

גליון א'ב

לקראת שבֿת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע
פרשת ויגש

מחילת יוסף לאחיו
- דאיית הטוב שבדע -

האם ילפינן שעבוד ערב מערכותו של יהודה?

"מוסר אביך" - ייסורים מאהבה ורחמים



קובץ זה יוצא לאור לעילוי נשמת
ה"ה הרב החסיד ר' מאיר ב"ר שמחה יצחק ע"ה זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

ולזכות בניו הני לומדי ותמכי אודייתא, רודפי צדקה וחסד,
ראשונים לכל דבר שבקדושה ה"ה האחים החשובים
הרב החסיד ר' ישראל אפרים מנשה והרב החסיד ר' יוסף משה
וכל בני משפחתם שיחיו

יהי רצון שיתברכו בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר,
ובהצלחה רבה ומופלאה בכל אשר יפנו, תמיד כל הימים



מכון 'אור החסידות', סניף ארץ הקודש ת.ד. 2033 כפר חב"ד

Or Hachasidus - Head Office, 1469 President st. • 6084000
#BSMT, Brooklyn, NY 11213 - United States (718) 534 8673

להערות והארות: טל' מערכת: 5717* | orhachasidutil@gmail.com

צוות העריכה וההגהה:

הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב מאיר יעקב זילברשטרם,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם טייטלבוים,
הרב אברהם מן, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוייכה.

ויגש

ב • מקרא אני דורש

כן הבן ובן הבת

(תרגום מתוך "אתונות רש"י" ש"ל בקרוב - ע"פ לקסי שוחות

(ע"פ לקסי שוחות ח"ה עמ' 228 ואילך)

ה • פנינים • עיון וביאור

• גדר חיוב לימוד התורה בדרך

(ע"פ לקסי שוחות ח"ה עמ' 198 ואילך)

• משיח - מלך ישראל או מלמד דרך ה'?

(ע"פ לקסי שוחות ח"ה עמ' 206 ואילך)

ו • יינה של תורה

(ע"פ לקסי שוחות ח"ה עמ' 247 ודע' 48, ח"כ עמ' 191, ספר

הביאורים מלוקם אייר עמ' 77)

ט • שיחות קודש

• איך יתכן שהודאת המזיק

גורמת שיפסיד הנזק?

י • פנינים • דרוש ואגדה

• שלא יהי' הפסק בינו לבין התורה

(ע"פ לקסי שוחות ח"ה עמ' 201 ואילך)

• יוצא דופן למעליותא

(ע"פ לקסי שוחות ח"ה עמ' 209 ואילך)

יא • חידושי סוגיות

בפלוגת הש"ס מגין ילפינן שעבוד ערב

(ע"פ לקסי שוחות ח"ה עמ' 215 ואילך)

יד • תורת חיים

מחילה בלב שלם

טו • דרכי החסידות

ייסורים - מאהבה ורחמים

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כאופן שהופיעו במקורם, אלא עובדו מחדש ונערכו ע"י חברי המערכת, ולפעמים הושמט ריבוי השקו"ט והמקורות שהופיעו שם, ויש להיפך, אשר במקורם מופיעים בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו 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 בתוכן הענינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתתם.

לקראת שבת

ביאורים על פרשת השבוע

נלקטו ונערכו מתוך תורתו של

כ"ק ארמו"ר מליובאוויטש וצוקל"ה נבנ"מ זצ"ע



מחילת יוסף לאחיו

ראיית הטוב שברע

נושא מרכזי בגיליון זה, הוא יחס יוסף לאחיו שמכרוהו, שלא זו בלבד שלא גמל להם רעה, אלא גמל להם טובה תחת רעה, ופרנסם וכלכלם בימי הרעב.

יסוד הענין מתבאר בהרחבה במדור 'יינה של תורה'. בספר התניא מובא, שכל אדם שנפגע מזולתו, צריך ללמוד מהנהגת יוסף לאחיו, ולהשיב לו טובה תחת רעה. והסיבה לכך היא, משום שהנזק נגזר על האדם מלמעלה ולא המזיק החליט זאת, ומכיון שהדבר נגזר מלמעלה, הרי אין רע יורד מלמעלה, ובאמת הכל לטובה, ונמצא שלמרות כוונתו הלא טובה של המזיק, הרי באמת הוא שלווחו של מקום להיטיב עמו.

בקשר לכך, מובאים במדור 'תורת חיים' כמה מכתבי קודש אודות גודל ענין המחילה בלב שלם. מבט מרום זה בנוגע לבין אדם לחבירו - בא לידי ביטוי גם במדור 'שיחות קודש', בביאור הדין ד"מורה בקנס פטור", שלכאורה למה יפסיד הנזק את ממונו רק בגלל הודאת המזיק? ומבאר שאם מורה המזיק, אות הוא שנגזר מלמעלה שיפסיד הלה כסף זה.

ובמדור 'דרכי החסידות' מובא ביאור של כ"ק אדמו"ר האמצעי, על ענין היסורים הבאים מלמעלה ר"ל, שהרי זה כאבא שבא לחנך בנו לטובות. ויהי"ר שנוכה להביט על הזולת במבט חיובי, ולגמול עמו טובות מבלי הבט על הנהגתו, ובוודאי האחדות וההנהגה באהבת ישראל תזרו את ביאת גואל צדק בב"א.

המערכת

מקרא אני דהדש

ביאורים בפשוטו של מקרא



בן הבן ובן הבת

אחד מבני שמעון הוא "שאל בן הכנענית", ופירש רש"י שהי' בנה של דינה בת יעקב, ונקראת "הכנענית" משום "שנבעלה לכנעני" – מדוע הוציא רש"י תיבת "הכנענית" מפשוטה? וכיצד יתפרש התואר "בן הכנענית" לשיטת רבי נחמי, הסיבר שרובם ככולם של נכדי יעקב היו "מבנות כנען"?

"ובני שמעון ימואל וימין ואהר ויבין וצחר ושאל בן הכנענית" (מו, י).
בן הכנענית – בן דינה שנבעלה לכנעני

במפרשים אחרים (הראב"ע והרד"ק) למדו תיבת "הכנענית" כפשוטו, וביארו, שכל השבטים נשאו נשים מאומות אחרות, לא מארץ כנען ("ארמיות ומצריות, ואדומיות ומדיניות"); ואף שמעון לקח בתחילה אשה שאינה כנענית, וממנה נולדו לה רוב בניו – ורק לבסוף לקח אשה נוספת שהיתה כנענית, וממנה נולד בנו שאל.

ובטעם הדבר כתב הרד"ק: "נראה כי כולם נזהרו במצות אברהם זקנם שלא לקחת אשה מבנות הכנענים". והיינו, שכל השבטים לא רצו לשאת כנעניות, לאחר שידעו את דעת אברהם בשלילת בנות כנען (שלכן גם יצחק וגם יעקב לא נשאו אשה מבנות כנען), ורק שמעון הוא היוצא דופן שנשא אשה כנענית – ו"בעבור שעשה שמעון שלא כהוגן לקחת כנענית, לפיכך פרסמו הכתוב לגריעותא.

אמנם רש"י מוציא את "הכנענית" מפשוטו, ופירש שהכוונה ל"דינה שנבעלה לכנעני; כשהרגו את שכם לא היתה דינה רוצה לצאת עד שנשבע לה שמעון שישאנה".

וכבר מצינו כעין זה בפרשת וישב, שם מספר הכתוב (לה, ב) על יהודה שלקח לאשה "בת איש כנעני", ורש"י שם מוציא תיבת "כנעני" מפשוטה, ופירש: "תגרא".

וביארו המפרשים, שבשני המקומות הוציא רש"י את ה"כנעני" מפשוטו – מאותו הטעם:

כיון שאברהם ויצחק הקפידו שלא יקחו בניהם מבנות כנען, לא מסתבר שיהודה ושמעון יעברו על זה, ולכן ביהודה פירש רש"י שאבי אשתו הי' "כנעני" במובן של "תגרא" (סוחר) ולא כנעני ממש, ובשמעון פירש שאשתו הנקראת "כנענית" אינה אלא דינה אחותו ("שנבעלה לכנעני").

ב. והנה, בביאור הטעם שפירש רש"י תיבת "הכנענית" באופן מחודש ביותר ("שנבעלה לכנעני") – ולכאורה, הי' לו לפרש באשת שמעון כמו שפירש באשת יהודה, והי' לומד

ש"הכנענית" פירושו "תגריית" (ראה דא"ם כאן) – נראה לומר, שהוא מכח קושיא פשוטה המתעוררת כאן (ראה גם מהרש"ל ובאר היטב על רש"י):

הכתוב מונה את כל בני השבטים, ובכולם מזכיר רק את אביהם ולא את אמם. ואף בבני שמעון גופא – ברוב בניו לא נזכרת אמם, אלא רק שם אביהם שמעון. ומעתה צריך ביאור, למה בשאול מזכיר הכתוב גם את אמו, באופן יוצא מן הכלל?

ומכח קושיא זו מחדש רש"י ש"בן הכנענית" פירושו "בן דינה" – שבזה מבואר למה מזכיר הכתוב בשאול גם את אמו, להודיע שהוא מיוחס ליעקב בכפליים: גם דרך אביו שמעון וגם דרך אמו דינה [והטעם שלא הזכיר הכתוב בפירוש את שמה של דינה, אלא רק רמזה בתיבת "הכנעני" – נתבאר בארוכה במקור הדברים, עיי"ש].

[ואף שגם שאר בני השבטים היו מיוחסים ליעקב גם דרך אמם, שהרי השבטים נשאו את אחיותיהם לנשים (לדעת רבי יהודה, כדלקמן) – לא הוצרך הכתוב להדגיש זאת כיון שזה שווה בכולם ואין בזה חידוש מיוחד, ודוקא בשאול מזכיר שהוא נולד מדינה שנוכרה בפירוש בכתוב כמה פעמים. ובזה מדויק גם לשון "הכנענית" – בה"א הידיעה, כי ידועה היא].

ולפי דרכנו יובן מה שהעתיק רש"י מן הכתוב גם תיבת "בן" ("בן הכנענית"), וגם בפירושו הדגיש: "בן דינה שנבעלה לכנעני" – ולא די לו בהעתקת תיבת "הכנענית" ולפרש שהיא דינה – כי אכן, כוונתו ליישב (לא רק את תיבת "הכנענית" כשלעצמה, כנ"ל ס"א, אלא) גם את זה שהכתוב מזכיר ששאול הי' "בן הכנענית", שלא כשאר נכדי יעקב שלא נזכרה אמם כלל, ועל זה מבאר רש"י שהוא כדי להוסיף ביחוסו של שאול.

ג. והנה, כבר הביא רש"י בפירושו לפרשת וישב (לז, לה) מחלוקת בין רבי יהודה ורבי נחמי: לרבי יהודה היו לשבטים אחיות ואותן נשאו לנשים, ואילו לרבי נחמיה נשי השבטים "כנעניות היו".

וכוונתו בזה היא לבנות כנען ממש (ולא מאומות אחרות), וכמו שמודגש בדבריו בפרשת ויחי (ג, יג) לגבי נשיאת ארונו של יעקב, שצוה יעקב שלא ישתתפו בזה נכדיו – בני השבטים – בגלל "שהם מבנות כנען".

והיינו, שרבי נחמי' חולק על כל היסוד האמור, ש"כולם נזהרו במצות אברהם זקנם שלא לקחת אשה מבנות הכנענים" – ולדעתו השבטים, בני יעקב, כן נשאו נשים מבנות כנען.

ומעתה יש לברר: האם חידושי של רש"י בדבר אשת יהודה ואשת שמעון – שה"כנעני" הנאמר בהם אינו כפשוטו – אמורים דוקא לשיטת רבי יהודה (שלדעתו לא רצו השבטים לישא כנעניות, ובהכרח להוציא את "כנעני" מפשוטו), או שגם לשיטת רבי נחמי' נכונים הדברים?

ובכן, בנוגע לאשת יהודה יש מקום לומר, שגם אליבא דרבי נחמי' נכון לפרש שהכוונה ב"בת איש כנעני" היא ל"תגרא" (סוחר), כי אף שלרבי נחמי' לא נמנעו השבטים מלישא כנעניות, עדיין אפשר לומר שכוונת הכתוב היא להשיענו שחונתו של יהודה הי' "כנעני" במובן ש' סוחר, והיינו, שמלבד היותו כנעני כפשוטו (אליבא דרבי נחמי') הי' "סוחר" חשוב.

[וכן משמע מזה שהכתוב שם מאריך "בת איש כנעני ושמך שוע" – ואינו אומר בקיצור: "אשה כנענית" – שנתכוון לייחס את האשה על שם אבי' שהי' מפורסם בתור סוחר חשוב (ראה גם נחלת יעקב ובאר בשדה בפ' וישב שם)].

אך בנידון דידן, אשת שמעון, לא מתקבל על הדעת לומר שפירוש רש"י – ש"הכנענית" היא דינה בת יעקב – מתאים לשיטת רבי נחמי', כי איפכא מסתברא:

בשלמא לדעת רבי יהודה, ששאר נשי השבטים היו מבנות יעקב, אפשר לומר שבהשוואה אליהן נחשבת דינה כ"כנענית", בגלל שהיא היחידה ש"נבעלה לכנעני";

אך לפי רבי נחמי', שכל האמהות של בני השבטים היו מבנות כנען, איך יתכן שבכל אלו שהיו בני כנעניות ממש – לא נזכר בהם כלל היחוס לכנען, ודוקא כאשר מדובר על בתו ש' יעקב – יכנה אותה הכתוב בשם "הכנענית!...!"

ועל כן נראה, שכל חידושו של רש"י כאן הוא לשיטת רבי יהודה (שהשבטים נמנעו מלישא כנעניות), ואילו לרבי נחמי' אין צורך לפרש, כי תיבות "בן הכנענית" פשוטם כמשמעם.

[וכן מבואר מתוך דברי רש"י בפרשת ויחי האמורים – אליבא דרבי נחמי' – שיעקב לא רצה שנכדיו ישתתפו בנשיאת ארונו בגלל היותם "מבנות כנען", ולא הוציא את שלה בן יהודה ושאל בן שמעון מן הכלל, כי לשיטת רבי נחמי' גם אשת יהודה וגם אשת שמעון היו "מבנות כנען"].

אך מעתה יקשה (לשיטת רבי נחמי'), למה פירט הכתוב רק בשאל שהיא "בן הכנענית" – הרי כל נשי השבטים היו כנעניות, ומה פשר הדגשה זו באמו של שאל דוקא?!

ד. ויש ליישב:

שם "כנען" קאי באופן כפלי על כל שבע האומות שהיו ב"ארץ כנען" (שלכן גם שכם שבעל את דינה נקרא ברש"י כאן בשם "כנעני", אף שהכתוב מכנה אותו (וישלה לו, ב) "שכם בן חמור החזי"), אמנם בפרטות ה' לכל אומה מהן שם מיוחד: חזי, פריזי, אמורי וכו', ורק אחת מהן נקראת בשם "כנעני". וכמו שכתב רש"י בפרשת בא (יג, ה): "כולן בכלל כנעני הם, ואחת ממשפחת כנען היתה שלא נקרא לה שם אלא כנעני";

ומסתבר לומר, שאותם שנקראו "כנענים" בפרט היו נחשבים לעיקר יותר משאר אומות, שלכן דוקא הם נקראים בשם זה המיוחד לארץ כולה.

ומעתה נראה, ששאר נשי השבטים היו "מבנות כנען" במובן הרחב, ממש האומות שבכלל "כנען", אבל לא מהאומה "כנעני" גופא; ואילו אשתו זו של שמעון – אם שאל – היתה מיוחדת בחשיבותה כיון שהיתה "כנענית" ממש, מאותה אומה פרטית שהיא העיקר בכנען, ומפאת חשיבות זו נקבע שם זה בתוך שמו של בנה שהיו קוראים לו תמיד "שאל בן הכנענית", אף במקום וענין שאין בזה צורך ולימוד מיוחד.

وهוא בדוגמת מה שכתב רש"י (וישלה לו, ג) לגבי אחת מבנות ישמעאל, שהכתוב קורא לה "בשמת בת ישמעאל אחות נביות", ורש"י מפרש: "על שם שהיא (נביות) השיאה לו משמת ישמעאל נקראת על שמו", והיינו שתואר זה ד"אחות נביות" נקבע בשמה של בשמת וכן היו קוראים לה תמיד, ודו"ק.



גדר חיוב לימוד התורה בדרך

אל תרגו בדרך (מה, כד)

איתא בגמ' (תענית י, ב): "אל תרגו בדרך, אמר רבי אלעזר אמר להם יוסף לאחיו אל תתעסקו בדבר הלכה שמא תרגו עליכם הדרך". אבל בבראשית רבה עה"פ (פצ"ה, ב בסופו) איתא "אל תעמידו עצמכם מדברי תורה".

וכתבו מפרשים (ראה יפ"ת השלם לבר"ר שם, ועוד), שאין כאן פלוגתא בין הש"ס והמדרש בגוף הענין, אלא דלהש"ס כוונת יוסף היתה שיימנעו מעיון הלכה בדרך, ולהמדרש היתה כוונתו שלא יימנעו מלימוד למיגרס, ונמצא דהפלוגתא ביניהם היא רק בפירוש תוכן דברי יוסף לאחיו. וצריך ביאור מהי סברת הפלוגתא.

ונראה לומר דפליגי בגדר חיוב לימוד התורה בדרך, שיש לבארו בשני אופנים:

א. חיוב זה הוא חלק מהחיוב התמידי של לימוד התורה בכל מקום ובכל מצב שאדם נמצא, ומקרא מלא דבר הכתוב "ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ג" (ואתחנן ג, ז), שגם "בלכתך בדרך" חייבים בלימוד התורה. ב. חיוב זה הוא חיוב מיוחד החל על ההולך בדרך, היות שאסור להעמיד עצמו במקום סכנה, וכל הדרכים בחזקת סכנה (ירושלמי ברכות פ"ד ה"ה ועוד), על כן חייב אדם לסדר הליכתו בדרך באופן שיהי' שמור ככל האפשר, ולכן חייב לעסוק בתורה בדרך, כי התורה מגנא ומצלא (סוטה כא, א).

ויש לומר שזהו החילוק בין הש"ס והמדרש בפירוש הכתובים דידן:

לפי הש"ס שיוסף אמר להם שלא יתעסקו במילתא דבעי עיונא, הרי זה משום דס"ל שהלימוד בדרך הוא רק מחמת החיוב התמידי בתלמוד תורה גם "בלכתך בדרך", וא"כ, לא מסתבר שיוסף הזהירם על חיוב זה, כשם שלא הזהירם לקיים שאר מצוות בהיותם בדרך, ועל כן פירשו שבא לומר רק שלא יתעסקו בעיון הלכה. משא"כ המדרש ס"ל שלימוד התורה בדרך הוא גם פרט בידי הליכה בדרך, שבהליכה לדרך צריכים לזכות התורה שמגנא ומצלא, ועל כן פירשו שיוסף הזהירם במיוחד על לימוד התורה למיגרס.

משיח – מלך ישראל או מלמד דרך ה'?

ועבדי דוד מלך עליהם ג' ודוד עבדי נשיא להם לעולם (יחזקאל לו, כד-כה – הפטרת פרשתנו)

יש לעיין בטעם השינויים בין שני הכתובים, ובכמה פרטים: א. בכתוב הראשון נקרא משיח (דעליו קאי נבואה זו, כמבואר במפרשים על כתובים אלו) בשם "מלך", ובכתוב השני בשם "נשיא". ב. בקשר ל"מלך" נאמר "עליהם", ובקשר ל"נשיא" נאמר "להם".

ויש לבאר:

בהגדרת תפקידו ופעולתו של מלך המשיח מבאר הרמב"ם שני ענינים:

א. "יכוף כל ישראל" לילך בדרך התורה, "ילחם מלחמות ה'", יבנה בית המקדש (הל' מלכים ספ"א), שזהו ענינו של מלך ישראל, וכמ"ש הרמב"ם (שם ספ"ד) שכל מלך "תהי' מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת כו' ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'". ב. "אותו המלך כו' יצמד כל העם ויורה אותם דרך ה'" (הל' תשובה פ"ט ה"ב), ועל ידו "תרבה הדעה והחכמה" (שם), שמדבריו אלה מובן, דזה ש"באותו הזמן כו' יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים" (סיום הל' מלכים), כל זה יהי' על ידי מלך המשיח, שהוא "למד כל העם".

ויש לומר, שעל שם הענין הראשון נקרא המשיח בשם "מלך", ועל שם הענין השני נקרא המשיח בשם "נשיא", על דרך שמצינו בלשון חכמים, שראש הסנהדרין "הוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום" (הל' סנהדרין פ"א ה"א), ועד"ז יש לומר, שזה שמשיח נקרא "נשיא" הוא לפי שהוא "למד כל העם ויורה אותם דרך ה'".

ועל פי זה יש לבאר השינוי בלשון הכתוב, "מלך עליהם" ו"נשיא להם": המלך צריך להיות מרומם ונבדל מן העם, וזהו "מלך עליהם", שהוא ממוצא להם; משא"כ השפעת הנשיא ללמד את העם היא בדרך קירוב אליהם, שמשתדל שהעם יבין ויקלוט את דבריו, ולכן עם היות שמצד גדלותו נקרא "נשיא", מלשון התנשאות, הרי תיאור יחסו אל העם הוא ("נשיא) להם", כי השפעתו בתור נשיא היא באופן של קירוב.

יינה שר תורה

עבודת ה' על פי הפרשה



לגמול לחייבים טובות

אחד הניסיונות הקשים בעבודה שבין אדם לחברו, הוא היחס לאדם שפגע בו וגרם לו רעה. הטבע האנושי דוחף את האדם לכעוס ולהקפיד על הפוגע, ואף להשיב לו כגמולו. ועל האדם להיאבק ולהלחם בטבע זה, למחות מליבו את האיבה והטינה, ואף להשיב לו טובה תחת רעה.

הנהגת יוסף עם אחיו היא ההמחשה לדרך בה יש לצעוד. הם גמלו לו רעה ומכרוהו לעבדות, ואילו הוא השיב להם טובה תחת רעה, והחיים והחזקים בימי הרעב.

אמנם, ההנהגה שנהג בה יוסף הצדיק, קשה היא לאדם הפשוט, לבו זועם על פלוני שפגע בו בנפשו, בגופו או בממונו, וכיצד יוכל שלא לכעוס או להרע לו?

ובכדי לצעוד בדרכי יוסף הצדיק, יש להתבונן בפנימיות ומהות העניין, מהי הסיבה לכך שאין להקפיד על הזולת שפגע בו, ומדוע אכן ראוי להשיב לו טובה, כאשר יתבאר לקמן.

מדוע להשיב טובה תחת רעה?

איתא בזוהר הקדוש (ח"א רא, א) שלא ישיב האדם רעה למי שגמל לו רעה, וזאת בדוגמת יוסף הצדיק "דלא בעא לאשלמא בישא לאחוי בשעתא דנפלו בידיו" – שלא השיב רעה לאחיו כאשר נפלו אלו בידו.

ומעין זה מובא בספר חסידים (סי"א): "כשבאין בני אדם בפניו אשר חטאו ועשו לו שלא כהוגן . . . ומוחל להם בלב שלם ואינו עושה עמהם רעה, מפני זה נקרא חסיד . . . וכן בני יעקב כשחטאו ליוסף מחל להם ולא שילם להם גמולם וזה שורש החסידות שצריך לעשות לפנים משורת הדין בכל דבר".

ויתר על כן כתב בספר התניא (סוף פי"ב), שלא זו בלבד שאין לו להשיב רעה, אלא אדרבא – לגמול לִי טובה תחת רעה:

"וכן בדברים שבין אדם לחבירו, מיד שעולה לו מהלב למוח איזו טינא ושנאה חס ושלום, או איזה קנאה או כעס או קפידא ודומיהן, אינו מקבלן כלל במוחו וברצונו. ואדרבה המוח שליט ומושל ברוח שבליבו לעשות ההפך ממש, להתנהג עם חבירו במידת חסד וחיבה יתרה מודעת לו, לסבול ממנו עד קצה האחרון ולא לכעוס חס ושלום. וגם שלא לשלם לו כפעלו חס ושלום, אלא אדרבה לגמול לחייבים טובות, כמו שכתוב בזוהר ללמוד מיוסף עם אחיו".

ולכאורה יש לתמוה: תינח מה שאין לו לאדם לנקום ולהשיב רעה תחת רעה, אך מדוע יש לו "לגמול לחייבים טובות", ולהשיב טובה תחת רעה?

מעשה טוב בכוונה רעה

בפרשת ויחי (נ, כ) מסופר כיצד ניחם יוסף את אחיו לאחר פטירת יעקב, ואמר להם שאמנם "אתם חשבתם עלי רעה", אך "אלקים חשבה לטובה למען עשה כיום הזה להחיות עם רב", והיינו שאכן אחי יוסף נתכוונו כוונה רעה בעת שמכרו אותו לעבד, אך הקב"ה סיבב זאת דווקא לטובה, שעל ידי ירידתו למצרים תבוא הישועה בשנות הרעב.

ובאור החיים שם ביאר ע"י משל "למתכוון להשקות חבירו כוס מוות, והשקהו כוס יין, שאינו מתחייב כלום והרי הם פטורים וזכאים גם בדיני שמים". והיינו שכאשר הזולת עושה לו מעשה טוב בכוונה רעה בוודאי שהוא פטור מעונש, כיוון שהמעשה בפועל טוב הוא.

ובכך ביאר האוה"ח את מה שיוסף לא העניש את אחיו. האחים חששו ש"ישטמנו יוסף והשב ישיב לנו את כל הרעה אשר גמלנו אתו" (שם טו), ועל כך ניחמם יוסף שאין להם לחשוש מעונש, כיוון שבפועל מעשיהם הביאו לתוצאה רצויה של "להחיות עם רב".

אך באמת, יש לבאר ע"פ יסוד זה גם את הבטחת יוסף "ועתה . . אנכי אכלכל אתכם ואת טפכם": מכיוון ש"אלקים חשבה לטובה", נמצא שמעשה המכירה הי' עניין טוב וחיובי, ממילא לא זו בלבד שלא כעס עליהם והענישם, אלא אדרבא, הוא השיב להם טובה על הטוב שגמלו לו, אין זו טובה תחת רעה, כי אם טובה תחת טובה.

ואף שאחי יוסף לא ידעו את תכלית מכירת יוסף מצרימה, ומחשבתם הייתה לרעה, מכל מקום לא הביט יוסף על הכוונה הרעה, כי אם על גוף המעשה שסיבב הקב"ה על ידם, שמעשה טוב וחיובי הי', ועל כן השיב להם טובה תחת טובה.

והנה, ביאור זה מתאים לכאורה רק בכדי להבין הנהגת יוסף עצמו, שראה בעיניו כיצד ההנהגה הנוראה של אחיו הייתה לטובה גדולה, "להחיות עם רב", והי' ברור ש"אלקים חשבה לטובה".

אמנם, בתניא שם מורה אדמו"ר הזקן הוראה כללית, שתמיד יש לו ליהודי להשיב למזיק טובה תחת רעה, ולא רק כאשר רואה כיצד הנזק התהפך לתועלת, אלא גם כאשר הזולת גרם לו רעה ואין הוא רואה בכך שום עניין של טוב.

והדבר תמוה, מכיון שהזולת הרע לו ופגע בו, מפני מה צריך הוא "לגמול לחייבים טובות" . . ללמוד מיוסף עם אחיו, והלא אצל יוסף באה תועלת מן הנזק, ואילו אצלו רואה הוא רק פגיעה ונזק?

המזיק הוא שליח להיטיב לו

ביאור העניין:

אודות מאמר רז"ל "כל הכועס כאילו עובד עכו"ם" (שבת קה, ב), ביאר אדמו"ר הזקן (תניא אגרת הקודש סי' כה), שהאדם צריך להאמין שאותו נזק שהזיקו פלוני "מאת ה' היתה זאת לו", ואף על פי "שבן אדם שהוא בעל בחירה מקללו או מכהו או מזיק ממנו, ומתחייב בדיני אדם ובדיני שמים על רוע בחירתו", מכל מקום אין פלוני המזיק מי שהחליט וגרם את הנזק שיגרם למזיק, כי "על הניזק כבר נגזר מן השמים", וא"כ, גם בלי פלוני זה ה' מגיע לו הניזק זה, כי "הרבה שלוחים למקום" [ומה שהמזיק נענש בדיני אדם ובדיני שמים, הוא על בחירתו להיות בפועל האדם המזיק].

וכאשר מתבוננים בכך, נמצא שאין שום מקום לכעוס על הפוגע, שהלא לא הוא החליט על הנזק שיגרם, אלא כך נקבע לו מאת ה', וה' מגיע לו עניין זה גם בלעדיו. ולכן הכועס על הפוגע כאילו עובד ע"ז, כי "בעת כעסו נסתלקה ממנו האמונה" – הוא מטיל את האשמה על הפוגע, ואינו מאמין שמאת ה' הייתה זאת לו.

עד כאן נתבאר שהנזק שבא לאדם מאת רעהו כבר נקבע והוחלט על ידי הקב"ה, ואינו תלוי בהחלטת רעהו כלל, וממילא אין סיבה לכעוס על הפוגע כיוון שלא הוא סיבב את הנזק.

אמנם, הלא ידוע מאמרם ז"ל (ברכות ס, ב) "כל דעביד רחמנא לטב עביד", היינו שאין דבר רע יורד מלמעלה, והכל הוא לטובתו של האדם, וגם אם אין האדם רואה את הטוב בגלוי ובמוחש, הרי באמת עניין זה הוא לטובתו בלבד (כמבואר בארוכה בתניא אגרת הקודש סי' א. המערכת), ונמצא שהפגיעה שנגרמה לו, מכיון ש"מאת ה' היתה זאת לו", הרי ברור שבאמת היא עניין של טוב, גם אם אין הוא רואה כיצד הדבר הוא לטובה.

ועל פי זה נמצא, שבכל פעם שאדם מזיק את רעהו, הוא ממש כמעשה יוסף עם אחיו:

אחי יוסף נתכוונו להרע לו ועשו לו מעשה שה' נראה רע גמור, אך באמת הקב"ה הוא שסיבב את העניינים הללו, ויתרה מזו, שהמכירה לא הייתה לרעה כי אם לטובה כדי להחיות עם רב.

וכמו כן בכל רעה שגומל האדם את רעהו, הרי באמת אין הוא גורם את הרעה כי אם מאת ה' הייתה זאת, ומכיוון שהוא מאת ה', הרי ברור שהמעשה אינו רע כי אם "לטב עביד". ונמצא שבאמת הזולת הוא שליחו של הקב"ה לפעול עבורו עניין טוב, שאף אם נראה כרע, הרי באמת הוא טובת האדם.

ובאמת שני פרטים אלו מפורשים בדברי יוסף לאחיו בפרשתנו: א. "לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים" גו', היינו שירידתו למצרים לא הייתה תלוי באחיו, אלא מאת ה' הייתה זאת, ב. הדבר ה' לטובה – "וישימני . . ומושל בכל ארץ מצרים", וכפי שכתב בספורנו (ויחי ג, יט) "כי אמנם הייתם שלוחיו בזה בלי ספק".

וממילא מובן היטב כיצד יש ללמוד מיוסף עם אחיו:

כשם שיוסף גמל לאחיו טובה תמורת הטובה שגרמו לו בשליחות הקב"ה, מבלי הבט כלל על כוונתם הרעה בעת מכירתו, כך כל יהודי צריך לגרום למזיק לו טובה תחת רעה, כיוון שבאמת נזק זה הוא לטובתו, ואף שכוונת המזיק היא לרעה, הרי יש ללמוד מיוסף, שאין

להסתכל על כוונת המזיק כי אם על מעשיו, ומכיון שמעשה זה עשה המזיק בשליחותו של הקב"ה לטובת הניזק, במילא יש לגמול לו טובה על היותו שליח הקב"ה לגרום לו את אותו העניין הטוב.

שיחות קודש

איך יתכן שהודאת המזיק גורמת שיפסיד הניזק?

סיום ומסקנת הדבר בפועל ממש – אם יודה בקנס ויפטר מתשלום חצי נזק, או שלא יודה ויתחייב בתשלום חצי נזק – מהוה בירור והוכחה מה נגזר על הניזק מן השמים, להפסיד את את הכל, או מחצה בלבד.

ממש – אם יודה בקנס ויפטר מתשלום חצי נזק, או שלא יודה ויתחייב בתשלום חצי נזק – מהוה בירור והוכחה מה נגזר על הניזק מן השמים, להפסיד את את הכל, או מחצה בלבד.

ויש להבין דוגמא לדבר בהלכה – בעדים זוממין:

אודות החיוב ד"ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", ולא "כאשר עשה", שלכן "הרגו אין נהרגין" (אע"פ ש"עשה" חמור יותר מ"זמם") – ידוע ביאור הרמב"ן שעצם העובדה שנעשה מעשה ע"י ב"ד, מהוה הוכחה ובירור שכך נגזר עליו מן השמים, "כי המשפט לאלקים הוא ובקרב אלקים ישפט". הקב"ה מסכים על ידם ועמהם בדבר המשפט. והוא ינחם בדרך אמת.

...ועד"ז יש לומר בנדו"ד: אם יודה המזיק בפני ב"ד, ובי"ד יפטור אותו מתשלום חצי נזק – הרי זו הוכחה שעל הניזק נגזר מן השמים שלא יקבל את התשלום דחצי נזק; ואם לא יודה המזיק מעצמו, ובי"ד יחייבו אותו בתשלום חצי נזק – הרי זו הוכחה שעל הניזק נגזר מן השמים שיוזכה בתשלום של חצי נזק.

ולכן, אין להקשות כיצד יתכן שע"י הודאתו של המזיק יפסיד הניזק ממון שהי' מגיע לו – שכן, כאשר המזיק מודה בפני ב"ד, ובי"ד פוטר אותו מתשלום חצי נזק, מהוה הדבר הוכחה ובירור שממון זה (תשלום חצי נזק) לא מגיע לו (מכיון שכך נגזר מן השמים), ולכן נסתבבו הדברים באופן כזה שיפטר המזיק מתשלום חצי נזק.

(י"ט בסדר השמיני)

כיצד יתכן שע"י הודאתו של המזיק יפסיד הניזק את התשלום דחצי נזק?!

כתב הרמב"ם: "כל המשלם מה שהזיק, הרי זה ממון; וכל המשלם יתר או פחות, כגון תשלומי כפל או חצי נזק, הרי היתר על הקרן או הפחות – קנס. ואין חייבין קנס אלא ע"פ עדים, אבל המודה בכל קנס מן הקנסות פטור".

ולכאורה דרוש הסבר וביאור: ...באגה"ק מבאר אדמו"ר הזקן שגם כאשר "בן אדם שהוא בעל בחירה. . מזיק ממנו, ומתחייב בדיני אדם ובדיני שמים על רוע בחירתו, אעפ"כ על הניזק נגזר מן השמים, והרבה שלוחים למקום". כלומר, ביחס לניזק – לא תועיל רוע בחירתו של המזיק, שכן בחירתו של המזיק אין לה שליטה על מישוהו אחר (ועאכו"כ – יהודי) אא"כ נגזר עליו מקודם לכן, ובלשון חו"ל: "גברא קטילא הוא".

...ובנוגע לעניינו, נשאלת השאלה – ממה נפשך: אם מן השמים נגזר על הניזק שיוזכה בתשלום חצי נזק – לא יתכן שיתבטל הדבר ע"י הודאתו של המזיק; ואם נגזר על הניזק שיפסיד לגמרי (גם חצי נזק) – לא יתכן שיוזכה בתשלום חצי נזק, שלא לא ע"פ רצון הקב"ה?!

מהו איפוא הביאור בכללות הדין דמודה בקנס פטור – כיצד יתכן שע"י הודאתו של המזיק יפסיד הניזק את התשלום דחצי נזק?!

סיום ומסקנת הדבר בפועל – מהוה בירור מה נגזר על הניזק מן השמים

ויש לבאר. . שסיום ומסקנת הדבר בפועל

יוצא דופן למעליותא

ועבדי דוד מלך עליהם ג' ודוד עבדי נשיא להם לעולם
(יחזקאל לו, כד-כה - הפטרת פרשתנו)

איתא בגמ' "עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד
אחר [שעתיד למלוך עליהם, רש"י] שנאמר ועבדו
את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם,
הקים לא נאמר אלא אקים כו'. והכתיב ודוד עבדי
נשיא להם לעולם, (ומשוני) כגון קיסר ופלגי קיסר".
ובפרש"י: "כגון קיסר ופלגי קיסר - מלך ושני לו, כן
דוד החדש מלך כדכתיב ודוד מלכם אשר אקים, ודוד
המלך שני לו כדכתיב נשיא להם ולא כתוב מלך"
(סנהדרין צח, סע"ב).

ויש לבאר הרמז שמלכותו של משיח נמשל
ל"קיסר".

מבואר בתוס' (ע"ז י, ב) בשורש שם "קיסר" שהוא
על שם מלך רומי אחד "שמתה אמו בלדתה ונבקעת
בטנה ומצאוהו חי... ונקרא קיסר בלשון רומי, והוא
לשון כרות בעברי [היינו לידה באופן ד"יוצא דופן"]
ועל שמו נקראו כל המלכים שלאחריו קיסר".

והנה, פעולתו של משיח תהי' בדרך חידוש, שלא
ע"פ טבע, כי על ידו יהי' חידוש עיקרי בכל העולם
כולו, וכמבואר ברמב"ם (הל' מלכים ספ"א) ש"יתקן את
העולם כולו לעבוד את ה' ביחד", ש"יחזרו כולם
לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו" (שם רפ"ב), עד
ש"לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה
ותחרות כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת
את ה'" (שם ספ"ב). כלומר, אף שפסק הרמב"ם (שם
רפ"ב) שלא "יבטל דבר ממנהגו של עולם" ולא "יהי'
שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו
נוהג", מ"מ, זהו שלא יתבטלו חוקי הטבע, אבל
מובן שזה שהעולם כולו יעבוד את ה' ביחד ולא
תהייה מלחמות כו' ועסקם יהי' לדעת את ה', הרי
זה חידוש בהנהגת העולם, שלא מצינו כזאת מעולם.

וזהו הרמז בכך שמשיח נקרא בשם "קיסר" -
מלך שנוולד באופן של "יוצא דופן", שלא כפי הטבע
שהטבעי הקב"ה סדר של לידה - להורות, שמלכותו
של משיח תהי' באופן של חידוש, שלא כפי טבע
העולם, "יוצא דופן" למעליותא.

שלא יהי' הפסק בינו לבין התורה

אל תרגזו בדרך (מה, כד)

בתוס' (תענית י, ב) הביאו על "אל תרגזו בדרך"
- "ויש מדרש אל תפסיקו מדבר הלכה", וכתבו
מפרשים (ראה חדא"ג מהרש"א תענית שם, מ"כ לב"ר פצ"ד ב
בסופו ועוד) שהכוונה בלשון זו היא שיוסף בא להזהיר
את אחיו לא רק לעסוק בתורה בדרך, אלא יתירה
מזו, שאין להסתפק בלימוד למיגרס אלא עליהם
לעסוק בתורה לעיונא.

ולכאורה יש לעיין בלשון "אל תפסיקו מדבר
הלכה", דלכאורה לשון "תפסיקו" מתאים בתפלה
וכיו"ב, שמפסיק באמצע התפלה, משא"כ לענין
תלמוד תורה יותר מתאים הלשון "אל תתבטלו"
(כלשון הרגיל "ביטול" תורה).

ועוד זאת: נת' כמ"פ בדיוק לשון חז"ל (מגילה ג,
א) "מבטלין ת"ת כו' לשמוע מקרא מגילה", שמקרא
מגילה נקרא ביטול מדברי תורה, אף שמקרא מגילה
הוא ג"כ ת"ת, קריאת פסוקים של תורה, לפי שלגבי
לימוד תורה בעיון הרי קריאה בלי עיון היא בגדר
"מבטלין ת"ת". וא"כ, בלשון "אל תתבטלו" מדבר
הלכה" נכללת גם האזהרה שלא יסתפקו בלימוד
לגירסא אלא יתעסקו בעיון דוקא - ולמה נקט
המדרש "אל תפסיקו" דוקא?

ויש לבאר שבוה מרמז המדרש תוכן ענין עיון
התורה דוקא בעת ההליכה בדרך:

הטעם לנחיצות לימוד התורה בעיון בדרך הוא כי
דמכיון שהדרך הוא מקום סכנה, צריך האדם להגן
עצמו מן הסכנה ע"י הלימוד. והאופן שהתורה מגינה
(לדעת המדרש) הוא כאשר האדם טרוד ועסוק בת"ת,
ואזי התורה מתאחדת עמו באופן ששכל האדם
וחכמת התורה מתאחדים ב"יחד נפלא... לאחדים
ומיוחדים ממש מכל צד ופנה" (תניא פ"ה). וכאשר הוא
מתאחד עם התורה, במילא הרי הוא שמור מכל דבר
המזיק, כמו התורה (וע"ד מאחז"ל סוף חגיגה).

וזהו שאמר יוסף "אל תפסיקו מדבר הלכה",
דכאשר האדם לומד בעיון ובעמקות נעשה דבר אחד
עם התורה, מבלי הפסק ביניהם, ונהיים כולא חד,
ואזי התורה מגינה עליו בדרך ממילא.

הידושי סוגיות

עיון ופולפל בסוגיות הפרשה



בפלוגתת הש"ס מנין ילפינן שעבוד ערב

יביא פלוגתת ר"ה ור"ח מנין ילפינן דין ערב, ויקשה במה דנשאר דברי ר"ה למסקנא בכמה פוסקים למרות קשיית ר"ח / יתלה פלוגתת רב הונא ורב חסדא בחקירה בהגדרת שעבוד ערב אי הוי רק השתעבדות כלפי החוב או דהוי כעומד במקום הלזה

ילפינן ליה ממשלי שהוא מן הכתובים. וכן מפורש ביד רמ"ה (ב"ב שם) ובמרדכי (ב"ב פ"ז – יז, א), שהביאו דברי ר"ה אף למסקנא.

והמורם מזה דסופא דמילתא הוא דנחלקו ר"ה ור"ח אי מצינו למילף שעבוד ערב מיהודה אם לאו, היינו שפלוגתא זו קאי למסקנא ולא שר"ה איתותב ונדחה.

ובאמת ביד רמ"ה בסוגיין, ועד"ז בט"ז (חו"מ סק"ט ס"ב) ועוד מפרשים, נתבאר אודות מענה ר"ה ממה שהקשה עליו ר"ח דיהודה היה קבלן ולא ערב, דר"ה ור"ח אזלו כאן לטעמייהו לקמן בשמעתין (קעה, א), דאיפליגו התם בדין האומר "הללוהו ואני פורע" או "הללוהו ואני נותן", שאלבא דר"ה לשון ערבות הן, משא"כ ר"ח ס"ל דלשון קבלנות הן, ומעתה ר"ה לטעמיה ס"ל דיהודה היה בגדר ערב אף שאמר "ואני אשיבנו" (בקושיית ר"ח), כי אדרבה, לדידיה גם לשון זו ערבות היא (ואכן אף ר"ה עצמו הביא מן הכתוב התיבות "מידי תבקשנו", ולא רק רישא דקרא "אנכי אערבנו"), ושפיר ילפינן לדין ערב מיהודה.

ומעתה מחזור היטב הא דמצינו בכמה פוסקים שהביאו אף לדינא דערבות מה"ת

א. במהות וגדר הערבות דיהודה על בנימין אחיו המסופרת בפרשתנו, "כי עבדך ערב את הנער" (מד, לב), אפליגו אמוראי בבבא בתרא (קעג, ב): א"ר הונא מנין לערב דמשתעבד (באמירה בעלמא בלא קנין. רשב"ס), דכתיב (מקץ מג, ט) "אנכי אערבנו מידי תבקשנו". מתקיף לה רב חסדא הא קבלנות היא, דכתיב (מקץ מב, לו) "תנה אותו על ידי ואני אשיבנו" (כלומר כאילו קיבלתיו בידי אחזירנו לך. רשב"ס), אלא אמר רבי יצחק מהכא (משלי ב, טז) "לקח בגדו כי ערב זר גור", ואומר (שם ג, א) "בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך".

ולפום ריהטא נראה דלמסקנת הש"ס לא ילפינן לדין ערבות מיהודה, כיון דלא היה מגדר "ערב" אלא בקבלנות, כמו המקבל על עצמו לפרוע מתחילה במקום הלזה כאילו לזה בעצמו. אמנם, מצינו להדיא ברש"י (גיטין ג, א. כתובות קב, סע"א) דהשאר כן אף למסקנא, ד"ערב משתעבד מן התורה דכתיב אנכי אערבנו", ואין זאת רק שהביא הדרשה הראשונה שבסוגיא (דבדוחק היה אפ"ל שהוא כדרכו בכ"מ שמביא לדרשה ראשונה שבש"ס), אלא שכתב שהשעבוד הוא מה"ת, וזה ג"כ אינו למסקנא, דהא לר' יצחק (ור"ח)

היא ומילי לא ממסרן לשליח, עיי"ש), אלא "היינו טעמא, דכיון דאמר ליה תנם לאבא ולאביך כאילו נתנם בידה דמי", ועד"ז להלן שם גבי היכא דאמרה לו "תנם על גבי הסלע", דאמרי' בגמרא דתליא מילתא אם הסלע שלה אם לאו (כדי שתהא קבלת מעות לרשותה), ובתוס' רי"ד שם מבואר דכל זה דבעינן דלהוי סלע שלה הוא משום דמספקא לן אם משטה היא בו ו"בדרך כעס אמרה לו או בכל לב", אבל היכא דידעינן כודאי דבכל לב אמרה, שהוסיפה להדיא "ואקדש אני לך" – שוב "בכל מקום שיתנם בציוויה כאילו שם בידה דמי" ולא משום שהמקום או פלוני המקבל הוו רשותה או שלוחה (וממילא הוו כידה) אלא "כיון שנתנית הבעל לאותו פלוני [או הנחתו באותו מקום] היא בציווי האשה וברצונה, כאילו נתנו בידה דמי" (ועיי"ע במקורות שנשמנו בלקו"ש חלק כו, משפטים א ס"ג).

ומעתה י"ל דהוא הדין והיא הסברה הכא גבי ערבות, דענין הערבות הוא דחשיב כאילו הערב הוא שקיבל המעות מהמלוה, כיון שיצא הממון מיד המלוה על פיו ומחמת דבריו. ולפי"ז אופן השעבוד הוא שהערב עומד במקום הלוה גופו, והוי נמי כמו מי שאליו ניתנו המעות, ומכח זה שעבוד הגוף שיש על הלוה לשלם חובו (ופריעת בע"ח מצוה) חל על הערב העומד במקומו.

וילפי צד זה האחרון נצטרך לומר דהא דאינו גובה מן הערב אלא א"כ גובה תחילה מן הלוה (ב"ב קעג, ב ואילך) הוא כעין תנאי בערב ולא מעצם גדרו. ואכ"מ].

ג. ומעתה י"ל דהיא היא גופא של פלוגתא כאן, דשיטת רב הונא הוא כצד הב', וזהו שנתכוין לומר במאי דיליף ליה מיהודה, היינו דס"ל ששעבוד גוף הערב בכל מקום (ולא רק בקבלן) אינו רק שעבוד ממון נפרד

(כר"ה), דהא רבא דהוא בתרא ס"ל להלן שם כר"ה בפלוגתא הנ"ל בלשונות ד"אני פורע" ו"אני נותן", ש"כולן לשון ערבות הן".

אמנם עדיין צ"ע בזה, דהא מה שהקשה ר"ח אינו רק דיהודה היה בקבלנות, אלא כדגריס בשאלתות (שאלתא א, פ' מקץ), והובא במסורת הש"ס (ב"ב שם), ד"יהודה גופיה לזה 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.

ועוד יל"ע טובא בעיקרו של דבר, דלכאורה דברי ר"ה מתחילתם אינם נהירים, ובפשטות כל גדר שעבוד לתשלומין הוא מדיני ממונות, והדין דערבות דקאי ביה הש"ס הוא ענין השעבוד שישנו רק בממונות, וא"כ מה שייך לזה הא דחייב יהודה א"ע להשיב את בנימין שאינו שעבוד ממון כלל.

ב. הנה, בהגדרת שעבודו של ערב יש לחקור טובא, דלפום ריהטא יש לומר שהשעבוד שייך רק להחוב, וגדר הערבות הוא מאי דמשעבד נפשיה לשלם חובו של הלוה, אבל אין שייכות בין הערב לגופו של לוח עצמו.

אבל יתכן גם להגדיר באופן אחר, ובהקדים מ"ש התוס' רי"ד בקידושין (ח, ב) גבי הא דאמרי' התם דהאומר לאשה "התקדשי לי במנה" ואמרה "תנם לאבא ולאביך על מנת שיקבלום לי" או "תנם לפלוני על מנת שיקבלם לי" הוי שפיר קבלת מנה מצד האשה ומקודשת, וביאר בתוס' רי"ד דאין גדר הדבר מטעם שעשאתם האשה שלוחים לקבלה, דהא אין שליח לקבלה אלא ע"י מינוי מפי האשה להשליח, ובזה לא די שתאמר לאחר "אמור לפלוני ויקבל קידושי" (כי שליחות לקבלה מילי

וזהו דאפליג עליה ר"ח, דהוא סבר שדין ערב (שעליו מבקשים אנו מקור) הוא שעבוד רק על החוב עצמו, שלא נעשה הערב משועבד בגופו כלוה ואינו עומד במקומו, ורק שנשתעבד אף הוא מן הצד לתשלום החוב. ולזה הקשה רב חסדא אר"ה דיהודה ודאי לא דמי כלל ועיקר לכל ערב, כיון ששעבוד ערב אינו כשעבוד לוה שמשועבד בעצמו אל המלוה מהיותו הלוה ממנו ההלוואה עצמה, אלא הוא רק שעבוד אחר ונפרד שמחייב עצמו בתשלומין; ואילו שעבוד דיהודה "הא קבלנות היא", או כגירסת השאילתות "התם יהודה גופיה לוה הוא", היינו שאופן ערבותו להשבת בנימין אחיו הוא לא התחייבות צדדית בפ"ע להשתדל להשיבו כ"א שהעמיד עצמו במקומו, כקבלן או כלוה, ולא קרב זה אל גדר ערב דממון כלל.

וזהו שלמדו רבי יצחק (ור"ח) לדין ערבות מהכתוב ד"בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך וגו'", דהתם מודגש שהערב הוא כאדם זר אל הלוה ששעבד עצמו לשלם (ולא שנעשה כלוה עצמו).

לתשלומין, אלא הוא ממש כשעבוד הגוף שעל המלוה, דהא הערב במקומו עומד, כאילו קיבל בעצמו המעות מן המלוה, כנ"ל.

וזהו דס"ל דשפיר יש להסמיך ערבות שבכל מקום לערבות דיהודה, ובהקדים דבאמת י"ל דאכן ודאי אין כוונת ר"ה שאצל יהודה היה דין ושעבוד של ערבות שבכל מקום (דהא התם ליכא שעבוד ממון, וכדאקשינן לעיל), אבל מ"מ ס"ל שכיון שיהודה הגדיר הבטחתו ליעקב בשם "ערבות" למדין מזה דין ערבות בממון. דהנה יהודה היה משועבד בגופו לגמרי ("ואני נקשרתי בקשר חזק להיות כו") (רש"י פרשתנו מד, לב) והיה כלוה ממש, וכיון שס"ל לר"ה דגם גדר ערבות דממון (שעליו באנו לחפש מקור בתורה) הוא כענין זה, דגם בחוב דממון בפשטות השעבוד הוא משום שחובו של חבירו הלוה הריהו כשלו וממילא משעבד נפשו, שפיר יש למצוא לזה מקור ממה שכינה יהודה התחייבותו בלשון "ערבות" – דמכאן חזינו שישנו המושג ד"ערבות" בכלל (ובמילא, אף במילי דממונות), שאדם משעבד נפשו כמו המחוייב בעצמו.



מחילה בלב שלם

לעשות עצמו כמי שאינו שם לב לכך

במה שכותב אודות פירוד הלבבות מצד פלוני בן פלוני, רואים במוחש שבכגון דא מצליחים כשאינו משימים לב לזה, היינו כשעושה עצמו כמי שאינו שם לב לכך, אשר על ידי זה סוף-סוף מתקיים כמים הפנים לפנים.

ויהי רצון שיהי' זה בקרוב, וכשיתרבה השלום תתרבה ג"כ ברכת השי"ת והצלחתו, וכפסק המשנה "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה אלא השלום".¹

לשפר את היחס לטובה מכפי שהיה קודם המאורע

במענה למכתבו... בו כותב אודות השקו"ט שהי' לו עם... שי'.

והנה מובן שמצער ריחוק בין ישראל לחבירו, אף שמאידך גיסא מובנת ההתרגשות שלו לאחר שהנ"ל דבר דברים מוזרים. אבל כנראה שהנ"ל הורגל בסביבה וכו', וכתוב בתניא שהרגל נעשה טבע (שני ע"פ). אבל כיון שסוף סוף ככתבו הרי בקש מחילה ורוצה להתקרב ותיכף על אתר, צריכה להיות ההתנהגות באופן שלא רק שסו"ס יבוא לזה שיהי' כמו שהי' לפני השקו"ט, אלא שעוד בהוספה על דרך המבואר באגרת התשובה סוף פרק ט'.

ובאיוזה אופן לבוא לידי כך, אם על ידי הפסק הקישור לזמן או באופן אחר - בזה צריך להתייעץ עם אנ"ש המכירים הנ"ל ויכולים לשער באיוזה דרך יפעלו יותר.²

לשרש ולעקור כל טינא בלב ח"ו וח"ו

על פי הוראות רז"ל הידועות בהנוגע לזה שעל ידו נגרם תקלה לחבירו, ובפרט ע"פ המבואר באגה"ק סימן כ"ה, הרי גם אלו הנעלבים, עליהם לקבל על עצמם זהירות והידור במצות ה', ופשיטא לשרש ולעקור כל טינא בלב ח"ו וח"ו, וכמ"ש בפרשת שבוע זה (האיינו ל.ג. ה), אשר כש"יחד שבטי ישראל" - מביאים ל"התאסף ראשי עם", ופועלים אשר - "ויהי בישורון מלך", וכמבואר בלקו"ת גודל המעלה כשבני ישראל הם בבחינת ישורון.³

ימחל לזולת, הקב"ה ימחל גם לו

זה מזמן שהגיעו אלי ידיעות ע"ד מה שקרה בינו ובין... שי', וכפי ששמעתי הנה בקשו אצלו מחילה וסליחה, וכנראה אשר לא נענה להם.

והנה אם כנה שמועה זו, הרי בודאי למותר לעוררו על דין תורתנו תורת חיים, בהנוגע לאיש הנעלב כשמבקש אצלו מחילה על העלבון, ועאכו"כ המובא בזה בכ"מ בתורת החסידות, ועאכו"כ כשנמצאים אנו בימי חדש אלול שהוא חדש חשבון הנפש של כל השנה שעברה, אשר כשעושים חשבון מההנהגה במחשבה דיבור ומעשה שלו במשך החדשים שעברו, ובכל זה מבקש ממלך מלכי המלכים הקב"ה שימחול ויסלח ויכפר על כל זה ולא ישאר ח"ו שום רושם, ולא עוד אלא שבלשון אגרת התשובה לרבנו הזקן רפ"ב "יתרצה לו לראות פני המלך כו'", שמוכן מעצמו פעולת הבקשה כשמתנהג באופן הפכי לגמרי, ובהנוגע לעלבון מבשר ודם מאדם כערכו כו' וכו', ואין להאריך בדבר הפשוט ומובן ועיין גם כן אגרת הקדש לרבנו הזקן סי' כ"ה. ואפשר שהשמועה הנ"ל אינה נכונה, ואחכה לבשו"ט בחזור בכל אופן.⁴

א. אגרות קודש חפ"ז עמ' ח / ב. אגרות קודש ח"א עמ' שנקב-ג / ג. אגרות קודש ח"ב עמ' סה-ו / ד. אגרות קודש ח"ט עמ' רכז

הרחבי החסידות

מתוך כתבי רבותינו נשיאי חב"ד



ייסורים – מאהבה ורחמים

מצד האהבה והרחמנות שלא ילך בשרירות לבו רק רע ולא טוב ותאבד נפשו בשאול
ואבדון ובאר שחת ע"כ מייסרו ומכרו על שעשה רע לנגד הטוב והישר

ע"י יסורים הללו נמתקו העונות

...הנה ידוע שכל היסורים הבאים על האדם הן במשפט התורה דוקא כמו הצור תמים
פעלו כי כל דרכיו משפט כו', וכמ"ש דאין יסורים בלא עון כו' וכמ"ש תיסרך רעתך כו',
והיינו מעונות האדם שעובר על התורה ומצות ועי"ז נעשה להיפוך שנתגברו מקטרגים הרעים
שנעשים מן העונות...

אך הנה הגם שיסורים הללו באים מן המקטרגים הרעים שהן דינים קשים כמו רצועה
לאלקאה ממש הרי ע"י יסורים הללו נמתקו העונות ונזדכך נפש החוטאת בפועל ממש, ואף
על פי שיסורים כאלה הם באים לעונש ממש הרי זה כעונש מלקות וכהאי גוונא שמאחר
שקיבל יסורים במלקות נזדכך מטומאות העון והרי הוא כאחיך ויש לנשמתו עלי' כאחד
הכשרים מ ישראל,

ונמצא היסורים דמלקות תיקון לנפשו ולא עונש כנקמה רק להאבידו לבד שזהו נק' גבורות
קשות לגמרי כרציחה דרוצח וכמזיק וטורף שאין בזה כונה לתקן רק להאבידו כמו הנידונים
באבדון לעולם כרשעים גמורים שלא עשו תשובה מעולם שאיבודם זהו תיקונם כי אין להוציא
מהם שום טוב כלל,

אבל עונות שאינם קשים כ"כ שיש להם תיקון אף דנידונים בגיהנם זמן רב הרי יעלה
למעלה כמו מוריד שאול ויעל שזהו בחי' הטוב הנברר גם מן הרע גמור כידוע, ואפי' ד'
מיתות בית דין הן לתקן לנפש הרשעה החוטאת לבלתי תכרת משרשה באלקים חיים לבלתי
ידח ממנו כו',

ואם כן גם היסורים קשים הבאים על האדם לעונש כמו תיסרך רעתך יש בהן טוב הרבה
שהוא למרק ולזכך לנפש החוטאת שיגיע לה הטוב האלקי שהוא חיי עולם, כמו שנאמר באחר
מוטב דלידיני' וליתי כו', ולכך חייב אדם לברך על הרעה כמו על הטובה ממש כי יש ברעה
זו טובה ממש, ואם לאו הרי זו ברכה לבטלה,

יוציאו מן האבדון לחיי עולם

וזהו כמשל אב המכה לבנו ומייסרו ביסורים קשים שאין כוונת האב לאבדו ולהשחיתו לגמרי בהכאות ויסורים אלה כי רחמי האב על הבן בטבע אדרבה מצד האהבה והרחמנות שלא ילך בשרירות לבו רק רע ולא טוב ותאבד נפשו בשאול ואבדון ובאר שחת ע"כ מייסרו ומכהו על שעשה רע לנגד הטוב והישר, ואף על פי שזה עונש קשה אבל מתקן נפשו בזה ויוציאו מן האבדון לחיי עולם כו',

וכל שמייסרו יותר על הרעה בזה ניכר יותר עוד אהבתו וחמלתו על הבן שחפץ בתיקונו ולא יאבד וידח לגמרי, וכל שאינו מייסרו ומעלים עיניו ממנו מזה ניכר שאין האהבה אל הבן שלימה וכאלו עזבו ונזרק ונתרחק מלבו ליאוש והפקר כו', ועם כל זה רחמי האב גוברים ביותר וחוזר ומקרב לבנו בימין מקרבת ביותר שעי"ז יוכל להטות לבבו אליו שישוב מדרכו הרעה לטובה ולא בשמאל דוחה לבד כו'.

והנמשל מכל זה יובן בענין היסורים שנמשך על האדם בפרט ובכלל בכללות נשמות ישראל בעברם על התורה ומצות ורבו העונות על הזכיות שנידונין ביסורים ולחץ לפי שרבו המקטרגים הרעים למעלה ולמטה כידוע.

"מוסר אביך"

וזהו ענין הקללות שבתורה שנאמר על עוברי רצונו ית' כמו ראה נתתי לפניך כו' את הברכה אשר תשמעון כו' ואת הקללה כו', וכן והי' אם שמוע כו' פן יפתה לבבכם וסרתם כו' וחרה אף כו' וכן אם בחוקותי כו' ואם לא כו' שהן צ"ח קללות שנק' חץ וכמו חיצו אכלה בם, וכ"ז נק' מוסר אביך שנתיסרו כנסת ישראל ע"פ משפט התורה דוקא שאין יסורים בלא עון כנ"ל... שהרי הן באים רק לתיקון ולתועלת לנפשם כמו שמייסר האב לבן כדי שיתקן נפשו בזה כנ"ל ואינם לעונש מצד עצמם לבד רק למרק העון שלא ידח ממנו נדח כלל...

(מאמרי אדמו"ר האמצעי ח"י ע' א'תשסז-ח)

