

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

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



פתח דבר



בעזתי"ת.

לקראת שבת קודש פרשת מקץ הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון רצה), 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, ואף עברו עריכה, 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.....

צריכותא דב' הפירושים באברך

יבאר ששני הפירושים באברך "דין אבא למלכא" ו"אב בחכמה ורך בשנים" צריכים ז"ז, דהרי מחד קשה להגיד שיוסף רך בשנים, והרי הי' בן ל' שנים, ומאידך קשה לומר שהמצרים קראוהו בשם מלך בלשון ארמית ("ריכא") ולא בלשון מצרים!

(ע"פ לקו"ש ח"ה עמ' 202 ואילך)

ח. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

ט. יינה של תורה.....

"כי נר מצוה ותורה אור": המשמעות הפנימית דנרות חנוכה ושאר נרות של מצוה

ג' חלוקות בנרות העשויין לאורה / גזירות היונים, המלחמה, הנס והמצוה מורים על ה"למעלה מטעם ודעת" / נרות חנוכה מטרם היא הם בעצמם / ג' עניינים בלימוד התורה / לימוד התורה אפילו לא לשם התקשרות בה' / "אינם בטלים לעולם"

(ע"פ לקו"ש ח"ג עמ' 813 ואילך)

י. פנינים.....

דרוש ואגדה

יא. חידושי סוגיות.....

שיטת רש"י בסברת חזקה בתרי זימני או בתלתא זימני

יביא שיטת הראשונים דאין לחלק בסברא בין היכא דהוי חזקה בתרי זימני להיכא דלא הוי, והוא רק מצד חומרא, וידייק דרש"י איכא סברא לחלק / יפלפל בפרש"י על הכתובים, ויסיק דהא שחשש יעקב מירידת בנימין למצרים הי' מסברת חזקה דתרי זימני / עפ"ז יבאר סברת החילוק אי הוי חזקה בתרי זימני א"ל

(ע"פ לקו"ש ח"ה עמ' 213 ואילך)

יב. תורת חיים.....

ממכתב קודש מכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש וצוקללה"ה נבג"מ ז"ע, שבו מבאר כמה הוראות הנלמדים מנרות החנוכה

יג. דרכי החסידות.....

אגרת קודש מכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ מליובאוויטש נ"ע אודות ההכרח לשמוע לציוויי הרבי, בכל המצבים והזמנים

מקרא אני דורש

צריכותא דב' הפירושים באברך

יבאר ששני הפירושים באברך "דין אבא למלכא" ו"אב בחכמה ורך בשנים" צריכים זל"ז, דהרי מחד קשה להגיד שיוסף רך בשנים, והרי הי' בן ל' שנים, ומאידך קשה לומר שהמצרים קראוהו בשם מלך בלשון ארמית ("ריכא") ולא בלשון מצרים!

א. "ויסר פרעה את טבעתו מעל ידו ויתן אותה על יד יוסף, וילבש אותו בגדי שש וישם רביד הזהב על צוארו. וירכב אתו במרכבת המשנה אשר לו, ויקראו לפניו אברך" (מא, מב-מג).

ופירש רש"י תיבת "אברך": "כתרגומו – דין אבא למלכא. 'רך' בלשון ארמי מלך, בהשתתפין: 'לא ריכא ולא בר ריכא'". והיינו, ש"רך" פירושו מלך, ו"אברך" פירושו שיוסף היה אב – היינו: חבר ופטרונו - למלך.

וממשיך רש"י ומפרש באופן נוסף: "ובדברי אגדה דרש רבי יהודה: אברך זה יוסף, שהוא אב בחכמה ורך בשנים".

[רש"י מוסיף ומביא גם פירוש שלישי של רבי יוסי בן דורמסקית, אך כיון שפירוש זה דורש אריכות מיוחדת הרי שיתבארו כאן רק שני הפירושים הראשונים ברש"י].

ויש לבאר את דברי רש"י, מדוע הוצרך לשני פירושים ולא הסתפק באחד מהם, וכדלקמן.

ב. והנה, מזה שהקדים רש"י הפירוש ש"אברך" פירושו "דין אבא למלכא" – מובן שפירוש זה קרוב יותר לפשוטו של מקרא מאשר הפירוש השני, ש"אברך" פירושו "אב בחכמה ורך בשנים".

לקראת שבת

ז

ויש להסביר את החסרון שבפירוש זה – "אב בחכמה ורך בשנים":

הלשון "רך" מתאימה לגבי מי שהוא צעיר מאוד, ילד שעצמותיו רכות. וכמו בדברי יעקב לעשו: "הילדים רכים" (וישלה לג, יג) – שבא בתור סיבה לזה שאינם יכולים ללכת במהירות;

אולם לפי זה, אין לומר על יוסף שהוא "רך בשנים", בשעה שהוא היה אז בן שלושים שנה, והרי "בן שלושים לכה" (אבות ספ"ה).

ובהכרח לומר, שהתואר "רך בשנים" על יוסף הוא ביחס לחכמתו – לגבי חכמתו הגדולה הוא נחשב צעיר מאוד. ולכן "אב בחכמה ורך בשנים" בא בתיבה אחת – "אברך" – כי זה שיוסף הוא "רך בשנים" הוא דוקא ביחס ובהשוואה להיותו "אב בחכמה".

אך עדיין יש בזה חידוש גדול, כי גם אם רוצים להדגיש את גודל חכמתו של יוסף שלמרות גילו הצעיר הוא חכם מופלג – הרי אין טעם בגלל זה לקרוא לו בשם "רך" בשעה שהוא אדם חזק בן שלושים שנה!

ולכן בכללות אין פירוש זה קרוב כל כך לפשט כמו הפירוש הראשון.

ג. אמנם לאידך, לא הסתפק רש"י בפירושו הא', ש"אברך" פירושו "דין אבא למלכא", כי "רך" פירושו מלך בלשון ארמי; שכן אמנם פירוש זה יותר מתיישב בפשט, אבל גם בו יש קושי:

הפסוק "ויקראו לפניו אברך" מדבר על המצריים, שהם קראו ליוסף "אברך". וכיון שהם דיברו בלשון מצרי, מובן שהם לא השתמשו בתיבת "אברך" שהיא בלשון ארמי, אלא אמרו את תוכן העניין בלשונם, לשון מצרי, אלא שהפסוק מספר לנו זאת בלשון ארמי.

ודבר זה קשה להבין:

הן אמת שהתורה עצמה נוקטת כמה פעמים בלשון ארמי (וגם בפרשתנו – מא, ח. מא, כג. מג, כ), כאשר התורה עצמה מספרת על ענין מסויים; אבל לומר שהכתוב ילך ויתרגם מלשון מצרי ללשון ארמי – אינו מתקבל על הדעת, ובכגון דא מסתבר היה שהכתוב יתרגם ללשון הקודש, או שיאמר זאת בלשון מצרי כפי שנאמרה בפועל.

ולכן הביא רש"י גם את הפירוש השני, ש"אברך" פירושו "אב בחכמה ורך בשנים", שלפי זה אומרת התורה את תוכן דברי המצריים בלשון הקודש.

ג. ויש להוסיף עוד פרט שבו יש יתרון בפירוש השני על הפירוש הראשון:

הקריאה "אברך" היתה בעת שרכב על מרכבת המשנה, המורה שהוא משנה למלך. ובמילא יש מקום לשאול: מה הוסיפה קריאת "אברך", שפירושה – לפי הפירוש הראשון – "דין אבא למלכא"; הרי הרכיבה עצמה מורה שהוא משנה למלך?

לקראת שבת

ומכאן העדיפות בהפירוש השני, "אב בחכמה ורך בשנים" – שלפי זה נמצא, שהוסיפו עוד מעלה ושבח ביוסף, מעלת החכמה, שאינה נראית בעצם רכיבתו במרכבת המשנה.

ומדוייק הדבר גם בלשון רש"י, שכתב "אברך זה יוסף, שהוא אב בחכמה ורך בשנים" – ולכאורה, פשיטא שמדובר ביוסף, והרי גם לפי הפירוש הראשון מדובר כאן על יוסף, ומאי קא משמע לן?!
אלא:

לפי הפירוש הראשון נמצא, שהקריאה "אברך" לא באה להוסיף שבח ביוסף עצמו, אלא היא קריאה שמתאימה לכל אחד שמכתירים אותו כמשנה למלך. אין כאן שבח פרטי, אלא שבח כללי מצד המלכות.

וזהו החידוש שבפירוש השני, שלפי פירוש זה "אברך זה יוסף", הקריאה "אברך" באה לתאר את מהותו של יוסף באופן פרטי, שמלבד היותו משנה למלך הרי שיש בו עצמו את מעלת החכמה, שאינה קיימת בהכרח בכל אחד שמתמנה לתפקיד זה.



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

גדר שיעבוד הערב

אנכי אערבנו מידי תבקשנו
(מג, ט)

בבבא בתרא (קעג, ב) איתא "אמר רב הונא, מניין לערב דמשתעבד דכתיב אנכי אערבנו מידי תבקשנו", ואף שנדחו דבריו בגמ' שם, הובאה ילפותא זו בכ"מ (רש"י גיטין ג, א), מרדכי ב"מ פרק ז', ב"י טור חר"מ סקכ"ט, ועוד).

ויש לעיין בזה, דלכאורה יהודה לא הי' ערב על החוב אלא הוא הי' הלווה עצמו, וא"כ איך ילפינן מהא דין ערבות (ועיין גם גירסת השאלתות (שאלתא לא) בגמ' שם)?

וי"ל, שאין הכוונה שאצל יהודה הי' דין ערבות, כ"א, דמאחר שיהודה הגדיר את התחייבותו ליעקב בשם ערבות, ילפינן מהא שגם חיוב הערב להמלוה הוא באותו גדר של התחייבות יהודה ליעקב.

דהנה גדר השיעבוד דערב יש לבאר בשני אופנים, חדא, דהשיעבוד שייך רק לחוב, שמשעבד עצמו לשלם חובו של הלווה, ועוד אופן דהערב עומד במקום הלווה ממש, דכשם שיש שיעבוד הגוף על הלווה לשלם חובו (דפריעת בע"ח מצוה) – מלבד שיעבוד ממון – כך חל שיעבוד הגוף על הערב שעומד במקומו.

ועפ"ז י"ל שילפינן מיהודה שגדר שיעבוד הערב הוא באופן השני, שהרי יהודה שעבד נפשו לגמרי, וכלשון רש"י (ויגש מד, לב) "ואני נתקשרתי בקשר חזק להיות מנודה מב' עולמות", וילפינן מהא שגם אצל הערב השיעבוד הוא שיעבוד הגוף, דעומד במקום הלווה ממש.

(ע"פ לקוי"ש ח"ל עמ' 215 ואילך)

חיוב יוסף למול את המצריים

לכו אל יוסף אשר יאמר לכם
תעשו

הי' יוסף אומר להם שימולו
(מא, נה. רש"י)

לכאורה הדבר תמוה ביותר, מדוע דרש יוסף מהמצריים שימולו, איזו תועלת יש בזה?

ויש לומר בפשטות, דהנה בציווי הקב"ה לאברהם על המילה אמר לו הקב"ה (לך יו, יג) "המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך גו'", שמוטל חיוב על בני משפחת אברהם שימולו גם אלו הקנויים אליהם, ונמצאים ברשותם.

ועפ"ז, מכיון שיוסף הי' ה"שליט על הארץ" (פרשתנו מב, ו), ובלעדו "לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים" (שם מא, מד), הרי כל אנשי מצרים היו שייכים אליו וברשותו, ועד שלדעת כמה ראשונים (ראה הנסמך באנציקלופדי' תלמודית ערך דינא דמלכותא) אנשי המדינה גופם קנוי למלך, ולכן הי' עליו חיוב להשתדל שימולו גם כל אנשי מצרים. וק"ל.

(ע"פ לקוי"ש ח"י עמ' 136 ואילך)





יינה של תורה

”כי נר מצוה ותורה אור”: המשמעות הפנימית דנרות חנוכה ושאר נרות של מצוה

ג' חלוקות בנרות העשויין לאורה / גזירות היונים, המלחמה, הנס והמצוה מורים על ה”למעלה מטעם ודעת” / נרות חנוכה מטרתם היא הם בעצמם / ג' עניינים בלימוד התורה / לימוד התורה אפילו לא לשם התקשרות בה' / ”אינם בטלים לעולם”

בדיני התורה מצינו ג' גדרים ואופנים בנרות: א. נרות המקדש. ב. נרות שבת קודש. ג. נרות חנוכה.

והנה כל אחד מג' נרות אלו עשויים בשביל מטרה אחרת.

נר של שבת שהדלקתו היא בשביל שלום בית, שלא יכשל בעץ באבן¹. נרות של מקדש הדלקתן היא כדי ש”יאירו שבעת הנרות”². ונרות חנוכה הדלקתן היא לצורך ”פרסומי ניסא”.

ובאמת חלוקים נרות המקדש ושל ש”ק לנרות חנוכה בחילוק עיקרי: נרות ש”ק ונרות דמקדש הדלקתן היא לשם תכלית מחוץ עליהן: נר של ש”ק הוא לשלום בית, ונר של מקדש הוא לעדות שהשכינה שורה בישראל³. אבל נר של חנוכה, הדלקתו אינה לשום עניין אחר מלבד לעצם המצוה שבהדלקה, דהתכלית שבנר הוא הנר עצמו.

(1) ראה שו”ע אדה”ז או”ח ריש סי' רסג.

(2) במדבר ח, ב.

(3) שבת כב, ב. עיין ספרא הובא בתוס' שם.

לקראת שבת

יא

ראייה לדבר: בנר של שבת מצינו דין: "ב' או ג' בעלי בתים שאוכלין על שלחן אחד ומברכים כל אחד על מנורה שלו יש מפפקין לומר שיש כאן ברכה לבטלה, לפי שכבר יש שם אורה מרובה מנרות שהדליק הראשון. ויש מיישבין המנהג שכל מה שניתוספה אורה בבית יש בה שלום בית ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זוית. ומכל מקום אפילו לפי דעתם לא יברכו שנים במנורה אחת שיש לה קנים הרבה". והיינו, שאחר שכבר יש את ה"אורה" שצריך לשלום בית, א"א לברך עוד. משא"כ בהל' חנוכה מצינו דין ההיפך⁴: "נר שיש לה שתי פיות, עולה לשני בני אדם" ולא מצינו שחוששים שאין צריך לעוד אורה. ומכאן שהדלקת נ"ח אינו לאורה כפשוטו, ועצם הוויתו של הנר היא המצווה.

שמה תשאל: והלא גם נר חנוכה עניינו ומטרתו הוא להאיר חוצה לו, דזהו כל העניין דפרסומי ניסא. אבל באמת אינו כן, ד"פירסומי ניסא" אינו עיקר הענין דנ"ח, והא ראייה ש"בשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו"⁵ (ומברך), אף שאין פירסומי ניסא.

תוכן כל זה בדרך הפנימיות:

תורף העניין דחנוכה קשור במה ש"למעלה מטעם ודעת": הן גזירות היוונים, הן מסירות הנפש של בני ישראל שהביאה את הנס דחנוכה, הן הנס עצמו, והן המצוות שתקנו חכמים לזכר הנס.

ובפרטיות⁷: גם להיוונים לא הי' איכפת (כ"כ) שישראל ילמדו תורה, אלא שרצו שלימדו התורה יהי' רק מצד השכל שבתורה, "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים"⁸, וכל עיקר מלחמתם היתה שבקשו "להשכיחם תורתך" – להשכיח ח"ו את ישראל שהתורה היא תורת ה'. ועד"ז במצוות, שמלחמת היונים היתה נגד האלוקות שבמצוות, מה שהמצוות הם רצונו ית'. דזהו הדיוק בלשון "להעבירם מחוקי רצונך" – "חוקים" דוקא. שעל המצוות השכליות לא התנגדו, וכל המלחמה הייתה נגד "החוקים" שלמעלה מטו"ד. וכמו"כ היתה המלחמה נגד קיום כל המצוות באופן ד"רצונך" – מפני שכך ציוה הקב"ה למעלה מטעם ודעת⁹.

4) שו"ע אדה"ז סי' רסג ס"י וראה גם במקומות המסומנים שם.

5) שבת כג, ב.

6) שם כא, ב. ואף דצריך נר אחר להיכר – הרי גם באין נר שני מברך ומדליק.

7) ראה בארוכה בכ"ז מאמר ד"ה מאי חנוכה תש"א. מאמר ד"ה תנו רבנן מצות נ"ח תשל"ח (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' יז ואילך).

8) ואתחנן ד, ו.

9) להעיר גם מהמסופר במדרשי חז"ל (ראה ב"ר פ"ב, ד. ובכ"מ) שאמרו "כתבו לכם כו' שאין לכם חלק באלקי ישראל". ואין סתירה לזה ממ"ש הרמב"ם (ריש הל' חנוכה) "ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות" (ומהידוע (מגילת אנטיוכוס) שגזרו על מילה חודש ושבת) – דיש לומר, שהתחלת ועיקר המלחמה היתה "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", ומזה נשתלשלו אח"כ הגזירות על קיום התומ"צ בפועל. וכסהדר בלשון הרמב"ם

לקראת שבת

מטעם זה טמאו היוונים את כל השמנים שבבית המקדש. דבכלל דיני טומאה וטהרה הם למעלה מן השכל וההבנה, כמאמרם ז"ל¹⁰ "אמר הקב"ה חוקה חקקתי, גזירה גזרתי, ואי אתה רשאי לעבור על גזרתי". ולכן טמאו היוונים כל השמנים שבהיכל להראות מלחמתם בעניין שלמעלה מטו"ד.

גם עבודת ישראל ומלחמתם ביוונים הייתה למעלה מטעם ודעת. דע"פ שכל לא היה מקום למלחמה חלשים נגד גיבורים, מעטים נגד רבים וכו' – ורק מכח המסירות נפש עבור התורה והמצוות, מס"נ שלמעלה מטו"ד – יצאו למלחמה.

והנס הי' אף הוא באופן של למעלה מטו"ד (נוסף ע"ז שכל נס הוא למעלה מטו"ד, הנה בנס חנוכה יתירה מזו) שבנס זה הי' במיוחד הענין של "להראות חבתן של ישראל" שמדליקין בשמן טהור (אף שטומאה הותרה בציבור¹¹) – דחיבה זו היא למעלה מטעם ודעת.

ומאחר שנס פך השמן מורה על הקשר והשייכות בין ישראל לאביהן שבשמים, שהוא – כנ"ל – למעלה מטעם ודעת ואין בו שום הגבלה¹², לכך תיקנו חכמים שעיקר המצוה דחנוכה יהיה הדלקת נרות. דלכאורה יוקשה: מאחר והעיקר היה הניצוח במלחמה, למה נקבע הזיכרון דוקא בנרות לזכר נס פך השמן והיה העיקר צ"ל ההלל וההודאה שנתקנו על המלחמה. ועכשיו הטעם מובן: דכל מהות המלחמה והניצחון רמוז בהנס דפך השמן – שהוא העניין שיהודי קשור עם הקב"ה למעלה מטעם ודעת.

אחרי כל זאת יובן טעם החילוק בין נרות חנוכה לשאר נרות מצווה. דזה ששאר נרות מצווה עניינם הוא האור היוצא מהם להאיר (אם לשלום בית, אם ל"עדות לכל באי עולם") – הוא דווקא באותם נרות שמלכתחילה סיבת תיקונם היה באמת בשביל האורה. אבל נרות חנוכה מתחילתן תוקנו כדי להזכיר את הקשר והייחוד שבין קוב"ה לישראל עם קרובו שהוא למעלה מטו"ד, כפי שנתגלה בנס – ולזאת, כמו שאי-אפשר לומר ח"ו שחיבת הקב"ה לישראל היא משום טעם שבעולם, אלא כן הוא למעלה מטעם ודעת – כך בנרות המבטאים ומגלים עניין זה אין הדלקת הנר אמצעי לאיזה דבר, כי אם היא היא העניין בעצמו.

¹⁰ בטלו דתם (ואח"כ) ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות".

או יש לומר, שבנוגע לזמן בפועל הי' הסדר להיפך, מן הקל אל הכבד: דתחילה גזרו על תומ"צ בפועל, ואח"כ גזירה קשה יותר – על עצם הדת (ומה שהרמב"ם מקדים "בטלו דתם" – כי זה הי' עיקר המכוון שלהם).

(10) במ"ר ר"פ חוקת. רמב"ם סוף הל' מקואות.

(11) ראה בכ"ז פני יהושע שבת כא, ב. שו"ת חכם צבי סימן פז.

(12) כידוע שטעם ודעת והגבלה – היינו הך. דכל אהבה שהיא ע"פ טעם ה"ה מוגבלת בהטעם שלה. ורק אהבה עצמית שאין לה שום טעם וסיבה ("אינה תלויה בדבר") ה"ה אהבה בלתי מוגבלת, כיון שאינה תלויה בשום דבר.

לקראת שבת

יג

העולה מן האמור שבנרות מצווה העשויים לאורה יש ג' מינים: א. נרות שבת, העשויים לאורה שלום בית. ב. נרות המנורה הטהורה דביהמ"ק, העשויים לאורה ד"עדות היא לכל באי עולם שהשכינה שרויה בישראל". ג. נרות חנוכה שענינם אינו בדבר שחוץ להם, אלא הם עשויים למצווה בעצם הדלקתם.

ביאור ג' חלוקות אלו בדרך פנימיות התורה:

"אין אור אלא תורה שנאמר: כי נר מצוה ותורה אור"¹³, ובאור תורה יש ג' חלוקות כנגד ג' החלוקות בנרות הללו¹⁴:

א. ע"ד נרות שבת העשויים לשלום בית: "כל התורה כולה לא ניתנה אלא לעשות שלום בעולם"¹⁵. והוא קאי על לימוד התורה כדי לדעת את המעשה אשר יעשו ו"לא יכשל בעץ ובאבן", ועי"ז נעשה שלום בעולם¹⁶.

ב. ע"ד נרות המקדש העשויים לעדות על השכינה השרויה בישראל: "תלת דרגין אינון מתקשרן דא בדא, קוב"ה אורייתא וישראל"¹⁷ דע"י התורה ישראל מתקשרין בקב"ה ומתדבקים בשכינה. והיינו, שלומד תורה כדי להידבק בבורא ית"ש¹⁸.

ג. ע"ד נרות חנוכה שאינם עשויים לשום דבר חוץ עליהם, ורק לגלות את הדביקות בין קוב"ה וישראל שלמעלה מטעם ודעת: והוא קאי על לימוד התורה "לשמה" בלי שום תכלית צדדית, ואפילו לא התכלית שע"י התורה יגיע לדביקות בה' (והתורה היא אמצעי לדביקות, דוגמת הנרות שבביהמ"ק שהם אמצעי לגלות שהשכינה שרויה בישראל). אלא שהתורה עצמה היא חלק מהקב"ה (דכמו בנרות חנוכה שאינם אמצעי לשום דבר, והם עצמם התגלות הדביקות בין הקב"ה לישראל שלמעלה מטו"ד).

ובלשון התניא קדישא¹⁹: "רצון העליון הוא הדבר הלכה בעצמה, שמהרהר ומדבר בה, שכל ההלכות הן פרטי המשכות פנימיות רצון העליון עצמו, שכך עלה ברצונו ית' שדבר זה מותר או כשר או פטור או זכאי או להיפך. וכן כל צרופי אותיות תנ"ך הן המשכת רצונו וחכמתו המיוחדות באין-

(13) תענית ז, ב.

(14) בג' חלוקות אלו ראה בארוכה גם במאמר ד"ה וקבל היהודים תיש"א.

(15) רמב"ם סוף הל' חנוכה (מספרי). וראה לקו"ד ד"ה החלצו, וביאורו בביאור מרז"ל (סנהדרין צט, ב) כל העוסק בתורה לשמה משים שלום כו'.

(16) וראה מש"נ בזה בקונט' הדרן על מסכתות בני"ך תנש"א" (נד' כהוספה לספר-השיחות תנש"א, וכן בס' תורת-מנחם הדרנים על רמב"ם וש"ס). ובכ"מ.

(17) זח"ג עג, א.

(18) כמבואר כ"ז בתניא פ"ה.

(19) פכ"ג.

לקראת שבת

סוף ברוך הוא בתכלית היחוד, שהוא היודע והוא המדע כו²⁰ וזהו שכתוב דאורייתא וקוב"ה כולא חד". דהיינו: דיש בחינה שלימוד התורה (וקיום המצוות) הם להיות כמרכבה הבטלה למנהיגה, וכך בטלים לקב"ה נותן התורה ומצוה המצוות. אבל כאן מדובר שהתורה עצמה היא חלק מהקב"ה²¹!

יודעים דברי הרמב"ן²² ש"נרות חנוכה אינם בטלים לעולם" – ולפי המתבאר ניתן בזה תוספת טעם לשבח בדרך הפנימיות: ד"עולם" הוא מלשון "העלם והסתר" שבעולם אין גילוי אלוקות. ו"נרות חנוכה אינם בטלים לעולם" הם למעלה מהעלם וההסתר דהגלות ודהעולם בכלל. דמכיון שנרות אלו עניינם לגלות את הקישור והיחוד של נשמת כל איש ישראל עם הקב"ה, ודבר זה א"א לבטלו בשום דרך שבעולם.



(20) כלומר: דבקב"ה א"א לחלק ח"ו בינו לבין חכמתו ית', והכל חד ממש.

(21) ולימוד התורה באופן כזה מתגלה גם בהנהגתו בשעת לימוד התורה: "דזה שידע שאורייתא וקוב"ה כולא חד, פועל עליו שמוסר ונותן את עצמו ללימוד התורה בלי כל חשבונות (גם לא החשבון שעי"ז יתקשר בהקב"ה)" (ל' המאמר ד"ה וקבל היהודים תיש"א אות 1).

(22) ר"פ בהעלותך.

פנינים

דרוש ואגדה

קדושת עם ישראל

חלילה לעבדיך מעשות כדבר הזה

חולין הוא לנו, לשון גנאי (מד, ו. רש"י)

יש לבאר זה ע"ד הרמז:

כתיב (ראה יד, ב) "כי עם קדוש אתה לה' אלוקיך", שבני ישראל קדושים הם, ועוסקים רק בענייני קדושה ועבודת השי"ת.

ואף שהתורה צוותה "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך" (יתרו כ, ט), שצריכים להתעסק גם עם ענייני עוה"ז, הרי נצטוינו ג"כ "כל מעשיך יהיו לשם שמים" (אבות פ"ב מ"ב) ו"בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו), שכוונת ההתעסקות בענייני עוה"ז היא להעלות ולזכך את העולם הזה, עד שיהי' כלי לקדושתו ית'.

וזהו "חולין הוא לנו לשון גנאי", דאמרו השבטים לשלוחי יוסף, שזה שהם אומרים "חולין הוא לנו", שבני ישראל שייכים לעניינים של "חולין" ודברים שאינם קשורים לקדושתו ית', ה"ז "גנאי" והיפך האמת, כי ישראל עם קדוש הוא ואין ביניהם ולגשמיות עוה"ז שום קשר ושייכות.

(ע"פ לקו"ש חט"ו עמ' 359 ואילך)



"גירות" בענייני עולם הזה

וימהר יוסף כי נכמרו רחמיו אל אחיו

(מג, ל)

ברש"י עה"פ מפרש "שאלו... יש לך בנים א"ל יש לי עשרה, א"ל ומה שמם, א"ל בלע ובכר וגו', א"ל מה טיבן של שמות הללו, א"ל כולם ע"ש אחי והצרות אשר מצאוהו. בלע שנבלע בין האומות... מיד נכמרו רחמיו. נכמרו – נתחממו".

ויש לבאר זה ע"פ דרך החסידות:

א' בלקוטי תורה (בהר מ, ד) "הנה ישראל נקראו על שם יוסף, כדכתיב נוהג כצאן יוסף, וצריך לעורר רחמים על בחי' בנימין, שנק' בן אוני... ולרחם על ניצוץ אלקות שבו".

ועפ"ז יש לבאר שברש"י נרמז איך יוכל האדם לעורר בעצמו את הרחמים על נפשו:

בתחלה צריכים להתבונן במעלת הנשמה - "ע"ש אחי", שבתחלה היתה הנשמה דבוקה להקב"ה, "חצובה מתחת כסא הכבוד", וקדושה לאין שיעור.

אך לאח"ז הגיעה ה"צרות אשר מצאוהו" ו"נבלע בין האומות", כלומר, שממקום מעלתה ירדה הנשמה "מאיגרא רמה לבירא עמיקתא", ונתלבשה בגוף חומרי, ביחד עם נפש הבהמית ויצר הרע, ועד שהאדם יכול לעבור על רצון השי"ת ר"ל.

וכשמתבוננים בכ"ז באמיתיות ואליאב דנפשי', הרי "נכמרו – נתחממו", שלב האדם מתחמם ברשפי אש שלהבת, ומתמרמר מאוד על מעמדו ומצבו, ומעורר רחמים על הנשמה.

ועי"ז מעורר הרחמים שלמעלה, ומרחם עליו הקב"ה ומוציאו ממצבו הנחות, ומעלהו למעלה מעלה.

(ע"פ לקו"ש חט"ו עמ' 348 ואילך)

חידושי סוגיות

שיטת רש"י בסברת חזקה בתרי זימני או בתלתא זימני

יביא שיטת הראשונים דאין לחלק בסברא בין היכא דהוי חזקה בתרי זימני להיכא דלא הוי, והוא רק מצד חומרא, וידייק דלרש"י איכא סברא לחלק / יפלפל בפרש"י על הכתובים, ויסיק דהא שחשש יעקב מירידת בנימין למצרים הי' מסברת חזקה דתרי זימני / עפ"ז יבאר סברת החילוק אי הוי חזקה בתרי זימני א"ל

.א.

יביא ביאורי הראשונים דאין סברא לחלק בין המקומות ורק שבמקום החמור החמירו בב' זימני ובמקום הקל בג' זימני, וידייק דלרש"י איכא סברא לחלק

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

לקראת שבת

יז

ובביאור סברת החילוק, מאי שנא נישואין ומלקיות דחזקה בתרי זימני מוסתות ושור המועד דחזקה בתלתא זימני – כ' הרא"ש (שם סה, רע"א): "ומסתברא כו' נישואין בתרי זמני, הוי חזקה דספק נפשות הוא כו' דקטלנית כו'", ובנמוק"י (שם) האריך יותר: "וטעמא דמילתא דפסקינן בנישואין ומלקיות כרבי ובוסתות ושור המועד כרשב"ג, משום דהא מילתא דספיקא היא אי הויא חזקה בתרי זימני או לא, הלכך גבי נישואין דסכנתא אזלינן לחומרא כו' ובמלקיות דאע"ג דספק נפשות להקל מחמרינן הכא מפני יסור הרשעים לבער עושי רשעה מחייבי כריתות, אבל וסתות דרבנן נינהו אזלינן לקולא וכן גבי שור המועד שאין מוציאים ממון מחזקתו אלא בדבר ברור ולפיכך אזלינן לקולא".

המורם מדבריהם דבחומרא וקולא תליא מילתא ולא בסברא ברורה, היינו דליכא טעם שבסברא ממש לחלק אמאי הכא תהוי חזקה בתרי זימני והכא בתלתא זימני, ובאמת ע"פ הדעת הוא ספק שקול בכל מקום ולעולם אין אנו מחזיקין בודאי אחר ב"פ, אלא שבנישואין ומלקיות דחמירי מחמרינן לנהוג כרבי אף שאינו ודאי דהלכה כמותו והוחזק הדבר, ובוסתות ושור המועד דלא חמיר כולי האי מקילינן בספיקא.

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

ויל"ע טובא מהיכי תיתי לחלק בסברא אי ב"פ חזקה או לאו, שלכאו' הוא סברא אחת כללית לכל מקום אם מאורע הנשנה ב' פעמים חשיב מוחזק לדבר או לאו, והיאך נוכל למצוא חילוק של טעם בין נישואין ומלקיות לוסתות ושור המועד.

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

ב.

יפלפל בפרש"י על הכתובים גבי חשש סכנה בנימין, ויסיק דהחשש הי' מסברת חזקה דתרי זימני

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

(1) בירושלמי ובב"ר "שאיין השטן מקטרג אלא בשעת הסכנה". אבל עפ"י דרך הפשט, השטן מקטרג גם שלא בשעת

לקראת שבת

והנה, ידוע גודל דקדוק רש"י בפירושו שלא הביא מה שאינו נצרך לפירוש הכתוב (אפי' ממה שנאמר בש"ס ומדרשות חז"ל), ומטעם זה ברוב המקומות נמנע מלהזכיר שמו של בעל המימרא המוזכרת בפירושו, כי אין הדבר נוגע להבנת הכתוב, והיכא שמזכיר בעל המימרא – על כרחך בא לרמז בזה יישוב על איזה קושיא, המתרצת ע"פ שיטת בעל המימרא במק"א (וכמשנ"ת כבר כו"כ פעמים בדרך זו, על המקומות בפירושו שהזכיר בעל המימרא. וראה עוד ע"ד כלל זה בפרש"י – בס' כללי רש"י ע' 115 ואילך). ועפ"ז יש לחדש דה"ה בנדו"ד, שבזה שהזכיר דר' אליעזר בן יעקב אמרה למימרא זו בא ליישב קושי בסברא, כמשי"ת באריכות.

ויובן בהקדם ביאור דברי רש"י הנ"ל גבי בנימין, דלכאו' מוקשים הם, חדא, דאינו מובן אמאי השטן מקטרג דוקא על בנימין ולא על שאר אחיו² (ומה גם שבאותה שעה כבר ידע יעקב שיש להם חלק בחסרונו של יוסף³, וקטרוג יש בדבר), ולאידך אינו מובן כ"כ אמאי חשיבא הירידה למצרים "שעת הסכנה" להיות השטן מקטרג אז, ולומר שהליכה בדרך בכלל סכנה היא⁴ – אין נראה מפשטות המקראות (וכידוע שרש"י אזיל בפירושו ע"פ דרך הפשט), שלא מצינו כן קודם לזה (ואדרבה – כל האבות הילכו בדרכים⁵ ולא מצינו שניזוקו מזה, ואף שלחו אחרים לילך בדרך⁶ ואיך נאמר ששלחום למקום סכנה⁷. ועוד זאת, רש"י עצמו פי' בפ' לך לך (יב, ב) שבירך הקב"ה את אברהם על ג' דברים שהדרך גורמת כו', ואת"ל דהדרך סכנה היא טפי הו"ל לברכו שלא ינזק⁸).

הסכנה (ראה רש"י וירא כב, א), אלא שבשעת הסכנה מקטרג יותר.

ואף שרש"י מעתיק מאמר זה בשמו של ר' אלעזר ב"י (כבב"ר. ובירושלמי: ר' אחאי ב"י) – יש לומר: (א) גירסא אחרת היתה לפני רש"י. (ב) ע"ד מ"ש שבחדא"ג סנה' (לח, ב) ד"ה אא"כ. (ואותם התירוצים הם גם במ"ש רש"י – משמו של ראב"י – "מכאן שהשטן מקטרג כו" – אף שבירושלמי ומדרש נאמר "מכאן" ע"ה פ"ה (מב, לח) וקראהו אסון בדרך. ובפרט שבמדרש וירושלמי שולל פירושו של רש"י ע"פ זה, כדלהלן הע' 12).

(2) בתיב"ע כאן: "הוא טליא". וכ"ה גם ברמב"ן ויגש (מד, כט): "מפני היותו נער ורך לא נסה ללכת בדרך". אבל (נוסף שלפי"ז לא הוצרך רש"י להטעם ד"השטן מקטרג כו") – תירוץ זה אינו מובן (ל"בן חמש"), כי הרי בנימין הי' אז כבר כ"בן שלשים", ולא יתכן לקראתו רך (ואדרבה: "בן שלשים לכח" – אבות ספ"ה). ולהעיר שבדרך הפשט, אפילו ילדים רכים, כשהולכים לא במהירות, אין הדרך סכנה עבורם (ראה וישלח לג, יג-יד ובפירש"י שם).

(3) ראה רש"י פרשתנו מב, לו (אבל ראה להלן הערה 23).

(4) כפירש"י במדרש (ב"ר שם): "בשעת הסכנה – דהיינו בדרך". (ובמ"כ שם: "וכל הדרכים בחזקת סכנה").

(5) נח יא, לא. ר"פ לך לך יג, א ואילך. וירא כ, א. תולדות כו, כג. כה, ה. ר"פ ויצא. ועוד.

(6) ח"ש כד, ג ואילך. תולדות כח, ב ואילך. וישב לו, יג ואילך.

(7) ראה באר היטב סו"ס תרג (בשם הרמ"א).

וזהו גם הוכחת רש"י (ר"פ וישלח) על פירושו "מלאכים ממש" – כי מכיון שיעקב חשש (וכפי שהי' האמת) שעשו "עודנו בשנאתו", הי' אסור לו לשלוח לעשו אנשים בתור שלוחיו, כי הי' חשש סכנה בזה.

ועפ"ז מובן מה שרש"י כותב פירושו "מלאכים ממש" על "וישלח יעקב מלאכים" (דלכאורה הוצרך להעתיק מהכתוב רק "מלאכים") – כי הוכחתו לפי' זה הוא מ"וישלח גו".

(8) ואין לומר שזה מובן כבר ממילא מ"ואעשך לגוי גדול וגו'" – כי [נוסף על שאין מסתבר שלא יברכנו בפירושו

(א) שהרי גולד לפני שבא יעקב ליצחק אביו (לה, יח. כז), שאז הי' יעקב בן צ"ט (רש"י ס"פ תולדות), ובפרשתנו בתחילת שני הרעה שהי' יעקב לערך בן קכ"ש שנה (רש"י שם), הרי הי' בנימין לכה"פ קרוב ל"בן שלשים".

לקראת שבת

יט

וגדולה מזו יש להקשות – דאם סכנה יש בדרך שוב אין אנו זקוקים לענין קטרוג השטן⁹ כדי לבאר מוראו של יעקב.

והי' אפ"ל בזה, דהנה רש"י דקדק לומר "מכאן שהשטן מקטרג כו'", וידוע (ראה כללי רש"י ע' 140) דהיכא שנקיט בל' זו ר"ל דמן הסברא הי' קס"ד למילף ממק"א ולכך הדגיש דא"א ללומדו אלא מכאן¹⁰ (וכמשנ"ת כבר כו"כ פעמים בדרך זו, על המקומות בפירושו שנקט בל' זו). ובנדו"ד נראה¹¹ דבא לומר שע"פ שיטתו יש לשלול הסברא ללמוד הדבר ממה שאמר יעקב להלן (מב, לח), כששבו האחים ממצרים ואמרו שנצטוו ממושל מצרים להביא בנימין עמהם, "לא ירד בני עמכם גו' וקראהו אסון בדרך", דלכאוף גם כאן יש לפרש שהוא מטעם ש"השטן מקטרג כו'" (דאל"כ אף הכא תיקשי "ובבית לא יקראנו אסון"), וזהו שאמר רש"י "מכאן כו'", ר"ל דלפי סברתו בפירוש הכתובים א"א ללומדו מהתם (ובזה שינה רש"י מהירוש' (ומדרש רבה הנ"ל) ששם אכן הובא הדבר דוקא על כתוב זה עצמו, ובל' "מכאן כו"¹², וידוע שברבינו מקומות נקיט רש"י דלא כפי' חז"ל, אלא בדרך הקרובה לסברא פשוטה יותר (ראה כללי רש"י ע' 71)), וטעמו של רש"י¹³, כי שם הי' מורא יעקב מחמת עצם בקשת מושל מצרים, שחשש שבכוונתו להרע לו כו' (ולא מחמת סכנת הדרך למצרים)¹⁴.

בנוגע לעצם חייו (באם הדרך הי' סכנה), מפשטות לשון רש"י "שהדרך גורמת לשלשה דברים" משמע, שגורמת רק לדברים אלו, ולא סכנה בנוגע לחייו. (ודחק גדול לומר שלא נחית רש"י למנינא, ומה שמביא ג' אלו דוקא הוא לנתינת טעם על מה שהוזקק אברהם לג' ברכות הללו – שהרי זה היפך כתבו "גורמת לג' דברים").

9) שלכן שלח יעקב לעשו "מלאכים ממש" – ראה לעיל הערה 7. וכן יהודה לא נתן את שלה לתמר "פן ימות גם הוא כאחיו".

10) ואין לומר שכונתו של רש"י בהדגשת "מכאן" הוא לפי שכלל זה מתייחס גם לפסוקים אחרים – וכמו "אבל אשמים אנחנו גו' ע"כ באה אלינו" (מב, כא): דלכאורה, מכיון ש"אשמים אנחנו על אחינו", למה באה אליהם "הצרה" רק לאחר כו"כ שנים. והתירוץ לזה הוא, דמכיון שהיו אז בסכנה, לכן אז דוקא קטרג עליהם השטן – כי גם כשרש"י לא הי' כותב "מכאן", הי' מובן שהשטן מקטרג בכל שעת סכנה.

11) אין לומר שכונתו הוא לשלול את הפסוק "ושמרני בדרך הזה" – כי פשוט ענין השמירה הוא מסכנת חיות רעות וכדומה, ולא ממיתה פתאומית הבאה מפאת קטרוג השטן בעת סכנת החיות רעות.

12) שזה מדגיש עוד יותר, אשר לפי המדרש א"א ללמוד מהפסוק "פן יקראנו אסון" – "שהרי השטן מקטרג בשעת הסכנה". – ולפ"ז, השינוי בין פירש"י למדרש הוא (לא רק בפ' הפסוק "וקראהו אסון בדרך" כדלהלן בפנים, אלא גם בפ' "פן יקראנו אסון").

13) אין לומר שכונתו של רש"י בהדגישו "מכאן" הוא, לפי שבמדרש מבואר שלימוד זה הוא (מפסוק אחר ו) לא מכאן (כבהערה שלפנ"ז) ומפרש רש"י שגם מכאן – והחילוק בין פירש"י להמדרש הוא רק בפ' "פן יקראנו אסון" ולא ב"וקראהו אסון בדרך" – כי בכדי לבאר שעפ"י דרך הפשט אפשר ללמוד "שהשטן מקטרג כו'" גם מפסוק זה, מספיק מה שרש"י מפרש "שהשטן מקטרג כו'" על "פן יקראנו אסון" ואינו צריך לכתוב "מכאן". וראה להלן הערה 15.

14) ועפ"ז הי' מובן גם שינוי לשון הכתובים, שכתוב שם "וקראהו אסון" בפשיטות, ולא "פן יקראהו אסון" – כי בנוגע למושג מצרים, מסתבר לומר שרוצה להעליל (כבפנים), משא"כ בנוגע להשטן, אין מוכרח כלל שנימצא מה לקטרג (וש)יקטרג ויתקבל קטרוגו. אבל ראה להלן הערה 21.

לקראת שבת

איברא דעפ"ז יוקשה ביותר, דהא מצינו עוד שנזכר חשש זה על בנימין גם בסיפור יהודה לפני מושל מצרים, שאז חזר על דברי אביו אלו האחרונים (היינו על מה שאמר אחר ששבו מן הפעם הא'), "וקראהו אסון" (ויגש מד, כט), והתם פרש"י להדיא "שהשטן מקטרג בשעת הסכנה"¹⁵.

ולזה נראה לחדש בכל זה באו"א, דסברא גדולה בעניני חזקה נשתנתה כאן בדברי רש"י, דהנה מלבד ג' הכתובים הנ"ל גבי מוראו של יעקב על בנימין, מצינו גם בכתוב שהאחים עצמם פירשו מוראם מליקח את בנימין, "ועזב את אביו ומת" (מד, כב), והתם פרש"י: "אם יעזוב את אביו דואגים אנו שמא ימות בדרך שהרי אמו בדרך מתה", ויל"ע מ"ש יעקב מבניו, שיעקב נתיירא (בפעם הא') מפני קטרוג השטן והם נתייראו מפני מיתת אמו"¹⁶.

וע"כ יש לומר דודאי אף מורא יעקב הי' כרוך בענין מיתת אמו, מיהו לא הוצרך רש"י לפרש הדבר, דבאמת גבי מורא יעקב פשיטא לי' ללומד המקראות שהי' רא מסברא של "חזקה" דתרי זימני, דהנה, לפי דעתו של יעקב גם אחיו יוסף ניזוק מפני שהי' בדרך (וזהו שהזכיר הכתוב גבי מורא יעקב שבפעם הא' "ואת בנימין אחי יוסף"), כי יעקב חשב ש"חי' רעה אכלתהו" (וישב לו, לג) וחיות רעות מקומן בדרך¹⁷, וגם כבר ידוע לן דאמו מתה בדרך כדפרש"י לעיל (ויצא לא, לב), וא"כ חזקת משפחה זו להנזק בדרך, ולא הוצרך רש"י להזכיר כ"ז דסברא היא ולמה לי קרא (וגם ידעינן כבר סברת חזקה כעין זו מתמר שהיתה מוחזקת לקטלנית לאחיי בעלה (וישב לח, יא. ובפרש"י)¹⁸).

וכל מה שנזקק רש"י לענין "קטרוג השטן" הוא לחזק סברת החזקה, כי לכא' מיתת רחל לא היתה מסכנת הדרך אלא ע"י קללת יעקב (ויצא לא, לב ובפרש"י), וגם ע"פ הטבע ארע הדבר ע"י שהקשתה בלידתה (וישלח לה, טז), והדרך היתה רק גרם נוסף, ולכך הוסיף רש"י דמ"מ כיון שסכנה פורתא היתה לבנימין בדרך (כי עכ"פ הי' הדבר גרם נוסף לאמו, וגרם יחידי לאחיו¹⁹), שוב חשש

15) וגם מזה מוכרח ש"וקראהו אסון" דפרשתנו אינו מטעם שהשטן מקטרג – כי באם נאמר שהוא מטעם זה ורש"י אינו מפרשו שם כי סומך על מה שפירש לפני"ז (מב, ד) – לא הוצרך לפרש זאת גם בפ' ויגש. (אלא שמ"מ מדגיש רש"י "מכאן" לשלול פי' זה – בכדי שהתלמיד לא יהי' בספק בזה עד שיבוא לפ' ויגש).

16) אין לומר שהכוונה ב"בשעת הסכנה" דפירש"י כאן ובפ' ויגש (מד, כט), הוא ג"כ מצד שאמו בדרך מתה – כי (א) אין דרך רש"י לסמוך על מה שיפרש לקמן (בפ' ויגש). (ובאם דבר פשוט הוא עד שאין רש"י זקוק לפרשו – הרי גם בפ' ויגש מיותר זה). (ב) מפירושו בפ' ויגש משמע, שזה עצמו מה ש"אמו בדרך מתה" הוא טעם ל"דואגים כו", וא"כ למה הוצרך כאן ל"השטן מקטרג כו"?

17) ראה רש"י כח, יא. (אבל מ"מ הי' זה סכנה רק עבור בנימין – וראה לקו"ש ח"ה עמ' 214 הערה 12).

18) ברש"י שם: שימותו אנשי'. אבל מ"מ ש"פן ימות גם הוא כאחיו", מוכרח שבנוגע לשלה היא מוחזקת יותר, ועד כדי כך, שגם לאחרי שנתברר בודאות שאינה קטלנית בנוגע לכל העולם, היתה אסורה לשלה מטעם "פן ימות גם הוא כאחיו", (כמבואר בלקו"ש ח"ה עמ' 189 הערה 37, נעתק במדור "חידושי סוגיות" פ' וישב שנה זו הע' 14).

א הטעם מה שרש"י כותב "שימותו אנשי" – אף שבפסוק נאמר "כאחיו" – ראה לקו"ש ח"ה עמ' 981 הע' 73.

19) ולכן נאמר בפסוק "ואת בנימין אחי יוסף גו" – ולא "בן רחל" (אף שמצד "אחי יוסף" עצמו לא הי' חושש שיקראנו אסון, כנ"ל) – כי [נוסף למה שפעם השני' דאסון בדרך הי' ביוסף ודוקא אז הוחזקה הדרך לסכנה] בהאסון דיוסף, הי' "דרך" הגורם היחידי.

לקראת שבת

כא

יעקב על בנימין שהשטן יקטרג ג"כ ויוכל להנזק (משא"כ שאר בניו שלח, דאין הדרך סכנה להם כי תתם דרך אינה סכנה, כנ"ל, ושוב אין השטן מקטרג).

ועפ"ז מחוור היטב דגבי מורא האחים עצמם מלקח את בנימין לא שייכא סברא זו, דהם ידעו שיוסף לא ניזוק מן הדרך²⁰, ושוב ליכא חזקה דתרי זימני להיות הדרך עצמה סכנה עד שיקטרג השטן. ורק שמ"מ דאגו "שמא" ימות בדרך שהרי אמו בדרך מתה²².

ועתה מחוור ג"כ מה שבפעם הב' שחשש יעקב, כששבו בניו ואמרו לו על ציווי מושל מצרים להביא את בנימין, ס"ל לרש"י דאינו מטעם קטרוג השטן (וכנ"ל דזהו שדייק לומר בכתוב הא' "מכאן כו"), דהא כבר כ' רש"י בינתיים (מב, לו) שאחר שילוח הראשון כבר "חשדן שמא הרגוהו או מכרוהו", ונמצא שבשילוח הב'²³ כבר לא הי' בדעת יעקב סברת חזקה כי ידע שלא ניזוק יוסף מן הדרך ע"י חי' רעה (ועל כרחק טעם החשש אז הי' כנוכח בכתוב שם "יוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימין תקחו", היינו שחשד במושל מצרים שירע לו²⁴, או עכ"פ לא יגין עליו²⁵ מפני מאסר וכיו"ב²⁶, כמו שעשה ליוסף ושמעון²⁷).

(20) כי מה שמכרוהו – אינו תלוי במה שהי' בדרך.

(21) ואף שגם בפסוק דילן כתיב "פן יקראנו אסון" – הרי "פן" אינו כ"כ ספק כמו "שמא". שלכן גם בפרשת וישב כתיב "פן ימות גו" אף שמוחזקת היא כו'.
ויתירה מזו: גם בנוגע לאכילה מעץ הדעת – אף שנאמר (בראשית ב, יז) "כי ביום אכלך ממנו מות תמות" – נאמר "פן תמותו" (שם ג, ג, וראה רד"ק שם בפירושו השני)^א.

(22) אין להקשות: מכיון שמפני היראה הי' מוציא דבר שקר מפיו ואמר "ואחיו מת" (מד, כ. רש"י שם), הרי הי' יכול לומר שמת בדרך ולכן יראים הם (באמת ולא רק דאגה) שגם בנימין ימות בדרך – כי באמירת יהודה "ועזב את אביו ומת", מסופר מה שאמרו ליוסף בעת ירידתם למצרים בפעם הראשונה, והרי אז אמרו שבאו לבקש את יוסף (רש"י מב, יג) ולא חשבו שמת.

ומה שאמר "ונאמר (לשון עבר) גו' ואחיו מת", בהכרח לומר שכוונתו בזה הוא אשר עכשיו נתברר אצלם שמת, וזה שאמרו אז "והאחד איננו" הוא לא כמו שחשבו מקודם (וראה עד"ז גו'א עה"פ).

(23) מכיון שראה שגם "שמעון איננו". אבל לפנ"ז האמין להם שחי' רעה אכלתהו, ולכן חשב אז ש"דרך" הוא סכנה לבנימין אחי יוסף.

(24) כבספורנו מג, ב.

(25) ראה רש"י מג, ח: ספק יתפש כו'.

(26) עפ"י מ"ש בפנים יובן מה שאמר יהודה "אנכי אערבנו" גו' – דלכאורה (א) איך שייך להיות ערב שלא יקראנו אסון בדרך, והרי א"ז תלוי כלל ביהודה, (ב) למה אמר רק "ספק יתפש" (ולא חשש להשיב על עיקר טענת יעקב שיקראנו אסון (מות) שגרוע מתפיסה) – כי אז לא חשש יעקב לסכנת הדרך, רק שמא יתפש או שיאבדוהו (כבפנים). ומכיון שלפי זה החשש הוא רק שמא יתפש – לכן רק זה אמר יהודה בטענתו (אלא שבערבותו הוסיף גם "והצגתי לפניך – שלא אביאנו אליך מת כ"א חי" – שלא יאבדוהו).

(27) ראה גם תיב"ע כאן: יוסף אמרתו חיותא כו' ושמעון אמרתו כו' ואת בנימין בעיין אתון למיסב. וראה גם ת"י

א) בפירוש הראשון שברד"ק שם: "ומה שאמרה פן שהוא ענין שמא... כי אפילו הנגיעה מנע ממנו פן נבוא מהנגיעה לאכילה ונמות". אבל ממ"ש רש"י (ג, ד) "אמר לה כשם שאין מיתה בנגיעה כך אין מיתה באכילה" מוכח שחווה סברה שגם מצד הנגיעה עצמה ימותו (ושזה הי' אצלה בודאות כזו, עד שמוזה שלא מתה תיכף לאחר נגיעתה, הוכיח לה הנחש שאין מיתה גם באכילה), ומוזה מוכרח שלפי פירש"י הלשון "פן" נופל גם על ענין של ודאי.

ובזה א"ש מה שאעפ"כ כשסיפר יהודה לפני מושל מצרים ע"ד החשש שבשילוח הב', פרש"י שהי' זה מסברת "השטן מקטרג בשעת הסכנה", דהא לפני המושל לא הי' אפשר להסביר החשד הנ"ל שחשד יעקב במושל עצמו, וא"כ הוכרח יהודה לומר שחשש של יעקב הוא מפני סכנת הדרך (וכיון שלמושל מצרים סיפרו שיעקב חשב ש"טרוף טורף" יוסף (מד, כח), מובן שלגביו היתה עדיין סברת חזקה הנ"ל).

ג.

יבאר סברת החילוק אי הוי חזקה בתרי זימני או בתלתא, דתלויים הדברים אם ע"י שאמרי' דמוחזק לזה תבוא התוצאה בודאי או שרק נעשה עלול לזה

והנה, המורם מכל המבואר לעיל דמצינו כאן בדברי רש"י "מכאן שהשטן מקטרג כו" לסברת חזקה בתרי זימני, דרק משום הכי הוי הדרך בגדר "שעת הסכנה", ועפ"ז יש לחדש דמה שהוצרך רש"י להזכיר בעל המימרא הוא כי בלא זה קושיא גדולה תהא כאן בסברא על הא דאמרי' דחזקה זו היתה בתרי זימני.

דיש לומר שלשיטת רש"י סברת הדין היכא אמרי' חזקה בתרי זימני והיכא אמרי' בתלתא זימני תלוי' באופן מציאות הנעשית ע"י החזקה, ובגדר החזקה שרצוננו להחיל כאן, דהיכא שע"י שיהי' מוחזק בדבר בודאי יבוא מזה התוצאות שבאו בתחילה, היינו שעצם מציאות הדבר למוחזק היא הגורמת ומחייבת להם – די בחזקה דתרי זימני, והיכא שגדר החזקה הוא מה שהדבר יהי' מוחזק בגדר מסויים שממנו עלולים לבוא התוצאות שבאו כמה פעמים, בעינן תלתא זימני כדי שנוכל לומר שמוחזק הדבר לקרות כן.

ובזה מיושב לנו סברת רש"י בסוגיין, דגבי נישואין ע"י החזקה בעינן למימר שנעשית "קטלנית", היינו שנשתנתה להיות אשה שטבעה להרוג בודאי ואחר שמוחזקת כן אין היא צריכה לעשות דבר כדי להרוג אלא עצם מציאותה היא ההורגת (ולענין מלקיות יתבאר להלן לשיטת ראב"י), ולכך הוי חזקה בתרי זימני, משא"כ גבי שור המועד הא אין פירוש הדבר שע"י החזקה משתנה השור להיות מציאות המזקת בודאי מצד עצם זה שהוחזק כן, דעדיין צריך הוא למעשה הנגיחה שהוא המזיק (ולזה צ"ל רצון השור להזיק, וכלשון "כוונתו להזיק" דבסוגיא דריש ב"ק). וגבי וסתות י"ל, דכיון שהאשה רוב ימי' טהורים ומלבד זה אמרי' (נדה ב, א) דבחזקת טהרה היא עומדת, היינו דאיכא גם חזקה וגם רובא לטהרה נגד חזקת הטומאה (ש"ת הצ"צ יו"ד סי' ג סק"ז), ולכך ודאי א"א לומר שע"י שהוחזקה לוסת נעשה הדבר במציאות ודאית ובטבע שתטמא (ולכך הוי רק דין דרבנן, ואפי' במוחזקת אחר ג' פעמים, כנ"ל מדברי הראשונים), ואף היא חזקתה רק בתלתא זימני.

לקראת שבת

כג

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

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

ולשיטת ראב"י יש לבאר ג"כ לענין מלקיות, דהא ראב"י ס"ל (יומא פו, ב) "עבר ושנה נעשה ככלב שב על קיאו שונה באולתו", ובמו"ק (כו, ב) אמרי' בזה ד"לא ישוב עוד" ופרש"י התם ד"לא יעשה לעולם תשובה". נמצא דאף בזה נעשה רשע בודאי שטבעו לחטוא והוי כגדר חזקה דנישואין, ולכך הוי חזקה בתרי זימני.

[ובזה א"ש גם, דגבי מה שפרש"י על הכתובים בתמר שנעשתה בחזקת קטלנית בתרי זימני, ולא נזקק לתרץ שום קושיא בזה, דכנ"ל ס"ל דלענין קטלנית שפיר הוי מן הסברא בחזקת תרי זימני].





יש להאזין לסיפורי הנרות

לוקחים שמן ופתילה גשמיים, ומדליקים עד שמאירים כנר מצוה - תכלית הרוחניות לקראת ימי חנוכה הבאים עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה - נוסף על ההוראות הכלליות אותן לומדים מעניני' דיומא, ובמיוחד מנרות חנוכה, ובלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר: מען דארף זיך צוהערן וואס די ליכטלאך דערציילן ["יש להאזין לסיפורי הנרות"]

- מהנכון להתבונן בהוראות הנרמזות בנוסח מצות נר חנוכה, נוסח המועט בכמות ומרובה באיכות - נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך נו' מבחוץ; ומהן:

נר - שענינו שלוקחים שמן ופתילה או כיו"ב דברים גשמיים, ואיש (או אשה שגם הנשים היו באותו הנס) מדליק דברים גשמיים אלו עד שמאירים באור הנראה לעיני בשר, וביחד עם זה הרי זה נר מצוה ותורה אור - תכלית הרוחניות;

נר חנוכה מהנכת ומלמדת סדר עבודה חדש באופן שמניחו קביעות בנפש

חנוכה - מרמז על ענין חינוך והתחלה של דבר חדש בחגיגות והדרת קודש, כמו שהי' בחנוכה המזבח וחנוכת בית המקדש בימים ההם בזמן הזה, וביחד עם זה גם מלשון חינוך ולימוד, שמצות נר חנוכה מחנכת ומלמדת את מקיים המצוה וכל אשר בסביבתו לימוד חדש וסדר עבודה חדש, באופן דמוסיף והולך ואור;

מניחו - שמדליקו במקום הנחתו, מניחו שם בלי טלטולים ושינויים; כל עבודתו האמורה היא קבועה בסדר חייו, קביעות בנפש.

לקראת שבת

כה

עבודתו משפיעה למחויץ ממנו, עד לאלה הנמצאים מבחוץ לעניני חנוכה

על פתח - מתאים לכלל גדול שבתורה ואהבת לרעך כמוך, מקום ואופן עבודתו הם - שתהא נראית ומאירה, שמשפיעה למחויץ ממנו, ולא עוד אלא -

סמוך כו' מבחוץ - מניחו בסמיכות לכל אלה הנמצאים (עדיין מפני איזו סיבה שתהי') מבחוץ לעניני חנוכה, כולל גם כן הנמצאים עדיין מבחוץ לעניני יהדות בכלל, ולא עוד, אלא שאפילו

אם הי' דר בעלי' - שהוא מבני עלי', יש לו חלון הסמוך (ושייך) לרשות הרבים, שגם ברשות הרבים יהי' מאיר ומשפיע נר של בן עלי' זה.

והלכה כבית הלל, אשר הולך ומוסיף מיום ליום בעניני נר מצוה ותורה אור כי טוב, בכל פרטיהם ודקדוקיהם.

הבטיחונו שאין הקב"ה מבקש אלא לפי כוחם,

ולכל אחד ניתנו כל הכחות הדרושים

ואף על פי שלכאורה האמור לעיל עבודה גדולה היא, הרי הבטיחונו חכמינו ז"ל שאין הקב"ה מבקש אלא לפי כוחם של כל אחד ואחת, ולכל אחד ואחת ניתנו כל הכחות הדרושים למלא את כל האמור ובשלימות, וכמובן, ככלל סוגי ואופני עבודת "השם אלקיך, בשמחה ובטוב לבב".

ותוספת כח ניתנה דוקא בדורות האחרונים - עד אשר המנהג פשוט שכל אחד ואחד מדליק כמהדריין מן המהדריין בזמן הש"ס.

ויהי רצון אשר השם מקור חיים, אשר באורו (תורתו) נראה אור, הוראות בחיי יום - יום יתן ברכתו ויצליח את כל אחד ואחת, הן בענינים הפנימיים והן בעניני חוץ ורשות הרבים, ובהידור מן ההידור,

ובקרוב ממש - יתן בעין יפה ברכתו הכללית והעיקרית, ברכה לאנשים ולנשים לגדולים ולקטנים גם יחד, קהל גדול - הגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו ויקויים הציווי וההבטחה - שאו זמרה ותנו תף כנור נעים עם נבל, כנור של מקדש בימות המשיח - כנור של שמונה נימים.

בכבוד ובברכה לימי חנוכה מאירים,

מאירים בזמנם ואינן בטלין לעולם,

ממשיכים אורם והארתם בכל ימות השנה

(מתוך מכתב "אל בני ובנות ישראל - ערב ימי חנוכה" תשמ"ג.

נדפס בלקו"ש ח"כ ע' 632 ואילך)

דרכי החסידות

שיחות ואגרות קודש מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ
מלזובאוויטש נ"ע בענייני עבודת השי"ת

לשמוע לציווי הרבי בכל מצב

ואחרי כן ישב מורי ורבי, הר' מנחם מאניש, והחסיד ר' חנוך הענדל ושוחחו ביניהם בענייני דרכי החסידות ואשר חסידים אמיתיים נתונים ומסורים אל הרבי בכל לכבם נפשם ומאודם.

האורח החשוב ביקש את כ"ק אאמו"ר אשר יאמר מאמר חסידות

רשום אצלי סיפור, אשר שמעתי בילדותי מאת החסיד הרמ"מ נ"ע מאנעסזאהן את אשר הגיד לו הוד כ"ק אאמו"ר מוהר"ש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע בקיץ תרכ"ט, וצויתי להעתיקו בזה:

ג, כ"ד כסלו תרנ"ג [כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע הי' אז בן י"ב שנה].

היום, בקר בשעה שביעית בעוד הי' לילה, בא האורח החשוב החסיד ר' מנחם מאניש מאנעסזאהן, והוא מתאכסן בחדר היפה אשר בביתנו, אשר שם עומדים גם שלשה ארונות פתוחים עם ספרים גדולים וקטנים.

בשעה השמינית בקר נכנסתי לחדרו לברכו בברכת שלום עליכם, ויבטיח לי לספר לי את אשר שמע מכ"ק אאמו"ר אדמו"ר מוהר"ש אודות ברכת שלום עליכם קודם התפלה.

בבואי לעת הקבועה אל ה'חדר', הודיע לנו מורנו ורבנו, אשר היום ובכל ימי חנוכה נלמוד רק שלש שעות בבקר, ושאר היום הננו פנוים לשמוח בשמחת חנוכה.

אחר תפלת המנחה בבית הכנסת הלך כ"ק אאמו"ר לבית אמו, כבוד אמי זקנתי הרבנית הצדקנית, וידליק שמה נר חנוכה, ואחרי כן ישב כ"ק אאמו"ר כחצי שעה על כסא מול הנר חנוכה אשר הדליק על מזוזת הפתח אשר בין החדר הגדול ובין חדר האוכל.

לקראת שבת

כו

האורח החשוב רמ"מ בקש את כ"ק אאמו"ר אשר יאמר מאמר חסידות, וכ"ק אאמו"ר מילא בקשתו, ונכנסו החסידים מורי ורבי, ר' חנוך הענדל, ר' אהרן חוזר, ר' קאפיל זעליקסאהן, ר' שלמה חיים שו"ב, וגם אני נכנסתי אחריהם ועמדתי אצל ארון הכתבים מימין פתח הכניסה מחדר הראשון.

כ"ק אאמו"ר אמר מאמר חסידות ד"ה חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, ור' אהרן חוזר חזר אח"כ את המאמר בחדר רמ"מ, ואחרי כן ישב מורי ורבי, הר' מנחם מאניש, והחסיד ר' חנוך הענדל ושוחחו ביניהם בעניני דרכי החסידות, ואשר חסידים אמיתיים נתונים ומסורים אל הרבי בכל לבבם נפשם ומאודם.

אותו יום שהייתי צריך להיכנס אל כ"ק אדמו"ר, היה לי יום עבודה לפי מהותי ולפי ערכי.

פעם - מספר החסיד ר' מנחם מאניש - באתי אל כ"ק אדמו"ר [מוהר"ש] אביו של כ"ק אדמו"ר [מוהרש"ב], והייתי אצלו ב"יחידות" היתה לי אז שעה דחוקה בעניני הבית, כי לא היה לי שלום בית וגם עניני הבריאות שלי ושל הילדים לא היה בשלימות. כתבתי פדיון ונתתי לכ"ק אדמו"ר, וברך אותי ואת הילדים בברכה מפורשת ומפורטת, אתה אשתך וילדיכם תהיו בריאים בגופכם ובנפשכם ויהיה לכם שלום בית. עניתי אמן כן יאמר ה', והוקל על לבי.

שהיתי אז בליובאוויטש כשלשה שבועות בערך, כי בעל עת בואי לליובאוויטש לא הייתי ממהר לנסוע חזרה, והייתי שוהה שני שבועות או שלשה, ובפעם ההיא הייתי יותר משלשה שבועות - ארבע שבתות.

ביום הרביעי - לפני השבת האחרונה להיותי אז בליובאוויטש - בא ר' פנחס ליב המשרת בשליחות ר' לויק משרת שאבוא מיד ל"זאל" - הוא בית הכנסת הנקרא בשם ה"אולם הקטן".

אנכי עוד טרם הספקתי לאכול סעודת היום, כי אחרי התפילה סעדתי עוגה עם כוס חלב, ובאו אלי כמה מהאורחים, וגם אחי דובער ממוסקבה היה אז בליובאוויטש, ונקרא לר' אהרן חוזר שיחזור לפנינו את המאמר. כאשר הלכו כולם הכנתי את עצמי לאכול, אך כיוון שבא השליח מר' לויק משרת שאבוא תיכף, הלכתי.

כשבאתי ל"זאל" לא מצאתי שם את ר' לויק המשרת ואלך אל חדרו, שליד חדר כ"ק אדמו"ר ואמצאהו שמה יושב וכותב מכתבים.

כשנכנסתי אמר לי ר' לויק, חכה לי כרגע ואכנס אל כ"ק אדמו"ר ואומר לו כי הנך כאן ובודאי יצווה עלי להכניסך אליו.

אני - אומר ר' מנחם מאניש - מאז בואי בפעם הראשונה לליובאוויטש, לא נכנסתי אל כ"ק אדמו"ר, בלי הכנה תחילה, כי אותו יום שהייתי צריך להיכנס אל כ"ק אדמו"ר, היה לי יום עבודה

לקראת שבת

לפי מהותי ולפי ערכי. ולא חפצתי לחלל את דרכי זו ולשנותה, ואמרת לר' לויק, שיאמר לכ"ק אדמו"ר, אם הדבר נחוץ להיכנס היום הריני מוכן לקיים, אבל אם אינו נחוץ היום דוקא, הייתי מבקש להיכנס מחר כי לא נסיתי להיכנס לכ"ק אדמו"ר בלי הכנה תחילה.

ר' לויק משרת יצא מחדר כ"ק אדמו"ר ואמר לי, שכ"ק אדמו"ר אמר שאינו בדוקא היום, ואפשר להניח על מחר, ושחוק קל עבר על פני קדשו ויאמר: החינוך החסידי השקלובי הוא בהשרשה והרגש בריא.

כשבאתי לאכסניא התחלתי להתבונן מה זה קורא אותי כ"ק אדמו"ר, הוא בודאי ענין רוחני, כי אצל האדמו"רים גם הגשמיות רוחניות היא, וגם הדיבור שלהם חשוב מעשה, על דרך כמו למעלה דדיבורו של הקב"ה חשיב מעשה.

אל תהי שוטה ותן לכ"ק אדמו"ר את ההערכה שהטיל עליך

שלשת מאמרי החסידות ששמעתי בשלש השבתות שהייתי בליובאוויטש, היו כתובים אצלי כתב ידו של ר' שמואל הכותב, ולמדתי אותם במתינות כדי לקלוט היטב את האמור בהם, ואגב נזכרתי על התנועות שראיתי על כ"ק אדמו"ר בעת שאמר את המאמרים, ואציייר ברעיוני ואחקוק את פניו הקדושים, ולמחר בוקר עשיתי הכנה לתפילה, ובשעה שניה אחרי חצות היום באתי כדי להיכנס אל כ"ק אדמו"ר בשעה שהגביל כ"ק אדמו"ר.

כשנכנסתי אל כ"ק אדמו"ר אמר לי:

הנני עוסק בעניני הכלל ודרוש לי סכום נכון בשביל הענינים הכלליים בפטרבורג. עשיתי הערכה על כמה מנינים חסידים, וגם אתה - אומר לי כ"ק אדמו"ר - בכלל, והערכתי אותך בסכום של שני אלפים רובל.

האנכי - אמרתי לכ"ק אדמו"ר - רשאי ואוכל לתת סכום גדול כזה של שני אלפים רובל, אשר זהו חלק עשירי בערך ממה שיש לי, וגם אני בעל הוצאה גדול, כי את אשר הבטיחו לי בנדוניה הרי לא סילקו לי, גם בירושה שהיתה לי עשו לי אחי עוול כידוע לכ"ק אדמו"ר, כן בעניני משא ומתן אינני זריז כמותם, ואיך אפשר לי לתת סכום כזה.

כ"ק אדמו"ר הקשיב לכל אשר דיברתי וכאשר כליתי לדבר אמר כ"ק אדמו"ר:

שהשית' ימלא את אשר אני מבקש ממנו אתה מסכים, וכאשר מדובר אודות ציות למה שאני אומר לך, אזי יש לך טעמים וחשבונות, שאינך יכול לציית לדבריי.

כשיצאתי מכ"ק אדמו"ר התבוננתי בכל אשר אמר לי כ"ק אדמו"ר, וכשבאתי להאכסניא מצאתי את אחי דובער יושב עגום ונדכא, שאלתי מה היה לו, ויספר לי שכ"ק אדמו"ר העריך אותו בשלשה אלפים רובל לטובת הכלל, ומכך הוא עגום כי להמרות ח"ו פי כ"ק אדמו"ר אי אפשר, ולתת סכום כזה של שלשת אלפים לא יתננו לבו, ויבכה בצער.

אמרתי לו, אל תהי שוטה ותן לכ"ק אדמו"ר את ההערכה שהטיל עליך, וכן אעשה גם אני בההערכה הגדולה אשר העריך אותי בסכום של שני אלפים רובל.

באותו מעמד כתבנו, אחי ואני, שני מכתבים אל כ"ק אדמו"ר, כי הננו נותנים את אשר העריך אותנו כ"ק אדמו"ר, והלכנו ומסרנו המכתבים על ידי ר' לויק המשרת לכ"ק אדמו"ר.

(אגרות קודש ח"ד עמ' קפ ואילך)



לעילוי נשמת
הרה"ת שלום דובער ב"ר אברהם יצחק ע"ה
גלזמן
נלב"ע ביום ח"י כסלו ה'תשנ"ח

ת.נ.צ.ב.ה.

*

נדפס ע"י בנו
הרה"ת מרדכי וזוגתו מרת רבקה שיחיו
גלזמן