

# לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

---

שנה ח / גליון רצז  
ערש"ק פרשת ויחי ה'תשע"א

---



# פתח דבר



בעזרה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת ויחי הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי', את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון רצז), 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, ושגיאות 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 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 וחמישים שנה  
להסתלקות מורנו הבעש"ט זיע"א

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



יוצא לאור על ידי

## מכון אור החסידות

ארץ הקודש  
ת.ד. 2033  
1469 President st.  
Brooklyn, NY 11213  
72915  
כפר חב"ד  
טלפון: 03-738-3734  
oh@chasidus.net  
718-534-8673  
הפצה: 03-960-4832

נדפס באדיבות

**The Print House**

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

# תוכן העניינים



## ה. מקרא אני דורש.....

חשובים כאיש אחד – בשכם, במצרים, ובמדין

יבאר דזה שאצל שמעון ולוי היו אנשי שכם חשובים כולם כאיש אחד הוכיח רש"י ממדין, דגם שם היו כולם חשובין לפני גדעון כמו איש אחד, וזה שהכתוב קורא להרבה אנשים בלשון יחיד הוכיח מ"סוס ורוכבו" לשון יחיד

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ה עמ' 251 ואילך)

## ט. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

## י. יינה של תורה.....

כח מעשיו הגיד לעמו: לעשות מנחלת גוים ארץ קדוש

טענות האומות על ירושת הארץ ע"י ישראל / הכוונה בכיבוש הארץ הוא לעשות לו ית' דירה בתחתונים / גם ארץ העמים יש להעלותו ל"ארץ ישראל" / ומסיימים בטוב

(ע"פ לקו"ש ח"ל עמ' 249 ואילך)

## יא. פנינים.....

דרוש ואגדה

## יב. חידושי סוגיות.....

בגדרי קידושין ונישואין

יפלפל בדברי רש"י גבי יוסף שהראה שטר אירוסין לאביו, וסיק דקודם מ"ת לא הי' שייך כלל חלות ושם קידושין, ועפ"ז יבאר הא שהביא הרמב"ם תיאור הקידושין קודם מ"ת כי רצה לחדש שגדר חלות קידושין הוא מחודש, ויוסיף דהשמיע כאן הרמב"ם שגם גדר נישואין לא נשתנה מקודם מ"ת ורק שנתחייבו לעשות קידושין תחלה, וסיק דדעת הרמב"ם בדין חופה היא דוקא לשיטתו הנ"ל בגדר נישואין

(ע"פ לקו"ש חלק ל עמ' 241 ואילך. וחל"ט עמ' 30 ואילך)

## יג. תורת חיים.....

ממכתבי קודש מכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, בענין הבטחון והשמחה ושלילת העצבות.

## יד. דרכי החסידות.....

שיחות קודש מכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ מליובאוויטש וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אודות מלמדו החסיד ר' ניסן ואופן חינוכו.

# מקרא אני דורש

## חשובים כאיש אחד - בשכם, במצרים, ובמדין

יבאר דזה שאצל שמעון ולוי היו אנשי שכם חשובים כולם כאיש אחד הוכיח רש"י ממדין, דגם שם היו כולם חשובין לפני גדעון כמו איש אחד, וזה שהכתוב קורא להרבה אנשים בלשון יחיד הוכיח מ"סוס ורוכבו" לשון יחיד

בפרשתנו, בדבריו של יעקב על שמעון ולוי, הוא אומר: "בסודם אל תבוא נפשי, בקהלם אל תחד כבודי, כי באפם הרגו איש וברצונם עקרו שור" (מט, ו).

ובפירושו רש"י מפרש את התיבות "כי באפם הרגו איש":

"אלו חמור ואנשי שכם, ואינם חשובין כולם אלא כאיש אחד. וכן הוא אומר בגדעון: 'ההכית את מדין כאיש אחד'. וכן במצרים: 'סוס ורוכבו רמה ביים'".

והנה, הרגיל בלשונו של רש"י בפירושו, יראה מיד כי יש כאן אריכות יתירה (לכאורה) בהאופן שבו הוא מביא את לשונות הכתובים כראיה לפירושו:

בדרך כלל, כשרש"י מביא ראיה לדבריו, הרי הוא מעתיק רק את לשונות הכתובים הנוגעים לענין, בדרך קצרה – ולפי זה גם בעניננו היה לו לקצר ולומר "וכן 'ההכית את מדין כאיש אחד'; 'סוס ורוכבו', ותו לא;

אך בפועל רש"י מאריך בלשונו, ומדגיש כמה פרטים שבהשקפה ראשונה אינם נוגעים לעניננו, ומהם: א) "וכן הוא אומר בגדעון", ב) "וכן במצרים", ג) "סוס ורוכבו רמה ביים".

## לקראת שבת

ז

ויש לבאר את מהלך דברי רש"י דבר דבור על אופניו, ובדרך ממילא יתיישבו דיוקים אלו – ועוד דיוקים – וכפי שיראה המעיין.

### ב.

כאשר לומדים את הכתוב כאן, "הרגו איש", ומפרשים שהכוונה לאנשי העיר שכם ש"אינם חשובין כולם אלא כאיש אחד" – מתעוררת השאלה, האמנם שייך כזה דבר במציאות? לפי ההגיון האנושי, גם כשמדובר בגבור גדול, בוודאי יש אצלו הבדל בין אם הוא צריך להכניע איש אחד ובין אם הוא צריך להכניע אנשים רבים, ועל אחת כמה וכמה כשמדובר על עיר שלימה; ואם כן, איך אפשר לומר שכל אנשי העיר שכם היו בעיני שמעון ולוי "כאיש אחד", היינו: שאתו כח שהיו משתמשים בו בשביל "איש אחד" – היה די עבורם בשביל עיר שלימה?! [ואף שאנשי שכם היו כואבים – סוף סוף, אינו דומה כחו של כואב אחד לכחם של הרבה כואבים].

ועל זה מביא רש"י ראייה – "וכן הוא אומר בגדעון 'והכית את מדין כאיש אחד': גם גדעון היה בשר ודם, כמו שמעון ולוי, ובכל זאת אמר לו הקב"ה שהוא יכה את מדין "כאיש אחד", שכל אנשי מדין יהיו נחשבים אצלו כמו "איש אחד" בלבד. [ויש להוסיף בהשוואה דגדעון לשמעון ולוי – כי כמו שבגדעון אמר לו הקב"ה "כי אהיה עמך" (וזה הטעם ל'והכית את מדין כאיש אחד"), כך בשמעון ולוי היתה גבורה מיוחדת (בלתי טבעית) זו כתוצאה מזה ש"בטוחים היו על כחו של זקן" (כדברי רש"י בפ' וישלח לד, כה)].

### ג.

אמנם, גם לאחר שלמדנו מגדעון שיכול להיות במציאות דבר כזה ש"אינן חשובין כולם אלא כאיש אחד", עדיין יש צורך בראיה על לשון הכתוב: בכתוב כאן נאמר "הרגו איש" סתם, היינו: בלשון יחיד, והשאלה היא – האם מספיקה סברה זו, ש"אינן חשובין כולם אלא כאיש אחד", כדי שהכתוב ידבר על רבים בלשון יחיד, ויקרא לריבוי אנשים בשם "איש"?

ולזה ממשיך רש"י ומביא ראייה שמצינו כן במקום נוסף – "וכן במצרים 'סוס ורוכבו': גם במצרים, מי שנאבדו בים סוף היו ריבוי של סוסים וריבוי של רוכבים, ובכל זאת קורא להם הכתוב בלשון יחיד, "סוס ורוכבו", בגלל שהיו נחשבים כאחד בלבד.

ומדייק רש"י בלשונו ש"סוס ורוכבו" נאמר "במצרים":

היה אפשר לבאר, שבאמת "סוס ורוכבו" פירושו כפשוטו – סוס יחיד עם רוכב יחיד. כי, העיקר במהלך המלחמה הוא המלך, ואם כן, "סוס ורוכבו" מתייחס רק לפרעה מלך מצרים, שהוא העיקר

## לקראת שבת

במלחמה, ולכן מדגיש הכתוב את המפלה שלו דוקא (כי לאחר שהמלך נופל במלחמה, מביא הדבר את מפלת כל צבאו);

וקמ"ל רש"י שאינו כן, אלא "סוס ורוכבו" נאמר "במצרים" כולם – שאף שהיו סוסים רבים ורוכבים רבים, מכנה אותם הכתוב בלשון יחיד, בגלל שנחשבו כולם כאחד בלבד.

## ד.

מנין באמת יודעים אנו ש"סוס ורוכבו" מדבר על מצרים כולם – ולא על פרעה (המלך) בלבד?

לזה ממשיך רש"י ומעתיק מן הכתוב ("סוס ורוכבו) רמה בים":

אם היה מדובר כאן על מפלת האויב על ידי מלחמה רגילה, אז שייך לומר שמדגישים במיוחד את מפלתו של המלך, כיון שהיא העיקר – כאשר מצליחים להתגבר על המלך, הרי זה גורם לכך שכל צבאו ייכנעו ויאבדו;

אך כאן מדובר על זה ש"סוס ורוכבו רמה בים", על זה שכאשר מצרים נכנסו לתוך הים חזר פתאום הים לאיתנו ושטף, הטביע, את כל מי שהיו אז בתוך הים.

והרי פשוט, שכאשר הים חוזר לאיתנו, הוא שוטף את כל מי שנקרה בדרך, בלי שום הבחנה כלל בין יחיד לבין רבים, בין המלך החשוב לבין החיילים הפשוטים; ולכן, לא מתאים להסביר שהלשון "סוס ורוכבו" מתייחס לפרעה מלך מצרים בלבד, שהרי ענין זה של "רמה בים" מתייחס בשווה ממש לכל מי שהיה שם, ואי אפשר לומר שמבחינת ה"ים" היה איזה הבדל בין פרעה לאחרים.

## ה.

אמנם מעתה יש לשאול – לאיך גיסא: מה החידוש!?

כלומר:

בשלמא אם היה מדובר במלחמה רגילה, כמו אצל גדעון – אז מובן שבא הכתוב לחדש: אף שבדרך כלל יש הבדל גדול בין אם נלחמים כנגד איש אחד או שנלחמים כנגד אנשים רבים, הרי הפעם הצליחו להתגבר על אנשים רבים כאילו היו "איש אחד" בלבד;

אך כיון שמדובר על "רמה בים", על זה שהים חזר לאיתנו ושטף כל מה שהיה בו – הרי בענין כזה מלכתחילה אין מקום להבדל בין יחיד לרבים, ופשוט מעצמו שהים שטף את כולם בבת אחת כאילו היו "סוס אחד ו"רוכב" אחד!

ואם כן, היה הכתוב צריך לומר כדרכו: "סוסים ורוכביהם (רמה בים)", ולמה (שינה ו)נקט בלשון יחיד, "סוס ורוכבו" (על שם שכולם נחשבו כאחד) – בשעה שבלאו הכי אין בזה שום חידוש!?

## לקראת שבת

ט

אך ההסבר פשוט, שבאמת בזה שהכתוב נקט "סוס ורוכבו" – במקום "סוסים ורוכביהם" – אין כוונתו לשום חידוש ורבותא; אלא מאי, שמכיון שזו היתה המציאות בפועל, שביחס ל"רמה בים" נחשבו כולם כאחד – לכן נאמר בלשון יחיד.

וגם פרט זה – דומה הוא לעניינו, דברי יעקב על שמעון ולוי ש"הרגו איש":

בזה שיעקב מזכיר את כל אנשי שכם בלשון יחיד, מכיון "שאינו חשובין כולם אלא כאיש אחד", אין כוונתו להשמיענו חידוש ורבותא על גבורתם העצומה של שמעון ולוי –

שהרי אדרבה, כוונת יעקב היא להוכיח ולקנטר את שמעון ולוי; ואיך יתכן שבתוך דברי התוכחה ידבר בשבחם ומעלתם? –

וזה שבכל זאת נקט יעקב (לא בלשון רבים, "הרגו אנשים", אלא) בלשון יחיד ("הרגו איש"), הוא רק משום שזו היתה המציאות בפועל, שכולם היו נחשבים "כאיש אחד", ולכן היה מוכרח יעקב לנקוט בלשון יחיד; כשם שב"סוס ורוכבו" נוקט הכתוב בלשון יחיד רק משום שכן היתה המציאות, שכולם נחשבו כאחד – ואין כוונתו בזה לשם חידוש.

[ולהעיר, שבמק"א נתבאר (ראה במדור זה בש"פ וישלח שנה זו), שבזה שיעקב הזכיר את זה שכל אנשי שכם נחשבו "כאיש אחד", היתה כוונתו להוכיח את שמעון ולוי על זה שנקטו בדרך של "מרמה" (וחילול השם) – כי מכיון שהיה בכחם לגבור על כל אנשי שכם בקלות, היו צריכים לבוא ולהרגם בריש גלי (עיי"ש באורך).

אך מובן שביאור זה מתאים יותר בדרך הרמז וכו', אך לא בדרך "פשוטו של מקרא"; ובדרך הפשט – דרכו של רש"י בפירושו – על כרחך לפרש כמשנ"ת כאן, שבאמת לא היתה כוונת יעקב לאיזה חידוש מיוחד, ונקט בלשון זה רק משום שכן היתה המציאות בפועל, וכמו ב"סוס ורוכבו רמה בים"].





# פנינים

## עיונים וביאורים קצרים

### תוכחת יעקב לשמעון ולוי על הריגת שכם

כי באפם הרגו איש וברצונם  
עקרו שור

(מט, ו)

יעקב מוכיח את בניו בפסוק זה על  
ב' מעשים, "כי באפם הרגו איש" על  
הריגת שכם, "וברצונם עיקרו שור" על  
מכירת יוסף שנמשל לשור.

ויש לבאר הקשר בין ב' תוכחות אלו:

בפרשת וישלח (לד, ל), לאחר שיעקב טען כלפי  
שמעון ולוי "עכרתם אותי", טענו כנגדו "הכזונה  
יעשה את אחותנו", ולא מצינו שיעקב ישיב על  
כך. נמצינו למדים שהיה לשמעון ולוי על מה  
לסמוך, וכפי שביארו במפרשים שם, אנשי שכם  
היו חייבים מיתה על התנהגותם. רק שיעקב לא  
הסכים למעשים אלו, כי בבואם על אנשי שכם  
"במרמה" היה משום חילול ה', ושמעון ולוי לא  
חששו לזה כי סברו שבכגון זה יש למסור הנפש  
ו"יקוב הדין את ההר".

אם כן, אין מקום, לכאורה, לייסרם על מה  
שעשו, כיון שלשיטתם עשו מעשיהם בדין, ובפרט  
שראינו שדבריהם נתקבלו אצל יעקב, שלא השיב  
על מענתם.

אלא שאחר שראה יעקב ש"ברצונם עקרו שור",  
ששמעון ולוי הם אלו שרצו אח"כ להרוג את יוסף,  
א"כ הוכיח סופם על תחילתם, שגם מה שהרגו  
אנשי שכם, אף שהיה זה בדין, מ"מ היה מעורב בזה  
הטבע ד"כלי חמס", ועל כן הוכיחם למפרע גם על  
שהרגו אנשי שכם.

(ע"פ לקו"ש ח"ה עמ' 161)

### מדוע חפץ יוסף למנוע מאביו לברך אפרים

ויתמוך יד אביו להסיר אותה  
מעל ראש אפרים על ראש מנשה

(מה, יז)

איתא במדרש רבה (במדב"ר פי"ד  
ה-י) "ג' דברים שעשה יוסף בשביל  
מנשה שהיה מבקש לגדלו על  
אפרים אחיו. . והשנית ויתמוך יד  
אביו וכו'".

ולכאורה תמוה מה הייתה כוונתו של יוסף  
כשרצה להסיר יד אביו מבנו אפרים ולמנוע ממנו  
ברכתו של יעקב. בשלמא מה שהקדים מנשה  
תחילה, וכן מה שאמר שלמנשה מגיע עיקר  
הברכה, מובן, שכן הבכור "מיומן לברכה". אבל  
אחר שראה שאביו חפץ לברך את אפרים, כיצד  
משתדל אב למנוע ברכה מבנו? ואם מפני מעלת  
מנשה הבכור, היה עליו לבקש מיעקב להוסיף  
למנשה ברכה יתירה גדולה יותר!

והביאור בזה:

הנהגת יוסף לא היתה כדי למנוע מיעקב לברך  
את אפרים, אלא בכדי למנוע קנאה בין האחים,  
כי יוסף ידע מה עלול לקרות כשמקדימים את  
הצעיר לבכור, כפי שאירע אצלו, וכמחז"ל (שבת י,  
ב) "לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים וכו'" ומביא  
שם ראייה מיוסף, ועל כן היה רע בעיניו מה שיעקב  
מקדים את אפרים שע"י מטייל קנאה ביניהם.

אבל יעקב לא חשש לזה, כי הוא לא ידע  
מהמאורע דמכירת יוסף (כפי שמשמע מפשטות  
הכתובים), ולא ראה חסרון בהקדמת הצעיר,  
ואדרבה, כן נהג גם קודם לכן אצל יוסף, וראה  
שהתוצאה היא שיוסף נעשה מלך על אחיו.

(ע"פ שיחת ש"פ צו תשמ"ה – תורת מנחם תשמ"ה)  
ח"ג עמ' 1642 ואילך)





## כח מעשיו הגיד לעמו: לעשות מנחלת גוים ארץ קדוש

טענות האומות על ירושת הארץ ע"י ישראל / הכוונה בכיבוש הארץ הוא לעשות לו ית' דירה בתחתונים / גם ארץ העמים יש להעלותו ל"ארץ ישראל" / ומסיימים בטוב

בסיום ספר בראשית, מספרת התורה אודות פטירתו של יוסף הצדיק: "ויאמר יוסף אל אחיו אנכי מת ואלקים פקוד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת גו' וישבע יוסף גו' פקוד יפקוד גו' והעליתם את עצמותי מזה, וימת יוסף גו' ויישם בארון במצרים".

ויש להקשות, איך מתאים סיום ספר-בראשית בהעניין דמיתת יוסף עם הכלל ד"מסיימים בטוב"?!

ומה גם שבין כך נזכר להלן, בתחילת פ' שמות, ע"ד פטירתו של יוסף – "ואלה שמות בני" הבאים מצרימה גו' וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא", וא"כ הי' מתאים להכניס שם הפרטים הנ"ל בנוגע

## לקראת שבת

לפטירתו, ולסיים את ספר בראשית בדבר "טוב" כמו ב"וירא יוסף לאפרים גו' גם בני מכיר גו' יולדו על ברכי יוסף" או כיו"ב.<sup>3</sup>

\*\*\*

"מתכיפין התחלה להשלמה"<sup>4</sup>, ונהגו ישראל קדושים לקשר סיום מסכת עם התחלתה. ואין זה לחידודי בעלמא ח"ו, אלא הוא ענין אמיתי, שבאמת ישנה נקודה משותפת בין התחלת כל ספר (ומסכת) לסימומו, והוא ע"פ מה דאיתא בספר יצירה<sup>5</sup>: "נעוץ סופן בתחילתן".

לא זו בלבד, אלא שאותה הנקודה המשותפת המאחדת את סיום הספר עם ראשו והתחלתו, אינה איזה נקודה צדדית – כי אם זוהי הנקודה התיכונה והעיקרית של הספר כולו. והטעם פשוט: הנקודה העיקרית שבכל דבר מרומזת בתחילתו (כמו הראש הכולל את כל האיברים), וגם בסימומו, כמאמר<sup>6</sup> "הכל הולך אחר החיתום".

התחלתו של ספר בראשית הוא: "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ". וברש"י: "אמר רבי יצחק: לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם . . . ומה טעם פתח בבראשית, משום כח מעשיו הגידי לעמו לתת להם נחלת גוים, שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו. ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו". דבדברים אלו נרמז נקודה עיקרית ביותר בספר בראשית כולו.

ואמנם, לכשנעיין מתמיהים הדברים ביותר: הרי התורה לישראל ניתנה, ולא לאומות העולם, וא"כ איך אפשר לומר שטענת אומות העולם תגרום שינוי בתורה הק'!?

זאת ועוד אחרת: אפילו את"ל שהמענה לאו"ה חייב לבוא בתורה שבכתב, אמנם מאי טעמא צריך להתחיל את התורה בזה, ומה גם שכלשון המורגלת בכגון דא "סדר בתורה הוא גם תורה".

על כרחך צ"ל, שהטענה והמענה אינן רק להוציא מלבן של אומות העולם, אלא זה נוגע גם לבני עצמם, ולכן הוכנס כל הענין בתורה (וכלשון הכתוב שהביא רש"י: "כח מעשיו הגידי לעמו").

\*\*\*

גם או"ה יודעים שהקב"ה "בחר בנו מכל העמים, ונתן לנו את תורתו" – ודוקא משום הכי טענה הם מבקשים: "לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים". דלפי הבנתם (וכן הוא גם בהבנת ה"א-ל

(2) נ, כב-כג.

(3) וגם סיפור מיתת יוסף הי' אפשר לסיים בענין בשורת הגאולה – "פקוד יפקוד גו".

(4) נוסח "רשות לחתן בראשית".

(5) פ"א מ"ז.

(6) ברכות יב, א.

## לקראת שבת

יג

זר אשר בקרבך, היצה"ר שנקרא ה"גוי" שבישראל<sup>7</sup>), בהיות עם ישראל קשור עם רוחניות איך יכול להיות שהוא קשור עם ארץ (גשמית), ובפרט – ארץ מסויימת.

דזהו<sup>8</sup> הדרך איך שאומות העולם נעשים לעם, שמתאספים כמה אנשים במטרה אחת, ומתגוררים במקום אחד – והמטרה המשותפת מאגדת אותם והם הופכים לעם. וכאשר יצא איש אחד מאומה א' ויעבור לגור בארץ אחרת, הנה במעט זמן יהפוך להיות בן האומה האחרת. דיסוד האומה היא ארצה ונחלתה, וכל חוקיה וכל דבריה אינם אלא כדי לסדר חיים מתוקנים.

משא"כ בישראל, שנעשו עם במדבר, והחוקים והמשפטים הישרים אשר ציווה אותם ה' אלוקי השמים ואלוקי הארץ – אינם עבור "ישוב העולם" אלא עניינים אמיתיים כשלעצמם. ומהות העם הוא להיות עבד השם<sup>9</sup> דדבר זה אינו תלוי לא בזמן ולא במקום, ואין שום דרך להפסיק להיות יהודי (ח"ו)<sup>10</sup>. דעם ישראל הוא מרומם מכל עם, ולשון וארץ.

ולכן לפני דעת או"ה, כיבוש אר"י וקניינה על ידי ישראל על מנת להתיישב שם כעם מיוחד בארץ מיוחדת הוא ענין של "גזל", שהרי ישראל הם עם מיוחד בלאו הכי.

והמענה ע"ז – "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים": נתינת אר"י לעם ישראל, אינה כבשאר אומות-העולם להבדיל שזהו להוות ולייצר את האומה – אלא היא חלק בעבודתם, לגלות את "כח מעשיו" של הקב"ה:

"נתאווה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים"<sup>11</sup>, וזה כל האדם ותכלית בריאתו, להשכין שכנית עוזו וקדושתו ית' ב"ארציות" של העולם הזה הגשמי דוקא. ולכן רוב מצוות התורה ככולן הם מצוות מעשיות, כדי שע"י קיומם תומשך הקדושה גם בעניינים הגשמיים<sup>12</sup>;

וכן הוא בנוגע לכללות עם ישראל, דמכיון שהוא ברוממות ולמעלה מכל עם ולשון, לכן דוקא משום-זה ניתנה לו ארץ ישראל, ארץ גשמית, שבה תלויות כו"כ מצוות התורה (עד שעיקר ענין של קיום המצוות התורה הוא באר" דוקא, כמבואר בארוכה ברמב"ן<sup>13</sup>). מאחר שזהו ענין בני" והתורה – "לכבוש" את ה"ארציות" של העולם-הזה, ולעשותו דירה לו יתברך.

---

7) ראה שבת קה, ב' איזהו א-ל זר שיש בגופו של אדם הוי אומר זה יצר הרע". ועיין קובץ מכתבים לתהלים (בתהלים אהל יוסף יצחק ע' 218). אגרות-קדש אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע ח"ז (ע' עד ושי"ג). לקו"ת ראה כה, סע"א ואילך. מאמרי אדה"ז תק"ע (ע' קכה. קצג ואילך). ועוד.

8) בהבא לקמן ראה ברשימת "ר"פ לחגיגת ת"ת – ל"ג – ער"ח תמוז תש"ב". נדפס בחוברת קיא.

9) וכמאמר הרס"ג (ס' האמונות והדעות מ"ג פ"ז): אומתנו אינה אומה כ"א בתורת'.

10) ומתבטא בזה שהמצוה הראשונה דעשרת הדיברות, הוא "אנכי" – האמנת אלוקות, ולא חוקים המסודרים כמו "לא תרצח" ו"לא תגנוב".

11) תנחומא נשא טז. תניא רפ"ו.

12) ראה תניא פל"ז. ובכ"מ.

13) ס"פ אחרי (יח, כד) – ע"פ ספרי עקב יא, יז (הובא ברש"י שם, יח). וראה תורה אור פרשתנו (מו, ריש ע"ב).

## לקראת שבת

לפיכך פתח בבראשית, דהתחלת התורה הוא דוקא "בראשית ברא גו", בריאת העולם – דיסוד וכוונה עיקרית בתורה הוא – לכבוש על ידה את העולם ולעשותו דירה לו יתברך.

ובעומק יותר: הטענה האמורה דאומות העולם, הרי אינה רק טענתם של אותם הז' אומות שירשו ישראל, אלא של כל השבעים אומות, דאף הם טוענים על נקודה זאת שעם ישראל מרומם את כל העולם כולו ע"י התורה.

"לא גלו ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים"<sup>14</sup>. ומבואר בזה בספרים<sup>15</sup>, שכוונת ירידת הנשמה לעולם, היא לברר ולהעלות ניצוצי קדושה שנפלו ונתפזרו בכל קצוי תבל. וכאשר בן-ישראל משתמש בחפצי העולם לעבודת השם, הרי הוא מעלה את ניצוצות הקדושה הנמצאים בדברים אלה לקדושה. ועי"ז ש"אחד מכם גולה לברבריא ואחד מכם גולה לסרמטיא"<sup>16</sup> ועובד את ה' שם – הרי שהופכים את המקום בו נמצאים הניצוצי קדושה להיות ארץ ישראל, "לתת להם נחלת גויים".

וכמאמר<sup>17</sup> כ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע לא' החסידים שרצה לעלות לארץ הקודש: "מאך דא ארץ ישראל" – עשה כאן ארץ ישראל!

וכן תהיה לנו בביאת המשיח ב"ב, ד"עתידה אר"י שתתפשט בכל הארצות<sup>18</sup>, דלאחר כל השנים שישראל עושים מכל מקום בעולם ארץ ישראל – יתרחב גבול הקדושה וגם ארץ העמים תבוא בקהל השם.

\*\*\*

**ובזאת יובן החלוקה דספר בראשית ושמות:**

החילוק בפשטות בין ספר בראשית וספר שמות הוא - בספר בראשית מסופר ע"ד תולדות האבות (והשבטים כו), דהיינו ההכנה ליצירת עם ישראל וכו'; ואילו ספר שמות הוא הסיפור דיציאת מצרים ונתינת התורה וכו'.

ולכאורה, ע"פ זה היתה צ"ל התחלת ספר שמות בסיפור יציאת מצרים, שאז "נולד" עם ישראל (וע"ד דברי רש"י הנ"ל "לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם"), ומה טעם פתח ספר שמות בסיפור גלות מצרים?

מאמרי אדמו"ר האמצעי דברים ח"א ע' ה (וש"נ).

14) פסחים פז, ב.

15) תו"א (ר"פ לך. שם קיז, ב), ביאורי-הזהר לאדמו"ר האמצעי (קלה, סע"ד ואילך) **ובכ"מ**.

16) ל' חז"ל שהש"ר פ"ב, ח (ב).

17) ראה פרטי הסיפור באיגרות-קודש אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע ח"א ע' תפה. ועוד.

18) פסיקתא רבתי פ' ר"ח ושבת. יל"ש ישעי' רמז תקג. נתבאר בלקוטי תורה מסעי פט, ב ואילך. ועוד.

## לקראת שבת

טו

וגם לפי פשוטו, ההפסק בין הספרים הוא לכאורה באמצע ענין, שהרי כבר מסופר בספר בראשית (בפ' ויגש) ע"ד ירידת יעקב ובניו למצרים, וא"כ הי' לכאורה מתאים יותר שגם המשך הסיפור ע"ד גלות מצרים (קושי השעבוד וכו') יבוא באותו הספר (בראשית), ובספר שלאח"ז יתחיל בענין חדש – גאולת ישראל ממצרים.

וע"פ הנ"ל יש לומר:

כשם שפתיחת התורה ב"בראשית ברא גו" היא משום שזהו תכלית ענין התורה – "לתת להם נחלת גוים", כנ"ל; עד"ז הוא בעניננו: ספר שמות הוא אמנם סיפור לידת עם ישראל ונתינת התורה להם, אבל ה"פתיחה" של סיפור זה היא לא במ"ת, וגם לא בסיפור יציאת וגאולת מצרים, אלא דוקא בסיפור "נחלת גוים" שבזה, בגלות מצרים, וע"ד ירידה ל"מיצרים" וגבולים של העולם בכלל.

כי מכיון שתכלית התורה היא ה עבודה ד"לתת להם נחלת גוים" (בירור העולם) – לכן, גם ההכנה למ"ת היתה ע"י עבודה תוך גלות מצרים, באופן שעניני מצרים נכנסו לרשות ישראל – קדושה (שזה נעשה ע"י העבודת פרך, דעי"ז הוציאו כל הניצוצי קדושה דמצרים – "כמצולה שאין בה דגן, וכמצודה שאין בה דגים"<sup>19</sup>)

ולכן התחלת הספר היא ע"ד גלות מצרים לאחרי הזמן ד"וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא", ולא בהזמן דירידת יעקב למצרים – כי ירידת יעקב למצרים לא היתה ענין של גלות ממש, שהרי ישב בארץ גושן במיטב הארץ במצב של מנוחה ושלווה כו, וכן הי' "כל זמן שאחד מן השבטים קיים"; ורק לאחרי ש"וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא" התחיל השעבוד וקושי שלו, עיקר הירידה דגלות מצרים.

\*\*\*

ועפ"ז מובנת השייכות דתחילת ספר בראשית וסיומו – לתוכן הספר, "ספר הישר":

ענינו של ספר בראשית (ובפרטיות – עד "החודש הזה לכם") בפשטות הוא – כפרש"י – מה ש"כח מעשיו הגיד לעמו", היינו לא ע"ד מציאות העולם כשלעצמה, כ"א אדרבה, ע"ד כחו ושליטתו של הקב"ה על העולם, שנמסר לישראל ("הגיד לעמו") – דבתחילת ספר בראשית מסופר ש"הוא בראה", ואח"כ איך "נתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם (וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו)";

ומסירת כח זה לישראל היתה על ידי האבות, כמסופר בספר בראשית פעמים רבות ע"ד הבטחת הקב"ה לכא"ו משלשת האבות אודות נתינת הארץ, ועד שזה שישראל כבשו את הארץ בימי יהושע הי' על יסוד ירושת הארץ מן האבות, כפסק הדין שא"י ירושה היא מאבותינו.

## לקראת שבת

וכן הוא בתוכן הרוחני – שכח זה שניתן לישראל, לשלוט על הארציות של עוה"ז ולכובשו לרשות הקדושה, נמשך לישראל על ידי האבות שנקראו "ישרים". שהאבות היו למעלה מעלה מן העולם, ד"האבות הן הן המרכבה", ש"כל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מענייני עוה"ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם", ולכן לא הי' יכול גשם העולם לשלוט עליהם ח"ו.

ו"שליטה" זו על העולם עוברת בירושה לכאו"א מבנ"י, בתור "בנים". וכידוע בענין "מעשה אבות סימן לבנים", שמעשה האבות הוא נתנית כח לעבודת הבנים. דאף שמדריגת עבודת האבות היא למעלה מעלה ממדריגת עבודת הבנים, מ"מ, להיותם אבות, הרי כל ענייני הם עוברים בירושה לבניהם אחריהם עד עולם. אמנם, כדי שיהי' קשר בין מעשה אבות לעבודת הבנים – צ"ל במעשה האבות גופא מעין ודוגמא לדרגת הבנים.

וזהו הטעם שסיום ספר בראשית הוא בענין ירידת יעקב ובניו למצרים, דעם היות שאצלם לא היתה זו גלות ממש כנ"ל, כי ישיבתם במצרים היתה באופן של מנוחה ושלוה כו' – מ"מ, ובפרט לגבי מדריגת יעקב בארץ מגורי אביו, ה"ז מצב של ירידה.

ואצל יעקב היתה השליטה על מצרים בגלוי, כמש"נ ויברך יעקב את פרעה, וכפרש"י שברכו "שיעלה נילוס לרג ליו. ומברכתו של יעקב ואילך הי' פרעה בא אל נילוס והוא עולה לקראתו ומשקה את הארץ", גלוי לעיני פרעה שפרנסתם של מצרים תלוי' בברכת יעקב!

וכן מצד יוסף – שהוא הי' השליט על מצרים, ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים. ומצבם הרוחני של יעקב ויוסף וכו' במצרים הוא הנתנית כח שנמסר לבניהם אחריהם בירושה, שגם בהיותם בגלות יוכלו לשלוט על הגלות.

\*\*\*

וזהו הסיום דספר בראשית, שיוסף הצדיק סיפר ורמזו לאחיו, דעם היות שכאן מסתיים ה"מעשה אבות" ומתחילה עבודת הבנים, הקשורה עם הירידה לגלות ממש – מ"מ "ואלקים פקוד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת"; כי הגלות אין לו שליטה ח"ו על ישראל, אלא להיפך – כל ענין הגלות הוא כדי שבנ"י ישלטו עליו, ועד שע"י הירידה לגלות מתעלים בנ"י לעילוי נעלה יותר, "והעלה אתכם".

וסיום החומש ממש: "וישם בארון במצרים" – דלא כיעקב שנקבר בארץ ישראל, כי עי"ז ניתן הכח לבנ"י בהיותם במצרים שיתעלו למעלה מן הגלות וישלטו עליו. דכאשר יודעים, שבתוך מצרים נמצא איתם עמם יוסף הצדיק, שהוא המלך והבעה"ב על כל ענייני מצרים, ה"ז נותן להם כח ועוז לעמוד בכל הקושיים ולצאת מן הגלות.

## לקראת שבת

ובבחי"י<sup>20</sup> יוסף הוא כל הצדיקים שהם למעלה מהגלות, הנמצאים עם ישראל בתוך הגלות. ובמיוחד אלו שנקברו דוקא בחו"ל שלא לעזוב צאן מרעייתם וליתן להם הכוח והעוז לעמוד בכל הנסיונות דהגלות, ולזכות לגאולה שלמה בפשטות.





# פנינים

## דרוש ואגדה

### יבא שילה – משה ומשיח

לא יסור שבט מיהודה ומחקק  
מבין רגליו עד כי יבא שילה ולו  
יקהת עמים

(מט, י)

כתב בבעל הטורים על הפסוק:  
יבא שילה בנימטריא משיח. שילה  
בנימטריא משה.

יש לבאר עומק נפלא בדברי בעל הטורים,  
בהקדם ביאור מארז"ל (ראה שמו"ר פ"ב ו) "משה הוא  
גואל ראשון הוא גואל אחרון", והדבר ברור שאין  
כוונת המדרש שמשה הוא גופו משיח גואל צדק,  
שהרי משיח הוא מבית דוד משבט יהודה ומשה  
משבט לוי, אלא ודאי כוונת המדרש לומר שגם  
הגאולה האחרונה בב"א תבוא בכחו של משה גואל  
ראשון.

והביאור בזה:

כחו של משיח לגאול את ישראל בא מכח  
התורה, שהרי זהו עיקר מעלת המשיח, וכמו  
שמצינו ברמב"ם שההגדרה הראשונה של משיח  
הוא היותו "הוגה בתורה" (רמב"ם הלכות מלכים ספ"א),  
והתורה היא הלא "תורת משה".

ועפ"ז מבואר עומק כוונת בעה"ט, ש"יבא  
שילה" בגמטריא משיח, כי "יבוא" הוא הגילוי  
והפעולה בעולם, שזהו גאולה אחרונה "גואל  
אחרון". ו"שילה" בנימטריא משה, כי שילה הוא מה  
שנמצא עוד קודם ל"יבוא", דהיינו הכח להגילוי  
דמשיח הוא משילה - משה גואל ראשון.

(ע"פ לקו"ש ח"א עמ' 8 ואילך)

### נסתלקה ממנו שכינה

האספו ואגידה לכם את אשר  
יקרא אתכם באחרית הימים

(מט, א)

ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין  
ונסתלקה ממנו שכינה  
(פסחים נו, א)

לכאורה צ"ע הלשון "ונסתלקה ממנו שכינה"  
כשהמכוון הוא שלא היה יכול לגלות קץ הימין,  
והול"ל "ונתכסה ממנו הקץ" וכיו"ב, ובפרט שמצינו  
שאמר תיכף אח"כ כו"כ דברי נבואה, דמהא מוכח  
שעדיין שרתה עליו השכינה, ומאי "נסתלקה ממנו  
שכינה"?

והביאור בזה, י"ל ע"פ דרך החסידות:

"שכינה" נקראת כך על שם ששוכנת ומתלבשת  
(תניא פמ"א), היינו שהשכינה היא המשכת אלוקותו  
ית' לעולמות. יעקב רצה לגלות את הקץ לבניו,  
כלומר לגלות הקץ לדרגא נמוכה יותר ממצבו הוא,  
לדרגא בה עמדו השבטים באותה שעה, "ונסתלקה  
ממנו שכינה", היינו, שנתעלם ממנו היכולת  
"להשכינ' - להוריד למטה לעולם הזה (לדרגת  
השבטים) את גילוי הקץ.

כלומר: אצל יעקב לא היה חסר בגילוי אלוקותו,  
ועל כן אמר דברי נבואה כנ"ל, ויתירה מזו, גם גילוי  
הקץ היה אצלו (ולכן לא שייך לכתוב שנתכסה  
ממנו הקץ) רק הכח להמשיך ולהוריד נסתלק ממנו  
באותה שעה.

(ע"פ לקו"ש ח"י עמ' 168 ואילך)



# חידושי סוגיות

## בגדרי קידושין ונישואין

יפלפל בדברי רש"י גבי יוסף שהראה שטר אירוסין לאביו, ויסיק דקודם מ"ת לא הי' שייך כלל חלות ושם קידושין, ועפ"ז יבאר הא שהביא הרמב"ם תיאור הקידושין קודם מ"ת כי רצה לחדש שגדר חלות קידושין הוא מחודש, ויוסיף דהשמיע כאן הרמב"ם שגם גדר נישואין לא נשתנה מקודם מ"ת ורק שנתחייבו לעשות קידושין תחלה, ויסיק דדעת הרמב"ם בדין חופה היא דוקא לשיטתי' הנ"ל בגדר נישואין

### א

**ידקדק במה שהקדים הרמב"ם לתאר אופן הקידושין קודם מ"ת, שלכאן אין מזה נפקותא בדיני ישראל**

כתב הרמב"ם בריש הל' אישות: "קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה שנאמר (תצא כב, יג) כי יקח איש אשה וּבֵא אֵלָיו".

וממשיך בהלכות שלאח"ז (ה"ב וג') ש"ליקוחין אלו מצות עשה כו' הן הנקראין קידושין או אירוסין בכ"מ כו' וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש, והבא עלי' חוץ מבעלה חייב מיתת ב"ד, ואם רצה לגרש צריכה גט".

(1) ובסהמ"צ (מ"ע ריג) מביא הכתוב (שם כד, א) "כי יקח גו' ובעלה". וראה רמב"ם הוצאת פרענקל בנינוי נוסחאות. ואכ"מ.

## לקראת שבת

ולכאורה צ"ע, מהו שראה הרמב"ם להקדים כאן תיאור גדר האישות שקודם מ"ת, ולא פתח בעיקר – דין אישות שלאחר מ"ת: "אם ירצה האיש לישא אשה צריך לקנות אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה כו"<sup>2</sup>?

דהנה בפשטות, הנפקותא להלכה בזה<sup>ז</sup> היא לגבי בן נח, וכמ"ש במגיד משנה כאן "זה פשוט ומבואר בהרבה מקומות דלעכו"ם בייחוד בעלמא<sup>3</sup> הוא אשתו וכיון שבא עלי' לשם אישות הויא לה אשת איש שחבירו עכו"ם חייב עלי' כנזכר פרק ט' (ה"ז) מהלכות מלכים ומלחמותיהן<sup>4</sup>. מיהו, אם בזה הוא כל תוכן הלכה זו, לכאורה אינו ענין לריש הל' אישות, שבהן מדובר רק אודות דין אישות דישראל, והי' לו להביאו בהל' מלכים<sup>5</sup>, ששם מבאר דיני בני נח.

וכמו בדיני גירושין, דבריש הל' גירושין כ' הרמב"ם רק דין גירושין דישראל (מבלי להקדים אופן הגירושין לפני מ"ת) – "אין האשה מתגרשת אלא בכתב שיגיע לה וכתב זה הוא הנקרא גט", וממשיך (שם ה"ה): "זה שנאמר בתורה (תצא כד, ב) ושלחה מביתו אין עניינו שלא יגמרו גירושין עד שתצא מביתו אלא כשמגיע גט לידה גמרו גירושין ואע"פ שעדיין היא בביתו"; ורק בהל' מלכים (שם ה"ח) מבאר דין גירושין דב"ג – "מאימתי תהי' אשת חבירו כגרופה שלנו משויציאנה מביתו וישלחנה לעצמה או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה שאין להם גירושין בכתב".

ועל כן יש לחדש, שהקדמה זו בענין האישות דקודם מ"ת נוגעת לגדר דין אישות דישראל (שלאחר מ"ת).

## ב

### יפלפל בדברי רש"י גבי יוסף שהראה שטר אירוסין לאביו, ויסיק דקודם מ"ת לא הי' שייך כלל חלות ושם קידושין

והי' נראה לבאר בזה, בהקדם הפלפול בדברי רש"י בפרשתנו, דעה"פ "וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי אלה, ויאמר יוסף אל אביו בני הם אשר נתן לי אלקים בזה" (פרשתנו מו, ט), פרש"י כוונת

(2) וכמו שהקשה הכס"מ בדברי הרמב"ם לקמן ה"ד גבי איסור "קדשה", שמקדים "קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק כו' משנתנה התורה נאסרה הקדשה". – וראה לקו"ש חל"ט ע' 34.

(3) ראה ח"י הרש"ש לרמב"ם כאן, דעכו"ם אינו קונה אלא בביאה (וראה לקמן סעיף ד), "ואולי ביחוד דקאמר ר"ל בלא עדים".

(4) אלא ששם החידוש להיפך, שאינו חייב ע"י אירוסין או כניסה לחופה אלא רק "אחר שנבעלה לבעלה", ואילו כאן החידוש ד"בייחוד בעלמא (גם בלי אירוסין או חופה) הויא אשתו".

(5) ובפרט שענין זה ד"בייחוד בעלמא הויא אשתו" אינו מפורש בהל' מלכים שם, כנ"ל בהערה הקודמת.

## לקראת שבת

כא

שאלתו של יעקב "מי אלה" – "מהיכן יצאו אלו שאינן ראויין לברכה"; וע"ז ענה יוסף "בני הם אשר נתן לי אלקים בזה" – "הראה לו שטר אירוסין ושטר כתובה".

הנה, המפרשים (מהרש"ל הובא בהואיל משה, מנחת יהודה, ושפ"ח. ועוד<sup>6</sup>) פירשו, שיעקב חשד אשר בני יוסף "אינן ראויין לברכה" מפני שלא נולדו בכשרות כדת וכהלכה – שמא לקח יוסף אשה מבנות המצריים או משאר אומות (ולא גיירה) – וע"ז הראה לו יוסף שטר אירוסין כו', להוכיח שנשאה לאשה "בענין שיתפסו בה קידושין וקידשה בקידושין גמורים" (משכיל לדוד כאן). וכבר תמחו על פירוש זה (ראה לבוש האורה כאן. ובארוכה בצידה לדרך) – "הלא כל י"ז שנה היו יושבין ועוסקין בתורה לפניו . . א"כ הרי בודאי ידע והכיר אם יש בהם פגם ייחוס או לאו ולא ה' צריך להראות לו בשביל זאת שטר אירוסין ושטר כתובה, (ועוד) איך אפשר להעלות על הלב . . לחשוד את יוסף שבא על אחת מכל העריות כו' . . והוא ודאי שלא חשד יעקב ליוסף שלקח אשה מבנות המצריים או משאר אומות בגיורתה חלילה אלא ודאי נתגיירה קודם"<sup>10</sup> (ל' הצידה לדרך כאן).

ובס' צידה לדרך<sup>11</sup> פי' שיעקב לא חשד שמא יש בהם פגם יחוס, אלא "שחשב יעקב . . שלא לקח יוסף את אסנת רק לפילגש בלא אירוסין ובלא כתובה כיון שלא לקחה מעצמו בבחירתו רק על פי

---

6) דלפי פשוטו תמוה: הרי רש"י פירש התיבות "וירא ישראל את בני יוסף" – "בקש לברכם", ז.א. שידע שהם בני יוסף, ומהי שאלתו "מי אלה"?

ואף ש"עיני ישראל כבדו מזוקן לא יוכל לראות" (כבפסוק שלאח"ז (מות, יוד) – י"ל בפשטות שהכירם מקולם וכיו"ב (ובפרט שהיו רגילים אצלו (כבפרש"י לעיל מח, א. וראה לקמן בפנים)), או שיעקב הבין דכאשר קרבו ימיו למות יביא יוסף את בניו אתו כדי שיברכם יעקב לפני מותו\* (כפרש"י שם ד"ה ויקח (והרי יעקב ידע שיוסף בא עתה – שם, ב)).

---

\* וכמו שיצחק ברך אותו לפני מותו. ועפ"ז מתורץ מה שפירש רש"י "בקש לברכם ונסתלקה שכינה ממנו כו" – שהוא לכאורה דרש ולא פירש כפשוטו (ככמה מפרשי התורה: רשב"ם, פענח רזא, ספורנו, אוה"ח ועוד), דזה ש"וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי אלה" הוא מפני שענין ישראל כבדו מזוקן ("ראה שהם בני אדם אבל לא הכיר מי הם" – ל' הספורנו). וראה מפרשי רש"י.

7) ובא בהמשך לזה ש"בקש לברכם ונסתלקה שכינה ממנו כו" (כמ"ש רש"י בד"ה שלפנ"ז), שמזה הבין יעקב שבני יוסף אינם ראויים לברכה\*.

---

\* כן משמע ברא"ם כאן. ומ"ש רש"י בהמשך פירושו "לפי שעתידי ירבעם ואחאב לצאת מאפרים ויהוא ובני ממנשה" (ולא לפי שהם לא היו ראויים לברכה) לא ה' ידוע ליעקב; וכיונת רש"י "לפי שעתידי כו" היא – שזהו הטעם אליבא דאמת מדוע "נסתלקה ממנו שכינה".

8) וראה גם ספר זכרון על פרש"י. משכיל לדוד כאן.

9) קושיא זו הקשה על דברי המהרש"ל שאינן בני קידושין והם ממזרים. וראה לקמן הערה 12.

10) וכמו שפירש"י לעיל עה"פ (מז, לא) "וישתחו ישראל על ראש המטה" – "על שהיתה מטתו שלימה . . שהרי יוסף . . עומד בצדקו".

11) וראה גם לבוש האורה בסופו. אמרי שפר. ועוד.

## לקראת שבת

המלך שנתנה לו לאשה . . . לכך הראה לו שטר אירוסין ושטר כתובה לראי' שהיא אשתו ממש ולא פילגש שהרי אין כותבין כתובה לפילגש<sup>12</sup>.

אבל לכאורה עדיין לא עלתה ארוכה לתמי' הנ"ל – כי אף שלא הי' בנשואי אסנת שום איסור שהרי גם לאברהם היתה פילגש<sup>13</sup> – מ"מ, את"ל שבבנים אלו יש איזה חסרון בקדושתם כו' (עד שאין ראויים לברכה) איך לא הרגיש זה יעקב במשך כל י"ז שנים אלו?

ותו, דלכאורה כדי להוכיח שאסנת לא היתה פילגש אלא אשתו ממש הי' די להראות לו שטר כתובה ולא הוצרך להראות שטר אירוסין – שהרי לפרש"י (ח"ש כה, ו) זהו ההפרש בין נשים ופילגשים, "נשים בכתובה פלגשים בלא כתובה", וכיון שיש לה כתובה ודאי שאינה פילגש. ומה גם, שבדחז"ל (שלפנינו) – תרגום יונתן (על הכתוב) ומס' כלה (רבתי, פ"ג) – אכן נזכר רק שטר כתובה ולא שטר אירוסין; ומה הזקיקו לרש"י להוסיף שטר אירוסין?

ומלבד זה יל"ע עוד במ"ש רש"י "הראה לו שטר אירוסין ושטר כתובה" – דלכאורה: בשלמא שטר כתובה הוא דבר הרגיל בכל נישואין<sup>14</sup>, אבל מהיכא תיתי לומר שיוסף קידש את אסנת בקידושי שטר דוקא, עד שיהי' שטר אירוסין תחת ידו<sup>15</sup>!?

12) ראה גם פירוש מסכת כלה רבתי לראב"ן הירחי (טברי' תרס"ו. ירושלים, תשל"א) ע' לג – בפירוש בני תשע מדות: אם אנס את הפנוי' שהיא ביאת זנות והוולדות ממזרים דרבנן וע"ז נאמר בב"ב\* וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי אלה מהיכן יצאו אלה שאינן ראויים לברכה ויוסף אמר בני הם אשר נתן כו' בזה הראה לו שטר אירוסין ושטר כתובה. ולכאורה אפ"ל כן גם בכוונת המהרש"ל<sup>13</sup> שבהערה 9 – ולא "ממזרים" מאיסורי עריות.

(\* וכבר העירו שבב"ר לפנינו ליתא. והלשון שהעתיק הוא מפרש"י עה"ת.

\*\* וע"ד הלשון במס' כלה שם "נמצאו בניי באין לידי ממזרות, מכאן אמרו עשרה הם כממזרים ואינם ממזרים". וראה נדרים כ, ב ובפרש"י ורא"ש שם. והיינו ש"פוגם את הולד" (ל' הראב"ד בבעלי הנפש שער הקדושה, הובא בב"י לטאו"ח סר"מ).

13) ורק ש"בני הפלגשים אשר לאברהם" שלחם מעל יצחק בנו, ועד ש"שם טומאה מסר להם" (ח"ש כה, ו ובפרש"י שם).

14) ולהעיר שגם אצל האומות ישנו ענין של כתובה, וכדמצינו לעיל גבי שכס (וישלח לד, יב), שאמר "הרבו עלי מאד מהר", ופרש"י "כתובה".

15) להעיר ממדרש הגדול "הוציא לו אסנת וכתובתה עמה כו' מהו בזה בכתובה וקדושתין לפי שעתן".

## לקראת שבת

כג

ולכן נראה<sup>16</sup>, שאין כוונת רש"י ב"שטר אירוסין" לשטר שבו נתארסה, היינו שהיו קידושין ע"י שטר<sup>17</sup> – אלא ל"שטר" במובנו הרגיל והפשוט<sup>18</sup>: שטר הנכתב (רק) לראי' על איזה דבר, לזכרון דברים. וכן בענייננו, שהי' אצל יוסף שטר ראי' על אירוסין<sup>19</sup>. מיהו גם לפירוש זה עדיין יש להוסיף ביאור, דלכאורה תקשי מ"ט כתב יוסף שטר ראי' על האירוסין שלו, שלא מצינו לו חבר במשך כל הדורות<sup>20</sup>, וכ"ש וק"ו בזמן האבות והשבטים<sup>21</sup>?

ולזה נראה שהדבר כרוך בכללות גדר קידושין הנ"ל המבואר ברמב"ם, שנתחדש רק במ"ת וקודם לזה לא היתה חלות דגדר זה, די"ל שכן הוא שיטת רש"י בפירושו על הכתובים<sup>22</sup>.

---

16 יש מפרשים (צידה לדרך כאן בסופו), שיוסף עשה כן מלכתחילה "כדי שיוכל להראות ראי' ברורה לאביו יעקב שלקחה לאשה ולא לפילגש לפי שהי' חכם הרואה את הנולד". אבל מלבד הקושיא הנ"ל בפנים שיוסף לא הי' צריך שטר אירוסין "להראות ראי' ברורה לאביו יעקב שלקחה לאשה ולא לפילגש", כי לזה מספיק שטר כתובה – הרי אין כל רמז בפרש"י שיוסף עשה כן מלכתחילה "לפי שהי' חכם הרואה את הנולד" (וגם צ"ע בעצם הסברא, שיוסף חשש מראש שאביו יעקב לא יאמין לדבריו שלכן עליו להכין "ראי' ברורה" שנשא אשה באירוסין). ויש שתייצו (משכיל לדוד בפרש"י) ע"ד ההלכה "עם מ"ש הרמב"ם בריש הל' אישות דקידושי שטר וביאה הן מן התורה וקידושי כסף מד"ס ופירושו שם המפרשים דקרי לה מד"ס משום שאין מפורש בתורה קידושי כסף אלא מג"ש ילפינן להו קיחה קיחה משדה עפרון וידוע דקיי"ל דאין אדם דן ג"ש מעצמו אא"כ קיבלו מרבו ויוסף כשפירש מאביו י"ל דאכתי לא הוה גמיר להך ג"ש ולכך לא הי' יכול ללמוד כן מדעתו (ולא קידש בביאה דרב מנגיד אמאן דקדיש בביאה (קדושין יב, ב. ו"ש"ג), ולכן הוזקק לקדש בשטר)".

אבל, לכאורה, כ"ז הוא ע"ד הפלפול וההלכה, משא"כ פרש"י עה"ת שהוא ע"ד הפשט דוקא.

17 ובפרט שבפשוטי המקראות ובפרש"י עה"ת לא מצינו – גם לאחרי מתן תורה (ורק בכסף – ראה פרש"י משפטים כא, ט), וכש"כ לפני מ"ת – שהאשה מתקדשת בשטר. – וע"ד ההלכה, ראה קדושין (ה, א) הלימודים לקידושי שטר.

18 שהרי רש"י כתב פירושו גם ל"בן חמש למקרא" ולא הי' סותם במקום שצריך לפרש עבור "בן חמש" שאין הכוונה לשטר ראי' הרגיל בכל מקום.

19 להעיר מספר השטרות לר"י ברצלוני (ע' 10): "ואשכחן בנוסח עתיקי בקצת חיבור השטרות דכתב בהו הכי שטר אירוסין וזהו טופס זכרון עדות שהי' בפנינו איך פלוני בר פלוני אמר לפנינו כו' שקבלתי עלי. . למיכתב לה בכתובתה בשעת נשואין כו'", ומביא שם עוד נוסח של "ספר אירוסין" – ומוכח שהיו שם רק לראי'. ובס' השטרות שם מסיק "ולעניות דעתין האי נוסחא דהאי שטרא לא מקרי אירוסין. . שטר אירוסין. . הוא שאמרו עליו. . חכמי המשנה. . האשה נקנית. . בשטר". ע"ש.

ולהעיר מקידושין (ט, ב) דמפרש "שטרי אירוסין" היינו "שטרי פסיקתא", "התנאים שביניהם וממון שפוסקין זה לזה" (רש"י שם), שהוא שטר ראי'.

20 אבל להעיר מס' השטרות שבהערה שלפנ"ז.

21 וכנ"ל, דוחק לומר שכתב זה רק כדי שתהי' לו "ראי' ברורה לאביו יעקב" שנשא אשה באירוסין.

22 דאף שענין זה לא הובא בפירוש רש"י על התורה\* (היינו – בלימוד ע"ד הפשט), וכבר נת' כמ"פ שאין פירושו רש"י על התורה מוכרחים להתאים עם המבואר בחלק ההלכה שבתורה, כי רש"י לא בא בפירושו אלא לפרש פשוטו של מקרא (רש"י בפירושו כמ"פ (בראשית ג, ח. שם, כד. ועוד)) – מ"מ, הרי ענין זה (בנוגע לגדר אירוסין) הוא מילתא שבסברא (גם בדרך הלימוד ע"ד הפשט).

---

(\* וראה רש"י קדושים כ, י: למדנו שאין קידושין לעו"כ.

## לקראת שבת

דהנה, לשיטת רש"י בפשט המקראות משמע דנקט<sup>23</sup> שלא היו קידושין אצל האבות, אף שס"ל שקיימו כל דיני התורה עד שלא ניתנה<sup>24</sup>, דהא לא נתפרש להדיא בכתובים שקידשו נשותיהם לפני שנשאו אותן; ואדרבה – מפשטות לשון הכתובים גבי יצחק (ח"ש כד, סז), "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה", משמע, שלא היו קידושין לפני כן, אלא הכניסה תיכף לביתו. וכן מצינו ביעקב, דכאשר הכניס לבן את לאה ליעקב במקום רחל ויבוא אלי, היתה טענת יעקב רק "למה רימיתני" (ויצא כט, כה), אבל לא ערער על נישואין כאלו בלי קידושין<sup>25</sup>. ומכיון שפשטות המקראות מורה שלא היו אירוסין לפני הנישואין אצל האבות – את"ל שס"ל לרש"י שאינו כן, אלא שקידשו נשותיהן לפני הנישואין, הו"ל לכתוב כן בפירוש.

והנה, דוקא באם נחדש ונבאר בכוונת דברי הרמב"ם הנ"ל, שכוונתו לומר דקודם מ"ת לא רק שלא נצטוו על הקידושין, אלא שלא הי' שייך כלל חלות "קידושין" – יבואר טעמא דמילתא שלא קידשו האבות נשותיהם אף שקיימו כל הדינים שלאחרי מ"ת, ובזה ימצא גם ביאור חדש לדברי רש"י גבי יוסף, כמשי"ת.

דעפ"ז יש לבאר מה שלא מצינו שיעשו האבות (והשבטים) כמעשה ישראל לקדש את נשותיהם לפני הנישואין<sup>26</sup>, אף שנהגו לעשות כל המעשים והדינים שלאחרי מ"ת – כי זה שקיימו כל הדינים הי' דוקא במצות כאלו שגם לפני מתן תורה הי' באפשר לקיימן באופן ע"ד לאחר מ"ת, ורק שעדיין לא נצטוו על עשייתן; משא"כ מצות שכל גדר קיומן נתהווה רק על ידי הציווי (ובלעדי הציווי אין משמעות המעשה "מעשה קידושין" כלל, ואין חל עי"ז מאומה) – אין מתאים לומר שקיימו אותן

23 בדרז"ל מצינו אמנם שיצחק קידש את רבקה, אם ע"י הכלי כסף וכלי זהב שנתן אליעזר לרבקה\*, או כשבאה לביתו (פענח רזא שם כד, סז. וראה מאמרי אדמו"ר האמצעי ח"ש ע' ריט ואילך, רכז ואילך) – אבל כ"ז לא הובא כלל בפרש"י על התורה.

\* ראה מדרש לקח טוב ח"ש כד, נג. וראה מדרש הגדול ומדרש אגדה שם כד, כב. חזקוני שם כד, נג. וראה מס' כלה בתחלתה; כלה רבתי פ"א "ברכת חתנים". תוד"ה שנאמר – כתובות ז, ב. ועוד. – אבל בפרש"י (ח"ש כד, נז) מפורש שגם לאח"ז היתה פנוי'. וראה לקו"ש חט"ו ע' 168 הערה 33.

24 כפרש"י גבי אברהם (תולדות כו, ה (מב"ר פס"ד, ד. וש"ג)), שקיים אפילו "גזרות (דרבנן) . . שניות לעריות כו' . תורה שבעל פה הלכה למשה מסיני", וגבי יעקב כתב (וישלח לב, ה) "ותר"י"ג מצות שמרתי", שמזה מובן שהוא הדבר בנוגע ליצחק (ומפורש בפרש"י (תולדות כו, יב, כז, ג. ט) שקיים כו"כ מצות).

25 ע"ד ההלכה – ראה חדא"ג מהרש"א סנהדרין (יט, ב) ד"רחל נתקדשה מן הדין בשכר שבע שנים כמ"ש (ויצא כט, כא) הבה לי [את] אשתי דהיינו שנתקדשה לו כבר והיא אשתו", ולאח נתקדשה בביאה ("ולא ה"ל קדושי לאה קדושי טעות דיעקב ודאי לא הי' עושה בעילתו בעילת זנות").

אבל ע"ד הפשט צ"ע: בנוגע לרחל, מש"נ "הבה את אשתי" בפשטות היינו המיועדת להיות אשתי; ובנוגע ללאה – כיון שכוונת יעקב היתה לרחל, הרי זה קידושי טעות, דע"ד הפשט לא עלתה ע"ד יעקב שלבן ירמה אותו לאחרי שפירש "ברחל בתך הקטנה".

26 וראה בית האוצר (להר"י ענגל) כלל א אות יז.

## לקראת שבת

כה

לפני מ"ת. והוא הדבר בנדון קידושי אשה, מכיון שכל גדר הקידושין נתחדש ע"י ציווי התורה, כדברי הרמב"ם, על כן אין שייך שקיימו זה לפני מ"ת<sup>27</sup>.

ובזה יש לתרץ גם כוונת רש"י גבי יוסף, דהנה, עה"פ (וירא יט, יד) "חתניו לוקחי בנותיו" (גבי לוט), פרש"י: "חתניו, שתי בנות נשואות כו'; לוקחי בנותיו, שאותן שבבית ארוסות להם", הרי להדיא לכאורה שהי' גדר "ארוסה" גם לפני מ"ת (ואפילו אצל לוט). איברא דודאי אין הכוונה בזה לדין ארוסה שלאחר מ"ת הנזכר ברמב"ם<sup>28</sup>, אלא הכוונה לשידוכין. דפשיטא שגם לפני מ"ת הי' ענין השידוכין וזמן הכנה לפני הנישואין, וע"ד מה שמצינו אצל רבקה (פרש"י ח"ש כד, נה), שאמה ואחי' ביקשו שינתן לה "זמן י"ב חדש לפרנס את עצמה בתכשיטים" – אלא שהי' זה רק בגדר "שידוכין" אבל לא חל עי"ז שום דין, וכדברי הרמב"ם הנ"ל שקודם מ"ת לא הי' בכח לפעול חלות וענין חדש דשם "אשת איש" על האשה (אלא ע"י שמכניסה לביתו ממש כו').

ובזה יש לבאר הא דמצינו ביוסף, שכתב "שטר אירוסין", דהנה על פי האמור גבי פירוש "אירוסין" שכ' רש"י בבנות לוט, מובן דה"ה הכא ש"אירוסין" כאן פירושו "שידוכין", ו"שטר אירוסין" היינו שטר של ראי' שנתקשר בשידוך.

וטעם הדבר שהי' בידו שטר לראי' על שידוכין הוא משום שהוא רצה להחמיר ע"ע יותר משאר האבות ולהתנהג כפי האפשרי שיהי' אצלו עכ"פ מעין הקידושין שלאחרי מ"ת. והנה, אילו הי' כותב שטר על מעשה של קידושין – לא הי' מתדמה בזה כלל לקידושין שלאחרי מ"ת, כי כל מעשה שיעשה בתור קידושין אין לו שם "קידושין" כלל והוא מעשה בעלמא, ולכך בפעולה שאינה בת קיימא, אין תועלת בכתיבת שטר לראי' בעתיד על פעולה זו; ודוקא בפעולה בת קיימא כותבים שטר לראי', כדי שלא יוכלו להכחישה בעתיד. וזהו שהחמיר כאן וכתב שטר ראי' על השידוכין (וכתב בו את אירוסיו לראי' שאירס את אשתו), דזהו הדבר הכי אפשרי באותה שעה כדי לתת תוקף לאירוסין שלו [שמצד עצמם הרי (לפני מ"ת) אין להם תוקף כנ"ל] – כתב יוסף את אירוסיו בשטר, לראי' שאירס את אשתו.

פירוש, שבזה שכתב "שטר אירוסין" נמצא דלא זו בלבד שנישואיו לא היו באופן של "אדם פוגע אשה בשוק. . . מכניסה (תיכף) לתוך ביתו כו'", כ"א) שהיו אצלו אירוסין, היינו שידוכין כו'.

---

27) בצפ"נ עה"ת שמות (ב, א) דעמרם "הוסיף דין של נישואין, ב"ב דף קכא, ועמ"ש הרמב"ם בה' מלכים (פ"ט ה"א) דעמרם הוסיף דינים ומצות".

אבל מזה שרש"י בפירושו עה"ת (שמות שם) כ' "פרוש הי' ממנה כו' והחזירה ועשה בה לקוחין שניים" ולא כבגמ' סוטה (יב, א) "עמד וגירש את אשתו. . . עמד והחזיר את אשתו" (ועד"ז בכ"מ. וראה גם מכילתא דרשב"י (פ' שמות) "גירש את אשתו. . . עשה בה קדושין") – משמע קצת שלא היו גדר קידושין (דלאחר מ"ת). ואכ"מ. ועוד יש לומר דשם הדיוק "נישואין", והיינו כניסה לחופה, וכל' הגמ' שמציין שם (ב"ב קכ, א) "הושיבה באפריון כו'". אבל במהר"ץ חיות לסוטה (יב, א) מפרש דעמרם הוסיף "מצות קידושין". וראה לקו"ש ח"ח ע' 290 הערה 57.

28) ובלאה"כ תמוה לומר שאנשי סדום "לוקחי בנותיו" של לוט התנהגו ע"פ דין תורה!.



## לקראת שבת

וזמן הכנה להנישואין [שבזה לחוד אין חידוש, דודאי גם אצל האבות הי' כנ<sup>29</sup> (ואפילו אצל בנות לוט), וכן"ל] – אלא עוד זאת, שכתב אירוסין אלו בשטר, שיהי' לראי' שכן עשה, שבזה ניתן תוקף מיוחד בהתחייבות השידוכין שלו, שלא יוכלו להתחרט ממנה, ע"ד ומעין האירוסין שלאחרי מ"ת, שפועלים ומהווים ענין "אשת איש".

[וי"ל שמצינו גדר זה בהלכה, בעדים בקידושי אשה לאחר מ"ת, שמכיון שקידושין הוי חב לאחרני (ראה קידושין סה, ב. וראה חידושי הרשב"א שם), לכן צריך שהקידושין גופא ייעשו באופן הקיים ושייך גם (לאחרניא) לעלמא, וזהו רק כאשר ישנם עדים בשעת מעשה הקידושין<sup>30</sup>. ומעין זה י"ל שע"י כתיבת האירוסין (הקשר שביניהם) בשטר נעשה דבר הקיים ומפורסם גם לכו"ע. ואכ"מ].

והטעם שרק ביוסף מצינו הידור זה י"ל – דכיון שהי' במצרים, שהמצריים הם "שטופי זימה" (פרש"י לך יב, יט. וירא כ, טו. וראה פרש"י בא יב, ל), ובפרט לאחרי המאורע עם אשת פוטיפר, היתה צריכה להיות זהירות מיוחדת ותוספת חומרא וקדושה בעניני אישות, ולכך הוסיף בנישואיו שיהי' עכ"פ מעין האירוסין שלאחר מ"ת, שתיכף, בזמן ההכנה לנישואין, נעשית האשה מיוחדת לאיש זה וכו'. וע"פ זה יש לומר, שזה הי' המכוון בדברי יעקב "מהיכן יצאו אלו": אין הכוונה ב"יצאו" – נולדו, לחשוש שנולדו מנשואין שלא כהוגן, אלא זהו ביטוי של תמי': "מהיכן יצאו כו" – מאיזה טעם וסיבה יצאו מהיות ראויים לברכה; ובפשטות: כיון שנולדו בארץ של "שטופי זימה", חשש שמא זה גרם שלא יהיו ראויים לברכה.

ומעתה יובן גם תוכן מענה יוסף על תמיהת יעקב ("מהיכן יצאו אלו שאינן ראויין לברכה") – "בני הם אשר נתן לי אלקים בזה", בניו (לא רק כפשוטו, אלא) "אשר נתן לי אלקים בזה", שהם בני נישואין כאלו שהיו בתכלית השלימות, אפילו לגבי הנהגת האבות עצמם – ולראי' על זה "הראה לו שטר אירוסין"<sup>31</sup>.

(29) להעיר דרב מנגיד על דמקדש בלא שידוכי (קידושין יב, ב. וש"נ. ולהעיר ממדרש לקח טוב שבשוה"ג להערה (23). – וצע"ק מרמב"ם הנ"ל (רס"ד) שכן הי' מנהג כל העולם כולו לפני מ"ת!

(30) ולכן הם עדי קיום – ראה תומים ס"צ סקי"ד. ובארוכה צפע"נ כללי התוהמ"צ ע' עדות, עדי קידושין. וש"נ. לקו"ש חיי"ט ע' 188 ואילך.

(31) ויש לומר, שעד"ז היא כוונת רש"י ב"שטר כתובה" – ובהקדם מה שיש לדייק בלשון רש"י "ושטר כתובה" – דלכאורה תיבת "ושטר" מיותרת, והי' מספיק לכתוב "שטר אירוסין" (ו"כתובה" (כפי שנק' בכל מקום, וגם בפרש"י לעיל)\*).

והביאור:

ענין הכתובה מצינו כבר לפני"ז ואפילו בנוגע לשכם, "הרבו עלי מאוד מהר – כתובה" (כנ"ל בפנים), ומפורש בנוגע ליצחק ורבקה "שכך כתב לה יצחק בכתובה ליטול שני גדיי עזים בכל יום" (פרש"י תולדות כז, ט), וגם מפורש בפרש"י לעיל (כנ"ל) ד"נשים (סתם) בכתובה (ורק) פילגשים בלא כתובה.

אבל כתובה בכלל (שמצינו גם לפני מ"ת) היא רק ההתחייבות דהבעל על נתינת ממון וכל הצרכים לאשה, אבל אינה קשורה עם עצם הנישואין, ולכן אין הכרח שתהי' בכתב; משא"כ אחר מ"ת, הרי ענין הכתובה שייך לעצם הנישואין, וכמ"ש הרמב"ם\*\* (בהמצוות שבכותרת להל' אישות) מ"ע לישא אשה בכתובה וקידושין, וכן אסור לדור עם אשתו

# לקראת שבת

כו

ג

## עפ"ז יסיק שהרמב"ם רצה לחדש גדר חלות קידושין שהוא מחודש ורק מצד דין התורה

ובזה מצינו לכאורה לבאר מה שנתכוין הרמב"ם להשמיענו בזה שפתח הלכות אשות בתיאור סדר הנישואין קודם מ"ת והחידוש שנצטוו עליו במ"ת, דבזה ר"ל כנ"ל שע"י ה"קידושין" ישנו חלות מחודש (ולא רק שהתורה ציותה לעשות מעשה שלא נהגו לעשותו קודם מ"ת), כי קודם מ"ת לא הי' שייך כל ענין וחלות ע"י "ליקוחין" אלו דלאחר מ"ת.

ובזה השמיענו, שזה שלפני מ"ת לא היו קיימים "ליקוחין" אלו. הנקראין קידושין או אירוסין אינו (רק) מפני שעדיין לא נצטוו ע"ז, אלא משום שלפני הדיבור אין כל ענין "ליקוחין" הללו. וטעם הדבר, כי ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שאשה זו ואיש זה הם כמו מציאות אחת שנעשית ע"י זוג, ע"ד לשון הכתוב (בראשית ב, כד) "ודבק באשתו". ולכן, לולא ציווי התורה שהאדם "יקנה אותה תחלה. . ואח"כ תהי' לו לאשה", אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין אינה "אשתו" במובן הפשוט, כי "לא נבעלה ו(אפילו) לא נכנסה לבית בעלה", ורק ציווי התורה עושה מציאות של "ליקוחין" העושה את האשה לאשת איש. ובזה לימדנו הרמב"ם שהתורה חידשה לא רק את החיוב, שהאדם צריך לקדש את האשה תחלה, אלא גם עצם האפשרות לקנות אשה (לפני נישואי' בפועל), שרק ציווי התורה הוא המהווה מציאות ("ליקוחין") כזו.

ויש לומר שנפק"מ גם בזמן הזה בב"נ, שב"נ הקונה אשה בא' מדרכי הקנינים לשם אירוסין כו' — לא נפעל כלום ע"י מעשה זה ועדיין היא פנוי' כמו לפני מעשה הקנין ממש. וכדברי הרמב"ם

---

אם אבדה כתובתה\*\*\* (רמב"ם הל' אישות פ"י ה"י).

וזהו דיוק לשון רש"י "שטר כתובה" – דכיון שיוסף השתדל שנישואיו יהיו מעין הנישואין שלאחרי מ"ת, לכן דיין שיהי' לו "שטר כתובה".

או י"ל שהכוונה בשטר כתובה היא להחייבם דשאררה כסותה ועונתה, ע"ד מ"ש בביאורי הגר"א אה"ע סכ"ו סק"ז בסופו.

---

(\* בפענח רזא כאן: פירש"י בשטר דילפינן לי' מזה ספר תולדות אדם (בראשית ה, א) לכן האי נמי מיירי בספר. ועד"ז במושב זקנים עה"ת ("בשטר וקידושין"). ובמדרש הגדול "בכתובה וקידושין". ובכמה כת"י רש"י (שתח"י): שטר אירוסין וכתובה.

(\*\* ובמל"ת "שלא תבעל אשה בלא כתובה ובלא קידושין". וראה השגות הרמב"ן (ועוד) לסהמ"צ מצות ל"ת שנה שהקשה על הרמב"ם שם. וראה בהנסמן בהערה .????????????

(\*\*\* ואף שזהו דין דרבנן (וראה שם ה"ז ובהגמ"י שם ס"ו), הרי קיימו האבות כל התורה כולה, גם גזירות דרבנן, כמו שמצינו באברהם (כנ"ל בפנים והערה 24).

## לקראת שבת

בהל' מלכים (שם ה'ז) ש"אין ב"נ חייב על אשת חברו עד כו' אחר שנבעלה לבעלה, אבל מאורסה או שנכנסה לחופה ולא נבעלה אין חייבין עלי'".

ומ"ש ש"אין חייבין עלי' דמשמע שלכתחילה אסור — יש לומר דאין זה מפני שכבר חל עלי' שם אשת איש, אלא לפי דכיון שנכנסה לחופה כו' ה"ז כמו התחייבות להנשא, וה"ז ע"ד הונאה או גזל כו'<sup>32</sup>.

ועפ"ז יש לומר, שמטעם זה הקדים הרמב"ם דין אישות דקודם מ"ת, כדי להדגיש יותר החידוש שבגדר קידושין דלאחר מ"ת, וכדחזינו, שקודם מ"ת הדרך היחידה ליצור גדר אישות היתה רק ע"י שחיים יחד כבעל ואשה — "מכניסה לתוך ביתו ובוועלה כו'".

## ד

**יוסיף דהשמייע כאן הרמב"ם גם בדיני נישואין (שהם עיקר המצוה) שגדרם לא נשתנה מקודם מ"ת ורק שנתחייבו לעשותם ע"י קידושין תחלה**

איברא דהביאור הנ"ל בכוננת דברי הרמב"ם עדיין אין בו די, כי אין בענין זה לכאורה שום נפק"מ להלכה גבי אישות דישראל.

זאת ועוד: מאי שנא קידושין מגירושין, דשם לא הקדים הרמב"ם גדר הגירושין דלפני מ"ת, אף שהחילוקים הנ"ל בין ישראל וב"נ בדין קידושין וגירושין תלויים זב"ז. דכיון שענין האישות גבי ב"נ נוצר ע"י ההכנסה לביתו כו' (היינו חיי אישות בפועל), הרי כך גם שילוחה (או היציאה) מביתו היא העושה את הגירושין, משא"כ בישראל שהאישות נבראה ע"י קנין ו"ליקוחין", ולכן ביטול קנין זה הוא ע"י כתב דוקא. וא"כ כשם שהקדים הרמב"ם דין אישות דקודם מ"ת כדי להדגיש החידוש בליקוחין דמ"ת, כן הו"ל להקדים דין גירושין דקודם מ"ת, כדי להדגיש החידוש בדין גירושין שאחרי מ"ת (שמתגרשת ע"י "כתב", גם כשהיא עדיין בבית בעלה).

והנראה להוסיף עוד בזה בהקדים דיוק אחר בדברי רמב"ם כאן:

בגדר אישות דישראל יש שני שלבים — אירוסין שהם הקנין וליקוחין (ע"י כסף שטר או ביאה) ונישואין (ע"י כניסה לחופה). ואע"פ שגם ע"י אירוסין לחוד כבר חל על האשה שם "אשת איש", מ"מ, כו"כ חיובים (גם של תורה) חלים רק ע"י נישואין<sup>33</sup>, שאז הרי הם איש ואשה לכל הדברים.

(32) וראה סנהדרין נז, א ובפרש"י שם ד"ה על הגזל — ד"בעולת בעל יש להם דכתיב (וירא ג, כ) והיא בעולת בעל ולא כתיב והיא אשת איש אלמא הנך מת משום בעילתו של בעל ולא מפני קידושין וחופתו". וראה רדב"ז להל' מלכים שם ה"ח. ואכ"מ.

(33) כמו החילוק בין נערה המאורסה שהיא בסקילה ונשואה בחנק (פרשתנו כב, ככד. ספרי שם. סנהדרין נב, סע"ב. ובכ"מ); החילוק באופן הפרת נדר דאורסה ודנשואה (מטות ל, ז ואילך ובפרש"י שם. נדרים רפ"ז). ועוד.

## לקראת שבת

כט

ועפ"ז צע"ק, שבריש הל' אישות מבאר הרמב"ם רק ענין הקידושין (אירוסין) ואילו דין נישואין לא הזכיר עד פרק י', שרק שם (ה"א) מבאר דכאשר "יביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו (ו)יחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום. . והרי היא אשתו לכל דבר". ולכאורה הו"ל לבאר שם "נישואין" תיכף בריש הל' אישות, ביחד עם ביאור שם קידושין ואירוסין.

ואדרבה: קידושין "היא (רק) תחילת מצות הנישואין. . אירוסין בלא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדיין" (תשובת ר"א בן הרמב"ם, הובאה בכס"מ כאן פ"א סה"ב<sup>34</sup>). וכדיוק לשון הרמב"ם בכתרת להל' אישות, שהמצוה היא "לישא אשה בכתובה וקידושין", הרי שהמצוה היא הנישואין<sup>35</sup>, וא"כ תמוה ביותר שלא ביאר ענין הנישואין תיכף בריש הל' אישות.

וביותר אינו מובן, שהרי בב' הפרקים הראשונים דהל' אישות ביאר הרמב"ם עשרים שמות השייכים להלכות אלו, ובסוף פרק ב' מונה כל העשרים שמות, החל משם "קידושין" (ומסיים "שים כל השמות האלו לעומתך תמיד כו' כדי שלא נהי' צריכין לבאר כל שם מהן בכל מקום שנזכיר אותן") – ואילו שם "נישואין" לא הזכיר כלל שם.

ונ"ל, שס"ל להרמב"ם, שעיקר חידוש התורה בענין אישות דישראל הוא רק בגדר קידושין, וכנ"ל שכל גדר ליקוחין אלו נתחדש ע"י ציווי התורה, אבל בענין הנישואין, לא נשתנה מהות וגדר האישות מכפי שהי' קודם מ"ת. דענין הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות, בלשון הרמב"ם "מכניסה לתוך ביתו כו' ותהי' לו לאשה", ובזה אין שינוי (עיקרי) בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת.

וזהו שדייק הרמב"ם בלשונו "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה", והולך ומפרט ענין "ליקוחין" אלו ולא הענין ד"לישא אותה" (נישואין), כי חידוש התורה אינו בענין "לישא אשה" ("תהי' לו לאשה") גופא, שענין זה נשאר כמו שהי' קודם מ"ת, אלא רק בליקוחין הקודמין לנישואין, "יקנה אותה תחלה (ואח"כ תהי' לו לאשה)".

וזה גופא הטעם שהקדים הרמב"ם ע"ד סדר ענין האישות "קודם מ"ת", שאין זו (רק) הקדמה להבין החידוש בקידושין של ישראל, אלא כדי לבאר שם נישואין (גם עתה לאחר מ"ת), שזהו עיקר ענין האישות. ונמצא, שלא זו בלבד שהרמב"ם לא השמיט כאן ביאור שם נישואין, אלא אדרבה, זוהי התחלת הל' אישות [אלא שמבאר כיצד הי' "קודם מ"ת", כיון שזה לא נשתנה אחרי מ"ת] – ורק אח"כ מבאר עשרים שמות פרטיים השייכים לענין הנישואין (החל מהשם "קידושין").

ועפ"ז מובן החילוק בין אישות לגירושין, דכאן הקדים הרמב"ם דין אישות קודם מ"ת משא"כ גבי גירושין, כי בנוגע לאישות, הרי גדר האישות דקודם מ"ת נשאר גם לאחר מ"ת בענין הנישואין

34) ומתרג' עפ"ז ל' הגמ' (מו"ק יח, ב) "לארס דלא קעביד מצוה. . לישא. . דקא עביד מצוה".

35) כמו שמדייק בתשובת ר"א בן הרמב"ם שם.

(והחידוש דמ"ת הוא בהליקוחין שבאים קודם הנישואין); ואילו בגירושין, הרי היציאה (ושילוח) מבית הבעל כפי שהוא אצל ב"נ, לא מהני כלל בישראל.

## ה

### יבאר הנפק"מ מזה, דדעת הרמב"ם בדין חופה היא דוקא לשיטתו הנ"ל בגדר נישואין

ויש לומר, שדבר זה (שגדר הנישואין לא נשתנה אחר מ"ת) נוגע להלכה – כי זהו יסוד שיטת הרמב"ם בגדר חופה (שהיא העושה נישואין), שמצינו כמה שיטות (שור"ע אה"ע ר"ס נה וברמ"א שם. וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך חפה בתחלתו. ויש"ט) מהי כניסה לחופה, והרמב"ם (הל' אישות פ"י ה"א) פסק שכניסה לחופה היינו "יחוד", "שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו" – והרי זה קרוב מאד לתיאור האישות דקודם מ"ת, ש"מכניסה לתוך ביתו ובוועלה כו". והיינו לפי שס"ל להרמב"ם שענין הנישואין שלאחרי מ"ת הוא הוא ענין הנישואין שקודם מ"ת, דהיינו המעשה דחיי אישות, ולכן כדי שיחול על האשה שם "נשואה" ה"ז שווה לדרך הנישואין שקודם מ"ת.

ואע"פ שיש נפק"מ בין נישואין דקודם מ"ת ונישואין לאחרי מ"ת, דקודם מ"ת (וכן בב"נ אחרי מ"ת) צ"ל חיי אישות ממש (בוועלה כו"), ואילו בישראל מספיק ייחוד בלבד להשוותה נשואה, וכמ"ש הרמב"ם (שם ה"ב) ד"משתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה" – הרי נוסף לזה שגם ענין היחוד (לשם אישות) גופא הוא כמו מעשה אישות<sup>36</sup> [ובפרט שהרמב"ם מדייק שלא מספיק יחוד בלבד אלא צ"ל באופן ד"יפרישנה לו", וכמבואר בפוסקים (ב"ש וח"מ לשור"ע אה"ע שם) דהיינו שצ"ל באופן של קביעות, ולא שמביאה לתוך ביתו באופן דלפי שעה כו'], הרי כ' הרמב"ם (שם ה"ב) שיחוד זה צ"ל "ראוי' לבעילה, אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין". וע"פ הנ"ל מובן הטעם בפשטות, כי זהו כל גדר ענין הנישואין, ההכנסה לתוך ביתו והחיים יחדיו כאיש ואשה, ולכן צ"ל יחוד הראוי לחיי אישות.



36) כפסק הרמב"ם (הל' גירושין פ"י ה"ח. וראה גם הל' אישות פ"ג ה"ה ובמגיד משנה שם) "הן עדי יחוד הן עדי ביאה".



## בטחון ושמחה

**עוד מהבעש"ט הכריזו עבדו את ה' בשמחה**

הנה בכלל מנו רז"ל בין כל ה"בעל כרחך" גם את ה"בעל כרחך אתה חי", ז. א. אשר החיים אינם שורה של תענוגים ועכ"פ ענינים של מנוחה או עכ"פ יסורים קלים ביותר.

אלא שמזמן לזמן הנה צריך לחזור לעצמו בחוזק ובהתמדה אשר בע"כ אתה חי וכל מאן דעביד רחמנא לטב עביד...

אבל רואים אנו במוחש, אשר במידה ידועה ורבה תלוי הרושם ממאורעות חיי האדם בהאדם עצמו באיזה חריפות הוא מקבלם ועונה (רעאגרט) עליהם. ומי לנו גדול כרמב"ם אשר חייו החיצוניים היו מלאים צרות והרפתקאות יסורים ואסונות ר"ל יוצאים מן גדר הרגיל, ובכ"ז השקפתו על החיים, כפי שמבואר בספריו מו"נ, היתה טובה ביותר, אפטימיסטיש בלע"ז. ולאידך גיסא ראינו כמה וכמה אנשים שבחיהם החיצוניים לכאורה מוצלחים הם, ובכ"ז רק לעתים רחוקות ביותר נראה בהם איזה שביעת רצון.

כחילוק הזה נמצא בהמדות טבעיות שבבני אדם. עוזרת לכאו"א בזה תורת החסידות, אשר עוד מהבעש"ט הכריזו את הענין עבדו את ה' בשמחה, אשר אפילו בשעת התשובה, על עבירות שאין ספק שחטא ועבר עליהם, הנה בכל זה אין צריך להיות בזה סתירה לחדווא תקיעא בלבא מסיטרא דא, וכמבואר בארוכה בתניא.

### גם הוי' יתן הטוב ויאר פניו אליו בבחינת אהבה מגולה

ובפרט בענינים שאינם תלויים בבחירתו, הרי בודאי נותנת תורת החסידות היכולת למצוא בהם, גם בשכל האנושי, איזה צד של שמחה ועל כל פנים של תיקון על ענינים שבעבר. ובמילא הי' זה צריך למעט במדה גדולה את ההתרגשות והמרירות ואצ"ל העצבות הבאים על ידי המאורעות. ועיין תניא פכ"ו, וכבר הובטחנו בספרי רז"ל ובאגה"ק סכ"ב, "ואז גם הוי' יתן הטוב ויאר פניו אליו בבחינת אהבה מגולה אשר היתה תחלה מלובשת ומסותרת בתוכחה מגולה ויתמתקו הגבורות בשרשן ויתבטלו הדינים נס"ו"

(למרות זה ששמענו מכ"ק מו"ח אדמו"ר באחת משיחותיו במה שכתוב שם בתחלת הענין, "וכמו אב רחמן חכם וצדיק המכה בנו כו'" וביאר שלא אמר כאן "וחסיד", כמו שאמר אח"כ - "לפני אביו הרחמן והצדיק וחסיד כו'", כי כיון אשר זהו אב המכה בנו, אף שזהו מאהבה מסותרת, אבל התואר חסיד לא שייך בכאן כביכול).

מובן אשר כל האמור לעיל אינו ח"ו דרך אמירת מוסר, ועוד יותר דאס איז שווער צו זאגן יענעם, וויסנדיק דורך וואס יענער איז דורכגעגאנגען [זה קשה לומר לשני, כאשר יודעים מה הוא עבר], ולא באתי בזה אלא להורות לו באיזה מעניני תורתנו אשר יוכלו להקל עליו את עול המשא ולהרגיע את רוחו, עכ"פ במקצת, עד אשר יקויים בו הבטחה האמורה באגה"ק הנ"ל אשר ה' הטוב יתן הטוב ויאר פניו אליו בכל המצטרך לו.

בטח יודיעני כשיהיו אצלו איזה שינויים בכל ענינים הנ"ל, ובפרט כשיהי' לו בשורה טובה באחד או באחרים מהענינים הנ"ל.

בברכת הסתדרות הנכונה בקרוב.

(אג"ק ח"ד אגרת תתקפח)

### קרוב לודאי שאין זה אלא ענין של דמיון

מכתביו בעתם קבלתי, כשהייתי על הציון של כ"ק מו"ח אדמו"ר קראתי ג"כ הפ"נ שלו וכפי הענינים הרשומים בו. ושמחתי לקרא במכתבו מי"ג ניסן, אשר בחלק מהם עכ"פ כבר בא תיקון וגם הוא מודה על זה. ובטח גם בשאר הענינים יראה הטבת המצב בטוב הנראה והנגלה.

...מה שנדמה לו שסובל מהתרגשות הלב וכו', הנה קרוב לודאי שאין זה אלא ענין של דמיון ועכ"פ של נערוון [רוגז] בלבד. כדי לפצות את דעת עצמו בטח יבקר רופא מומחה במקצוע זה ויעשה כפי הוראותיו. זהו בנוגע לדרך הטבע.

ובנוגע לפנימיות הענינים, הנה יתקע מחשבתו בחוזק באמונה פשוטה שיש לכל ישראל מאמינים בני מאמינים אשר הקב"ה שברא העולם לפני ה"א תיש"א שנה הנה בכל רגע ורגע הוא בורא את

העולם ומנהיגו כפי רצונו, שהוא תכלית הטוב, ומטבע הטוב להיטיב. וא"כ פשוט אשר גם עניניו הם נכללים בזה, שבחייו ובעניניו הרי הקב"ה הוא הבע"ב והוא ינחהו למחוז חפצו (פנימיות הרצון של כל אחד ואחד מישראל, שלכן מהני כשכופין אותו עד שיאמר רוצה אני בדברים שעפ"י תורה). ויה"ר שינחהו באהבה מגולה בחסדים וברחמים, און איר זאלט זיך ארויסנעמען פון קאפ די אלע זאכן פון נערוון וכו', א חסיד דארף זיין א געזונטער ניט נאר ברוחניות נאר בגשמיות אויך [ותסירו מראשכם כל עניני הרוגז וכו', חסיד צריך להיות בריא לא רק ברוניות כי אם בגשמיות גם], כדי שהוא ועל ידו תתמלא השליחות שבשבילה ירדה נשמתו לעוה"ז התחתון הגשמי והחומרי. בברכה שבקרוב יבשרני בשורות טובות בכל הנ"ל.

(אג"ק ח"ד אגרת תתקפט)





# דרכי החסידות

שיחות ואגרות קודש מכ"ק אדמו"ר מוהרריי"צ  
מליובאוויטש נ"ע בענייני עבודת השי"ת

## ר' ניסן המלמד

אצל ר' ניסן המלמד התחלתי להרגיש את היום המאושר הראשון בחיי ילדותי.  
ר' ניסן היה מחנך מופלא ובלתי רגיל במסירותו המיוחדת, הוא הכניס בי חיות  
פנימית בסיפורים שסיפרו לי החסידים ר' חנוך הענדל ור' אבא.

### ר' ישעי' קאסטיער

כשנעשיתי בן תשע, הכניסוני בראש חודש אלול תרמ"ט, אל ר' ניסן מלמד – ר' ניסן סקאבלא -,  
ה"חדר" שלו היה אצל ר' ישעי' קאסטיער.

ר' ישעי' קאסטיער היה שכן שלנו. חנווני, בן תורה ובעל צדקה. הוא היה חשוך בנים ובעל צדקה  
רב, היה תומך בכל מוסדות הצדקה ובכל המשולחים שביקרו בליובאוויטש.

ר' ישעי' היה מתענג לראות את ר' ניסן לומד עם תלמידיו הקטנים. אחרי סגירת חנותו היה ר'  
ישעי' רגיל להתישב בחדרו, שקיר דק בקומת אדם הפריד בינו לבין ה"חדר" שלנו, לוקח גמרא  
זיטומירית ומאזין ללימודו של ר' ניסן אתנו.

תענוג היה להסתכל, באיזה הדרת-כבוד היה ר' ישעי' הישיש מגיש למלמד שלנו כוס תה.

## לקראת שבת

לה

### אנו התלמידים היינו מחכים לסיפור של יום הששי בצמאון רב

אצל ר' ניסן המלמד התחלתי להרגיש את היום המאושר הראשון בחיי ילדותי. ר' ניסן היה מתנח מופלא ובלתי רגיל במסירותו המיוחדת, הוא הכניס בי חיות פנימית בסיפורים שסיפרו לי החסידים ר' חנוך הענדל ור' אבא.

לר' ניסן סקאבלא היו הרבה דברים בקבלה מסבו בשם אביו ר' ניסן מלמד, שהיה אחד התלמידים הנסתרים שלמדו אצל הגאון הצדיק ר' ברוך - אביו של הוד כ"ק רבנו הזקן - . היו לו למלמד ר' ניסן הרבה סיפורים בכתב ובדרך כלל היה מכבד אותנו בכל יום ששי ערב שבת בסיפור. אנו התלמידים היינו מחכים לסיפור של יום הששי בצמאון רב.

### חילק את הסיפורים למחלקות שונות

הסיפורים היו שונים ור' ניסן היה דייקן מאד בסדר, וחילק את הסיפורים למחלקות שונות:

א. סיפורי הרביים בשני חלקים: 1. סיפורים שהרביים סיפרו על רביים. 2. סיפורים שסיפרו חסידים על רביים.

ב. סיפורים שסיפרו חסידים ממה ששמעו מזקני החסידים לדורותיהם.

ג. סיפורים שיש להם שייכות לחיי הרביים ובני ביתם והנהגתם, ממה שראו בעצמם.

וכל הסיפורים הללו סודרו על ידי מורי ר' ניסן בסדר מצויין.

כל מלמד שלמדתי אצלו וששמעתי ממנו סיפורים מאבותיי הקדושים, אבות החסידות והחסידים, החשבתי במאד, ועל כולם החשבתי את מורי ר' ניסן. סיפורי המסודרים והבהירים פעלו עלי לא רק לקלוט את תוכן הסיפור לכל פרטיו אלא גם עוררו בי חשק ורצון לחזור על הסיפורים במחשבה ובדיבור, ובהתאם להבנתי הילדותי להתעמק במוסר ההשכל או המופת החותך שבכל סיפור.

### כאילו איננו דבר של עבר אלא ענין חי של הווה

אחת ההדרכות הכי חשובות שאבי הדריכני בשנות ילדותי והזהירני על כך, היתה לחשוב מזמן לזמן ולעורר את כוח זכרוני על איזה מאורע חשוב ועל המחזה של החדר בו היה שוהה אבי, גם על הפרטים אם ישב או עמד, וציור החדר לכל פרטיו וכן אם היה אז קיץ או חורף, יום בהיר או מעונן, גשם או שלג.

כשישבתי מרוכז במחשבתי שעה ארוכה סגור בדד בחדרי והדלת והחלונות סגורים, הרגשתי כאילו הדבר אודותו חשבתי איננו ענין של עבר אלא של הווה. כשציירתי בכוח דמיוני עמוק

## לקראת שבת

ומרוכז בכל חושיי במחשבה של אמרי קודש בסגנונו הקדוש והמדוייק של אבי, עשה עלי רושם כאילו איננו דבר של עבר אלא ענין חי של הווה.

(ספר המאמרים ה'תשי"א עמודים 172-167 ושם עמוד 146)

