

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה ח / גליון שמונה
ערש"ק פרשת ויגש ה'תשע"ב

בגדר ערבות

לגמול לחייבים טובות

שני גדרים במלכות משיח - מלך ונשיא

הבנה קרה ורגש לזהט



פתח דבר

בעזה"ת.

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

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

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

* * *

ויה"ר שנוכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונוכה לשמוע תורה חדשה, "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,

מכון אור החסידות

קובץ זה יוצא לאור לזכות האחים
הרה"ח הרה"ת ישראל אפרים מנשה שי'
והרה"ח הרה"ת יוסף משה שי'
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות

צוות העריכה וההגהה:
[עי"פ סדר הא"ב]

הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב יוסף גליצנשטיין,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב מנחם מענדל רייצס

יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

United States ארץ הקודש
1469 President st. ת.ד. 2033
Brooklyn, NY 11213 כפר חב"ד 60840
oh@chasidus.net טלפון: 03-738-3734
Tel: 718-534-8673 הפצה: 08-9262674
www.likras.org • oh@chasidus.net

נדפס באדיבות

The Print House
538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237
718-628-6700



תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש.....

ומקצה אחיו לקח .. ויציגם לפני פרעה
יבאר אריכות לשון רש"י - דמקור המחלוקת אי גבורים שבהם לקח או להיפך הוא בבבלי
ובירושלמי; דב' הדעות נובעות מב' אופני הלימוד דארץ ישראל ודבבל
(ע"פ לקו"ש חט"ו עמוד 391 ואילך)

ט. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

י. יינה של תורה.....

בשבועים נפש ירדו אבותינו למצרים: גלות מצרים כהכנה למתן תורה
ג' דיעות בהשלמת מנין שבעים נפש / בדרכי עבודת האבות / תכלית הירידה להעלות את
מצרים ועניני העולם / לא נגאלו אבותינו ממצרים אלא בזכות האמונה
(ע"פ לקו"ש ח"כ עמ' 218 ואילך)

יז. פנינים.....

דרוש ואגדה

יז. חידושי סוגיות.....

שני גדרים במלכות משיח – מלך ונשיא
יפלפל בסוגיא דסנהדרין גבי דוד ומשיח, דלכא' קושיית הש"ס אינה קושיא / יסיק
דהשקו"ט שבש"ס הוא אם מלכות משיח תהא כעין מלכות דוד או באופן אחר, ומסקנת
הש"ס דתרווייהו איתנהו בי' / יבאר ב' הגדרים ע"פ דברי הרמב"ם בהל' מלכים
(ע"פ לקו"ש חל"ה עמ' 206 ואילך)

כג. תורת חיים.....

מכתבי קודש אודות תוכנו הפנימי של חודש טבת בעבודת האדם לקונו.

כה. דרכי החסידות.....

שיחת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ג"ע, בענין האמת דתורת החסידות, והחיוזק בהתאמתות
שאחר הערעור.



ומקצה אחיו לקח .. ויציגם לפני פרעה

יבאר אריכות לשון רש"י - דמקור המחלוקת אי גבורים שבהם לקח או להיפך הוא בבבלי ובירושלמי; דב' הדעות נובעות מב' אופני הלימוד דארץ ישראל ודבבל

בפרשתנו (מז, ב): "ומקצה אחיו לקח חמשה אנשים ויציגם לפני פרעה". ובפירוש רש"י מביא מחלוקת - מי היו "חמשה אנשים" אלו, וז"ל:

"ומקצה אחיו - מן הפחותים שבהם לגבורה, שאין נראים גבורים, שאם יראה אותם גבורים יעשה אותם אנשי מלחמתו. ואלו הם: ראובן, שמעון, לוי, יששכר ובנימין, אותם שלא כפל משה שמותם כשבירכם; אבל שמות הגבורים כפל: 'וזאת ליהודה ויאמר שמע ה' קול יהודה'; 'ולגד אמר ברוך מרחיב גד'; 'ולנפתלי אמר נפתלי'; 'ולדן אמר דן'. וכן לזבולון, וכן לאשר.

זהו לשון בראשית רבה, שהיא אגדת ארץ ישראל; אבל בגמרא בבבלי שלנו מצינו, שאותם שכפל משה שמותם הם החלשים, ואותן הביא לפני פרעה. ויהודה שהוכפל שמו לא הוכפל משום חלשות אלא טעם יש בדבר, כדאיתא בבבא קמא. ובברייתא דספרי שנינו בזאת הברכה כמו בגמרא שלנו".

והנה, כל הרגיל בלשונו של רש"י יראה שיש כאן אריכות וסגנון בלתי רגיל כלל; כי, מלבד שרש"י טורח לפרט היכן הוא מקורה של כל שיטה (במקום לכתוב בקיצור "יש אומרים" .. ויש

אומרים" וכיו"ב), הרי שגם בזה עצמו הוא מוסיף ומאריך במיוחד:

אינו מסתפק באומרו "זהו לשון בראשית רבה" – אלא מוסיף "שהיא אגדת ארץ ישראל";

אינו אומר סתם "בגמרא" – אלא "בגמרא בבליית שלנו";

לאחר שמביא רש"י ב' השיטות – הוא מסיים "ובברייתא דספרי שנינו בוזאת הברכה כמו בגמרא שלנו", ולכאורה: למאי נפק"מ? וכי מה מוסיף הציון לספרי על זה שכן איתא בגמרא?

יתירה מזו: במקום לכתוב בקיצור "ובספרי שנינו כמו בגמרא", הרי שרש"י מאריך ומדגיש "ובברייתא דספרי שנינו בוזאת הברכה כמו בגמרא" – היינו, שרש"י אינו מסתפק בהציון לספרי סתם, אלא מדגיש שזה ב"ברייתא" דוקא ובפ' "וזאת הברכה" דוקא!

ב. ויש לומר בזה, ובהקדים (בכל הבא לקמן – ראה גם משנ"ת במדור זה בש"פ מטות תשע"א. ע"ש):

תוכן ההבדל בין שני הפירושים – האם זה שמשה כפל את שמותם של השבטים מורה על החלישות שלהם, או על גבורתם – הוא:

אם תופסים שהחלשים הם אלו שכפל משה שמותם, נמצא שטעם הכפל הוא בשביל תוספת ברכה – דכיון שהם חלשים לכן צריך "לחזקם ולהגבירם" (ל' רש"י בפ' ברכה לג, יח);

אולם אם תופסים שהגבורים הם אלו שכפל שמותם, נמצא שאין הכפל מוסיף בברכתם, אלא זהו ענין של תוספת הדגשה: בהיותם גבורים היתה בהם חשיבות מיוחדת, שהיא מתבטאת גם בכפל השם, כאילו השמות שלהם "נשמעים" יותר מאשר שמות אחיהם – ועל דרך "ואגדלה שמך" (תחילת פ' לך).

[ולהעיר גם ממה שפירש רש"י (וירא כב, יא) בכפל הלשון "אברהם אברהם" – "לשון חיבה הוא שכופל את שמו"; ורש"י אינו מוסיף הסבר בזה, מצד הפשיטות שבדבר].

והחילוק שביניהם בשיכות לברכת משה גופא:

לפי הפירוש שמשה כפל את שמות החלשים בשביל תוספת ברכה, מובן שזה שמשה כפל את השמות מהווה חלק והמשך של הברכה עצמה;

אולם לפי הפירוש שהגבורים הם אלו שנכפלו שמותיהם, נמצא שאין כפל השם חלק מהברכה של משה – השמות של הגבורים לא נכפלו על ידי משה בעצמו לשם תוספת ברכה, אלא שהכתוב (בעת שמזכיר שמותיהם) הוא שכופל ומדגיש את שמותיהם מצד הפרסום שלהם ("שמו הולך לפניו").

ג. והנה, ידוע ההבדל בין הלימוד בארץ ישראל (תלמוד ירושלמי) לבין לימוד תלמוד בבלי:

סדר הלימוד בארץ ישראל הוא בתוכן וסגנון קצר, הן מצד שאין כ"כ אריכות של שקלא וטריא

לקראת שבת

ז

וכו' והן בסגנון הלשון שאינו ארוך (כדברי הגמרא: "האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא" (בבא-קמא ו, ב. וראה ספרי כללי הירושלמי));

ואילו סדר הלימוד בבבל, תלמוד בבלי, הוא באריכות – הן בהשקלא וטריא שבתוכן הענינים, והן בסגנון הלשון.

ומעתה מובן בנידון דידן – כפל השמות בפ' וזאת הברכה:

בבראשית רבה, "שהיא אגדת ארץ ישראל" (כהדגשת רש"י כאן), תופסים לעיקר שמשה רבינו בירך את השבטים בלשון קצרה. ולכן, לדעת הבראשית רבה אין לומר שמשה האריך בלשונו, וכפל את שמות החלשים כדי "לחזקם ולהגבירם" – שהרי אפשר להביע ברכה ותפלה גם בקיצור לשון (וראה בפ' בהעלותך יב, יג ובפרש"י).

ולכן – לשיטה זו – אין הכפלת השמות אריכות לשון בברכת משה עצמו, אלא שזהו ענין נפרד: התורה מדגישה את שמם מצד גבורתם ושמם ההולך לפנייהם.

"אבל בגמרא בבבליית שלנו" – לפי דרך הלימוד של בבל, שכדי להוסיף הסברה מאריכים בסגנון ובלשון – תופסים לעיקר שכפל השמות נעשה על ידי משה עצמו: משה האריך בלשון הברכה של השבטים החלשים, כדי לחזקם ולהגבירם על ידי זה.

ד. בדרך זו יתבאר גם מה שמסיים רש"י – "ובברייתא דספרי שנינו בה בוזאת הברכה כמו בגמרא שלנו":

בשיטת הגמרא בבבליית – שמשה כפל את שמות החלשים כדי לחזקם ולהגבירם – יש יתרון ועדיפות, כי יותר מסתבר שהכפלת השם בתוך הברכה שייכת לעצם הברכה, מאשר לומר שבכך מרמז הכתוב לענין צדדי, על גבורתם וכו' [ובפרט, שלכאורה הדגשת גבורתם אינה נוגעת דוקא בעת שמברכים אותם, ואדרבה, מתאימה יותר למקום שבו מדובר על מעלותיהם העצמיות].

וזהו שמדגיש רש"י, שבספרי בפרשת "וזאת הברכה" שנינו כמו בגמרא הבבליית – כי כיון שזה כתוב ב"וזאת הברכה", מסתבר לומר שגם כפל השמות הוא ענין של ברכה.

[ולפי זה יומתק מה שהוסיף רש"י לשיטה זו: "ויהודה שהוכפל שמו לא הוכפל משום חלשות אלא טעם יש בדבר כדאיתא בבבא קמא" – כי גם הכפלת שם יהודה הוא ברכה ותפילה, שמשה "ביקש רחמים" עבורו, כדברי הגמרא שם (בבא-קמא צב, א: הובא בפרש"י ברכה לג, ז)].

ה. ויש לומר שזהו גם שמדייק רש"י – "ובברייתא דספרי":

ידוע, כי כל הענינים הכתובים בברייתא מקורם הוא במשנה, אלא שבמשנה נמצאים הפרטים

בקיצור וברמז, "דבר קצר וכולל ענינים רבים" (רמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות), ובברייתא מפורשים הדברים באריכות ובפרטיות.

וכיון שדרך הסידור בברייתא הוא באריכות – הרי זה מסביר ומטעים למה "בברייתא דספרי" נוקטים לעיקר כשיטת ה"גמרא בבלי", שמשא האריך בברכתו וכפל את שמות החלשים כדי "לחזקם ולהגבירם" (ולא כשיטת "אגדת ארץ ישראל" שמשא עצמו לא האריך אלא כפל השמות הוא מטעם צדדי).



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

העוד אבי חי בצער?!

אני יוסף העוד אבי חי

(פח, ג)

וצ"ע – כפי שהקשו כמה ממפרשי התורה – מהי שאלת יוסף האם עוד אביו חי, והלא במשך הדין ודברים בין יוסף ואחיו, נזכר רבות אודות יעקב אבינו ואי רצונו בשליחת בנימין, ומהי שאלת יוסף?

וי"ל, דאין זה שאלה אלא תמיהה, וכמו שמצינו ברש"י על הפסוק השומר אחי אנכי – "לשון תימה הוא". דמכיון ש"אין אדם מקבל תנחומין על החי וסבור שמת, שעל המת נגזרה גזירה שישתכח מן הלב ולא על החי" (כדפרש"י לעיל עה"פ וימאן להתנחם (וישב לו, לה)), ונמצא שיעקב התאבל "על בנו ימים רבים", וזהו שתמה יוסף "העוד אבי חי", פי' כיצד יכול אבי לחיות עם צער עצום כזה כ"ב שנים!

ובהמשך לזה הוא ממחר ושולחם "מהרו ועלו אל אבי וגו'" – שיבשרו ליעקב את הבשורה בזריות ובמהירות, בכדי להמעיט מצער הרב.

(ע"פ לקו"ש חט"ו עמ' 387)

"אנכי אערבנו" - גדר ערבות

כי עבדך ערב את הנער

(מד, לב)

אמר רב הונא מנין לערב דמשתעבד דכתיב אנכי אערבנו מידי תבקשנו. מתקיף לה רב חסדא הא קבלנות היא דכתיב תנה אותו על ידי ואני אשיבנו. אלא אמר רבי יצחק מהכא, לקח בגדו כי ערב זו... (סוף ב"מ)

הנה אף שמפשטא דגמרא משמע שנדחו דברי רב הונא, מצינו בכ"מ שדין ערב נלמד מערבות יהודה שאמר אנכי אערבנו, וכדברי רש"י בגיטין "וערב משתעבד מן התורה דכתיב אנכי אערבנו". וצריך להבין: מה ענין דין ערבות בממון לערבות דיהודה, שלכאורה לא שייך בזה דין ערבות – ואינו חיוב ממון?

וי"ל: שעבודו של ערב יש לבארו בשני אופנים: א) השעבוד שייך רק להחוב, דמשעבד נפשיה לשלם חובו של הלוה. ב) הערב עומד במקום הלוה, ולכן שעבוד הגוף (ופריעת בע"ח מצוה) שעל הלוה לשלם חובו חל על הערב.

וי"ל שזוהי כוונת רב הונא שלומד דין ערבות מערבות הנאמר ביהודה, כי סבירא ליה ששעבוד הגוף של הערב (בכל ערב) הוא לא רק על החוב אלא הוא בשעבוד הגוף של הלוה, כי הוי כאילו הערב בעצמו קיבל המעות מיד המלוה.

וע"ז שפיר יש להביא סימוכין מערבות דיהודה, שהיה באופן ששעבד נפשו לגמרי.

(ע"פ לקו"ש ח"ל עמ' 215)



בשבעים נפש ירדו אבותינו למצרים: גלות מצרים כהכנה למתן תורה

ג' דיעות בהשלמת מנין שבעים נפש / בדרכי עבודת האבות / תכלית הירידה להעלות את מצרים ועניני העולם / לא נגאלו אבותינו ממצרים אלא בזכות האמונה

בפרשתנו מונה התורה ק את כל הנפש הבאה מצרימה שבעים¹. כשתדקדק ותמנה תמצא שמניין שבעים הוא חסר אחד. כמה תירוצים נאמרו בזה², ומהם:

(א) דעת הגמרא³: "זו יוכבד שהורתה בדרך ולידתה בין החומות, שנאמר: "אשר ילדה אותה ללוי במצרים" – לידתה במצרים ואין הורתה במצרים" – פירוש זה הוא הפירוש הפשוט, והוא שהובא בפרש"י עה"ת. (ב) בפרקי דר"א מצינו: "הקב"ה נכנס עמהם במנין ועלו למספר שבעים לקיים מה שנאמר אנכי ארד עמך מצרימה". (ג) דעת כמה ממפרשי התורה⁴ (וגם במדרש יש כזו דעה⁵) שיעקב עצמו השלים המנין.

(1) מו, כז.

(2) ראה בתורה שלמה עה"פ. וראה ברא"ש סוף פסחים: "שכן דרך המקרא כשמגיע לסכום עשירית פחות אחת, מונה אותו בחשבון עשירית ואינו משגיח על חסרון האחד", ומביא ע"ז כמה ראיות, וראה בקרבן נתנאל שם.

(3) ב"ב קכג. ב. הובא גם במדרש לדעה א', ב"ר פצ"ד, ט. וכ"ה גם בתיב"ע עה"פ.

(4) ראב"ע פרשתנו מו, כג. שמות א, ה. רשב"ם פרשתנו טו, כו. רלב"ג כאן. אברבנאל כאן. אוה"ח מו, ח. ועוד.

(5) ב"ר שם.

לקראת שבת

יא

ויש להבין טעמי הדעות השונות, ובפרט שנחלקו מן הקצה אל הקצה: דדעה א' אומרת שהקב"ה הוא שנכנס במנין, ועד"ז שיעקב אבינו נכנס במנין – וכנגדם דעה האומרת שהשלמת המנין הייתה ע"י בת קטנה שז"ע נולדה "בין החומות".

להבין כל העניין יש להקדים ולבאר באר היטב מהות הירידה למצרים, טעמה ועניינה, ובוזה יובן ג"כ הדיוק דמספר שבעים, ועוד כו"כ עניינים.

בפנימיות העניין, מה שמספר בני ישראל בירידתם מצרימה הי' שבעים נפש, יש בכללות ב' עניינים:

(א) כנגד ע' אומות העולם,⁶ דכנגדם יש ע' שרים למעלה, כנודע.⁷ (ב) דמספר שבעים הוא מספר שלם וסגולי בבני ישראל, כמו שמצינו שבעים זקנים, וסנהדרין דכולם הם במספר שבעים.⁸

התכלית והמטרה של ירידת בני' לארץ מצרים היה לפעול בב' עניינים אלו: פעולה של ישראל ביחס לעצמם (דמספר שבעים הוא עניין בישראל), ופעולה בעולם ומלואו (דמספר שבעים הוא כנגד או"ה).

דמהותה של גלות מצרים היא הכנה והכשרה למתן תורה וקבלת התורה. החידוש שנתחדש במ"ת הוא הקישור והחיבור בין הקב"ה לעולם, וכמרומו בתיבות הראשונות דעשרת הדיברות: "אנכי הו' אלקיך" – דהו' ב"ה הוא ה"אלוקים" מל' כוח (כמבואר בשו"ע⁹ הכוונה באמירת שם זה), והוא החיות שלך ("אלקיך" ל' יחיד). ומשמעו אשר העולם וכל חיותו אינו אלא מכוח הבורא ית"ש. דזאת נתחדש במ"ת, שגם בעולם אפשר להרגיש את הקישור עם הקב"ה.

[ומפורסמים ביותר דברי המדרש¹⁰, אשר קודם מ"ת הייתה גזירה ש"עליונים לא ירדו למטה, ותחתונים לא יעלו למעלה", ובמ"ת נתבטלה הגזירה, ואדרבה "עליונים ירדו למטה, ותחתונים יעלו למעלה".]

וכהקדמה לקישור זה בין הקב"ה לעולם, שנתחדש במ"ת, היה צריך להיות גלות מצרים –

6 ל' הזהר (ח"ב ה, ב): "ומאי טעמא שבעים ולא יתיר? א"ל לקביל ע' אומין דאינון בעלמא, ואינון הוו אומה יחידאה לקבל כלהון". וראה רש"י וישלח לה, יא. תיב"ע ורש"י האזינו לב, ח. ספר אור-התורה (לאדמו"ר הצמח צדק) במדבר ס"ע יח ואילך. לקוטי תורה (לאדמו"ר הזקן) ראה ל, ב. שער התשובה (לאדמו"ר האמצעי) ח"א עד, א. אור-התורה סוכות ע' א'תשסה.

7 ראה רמב"ן בהעלותך יא, טז. רבינו בחיי נח י, א. יא, ט.

8 ראה רבינו בחיי כאן (מו, כז), ובהנסמן בהערה שלפנ"ז.

9 או"ח סי' ה.

10 תנחומא וראא טו. שמו"ר פי"ב, ג.

דפעולת גלות מצרים היא כפולה, כנ"ל: פעולה על ישראל ופעולה על אומות-העולם, דכל זה נרמז במספר שבעים וכן"ל.

ביאור העניין בהרחבה:

התכלית והמטרה היא להביא את האלוקות לעולם הזה, ובאופן שהאלוקות תפעל ותשנה את העולם הזה. והדרך לכך היא דווקא ע"י שהאלוקות מתצמצמת ויורדת לעולם, ואז היא משנה אותו להיות כרצון קונו.

ובזה כמה מדריגות ושלבים, והדרגא הראשונה היא דרגת האבות: ידוע מה שאמרו חז"ל "האבות הן הן המרכבה"¹¹, וביאר בזה כ"ק אדמו"ר הזקן בספר התניא¹²: "שכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מענייני עוה"ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם" והרי הם בטלים לקב"ה כמרכבה הבטלה לרוכב בה, שאין לה שום רצון משלה, והכל בכל הוא רק רצון הרוכב. וא"כ הרצון שהתגלה אצל האבות הק' הי' בבחינת השראת השכינה בגילוי ממש, דלא הי' להם רצון כלל, וכל מה שעשו הי' התגלות עליונה¹³.

ובסגנון הקבלה: האבות היו בעולם האצילות, דשם הכל הוא חד ממש עם אלוקות.

ואלא, שהאבות עצמם אינם יכולים לפעול בעולם, שהרי הם בעצמם בבחינת אלוקות שלמעלה מן העולם לגמרי, ולזה היה צ"ל דרגא ב': (י"ב שבטים¹⁴, ולאח"ז) שבעים נפש דבני ישראל. דהם תפקידם לגלות את האור האלוקי שהביאו האבות, ולהורידו לתוך העולמות.

ובסגנון הקבלה: השבטים מורידים את האור האלוקי מאצילות, לעולמות בריאה, יצירה ועשיה.

ובזאת לא די. תפקידם של השבטים והע' נפש דבני" להוריד את הגלוי האלוקי למטה, אינו מסתיים בהיותם בגבול הקדושה – ארץ ישראל. אלא הם צריכים לרדת למצרים, ושם להביא את אור הקדושה.

ובפרטיות יותר: ארץ מצרים, ערוות הארץ, היא מקום ש"אין יראת שמים ביניהם"¹⁵. וגילוי השכינה דישראל הוא באמונה שלהם, אשר "ישראל מאמינים בני מאמינים"¹⁶ מכוח הנשמה הקדושה שנמשכה עליהם ע"י האבות. וכשבני ישראל יורדים לארץ מצרים, ופועלים אשר גם

11 ב"ר פמ"ו, ו. פפ"ב, ו.

12 פכ"ג.

13 תורה-אור כג, סע"ד.

14 כמבואר בארוכה בתורה אור כד, א דרכם של כל השבטים בהמשכת אורות אלקיים בעולם.

15 פרד"א ריש פל"ט.

16 שבת צז, א. וראה תניא פי"ח-יט.

לקראת שבת

יג

בהיותם שמה לא נפסקת ח"ו האמונה, וה"ה בשלימות אצלם כמקודם – דבר זה הוא גילוי השכינה גם בהיותם במצרים. ועבודה זו, דבני ישראל היורדים מצרימה, היא שפעלה לדורי דורות שכל נפש מישראל ה"ה מאמין באמונה גמורה בה' אחד.

וזהו הפירוש הפנימי במאמר חז"ל¹⁷: "לא נגאלו (ישראל) אבותינו ממצרים אלא בזכות¹⁸ האמונה", והפירוש הפשוט הוא שזכות האמונה עמדה להם דהקב"ה הציל אותם מתחת יד מצרים. אמנם הפירוש הפנימי, שכח האמונה שהי' בבנ"י, הוא הוא המטרה שבשבילה ירדו לגלות מצרים – כדי לגלות גם שם את כח האמונה. דאמונה הוא הקשר בין ישראל לקב"ה שלמעלה מן העולם, ומצד הקב"ה שלמעלה מן העולם הרי אין שום הגבלות. דהגאולה ממצרים היא זאת אשר נתגלה שישראל הם למעלה ממצרים (הרומז על העולם בכלל), וכל זאת בכח האמונה והקשר עם הקב"ה, שהוא למעלה מן העולם.

וכל זאת הכנה למתן תורה שאז נתגלה ש"אנכי הוי' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" – שהחיים של כל יהודי עד סוף כל הדורות, הוא "הוי' אלוקיך", חיות אלוקית שלמעלה מהעולם ולמעלה מההגבלות (דמצרים מל' מיצר וגבול) – "אשר הוצאתיך מאר"מ".

והנה, בזאת אשר הע' יורדי מצרימה יכולים לשנות את מצרים דבר והיפוכו: מצד אחד, ה"ה מתאימים ומצומצמים לפי עניין הגלות, דבאם היו האבות הק' בעצמם יורדים מצרימה, לא היו הם משנים ומבררים את הע' אומות, דהם היו נשארים בהפלאותם ורוממותם, ומצרים היתה נשארת ערוות הארץ. מצד שני, אף שהם מתאימים במיוחד למצרים (ע' בנים כנגד ע' שרים דאו"ה) – מכל-מקום הם משנים את מצרים ומשפיעים עליה, ולא ח"ו להיפך, שזה מגיע מכוח זאת אשר במהותם גם הע' יורדי מצרים קשורים ומחוברים מאוד למעלה, ועל-כן יכולים הם לשנות והם עצמם אינם נשקעים בעומק הגלות.

וזהו המשמעות הפנימית של הפירושים הנ"ל בעניין המשלים למספר שבעים ביורדים מצרימה: דעה א' אומרת שזהו יעקב – דיעקב אבינו הוא "נשמה דאצילות", כלומר: למעלה מן העולם. דמכיוון שתפקיד השבטים והע' יורדי מצרים הוא לשנות את הגלות וההגבלות דהעולם, ה"ה צריכים לכוח מיוחד שלמעלה מהעולם שיוכל לעזור להם שבעצמם לא יהפכו להיות חלק מהגלות. וכוח זה ניתן להם בירידת יעקב שבמהותו הוא למעלה מכל עניין הגלות, והוא ירד עמהם ומכוחו נשארו כל הע' למעלה מהגבלות הגלות.

דעה הב' מוסיפה שהקב"ה בעצמו השלים את המנין. דמכיוון שכנ"ל כל המטרה היא להביא את

17) מכילתא בשלח יד, לא. יל"ש שם רמז רמ.

18) כ"ה ביל"ש, ובמכילתא: "בשכר".

לקראת שבת

כוח האמונה של האבות בתוך נשמות ישראל כפי שהם בתכלית השפלות, בגלות. ואם יעקב עצמו נחשב מהע' יורדים – הרי שאין זו ירידה כלל, וכל הגלות במה נחשב הוא באשר יעקב בעצמו יורד עם ישראל בתוך הגלות, ובוודאי שתשאר בהם האמונה, ומהו החידוש?

ועל כן אמרו שהקב"ה השלים את המנין, דרך בקוב"ה יכול להיות תרתי דסתרי כזה, דמצד אחד "עמו אנכי בצרה" ונותן כוח ותעצומות לעמוד מול כל הקושיים דהגלות, ומצד שני, הגלות נשאר גלות והעלם ומפריע לגילוי האמונה.

ודעה הג' אומרת שיוכבד שנולדה בין החומות השלימה המנין: דיוכבד היא הדוגמה והשלימות של ענין האמונה שגילו ישראל במצרים, ובענין זה הרי שהיא השלימות דכל הע' יורדי מצרים. דמצד אחד, היא לא נולדה באר"י, כ"א בין החומות דמצרים, וזאת אומרת שאף פעם לא הייתה בעצמה במצב של ארץ-ישראל – ומצד שני, דוקא היא שעברה את כל קושי השיעבוד, דוקא היא הולידה את משה רבינו – שהוא תכלית האמונה והגאולה, והוא שעורר את כל ענין האמונה אצל בני-ישראל.



פנינים

דרוש ואגדה

לא להמשיך את העונש

מהרו ועלו אל אבי

(מז, ט)

מצינו שיוסף זירז את השבטים שיעלו ויבשרו לאביו, והטעם בזה י"ל, שהרי רש"י ביאר בפרשת וישב שכ"ב השנים שנתאבל יעקב על בנו יוסף היו עונש על הכ"ב שנים בהם שהה אצל לבן ולא כיבד הוריו. ולכן כשיוסף ראה שהסתיימו הכ"ב שנים וזמן העונש כבר הסתיים מיהר ושלחם אל אביו ו"לא עיכבם אפילו כהרף עין", בכדי לא להמשיך את העונש לאחר הזמן שהסתיים.

ומכאן יש ללמוד הוראה בעבודת ה': לעיתים יש הצורך להשתמש בתנועה של "שמאל דוחה" – גבורה ועונש, אבל צריכים לזכור בזהירות יתירה, לא להשתמש במידה זו יותר מבכדי הצורך. ברגע שמגיע הזמן שלא מוכרחים להשתמש בדחיה ובגבורה, יש להשתמש במהירות בקו החסד והקירוב – "ימין מקרבת".

(ע"פ לקו"ש חט"ו עמ' 390)

להחשיב את המעשה – לטובה

ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלוקים

(מז, ח)

החידוש בדבריו של יוסף – שלא זו בלבד שלא הזכיר את עוונם, אלא עוד שהחשיב להם מעשה זה לזכות, שהרי כיון ש"אלוקים חשבה לטובה", נמצא שממעשיהם נגרם ליוסף טוב. ואף שכונתם לא הייתה לכך, מ"מ החשיב להם את המעשה ולא את הכוונה.

ועפ"ז יובן גם מה שמביא בספר התניא (ספ"ב) שלא לגמול רעה למי שחטא כנגדו "אלא אדרבה לגמול לחייבים טובות", דלכאורה מהו ההסבר והטעם שצריך לגמול לחייבים טובות, ולא די בכך שמשלם לו כגמולו?

וההסבר לכך: מכיון שגם העושה רעה לחברו הרי "מאת ה' היתה זאת לו" (אגה"ק רסכ"ה, ע"ש) ו"כל מה דעביד רחמנא לטב עביד", נמצא שחברו עשה לו טובה ולא רעה, ולכן צריך לגמול עמו טובה (ואף שהוא לא נתכוין לכך, אלא הקב"ה גלגל על ידו היפך כוונתו, הרי "חמרא למרא טיבותא לשקיייה" (ב"ק צב, ב)).

וזהו שממשיך בתניא שם "כמ"ש בזהר ללמוד מיוסף עם אחיו" דזהו ההסבר והטעם מדוע לגמול לחייבים טובות, כי שם ראו בגילוי ש"אלוקים חשבה לטובה".

(ע"פ לקו"ש ח"ה עמ' 247)

חידושי סוגיות

שני גדרים במלכות משיח - מלך ונשיא

יפלפל בסוגיא דסנהדרין גבי דוד ומשיח, דלכאוי' קושיית הש"ס אינה קושיא / יסיק דהשקו"ט שבש"ס הוא אם מלכות משיח תהא כעין מלכות דוד או באופן אחר, ומסקנת הש"ס דתרווייהו איתנהו בי' / יבאר ב' הגדרים ע"פ דברי הרמב"ם בהל' מלכים

– יחזקאל לז, כה) ודוד עבדי נשיא להם לעולם, (ומשני) כגון קיסר ופלגי קיסר. ובפרש"י: "כגון קיסר ופלגי קיסר – מלך ושני לו, כן דוד החדש מלך כדכתיב ודוד מלכם אשר אקים, ודוד המלך שני לו כדכתיב נשיא להם ולא כתוב מלך".

והנראה דיסוד גדול נשנה כאן בגדר ההלכתי של משיח ותפקידו, עפ"מ"כ הרמב"ם בהל' מלכים, כמשי"ת להלן בארוכה.

ויובן בהקדם מה שיש לנו לעיין בתוכן השקו"ט בסוגיין, מהו שהקשה ר"פ מהכתוב שבהפסרת פרשתנו – "והכתיב ודוד עבדי

א

יקשה כמה דקדוקים בדברי הש"ס סנהדרין, ויוסיף עוד קושיות מהמפרשים שם גרסינן בסנהדרין (צח, סע"ב): "אמר רב יהודה אמר רב עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר [שעתיד למלוך עליהם. רש"י] שנאמר (ירמי' ל, ט) ועבדו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם, הקים¹ לא נאמר אלא אקים². אל רב פפא לאבבי והכתיב (בהפסרת פרשתנו

(1) ראה חדא"ג מהרש"א שם.

(2) וכבר הקשה בבאר שבע לסנהדרין שם, מהי הראי' מלשון "אקים" שהוא "דוד אחר". ואכ"מ.

קאי, אלא שממ"ש "ודוד עבדי נשיא" משמע ש"לא יהי המשיח מלך רק נשיא בלבד, וכיון דיליף מן ואת דוד מלכם א"כ יהי מלך". אבל ביאור זה לקושיית הש"ס צ"ע, כי סתירה זו (אם יהי נשיא או מלך) אפשר להקשות, לכאורה, בכתובים דיחזקאל (שבהפטרנו) גופייהו, דהכי כתיב בקראי שם (שם, כד-כה): ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהי לכולם. וישבו על הארץ גו' עד עולם ודוד עבדי נשיא להם לעולם. ולהכי נראה יותר בפשט הסוגיא כדסלקינן מעיקרא, דר"פ הביא לראי' שדוד המלך הוא יהי לעולם, אבל בזה קשה כנ"ל – דלכאורה לא זהו פשט הכתוב.

וכיון דאתינן להאדבקראי דיחזקאל נזכר דוד גם בשם מלך, שוב יש להוסיף עוד לקושייתנו גם מה שהקשה בהגהות הרש"ש לסנהדרין שם⁵ אהא דפירש רש"י בתירוץ הש"ס שימלכו שניהם, "ודוד המלך שני לו כדכתיב נשיא להם ולא כתוב מלך" – דדבריו תימה, שהרי מפורש בכתוב שלפנ"ז (כנ"ל) "ועבדי דוד מלך עליהם", הרי שגם דוד נקרא "מלך" (גם) לעתיד לבוא [ובפשטות, בשני הכתובים שביחזקאל מייירי אודות אדם ("דוד") אחד⁶]. ולביאורנו דלהלן תתורץ גם הך קושיא.

ותחילה יש להוסיף עוד דקדוקים בדברי הש"ס שיובררו ויתבארו היטב כולם לפי דברינו דלהלן. חדא, דיש לחקור מהי כוונת רב

נשיא להם לעולם", דלפום ריהטא בזה רצה להקשות על רב שאמר דוד אחר יהי לעתיד, והוא מלך המשיח, ומהאי קרא חזינן דדוד המלך עצמו יהי נשיא לעולם, אבל זו לכאו' אינה קושיא, דהא בפשטות "דוד" הנזכר כאן לא קאי על דוד המלך גופי' כ"א על מלך המשיח, כי לכאורה עכצ"ל³ שאין דוד המלך בעצמו מלך המשיח שהיה "נשיא להם לעולם", שהרי תחילת פעולת מלך המשיח תהי' קודם הגאולה, כמבואר ברמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ד), ובודאי קודם תחיית המתים⁴. ובאמת, הכי נמי פירשו במפרשים עה"פ (ראה אברבנאל, רד"ק (בפי' הא)) ומצו"ד יחזקאל שם. רד"ק ירמי' שם (בפי' הב), דדוד דהכא היינו מלך המשיח שנקרא ג"כ "דוד" (להיותו מזרע דוד), והוא "דוד אחר" שעתיד הקב"ה להמליך על ישראל. ושוב ליכא שום סתירה מכאן לדברי רב.

ובנצח ישראל להמהר"ל (ספ"מ) פי' קושיית ר"פ באופן אחר, דר"ל דודאי תרי קראי במשיח

3) אבל ראה ירושלמי ברכות (פ"ב ה"ד) ואיכ"ר (פ"א, נא) דמלכא משיחא "אין מי חייה הוא דוד שמי', אין מי דמכייא הוא דוד שמי'" (אם מן החיים הוא יהי' שמו דוד, ואם מן המתים הוא יהי' דוד בעצמו. פני משה). ובפיוט אומץ ישעך (דהושענא רבא) "קול צמח כו' הוא דוד בעצמו". – וביפה ענף לאיכ"ר שם פי' דקאי להדיעה שביאת המשיח אחרי תחה"מ. ע"ש. וראה רד"ק יחזקאל (ועד"ז בירמי') שם "או רמו לתחיית המתים".

ויש לומר הכוונה בזה שנשמת דוד המלך תתלבש במלך המשיח, ע"ד הענין ד"משה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון" (ראה שמו"ר פ"ב, ו. ו. זח"א רנג, א. ש' הפסוקים פ' ויחי) – אף דמשה לוי ומשיח משבט יהודה – שהכוונה בזה שנשמת משה תתלבש בגואל אחרון (אוה"ח ויחי מט, יא). – וראה לקמן בפנים, ובהערה 21.

4) גם דצדיקים הקמים מיד, כמחז"ל (וימא ה, ב) משה ואהרן עמנו.

5) אבל מה שהקשה למה לא הקשה ר"פ מהכתוב הראשון "ועבדי דוד מלך עליהם", י"ל, כי בל' הכתוב "ודוד עבדי נשיא להם לעולם" מודגש וברור יותר דקאי במלך המשיח (משא"כ הלשון "עבדי דוד מלך עליהם", שענין זה הי' גם בעבר).

6) וראה באר שבע לסנהדרין שם.

ומצאוהו חי. ונקרא קיסר בלשון רומי והוא לשון כרות בעברי [היינו לידה באופן ד"יוצא דופן] ועל שמו נקראו כל המלכים שלאחריו קיסר, ונמצא ששם זה הי' מיוחד למלכי רומי (וכן פירש רש"י בברכות נו, רע"א) תיבת "קיסר" – "מלך רומי", ומעתה צריך ביאור מה ראה הש"ס לבחור כאן ל' "קיסר" שהוא שם מלכי רומי, ולא אמר (בלשון הקודש, וכלישנא דקרא⁹) "מלך ומשנה למלך" (וכ"ה לשון הערוך (ערך קסר) בפ"י גמ' יז). ולהלן ית' שבדוקא נקט כן הש"ס, ושמענין מהא מילתא.

ב

יבאר דכוונת הש"ס לשני גדרים במלכות משיח, אחד שהוא מעין דוד ואחד שהוא חידוש שיהי' במשיח

ואולי יש לבאר בכל זה, דבאמת אין כוונת חז"ל כפשוטו, שיהיו אז שני אנשים נפרדים שינהיגו את ישראל, וגם לפי דברי הגמרא ודאי ידעינן כבר דמ"ש "ודוד עבדי נשיא להם" קאי על מלך המשיח (ולא דוד המלך), כי גם משיח נקרא בשם "דוד" (כנ"ל), אלא שבמלך המשיח עצמו יהיו שני גדרים, "קיסר ופלגי קיסר" (כדלקמן בארוכה).

ומעתה יש לפרש דברי הש"ס "עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר כו' והכתיב ודוד עבדי נשיא להם", דהכי קאמר: מהא דאמרין דעתיד הקב"ה להקים "דוד אחר", משמע, שבמלך המשיח יהי' חידוש עיקרי לגבי מלכי בית דוד

ש"עתיד הקב"ה להמליך להם דוד אחר", דהיינו מלך המשיח, אי ר"ל שמלך המשיח דוד שמו (ואינו דוד המלך) או שמה כוונתו שמלך המשיח נק' בשם "דוד" (דוד מלכא משיחא) רק להיותו מזרע דוד.

ועוד חסר טעם לשבח במסקנת הש"ס שימלכו שניהם, אלא שדוד ישמש פלגי קיסר, דזה צריך הסבר יותר, למה יצטרך מלך המשיח ל"שני לו", משנה למלך (פלגא קיסר), שלא מצינו כן (כתוב) אצל מלכי בית דוד⁷ [ולכאורה לא מצינו בהלכה ענין של "משנה למלך". ולהעיר שבכהן גדול ישנו סגן כהן גדול (רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ד הט"ז), אבל לא מצינו כזאת במלך⁸. מובן שיתכן שהמלך ימנה "שני לו", אבל לא מצינו בהלכה שיהי' תוקף מיוחד למשנה למלך יתר על שאר שרי המלך. ועיין בראב"ד הל' מלכים ספ"א, דאפ"ל ע"פ תורה מלך מבית דוד ביחד עם מלך כשר ממלכי ישראל באופן ד"קיסר ופלגי קיסר", אבל לא פי' מהו גדרו של "פלגי קיסר" בהלכה].

גם יש לדקדק קצת בלשון שבחר הש"ס כאן "כגון קיסר ופלגי קיסר". דהנה, התוס' (ע"ז י, ב) ביארו בשורש שם "קיסר" שהוא על שם מלך רומי אחד שמתה אמו בלדתה ונבקעת בטנה (7) מלבד אחו (דהיי"ב כח, ז) – ש"לא עשה הישר בעיני ה' כדויד אביו" (שם, א). אבל להעיר מבקשת יהונתן מדוד (ש"א כג, יז) "ואנכי אהי' לך למשנה" (ובאברבנאל שם, "כמו שהי' בימי שאול אביו"). ואכ"מ.

(8) ברמב"ם שם שסגן כה"ג הוא "כמו המשנה למלך". אבל לכאורה כוונתו רק ע"ד הענין דמשנה למלך שמצינו בכלל [ע"ד יוסף שהי' משנה למלך (ראה מקץ מא, מג), וכן מרדכי (מג"א בסופה)], ולא מפני ש"ע"פ הלכה צ"ל משנה למלך.

(9) גם לשון "משנה למלך" (ראה הנסמן לעיל הערה 7-8).

"תרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר (ישעי' יא, ט) כי מלאה הארץ דעה את ה'" (הל' תשובה שם), שמדבריו אלה מובן, דזה ש"באותו הזמן כו' יהי' עסק כל העולם. . לדעת את ה' בלבד. . יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כו' מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ל' הרמב"ם הל' מלכים ספ"ב), כל זה יהי' על ידי מלך המשיח, שהוא "ילמד כל העם".

ויש חילוק עיקרי בין שני ענינים הנ"ל, כי פעולתו של מלך המשיח בענין הא', הנהגת המלכות שלו, היא בדרך חידוש, שלא ע"פ טבע. כי על ידו יהי' חידוש עיקרי בכל העולם כולו, וכמבואר בארוכה ברמב"ם שם (הל' מלכים ספ"א) ש"יתקן את העולם פולו לעבוד את ה' ביחד", ש"יחזרו כולם לדת האמת ולא יגולו ולא ישחיתו" (הל' מלכים רפ"ב), עד ש"באותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה'" (ל' הרמב"ם הל' מלכים ספ"ב). כלומר, אע"פ שפסק הרמב"ם (הל' מלכים רפ"ב) שלא "יבטל דבר ממנהגו של עולם" ולא "יהי' שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג", מ"מ, זהו שלא יבטלו חוקי טבע הבריאה, אבל מובן שזה שכל העולם כולו יעבוד את ה' ביחד ולא תהיינה מלחמות כו' ועסקם יהי' לדעת את ה' בלבד, ה"ז חידוש בהנהגת העולם, שלא מצינו כזאת מעולם.¹¹

(ואפילו לגבי דוד המלך עצמו), ולכן נקרא "דוד אחר", כי בענין זה אינו דומה לדוד הראשון¹⁰. וע"ז מקשה הש"ס "והכתוב ודוד עבדי נשיא להם", הרי שגם לעת"ל דומה מלך המשיח לדוד הראשון (ולכן נקרא ע"ש דוד המלך). וע"ז מתרץ "כגון קיסר ופלגי קיסר", דבמלך המשיח תהיינה שתי המעלות, ד"קיסר ופלגי קיסר". פירוש, דמצד החידוש שבמלכות דמלך המשיח לגבי דוד נקרא "קיסר" (והוא "דוד אחר"), ומצד מעלתו בתור "מלך מבית דוד" נקרא "פלגי קיסר".

והסברת הענין, דהנה, בהגדרת תפקידו ופעולתו של מלך המשיח מבאר הרמב"ם שני ענינים:

(א) "יכוף כל ישראל" לילך בדרך התורה והמצוה, "ילחם מלחמות ה'", יבנה בית המקדש ויקבץ נדחי ישראל ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' (הל' מלכים ספ"א) [וכן אחר "שתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו" (שם פ"ב ה"ג)] – וזהו ענינו של מלך ישראל בכלל, וכמ"ש הרמב"ם (שם ספ"ד) שכל מלך "תהי' מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה' שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות".

(ב) "אותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהי' יתר משלמה ונביא גדול כו' ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה' ויבואו כל הגוים לשומעו כו'" (הל' תשובה פ"ט ה"ב), ועל ידו

11) ובפרט ע"פ משנת במ"א (לקו"ש חכ"ז ע' 198 ואילך) שגם להרמב"ם תהיינה ב' תקופות בימיה"מ, ומ"ש עולם כמנהגו נוהג הוא רק בנוגע לתקופה הא'. וראה סה"ש תנש"א ח"א ("הדרן על הרמב"ם", ע' 107 ואילך), דמ"ש הרמב"ם בסוף הל' מלכים "ובאותו הזמן כו'" קאי בתקופה זו כשיהי' שינוי במנהגו של עולם.

10) ראה עד"ז חידושי אגדות מהר"ל סנהדרין שם.

ג

יבאר עפ"ז החילוק בין התוארים דנשיא ומלך שבהפטרת פרשתנו, ויתרץ קושיית הרש"ש בסנהדרין

ומעתה יתבארו היטב ב' הכתובים דיחזקאל שבהפטרתנו, "ועבדי דוד מלך עליהם . . . ודוד עבדי נשיא להם", ויבאר לשון רש"י דלעיל. דהנה, מציינו בלשון חכמים, שראש הסנהדרין "הוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום והוא העומד תחת משה רבינו" (ל' הרמב"ם הל' סנהדרין פ"א ה"ג¹⁷), ועד"ז יש לומר בלשון מקרא, שזה שמשיח נקרא "נשיא" הוא לפי שהוא "ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'"¹⁸, והיינו דקאי בענין השני שנזכר לעיל, "פלגי קיסר", שבו אין כ"כ חידוש על מה שהי' לפניו.

ונמצא, דשני התוארים "מלך" ו"נשיא", הם שני הענינים ד"קיסר ופלגי קיסר"¹⁹ שיהיו במלך המשיח. וזהו שנאמר "ודוד עבדי נשיא להם לעולם", דאע"פ שגדלה מעלת המלך על

משא"כ השפעתו בתור זה ש"ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'", אף שנכלל בזה גם "דברים הסתומים כו"¹² (כנ"ל), מ"מ אין זה חידוש ממש, כי בתורה אי אפשר להיות חידוש (אמיתי), כפסק הרמב"ם (הל' יסודי התורה רפ"ט¹³) שתורה הזאת "אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת"¹⁴.

ומה ינעם לפ"ז רמז לשון הגמרא "קיסר ופלגי קיסר". שהרי הובא לעיל מדברי התוס' דשם "קיסר" הוא "לשון כרות בעברי" ומורה על לידה באופן של חידוש ד"יוצא דופן", ומעתה זהו הרמז בכך שמשיח נקרא בשם "קיסר" – מלך שנולד באופן של "יוצא דופן", שלא כפי הטבע שהטביע הקב"ה סדר של לידה (דרך הרחם)¹⁵ – להורות, שענין הא' שבמלכותו של מלך המשיח (פעולתו בעולם) תהי' באופן של חידוש, שלא כפי טבע העולם, "יוצא דופן" למעליותא (משא"כ הענין השני שבו, אין בו חידוש (כ"כ), ומצד זה הוא רק בגדר "פלגי קיסר"¹⁶).

ע"ש.

12 וראה קה"ר (פי"א, ח) "תורה . . . בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח". – וראה הערה 14.

13 וכ"ה גם בהל' מלכים ספי"א (בהלכות משיח) בדפוסים שלא שלטה בהן בקורת.

14 ואף ש"תורה חדשה מאתי תצא, חידוש תורה כו" (ויק"ר פי"ג, ג), הרי ידוע שכ"ז נכלל בתורה כשניתנה בפעם הראשונה, כי מ"ת לא יהי' עוד פעם (המשך תרס"ו ריש ע' כג. ועוד), והוא רק גילוי ההעלם. ולהעיר, שגם בזה מדייק "מאתי תצא", ואינה פעולתו של מלך המשיח (אף שיהי' על ידו – ראה יל"ש ישעי' רמז תכט). ואכ"מ.

15 גם ע"פ דין התורה, שלכן יוצא דופן אינו בכור (בכורות מז, ב), ועוד.

16 נוסף על פשוט הענין, שדרגת הרוממות שבענין זה אינה כרוממות הענין הראשון (כמשי"ת להלן בפנים).

17 וראה בארוכה בכ"ז לקו"ש ח"ט ע' 166 ואילך. וראה גם לקו"ש חכ"ג ע' 192 ואילך (והערה 55 שם).

18 ויש לומר, שזהו גם כפל הלשון "ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהי' לכולם" – ראה תו"א מקץ (לג, ד) בהפרש בין ז' רועים וח' נסיכי אדם (סוכה נב, ב), דרועים "היא המשכה בבחי' פנימית . . . ראשי אלפי ישראל המלמדים אותם תורה" (משא"כ נסיכי אדם היא המשכה בבחי' מקיף, ע"ש). ועפ"ז מובן מה שנשיאות מלך המשיח מתייחסת לדוד המלך (כמבואר בפנים) כי דוד נמנה (סוכה שם) בין הרועים, וזהו ע"ד ענין ה"נשיא". וראה הקדמת הרמב"ם לס' היד (ובכס"מ שם). פיה"מ אבות פ"ד מ"ג.

[ועיין עוד בהנ"ל בלקו"ש חל"ה ע' 209 בשוה"ג].

19 וכ"כ בפ"י מהרז"ו לאיכ"ר שם. צפע"נ עה"ת יחי מט, ט.

לקראת שבת

כא

"להם"; ותו, דבכתוב השני גבי נשיא מוסיף "לעולם" [ואף שבפשטות הטעם כי בא בהמשך לתחילת הכתוב "וישב גו' עד עולם", מ"מ מובן, שחידוש זה (שיהי' נשיא לעולם) שייך להתואר "נשיא" דוקא, שלכן לא נקט כאן תואר "מלך" (ככתוב הקודם) אלא "נשיא"].

ולדברינו יש לומר שבזה הדגיש הכתוב המעלה שבכל אחד מהדברים שיהיו במשיח. דהנה, הנהגת המלוכה היא בדרך רוממות מהעם, שהמלך צ"ל מרומם ונבדל מן העם, וזהו "מלך עליהם", שהוא ממעל להם; משא"כ השפעת הנשיא, ללמד את העם ולהורות להם דרך ה', היא בדרך קירוב אליהם, שמשדל שהעם יבין ויקלוט את דבריו, ולכן עם היות שמצד גדלותו נקרא "נשיא" (מלשון התנשאות), הרי תיאור יחסו אל העם הוא "נשיא" להם", כי השפעתו בתור נשיא היא באופן של קירוב [ולכן מעלת הנשיא נק' (בגמ') "פלגי קיסר", כיון שאין השפעת הנשיא באופן של רוממות כמלך (קיסר)].

אבל, אע"פ שעיקר החידוש של מלך המשיח הוא בענין המלוכה, מ"מ, יש עילוי בענין הנשיאות על ענין המלוכה. ובפשטות: הצורך בענין המלוכה הוא (כנ"ל מרמב"ם) כדי "להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'", ומזה מובן, דלאחרי שמישח "יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' בחד", "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", הרי אין צורך (כ"כ) בפעולת משיח בתור מלך, ועיקר תפקידו של מלך המשיח יהי' ללמד את העם ולהורותם דרך ה'. וזהו גם הטעם שדוקא אצל ענין הנשיאות נאמר "ודוד עבדי נשיא להם לעולם", כי עיקר ענין

מעלת הנשיא (כהחילוק בין קיסר ופלגי קיסר), מ"מ אין הנשיאות בטלה לגבי מעלת המלוכה, ונשאררת היא לעולם²⁰.

ובזה יש לבאר עוד שינוי שבין שני הכתובים, מלבד שינוי התואר מ"מלך" ל"נשיא", דגבי מלך כתיב "ועבדי דוד", וגבי נשיא "ודוד עבדי". ולדברנו יומתק דקדוק זה, כי בפסוק הא' המדובר במעלת המלך המשיח בתור "קיסר" (מלך), שבזה אינו מתייחס לדוד הראשון [ורק שנקרא בשמו "דוד", "דוד אחר"], ולכן אומר הכתוב "ועבדי דוד", שבלשון זו ההדגשה הרי היא על "עבדי" (אלא שה"עבד" נקרא בשם "דוד"), והיינו לפי שמעלה זו באה בו (לא מפני שהוא "דוד", אלא) להיותו "עבדי"; משא"כ מעלת מלך המשיח בתור "נשיא" מתייחסת לדוד המלך²¹, ולכן נאמר "ודוד עבדי נשיא להם".

ועפ"ז יש ליישב קושיית הרש"ש אמ"ש רש"י "ודוד המלך שני לו כדכתיב נשיא להם ולא כתוב מלך", דהא כתיב להדיא "ועבדי דוד מלך עליהם" – כי שני הענינים ד"קיסר ופלגי קיסר" (מלך ונשיא) יהיו באותו אדם, מלך המשיח; אלא שהפסוק הא' קאי במעלת המשיח בתור "קיסר", "מלך" (ובזה אינו מתייחס לדוד המלך כנ"ל), והכתוב "ודוד עבדי נשיא להם" קאי במעלתו בתור "פלגי קיסר", "כדכתיב נשיא להם ולא כתוב מלך".

ומעתה יש ליישב עוד שינויים בין הכתובים הללו, חדא, דגבי מלך כתיב "עליהם", וגבי נשיא

20) ואדרבה, דוקא גבי "נשיא" נאמר "ודוד עבדי נשיא להם לעולם" (כדלקמן בסמוך).

21) ובפרט ע"פ הנ"ל (הערה 3) שנשמת דוד המלך תתלבש במלך המשיח.

הנצחיות של מלכות משיח אינו בפעולת הנהגת המלכות שלו, אלא בהשפעתו בתור נשיא²², שהוא "ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'²³".

23) ולהעיר מפ' הערוך (ערך קסר), דוד בן ישי הוא המלך (קיסר), ו"דוד אחר שני לו" (וראה באר שבע לסנהדרין שם). ועפ"ז, מ"ש "ודוד עבדי נשיא גו" היינו ענין ד"קיסר". וכן פי' בחדא"ג מהר"ל סנהדרין שם.

22) ראה גם צפע"נ הנ"ל הערה 19.





טבת

אמרז"ל (מגלה יג, א) טבת ירח שהגוף נהנה מן הגוף. והנה ידוע דאסתר קאי על כנס"י ובמדרש איתא (הובא בד"ה בלילה ההוא ש"ת) אחשורוש זה הקב"ה.

וא"כ יל"פ בהנ"ל שהגוף, מל' המורגל בדרז"ל גופי תורה גופא שפי' גוף עיקר ועצמיות (וראה לקו"ת לג"פ בתחלתו), עצומ"ה ית' נהנה כבי' מן הגוף נקודה העצמית שבכאו"א יחידה שבנפש, ע"י הגוף כפשוטו, עבודה בגוף ועם הגוף, וכמו שיתגלה לעת"ל גם לנו שהנשמה תקבל מן הגוף.

וגילה הבעש"ט, וכפירושו עה"פ כי תראה חמור (הובא בהיום יום ע' כג), שצ"ל בדרך "נהנה". והעמיק אדה"ז בתורת החסידות להכניס חיות בכל (מענה הצ"צ. היום יום כד טבת), שגם המת שבגוף, חב"ד, מוח הקר ובלתי מתרגש (ראה פרש"י במגלה שם: מפני הצינה), יהפך להתרגש מהשגה אלקית (ראה קונטרס תורת החסידות רפ"ד).

באיווי כט"ס.

(אג"ק ח"ב אגרת שכג)

ולהודעתו מיום ההולדת שלו, ונוכר על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע, בער"ח, אשר הגוף נהנה מן הגוף כמרוז"ל, ויש בזה ג"כ הפירוש שהוא מעין דלע"ל, כי עתה חיות הגוף מן הנשמה משא"כ לע"ל, ואדרבה שאז גם הנשמה תקבל חיותה מן הגוף, זהו ג"כ ותלקח אסתר – כנס"י – אל המלך – מלכו של עולם – בחדש העשירי הוא חדש טבת.

(אג"ק ח"ב אגרת דיג)

והרי על חדש טבת דרשו רז"ל שבו הגוף נהנה מן הגוף, ומובן ע"פ דרשות רז"ל, אחשורוש זה הקב"ה, אחרית וראשית שלו (מובא במאורי אור ובפירוש הרמ"א על מגילת אסתר) ואסתר זוהי כנסת ישראל כאו"א מבני ישראל, שעצמות ומהות א"ס ב"ה נהנה מהעצם והפנימיות של כאו"א מבנ"י, ודוקא בחדש טבת ששייך להלעו"ז, כמבואר בזהר הק' זח"ב יב, א. זח"ג רנט, א. ז"ח איכה (צב, ד), ובנ"י בעבודתם מהפכים חשוכא לנהורא ומרירו למתקא, שזהו תכלית בריאת כל העולמות, וכמבואר בספר תניא קדישא פרק ל"ו שנשתוקק הקב"ה לבראותו.

(אג"ק חי"ח אגרת ו'תרי"ט)





הבנה קרה ורגש לזהט

מצד אחד – אמרו המשכילים – נראה שתורת החסידות היא פילוסופי' דתית עמוקה העוסקת ומוצאת הסברה מקיפה על העניינים העמוקים של מציאות הבורא ובריאת העולם. ומאידך גיסא – תורת חב"ד מדליקה בלב האדם להבי' שלהבת בשעת קיום מצווה ומביאה את האדם לדרגה הגבוהה ביותר של השתפכות הנפש בשעת התפלה, מעודדת ומלהיבה את האדם לאהבת ישראל. תורת חב"ד – הטעימו המשכילים – כוללת שני קטבים נוגדים לכאורה: הבנה קרה ורגש לזהט.

חובת הלבבות של תורת ועבודת החסידות

בשנים האחרונות למאה הששית של האלף הששי, ניהלו משכילי ליטא ווואהלין מאבק חריף נגד לימוד החסידות.

מאבקם זה ניהלו המשכילים בדרכים נלוזות ומושחתות. נוסף על שקרים וכזבים, בלבולים ועלילות – השתמשו המשכילים גם בדרכי מסירה ומלשינות לממשלות השונות.

תוצאת פעילותם זו של המשכילים היתה שממשלת רוסיה' אסרה הדפסת ספרי קבלה וחסידות והרבה בתי דפוס יהודיים בשקלוב, דוברובנה, קאפוסט פולנאה וסלויטא – נסגרו.

באסיפת הרבנים שהתקיימה בפטרבורג בשנת תר"ג מחה נמרצות הרבי ה"צמח צדק" נגד גזירת

לקראת שבת

אי־הדפסת ספרי קבלה וחסידות ונאסר משום כך על-ידי שר הפנים הרוסי.

חמש שנים אחרי אסיפת רבנים זו, בשנת תר"ח – מאה וחמשים שנה משגת לידת הבעש"ט – נתבטלה הגזירה, והרבי ה"צמח צדק" הדפיס את הספר "לקוטי תורה" – מאמרי רבנו הזקן בצירוף הגהותיו של ה"צמח צדק", על הספרים ויקרא, במדבר, דברים ושיר השירים.

בספר הספרים הזה – לקוטי תורה – של חסידות חב"ד, מוסבר בהסברה פילוסופית, תוכנה האמתי של שיטת מורנו הבעש"ט בשני היסודות – ידיעת הבורא ואהבת ישראל.

אבי, הרבי מוהרש"ב – מספר הרבי מוהרי"צ – הוכתר על-ידי זקני החסידים בתואר "חובת הלבבות של תורת ועבודת החסידות".

הספר חובת הלבבות, נבדל משאר ספרי המוסר, בזה שבכל שערי אף העמוקים ביותר, ישנה בחינה וראי' מוכחת המאמתת את נושא הענינים.

הבנה קרה ורגש לוחט

אבי [כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע], נשיאם של חסידי חב"ד, הי' בעל בחינה, כל מה שאמר הן בדברי חסידות שלו והן בעבודת הכלל, הי' מבטא בצורה ברורה אחרי שהענין הי' ברור ובהיר אצלו תכלית־בהירות, על-ידי בחינה מסוימת.

באחת המסיבות בשנת תרנ"ה, שאלו כמה משכילים את אבי, שאלות שונות. אחת השאלות היתה:

תורת החסידות מהי? מצד אחד – אמרו המשכילים – נראה שתורת החסידות היא פילוסופי' דתית עמוקה העוסקת ומוצאת הסברה מקיפה על הענינים העמוקים של מציאות הבורא ובריאת העולם. ומאידך גיסא – תורת חב"ד מדליקה בלב האדם להבי'שלהבת בשעת קיום מצווה ומביאה את האדם לדרגה הגבוהה ביותר של השתפכות הנפש בשעת התפלה, מעודדת ומלהיבה את האדם לאהבת ישראל. תורת חב"ד – הטעימו המשכילים – כוללת שני קטבים נוגדים לכאורה: הבנה קרה ורגש לוחט.

אכן – ענה להם הרבי – זוהי חסידות, הרגש הלוהט והנלהב בתוך ההבנה השכלית בלווית בחינה מסוימת. מתי ההבנה החסידית אמיתית? כשהמבין מתפלל עם אותה הבנה שהבין והשיג, התפלה הנלהבת היא הבחינה של ההבנה האמתית! ומתי התפלה אמיתית? – כשאחרי התפלה מתנהגים במדות טובות. ההתנהגות הטובה במשך כל היום הנה הבחינה של העבודה שבלב בה עבד האדם בשעת תפלתו.

אחרי הבחינה, יש לנו ישיבה

כל מה שעשה אבי הי' מבוסס על בחינה מאמתת. גם כשיסד את ישיבת "תומכי תמימים" המפורסמת, עשה זאת מתוך בחינה מאמתת, אם ישיבה זו תמלא את שאיפותיו.

בט"ו אלול תרנ"ז הודיע אבי, שהוא עומד לייסד ישיבה, ובוחר עשרים תלמידים מובחרים ביותר, למדנים ויראי אלקים, ומוסר אותם להדרכת מלמד חסידי מפורסם, ר' שמואל גרונם אסתרמן, ומוסר לו סדר הדרכה מסויים, לחנך ולהדריך אותם ליהודים בעלי מסירות-נפש על תורה, מצוות ואהבת ישראל.

כעבור שנה, בתחלת חדש אלול, בא המשפיע ר' שמואל גרונם עם תלמידיו אל אבי להיבחן על ידו. הבחינה ארכה כמה ימים, וביום שני, י"ח אלול תרנ"ח, בנוכחות עדת חסידים, הודיע אבי: היום ח"י אלול, מאתים שנה להולדתו של הבעש"ט, אחרי הבחינה, יש לנו ישיבה – בה ועל-ידה תובא לפועל שיטת המסירות-נפש של הבעש"ט על-פי הסבריהם של רבנו הזקן וכל נשיאי חב"ד הבאים אחריו, בידיעת אלקות ואהבת ישראל.

(לקוטי דיבורים [בתרגום ללה"ק] ג-ד ע' 554 ואילך)

