

מבצע מיוחד!
ניתן לעשות מגוי על קונטרס
'לקראת שבת'
למשך שנה
ב\$ 188 בלבד
4148-675-347

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

גליון תקכו
ערש"ק פרשת ויגש ה'תשע"ו

כיצד נשא שמעון את דינה אחותו?

סמך מלך בבל - למעליותא!

כי עבדך ערב - גדר שיעבוד ערב

חומרת המחלוקת בבית הכנסת



פְּתַח הַדָּבָר

בעזרה"ת.

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

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ולפעמים נאמרו הביאורים בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין.

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



ויה"ר שנזכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה'", ונזכה לשמוע תורה חדשה, תורה חדשה מאתי תצא, עוד בשנה זו, שמיוחדת בזה שנצטוונו בה "הקהל את העם האנשים הנשים והטף למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלוהיכם, ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,

מכון אור החסידות

גם ההבנה וגם העבודה באות ביגיעה דוקא

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

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

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

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

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

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

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



מכון אור החסידות Or Hachasidus
 Head Office
 סניף ארץ הקודש 1469 President St. #BSMT
 ת.ד. 2033 Brooklyn, NY 11213
 כפר חב"ד 6084000 United States
 03-738-3734 (718) 534-8673
 Likras@likras.org

צוות העריכה וההגהה: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי,
 הרב מנחם מענדל זרזקמן, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטנוב, הרב מנחם
 טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

The Print House: נדפס באדיבות:
 538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237 • (718) 628-6700

הרבי החסידות

שיחות כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מליובאוויטש
זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע
ואגרות קדשו בענייני עבודת השי"ת

מהו בר-דעת?

בלי הכנה אי אפשר להיות "מקבל" אמיתי. מקבל אמיתי - אומר הרבי האמצעי - הוא כשישנה קליטה. ההוכחה לקליטה היא הצמיחה, הן הצמיחה בהבנה והשגה והן הצמיחה בעבודה בפועל. שכן, גם ההבנה וגם העבודה באות ביגיעה דוקא



על כל מלה של מחנך חסידי להיות בבהירות ודייקנות

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

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

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

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

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

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

תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש.....

כיצד נשא שמעון את דינה אחותו?

הרי דינה היתה אחות שמעון מן האם, וכיצד נשאה שמעון לאשה? / מדוע מכנה הכתוב את דינה בשם "כנענית"? / ביאור היתר נישואי שמעון לדינה שהוא מפאת היות דינה שפחה שכם ובוה פקעה ממנה ייחוסה המשפחתי, ולכן הותרה לשמעון

(עי' לקוטי שיחות ח"ה עמ' 228 ואילך)

ח. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

ט. יינה של תורה.....

"סמך מ"ך בכ"א - למעלותא

המצור של נבוכדנצר - הרפואה ד"אחדות ישראל" שקדמה למכת החורבן / "סמך" מלך בכל את ישראל וסייע להם לבוא לאהבת חיים / עשרה בטבת - העשירי יהיה קודש

(עי' לקוטי שיחות ח"ה עמ' 267 ואילך)

י. פנינים.....

דרוש ואגדה

טו. חידושי סוגיות.....

בגדר השיעבוד דערב

יקשה בהא דמצינו אף למסקנא כדברי ר"ה שערב מה"ת ונלמד מיהודה, אף שהוקשה עליו בגמ'; יביא מה דאפליגו הבבלי והירושלמי בדין ערב לאחר מתן מעות, ויתלה זה בגדר שעבוד ערב בלא קנין אי הוי כאילו לוח בעצמו או שקיבל עליו חיוב צדדי; עפ"ז יישב דשיטת ר"ה קאי למסקנא, דלפי הבבלי בגדר ערב סרו הקושיות עליו.

(עי' לקוטי שיחות ח"ה עמ' 215 ואילך; חכ"ז עמ' 145 ואילך)

כב. תורת חיים.....

חומרת המחלוקת בבית הכנסת

כג. מעשה רב.....

מדוע מתבוננים בשפלות האדם לפני התפילה?

כה. רכי החסידות.....

מהו בר-דעת?

מקרא אני דורש

כיצד נשא שמעון את דינה אחותו?

הרי דינה היתה אחות שמעון מן האם, וכיצד נשאה שמעון לאשה? / מדוע מכנה הכתוב את דינה בשם "כנענית"? / ביאור היתר נישואי שמעון לדינה שהוא מפאת היות דינה שפחת שכם ובוהה פקעה ממנה ייחוסה המשפחתי, ולכן הותרה לשמעון

א. בפרשתנו (מו, י"ד): "ובני שמעון, ימואל וימין ואהד ויכין וצחר ושאל בן הכנענית". ונשתנה שאל זה משאר המנויים בפרשה, שבו פירש הכתוב לא רק שם אביו שמעון, אלא גם יחוסו לאמו – "בן הכנענית".

ופירש רש"י: "בן הכנענית – בן דינה שנבעלה לכנעני. כשהרגו את שכם, לא היתה דינה רוצה לצאת עד שנשבע לה שמעון שישאנה". והיינו, ששמעון נשא לאשה את אחותו דינה, ושאל הי' בנם.

וכבר תמהו במפרשי רש"י, שדברי רש"י אלו הינם כסתירה לפירושו בפרשת וירא:

שם מספרת התורה על דברי אברהם ביחס לשרה אשתו – "וגם אמנם אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה" (וירא כ, יב). ופירש רש"י, שבכך נתכוון אברהם לבאר כיצד נשא את שרה לאשה, אף ש"אחותי היא" – כי היא אינה "בת אמי", אלא רק "בת אבי"; ולבני נח נאסרה רק אחות מן האם, ולא כאשר היא אחות מן האב בלבד (מאם אחרת).

[אלא שבאמת שרה לא היתה אחותו של אברהם כלל, אלא בת אחיו הרן, ואברהם אמר כן מצד ש"בני בנים הם כבנים", וכך שרה נחשבת לבתו של תרח, ואם כן היא "אחות" לאברהם; "אך לא בת אמי" – כי הרן הי' מאם אחרת (כדברי רש"י שם). אבל עכ"פ למדנו מכאן, שלדעת רש"י אחותו מן האם אסורה לבני נח].

ל"ו: מדוע לך לשוב בבית ולהסתכל לרחוב? עדיף לצאת החוצה ולהסתכל לתוך הבית (ספר השיחות תרצ"ו ע' 10).

כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר סיפור זה לגבי מה שמתאוננים שעניני עבודה אינם פועלים, שגם כאשר עוסקים כו"כ שעות בעניני תורה וקדושה אין זה פועל על האדם. וביאר שהסיבה לכך היא – כיון שהעצם שלו ("ער") אינו מונח בזה. והוסיף לבאר זה ע"פ משל, מגביר טוב לב שמשאיל את בגדיו לעני שעורך חתונה, אך הוא עצמו לא השתתף בהחתונה, כך שבגדיו משתתפים בהחתונה אך הוא בעצמו נשאר בעסקיו שלו. וכן הוא בנמשל – ש"משאילים" את הראש, את הלב וכיו"ב, לעניני תורה ועבודה, אבל "הוא בעצמו" אינו מונח בזה, ולכן אין העבודה פועלת פעולתה. ובאמת צריך להיות הפוך, שהעצם, ה"אני", יהי' מונח בעניני תורה ועבודה, והחיצוניות-במקום אחר.

ובהמשך לכך סיפר כ"ק אדמו"ר את הסיפור האמור עם פתגמו של הרשב"ץ.

ולכאורה יש לשאול על זה, הרי כאשר מביטים החוצה – נמצאים עכ"פ בפנים, ואילו כשמביטים פנימה – נמצאים בחוץ, וא"כ, מדוע מוטב להביט פנימה מן החוץ?

אך העניין הוא, דהנה ידוע (כתר שם טוב הוספות סל"ח. וש"נ) שבמקום שרצונו של אדם – שם הוא נמצא. לכן אם נמצאים בפנים אך מביטים החוצה, הרי היותו בפנים הוא רק בחיצוניות, כי ש"האדם יראה לעינים", אבל מצד פנימיות הרצון – הרי הוא נמצא במקום שאליו מביט מתוך השתוקקות להיות שם. ולכן, צריך לפעול שתהי' ההבטה פנימה יותר מאשר שתהי' החיצוניות בפנים, ואם אי אפשר לפעול שתהי' ההבטה פנימה אלא ע"י היציאה החוצה לשעה קלה, הרי זה מותר וכדאי.

וזהו שמצינו, שלפני התפלה יש להתבונן בגדלות הבורא ובשפלות האדם (רמ"א ושו"ע אדה"ז או"ח סצ"ח ס"א), שיש לדקדק בזה: ההתבוננות בשפלות האדם הרי אין בה מצוה, ואם כן עדיף לכאורה להתבונן רק בגדלות הבורא, שהיא מצוה רמה ונשאה? ומכל מקום אומרים שיש להתבונן בשפלות האדם, כי זהו עניין של "היציאה לחוץ", כדי להביט פנימה, כנ"ל.

(עי' תורת מנחם המ"ה עמ' 118 ואילך)

ואם כן תמוה ביותר, איך יכול הי' שמעון לישא את דינה, שהיא אחותו (לא רק מן האב, יעקב, אלא גם) מן האם – שניהם הם בני לאה!

[הרא"ם תירץ, שדברי רש"י כאן הם אליבא דרבי עקיבא (סנהדרין נח, א), שלשיטתו מותר לבן נח לישא אחותו מן האם, ואילו דבריו בפ' וירא הם אליבא דרבי אליעזר (שם). אבל קשה לומר כן, כי ידוע שפירוש רש"י על התורה אין עניינו הלכה, אלא רק "פשוטו של מקרא". ואם ב"פשוטו של מקרא" עסקינן – איך אפשר לומר שפשט אחד יסתור לפשט שני, כאילו הכתובים עצמם סותרים זה את זה?! ובענינו, כיון שאת התיבות "אך לא בת אמי" פירש רש"י בפשטות שאחותו מאמו אסורה לבני נח – איך יתכן שהתיבות "בן הכנענית" יוכיחו ההיפך?!].

ב. ויש לומר בזה, שאכן כדי לתרץ קושיא זו המשיך רש"י בדבריו: "כשהרגו את שכם לא היתה דינה רוצה לצאת, עד שנשבע לה שמעון שישאנה", שבה בא לבאר ההיתר לשמעון לישא את דינה אחותו (ולהעיר ממשכיל לדוד ובאר בשדה כאן).

וביאור העניין יובן בהקדים תמיהה בעצם הפירוש – שהכינוי "כנענית" מכוון לדינה: אמנם דינה נבעלה באונס לשכם שהי' כנעני [כי, אף שבשכם נאמר (וישלה לה, ב) "שכם בן חמור החוי" – הרי כל ז' האומות נקראים כנענים (רש"י בא יג, ה); אבל הכי משום כך נקרא שמה בישראל "הכנענית", כאילו היא עצמה כנענית? !

[ולהעיר גם מלשון הכתוב בפ' אמור (כד, י-יא), לגבי שלומית בת דברי שאנסה מצרי, וכשמדבר הכתוב על הבן שיצא מהם אומר ומדגיש: "ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי"].

ג. אלא יש לפרש, ובהקדים:

ידוע, ש"מה שקנה עבד – קנה רבו" (קידושין כג, ב. וראה חידושי הרשב"א שם). ובגדר הדבר יש לבאר, שהעבד אינו נחשב כלל מציאות לעצמו, אלא כל מציאותו היא – רכושו של האדון, ובלשון הכתוב (משפטים כא, כא): "כספו הוא". ולכן לא שייך אצל עבד או שפחה יחס משפחתי, בתור אב, אם או אח ואחות – כיון שאז הי' עולה שיש לו איזו מציאות בעצמו.

וכפי שמצינו דבר זה מפורש בתורה, בפרשת ויצא (ל, ו). כאשר בלהה ילדה בן ליעקב, אמרה רחל על כך: "דנני אלקים וגם שמע בקולי ויתן לי בן", שהקב"ה נתן בן לרחל. וטעם הדבר מובן: כיון שבלהה היתה שפחה רחל, הרי שבני' אינם מתייחסים אלי' בעצמה, שכן אין לה מציאות לעצמה, אלא הבן שייך לרחל גברתה [ועוד יש להאריך בזה, ואכ"מ].

ומזה מובן בנוגע לדינה: על ידי ששכם לקחה בחזקה – והרי ביד שכם הי' כח רב,

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

(תרגום מאגרות קודש חיי"א עמ' קל"ט)

להזהר מעניני מחלוקת

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

(א) אם יש היתר לערוך קידוש בבית הכנסת.

וכבר דנו על שאלה זו בכמה וכמה שו"ת, ורבו המתירים והיתר בפשיטות, ובפרט שבזמננו בעת בנין בית הכנסת כבר נודע שנתפשט ההיתר לערוך קידוש בבית הכנסת.

(ב) כיון שיש חדר סמוך לבית הכנסת, למה לא יערכו הקידוש שם וילמדו דוקא בבית הכנסת.

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

(אגרות קודש חיד עמ' שד"מ)

מדוע מתבוננים בשפלות האדם לפני התפילה?



כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר, בהתוועדות של חג הסוכות לפני שלשים שנה [בשנת תרצ"ו], שבהיותו נער הי' רגיל להסתכל דרך החלון.

מחנכו, הרשב"ן [החסיד הנעלה רבי שמואל בצלאף שעפטיץ], הי' מדריכו לשנות רגילות זו (אף שמה היו יכולים לראות בליובאוויטש דרך החלון...), ואמר

בהיותו בן נשיא הארץ והוא נכבד מכל בית אביו (וישלה לך, יט) – הרי שהיא הפכה כמו "שפחה" אליו, וכבר לא היתה לה מציאות לעצמה [ואף שלא לקחה לעבודת, אלא רק "שנבעלה לכנעני", הרי אדרבה, זה נוגע יותר בפנימיות כו']; היא נהפכה להיות חלק מרכושו של שכם הכנעני, ולכן קיבלה את התואר "כנענית", ובמילא התבטל כל היחס המשפחתי שלה, כדין עבד שאין לו מציאות לעצמו אלא "כספו הוא" – של האדון – בלבד.

ולכן מכנה אותה הכתוב בשם "כנענית" – לא כדי לספר בגנותה ח"ו, אלא אדרבה, להסביר כיצד היא היתה מותרת לשמעון: מכיון שדינה היתה שבו' אצל שכם הכנעני, ועד שנבעלה לו – נעשתה "קנין כספו" וחלק מרכושו. ומשום זה לא הי' לה דין אחות לגבי שמעון, כי לעבד או שפחה אין שום יחס משפחתי – הם בגדר קנינו של האדון בלבד.

ד. אמנם עדיין קשה:

הרי לאחר שהשתחררה דינה משעבודה לשכם – חזרה להיות בת חורין, ושוב יש לה יחס משפחתי לאבי' ולאחי' וכו', ואם כן הדרא קושיא לדוכתא: כיצד נשאה שמעון אחי' לאשה?

וכדי ליישב זאת, ממשיך רש"י ומבאר: "כשהרגו את שכם לא היתה דינה רוצה לצאת עד שנשבע לה שמעון שישאנה" – מכיון שדינה עצמה תלתה את יציאתה מרשותו של שכם בכך שישאנה שמעון, ואמרה שאם לא כן אינה יוצאת מבית שכם, הרי כל שחרורה חל בצורה כזו שהיא נשארה "כנענית" והיתה מותרת לשמעון.



תורת היים

מכתבי עצות והדרכות בעבודת השי"ת
בחיי היום יום

חומרת המחלוקת בבית הננסת

חומרת המחלוקת בבית הננסת

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

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

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

למהר לקיים מצות כיבוד אב

מהרו ועלו אל אבי נוי' ומהרתם והורדתם את אבי הנה (מו, טז-יג)

יש לבאר דיוק לשון הכתוב, שאמר יוסף אל אחיו "אל אבי" לשון יחיד, ולא "אבינו" לשון רבים, כפי שהי' צריך להיאמר לכאורה:

בדיבורו אל אחיו מדגיש יוסף שעליהם למהר ביותר בהבאת יעקב למצרים, "מהרו ועלו" "ומהרתם והורדתם".

והטעם למהירות זו הוא מפני שכ"ב השנים שלא ראה יעקב את יוסף היו "כנגד כ"ב שנה שלא קיים יעקב כבוד אב ואם" (לשון רש"י וישב לו, לד ד"ה ימים רבים, וראה גם רש"י ישן ס"פ תולדות). ומעתה, מכיון שכ"ב שנים אלו נסתיימו, לכן תבע יוסף למהר ולהביא את אביו, כי ברגע שנסתיים זמן העונש אין להמשיך תקופה זו אפילו לרגע אחד, ע"ד לשון רז"ל "לא עכבם אפילו כהרף עין" (ראה רש"י (ממכילתא) בא יב, מא).

וזהו מה שאמר יוסף "אבי" ולא "אבינו", שבוזו רמז להם שהמהירות קשורה עם מצוות "כיבוד אב" – עם זה שהוא רצה כבר לקיים מצוות כיבוד אב – "אבי", דבר שלא הי' יכול לעשות במשך כ"ב שנים, בגלל העונש שקיבל יעקב על שלא קיים מצוות כיבוד אביו.

(עי' לקוטי שיחות ח"ט עמ' 390)

התהוות ה"גוי גדול" דוקא במצרים

ויאמר אנכי הא-ל אלקי אביך אל תירא מרדה מצרימה כי לגוי גדול אשימך שם לפי שהי' מיצר על שנוקק לצאת לחוצה לארץ (מו, ג. רש"י)

לכאורה צריך ביאור, הרי כשהלך יעקב לחרן, אל בית לבן, לא נאמר שהי' מיצר על שנוקק לצאת לחו"ל, וא"כ מה טעם מצינו כאן שיעקב הי' מיצר ביותר, עד שהקב"ה הי' צריך לומר לו "אל תירא"?

ויש לומר הביאור בזה:

מצבו של יעקב אז הי' שונה ממצבו בעת יציאתו לבית לבן בזה, שבעת יציאה זו כבר היו שבעים נפש מלבד נשי בניו, והרי זה התחלת בני ישראל כעם בפני עצמו, משא"כ ביציאתו לבית לבן הי' רק יעקב לבדו.

חשב יעקב, שהמקום הכי מוכשר לבני ישראל כעם בפני עצמו הוא ארץ כנען, ארץ מגורי אביו, שהרי היא הארץ שהובטחה לכל אחד משלושת האבות, ובה הי' לגוי גדול, כהבטחת הקב"ה לאברהם "ואעשך לגוי גדול" – בארץ ישראל דוקא (פרש"י לך טז, ג).

ולכן דוקא ביציאה זו הי' מיצר על שנוקק לצאת לחו"ל, מאחר שלדעת יעקב, מקומם של "נפש בית יעקב" הי' צריך להיות בארץ כנען; וע"ז נענה "כי לגוי גדול אשימך שם" – דאדרבה, ה"גוי גדול" דעם ישראל יושג דוקא "שם", בחו"ל.

נזמה שאמר הקב"ה לאברהם "ואעשך לגוי גדול" בא"י דוקא, אין הכוונה לעם ישראל בכלל, כ"א רק שבחו"ל לא יזכה אברהם לבנים, כפרש"י ר"פ לך].

(עי' לקוטי שיחות ח"ז עמ' 233 ואילך)

לקראת שבת

כא

מן הלוח, ולא יצר אותו לחונקו בשוק (אף שיכול עדיין לגבות ממנו מן הדין), כיון שמאמין את הערב במה שאמר "שבקי" ואנא יהב", וא"כ מעתה ילך לבקש מעותיו אצל הערב לבדו, ולכך קיבל הערב טובת ההנאה שבהאמנת המלוה אותו, ובקבלת הנאה זו נשתעבד ואינו צריך לקנין.

ועפ"ז מחזור היטב, שיטת רב הונא דילפי שיעבוד ערב מיהודה, דיש לומר שהוא סבר כ(פי הנמוק"י ב) שיטת הבבלי בזה, שהשעבוד הוא במה שההלואה עצמה יצאה על ידו, פירוש דאינו רק שיעבוד נפרד ממה שמשעבד הלוח, ע"י קבלה אחרת, אלא ה"ה כעומד ממש במקום הלוח, וכאילו הוא המוציא ממון מן המלוה לבדו, ולא הלוח, ושעבוד הגוף דהלוח בפריעת החוב (שפריעת בע"ח מצוה), חל על הערב העומד במקומו.

וזהו דאפליג עלי' ר"ח, דהוא סבר שדין ערב הוא שיעבוד שע"י ההנאה, היינו שהשעבוד הוא רק על החוב עצמו, שלא נעשה הערב משועבד בגופו כלוח, ורק נשתעבד באופן צדדי לתשלום החוב, ע"י קבלה צדדית שקיבל מן המלוה בהיא

הנאה שהאמינו. ולזה הקשה אר"ה דיהודה לא דמי כלל לכל ערב, כיון ששעבוד ערב אינו כשעבוד לוח שמשועבד בעצמו אל המלוה מהיותו הלוח ממנו ההלואה עצמה, אלא הוא רק שעבוד אחר ונפרד שמחייב עצמו בתשלומין. וזהו שלמד לדין ערבות מהכתוב ד"בני אם ערבת ארעך תקעת אור כפיך וגו'", דהתם מודגש²⁶ שהערב הוא כאדם זר אל הלוח ששעבד עצמו לשלם (ולא שנעשה כלוח עצמו).

26 ראה פירוש הרלב"ג ומצו"ד משלי שם (ו, א).



זינה של תורה

"סמך מלך בבל" – למעליותא

המצור של נבוכדנצר – הרפואה ד"אחדות ישראל" שקדמה למכת החורבן / "סמך" מלך בבל את ישראל וסייע להם לבוא לאהבת חיים / עשרה בטבת – העשירי יהיה קודש

עשירי בטבת הוא אחד מהימים ש"כל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן", לפי שבו ביום "סמך מלך בבל . . על ירושלים והביאה במצור ובמצוק".¹

והנה צום דעשירי בטבת חמור הוא משאר צומות הקשורים לחורבן, שהרי הוא היה תחילת הפורענות, ומהמצור דעשרה בטבת נמשך אשר "הובקעה העיר" בשבעה עשר בתמוז, ונחרב בית המקדש בתשעה באב, עד להריגת גדליה, וגם חורבן בית שני הוא המשך מחורבן בית ראשון², ואם כן הרי עשרה בטבת הוא ראש וסיבה לכללות עניין הגלות, גם לגלות זה האחרון.

ואכן מצינו לאבודרהם דסבירא ליה³ שצום עשרה בטבת חמור משאר הצומות, ש"אפילו היה חל בשבת לא היו יכולים לדחותו ליום אחר, מפני שנאמר בו "בעצם היום

(1) לשון הרמב"ם הל' תעניות פ"ה ה"א-ב. וראה בזה בלקוטי שיחות ח"כ עמ' 527 הע' 21.
 (2) נוסף לכך שהגאולה בזמן בית שני לא היתה שלימה שהרי "חסרו ה' דברים" וכו' (יומא כא, ב), ואם כן גלות דבית ראשון נמשכת עד עתה. וראה לקוטי שיחות חט"ו עמ' 421 הע' 82.
 (3) אבודרהם הל' תעניות, הובא בב"י לטור או"ח סתק"נ. וראה שקו"ט בזה בלקוטי שיחות חט"ו עמ' 420 הע' 78. ח"כ עמ' 354 הע' 29.

והנפק"מ בזה, הוא בהדין דחנוק דלעיל, דבאם השעבוד הוא במה שהוציא ממון על פיו, הא כחנוק שהוא אחר מתן מעות, "לאו מידי חסרי" (כלשון הרשב"ם דלעיל), ולא נתן המלוה ממון על פיו, וא"כ ליכא כאן סמיכות המלוה על הערב, כמו במי שהוציא ממון על פיו, ולכך יצטרך קנין, ובלא קנין לא גמר ומשעבד נפשי. אבל באם השעבוד הוא ע"י שמקבל הנאה במה שמאמינו המלוה, הא הכא איכא אמירתו ד"אמר שבקי' ואנא יהב", שהאמינו המלוה ועזב את הלוה אחר ששמע ממנו כן, ובהנאה זו שהסיר מחבירו צער החניקה או בהנאה שהאמינו המלוה ושבק הלוה על ידו, גמר ומשעבד נפשי²².

ד

סיק דבזה איפליגו הבבלי והירושלמי והיא מה שנחלקו ר"ה ור"ה

ועפ"ז יש לומר דבזה גופא איפליגו הבבלי והירושלמי, דשיטת הבבלי הוא כפירוש הנמוק"י ורבינו גרשום, דאין מספיק ב"ההיא הנאה דקא מהימן ליי" לשעבד הערב (ורק שמועיל דלא להוי כאסמכתא בעלמא, אחר שישנו להשעבוד ע"י דבר אחר שהוא במקום הקנין), דבהנאה זו לא די להחיל עליו שעבוד (בלא קנין)²³, ומה שבא כאן במקום הקנין

להחיל השעבוד הוא במה שהחסיר המלוה ממנו על פיו, וכיון שבחנוק ליתא לסברא זו, הסיקו דלא יועיל שעבודו אם לא ע"י מעשה קנין.

משא"כ הירושלמי אזל בדרך האחרת, דקבלת הנאה זו יפה כוחה לבדה לשעבד הערב בלא קנין, ולזה אף בחנוק הסיקו דמתשעבד בלא קנין. וזהו שבא ר' יוסי לפרש בדבריו, דבלשונו שאמר "מן אהן גביי מן אהן לא גביי" לא נתכוין לומר המסקנא לדינא ממי יגבה, דאינו גובה כלל מן הלוה²⁴, דזה אינו כנ"ל, אלא רק נתכוין לפרש הטעם לשעבוד הערב²⁵, דכיון שע"י אמירתו גרם שבפועל לא יתבע המלוה יותר

דמהימן ליי המלוה. ולהעיר מרמב"ם הל' מלוה ולוה פכ"ה ה"ב שכתב בההיא הנאה כו' רק לגבי ערב דב"ד ולא לגבי ערב בשעת מתן מעות.

(24) דלפ"ז אי"ז בגדר ערב – ראה מאירי ב"ב כאן ד"ה חכמי נרבונה שאם "אמר הערב שלא בשעת מתן מעות פטור את הלוה . . שאינו צריך קנין, ואין זה צריך לפנים שהרי זה אינו נכנס בכ"ף תורת ערבות אלא חוב הגמור". אבל ראה חידושי תלמיד הרשב"א קידושין שם ("דכיון דהשתא הוא דחסר שמעון ממונא ע"פ ראובן בשעת מתן מעות מיקרי . . וכן דנו דין חכמי נרבונה"). ריטב"א במשנה ד"ה ואמר לו ובסוף המסכת. רמ"א חו"מ סק"ט ס"ג (ממדרכי פרק איזהו נשך* ותוספתא). וראה שו"ת הצ"צ חו"מ ס"כ. ובהערה הבאה.

(25) וראה נועם ירושלמי לירושלמי כאן ובס"פ איזהו נשך.

והעיר מרא"ש ב"מ פ"ט סמ"ג בפ"י הירושלמי (גבי חנוני על פנקסו) ובפפולא חריפתא שם. תומים ס"י קבו סק"ה. ועוד. ואכ"מ.

(* ובמדרכי שם (סי' שלד) ממשין: ועוד לאו מטעם ערבות הוא דלא שייך אלא במקום שאין הלוה נפטר לגמרי אבל הכא שמתקל כו' הרי הן חייבין גמורין ולא מטעם ערבות.

(22) ראה רשב"ם (קעו, סע"א – הובא לעיל בפנים) ונמוק"י סוף ב"ב.

(23) משא"כ ב"ערב דבית דין" דבההיא הנאה דהב"ד מהימן ליי, הוי הנאה חשובה יותר מזה

זהו" כמו ביום הכפורים". והטעם לזה הוא, כי מרוב חומרתו הרי אי אפשר לדחות ליום אחר כפי שעושים בשאר הצומות⁴.

והנה מטרת הצומות היא "כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה" כי "בזכרון דברים אלו" שגרמו ל"אותן הצרות" - "נשוב להיטיב"⁵, וע"י התשובה מתקנים את סיבת הגלות והופכים את ימי הצום "לששון ולשמחה ולמועדים טובים"⁶ בבנין בית המקדש. ועל כן יש ללמוד מעניין הצומות היאך היא הדרך להחיש ביאת גואלנו, ובפרט ממהותו של עשרה בטבת שהוא, כאמור, ראש לכל הצומות, שממנו יתד וממנו פינה לתיקון סיבת הגלות, וכפי שיתבאר.

המצור של נבוכדנצר - הרפואה ד"אחדות ישראל" שקדמה למכת החורבן

אמרו רז"ל⁷ שהקב"ה מקדים רפואה למכה, והיינו שטרם בוא המכה מקדים הקב"ה ומכין הרפואה לזה, ויש לומר הפירוש בזה באופן עמוק יותר, דהרפואה שמכין הקב"ה אינה רק באופן שמרפאת את המכה לגמרי מכאן ולהבא, או למעלה מזה שפועלת גם רפואה למפרע⁸, כי אם רפואה נעלית ביותר שהיא באופן ש"לא אשים עליך"⁹ מלכתחילה, שלפני בוא המכה מכין הקב"ה את הרפואה שהיא האפשרות למנוע לגמרי את המכה.

וכן הוא גם בנדון דידן, אשר קודם בוא ה"מכה" דהגלות הכין הקב"ה מראש את ה"רפואה" בכדי למנוע את הגלות לגמרי. ויש לומר ש"רפואה" זו טמונה היא בעניין המצור ד"סמך מלך בכל . . על ירושלים" בעשירי בטבת גופא, שבעניין זה היה טמון הדרך לבטל ולמנוע את הגלות.

ביאור הדברים:

סיבת אריכות ותוקף גלות זה האחרון, ועד ש"לא נתגלה קיצם" הוא מפני "שהיה בו שנאת חינם"¹⁰, וגם חורבן בית המקדש הראשון שהיה מפני ג' עבירות החמורות¹¹, הרי גם אז היה חיסרון באהבת ישראל, שהרי, אם ישראל הם במצב ד"שלום ביניהם",

4 ראה ע"ז שו"ת שואל ומשיב מהד"ק ס"ג סקע"ט.

5 רמב"ם שם ה"א.

6 זכרי' ח, יט.

7 ראה מגילה יג, ב. מדרש לקח טוב שמות ג, א.

8 ראה צפנת פענח (להגאון הרגצ'ובי) לרמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב בסופה.

9 בשלח טו, כו וברש"י שם. וראה ברכות ה, א.

10 יומא ט, ב ובחב"אג מהרש"א שם. לקוטי תורה מטות פו, א. ועוד.

11 יומא שם.

ז, רע"א¹⁷) דשעבוד ערב תלוי בהנאת מה שהאמינו מלוה. והוא ע"ד דמצינו בשומר שכר שיכול להתנות ולשעבד עצמו להיות חייב בתשלומין כשואל, מבלי שיצטרך קנין ע"ז, כיון ד"בההיא הנאה דקא נפיק ל' קלא דאיניש מהימנא הוא גמיר ומשעבד נפשי" (ב"מ צד, א).

אמנם, הנמוקי יוסף בסיום ב"ב, כתב גבי ערב שנשתעבד בשעת ההלואה, דשעבודו בלא קנין הוא "כיון דעל פיו הוציא מעותיו מתחת ידו", וכן ביאר יסוד זה בארוכה בסוגיא שלפנ"ז (דף קעד, א ד"ה אמר רב הונא): "ואע"פ שאין שם קנין אלא באמירה בעלמא משתעבד ל', דמצי אמר ל' המלוה אם לא היית אתה לא הייתי מלוה אותו כלל" (ועד"ז הוא ברבינו גרשום סוף ב"ב: דמצי אמר ל' אי לאו את לא נפיק זוזי מתחת ידי). ולדרך זו הא דאמר רב אשי דהשעבוד הוא מטובת ההנאה שהאמינו, פירש בנמוק"י דהוא טעם רק דלא להוי כאסמכתא בעלמא¹⁸, אלא הוא קנין בלב שלם, אבל השעבוד עצמו חל רק ע"י שהוציא ממנו המעות שהלוה.

היינו דשעבוד ערב בלא קנין איכא לפרש בב' אופנים¹⁹, לדרך אחת אינו כלל

ע"י שמקבל ממנו הנאה אחרת וכיו"ב, כ"א רק במה ש"על פיו הוציא מעותיו", שגרם להחסיר הממון מן המלוה, וכיון שמפשטות הגמרא לא מצינו שהוא רק מגדר "גרמיי" והדומה (שנאמר שעצם מה שעשה דבר הגורם להחסיר ממון הוא המחייבו²⁰), אלא שע"ז נשתעבד בעצמו, פירוש, דכיון שהוצאת הממון ע"י המלוה היתה רק על סמך דברי הערב, הוי כאילו הוא המוציא ממון מן המלוה ובוזה משתעבד להשיב לו הממון, ככל לזה המוציא ממון ממלוה שע"ז נשתעבד לו. היינו דהוי כאילו קיבל הערב עצמו המעות מן המלוה (ראה תוס' ר"ד קידושין ח, ב), והוא העומד במקום הלוה לפרוע (ולדרך זו הא דגובין מן הלוה תחילה ולא מן הערב (ב"ב קעג, ב ואילך), הוא כעין תנאי בדיני הערב, ואינו מעצם גדרו. ואכ"מ).

אמנם, לדרך האחרת שעבוד הערב הוא נפרד מהוצאת מעות ההלואה ע"י המלוה, ונעשה ע"י מה שהערב קיבל ממנו עוד הנאה אחרת שהאמינו, דקבלה זו היא כקנין²¹ שע"ז גמר ומשעבד נפשי לשלם למלוה מעותיו.

מדין ערב וכיו"ב - אם הוא דוקא "בהוציא ממון מרשותו לרשות אחר בן דעת לפי שבזכותו של זה מתחייב זה מדין ערב" או שמספיק גם ההיא הנאה שהוציא ממון על פיו - גם כשזרקו לים.

20 כדמשמע לכאורה מפשטות הלשון בנמוקי יוסף שם. וע"ד מראה דינר לשולחני דחייב (שו"ע חו"מ סי' שו ס"ו (וראה ש"ך שם סק"ב)). וראה שם סי' קכט בש"ך סק"ז. אבל ראה סמ"ע שם סק"ו. נתייה"מ שם סק"ב. ביאור הגר"א שם סק"א ס"ו. ועוד.

21 ראה ריטב"א קידושין ז, רע"א. מחנה אפרים (ומפרשים) קידושין ז, רע"א. שם ח, ב. וראה ר"ן קידושין שם (ח, ב) ד"ה וכתב הרמב"ן בקדושין

17 וראה גם ריטב"א ב"ב שם.

18 וכפשטות המשך הגמ' (שם קעג, ב) דדברי רב אשי באו לתרץ "הא מעשים בכל יום דאסמכתא לא קניא" (ועד"ז הוא בטור חו"מ ר"ס קכט). וראה לשון הרשב"ם (שם בסופו) ד"ה גמר "בלב שלם" (וממשיך: ושליחותא דערב קא עביד מלוה כאילו הוא עצמו הלוה). וראה מחנה אפרים הל' ערב ס"א.

19 וראה עוד הסברות בגדר ערב - בראשונים (ומפרשים) קידושין ז, רע"א. שם ח, ב. וראה ר"ן קידושין שם (ח, ב) ד"ה וכתב הרמב"ן בקדושין

נפשו (ע"פ ל' הכתוב - ש"א כד, יב)), ובא אחר ואמר "שבקי" ואנא יהב לך", יצטרך המלוה לגבות מאותו שאמר שבקי ולא מן הלוה עצמו, וזה דבר תימה, דהא "במה נעשה זה בעל חוב שלו דלא הי' מתכוין אלא להציל את זה וקסבר מצוה קעביד" (ל' הפני משה שם).

ולפירוש הפני משה יעלה, דבירושלמי ג"כ הסיקו כהבבלי לתמוה מן הדין דבחנוק ישתעבד (בלא קנין), כמ"ש במראה הפנים שם, ולזה בחנוק אין הלכה כר"י דס"ל שבחנוק משתעבד בלא קנין¹⁵.

ולכאורה פירוש הפני משה בזה הוא תימה בעצמו, דאינו מובן כלל מנא לי' לר' יוסי לומר דנתכוונו שיגבה רק מן המציל ולא מן הלוה, ועד שתמה על זה דזה ודאי לא יתכן, ומהיכי תיתי לא פירש בדרך הפשוטה דנעשה כערב בכל מקום, וגובין מן הלוה תחילה (כמפורש במשנה התם (בבלי קעג, סע"א ואילך, ובירושלמי ה"ח) פרטי הדינים שבזה), וכן משמע התם בכל הסוגיא.

ועוד קשה, דלפירוש הפני משה נתייסדה תמיהת ר' יוסי על הסברא דלא

15) כ"ה במראה הפנים שם בירושלמי "ובהכי אזלא המסקנא דהכא כדהתם דאין הלכה בחנוק כמותו". וכנראה מפרש דלר' ישמעאל בחנוק אין צריך קנין. והוא כבשטמ"ק ב"ב בסופו. אבל מפיהמ"ש להרמב"ם כאן, נמוקי יוסף, מאירי (במשנה) ועוד* משמע, דלר"י דמתני' בחנוק בעי קנין דליגבי מבני חורין, ולבן ננס לא מהני אפילו בקנין. וראה גם ריטב"א (בלוי, תשי"ד. ירושלים, תשל"ו) בסיום ב"ב. חי' הצי"צ כאן במשנה. ועוד.

* וכן משמע ברע"ב במשנה. וראה תו"ט שם.

נתכוין זה אלא להצילו, ואינו מובן מה חידש בזה ר' יוסי על בן ננס, דהא סברא זו היא היא מה שכבר טען בן ננס כנגד ר' ישמעאל במתני', ומה רצה לחדש ר' יוסי במה שחזר על דברי בן ננס דאיפליג אר' ישמעאל.

ג

יבאר ב' גררים בשעבוד ערב בלא קנין, אי הוה כאילו לזה בעצמו או שנשתעבד בדרך צדדית

ולזה מסתבר יותר לפרש באופן אחר, דדברי ר' יוסי שבירושלמי אינם בלשון תימה, אלא הוא המשך אחד למה דפסקו התם מקודם לזה, ולהירושלמי הסיקו דלא כהבבלי, דהלכה כר"י אף בחנוק שאין צריך לקנין ומשתעבד לחוב הלוה¹⁶, וזהו שבא ר' יוסי בדבריו, דרצונו לפרש הסברא מה שבחנוק משתעבד אף בלא קנין (ובזה יתבאר להלן מה שנקט בלשונו דאינו גובה מן הלוה, רק מן הערב).

ויובן בהקדם הא דאמר רב אשי (שם קעג, ב) גבי שעבוד ערב בכל מקום שהוא בלא קנין, ד"בההוא הנאה דקא מהימן לי' גמר ומשעבד נפשי", דבפשטות יש לפרש בדבריו, דשעבוד הערב הוא ממה שהרויח ממון מן המלוה במה שהאמינו, שהיא טובת הנאה, וע"י ריוח זה שהרויח מן המלוה נשתעבד אליו לשלם לו ממון. וכן משמע בכמה פוסקים (ראה ריטב"א קידושין

16) ראה גם מהר"א פולדא ושדה יהושע לירושלמי כאן.

אזי "אפילו . . . עובדים עבודת כוכבים . . . אמר הקב"ה כביכול איני יכול לשלוט בהן"¹², ומכיון שנענשו ישראל ונחרב הבית, מוכח שהיה חיסרון באהבת ישראל.

ואם סיבת ה"מכה" היא שנאת חינם וחסרון באהבת ישראל, ממילא ה"רפואה" למכה זו, והדרך לתקן את סיבת הגלות ולבוא לגאולה שלימה, היא על ידי אהבת חינם ואחדות ישראל.

ואחדות זו בכוחה היה למנוע לגמרי את חורבן בית המקדש והגלות, והיא היא ה"רפואה" שהכין הקב"ה עוד קודם החורבן בכדי שיוכלו ישראל למנוע את ה"מכה" מלכתחילה. ו"רפואה" זו ד"אחדות ישראל" טמן הקב"ה בעניין המצור, אשר על ידו ניתן כוח לישראל להתאחד ולמנוע את עונש הגלות.

"סמך" מלך בבל את ישראל וסייע להם לבוא לאהבת חינם

"מצור" כפשוטו עניינו הוא שהעיר נעולה ומסוגרת, אין באפשרותו של איש מהדרים בעיר לצאת חוצה לה - "אין יוצא ואין בא"¹³, ומאידך אין זר ממקום אחר יכול להיכנס לעיר, וממילא נמצאים - בעל כרחם - כל תושבי העיר באחדות מיוחדת: כולם יחד באותו מקום באופן תמידי, ואין זר עמהם.

והמצור אשר "סמך מלך בבל . . . על ירושלים", הרי היה באופן שמסוגל ביותר להביא ל"אחדות ישראל" באופן נעלה:

דהלא במצב זה היו ישראל לבדם בעיר ירושלים, "עיר שחוברה לה יחדיו"¹⁴ שבכוחה של ירושלים לאחד ולחבר את בני ישראל באהבה ואחוה, וכמרומו בלשון הירושלמי¹⁵ "שהיא עושה כל ישראל לחברים".

ולא זו בלבד שירושלים מחברת ומאחדת את בני ישראל זה לזה, אלא שאחדות זו היא מיוסדת על עניין של קדושה - יראת שמים. שהרי, ירושלים היא מלשון "ירא שלם"¹⁶ - שלימות ביראת ה', והיא משפעת ופועלת על ישראל הנמצאים בה חיזוק ביראת שמים, ד"לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה, היה מכון ליבו יותר ליראת שמים וללמוד תורה", וכמו כן "היה עומד בירושלים עד שיאכל מעשר שני שלו, והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה, היה גם הוא

12) ב"ר פל"ח, ו. וש"נ.

13) ל' הכתוב - יהושע ו, א.

14) תהלים קכב, ג.

15) חגיגה פ"ג ה"ו. וראה בבבלי חגיגה כו, א.

16) תוד"ה הר - תענית טז, א (וראה ב"ר פנ"ו וברש"י ומת"כ שם). וראה לקוטי תורה ר"ה ס, ב. ועוד.

מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה¹⁷.

ונמצא, שירושלים מצד עצמה פועלת חיזוק ב"אחדות ישראל", וגם משפעת יראת שמים בעם ישראל.

ואם כן, ה"מצור" על ירושלים של מלך בבל, שפעל שיהיו ישראל סגורים בעיר לבדם מבלי שיוכל איש מהם לצאת חוצה ושיתאחדו בעל כורחם, היה יכול לגרום שיתאחדו ישראל ויתקרבו זה לזה באופן נעלה ביותר, מיוסד על "ירא שלם", תורה ומצוות וקדושה. והיו צריכים לנצל מצב זה ולהתאחד באופן שיבטל את ה"שנאת חינם" שהיו שרויים בה, וממילא למנוע לגמרי את החורבן והגלות!

ונמצא, שה"מצור" של מלך בבל היא היא ה"רפואה" שהקדים הקב"ה ל"מכה" של הגלות, כי אם היו מנצלים מצב זה כדבעי היו מונעים את הגלות לגמרי.

ובזה יש לבאר את לשון הכתוב¹⁸ בנוגע ל"מצור" זה – לשון שאינו מצוי כלל – "סמך מלך בבל", ש"סמך" הוא משורש סמיכה¹⁹ שפירושו עזרה וסיוע, כי ה"מצור" של נבוכדנצר הכריח את עם ישראל לבוא למצב שהיה צריך לגרום ע"פ טבע ל"אחדות ישראל", והיה בזה משום עזרה וסיוע לישראל, כי אחדות זו היא ה"רפואה" שטמן השי"ת בכדי לבטל ה"מכה" מעיקרא, שהרי תחילת המצור הוא קודם ה"מכה" עצמה, והיו יכולים אז להתאחד, וכך למנוע את הגלות לגמרי.

אלא שנתן הקב"ה לבני ישראל "בחירה חפשית" לבחור בדרך החיים או הפכה ח"ו, ולפעול לא נתעוררו בני ישראל לנצל הכוח המיוחד לאחדות שהיה אז, וממילא המשיך המצור באופן ד"מכה", עד שיצאו לגלות ומצפים לישועה.

עשרה בטבת – העשירי יהיה קודש

ואם כן עשירי בטבת הרי הוא סיבת תחילת הצרות והגלויות, ומאידך הרי הוא מזכיר ומעורר את האפשרות דה"רפואה" ל"מכה" רבה זו, שהוא באמצעות העניין דאחדות ואהבת ישראל סביב ענייני תורה ומצוותיה, שזהו עניינה של "ירושלים" – שלימות ביראת השי"ת הנובעת מבית המקדש, הוא בית המקדש הפנימי שבכל אחד מישראל, כמבואר בסה"ק²⁰.

17 תוס' ד"ה כי מציון ב"ב כא, א. בשם הספרי (בספרי שלפנינו ליתא, וראה בלקוטי שיחות חט"ו עמ' 234 בשוה"ג).

18 יחזקאל כד, ב.

19 כמו "סומך ה' לכל הנופלים" (תהלים קמה, יד) ועוד. וראה ספר השרשים להרד"ק ערך סמך.

20 ראה לקוטי תורה ריש פרשת נשא (כ, סע"ב), ובמאמרי חסידות ד"ה באתי לגני. ועוד.

ב

יקשה במה דפירש הפנ"מ דברי הירושלמי גבי ערב אחר מתן מעות

אמר רבי יוחנן חלוק הי' ר' ישמעאל אף בחנוק, הלכה כמותו או אין הלכה כמותו, תא שמע דכי אתא רבין אמר רבי יוחנן חלוק הי' רבי ישמעאל אף בחנוק והלכה כמותו אף בחנוק. ולבסוף מסיק: אמר רב יהודה אמר שמואל חנוק וקנו מידו משתעבד, מכלל דערב בעלמא לא בעי קנין. . והלכתא ערב בשעת מתן מעות לא בעי קנין, אחר מתן מעות בעי קנין¹³.

המורם מזה להלכה, דשעבוד דחנוק הוא דוקא בשקנו מידו. אמנם בירושלמי סוף ב"ב הביאו ג"כ למימרא הנ"ל דהלכה כר"י דחנוק משתעבד, ולא אמרו דבעי קנין: ר' יסא בשם ר' יוחנן אמר אע"פ שקילסו ר' ישמעאל את בן ננס, על מדרשו קלסו, אבל אינה כבן ננס. שמעון בר ווה בשם ר' יוחנן אף בחנוק הלכה כרבי (ישמעאל¹⁴). ע"כ.

היינו, דבירושלמי לא הוסיפו להביא אף דברי שמואל דרק בקנו מידו משתעבד, רק סיימו שם בהא דא"ר יוסי – "ואת שמע מיני", בר נש דהוה צייד לחברי' בשוקא אתא חד ומר שבקי' ונא ירב, מן אהן גביי ומן אהן לא גביי". ובפני משה פירש דדברי ר' יוסי נאמרו בלשון תמיהה, דאי נימא דהלכה כר"י אף בחנוק, יבוא מזה לדינא דמי שצד חבריו בשוק (מל' צודה לקחת

והנראה בזה, בהקדם הא דתנן שם לאח"ז (קעה, ב): ערב היוצא לאחר חיתום שטרות גובה מנכסים בני חורין. מעשה ובא לפני רבי ישמעאל ואמר גובה מנכסים בני חורין, אמר לו בן ננס אינו גובה לא מנכסים משועבדים ולא מנכסים בני חורין, אמר לו למה, אמר לו הרי החונק את אחד בשוק ומצאו חבריו ואמר לו הנח לו [ואני אתן לך]¹² פטור, שלא על אמונתו הלוהו, אלא איזהו ערב שהוא חייב, הלוהו ואני נתן לך חייב, שכן על אמונתו הלוהו. . ואמר רבי ישמעאל. . והרוצה שיעסוק בדיני ממונות ישמש את שמעון בן ננס.

ובגמרא התם (קעו, סע"א) איתא: "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן אע"פ שקילס רבי ישמעאל את בן ננס, הלכה כמותו". היינו דלדינא, אף המקבל ע"ע ערבות לאחר שהלוה המלוה, נשתעבד וגובין ממנו מנכסים משועבדים. ולאח"ז הובא שם בסוגיין – "איבעיא להו בחנוק מה לי אמר רבי ישמעאל (דלמא משום צערא דחברי' שנחנק נמי גמר ומקנה או דלמא מתכוין הוא להצילו מחניקה ומצוה הוא דקא עביד ולא מידי חסרי' ולא הוי ערב (רשב"ם)), תא שמע דאמר ר' יעקב

13 ומסיים "ערב דבית דין לא בעי קנין דבההיא הנאה דמהימן לי' גמר ומשעבד לי'". וראה רשב"ם, תוד"ה והלכתא (בסוף המס') ופיהמ"ש להרמב"ם (ובהוצאת קאפח – בהערה) – בשתי הגירסאות בסיום המסכת. וראה ח"י הצ"צ על הש"ס כאן סוף המס'. ואכ"מ.

14 כצ"ל, כדפרס קושטנידיא. וכ"ה בפני משה שם.

תו"ש שם.

12 כ"ה במשנה שבבבלי, שנתוסף בחצאי-ריבוע. וליתא במשנה שבמשניות. וראה שינויי נוסחאות למשניות. וש"נ.

כיון דלא הי' מגדר "ערב" אלא בקבלנות, כמו המקבל על עצמו לפרוע מתחילה במקום הלוה כאילו לוח בעצמו. אמנם, מצינו ברש"י (גיטין נ, א. כתובות קב, סע"א) דהשאיר כן אף למסקנא, ד"ערב משתעבד מן התורה דכתיב אנכי אערבנו", דבשינוי זה לא רק שהביא לדרשה הראשונה (דבדוחק הי' אפ"ל שהוא כדרכו בכ"מ שמביא לדרשה ראשונה שבש"ס), אלא שכ' שהשעבוד הוא מה"ת, דזה ג"כ אינו למסקנא, דהא לר"ח ילפינן לי' ממשלי שהוא מן הכתובים⁴. וכן מפורש ביד רמ"ה (ב"ב שם) ובמרדכי (ב"מ פ"ז צו, א), דהביאו לדברי ר"ה אף למסקנא⁵. היינו דהיא פלוגתא בין ר"ה לר"ח אי מצינו למילף שעבוד ערב מיהודה א"ל, ופלוגתא זו קאי למסקנא ולא שר"ה איתותב ונדחה.

ומבואר במפרשים (יד רמ"ה ב"ב שם. ט"ז שם סקכ"ט ס"ב. ועוד⁶), במענת ר"ה ממה שהקשה עליו ר"ח דיהודה הי' קבלן ולא ערב, דר"ה ור"ח אזלו בזה לטעמייהו לקמן בשמעתיך (קעד, א) דאיפליגו בדין האומר "הלוה ואני פורע" או "הלוהו ואני נותן", לר"ה לשון ערבות הן, משא"כ ר"ח ס"ל דלשון קבלנות הן, ולכך ר"ה לטעמי' ס"ל דיהודה הי' בגדר ערב אף שאמר "ואני אשיבנו" (כקושיית ר"ח), ואף ר"ה עצמו הביא מן הכתוב התיבות "מידי תבקשנו"

(4) וראה גם פרישה שבהערה 6.

(5) וכ"ה במדרש שכל טוב (מקץ מג, ט בפעם הב'). וכן הביא הב"ב בטחומ"מ ר"ס קטט. וראה גם לבוש חו"מ שם.

(6) וראה פרישה לטחומ"מ שם. וראה תו"ש מקץ שם אות יג.

(ולא רק "אנכי אערבנו"), ושפיר ילפינן לדין ערב מיהודה. וזהו דמצינו בכמה פוסקים שהביאו אף לדינא דערבות מה"ת (כר"ה), דהא רבא דהוא בתרא ס"ל כר"ה בפלוגתא הנ"ל בלשונות ד"אני פורע" ו"אני נותן", ש"כולן לשון ערבות הן"⁸.

אמנם עדיין צ"ע בזה, דהא מה שהקשה ר"ח אינו רק דיהודה הי' בקבלנות, אלא כדגריס בשאלתות (שאלתא א, פ' מקץ), והובא במסורת הש"ס (ב"ב שם), ד"יהודה גופי' לוח הוא, דכתיב (מקץ מג, ח) שלחה הנער איתי", היינו דיהודה הוא עצמו לקח את בנימין מידי יעקב, ובכגון דא ודאי דאף ר"ה ס"ל דאינו לשון ערבות.

ותו יש לעיין טובא בסברת ר"ה, דהא לכאורה כל גדר שעבוד לתשלומין הוא מדיני ממונות, והדין דערבות דקאי בי' הש"ס הוא עניין השעבוד שישנו רק בממונות, ומה שייך לזה הא דחייב יהודה א"ע להשיב את בנימין שאינו שעבוד ממוני¹⁰ כלל¹¹.

(7) אבל ראה דק"ס מכ"י שהובא רק "אנכי אערבנו", וכפרש"י גיטין וכתובות הנ"ל.

(8) וגם ב"תן לו ואני פורע", תן לו ואני חייב, שלדעת ר"ה לשון קבלנות הן - הרי "רבא אמר כולן לשון ערבות הן בר מתן לו ואני נותן" (ולהעיר מרבינו גרשום שם).

(9) ולהעיר מתנחומא ריש פרשתנו: איזהו ערב שהוא חייב לשלם האומר הלוהו ואני נתן [כ"ה בתנחומא] לך ונשא ונתן ביד הערב חייב ומי הי' זה הערב זה יהודה שאמר תנה אותו על ידי ואני אשיבנו כו'. וראה עץ יוסף שם.

(10) להעיר מרמב"ם הל' מלוה ולוה פכ"ה הי"ד ובראב"ד שם. ובארוכה בשו"ת שואל ומשיב מהדורא ד' ח"א סמ"ה.

(11) וראה בארוכה בעמק שאלה לשאלות שם.

ואזי פועלים את הגאולה השלימה, והתעניות הופכים "להיות יום טוב וימי ששון ושמחה"²¹, ובראשם צום עשירי בטבת, שלהיותו הירידה הגדולה ביותר כאמור, הופך הוא ליום טוב הגדול ביותר, וכפי שזכר בדברי האבודרהם אשר עשירי בטבת הוא בדוגמת יום הכפורים שבשניהם נאמר "בעצם היום הזה", שלעתיד יהיה עניין זה למעליותא שיהיה יום טוב נעלה ביותר, ו"העשירי יהיה קודש"²² - יום העשירי בחודש העשירי.



(21) רמב"ם הל' תעניות פ"ה הי"ט.

(22) בחוקתי כז, לב. וראה בלקוטי שיחות ח"כ עמ' 9-528.

הידושי סוגיות

בגדר השיעבוד דערב

יקשה בהא דמצינו אף למסקנא כדברי ר"ה שערב מה"ת ונלמד מיהודה, אף שהוקשה עליו בגמ'; יביא מה דאיפליגו הבבלי והירושלמי בדין ערב לאחר מתן מעות, ויתלה זה בגדר שיעבוד ערב בלא קנין אי הוי כאילו לזה בעצמו או שקיבל עליו חיוב צדדי; עפ"ז יישב דשיטת ר"ה קאי למסקנא, דלפי הבבלי בגדר ערב סרו הקושיות עליו

מידי תבקשנו, מתקיף לה רב חסדא הא קבלנות היא, דכתיב (שם מב, לז) "תנה אותו על ידי ואני אשיבנו" (כלומר כאילו קיבלתיו³ בידי אחזירנו לך (רשב"ם)), אלא אמר רבי יצחק מהכא (משלי ב, טז) "לקח בגדו כי ערב זר גוי", ואומר (שם ו, א) "בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך".

ולפום ריהטא ה"י נראה דלמסקנת הש"ס לא ילפינן לדין ערבות מיהודה,

(2) והוא מדברי ראובן ולא מדברי יהודה. וראה חדא"ג מהרש"א שם. וראה גם על הגליון ב"מסורת הש"ס" - משאילתות שהובא לקמן בפנים. עץ יוסף לתנחומא ריש פרשתנו.

(3) הגהות הב"ח ברשב"ם.

יביא פלוגתת ר"ה ור"ח, ויקשה במה דנשאר ר"ה למסקנא בכמה פוסקים

בשייכות להערבות שנטל ע"ע יהודה לשמור את בנימין אחיו, כמסופר בפרשתנו (מד, לב ובפרש"י) בדבריו ליוסף, "כי עבדך ערב את הנער" - איתא בכבא בתרא (קעג, ב): א"ר הונא מנין לערב דמשתעבד (באמירה בעלמא בלא קנין (רשב"ם)), דכתיב (מקץ מג, ט) "אנכי אערכנו

(1) וראה תנחומא פרשתנו ה. תנחומא באבער שם ד. ועוד.

פנינים

דרוש ואגדה

לעשות ולא לבנות!

ויפול על צואריו ויבך על צואריו עוד

דבכון כלא על מקדשא דאתחריב (מו, כט. זהר ח"א ריא, סע"א)

כאשר פגש יוסף את יעקב, בכה יוסף, אך יעקב לא בכה מפני ש"הי' קורא את שמע" (רש"י כאן). ולכאורה, לפי פירוש הזהר, שבכייט יוסף הייתה מפני חורבן בית המקדש, מדוע לא בכה איתו יעקב? ואיך יתכן הדבר שלא נתרגש יעקב ונטרד מחורבן בית המקדש, והי' יכול בשעה זו לקרות את שמע ככוננה?

ויש לומר הביאור בזה:

עניין הבכי' הוא רק בכדי להקל על הבוכה. שהרי אין בכוחה של בכי' לתקן משהו בדבר הגורם את הבכי', אלא שהבכי' מרגיעה את רוחו של המיצר ודואג. וזוהו מובן, שאם יש ביד האדם לתקן את הדבר בפועל, אין מקום לבכי' אלא צריך הוא לעסוק בתיקון הדבר בפועל.

ולכן, יוסף, שבית המקדש לא הי' בחלקו, אלא בחלקו של בנימין, לא הי' ביכולתו לתקן את החורבן, וממילא בכה וירווה לו. אך יעקב, שהוא אביהם של כל ישראל, ובמילא בית המקדש הי' בחלקו, לא בכה, אלא עסק בתיקון ובנין בית המקדש בפועל.

וזהו מה שהי' "קורא את שמע", כי עניין בית המקדש הוא שיהי' "בית מוכן לקרבנות" (לשון הרמב"ם ריש הל' בית הבחירה), שעניין הקרבנות הוא להקריב "מכם קרבן לה'" (ויקרא א, ב), והיינו, שיקריב האדם את עצמו לה' (ראה לקו"ת ויקרא ב, ב). ולכן קרא יעקב קריאת שמע, כי עניין קריאת שמע הוא ג"כ כמו עניין הקרבנות, שעניינה אהבת ה' "בכל נפשך" - "אפילו נוטל את נפשך" (ברכות סא, ב), וכמו שאמרו חז"ל "כל הקורא קריאת שמע כו' הרי זה כאילו הקריב עולה כו' וזבח כו'" (ברכות יד, ב).

(ע"פ לקוטי שיהות ח"י עמ' 148 ואילך)

על "ראשו" של יהודי אין מה לבנות

ויפול על צוארי בנימין אחיו ויבך ובנימין בכה על צואריו

(מה, יד)

לכאורה צריך ביאור, מדוע בכו איש על צוארי אחיו, ולא על ראש אחיו, הרי הראש הוא החלק העיקרי והנעלה באדם? ויש לבאר זה בעבודת האדם לקונו:

הצואר הוא הממוצע בין הראש לכל הגוף. כי כללות חיות האדם הוא במוח שבראש, והמשכת חיות זו מהראש אל הגוף היא באמצעות הקנה, וושט וורידין שבגרון. ונמצא, שיש בצואר מעלה על הראש, דאף שמעלתו של הראש כמו שהוא בפני עצמו גדולה ממעלת הצואר, מ"מ בנוגע לתכליתו ותפקידו של הראש יש יתרון מעלה בצואר, שדוקא בו קיים הכוח והיכולת להעביר את החיות מהראש לכל הגוף.

ובעבודת האדם לקונו, הראש מורה על הבחינה הכי עליונה של האדם, שהוא נשמת האדם, והצואר מורה על עבודת האדם ותכליתו לקחת את חיות ה"ראש" - היא הנשמה - ולהמשיכו בעולם כולו, להאירו ולזככו.

ולכן בכו יוסף ובנימין איש על צוארי אחיו, כי:

א. על ראשו ונשמתו של יהודי אין מה לבנות, כי נשמת ישראל "גם בשעת החטא היתה באמנה אתו ית'" (לשון אדמו"ר הזקן בתניא פכ"ד), וכמאמר רז"ל "אע"פ שחטא ישראל הוא" (סנהדרין מד, א) - ישראל אותיות "לי ראש". ב. תכלית האדם אינה ב"ראשו" - עבודת הנשמה כשלעצמה, אלא ב"צוארו" - לפעול על שאר הגוף ובכל העולם, להאירם באור הנשמה. ולכן גדלה מעלת ה"צואר" גם על הראש, ועלי' דוקא בכו יוסף ובנימין.

(ע"פ לקוטי שיהות ח"י עמ' 146 ואילך)