

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה ט / גליון שצ
ערש"ק פרשת ויחי ה'תשע"ג

מדוע יהודה הועדף על ראובן, שלכאורה היה צדיק ממנו?

מהי התועלת שרצה יעקב להפיק מגילוי הקץ?

בענין הכשר והכנה למצוה

תורה מול המדע - איך צריך להתייחס?



פתח דבר

בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת ויחי, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון שצ), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רבבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים 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' כמים לים מכסים", ונזכה לשמוע תורה חדשה, "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

שנת המאתיים להסתלקות כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע

קובץ זה יוצא לאור לזכות האחים
הרה"ח הרה"ת ישראל אפרים מנשה שי'
והרה"ח הרה"ת יוסף משה שי'
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות

צוות העריכה וההגהה:
[ע"פ סדר הא"ב]

הרב שמואל אבצן, הרב יהודה בראוד, הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב ראובן זאיאנץ,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב ישראל ארי' לייב רבינוביץ',
הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה



יוצא לאור על ידי מכון אור החסידות

United States	ארץ הקודש
1469 President St.	ת.ד. 2033
#BSMT	כפר חב"ד 60840
Brooklyn, NY 11213	03-738-3734
718-534-8673	למחלקת הפצה הקישור 2
www.likras.org • Likras@likras.org	

נדפס באדיבות

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

תוכן העניינים

מקרא אני דורש.....ה

בזכות המעשה בפועל

ביאור ברש"י על הפסוק "גור אריה יהודה", הכולל ביאור נפלא במעלת יהודה על ראובן, שלכן זכה במלכות, למרות שלכאורה גדלה צדקותו של ראובן הן בעניין התשובה והן בעניין הצלת יוסף

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ו עמ' 439 ואילך)

פנינים.....ט

עיונים וביאורים קצרים

יינה של תורה.....י

כוונה הפנימית שב"גילוי הקץ"

על עבודה בכוח התעוררות מלמעלה, מול עבודה בכוח עצמו

(ע"פ לקוטי שיחות ח"כ עמ' 228 ואילך)

פנינים.....טו

דרוש ואגדה

חידושי סוגיות.....טז

חילוק בין בבלי וירושלמי בענין הכשר והכנה למצוה

יבאר דאזלי לשיטתייהו כאן בענין אי ההוה מכריע את העתיד או לאו, ויבאר החילוק היוצא מזה בדיני הכשר מצוה והידור מצוה / עפ"ז יחדש עומק בפלוגתא בין תרגום אונקלוס לתרגום יונתן בפרשתנו, ויסיק נפק"מ לענין דין קרבנות כשאפשר לבנות מזבח ולא בית

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ו עמ' 447 ואילך)

תורת חיים.....כח

מכתבי קודש אודות אמיתתה של התורה הק', ולהבדיל, המדע; יסודתו, סמכותו והיחס שצריך להיות אליו

דרכי החסידות.....לא

מכתב קודש מכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ מליובאוויטש נ"ע ובו סיפור נורא אודות הדרך בה נתקרב כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע לתורת החסידות ולמורנו המגיד ממעזריטש נ"ע

לקראת שבת

לג

עליונים, הלביש עצמותו ית' בכמה צמצומים להאציל הנאצלים ולברוא הנבראים שרפים חיות ואופנים מלאכים ועולמות עד אין מספר, ובצמצומים עד אין שיעור, עשיתי ארץ הלזו הגשמיות, ואדם עליה בראת"י, האדם הוא תכלית ההתהוות, ובראתי בגימטריא תרי"ג, הוא תכלית האדם,

וכדאיתא בפרדס (שער כ"ב פ"ד) בשם ספר הבהיר: אמרה מדת החסד לפני הקב"ה, רבונו של עולם מימי היות אברם בארץ לא הוצרכתי אני לעשות מלאכתי, שהרי אברם עומד ומשמש במקומי. כי אברהם שהוא נשמה בגוף ועוסק בהכנסת אורחים לפרסם אלקותו יתברך בעולם הזה התחתון הוא למעלה במעלה ובמדריגה לגבי מדת החסד דאצילות, ואמרה מדת החסד לפני הקב"ה הוא קנאתה דמדת החסד דאצילות אשר קנאה בעבודת אברהם אבינו ע"ה".

כשגמר מורנו ורבנו את התורה חזר להיכל קדשו.

ובתורה זו הרגיע רוח קדשם של החבריא'.

שתי מחזות – אומר הוד כ"ק אדמו"ר הזקן – ראיתי אז, געגועי החבריא קדישא והתרגשותם בהדרת קדש, ומתינותו הכי נפלאה של מורנו הרב המגיד נ"ע, אשר זה לקח אותי בכל עצמותי ואז נהייתי לחסיד.

ביום השני י"ג אלול תרנ"ב, בההתועדות בסעודת השבע ברכות של דודי ודודתי מחותניי הרב ר' משה שי' הכהן [הורנשטיין] ורעיתי [בתו של כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נ"ע], הואיל הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק [מוהרש"ב] צוקללה"ה נבג"ם זי"ע לבאר סיפור זה:

הרבי [רבינו הזקן], הגאון הליטאי ה"חקרן" והמקובל, לא נעשה לחסיד מחמת ההתפעלות מהאופנים והשרפים אותה חזה, אלא דוקא מראותו את גילוי המוחין של המגיד ממזריטש.

הרבי קלט את העומק שבאמרה, שלמידת החסד דאצילות יש קנאה במי שמכניס אורחים מתוך כוונה לשם שמים; על נקודה זו, שעל כל יהודי מוטל להיות עובד ה' ע"י השגה לפי ערכו, מסר הרבי את נפשו⁶.



6) כלומר, הם הפנימו כי עבודת האדם בעולם הזה עולה על פני כל דרגות המלאכים הרוחניות אליהם כלתה נפשם.

7) כלומר, התכלית אינה ב"כלות הנפש" ותשוקה להדמות למלאכי מעלה, אלא בעבודת ה' מתוך גרדי המציאות ובאמצעות הכוחות בהם חנן הקב"ה את האדם.

8) אגרות קודש ח"ד ע' שיט ואילך.

והשלישי מהחברים הקדושים מבאר במעלתם של השרפים שהם עוד למעלה במדריגה², להיות עמידתם הוא בעולם הבריאה³.

ואחדים מתלמידי החבריא קדישא דברו בענין הספירות דאצילות, והסבירו עילוי ספירת התפארת על שאר הספירות, ועילוי ספירת הבינה על ספירות המדות, ובעילוי ספירת החכמה על ספירת הבינה, ובעילוי ספירת הכתר שהוא בחי' גולגלתא⁴, ובפרט פנימיות הכתר, ואשר כללות כולם הם אורות נאצלים בעלי דעה והשכל, משבחים ומפארים ליוצרים כל אחד לפי גדלו ולפי מעלתו.

והחבריא קדישא בקנאתם [ב]הפלאות מעלת רוממות נעימות ידידות עבודתם של הנאצלים העליונים, התלהבו והתלהטו ברשפי אש להבת שלהבת געגועי עבודת השי"ת, הנה רובם ככולם מרחשים בשפתותיהם וקולם לא ישמע, כולם רועדים וגועים בבכיה.

אחדים מהחבריא קדישא היו פניהם להבים, עיניהם לטושות וכפיהם פרושות מבלי תנועה כהלומי רעם, ואחדים נגנו בניגון חרישי, ולבם סוער אשר עוד מעט ונפשם תשתפך בחיק בורא כל הנשמות.

כ"ק אחי [רבינו הזקן] – מספר הרב יהודא-לייב – אמר לי, אשר על ידי מחזה זו אשר ראה אז, הונח אצלו מה שאמר הרשב"י "בחד קטירא אתקטרנא, ביה אחידנא ביה להיטא" [=בקשר אחד הנני מקושר אל הקב"ה, בו אני מאוחד ובו נפשי מתלהטת].

בלי ספק – אומר כ"ק אחי – אשר באם לא היה נכנס כ"ק מורנו ורבנו הרב המגיד לבית המדרש בשעה ההיא, כי אחדים מהחברים הקדושים היו כלים ממש בכלות הנפש מגודל תשוקת צמאונם להכלל בחביון עוזו ית' ויתעלה, אבל מכיון שנשמעו צעדי מורנו ורבנו, הנה כרגע נעורו כל החבריא קדישא מעומק דביקותם הנפלאה ויעמדו הכון לקבל פני הקדש.

לא מחמת ההתפעלות מהאופנים, אלא מגילוי המוחין של המגיד

כשנכנס מורנו ורבנו ישב בראש השלחן ויאמר תורה:

"אנכי עשיתי ארץ ואדם עליה בראתי, אנכי מי שאנכי⁵, שהוא נעלם ונסתר גם מנאצלים היותר

(2) בין המלאכים קיימות דרגות שונות, בהתאם למידת דביקותם באלקות ומדריגת העולם הרוחני בו הם שוכנים; ומכאן – התוארים השונים, "שרפים" "אופנים" ו"חיות הקודש".

(3) העולם השני במדריגתו בין ארבעת העולמות; למטה מעולם האצילות, ולמעלה מעולמות היצירה והעשייה.

(4) אור "מקיף" – מופשט מהגדרת אור הספירות (המוחין והמידות) ומקיף עליהם מלמעלה; כמשל הגולגולת הסובבת את המוח.

(5) דרגה המופשטת מכל התוארים והשמות, למעלה מכל הגדרה.



בזכות המעשה בפועל

מה מכריח את רש"י לפרש ש"מטרף" היא מילה בפני עצמה ו"בני עלית" קאי על יהודה? / ומהו ההכרח להעמיס בלשון הכתוב מאורע שני של תמר?! וכי מה יחסר לנו אם נפרש את הכתוב במאורע אחד – דקאי על מכירת יוסף בלבד? / ביאור ברש"י על הפסוק "גור אריה יהודה", הכולל ביאור נפלא במעלת יהודה על ראובן, שלכן זכה במלכות, למרות שלכאורה גדלה צדקותו של ראובן הן בעניין התשובה והן בעניין הצלת יוסף

בפרשתנו נכתבו דברי יעקב לבנו יהודה לפני מותו, ששיבח אותו, ואמר: "גור ארי" יהודה, מטרף בני עלית, כרע רבץ כארי' וכלביא מי יקימנו" (מט, ט).

ובפירוש רש"י:

"מטרף – ממה שחשדתיך ב'טרופ' טורף יוסף חי' רעה אכלתהו', וזהו יהודה שנמשל לארי'; בני עלית – סילקת את עצמך ואמרת 'מה בצע וגו'". וכן בהריגת תמר, שהודה 'צדקה ממני'. לפיכך 'כרע רבץ וגו'" – בימי שלמה 'איש תחת גפנו וגו'".

וכוונת רש"י להכריע בין שני האופנים שמצינו בפירוש "בני" שבפסוק דידן:

במדרש תנחומא (פרשתנו י) איתא, "מטרף בני עלית, מטרף בני יוסף עלית שאמרת 'מה בצע כי נהרוג'". וכ"ה במדרש שכל טוב: "בשביל ש'מטרף בני' יוסף שרצו אחיו לטרפו, אתה יהודה 'עלית' וסילקת עצמך מאותו העון". ולפ"ז מבואר שיש להבין את הכתוב, שתיבת "בני" מתייחסת היא לתיבת "מטרף": "מטרף בני – יוסף; עלית – יהודה".

אך במפרשים אחרים ביאור שתיבת "בני" מחוברת לתיבת "עלית" – ש"מטרף", מענין ה"טרף", "בני עלית", ולפי זה "בני" קאי על יהודה שהוא שעלה מענין ה"טרף" (ראה רשב"ם וחזקוני. ועוד).

ורש"י לומד כאופן זה הב', ולכן מפרש בתחילה את ענין "מטרף" כענין בפני עצמו: "ממה שחשדתיך ב'טרוף טורף יוסף חי' רעה אכלתהו", ואחר כך מפרש ש"בני עלית" קאי על יהודה, שסילק את עצמו מענין ה"טרף".

ויש לבאר את הטעם שהוכרח לפרש כן:

זה שהכתוב קאי על ענין יוסף, מובן כבר מתיבת "מטרף" כשלעצמה – שהרי דוקא ביוסף מצינו לשון זו של "טרוף טורף".

ובכן, אם נאמר ש"בני" קאי גם כן על יוסף (ושיעור הכתוב הוא "מטרף בני"), אין כאן תוספת שבח ליהודה, אלא אדרבה: זה יכול להתפרש כירידה בשבח, שכל זה שהוא סילק עצמו "מטרף" הוא רק משום שזהו "טרף בני", בנו של יעקב, אבל אם הי' זה מישוהו אחר – לאו דוקא שהי' מסלק עצמו "מטרפו".

ולכן מפרש רש"י שתיבת "מטרף" היא ענין לעצמו, ובזה מסתכם הענין של יוסף; ותיבת "בני" צמודה היא לתיבת "עלית" – "בני (יהודה) עלית".

ב. והנה, א' ההבדלים בין שני הפירושים הנ"ל הוא – האם אפשר לקשר להכתוב כאן את זה שיהודה הודה בפרשת תמר:

לפי הפירוש הא', ש"בני" קאי על יוסף – אי אפשר לומר שיעקב התכוון גם לשבחו של יהודה בענין תמר, שהרי מפורש ש"עלית" מתייחס דוקא ל"טרף בני" יוסף;

אך לפי הפירוש הב', ש"בני (עלית)" קאי על יהודה – אפשר לומר שכיון שבא יעקב לשבח את יהודה בזה שסילק עצמו מ"טרוף טורף יוסף", הוסיף לשבח בזה שהודה בפרשת תמר, שגם זה כלול בתיבת "מטרף" [וכדאיתא במדרש (ב"ר פצ"ח, ז. פצ"ט, ח. תנחומא פרשתנו י) "מטרף, מטרפה של תמר"].

וזהו היא שיטת רש"י, שלאחר שמפרש כאופן הב', ש"בני (עלית)" קאי על יהודה – מוסיף שיהודה התעלה (לא רק "ממה שחשדתיך בטרופ טורף יוסף", אלא) גם "בהריגת תמר, שהודה 'צדקה ממני'".

אך עדיין צ"ב, דסוף סוף מהו ההכרח להעמיס בלשון הכתוב מאורע שני של תמר?! וכי מה יחסר לנו אם נפרש את הכתוב במאורע אחד – דקאי על מכירת יוסף בלבד (שדוקא בו נאמר לשון "טרף" – משא"כ בתמר)?

[וכבר נתקשו בזה המפרשים וביארו כל אחד לפי דרכו. ראה במשכיל לדוד: "דריש תרתי, אף על גב דלא כתיב אלא חד 'טרף'; באר בשדה; הואיל משה. ועוד].



האדם - תכלית ההתהוות

שתי מחזות – אומר הוד כ"ק אדמו"ר הזקן – ראיתי אז, געגועי החבריא קדישא והתרגשותם בהדרת קדש, ומתינותו הכי נפלאה של מורנו הרב המגיד נ"ע, אשר זה לקח אותי בכל עצמותי ואז נהייתי לחסיד

עוד מעט ונפשם תשתפך בחיק בורא כל הנשמות

כ"ק דודנו הגאון הצדיק הר' יהודא ליב בעל שארית יהודא זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אחי הוד כ"ק רבינו הזקן זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, מספר להוד כ"ק אאזמו"ר אדמו"ר הרה"ק הצמח צדק זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, את אשר שמע מהוד כ"ק אחיו רבינו הזקן בבואו בפעם הראשונה מאת מורו ורבו הרה"ק המגיד ממעזריטש נ"ע.

פעם ישבו החבריא קדישא – הן המה כבוד קדושת תלמידי הה"מ נבג"מ זי"ע – ושוחחו ביניהם במעלות מדריגות מלאכי מרום, אופנים וחיות הקדש, במרכבה העליונה אשר בכל עולם ועולם.

אחד התלמידים דבר במעלת המלאכים שהם שכלים נבדלים, וכל חיותם הוא דבר ה', והשני דבר במעלתם של האופנים וחיות הקדש אשר הם תמיד באהבה ויראה שהוא רצוא ושוב, כמו שפירש רש"י ע"פ והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק, ומבאר אופן היראה הגדולה של החיות,

(1) החיות האלקית המתלבשת בתוך הנברא כדי לקיימו – מכונה "דבר ה'", כמ"ש "בדבר ה' שמים נעשו", וכן הוא בשאר הנבראים.

שהנחה זו קובעת מראש את המסקנה והעמדה של בעל ההנחה, שבמילא מכוון את החקירה שלו באופן הקובע מראש את המסקנה...

(אגרות קודש חכ"ה אגרת ט'תקכד)

"המדע" בספרי לימוד למתחילים

...במ"ש שראה בס' פלוני, אשר יש לומר שששת ימי בראשית אינם ימים של כ"ד שעות כו' וכו' – ולצערנו נמצאים פירושים כאלו גם בעוד ספרים, אבל מעקמים הם את הכתובים מפני, שבמחילת כבוד תורתם, לא ידעו כדי צרכם "היסודות" עליהם נבנו השערות החוקרים השונים במדעים בהנוגע לתאריך הארץ. כי הידיעה והחקירה ביסודות אלו מוכיחה לשכל הבריא שאינם אלא השערות, ורחוקים מודאיות, וכן הוא דעת בעלי המדע וכמובא בספריהם הם, אף שמעלימים הספיקות שיש להם בהיסודות, בספרים הנלמדים בבתי ספר להמתחילים בזה...

(אגרות קודש ח"ג אגרת ד'תט)

...דרך אגב גם במה שמעתיק מהנ"ל⁵ חוות דעת אנשי המדע וכו' – כנראה שהמחבר אינו מבין גם הכתוב בספרי מדע. וסומך על הלשונות המובאים בספרי לימוד למתחילים, כי היודע יסודות המדע והמסקנות בזה דוקא בתקופה האחרונה – יודע שאין בזה כל סתירה שהיא למה שנאמר שששת ימי בראשית ה' כל אחד מהם בן כ"ד שעות וכו'. ולא עוד אלא שאנשי המדע אומרים שלא לבד עתה, אלא גם בעתיד אי אפשר שהמדע יסתור להנ"ל. וכמו שהארכתי במקום אחר...

(אגרות קודש ח"ג אגרת ד'תרס)



ג. ויש לומר בזה (בהבא לקמן – ראה גם משנ"ת במדור זה בש"פ וישב תשע"ב, ע"פ המבואר במקורי הדברים בהמשך להבא לקמן):

משמעות המשך הענין היא, שבזכות שבח זה של "מטרף בני עלית" (וכלשון רש"י "לפיכך וכו'") – הוא שקיבל יהודה את המלכות, שעל זה הוא שנאמר "גור ארץ יהודה", שהיא נבואה על מלכות דוד ושלמה וזרעם (כפירוש רש"י על תיבות אלו); כי מעיקרא ה' ראובן צריך לזכות במלכות, בתור בכור – אך "מי גרם לך להפסיד... הפחז והבהלה אשר מהרת להראות כעסך כמים הללו הממהרים למרוצתם" (פרש"י פרשתנו מט, ג–ד), והיינו, זה שראובן בלבד יצועי אביו לאחר פטירת רחל.

ולכן עברה זכות המלכות ליהודה, כי ראובן הפסיד את המלוכה בגלל מעשיו, והיא עברה וניתנה ליהודה בזכות שני השבחים האמורים – "מטרף בני עלית".

[וכן מפורש בבעל הטורים כאן: "לראובן אמר 'עלית' והיית ראוי ליקח מתנות כהונה ומלוכה, דכתיב ב'י' ויתן עז למלכו'. ומי גרם לך שהפסדת אותו? 'כי עלית משכבי אביך'; וליהודה אמר – אבל אתה, ש'מטרף בני עלית', זכית ועלית ולקחת מתנות מלוכה"].

ולכן מפרש רש"י שבתבות "מטרף בני עלית" מתכוון יעקב לשני שבחים, הן זה שיהודה סילק עצמו מהריגת יוסף והן שהודה ומנע את הריגת תמר – ולא די לו בשבח הא' בלבד – כי אצל ראובן מצינו (במיוחד) שני שבחים, כדלקמן, ולכן מסתבר שכאשר יעקב בא לדבר במעלת יהודה, שלו ראוי המלכות, הרי הוא מדגיש את מעלתו (יותר מראובן) בשני הענינים.

ד. ביאור הענין:

בראובן מצינו שני ענינים שבהם רואים את צדקותו:

אחד הוא חזרתו בתשובה לאחר ש"בלבל יצועי אביו", כפי שמפרש רש"י בפ' וישב (לז, כט) שראובן "עסוק ה' בשקו ובתעניתו על שבלבל יצועי אביו", ומחשבון השנים עולה שהי' זה כמה וכמה שנים לאחר המעשה (ראה החשבון במקורי הדברים הערה 37), ועדיין ה' ראובן עוסק בתשובה – שזה מורה על צדקותו.

[והחידוש בזה הוא, שבאמת הפעולה שעלי' שב בתשובה – זה ש"בלבל יצועי אביו", לא היתה כה חמורה, שהרי עשה זאת לשם כיבוד אם, ולכן אין זה נחשב לחטא, כפי שפירש רש"י בפ' וישלח (לה, כב–כג) "ללמדנו שכולן שוין וכולן צדיקים שלא חטא ראובן", ולכן "אפילו בשעת הקלקלה קראו בכור" – ואעפ"כ, הרבה ראובן בתשובה על מעשה זה].

והשני הוא פעולתו להצלת יוסף: כאשר רצו השבטים להרוג את יוסף התנגד ראובן להריגת יוסף ואמר "לא נכנו נפש", כמסופר בפ' וישב (לז, כא–כב. וראה מקץ מב, כב: "ויען ראובן אותם לאמר הלא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם גו'"), ולכן שמו אותו בבור (במקום להורגו בידיים); וכוונת ראובן היתה להוציא את יוסף מן הבור ולהחזירו אל אביו, וכמפורש שם (וישב לז, כב: "ויאמר אליהם

ראובן אל תשפכו דם, השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר ויד אל תשליכו בו, למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו".

ה. ועל זה הוא שבא יעקב ומשבח את יהודה בשני ענינים – שיש בהם דמיון לשני הענינים שבראובן, אך אצל יהודה הם נעשו באופן שלם וראוי (ולכן דוקא הוא ראוי למלכות):

כשם שאצל ראובן מצינו שפעל להציל את יוסף, הרי גם יהודה הציל את יוסף ממיתה. אך דוקא יהודה הוא שבפועל הציל את יוסף: אמירתו של יהודה "מה בצע גו" הצילה את יוסף מהריגה, והוציאה אותו מהבור (שהי' מלא ב"נחשים ועקרבים" (פרש"י וישב לו, כד); ואילו ראובן, אמנם אמר "לא נכנו נפש . . השליכו אותו אל הבור הזה . . למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו" והדבר מורה על כוונתו הטובה – אך בפועל, עצה זו הועילה להציל את יוסף רק מהריגתו על ידי אחיו, אולם לא הצילה אותו ממיתת רעב (וכן מ"נחשים ועקרבים" הנמצאים בבור)!

וכשם שאצל ראובן מצינו שחזר בתשובה על בלבול יצועי אביו – כן יהודה הודה במעשה יהודה ואמר "צדקה ממני". וגם בזה נראית מעלתו של יהודה: אצל יהודה הרי הודאתו הביאה בפועל להצלת תמר ובני'; ואילו זה שראובן הי' "עסוק בשקו ובתעניתו על שבלבל יצועי אביו" – לא הביא תועלת של ממש לזולתו.

יתירה מזו: אם לא הי' ראובן "עסוק . . בשקו ובתעניתו" בעת מכירת יוסף, אולי הי' מוצא עצה כיצד להציל את יוסף (ואולי הי' יכול להוציאו מן הבור כאשר אחיו ישבו "לאכול לחם") ולהחזירו סוף סוף אל אביו; דוקא משום שהוא הי' עוסק עם עצמו (אמנם בענינים נעלים "בשקו ובתעניתו", אבל בעניניו שלו) – לכן הגיעה מכירת יוסף.

ולכן משבח יעקב את יהודה בזה ש"מטרף בני עלית" – זה שהוא הצליח לפעול במעשה להצלתו של הזולת – בתור ראוי על כך שהוא ראוי למלכות, שהרי זה ענינו של המלך – לדאוג לצרכי בני עמו בפועל ממש.

וממוצא דבר למדנו, שאין ליהודי להסתפק בזה שהוא עסוק בשלימות עצמו ונמצא "כל ימיו בתשובה", אלא עליו לחשוב כיצד הוא יכול בפועל ממש לעשות לטובת זולתו. ודוקא הנהגה זו של סיוע בפועל ממש ליהודי שני, בדרכו של יהודה – היא שתביא לביאת משיח צדקנו, הבא ממלכות בית דוד ששורשה בפרץ בן יהודה ותמר, "איש בן פריצי".



אין דבר מכריחו שלא לפעול בכיוון זה הנ"ל. במלות אחרות: אין המדע נותן הוראה בחיים, כי אם סיפור דברים ומעין הגדת עתידות אשר על פי הנסיון שעד עתה ועל פי היסודות שמרצון הטוב נקבל עתה אותם לאמיתים יהי' מהלך המאורעות בסדר פלוני.

אי אפשר להקשות מן המדע על התורה

שונה תכלית שינוי בזה ג"כ – היא תורתנו הקדושה, בהיותה חכמתו של אמיתת המציאות – הקב"ה, הרי במילא היא ענין מוחלטי, היינו אמת לאמיתו, הן היסודות הן כללי התורה באיזה אופן יש לנהל השקלא וטריא ביסודות אלו וכיון שזהו חכמתו ורצונו של בורא כל העולם וגם האדם בכלל, הרי במילא מובן שכל המסקנות הן מחייבות את האדם לעשות ולהתנהג דוקא בהתאם למסקנא זו ולא באופן אחר כלל וכלל.

וזוהי אחת הנקודות שבתור מהנדס נכון שתהי' חקוקה במוחו, אשר אי אפשר להקשות איזה קושיא שתהי' מן המדע על התורה להבדיל, כיון שהתורה היא אמת מוחלטת, והמדע גופא מעיד על עצמו שאין הוא דבר מוחלט אלא תלוי בהנחת רצון האדם, וברשות האדם להקים שיטות סותרות זו לזו, ואפשר שיהי' לכולם רשות הקיום מטעם רצונו של האדם...

אקוה אשר הכתוב לעיל מובן הוא, ובודאי אם יש לו בזה הערות, אשמח אם יודיעני בפרטיות, וידוע מרז"ל אשר שמחו כשהקשו על דבריהם, כיון שזהו סימן שמתענינים במה שאמרו, והעיקר שזהו משמש לברר וללבן את הדברים והענינים שהוצעו במשך השקלא וטריא³.

(אגרות קודש ח"ו אגרת א'תרסב)

פרתחים צעירים הדוגלים בשם מחקרים מדעיים כביכול...

...ואף שבסופו של דבר אין לפחוד מתוצאות השקו"ט והמסקנות⁴, שהרי המדובר בתורת אמת, שלכן מדע אמתי ושקו"ט אליבא דאמת וכל ויכוח הראוי לשמו, ז"א ויכוח לחפש האמת, אי אפשר שיפריכו ח"ו משהו מתורתנו תורת אמת, הרי לפעמים, ובפרט בתקופתנו, עומדים פרתחים צעירים (במוסר ובמדת האמת) הדוגלים בשם מחקרים מדעיים כביכול ועוסקים בשקו"ט וחקירה שהסיסמה גלוי' וחיצונית שלה חיפוש האמת, אבל כוונתם אינה אלא להצדיק הנחה קדומה,

3) במכתב שני לאותו מהנדס, בהמשך למכתב הנ"ל, כותב: בנועם קבלתי מכתבו מ... אשר שמח הוא בהענינים אשר בהם נגעתי במכתבי, וכותב אני בדיוק נגדתי, כי קשה בכתב לפרט את הדברים כדי הצורך ובפרט באי ידעי על נכון את נטיותיו והחוש שלו, וכמ"ש בהקדמת ספר התניא בענין המעלה אשר יש בדברים שבעל פה על דברים שבכתב, שהקורא קורא לפי דרכו ודעתו ולפי השגתו ותפיסתו שכלו וכו' כי אין כל השכלים והדעות שוות וכו' (אגרות קודש ח"ו אגרת א'תתג).

4) בויכוח בעניני תורה ומדע.

פנינים

עיונים וביאורים קצרים

תורת חיים

מכתבי קודש

אין אמת אלא תורה

יסודות המדע אינם החלטיים

...שכל¹ האנושי, אפילו זה של המדעים, הנקראים מדעים מדויקים, מיוסד הוא על יסודות שאין להם למדע ולא כלום, כי הרי המדע ובפרט מדע מדויק אין מקבל למסקנא אלא דברים וענינים שיש עליהם ראי', ויסודות כל המדעים וחכמת החשבון וההנדסה² בכלל אין עליהם כל ראי', ובמילא ברשות האדם לקבלם או לסותרם, בפרט בולט זה בחכמת ההנדסה, שכידוע יש בה שלש שיטות עיקריות המיוסדה כל אחת על מספר של הנחות (אקסאמא), והאכסמות שבשיטה זו הן מנגדות לאלו שבשיטה האחרת.

במלות אחרות: המדע אין ביכולתו לאמר לאדם דבר ברור, כי אם ענינים שבתנאי, היינו אם תקבל לאמת מספר של הנחות אלו וגם האופן דהשקלא וטריא עמהם, הרי יצאו לך כמה תוצאות, ואלו הן.

ובמילא יש בזה שתי נקודות: (א) שזהו ניתן לרצון האדם אם לקבל את היסודות, או שלא לקבלם, (ב) אף אם יקבלם, הרי אין להכריחו לעשות איזה פעולה מתאים להתוצאות כי אין המדע אומר לו אלא, אם יהיו מעשיך ככיוון זה, יהי' המסובב באופן כזה ואם לא איכפת לאדם ההיזק שבדבר,

(1) ראוי להבהיר, שהמובא כאן הוא רק נקודה אחת מנושא רב-גווני זו (תורה ומדע), ורק מעט מזעיר ממה שכתב ודיבר רבינו בענין (וראה גם המובא לקמן הערה 3).

(2) המכתב מופנה למהנדס.

המעלה להיוולד במצרים

ועתה שני בנים הנולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה לי הם. אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי.

(מח, ה)

הקשה הרמב"ן (פרשתנו מח, טו. וכן הקשה האלשיך כאן, ועוד) מדוע "הוצרך להאריך" באמרו "הנולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה לי הם", דמדוע "לא אמר ועתה שני בנים הנולדים לך אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי"?

ויש לבאר בזה, שלא בא יעקב בדברים אלו רק להגיד איזה מבני יוסף יהיו שייכים לו – "יהיו לי" (כמו שתיירץ הרמב"ן) אלא גם לבאר את הטעם לזה שזכו אפרים ומנשה להיות שייכים ליעקב.

דזכותם הייתה בזה גופא ש"נולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה". דאף שנולדו במצרים לפני ביאתו של יעקב, והתחנכו בסביבה שבו לא הי' יעקב נוכח, מ"מ התנהגו גם בזמן ומצב כזה כנכדיו של יעקב אבינו ולפי דרכיו.

ולכן זכו להיות שייכים ליעקב "לי הם", כי ביעקב דווקא מצינו ש"מטתו שלמה" (ויק"ר פל"ו, ה. ועוד), וע"י שגם במצרים התנהגו כנכדיו של יעקב באה מעלתו זו של יעקב לידי שלימות, כי נשארה "מטתו שלמה".

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ו עמ' 435)

מדוע נשא משה ארנו של יוסף?

וישאו אותו בניו ארצה כנען ויקברו אותו לוי לא ישא שהוא עתיד לשאת את הארון (ג, יג. רש"י)

הקשו המפרשים: להלן בפ' בשלח (יג, יט) כתוב "ויקח משה את עצמות יוסף עמו", ולכאורה משה הרי הי' משבט לוי ומבני קהת נושאי הארון, וא"כ "היאך נשא משה שהי' לוי ארנו של יוסף" (לשון הריב"א כאן, וראה גם חזקוני ומושב זקנים)?

ויש לבאר הדברים בהקדים מה שמצינו ש"מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי" (רש"י שמות ה, ד. וראה שמו"ר פ"ה, טז), ומבואר בזה ד"שבטו של לוי כו' עתידין לשאת את הארון, ומתוך כך היו בני חורין" (תוס' הדר זקנים שמות א, יג. וראה גם חזקוני שם ה, ד. ועוד). ונמצא, שמכיון שהיו "עתידין לשאת את הארון" לכן לא היו שייכים כלל לשעבוד מצרים.

והנה מצינו דרך אחרי מיתתו של יעקב אבינו התחילה צרת השעבוד, וכדברי רש"י (ריש פרשתנו) "כיון שנפטר יעקב אבינו נסתמו עיניהם ולבם של ישראל מצרת השעבוד שהתחילו לשעבדם".

וזהו ש"לוי לא ישא שהוא עתיד לשאת את הארון", דמכיון שנשיאת ארנו של יעקב איפשרה לשעבוד מצרים, לכן "לוי לא ישא" כי הוא "עתיד לשאת את הארון", ואינו שייך לשעבוד מצרים.

ולפ"ז יתפרש כמין חומר "היאך נשא משה שהי' לוי ארנו של יוסף", כי נשיאת ארנו של יוסף לא רק שאין בזה הוראה על שעבוד מצרים, אלא אדרבה, יש בה הוראה על הגאולה ממצרים, וכדברי יוסף עצמו, דכאשר "פקוד יפקוד אלקים אתכם, והעליתם את עצמותי מזה אתכם" (בשלח שם). וע"כ לא הי' ראוי לנשיאת ארנו של יוסף יותר ממשע, ראש שבטו של לוי, וגואלם של ישראל.

(ע"פ לקוטי שיחות ח"כ עמ' 237 ואילך)

לקראת שבת

כז

דליכא בית); משא"כ לדעת הירושלמי ותיב"ע, המקדש⁵⁶, כי צריך שהקרבת הקרבנות על צריך לעכב הקרבת הקרבנות עד שיבנו⁵⁵ המזבח תהא בשלימות יותר (ע"ד הנ"ל ס"ג, דדוקא הבבלים אוכלין אותו כשהוא חי).

55) ראה ירושלמי פסחים פ"ט ה"א דפלוגתא אם מקריבין פ"ש היא דוקא אם "ניתן לישראל לבנות בית הבחירה" (ולא "מזבח").
56) ע"פ מ"ש בב"ר (ספס"ד) דבימי ריב"ח רצו לבנות ביהמ"ק (ראה מנ"ח מצוה צה) – אפ"ל גם בזה"ז.



כוונה הפנימית שב"גילוי הקץ"

"ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה" / מה התועלת שרצה יעקב אבינו להפיק מכך שגילה את הקץ? / ומדוע, למרות התועלת שישנה לכאורה בדבר, לא הסכימה דעתו של מקום לכך, עד כדי שנסתלקה ממנו שכינה? / על עבודה בכוח התעוררות מלמעלה, מול עבודה בכוח עצמו

א.

מדוע לגלות את הקץ?

על הפסוק בפרשתנו (מט, א) "ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם את אשר יקרה אתכם באחרית הימים", איתא בגמרא (פסחים נו, א, הובא ברש"י עה"פ¹) – "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה".

והנה, ענין זה מה שביקש יעקב לגלות את הקץ ונסתלקה ממנו שכינה – צריך ביאור בב' הצדדים שבו: (א) מה התועלת שרצה יעקב אבינו להפיק מכך שגילה את הקץ, דזה ברור שלא הי' ברצונו לגלות את הקץ רק בכדי שיראו בניו שידוע הוא את הקץ, כ"א שרצה להפיק מכך איזו תועלת לבני ישראל. (ב) לכשתתבאר התועלת שרצה יעקב להביא בגילוי הקץ, תתעורר השאלה – מה טעם לא הסכימה דעתו של מקום לכך, עד כדי שנסתלקה ממנו שכינה.

(1) וראה בלקוטי שיחות ח"י עמ' 171 ביאור על השינויים שבפרש"י מלשון הגמרא.

כו לַקְרֹאת שַׁבַּת

אזלי לשיטתייהו, דלדעת התרגום יונתן ענין הזאב מוכרח הוא בהכנה והכשרה למצוה, ולהכי נקט ד'בנימין זאב יטרף" הוא הכנה והכשרה להנזכר בהמשך הפסוק "בבקר יאכל עד ולערב יחלק שלל" – הקרבת ואכילת הקרבנות⁴⁴. ולהכי תרגם "ובאחסנתי יתבני בית מוקדשא", כי בית המקדש הוא הכנה והכשרה⁴⁵ לעבודת הקרבנות, ובלשון הרמב"ם (ריש הל' בית הבחירה)⁴⁶ שבית המקדש הוא "בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות". וכשם שנתבאר לעיל דענין ה"זאב" מורה על ההידור והשלימות שבהכנה והכשרה, כן הוא בענין זה – שהקרבת הקרבנות הלא יכולה להיות גם כשאין הבית בנוי⁴⁷, כפסק ההלכה "מקריבין (ו) אע"פ שאין בית" (עדות פ"ח מ"ו. זבחים סב, א. ושל"ג. רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו הט"ו)⁴⁸, אבל מובן שבשעה שמקריבין על מזבח שהוא חלק מבית המקדש ה"ז שלימות בענין המזבח והקרבנות⁴⁹. משא"כ לדעת התרגום אונקלוס, תרגום דבבל, הרי ענין ה"זאב" אינו מוכרח בהכנה והכשרה למצוה, ולפיכך תרגם דענין ה"זאב" מורה על עיקר המכוון שבמצות הקרבת הקרבנות

44) כההמשך בתיב"ע (ות"י). ועד"ז בת"א. וראה לקמן הערה 50.

45) אף שאי"ז רק הכנה למצוה, שהרי בנין ביהב"ח הוא מ"ע, אבל עיקרו ומטרתו הוא בשביל עבודת הקרבנות, כפנים. וראה לקו"ש חי"א ע' 120 ואילך, וש"ג.

46) ובסהמ"צ מ"ע כ: שצונו לבנות בית הבחירה לעבודה בו יהי ההקרבה כו'. וראה לקו"ש שם.

47) להעיר גם מהקרבה בבמה לפני בנין ביהמ"ק (משנה זבחים קיב, ב. ועוד).

48) אלא שבוה מדובר לפי שקדושה ראשונה (בית המקדש הא') קדשה לעתיד לבא.

49) ראה לקמן בפנים.

(המרומזת בהמשך הפסוק "בבקר יאכל עד וגו'" כנ"ל⁵⁰), שהוא הענין ד"ובאחסנתי יתבני מוקדשא", היינו מקום מקודש לדמים – ענין זריקת⁵¹ הדם⁵² (דהכפרה היא בדם⁵³).

וע"פ הנ"ל נמצא, לכאורה, דיש בזה גם נפק"מ להלכה – היכא דיש אפשרות לבנות רק מזבח להקריב קרבנות ואי אפשר לבנות את כל הבית⁵⁴. דלדעת הבבלי ותרגום אונקלוס, יש מקום לומר שיבנו מזבח להקריב עליו קרבנות, כיון שיוכלו תיכף לקיים מצות הקרבת הקרבנות (אע"פ שאי"ז קיום המצוה בשלימות, כיון

50) להעיר גם מהחילוק בין תיב"ע (ות"י) לת"א בהמשך הכתוב "בבקר יאכל עד גו'": בתיב"ע (ות"י) – (א) מפרש תמיד של שחר (ומנחתו) ותמיד של בין הערביים (ומנחתו) כל אחד בפ"ע, ובת"א כוללם יחד "בצפרא ובפניא יהון מקרבין כהניא קרבניא", (ב) מוסיף (כפי' "ולערב יחלק שלל") "ואכלין גבר חולקי", ובת"א (וכן בת"י) ליתא.

וי"ל שתלוי בשינוי הנ"ל שבפנים: לדעת התיב"ע – ירושלמי – שצ"ל ההידור והשלימות נוגע הענין (הפירוט) דכל פרט, שמוסיף ומדגיש שלימות הדבר. משא"כ לת"א – בבלי – נוגע עיקר המכוון בהמצוה, ולכן כתב עיקר תוכן המצוה*.

51) ראה זבחים נג, ב (במשנה): ובלבד שיתן כנגד היסוד. וגם "עולה טעונה יסוד" (שם נג, ב).

52) וכן (הגמר –) שפיכת הדם על היסוד.

53) ראה תו"כ לויקרא א, ד. זבחים ו, א. וש"ג. וראה רש"י פסחים עז, ב ד"ה דם. ובפ"מ.

54) כידוע השקו"ט בנוגע הקרבת קרבנות בזמן הזה כדעת הר"ח מפריש (הובא בכפתור ופרח פ"ו) – בספרים שנסמנו בשד"ח כללים סוף מע' ק'. תורה שלמה בא (חי"ב ע' קנה). לקו"ש חי"ב ע' 220 (הובא בקובצנו גליון (שסו) לש"פ בהעלותך תשע"ב (עמ' יח ואילך).

^{*} ואולי זהו גם טעם השינוי בתיב"ע (ות"י) "בצפרא יהון כהניא מקרבין כו'" ובת"א "יהון מקרבין כהניא כו'": בתיב"ע (ות"י) מקדים (להדגיש גם הפרט ד) "כהניא" (הם המקריבין). ובת"א מקדים (להדגיש העיקר) מקרבין.

לַקְרֹאת שַׁבַּת

ב. מה הי' הקץ שרצה יעקב לגלות?

ויש לבאר טעמו של יעקב לגלות הקץ, ובהקדים, דזה פשוט שיעקב לא רצה לגלות לבניו הקץ שיהי' בעוד אלפי שנים, שהרי ודאי שמכך לא הי' מפיק כל תועלת עבור בני ישראל, ואדרבה, הדבר הי' גורם ייאוש גדול אצל בני ישראל כשיתגלה שהגאולה השלימה תבוא בעוד אלפי שנים, ואיזה חיות וכוח לעבודת ה' או תועלת אחרת יוכלו לקבל עי"ז;

ולכן צריך לומר בדרך חידוש, שיעקב ביקש לגלות להם שקץ הגאולה העתידה הוא הזמן דיציאת מצרים. שזמן זה, שהי' ידוע להם מכבר שבו הולכים לצאת ממצרים (לאחר ארבע מאות שנה, כמ"ש "כי גר יהי' זרעך בארץ לא להם גו' ארבע מאות שנה גו' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (לך טו, יג–יד)), הוא הוא עת הקץ דהגאולה השלימה.

ביאור הדברים: איתא בזהר הק' (ח"ג רכא, א) עה"פ (בשלח טו, יג) "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה' גו'", שאילו זכו הי' הקב"ה מביא את בני ישראל כבר באותה שעה ל"מכון לשבתך פעלת ה'", וכיון שאז הי' הקב"ה בעצמו בונה המקדש ("בנינא דקוב"ה") כמודגש בפסוק – "פעלת ה'", מובן שאז הייתה הגאולה גאולה שלימה שאין שייך לאחר'י גלות וחורבן. ואז הי' נמצא שהגאולה ממצריים היא היא הגאולה השלימה. וזהו שרצה יעקב אבינו לגלות הקץ, היינו – שרצה לגלות להם שזמן הגאולה העתידה יהי' בעת יציאת מצרים.

ובזה תובן כוונתו של יעקב בגילוי הקץ, שהי' זה בכדי שישמרו ויזהרו היטב להישאר במדריגתם (להיות בבחינת "זכו"), בכדי שתהי' הגאולה ממצריים גאולה שלימה (ולא יגרום החטא לעיכוב הקץ).

ויתירה מזו, אם היו ישראל יודעים שיציאתם ממצרים היא היא הקץ דגאולה השלימה, אזי היו מוסיפים אומץ בעבודתם את קונם לא רק לשמור שלא יגרום החטא כ"א לזרז את הגאולה, וע"ד הידוע (ראה רלב"ג וש"ך עה"ת – בראשית טו, יג) שאף שהיו ישראל צריכים להיות במצרים ארבע מאות שנה, מ"מ שהו במצרים רק רד"ו שנה, כי קושי השיעבוד נחשב והועיל להם להשלים את המניין (של רד"ו שנה) לארבע מאות שנה.

ואם קושי השעבוד הקדים את גאולתם, כ"ש וק"ו לנדו"ד, שהרי "מרובה מידה טובה" (סוטה יא, א), ובאם הייתה עבודתם את הקב"ה נעשית בחילא יתיר גם זה הי' משלים להם שנים, והיו יכולים להקדים את הגאולה עוד יותר, ואז הייתה הגאולה גאולה שלימה².

2) ומובן שהמעלה בזירוז הגאולה ע"י עבודתם היא עיקר מטרת גילוי הקץ (יותר ממה שישמרו שלא יגרום החטא), שהרי ידיעת בני יעקב שהקץ יהי' בסוף ארבע מאות שנה לא הייתה מועילה להם בעבודתם, שהרי זה לאחרי מאה ועשרים שלהם, אך הידיעה שע"י עבודתם יוכלו לגרום זירוז יציאת מצרים, שאז תהי' הגאולה השלימה בימיהם וודאי הייתה מעולת ביותר בעבודתם את הקב"ה.

לְקִרְאת שַׁבַּת

ועד כאן נתבאר היטב מה הייתה כוונתו של אותו צדיק ברצותו לגלות את הקץ, שע"י שהיו בניו יודעים שהגאולה ממצרים היא עת הגאולה השלימה (באם ע"י עבודתם יבואו למעמד ומצב ד"וכו"), הנה זה ה' מוסיף להם כוחות גדולים בעבודת ה', שהיו פועלים הן לשמור שלא יגרסו החטא והן בהוספה במעשים טובים בכדי לזרז עוד יותר את הגאולה השלימה.

ג.

מעלת העבודה הבאה בכוח האדם

אמנם עדיין נשאר לבאר בטעם הא דלא הסכימה דעתו של הקב"ה לכך. דלכאורה, כיון שגילוי הקץ ה' מביא תועלת מרובה בעבודתם של בני ישראל, שהיו משתדלים ביותר לזרז את הגאולה השלימה, מאי טעמא נסתלקה שכינה מיעקב ולא יכול ה' לגלות הקץ?

ולהבין זה יש להקדים ענין הידוע בספרי חסידות, אשר באופן כללי ישנם ב' סוגי עבודת ה', דישנה עבודת האדם מה שהוא עובד בכוחות עצמו, וישנה עבודה הבאה בכח הארת קדושה מיוחדת מלמעלה המסייעת לו להאדם בעבודתו.

דהנה, זה ברור אשר בכל ענין וענין שיהודי עושה ופועל בענייני עבודת השי"ת הוא זקוק לעזר וסייעתא דשמיא, וכנאמר בגמרא (קידושין ל, ב ועוד) "אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו". וכיון שמשמעות הדברים היא, שבכל אופן וענין זקוק האדם לסיוע מהקב"ה בעבודתו, צריך ביאור, מה פירוש הדברים שישנה עבודה שהיא בכוחו של האדם עצמו, בעוד שבכל עבודה מקבל סיוע וכוחות מלמעלה שמסייעים את האדם בעבודתו?

אלא שמבואר בזה (ראה בספר "יום טוב של ר"ה תרס"ו" (לאדמו"ר הרשב"ב נ"ע) מאמר ד"ה ויגש תרס"ו. מאמר ד"ה וה' אמר המכסה תרס"ז, ועוד), שהסיוע והעזר מלמעלה ייתכנו בב' אופנים:

(א) יש והסיוע הוא באופן שבשעת העבודה עצמה מרגיש האדם את הסיוע והעזר, דשכשעושה איזה מצוה וכיו"ב ה"ה מרגיש אשר אין ענין זה נעשה בכוחו הוא כ"א בסייעתא דשמיא גלוי', והוא רואה בגלוי שישנה הארת קדושה מיוחדת מלמעלה המסייעת בעדו שתהי' עבודתו בקלות יותר.

וע"ד שהוא בעת רצון כעשרת ימי תשובה, שעל ימים אלו נאמר (ראה ר"ה יח, א) "דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב", או בכללות בשבתות וימים טובים. דכיון שבזמנים אלו מאירה קדושה מיוחדת מלמעלה, יש בדבר סיוע ועזר גלוי להאדם בעבודתו את קונו.

(ב) אך יש והסיוע מלמעלה הוא רק גורם המסייע לעבודת האדם הבאה לאחר מכן, אך בשעת העבודה עצמה האדם אינו מרגיש את הסיוע, כך שהעבודה היא בכוח עצמו וביגיעתו של האדם.

דהן אמת שסייעו אותו מלמעלה בעבודתו, אך סיוע זה בא קודם העבודה על מנת לעורר את האדם לעבודה וכיו"ב, אך בשעת העבודה עצמה עובד האדם עצמו ללא כל הרגשה שסייעוהו לבוא

המקדש בכללו (ועיין זבחים שם, ב. קיח, ב. יומא יב, א ובפרש"י שם. וש"נ. ספרי ברכה לג, יב. ובכ"מ), שהוא בחלקו של טורף (בנימין). ודרוש ביאור, במאי קמיפלגי ומאי טעמא מר לא סבר כמר. ומה גם ששני התרגומים הקדימו בשוה "בארעי' תשרי שכינתא".

והנה, זה שכמה מהשבטים נמשלו לחיות (גור ארי' יהודה (פרשתנו מט, ט), דן נחש (שם מט, יז), נפתלי אילה (מט, כא), ועד להסיום דבנימין זאב יטרף) – הרי המכוון הכללי דורש ביאור, כי לכאורה אין מובן מה מתוסף בהבנת הענין עי"ז ידיענין שמפני תכונה מסויימת של שבט פלוני או משום פעולה מסויימת שלו ה"ה מצויין (לא בתואר "גיבור" או "טורף" וכיו"ב, אלא) בתואר "ארי" או "זאב"³⁸, שהתכונה שלו היא טבע חי' זו. וכאילו מודגש בזה דמה שישנה תכונה זו בשבט זה (אינו מצד תכונות האדם שבו, אלא) הוא מצד שיש בו תכונת חי' פלונית. וגם מובן מזה, ד(אף שכל אחד מן השבטים יש לו דמיון לחי' פלונית מצד תכונה מסויימת, אבל) הצד השוה שבחיות הארץ בכלל שייך להצד השוה שבשבטים בכלל³⁹.

ולפמשנ"ת לעיל דענין החיות ותכונותיהם הוא משל להכנה והכשרה למצוה, יובן מה שיעקב (דוקא) קראם ע"ש החיות. כי כשם שתפקיד החיות הוא (בכלל, כנ"ל) להכין ולהכשיר הדברים שבעולם לקיום התומ"צ דישראל (והדבר מתחלק לג' סוגים דקיץ סבל

38) בארוכה במדרשי חז"ל על הכתובים האלו.
39) וכבב"ר (פצ"ט, ד. וראה גם פרש"י פרשתנו מט, כח) דכללן כולן כאחד ועשאן כאריות כו'. ובסוטה (יא, ב. שמו"ר פ"א, טז. ועד"ז בפרש"י שמות א, יט) "אומה זו כחי' נמשלה כו' ודלא כתיב בי' כתיב בי' (יחזקאל יט, ב) מה אמך לביא בין אריות רבצה".

לְקִרְאת שַׁבַּת

וחנוני⁴⁰⁾ – הוא הדבר בכללות תפקיד (יעקב ו)השבטים⁴¹, שהכינו והכשירו⁴² את העולם לקבלת התורה. שע"י ירידתם למצרים הותחלה הגלות, אשר כמבואר בכמה מקומות (ראה לקו"ש חט"ו ע' 453, ושם נסמך ונתבאר) גלות זו היתה הכנה לקבלת התורה וקיום המצוות שלאחרי מ"ת.

והמורם מזה דרמזי החיות בנוגע להשבטים הוא בענין הכשרה למצוה. ובזה אيفליגו ב' התרגומים הנ"ל גבי "בנימין זאב יטרף", והוא בהתאם להפלוגתא דלעיל בין הבבלי לירושלמי בענין הזאב אם הוא דבר הנחוץ בהכנה והכשרה למצוה, כנ"ל בארוכה. דהנה תרגום אונקלוס הוא תרגום דבבל (ערוך ע' חלזון הא'. מוסף הערוך ע' אשן הב'. תוד"ה כל – מנחות מד, א. ועוד), ותיב"ע הוא תרגום דארץ ישראל (ירושלמי) (ראה מוסף הערוך שם⁴³). וא"כ

40) שהרי אין הפירוש שרק חיות אלו יש בהם תכונות אלו ומסוגלים לקייץ כו' שהרי כן הוא גם בכו"כ חיות, אלא שבעיקרם הוא בחיות אלו. וראה לעיל הערה 2.

41) וכנ"ל הערה 39 שכולן כחי' נמשלו. ולהעיר מהנ"ל שם שבסוטה ובשמו"ר שם על אלו דלא כתיב הובא הכתוב (יחזקאל יט, ב) מה אמך לביא בין אריות גו'. וראה פרש"י סוטה שם ד"ה דכתיב (ועד"ז הוא בפרש"י שמות שם): כנסת ישראל כולה נקראת לביאה.

42) אף שבוה שנמשלו לחיות הוא לא מצד ענין הקייץ והסבל כו' שבהם, הרי ענינים אלו (שהיו צריכים להיות בהחיות) הוא מצד תכונתן – גבורת הארי כו',* והרי "נתן ליהודה גבורת ארי ולבנימין חטיפתו של זאב כו'" (פרש"י פרשתנו מט, כח).

43) שם הגדולים מערכת ספרים ע' תרגום יונתן בסופו. וראה לקו"ש ח"ט ע' 6-135. ובצפע"נ עה"ת עה"פ "לא בית מקדשא כתרגום ירושלמי".

(* ולהעיר מהקדמת הרמב"ם לפיהמ"ש שם: כל מיני בעלי חיים כו' יש להן פעל א' בלבד או ב' פעלים כו'.

כד לקראת שבת

ובאמת שחילוק הנ"ל בין הבבלי והירושלמי מצינו (כמעט) מפורש במשנה, דתנן (מנחות צט, ב) "חל (יוהכ"פ) להיות בערב שבת שעיר של יוהכ"פ נאכל לערב (בלילי שבתות אע"פ שאין יכולין לבשלו בשבת. רש"י), והבבליים (כהני דחו"ל²⁹) אוכלין אותו כשהוא חי", אע"ג דבאכילתו חי חסרה שלימות קיום המצוה דאכילת קדשים – כדין "למשחה לגדולה"³⁰ (קרח יח, ח. ספרי ורש"י שם. זבחים צא, א. וש"ג), שהוא דוקא כשהבשר צלוי שלוק ומבושל (כדאיתא במתני' דזבחים צ, ב), הנה אעפ"כ מדייקת המשנה לומר ד(דוקא) "**הבבליים** אוכלין אותו כשהוא חי" ככדי לקיים את המצוה³¹ בהזדמנות הראשונה; משא"כ כהני א", כיון שאין זו מצוה בהידור³², לא אשכחן³³ שיהדרו בזה³⁴.

במשנה שהוא "אומנות לסטים" – מלומד באונאה כו' (פרש"י שם) – ה"ז לאחרי ש"עונותיכם הטו", מלומד באונאה אף שבקל יכול להיות מו"מ באמונה, והלכה דהחנוני נאמן על פנקסו (שו"ע חו"מ רסצ"א), וכו',

משא"כ בעפר בשדה – שהמדובר הוא שפרנסתו קדר ולא עובד אדמה, שאין לו שדה משלו – שצריך לחפש בעל השדה, אינו חשוב בעיניו כגזילה כנ"ל וכו'.

29) בגמ' שם (ק,א) לא בבליים הם אלא אלכסנדריים הם ומתוך ששונאין את הבבליים כו' – אבל בכל אופן הם כהנים מחו"ל (מצרים – רש"י שם) ולא מא"י.

30) וראה שו"ת חכם צבי סי' סב דחיוב גמור הוא.

31) ראה תוד"ה ששונאין (מנחות שם): "דמצוה קעבדי שלא יבואו לידי נותר".

32) ראה לקו"ש ח"ג (ע' 949 ובהערה 11 שם) שבאכילת חי מקיימים רק המצוה שלא יבוא לידי נותר ולא המ"ע שעל האדם לאכול הקרבן.

33) להעיר מהלשון בירושלמי פאה (פ"ח ה"ד) "הבבלין אוכלין אותו כשהוא חי מפני שדעתן מקולקלת", ובמשנה לפנינו במנחות "מפני שדעתן יפה" (ועד"ז הוא בירושלמי עירובין פ"ג ה"א).

34) ועפ"ז נמצא חידוש בנדון דידן, שהרי מכיון שאא"פ לאכלו לאחר השבת, נמצא שע"י שלא היו אוכלין אותו בלילי שבת אינם מקיימים המצוה כלל

ד עפ"ז יבאר החילוק בין תרגום אונקלוס לתרגום יונתן בפרשתנו שהזכיר הגאון מרגצוב,ויסיק נפק"מ לענין קרבנות כשאפשר לבנות מזבח בלא מקדש

ומעתה יש לנו לבאר עפכ"ז חילוק שמצאנו בפרשתנו בין תרגום אונקלוס לתרגום יונתן ב"ע. דעל הנאמר "בנימין זאב יטרף" (מט, כז) תרגם אונקלוס "בנימין בארעי' תשרי שכינתא ובאחסנתי' יתבני מקדשא", ותיב"ע כתב "בנימין שבט תקיף כדיבא טרפי' בארעי' תשרי שכינת מרי עלמא ובאחסנתי' יתבני בית מוקדשא". ובהשקפה ראשונה כוונת ב' התרגומים אחת היא, ותוכן אחד אמרו. אבל הגאון מרגצוב כתב (צפע"ג על התורה כאן) דיש חילוק בינייהו, כי "**באחסנתי' יתבני מקדשא**" היינו³⁵ "מקום מקודש **לדמים**" (לשון הש"ס דלהלן בסמוך), פירוש דקאי על המזבח. והיינו כדעת לוי בזבחים (נד, א)³⁶, שהחלק דיסוד המזבח שעליו "נותנים דמים" הוא בחלקו של בנימין (חלקו של טורף), משא"כ על חלק היסוד שבחלקו של יהודה "לא נותנים דמים" (פרש"י שם נד, א ד"ה לוי); משא"כ "**באחסנתי' יתבני בית מוקדשא**"³⁷ הכוונה לבית

– אלא שמצוה זו "שלא יבואו לידי נותר" אינה חיוב גברא.

35) וכ"ה בתוד"ה שיתין – זבחים סב, ב.

36) וראה רע"ב למשנה זבחים פ"ה מ"ד. תוי"ט שם. וראה אוה"ת פרשתנו תטז, א. אוה"ת יתרו ע' תתקכז בשוה"ג. ולשון הצפע"ג שם. ואכ"מ.

37) ועד"ז הוא בתרגום ירושלמי מכת"י (גינזבורג. ברלין תרנ"ח. ירושלים תשכ"ט) – הובא בתורה שלמה עה"פ. ובתרגום ירושלמי לפנינו "בתחומי' יתבני מקדשא" (כתרגום אונקלוס), אלא שמקדים זה ל"באחסנתי' תשרי איקר שכינתא", ולא כבתרגומים הנ"ל.

לָקראת שבת

לעבודה זו.

וכמו שאמר הבעש"ט הק', (ראה כתר שם טוב סי' קמו. סי' רנה. סי' שס. וש"ג), שלעיתים ישנה בת קול מלמעלה הגורמת שיפלו לאדם הרהורי תשובה, שבעקבותיהם מתעורר האדם אח"כ ללמוד תורה ולקיים מצוות. שאז, בשעה שלומד ומקיים המצוות, אינו מרגיש שזה בא בסיוע מלמעלה, והוא עושה הכל ביגיעתו ובכוחותיו.

ובאמת ששלימות העבודה היא דוקא בזו המדריגה הב', וע"ד מאמר רו"ל "אדם רוצה בקב שלו" (בבא מציעא לח, א), שמובן בפשטות שישנה שלימות יתירה כשהאדם עובד את ה' בכוחו הוא ולא על ידי סיוע (גלוי) מלמעלה, שאזי ניכר שזוהי עבודתו של האדם, והעבודה נזקפת להאדם שעשה אותה בכוחות עצמו.

ד.

רצון יעקב הי' – גאולה מהירה

ובזה יובן הטעם שנסתלקה השכינה מיעקב אבינו בעת שביקש לגלות את הקץ. דבאם הי' יעקב אבינו מגלה את הקץ (שהגאולה ממצרים היא היא עת קץ הימין, כנ"ל) אזי היו בני ישראל מתעוררים בכוחות ובחיות גדולה לעבודתם בכדי להביא זאת לידי פועל, אך אז לא הייתה זו עבודה עצמית שלהם, והי' נרגש וניכר בגלוי שהחיות והכוחות שיש להם בעבודה זו באים מכך שגילה להם יעקב אבינו את הקץ, וההתעוררות הגדולה שיש להם מגילוי הקץ היא המסייעת להם בעבודתם.

אך יעקב עצמו ביקש לגלות את הקץ משום שרצונו של יעקב אבינו הי' שהגלות תסתיים מוקדם ככל האפשרי, דאף שיחסר עי"ז בשלימות העבודה של בני ישראל (שהרי לא יעבדו בכוח עצמם), אך מאידך ייצאו בני ישראל מערוות הארץ ויבואו אל הגאולה השלימה במהירות הכי גדולה.

*

ה.

עבודה הבאה בכוח האדם – "דבר המתקיים"

ויש לבאר הדברים בעומק יותר:

עד עתה נתבאר, שהעבודה בכוחו של האדם ללא שמרגיש את הסיוע והעזר מלמעלה, היא עבודה שלימה יותר, להיותה עבודה המתייחסת להאדם עצמו ולא לסיוע מלמעלה.

אך באמת, שיש לעבודה זו (עבודה בכח האדם) קשר ושייכות לתוכן עניינה של הגאולה השלימה, שלכן זה שלא הסכימה דעתו של הקב"ה לגילוי הקץ, לא הי' רק בכדי שתהי' עבודה שלימה יותר, כ"א מחמת שדוקא עבודה זו היא העבודה שנדרשת בכדי להביא לגאולה שלימה.

דכיון שהגאולה העתידה היא גאולה נצחית, שלא תהי' אחרי' כל גלות, הנה גם העבודה

לְקראת שבת

שמביאה את הגאולה העתידה צריכה להיות בבחינת "דבר המתקיים", עבודה כזאת שא"א שיהיו בה שינויים, אלא שיעמוד האדם בעבודתו ולא יפול האדם לא יפול אח"כ ממדריגתו.

דכאשר האדם עושה איזה ענין מחמת גילוי שנותנים לו מלמעלה בדרך מתנה, הנה כיון שעבודה זו אינה באה מהאדם עצמו, והיא תלוי' בגילוי שבא מלמעלה, ייתכן שלאחר שיעבור הגילוי לא יישאר בדרגתו ולא יוכל להמשיך באותו אופן עבודה. אך כשהעבודה היא בכוחות האדם עצמו, שהיא העבודה המכונה בשם "אתערותא דלתתא", אזי יש קיום לעבודתו, שהרי אינה תלוי' באיזה גילוי מלמעלה, והיא באה מהאדם עצמו, ולכן היא בבחינת "דבר המתקיים".

ובזה יובן, שרצונו של הקב"ה שיעקב לא יגלה הקץ לא ה' רק בכדי שהעבודה תהי' שלימה יותר, אלא מפני שזוהי העבודה הנדרשת בכדי להביא את הגאולה השלימה – עבודת האדם מצד עצמו ובכוחותיו, שזה מביא את הגאולה העתידה שהיא גאולה תמידית ללא שינוי וכו'.

[אלא שע"פ ביאור זה העמוק יש להוסיף ביאור בכך שיעקב אבינו חפץ לגלות הקץ, דהניחא להביאור שהעבודה בכח האדם עצמו יש בה רק שלימות יתירה, מובן שיעקב הסכים לוותר על שלימות זו בעבור שיקדים הקב"ה את הגאולה, אך לביאור זה העמוק, שהגאולה העתידה (גאולה ללא שינוי) תלוי' בסוג עבודה זה דווקא (עבודה ללא שינויים), איך ייתכן שיעקב רצה לוותר על כך?

ועיין במקורי הדברים שנתבאר שם הענין באריכות, ונקודת הדברים:

מבואר בספרי חסידות (ראה תורה אור (לכ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע) סוף פרשת ויצא, ועוד) שיעקב אבינו מדריגתו היא בחינת האצילות, שהוא עולם נעלה ביותר, עד כדי שהוא בבחינת "לאחר הבריור" (לשון אדמו"ר הזקן בתורה אור ג, א-ב. ובכ"מ), ובפרט שיעקב אבינו ה' אז (ברצותו לגלות הקץ) סמוך לפטירתו, שהוא זמן שלימות עבודתו בעלמא הדין, ונמצא, שיעקב עצמו כבר סיים את עבודתו, ואצלו כבר הייתה השלימות של העבודה בכח עצמו, ויעקב חשב שגם בניו נמצאים באותה מדרגה שכבר הגיעו לשלמות העבודה.

ולכן חפץ לגלות להם הקץ, דכיון שהוא עצמו (ולפי מחשבתו, גם בניו) כבר עמד במדרגה של שלימות העבודה של האדם, אזי יגרום גילוי הקץ רק תוספת וזירוז בעבודה.

אבל כיון שבניו לא עמדו בזו המדריגה ה' גילוי הקץ גורם להם לאבד את המעלה של עבודת האדם בכח עצמו, וכנ"ל שמעלה זו היא העבודה הנדרשת כהקדמה לגאולה השלימה, ולכך נסתלקה ממנו שכניה].



לְקראת שבת

שההידור שבעתיד גובר ומכריע לגבי הענין דזריזין מקדימין, ה"ה מוסיף שישנה גם ההכנה ד"זאב מוכר קדירות"²³ שענינה הוא ההידור בעתיד.

מזוזה תפילין וציצית, משא"כ לדעת הבבלי (מנחות מב, ב. וראה תוד"ה העושה סוכה מו, א. ובכ"מ). – וראה לקו"ש חי"ז ע' 187 ואילך. ח"ח ע' 180 שוה"ג להערה 46.

28) עפ"ז יל"פ הטעם מה שנקט בירושלמי "זאב מוכר קדירות" ולא "עושה קדירות" – כי ענינים אלו בהכנה למצוה מדובר במעמד ומצב שקודם "עונותיכם הטו" (כנ"ל ס"ב),* ולכן אא"פ לומר "עושה קדירות", כי עשיית קדירות היא "אומנות לסטים"*(ראה משנה סוף קידושין לגירסת הש"ס וע"י), כי קדירות עושים מעפר וכשלוקח עפר משדה אחרים הוי גזילה, אלא שאין לקיחת עפר (ואפילו חמר) מקרקע אחר חשיב גזילה ממש בלשון בנ"א [ע"ד לשון חז"ל "הפקר כעפרא דארעא"***. וגם בהלכה – הרי רק כמות גדולה של עפר שווה פרוטה, קרוב שימחול כיון שיש להנגזל עד התהום. ועוד], ולכן נכשלים בזה (ולהעיר מסדום שלקחו פחות משווה פרוטה (ראה סנה' קט, ב ובחדא"ג מהרש"א שם) ועונשם איום – אלא ששם הי' בהתדברות וצירוף כולם יחד וכו').

ואף שבגמרא נאמר "שועל חנוני" וחנוני הרי מפורש

*) ואף דטורף ואוכל, נעשה אחר החטא שאז נעשה בהם הטבע לטורף ולהזיק, ולפני החטא (ולפני המבול) לא הותרה אכילת בשר, וכו' – הרי חילוק הטבע באופן האכילה ד"דורס ואוכל" מיד או "טורף ואוכל" לאח"ז (מוליך לחוריו) – שייך גם באכילת ירק עשב.

ועוד ועיקר: פשיטא דאין כוונת דשב"א "עוונותיכם הטו גוי" על חטא עץ הדעת (ומאז מוכרחת הפרנסה להיות בצער), ובכלל – על מצב כלל ישראל, כי אם על כל אחד ואחד בפרט הממשש הוא את קונו כדבעי, וכמאמר רז"ל הנ"ל דברכות דכשעושין רצונו של מקום מלאכתו נעשית ע"י אחרים.

**) וצ"ע בפרש"י שם, שחמר כו' וקדר הם "אומנות ליטטים" לפי שהם "בעלי קרנות וכו'".

ובלאו הכי צ"ע: מעתיק "קדר" שלא במקום גירסתנו במשנה (דמקדים קדר), צע"ק למה דוקא קדר הולך בדרכים, ולא מוכר כל דבר, שטעמו השני לא שייך לקדר. ועוד.

***) ועפ"ז יובן דבנחום איש גם זו (תענית כא, א) החליפו בעפר (ולא באבנים פשוטים – שקל יותר לרמות) – היפך היוקר דאבן טוב.

ואוכל" – "מיד" (פרש"י תענית שם)²³, וזאב "טורף ואוכל" ("שמוליך לחוריו ואוכל שם" (פרש"י תענית שם)²⁴), "ולכולם יש להם הנאה" (סיום לשון רש"י תענית שם)²⁵. ומכ"ז מובן דבהנהגת הארי אין כל מקום למציאות ה"קדירה" (שממתינים עם הדבר החי עד שמתבשל כהוגן), דהא "דורס ואוכל (מיד)"; משא"כ זאב, כיון שאוכל לאחר זמן, לאחרי שטורף "ומוליך לחוריו", ה"ז מתאים ל(בישול ב)קדירה"²⁶, שהמאכל הנטרף יהא באופן ד"יש הנאה יותר", טעים יותר. והנמשל מכל זה בהכנה למצוה הוא, דדוקא לאחרי שישנם כבר כל ההכנות וההכשרות הקודמות למצוה, "קייץ" "סבל" ו(לעת הצורך גם) "חנוני", הנה רק אז באה הכנה נוספת ד"זאב" ע"י "קדירה", לראות שהמצוה תיעשה בהידור ובשלימות יותר.

הרי נמצא דהבבלי והירושלמי לשיטתייהו אזלי, דלשיטת הבבלי – כיון שהמעלה דזריזין מקדימין בהוה מכריעה לגבי ההידור דברוב עם הדרת מלך בעתיד, וכיו"ב, לפיכך אין הבבלי גורס הבבא ד"זאב מוכר קדירות" – כי הכנה זו אינה (מוכרחת) לשיטתו. משא"כ לדעת הירושלמי²⁷,

23) וראה ב"ק טז, ריש ע"ב. פרש"י ותוס' שם ד"ה דרס. ובגמ' שם ש"וימלא טרף חוריו" (נחום ב, יג) הוא "בשביל חוריו", היינו "להצניע אבל לאכול מיד לאחר הריגה כו' לאו אורחי' הוא" (פרש"י שם ד"ה והכתיב).

24) וראה פרש"י ב"מ צג, ריש ע"ב ד"ה ארי דרס.

25) וי"ל דזה שכתב זה רש"י בד"ה "טורף ואוכל" – אף שקאי על שניהם, ארי וזאב – כי בזה משמיענו דאף שהטעם שהזאב "מוליך לחוריו ואוכל" הוא לפי "שמפחד מן הבריות" (רש"י שם), מ"מ יש לו הנאה מאופן אכילה זו.

26) והא דאמרו "מוכר קדירות" – כי כיון שזקוק לעצמו, ולזאבים חבריו, נעשה מומחה ומתענין וכו'.

27) להעיר על ההדגשה המיוחדת שמצינו לדעת הירושלמי בנוגע להכנה והכשרה למצוה, דס"ל (ברכות פ"ט ה"ג) שצריך לברך על עשיית סוכה לולב

עדיף שיקיים מיד המצוה במינים שבידו, או שימתין עד שיגיעו לידיו המינים המהודרים].

ושוב י"ל דכשם דאמרינן ב' אופנים אלו בנוגע למצוה, הוא הדין שיש לחקור בנוגע להכנה לקיום המצוה. והדבר נרמז בב' הענינים ד"צבי קייץ וארי סבל" – שיש לדון מי מהם קודם לחבירו. דהנה, גבי תאנים "אין לקיטתן כאחת אלא יש באילן זה מה שנגמר היום ויש בו מה שנגמר לאחר כמה ימים" (רמב"ם הל' מתנות עניים פ"ב ה"ב. וראה פיה"מ ורע"ב פ"א פ"א מ"ד), היינו דבשעה שנגמרת התאנה יש בידו הברירה אם ליקח תיכף התאנות היחידות לייבשם בשדה, "צבי קייץ", או להמתין עד שיגמרו הרבה תאנות ורק אז להביאם ליבוש, שאז יהי' הדבר ע"י "ארי סבל"²⁰ הנושא משאות.

וכן הוא בהנמשל, לענין הכנה והכשרה למצוה, דיש לדון אם צריך לעשות הפעולה הראשונה המתאפשרת להכשיר את החפץ לדבר מצוה, והיא פעולה הנקראת "צבי קייץ", אפילו אם זהו רק חתיכה אחת של עור (מיעוט בכמות) או שאינו עור מן המובחר (מיעוט באיכות), או דלמא טפי עדיף להמתין עד שיתאפשר להכשיר ולהכין דברים רבים יותר ומשובחים יותר עבור המצוות, כגון עור גדול ומשובח יותר לתפילין, וכיו"ב – והיא פעולה הנקראת "ארי סבל". וטעם הסברה השנית, להעדיף הכשרת כמות ואיכות גדולים יותר, כי גם לענין ההכנה

וההכשרה דחפץ המצוה (אפילו קודם הקיום בפועל) נוגעת מעלת השלימות וההידור²¹, וכבר אז שייד מעין דין "הקריבהו נא לפחתך" ו"כל חלב לה" (מלאכי א, ח. ויקרא ג, טז. רמב"ם סוף הל' איסורי מזבח. שו"ע יו"ד סו"ס רמח), ובמילא גם אז יש חילוק אם מכינים ומכשירים לקיום המצוה כמות גדולה יותר ואיכות גדולה יותר או לאו.

והיא הנפק"מ בין שיטות הבבלי והירושלמי הנ"ל בענין העתיד וההווה. דלשיטת הבבלי שההווה מכריע, צ"ל ענין "זריזין מקדימין" אף בהתחלת ההכנה וההכשרה להמצוה, ובמילא תחילה יבוא "צבי קייץ", אף שהדבר המוכן הוא רק כמות קטנה ואף באיכות אינו בשלימות וכיו"ב; אבל לדעת הירושלמי ד"ברוב עם" כו' ושלימות ומעלה שבעתיד מכריעים לגבי מעלת הזריזות שבהווה, הרי כן הוא גם בנוגע להכנה והכשרה למצוה, דזה שבעתיד ייעשה הדבר בחפצים רבים ומשובחים יותר כו' – מכריע, ובמילא הא ד"ארי סבל" קודם ל"צבי קייץ"²².

ועפ"ז יש לבאר הא דדוקא הירושלמי הוסיף "זאב מוכר קדירות". דהנה, שייכות הזאב למכירת קדירות מובנת ע"פ החילוק שבש"ס (תענית ח, א. ערכין טו, ב) בין ארי לזאב, דארי "דורס

(21) להעיר מלקו"ש ח"א ע' 131 ביאור מחלוקת רש"י והראב"ע.

(22) ויש להוסיף בזה (ע"פ המבואר לעיל בנוגע לתאנים), דבאה"ק – ירושלמי – צ"ל "סבל" לפני "קייץ", כי פירותי גדולים וכבדים יותר (כתובות קיב, א) וא"כ י"ל דצ"ל "ארי סבל" אפילו למספר מועט ואולי אפילו לפני אחד, והצבי קייץ הוא רק לשמירה הבאה (רק) אח"כ ולא להבאה. משא"כ בבבלי שמתעוררת תומ"י בפרי הראשון – השאלה אם להביאו למקומו דהשמש תיכף או ברוב כו' (ולבבלי – זריזין (הוה) מכריע).

פנינים

דרוש ואגדה

תכונת הוויתור של 'עקרת הבית'

ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל גו' ואקברה שם בדרך

ע"פ הדבור קברתי שם שתהא לעזרה לבני', כשיגלה אותם נבזרדאן כו' יצאת רחל על קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים כו', והקב"ה משיבה יש שכר לפעולתך (מח, ז. רש"י)

על רחל אמנו כותב רש"י (ויצא לא, ד ד"ה ויקרא) "היא היתה עקרת הבית". וכן איתא במדרש (בראשית רבה פ"א, ב) "רחל היתה עיקרו של בית".

והנה מצינו בנוגע לנשי ישראל, שפטורות ממ"ע שהזמן גרמא (משנה קידושין כט, א), וכן פטורות מתלמוד תורה (קידושין שם, ב). ומבואר בראשונים (אבודרהם סדר תפלות של חול. כלבו ר"ס ע"ג) שהוא מפני שעל הנשים מוטלות צרכי הבית, ולכן פטורות מדברים אלו.

ונמצא, שלנשים יש תכונה נפלאה של וויתור, שכדי שיוכלו לשמש בתפקידם כ"עקרת הבית", הרי הן מוותרות על עבודת השי"ת שיש בה קדושה גלוי', כמו לימוד התורה וקיום מ"ע, ובמקום זה עובדות את ה' על ידי העיסוק בצרכי הבית. משא"כ האנשים, עבודתם את הקב"ה היא בעיקר בדברים שיש בהם קדושה גלוי'.

ועפ"ז יש לבאר זה שרחל אמנו נקברה בדרך ולא יעקב אבינו, כי רק לרחל שהיא "עקרת הבית" יש מעלה זו, להיות מוותרת במשך מאות ואלפי שנים על הקבורה במקום של קדושה גלוי' – מערת המכפלה, כדי שכשיהיו ישראל במעמד ומצב בלתי רצוי, עד כדי כך שיתחייבו גלות – "תהא עזרה לבני'!"

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ל עמ' 239 ואילך)

הכוח שלא להתפעל מחושך הגלות

ויישם בארון במצרים (סיום פרשתנו)

ידוע הכלל ד"מסיימים בטוב" (עיין תוס' סוף נדה, ועוד), וא"כ תמוה, מדוע סיום ספר בראשית הוא בזה שנקבר יוסף במצרים, הרי לכאור' זהו היפך השבח, שלא זכה יוסף ליקבר מיד בארץ ישראל ונשאר במצרים?

ויש לומר בזה ע"פ מ"ש בש"ך על התורה (פרשתנו מז, כט), שהטעם לזה שנקבר יוסף במצרים ולא בא"י הוא כי יעקב אמר ליוסף "אתה צריך שתגן עליהם כו' ואתה צריך למשוך להם חן וחסד כל זמן שהם בגלות וללכת עמהם ולמשכם במדבר".

ונמצא, שמקבורת יוסף במצרים שאבו בני' עידוד וחיוזוק, דאף שהיו בתוך גלות קשה, הנה בידעם שיוסף הצדיק נמצא אתם בצרת גלותם, נתעודדו מזה שלא להתפעל מהסביבה, ולהיות חזקים בדביקותם להקב"ה.

ועפ"ז יש לבאר הא דעל אף גודל המעלה של קבורה בארץ ישראל מ"מ נטמנו כו"כ מרועי ישראל דווקא בחוץ לארץ, כי עי"ז שנשארו בגלות יחד עם צאן מרעיתם הנה מזה שואבים עידוד וחיוזוק בעבודת השי"ת.

וזהו שסיום ספר בראשית הוא בפסוק "ויישם בארון במצרים", ותיכף מכריזים "חזק חזק ונתחזק", שהוא החוזק שמקבלים מרועי ישראל, בהיותנו במיצר הגלות, עד אשר יבוא הגואל ב"ב.

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"ה עמ' 474 ואילך)



חילוק בין בבלי וירושלמי בענין הכשר והכנה למצוה

יבאר דאזלי לשיטתייהו כאן בענין אי ההוה מכריע את העתיד או לאו, ויבאר החילוק היוצא מזה בדיני הכשר מצוה והידור מצוה / עפ"ז יחדש עומק בפלוגתא בין תרגום אונקלוס לתרגום יונתן בפרשתנו, ויסיק נפק"מ לענין דין קרבנות כשאפשר לבנות מזבח ולא בית

א

**יפלפל בדוגמאות החיות שנקט רשב"א
בברייתא דסוף קידושין, וידקדק בשינויי
הירושלמי מן הבבלי**

גרסינן בסוף קידושין: תניא רשב"א אומר מימי לא ראיתי צבי קייץ (מייבש קציעות בשדה. רש"י) וארי סבל (נושא משאות. רש"י) ושועל חנוני, והם מתפרנסים שלא בצער, והם לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני, מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני מתפרנסים שלא בצער, ואני שנבראתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרנס שלא בצער, אלא שהרעותי את מעשי וקיפחתי את פרנסתי שנאמר עונותיכם הטו. ע"כ.

ונראה לבאר בעומק, דרמז גדול נשנה כאן בגדר הא ד"לא נבראו אלא לשמשני", ויש כאן משל המלמד הרבה בדיני הכשר והכנה למצוה. דהנה כתבו מפרשים (עיון יעקב לע"י. חסדי דוד לתוספתא פ"ה, יג. הגהות הרד"ל כאן. ועוד) דלא לחינם נמנו דוקא מיני "אומנות" אלו, אלא מתאימות המה לתכונות הטבעיות דחיות אלו, כי הצבי בעת שישן "עינו אחת פתוחה" כקייץ המשגיח בעין פקוחה על הקציעות המתייבשות בשדה, והארי הוא גבור שבחיות ה"ה כסבל הנושא משאות, והשועל הוא פקח שבחיות (ברכות סא, ב) ה"ה כחנווני המתחכם להרוויח (1) כלשון רשב"א במתני' לעיל מיני'.

אמנם, באמת הענין הראשון שהזכרנו בנוגע ל"צבי קייץ" שהוא גילוי הדבר ושמירתו עדיין אינו מספיק לבאר ענינו לפמש"כ רש"י דהקייץ פועל שינוי בגוף הדבר, "מייבש קציעות בשדה" (ולא רק שמגלהו ושומר עליו). ולכן בא הענין הב' כנ"ל, ש"צבי קייץ" (ועד"ז "ארי סבל") הם (גם) ענינים כלליים במצוות, והוא מה שבשביל לקיים מצוה בחפץ פלוני הרי צריך לעשות בו שינוי תחילה, וכגון הנ"ל בתפילין שמפשיט העור ומעבדו, וכן באתרוג ולולב וכו' שמפרידו מחיבורו לאילן, שהוא שינוי בחפץ האתרוג והלולב (כי הוא משתנה בזה ששוב אין לו צמיחה ויניקה מן האילן) (וגם זה נרמז במשל ה"קייץ" שהוא יבשות התאנים)). ולאח"ז צ"ל שינוי המקום, "ארי סבל", כנ"ל. וכן אשכחן ב' שלבים אלו בצמר לציצית, שצריך להיגזז הצמר מגוף הבהמה (צבי קייץ) ואח"כ צריך שיובא למקום הישראל (ארי סבל). וכ"ה בקרן לשופר, ובסכך ודפנות לסוכה, וכמה מצוות כיו"ב. ויתירה מזו אשכחן בעור לתפילין (ולמזוזה ולספר תורה), שצריך תחילה להפשיט העור מבשר הבהמה ולעבדו¹⁹, שכ"ז הוא שינוי ממשי וגדול בגוף העור, ולאח"ז הוא השלב הב' הנ"ל דהבאת העור וכו' למקום הישראל.

[ולפ"ז הרי ב' הפרטים ד"צבי קייץ וארי סבל" הם ענינים המוכרחים בכו"כ מצוות (ולכן איפליגו בזה הבבלי והירושלמי, כדלקמן), משא"כ שועל

בלקו"ש ח"ב ע' 196 ואילך].

(19) להדיעות שאין צריך עיבוד לשמה בעור הבתים והרצועות או גם קלף סת"ם (ראה סנהדרין מח, ב וש"נ. פרש"י ותוס' וראשונים שם. הובאו באנציקלופדי' תלמודית ע' הזמנה (א) סעיף ג, וש"נ) – הרי אין מוכרח שהעיבוד יהי' ע"י יהודי דוקא. ופשיטא בנוגע לההפשט שלפני זה.

חנוני, שינוי הרשות ובעלות עוד קודם שבא לרשות הישראל, ה"ז ענין הנוגע לעניני קדושה ומצות מסויימים, שאינם רגילים כ"כ].

ג

**עפ"ז יבאר דהבבלי והירושלמי כאן
לשיטתייהו בחקירה הידועה אי ההוה
מכריע את העתיד או להיפך, ויסיק חילוקי
סברות בענין הדרך הרצוי בהכשר מצוה
ומעתה יש לבאר במאי קמיפלגי כאן הבבלי
והירושלמי. דהנה כבר נתבאר והוכח בכ"מ
(ראה לקו"ש ח"ד ע' 1338. חכ"ד ע' 173 ואילך. ע' 243)
בראי' ובסברא, דיש חילוק כללי בין הבבלי
והירושלמי, ובזה מבואר איך אזלי לשיטתייהו
בכמה מילי. והוא דהיכא דבעינן לשקול מצב
שבהוה אל מול מצב שבעתיד, הנה לשיטת
הבבלי המעלה והפעולה דמצב שבהוה מכריעה
אף שע"ז אפשר שיחסר משלימות הדבר
לאחר זמן, ולשיטת הירושלמי צריך לדון את
המצב שבעתיד ובאם לעתיד תתוסף מעלה הרי
היתרון שבעתיד מכריע את מצב ההוה. ודוגמא
לזה, החקירה הידועה (ראה בזה בשד"ח כללים מע' ז
כלל א-ג. מע' פ' כלל לט. אנציקלופדי' תלמודית ע' זריזין
מקדימין, וש"נ. לקו"ש ח"ט ע' 73 ואילך. וש"נ) אי דין
זריזין מקדימין למצות" מכריע לקיים המצוה
מיד אף שע"ז לא תהא מצוה מן המובחר ("ברוב
עם" – שאז דוקא "הדרת מלך"), או שהמעלה
והיתרון דמצוה מן המובחר בעתיד מכריעה,
ומוטב להמתין ולעשות המצוה ברוב עם, אף
שאז תחסר מעלת זריזין מקדימין כו" שבהוה
[או עד"מ במי שיש בידו עתה, בבוקר אחד
מימי הסוכות, ד' מינים שאינם מהודרים, ובזמן
מאוחר יותר יבואו לידו ד' מינים מהודרים – אי**

לְקִרְאת שַׁבַּת

דהנה, ג' סוגי אומנויות אלו כפשוטם ה"ה דברים המסודרים זה למעלה מזה, ומן הקל אל הכבד – צבי קייץ, שהוא מייבש קציעות בשדה, הוא פעולת שינוי בגוף הדבר, והוא ע"י תפקיד הקייץ בהבאת הקציעות בשדה שהוא מקום גלוי לאור השמש, וכן בשמירה עליהם שישארו שם עד שיתייבשו ויגיעו לשלימותם. ולמעלה מזה הוא "ארי סבל" הנושא משאות, שענינו להביא את הסחורה ממקום אחד לחבירו – שינוי מקומו של הדבר. ולמעלה מזה הוא תפקיד ה"שועל חנוני", שאין ענינו רק לשנות מקום הקציעות אלא שינוי רשות ובעלות, שיצאו מרשות אחת לרשות אחרת.

והדברים הם משל על ג' הכנות והכשרות הנצרכות כדי לאפשר קיום מצוה. תחילה צריך להוציא הדבר מחשכתו ומסתורו אל מצב של אור ובהירות, והוא מה שהכשר הראשון למצוה הוא הסרת העדר הידיעה הברורה במהות הדבר (שצריך לידע המצב לאשורו, כדי לנהוג בו כדין, כמו במצוות דפקו"נ שצריך לשאול את הרופא תחילה אם פקוח נפש יש כאן; או כהא דאמר רב (סנהדרין ה, רע"ב) "שמונה עשר חדשים גדלתי אצל רועה בהמה לידע איזה מום קבוע ואיזה מום עובר"¹⁶), וכן צריך לראות שיהי' הדבר מוכן לקיים בו המצוה, היינו שיהי' בשלימותו (וע"ד קלף לעשות בו תפילין, והוקשה כל התורה לתפילין (קידושין לה, א), שצריך תחילה להפשיט ולהפריד העור מהבהמה ע"י פושט עור, וכן

17) להעיר משו"ע או"ח רסתרמ"ט. ביטול ע"ז ע"י עכו"ם (ע"ז נב, ב. סד, ב. רמב"ם הל' ע"ז פ"ח ה"ח. טוש"ע יו"ד רסקמ"ו). ועוד.

18) אולי י"ל מעין זה בבע"ח, לדוגמא: כשבהמה וצבי אוכלים איסור (ערלה כלאים וכיו"ב) בכדי שיהודי יקיים אח"כ מצות עונג שבת באכילת הבהמה וצבי (וכיו"ב).

ולהעיר גם בנוגע לישראל, כשמצד פקו"נ הותר מאכל האסור. וראה בתניא אגה"ק סכ"ו (קמד, רע"א) שכתב "היתר) גמור" בחצאי רבוע. או גם באופן האסור, כשאכל מאכל האסור, ועשה תשובה מאהבה שזדונות נעשו לו כזכיות ולמצוה (יומא פו, ב. ראה תניא פ"ז. וראה בפרטיות בכל הני"ל במכתבים שנדפסו

לְקִרְאת שַׁבַּת

שיש לה אומנות".

וצ"ע בתוספתא קידושין שם שממשיך "בהמה חי' ועוף כו", היינו דפליג על הברייתא ומונה גם בהמות. וי"ל בשיטת התוספתא, דסוף סוף ענינים הנ"ל בשור וכו' אי"ז בגדר **אומנות** שיש להם – שעושים בטבע, כ"א מה שהם בני **תרבות**, שבנ"א מושלים בהם ומכריחים ומלמדים (מלשון מלמד הפרה (ירושלמי סנה' פ"י ה"א)) ומרגילים אותם במלאכות שונות (ראה עיון יעקב למשנה). ועפ"ז מתורץ ג"כ זה שמצינו בכמה חיות שיש להן אומנות כמו פיל שמשתמשין בו להיות נושא משאות – כי אי"ז בגדר אומנות⁴.

אלא שאינו דומה (בני) **תרבות** דחיות ובהמות. וע"ד פלוגתת תנאי ב"ק (טו, ב) "הזאב והארי והדוב והנמר והברדלס והנחש הרי אלו מועדין, רבי אלעזר אומר בזמן שהן בני תרבות אינן מועדין"⁵. וה"ה הכא דבזה נחלקו התוספתא והש"ס].

והנה, מאמר רשב"א הנ"ל הובא גם בירושלמי (אלא ששם הוא בשם ר"מ ובשינוי הסדר ועם הוספה): ראית מימך ארי סבל צבי⁶ קייץ שועל חנוני זאב מוכר קדרות⁷. ע"כ.

4) וראה לעיל הערה 2.

5) וראה סנה' (טו, ב). תוד"ה רבי אלעזר (ב"ק טז, ב). ד"ה ור"י (סנה' שם).

6) בירושלמי לפנינו: **ארי** קייץ. אבל בשינוי נוסחאות שם הובא "צבי קייץ", כבבבלי. וכ"ה בתוספתא – שגם שם מקדים "ארי סבל" לפני "צבי קייץ" ומוסיף "זאב מוכר קדרות" כבירושלמי. אבל מכיון שגירסא זו "ארי קייץ" נפוצה ברפוסה הירושלמי צ"ל שגם זה הוא בהתאם להפרש בין ירושלמי ובבלי. ונתבאר בשיחת י"ט כסלו תשל"ט.

7) וכ"ה בתוספתא שבהערה הקודמת. אלא ששם מוסיף: בהמה חי' ועוף וכו' (וכנ"ל בפנים).

ממה שקונה ומוכר². אמנם עדיין לא נתבאר כאן שפיר הדוגמאות שנקט הש"ס, כי סו"ס צלה"ב למה בחר רשב"א דוקא בסוגי אומנות אלו ולא נקט (גם) אומנויות אחרות המתאימות לתכונות חיות אחרות (ולדוגמא – יאמר ש"אילה שלוחה" (פרשתנו מט, כא) מצד טבע המהירות והזריזות שלה³ ה"ה מתאימה להיות שליח ואעפ"כ לא ראינו שיהא הדבר אומנותה וכו').

[ובשלימא הא דלא הזכיר גם מין ממיני ה**בהמה** – ה"ז לפי שע"פ רוב אדרבה, בבהמות "ראיתי", דמצינו בהם אומנות, לשמש את האדם – שור לעול וחמור למשא כו' (ראה מהרש"א במתני' דקידושין כאן). ואף שמצינו מיני בהמה שאין להם אומנות (ואינם משמשים לאדם), הרי מכיון שמצינו בשור שיש לו אומנות כו' והוא **מלך** שבבהמות (חגיגה יג, ב) הרי השאר טפלים ובטלים לו. ולכן אין לומר לא במשנה ולא בברייתא "ראית (בתמי') מימך בהמה כו'

2) ואין להקשות שמצינו דוגמת ענין החנוני בחיות (ולדוגמא: חי' קטנה שאוכלת את השרצים וזבובים ותולעים שעל הפיל ועי"ז יש תועלת לשניהם), וכיו"ב בשאר אומניות – כ"ז אינה קושיא, כי כיון שמבואר בש"ס שהשועל הוא פקח שבחיות, ואעפ"כ אינו חנוני, הרי מוכח דאע"פ שמסוגל ביותר לזה אינו מצטער להתעסק בזה (ואינו נוגע להק"ו – זה שקטנים מהשועל מתעסקים בזה). ועוד ועיקר, כוונת רשב"א במתני' היא לא שאין שום חי' ועוף שיש להם אומנות, אלא שע"ד הרוב כן הוא. ועפ"ז מתורץ זה ש"דבורה . מסגלת לבעלי" (דב"ר פ"א ו), ובפרט דמשמע מזה שזהו טבעה.

ועפ"ז מובן גם לשון המשנה "ראית מימך חי' ועוף שיש להן אומנות", אף שמצינו בכמה מהם שיש להם, כנ"ל.

3) ואף שאי"ז תכונה השייכת לו במיוחד, שהרי ישנה גם בצבי שכבר מפרטו כאן (ראה כתובות קיב, א. שמו"ר פל"ב, ב. וברש"ש שם. וראה בהנסמן לקמן בפנים גבי צבי ובהערה 9) – הרי צבי דכאן נמנה רק בתור "קייץ" ולא שליח.

והרבה יש לדקדק בדברי הירושלמי⁸. חדא, מהו שהקדים "סבל" לפני "קייץ", ובפרט דמסתברא מילתא שסדר הראוי הוא כמו בבבלי – צבי קייץ וארי סבל (ושועל חנוני) כי כן הוא הסדר הרגיל במיני אומנות אלו בקציעות (וכיו"ב), דתחילה מייבשין אותם – (צבי) "קייץ"; ואחר שנתייבשו ונמצאים בחביות וכיו"ב צריך ל(ארי) "סבל" הנושאם (לאח"ז) אל (השועל) "חנוני". ודוחק גדול לומר דבא הירושלמי והיפך הסדר רק כדי להקדים "ארי (סבל)" מחמת שהוא מלך שבחיות (חגיגה שם). ומה גם דעפ"ז עדיין לא יתורץ כל הסדר, כי לפ"ז הנה תיכף לאחר הארי צריך להזכיר השועל (חנוני) כו', שהרי גם לו יש מעלה של הנהלה, מעלת "פקח שבחיות". וגם, הלא בכלל קרוב הוא יותר לארי מאשר הצבי שאין דרכו לאכול בשר (ב"ק יט, סע"ב ופרש"י שם)⁹, וכיו"ב.

ועוד יש לדקדק, מהו הטעם שראה להוסיף "זאב מוכר קדרות". ובאמת לא רק שצריך לבאר הטעם, הרי באמת קשה דלכאורה אינו מוסיף על "שועל חנוני", דבתוכנו ה"ה סוג אחד (דחנוני

(8) עוד שינויים בלשון בין מאמר רשב"א בבבלי ומאמרו בירושלמי: בבבלי "מימי לא ראיתי" (היינו **שרשב"א** לא ראה כו'), ובירושלמי "ראית מימך" (שאומר זה לאחרים). וכלשון זה הוא גם במשנה ועד"ז בתוספתא* (אלא דשם איתא "הראית" – בלשון תמי'). ולהעיר שבבבלי מאמר רשב"א הוא בשם עצמו ואילו בירושלמי הוא משום ר"מ, כבפנים.

(9) ולהעיר מרשב"א קידושין ג, א ד"ה לא לחי', שכתב דעזו וצבי דומין זל"ז. וראה כלאים פ"א מ"ו. וב"תוס' אנשי שם" שם.

(* בהגהת הגר"א שם "מימי לא ראיתי" (כבבבלי), אבל לא הובאה גירסת זו מכת"י ודפוטי תוספתא (ראה מהדורת ליבערמאן. נ"י. תשל"ג).

ענינו למכור כו'). וגם יש להבין השייכות דזאב למוכר קדרות¹⁰ [ובאמת יש מי שרצה לפרש (הגהות רד"ל כאן) דכיון שמכירת קדרות אומנות פשוטה היא, לכן אין המוכר מוכרח להיות פקח כשועל, וכל אחד ראוי לזה. איברא, דמהמשך הענינים משמע שגם כאן האומנות (מוכר קדרות) היא דבר הקשור למעלת הזאב, בדוגמת הדוגמאות שלפנ"ז, "סבל" "קייץ" ו"חנוני" שהם שייכות למעלות ארי צבי ושועל¹¹].

ב

יְקָדִים דְּרֶשֶׁב"א עֶסֶק כָּאן בַּעֲנִין הַכְּנָה וְהַכְּשֶׁרָה לַמִּצְוָה, וְעַפ"ז יִבָּאֵר ג' הַסּוּגִים שֶׁהַמִּשְׁלִי בִזְוָה ע"י אֲוִמָּנוֹת הַחַיּוֹת

והנראה בכל זה בהקדים עוד דיוק במאמר רשב"א, דכיון שמזכיר להדיא בסמוך (בהקל-וחומר) "מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני מתפרנסים שלא בצער ואני שנבראתי לשמש את קוני אינו דין כו'", שוב לאיזה טעם צריך לכפול ענין זה עצמו קודם לכן¹² באמרו "והם לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני".

אלא ההסברה בזה, דבזה הקדים לפני פירוט האומנויות – חידוש יסודי בנוגע לא' מעיקרי

(10) להעיר מהגירסא (הובאה בשינויי נוסחאות למשניות קידושין) "זאב גודר גדרות".

(11) בחסדי דוד לתוספתא: ובדוחק אפשר לומר דמוכרי קדירות של חרס שכיה כל שעתא ושעתא להרויח בזה לפי שהם דברים הצריכים תדיר וקלים לישבר והזאב הוא גרגרן וצריך להיות לו מאכל מצוי כל שעה ולכן הי' נאה לו למכור קדירות.

(12) ועד"ז הוא במשנה שבע", ירושלמי ותוספתא. משא"כ במשנה לפנינו בגמ'. ולהעיר מהגירסא בשינויי נוסחאות למשניות שם.

את קוני". היינו דזה שצבי ארי ושועל נבראו עם התכונה להיות קייץ סבל וחנוני – אי"ז סתם "לשמשני" ובזה נסתיים תפקידם, אלא ה"לשמשני" הוא דוקא באופן שיתקיים אצל "ואני" הא ד"לשמש את קוני" – (ע"י) קיום התורה והמצות.

וביאר הדבר, כי ג' הפעולות דקייץ סבל וחנוני הם רמז גלוי על ג' הדברים המכנים ומכשירים את האפשרות לקיים מצוות בחפצי העולם, ובזה עוסק רשב"א – הכנה והכשרה למצוה [אלא שהטעם שלפועל אין האומנויות מתקיימות ע"י חיות הנ"ל ("לא ראיתי צבי כו'") – י"ל שהוא מצד הענין המובא בסיום מאמר רשב"א, לפי ש"הרעותי את מעשי". פירוש, דכשם שהדבר גרם לזה שהאדם "מתפרנס בצער" עד אשר "קפחתי את פרנסתי", ויתר על כן – עצם הדבר שצריך לבוא לידי מלאכה הוא משום כך (וע"ד הא דאמר רשב"י בברכות (לה, ב) "בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים כו' ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן"¹⁴), הנה עד"ז (ובמכל-שכן) מנע הדבר את הכנת והכשרת קיום המצוות ע"י אחרים, ע"י "צבי קייץ וארי סבל ושועל חנוני"¹⁵ (ועכ"פ ע"י אומות העולם שנמשלו לחיות (ראה רמב"ם הל' מלכים רפ"ב)).

(14) ראה פנ"י קידושין כאן. ולהעיר מחדא"ג מהר"ל סוף קידושין. תפארת ישראל פ"א.

(15) ע"ד מרז"ל בנוגע להנחש (סנהדרין נט, ב) חבל על שמש גדול שאבד מן העולם שאלמלא נתקלל כו'. וראה חדא"ג מהרש"א שם. אבל ראה פרש"י שם ד"ה ובכל חי' "חיות בני מלאכה נינהו (בתמי)". חדא"ג מהרש"א סוף קידושין במשנה.

השקפת התורה. דהנה, כידוע כל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל (עיינ בברכות ו), סע"ב): כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה כו'. ועייג"כ בסנהדרין (לו, סע"א). וכ"ה בכ"מ). וכמו שהאריך הרמב"ם בהקדמת פיה"מ (ד"ה אחר כן ראה להסתפק): "אך על דרך כלל יש לדעת, שכל הנמצאים שתחת גלגל הירח נמצאו בשביל האדם לבדו. וכל מיני החיות, יש מהם למאכלו, כצאן ובקר וזולתם, ויש מהם לתועלתו בזולת המאכלים, כמו החמור, לשאת עליו, מה שלא יוכל להוליך בידו, והסוסים, להגיע בהם מהלך דרך הרחוקה בימים מועטים. ומהם מינים שלא נדע להם תועלת, ויש בהם תועלת לאדם, ולא יכיר אותם. וכן האילנות והצמחים, מהם למאכלו, ומהם לרפאותו ממחלותיו. וכן העשבים ושאר המינים. וכל מה שתמצא מן החיות והצמחים, שאין להם תועלת מזון, ואין בו לפי מחשבתך, דע שהדבר הוא לחולשת שכלנו". וכ"ה גם לענין מין המדבר עצמו, שכדי שיוכל האדם השלם לעסוק בחכמה (האלקית) ובמעשה (הטוב) צריך שיהי' עולם שלם עם בני אדם, שהם יספקו עבורו כל צרכי החיים כדי שיהי' בידו זמן ואפשרות ללמוד ולקנות חכמה (כמו שביאר שם הרמב"ם בארוכה).

והמורם מזה, דתפקיד כל סוגי הנבראים, כולל גם בני נח¹³, הוא שיספקו לישראל הצטרכויותיהם ובמילא יוכלו לעסוק בתורה ולקיים מצוות. ובזה בא רשב"א להוסיף ולחדש דהא ד"הם לא נבראו אלא לשמשני" ה"ז דוקא בשביל "ואני (באופן שאני) נבראתי לשמש

(13) ראה לקו"ש ח"ה ע' 159 ואילך, שי"ל שזהו גם המטרה והמכוון דקיום ז' מצות ב"נ.