' שלו, אלא כי כן הוא באמיתיות ובעצם העניין:

"אנכי נותן" קאי על הקב"ה¹⁰, ולכאורה יוקשה, איך יתכן שמהקב"ה, "אחדות הפשוטה"¹¹ יצאו שני עניינים ולא אחד – גם ברכה וגם "חילופא"?

והדברים מתבארים ע"פ המבואר במ"א¹² שאדרבה, האחדות והפשיטות האמיתית של

(8) עקב ח, ג ואילך.

(9) ברכות ה, א. תניא פכ"ט. פל"א. וראה לקו"ד ח"ג תקכד, א ואילך.

(10) כ"ה ע"פ פשש"מ וכן פירש במדרש רבה כאן. ואף שבת"י מתחיל ב"אמר משה נביא חמין דאנא מסדר כו", וע"ד "ויענך גו' כאשר ייסר גו'" שאמרו משה – המדובר כאן הוא ע"פ מד"ר ד"אנכי נותן" קאי על הקב"ה. ובלקו"ת כאן (יח, ד) מפרש שקאי על "אנכי מי שאנכי".

(11) ראה זח"ג רנו, ב. לקוטי תורה פינחס פ, ב.

(12) ראה תורת חיים (לאדמו"ר האמצעי) נח ד"ה ויהי כל הארץ פכ"ז ואילך (ושם פל"א בנדו"ד). דרך-מצוות (לאדמו"ר הצמח צדק) מט, א (במהדו"ת). ד"ה מי מדד תרס"ב, וסה"מ עת"ר ע' קצד (לאדמו"ר הרש"ב). המשך באתי לגני תש"י (לאדמו"ר מוהרי"צ) פ"ב. ועוד. וראה לקוטי שיחות ח"ט ע' 157 ואילך.

הקב"ה, מתבטאים דווקא בריבוי. והטעם: כאשר מתגלה רק סוג אחד של גילוי, ניתן לומר שהוא מוגבל ח"ו באותו סוג של גילוי, אבל כאשר מתגלים סוגי גילויים הפוכים אחד מהשני, ומרועה אחד ניתנו – ה"ז אות וסימן שהוא אינו מוגבל ואין שום מניעה כלפיו.

ובעומק מכיון שענין האחדות הפשוטה של הקב"ה מתגלה דוקא ע"י ה"חילופא", הרי שכאן מתגלה עומק גדול יותר שלא היה נודע דרך ה"ברכה" של הטוב הגלוי כשלעצמו.

וזהו מ"ש אדמו"ר הזקן בתניא¹³ שפנימיות היסורים שרשם למעלה מהטוב הגלוי, מאותיות יו"ד ה"א בשם ההוי', ש'לרוב גודלם אינם יכולים לבוא בגילוי כחסדים גלויים¹⁴.

ומשום הכי מננה להם תיב"ע בשם "חילופא" – כיון שבעצם גם הברכה (חסדים גלויים) וגם הקללה (חסדים מכוסים) עניינם חסד, ורק גלויים למטה הוא בשונה זמ"ז, אבל הם ענין אחד המתחלף זב"ז.

וכדי שהחסדים המכוסים יבואו לידי גלוי בטוב הנראה והנגלה, צריך להתגלות שבפנימיותם הם טוב, ואזי ה"ז פועל את הענין ד"שמחים ביסורים".

כל זה מתאים עם תוכן ההפטרה: "עניה סוערה לא נוחמה". דידוע מ"ש באבודרהם¹⁵ שכשאמר הקב"ה – בהפטרה הראשונה משבע דנחמתא – "נחמו נחמו עמי", לא קיבלו ישראל, וכההפטרה השניה "ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני" וביקשה נחמה מהשי"ת בעצמו ולא ע"י נביאים, ואז הנביאים מוסרים להשי"ת את דברי ישראל (בהפטרות פרשתנו) "עניה סוערה לא נוחמה", והקב"ה עונה (בהפטרה הרביעית) "אנכי אנכי הוא מנחמכם".

דלכאורה אי"מ, הקב"ה הרי יודע הכל, וידע שישראל לא יקבלו את הנחמה ע"י הנביאים – ולמה עשה כזאת לשלוח את הנחמה דרכם, ורק אחרי שישראל אמרו "עזבני ה'" חזר וניחמם בעצמו?

אלא, כיון שמדובר בזמן שאחרי הירידה והחורבן הכי גדול דת"ב, היה סברא שישראל יתנחמו בכל דהוא, גם ע"י הנביאים, אלא שאז היה משמע שה"קללה" הוא ענין בפ"ע וענין אמיתי (ר"ל), ואינם מבינים שעצם החורבן והחושך יש בו חסד נעלה ביותר שבא מהקב"ה בעצמו.

אבל כאשר ישראל אינם מקבלים את דברי הנביאים, ועונים "עזבני הוי' ואד' שכחני",

(13) פכ"ו.

(14) וזוהי ההסברה הפנימית בכתוב (משלי ג, יב) "את אשר יאהב ה' יוכיח" – שהאבה הגדולה ביותר מתגלית דוקא באופן של "יוכיח" – חסדים נסתרים.

(15) בסדר הפרשיות וההפטרות.

מראים הם שאי"ז מספיק להם, כיון שהם יודעים שה"קללה" אינה אלא "חילופא", וכיון שהם חסדים המכוסים רוצים ישראל שהקב"ה בעצמו יגלה את השורש של הנחמות והחסדים הבאים רק ממנו ית'.

ובאמת עצם ההכרה והידיעה הזו מביאה לגילוי, והקב"ה מסכים עם הטענה ובעצמו מנחם "אנכי אנכי הוא מנחמכם".

עד שזוכים ונעשה כל זה בשלימות בגאולה האמיתית והשלימה, שאז יראו בגלוי ובעיני בשר את החסדים של הקב"ה בטוב הנראה והנגלה.

