

מלאכת מחשבת

דיון לעומק בנושאים עיוניים ~ רעיונות והערות ~ בפרשת השבוע

פרשת השבוע "וישב" (ובו ט' עניינים בביאור הפרשה ופרק "נחשבה")

סיפור השבוע: "אצל שלושה צדיקים"

מאת הרב רבי יאיר וינשטוק שליט"א.

(א) למה נענש יעקב בצרת יוסף?

איתא בפרשה (בראשית פ"א ל"ז פס' ב') "אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה היה רועה את אחיו בצאן והוא נער את בני בלהה ואת בני זילפה נשי אביו ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם".

ובפרש"י: "ועוד נדרש בו, וישב- ביקש יעקב לישב בשלוה, קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים לישב בשלוה, אמר הקב"ה, לא דיין לצדיקים מה שמתקן להם לעולם הבא, אלא שהם מבקשים לישב בשלוה בעולם הזה" ע"כ.

נראה לומר בזה, דממה שמקדימה התורה לכתוב בפסוק קודם לכן "וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען" ומסמיכה לו תולדות יעקב וגלגולי סיבותיו ונדודיו מכאן ואילך עד לירידה למצרים, והכל תלוי ביוסף. מכאן מספרת התורה אידך התרחש בפועל המעשה שנמכר יוסף והתוצאות שהביאו עד לירידה למצרים.

משמע שהתורה באה לפרש את הפורענות שקיבל יעקב, על זה שביקש לישב בשלוה בעוה"ז, והכל נסבב ע"י יוסף, כי יוסף נמכר בגלל זה למצרים. לפי מדרש זה, נראה כי אלמלי ביקש יעקב לישב בשלוה בעוה"ז, לא היה יוסף נמכר למצרים. ויש לתמוה ע"ז מאד, והרי העונש נחתם על זה שביטל את מצוות כיבוד אב ואם משך כ"ב שנים, נמצא שיוסף צריך להימכר למצרים ללא כל שייכות לזה שיעקב מבקש לישב בשלוה?

ואין לומר, כי אלמלא חטא זה, יכולה הייתה מכירת יוסף להיעשות שנים אחרי כן. אך כיון שביקש לישב בשלוה, קפץ ומיהר עליו רוגזו של יוסף, ו"קפץ" הוא לשון הקדמה בטרם עת. זה אינו, דהרי נגזר על בני ישראל לישב במצרים כמניין "רד"ו" שנים, לאחר שישבו

"ק"ץ" שנים בארץ ישראל. ואם יוסף היה נמכר לאחר מיכן, כל החשבון היה משתבש?

ובדוחק אפשר לומר, דעל יעקב נגזר שאחד מבניו לא יכבדו במשך כ"ב שנים. אך לא היה בכלל זה דין דווקא על יוסף, אלא כל אחד מהשבטים יכול היה להיות "שבט עברתו". זה שיוסף שהוא בנו האהוב עליו יותר מכל ילדיו, שהוא זה שיבחר להיות שבט עברתו, כל זה נתחדש עתה בחטא שביקש לישב בשלוה בעוה"ז. ולפי"ז "קפץ" עליו רוגזו של יוסף דווקא ולא של שבט אחר, זה נגזר עליו כעונש על מה שביקש לישב בשלוה בעולם הזה.

ועדיין צ"ע, דאיתא בגמ' בשבת (דף י" ע"ב) "אמר רב מתא בר מחסיא, אמר רב חמא בר גוריא, אמר רב, לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת, שנתן יעקב ליוסף, יותר משאר אחיו, נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים". משמע שעל עון זה קרתה המכירה ולא בשביל שביקש לישב בשלוה? וכבר עמדו בזה תוס', דהרי בלאו הכי נגזר על בני ישראל, לירד למצרים, גם בלא חטא זה, דכתיב בברית בין הבתרים "ועבדום ועינום אותם"? ותירצו, שמא לא היה נגזר עליהם עינוי כל כך, אלא על ידי זה, שהרי ארבע מאות שנה התחילו משנולד יצחק, יעו"ש. ודוחק לומר, דגמ' זו תחלוק על המדרש שמופיע כאן ברש"י, וצ"ע.

ולולי דמסתפינא הוי אמינא, דאכן הגזירה הייתה על זה שביקש לישב בשלוה, דלפיכך נענש מהבן האהוב לו ביותר יוסף, שהרי העונש הזה היה עונש פרטי ליעקב אבינו, כפי שמתבאר בחידושי מרן הגרי"ז הלוי זי"ע שעמד בקושיא על שהתורה מבארת את הסיבה לכך שנענש במכירת יוסף, ותמה על כך: וכי מכאן החלו צרותיו? והלא יעקב הוא מסכת ארוכה של צרות, כמה וכמה צרות אירעו לו עוד קודם למכירת יוסף, כגון צרת עשו, צרת לבן מעשה דינה מיתת רחל. על

ובקשתו לפיתרונות, שיביאו את האחים להשתחוות אליו? נראה לומר, דאם יעקב אבינו לא היה משנה אותו, בכך שעשה לו כתונת פסים ובזה הראה להם כי הוא הממשיך שלו, שכן גם לימדו את כל מה שלמד בבית עבר כל י"ד שנים. לא היו האחים מתייחסים להוצאת הדיבה שלו עליהם וגם לחלומות בכזו שנה, השנאה שנגרמה בשל השינוי הביאה שסברו כי על פי דין הוא "רודף" וכי הוא מתנכל להם שלא יהיה בניין י"ב השבטים מהם.

נמצא שעיקר השנאה הייתה על העדפה של "בן בין הבנים" והכל היה רק בגדר "מסייע" שיכול לחול רק כשיש לו את הסיבה על מה לחול.

והקשה תלמיד חכם חשוב, למו"ר הגאון האמיתי מרן רבי משולם דוד הלוי זצוק"ל, על דברי מרן הגרי"ז זי"ע, שהם נגד גמ' ערוכה בסנהדרין (י"ט ב') דדרשו על הפסוק "לכן כה אמר ה' אל בית יעקב אשר פדה את אברהם" וכי היכן מצינו ביעקב שפדאו לאברהם? אמר ר' יהודה שפדאו מצער גידול בנים. והיינו דכתיב "ולא עתה יבוש יעקב". ופירש"י: שפדאו מצער גידול בנים, שהוטל עליו טורח השבטים, שעל אברהם היה מוטל אותו טורח, דכתיב "והרביתי את זרעך" והוא פדאו. ובתוס' [ד"ה שפדאו מצער גידול בנים] הקשו עליו: וז"ל "ולא נהירא, חדא דאינו צער אלא שמחה, כדאמרינן (ברכות דף ס"ג ע"א) גבי עובד אדום שברכו ה' בבנים, בשכר הארון שהיה בביתו. ועוד, דלאברהם היו בנים מקטורה? וצריך לומר, צער על יוסף ואחיו וגלגול ירידת מצרים".

חזינו מדברי תוס' דעל אברהם הוטל גם צער המריבה שהייתה בין יוסף ואחיו, דלעולם היה צריך להיות מוטל על אברהם אבינו, אם עליו היה מוטל תפקיד בניין י"ב השבטים. כי אי אפשר לגדל את השבטים ולבנות את הבניין, בלי לעבור את כל הצער שנעשה למגדל בהתהוות הבניין.

ואם היה תפקיד בניין השבטים מוטל על אברהם, היה על אברהם אבינו לעבור את כל המעשה של מכירת יוסף וגלגול ירידת מצרים, בזה שיעקב לקח על עצמו את התפקיד, הוא פדה את אברהם מצער גידול בנים. הרי דצער שיש לו ממכירת יוסף היא אינה צרה פרטית שלו אלא צער כללי של עם ישראל, ודלא כפי שאומר מרן הגרי"ז.

כל אלו לא שואלים למה אירעו עמו כל כך הרבה צרות, רק כאשר מגיעים למכירת יוסף מחפשים טעם מיוחד לזה, לא מצאו חז"ל ביעקב חטא נוסף לתלות בו עונש זה, כי אם זה שביקש לישוב בשלוח בעולם הזה, הלא דבר הוא!?

ותירץ מרן הגרי"ז על זה, דבאמת על שאר הצרות שפקדוהו אי אפשר לקרותם "צרתו של יעקב אבינו" צרה פרטית, אלא צרה כללית של כלל ישראל, כי יעקב הוא יסוד הבניין של עם ישראל ועם ישראל נבנה ביסורים. כבר מתחילת התהוותו, חייב הוא לעבור "כור היתוך" להיותו "עם סגולה" ולפיכך כל הצרות שהתרחשו עם יעקב, אי אפשר לכנותם צרותיו של יעקב אבינו כאדם פרטי, אלא הכל הוא חלק מהגזירה של "וענו אותם ארבע מאות שנה" אבל צרה זו של יוסף, הייתה צרה פרטית של יעקב אבינו ולא של הבנים.

תדע, שהרי כל השבטים ידעו היטב כי יוסף נמכר לעבד ולא נחרב חלק מהבניין, אם היה יעקב אבינו יודע זאת לא היה מתאבל כלל כ"ב שנים, אלא מצטער על ריחוקו כ"ב שנים (והיה גם בזה די בשביל לכפר על זה שנמנע מלכבד את אביו ואמו כ"ב שנים, שהרי די היה לו להעניש על זה ולא היה צריך לסבול גם אבל מיותר של כ"ב שנים, שהרי את הצער הזה הוא לא גרם להם כלל). נמצא דצרת יוסף היא צרה פרטית לגמרי שלא שייכת לכלל ישראל, חז"ל תלו זאת על כך שביקש לישוב בשלוח, שבשביל זה הוטרדה שלוותו כ"ב שנים, עכת"ד מרן זי"ע.

והנה, אם יעקב אבינו לא היה משנה "בן בין הבנים" לא הייתה המכירה יכולה להתקיים במציאות, כי לא הייתה סיבה לשנוא את יוסף והיאך תתקיים הגזירה שנגזרה עליו? ועל זה אומרת הגמ' בשבת, לעולם אל ישנה אדם בן בין הבנים, שבכך הוא הביא שנאה בין האחים ובכך נתגלגלה המכירה בפועל.

נמצאו ששני הדברים היו בבחינת "זה וזה גורם". אחד לא יכול להיות בלא השני. החטא ביסודו הוא, מה שביקש לישוב בשלוח בעולם הזה, אבל העילה להביא זאת אל הגמרי היה ע"י דבר נוסף, ואת זה רוצה הגמ' ללמדנו, שיזהר בזה אדם מאד, לא לשנות בן בין הבנים כי בכך הוא מביא לקנאה בין הבנים. כי אלמלי נתגלגל שנעשתה ההעדפה גלויה מצד יעקב כלפי אחד מן היורשים, לא הייתה נוצרת העילה שיהיו השבטים נגררים לשנוא את יוסף כל כך.

(אף שהתורה עצמה כותבת לנו, כי יוסף עצמו הביא כביכול על עצמו את השנאה, בגין חלומותיו

שפדאו מצער גידול בניס" כפשוטם גידול השבטים נחשב צער גידול בניס, אבל זה שמצטער במכירת יוסף ויורד למצרים אין זה קשור לגידול בניס אלא לעמוד בסבל כלל ישראל, והניח בצ"ע).

ב) למי נבראו העולם הזה והעולם הבא?

בפרש"י: "ועוד נדרש בו, וישב- ביקש יעקב לישב בשלוח, קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים לישב בשלוח, אמר הקב"ה, לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא, אלא שהם מבקשים לישב בשלוח בעולם הזה" ע"כ.

לפי דברי המדרש הנ"ל נראה דשתי עולמות יש. העולם הזה שמתוקן לרשעים, הם אלו שנהנים ממנו ואין להם כל שייכות עם חיי העולם הבא. והעוה"ב השמור כולו לצדיקים ואין להם מקום בעוה"ז. ולזה מדוקדק מלשון רש"י, לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב אלא מבקשים הם לישב בשלוח בעוה"ז. כלומר אי אפשר להיות נוחל נחלת שני עולמים.

והקשה על זה מו"ר הגאון האמיתי רבי משולם דוד הלוי זצוק"ל דבגמ' בהוריות (דף י' ע"ב) כתיב "דרש רב נחמן בר רב חסדא, מאי דכתיב יש הבל אשר נעשה על הארץ וגו', אשריהם לצדיקים שמגיע להם כמעשה הרשעים של עולם הבא בעוה"ז. אוי להם לרשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים של עולם הבא בעולם הזה. כלומר אשרי לצדיקים שסובלים בעוה"ז כמו הרשעים שסובלים בעולם הבא כי בכך מתמרקים עוונותיהם בעוה"ז ובעוה"ב כולו טוב. ואוי להם לרשעים שנהנים בעוה"ז כמו הצדיקים בעוה"ב כי בזה משלמים להם על מה שעשו בעולם כדי לטרדם בעולם הבא. אבל רבא מחולק עליו בזה וטענתו: אטו צדיקי אי אכלי תרי עלמי מי סני ליה? כלומר למה לא נפרש כפשוטו, שטוב לצדיקים שנהנים גם בעולם הזה, ואוי להם לרשעים שסובלים גם בעולם הזה שאין להם טובה באף אחד מן העולמות.

הנה דברי המדרש שהביא רש"י נאים הם רק לשיטת רב נחמן בר רב חסדא, שאין לצדיקים לחפש טובה בעולם הזה, אבל לשיטת רבא לכאורה איזו תביעה יש עליהם למה אסור להם ליהנות גם מהעולם הזה? ברם באמת גם לדברי רב נחמן בר רב חסדא לא אתי שפיר, שהרי מה שביקש יעקב הוא לישב בשלוח בעוה"ז, משמע שאין לו לישב בשלוח בעולם הזה, אבל אין כתיב "ביקש יעקב שלא יסבול גיהנום בעוה"ז".

ומו"ר זצוק"ל ענה לו שאין בזה כל קושיא על מרן הגרי"ז זי"ע. ובביאור העניין צריך להקדים את הפסוק "וישלחהו מעמק חברון" וברש"י (תמה ע"ז) "והלא חברון בהר? וכו' אלא מעצה עמוקה של אותו צדיק הקבור בחברון, לקיים מה שנאמר לאברהם בין הבתרים כי גר יהיה זרעך".

כלומר עתה בשליחות לשכם מתחילה להסתובב הסיבה לגלות, כי נאמר לאברהם אבינו "גר יהיה זרעך בארץ לא להם" ועתה על ידי יוסף מתגלגלת הסיבה שעל ידי תתחיל הגלות, כי יעקב ירד בעקבותיו יחד עם האחים. והכי כתיב בתהילים (פרי' ק"ה פס' י"ז) "שלח לפניהם איש לעבד נמכר יוסף". ה' יתברך סיבב לשלוח את יוסף למצרים, כדי שגלות מצרים תתחיל דרכו. נמצא שבמכירתו וירידתו של יוסף למצרים נעשתה צרה לישראל, שהרי בכך התחילה הגלות ובזה מתקיימת הגזירה של "גר יהיה זרעך" כמו כן האחים נאלצו לרדת ונאסרו ובנימין מגיע בפעם השניה למצרים, הרבה צער היה לישראל מכך, כל זה היה צער לכלל ישראל ולא רק ליעקב.

לפי"ז יש במכירת יוסף תרי עניינים: א) צרה פרטית שיש ליעקב אבינו, זה שחשב שיוסף נטרף והיה לו צער עצמי פרטי גדול מאד. ב) צרה כללית של כלל ישראל כי דרך מכירתו של יוסף נאלצים עתה השבטים יחד עם יעקב לרדת למצרים ובכך מתחילה הגזירה הכללית של גר יהיה זרעך בארץ לא להם.

עתה לפי זה יש לבאר את כוונת התוס', דכוונתם הייתה שהיה על אברהם לסבול עם יצחק בנו שהוא בכלל זרעו ועליו נאמר כי גר יהיה זרעך. והיה יצחק נמכר למצרים, ויחד עמו היה אברהם יורד למצרים אחרי כן. והיה מן הראוי שיסבול את הצער הזה הוא עצמו, אם בו מתחיל הבניין ועליו לסבול את הצער הכללי שיש לכלל ישראל. בזה שיעקב מקים את הבניין כלל ישראל, עוברת כל הגזירה ליעקב ובכך הוא פודהו מצער גידול בניס.

ומכל מקום תמה מו"ר זצוק"ל על התוס', דלשון פדאו מצער גידול בניס אינו ברור, דאם כל זה קאי רק על הירידה והמכירה למצרים. מה לכל זה עם צער גידול בניס, יותר היה מתאים לומר שבכך מנע ממנו יעקב צער של כלל ישראל.

(קושיא זו אינה קשורה לעצם התירוץ שלו על דברי מרן זי"ע אלא על עצם ההסבר של התוס' בדברי הגמרא, דלרש"י מתפרשים דברי ר' יהודה

(ולפי"ז יש לתמוה, דא"כ איזו הנאה יש לו שכעת יודע הוא כי מעמדו בעולם העליון לא טוב? ולמה לא סני לו זה גופא, שכעת מתברר מעמדו בעולם האמת!)

עוד יש להבין אם אין ראוי לצדיק שיטול מן העולם הזה כלום נמצא שכל מה שנוטל מתנקה לו מחשבון של מעלה. (ולפיכך ביקשה האשה צדקנית מבעלה שיתפלל שייטלו את הרגל של הזהב שהגיעה אליהם כי זה ירד משולחן של מעלה). א"כ למה אכן לא יהיה שנוי לצדיקים שיקבלו חלק מהחשבון שלהם בעוה"ב כאן בעוה"ז שהרי נמצאו אוכלים את עולמם בחייהם וצ"ע.

ורצה מו"ר מרן זי"ע לומר דרך נוספת בעניין. דבאמת רבא לא הולך בדברי רב כלל ולעולם רבא אזיל לשיטתו בגמי בהוריות.

ומה שאמר "לידע איניש בנפשיה אי צדיק גמור אי רשע גמור הוא", לכאורה אינו מובן כלל, שהרי אף אם יש לו חלק בעולם הזה איך יהיה נחשב כרשע גמור אם יודע הוא בנפשו שיש בו הרבה מעשים טובים ומצוות רבות, א"כ רשע גמור אינו יכול להיות?

אלא צריך לומר להיפך. שאם יש לו עוה"ז ע"כ שהוא צדיק גמור, כי אם לא היה צדיק גמור היו לו יסורים כדי למרק את חטאיו, שהרי כיון שאינו רשע שיקבל את הגיהנום למעלה, צריך הוא לקבל את הגיהנום למטה, כדי שיגיע זך ונקי לעולם הבא, אלא ע"כ שהוא צדיק גמור ומותר לו ליהנות מן העולם הזה.

ומה שאומרת הגמ' שהעוה"ז הוא לרשעים, היינו ליהנות ממנו בצורה גשמית גסה. אבל אין חלילה וחס טרוניה לקב"ה שיהיו צדיקים עשירים, אבל הם יודעים לא ליהנות ממנו בצורה גשמית גסה אלא לקדש זאת לרוחניות צרופה.

לפי"ז יש לומר, דמה שאומר המדרש שאין לצדיקים בעולם הזה שלוה היינו שלוה גשמית. אבל שלוה רוחנית שמסייעת לשבת וללמוד, אדרבה מעלה היא, כי "שמעתתא בעי צילותא כיומא דאיסתוונא" ודו"ק היטב.

הערה למתבוננים!

בפרש"י: "ועוד נדרש בו, וישב- ביקש יעקב לישב בשלוה, קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים לישב בשלוה, אמר הקב"ה,

משמע שאם לא היה מתפלל על שלוה וגם לא על יסורים שפיר דמי. ואלו לדברי רב נחמן בר רב חסדא טוב להם לצדיקים שיהיה להם גיהנום עלי אדמות כדי שלא יסבלו בעוה"ב.

עוד הקשה מו"ר זצוק"ל דרבא עצמו סתר את משנתו, דבמס' ברכות (דף ס"א ע"ב) איתא "אמר רבא לא איברי עלמא אלא לרשיעי גמורי או לצדיקי גמורי. אמר רבא לידע איניש בנפשיה אם צדיק גמור הוא אם לאו. אמר רב לא איברי עלמא, אלא לאחאב בן עומרי העולם הזה ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא. בפרש"י ד"ה לרשיעי גמורי: העולם הזה שאין להם בעולם הבא כלום, וצריכים ליטול שכרן כאן. כגון אחאב שהיה עשיר מאד, דקאמר ליה בן הדד כספך וזהבך לי הוא. לצדיקי גמורי העוה"ב, שאין להם בעולם הזה כלום, כגון רבי חנינא בן דוסא שדי לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת" עכ"ל.

מרהיטת דברי רש"י שעירב דברי רב ורבא נראה שרב ורבא שיטה אחת הן. שלא נברא העולם הזה רק לרשעים שיהנו ממנו והעוה"ב לצדיקים הגמורים, כי לא היה להם בעולם הזה כי הוא זה. ויש לעיין דא"כ סותר רבא את עצמו, שהרי בהוריות טען רבא וכי איזה פסול יש שיש לצדיקים גם את העולם הזה וגם את העולם הבא?

ורצה מו"ר לתרץ, דבגמי בהוריות מדבר רבא על צדיקים שאינם גמורים, שבלאו הכי כבר נהנו מן העולם הזה, דלא יענשו על זה שלא שנא הוא הדבר עליהם. אבל לצדיק גמור כרבי חנינא בן דוסא עדיף שלא יהיה לו שום שייכות עם העולם הזה.

ולא זכיתי הקטן להבין, וכי רבינו הקדוש שהיו לו את שני העולמות, כי לא פסקו מעל שולחנו לא חזרת ולא צנון. ועליו נאמר "תורה וגדולה במקום אחד" וכי ניתן אותו להגדיר חלילה וחס כצדיק שאינו גמור? אמנם אפשר לומר שרבי עצמו לא נהנה מעולמו בכי הוא זה, שהרי הגביה את יו אצבעותיו למעלה בעת פטירתו להורות שלא נהנה מן העולם הזה בכי הוא זה. נמצא שכל העושר שהיה לו לא נטל ממנו כלום. אבל דבר זה יכול רק אחד בדרגה של רבי הקדוש אבל שאר צדיקים אם יקבלו כאן שכר בעולם זה יגרע מחלקם בעולם הבא ועל כן מי שיש לו כאן משהו זה מעיד עליו שעדיין רחוק הוא מלהיחשב כצדיק גמור.

ליה, אישתיק ולא אמר להו ולא מידי, רמו ליה סודרא בצואריה וקא מצערו ליה, אתא רבי אבהו אשכחינהו, אמר להו אמאי מצעריתו ליה, אמרו ליה ולא אמרת לן דאדם גדול הוא, ולא ידע למימר לן פירושא דהאי פסוקא, אמר להו אימר דאמרי לכו בתנאי בקראי מי אמרי לכו, אמרו ליה מאי שנא אתון דידעיתון, אמר להו אנן דשכיחינן גביכון רמינן אנפשינן ומעיין, אינהו לא מעיין, אמרו ליה לימא לן את, אמר להו אמשול לכם משל למה הדבר דומה לאדם שנושה משני בני אדם אחד אוהבו ואחד שונאו, אוהבו נפרע ממנו מעט מעט שונאו נפרע ממנו בבת אחת."

[תרגום: ר' אבהו השתבח בפני המינים שרב ספרא הוא אדם גדול, ויתרו לו על המכס של י"ג שנה, יום אחד מצאוהו (המינים מצאו את רב ספרא), אמרו לו כתוב 'רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם', מי שיש לו כעס מעלה אותו על אהובו? שתק ולא ענה להם כלום, שמו לו סודר בצוארו וציערוהו, בא ר' אבהו ומצא אותם, אמר להם למה אתם מצערים אותו, אמרו לו, ולא אמרת לנו שהוא אדם גדול, והרי אינו יודע לומר לנו את הפירוש של פסוק זה, אמר להם, מה שאמרתי לכם (שרב ספרא אדם גדול) הוא במשניות, וכי אמרתי לכם שהוא גדול במקראות? אמרו לו מה שונים אתם שאתם יודעים (שאתם בקיאים גם במקראות)? אמר להם אנו כיון שאנו מצויים אצלכם, אנו מטיילים על עצמינו ומעיינים, הם לא מעיינים, אמרו לו אמור לנו אתה (את פירוש הפסוק), אמר להם אמשול לכם משל וכו'].

וכתבו בתוס' חכמי אנגליה שם: "ר' אבהו חצרן היה, והיה שכיח עם המינים" (כפי הנראה 'חצרן' הוא כינוי למקורב למלכות).

ידוע שרוב ה'מינים' המוזכרים בגמרא הם הנוצרים ימ"ש, שדרכם מאז ועד היום לטרוח להביא ראיות מגוחכות מפסוקי התנ"ך לאמונתם המשובשת, ראה ברכות ז' ע"א: "ההוא מינא דהוה בשבבותיה דרבי יהושע בן לוי הוה קא מצער ליה טובא בקראי", וזהו שאמר ר' אבהו שאנו מעיינים במקראות כיון שאנו מצויים אצלכם, ועלינו לקיים 'דע מה שתשיב לאפיקורוס'.

על כל פנים מבואר שר' אבהו היה מצוי אצל המינים ומתווכח עמם, ואמרתי להביא ולקבץ את כל המקומות אשר נראה מהם שר' אבהו היה מתווכח עם המינים.

לא דיין לצדיקים מה שמתקן להם לעולם הבא, אלא שהם מבקשים לישוב בשלוה בעולם הזה" ע"כ.

יש לתמוה, מהי השלווה עליה נאסר ליעקב לשאוף אליה. הרי ברור כשמש שלא היה ליעקב שום שייכות עם ענייני העוה"ז, כל מגמתו בעוה"ז היא ללמוד תורה יומם ולילה בלי להרפות ממנה לרגע קט, מה א"כ פסגת שאיפותיו, להמשיך לשבת ללמוד תורה ושמעתתא בעי צילותא, אי אפשר ללמוד תורה מתוך יסורי הגוף והנפש האם שאיפה כזו היא פסולה? וכי יש עניין ללמוד דווקא עם יסורים שמפריעים בעיון?

ולכאורה נראה היה לומר, שיעקב התפלל שיותר לא יסבול צרות עד סוף ימיו. כלומר אותן הצרות שהיו אמורות להיות עליו, עליהן ביקש שלא יהיה הוא הנושא אותן.

וכפי שפטר את אברהם מצרת יוסף ואחיו ומן הירידה ממצרים, כך יהיה עוד אחד מבניו שיעמוד תחתיו וישא בעול הזה, והטענה עליו הייתה שאל לו להיפטר ממשא צרותיו. "בהדי דכבשי דרחמנא למה לך?" הקב"ה מנהל את העולם עם החשבונות האין סופיים שאין לנו בהם כל השגה ואנחנו יצוריו צריכים לעשות את המוטל עלינו.

אלא דלפי"ז יש להבין, א"כ אין כאן עונש, אלא אי פטור, דהיינו לא הועילה תפילת יעקב להיפטר מהעול שנחתם עליו בלאו הכי, ולשון "קפץ עליו רוגזו של יוסף" מורה שהוא זה שעורר על עצמו את העונש מהו? וצ"ע לע"ע.

(מהרה"ג החו"ב בעל וברך דוד שליט"א)

(ג) ויכחי ר' אבהו עם המינים.

רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם (הפטרות פ' וישב) פירש רש"י (בעמוס ג ב): "רק אתכם ידעתי. אהבתי ואתם פשעתם בי על כן וגו', ורבותינו דרשוהו לצד אחר במסכת ע"ז".

וכוונת רש"י להא דאיתא בע"ז ד' ע"א: "משתבח להו ר' אבהו למיני ברב ספרא דאדם גדול הוא, שבקו ליה מיכסא דתליסר שנין, יומא חד אשכחוהו אמרו ליה כתיב 'רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם', מאן דאית ליה סיסיא ברחמיה מסיק

תימא במיא, והכתיב מי מדד בשעלו מים, א"ל בנורא טביל דכתיב כי הנה ה' באש יבא, ומי סלקא טבילותא בנורא, א"ל אדרבה עיקר טבילותא בנורא הוא, דכתיב וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים.

ו. סנהדרין צ"ט ע"א: והיינו דא"ל ההוא מינא לרבי אבהו אימתי אתי משיח, א"ל לכי חפי להו חשוכא להנהו אינשי, א"ל מילט קא לייטת לי, א"ל קרא כתיב כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאומים ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה.

ז. ע"ז כ"ח ע"א: והא רבי אבהו דאדם חשוב הוה ורמא ליה יעקב מינאה סמא אשקיה, ואי לא רבי אמי ורבי אסי דלחכוהו לשקיה פסקיה לשקיה... **שאני רבי אבהו דמוקמי ביה מיני בנפשייהו תמות נפשי עם פלשתים.** ופירש רש"י (ד"ה לחכוהו): "רבי אבהו הוה קרוב למלכות כדאמרינן בסנהדרין (יד.) ובכתובות (יז.) דנפקי אמהתא דבי קיסר ומשרו ליה, **ומצער למיני בקראי.**"

ח. ב"ר ריש פרשה כ"ה: המינים שאלו לרבי אבהו, אמרו לו אין אנו מוצאין מיתה לחנוך, אמר להם למה, אמרו לו נאמרה כאן לקיחה ונאמרה להלן כי היום ה' לוקח את אדונך מעל ראשך, אמר להם אם ללקיחה אתם דורשים, נאמר כאן לקיחה ונאמר להלן הנני לוקח ממך את מחמד עיניך, א"ר תנחומא יפה השיבן רבי אבהו.

ט. ירושלמי תענית פ"ב ה"א: אמר רבי אבהו אם יאמר לך אדם אל אני מכזב הוא, בן אדם אני סופו לתהות בו, שאני עולה לשמים ההוא אמר ולא יקימנה. ע"כ. וכוונתו על הנוצרים ימ"ש שאומרים על אותו האיש ימ"ש שהיה אדם וגם אל, וכן אומרים שעלה לשמים אחר מותו, עפרא לפומייהו.

ושייך לענין זה גם הא דאיתא בפסחים נ"ו ע"א: "אמר רבי אבהו התקיננו שיהו אומרים אותו בקול רם מפני תרעומת המינין". ובע"ז כ"ו ע"א וע"ב: "תני רבי אבהו קמיה דר' יוחנן הגויים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורדין אבל המינין והמסורות והמומרים מורדין ולא מעלין".

א. ברכות י' ע"א: א"ל ההוא צדוקי לר' אבהו, כתיב מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו וכתיב לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה, הי מעשה הוה ברישא, מכדי מעשה שאול הוה ברישא לכתוב ברישא, אמר ליה אתון דלא דרשיתון סמוכין קשיא לכו, אנן דדרשינן סמוכים לא קשיא לן, דא"ר יוחנן סמוכין מן התורה מנין שנאמר סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר, למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג שאם יאמר לך אדם כלום יש עבד שמורד ברבו אף אתה אמור לו כלום יש בן שמורד באביו אלא הוה הכא נמי הוה.

ב. שבת קנ"ג ע"א: א"ל ההוא צדוקי לר' אבהו, אמריתו נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, אובא טמיא היכא אסקיה לשמואל בנגידא, א"ל התם בתוך שנים עשר חדש הוה, דתניא, כל י"ב חדש גופו קיים ונשמתו עולה ויורדת, לאחר י"ב חדש הגוף בטל ונשמתו עולה ושוב אינה יורדת.

ג. סוכה מ"ח ע"ב: א"ל ההוא מינא דשמיה ששון לר' אבהו, עתידיתו דתמלו לי מים לעלמא דאתי, דכתיב ושאתם מים בששון, א"ל אי הוה כתיב לששון, כדקאמרת, השתא דכתיב בששון, משכיה דההוא גברא משוינן ליה גודא ומלינן ביה מיא.

ד. סנהדרין ל"ט ע"ב: א"ל ההוא מינא לרבי אבהו אלהיכם גחכן הוא, דקאמר ליה ליחזקאל שכב על צדך השמאלי וכתוב ושכבת על צדך הימני, אתא ההוא תלמידא אמר ליה מאי טעמא דשביעתא, א"ל השתא אמינא לכו מילתא דשויא לתרווייהו, אמר הקב"ה לישראל זרעו שש והשמיטו שבע כדי שתדעו שהארץ שלי היא, והן לא עשו כן אלא חטאו וגלו, מנהגו של עולם מלך בשר ודם שסרחה עליו מדינה אם אכזרי הוא הורג את כולן, אם רחמן הוא הורג חצים, אם רחמן מלא רחמים הוא מייסר הגדולים שבהן ביסורין, אף כך הקב"ה מייסר את יחזקאל כדי למרק עונותיהם של ישראל.

ה. עוד בסנהדרין שם: א"ל ההוא מינא לרבי אבהו, אלהיכם כהן הוא, דכתיב ויקחו לי תרומה, כי קבריה למשה במאי טביל, וכי

אותה יהודה שמא אשת איש את, צריך לומר שהכוונה לנשואה שהרי אין קידושין בבני נח, וכן מה ששאל אותה אם טמאה נדה היא, אף דלא מצינו איסור נדה בגוי, מכ"מ הרי היו פורשים מנדה גם קודם מתן תורה וכידוע מהרמב"ן על הפסוק כי דרך נשים לי ע"ש.

אך צ"ב מה שאל אותה שמא קיבל בך אבוך קידושין, והרי אין קידושין בגוי, ואפשר שמכ"מ נהגו אירוסין גם קודם מתן תורה, וכמבואר בגמ' (ב"ב טז ב) שעשיו בא על נערה המאורסה, והקשו תוס' הרי לא נצטוו בני נח על נערה המאורסה, ותירצו שאע"פ שלא נצטוו מכ"מ מכוער הדבר ע"ש. ומה שהאב יכול לקדשה, י"ל שדין זה נוהג גם בבני נח, וכמו שמצינו בלבן שהשיא את בנותיו, ועוד שהרי גוי יכול למכור את בניו ובנותיו וכמבואר ברמב"ם (עבדים פ"ט ה"ב), וכ"ש שיכול להשיאם.

אמנם במהרש"א מבואר שכוונת הגמ' לאיסורים שעתידיה תורה לאסור על ישראל ע"ש, ולכא' יש להוכיח כן אף מדברי רש"י גופא, דהנה בהא דאמרה תמר יתומה אני פרש"י וז"ל, והייתי קטנה והשיאוני אמי ואחיי, ואין נישואין לער ואונן כלום לאסור עליו משום כלתו, ואין זכות לאם ולאחים להשיא קטנה, אלא האב זוכה בה כדכתיב את בתי נתתי לאיש הזה. ולהך סברא לאו בתו של שם היתה, שמשנת ששים ליעקב כלו שנותיו של שם, ויעקב כבר היה יותר מבן מאה ועשר עב"ל.

ולכא' כוונת רש"י להקשות במה שהשיבה לו יתומה אני, והיינו דאין חשש שמא קדשה אביה ואסורה לו משום אשת איש, והרי אליבא דאמת כן היתה נשואה לבניו של יהודה ונמצאת אסורה לו משום כלתו, ואיך הכשילה אותו באיסור כלתו, ותירץ שכיון שיתומה היא לא חלו הקידושין של ער ואונן, ואין כאן איסור כלתו. וצ"ב מה הוקשה לרש"י, והרי איסור

מהגאון רבי צבי כהן שליט"א

ד) בענין "ההיתר של תמר ליהודה"

ותשב בפתח עינים (לח יד)

בגמ' (סוטה י א) דרשינן בשם ר' שמואל בר נחמני, שנתנה עינים לדבריה (פרש"י, דוגמא ופתח היתר נתנה לעצמה שאין עבירה בדבר), כשתבעה אמר לה שמא נכרית את, אמרה ליה גיורת אני. שמא אשת איש את, אמרה ליה פנויה אני. שמא קיבל בך אביך קידושין, אמרה ליה יתומה אני. שמא טמאה את, אמרה ליה טהורה אני, ע"כ לשון הגמ'.

היינו דדרשו חז"ל שיהודה בירר קודם המעשה האם תמר מותרת לו, ואין בה לא איסור נכרית ולא אשת איש ונדה, וזה כוונת הכתוב ותשב בפתח עינים, שפתחה לו פתח היתר לעצמה שאין עבירה בדבר ומותרת לו.

ויל"ע בכוונת הגמ', מאיזה טעם לא רצה בה יהודה אם היא נכרית ואשת איש או טמאה, האם משום שעתידים בני ישראל להאסר באיסורים אלו, ויהודה קיים את דיני התורה קודם שנתנו (ואמנם בגמ' ביומא כח ב נזכר רק על האבות, אך ברש"י חולין צא א מבואר שגם השבטים קיימו את התורה, וכ"מ בתדבא"ר פ"ז), או שגם קודם מתן תורה היה צריך להמנע מלישא נכרית א"א וטמאה.

והנה בהא דאמרה תמר 'גיורת אני', פירש רש"י, ואיני עובדת עבודה זרה עד שאיני ראויה לך ע"כ, ולכא' הוקשה לרש"י הרי קודם מתן תורה לא נאסרה נכרית, ולמאי הוצרכה לומר גיורת אני, ולכן כתב שגיורת הכוונה שאינה עובדת ע"ז, והביאור שהרי כתוב בתורה ובתו לא תקח לבנך כי יסיר את בנך מאחרי וגו', ולכן קודם מתן תורה היה צריך להמנע מלישא עובדת ע"ז שתמשכנו אחריו.

ומבואר א"כ ברש"י שכוונת הגמ' לאיסורים נאמרו קודם מתן תורה. ולפי"ז מה ששאל

קטנה, לא אכפ"ל במה שעתידים חז"ל לאוסרה.

וממילא הוקשה לרש"י מה שאל יהודה שמא נכרית את, והשיב לו גיורת אני, והרי האיסור של ישראל לבא על נכרית בצנעה אינו מדאורייתא אלא מדרבנן, וכמבואר בגמ' (ע"ז לו ב), ואת התקנות דרבנן לא קיים, כשם שלא נמנע מלישא את כלתו בנישואי מיאון שאסורה מדרבנן וכנ"ל. ולכן פרש"י ששאלה זו לא היתה מחמת האיסור שעתידים ישראל להאסר, אלא מצד שאין לישא עובדת עבודה זרה אף קודם מת"ת וכנ"ל. ולפי"ז מיושב גם הא דהאמין לה יהודה, והרי גוי שאמר נתגיירתי אינו נאמן, משום שכאן אין הנידון מצד איסור נכרית אלא מצד איסור עובדת ע"ז.

ועוד י"ל לפי מש"כ בקוב"ש (ב"ב אות נד) שקודם מת"ת לא היה שייך גירות, ומש"כ והנפש אשר עשו בחרן, הכוונה שגירן לקיים שבע מצוות בני נח ע"ש, ולדבריו בהכרח מש"כ בגמ' כאן שאמרה לו גיורת אני, אין הכוונה לגירות גמורה אלא שמקיימת את המצוות שמצווה בהן, ולכן פרש"י שאינה עובדת ע"ז. אך עי' בחי' הגרי"ז סוטה שם שהבין כפשוטו שהכוונה לגירות גמורה, והאריך בזה דשייכא גירות אף קודם מת"ת ע"ש.

והנה הרא"מ בפרשתן הקשה איך הותר ליהודה לבא על הזונה, שלדעת הרמב"ם אסורה מן התורה, ואף הראב"ד שחולק ומתיר מכ"מ במיוחדת לזנות מודה שאסור מדאורייתא (ומשמע מדבריו שאם היה איסורו מדרבנן לא קשיא, והיינו כמש"ל שהשבטים לא בהכרח הקפידו על איסור דרבנן), ואין לומר שקדשה בחותמו ופתילו ומטהו, דהא הניחו למשכון וקיימ"ל (קידושין ח א) דהאומר התקדשי לי במנה והניח לה משכון עליה אינה מקודשת דמנה אין כאן משכון אין כאן, ותי' שקדשה במעות אחרות ע"ש. ובמהרש"א

כלתו נאמר רק לישראל אבל בבני נח אין איסור עריות דאישות (ועי' ברמב"ן (יבמות צח א) שאכן הוכיח כן מהא דהותרה תמר ליהודה ולמד מזה שאין איסור כלתו בב"נ, ובדוחק י"ל שרש"י לשיטתו בסנהדרין נח שנחלקו בזה התנאים אם יש איסור עריות דאישות כגון כלתו בבני נח, וקושייתו כאן היא אליבא דר"ע (שבן נח אסור בכלתו), ומבואר שכוונת יהודה היתה לברר אם מותרת לו אף בדיני ישראל, ולכן הוצרך לומר שאינה כלתו כלל. וגם מסוף דברי רש"י שהביא את הפסוק את בתי נתתי לאיש הזה, והפסוק מדבר בישראל ולא בבני נח, וע"כ שכוונת הגמ' לדיני ישראל וכנ"ל.

[ולפי"ז מוכח שאף קודם מת"ת היה שייך קידושין, והאבות יכלו לקדש כדת משה וישראל שעתיד להנתן לבניהם, ודלא כהגרי"ז עה"ת פרשת לך לך, ועי' בחי' הגרי"ז סוטה שם.]

ולפי"ז מה ששאל יהודה שמא נכרית את, והשיבה גיורת אני, לכאו' מתפרש כפשוטו שלישראל אסור לישא נכרית, וצ"ב למה הוצרך רש"י לבאר שנכרית הכוונה עובדת ע"ז. אך באמת יש לתמוה במה שהאמין לה יהודה שנתגיירה, והרי אמרינן בגמ' (יבמות מו ב) שגוי שבא ואמר גר אני אינו נאמן, וילפינן ליה מקראי ע"ש, וא"כ אינה נאמנת לומר גיורת אני. ועוד יל"ע במה דכתב רש"י שלא היתה אסורה לו משום כלתו, כיון שלא ניסת ע"י אביה אלא ע"י אמה ואחיה, והרי רבנן תקנו נישואין לקטנה, וכשמת הבעל אסורה לאביו משום כלתו מדרבנן.

והנראה, דאע"פ שהשבטים קיימו את מצוות התורה וכמו שהובא לעיל, מכ"מ אין ראייה שקיימו גם מצוות דרבנן, ורק אצל אברהם אבינו מצאנו ששמר על תקנות חכמים כגון עירובי תבשילין, ולא אצל שאר השבטים (ועי' רדב"ז סי' תרצו ופתח עינים לחיד"א חולין ה א), וכיון שמדאורייתא אין איסור כלתו בנישואי

שהביאו וחולק עליו שדוקא בישראל לא תפסי קידושין בחייבי מיתות. ומדברי המל"מ מבואר דלא מבעי בעריות דלא תפסי קידושין, אלא אף באשה המותרת לו, אם בא עליה באופן שמחוייב מיתה על ביאתו הו"ל כחייבי מיתות ולא תפסי הקידושין, והוא חידוש.

ועוד יש להעיר, דלפי מה שביאר בשו"ת צ"פ (ורשא סי' יח) הטעם שב"נ שבא על אשתו שלא כדרכה חייב מיתה, משום שאשת איש שמותרת לבעלה אין הטעם משום שאינה אשת אחר, דהערוה של א"א היא כלפי כל העולם, אלא הוא היתר לבעל, וכיון שב"נ לא הותר באשתו שלא כדרכה ממילא עובר על איסור א"א (ואף שדבריו מחודשים, מכ"מ יש להביא לו ראיה מדברי הזוהר פרשת יתרו: לא תנאף, אי לאו דפסקא טעמא אסיר אפילו לאולדא או למחדי באתתיה חדוה דמצוה, ובמה דפסקא טעמא אסיר ושרי ע"כ, ועי' בשימ"ק כתובות ז ב שלדעת כמה ראשונים הבא על ארוסתו עובר על איסור א"א ע"ש), אבל ב"נ שבא על הפנויה שלא כדרכה פטור. ולפי"ז בנד"ד שרוצה לקדשה ע"י בעילה שלא כדרכה, הו"ל גלגל החוזר, דאם יחולו הקידושין נמצא שעבר באיסור א"א, וזהו סיבה שלא יחולו הקידושין, וממילא לא עבר איסור ושוב יכולים הקידושין לחול, וי"ל.

ובמה דאמרינן בסוגיין שמא קיבל בך אבוך קידושין, והשיבה יתומה אני, עי' במהרש"א שפירש שנתייתמה מאביה קודם שנולדה, דאל"כ ליחוש שמא קדשה אביה בקטנותה ע"ש. ויש להקשות דלפי מה שפסק הרמב"ם (אישות ז טז) שאב יכול לקדש את בתו אף בהיותה עובר, וא"כ אכתי ניחוש שקדשה אביה קודם שנולדה. וכן ילה"ק לפי מה שכתב הטור (לגבי מכירת הבכורה) שקודם מת"ת היה אפשר למכור דבר שלא בא לעולם, וא"כ לכו"ע חלין קידושין בעובר אף דחשיב דבר שלבל"ע.

(סוטה שם) הקשה דלא משמע כן, ולכן כתב שאה"נ עבר על מה שעתידה תורה לאסור, אך היה אנוס בכך כמבואר במדרש ע"ש, ודבריו צ"ב דאם היה אנוס למה שאל שמא נכרית את וכו', והרי אין הברירה בידו, ומ"ש שחשש מאיסור נכרית וא"א ונדה יותר מאיסור זונה.

אך באמת כבר עמדו בזה רבותינו בעל התוס' (דעת זקנים פל"ח יז), וכתבו שקדשה בחותמו, ואע"פ דקיימ"ל מנה אין כאן משכון אין כאן, י"ל שהקנה לה הטבעת באותה שעה לגמרי אמנם לאחר מכן התנה עמה שאם שולח גדי עזים שתחזיר לו הטבעת כנ"ל ע"כ. והיינו כדברי התוס' בקידושין שם שהאומר לאשה התקדשי לי במשכון זה והמשכון יהיה שלך פשיטא דמקודשת, והיינו בכה"ג שנותן לה את המשכון במתנה ומתנה שתחזירה לו כשיתן לה מנה, ולכן מקודשת כיון שזכתה בו לגמרי.

ובעיקר הקושיא מכלתו, יעויין בפרשת דרכים (דרוש א) שהביא ליישב בשם אחד מחכמי אשכנז, ע"פ מש"כ (יבמות לד ב) שער ואונן בעלו אותה שלא כדרכה, ובגמ' (סנהדרין נח ב) אמרינן בן נח שבא על אשתו שלא כדרכה חייב מיתה, וא"כ נמצא שנתחייבו מיתה בביאה זו, ולכן לא קנו אותה לאשה, דהוה כחייבי מיתות דלא תפסו בהו קידושין, ולכן אין כאן איסור כלתו ע"ש (ויסוד הדברים כבר כתב הריטב"א קידושין ט ב בשם רבינו צרפתי וכן בפנ"י שם יג ב, שכיון שבעלו שלא כדרכה לא קנו אותה ע"ש, אך כפה"נ לא נתכוונו לסברת הפר"ד דדמי לחייבי מיתות, אלא שבב"נ לא נחשב ביאה בשלא כדרכה, וכ"ה בקונט' של הפמ"ג על הפר"ד. ועי' ישרש יעקב לד ב שאע"פ שלמסקנא אין ב"נ חייב מיתה בשלא כדרכה היינו דוקא בעושה כן באקראי ע"ש. ועי' במזרחי כאן שהציע ג"כ ליישב הקו' מכלתו עד"ז ודחה).

ויסוד דבריו שאף בבני נח לא תפסי קידושין בעריות, אינו מוסכם, ועי' במנ"ח (מצוה קצא)

עליו אילו אמרת להשיבו היינו שומעים לך, ותו דאמאי היו שומעים לו אחר שפסקו להמיתו, וצ"ב.

והנה בדין מורד במלכות כ' הרמב"ם פ"ג ממלכים ה"ח וז"ל, כל המורד במלך יש למלך רשות להורגו ואפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך או שלא יצא מביתו ויצא, חייב מיתה, ואם רצה להורגו יהרוג וכו', עכ"ל, הרי מפורש דכל עיקר דין מיתה דמורד במלכות אינו אלא רשות למלך להורגו, וברצונו תלוי אם רצה להרוג יהרוג. וביד רמה (סנהדרין מח, ב) כ"כ להוכיח דאין בי"ד מצווין לחייב מיתה למורד במלכות אלא שהמלך רשאי להורגו, עיי"ש.

ומעתה הא קמן דדין המיתה שפסקו האחים על יוסף משום מרידה במלכות, היה תלוי ביהודה וברצונו, וא"כ שפיר קאמרי אילו אמרת להשיבו היינו שומעים לך, שהרי כל עיקר דין העונש מיתה דמורד במלכות אינו אלא רשות להמלך, וברצונו יכול שלא לעונשו, וזהו שאמרו ליהודה כשראו בצרת אביהם אילו אמרת להשיבו היינו שומעים לך, משום דכל עיקר הפסק ודין המיתה ביד יהודה היה שלא יתחייב בו כלל.

ונהדר לקושיית הגרי"ד, דלפי מש"כ השל"ה דדין המיתה שפסקו האחים על יוסף, משום מורד במלכות, יש ליישב שפיר הא דדנהו שלא בפניו. דהנה כ' התוס' שבת נו, א (ד"ה שהיה) במה שאמרו לדוד גבי אוריה שהיה לך לדונו בסנהדרין, וז"ל, קשה לר"י בפ"ק דמגילה (יד, ב) אמרינן גבי נבל דמורד במלכות לא בעי למידייניה, ואוריה מורד במלכות הוה כדאמר בסמוך, וי"ל דודאי צריך לדונו ולידע אם הוא מורד במלכות, אבל לעיין בדינו ולעשות הלנת דין ולהמתין עד למחר אין צריך. עכ"ל. וכ"כ התוס' סנהדרין לו, א.

וביאור הדברים, דמורד במלכות לא בעי בי"ד אלא לברר המעשה שהוא מורד במלכות, ואין

וי"ל לפי מה דייסד הרעק"א שאף לשיטת הרמב"ם לא חלו הקידושין אלא לאחר שנולדה, ויישב בזה קושיית הנמוק"י אמאי לא משכח"ל חמותו ממאנת ע"י קידושי עובר ע"ש, ומעתה אף אם נתקדשה תמר קודם שנולדה, מכ"מ לא חלו הקידושין עד הלידה, וכיון שמת אביה קודם שנולדה אין הקידושין חליו, וכדין מקדש לאחר ל' ומת בתוך ל' שנתבטלו הקידושין. וכן לדעת הטור שקודם מת"ת ניתן למכור דשבל"ע, ומכ"מ פשיטא דלא חל עד שיבא לעולם ואם מת בתוה"ז לא חל.

מהגאון בעל "גינת אגוז" שליט"א

פרשת וישב

(ה) דין שדנו האחים את יוסף

ויראו אתו מרחוק ויבקשו אתו להמיתו (לז, ח) והקשו בזה בשם הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל איך דנו את יוסף לפני בואו הא אין דנין אדם שלא בפניו. וצ"ע.

א

והנה השל"ה (בהקדמה לפרשתו ועיי"ש כל הפרשה) כ' דדין המיתה שפסקו האחים על יוסף, משום דיהודה מלך היה, וכיון שחלם יוסף שכל אחיו ישתחוו לו ויהודה בכללם, הרי ודאי מהרהר ביום למלוך עליהם, ועל כן חשיב ליה מורד במלכות.

ובעיקר דבריו הנה יתפרש בזה מה שהביא רש"י עה"פ "ויהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו וגו'" (לח, א), למה נסמכה פרשה זו לכאן והפסיק בפרשתו של יוסף, ללמד שהורידוהו אחיו מגדולתו כשראו בצרת אביהם, אמרו אתה אמרת למוכרו, אלו אמרת להשיבו היינו שומעים לך. והדברים טעונים ביאור, ומדרש אומר דרשני, וכי בגלל יהודה באה צרת אביהם, הלא אדרבה הוא שאמר שלא להמיתו בבור מלא הנחשים רק למוכרו, ומה טענה יש

אישתני דינא אישתני קטלא [דבגיותו נהרג
בסייף וישראל דינו בסקילה], וכמו בבן סורר
דאחר גמר דין לא אמרינן אישתני דינא אישתני
קטלא.

וכ' לחלק דדוקא ישראל דנידון על פי בי"ד של
עשרים ושלושה מהני הגמר דין, אבל בן נח
דנידון בעד אחד ודיין אחד, אפשר דלא אלים
הגמר דין דליהוי גברא קטלא. והביא דכעין
סברא זו כ' בתשו' חכם צבי (סי' פד) לענין שור
הנסקל דהדין דמשנגמר דינו אסור בהנאה, זה
דוקא בבי"ד של עשרים ושלושה דאלים כוחם
וגמר דין דידהו חשיב למיסר בהנאה, אבל שור
של בן נח, אם נאמר דשורו ג"כ נידון בעד אחד
ודיין אחד, לא אלים לאסריה בהנאה, א"כ הכא
נמי אפשר דלא אלים כחו דליהוי גברא קטילא.
(אולם במאירי ויד רמה סנהדרין עא, ב כתבו
דבנתגייר לאחר שנגמר דינו, הורגין אותו,
עיי"ש). והיינו דבב"נ לא הוי חלות גמר דין
גמור, ולהכי לא מהני לאשוויי גברא קטילא,
[ולכא' אזיל המנח"ח לשיטתו הנ"ל דלא בעי
גמ"ד בב"נ לחייבו מיתה].

וי"ל דהא שאין דנין אלא בפני בעל דין, לא
נאמר אלא בדין גמור המחייבו מיתה ונעשה
גברא קטילא על פיו, ומשא"כ בדין דב"נ שאינו
נעשה גברא קטילא בחיוב המיתה, ועיין בזה.

ג

עוד י"ל, לפי מש"כ הספורנו דחשבו את יוסף
לרודף, והתורה אמרה הבא להרגך השכם
להורגו (סנהדרין עב, א).

ולפי"ז נמי אין הבי"ד דנים הרודף למיתה,
שהרי באופן שרדיפתו מבוררת אי"צ בי"ד,
ורשות ומצוה ביד כל אחד להורגו, ורק שהם
מבררים המעשה אם הוא רודף, וכה"ג י"ל דלא
חשיב עשיית דין על האדם דבעי בפניו.

ו) גירושין ומיתה באישות דבן נח

ויאמר יהודה הוציאוה ותשרף (לח, כד)

בקביעתם חלות חיוב מיתה על הנידון, כמו
בחייבי מיתות בי"ד שהם מחילים על המחויב
חיוב מיתה, ובאמת מורד במלכות לית ביה כלל
חיוב מיתה, רק דרשות למלך להורגו משום
כבוד המלכות כמש"כ הרמב"ם פ"ג ממלכים
ה"ח. (ועי' עוד בחילוק מיתת המורד במלכות
מחייבי מיתות בי"ד משנ"ת בפ' שופטים).

ואשר לפי"ז נראה דכמו דאי"צ לעיין בדינו
ולעשות הלנת דין ולהמתין עד למחר, לפי
שאי"ז הכרעת דין מיתה עליו רק בירור
המעשה, ה"נ שפיר דנין שלא בפניו, שלא
נאמר דין זה אלא כשדנים ומכריעין עליו דין
מיתה. ובזה יתבאר היטב גם מה שדנו אותו
בלא בי"ד של כ"ג, אף דלמיתה אין דנין אלא
בבי"ד של כ"ג.

ב

עוד י"ל דדנוהו בדיני ב"נ, והנה במנ"ח (מ'
תט, אות ה) כ' דבן נח תיכף שראוהו שעובר
עבירה מותר להורגו, ולא שייך גביה איסור
שלא להרוג קודם גמר דין, ובאבי עזרי סוף ה'
ממרים כ"כ בפשיטות דתיכף שעבר על מצוה
שמוזהר עליה הוא בר קטלא, שרק בישראל יש
לימוד עד עמדו לפני העדה למשפט, שאינו
נהרג עד שיבא לבי"ד וידינוהו למיתה [כמבואר
ברמב"ם פ"א מרוצח ה"ה], אבל בבן נח לא
נאמר האי קרא, וא"כ תיכף הוא חייב מיתה.

[ובעיקר דבריהם כבר העירו ע"ז מדברי תוס'
בע"ז סד, ב דכתבו להדיא דעכו"ם כל זמן שלא
דנוהו אינו מחויב מיתה. אמנם ברש"י מז, ב
משמע דב"נ לא בעי בי"ד].

וא"כ דאין גדר דיין בב"נ רק לשם בירור הדבר,
ואין חלות חיוב מיתתו ע"י הבי"ד, והוי כמו
הוראת איסור והיתר, י"ל דגם הדין דבעי לדון
בפניו לא נאמר בב"נ.

עוד י"ל ע"ד זו, דהנה במנ"ח (מ' כו, אות כ) כ'
לדון בבן נח שעבד ע"ז ונגמר דינו למיתה
בגיותו ונתגייר, אי כיון דנגמר דינו לא אמרי'

ואשר נראה, דאופן הגירושין והפקעת האישות, אינו בהליכה בעלמא במה שילך כ"א לעצמו, אלא בעי' שיהא בזה "גירושין" והפקעת אישות הקיימת אצל זולתו, בגירושין דידה מלבד מה "שתלך לה" גם "שתצא מתחת רשותו" היינו שיהא זה הפקעת בעלותו ורשותו, ובגירושין דידיה נמי איכא "שיוציאנה מביתו" מלבד מה "שישלחנה לעצמה".

והנה אחר מיתת הבעל י"ל דליכא בהליכתה סתירה להאישות מה שהולכת כשאינו בעולם, ואין כאן "גירושין" להבעל, וא"כ אין זו הפקעת האישות, ולא מידי הוא מה שהולכת היא לעצמה. וכיון דאינה מותרת במיתת הבעל, וגם גירושין ליכא בזה, באיסורה קיימא.

ז) יציאת תמר לשריפה בעודה מעוברת

היא מוצאת והיא שלחה אל חמיה לאמר לאיש אשר אלה לו אנכי הרה וגו' (לח, כה)

וברש"י, לא רצתה להלבין פניו ולומר ממך אני מעוברת, אלא לאיש אשר אלה לו, אמרה, אם יודה מעצמו יודה ואם לאו ישרפוני ואל אלבין פניו, מכאן אמרו נח לו לאדם שיפילוהו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים. וצ"ע דבשלמא כלפי עצמה שרי לה ונח לה שיפלוה לכבשן האש כדי שלא תלבין פניו, אולם כיון דהיתה מעוברת, איך שרי לה להמסר לשריפה מהאי טעמא, והלא בני נח מוזהרין על הריגת עוברין.

ונראה בזה בעזה"י, דהנה בפרה מעוברת שנגחה חשבינן להולד נוגח, כמבואר בב"ק ריש פ' שור שנגח את הפרה, וקשה, מאי שנא משור האיציטדין דפטור דדרשי' (ב"ק לט, א) כי יגח ולא שיגיחוהו. ואמר בזה מו"ר מן ראש הישיבה הגראי"ל שליט"א [בשיעו"כ לכתובות יא, א] לבאר דין עובר במעי אמו, דהנה הגרעק"א בתשו' קעב הק' להמבואר בתמורה ל, ב דהבא על הבהמה כשהיא מעוברת גם

וברש"י, אמר אפרים מקשאה משום רבי מאיר, בתו של שם היתה שהוא כהן לפיכך דנוה בשריפה.

והק' המפרשים (עי' שפת"ח) אמאי דנוה בשריפה הא לאו נשואה היתה וגם לא מאורסה, ובת כהן אינה בשריפה אלא כשהיא ארוסה.

ובפנ"י (קידושין יג, ב) כ' לבאר דהא דאמר יהודה הוציאוהו ותשרף אף דפנויה היתה, משום דבב"נ אין מיתת הבעל מתיר, דרק בישראל איכא קרא דמיתת הבעל מתיר, אולם בב"נ דליכא קרא להתיר במיתת הבעל הרי קיימא בעשה דודבק באשתו ולא באשת חבירו [כמו שהביא שם התוס' ד"ה לכו"ע], ועיי"ש מה שביאר הא דקאמר יהודה צדקה ממני.

ועמדו בזה האחרונים [מנח"ח מ' לה אות כ, קה"י סי' נ סק"ג] לתמוה, דהנה בד' הרמב"ם פ"ט ממלכים ה"ח נתבאר ענין הגירושין דב"נ, וז"ל, ומאימתי תהיה אשת חבירו כגרושה שלנו, משיוציאה מביתו וישלחנה לעצמה או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה, שאין לה גירושין בכתב, ואין הדבר תלוי בו בלבד, אלא כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין, עכ"ל, וא"כ אחר מיתת הבעל הא לא גרע מפירשה היא דהרי היא כגרושה ומותרת, ואיך כ' הפנ"י דאינה מותרת במיתת הבעל.

ונראה בזה בעזה"י, דהנה יש לדקדק לשון הרמב"ם, מה שכפל בגירושין שע"י הבעל "שיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה" ובגירושין שע"י האשה "שתצא היא מתחת רשותו ותלך לה", דלכאול' לא הול"ל אלא מה שיוציאנה או שתצא מביתו או מה שישלחנה לעצמה או שתלך לה. גם יש לדקדק במקור ד' הרמב"ם שכ' המשל"מ שהוא מירושלמי ריש קידושין ומד"ר (בראשית פ' יח) דשם אי' הלשון דב"נ "מגרשין זה את זה", ומדוקדק די' אצל בני נח "גירושין" לאשה ע"י הבעל ולהבעל ע"י האשה.

וכן לענין הא דאמרי' דפרה מעוברת שנגחה
דחשבינן דהיא וולדה נגחו, ולא ממעטינן לה
כשור האיציטדין משום דכי יגח ולא שיגיחוהו,
משום דכל דין נוגח שיש להאם יש גם להולד,
ומשום דאף למ"ד לאו ירך אמו דחשיב גוף
לעצמו, אמנם דעתו כדעת האם, והרי חשיב
שנגח הוא ולא שהגיחוהו.

ודאתאן להכי דדין העובר ודעתו כדין האם, יש
לבאר הא דלא היה עיכוב מצד העוברין
ורשאית תמר לישרף אף דב"נ מוזהר על
העוברין, דהנה הא יציאתה לישרף היתה
משום דנח לו לאדם שיפילוהו לכבשן האש ואל
ילבין פני חבירו ברבים, ולפמשנ"ת דאית ליה
להעובר דין ודעת האם א"כ משום דעתו של
העובר שהיא דעת האם נח לו שיפילוהו לכבשן
האש.

"ממדבר מתנה" - עיונים בפרשה (מהרה"ג רבי בניהו כהן שליט"א)

(ח) על הקשר בין פרשת וישלח לימי החנוכה [ביאור דברי השאלות]

א הנה בספר שאילתות דרב אחאי, מופיעים דיני
חנוכה בפרשת וישלח, בשאלתא כו. והדברים
צריכים עיון, שהרי בעל השאלות בדרך כלל
מקשר את נושא השאלתא לפרשת השבוע, ואילו
חנוכה לא יכול לחול לעולם בפרשת וישלח. ולא
ניתן לומר שמדובר בטעות סופר, משום
שמופיעים שם שתי דרשות על חנוכה.

ונראה לבאר ענין זה על דרך הרמז, ואף שוודאי
בעל השאלות לא התכוון לזה, מכל מקום רוח
הקודש הזדמנה בקולמוסו, וסידרה את עניני
חנוכה בפרשת וישלח. כעין דברי בעל התומים
(כה, קיצור תקפו כהן, אות קכד) על המחבר
והרמ"א: "ולדעתי אין ספק כי הכל בכתב מיד ה'
השכיל על ידם כי קושיות רבות שהקשו עליהם
אחרונים ותירצו בדרך חריף ועמוק, וכמו כן כללו
במתק וקוצר לשונם דינים הרבה, ולאין ספק שלא
כיוונו להכל וכו', רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות
לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב, וחפץ ה'
בידם הצליח" [וכעין זה כתבו היעב"ץ (סידור
יעב"ץ, שער שמיני, כוונת התקיעה אות ז, עמוד

הולד נסקל, דחשבינן דהיא וולדה נרבעו, א"כ
באשתו מעוברת איך רשאי לבא עליה נימא
דהיא וולדה נבעלו והוי בא על בתו. עוד הק'
מו"ר מרן שליט"א דהנה ברמב"ם פ"ט
ממלכים ה"ו מבואר דב"נ הבא על הזכר ואפי'
הוא קטן נהרג, וכ' הכס"מ דאפשר דאפי'
הנבעל בפחות מבן ט' חייב, [ובמנח"ח מ' קצ
אות ח הביא דבריו וביאר דהיינו משום דלא
נאמרו שיעורין לב"נ, ועי' רדב"ז שביאר טעם
אחר לזה], ולפי"ז צ"ב איך רשאי ב"נ לבא על
אשתו מעוברת הא שמא העובר זכר ונמצא בא
על הזכר, וב"נ הלא מוזהר אף על פחות מבן
ט'.

וביאר בזה מו"ר מרן שליט"א, דהנה באמת
בבא על מעוברת הא ליכא מעשה ביאה
המיוחד לולד, אלא דחשבינן למעשה הביאה
דהאם גם על הולד, ואי"ז דיש להולד דין כאילו
בא עליו, דהא אין במציאות מעשה ביאה על
הולד לחוד, רק דשם ביאה הוא דאית להולד
משום דין ביאה שעל האם, ולו יצויר אם לא
היה שם ביאה על האם הרי לא הי' שייך לדון
על הולד שבמעיה משום מעשה ביאה עליו,
וע"כ דדין ביאה דיש להולד ואף אי לאו ירך אמו
הוא והוי כגוף נפרד, אולם לגבי דינו יש לו דין
מה שיש להאם.

וא"כ בבהמה כיון דגם להולד יש דין ביאה שיש
על האם, לכך הולד נסקל, אולם באשה ובתה
אף אי נימא דאיכא בהולד שם ביאה מחמת
האם, הא אינו אלא כבא על עוד גוף שדינו כדין
האם, שהרי דין ביאה שלו אינו אלא מחמת דין
ביאה של האם, נמצא דאין מעשה ביאה להבת
משום בת רק משום המעשה ביאה דהאם, ואין
לאסור משום בא על בתו, ולהכי נמי ל"ש
לאסור לב"נ לבא על אשתו מעוברת משום בא
על הזכר, דמ"מ הא אין דין הביאה שלו אלא
משום דין הביאה דהאם, ולא הוי כבא על
הזכר, דמצד דין ביאה אינו אלא כבא על גופים
שדינם כדין ביאת האם.

של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם".
 ואת דין זה רצו היוונים לעקור. וצריך ביאור מהו
 עומק הענין בזה.

ג. והנראה לומר שהיוונים לא הסכימו להודות בכך
 שיש הבדל ברצון השור לנגוח בין אם בעליו יהודי
 לבין אם בעליו גוי. שהרי הטעם שמבואר בגמרא
 לחלק בין שור ישראל לשור עכו"ם מצד זה
 שהקב"ה הפקיר את ממון הגויים לישראל,
 בפשטות נראה שזהו טעם לבאר רק מדוע שור
 של ישראל שנגח שור של גוי פטור לגמרי, וכן
 מבואר בתוס' (שם ד"ה עמד). אבל כלפי הדין
 ששור תם שלנו משלם חצי נזק, ושור תם של גוי
 משלם נזק שלם, בזה נראה שהטעם הוא מפני
 ששור של ישראל אין זה מצוי שינגח, ועל כן
 פטרה התורה את בעליו בג' נגיחות הראשונות
 [ואף למ"ד פלגא נזקא ממונא (ב"ק טו, א) הגדר
 הוא שחס רחמנא על בעל השור כיון שאין זה מצוי
 כל כך], משא"כ בשור השייך לגוי אין זה חידוש
 שרוצה לנגוח, מפני שרגלי הבהמה כרגלי
 הבעלים (ע"פ ביצה לז, א), וכמו שהבעלים אינו
 נזהר מלהזיק כך גם בהמתו. ועל כן יש חילוק
 בדיני השור בין שור ישראל לשור עכו"ם.

ואילו היוונים לא הסכימו להודות בכך שיש הבדל
 בזהות בעל השור, המשפיע על רצונו של השור,
 משום שהם סברו שאין קשר בין האדם לבהמתו.
 מה שאין כן בחז"ל מצינו שיש יחס בין מעשי
 הבעלים למעשי בהמתו, כמו חמורו של רבי
 פינחס בן יאיר שלא אכל אוכל שאינו מעושר
 (חולין ז, א) [ואע"פ שהיה אפשר לומר שזהו
 מזכויותיו של רבי פינחס שלא הכשילו הקב"ה
 בהנאה מטבל אפילו על ידי בהמתו, ואפילו שלא
 מידיעתו, ואין זה קשור לשינוי בטבע החמור של
 רבי פינחס, אך מלשון הגמרא (שבת קיב, ב)
 משמע שזה היה מעלה בחמור עצמו].

והנה במספד של יעקב כתוב (בראשית נ, י)
 "ויספדו שם מספד גדול וכבד מאד", ודרשו
 בגמרא (סוטה יג, א) "תנא אפילו סוסים ואפילו
 חמורים", כלומר שאף הסוסים והחמורים בכו
 בהספד זה. וא"כ רואים שגם הבהמות והחיות
 חשות במיתת הצדיק [ואע"פ שהמהרש"א שם
 ביאר שכוונת הגמרא היא שעטפו את הסוסים
 והחמורים בבגדים שחורים, כדרך שעושים
 בלוויות המלכים, ואין הכוונה שהסוסים בכו ממש,
 אך היעב"ץ בהגהותיו שם כתב "שגם הם היו
 מייללים ובוכים" והפשט הוא כמו שנתבאר].
 וממילא מיושב היטב מדוע הספדו של יעקב יצא

רמז מהדורת אשכול) והחתם סופר (שו"ת אבן
 העזר קב).] כמו כן ניתן לומר בענין זה.

הנה בפרשת וישלח כתוב (בראשית לב, כד -
 כה): "וַיִּקְחֶם וַיַּעֲבְרֶם אֶת הַנָּחַל וַיַּעֲבֹר אֶת אֲשֶׁר לוֹ.
 וַיִּתֵּר יַעֲקֹב לְבָדוֹ וַיֵּאבֶּק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת
 הַשָּׁחַר". ורש"י על אתר הביא את דברי חז"ל
 (חולין צא, א): "אמר רבי אלעזר שנשתייר על פכין
 קטנים, מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר
 מגופם וכל כך למה לפי שאין פושטין ידיהן בגזל".

ומבואר בספרים הקדושים (בני יששכר מאמרי
 חודש כסלו טבת, מאמר י, אות א) שאותו פך
 שמבואר בגמרא (שבת כא, ב) שנמצא מונח
 בחותמו של כהן גדול שבו הדליקו בטהרה את
 המנורה, קשור לפכים קטנים שעליהם חזר יעקב
 אבינו. וצריך ביאור מה השייכות בין שני הפכים,
 מלבד דמיון השם [אמנם הבני יששכר מבאר שם
 על פי דרכו, על פי יניקת הטומאה והקדושה. יעוין
 שם].

ב. עוד יש להתבונן שהנה צירוף שם הוי"ה של
 חדש "כסלו" הוא ראשי תיבות של הפסוק "ורא
 יושב הארץ הכנעני" (בראשית נ, יא) שנאמר על
 הספדו של יעקב. וטעם הענין הוא מפני שיעקב
 אבינו נפטר ביום א' של חג הסוכות [לחד מ"ד
 בגמרא (ר"ה י, ב)], ולאחר מכן חנטו אותו 70 יום,
 כמבואר בפסוקים שם, ואם כן יוצא שבכ"ה בכסלו
 נגמרו ה 70 יום, והתחיל המספד.

וצריך ביאור מה הענין שהזדמן שהספדו של יעקב
 אבינו יצא דוקא בימי חנוכה.

ויש להטעים ענין זה על פי דברי בעל המגלה
 עמוקות (ריש מקץ) [והביאו הבני יששכר (שם,
 מאמר ג אות כו)] [שביאר את דברי הירושלמי
 (חגיגה פ"ב ה"ב; דף יא, ב) שהיונים רצו
 שהיהודים יכתבו על קרן השור שאין להם נחלה
 באלוהי ישראל. ולכאורה צריך ביאור מה הקשר
 בין קרן השור לבין האמירה שאין להם חלק ונחלה
 בה'.

וביאר המגלה עמוקות שכוונת היוונים היתה
 לדברי הגמרא (ב"ק לז, ב) ששור תם של ישראל
 משלם חצי נזק, ואילו שור תם של גוי שנגח שור
 של ישראל משלם נזק שלם, ומביאה שם הגמרא
 (לח, א) שכבר שלחה מלכות הרשעה ב'
 סרדיוטות שביקשו ללמוד את כל תורת היהודים,
 ולבסוף אמרו: "דקדקנו בכל תורתכם ואמת היא,
 חוץ מדבר זה שאתם אומרים שור של ישראל
 שנגח שור של כנעני פטור, של כנעני שנגח שור

רוחניות, היוו תיקון והשלמה לאותה פגימה שנוצרה בירך יעקב, המראה על שימוש בכוחות הגוף, שהרי המלאך לא היה יכול לפגוע ביעקב מרוב רוחניותו ורק בכלי המעשה, שני השוקיים, שם היה ניתן לפגוע. כלומר, שהפגם היה בכלי המעשה, וכנגד זה תיקנו בני חשמונאי את כלי המעשה, ותיקנו את אותו פגם.

וממילא מיושב היטב מפני מה הלכות חנוכה נשנו בפרשת וישלח, כיון שבפרשה זו מבואר הפגם שנגרם משרו של עשו, ממילא הלכות חנוכה שנתקנו עבור הנס שבו נתקנה מידת ההוד מתאימים מאוד לפרשה זו.

ט) בענין היתר מלאכה וגדרי הסעודות בימי החנוכה.

א איתא בשולחן ערוך (או"ח תרע, א): "בכ"ה בכסליו מתחילין שמונת ימי חנוכה ואסורים בהספד ותענית, אבל מותרין בעשיית מלאכה; ונוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות, ויש מי שאומר שאין להקל להם". ויש לעיין מהי הגדרת ימים אלו, שמצד אחד ימים אלו נקראים ימי הלל והודאה, או ימי שמחה והלל כמבואר ברמב"ם (חנוכה ג, ג), ומאידך גיסא אין בהם איסור מלאכה, וצריך עיון מה השתנו ימים אלו שלא תיקנו בהם איסור מלאכה.

והנה הים של שלמה (ב"ק פרק ז סימן לז) כתב: "ואותן סעודות שעושים בימי חנוכה. נראה שהם סעודות מצוה. ולא כדברי מהר"ם (טור או"ח סימן תרע), שפסק שהן סעודות הרשות. דלהודות ולהלל נתקנו. ולא למשתה ושמחה. אלא כדברי הרמב"ם (חנוכה ג, ג) שהן ימי שמחה והלל. וכן נמצא במרדכי ארוך (חידושי אנשי שם פסחים ד, א), דלהודות והלל נקבעו משום הנס. וימי משתה ושמחה נמי נקבעו, כדאיתא במגילת תענית. דקבעו יום טוב משום חנוכת המזבח. וכו'. והיינו טעמא, מאחר שהוא לפרסם מצוה, או הנס, כדי ליתן שבח והודיה למקום, נקרא מצוה. ק"ו ימי חנוכה, דניתנו לשבח והודיה, ולפרסם בהן הנס". והובאו דבריו בט"ז (שם ד). וצריך ביאור, שיוצא מדבריו שכל סעודת הודיה על נס נהפכת לסעודת מצוה, ואם כן אין זה בגלל ימי החנוכה, אלא אפילו אם יעשו כן בשאר ימות השנה, תהיה הסעודה סעודת מצוה. ונמצא שהים של שלמה הרכיב שני עניינים, את תקנת ימי החנוכה כימי הלל ושמחה, ואת ההודאה שנעשית בסעודה, וצריך ביאור מהו גדר הצירוף.

בחנוכה, מפני שהספד זה מהווה סתירה לאחת מאמונות יון, שאין הבדל בין בהמת צדיק לבהמת רשע, והספד זה הראה שלא כן הדבר.

וממילא מובן מאוד מה הקשר בין אותם פכים קטנים שיעקב חזר עליהם לבין הפך שנמצא בבית המקדש. יעקב חזר על אותם פכים כיון שהיה לו צער על אותו שפע שהושפע ממנו והיה בתוך אותם פכים, והיה חס על אותו שפע שלא ילך לאיבוד. [ויעויין בליקוטי תורה לרבינו האר"י ז"ל שכתב: "הנה נודע כי הצדיק נשמתו כלולה מרמ"ח אברים וכל אבר ואבר יש לו כמה ניצוצות של כמה נשמות של צדיקים וכל השפע שנשפע לו הוא גם לצורך כל התלויים בו. ולכן חביב עליהם ממונם כי להיות שנשפע מלמעלה אינו ראוי שימאס בו, כי אם אינו צורך לו לא היה ניתן לו אותו דבר מהקב"ה, לכן חזר על פכים קטנים כי אם לא היה חוזר היה נראה כאילו אין רוצה אותן וכל דבר הנשפע מלמעלה צריך להדר עליו, לכן חזר להורות שהיא חביבה עליו", וזהו כעין דברינו].

אותה תחושה שיש קשר בין מעשי האדם לבין כליו וחפציו, היא היתה אותה רוח טהרה שניצחה את היוונים שלא הסכימו להודות שיש הבדל בין חפץ של גוי לחפץ של יהודי. ומובן מאוד הקשר בין פרשת וישלח לבין ימי החנוכה.

ד. עוד יש לבאר שהנה בהמשך הפרשה כתוב בפסוק (בראשית לב, כו): "וַיֵּרָא כִּי לֹא יָכֹל לוֹ וַיִּגַע בְּכַף יָרְכוֹ וַתִּקַּע כַּף יָרְךָ יַעֲקֹב בְּהֶאֱבָקוֹ עִמּוֹ". ומבואר בזוהר (בראשית כא, ב) שהפגם של המלאך היה בנצח, ואותו פגם נתקן על ידי שמואל הנביא שעליו נאמר (שמואל א' טו, כט): "וְגַם נִצַּח יִשְׂרָאֵל לֹא יִשְׁקַר וְלֹא יִנָּחַם". ומאידך גיסא ברעיא מהימנא (פנחס רמג, א) מבואר שהפגם היה בירך שמאל של יעקב שהיא כנגד מידת ההוד [וביישוב הסתירה בזוהר, יעויין פרדס רימונים (שער יז, שער ירך יעקב, פרקים א – ד). ואין כאן מקומו].

וידועים דברי רבינו האר"י ז"ל (פרי עץ חיים שער ראש חודש חנוכה ופורים, פרק ד) שכתב שמתתיהו בן יוחנן כהן גדול תיקן את פגם ההוד שנהיה ברגלו של יעקב [וביאר בזה שעל כן ברכת על הניסים נתקנה בברכת מודים, לפי שחנוכה הוא כנגד ההוד. ועל כן נקראו ימים אלו ימי הלל והודאה, לרמז על מידת ההוד שנתקנה עתה בימים אלו].

ובביאור התיקון נראה שמסירות נפשם למען מטרה רוחנית, ושימושם בכוח הגשמי עבור

וביום השני שנים עשר, וכן הלאה, עד שביום השביעי מקריבים שבעה פרים, כך צריך להיות הסדר בנרות חנוכה. וצריך ביאור מה השייכות והדמיון בין פרי החג לבין נרות חנוכה [ודברי החתם סופר (על אתר) שכתב שבית שמאי ראו לעיקר את מפלת השונאים, ובית הלל ראו לעיקר את עלייתן של ישראל, עדיין צריכים תוספת ביאור].

ג. והנראה שהנה מצינו בגמרא (סוכה נו, ב): "תנו רבנן מעשה במרים בת בילגה שהמירה דתה, והלכה ונשאת לסרדיוט אחד ממלכי יוונים. כשנכנסו יוונים להיכל היתה מבעטת בסנדלה על גבי המזבח, ואמרה לוקוס לוקוס, עד מתי אתה מכלה ממון של ישראל ואי אתה עומד עליהם בשעת הדחק [ובתוספתא (סוכה ד, כח) איתא: "החרבת ממון של ישראל ולא עמדת להם בעת צרתם"]". ולכאורה קשה מפני מה דוקא המזבח עורר את כעסה של מרים, והלא כל בית המקדש היה דבר יקר מאוד, ואם כן היה עליה להתרעם כנגד כל כלי המקדש.

וצריך לומר על פי דברי הגמרא (ברכות נה, א; חגיגה כז, א, מנחות צז, א): "בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על אדם, עכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו". וכוונת הגמרא היא שאדם שאוכל בקדושה ובטהרה נמצא שמקדש הוא בכך את עולם החומר, וזהו מעין עבודת בית המקדש, שתכלית הקרבנות היא לקרב את התחתונים לעליונים [כדברי הרמב"ן (ויקרא א, ט) וביתר אריכות ברבינו בחיי שם]. וזוהי גם כוונת הגמרא (יומא עא, א): "ואמר רבי ברכיה הרוצה לנסך יין על גבי המזבח ימלא גרונו של תלמידי חכמים יין". ועיקרי הדברים כבר נתבאר במסילת ישרים (ריש פרק כו).

ונמצא שעיקר תרעומת היוונים היתה על המזבח שהוא משלב בין העליונים לתחתונים, אמנם כיון שהם הבינו שהכוח הרוחני שמשפיע על ישראל טמון בהדלקת הנרות, שזהו רומז על התורה, כמאמר הגמרא (ב"ב כה, ב): "הרוצה להחכים ידרים", על כן הם טימאו את כל השמנים שהיו במקדש, כדי שלא יוכלו ישראל להדליק את המנורה בטהרה [אף שמצד עיקר הדין טומאה הותרה בציבור, כמו שהאריכו האחרונים (שבת כא, ב), אך מטרת היוונים היתה לבטל את הטהרה שבהדלקה].

ד. אמנם כשזכו ישראל וניצחו את היוונים, חזרה השכינה למקדש, ואז חזר החיבור בין העולמות

וביותר קשה כן על דברי הרמ"א (שם, סעיף ב) שכתב: "ונוהגין לומר זמירות ושבחות בסעודות שמרבים בהם, ואז היו סעודת מצוה". וצריך ביאור כיצד צירוף דברי הזמירות הופך את הסעודה לסעודת מצוה. כלומר, מהו הקשר שבין ימי החנוכה לבין הזמירות, שצירוף שניהם גורם לסעודה להיות סעודת מצוה.

ב. וידועים דברי הרמב"ן (במדבר ח, ב) שהקשה על דברי רש"י שכתב שחלשה דעתו של אהרן על שלא נמנה לא הוא ולא שבטו בחנוכת המזבח [ולכאורה קשה למה באמת לא התנדב אהרן בזמן חנוכת המשכן, ואפשר ליישב על פי דברי השפתי כהן (לרבי מרדכי כהן, מגורי האר"י, פרשת חקת) שכתב: "שמעתי שכשאמר הקב"ה למשה דבר נא באוזני העם וישאלו איש מאת רעהו וגו' ולא נאמר זה אלא לישראל שהוא להם חלף עבודתם, אבל שבט לוי שלא היו בעבודה לא הותר להם והוא גזל בידם כי אחת משבע מצוות בני נח הוא הגזל ולזה שבט לוי לא הקריבו קרבנות עם הנשיאים שלא היה להם קערת כסף מזרק כסף כף אחת עשרה זהב והם כולם עניים מחזרין על הגרנות ושום אחד מבני לוי לא פשט יד לא בביזת הים ולא שאלו ממצרים"], ועל כן ניחמו הקב"ה בהדלקת המנורה, שהרי היה יכול הקב"ה לנחמו בעבודת בית המקדש שבכל יום ויום ובעבודת יום הכיפורים. ועל כן כתב: "אבל ענין ההגדה הזו לדרוש רמז מן הפרשה על חנכה של נרות שהיתה בבית שני על ידי אהרן ובניו, רצוני לומר חשמונאי כהן גדול ובניו. ובלשון הזה מצאתיה במגלת סתרים לרבינו נסים שהזכיר האגדה הזו ואמר, ראיתי במדרש כיון שהקריבו שנים עשר שבטים ולא הקריב שבט לוי וכו', אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה דבר אל אהרן ואמרת אליו, יש חנכה אחרת שיש בה הדלקת הנרות ואני עושה בה לישראל על ידי בניך נסים ותשועה וחנוכה שקרויה על שמם, והיא חנכת בני חשמונאי, ולפיכך הסמיך פרשה זו לפרשת חנכת המזבח עכ"ל". ועדיין דברי הרמב"ן צריכים ביאור מה היתה חלישות הדעת, ומה היתה הנחמה שניחמו הקב"ה.

עוד יש לדקדק שהנה בגמרא (שבת כא, ב) נחלקו בית שמאי ובית הלל בסדר הדלת הנרות למנהג המהדרין, האם פוחת והולך או מוסיף והולך. ובשיטת בית שמאי שנקטו שהסדר הוא פוחת והולך, מבואר בגמרא שטעם הדבר הוא: "כנגד פרי החג", כלומר שכשם שפרי החג מתמעטים והולכים שביום הראשון מקריבים שלושה עשר,

ואולי אפשר לבאר בזה את מאמר הגמרא (שבת קיט, ב): "כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכלו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית שנאמר ויכלו אל תקרי ויכלו אלא ויכלו". מפני שאדם האומר ויכלו בערב שבת, מכיר בעובדה שכל עשייתו במהלך השבוע הינה רק בשותפות להקב"ה.

אמנם בימי החנוכה שבהם מסירות נפשם של החשמונאים ומלחמותיהם עם היוונים גרמו לחזרת העבודה לישראל, אין חשש שמא ישכח האדם מהבורא, שהרי כל מעשי החשמונאים היו בשביל כבוד שמים, על כן בימים אלו אין איסור לעשות מלאכה.

והשתא אתי שפיר דברי הרמ"א, שכיון שמבואר במשנה (אבות ג, ג): "שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של מקום ברוך הוא שנאמר (יחזקאל מא, כב) וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה'", נמצא שעל ידי אמירת דברי תורה חוזרים לאותו מצב שהיה בנס חנוכה שחזרה השכינה לישראל על ידי מעשה התחתונים, ולפיכך נקראת אותה סעודה סעודת מצוה. והיינו שבשאר ימות השנה אף אם אומרים דברי תורה אין הסעודה נהפכת לסעודת מצוה, ורק בחנוכה שבו נקודת הנס היתה על ידי מעשה התחתונים שבזכותו חזרה השכינה, בזה אומרים שצירוף מעלת הימים המורים על ענין זה בייחוד, עם אמירת דברי התורה הופכת את הסעודה לסעודת מצוה [ואולי אפשר להליץ כן גם בדברי הים של שלמה].

י) פניני פז מהרב ר' אברהם

זלצמן שליט"א

בעל מח"ס אדני פז על סוגיות הש"ס.

בס"ד

בראשית פרק לט

ויהי אחר הדברים האלה ותשא אשת אדניו את עיניה אל יוסף ותאמר וכו' וימאן ויאמר אל אשת אדניו הן אדני לא ידע אתי מה בבית וכו' ואיך אעשה הרעה הגדלה הזאת וחטאתי לאלקים. וגו' ויהי כהיום הזה ויבא הביתה לעשות מלאכתו ואיך איש מאנשי הבית שם בבית: ותתפשהו בבגדו לאמר שכבה עמי ויעזב בגדו בידה וינס ויצא החוצה, ע"כ.

א.

מדוע נמנע יוסף מדברי אשת פוטיפר אם מהם היה צריך להיות המשכיות הדורות

העליונים לתחתונים. בשביל אותו נס תיקנו חכמים הדלקת נרות לזכר הנס, ובאותה הדלקה נחלקו בית שמאי ובית הלל, האם גם בה יש ענין לרמוז את ביטול הקרבנות או שעדיף להתמקד על ניצחון ישראל במלחמה. בית שמאי סברו שהמלחמה במנורה ובמזבח היא אותה מלחמה ונובעת משורש אחד, ממילא סברו בית שמאי שכדי להראות את טעותם של יון מוטב להדליק כסדר פרי החג, שהם כנגד אומות העולם שמתמעטים והולכים. אמנם בית הלל סברו שההדלקה היא לזכר הניצחון וגדולת ישראל, ועל כן אין צריך לרמוז בזה את אומות העולם.

לפי זה מובנים היטב דברי הרמב"ן. אהרן הכהן חלשה דעתו על כך שהנשיאים הצליחו ליצור יום טוב לבני שבטם באמצע השנה, ולא זו בלבד אלא שהצליחו להקריב קרבנות שבזמן רגיל אינם קרבים, וכמו שכתב רש"י (שיר השירים ה, א) על הפסוק שם באתי לגני וכו' אכלתי יערי עם דבשי: "באתי לגני בימי חנוכת הבית. וכו'. על שם הקטורת שהקטירו קטורת יחיד הנשיאים על מזבח החיצון ונתקבלה, והוא דבר שאינו נוהג לדורות. ועל כן נאמר אכלתי יערי עם דבשי. יש דבש שהוא גדל בקנים וכו'. ומוצין הדבש ומשליכין העץ, ואני מרוב חיבה אכלתי יערי עם דבשי, אכלתי הקנה עם הדבש, את שאינו ראוי עם הראוי. קטורת נדבה וכן שעירי חטאת שהקריבו הנשיאים. ואין חטאת קרבה נדבה ואני קיבלתים בו ביום".

כנגד אותה חלישות הדעת ניחמו הקב"ה שגם בני חשמונאי שיהיו מבני בניו יצליחו על ידי נדבת ליבם ומסירות נפשם ליצור ימי קדושה בתוך ימי החול הרגילים, וזהו ימי החנוכה.

והנה איתא במדרש (תנחומא תזריע סימן ה): "מעשה ששאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא איזו מעשים נאים של הקדוש ברוך הוא או של בשר ודם. א"ל של בשר ודם נאים. וכו'. הביא לו ר"ע שבלים וגלוסקאות א"ל אלו מעשה הקדוש ברוך הוא ואלו מעשה ידי אדם. א"ל אין אלו נאים יותר מן השבלים". ומבואר בדברי רבי עקיבא שיש לאדם שותפות במעשה בראשית, וזהו רצון הבורא שהאדם יהיה שותף במעשה בראשית.

אך מאידך, כדי שהאדם לא יבוא לשכוח את חלקו של השותף השני ביצירה, ויחשוב לעצמו שכוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה (דברים ח, יז). צריך האדם לשבות מכל יצירה אחת לשבוע, ועל ידי כך מושרשת בתוכו, שבורא העולם הינו ה'.

שמים והתנהגות של בן מלך בנו של ה', ומצד קדושת עם ישראל, להימנע ממעשים אלו.

ודרכי היצר שונים בסוגי נסיונות אלו. על מה שאסור וודאי, היצר לא טוען להדיא שזה מותר, אלא רק מעורר ספקות על 'תחום האיסור' וצורת האיסור' ושיש אומרים שאפשר להקל בכאלו אופנים... והאיסור לא נאמר בכל מיני מצבים מסוימים וכדומה.

לעומת זה מה שמותר מדינא, אך נמנעים מצד חסידות, טוען היצר שאומנם וודאי שחשוב להקפיד על הנהגות אלו, אלא שבמצבו שלו לא נאמרו ההקפדות משום שזה יסכן אותו להילחץ מדי, או שזה יזיק לאחרים ולתקופה מסוימת שיקל על עצמו או שיש מצווה שקודמת לכך, ובצורה כזו מצליח היצר לטשטש את הגבולות.

על האיסור צריך להשיב 'וחטאתי לאלוקים'

כנגד שני יצרים אלו נלחם יוסף, הרי אשת פוטיפר היתה אסורה לו מצד אשת איש, וכמה שניסתה לפתותו טען שוב ושוב 'וחטאתי לאלוקים' שמה שאסור אסור, ולא הסכים לשמוע שום שינוי מההלכה, ומהדין. וכאשר ראה הסט"א שאינו יכול להתיר את האיסור. הוא הציג זאת 'כהיתר' שהרי עתיד לצאת מהם המשכיות הדורות, וכנגד טענה זו לא היה ליוסף מה להשיב, ולכן היה מקום לנפילה.

על 'ההיתר' צריך לבדוק האם זה יקרב אותו לשאיפות שלו או ירחיקהו

אלא שאז הראה לו יעקב שלא יכתב על אבני החושן. בדבר זה לימדנו יעקב אבינו הדרך להתמודד עם כאלו נסיונות, שהדבר שצריך

יש לעיין בפרשה זו, פרשת נסיון יוסף הצדיק, מה גרם לה וכיצד הצליח בסופו של דבר להניצל. וקודם, מבואר במדרש שאשת פוטיפר טענה ליוסף שראתה במזלות שעתיד להיות מהם המשכיות הדורות, וגם הוא ידע זאת, ואם זו היתה טענתה, א"כ זה מצווה שיביא ממנה צאצאים ומדוע נמנה מכך, ועוד שראה בזה חטא, הרי כידוע דרך המשיח לבוא 'בדרך עקלתון' כלומר בצורה שלא תיראה ישרה בכדי למנוע מהסט"א מלהפריע, וכגון שראינו ביהודה ותמה שעי"ז בא המשיח, וא"כ לא היה ליוסף להימנע.

מדוע דיוקן יעקב סייע ליוסף?

עוד מבואר במדרש ובגמ' על הפסוק 'לעשות להכבר התחיל נפילה אצל יוסף הצדיק, והדרך שסייע לו להתגבר על זה הר"ז כמבואר סבוטה דף לו ע"ב 'באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון אמר לו יוסף עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם רצונך שימחה שמך מביניהם ותקרא רועה זונות, מיד וכו'. ויש להבין מעיקרא מדוע נפל ומה טענת יעקב סייע בידו, שאם הסכים עם טענת אשת פוטיפר שעתידים לצאת מהם המשכיות הדורות, אזי מה טענת יעקב ע"ז, אם זה המחיר שלא יהיה כתוב למען המשכיות עם ישראל הר"ז מה שצריך להיעשות.

ב.

ישנם ב' סוגי נסיונות היתר ואיסור

ואולי אפשר לומר בזה, שישנם שני סוגי נסיונות בתאוות, מותר, ואסור. והיינו שיש את מה שהתורה אסרה באופן ברור ומוחלט, ויש את מה שמותר עפ"י דין, אלא שמדת חסידות מצד יראת

התערבות שכלולה במעשים מגונים מצד עם ישראל.

ואכן המשכיות הדורות באה מביתה 'אסנת בת פוטיפרע' [שהיתה בת דינה וגדלה אצל פוטיפרע]. והיינו שמראה המזל לא היה ברור לשניהם מספיק.

ודבר זה מלמדנו לדורות שעל מה שאסור אין להיכנס למשא ומתן עם היצר הרע, אלא לומר וחטאתי לאלוקים?. ועל מה שמותר מדין אלא שמדרכי חסידות להימנע מכך, צריך האדם לבדוק עצמו האם 'ההיתר' שהיצר הרע מצא לו, יקרב אותו לשאיפות חיי או ירחיק אותו מהם, ולפי"ז ידע האם זה אמת או לא.

להנחות יהודי, זה השאיפות הגדולות, לדעת מה הוא רצה מעצמו, ולבדוק האם מעשיו מקרבים אותו לכך או מרחיקים אותו מזה, ובשעה שיש נסיון של תאוות היתר, שיבדוק טוב, האם זה יקרב אותו להגיע לשאיפות הטהורות שלו, או שירחיק אותו מהם.

יוסף נועד להיות בחיר ה', להיות המרכבה לשכינה, ולהיות חקוק באפוד. והראה לו יעקב, שאם יכשל, יפסיד זאת. בשעה זו הבין יוסף שאסור לו להישמע לה, היות ודבר זה ירחיק אותו מהיעוד שאליו הוא חותר ורוצה להגיע. ואם המחיר יהיה המשיכות הדורות כלל הוא בידינו שה' יודע לדואג למטרת העולם ולהמשכיותו בלא

"נחשבה" – הגאון מורנו רבי יחיאל הלוי נוביק שליט"א ר"ב "דעת יוסף" אשדוד בס"ד נחשבה וישב תשפ"ג

החכם עיניו בראשו – לנוס מהנסיון – עדיף מלעמוד בו

כיצד עומדים בנסיון. החיים הלא מלאים נסיונות, והלא כך כתב בעל מסילת ישרים בספרו הנודע פרק א':

והנה שמוז תקדוש פרוץ הוא לאדם במקום שרבים בו הפרחים אותו ממונו יתפרד, והם הם התאוות התקמרות, אשר אם ימושך אחריהן הנה הוא מתרחק והולך מן הטוב האמיתי. ונמצא שהוא מושם באמת בתוך המלחמה החזקה. כי כל עניני העולם, בין לטוב בין לרע, הנה הם נסיונות לאדם, העני מצד אחד והעושר מצד אחר, בענין שאמר שלמה (משלי ל' ט), "פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה, ופן אגרש ונגבתי" וגו', השלחה מצד אחד והיסורין מצד אחר. עד שנמצאת המלחמה אליו פנים ואחור.

ואם יהיה לבן חיל וינצח המלחמה מפל הצדדין, הוא יהיה האדם השלם אשר יזכה לדבק בבוראו ויצא מן הפרוודור הזה ויבנם בפרקלין לאור באור החיים, וכפי השעור אשר כבש את יצרו ותאוותיו ונתרחק מן הפרחים אותו בטהוב ונשתדל לדבק בו – בן ישיגהו וישמח בו.

והנה מדברי המסילת ישרים אנו למדים שלא רק שהחיים מלאים נסיונות, כי אם עניני החיים עצמם המה נסיונות, כי באמת כל תכלית האדם בעולמו הוא לעבוד ולעמוד בנסיון.

ולכאורה יש לשאול, כיצד אנו מתפללים בכל יום, אל תביאנו לידי נסיון, הלא כל עניני החיים המה נסיונות, וכל תפקידינו לעבוד ולעמוד בנסיון.

ונראה שצריך לומר, שבכל זאת ישנם עניני נסיון שהם יוצאים מגדר הרגיל, ורק עליהם אנו מתפללים, ואל תביאנו לידי נסיון.

והחילוק הוא כי נסיונות החיים הם נסיונות שהאדם רגיל אליהם, והוא רגיל לעמוד בהם, אולם הנסיונות שאנו מתפללים להימנע מהם, הם אותם נסיונות לא שגרתיים, שבהם קשה, ולעתים אפילו קשה מאד, לעמוד בהם. והנה כל נסיון כזה הוא

סכנה רוחנית, שהיא קשה יותר מסכנה גשמית, שהרי אמרו גדולי המחפאים יותר מן התורגו, וסכנה להכשל בהטא היא בודאי סכנה עצומה.

ונשאלת השאלה, מהי הדרך לעמוד באותם נסיונות לא שגרתיים, כאשר אני מוצאים עצמינו במצב המיוחד של נסיון לא שגרתו. ובאמת יש לנו פרשה שלימה של עמידה בנסיון, והוא המעשה של יוסף בבית הרשעה, היא אשת פוטיפר. וצריך ללמוד זו הפרשה בעיון, כדי לקחת דרכים ועצות לעמוד בנסיונות החיים, הרגילים ושאנם רגילים.

והנה מוצאים אנו שמי שכן עומד בנסיון שכזה – כלומר לא שגרתו – הוא רוכש מעלה עליונה, כדאיתא ברש"י בסנהדרין דל"א ע"ב על דברי הגמ' שם, לדזיו לי כבר בתיה נוד"ל הגמ' שם, שלחו לי למר עוקבא לדזיו לי כבר בתו שלם, וברש"י, כמשה שהוא בן בתו, למי שמקרין עור פניו כמשה רבינו שגדלתו בתו פרעה. לשון אחר כבר בתו כמשה שהוא בן בית דכתיב בכל ביתו נאמן הוא, לדזיו לי ע"ש שהי' חכם וכתיב חכמת אדם תאיר פניו. ומצאתי בספר הגדה שהי' מר עוקבא בעל תשובה שנתן עינו וכו' וכבש יצרו ופטרה לשלום ונתרפא, וכשהי' יוצא לשוק הי' נר דולק בראשו מן השמים, וע"ש כך קרי לי ר' נתן צוציתא במס' שבת, הי' להכי כתבו לי הכי ע"ש האור שהי' זורח עליו, עכ"ל, והוא בחינת קרן עור פניו, והיינו שככל שהנסיון יותר גדול, כך גדולה המעלה של עמידה בו. עד כדי שיכול לזכות לזיו פניו של משה רבינו עליו השלום.

ובזמנינו ובדורינו הנסיונות גדולים מאד כל אחד במצבו, והנסיונות מפתיעים אותנו בהרבה מקרים, וככל שנעמוד בהם יותר כך יוטב לנו. וחכמת אדם תאיר פניו. ובודאי צריך ללמוד הפרשה של יוסף, של עמידתו בנסיון.

והנה דרך עמידתו של יוסף בנסיון שלו, כתובה בתורה מאד בקיצור, בשלוש תיבות, וינס ויצא החוצה. זה הכל, כלומר, אין עצה אחרת רק לברוח מהנסיון, ולא לסמוך על עצמו בשום אופן, ערום ראה רעה ונסתר ופתיים עברו ונענשו, אם האדם סומך על עצמו הוא עלול להכשל, אל תאמין בעצמך, זהו הסוד הגדול.

בעולם המסודר זהו כלל ברזל: לא להאמין לשום הבטחה של אף אחד. מנהל בנק שנתן הלואה על סמך אימון, מואשם במעילה ובבגידה, אסור להאמין לאדם היותר נאמן, ואם ימצאו שהאמין יתבעו אותו לדין, לאמר כיצד האמנת. ולא תועיל לו שום טענה שהוא סמך על הבטחתו או על אישיותו וישרו של הלוה.

וברוחניות גם כן הכלל הוא פשוט לא להאמין... לעצמו, אל תאמין בעצמך, וזהו כל ענין ההרחקות והסייגים, וכמו שמרו אנשי כנסת הגדולה ועשו סייג לתורה, וכל כך למה, מפני שאסור לאדם להאמין לעצמו, וזהו וינס ויצא החוצה. כי לפתח הטאת רובין, הפירצה קוראת לגנב, ויש גנב...

וכבר אמרו עליו על הפסא זצ"ל מקעלב, שהיה דומה למאלף חיות, בכך שהחזיק את עצמו ברסן בלי שום הסח הדעת, כמו המאלף שמחזיק חיה מסוכנת ולא מרפה אחיזתו והשגחתו לרגע, כי יודע הוא שברגע שירפה מעט הוא עלול להטריף. וכל זה מפני שאסור לאדם להאמין בעצמו.

ר' ירוחם בספרו דעת תורה, מבאר שישנם פיתויים, וכאשר נמצאים במקום הפיתוי מי יודע לאן יגיעו. ואין שום עצה רק להמלט מהמקום. מאידך אמר ר' ירוחם ישנו כח נורא של וידבר על לב הנערה, עד כדי כך עלול האדם להכשל שאפי' דינה שגדלה בבית יעקב הגיעה למצב של וידבר על לב הנערה. הרי לנו מה גדולה הסכנה.

והנה בגמ' סנהדרין ד"ט ע"ב, א"ר יוחנן תוקפו של יוסף ענותנותו של בועז תוקפו של בועז ענותנותו של פלטי בן ליש, וע"ש כל הענין. ומבארים בזה, שע"י כח ההתגברות של יוסף ניתן לבועז כח, וע"י בועז ניתן כח לפלטי בן ליש.

ומה עשה יוסף כל אותם שנים שלא היה בבית אביו, מצינו שמסר להם סימן של עגלה ערופה, הרי לנו שעסק בתורה כל אותם שנים. ומזה בודאי שאב את כוח ההתגברות ועמידה בנסיונות.

ומצינו בגמ' יומא דף ל"ו ע"ב, רשע בא לדין אומרים לו למה לא עסקת בתורה, אם אומר נאה הייתי וטרוד ביצרי, אומרים לו כלום נאה היית יותר מיוסף, הרי לנו שיוסף עסק בתורה. וזה היה עיקר חוסנו של יוסף, כח התורה.

ועוד עצה מצינו בחז"ל, והיא דרך לעמוד בנסיון, פטפט ביצרו. וברש"י גיטין דנ"ו ע"א, שפטפט, זלזל ביצרו ולא השבו אלא נתגבר עליו. וזו דרך נפלאה, והיינו שלא לפחד מהיצר. כי הרבה פעמים היצר מציג מציגות שוא, ומנסה להפחיד ולהבהיל האדם, ועל ידי שמזלזל בו, מתגבר עליו.

ועוד דרך מלחמה מציינו, מה שאמרו בסוטה דל"ז ע"ב, באותה שעה באתה דיוקנו של אביו תראתה לו בחלון אמר לו יוסף עתידין אחד שיכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם רצונך שימחה שמך מביניהם וכו', עי' שם. והנה זו עוד עצה להתגבר על היצר, כאשר מתבונן במדרגותיו, ולא ירצה לרדת ממונה. וכמה חיוזק יכול כל בן תורה לקבל מהרגשה זו, שהרי אנחנו אצילי בני ישראל, לגינונו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, ובוודאי שלא נרצה לרדת ממדרגותינו. ותן לחכם ויחכם עוד, וינצח המלך זקן וכסיל...

ועדיין יש לנו ללמוד על נסיון נוסף שהתרחש בפרשה זו, והוא הנסיון של אשת פוטיפר בעצמה, ורש"י כינה אותה ארורה, וזה לשון רש"י, אחר הדברים האלה, לפי שהרגילה אותה ארורה את הצדיק בפי כולם לדבר בו הביא להם הקב"ה סורחם של אלו שיפנו אליהם ולא אליו ועוד שתבוא הרוחה לצדיק על ידם].

ואף שרש"י בעצמו הביא לעיל מיניה שאשת פוטיפר נתכוונה לרש"י, וזה לשון רש"י שם, ויוסף חרד, חרד לענין ראשון אלא שהפסיק בו כדי לסמוך וירדתו של יהודה למכירתו של יוסף לומר לך שבשבילו הורידו מגדולתו, ועוד כדי לסמוך מעשה אשתו של פוטיפר למעשה תמר לומר לך מה זה לשם שמים אף זה לשם שמים שראתה באצטרולחין שלה שעתידיה להעמיד בנים ממונו ואינה יודעת אם ממנה אם מבתה, והיינו שגם לה היה נסיון, אלא שלא עמדה בו, אף שנתכוונה לשם שמים כתמר הצדקת בעצמה. ומכל מקום רש"י כינה אותה ארורה. למרות כוונתה הטהורה לכאורה, והרי התורה טורחת לרמוז ולסמוך מעשה אשת פוטיפר למעשה תמר, לומר לך מה זה לשם שמים אף זה לשם שמים. והרי התוצאות זועקות לשמים... תמר הפכה להיות אמה של מלכות, ואשת פוטיפר נשארה ארורה לדראון עולם.

ויש ללמוד מכאן לימוד גדול ונורא, שלא מספיק הכוונה לשם שמים, אלא צריך שגם המעשים יהיו טובים בעיני שמים... וכמו שאמרו באבות: לעשות רצון אביך שבשמים...

והרי רצון שנמצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם.

אצל שלושה צדיקים

הרב רבי יאיר וינשטוק שליט"א

וכי ידוע לנו שגב מעלתו של יהודי פשוט מהדור הקודם? והרי הדברים קל וחומר, אם יהודי "פשוט" מלפני מאה שנה היה מלא כולו יראת שמים וקביעת עיתים לתורה ושיעור, ואהבת תורה ללא שיור, מה כבר היה יהודי של צורה? מאלו הנקראים חסידים ואנשי מעשה.

ואודות יהודי כזה, שגם לפני מאה שנים נחשב לאדם מורם מעם יחד עם היותו חסיד מן השורה, נסוב סיפורנו.

היה זה בעת עריכת השולחן אצל האדמו"ר הרה"ק בעל "דברי שמואל" מסלאנימא. הרבי ישב במקומו ולא הרחק הימנו עמד תלמידו שהגיע במיוחד מארץ ישראל, ומי שהיה לימים אדמו"ר בעל הברכת אברהם מסלונים. והוא, הרבי בעל "ברכת אברהם" שעדיין היה בשנותיו הצעירות, עמד שם בדחילו ורחימו, מאזין ומצפה לכל הגה היוצא מפיו של רבו.

לפתע נכנס לבית המדרש אותו יהודי של צורה שנקרא שמו ר' יעקב. והכל קראוהו "ר' יענקל". יהודי בא בימים.

תיכף בהיכנסו אמר הרבי הדברי שמואל בהתעוררות "קוקט אן", תסתכלו על היהודי הזה שנכנס כעת. תסתכלו על העיניים הקדושות שלו שראו כאלו "הייליגע צדיקים", כאלו צדיקים קדושים.

ומיד סובבו הכל את ראשיהם והביטו לעברו של ר' יענקל הנ"ל שהרגיש אי נעימות מתשומת הלב שניתנה לו, ומיהר לשבת ליד השולחן כאחד החסידים.

כאשר הסתיימה עריכת השולחן הטהור ניגש בעל הברכת אברהם אל ר' יענקל ואמר לו, "שמעתי מהרבי שראית הייליגע צדיקים. אני רוצה לשמוע ממך את מי ראית, ומה ראית".

נענה ואמר לו האיש. "הייתי אצל שלושה קדושי עליון, אצל הריז'ניער. הלא הוא הרה"ק רבי ישראל מרוז'ין, אצל הרה"ק רבי יעקב ישראל מטשרקאס, בנו של המגיד הרה"ק רבי מרדכי מטשרנוביל, ואצל הרה"ק בעל "צמח צדק" מליובאביטש".

ומה היה שם, שאל הברכת אברהם, בוודאי ראית שם דברים גדולים.

אורו עיניו של ר' יעקב ואמר, בוודאי, אצל כל אחד מהשלושה היה מעשה, ואספר אותם לפי סדר התרחשותם.

*

תחילה הייתי אצל הריז'ניער בשבת קודש. זכיתי עם העיניים שלי לראות את הנהגתו הקדושה של הרבי הקדוש בליל שבת. בית המדרש שלו היה מלא חסידים שישבו והמתינו לרבי שיכנס לקדש על היין, ועדיין לא ניתן האות כי הדבר קרב ובא.

לפתע נכנסו משמשיו של הרבי ובידיהם כלי הקודש, בקבוק היין, הגביע והתחתית והספל לנטילת ידיים עם הקערה.

באותו רגע נפלו אימה ופחד נוראים על כל החסידים הנוכחים. מה אומר לכם, פחד מות ממש. וזה עוד היה לפני שהרבי בכלל נכנס.

ואחר כך הגיע הרבי, כולו אומר קדושה, כולו אומר הדרת מלכות. והוא קידש על היין, ונטל את ידיו לסעודת ליל שבת, והכל התנהל כסדר הרגיל. ואחר כך ישב הרוז'ינאי בסעודה באימה וביראה, ולא דיבר מילה אחת. רק תנועה אחת מיוחדת הייתה לו באותו ליל שבת כאשר אני הייתי נוכח, והוא חזר שוב ושוב על אותה נעימה קדושה שנזדמרה מפיו:

"ותיגלה, ותראה, מלכותו עלינו" - - -

ומשך את המילים בדבקות עצומה עד לאין שיעור ופניו בוערות כלפידים.

בקרב הנוכחים בבית המדרש נעשתה התעוררות עצומה שאי אפשר לתאר. כל הציבור פרץ בבכי של התרגשות ותשובה.

"הלוואי, הלוואי ואני אזכה עוד פעם אחת לכזאת התעוררות כמו שהייתה לי אז. הלוואי ואזכה עוד פעם אחת לאותו גן עדן שהיה לי אז", סיים ר' יענקל את סיפורו הראשון.

*

"והייתי כאמור אצל הרבי הקדוש רבי מנחם מנדל מליובאביטש, בעל ה"צמח צדק".

- ומה היה שם?

עיניו של ר' יענקל נעצמו למחצה. נראה היה כאילו נעקר מכאן מבית המדרש הסלונימאי והתעופף בן שניה לעיירה ליובאביטש אל ההתוועדות של הרבי הצמח צדק...

*

ישב בעל הצמח צדק בקרב קהל חסידיו, שקוע כולו בשרעפים, ופתאום פנה אליהם בשאלה נדירה:

"מה אתם רוצים לשמוע היום, מאמר חסידות או סיפור. ("א מאמר אדער א מעשה")?

הציבור ענה בהתלהבות "רוצים לשמוע סיפור, א מעשה".

"עמדתי מאחורי הכסא של הרבי הצמח צדק" – הוסיף המספר ר' יענקל. וכאשר היה הרבי הברכת אברהם מספר את המעשה, היה מחקה את התנועה שהיהודי עשה, כהדגמה איך נעמד מאחורי הכסא של הרבי, כדי להיטיב ולשמוע את הסיפור ולא לאבד אף מילה.

והרבי הצמח צדק התחיל לספר:

מעשה ביהודי עשיר ובעל אחוזות הנקרא בלשון אידיש "א רענדאר". אחוזה אחת מהם השכיר ליהודי, נאמר ששמו הוא ר' אברהם יצחק.

ואותו ר' אברהם יצחק היה עני גדול ובקושי הצליח להאכיל את עולליו לחם. יען כי רק הכנסות זעומות נפלו בחלקו מאותה אחוזה מוכרת.

סדר החכירה באותם ימים היה כי התשלום הוא שנתי. במלאת שנה מן החכירה על החוכר לשלם למחכיר. והנה השנה מסתיימת ופורחת לה, ושנת חכירה חדשה באה ואילו ר' אברהם יצחק לא מראה את קצה אפו בתוך אחוזתו של המחכיר אשר גם לו נעשה "ויקרא שמו בישראל" ונקרא לו ר' שמואל אייזיק.

הלך ר' שמואל אייזיק שהיה איש חסיד, אל רבו, ותינה צרתו לפניו. "רבי, החכרתי אחוזתי לר' אברהם יצחק והלה אינו משלם. מה לעשות בחוכר?"

אמר לו הרבי, "אתה הרי יהודי, יהודי צריך לוותר. כנראה אין ידו משגת, תוותר לו".

ויתר ר' שמואל אייזיק ולא אמר אף מילה לחוכר ר' אברהם יצחק.

המתין עוד שנה, וחשב כי לאחר שנתיים בודאי יבוא החוכר לפרוע את חובותיו.

אבל החוכר כמנהגו נוהג. מה בשנה ראשונה לא שילם, אף בשנה שניה לא.

בא ר' שמואל אייזיק והתייצב שוב לפני הרבי. "רבי, כבר שנתיים שלמות מוחזקת אחוזתי בידי, ועדין לא ראיתי ממנו אפילו פרוטה אחת. רבי, אני צריך לחיות ממה שהו. איני יכול לתת מתנות חנם".

אבל הרבי חוזר שוב פעם על דבריו, אתה הרי יהודי, אתה צריך לוותר לו.

האריך ר' שמואל אייזיק אפו והמתין שנה שלמה נוספת.

שלוש שנים לא קיבל מהחוכר שום דבר.

לאחר ארבע שנים פקעה סבלנותו. הוא ידע כי אם ילך אל הרבי, לא ישמע ממנו מענה אחר אלא רק זה, "אתה יהודי ויהודי צריך לוותר".

"עד כמה השיעור לוותר?" שאל ר' שמואל אייזיק את עצמו וכעסו גאה. "אפילו להתנצל הוא אינו מגיע, החוכר. מצא פרה חולבת טובה בדמותי וירא מנוחה כי טוב ואת האחוזה כי נעמה, ויט שכמו לקבל כסף חנם".

בחרון אפו הסתער ר' שמואל לביתו של החוכר ר' אברהם יצחק ופניו אדומות מרוב כעס. "האם אתה חושב שתוכל לגור באחוזתי לנצח בלי לשלם פרוטה" שאג בקולי קולות. "ארבע שנים תמימות חכיתי לך ולא קיבלתי ממך אף פרוטה. החוצה מיד".

ר' אברהם יצחק ובני משפחתו היו מבוהלים ונבוכים וניסו לשכך את חמתו של המחכיר, ולדבר על לבו שיאריך אפו עוד תקופה קצרה והם כבר ילוו כסף וישלמו לו, אך הוא לא אבה שמוע והורה לעבר פתח הבית. "עליכם לעזוב את אחוזתי בתוך כמה שעות".

והם נזרקו אל הרחוב.

ר' אברהם יצחק החוכר לא היה גזלן חלילה, אלא שלא השיגה ידו. מה יעשה וביש גדא הוא ובקושי דרכו אורחים על מפתן האחוזה שלו. עני ואביון היה כל ארבעת השנים שגר באחוזה. פרנסה גדולה לא היתה לו ממנה, אלא רק למצוץ ממנה כדי 'חיונה' למשפחתו הרעבה, וקורת גג מעל ראשם. כעת נותרו בעירום ובחוסר כל. ללא פרנסה וללא בית.

ר' אברהם יצחק ובני משפחתו התגלגלו ברחובות. הם נעשו עניים ואביונים עוד יותר משהיו, ולא היה להם אפילו פת כזית לשבור את רעבונם.

מרוב עוגמת נפש וצער חלה ר' אברהם יצחק ונפטר.

לאחר כמה שנים הגיעה גם שעתו של ר' שמואל אייזיק העשיר למות. הוא עלה לבית-דין של מעלה ומעשיו החלו להישקל במאזנים. באו כל מעשיו הטובים, המצוות שקיים והתורה שלמד והעידו בו.

רצה בית-דין של מעלה לפסוק את דינו ללכת לגן עדן.

פתאום הגיע מלאך חבלה שחור כפחם והקים קול צעקה. "היתכן? והרי אני נבראתי ממעשה שעשה. הוא זרק את ר' אברהם יצחק החוכר אל הרחוב, למרות שידע כי אין לו מה לשלם לו אפילו פרוטה אחת. יהודי נפטר בגללו מהעולם מרוב צער ועגמת נפש".

באו המלאכים הטובים והמליצו עליו: "ראו אותנו, אנחנו נבראנו מארבע שנים שהמתין לחוכר בסבלנות ולא גבה ממנו פרוטה בשכרו! נכון שהוא זרק אותנו לבסוף, אבל זה היה רק אחרי ארבע שנים שהחוכר לא שילם לו. ארבע שנים עמד בניסיון והעניק לו מגורים ופרנסה ללא תמורה. וכי אין זה נחשב?" החלו חברי בית דין של מעלה שוקלים וטרים בעניינו של ר' שמואל אייזיק ולא יכלו לבוא לעמק השווה. היו צדדי זכות והיו צדדי חובה.

החליטו בשמים לשאול עצה ופסק הלכה בעניין זה מפי שלושה צדיקים שחיים בעולם הזה".

ופתאום פנה הרבי הצמח צדק אל קהל החסידים "מה אתם אומרים? זכאי?"

הקהל הבין עתה את כוונתו העמוקה של הרבי, מדוע בחר לספר להם סיפור במקום לומר מאמר חסידות, והרגיש שכעת הוא חורץ את דינו של המחכיר

כל הנוכחים צעקו בהתלהבות "זכאי, זכאי".

ופניו של הרבי הצמח צדק צהל.

זהו הסיפור השני, הפטיר ר' יענקל בפנים מהורהרות. זעקות ה"זכאי" של הקהל בליובאביטש עדיין צלצלו באוזניו.

*

"ומה הסיפור השלישי?"

"הנה הוא".

ר' זלמן לייב היה יערן, בעל יערות מן הגדולים במדינה. כל סוחרי העצים נזקקו לו וליערות הענקיים שלו. יחד עם עשירותו הגדולה היה גם יהודי חסיד ועובד ה'. הוא היה מחסידי הרבי הקדוש רבי יעקב ישראל מטשרקאס. ידו פתוחה הייתה לכל ענין שבצדקה ואהב תמיד ליהנות את הרבי בכל הזדמנות מידו הרחבה.

יום אחד פנה אליו הרבי:

"מה לעשות לך שאתה כל כך הרבה מיטיב אתי. אני רוצה להחזיר לך טובה".

"רבי יש לי הכל" ענה ר' זלמן לייב. "זכיתי לשני שולחנות. גם כסף גם ילדים טובים. יש לי פרנסה ברווח וברוך ה' שיודע ספר אני".

התהרהר הרבי ונעץ מבט עלום בפניו של החסיד העשיר שמזלו משחק לו.

"אם כך" הפטיר בכובד ראש, "אני אתן לך קמע, אותו תתלה על צווארך. אני מבקש ממך שתענוד אותו תמיד על צווארך, אל תוריד אותך ממך אלא בשעת רחצה, ואל תפתח אותו לראות מה כתוב בו".

הבטיח החסיד, עם שלא הבין כלום מדברי הרבי.

הרבי כתב לו את הקמע ור' זלמן לייב תלאו על צווארו.

ומנהגו של ר' זלמן לייב היה כי בכל יום ששי אינו מנהל עסקים כלל. בחצות היום היה הולך למקווה, ומאז ואילך היה מקדיש עצמו קודש לה' ולשבת. מנהגו זה היה ידוע לכל. בחזקת חוק בל יעבור!

אבל לכל כלל יש יוצא מן הכלל.

יום ששי אחד, לאחר שחזר מיודענו העשיר מן המקווה, הגיע לביתו אחד הפריצים הגדולים במדינה, שהיה בעליו של כל האזור ויערותיו של ר' זלמן לייב היו בתחומו. הפריץ היה מרבה לעסוק אתו בסחורה. גם היום הגיע הפריץ.

"אני חייב את זלמן דחוף".

