

כ"י חקן תשס"ו

27

בטחון והשתדלות

"ויהי מקץ שנתיים ימים" (מא, א)

אמרו במדרש "אשרי הגבר אשר שם בה' מבטחו" זהו יוסף, "ולא פנה אל רהבים" ע"י שאמר לשר המשקים וזכרתיני והזכרתיני נתווספו לו שתי שנים. ע"כ.

1

דברי המדרש תמוהים מאד, דהנה בתחילה מתאר את יוסף כאיש אשר שם בה' מבטחו, ולבסוף מציין אותו בחוסר בטחון, שעל זה נענש בעוד שתי שנים:

עוד תמוה מדוע נענש יוסף בזה שביקש משר המשקים שיזכור אותו, הרי עשה בזה השתדלות המותרת ואף רצויה:

6

נאמרו בזה כמה ביאורים:

הרש"ש (בהגהות על המדרש) וה"בית הלוי" ביארו, דהנה התורה התירה לאדם לעשות השתדלות ע"י תחבולות אנושיות, כמאמר חז"ל יכול [אדם] יושב ובטל [ולא יעשה שום השתדלות לפרנסתו ושאר ענייניו] תלמוד לומר "למען יברכך כו' בכל אשר תעשה". אמנם שיעור ההשתדלות המותרת אינו שווה בכל אדם, כל אחד לפי ערכו במידת הבטחון, כך צריך למעט בהשתדלות.

11

הנה יוסף הצדיק לפי מדרגתו במידת הבטחון, גם השתדלות קטנה היתה מיותרת, ולכן נענש עבור שאמר לשר המשקים שיזכרהו. וזה כונת המדרש "אשרי הגבר אשר שם בה' מבטחו" זהו יוסף שלעולם "לא פנה את רהבים" אלא, תמיד היה בוטח רק בקב"ה, ומה ראיה לך? שהרי ע"י שאמר לשר המשקים וזכרתיני והזכרתיני נתווספו לו שתי שנים, מוכח שהיה במדרגה גדולה של בטחון בה', שגם על ב' מילים של השתדלות נענש.

16

...

בספר "פפץ חיים", מבאר זאת הרב מ. מ. ישר, עפ"י מה שסיפר לו הרב הגאון הצדיק ר' יוסף אהרן רבינוביץ מח"ס "פרי דוד", את המאורע הבא:

יהודי חסידי בוורשא פנה אליו פעם בשאלה: היות והוא סובל מחמצן בקיבתו, פקדו עליו הרופאים לאכול רק מאכלים קלים ותכופים לבשולם, הרשאי הוא איפוא לאכול פשטידה [קוגל] בשבת?

ענה לו הרב - רשאי הנך לאכול פשטידה בשבת ולא יזיק לך מאומה בעזרת ה' יתברך, שבת היא מלועוק ורפואה קרובה לבוא... אין לך איפוא ממה לחשוש, שוב חזר האיש ושאל האמנם, רבי, לא יזיק לי? והיה בטוח שיקבל הבטחה נוספת.

26

אמר לו הרב, לא, שוב אסור לך לאכול! הישנות שאלתך מוכיחה שאמונתך בכחה של השבת רופפת היא, משום כך אסור לך לסמוך על זאת, אלא עליך למלא בדיוק אחרי הוראות הרופא.

3) בזה מובן גם אצל יוסף, אלמלי הסתפק יוסף בבקשה אחת משר המשקים "כי אם זכרתיני", לא היה בכך משום עוול, השתדלות שכזו לא היתה מהווה סתירה לבטחונו, ואילו הוא שנה פעם נוספת "והזכרתיני אל פרעה", פעמיים שטח

1) אולי כוונתו הייתה

1)

את בקשתו לפני שר המשקים, בכך היתה משום הגדשת הסאה לבעל בטחון
כיוסף הצדיק, בכך הרי מתח על עצמו חשד שאף הבקשה הראשונה נובעת היתה
מחוסר בטחון דק מן הדק, לפי ערכו, בבחינת "הקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט
השערה", ונענש בשתי שנים נוספות.

(י"ח"ח חיינו ופעלו" ח"ג)

②
pe

PARSHAS MIKEITZ
PIETY

③
Rav Schacter
on
Parsha

וירצוהו מן הבור ויגלח ויחלף שמלתיו ויבא אל פרעה.

They rushed him from the pit and he shaved his hair and changed his clothes, and he came to Paroh. (*Bereishis* 41:14)

1 RASHI NOTES that when Yosef was brought before Paroh, he shaved out of respect for royalty. According to the tradition of Chazal (*Rosh Hashanah* 10b), Yosef's release from prison took place on Rosh Hashanah, which raises a question. If our forefathers fulfilled the *dinim* of the Torah, even before the Torah was given, how could Yosef have violated the prohibition of shaving on Rosh Hashanah?

2 The *Chasam Sofer* (*Al HaTorah*) answers that our forefathers' fulfillment of the *dinim* of the Torah was discretionary, observing them as an *אינו מצווה ועושה* (one who performs a *mitzvah* voluntarily). Such practice would be regarded as *middas chassidus* (a pious trait). Although such practice is ordinarily laudable, one must abstain from pietistic practices when they come into conflict with a bona fide *din*, such as showing respect to kingship. Part of the Noachide *mitzvah* of *dinim* (to set up an organized system of government) is to respect its leaders, and Yosef therefore fulfilled what was incumbent upon him to do as a *מצווה ועושה* (one who performs a *mitzvah* upon command), rather than fulfill what would have been only a voluntary practice.

3 Rav Yaakov Kamenetsky *zt"l* (*Emes LeYa'akov*, p. 199) made a similar suggestion regarding the custom that the *Avos* had taken upon themselves not to marry more than one woman.

②

Ya'akov had already proposed to Rachel, and they had planned for seven years to get married. Now that Ya'akov found himself married to Le'ah, he also found himself in a conflict between a pietistic practice and a strict *din*. He wished to observe his *middas chassidus*, to refrain from marrying two women. However, he was unable to act in accordance with this *chumra* because it was at the expense of leaving Rachel in a forlorn state and severely disappointing her. There is a time and place for *middas chassidus*, but not if its observance will hurt another's feelings.

Indeed, it is critical to know whether a particular practice is prohibited due to its status as a Torah violation, a rabbinic violation, the violation of a *minhag*, or merely a lack of *middas chassidus*. This hierarchy becomes especially significant in situations of conflict, when avoiding one violation may come at the expense of other competing considerations.

For example, aside from the Biblical *issur* regarding the *gid hanasheh*, there is a rabbinic *issur* not to partake of the *shuman hagid* (the fat surrounding the actual *gid*). The language of the *Gemara* in *Chullin* (91a) is: "Its fat is permitted [under Biblical law], but the Jews, who are holy [and create safeguards for Biblical law], adopted the custom of treating it as forbidden." This suggests that the *issur* of *shuman hagid* is not even rabbinic in nature, but merely due to *minhag*.

The Torah tells us that the *Korban Pesach* may be prepared "only roasted over fire - its head, its legs, with its innards" (*Shemos* 12:9). Based on this *passuk*, the *Rambam* (*Hilchos Korban Pesach* 10:11) writes that the *Korban Pesach* must be broiled whole, and only later divided into portions prior to its consumption. Undoubtedly, certain parts of the animal, such as the forbidden fats and large blood vessels, must be removed prior to the broiling for the sake of *kashrus*, but the *gid hanasheh* is left in place during the broiling and is removed prior to consuming the *korban*. In characteristic fashion, the *Ra'avad* proclaims, "There is no greater *issur* than this, to roast the

Pesach with the *gid hanasheh*. If I would merit to eat the *Pesach* and he would bring this before me, I would throw it on the ground before him!"

In defense of the *Rambam*, the *Kesef Mishnah* explains that we hold אין בגידן בנותן טעם - *sinews do not possess a flavor* - and the *gid hanasheh* therefore does not contribute prohibited flavor to the meat it is cooked with. A difficulty remains, however, regarding the *shuman hagid*, which does have the ability to contribute prohibited flavor to the remainder of the meat. To counter this difficulty, the *Kesef Mishnah* asserts that the *Rambam* must be of the opinion that since it is a *minhag* which conflicts with a *bona fide din*, the custom should not be observed. It is true that roasting the animal that still contains the *shuman hagid* causes prohibited flavor to be absorbed in the meat. Nevertheless, once a year, all Jews must violate the custom to refrain from eating *shuman hagid* in order to fulfill the optimal preparation of the *Korban Pesach*, to roast it as an intact animal, "its head, its legs, with its innards."

Rav Yisroel Gustman (*Kuntresei Shiurim, Maseches Kiddushin* 24:16) expresses a similar notion regarding a woman who, due to a particularly short monthly cycle, would be unable to conceive if she were to observe the full period of *shiv'ah nekiyim*. According to Torah law, *shiv'ah nekiyim* is a requirement only for the special case of the *zavah* (a female with a discharge outside of her monthly period), not for the typical case of *niddah* (menstruant). The *Gemara* in *Niddah* (66a) records the statement of Rebbi Zeira: "The daughters of Israel have accepted upon themselves the stringency that even if they see a drop of blood the size of a mustard seed, they wait seven clean days because of it." Thus, according to some *Rishonim*, in a situation in which there is no doubt of *tum'as zivah*, the need for *shiv'ah nekiyim* may only be a *minhag*. If observance of the *minhag* would preclude the possibility of fulfilling the *mitzvah* of *piryah verivyah*,

in combination with other reasons for leniency, there may be grounds to allow for overriding the *minhag*.

The *Gemara* in *Berachos* (6b) teaches that if one is accustomed to attending a *Beis HaKnesses* regularly, *Hashem* inquires about his absence when he is not present. If the absence is due to his involvement in a *mitzvah*, it is excused. However, if he pursued a personal matter instead of *davening* in the *Beis HaKnesses*, he will be punished.

The *Netziv* (*Meishiv Davar* 2:48, 2:73, 4:6) offers an interpretation of this *Gemara* along the lines of the above mentioned

rule. He explains that strictly speaking, there is no obligation to engage in *tefillah betzibbur* (*davening* with a *minyan*). The whole purpose of *tefillah*, however, is to have one's requests heard by *Hashem*, and one stands a greater chance of having his prayers answered when he *davens* with a *minyan*. Therefore, one who is in the habit of *davening betzibbur* has established this practice for himself as a *minhag tov*, which is binding rabbinically as a *neder*. If the *minhag* comes into conflict with a *mitzvah*, he is obligated to violate the custom and fulfill the *mitzvah*, and therefore his absence is excusable. However, since the *minhag tov* is otherwise binding, forgoing his custom in favor of an optional endeavor may be subject to punishment.

Another application of this principle relates to the *minhag* not to shave during *Sefiras HaOmer*. It is very questionable whether one should refrain from shaving before *Shabbos* in observance of this *minhag*, as preparation for *Shabbos* is a fulfillment of the *mitzvah* of *kevod Shabbos*.

One who mistakenly recites a *berachah* over a dairy product and realizes before eating the food that he has not yet waited the requisite six hours after eating meat is faced with a similar conflict. Since the practice of waiting six hours is based on a *minhag* (*Rama, Yoreh De'ah* 89:1), if more than one hour has already elapsed since his meat meal, he should taste the food to avoid violating the prohibition of *berachah levatalah*.

(לט) ויאמר פרעה אל יוסף. ב' פעמים נאמר בפ' זו. ויאמר פרעה אל יוסף, מפני שבכל פעם מסר לו תפקיד אחר, ומנה אותו לשפ על ג' משרדים במדינתו. חוץ ממה שמנה אותו למשנה למלך. והכל נבע מפתרון החלום, אשר חשב אותו פרעה לדבר אלהים, ומלא אחריו בדיוקנות נמרצת. ולפיכך הקדים לאמר: "אחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת." והיינו: א) אחרי שהפתרון מצוה עליו לשום איש נבון וחכם על ארץ מצרים לנהל את המשק של ימי השובע והרעב (לקבל חומש מהתבואה ולקנות תבואה מאוצר המלך, ולמכור אותה בימי הרעב). — הוא ממנה את יוסף לשר האוצרות והמשק: "אתה תהיה על ביתי (בית האוצר) — ויבא יוסף את הכסף ביתה פרעה", ועל פיך ישק כל עמי" — כל המשק של עמי יהיה על פיך; ומפני שהצלת העולם מרעב דורשת חקיקת חוקים חדשים בשם המלך (אשר

א' מהם נאמר מפורש בפתרון האלהי, היינו חוק החומש), וכדאיתא בב"ר: שלא יכנס עבד למצרים, שלא יכנס אדם בשני חמורים ושלא יוליכו חמורים תבואה ממקום למקום. — נתן לו את הכח לחוקק חוקים ולתתנם בטבעת המלך: "ויאמר פרעה אל יוסף ראה נתתי אתך על כל ארץ מצרים ויטר פרעה את טבעתו מעל ידו ויתן אתה על יד יוסף." ויוסף היה מחוקק חוקים במצרים, שנאמר: "וישם אותו יוסף לחק עד היום הזה", ויקן יוסף את כל אדמת מצרים, "ואת העם העביר." ולא מצינו, שהיה נוטל רשות מפרעה, רק, בשעה שנתן לאחיו אתה בארץ מצרים, נאמר: "כאשר צוה פרעה." והיינו מפני שהי' נוגע בדבר; ג) מפני שבפתרון נאמר "ושמרו", שיש חשש, שבשני הרעב יבזו את התבואה מאוצרות המלך, וכן אפשר, ששכני מצרים, הרעבים ללחם, יעשו עמה מלחמה, כדי למלאות נפשם הרעבה, בלא כסף ומחיר. — יש צורך לארגן משטרה וצבא רב, כדי לשמור על התבואה יסודי מכירתה, — לפיכך מסר פרעה ליוסף מיניסטריים שלישי: "ויאמר פרעה אל יוסף אני פרעה ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים", ות"א לא ירים גבר ית ידיה למיחד זיו, וית רגליה למרכב על סוסיא, וכן תרגם יב"ע, ר"ל מנה אותו לשר ההגנה (המשטרה והמלחמה). ועי' לקמן מ"ה ח'.

(5)
 (6)
 ש"ס
 ח"ט

(4)

אבל אשמים אכחמו על אחינו אשר ראינו לרדת כפשו בהתחכנו אלינו ולא שמענו וכו' ועיין רמב"ן שהרגיש על קשהוודו שלא שמענו ולא ראו זלזלת כפשו ולא על גוף העבירה, וכל ע"פ שאמר חז"ל גדול העושה זרע מן האורגו משום שזאבדו עמי העושה ומהאי טעמא אערו חז"ל שצרי כולאו איסכייחו צ"י שמשקוקע צ"י האומות וכוונעו בחוכם, והנה חמילה רטו להרגו ואח"כ הסליכו את יוסף הצורה ולבסוף כתרמונו עליו והולילו אותו מן הצור ונכחוהו ותלמוד קשה וכוונס כי עי"ז יהי נעמע צ"י הכפרים, והתחנן יוסף שלא ינכרוהו כי ירא לכפשו מן יחטא ויאקם, והס לא האמינו כי לר לו על כפשו רק על גופו הוא חס וכדי שירפנו עליו אוער קחס על כפשו, חסו שאמר אזל אשמים אכחמו על אחינו אשר ראינו לרדת כפשו בהתחכנו אלינו על לרדת כפשו שלא יאבד צ"י סככים ולא שמענו לא נכנסו דבריו באזנינו על כן צאה אלינו הלכה פזאט שאמר מן האחים יאסר ונשאר צ"י העכרים והס לא יצילו אחיהם הקפן יחזיק בכולם ויעונו ציניהם והו מדה כבוד מדה, ועי"ז אמר ראונו הלא אמרתי לכם אל תמנואו צילד עי"ן רמב"ן שהרגיש דחין זמר לזכר שאמר להס אל תמנואו צמכיה אלס שלא יסרניו צידים, וכל דלו שאמר להס יסודם וס צלע כי נסרוב יעטו עלה שלא להרגו כלל הלא לנכרו לעמד וראובן לא רלס צוס כי גדול העושה זרע מן הסורגו ואמר הסליכו אותו הצורה צבלל דבריו שלא לנכמו מונע סימות ולא יהי חוטא כל ימי חיו חסו שאמר כשהסחו הלא אמרתי אליכם אל תמנואו צילד היינו שלא יסו גורמים להסחילו וס להס יחשז חטא ויענקו כעקס ועדיה ולא שמענו וס דעו סנה כרע ולי"ט:

(7)
 כ"ג
 ס"ו

גודל החשיבות ליצור לעצמו "מחייב"

"אנכי אעריבנו מנדי תבקשנו אם לא הביאתיו אליך והצגתי לך" (מג, ט)

(8)
 ס"ח

"אהא לפניך כחוטא מרוחק משלומך ומברכתך כל הימים, ואפילו לעולם הבא שכולו יום". (מדרש שכל טוב)

תמה ה'שם משמואל', מדוע קיבל יהודה על עצמו נידוי משני עולמות, והרי היכולת להחזיר את בנימין אל אביו לא היתה בשליטתו? בישוב הקושיה חידש יסוד גדול. יש לאדם כוחות חזקים אשר גנוזים בפנימיותו, שמתגלים רק במצבים של סכנה. ביקש יהודה ליצור לעצמו "מחייב", גם למצב שנראה כאונס, משום שסבר שאם יקלע למצב של קושי גדול להחזיר את בנימין יחייבהו הדבר לפעול מעל ומעבר לכוחותיו מדי להשיב את בנימין ליעקב.

מקור ליסוד זה מצינו ברמב"ן.

הרמב"ן (בראשית מז, לא) שואל, מדוע היה על יעקב להשביע את יוסף שיקבור אותו במערת המכפלה, וכי חשד בו שיפר את הבטחתו? ותירץ, שיעקב חשש שפרעה לא יסכים לדבר, ויעכב את יוסף מלהעלות את עצמותיו, ולכן השביעו, כדי שיצטרך יותר להשתדל בעניו, מפני השבועה.

למדנו מדברי הרמב"ן, כי אף על פי שלא היה ספק ברצונו העז של יוסף למלא אחר צוואת אביו, לא נמנע יעקב מלהשביעו, כדי שיהיה לו "מחייב" להשתדל יותר.

מסופר בספר "לעבדך באמת", שבאחד ההספדים על ראש ישיבת "מיר", רבי חיים שמואלביץ זצ"ל, אמרו, שמפני מידת החסד שהייתה בו, היה לומד במשך כל היום עם חברותו. אולם חתנו, רבי יצחק אזרחי שליט"א, מראשי הישיבה, אמר, שהייתה לו סיבה נוספת לכך, והיא שרצה ליצור

(3)

עלנו להתבונן, אנו מדברים על רבי חיים שמואלביץ, גאון אדיר, מתמיד מופלא, ושיכור באהבת התורה, ובכל זאת מצא לנכון לחפש "מחייבים" ללימודו!

עלנו להתבונן, אנו מדברים על רבי חיים שמואלביץ, גאון אדיר, מתמיד מופלא, ושיכור באהבת התורה, ובכל זאת מצא לנכון לחפש "מחייבים" ללימודו!

נפשו קשורה בנפשו

בסוף פרשת מקץ כשהגביע נמצא באמתחת בנימין, והאחים שבו לעמוד לפני יוסף, כתוב: "ויאמר יהודה מה נאמר לאדני מה נדבר ומה נצטדק האלקים מצא את עון עבדיך הננו עבדים לאדני גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו" (בראשית מז, טז), הרי שיהודה מעצמו הבין שכולם אשמים וכולם יענשו, ואיך זה שבתחילת פרשת יוגש מבקש יהודה מן האיש שבנימין יצא חפשי והוא ישאר במקומו לעבד,

הלך מן הקצה אל הקצה, שמתחילה אמר שכולם יהיו עבדים, ועכשיו אחר שסיפר לו שנפש אביו הזקן קשור בנפשו של בנימין מבקש הוא שבנימין יצא חפשי.

ושמעתי ממנו" מרן הגרי"ד זצ"ל לבאר בזה, שיהודה חשב שכיון שהגביע נמצא ביד בנימין, הרי כיון שהמשפט במצרים ובכל העולם היה אז שאם אחד נמצא אשם כל המשפחה נתפסה באשמה וענשו את כולם, לכן מיד חשב שכולם יענשו וכולם והיו עבדים, ולזה ענה יוסף, ויאמר: "חלילה לי מעשות זאת האיש אשר נמצא הגביע בידו הוא יהיה לי עבד ואתם עלו לשלום אל אביכם" (בראשית מז, יז). וזה הפתיע את יהודה שלא עלה על דעתו שיערך כאן משפט צדק ורק האיש האשם לבד יענש ואחרים יהיו לגמרי חפשיים, ואחר שראה שאפשר שיהיה משפט צדק המבוסס על זה שרק הנפש החוטאת תענש, אזי הוסיף יהודה לבקש גם רחמים גם על בנימין, על פי יסוד המשפט שיסד האיש בעצמו שרק האיש שחטא יענש והאחרים שהם נקיים לא יענשו כלל, וטען: אם בנימין יאסר ולא יחזור לאביו - "והיה כראותו כי און הנער ומת והורידו עבדיך את שיבת עבדך אבינו ביגון שאולה" (בראשית מז, לא), וא"כ לא רק החייב יענש אלא גם זה שלגמרי נקי וזכאי, דהיינו אביו.

נראה להוסיף, שלכאורה צריך להבין את טענתו של יהודה, שהרי בכל מקום כשמענישים למי שחייב, גם אביו ואמו או אשתו סובלים - וכי יפטר כל מחויב עונש? אלא נראה שיהודה הוסיף, שכאן אין העונש לקרובי הנאשם בא רק כגרמא - שאם יענש הבן יסבול האב או אוהביו, אלא שכוין שנפשו קשורה בנפשו הרי הם כאיש אחד, ולכן כשבנימין יענש באופן ישיר נחשב העונש לעונש גם ליעקב האב שהוא לגמרי נקי מעון, וכיון שהוא אינו חייב אי אפשר להעניש את הבן.

ויאמר גם עתה כדבריכם כן הוא וגו' [מד] פרש"י אף זו מן הדין אמת, כדבריכם כן הוא שכולכם חייבין בדבר עשרה שנמצאת גניבה ביד אחד מהם כולם נתפשים. ותמוה מאוד הא אין הדין כן ואפילו הסכימו צ"ו יוסף והשבטים. וצריך לומר שאף שבדי אדם אין נענשים, אבל בעצם לפי מדת הדין יש בזה עולה על כולם, שאם היו חוששין הרבה לאיסור גניבה עד שהוא מאוס טובא היתה מהם השפעה על כל שבסביבותם שיוזהרו מאיסור גניבה כי כל אדם יש לו להשגיח בגופו ובעצמו על כל דבר איסור באופן שכל הרואה אותו יבין שצריך להתנהג כן, ואם לא היתה השפעתם על איוה מהתורה הוא ראה שגם הם אין חוששין כ"כ, ולכן יש להם ליענש, אך הוא מחסדי השי"ת שאינו מעניש אותם, אבל האדם יש לו להתבונן או במעשיו כשנמצא אחד ממקורביו שמולול באיוה מצוה ואיסור. ומצינו בשמואל שבקרא [ש"א כה א] וימת שמואל נאמר ויקם דוד וילך למדבר פארן, והוא משום שבחיי שמואל לא היה צריך לברוח מארץ ישראל אלא הי' סגי ללכת אל שמואל, שסם הרי כל הבאים להרע לו ואף שאל בעצמו בראותם את שמואל היתה ההשפעה גדולה מאוד שגם הם הכירו את האמת ולא יוכלו לעשות שום דבר שאינו כהוגן, אבל כשמת שמואל ולא היה מי שהשפעתו גדולה הוכרח לברוח לפארן, והוא על דרך דלעיל.

11) ע"כ

12)

ע"כ

סדר הדברים כאן צריך ביאור, הנה יהודה מציע ליוסף את הצעתו שכולם יהיו עבדים, במצב שכזה כאשר יהיו כולם עבדים הרי בודאי שלא יוכלו לעלות ולספר ליעקב מה שקורה ובכל מקרה זה כולל גם את בנימין.

רק לאחר שאומר להם חלילה לי מעשות זאת, האיש אשר נמצא הגביע בידו הוא יהיה לי עבד ואתם עלו לשלום אל אביכם, או אז מתקומם יהודה ומתחיל לדבר עימו קשות ואומר לו בין היתר, כי איך אעלה אל אבי והנער איננו איתי, ואין זה מובן שהרי הוא עצמו הציע שיהיו כולם עבדים ובכך היתה דעתו נחה, והלא גם אז לא יקיים הבטחתו להשיב את בנימין.

11) מדה כנגד מדה על מכירת יוסף

אבל יסוד הדברים כך הוא, יהודה לא חשב אף לא לרגע שבנימין

16)

13

אכן גנב את הגביע, מי שגדל בבית יעקב אבינו איננו מסוגל למעשה כזה של גניבה, וכמו שכבר פירש רש"י, יודעים אנו שלא סרחנו אבל מאת הקדוש ברוך הוא נהיתה להביא לנו זאת, מצא בעל חוב מקום לגבות שטר חובו.

והיינו שיש בזה עונש של מידה כנגד מידה, תחת שגנבנו את נפש אחינו ומכרנו אותו לעבד, צריכים אנו כמו כן להמכר לעבדים.

אלא שאם כך הם פני הדברים הרי בנימין אינו שייך לעונש זה שהרי לא היה במכירה ואם כן אינו ראוי להיענש בזה מידה כנגד מידה כמותם.

רק שבזה יש לומר כי מכיון שכולם נתפסים בעוון זה והוא נמצא עמהם אם כן נתפס גם הוא בעוונם, ועל כן מוכרחים הם לקבל דין שמים אם נגזר על כולם להיות עבדים, שהרי הם עיקר סיבת הגזירה ואילו בנימין רק נגרר עמהם.

אמנם מאחר ואומר להם האיש כי כל רצונו הוא רק בבנימין, ואילו אתם עלו לשלום אל אביכם, נמצא כי אין הדבר כפי שחשבו הם שהרי לפי מחשבתם אין כל טעם שיושת העונש רק על בנימין שלא היה כלל במכירה, כיון שכך, הבין יהודה כי אין זה גזר דין שמים עבור המכירה ועל כן ניגש לדבר בחריפות עם האיש בשביל לבטל גזירתו.



אי אפשר לכלות את ישראל לגמרי

באופן נוסף יש לבאר הדין ודברים בין יהודה ליוסף, שהנה כבר נודע כי אי אפשר שיכלה עם ישראל לגמרי, כי הרי הקדוש ברוך הוא נשבע שאין מעביר אותנו באומה אחרת, כמובא בגמרא (גיטין ז ע"ב) כאשר ציוה הקיסר לאחד משבעת בניה של חנה (הקטן שבהם) להשתחוות לעבודת כוכבים, אמר לו: "כתוב בתורה, את ה' האמרת

14

היום וה' האמירך היום", כבר נשבענו להקדוש ברוך הוא שאין אנו מעבירין אותו באל אחר, ואף הוא נשבע לנו שאין מעביר אותנו באומה אחרת".

ואפילו בשבט אחד מישראל אמרו חז"ל (בבא בתרא קטו ע"ב) "גמירי דלא כלה שבטא", כל שכן בשבטים עצמם.

מטעם זה גם נתחכם בלעם כאשר בא אצל בלק מלך מואב ובכוונתו לקלל את ישראל, וביקש לראות רק חלק מעם ישראל, המקום המועדף עליו היה מקום כזה אשר "אפס קצהו תראה וכולו לא תראה", ולכאורה יפלא אדרבה היה לו לבקש מקום אשר יוכל לראות את כל ישראל כדי שתחול קללתו על כולם.

אבל הביאור הוא שבלעם ידע כי אין לו אפשרות בעולם לכלות את כל עם ישראל, ואם ינסה בדרך הזו הרי שבודאי יעלה חרס בידו, על כן ביקש לו תחבולה כיצד תועיל קללתו, ולכך ביקש לקלל רק את קצתם ולא את כולם כי אז יש סיכוי שיצליח לפעול בקללתו אותם, שאם לא יועיל לכלות את כולם לכל הפחות יועיל למקצתם.

לפי יסוד זה יובן מה היה יסוד הדין ודברים בין יהודה ליוסף, ומה עלה על דעתו של יהודה שדרש דרישה זו שיהיו כולם עבדים, איזו תועלת תצמח לו מזה. ומצד שני מדוע יוסף התנגד להצעה זו אשר לכאורה היה אמור לקבלה על אתר.

אולם על פי המתבאר כעת יובן הפלא ופלא, יהודה ידע סוד זה שאין אפשרות לכלות את בני ישראל כולם כאחד, לכך ביקש להתחכם ולבקש מיוסף שיקח את כולם לעבדים ואם ייעתר יוסף להצעה זו הרי שפה מונחת תחילת מפתו.

אולם יוסף הבין בזה את כוונתו של יהודה ולכך התנגד להצעתו, רק אמר לו האיש אשר נמצא הגביע בידו הוא יהיה לי עבד, ואתם

עלו לשלום אל אביכם, וזאת כדי להפחידם ביותר שיחשבו כי גזירתו יכולה להצליח בזה לכלות אפס קצהו מבני ישראל ולא את כולם.



שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו

בזה יש לפרש פירוש מחודש במה שאומרים בהגדה של פסח, "והיא שעמדה לאבותינו ולנו שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו", וכבר ביררו המפרשים ונשתברו הקולמוסים לבאר איזה דבר עמד להם לישראל בכל השנים, כי לא נתפרש בהגדה בפירוש.

אולם כעת על פי המתבאר יש לומר ולדייק את דברי בעל ההגדה, "שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו", פירוש אומות העולם בכל הדורות לא נתנו מרגוע לנפשם אלא כל רצונם היה לכלות את עם ישראל כולו, לא נסתפקו באפס קצהו רק בקשו "לכלותינו", זו איפוא הסיבה שזממם לא צלח בידם, כי אין אפשרות בעולם לכלות את עם ישראל כולו, ואילו היו מסתפקים רק בכילוי מקצתו שמא היו מצליחים, אבל מאחר ועומדים עלינו "לכלותינו", מן ההכרח הוא שהקדוש ברוך הוא מצילנו מידם, כי לזאת מובטחים אנו שלא תהיה כלייה גמורה.

משוך חסדך ליודעיך אל קנא ונוקם

בנותן טעם יש להוסיף על פי דברים הללו ולבאר מה שאנו אומרים בזמירות שבת "משוך חסדך ליודעיך אל קנא ונוקם", הקושיה מבוארת, לכאורה אין זה מתאים כלל ועיקר לבקש כך, הלא נכון יותר היה לומר משוך חסדך ליודעיך אל רחום וחנון, שכן אנו פונים אליו יתברך בבקשת חסד, אם כן מדוע שנזכיר כאן נקמה, וכי מצד מידת הנקמה נבקש חסד, תמוה מאד.

אולם כעת יש לבאר באופן נפלא, כי כאשר חשים אנו במידת קנאתו

ונקמתו של הקדוש ברוך הוא עלינו עד שבאה עלינו גזירת כליון מוחלט חס ושלום, הרי שכאשר נתבונן בעומק הענין בזה נמצא את חסדו יתברך אשר גבר חסדו עלינו בכל יום, כי גזירת כלייה מוחלטת אין לה סיכוי להתקיים.

זה הפירוש, משוך חסדך ליודעיך אל קנא ונוקם, כאשר אנו רואים שהיחס אלינו מצד "אל קנא ונוקם", הרי מוכרח מזה שנמשך אלינו חסד גדול והרי מידת הטובה בזה היא מצד שהוא "אל רחום וחנון".