

גליון תתנז • ערש"ק פרשת מקץ

לקראת שובת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

למה שמעון לא נחשד בגניבת הגביע?

מדוע השבטים לא רצו לקנות לחם מהמצרים?

טעם הבאת עיקר הבחירה ברמב"ם בהל' תשובה

חומרת המחלוקת בבית הכנסת





מכון אור החסידות

סניף ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 6084000

03-738-3734

Likras@likras.org

Or Hachasidus

Head Office

1469 President St. #BSMT

Brooklyn, NY 11213

United States

(718) 534-8673

צוות העריכה וההגהה: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי', הרב צבי הירש זלמנוב,

הרב שלום חריטנוב, הרב מנחם טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב,

הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

פתח דבר

בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת מקץ, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את קונטרס 'לקראת שבת' (גליון תתנ), והוא אוצר בלום בענייני הפרשה מתוך רבבות חידושים וביאורים שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כאופן אמירתם, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חברי המערכת, ולפעמים בעת העיבוד הושמט ריבוי השק"ט בפרטי הענינים והרחבתם עם המקורות כפי שהם מופיעים במקורם [ובפרט, במדור "חידושי סוגיות", שמופיעים כאן רק עיקרי הדברים], ויש להיפך, אשר הביאורים נאמרו 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 ביין.

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

◇ ◇ ◇

ויה"ר שנוכח לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה'", ונוכח לשמוע תורה חדשה, תורה חדשה מאתי תצא, במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא
מכון אור החסידות

תוכן ענינים

ב. מקרא אני דודש.....

בטרם תבוא שנת הרעב – מדוע?

בין שני רעבון לזמן המבול לדין איסור פו"ר / בין צער העולם לשינוי ההנהגה מלמעלה / ביאור לשון רש"י על הנהגת יוסף שנולדו לו בניו לפני שנות הרעב וביאור גדר האיסור

(ע"פ לקסי שחות ח"ב עמ' 192 ואילך)

ה. פנינים עיונים וביאורים קצרים.....

פירוש תיבת "מקץ" (ע"פ לקסי שחות ח"ה עמ' 196 ואילך)

מדוע לא חי שמעון חשוד בנציבת הגביע? (ע"פ לקסי ח"י עמ' 155 ואילך)

י. יינה של תורה.....

יהודי אינו זקוק ללחם מצרי!

מדוע לא רצו השבטים לקנות לחם מהמצרים? / מפני מה דווקא במצרים חי' לחם? / מהי טענת אומות העולם בנוגע להלכות קידוש החודש? / ומהו ההבדל היסודי בין חכמת התורה לחכמות אומות העולם?

(ע"פ לקסי שחות ח"ל עמ' 190 ואילך)

פנינים דרוש ואגדה.....

קין הגלות וקין הנאולה (ע"פ לקסי שחות ח"ה עמ' 196 ואילך)

מכית האסורים יצא למלך (ע"פ ספר השידות הנש"א ח"א עמ' 201 ואילך)

יא. חידושי סוגיות.....

הטעם שהביא הרמב"ם את עיקר הבחירה בה' תשובה

ידון בתוכן תוכחת ראובן לאחיו שבפרשתנו ויחדש דלימדם דרך תשובה הנכונה, ועפ"י יבאר הטעם דהתשובה שייכת לעיקר הבחירה

(לקסי שחות ח"ל מקץ)

יד. תורת חיים.....

חומרת המחלוקת בבית הכנסת

דרכי החסידות.....

מהו בר-דעת?

מקרא אני הדרש

ביאורים בפשוטו של מקרא



בטרם תבוא שנת הרעב – מדוע?

בין שני רעבון לזמן המבול לדין איסור פרי' / בין צער העולם לשינוי ההנהגה מלמעלה / ביאור לשון רש"י על הנהגת יוסף שגולדו לו בניו לפני שנות הרעב וביאור גדר האיסור



"וליוסף יולד שני בנים, בטרם תבוא שנת הרעב, אשר ילדה לו אסנת וגו'" (פרשתנו מא, נ). ומפרש רש"י: "בטרם תבוא שנת הרעב – מכאן שאסור לאדם לשמש ממתן בשני רעבון".

והנה, רש"י מפרש שאיסור זה למדים "מכאן" – מפסוק זה, אמנם במדרשי חז"ל (בירושלמי (תענית פ"א ה"ו) ובמדרש רבה (ב"ר פל"א, יב. פל"ד, ז)), מצינו שהביאו פסוק דידן כמקור, אך הוסיפו והביאו רא"י מוקדמת יותר, ממה שנאסר נח בעת המבול:

"כשנכנס לתיבה, נאסר לו פרי' ורבי'. הדא הוא דכתיב 'ובאת אל התיבה אתה ובניך' – לעצמך, ואשתך ונשי בניך' – לעצמן. כיון שיצא התיר לו, הדא הוא דכתיב 'צא מן התיבה אתה ואשתך בניך ונשי בניך' . . בשעה שאתה רואה חסרון בא בעולם – עשה אשתך גלמודה". ומשמע לכאורה, שתוכן האיסור הוא "שאינו בדין שכל העולם בצער – והוא בנחת ויעשה מה שלבו חפץ" (מלאכת הקודש על רש"י כאן). ולפי זה "שני רעבון" לאו דוקא, אלא הוא הדין לכל זמן שבו העולם שרוי בצער (וכן נפסק להלכה ברמ"א או"ח סי' רמ סי"ב, ד"הוא הדין בשאר צרות שהם כרעבון").

ומעתה מובן ששתי הראיות מתאימות הן, גם מנח שנאסר בפרי' ורבי' בזמן המבול, וגם מיוסף שהקדים ללדת לפני "שנת הרעב".

ברם, מזה שרש"י מדייק "מכאן" שאסור לאדם כו' בשני רעבון" – מובן שלפי דרכו, דרך הפשוט, האיסור נלמד דוקא "מכאן" (מיוסף) ולא מנח (וזה גופא מה שנתכוון בהוספת התיבה "מכאן" – שש"י מה שהיינו חושבים ללמוד זה ממקום אחר), וכדלקמן.

ב. ביאור הענין:

זה שנח נאסר לעסוק בפרי' ורבי' בתיבה, נכון גם לפי "פשוטו של מקרא" – כמו שכתוב (נח ז, ז): "ויבוא נח ובניו ואשתו ונשי בניו אתו אל התיבה מפני מי המבול", ומפרש שם

לקראת שבת

ה

רש"י: "האנשים לבד והנשים לבד, לפי שנאסרו בתשמיש המטה" – ורש"י מבאר הטעם לאיסור זה: "מפני שהעולם שרוי בצער".

אך (בדרך הפשט) אין להשוות מה שהי' אצל נח למה שמצינו כאן אצל יוסף – כי:

אצל נח, הוא עצמו הי' "שרוי בצער". והיינו, שבדברי רש"י "שהעולם שרוי בצער" כוונתו (לא להיצורים שמחוץ להתיבה, שהם הרי נמחו ואינם במציאות כלל, אלא) ל"העולם" שניצל מהמבול ונמצא בתוך התיבה, שחייהם שם לא היו בריווח אלא "בצער", ונכללו בזה נח ובני משפחתו שהיו כולם "שרויים בצער" בהיותם סגורים בתוך התיבה.

ואם כן, מנח אפשר ללמוד רק שכאשר יש מצב בעולם של "צער", חל איסור זה על מי שנמצא בתוך ה"צער"; אבל אי אפשר ללמוד משם איסור בכלי לכל אדם לעשות כן "בשני רעבון" –

וזוהי החידוש הנלמד מיוסף דוקא, שהוא לא הי' "שרוי בצער", שהרי אף בזמן הרעב הי' ליוסף כל צרכו ולא חסרה אצלו תבואה, ואף על פי כן נאסר בזה, מפני המצב של "שני רעבון" ששרר בעולם בכללותו (וראה גם במלאכת הקודש על רש"י כאן).

ג. והנה, מלשון רש"י "מכאן שאסור לאדם כו' בשני רעבון" – בשינוי גמור מלשונו בפרשת נח, ששם כתב "שנאסרו כו' מפני שהעולם שרוי בצער" – משמע שכוונתו לאיסור חדש לגמרי. והיינו, שאין הכוונה שמחמת צער הציבור צריך גם היחיד שאינו מצטער לשתף עצמו עמהם, אלא זהו גדר חדש ומיוחד הנובע מעצם הזמן של "שני רעבון".

ונראה לבאר, שאיסור זה אינו מחמת צער הבריות – אלא בהתאם לאופן ההנהגה מלמעלה: כאשר ההנהגה מלמעלה היא באופן שיש "רעב" בעולם, והיינו שבעוד המצב הרגיל בעולם הוא ש"כל ימי הארץ זרע וקציר" . לא ישבותו" (נח ח, כב) – הרי עתה יש הנהגה שונה שהיא היפך ישובו של עולם;

ובכן, במצב כזה שבו ההנהגה מלמעלה אינה בסדר הרגיל של ישובו של עולם – נדרש האדם למטה לנהוג בהתאם לזה, ולכן אין לו לעסוק בזמן זה בישובו של עולם ובאופן של "פרו ורבו ומלאו את הארץ".

וזוהי הטעם (בדרך הפשט) לאיסור זה "בשני רעבון", גם למי שאינו בצער וברעב (וכיוסף כאן, שהי' לו כל צרכו) – מכיון שהנהגת הקב"ה בזמן זה היא באופן של "רעב" דוקא.

[וכעין זה הוא במדרש תנחומא נח (יא. ועד"ז תנחומא באבער יז): "שלא יהא הקב"ה עוסק בחורבן העולם והוא בונה". ובמתנות כהונה לב"ר פל"א שם (בשם הרקנטי): "כיון שהקב"ה מתעסק בחורבן העולם – לא יתעסק האדם ביישובו".

אמנם שם מבואר דבר זה (גם) לגבי האיסור של נח לשמש בתיבה, ואילו לפי רש"י (בדרך הפשט) זה מתאים דוקא לגבי יוסף ולא לגבי נח, וכדלקמן בפנים].

ד. אך לפי זה יש להקשות – לאידך גיסא:

לאחר שלמדים אנו "מכאן" (לשיטת רש"י) שיש איסור עצמי לעסוק בפרי' ורבי', בזמן שההנהגה מלמעלה היא באופן של היפך ישובו של עולם – מדוע לא נפרש כן גם לגבי נח? כלומר: מדוע לגבי נח תלה רש"י את האיסור בזה "שהעולם שרוי בצער", צער הבריות, ולא פירש שהוא מפני שבעת ההיא – זמן המבול – היתה ההנהגה מלמעלה באופן של "חורבן", ולכן נאסר נח לעסוק בבנין ובפרי' ורבי'?

אך יש לחלק בפשיטות, שהמבול אינו דומה לסתם "שני רעבון", מכיון שהמבול בא (באופן ברור וגלוי) בתורת עונש לדור המבול שהשחית דרכו –

ומעתה, המבול אינו מוכיח שהזמן דורש "הפסקה" בבנין העולם בכלל, ואדרבה: כאשר רואים שמי שהשחית דרכו נענש ונאבד מן העולם, מתבקש הדבר שהצדיקים שנותרו בעולם יוסיפו אומץ ב"בנין" עולם מתוקן כדבעי מתוך הטבת דרך (וראה רש"י בראשית ד, כד-כה).

ולכן שם פירש רש"י שהאיסור לא הי' מחמת עצם הזמן (וההנהגה מלמעלה), אלא מפני שבפועל "העולם שרוי בצער", כולל נח ובניו עצמם (וכנ"ל ס"ב).

ה. והנה לפי כל הנ"ל, יש להוסיף ביאור בלשון הכתוב כאן – "וליוסף יולד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב":

לכאורה, האיסור הוא בעצם המעשה "בשני רעבון" (ובפשטות הוא משום שיש בזה תענוג ואינו ראוי כשהעולם בצער. וראה דברי דוד על רש"י כאן);

אמנם בלשון הכתוב מודגש שהולדה של בני יוסף היתה "בטרם תבוא שנת הרעב", והיינו, שיוסף התאים את הדברים יותר מתשעה חדשים לפני התחלת הרעב, באופן שגם הלידה עצמה היתה בשנים כתיקונן.

ולפי דרכנו, מובן הדבר היטב:

כיון שטעם האיסור הוא משום שההנהגה מלמעלה מוכיחה שאין זמן ה"רעב" מתאים לעסוק בפרי' ורבי' וכישובו של עולם – מובן שהדברים אמורים (לא רק בנוגע למעשה הזיווג, אלא) גם בנוגע לעצם ההולדה, שאינו מתאים שיוולדו הילדים בזמן זה.

[אלא שבפועל הי' שייך דבר זה דוקא ביוסף, שהוא ידע בבירור על כך שעומדים להגיע "שני רעבון", ויכול הי' להקדים יותר מתשעה חדשים קודם לכן כדי שתהי' הלידה לפני שיתחיל הרעב;

ואילו לדורות, באנשים כערכנו שאין אנו יכולים לדעת מראש ככגון דא – האיסור מתחיל רק לאחר שהגיעו בפועל ה"שני רעבון", וקודם לכן אין להימנע מפרי' ורבי' על סמך חששות בעלמא, כפשוטו].

ויש להוסיף ולציין, שביאור זה בשיטת רש"י בדרך הפשט מתאים הוא להמבואר בענין זה בתורת הסוד – בספר הזהר בפרשתנו (רד, א), וראה בהמבואר בלקוטי לוי יצחק לשם (לקוטי לוי"צ לזהר ח"א ע' קפד-ה; לזהר ח"ב ע' מח). ועוד יש להאריך בכל זה, ויתבאר בעז"ה בגליון הבא (לש"פ ויגש הבעל"ט).

פירוש תיבת "מקץ"

ויהי מקץ שנים ימים

ויהי מקץ – בתרעמו מסוף. וכל לשון קץ סוף הוא (מא, א. רש"י)

הקשו המפרשים (ראה מזרחי, גו"א, לבוש האורה ועוד): מה ראה רש"י לפרש תיבת "מקץ" דוקא כאן – והרי תיבת "מקץ" נכתבה כבר כו"כ פעמים לעיל (בראשית ד, ג. נח ח, ו. ו. לך טז, ג), ולא ראה רש"י צורך לפרשה?

יש לבאר:

בדרך כלל, תיבת "מקץ" באה להורות שהמאורע המסופר להלן הוא "קץ" וסיום המאורע המסופר קודם לכן, היינו שהוא המשך לו ונגרם בסיבתו. ולדוגמא: מה שנאמר אצל נח (שם) "ויהי מקץ ארבעים יום ויפתח נח את חלון התיבה" – הוא בהמשך למ"ש קודם לכן "נראו ראשי ההרים" (שם, ה), שראיית ראשי ההרים גרמה לנח לפתוח את חלון התיבה לאחר המתנת ארבעים יום. וזהו פירוש תיבת "מקץ" בכל המקומות שנזכרה עד עתה.

אמנם, בפרשתנו, לכאורה אי אפשר לומר שהמאורע הבא עתה, "ופרעה חולם גו", הוא "קץ" וסיום המאורע הקודם – שהרי סיום המאורע הקודם הוא "ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחו" (ס"פ וישב), והרי לא שכחת שר המשקים היא שגרמה למאורעות שבפרשתנו.

ולכן הי' מקום לומר שפירוש "מקץ" כאן אינו "סוף" אלא "תחילה" (ראה ראב"ע שלח יג, כה. ראה טו, א. וילך לא, י. ועוד), היינו שחלום פרעה הי' בתחילת תקופה של "שנים ימים", ושבע שנות השבע התחילו רק לאחר תקופה זו.

וכדי להוציא מפירוש זה, הוכרח רש"י להוכיח מהתרגום שגם כאן פירוש מקץ הוא "מסוף", כי "כל לשון קץ סוף הוא", ואינו לשון "תחילה".

מדוע לא הי' שמעון חשוד בגניבת הגביע?

ויאמר גם עתה כדברכם בן הוא אשר ימצא אתו

יהי לי עבד

עשרה יגמצאת גניבה ביד אחד מהם כולם נתפשים

(פד, י. רש"י)

לכאורה קשה למה נקט רש"י עשרה דוקא, והרי היו אחד עשר אחים.

יש לומר שבאמת החשד לא הי' אלא על עשרה אחים, שהרי כשעייכב יוסף את שמעון אצלו, בוודאי לא עייכב אף את חמורו, אלא החזיר את חמורו טעון במזון לכנען, וא"כ כאשר מילא יוסף את האמתחות לפני שיצאו מביתו עם שמעון, לא הי' לשמעון חמור, ובמילא גם לא היתה לו אמתחת מזון (הנטענת על החמור) כדי להסתיר בתוכה את הגביע, ולכן לא נחשד על הגניבה.

הדבור מודפס
לעילוי נשמת

הרה"ח ר' יהודה לייב ב"ר

מדרכי אברהם ישעני

ע"ה נולד

מזכ"ר ב"ק אדמו"ר ז"ע

נפ' ז' ירן ניסן ה'תשס"ב

הנצבה

יגה של תורה

ביאורים בעניני הפרשה על דרך ההסידות

יהודי אינו זקוק ללחם מצרי!

מדוע לא רצו השבטים לקנות לחם מהמצרים? / מפני מה דווקא במצרים הי' לחם? / מהי טענת אומות העולם בנוגע להלכות קידוש החודש? / ומהו ההבדל היסודי בין חכמת התורה לחכמות אומות העולם?



כאשר "הרעב הי' על כל פני הארץ", הנה "כל הארץ באו מצרימה לשבור אל יוסף" (פרשתנו מא, נז-נח). והיינו שכל האומות הבינו שאין להם אפשרות לקבל תבואה אלא אצל יוסף, ולכן נהרו כולם מצרימה.

אודות הנהגת בני יעקב, משמע מרש"י (מב, א. וראה במקור הדברים השקו"ט בכוונת דברי רש"י) שגם להם לא הי' מספיק תבואה, והי' בידם מזון רק ל"אותה שעה". אלא שמכל מקום התנהגו בפני בני ישמעאל ובני עשו כאילו הם שבעים, ויש ברשותם תבואה רבה, ואין בדעתם כלל לרדת למצרים. ועל כך קבל בפניהם יעקב "למה תתראו"?

והדבר תמוה: מכיוון שלא הי' ברשות בני יעקב תבואה אלא לפי שעה בלבד, מדוע התנהגו כאילו יש ברשותם מזון הרבה, ומדוע לא חשבו לרדת למצרים לשבור אוכל ככל שאר בני האדם?

ונוסף על מה שיש לבאר בזה בדרך הפשט (עיין במקור הדברים), יש לבאר על דרך הרמז, במקור הדברים ברוחניות, מהי משמעות אותו "לחם" רוחני, שנהרו כולם למצרים כדי להשיגו. וגם מדוע כאשר בני ישראל טענו שאינם צריכים להשיגו מהמצרים, כי הוא נמצא בידם, גרם הדבר לטענות ומענות אצל אומות העולם. וכפי שיתבאר לקמן.

לחם רוחני במצרים

לכל דבר גשמי יש שורש ומקור רוחני בעולמות העליונים. ואותו המקור הרוחני נצטמצם בצמצום אחר צמצום, עד אשר נוצר ממנו לאחר ריבוי שלבים והעלמות עניין גשמי שהוא מעין אותו עניין רוחני.

וכך הוא גם בעניין הלחם שהי' במצרים: התבואה הרוחנית היא עניין החכמה והשכל, כפי שיתבאר. ומכיוון שמצרים הייתה אז מקור החכמה בעולם, שהיא ה"תבואה" הרוחנית, לכן

הייתה גם מקור לתבואה ולחם בכל העולם.

ביאור העניין:

טבעו של השכל, הוא שמתאחד עם אותן המושכלות שמשיגן בשכלו, עד שנעשו לאחדים ממש. וכמו שמבואר בתניא (פ"ה. וראה גם מ"נ ח"א פס"ח) ש"כל שכל כשמשכיל ומשיג בשכלו איזה מושכל, הרי השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו, והמושכל נתפס ומוקף ומלוּבש בתוך השכל שהשיגו והשכילו, וגם השכל מלוּבש במושכל בשעה שמשגיגו ותופסו בשכלו".

וממשיך לבאר שם אודות חכמת התורה, שעל ידה מתאחדים ממש עם חכמתו ית', וכאשר אדם לומד הלכה בתורה, "הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה. . וגם שכלו מלוּבש בהם, והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו, ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות, להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה".

ומטעם זה נקראה התורה בשם "לחם" (ראה משלי כה, כא ובפרש"י), כי פעולתה בלומד היא על דרך פעולת הלחם בגוף: "כי כמו שהלחם הגשמי זן את הגוף כשמכניסו בתוכו וקרבו ממש, ונהפך שם להיות דם ובשר כבשרו, ואזי יחי' ויתקיים, כך בידיעת התורה והשגתה בנפש האדם, שלומדה היטב בעיון שכלו, עד שנתפסת בשכלו ומתאחדת עמו והיו לאחדים, נעשה מזון לנפש וחיים בקרבה כו'".

וכשם שחכמת התורה חודרת ליהודי הלומד ומתאחדת עמו, כן הוא מעין זה, להבדיל, בשאר חכמות של חולין, שהן מתאחדות עם האדם הלומד, כמו מאכל שמתאחד עם אוכלו.

והנה, איתא בזהר (ח"א קכה, א), ש"היתה חכמת מצרים יותר מכל העולם". והיינו שבאותו הזמן הייתה מצרים מקור וראש לחכמה.

ומכיוון שנתבאר שעניין התבואה ולחם ברוחניות הוא עניין החכמה, הרי מובן מדוע דווקא במצרים הייתה מצוי' תבואה, והכל ידרו למצרים. כי מאחר שמצרים הייתה מקור לחכמה לכל העולם, השתלשל מכך שהייתה מקור ללחם ותבואה לכל העולם.

לימוד חכמות הטבע – מתוך התורה

נתבאר למעלה, שמקור החכמה בעולם הי' בארץ מצרים, וכל באי עולם היו דורשים חכמה במצרים; ומזה נשתלשל גם שמקור הלחם והתבואה הגשמיים הי' במצרים, ולשם היו נוהרים לשבור בר.

אמנם, כל האמור הוא רק בנוגע לאומות העולם, אך אין הדברים אמורים גבי בני ישראל. בני ישראל אינם צריכים לשום חכמה מאומות העולם.

ואף שישנן הלכות שבכדי להבינן צריך לרכוש ידיעה מסוימת בחכמות העולם, ולדוגמא: המצווה לחשב בחשבוני התקופות והמזלות בשביל קידוש החודש ועיבור השנה, ועוד, מכל מקום, הרי גם חכמות אלו באות מחכמת התורה, ואין צריכים ללמדן מאומות העולם.

ועל דרך שמצינו שר' יהושע בן חנני' למד את זמן עיבורו של הנחש מן הכתוב (בכורות ח, א). וכן מצינו שבימי הנביאים חיברו חכמי ישראל מבני יששכר ספרים בענייני התקופות והמזלות,

אלא שלא הגיעו לידינו כהיום הזה (רמב"ם סוף פי"ז מהל' קידוש החודש). ומובן, שבני ישראל אינם צריכים לשום חכמה מאומות העולם.

ונמצא, שברוחניות לא היו צריכים בני יעקב לשבור בר, היינו חכמה, במצרים. ומזה נשתלשל שגם בגשמיות ה' ברור אצל בני יעקב שלא יצטרכו ממצרים מזון ותבואה, והי' ברור אצלם שלא יחסר להם מזון גם בעתיד.

האם צריכים ללמוד את חכמת התכונה מן הגויים?

ומעתה יובן מה הי' חששו של יעקב כאשר תמה בפני בניו "למה תתראו". יעקב חשש שהנהגה זו, תגרום אצל אומות העולם לטענה כלפי בני ישראל:

הן אמת שאומות העולם מכירים במעלת בני ישראל. הם יודעים שהשי"ת בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, ומכירים בכך שיש הבדל מהותי בין ישראל לעמים. אך מכל מקום, טוענים הם, שבקשר לחכמות הטבע והעולם, הרי בזה הם דומים לבני ישראל, וגם אצלם יש אותן החכמות.

יתר על כן: הם טוענים, שאותה החכמה שיש אצל בני ישראל בענייני העולם, היא היא החכמה שנמצאת בידי חכמי האומות. ולכאורה כך משמע גם מכללי תורתנו הקדושה, שבכמה וכמה מענייני חכמת הטבע אפשר לסמוך על המסקנות של חכמי האומות.

וכמו בנוגע ל"חכמת התקופות והגימטריות" הנוגעות להלכות קידוש החודש, שכתב הרמב"ם (הל' קידוש החודש סוף פי"ז) שאותם הדברים שהם "בראיות ברורות... שאין בהם דופי, ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם", הרי "אין חוששין למחבר, בין שחברו אותם נביאים, בין שחברו אותם האומות".

וכן בנוגע לציווי התורה "ורפא ירפא" (משפטים כא, יט) הרי סומכים בזה גם על רופא שאינו יהודי. ודבריו נאמנים גם בנוגע לדיני פיקוח נפש של חולה, לדחות את כל התורה כולה (ראה שו"ע או"ח ריש סי' תרי"ח).

וזהו שטוענים האומות, שאף שלבני ישראל יש את התורה, והם נעלים בזה משאר האומות, הרי עדיין הם שווים לשאר האומות בנוגע לשאר החכמות. וייתכן שבחכמות מסוימות יצטרכו לחכמת מצרים וכהאי גוונא. וממילא גם הם צריכים ל"לחם" הרוחני של מצרים, ואין להם להתראות כאילו יש להם די "לחם" ואינם צריכים לאומות אחרות.

רק התורה היא "לחם"!

אמנם, אליבא דאמת, אין האומות צודקים בטענתם, ובאמת כל החכמות שצריכים ישראל באות מן התורה עצמה, או על כל פנים מחכמי ישראל.

ההבדל בין חכמות הטבע של ישראל לחכמות הטבע של אומות העולם, אינו רק במקור אותן החכמות, אלא ההבדל בין חכמות אלו הוא עמוק ויסודי. ולאמיתו של דבר, התואר "לחם" מתאים רק לחכמות של בני ישראל, ואינו שייך בחכמות אומות העולם.

ביאור העניין:

נתבאר למעלה, שהתואר "לחם" מורה על כך שהחכמה חודרת אל האדם, ומתאחדת עמו: כשם שהלחם נכנס למעיו של האדם, ונעשה דם ובשר כבשרו, ועל ידי זה הוא מחי' את הגוף, כך גם החכמה מתאחדת עם האדם ונעשית חלק ממנו ומחי' אותו.

והנה, חכמות אומות העולם אכן חודרות אל שבץ האדם ומתאחדות עמו. אך אי אפשר לומר עליהן שהן מזינות את האדם כולו ונעשות חלק ממנו ומחיות אותו. בחכמת האומות העיוסוק הוא רק בידיעת ובירור העניין לאשורו, בשכל האדם, ואין בזה בירור בין טוב לרע בנוגע להנהגת האדם.

לעומת זאת, חכמת התורה אינה חודרת אל השכל בלבד. "תורה" היא מלשון "הוראה" (זהר ח"ג נג, ב. גור ארי' ריש פר' בראשית בשם הרד"ק). מטרתה של התורה היא שלאחר שהאדם יבינה היטב בשכלו, הוא יסיק מכך כיצד להתנהג במעשה בפועל. וכפי שאמרו חז"ל שגדולתו של התלמוד הוא בכך שהוא מביא לידי מעשה (קידושין מ, ב. ועיין הל' ת"ת לאדמו"ר הזקן פ"ד ס"ב-ג).

וממילא נמצא, שחכמת התורה, היא מזון לבץ חלקי נפש האדם. אין היא מוגבלת רק אל כוחות השכל, אלא היא משפיעה על כל חלקי הנפש שיהיו כראוי להוראות התורה, וממילא הרי היא מזינה את כל חלקי הנפש.

מובן אם כן, שדווקא על חכמת התורה שייך גדר "לחם". כי דווקא היא לא רק שמתאחדת עם שכל האדם, אלא היא גם משפיעה ומזינה את כל חלקי האדם, בדוגמת הלחם שלא רק שמתאחד עם האדם ונעשה דם ובשר כבשרו, אלא גם מחי' את הגוף.

על כך אמרו חז"ל (איכה רבה פ"ב, יג) "יש חכמה בגוים תאמן. . . יש תורה בגוים אל תאמן". עצם עניין החכמה שייך אצל אומות העולם, אך אין זו חכמה שמתאחדת עם האדם ומורה את דרכו. ועניין התורה, שהיא הוראה לאדם ומשנה את מהותו, שייך רק בבני ישראל בלומדם את תורתנו הקדושה.

לימוד חכמת הטבע גרידא או כדי לידע את המעשה?

ולא על חכמת התורה בלבד הדברים אמורים, אלא גם על חכמות הטבע שלומדים בני ישראל בשביל להבין את דיני התורה על בוריים. אף הן, אין עניינן לברר את העניין לאשורו בשכל גרידא, כי אם לידע את המעשה אשר יעשון, לדעת כיצד לקדש החודש ולעבר השנה, לרפא את החולה בפועל וכיו"ב.

ומשום כך, אין מקום לקבל חכמות אלו מחכמי האומות, משום שכאמור, גדר הגישה לחכמות אלו שונה לחלוטין בין ישראל לאומות העולם. אלא יש ללמדן ולהוציאן מן התורה ומחכמי ישראל בלבד!

ואף שבזמן הזה אין הדבר בגלוי שכל החכמות נמצאות בתורה, הרי בביאת משיח צדקנו יחזרו הדברים לקדמותם. באותו הזמן, יחזרו חכמות אלו לחכמי ישראל, והידיעה בהן תהי' מתוך התורה עצמה. אז, "תרבה הדעה והחכמה" (רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב), ו"יהיו ישראל חכמים גדולים. . . כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (רמב"ם בסיום ספר הי"ד).

קץ הגלות וקץ הגאולה

ויהי מקץ שנתיים ימים

(מא, א)

בתיבת "מקץ" יש שני פירושים - מלשון סוף ומלשון התחלה (ראה ראב"ע שלח יג, כה. ראה טו, א. וילך לא, י. ועוד).

ויש לבאר ע"ד הדרוש, שבענין המתואר בכתוב שניהם אמת, כי קץ וסיום מאסרו של יוסף ה' גם קץ והתחלת גאולתו (ראה ב"ר כאן).

וכן מצינו גם בפנימיות הענינים: מצד אחד - מבואר בזהר (פרשתנו, קצג, ב. קצד א) ש"מקץ" שנאמר כאן מורה על "קץ דשמאלא", סוף מידת הדין; ומצד שני מבואר בכתבי האריז"ל (לקו"ת להאריז"ל עה"פ) ש"מקץ" הנאמר כאן מורה על "קץ הימין" (סוף דניאל. זח"א נד סע"א. ובכ"מ) - תחילת הגאולה. ושניהם אמת, כי על ידי "קץ השמאל", בירור הקליפות - זוכים ל"קץ הימין", הגאולה השלימה.

מבית האסורים יצא למלוך

ויהי מקץ שנתיים ימים וגו'

(מא, א)

פרשתנו עוסקת במאורעותיו של יוסף, שישב בבית האסורים, "מקום אשר אסירי המלך אסורים" (וישב לט, כ), ו"מקץ שנתיים ימים" יצא מבית האסורים, ולא עוד אלא

ש"מבית האסורים יצא למלוך" (ע"פ קהלת ד, יד. וראה קה"ר (ופרש"י ומצו"ד) שם. ב"ר פרשתנו פפ"ט, ג).

וממאורעות אלו ישנה הוראה בעבודת ה' לכל אדם מישראל, שכולם נקראו על שם יוסף (תהילים פ, ב ובפרש"י):

"בית האסורים" מרמז על העולם הזה והגוף הגשמי, שבו אסורים "אסירי המלך" - נשמתו של כל אדם מישראל, שנשלחה ע"י מלך מלכי המלכים ל"בית האסורים" של הגוף המוגבל.

אולם על כל איש ישראל לזכור ש"בית האסורים" איננו מקומו האמיתי, וכמרומו בשמו של יוסף - "יוסף ה' לי בן אחר" (ויצא ל, כד), שירידת הנשמה בגוף מוגבל היא ענין של "אחר" עבור הנשמה, וכמו דבר זר, "בית האסורים", כיון שמציאותה האמיתית של הנשמה אינה מוגבלת כלל.

ומה שירדה הנשמה ל"בית האסורים" הוא בשליחותו של הקב"ה, לגלות קדושתו של הקב"ה גם במקום מדוד ומוגבל והרחוק מן הקדושה.

וכשהאדם ממלא שליחות זו - סוף כל סוף מתבטלות ההגבלות, ומתגלית מציאותו האמיתית של כל יהודי - שלא זו בלבד שאינו כפוף להגבלות "בית האסורים", אלא אדרבה - הוא השליט והמלך על מקומו, "מבית האסורים יצא למלוך".

הידושי סוגיות

עיון ופירוש בסוגיות הפרשה

הטעם שהביא הרמב"ם את עיקר הבחירה בהל' תשובה

ידון בתוכן תוכחת ראובן לאחיו שבפרשתנו ויחריש דלימדס דרך תשובה הנכונה, ועפ"י יבאר הטעם דהתשובה שייכת לעיקר הבחירה



שם ה"ד), אבל עדיין יתכן המעשה של מצוה (וכדין אינו מצווה ועושה); משא"כ בתשובה, יסוד זה שהרשות נתונה ביד האדם לבחור בטוב או ברע שייך הוא לגוף עשיית התשובה, כי ענין הבחירה מורה ש"זה החוטא הוא הפסיד את עצמו, ולפיכך ראוי לו לבכות ולקונן על חטאיו כו' לחזור בתשובה ולעזוב רשעו שהרשות עתה בידינו כו'", אבל אם אין אדם מרגיש היותו האשם במעשיו, היינו שאין ברור לו שבאו המעשים ע"י בחירתו החופשית לגמרי ורק הוא הגורם, הרי אין מקום לחרטה (מלאה) על מעשיו הלא טובים.

אבל באמת י"ל דהרמב"ם רומז לשייכות עמוקה יותר. ובהקדים המסופר בפרשתנו "ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו על כן באה אלינו הצרה הזאת. ויען ראובן אותם לאמר הלוא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם וגם דמו הגה נדרש". ובמפרשים (כלי יקר,

בסוף הל' תשובה להרמב"ם, לאחר ששמאר בכמה פרקים עניני תשובה ודיניה, פותח בביאור יסוד הבחירה החפשית באריכות, דרשות לכל אדם להיות צדיק או רשע כו', וע"ז מיוסד ענין דשכר ועונש כו'. ויל"ע בזה טובא מה טעם הביאו דוקא בהל' תשובה, ומאי שייכא דוקא לענין התשובה, ובפרט שבזה דחה הדבר רק לסיום ס' המדע (שענינו "כל המצות שהם עיקר דת משה רבינו ע"ה", כלשוננו בהקדמת ספרו), וטפי הו"ל להקדימו עם שאר היסודות והעיקרים שבתחילת הספר, דהרי ענין הבחירה הוא (כלשון הרמב"ם שם פ"ה ה"ג) "עיקר גדול . . . והוא עמוד התורה והמצוה", וא"כ יש להקדימו לכל דיני התורה בהיותו עיקר יסוד לכולם (כולל התשובה גופא).

וה"ל דיש שייכות בין בחירה לתשובה בעצם מהותם, פי' דגבי שאר דיני התורה זה שבחירה חפשית היא "עיקר גדול" להם היינו רק בכך שלולא הבחירה לא יתכן ענין הצייווי וענין שכר ועונש (כפי שביאר הרמב"ם

שהוכרח להדגיש דב' עבירות בידם, לא רק "מדת האכזריות", אלא גם העובדה דמכירת יוסף, כנ"ל, דהיינו כדי שידעו על מה צריכים להתוודות ויעשו תשובה גם על חטא זה.

איברא, דאם כוונתו רק להודיע שחטאו בהנהגתם (ולכן עליהם להתוודות ולשוב) הול"ל בקיצור "הלא חטאתם בילד וגם דמו גו'" וכיו"ב. ומהו טעם האריכות "הלא אמרתי אֵיכֶם לאמר אל תחטאו בילד וְאֵא שְׁמַעְתֶּם", שנראה כבא להוכיח להם את צדקתו, דעכשיו הרי רואים שהוא צדק בדבריו והם היו אלה שחטאו (שלא שמעו לדבריו). ותמוה דבשעה שאחיו אומרים "אבל אשמים אנחנו" ומצדיקים עליהם הדין – יבוא הוא בטענה של הדגשת שבח עצמו לעומת חטא אחיו כו'.

ו"ף דבאמת גם כוונת השבטים באמרם "אבל אשמים אנחנו גו'" היתה לא (רק) להצדיק עליהם הדין, אלא (בעיקר) נתכוונו לעשיית ואמירת תשובה (עיי' רד"ק), וראובן רצה רק לחדש ולבאר אופן התשובה הרצויה הנדרשת מהם, דתשובה לאמיתתה היא כאשר האדם מתעורר מצד עצמו לשוב אל ה', ולא מפני סיבה מבחוץ שהכריחה (או עכ"פ גרמה) שיעשה תשובה, כגון שעושה תשובה "מיראה" או "מכשולן כח" (ל' הרמב"ם הל' תשובה רפ"ב), כי כיון שענין התשובה הוא עד ש"יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם" (רמב"ם שם ה"ב), הרי אם היתה סיבה חיצונית לתשובתו אין כאן "בטחון" גמור "שלא ישוב לזה החטא לעולם". וה"ה הכא, דהשבטים באמרם "אבל אשמים אנחנו וגו'" אמנם עשו תשובה ויודוי, אבל תשובתם זו היתה תוצאה מהצרה שבאה להם ("אשמים אנחנו גו' ע"כ כן באה אלינו הצרה הזאת"), ואין בהתעוררות

ספורנו, אור החיים) ביארו דלדעת האחים היה יוסף חייב מיתה ע"פ תורה [עיי"ש הטעמים שנקטו ע"ז], ולכן בדבריהם "עיקר האשמה היא . . . שלא שמעו בהתחננו אליהם . . . ולא הזכירו שבקשו להרגו לפי שחשבו שמצד בקשת ההריגה או המכירה וההשלכה לבור אין עליהם אשמה" (כלי יקר), וע"ז ענה ראובן "הלא אמרתי אל תחטאו בילד, מאחר שהוא כילד ואינו בר עונשין עדיין בב"ד של מעלה א"כ אין לו משפט מות וא"כ יש בידכם שתי עבירות כי הקב"ה דורש מכם מדת האכזריות . . . ונוסף על זה גם דמו הנה נדרש" (שם).

ו"ף"ע מהי התועלת שרצה ראובן להשיג כאמרו אליהם בשעה זו שיש בידם לא רק חטא האכזריות אלא גם החטא של "דמו גו'" (דהמכירה נחשבת כאילו שפכו דמו), דלכא' מאחר שעומדים ומתוודים כי אשמים הם ומצדיקים עליהם הדין, מה מקום לבוא בדברים המוסיפים עוד חטא על חטאם (ולהחמיר עונשם), והרי הנמצא בצרה וצוקה ר"ל המביאתו לשכירת הלב ולהכרה שגרם לזה במעשיו כו' – הנהגה אנושית מחייבת להשתדל לדבר על לבו ונחמו כו', ולא להוסיף צער על צערו. ונ"ל דלא לצערם בחינם נתכוין, אלא ללמדם דרך ישרה ולהורות להם דין והלכה. דאף שהביעו הכרתם באשמתם ובסיבת צרתם, והצדיקו עליהם הדין (ראה רלב"ג וש"ך עה"ת), בא להוסיף ולהורות דלא די בהצדקה זו אלא עליהם גם לעשות תשובה, והיינו להבין שהצרה באה בכדי שישבו, עיי' רמב"ם הל' תעניות פ"א ה"ג, ובל' הרמב"ם שם ה"ב "מדרכי התשובה הוא שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן . . . וזה הוא שיגורם להסיר הצרה מעליהם". ומעתה מחוור מה

עליו חובת ומצות וידוי, וזו מצוה קיומית ע"ד שחיטה וגירושין (כו').

וזהו דיוק ל' הרמב"ם, שלאחר שהאריך בפרקים ה-ו ע"ד הבחירה כ' ברפ"ז "הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כמו שביארנו ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתוודות בפיו מחטאיו ולנעור כפיו מחטאיו כו'" - דמ"ש כאן דוקא לשון זה, הוא מפני שכוונתו היא לאופן התשובה שהתחיל לבאר לעיל מיניה בפ"ה, שבאה אך ורק מבחירתו החפשית של האדם, ולכן "ישתדל אדם לעשות תשובה", כלומר ענין התשובה צריך להיות תוצאה מהשתדלותו ורצונו של האדם מצד עצמו, בחירתו החפשית לגמרי (כנ"ל), שהאדם מצד עצמו מנער כפיו מחטאיו, ופשיטא שאינו בא מחמת שהכריחו אותו (מלמעלה) לעשות תשובה.

ומעתה יש להוסיף עוד בכוונת ראובן, דהנה נת"ל בריש הדברים בלשונות הרמב"ם גבי הבחירה, שכוונתו להשמיענו נמי דהתשובה האמתית היא דוקא כשמכיר היטב שהחטא היה מבחירתו לבד, מבלי שום אמתלא וסיבה נוספת, כי כ"ז שאינו מכיר בזה וסבור שהיה איזו סיבה שהכריחתו לחטוא וכיו"ב, הרי אינו מכיר לגמרי בחטאו ואזי רצונו לשוב אינו באמת ובלב שלם. וא"כ י"ל דגם לזה כיון ראובן "הלוא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם", היינו דנוסף ע"ז שעליהם לעשות תשובה מעצמם ולא מפני הצרה הזאת שבאה עליהם, הרי עוד זאת, שהתשובה צריכה להיות מתוך הכרה ברורה, (שגם) החטא היה מדעתם ומרצונם, "אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם".

תשובה כזו הוכחה שרוצה לעשות תשובה ולשוב מחטאיו מבחירתו החפשית. וכ"ה בפשטות, אשר דברי וידוי שהאדם אומר ע"י ומתוך מצב של צרה וצוקה, אינם מגלים (כ"כ) פנימיות רצונו לעשות תשובה, אלא שהיסורין מכניעין לבו של אדם.

ובסגנון אחר: כשיש להתשובה סיבה צדדית (ופשיטא - כאשר היא באה ע"י צרה ויסורין), והיא המעוררת בו חרטה ותשובה, אזי אין התשובה מתייחסת (לגמרי) להאדם; אמיתית התשובה היא דוקא כאשר באה כתוצאה מבחירתו החפשית של האדם, שבוחר לשוב ולהתקרב אל ה', שאז הרי היא מתייחסת כולה להאדם, שתשובתו היא בכוונה לשוב באמת אליו ית'. ולהכי "ויען ראובן אותם לאמר הלוא אמרתי גו' ולא שמעתם", דראובן לימדם דרך תשובה אמיתית, שלא תהיה רק מחמת הצרה אלא עליהם לזכור ולהכיר במה שאמר להם כל הזמן "אל תחטאו בילד ולא שמעתם", כלומר לשוב מחמת עצם החטא שהסביר להם אז. וי"ל דזהו מה שהוסיף "וגם דמו הנה נדרש", לרמז, שצרה זו שבאה עליהם עכשיו ה"ז ענין נוסף, ולא זו תהיה סיבת התשובה, "וגם (בו' המוסף) דמו הנה נדרש", לא כפי אמרם "אבל אשמים אנחנו גו' על כן באה אלינו הצרה הזאת", שמחפשים להסביר סיבת הצרה.

ומעתה יש לבאר גם הטעם שהאריך הרמב"ם דוקא בה"ל תשובה אודות ענין בחירה חפשית, כי תשובה אמיתית באה רק מצד בחירתו החפשית של האדם ו"לא מיראה ולא מכשולון כח", לא מאיזה סיבה צדדית (עיי' לקו"ש חל"ח ע' 23-4 דזהו טעם פנימי לש"י המנ"ח מצוה ססד שאין מצוה וחויב לעשות תשובה, ורק כשהאדם בוחר לעשות תשובה אזי חלה

חומרת המחלוקת בבית הכנסת

זו. ובטח ימצאו דרכים שיהי' שלום בין כולם לאורך ימים ושנים טובות, ושכולם יחד, בלבב שלם, יפיצו את השפעת בית המדרש שלהם. . בכל הסביבה.

(הרעם מאגרות קודש ח"א עמ' קל"ט)

להזהר מעניני מחלוקת

במענה על מכתבו בו כותב אשר ישנה קביעות לערוך קידוש בבית הכנסת במקום מיוחד, ולפני שלשה שבועות הסכימו לקבוע שיעור לימוד ש"ס מיד אחר תפלת מוסף, ורוצים ללמוד דוקא על השולחן עליו עורכים הקידוש, כי בעלי הקידוש רבים מהמשתתפים בהשיעור, ושואל:

(א) אם יש היתר לערוך קידוש בבית הכנסת. וכבר דנו על שאלה זו בכמה וכמה שו"ת, ורבו המתירים והיתר בפשיטות, ובפרט שבזמננו בעת בנין בית הכנסת כבר נודע שנתפשט ההיתר לערוך קידוש בבית הכנסת. (ב) כיון שיש חדר סמוך לבית הכנסת, למה לא יערכו הקידוש שם וילמדו דוקא בבית הכנסת.

והנה בכגון דא יש להזהר מעניני מחלוקת, כי ברובא דרובא על ידי מחלוקת ופירוד הדיעות מתמעטים הלומדים וגם העוסקים בצרכי צבור דבית הכנסת. וכיון שעורכי הקידוש קדמו ומספרם מרובה יותר, החשש דמחלוקת מתגדל על ידי זה. ולכן לדעתי אם בטוב ובדרכי נועם יתדברו ביניהם אודות מקום הלימוד ומקום הקידוש מה טוב, ואם יש חשש למחלוקת, אזי הקביעות החדשה תקבע לה מקום חדש מיוחד מבלי להכנס למחלוקת.

(אגרות קודש חיד ע"ד שר"מ)

חומרת המחלוקת בבית הכנסת

בכלל כאשר יש חילוקי דעות בין שני צדדים, והם נושאים אופי של מחלוקת בגלוי ובביטויים חריפים, כמעט תמיד שני הצדדים אשמים, גם אם במידה שונה, וגם לפעמים צד אחד במידה רבה מאוד, אבל אשמה מסויימת ישנה בכל אחד מהצדדים. מובן מאליו, שחילוקי דעות היא תופעה נורמלית, כיון שאין דעותיהם שוות, אבל לא שזה יביא למחלוקת ובצורה חריפה.

על אחת כמה וכמה, כאשר זה קשור בבית כנסת, שהוא בית תפילה לו יתברך, לשם באים יהודים להתפלל ולפעול אצל השם יתברך את המצטרך להם בגשמיות וברוחניות, והקב"ה שהוא עצם הטוב, רוצה למלא את הבקשות ואת התפילות, אבל תנאי הוא, שכל המתפללים וכל מנהלי בית הכנסת, זוכרים את פסק המשנה, לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, שפסק משנה זה, מבאר עוד יותר, עד כמה מוכרח לשרור שלום בבית כנסת, בהוספה על הכרח השלום בכלל.

קשה לשמוע טענות של צד אחד, ובכלל כשנמצאים בריחוק, להחליט החלטות בענינים כאלה, אבל בטוחני שעם רצון הטוב אין צורך להגיע להחלטות ממקום אחר, ודי שיתדברו ביניהם ולזכור בכך, כביטוי רבנו הזקן בתניא ריש פרק מ"א, שהקב"ה מניח העליונים ותחתונים ונצב עליו ובוחרן כליות ולב, שהכוונה בזה כפשוטו, כל אחד מהנאספים, גם כאשר הם ידונו בעניין אודותו כותבים במכתב. כולם צריכים להתבונן באמת שבדבר ולקחת בחשבון, במידה המלאה ביותר, שזהו מקום קדוש, שצריך להמשיך קדושה כשנמצאים שם, ובמידה מסויימת גם לקחת הביתה מקדושה

דרכי החסידות

שיחות ומכתבים בעניני עבודת ה' מכ"ק אדמו"ר
מוהריי"צ מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע



מהו בר-דעת?

כלי הכנה אי אפשר להיות "מקבל" אמיתי. מקבל אמיתי – אומר הרבי האמצעי – הוא כשישנה קליטה. ההוכחה לקליטה היא הצמיחה, הן הצמיחה בהכנה והשגה והן הצמיחה בעבודה בפועל. שכן, גם ההכנה וגם העבודה באות ביגיעה דוקא



על כל מלה של מחנך חסידי להיות בבהירות ודייקנות

בעל המצאה הוא "משכיל", בעל סברא הוא "מבין", עמקן הוא "דעתן", ואילו "בר דעת" הוא דבר אחר לגמרי.

בר-דעת מוצא בכל דבר את העמקות ואת הנשמה שבו, ויש לו הכשרון לחדור לעומקו של הדבר, להבינו ולפעמים גם להרגישו.

אחד מדרכי החסידות שעל חסידים להיזהר בהן מאד, היא, כשאומרים רעיון יש להביעו בבהירות ובדייקנות.

מדרכי החסידות שכל דבר שמחנך ומדריך חסידי עושה, וכל מלה שהוא אומר, צריכים להביא למחונך ולמודרך תועלת מסויימת הן בהכנה והן בעבודה של תיקון המדות, ולכן כל דבר שהוא עושה וכל מלה שהוא אומר צריכים להיות בבהירות ובדייקנות.

כדי להביע עניין באופן בהיר, מן ההכרח להקדים לו הקדמות מסויימות, שעל ידן מתבהר העניין בעיני השומעים.

חסידות דורשת שדבר שאפשר שתהיה בו השגה, לא ישתמשו לגביו באמונה, כלומר, להאמין שכך הדבר, אלא יש להבין שכך הוא הדבר, משום שצריכה להיות השגה.

גם ההכנה וגם העבודה באות ביגיעה דוקא

אחת מעבודות החסידות היא להטריח את השכל, שכל דבר שמבינים תהיה ההכנה פנימית, והכנה פנימית כרוכה בקושי רב.

החסיד ר' פסח ממלסטובקה היה אחד מחסידיו הצעירים של רבנו הזקן. בהיותו ב"יחידות" אמר לו רבנו הזקן: יש צורך להיות בר דעת.

אבי סבי [כ"ק אדמו"ר הצמח צדק] סיפר לסבי [כ"ק אדמו"ר מוהר"ש], שחששו של ר' פסח בתולדתו היה חריף. בכל עניין שכלי היתה לו חריפות, כל סברא שחידש הופרכה מיד בגלל חידוש של סברא עמוקה יותר, הסבא [כ"ק אדמו"ר הזקן] עשה אותו לבר דעת.

ביצאו מה"יחידות" התעמק ר' פסח שעות רבות בתשובתו של הרבי, והלך אל הרבי האמצעי [כ"ק אדמו"ר רבי דובער נ"ע] שיסביר לו הפירוש בזה.

הרבי האמצעי הסביר לו, שבר דעת הוא מי שבתחילה הוא עושה הכנה אמיתית כדי להבין את העניין השכלי שברצונו להבין.

ההכנה הרבה - אומר הרבי האמצעי לר' פסח - של בר דעת היא בכל אחד לפי מהותו. אצל ישראל מדוברובנה זה לפי האופן שלו, אצל נחמן מאושאץ - באופן שלו, ואצל זליג מדוקשיץ לפי האופן שלו. אבל מן ההכרח שתהיה הכנה. בלי הכנה אי אפשר להיות "מקבל" אמיתי. מקבל אמיתי - אומר הרבי האמצעי - הוא כשישנה קליטה. ההוכחה לקליטה היא הצמיחה, הן הצמיחה בהכנה והשגה והן הצמיחה בעבודה בפועל. שכן, גם ההכנה וגם העבודה באות ביגיעה דוקא.

(תרגום מלקוטי דבורים ח"ב עמ' 676 ואילך - לקוטי דבורים בלה"ק חלק א-ב עמ' 3-442)