

גליון תתקנב • עדש"ק פרשת מקץ

• שנת העשרים •

לקראת שובת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

מנין לדש"י כל הדין ודברים בין פרעה למצרים?

קדושת עסקי החולין

להקשיב לסיפורם של נרות החנוכה

פעולת נרות החנוכה בעולם





מכון אור החסידות

סניף ארץ הקודש
ת.ד. 2033
כפר חב"ד 6084000
03-738-3734
Likras@likras.org

Or Hachasidus

Head Office
1469 President St. #BSMT
Brooklyn, NY 11213
United States
(718) 534-8673

צוות העריכה וההגהה: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי,

הרב מאיר יעקב זילברשטרום, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם טייטלבוים,

הרב אברהם מן, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

פתיחה

בעזה"ת.

הננו מתכבדים להגיש לפניכם את הקונטרס 'אקראת שבת' (גליון תקנב) היו"ל לפרשת מקץ, ובו אוצר בלום בענייני הפרשה מתוך רבבות חידושים וביאורים שבתורת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש וצוקצ"ה נבג"מ זי"ע.

◇ ◇ ◇

המדור "מקרא אני דורש" עוסק בשלושת הפירושים שהביא רש"י על תיבת "אברך", שמסודרים הם על פי עדיפות יישובם בפשוטו של מקרא, ותבואר היטב המעלה שבפירוש הראשון על השני, ושבשני על השלישי.

המדור "יינה של תורה" עוסק בטענת השבטים אל שליח יוסף "חלילה לנו - חולין הוא לנו", ויבואר כיצד כל יהודי הוא מרומם בעצם מענייני חולין, וגם בעת עוסקו בהם הרי שונה הוא מגויי הארצות וכל מעשיו לשם שמים.

במדור "חידושי סוגיות" הובא פלפול בתירוצי הב"י לקושייתו הידועה, ויבאר פירוש מחודש לתירוצו שנתנו כל השמן במנורה ובבוקר מצאו הנרות מלאים, דלכאורה איך אפשר לומר כן, דהרי זה שמן נס ולא שמן זית, ויבאר שהנס הי' באופן של שני הפכים בבת אחת, שהאש כלתה ושרפה את השמן, ולאידך השמן לא נחסר אפילו טיפה אחת.

בברכת שבתא טבא
מכון אור החסידות

וזאת למודני, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כאופן שהופיעו במקורם, אלא עובדו מחדש ונערכו ע"י חברי המערכת, ולפעמים הושמט ריבוי השקו"ט והמקורות שהופיעו במקורם, ויש להיפך, אשר במקור הדברים 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, ושגאות מי יבין.

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

תוכן עניינים

מקרא אני דורש ב
השתחוויה לפרעה ובריעה ליוסף?

מדוע הביא רש"י פירוש "אברך" - לשון ברכים" כפירוש שלישי בלבד? / מדוע הוכרח רש"י להביא ראי' לפירוש זה שלא כב' הפירושים האחרים? / מה הי' החילוק בין אחי יוסף לשאר מצרים באופן ההתנהגות כלפי יוסף? / ביאור הפירוש "אברך" לשון ברכיים" שבא לומר שיוסף שונה הי' מפרעה בזה שכרעו לפניו בלבד ולא השתחוו

(ע"פ לקסי שיחות חז"י עמ' 202 ואילך)

פנינים ה
מה הי' הפתרון שאמרו החרטומים לחלומות פרעה?

(ע"פ לקסי שיחות חז"י עמ' 339 ואילך)

מנן לרש"י כל הדין ודברים בין פרעה למצרים?

(ע"פ לקסי שיחות חז"י עמ' 186 ואילך)

יינה של תורה ו
קדושת עסקי החולין

האם "חולין" הוא דבר מגונה? / פרנסה היא מצווה או דבר גס ונחות? / על מי הגלות אינה שולטת? / וכיצד ניסו השבטים לשכנע את שליחו של יוסף בצדקתם? היחס הראוי אל עסקי החולין, אצל השבטים ובעבודתו של יהודי

(ע"פ לקסי שיחות חז"י עמ' 359 ואילך)

פנינים ט
חלום פרעה וגלות - חיבור הפכים

(ע"פ לקסי שיחות חז"י עמ' 345 ואילך)

להיות אור לעינים

(ע"פ לקסי שיחות חז"י עמ' 141)

חידושי סוגיות י
בתירוצי הב"י לקושייתו הידועה, ודרך חדשה באופן נס פך השמן

יפלא בהקויות שיש על תירוצי הב"י מדיני מנורה / יציע דרך חדשה בביאור אופן התרחשות הנס ע"פ דברי הרשב"א בענין נמנע הנמנעות שבחיק הבורא

(ע"פ לקסי שיחות חז"י עמ' 183 ואילך (חז"י עמ' 318 משה"ס, 'רשימות'

רבי חזקיה קעק, אהוד קרדש חז"י עמ' עמ, קל"ב)

תורת חיים יג
להשכים תורתך" - קדושת התורה

דרכי החסידות יד
להקשיב לספורם של נרות חנוכה

שיחות קודש טז
פעולת נרות החנוכה בעולם

צוות העריכה וההנהגה:

הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב מאיר יעקב זילברשטרום, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטנוב, הרב מנחם טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

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: 03-3745979 orhachasidutl@gmail.com



מקרא אני הדרש



ביאורים בפשוטו של מקרא



השתחוויה לפרעה וכריעה ליוסף?

מדוע הביא רש"י פירוש "אברך" – לשון ברכים" בפירוש שלישי בלבד? / מדוע הוכרח רש"י להביא רא"י לפירוש זה שלא כב' הפירושים האחרים? / מה הי' החילוק בין אחי יוסף לשאר מצרים באופן ההתנהגות כלפי יוסף? / ביאור הפירוש "אברך" לשון ברכים" שבא לומר שיוסף שונה הי' מפרעה בזה שברעו לפניו בלבד ולא השתחוו



א. בפרשתנו מסופר על יוסף, שפרעה מינה אותו למשנה למלך, ואז "וירכב אותו במרכבת המשנה אשר לו ויקראו לפניו אברך ונתון אותו על כל ארץ מצרים" (מא, מג).

ובפירוש תיבת "אברך", הביא רש"י כמה אופנים. בתחילה מפרש רש"י את התיבה לפי פשוטה, "כתרגומו: דין אבא למלכא. 'רך' בלשון ארמי 'מלך', בהשותפין: 'לא ריכא ולא בר ריכא'";

ואחר כך ממשיך להביא מ"דברי אגדה": "ובדברי אגדה דרש רבי יהודה: אברך זה יוסף, שהוא אב בחכמה ורך בשנים";

וממשיך להביא פירוש שלישי: "אמר לו רבי יוסי בן דורמסקית: עד מתי אתה מעוות עלינו את הכתובים? אין אברך אלא לשון ברכים, שהכל היו נכנסין לפניו ויוצאין תחת ידו, כענין שנאמר ונתון אותו וגו'".

ובביאור פירוש זה האחרון – "לשון ברכים" – כתבו המפרשים (נחלת יעקב. ועוד), שהכוונה היא לכריעת ברך, "שהכל כורעים לפניו על ברכיהם". נראה גם אבן עזרא: "אברך – כל אדם קורא לפניו אכרע ואשתחוה". ובספורנו: "כל איש יכרע על ברכיו, כמו שהיו צועקים לפני המלך לומר לעם כי לו תכרע כל בך".

ולכאורה צריך ביאור (וכמו שהקשה במשכיל לדוד):

ידוע, שכאשר רש"י מביא כמה פירושים, הרי זה משום שבכל אחד מהם יש קושי שמיושב לפי הפירוש הנוסף; וגם הסדר שבו מביא רש"י את הפירושים מדויק הוא – דהיינו: הפירוש הראשון הוא העיקרי והקרוב ביותר לפשט, הפירוש השני – פחות מיושב בפשט, והפירוש השלישי – עוד פחות ממנו.

והנה בעניננו, פירוש זה ש"אברך" הוא מלשון "ברכים" – לכאורה הוא מתיישב היטב בפשט הלשון, ואף יותר מאשר הפירושים הקודמים [וכמשנ"ת במדור זה בשנת תשס"ט, הקושי שיש בכל אחד משני פירושים אלה, עיי"ש בארוכה]; למה איפוא הביאו רש"י כפירוש שלישי ואחרון, שמזה מובן שביחס לב' הפירושים הקודמים, הרי פי' זה הוא הרחוק ביותר מפשוטו של מקרא?

ב. ויש לבאר, ובהקדים:

הנה לאחר שרש"י מביא את הפירוש עצמו – "אין אברך אלא לשון ברכים, שהכל היו נכנסין לפניו ויוצאין תחת ידו" – הוא מוסיף ומביא על כך ראייה: "כענין שנאמר ונתן אותו וגו'".

ואינו מובן: כאשר רש"י מביא את הפירוש הקודם בתיבת "אברך", "אב בחכמה ורך בשנים" – הוא אינו מביא על כך ראייה, לא על זה שיוסף הוא "אב בחכמה" – מהפסוק "אין נבון וחכם כמוך" (פרשתנו מא, לט), ולא על זה שיוסף הוא "רך בשנים" – מהפסוק "ויוסף בן שלשים שנה" (פרשתנו מא, מז);

למה איפוא בפירוש זה הוא בן נדרש להביא ראייה (על "לשון ברכים, שהכל היו נכנסין לפניו ויוצאין תחת ידו")?

וביותר יקשה:

הראיה שמביא רש"י, "ונתן אותו על כל ארץ מצרים", היא ההמשך ש' הכתוב כאן עצמו ("ויקראו לפניו אברך – ונתן אותו על כל ארץ מצרים"). ואם כן, הרי זה קל וחומר:

אם בפירוש הקודם לא נדרש להביא את הפסוקים המוכיחים את זה שיוסף היה "אב בחכמה ורך בשנים", מכיון שרש"י סומך על כך שהתלמיד יגיע מיד בעצמו לפסוקים אלה הסמוכים, הרי מכל שכן שלא נדרש להביא ראייה מהתיבות "ונתן אותו על כל ארץ מצרים" שהלומד רואה בעצמו בפסוק זה גופא!

ג. לאידך גיסא צ"ב, אם אכן רוצה רש"י להביא ראייה מהתיבות "ונתן אותו על כל ארץ מצרים" – למה לא כתב "שנאמר", וכדרכו בכ"מ, אלא כתב "כענין שנאמר"?

וגם בהראיה עצמה יש לדקדק:

לכאורה, עיקר הראיה על זה ש"הכל היו נכנסין לפניו ויוצאין תחת ידו" היא מהתיבות "ונתן אותו) על כל ארץ מצרים" – אולם דוקא תיבות אלו לא העתיק רש"י במפורש (ורק רמזן על ידי "וגומר")!

ד. וביאור הענין:

בהמשך פרשתנו (מב, ו. מג, כו) מסופר על כך שאחי יוסף ירדו למצרים אל יוסף, ושם מסופר: "ויתחוו לו אפים ארצה". כלומר: הם לא רק כרעו בך לפני יוסף, אלא יתירה מזו – הם השתחוו לו בפישוט ידים ורגלים.

וכך אכן מסתבר מצד תוכן הענין:

על הפסוק – שאמר פרעה ליוסף – "רק הכסא אגדל ממך" (פרשתנו מא, מ), מפרש רש"י: "שיהיו קורין לי מלך". זאת אומרת, שההבדל היחידי, הפרט היחיד שבו יהיה פרעה יותר מיוסף בענין המלוכה – וכהדגשת הכתוב: "רק" – הוא רק בענין שם "מלך", שלפרעה יקראו "מלך" וליוסף לא, ואילו לכל פרט אחר שיהיה יוסף למעלת פרעה. אם כן, כשם שלמלך פרעה משתחוים בפישוט ידים ורגלים, כמובן, כך צריך להיות אצל יוסף.

ואם כן, כאשר רש"י מביא את הפירוש ש"אברך" הוא "לשון ברכים" – הרי מיד מתעוררת שאלה: למה שיבחו את יוסף רק בתואר "אברך", שמורה על בריעת ברכיים – בשעה שהיתה אצלו גדולה יתירה מזו, שהשתחוו לו בפישוט ידים ורגלים? ! [ולהעיר מברכות לג, ב: "מלך בשך ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף .. גנאי הוא לו"].

וכדי ליישב זה ממשיך רש"י – "בענין שנאמר ונתון אותו וגו'", וכוונתו בזה:

כיון שכל גדולתו של יוסף באה רק בגלל "ונתון אותו", פרעה הוא זה שנתן אותו להנהגת המלכות, ולא שיוסף נעשה מלך מצד עצמו – לכן גדולתו לא היתה ממש כמו גדולת פרעה המלך עצמו, ואכן היה הבדל: לפני פרעה המלך עצמו השתחוו ממש, ואילו לפני יוסף רק כרעו בך, ולכן קראו אותו בשם "אברך", "לשון ברכים".

וזה שאחי יוסף השתחוו לו אפים – צריך לומר, שכיון שהם לא היו מיושבי מצרים, אלא באו ממקום רחוק, לכן בראותם כיצד יוסף מנהיג את כל מצרים, העריכו את גדולתו כשווה לפרעה (וכפי שאמר יהודה: "כי כמוך כפרעה", "חשוב אתה בעיני כמלך" – ויגש מד, יח ובפרש"י), ולכן השתחוו לו אפים ארצה כמלך ממש; אך בני מצרים, שידעו שיוסף התמנה על ידי פרעה, "ונתון אותו", אכן הבדילו בין פרעה ליוסף, ולפני יוסף כרעו בך בלבד ולא השתחוו לו לגמרי. [ומעתה מיושב זה שרש"י מביא את התיבות "ונתון אותו" – שאין כוונתו בזה להביא ראיה על פירושו, אלא לתרץ קושיא המתעוררת, ומתורצים שפיר כל הדיוקים הנ"ל].

– אולם מובן שסוף סוף פירוש זה אינו "חלק", כיון שמלשון הכתוב "רק הכסא אגדל ממך" משמע שאין ב"ה הבדל בין פרעה ליוסף מלבד קריאת שם "מלך", וכנ"ל; ולכן באמת הביא רש"י פירוש זה כפירוש אחרון, בגלל שבפשטות משמע שכו"ם (לא רק אחי יוסף, אלא גם בני מצרים וכו') היו משתחוים לפני יוסף כמלך ממש, כך שאין מתאים לשבחו רק בכריעת הברכיים בלבד – ואם כן, מוכרחים להגיע להפירושים הקודמים בתיבת "אברך".

מנין לרש"י כל הדין ודברים בין פרעה למצרים?

**וַיַּעַק הָעַם אֶל פְּרֹעֶה לֵאמֹר וַיֹּאמֶר פְּרֹעֶה
לְכָל מִצְרַיִם לֵכוּ אֶל יוֹסֵף אִשְׁרָיִם יֹסֵף אֹמֵר לָכֵן תַּעֲשׂוּ**
אשר יאמר לכם תעשו – לפי שהיו יוסף ואמר להם
שימולו, וכשבאו אצל פרעה ואומרים כך הוא אומר
לנו, א"ל למה לא צרתם בר, והלא הכריז לכם ששני
הרעב באים, אמרו לו אספנו הרבה והרקיבה, אמר להם
א"כ כל אשר יאמר לכם תעשו, הרי נור על התבואה
והרקיבה, מה אם יגזור עלינו ונמות (מא, נה, רש"י)
יש לבאר הכרחו של רש"י לפירוש זה, ולכל
אריכות הדין ודברים בין פרעה למצרים (ובמפרשי
רש"י כאן שקוט"ס בזה, ראה רא"ם, שפ"ח, משכיל לדוד, צידה לדוד
ועוד):

לכאורה, סיפור הכתוב "ויצעק העם אל פרעה
ללחם" דורש ביאור: מדוע צעקו המצרים אל
פרעה – והרי הכל ידעו שיוסף הוא האחראי על
כל צרכיהם, והוא השליט על כל מצרים, והיו להם
לצעק אל יוסף ולא אל פרעה?

ולכן הוכרח רש"י להביא את פירוש המדרש,
שאכן המצרים צעקו תחילה אל יוסף, אלא
שיוסף ביקש מהם למול, ולכן צעקו אל פרעה,
כדי שיצווה על יוסף ליתן להם מזון בלי לדרוש
מהם למול.

וכדי לבאר הטעם שפרעה סירב לקבל
טענתם, אלא אמר להם "לכו אל יוסף אשר יאמר
לכם תעשו" – הוצרך רש"י להוסיף ולפרש בדברי
פרעה, שאין הוא יכול לצוות על יוסף ליתן להם
בר, שהרי "גזר על התבואה והרקיבה, מה אם
יגזור עלינו ונמות", ומשום כך אין ברירה אלא
לציית לדבריו.

ובזה יובן גם דיוק לשון הכתוב "אשר יאמר
לכם תעשו", לשון עתיד (ולא רק "אשר אמר לכם
תעשו", היינו את הציווי למול שאמר להם כבר) –
כי בא בזה לרמז הטעם שאין ברירה אלא לעשות
כמו שאמר יוסף, כי אפשר שיאמר בעתיד מה
שלא אמר עד עתה, ו"מה אם יגזור עלינו ונמות"
(וראה כע"ז בשפ"ח כאן).

מה הי' הפתרון שאמרו החרטומים לחלומות פרעה?

פֶּתַח אוֹתָם לַפְּרֹעֶה

פתחים היו אותם אבל לא לפרעה, שלא הי' קולן נכנס
באזניו ולא הי' לו קורת רוח בפתונם, שהיו אומרים שבע
בנות אתה מוליד שבע בנות אתה קובר (מא, ח, רש"י)

מקור דברי רש"י הוא במדרש רבה (פפ"ט, ו),
ושם הובא גם פתונם של החרטומים לחלום
השני – "שבע מלכיות אתה מכבש שבע אפרכיות
מורדות בכ". וצריך להבין הטעם שהביא רש"י רק
את הפתרון לחלום (כמו שהקשו הרא"ם והכלי יקר כאן).

ויש לומר:

לשית רש"י (המפרש "פשוטו של מקרא"),
גם החרטומים הבינו מה שהבין יוסף ש"חלום
פרעה אחד הוא" (פרשתנו מא, כה), שאף שחלם
פרעה שני חלומות, מ"מ תוכנם אחד הוא. ולכן
פירש שהחרטומים אמרו רק פתרון אחד לשני
החלומות, כי שני החלומות באו להראות על ענין
אחד.

ומה שבחר רש"י לפרש שהפתרון היחיד הי'
"שבע בנות" ולא הפתרון על "שבע מלכיות" הוא:

חלק עיקרי בחלום פרעה הוא "ותעמודנה
אצל הפרות על שפת היאור" (פרשתנו מא, ג), היינו
ששבע הפרות הרעות עמדו על שפת היאור יחד
עם שבע הפרות הטובות, ולכן גם הפתרון הוצרך
להיות באופן ששני הצדדים המנוגדים התקיימו
יחד.

ועפ"ז יובן מה שהביא רש"י רק את הפתרון
"שבע בנות אתה מוליד שבע בנות אתה קובר",
שהרי לפרעה היו נשים ופלגשים רבות, וא"כ
שייך שבאותו הזמן יוליד שבע בנות ויקבור
שבע אחרות. משא"כ הפתרון השני, "אבל שבע
מלכיות אתה מכבש שבע אפרכיות מורדות בכ"
– אינו מתאים לפרט זה שבחלום, כי אין דרכו
של מלך לעשות מלחמה בעת ובעונה אחת עם
מספר רב של מלכיות, ולכך רש"י לא הביאו.

ינה של תורה

ביאורים בעניני הפרשה על דרך ההסידות



קדושת עסקי החולין

האם "חולין" הוא דבר מעונה? / פרנסה היא מצווה או דבר גם נוחות? / על מי הנלות אינה שולטת? / וכיצד ניסו השבטים לשכנע את שליחו של יוסף בצדקתם?
היחס הראוי אל עסקי החולין, אצל השבטים ובעבודתו של יהודי

כאשר שליחו של יוסף טען שהשבטים גנבו את גביע הכסף של אדונו, השיבוהו האחים שהדבר לא ייתכן, שהרי "חלילה לעבדיך מעשות כדבר הזה" (פרשתנו מד, ז).

בפירוש תיבת "חלילה", כתב רש"י (כפירוש הא'): "חולין הוא לנו, לשון גנאי". והיינו, שהשבטים טענו כלפי המצריים, שגניבת דבר הוא עניין של "חולין"; ומכיוון שענייני חולין מופרכים אצלם בתכלית, מוכח שלא גנבו את הגביע.

והנה, משמעות התיבה "חולין", הוא מעשה מותר שאין בו פסול, אלא שמכל מקום הוא חול ואינו קדוש. וטענתם הייתה, שאנשים נעלים ומרוממים כערכם, נבדלים ומופרשים אפילו מעסקי חולין, עד שעסקים אלו נקראים אצלם "גנאי" ממש, כמו דברי איסור. וממילא, הרי ברור ופשוט שאינם שייכים כלל לענייני איסור ממש כגניבה וכיוצא בזה.

אמנם, פירוש זה תמוה הוא ביותר:

באותו הזמן העמיד שליח יוסף את השבטים כחשודים בגניבה. ובטענתם היו צריכים להציל עצמם מחשד הגניבה. ואם כן, איך היו יכולים לטעון כלפיו שהם נעלים ומרוממים אפילו מדברי חולין, והלא הוא אינו מחזיקם כאנשים נעלים אלא כגנבים?

ירושא מהאבות ומהשבטים

ביאור העניין:

נתבאר בסה"ק (תורה אור ורא נה, א), שהאבות הקדושים הנחילו את בחינתם הרוחנית לבניהם אחריהם. וכמו ש"בחינת האבות, היא ירושה לבניהם אחריהם בכל דור ודור, לכל חד לפום שיעורא דילי".

בחינתם ומדרגתם של י"ב שבטי י-ה, "שהם ודאי בחינות אורות עליונים", אינה נמצאת בהכרח אצל כל יהודי ויהודי. ישנם עניינים מיוחדים שהיו אצל שבטים מסוימים, ובכך נבדלו השבטים זה מזה, בעבודתם הרוחנית. את העניינים המיוחדים הללו, לא בהכרח שיש בכל איש ישראל. לעומת

זאת, האבות "הם שורש ומקור לכל נשמות ישראל", ולכן מעין בחינתם הרוחנית "צריך להיות בכל אדם".

כל זאת, הוא בנוגע לעניינים המיוחדים שהיו אצל שבט מסוים. אך בחינה ומדרגה רוחנית שהיו כל השבטים שווים בה, בהיותם כולם בנים לאבות הקדושים, הנה בוודאי הונחלה לכל איש ישראל. וממילא מוכרחת היא להימצא אצל כל יהודי ויהודי.

ואם כן, הרי כן הם הדברים גבי מה שאמרו השבטים "חלילה לנו – חולין הוא לנו". באמירה זו ביטאו שבטי י-ה כיצד כל עניין של חולין הוא מופרך אצלם לגמרי, והוא בבחינת "גנאי". ואת ההנחה הזו הורישו בני יעקב לדורותיהם אחריהם, שכל יהודי ויהודי שייך להיות מופרש לגמרי מענייני חולין, וכפי אשר יתבאר.

עסקי החולין מופרכים לגמרי!

ביאור העניין:

התעסקותו של יהודי בפרנסתו, אינה הכרח בלבד, אלא מצווה מן התורה. כך דרשו חז"ל על הפסוק (יתרו כ, ח) "ששת ימים תעבוד", ש"זו מצות עשה" (מכילתא, הובא בדרשות ר' יהושע ן' שועיב פרשת וישב). אמנם, אף על פי שמצווה היא להתעסק בענייני חולין, הנה יחד עם זאת היהודי מובדל מהם בתכלית, ו"לשון גנאי" הוא לו:

וטעם הדבר הוא, משום שבקרבו של כל יהודי ישנה נשמה קדושה, שהיא "חלק אלוהי ממעל ממש" (ראה תניא פ"ב). וכשם שהקב"ה הוא קדוש ומובדל ומרומם מן העולם, למרות ש"התעסק" כביכול בבריאתו, הנה כמו כן הוא אצל בני ישראל, עם קרובו: למרות שהם מתעסקים בענייני חולין ועסקי הפרנסה, הרי הם נותרים "עם קדוש", מובדלים ומרוממים מן הגשמיות, ואינם שייכים לענייני חולין.

אצל יהודי מונח, אשר הוא ועסקי החולין הם שני עולמות נפרדים ומרוחקים זה מזה, והתעסקותו עם חולין היא דבר מופרך לחלוטין, עניין של גנאי גמור.

הרגש זה, אינו נותר בנפשו פנימה בלבד, אלא הוא מתבטא גם בחיצוניות, וניכר לעיני הרואים. עד שאפילו "מצרי", אדם נחות מ"ערוות הארץ", יכול להכיר שהיהודי מרומם לחלוטין מענייני חולין!

וממילא מובן כיצד אמרו השבטים "חלילה לנו – חולין הוא לנו". זו הייתה דרגתם ואופן עבודתם, שעניינים שאינם של קדושה היו מופרכים אצלם בתכלית, ועד שהיו בבחינת "גנאי". ובמילא טענו שאפילו שליח יוסף יבין שלא ייתכן אצלם מעשה גניבה, שהרי ניכר עליהם בגלוי כיצד אפילו "חולין" הוא מופרך בתכלית כמו מעשה גניבה ממש.

"חולין על טהרת הקודש"

אלא שמעתה דורש הדבר ביאור: מחד גיסא, יהודי מתעסק בפועל בענייני החולין, ואף הדבר נחשב לו למצווה (כנ"ל בשם המכילתא); ומאידך, הוא מופרש מענייני החולין, והדבר הוא אצלו כ"גנאי". ואיך יתיישבו יחד שני קצוות אלו?

והביאור בזה הוא, שאין זאת שהיהודי יורד ממדרגתו ונהי' שייך לעסקי חולין, כי אם להיפך: הוא מעלה ומרומם את ענייני החולין לדרגה גבוהה יותר.

ענייני החולין של יהודי נעשים "על טהרת הקודש" (חגיגה יט, ב. וראה תורה אור לך לך יג, א. ועוד). כאשר מתעסק יהודי בדברי החולין, כל כוונתו היא שתצמח מכך תועלת לעבודתו ית', וכציווי חז"ל "כל מעשיך יהיו לשם שמים" (אבות פ"ב מ"ב).

למעלה מזה, יש מי שענייני החולין עצמם נעשים אצלו חלק מעבודת ה'. והוא כמו שנאמר "בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו). אין זאת שענייני החולין הם לשם ולתועלת עבודת ה', אלא הם עצמם חלק מעבודת ה'.

יש אשר היהודי הופך את ענייני החולין שלו לקדושה ממש, בדרגת קדשים קלים, ועד לקדשי קדשים (ראה לקוטי תורה מטות פג, ב. ועוד).

כללו של דבר: עסקי החולין של יהודי אינם מנמיכים אותו, אלא הוא מגביה אותם. יהודי הוא קדוש ומרומם ומובדל מענייני חולין, וכל עסקו איתם הוא רק לתועלת עבודת ה', או שהוא חלק ממש מעבודת ה'. ואילו עסק ממש בענייני חולין, שלא לשם שמים, הוא "חולין" ודבר מופרך לגבי יהודי.

כיצד הצליחה הגלות לשלוט על גופם של השבטים?

סיפור מציאת הגביע באמתחת בנימין, הוא המאורע האחרון שהביא לירידת בית יעקב וכל ישראל לגלות מצרים, ועל פי האמור, יבואר היטב כיצד מציאת הגביע היא שורש וסיבה לכללות עניין הגלות:

איתא בסה"ק, שכאשר הגלה הקב"ה את בניו לבין האומות, הרי "רק גופותינו ניתנו בגלות ובשעבוד מלכיות, אבל נשמותינו לא נמסרו לגלות ושעבוד מלכיות" (לקוטי דיבורים ח"ד עמ' תרצב, א).

ועל פי זה נמצא, שמי שענייני החולין תופסים מקום אצלו, ואינם "לשון גנאי", הרי הוא נמצא בגלות. שהרי "גופותינו ניתנו בגלות ובשעבוד מלכיות", ואצלו הגוף וענייניו נחשבים לדבר חשוב.

אך יהודי שנשמתו מאירה אצלו בתוקף, עד שענייני גופו וצרכי החולין שלו אינם תופסים מקום אצלו כלל אלא נחשבים אצלו כ"גנאי", אינו נמצא כלל בגלות. מכיוון שכל התעסקותו בעניינים הגשמיים היא רק "לשם שמים", הרי העיקר אצלו הוא הנשמה בלבד, והיא לא ניתנה בגלות מעולם!

והנה, כאשר נמצא הגביע באמתחת בנימין, הרי זה מורה על חיסרון בעבודתם של השבטים. הם אמנם לא גנבו את הגביע, ולא ידעו מזה כלל, אך עצם זה שהי' ברשותם דבר שאינו שלהם, מורה על ירידה במדרגה.

וכידוע, שיהודי שעבר עבירה בשוגג, הנה אף שלא ידע מזה כלל, מכל מקום הדבר מורה על "התגברות נפש הבהמית" שבו (תניא אגרת הקודש ס' כח). וכן בעניין מציאת הגביע, שהדבר נבע ממה שהשבטים לא היו מספיק מופרשים מענייני החולין, ומזה נשתלשל שהי' ברשותם גביע שאינו שלהם.

וכאשר ענייני החולין לא היו מספיק "גנאי" אצל השבטים, אלא הייתה להם תפיסת מקום מסוימת, הי' באפשרותה של הגלות לשלוט עליהם. ואזי גרם הדבר לירידת יעקב ובניו לגלות מצרים.

והנה, תכליתה ופנימיותה של הגלות היא עלי' גדולה ונשגבה במדרגתם של ישראל על ידי התגברותם על קשיי הגלות, וכאשר מגלה יהודי את פנימיותו, שהעיקר אצלו הם ענייני הנשמה שלא ניתנו כלל בגלות, זוכה הוא ומגלה את פנימיות עניין הגלות שהיא עלי' וגאולה, ובאים לגאולת עולם.

להיות אור לגויים

לְכֹ אֵל יוֹסֵף אֲשֶׁר יֹאמַר לְכֶם תַּעֲשׂוּ

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

מדברי רש"י אלו יש ללמוד עד כמה גדול

כח השפעתו של כל אחד מישראל:

מבואר בכ"מ, שהטעם שהאבות והשבטים בחרו להיות רועי צאן הוא כדי שיוכלו לעבוד את קונם בהתבודדות, ולא יטריד אותם העיסוק בענייני עולם הזה מדביקותם בבוא עולם. ובזה נשתנה יוסף הצדיק, שמפני גודל מעלת נשמתו לא ה' נצרך לעבודה זו, כי גם בהיותו מלך מצרים, מקום שהוא בתכלית השפלות, לא הטרידוהו עסקיו אלו מדביקותו בהש"ת, אלא נשאר דבוק להקב"ה בתכלית (ראה דרך מצוותיך פא, א. ועוד).

ומדברי רש"י זה למדין אנו עוד יותר, שלא זו בלבד שנשאר יוסף בדביקותו לקונם, אלא שהשפיע גם על אחרים להתעלות, עד שהכריח את אנשי מצרים, שהיא ערות הארץ (מקץ מב, ט. שם. יב. וראה קה"ר עה"פ ד, א) והארץ לעולם עומדת), שימולו את עצמם, (ובזה הכניעו את היותם "שטופי זימה" (רש"י לך לך יב, יט), כמבואר במורה נבוכים (ח"ג פל"ה ופמ"ט) שהמילה מחלישה התאוה כו' (וראה מלאכת הקודש כאן)).

ומאחר שכל ישראל נקראו בשם יוסף, כמו שנאמר "נוהג כצאן יוסף" (תהלים פ, ב. ובפרש"י שם), הרי גם כל איש מישראל בכחו לעשות כן. והיינו, שלא זו בלבד שבכל מקום בו הוא נמצא בכחו להישאר שלם בתורה ומצוות ולא להתפעל ממצב הרוחני הירוד שבמקום ההוא, אלא יתירה מזו - שגם כאשר אנשי המקום רחוקים מאוד מדרך היהדות, בכחו לפעול עליהם שיתעלו ויתקרבו לתורה ולמצוות, ועד שעל ידי הנהגה מתאימה יכול הוא להיות "אור לגויים" (ראה ישעי' מב, ו), ולהשפיע גם על בני נח להתנהג באופן המתאים ולפי שבע המצוות שלהם.

חלום פרעה וגלות – חיבור הפכים

וְתַעֲמֹדָהּ אֶצֶל הַפְּרוֹת עַל שֵׁפֶת הַיָּאָר

(מא, ג)

יש לבאר ענין זה על פי פנימיות הענינים:

מבואר בספרים (ראה אלשיך פרשתנו מא, לג ועוד) שחלום פרעה ה' הסיבה לגלות מצרים, שהרי ע"י חלום זה נתגלגל יוסף נעשה משנה למלך, עד שיעקב ובניו ירדו למצרים.

והנה, מבואר בספרי חסידות (ראה תורה אור וישב כח, ג) על הפסוק "היינו כחולמים" (תהלים קכו, א), שהגלות היא כחלום: כשם שבחלום ייתכן חיבור של שני הפכים, כך גם בגלות ייתכנו שני הפכים בהתנהגותו של האדם - מצד אחד אהבה גדולה להש"ת בתפילה, ומאידך דאגות של משא ומתן בענייני העולם במשך היום, המוכיחות על מחסור בבטחון בהש"ת הון ומפרנס לכל (ראה תורת מנחם ספר המאמרים מלוקט על חדשי השנה ח"א עמ' רמו ואילך).

וזהו הרמז בחלום פרעה (שה' הסיבה לגלות מצרים, כנ"ל), שגם בו היו שני הפכים - שבע פרות טובות ושבע פרות רעות שעמדו יחד על שפת היאור: שבע הפרות הטובות, המרמזות על שנות השובע - רומזות על האהבה להש"ת בתפילה (ראה תורת חיים (לכ"ק אדמו"ר האמצעי) מקץ עד, ג); ויחד עמן עומדות שבע הפרות הרעות, המרמזות על שנות הרעב - רומזות על טרדות הפרנסה המראות על חוסר בבטחון ובאהבה להקב"ה הון ומפרנס כו' בטובו בחן ובחסד.

[וראה במקור הדברים שנתבאר איך הפתרון לחלום זה ע"י

יוסף הצדיק מרמז על הגאולה מהגלות, ע"ש].

הידושי סוגיות

עיון ופירוש בסוגיות הפרשה



בתירוצי הב"י לקושייתו הידועה, ודרך חדשה באופן נס פך השמן

יפלפל בהקשות שיש על תירוצי הב"י מדיני מנורה / יציע דרך חדשה בביאור אופן
התרחשות הנס ע"פ דברי הרשב"א בענין נמנע הנמנעות שבחוק הבורא



שלאח"כ (שבמהות הדבר דומים זל"ז) היינו
שבא לכאן שמן חדש נסי, והנס הוא בכמות
וחומר השמן. ויש לבאר המעלה שבכ"א
מהתירוצים על חבירו.

הנה גבי תי' הא' ידוע מה דאיתמר
משמ"י דהגר"ח מבריסק דלכא' אא"פ לומר
דהדליקו בשמן חדש שנתהווה, דהא לא
הוכשר להדלקה כי אם שמן זית כדאמר קרא,
והיינו היוצא מן הזית ולא מן הנס [ובאמת
יש שמועה כעין זה כבר בשם הצ"צ, ואכ"מ.
המו"ל]. מיהא, אם לדין יש תשובה ואפ"ל
דכוונת הקרא "שמן זית" היא לסוג השמן,
שיש בו האיכות והתכונות דשמן זית דצליל
נהורי' טפי (שבת כג.) ונמשך אחר הפתילה
(שם כד:), וראי' לדבר מהסברא דאשכחן
במנחות סט: דחטים שנבראו בנס ראויים
לשתי הלחם דעצרת אם לא שנאמר דיתורא

כבר נודעה קושיית הב"י סי' תע"ר
"למה קבעו (חנוכה) ח' ימים דכיון דהשמן
שבפך הי' בו כדי להדליק לילה א' נמצא
שלא נעשה הנס אלא בו' הלילות", ותי'
"וי"ל שחילקו שמן שבפך לח' חלקים ובכל
לילה היו נותנים במנורה חלק א' והי' דולק
עד הבוקר ונמצא שבכל הלילות נעשה נס.
ועוד י"ל שלאחר שנתנו שמן בנרות כשיעור
נשאר הפך מלא כבתחילה וניכר הנס אף
בליל א' א"נ שבכליל ראשון נתנו כל השמן
בנרות ודלקו כל הלילה ובבוקר מצאו הנרות
מלאים שמן וכן בכל לילה וליילה".

והחילוק במהות הנס ברור, דלאופן
הא' שחילקו מתחלה השמן לח' לא הי' הנס
בהתהוות חדשה של שמן כ"א שנתחזק כחו
של השמן שבידם פי שמונה מטבעו, והיינו
נס באיכות השמן, אבל לפי ב' האופנים

סתם אינו בדוקא שמן זית, וא"כ "זית" דקרא למעוטי שאר שמנים, ועדיין לא נתמעט שמן נס (שתכונותיו כשמן זית), ושפיר תירוצי בתרייתא דהב"י.

ותירוץ קמייתא בב"י לא ניחא לה בהכי לומר דשמן נס כשר להדלקה, ולהכי תי' דהנס הי' באיכות השמן עצמו, כנ"ל.

אולם על תי' הא' שחילקו השמן לח' נתקשו אחרונים מהא דמנחות פט. "ת"ר מערב עד בוקר, תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בוקר כו' ושיערו חכמים חצי לוג", וא"כ לא היו רשאים בלילה הא' ליתן במנורה פחות מכדי מדתה מאחר שעדיין הי' להם שמן במדתה (ועי"ע זבחים פח. דין כללי בכלי שרת ד"אין מקדשין אלא מלאין", ופרש"י "שיעור שלם הצריך לדבר", דמזה מוכן שכלי שרת צריך להיות מלא במדת עבודה הנעשית בו, וכאן לא היו הנרות מלאים ב"שיעור שלם הצריך לדבר". ובמנחות פח: אמרו גבי נר שכבתה כמה נותן בה כשמטיבה באמצע זמנה, "פשיטא דבמדה ראשונה (חצי לוג) כו'").

ויש שלפיכך העדיפו לשנות קצת בתי' זה ונקטו (ראה תוס' הרא"ש בשבת כא, ופר"ח סי' תר"ע) דבליל א' נתנו כל השמן במנורה, ואחר מצאו דלא נחסר ממנו באותו הלילה כי אם שמינית, ושוב ביתר הלילות שלא הי' להם כמותה הרי לא הי' להם שום ברירה, ונתנו בתוך הנר מה שהי' בידם, ועל כרחך דתן לה מדתה אינו לעיכובא. איברא דאף לדרך זו אכתי לא נתישב הענין, דהנה כבר כתב החכם צבי (תשו' ספ"ז) דמן הדין היו רשאים להדליק בשמן טמא שהי' נמצא במקדש לרוב, על יסוד דינא דטומאה הותרה בציבור, יומא ו., ורק שמ"מ נעשה להם נס שלא יבואו לידי כך והספיק להם שמן

דקרא "ממושבותיכם" אפקי' וקפיד אחיטי ארץ ישראל דוקא, עיי"ש. וה"ה הכא די"ל דשמן נס בכלל שמן דקרא. והא דאמר קרא "זית" י"ל דלא בא אלא לאפקי שאר שמנים שאינם בתכונות שמן זית.

איברא דמהא ראי' לסתור כי כשם דהתם סו"ס אמרינן ד"מושבותיכם" ממעט חטים של נס (משום דיתורא הוא), ה"ה הכא י"ל דודאי "זית" ממעט שמן נס, כי יתורא הוא, דהא אף בלא תיבת "זית" – סתם שמן דקרא שמן זית הוא. ומנא אמינא לה, דתנן במכשירין ו, ד "שמן" במנין ז' משקיין מכשירין לטומאה, ובספרא שמיני יא, לד אמרי' דהיינו דוקא שמן שאין לו שם לווי, ושוב תנן בתרומות יא, ג דרך שמן זית מכשיר לטומאה מכל השמנים, ומעתה על כרחין שמן זית הוא שמן שאין לו שם לווי, וק"ל.

אבל כד דייקת אין לומר כנ"ל דשמן סתם היינו שמן זית, דאשכחן להדיא מקראות שהזכירו שמן סתם ואין הכוונה לשמן זית, ראה נחמי' ח, יט (ובתוד"ה עץ ר"ה כג.), מלכים ב ט, ג-ו והוריות יא: ועיי' נמי בברכות מג. דב' חכמים נק' שמן אחר בשם שמן סתם (ועיי' היטב ל' הרמב"ם ברכות ט, ג – דעוד שמנים בכלל השמן אמור שם). והא דאיתא בנדרים מג. וברש"י דבגודר מן השמן סתם אסור רק בשמן זית אפ"ל דהוא רק ב' בנ"א (ועיי"ש בסוגיין דהדבר שם אמור רק בא"י), דבנדרים הלך אחר הלשון, משא"כ לישנא דקרא ד"שמן" כולל כל השמנים. וכן י"ל אהא דאיתנינן מז' משקיין דשמן בלא שם לווי היינו שמן זית, דכ"ה רק ב' חכמים (וד' משקיין הל"מ הם ולא מן המקרא, עיי' מפרשי המשנה דמכשירין), ועדיין שאני ל' תורה (ראה חולין קלז:). והמורם מכ"ז דשמן

ע"י נס, כי הם תרתי דסתרי בעצם תיאור המציאות ואחד מהם בודאי שקר ואינו תיאור המציאות; והרשב"א שם חלק ע"ז כי גם זה ש"נמנע" דבר כנ"ל ה"ז רק לפי שכן נוסד ברצון השי"ת, אבל מצידו אין שום דבר נמנע כלל, ומושלל הוא גם מן השלילות וה"נמנעות" גופא. ואם כי אין כח ההשגה יכול לצייר בשום אופן כזאת (שדבר אחד יהי' קיים באמת, וביחד עם זה לא יהי' קיים, וגם זה באמת), ה"ז רק משום גבול השכל הנברא שאינו יכול לצייר ולהשיג הכיצד זה. ובאמת יסוד הדבר ביומא כא. "מקום ארון אינו מן המדה", ופרש"י "אינו תופס למעט ממדת החלל של בית כלום, דתניא ארון שעשה משה יש לו עשר אמות אור לכל רוח כשניתן באמצע בית הכפורת, והרי כל החלל לא יהי' אלא כ' על כ' כו' נמצא שאין מקום הארון ממעט כלום". והנה אין פי' הדבר שהי' הכל רוחני ובלי גדר מקום, שנחבטלו גדרי מקום בדרך נס, דהא מדינא ולעיכובא צריך הארון להיות בו מדות מסוימות גשמיות, ואם מקום אין כאן מדה אין כאן; אלא צ"ל דהיו לו מדות גשמיות ממש וביחד עם זה לא הי' ממעט ממדת החלל, והן הן דברי הרשב"א.

וכדברים האלה אירע לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, דודאי נשרף השמן ונכלה באש המנורה כדין "שמן למאור", ואעפ"כ בה בשעה לא נחסרה טפה אחת מאותו שמן טהור, ונתקיימו כל הדינים כהלכתם. וא"ת ממה נפשך אם באמת היתה שריפת וכליון השמן שוב אי אפשר לומר שלא נחסר כלום דהרי זה סתירה מיני' ובי', אמנם כן אי אפשר לומר ואי אפשר להשיג, ומ"מ כך אירע לאבותינו בימים ההם להראות חובתם.

טהור, כדי להראות חובתם שתתקיים המצוה בשלימות יותר, ולהנ"ל נמצא דע"י הנס הי' להיפך מן ההידור ונמנעו מלקיים "תן לה כמדתה" בשאר הימים (ועיי' ראש יוסף שבת שם גבי עירוב שמן פסול בשביל תן לה כמדתה)].

ולאבי תירוצי בתרייתא לא ניחא לי' בהכי, ונקיט דשמן נס נברא והיו הנרות מלאים בכל יום כמדתם.

ומעתה יש להציע ביאור חדש באופן הנס, דלא תקשי בה לא הא ולא הא. ובהקדים דלכאור' הי' אפ"ל דלפי האוקימתא שנתנו כל השמן במנורה ובבוקר מצאו הנרות מלאים, אין הכוונה כלל שנכלה השמן ושוב נתמלא בשמן נס, אלא מעולם לא נחסר כלום מן השמן, וכמעשה הסנה דהסנה בוער והסנה איננו אוכל, עיי' מד"ר רבה שם "אש של מעלה שורפת ואינה אוכלת", ואף הכא הי' הנס באש שהבעירה את השמן בלי לכלותו (ולא נס בשמן, בכמותו או איכותו), ונמצא שנתנו כמדתה בכל יום ובשמן זית ממש. איברא דנ"ל דבאופן זה לא נתקיימה כלל מצות הדלקה כי אור (ואש) המנורה צריך לבוא דוקא מן השמן, דאמר קרא "שמן למאור", היינו דהשמן הוא סיבת המאור, על ידי כליונו והפיכתו למאכולת אש, ודו"ק.

וי"ל בהקדים דברי הרשב"א המופלאים (שו"ת סי' תיח), שהביא שיטת החוקרים דיש נמנעות בחיק הבורא, היינו שיש ענינים בלתי אפשריים בעצם עד שאינם אף בחיק הבורא, ומביא משל ממצאות ב' דברים סותרים בהדי הדדי, כגון שיתרחש שאיש אחד רוכב על החמור ובאותו העת ממש גם אינו רוכב, דלכאורה לא שייכא זאת כלל אפילו

התורה חיים

מכתבי עצת והדרכה בעבודת השי"ת בחיי היום יום

"להשכיחם תורתך" – קדושת התורה

"להשכיחם תורתך" – התנגדות היוונים לקדושה שבתורה ובמצוות

– יש ללמוד תורה בקדושה ולזכור את "נותן התורה"

להשכיחם תורתך ולהעבירם מחקי רצונך (נוסח ז'על הנסים)

היוונים התנגדו לקדושת התורה

...ענין ימי חנוכה הרי ה' הנצחון לא על ההתנגדות לתורה סתם ולמצות סתם, אלא כהדיוק בהלשון שקבעו בתפלת ישראל, "להעבירם מחוקי רצונך", זאת אומרת שמקיים זה מפני שזהו רצון הבורא (ואין נפקא מינה ה[אם] מבין בשכלו או לא), "ולהשכיחם תורתך" דוקא, כי לימוד התורה סתם לא איכפת להו, שהרי חכמה נפלאה היא כמו שכתוב (דברים ד, ו) "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים", אלא שלא רצו הלימוד ע"פ קדושת התורה ופנימיות התורה, תורתך דוקא,

וראה ג"כ באריכות בהמשך לזה בהב"ח לשו"ע או"ח סי' מ"ז ד"ה ומה שכתב דאמר ר"י שמצוה לפרסם בכלל ובפרט בתוככי היושבים באהלה של תורה ולומדי'.

(אגרות קודש חט"ז ע' קכד)

להקדים יראתו לחכמתו

במענה למכתבו מנר השישי [של חנוכה] בבקשת ברכת הצלחה בלימודים ובהטעמה שחנוכה הוא הזמן שישראל נלחמים על לימוד התורה הק'.

בעת רצון יזכירוהו על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע למילוי משאלות לבבו לטובה.

אבל ביחד עם זה, מובן וגם פשוט, שעליו לקיים הוראת חז"ל (מגילה ו, ב) יגיעת ותקוים ההבטחה – ומצאת.

וכדוגמת מלחמת ימי חנוכה שכותב אודותה, שהמלחמה לא היתה נגד כל אופן לימוד תורה,

כי אם כמו שאנו אומרים בנוסח על הנסים "להשכיחם תורתך" דוקא, זאת אומרת שלא התנגדו ללימוד תורה ובלבד שלא יהי' חקוק בשעת מעשה ענין השייכות לנותן התורה. וכן בענין המצות לא התנגדו לכל המצות כי אם דוקא "חוקי רצונך", זאת אומרת מצות שאין בהם טעם. ועל זה נלחמו בני ישראל ובמילא נשאר אצלם לימוד התורה בכלל וקיום המצות שיש בהם גם עדות ומשפטים.

ועד"ז ממש בימינו אלה כפסק המשנה (אבות פ"ג מ"ט) בשביל שתשמר התורה צריכה להיות יראתו קודמת לחכמתו, אשר הדרך לבוא לידי יראת שמים ואהבת השם הוא כפסק הרמב"ם בהל' יסוה"ת רפ"ב: שכיזד הדרך לבוא ליראתו ע"י שיתבונן בגדולת הבורא ב"ה כו'. ויהי רצון שינהג בעצמו כן וגם על חבריו שי' ישפיע בזה.

(אגרות קודש ח"ט ע' קכח)

לזכור את נותן התורה

...יש לזכור [תמיד] שכאשר לומדים תורה, לומדים תורת ה' וצריך להיות ה"ברכה בתורה תחילה" (דברים פא, א. ובר"ן ד"ה דבר) – ברוך אתה ה' נותן התורה – לשון הוה, הקב"ה נותן את התורה כעת, ברגע זה, ובמתנה בדיוק כמו במעמד הר סיני, שלכן צריך להיות "מה להלן באימה ביראה ברתת ובזיע אף כאן באימה וביראה ברתת ובזיע" (ברכות כב.).

צריך שתהי' יראת חטאו קודמת לחכמתו שרק אז חכמתו מתקיימת (אבות פ"ג מ"ט).

(תרסם מאגרות קודש ח"א ע' קכז-ד, אגרות קודש המדורגות ח"א)

ע' 13-14)

דרכי התשובה

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



להקשיב לסיפור של נרות חנוכה

להלן מבחר פנינים קצרים, אמרות והנהגות מכ"ק אדמו"ר חב"ד, ולאחריהם – סיפור
מיוחד שסיפר כ"ק אדמו"ר הצמח צדק באחד הלילות של ימי החנוכה.



להקשיב למה שהנרות מספרים

הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק [הרש"ב] סיפר, שפעם [בעת הדלקת נרות חנוכה] אמר לו הוד
כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש:

"צריכים להקשיב למה שהנרות – נרות חנוכה – מספרים" ("מען דארף זיך צוהערן וואס
די ליכטלאך – נרות חנוכה – דערציילן").

מאמרי חנוכה בשבת-קודש

בכלל נאמרו מאמרי חנוכה בשבת-קודש חנוכה ולא בימות החול. אלא שלפעמים אירע
שכ"ק אאמו"ר הרה"ק [הרש"ב] חזר עבורי את המאמר דשבת-קודש ביחידות בימות החול
דחנוכה בתוספת ביאורים.

התוועדות באחד מימי חנוכה עם בני הבית

הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק הצמח צדק היה מתוועד באחד מימי חנוכה עם בניו. גם הוד כ"ק
אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש היה עושה כן, אבל היה אצלו בקיצור.

בכלל היה הכל אצלו [– אצל כ"ק אדמו"ר מוהר"ש] בקיצור. הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק
האמצעי היה גם כן מתוועד בקיצור.

לא אהבו כשמישהו שאינו מבני הבית נכח בהדלקה

הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק [הרשב"ב] היה מדליק נרות חנוכה אצל הפתח שבין שני חדרים. ולא היה אוהב כשמישהו — שאינו מבני הבית — היה נוכח אז.

אחרי ההדלקה היה הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק יושב אצל הנרות בערך חצי שעה. אחר כך היה כ"ק אאמו"ר הרה"ק הולך לביתו ולומד כשעה או שעה וחצי שיעור גמרא. לאו דוקא בענין חנוכה, אלא על סדר הש"ס לפי סדר לימודו.

(ספר השיחות תש"ו עמ' 20-22)

פעולתה של מצות נר חנוכה — שקיעת החום הטבעי

בשבת חנוכה תרנ"ד [אמר אאמו"ר] מאמר ד"ה 'מצותה משתשקע החמה'¹.

הסדר אז היה ש[נאת מאמר] החסידות היה אאמו"ר [הרשב"ב נ"ע] אומר [מידי שבת] תיכף אחר הדלקת הנרות. לאחר מכן היה לו שיעור ללמוד אתי איזה זמן כחצי שעה או שעה ואחר-כך היתה הסעודה אצל אמו הרבנית [רבקה] ז"ל.

לפני אור הבוקר היה לו שיעור ללמוד חסידות עם אחיו הרב מנחם-מענדל ועם עוד אחד. בכל הסעודות כמעט היו בסגנון של התוועדות, האוכלים היו הרשב"ץ, ר' הענדל ור' אבא צאשניקער.

אז סיפר הרשב"ץ, אשר בשנת תר"ט אמר כ"ק אדמו"ר הצמח צדק במאמר ד"ה 'מצותה משתשקע החמה':

"מצותה" — המצוה וההתחברות (מצוה מלשון צוותא וחיבור) כלומר, פעולתה של מצות נר חנוכה [בנפש האדם המקיימה], היא "משתשקע החמה" — שקיעת החום הטבעי².

(תרגום מספר השיחות תרצ"ז עמ' 218)

1. נדפס בספר המאמרים תרנ"ד עמ' צז ואילך.

2. היינו — שקיעת הלהט שבטבעו מצד יצרו הרע ונפשו הבהמית, המשקיע את האדם בתאוות עולם-הזה. ראה גם במאמר הנ"ל תרנ"ד.

שיחות קודש

דברות קודש בעניני הנראה, הנדרכה
והיוזק בעבודת הש"ת

התוכן שספדור זה הובא כאן בסגנון שנאמרו הדברים ע"י רבינו,
מלבי שנינו עריכה קלים להקל על הלומד



פעולת נרות החנוכה בעולם

למציאות על פי תורה, כי, גדר המציאות על פי תורה לא נקבע לפי גודל הכמות, אלא לפי שיעורי התורה, ואם הוא פחות מכשיעור, אינו נחשב למציאות. ונמצא, שבמקום גופא הרי "משהו" הוא בלתי-מקום].

מפתח ביתו – לכל העולם

ונמצא, שכאשר יהודי מדליק נר חנוכה על פתח ביתו מבחוץ, אזי נמשך ומתפשט אור בכל העולם!

[ומה שלא רואים זאת בפועל בכל העולם - הרי זה רק בגלל העכרורית שבאורי ודברים המפסיקים כו', סיבות צדדיות שהם בבחי' "ארי" הוא דרביע עלי" (לשון חז"ל - עירובין עח, ב. שבועות כב, ב. וראה אנציקלופדיה תלמודית בערכו (כרך ב ע' קפו). וש"נ), אבל האור מצד עצמו נמשך ומתפשט בכל העולם].

ולהעיר, ש"נר של חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה", "דלא שלטא בה עינא למעלה מעשרים אמה, וליכא פרסומי ניסא" (שבת כב, רע"א ובפרש"י), אבל, זהו רק בנוגע להדלקת הנר, ואילו בנוגע לפעולת האור - הרי זה פועל לא רק למעלה מעשרים אמה, אלא גם בכל העולם, ובלשון השל"ה: חינוך העולם.

(תורת מנחם חזק"ד ע' 361 ואילך)

מתפשט בכל העולם – ברגע כמימרא

בדרך כלל כדי לפעול בעולם גם במקום מרוחק, יש כמה אופנים כיצד תגיע הפעולה לשם - על ידי דיבור או בכתב וכיוצא בזה, שכל זה דורש משך זמן כו'.

ובענין זה יש מעלה מיוחדת בפעולת האור (ראה גם לקו"ש חכ"ה ע' 239 (גם מהתוועדות זו)) - מצד תכונת האור (מצד עצמו) שמתפשט בכל העולם (ועד שיכול להקיף את כדור הארץ כמה פעמים) ברגע כמימרא (ואפילו פחות מזה).

ולהעיר, שאף על פי שצריך להיות לכל-הפחות שהיית זמן של "רגע" (או חלק מרגע) - הרי "רגע כמימרא" (ברכות ז, א) אינו נחשב לשיעור (הפסק) זמן על פי תורה.

ובהקדים - שכל דבר בעולם מוגדר בגדרי הזמן (והמקום), ועל פי תורה יש כמה שיעורים בזמן: יובל, שמיטה, שנה, יום, כדי הילוך מיל וכו'; אבל רגע כמימרא אינו נחשב למשך זמן, ובזמן גופא הרי זה בבחי' העדר הזמן, למעלה מהזמן.

[ועל דרך שמצינו בנוגע לגדרי המקום, ש"משהו" אינו נחשב למציאות (ראה גם לקו"ש חכ"ט ע' 155 ואילך, ובהנחמן שם), והיינו, שאף על פי שבפועל גם "משהו" הוא מציאות, שהרי כל דבר גשמי חייב לתפוס איזה שטח, מכל מקום, אין זה נחשב

