

ספרי' — אוצר החסידים — ליובאוויטש

קובץ
שלשלת האור

שער
שלישי

היכל
תשיעי

לקוטי שיחות

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

מכבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א

שניאורסאהן

מליובאוויטש

ספר רביעי — כרך ראשון

בראשית

— הרצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות —

הוצאה שני



וצא לאור על ידי מערכת
"אוצר החסידים"

ברוקלין, נ. י.

770 איסטערן פארקוויי .

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושתיים לבריאה

שנת השמונים לכ"ק אדמו"ר שליט"א

מפתח כללי:

III	פתח דבר
V	לוח המפתחות
1	לקוטי שיחות – ע"ס בראשית

הוספות:

175	שיחות ומכתבים
-----	---------------



LIKKUTEI SICHOS

VOL. 10

BEREISHIS

Published and Copyright by

Vaad L'hafotzos Sichos

770 Eastern Parkway, Brooklyn, New York 11213

Tel. (718) 774-7200 • Fax 774-7494

Fourth Printing: 5758 - 1998

יום הבהיר ה' טבת ה'תשנ"ח

Printed in the U.S.A.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schneersohn, Menahem Mendel, 1902 --

Liḳuṭe ṣiḥot 'al pāraṣhiyot ha-shavu'a ḥgim u-mo'adim (vol. 10) Bereishis.

(Sifriy.-Otsar ha-Ḥasidim-Lyubavīṭsh) (Ḳovets Shalshet ha-or; hekhal 9, sha'ar 3)
In Hebrew or Yiddish

Title on verso of t.p.: Likutei sichois (vol. 10)

1. Hasidism--Sermons. 2. Bible. O.T. Pentateuch--Sermons. 3. Jewish sermons--United States. 4. Sermons, Hebrew--United States. 5. Sermons, Yiddish--United States. 6. Habad--Addresses, essays, lectures. 7. Festival-day sermons, Jewish. I. Title. II. Title: Likutei sichois. III. Series: Sifriyat Otsar ha-Ḥasidim Lyubavīṭsh. IV. Series: Ḳovets Shalshet ha-or; hekhal 9, sha'ar 3.

BM198.S3355s 1988 [1997] Hebr

ISBN 0-8266-5718-4 (set)

ISBN 0-8266-5728-1 (vol. 10)

Library of Congress Catalog Card # 61-57983

נסדר בדפוס
שמחה ובנו גרשון גלוקאָוו
Bookmart Press, Inc.
N. Bergen, N.J. 07047

נסדר בדפוס „עמפייער פרעסס“
ע"י מרדכי ליב בן פיגא ויוסף יצחק בן ברכה
Empire Press
550 Empire Blvd. • Brooklyn, N.Y. 11225

פ ת ח ד ב ר

בתודה ושבח להשי"ת הננו מוציאים לאור — בהמשך לספרי לקו"ש שהופיעו י — את הכרך הראשון מספר הרביעי של לקוטי שיחות (כרך העשירי) על ספר בראשית.

חלק גדול מהשיחות שבכרך זה הוא (בדומה לכרכים שבספר השלישי של לקו"ש) ליקוט ביאורים לפירש"י עה"ת שביסודם הוא הכלל הידוע של רש"י: „ואני לא באתי לפרש אלא פשוטו של מקרא“; וכמבואר בפרטיות בהקדמה לחלק ה' (כרך ראשון של ספר שלישי) — ספר בראשית.

* * *

כמו שאר ספרי לקו"ש, כן גם הספר הזה הוא קובץ של שיחות שכבר הופיעו, במתכונתן הנוכחית, בקונטרסים בודדים מדי שבוע בשבוע, במשך שנות תשל"ג (שנת השבעים שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א) — תשל"ד, ואחדים — בתחילת שנה זו, תשל"ה.

אמנם שונה הוא כרך זה מקודמיו בצורתו הלשונית: עפ"י בקשת רבים ולתועלתם של חוגי לומדים מסויימים, הוחלט להעלותן על הכתב ולהוציאן בלשון הקודש.

* * *

בתור הוספה להנ"ל בכרך זה מופיעים גם כו"כ מכתבים ושיחות קודש מכ"ק אדמו"ר שליט"א (מהם מכתבים כלליים לזמנים מיוחדים, אולם רובם המכריע הם מכתבים לאנשים פרטים) שיש בתוכם שייכות וקשר לענייני פרשיות השבוע, המועדים ויו"ט (וחגים) הכלולים בספר.

וכגון דא צריך לאודועי: חלק גדול מהמכתבים לא הועתקו כאן מפי כתבם המקורי, כ"א מפי העתקות שונות ומן הנמנע שלא נפלו בהן איזה שגיאות וטעויות וכד'.

(1) ספר ראשון: כרך א' (בראשית, שמות, ויקרא), כרך ב' (במדבר, דברים — הוספות), תשכ"ב. (הוצאה שני' תשכ"ו. הוצאה שלישית, תשל"ה). ספר שני: (ב' כרכים כנ"ל) תשכ"ד. (הוצאה שני' תשכ"ח. הוצאה שלישית, תשל"ה). ספר שלישי: חלק ה' — בראשית (נדפס י"א ניסן תשל"ב). חלק ו' — שמות (י"ד כסלו תשל"ג). חלק ז' — ויקרא (ערש"ק כ"ף מני"א תשל"ג). חלק ח' — במדבר (ערש"ק יו"ד שבט תשל"ד). חלק ט' — דברים (יו"ד כסלו תשל"ה).

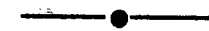
כדאי לציין ולהדגיש במיוחד, ש"מדור" המכתבים לחג הגאולה י"ט
כסלו — ד"ה לחסידות — כולל (הומר רב של) עניני הסברה בשייכות ללימוד
החסידות, לתוכן ענינה של תורה חסידות וכו' וכו'.

* * *

ויה"ר שנוכה בקרוב להוציא לאור עוד שיחות ומאמרים של כ"ק
אדמו"ר שליט"א, שבנ"י מכל מרחבי תבל מצפים ומחכים אליהם.

ו ע ד ל ה פ צ ת ש י ח ו ת

י"א ניסן, ה'תשל"ה, ברוקלין, נ. י.
כ"ה שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א.



להוצאה החדשה

באשר הוצאה הקודמת של ספר לקוטי שיחות חלק י' אולה מן השוק,
הננו מוציאים לאור בזה הוצאה חדשה, ונתחקנו בה כמה מטעויות הדפוס
שנפלו בהוצאה הקודמת.

ועד להפצת שיחות

וא"ו תשרי ה'תשמ"ב.
שנת השמונים לכ"ק אדמו"ר שליט"א
ברוקלין, נ. י.

מפתח:

בראשית

- 1 שיחה א (תשל"ה) – בעבודת האדם
אמר ר' יצחק לא היה צריך להתחיל ב'י' (רש"י א, א) –
- 7 שיחה ב (תשל"ג) – אור – הבריאה הראשונה
- 13 שיחה ג (תשל"ד) – ויאמר הנחש" (ג, א"ד) בפשוטו של מקרא

נח

- 19 שיחה א (תשל"ד) – רש"י ו, טז ד"ה צהר
- 24 שיחה ב (תשל"ג) – אשר איננה טהורה (ו, ח) – אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו (פסחים ג, א)
- 30 שיחה ג (תשל"ה) – מאין לקחה היונה את עלה הזית (בפשטי"מ)

לך

- 37 שיחה א (תשל"ד) – ואברכה מברכך (יב, ג) – פלוגתת ר"י ורע"ק בברכת כהנים (חולין מט, א) וסיום מס' ר"ה
- 44 שיחה ב (תשל"ג) – ברכת „להכניסו בבריתו של אברהם אבינו"

וירא

- 49 שיחה א (תשל"ג) – עבודת אברהם בפ' לך ובפ' וירא
- 55 שיחה ב (תשל"ד) – רש"י יח, כג ד"ה ויגש אברהם

חיי שרה

- 60 שיחה א (תשל"ג) – רש"י כג, ט ד"ה בכסף מלא
- 65 שיחה ב (תשל"ד) – רש"י כד, נו ד"ה ונשאלה את פי'; רש"י כד, נה ד"ה ויאמר אחי ואמה

תולדות

- 72 שיחה א (תשל"ד) – רש"י כו, כב ד"ה ופרינו בארץ
- 80 שיחה ב (תשל"ג) – ויתן לך" (כו, כז)

הערה: השנה המצוינת (בסוגריים) ליד כל שיחה – בה יצאה לאור השיחה בפעם הראשונה (בליקוט בפ"ע).

ויצא

- 88 שיחה א (תשל"ג)
ויצא יעקב מבאר שבע - מבארה של שבועה (ב"ר פס"ח, ז)
- 92 שיחה ב (תשל"ד)
רש"י כט, לב ד"ה ותקרא את שמו
- 100 וישלח - י"ט כסלו (תשל"ג)
וישלח יעקב מלאכים - מלאכים ממש (רש"י)
- 109 וישלח (תשל"ד)
רש"י לו, וזו ד"ה ולא יכלה ארץ מגוריהם

וישב

- 115 שיחה א (תשל"ד)
רש"י לו, ז ד"ה מאלמים אלומים
- 122 שיחה ב (תשל"ג)
רש"י לח, יג ד"ה עולה תמנתה

מקץ

- 129 שיחה א (תשל"ד)
מרוע לא הודיע יוסף לאביו שעודנו חי (בפשש"מ)
- 136 שיחה ב (תשל"ג)
רש"י מא, נה ד"ה ותרעב הארץ

חנוכה

- 142 שיטת הרמב"ם (פ"ג ה"ג) שימי חנוכה הם ימי שמחה

ויגש

- 146 שיחה א (תשל"ג)
יוסף בכה על ב' מקדשיו כו' ובנימין על משכן כו' (רש"י מה, יד)
- 151 שיחה ב (תשל"ד)
רש"י מה, כג ד"ה שלח כזאה

ויחי

- 160 שיחה א (תשל"ד)
בעה"ט ר"פ - י"ז שנותיו המובחרות חי יעקב במצרים
- 167 שיחה ב (תשל"ג)
בקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין (פסחים נו, א. ורש"י מט, א)

הוספות

- 175 בראשית
- 192 מר"חשון
- 199 נח
- 201 לך לך
- 204 וירא
- 206 כ' מר"חשון

208	חיי שרה
213	ויצא
215	ר"ח כסלו
217	וישלח
218	יו"ד כסלו
220	יו"ד - י"ט כסלו
223	י"ט כסלו
269	י"ט כסלו - חנוכה
278	חנוכה
317	זאת חנוכה
319	חורף
320	ויחי



בראשית

ב. רש"י מתחיל פירושו עה"ת: "אמר ר' יצחק לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישר" אל ומה טעם פתח בבראשית, משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים * , שאם יאמרו או"ה לישראל לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם ובר" צונו נטלה מהם ונתנה לנו".

ההוראה (ה"ינה של תורה"י) שבוה מובנת בפשטות:

אין האדם צריך להתרשם משום דבר המנגד לקיום התומ"צ. ולכן כש" או"ה באים בטענה לבנ"י שאינם צרי" כים לקיים את ציווי התורה, להיותם (לדעתם) היפך השכל והיושר וכו' (כמו טענתם בדבר כיבושה של ארץ ישראל — שגם זה הי' ציווי הקב"ה), אין לבנ"י להתרשם מזה כלל, ואדרבה עליהם להתחזק בקיום התומ"צ, ולי

א. דובר כ"פ, דאף שעיקר ענינו של פרש"י עה"ת הוא לבאר פשוטו של מקרא, כמודגש בדברי רש"י עצ" מו בכ"כ מקומות * , מ"מ כלולים ונר" מזים בפרש"י גם "ענינים מופלאים" של שאר חלקי התורה, כמבואר ב" של"ה * , גם "רזין דאורייתא", וכידוע י פתגם אדמוה"ז ש"פרש"י על החומש הוא יינה של תורה".

ומובן, דמכיון שהדברים אמורים בשייכות לכללות פירושו על התורה, עאכו"כ שכן הוא בנוגע להפיסקא ה" ראשונה, שבפרש"י עה"ת. ובכלל הרי מצינו בהתחלת כו"כ ענינים שמודגש בהם עיקר תוכנם * , ומובן ג"כ, שה" "יינה של תורה" (וההוראה) שישנו בפיסקא זו (להיותה התחלת הפי' לכל תושב"כ) אינו רק בענין פרטי, כ"א בענין כללי השייך לכללות התורה ומצותי'.

(1) ראה לקו"ש ח"ה ע' 1. ובכ"מ.
(1*) ראה גם בפרשתנו ג, ת. כד, וראה שם, כב, ה, ת. ו, ג.
(2) במט' שבועות שלו (קפא, א), וראה בחלק תושבע"פ כללי רש"י בנוגע לפי' רש"י שבגמ'.
(3) היום יום ע' כד, וראה בארוכה אמ"ב שער הק"ש ספניג ואילך (ובכ"ד) ש"ינה של תורה" הוא רזין דאורייתא, עיי"ש.

(4) ובפרט שהיא גם מעין הקדמה — שהרי לא כתב רש"י הקדמה לפי' כמו שעשה הראב"ע, הרמב"ן ועוד, ובודאי גם רש"י מצא כמה מפרשי התורה שקדמוהו, אבל לא ע"פ שיטתו (רק פשט"מ כו) — אף שמוזכר רק אחדים (מדורשים, ר"מ הדרשן ועוד).
(5) וזהו ג"כ טעם הפנימי דענין הר"ת, שר"ת הוא מן התורה (שבת קה, א).

(6) במדרש תנחומא באב"ע פרשתנו יא (הובא ביל"ש בא רמו קפז), ופס"ו כאן נמצאת התחלת פירש"י ("ארי" . . . נחלת גוים"). ס' הליקוטים פ' בא, וראה לקו"ש חט"ו ע' 104 הערה 41 ובשו"ה ג שם.

(6*) תהלים קיא, ו.
(7) הפי' בזה ע"ד הפשט (וכמה פ"ר טים ב"יינה של תורה" שבפרש"י זה) נתבאר בארוכה בלקו"ש ח"ה שיחה א' לפ' ברא" שית, וראה גם הערה הבאה.

(8) כי גם ע"פ פשוטו י"ל שכונת רש"י היא שנוסף (על העיקר?) שנוע מה לענות לאו"ה — יש בזה הסברה לבנ"י עצמם (שלא לחשוש שיש בכיבוש איי משום גזל), וכפשטות הכתוב: כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם גו': את"ל דהתשובה היא

ג. ויובן בהקדים ביאור ענין ארץ ישראל ברוחניות: מעלתה של ארץ ישראל היא כנאמר: "ארץ אשר גוי עיני ה'א בה מראשית השנה ועד אחרית שנה", היינו שההשגחה העל-יונה היא בה באופן גלוי (יותר מכל הארצות¹⁰). ז. א. שגם בגשמיות א"י ועניני "נרגש" אור אלקותו ית' בגי' לוי יותר. ועוד: מכיון ש"עיני ה'א בה", הרי לא יתכן בה — מצ"ע (לולא בחירת האדם) — רע והיפך הקדושה — כי הרי הקב"ה הוא "טהור עינים מראות רע"¹¹.

מזה מובן שבחינת "א"י" ברוחניות, בעבודת האדם לקונו, היא מורה ור"י מות לשלימות העבודה בקיום התומ"צ — המשכת גילוי אלקות ושליטת הרע וכו'. ומרמוז זה גם בהשם "ארץ ישראל": אמרו"ל¹² "למה נקרא שמה ארץ שרצתה לעשות רצון קונה"; וגם "ישראל" מורה על ענין התורה (ומצות), כידוע יי שישראל ר"ת "יש ששים רבוא אותיות לתורה" (שבה) — וע"י צירופי אותיות אלו — נתבאר כל המצות).

אמנם כמו שהוא בפשטות הענינים, שהייתה א"י בחלקו של שם ואח"כ

ענות להם שזהו "רצונו" של הקב"ה, וע"י קיום התומ"צ ממלאים רצונו וכו'. ובמילא אין נוגע בזה מה ששכלו של בור"ד אין משיגו וכו'.

ברם זוהי הוראה כללית מכללות תוכן הפי'; ומובן שגם בפרטי הדברים שבפרש"י (ובפרט בפיסקא ה' ראשונה) ישנן הוראות (ובנדוד — כלליות).

הנה פרט עיקרי ויסודי בפרש"י זה הוא הכתוב שמביאו "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים", כי הרי הוא הוא היסוד לשליטת טע' נתם — וברור שפרט זה בא להורות הוראה כללית בעבודתו ית'.

וצלה"ב:

(א) מהי ההוראה.

(ב) מהו הדיקו בתביבת "כח (מעשיו) גו'" — הרי הכוונה בזה להסביר שהידיעה שזהו "מעשיו" של הקב"ה, היינו שהוא ברא את העולם וכו', מחייבת שבידו וברשותו ית' "לתת להם נחלת גוים" — ומה בא ללמדנו ה"כח" שבמעשיו של הקב"ה?

(ג) ל' הרגיל ביותר בכיו"ב הוא "אמר" (כמש"ב כ"פ גם בפרשתנו, וכהמשך בפסקא זו עצמה "אומרים להם") "דיבר" "סיפר" — ולא "הגיד".

(לא לבניי — עמו" — כ"א) לאו"ה (ואף ש"ל שהפ' הוא שהגיד לעמו שידעו הם מה להשיב לאו"ה (וראה לקו"ש שם ס"ו)) — הרי העיקר חסר מן הכתוב והוליל "כח מעשיו הגיד לבני אדם" וכיו"ב.

אלא שיש בזה ב' ענינים: (א) "כח מעשיו הגיד לעמו (בתור הכנה לפעור לתו — בעתיד) לתת להם נחלת גוים" ולא יקשה בעיני עמו — איך ניתנה להם נחלת אחרים, כג"ל (ב) וגם "שאם יאמרו או"ה כו'" נודע מה להשיב להם. ולהעיר מפרש"י (ח"ש כג ד): ומ"א כו'.

(9) עקב יא. יב.

(10) ראה פרש"י שם. תענית י, רע"א ובחז"א שם ד"ה א"י. וראה לקו"ת מסעי פט, ב. דרושים לשמע"צ צב, ג. וראה תניא ספ"ג אגה"ק ס"ד. סכ"ה (קלט, ב). תו"א יג, א. סידור קמט, סע"א.

(11) חבקוק א, יג וראה מפרשים שם.

(12) ב"ר פ"ה, ת.

(13) מגלה עמוקות אופן קפו (הובא בילקוט ראובני ר"פ בראשית. בילקוט חוש ערך תורה ס"ו קצח. ועוד). וראה ז"ח רות עה"פ וזאת לפנים בישראל. ואף שמספר בניי הוא יותר ממש"ר, הנה נודע שמספר זה הוא מספר השרשים וכל שרש מתחלק כו' — תניא ס"ו, עיי"ש.

זהו ענין "כיבוש א"י" בעבודה רוחנית — כובש ענינים ארציים מאור מות (והנהגות) העולם — ועושה אור תם "ארץ ישראל", גם את מציאותו הגשמית של העולם (שאין בזה מצוה) הוא "כובש" ומהפך לקדושה יי.

ועפ"ז יומתק פתגם רבותינו נשיי אינו יי, במענתם לשאלת כמה שרצו לעלות לא"י: "מאך דא ארץ ישראל" (עשה כאן ארץ ישראל), ש"ל שכ" וונתם בזה היתה לא רק ש"יעשו" בחי' א"י ברוחניות — עשי' וקיום התומצ, כ"א גם העבודה רוחנית דכיבוש א"י — וכדיוק הלשון "מאך דא א"י", היינו העשי' דהמציאות של "דא" לא"י — "כיבוש" גם הארציות של חו"ל גופא, ז.א. שגם התעסקותו בעניני הרשות וצרכיו הגשמיים תהי' באופן דלעשות "רצונו של מקום" — גילוי אורו ורצונו ית' בהענינים (שכל מציאותם מקום כפשוטו — עניי נים) הגשמיים.

ד. אולם מצינו שבדרך הליכתם של בניי לכבוש את ארץ ישראל הי' חטא המרגלים, וטענתם היתה, שאא"פ לכבוש את א"י, "כי חזק הוא ממנו" יי, ואמרז"ל יי (שהמרגלים אמר רן) "כביכול אפי' בעה"ב אינו יכול להוציא כליו משם", שגם הקב"ה כביכול אינו יכול לכובשה.

ולכאורה א"מ: איך חל שינוי מן הקצה אל הקצה ממש — במצבם ה-

כבשה הכנעני יי ובכדי להחזירה ולי הפכה (— ארץ כנען) — לארץ ישראל הי' צ"ל תחלה כיבוש הארץ מהשבעה גוים, כמו"כ יובן ברוחניות, שנוסף על כללות בחינת "ארץ ישראל" בע" בודה ברוחניות ישנו גם ענין של "כיבוש הארץ" ברוחניות.

והענין הוא: נוסף על כללות העבודה דקיום התומצ עצמן (שזהו"ע "א"י" ברוחניות), נצטווה כאורא "כל מעשיך יהיו לשם שמים" יי "ובכל דרכיך ד" עזו" יי — היינו לעבוד את ה' לא רק ע"י שהוא מתפלל ולומד תורה ומ" קיים מצוותיו ית', כ"א גם בכל דרכיו ומעשיו שעושה בכל כ"ד שעות היום, גם אותן שעושה לצורך גופו ובשביל תועלתן הגשמיות; ועבודה זו צ"ל בדרגא הכי נעלית יי, עד — שכל עניניו הגשמיים הם בטלים ומיוחדים באלקות, המציאות שלהם נתהפכה ל" קדושה ו"הגשמיות" שבהם אינה נר" גשת אצלו כלל — ולא רק מפני ריבוי האור דקדושה המאיר בו, בהיותו כל כולו נתון ומסור לאלקות בבחי' "דעהו" התקשרות והתחברות יי, אלא משום שהדבר הגשמי עצמו נהי' אצלו ענין של קדושה.

[וענין "הכיבוש" צ"ל גם בזה שלא יסתפק בזה שעובד את ה' בעת הת" עסקותו בדברים גשמיים, אלא שמדי פעם בפעם הוא גם "יגזול" מהזמנים הנתונים וקבועים לאכילה שתיי שינה וכי' וכובשם ללימוד התורה ולקיום המצות].

19) וכמו שהוא ע"ד הפשט שעיי כר בוש ארץ ישראל נעשית הארץ מציאות במהות וגדרים אחרים (ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 8 ואילך).

20) ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 621.

21) שלח יג, לא.

22) סוטה לה, א. מנחות נג, ב. ערכין טו, א. וראה מירש"י עה"פ.

14) רש"י לך יב, ו.

15) אבות ס"ב מ"ב.

16) משלי ג, ו.

17) ראה בארוכה לקמן ע' 104 ואילך.

18) תניא ספ"ג.

של הקב"ה וההתעסקות בהם ג"כ רצון ה', ואיך יהי' ביכולת של נפה"א, אף שהיא חלק אלקי ממעל ממש יי לכבוש אותם, לבטל "מציאותם" ושי יהי' בהם אך ורק ענין הקדושה — והרי זהו היפך הטבע שהטביע הקב"ה.

ונוסף לזה: מכיון שהקב"ה ברא טבע העולם באופן כזה שיש להם "תפיסת מקום" לעצמם, הרי לכאורה רצונו של הקב"ה בגשמיות העולם הוא בה"גשמיות" שבוה, וא"כ איך אפשר להמשיך שם רוחניות וקדושה — והרי לכאן אינם "כלים" לזה.

היינו מכיון שהקב"ה הוא כל יכול הגביל כביכול את עצמו שאף שהוא "בעה"ב" אינו יכול להוציא את "כליו" וע"ד מרו"ל שנשבע הקב"ה כו' ולכן, כביכול, אין יכולת לשנות יי, ולכן טענו המרגלים שבנ"י צריכים להיש" אר במדבר, ושם לעבוד את הוי' ע"י קיום התומ"צ (אבל לא העבודה ד" "כיבוש א"י").

ובטענתם זו (להשאר במדבר) מרו" מות ג"כ כוונתם הנ"ל:

המדבר, בפשטות, הוא אינו מקום ישוב בנ"א יי, אינו ראוי לזריעה יי ואין בו מים יי וכו' — וברוחניות הוא זמן ומצב שאין האדם (צ"ל — ע"פ טבע) עוסק בענינים הגשמיים יי, ישר

רוחני של המרגלים, שמתחילה "כש" רים היו" יי, ואח"כ כפרו ביכולת ה' ? וגם: הרי הם עצמם אמרו בשעת קלקלתם גופא שהקב"ה הוא ה"בעל הבית", ומכיון שכן איך לא האמינו שביכולתו ית' לכבוש את א"י ?

והביאור בזה (בעבודה רוחנית) י"ל: תוכן טענתם הי' — איך אפשר לכבוש א"י, היינו, כנ"ל, לעבוד את ה' גם ב"כיבושם" של הענינים הגשמיים והתהפכותם לקדושה ממש, עד שאין מציאות להענינים גשמיים מצ"ע — והרי הקב"ה הוא שברא את הגוף וכל הענינים הגשמיים, והוא עצמו ציוה בתורתו יי "ונשמרתם מאד לנפ" שותיכם"; וגם דין הוא (ברמב"ם יי) ד"היות הגוף בריא ושלם מדרכי (עבו" דת יי) השם הוא"; ו(ידועה יי תורת הבעש"ט עה"פ יי) "כי תראה חמור שנאך וגו' עוזב תעזוב עמו" שצריכים ל"עזוב", לעזור להגוף ולא לשברו; וגם (ידוע מ"ש הה"מ ממזריטש יי) "אז סאיז ווערט אַ קליין לעחילי אין גוף ווערט אַ גרוישער לאַך אין דער גשמה" (כשנעשה נקב קטן בהגוף, נע" שה נקב גדול כהנשמה); ו(אמרז"ל יי) "אין סומכין על הנס" היינו שהטבע וגשמיות העולם קבע הקב"ה בגדר של מציאות ותפיסת מקום — וא"כ הרי הענינים הגשמיים וכו' הם "כליו"

(31) תניא רפ"ב.

(32) ב"ב ע"ד, א. ורק רבה בב"ח הי' יכול להפיר.

(33) ירמ' ב, ו.

(34) שם ב, ב.

(35) עקב ה, טו.

(36) ואף שגם במדבר קיימו כמה מצות בגשמיות, וכמפורש בקרא, ואב לכולן — עשיית המשכן מט"ו דברים גשמיים, וכיוצא (ראה לקו"ש ח"ג ע' 757, 776. ובכ"מ) החילוק בין קיום המצות של האבות שלפני

(23) פירש"י שם, ג.

(24) ואתחנן ד, טו. וראה שו"ע אדמוה"ז הל' שמירת גוף ונפש, ובכ"מ.

(25) הלכות דעות רפ"ד.

(26) ראה לקו"ש ח"ג ע' 806 הערה פ.

(27) היום יום ע' כג.

(28) משפטים כג, ה.

(29) במכתב בנו — נדפס ב"התמים" ח"ו ע' כח [664].

(30) ראה פסחים סד, ב. זח"א קיא, ב. קיב, ב.

דוקא ממלאים רצונו של מקום לע-
שות מ"התחתונים" — שאין תחתון
למטה הימנו — דירה לו ית' (יותר)
מהעבודה בעניני קדושה מעיקרא).

ה. והנה ע"ד טענת המרגלים —
ממנה "נשתלשלה" — גם טענתם של
האוי"ה (שבפרש"י):

כשארם לומד ומתפלל ומקיים מצ-
ות, ואינו עסוק בישובו של עולם,
אז אפשר שיסכימו האומות שבה בש-
עה עליו להרגיש את האור האלקי
והקדושה, אבל בעסקו בישובו של
עולם, טוענים הם, שאז אין שייך
עבודת ה', ובמילא — בזמנים אלו
צריכים להתנהג באופן "המתאים"
לציורם של הענינים הגשמיים מצ"ע;
ולכן אומרים "אוי"ה לישראל לסטים
אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים",
כי בענינים גשמיים (ארץ שבעה
גוים) אין לערב בהם את ענין הקדושה
בעבודת ה', מאחר שגם להם גדר וטבע
בפ"ע שהוקבע בהם ברצונו של הקב"ה
— "ברצונו נתנה להם".

ואדרבה: להם משפט הקדימה יי
על עניני התומ"צ, כדמוכה מסדר
הענינים בתורה: התחלתה ב"בראשית
גו'", בריאת העולם ועניניו, ואח"כ
(לאחר אריכות של יותר מ"חומש"
שלם) בא הציווי הראשון על המצות
— "החודש הזה לכם וגו'".

אבל כל טענתם טעות ושקר, כי
הרי תכלית הכוונה והרצון בענינים
הגשמיים הוא רק, כנ"ל, לעשות מהם
ובהם "דירה לו ית'" בתחתונים".

(40) והוא בדוגמת "אקדמי" טענית"
הדיצה"ר (וח"א קעט, ב. ראה קה"ר עה"פ
ד, יג) טוב ילד מסכן וגו'. וראה שו"ע
אמוה"ז סוס"ד מהדו"ת).

בו של עולם יי.

וזוהי טענת המרגלים: עבודת ה'
שייכת רק בקיום התומ"צ וזה צ"ל
"במדבר" — בעת שהוא פנוי מעסקיו
בצרכי גופו ההכרחיים;

אבל בארץ העמים, היינו כשמוכרח
הוא לעסוק בענינים הגשמיים, הנה
מכיון שהם "כליו" של הקב"ה, הרי
א"א לכובשם תחת ממשלת הקדושה
ולבטל את הגשם לגמרי.

אבל באמת טעות גדולה טעו בזה,
כי תכלית כוונת הבריאה של הענינים
הגשמיים, ותכלית כוונת ציווי ה'
לעסוק בהם, כנ"ל, היא בכדי להמשיך
בהם קדושה — כי "נתאוה הקב"ה
להיות לו ית'" דירה בתחתונים יי,
וכל "תפיסת מקום" של הענינים ה'
גשמיים היא רק בכדי שע"ז יתמלא
רצון ה' לעשות מ"התחתונים" (ענינים
גשמיים) דירה לו ית'. וכמארו"ל יי
שכל עניני העולם נבראו "בשביל
התורה שנקראת ראשית ובשביל יש-
ראל שנקראו ראשית". ובמילא מובן
ש(מצד תכלית הכוונה) ה"ה "כלים"
לאור הקדושה, ולכן לא זו בלבד ש-
בנ"י יכולים, אלא הם גם מחוייבים,
לכבוש את ארץ העמים, ולעשותה
כולה ארץ ישראל, וכנ"ל, כי ע"ז

מ"ת לגבי העבודה (שהתחילה) לאחר מ"ת —
מ"מ ה' בזה חלק המעשה מעט מן המעט וב'
פרט בערך העבודה כבואם אל ארץ נושבת.
וראה תניא פל"ו.

(37) ראה לקו"ת (שלח לו, א"ב, לח, ב"ג)
שבמדבר ה' העבודה בבחי' מח' או דיבור
אבל לא ירידה למעשה.

(38) תנחומא נשא טו. וראה שם בחוקותי
ג ב"ר ספ"ג במדבר פ"ג. וי תניא פל"ו.
וראה הדרושים המבארים חטא מרגלים ככ"מ.
(39) פירש"י עה"פ. וראה ב"ר פ"א ד.
ויקר פל"ו, ד.

חודש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל ומה טעם פתח בבראשית" — הנראית ככפל לשון: והול"ל "התחיל התורה בבראשית ולא בהחודש הזה לכם משום כו"ל.

אלא כוונתו של רש"י להדגיש ול-
האריך שנעשה העולם ע"י הקב"ה
בטבעיות שלו השייך לכאורה לאו"ה
(אלא שתכלית ועיקר הכל הוא ענין
התומ"צ — השייך רק לישראל —
"מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל"),
דוקא באופן שיהי צורך ב(עבודה
ו)כיבוש וביטול קושיא דהעולם ואו"ה:
"לא הי' צריך להתחיל את התורה
אלא מהחודש הזה לכם כו"ל.

ומתוך ומבטל הקושיא — שאדרבא
התורה (שהיא ה"כח" ותכלית "מע"י
שיר") מתחילה (ועיקר תכליתה) לבטל
ההעלם שב"מעשיו" על ה"כח" שב-
הם, לכן התחיל בזה, להגיד ולהמשיך
ולגלות ה"כח" והתכלית — ה"כח
מעשיו גו"ל, להמשיך אלקות בענינים
גשמיים.

(משיחת ש"פ בראשית תשל"א)

ו. עפ"י מובן דיוק הלשון "כח
מעשיו הגיד לעמו גו"ל:

בכדי להסיר טענת ותלונות או"ה
אינה מספיקה הידיעה שב"מעשיו
וגו"ל בלבד, כי אדרבה, זוהי יסוד
טענתו: מכיון שענינים הגשמיים הם
"מעשיו" של הקב"ה, הרי "לסטים
אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים";
כ"א הפירוש * ש"כח — (המזונה
התכלית — שהם הפנימיות חזקת של)
— מעשיו הגיד לעמו": ומדייק "הגיד"
(ולא אמר וכיו"ב) — הקב"ה "הגיד"
והמשיך " ומסר לעמו את הפנימיות
— ה"כח" — שב"מעשיו", והיינו שע"י
עבודת בני ייהפכו ה"מעשיו" לקדו-
שה "לתת להם נחלת גוים"), וכנ"ל.

ז. ע"פ הנ"ל מובנת שפיר ג"כ
האריכות שבקושיית רש"י: "לא הי'
צריך להתחיל את התורה אלא מה-

40* ראה או"ת להר"מ צה"פ (עב, ג).
לקויא סצ"ד.

41 כמרז"ל "שמושכו לכו של אדם
כאנדה" (שבת פו, א. ועד"ו חגיגה יד, א.
יומא עה, א).

בראשית ב

מית זו של האור הוא בכדי שיהי מוכן לנבראים העתידיים להבראות — וע"ד שאמרו רז"ל הטעם מה שבריאית כל נבראי העולם קדמה לברייתו אתו של האדם, שהוא בכדי שימצא הכל מוכן לפניו — דאי משום זה הי' צריך האור להבראות בסמיכות לזמן בריאתם של בע"ח (המבחינים בין אור לחושך), או עכ"פ בסמיכות לבריאת הצומח (שהאור פועל ומועיל בצמיחתו ובישולו וטעמו, כמ"ש רש"י עה"פ, וּמִמַּגְד תְּבוּאוֹת שֶׁמֶשׁ וּמִמַּגְד גֵּרֶשׁ יִרְחִים). א"כ אינו מובן, למה נברא האור ביום ראשון בעוד שהמציאות הראשונה שנהנית ממנו הי' צומח, נברא ביום שלישי?

א. ויאמר אלקים יהי אור גו"י: הוא המאמר הראשון של המאמרות שבהם נברא העולם בשי"ב, היינו ש"האור" הוא המציאות הראשונה, שברא הקב"ה ביום ראשון, קודם שאר כל הנבראים שנבראו בשאר ימי בראשית.

וצ"ל: לכאורה הלא אין ענין ומעלת האור במציאותו לעצמו — כל תועלתו וחשיבותו הוא בזה שנבראים זולתו נהנים ממנו — וא"כ למה נברא ה"אור" קודם כל בראי בראשית? איזו תועלת יש בו בעת שעדיין לא נבראו אלו שיהנו ממנו?

ואין לתרץ ולאמר, שהבריאה קוד-

ב. והנה ב"אור" זה שנברא ביום ראשון אמרו רז"ל, שהקב"ה גנזו לצדיקים לע"ל, וגם בזה יש להקשות ע"ד הנ"ל: לכאורה, מכיון שכל מהות האור ותכלית בריאתו הוא — להאיר, בכדי שהנמצאים יקבלו את האור ויהנו ממנו — א"כ למה גנזו ונתעלם מיד אחר בריאתו, שזהו ההיפך ממש מענינו וכוונתו?

(1) בראשית א, ג
 (2) דאח סודיא ספ"ג זח"ג יא, ב.
 וגם לפי מ"ש (ר"ה לב, א) "בראשית נמי מאמר הוא" (ועד"ז במקומות המובאים כביאור הרד"ל לסודיא שם) הרי ידוע (לקו"ת במדבר יב, סע"ד ואילן, ע"כ יאמרו תרצ"א פ"ה, מה רב טובך תרצ"ב פ"א, ועוד) שהמאמר דבראשית אינו רומה לשאר המאמרות (וכדיוק הל' בריה שם: בראשית נמי מאמר הוא), כי מאמר זה הוא מאמר כללי (ראה גם זח"א טז, רע"ב)

[שלבן ההתהוות ממאמר זה היא התהוות כללית — ראה גם חדא"ג מהרש"א לר"ה שם], ומאמר הראשון שבמאמרות הפרטים הוא "יהי אור".

(3) להעיר שלפי דיעה אחת במדרש (ב"ר רפ"ג וש"ג הובא בפשטות שמור" פט"ו, כב, וכן היא דעת רש"י ריש פרשתנו) האורה נבראת תחילה גם לפני בריאת שו"א, וראה לקמן הערה 31.

(4) ראה עץ יוסף לנתחומא ויקהל ו (בשם היפ"ת) שזהו טעם דר"ג מה שלא ס"ל כר"י שהאורה נבראת תחילה (גם לפני בריאת שו"א) ד"אין ראוי להקרימו שגראה פועל בטל באותה שעה, אבל גם לר"ג קשה כבפנים.

(5) סג' לח, א. פרש"י שם.
 (6) ברכה לג, יד.
 (7) חגיגה יב, א. ב"ר פ"ג, ו. פ"א, ב. וש"ג.
 (8) ואף שבב"ר פ"א שם א"י שמשם גם בע"ש ושבת, הנה א (בש"ס חגיגה שם לפי פ"י החדא"ג) מבואר שנגנו קודם שנתלו המאורות ביום ד' * (ב בב"ר פ"ג מפורש שנגנו ביום הרביעי, ולהעיר שבוהר (ח"ב קמח, סע"ב) א"י

* ולפי"ז מ"ש, אדם טביס בו מסוף העולם כו"י, אין הכוונה על אדה"ר (כבב"ר פ"ב, ו) כי"א מתאר תוקף האור שבו אדם יכול להביט בו מסוף העולם כו"י.

לא לבד שאין להם שייכות זה לזה, אלא אדרבה, ענינו של האחד הוא הפכי משל חברו — „אור“ ענינו גילוי, ואילו „רז“ (סוד) הוא העלם, היפך הגילוי?

ד. ויובן כל זה בהקדים מה ש"ארז"ל במדרש י: „בנוהג שבעולם מלך בוד' בונה פלטין אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא דיפתראות ופינקסאות יש לו לדעת האיך הוא עושה כו' כך הקב"ה וכו'". והיינו שהנהגת הקב"ה בסדר ואופן הבריאה היתה, כביכול, באותו הסדר הנהוג (במלך בוד') למטה. דהיינו, לאמיתותו של דבר, הרי אדרבה: מה שה"נוהג שבעולם" למטה הוא בסדר ואופן כך וכך, אי"ז אלא מפני שככה הוא הסדר למעלה במקורו ושרשו האלקי של העולם — ומשם נמשך ונשתלשל למטה י. אלא שאנו, בשכלנו המצומצם, משיגים ותופסים את הענין בדרך מלמטה למעלה: מן המסובב — שהוא למטה, אל הסיבה — שהוא למעלה בהנהגה העליונה.

עכ"פ מובן ממאמר רז"ל הנ"ל, ש"נוהג העולם" של האדם למטה הוא דוגמא ומשל לסדרי ועניני הבריאה ע"י הקב"ה.

והנה בנוהג שבעולם, כאשר אדם מחליט ומתכוונן לעשות איזה דבר הדורש פעולה וסידור מסוים, הנה בראש ובראשונה הוא מברר וקובע לעצמו מהי תכליתו ומטרתו של הדבר שהוא מתכוונן לעשותו; ורק אז, כשהמטרה קבועה אצלו, הריהו מתחיל בפעולה.

ועד"ז הוא כביכול למעלה בענין

ואף שמצינו במאמרי רז"ל טעמים למה נגנו האור, אבל עדיין קשה להבין:

הלא טעמים אלו היו ידועים לה-קב"ה מקודם, ומה גופא שברא את האור אף שידע שיגנו אותו אח"כ הרי"ו הוכחה שהוא לצורך עיקרי בבריאת העולם גופא.

ג. גם יש להבין מה דאי' בזהר י: ש"אור" בגימטריא „רז“, והלא ידוע דהגימטריאות המובאות בתורה מורות על קישור (דמיון) תוכני ופנימי בין שני הדברים — המתבטא כזה שהם עולים בגימטריא אחת י.

וכמוכן מהמבואר בתניא י: ש"ע"י שיורד החיות ומשתלשל ממדרגה ל-מדרגה פחותה ממנה ע"י כו' וגמט' ריאות שהן חשבון האותיות עד שיוכל להתמצצם ולהתלבש ולהתהוות ממנו נברא פרטי וזה שמו אשר יקראו לו בלה"ק ושם „והחשבון מורה על מיצוט האור והחיות . . שהיא בחי' החשבון ומספר כמה מיני כחות ומדר' ריגות כלולות באור וחיות הזה". ובמילא מובן, שתיבות אלו, שחז"ל גילו את שייכותם ע"י השוואה המס' פרית שביניהן, יש בהן ענין פנימי המקשר אותן.

אבל לפי"ז אינו מובן: „אור“ ו"רז".

שהאור שמש רק ביום ראשון „ולבתר אחגניו ולא שמש יתיר".

(9) ביפ"ת לביר פ"ג שם, שהטעם שנברא ביום הראשון „כיון שמימי הבריאה אין כל חדש ולא יוציא הקב"ה יש מאין . . לכך נברא בתחלת הבריאה . . ונגנו . .". אבל אי"מ למה נשתנה האור מכל הענינים שהיו לע"ל (שגם הם נבראו בשי"ב מטעם הנ"ל) שהכתוב מפרשו.

(10) זח"ג כח, ב. תקו"ז תי"ט.

(11) ראה שומר אמונים ויכוח הראשון ס"י כאג.

(12) ח"ב פ"א, פ"ז (פר, ב).

(13) ב"ר בתחלתו.

(14) תניא רפ"ג „שנשתלשלו מהן". וראה ב"ר פ"י, ו'. זח"א רגא, א. לקו"ת שלח מא, ג. וראה לקו"ש ח"ו ע' 154 ואילך.

טוב"; כלומר ד"טוב" היינו "אור".
ונמצא לפי"ז דה"אור" במע"ב הוא לא
רק כ"מטרה" קודמת, דהלא הוא בא
ונמשך בתוך מע"ב עצמו בכל יום
ויום. וצ"ל איך זה יתאים עם הנ"ל
(וגם עם המובא לעיל, שהאור שנברא
ביום הראשון הקב"ה גזזו וכו' —
ומזה שאינו מתגלה ובא בתוך ה'
בריאה).

והענין: מטרת הפעולה (במשל,
באדם למטה) מתבטאת בשני אופנים:
(א) כפי שהיא באה בגילוי כמטרה
העיקרית והכוללת במחשבתו וכוונתו
של הפועל — לפני הפעולה ובהת'
חלתה;

(ב) כמו שמטרת הפעולה נרגשת
באדם בעת הפעולה בכל פרט ופרט
שהוא עושה, בכדי שכולם יתאימו
לתכליתם ומטרתם — דהיינו שהמטרה
אינה נמשכת אז, בעת הפעולה, בכל
גילוי והיקפה כמו לפני הפעולה.

ועד"ז יובן גם במטרה העליונה
של כל הבריאה — האור "שנברא
ביום ראשון" — שיש בה שתי מד'
רגות: (א) מדריגת עצם האור: (שהוא
מפורש בתורה) "וירא אלקים את ה'
אור כי טוב" — "האור" (עצמו) כמו
שהוא מתגלה ביום ומאמר ראשון
קודם התהוותם של כל נבראי העולם,
וכמטרתם ותכליתם; (ב) הארה ומעין
מה"אור" הנמשך בכל מאמר ונברא
פרטי, שהאור האלקי הזה הוא הנותן
את הכח והאפשרות בנבראים שית'
אימו למטרתן — שיהפכו לאור, ועל
"אור" ומטרה זו נאמר "וירא אלקים
כי טוב" — היינו "אור", אבל אינו
בגילוי ממש (כ"א ברוח, העלם) כמו
ביום ראשון.

ו. ובהנ"ל, שבאור דיום ראשון
ישנן שתי מדריגות — כמו שהוא

בריאת העולם ע"י עשרה מאמרות,
שבראשית הבריאה, קבע הקב"ה ככ'
יכול את מטרתה של כל הבריאה;
ורק לאחריו זה, כשהמטרה כבר ערו'
כה וקבועה, מתחיל סדר הבריאה של
העולם וברואיו. (והוא ע"ד "סוף מע'
שה במחשבה תחלה" ¹⁵ — ש"סוף
המעשה", דהיינו תכליתה ומטרתה,
הרי היא "במחשבה תחלה"). וידוע,
דעיקר הכוונה והתכלית בבריאת ה'
עולם — (עולם מל' העלם) שהוא
מעלים ומסתיר על האור האלקי ה'
מחיהו ומקיימו והוא מקום החושך
והקליפות — הוא לברר את העולם
ולהפכו לאור אלקי. והיינו שהאור
היא"ה היא המטרה התחלתית: כי תכ'
לית ושלימות הכוונה של בריאת ה'
עולם והאדם הוא לעשות לו ית'
דירה (בהתגלות האור שנהפך מה'
חושך) בתחתונים (בעולם הזה התח'
תון) ¹⁶.

וכזה יובן למה נברא האור ביום
ראשון, קודם כל שאר הנבראים, כי
האור היא המטרה שקבע הקב"ה ב'
הקדמה לבריאת עולמות, במאמרו ה'
ראשון — "יהי אור" — כלומר, שכל
הבריאה העתידה להיות, העולם על
כל פרטיו וברואיו, כל זה יהפך ויהי
אור.

ה. אמנם עדיין צריך ביאור, דהנה
מצינו שבכל חלק מהבריאה (שנברא
ביומו המיוחד של ימי מע"ב) נאמר
בסימום בפרשה י': "וירא אלקים כי
טוב". וידוע ד"טוב" קאי על ה"אור",
וכמ"ש ¹⁷ "וירא אלקים את האור כי

(15) פיוט לכה דודי.

(16) תניא פל"י.

(17) בראשית א, י. שם יב. וכן בכל
הפרשה. וראה גם פרש"י שם ז, בנוגע
לרקיע.

(18) שם ד. וראה סוטה יב, א.

קודם התהוות הנבראים וכמו שהוא מאיר בתוך הנבראים — מבוארות היטב שתי הדיעות יי בענין ה"אור" דיום ראשון" שהיא: א) מדריגת ה"כתר (ב) מדריגת החסד:

דזהו מההפרש בין בחי' כתר לבחי' חסד: כתר הוא למעלה מכל סדר השתלשלות העולמות — והוא האור דיום ראשון כמו שהוא קדום ולמעלה מכל סדר הבריאה; אבל מדריגת ה"חסד, שהיא תחילת ההשתלשלות והראשונה שבשבעת ימי הבנין, הריהי "יומא דאזיל עם כולהו יומין" (היינו שכל עיקר ההתהוות הוא מספי' החסד) — וזוהי גם בחי' ההארה (והמטרה) דאור יום הראשון הנמ"שכת וממשכת "אור כי טוב" — (חסד) בכל נברא בשי"ב.

ועד"ז הוא למעלה: כיון שהמטרה והתכלית של הבריאה הוא "אור", לכן אין ה"אור" מתגלה בכל מהותו אלא בזמן שהבריאה מגיעה לתכליתה, היינו בגמר סדר עבודת הבירורים בסוף השית אלפי שנין דהוי עלמא, אבל עד עת-קץ ההיא, עם שה"אור" (המ"טרה) נמצא (וגם פועל בה) בהבריאה, אבל רק בבחי' "רו" וסוד — ב"העלם, עד שיתגלה לע"ל.

וזהו גם פירושו של מארז"ל, שה"אור דיום ראשון נגזו לע"ל — היינו שנתעלם בבחי' "רו" עד הזמן דלע"ל. אמנם "גניזה" הרי פירושה שהוא יש ונמצא במקום הגנוז, וכנ"ל שמעין מה"אור" ההעלמי נמשך בבריאה וגם נותן בה כוח ועוז להגיע אל המטרה. ואיפה "נגזו האור", שמשם הוא פועל בבריאה? — אמרו חכמינו ז"ל ש"הקב"ה גזו בתורה" וביאור הדבר:

כמו בכל פעולה, הרי מובן, שה"מטרה מתעלמת ונגזות (עד גמר הפעולה) בתוכה של הפעולה עצמה, דהיינו שהיא טמונה בעניני פעולה כאלו שעל ידם היא מכוונת את הפעולה לתכליתה — כן הוא גם בה"אור" דיום ראשון שהוא המטרה והתכלית של כל הבריאה כולה:

התגלות ה"אור" הזה לע"ל הוא ע"י העבודה של עכשיו¹⁹ בלימוד התורה וקיום המצות, ז"א, שבהם ועל ידם תגיע הבריאה למטרתה ותכליתה, ומובן איפוא, שאין המטרה גנוזה

ז. ובוה יובן מ"ש בזהר ד"אור" הוא בגימטריא "רו" ומוסברת השי"י כות ביניהן: דכמו שהוא באדם, הרי המטרה שקבע קודם הפעולה באה אז לידי גילוי רק במחשבתו וכוונתו של הפועל, ועיקר התגלותה של המטרה בפועל ממש ובכל מילואה הוא דוקא בסיום הפעולה והשלמתה — אבל בכל משך זמן הפעולה עצמה הרי היא אצלו בהעלם ובמדה מצומצמת²⁰ (רק כפי הנחוץ לכוון את הפעולה לתכ"ליתה);

19) הובאו באוה"ת דרושי חנוכה (שה), ב).

20) ראה זח"ג קצא, ב. נתבאר בע"פ שכ"ה ד"ב. פ"ע"ח שח"ס פ"א. לקו"ת האיניו עו, ב. ועוד.

21) והיינו דנוסף לזה שאינו בגילוי כ"כ כמו לפני הפעולה, הרי מכיון שהיא מלובשת בהפעולה — היא רק הארה בלבד מבחי' הכוונה כמו שהיא לפני הפעולה (ומובן מזה שרק הארה מהאור שנברא ביום ראשון (בחי' חסד ולא בחי' כתר) האירה בכל מאמר פרטי).

22) מדרש רות בזהר חדש פה, א (עייג"כ זח"א רסד, א. זח"ב קמט, א), ובדגל מחנה אפרים פ' בראשית בשם הבעש"ט, כתר ש"ט (קרוב לתחלתו) הה"י בשם הבעש"ט כו' (באריכות), ובכ"מ, וראה לקו"ת במדבר ית, ד. שם דברים פט, ד. דרך אמונה סה, א. וכל העם תרצ"ט ס"ג, ועוד.

(א) מיד כשניעור משנתו (בכ"י בבוקר וכמו"כ בכל שעה ושעה =) ונעשה "ברי" חדשה" = (בדוגמת יום ראשון של הבריאה =), הנה ראשית דבר הוא קביעות המטרה — שצ"ל קבוע ומונח אצלו (איינגעקארבט און אפגעלייגט), שמטרת כל פעולותיו היא — יהי אור =; ורק אז, לאחר הנחה והחלטה זו, יכול הוא לגשת לפרטי עשיותיו ופעולותיו;

(ב) ונוסף לזה צ"ל השתדלות מיר-חדת, שהמטרה של "יהי אור" תורגש גם לאח"כ, בכל שעה ובכל פרט מעסקיו ומעשיו במשך היום.

ט. והנה כמו שהוא בנידון כללות הבריאה כולה, שתכליתה היא — "אור", כן הוא גם בנוגע לבריאתה הפרטית של (מצ'אות =) החושך עצ"מה, שכוונת מטרת בריאתה היא

(26) כי בכל רגע ורגע מתהוית כל הבריאה מחדש ממש כמו במעשה בראשית (ראה שער היחוד והאמונה בתחילתו).
(27) ילקו"ש תהלים רמז תשב. שו"ע אדה"ז מהדו"ק סי"ד ס"א. ס"ו ס"א.
(28) להעיר מלקו"ת שה"ש ה, ד שהתחדשות ההתהוות דמע"ב בכל יום היא ב"טוב" בחינת אור (כי טוב) שנברא ביום ראשון.

(29) ומכיון שהאדם יכול לאמור "אור" על ענין שבאמת הוא חשך [וע"ד מ"ש (ישעי' ה, כ) שמים חשך לאור גו'] ע"ז ההוראה "נגזו בתורה" שה"אור" שהאדם צריך לקובעו למטרת כל פעולותיו וכו' צ"ל אור שהתורה אומרת עליו שהוא אור.

(30) שני הסעמים (המבוארים בפנים) להתהוות החושך שייכים רק ב"מצ'אות ה' חשך", ולא בהעדר האור (ראה ד"ה יקח תרצה פכ"ט), כי המצ'אות דחשך מכיון שהוא היפך האור ומנגדו

(א) אפ"ל העבודה לבחור באור.

(ב) בזה גופא שהוא היפך האור ומנגדו יש לו שייכות לאור ולכן אפשר להפכו משא"כ בהעדר האור (וע"ד המבואר בתו"ש

אלא בהם. ומכיון דכל העבודה דקיום המצות באה מהתורה ולימודה — כמארז"ל = "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" — נמצא שעיקר גניזתו של ה"אור" הוא בתורה.

ת. ההוראה מכל הנ"ל בעבודה ברורה ופשוטה לכא"א:

"יהי אור" — היא היא המטרה והתכלית של כל עבודת הנבראים. שהאדם יברר את חלקו בעולם עד שייהפך ל"אור". וכל זמן שלא האיר את העולם באור התורה והמצות — גם כשהצליח בעבודתו לגרש מעולמו את "החושך" והרע (ע"ד "ישב ולא עבר עבירה" =) אבל לא נהפך עדיין על ידו לאור וטוב (ע"י "ועשה טוב") — לא מילא את תפקידו ולא השלים את כוונתה ומטרתה של הבריאה — כי תכלית כוונת הבריאה בכללותה,

ותכלית בריאת האדם בפרט ובעיקר, הוא לא רק העבודה ד"סור מרע" — לפעול העדר ומניעת החושך, כי אם גם (בעיקר) העבודה ד"ועשה טוב" לעשות ולהפך את העולם לאור וטוב.

וכשם שהסדר בבריאת העולם ע"י הקב"ה הוא:

(א) שמיד בראשית הבריאה, ביום ראשון ובמאמר ראשון, קבע הקב"ה את מטרתה, ולאח"ז ברא את העולם על כל ברואיו;

(ב) שמאיך גיטא, הרי בכל הנבראים נאמר בהם "טוב", והיינו שה"אור" והמטרה של הבריאה נמשך והאיר בכל מאמר ובריאה פרטית בכדי שיתאימו להכוונה,

כן צריך להיות הסדר בעבודת האדם:

[לא רק בכדי לאפשר להאדם לבחור בטוב. דהרי לולא מציאות ה"חושך" (והרע) לא הי' שייך ענין הבחירה באור. שלפי"ז מציאות החושך אינה איזה ענין של תכלית לעצמה. אלא אמצעי שע"י תושג המטרה. אלא שגם בחשך גופא יש תכלית¹¹]

"לאהפכא חשוכא לנהורא", שהאדם

(ע"י 10. וראה גם קונטרס התפלה פ"ח) שנה"ב הנק' "שור" להיותו "נוגח" ו"בועט" בענינים של קדושה יש בו מעלה על נה"ב הנקרא "עז" שאינו מתפעל כלל משום דבר. כי זה גופא מה שה"שור" מתפעל מקדושה (שהרי הוא נוגח ובוועט) מורה שיש לו שיכות לקדושה).

ועפ"ז מובן מאמר הצי"צ (להרשב"ץ): חשך מען מען ניט מעלה זיין נאָר מען דאַרף עס מדהתה זיין — אף שמבואר בכ"מ שהתכלית היא "אתהפכא חשוכא לנהורא" — כי כונת הצי"צ היתה לא להמציאות חשך (דהרי אצל הרשב"ץ לא הי' שייך חשך כזה), כ"א, להעדר האור.³¹ ואואפ"ל שבזה מחולקים ר"י ור"ג בכ"ר רפ"ג, אם האורה נבראת תחלה (גם לפני בריאת שוי"א):

ר"ג סובר שבריאת האור הי' לאחרי בריאת (העולם כפי שהוא חשך, היינו) החשך. כלומר, שצריך להעלות את החושך, אבל לדעתו העלאתו היא עי"ז שהאדם מתגבר על עצמו ובוחר בטוב ואור ולא בחשך. ולכן הוא סובר ש"העולם נברא תחלה" — לפני האור והמטרה ומחוצה לה. דהיינו שהחשך אינו נכלל בכל עניני הבריאה שמתחתן הוקבעה לפניהן — להפכן לאור, אבל בריאת מציאות החשך, מכיון שאין הכוונה להפך אותו עצמו לאור, נברא מקודם — ז.א. בלי מטרה עצמית.

ור"י סובר, שגם בריאת מציאות החושך היא בכדי שהאדם יהפוך אותה לאור. ולכן אומר ש"האורה נבראת תחילה" והיינו שהמטרה של כל הבריאה — "יהי אור" — כוללת גם מציאות החשך, לעשות אור.

ע"י עבודתו יהפוך אותו עצמו ל"אור"³².

י. והנה בכדי שלא יחשוב האדם בנפשו: איך יוכל לעשות מהעולם, שהוא "תוהו ובהו וחושך", שיהפך ויהי אור — ועאכ"כ להפוך את החושך עצמו לאור — ע"ז נאמר לפני זה "בראשית" גו': "בשביל ישראל שנק' ראשית ובשביל התורה שנק' ראשית"³³. שכוונת התהוות ה"עולם (והחושך) היא מלכתחילה³⁴ — בשביל ישראל ובשביל התורה — שישראל ע"י התורה יהפכו אותם לאור — וכוונה זו הרי היא עצמה הסיוע והגתינת כח להצליח בעבודה זו.

וע"י העבודה בשית אלפי שנים, להאיר את העולם באור התורה והמצות נזכה לגילוי דלעתיד שיתגלה האור שנברא ביום ראשון, ועד שלא יהי' לך עוד השמש לאור יומם גי' והי' לך הוי' לאור עולם"³⁵ בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחת ליל שמח"ת, תשכ"ו)

32) הטעם לזה שיש גם "העדר האור" — אף שאינו מאפשר ענין הבחירה באור, וגם א"א להפכו (כבהערה 30) — כי א) אינו "יש", כ"א מצב שנתהוה בדרך ממילא בהסתלקות האור. ב) זהו מעין האין שצ"ל בין יש ליש (ד"ה תפול עליהם אימתה — תורת חיים פ' בשלח ע' רטו, א. ובכ"מ).

33) פרש"י ר"פ בראשית. וראה גם ב"ר רפ"א. ויק"ר פל"ו ז.

34) והיינו שזהו ענינה של הבריאה גופא (ראה בארוכה לקר"ש ח"י ע' 91 ואילך) ולכן מובן שהבריאה עצמה מסייעת לזה.

35) ישע"י ט, יט.

בראשית :

בע"ח אחר); והיות שהנחשים עכשיו (שהם "זרעך" של אותו נחש) אין להם כשרון הדיבור, הרי בע"כ צ"ל שלאחר זמן גלקח ממנו כשרון זה, ומסתבר לומר שזה אירע בנחש ה' קדמוני: בהקללות שנתקלל בהן הנחש עבור חטאו, היתה גם הקללה שלא יוכל לדבר עוד. אלא דא"כ אי"מ: למה לא פירש הכתוב שנתקלל הנחש גם בזה שנסתם פיו מדבר? קושיא בפשטות הבנת הכתוב, ואיננו מוצאים תירוץ עלי' בפרש"י.

ואין לתרץ, שמטעם זה גופא (מכיון שממין הנחשים בזה"ו מוכח שגסתם פיו" של אותו נחש הקדמוני בסיבת הקללה על חטאו) אין הכתוב צריך לפרשו; ומחמת גודל פשיטות הענין רש"י אין צריך להסביר מדוע לא נתפרש בכתוב.

— כי בזה מתורץ רק הא דהכתוב (ופרש"י) אין צריך להודיענו דבר המובן מעצמו; אבל בנדוד"ד הרי ה' קושיא היא: למה לא נזכר זה ב' דברי "ה' אלקים אל הנחש" במה יהי' עונשו?

ב. והנה לכאורה אפשר הי' לתרץ שעונש זה נכלל במ"ש "ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה", דמכיון שנאמר "ארור אתה מכל הבהמה ומכל

יעשה הקב"ה גם מיוחד, למעלה מגדרי הטבע, בכדי לנסות את חוה וכ"ש — בכדי להחטיא אותה וכו'?

(6) פרשתנו שם, טו.

(7) יחידי — ובדרך ממילא הי' כך בכל זרעו.

(8) שם, יד, טו.

א. כבר דובר כ"פ, שדרכו של רש"י ליישב בפירושו את כל דבר הקשה בפ"י הפשוט של הכתובים. ובמקום שמתעוררת איזו קושיא ב' פשטות הבנתם של הכתובים ואין הוא עומד עלי' לפרשה וליישבה — ה"ז גופא הוכחה שלדעתו של רש"י אין זו קושיא כלל, עד שאין צורך להעיר עלי' ולפרשה, כי הענין מובן ומתפרש מעצמו.

עפ"ז צלה"ב: מהו טעמו של רש"י במה שאינו מעיר מאומה ביישובה של קושיא פשוטה, לכאורה, המתעוררת בלימוד הפסוקים דפרשתנו; וכדלהלן.

ממ"ש: "ויאמר הנחש וגו'" (ופע" מיים) ואין רש"י מפרש כלום מה טיבה של אמירה זו של הנחש (דלא ככו"כ מפרשים), מוכח שפירושה של תיבת "ויאמר" הוא בפשטות — בזמן ההוא הי' הנחש בטבעו, מדבר, כמו בנ"א (אף שלא מצינו כזאת בשום

(1) ראה גם לקמן ע' 129. לקו"ש ח"ג ע' 105. ח"ד ע' 94.

(2) כי כשאין תירוץ ע"ד הפשט — כותב רש"י "איני יודע" (תולדות כח, ה) וכיו"ב.

(3) ג. א.ד.

(4) ראה תורה שלימה כאן, וש"נ.

(5) דהרי אין לומר שהקב"ה עשה נס מיוחד בכדי שיוכל הנחש לדבר עם חוה אז (ראה חזקוני עה"פ, ועוד) כי: א) כשאתונו של בלעם זיברה, הי"פ הטבע, מפורש בכתוב (בלק כב, כח) "ויפתח ה' את פי האתון" בכדי לתרץ איך אפשר שאתון תדבר*, וא"כ גם כאן הי' צריך לפרש. ב) ועיקר: וכי

(* ובחז"ל (אבות פ"ה מ"ו) שהי' צ"ל בריאה מיוחדת בע"ש ביה"ש.

היינו הקללה שיסתם פיו) — ובהק' דים מה שאמר הקב"ה להנחש בתחלת דבריו: "כי עשית זאת (ארור אתה מכל וגו')". — דלכאורה תיבות אלו מיותרות הן יי, דהרי מהמשך הסיפור מובן ופשוט שהעונש הוא עבור ה' חטא יי? וי"ל כי הכוונה בזה להסבירו במה הוא ארור מכל ולמה בזה דוקא — היינו שבאותו דבר ש"עשית זאת", בזה (במדה כנגד מדה יי) יהי "ארור". והנה הדבר העיקרי שעל ידו הי אפשר להיות כללות פעולתו של ה' נחש להחטיא את חוה (שכאה באופן מסוים ע"י שהי' ערום, וכדלקמן) הי' כח הדיבור שלו, כי בלעדו לא הי' יכול לבוא בדברי הסתה לחוה יי, ולכן ע"פ הג"ל במילא מובן שהעונש

חית השדה, גרוע מכל הבע"ה, הרי מובן שייסתם פיו מדובר (כמו שהוא בנוגע לזה שהי' "ערום מכל וגו'" ולאחרי הקללה גיטלה ממנו הערמה), דאל"כ אין הוא "ארור" מכל גו', כ"א ואדרבא חשוב מכולם ביתרון דחוש הרבור — ולכן לא הי' הקב"ה צריך לפרטו בפני עצמו.

אבל עפ"ז אי"מ: למה פירט העונש ד"על גחונך תלך"? הלא גם עונש זה נכלל ב"ארור אתה מכל גו'" דכולל ג"כ "כל חי' הרומשת" שאין לה רגלים י — ובמילא מובן שנכלל בזה שגם העונש ד"קציצת הרגלים", שלא תהי' עדיפות בנחש לגבי ה' רמשים.

ובשלמא אם הי' בא ענין זה בתור סיפור התורה לנו, מן ההכרח הי' לפרש העונש ד"קציצת הרגלים", כי לולא זאת לא היינו יודעים דמעיקרא היו לו רגלים ונענש ונקצצו, אבל בהאמירה להנחש (שזה הוא מה ש' נכתב בכתוב) "ארור אתה מכל" שכולל גם העונש ד"על גחונך תלך" כנ"ל, א"כ הרי מיותר מש"כ אחר זה "על גחונך תלך"?

ומזה מוכח לכאורה ש"ארור אתה מכל וגו'" נאמר כהקדמה כללית לה' עונשים המפורטים להלן יו, ולא הייתה הכוונה בתיבות אלו עצמן להעונשים הפרטיים — ושוב הדרא קושיא ל' דוכתא: למה לא פורש בהאמירה שיוקח ממנו כשרון הדבור?

ג. אמנם באמת י"ל שהפירוש בזה הוא כנ"ל (ש"ארור אתה מכל וגו'")

(9) שהרי גם קודם החטא היו חיות כאלו (ראה פירשתנו א, כו (ובפרשי' שם) א, כה).

(10) כהמ' השני בחוקני עה"פ.

(11) ואף שפרשי' "מכאן שאין מהפכים בזכותו של מסית שאילו שאלו למה עשית זאת וכו'" — הרי מזה שכותב "מכאן וכו'" מוכח שזהו דבר הנלמד מכאן, אבל לא שזהו הטעם למה כתובין תיבות אלו, ובפרט — שגם בלא תיבות אלו נדגש שלא שאל אותו הקב"ה "למה עשית זאת", אלא שע"י תיבות אלו, ה"ז מתחזק. (ודחק לומר שאם לא הי' כתוב "כי עשית זאת", הי' אפ"ל ששאלו, ורק שלא נכתב בתורה).

(12) אבל ממש אח"כ (ג, יז) "ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך וגו'" (ראה אוה"ח כאן, חוקוני כאן) — הרי בלא תיבות אלו אינו ברור למה נענש, שהרי הצטק "האשה אשר נתתה עמדי היא נתתה עמי" (שם, יב), ולכן הוצרך לפרש כי שמעת לקול אשתך גו'.

(13) ראה פרשי' נת ז, יא. יתרו ית, יא. נשא ה, כד. ועוד, וכן מובן בפשטות.

(14) משא"כ ואיכה אשית בינך ובין האשה וגו' לא נכלל ב"כי עשית זאת ארור אתה וגו'", אף שגם בזה פרשי' "אתה לא נתכחזת אלא שימות אדם כו' ותשא את חוה כו' לפיכך ואיכה אשית", היינו שמהגורמים ל"כי עשית זאת" הייתה האהבה

אשית וגו'") מפני שלא נכללו בארור אתה.

ד. אולם יש להקשות בעצם הענין: למה הי' צריך לקללו שהי' גם גרוע (בחוסר השמעת קול) מכל החיות? לכאורה הי' די לענשו בנטילת כח דיבורו (הדבר שהביאו לידי חטא) וישאר בדומה לכל הבהמה וגו'?

אמנם קושיא זו מיושבת בדרך ממילא במה שכבר כתבה התורה ב"ה הקדמה לפרשה זו: עה"פ "והנחש הי' ערום מכל חית השדה אשר עשה ה' אלקים" ופרש"י: "ערום מכל — לפי ערמתו וגדולתו היתה מפלתו. ערום מכל ארור מכל", דבפשטות כוונת רש"י היא

[לא לפרש כוונת כל הכתוב "והנחש הי' ערום וגו'"]

דא"כ: א) הו"ל להעתיק מן הכתוב גם תיבות "והנחש (ולהוסיף) וגו' (ועכ"פ להעתיק" — הי' ערום וגו') ובזה יהי' מובן שבא לתת טעם למה נכתב כל הענין הלזה. ב) לפי"ז מספיק אם הי' כתוב בקרא "והנחש הי' ערום מכל חית השדה" מבלי להוסיף "אשר עשה ה'". ג) ועיקר: כוונת הכתוב, במה שאמר "והנחש הי' ערום וגו'" מובנת בפשטות: היות ותמוה הדבר איך הי' יכול הנחש להטעות את חוה שהיתה במעלה גדולה בהיותה יצירת "כפיו" של הקב"ה (כמ"ש"י "ויקח אחת מצלעותיו וגו' ויבן ה"א וגו' לאשה")

(17) כמו שפי' במשכיל לרוד.

(18) אם נאמר שתיבת "והנחש" אינה מיותרת, כי בלא"ה הי' צריך לכתוב "ואמר הנחש אל האשה וגו'".

(19) פרשתנו ב, כא.

(20) וי"ל שזהו גם מהטעמים דרשיי לפרש (ג) ד) "דחפה עד שנעצה בו, אמר

"כי עשית זאת ארור אתה מכל וגו'". מכון בעיקר"י לכח הדבור שלו (וגם להערמה שלו): והיינו שהנחש יהי' גרוע ("ארור") בענין זה מכל הבהמות והחיות — היינו שלא זו בלבד שלא יעלה עליהם ביתרון דכח הדבור, אלא שגם עוד תחסר לו התכונה שישנה בהם — להשמיע קולות שונות: נהי" מה, שאגה וכו', מה שאינה עוד בה"נחש, כי נסתם פיו לגמרי"י.

ועפ"ז מובן שהקללה ד"על גחונך תלך", היות וההליכה ברגל לא הי' גרם לחטא ההסתה, אינה נכנסת בכלל "כי עשית זאת ארור אתה וגו'", ולכן מן הצורך לפרטו, כמו שצריך לפרט שאר הקללות ("ועפר תאכל וגו' ואיבה

לחזה", ולעומת זה נתקלל ב"ואיבה אשית וגו'") —

כי: א) לא האהבה לחוה עצמה גרמה לזה, כמובן (וכדיוק לשון רש"י (ג) א): "ראה אותם וכו'"), ובמילא לא הי' מובן מעצמו שנכלל "ואיבה אשית וגו'" בהקללה [עד שבכלל הוצרך רש"י לפרש הטעם על קללה זו].

ב) ועיקר: אין זה דבר שעני ידו החטיאה, כ"א זוהי סיבה להחטא.

(15) אבל מובן שאין זה כל כוונתו — וכלולה כוה גם הקדמה כללית, וכדלעיל. וגם מרמו לעוד ענין כפרש"י על התיבות "מכל הבהמה ומכל חית השדה".

(16) ועפ"ז יומתק פרש"י עה"פ (פרש"י תנו שפ, טו) "ואתה תשוּפּוּ עקב": "ולשון חשוּפּוּנו כמו נוּשָׁף בהם (ישעי מ, כד) כש" הנחש בא לנשוך הוא נוּשָׁף כמין שריקה כ"י כתב לשון נשיפה בשניהם" — שכונתו בזה, שאצל שאר בהמות וחיות ישנם עכ"פ קולות וכו', משא"כ בנחש רק "כמין שריקה".

(*) וגם בהדברים שאמר הנחש בגלוי, הראה שרוצה הוא טובת האשה וכו' ("ונפי" קחו עיניכם והייתם כאלקים יודעי טוב ורע"), שבפשטות הרי זה ענין של קירוב הדעת וכו'.

ע"ז פרש"י שהכתוב (ע"י הוספת תיבת "ערום) מכל" בא לתרץ ה" קושיא הנ"ל (שבתחלת הסעיף) — למה היתה מפלתו גדולה כ"כ, שהי' גרוע מכל החיות? — וע"ז הוא ה" תירוצ: "לפי ערמתו וגדולתו היתה מפלתו", ולכן מוסיף הכתוב שהי' "ערום מכל", להודיענו שלעומת זה נענש אח"כ להיות "ארור מכל".

ה. והנה עפ"י הנ"ל יובן ג"כ מ"ש רש"י כפ"י על תיבת "ערום" — "ערמתו וגדולתו" — דלכאורה: מהו הפי' של "וגדולתו"? דאין לומר שפירושה גדלות בגשמיות, או בכח גשמי וכיו"ב, דא"כ מה ענינה כאן, בהקדמה זו שבאה לבאר איך יכול להטעות את חוה וכו'?

ואין לומר ש"וגדולתו" הוא פירוש לתיבת "ערמתו", דא"כ למה לכתוב מעיקרא "ערמתו" (שווה לשון הכ"י טוב עצמו "ערום"), ולפרשו — הו"ל לכתוב רק תיבת "גדולתו" בלבד, והי' מובן מעצמו שבאה לפרש תיבת "ערום"?

וגם: מנ"ל לרש"י — בפ"י הפשוט של הכתובים — שבתיבת "ערום" מרומז עוד ענין?

אמנם עפ"י הנ"ל הי' מובן: מכיון שכוונת פסוק זה היא להסביר במה הי' כחו ויכלתו של הנחש להחטיא את חוה, הרי בהכרח לומר שבנוסף ע"ז שהי' ערום יי היתה לו עוד

נחש הי' ערום, ולא ערום סתם, כ"א "מכל חית השדה אשר עשה ה'א"י", ולכן הי' ביכלתו להטעותה, אלא שכוונתו לפרש]

— מהו הטעם להדגשת קרא "וה" נחש הי' ערום מכל וגו' " — ולא נאמר בקיצור "והנחש הי' ערום", או "ערום מאד", ומש"ז הי' ביכלתו להטעות את חוה י?

לה כשם שאין מיתה בגניעה כך אין מיתה כאכילה — כי בלא"ה אינו מוסבר עדיין כל צרכו איך הי' יכול להטעותה, ולכן צ"ל שהראה לה שבפועל אינה מתה (ואף ש"הוסיפה על הציווי" באמירתה "ולא תגעו בו" (פרש"י שם) — כבר עמדו ע"ז ה' מפרשים).

(21) אבל לא שהי' ערום גם ממנה * (כמ"ש הראים והגוי"א) — כי א"כ העיקר חסר מן הספר ודוקא בהטפל מאריך "מכל הבהמה ומכל חית השדה" ! אלא הכוונה שהי' ערום בכלל (ולא ממנה) — ובמילא טובנת האפשרויות להטעותה (אף שבד"כ היתה היא ערומה ממנו), וראה לקמן הערה 24.

(22) ואין להקשות דגם זה מובן מעצמו, ממש אח"כ "אף כי אמר אלקים לא תאכלו מכל עץ הגן" שפירושו "הרבה עלי' דבי רים וכו'" (פרש"י שם) שווה ערמה — כי זה עצמו, שכ"ה הפי' שם, מובן רק ע"י שהקדים "והנחש הי' ערום", כי בלא"ה י"ל שבאמת חשב הנחש שהקביה אמר להם שלא לאכול מכל עץ הגן.

(23) אף שמוכח מכתוב זה עצמו ש' לפועל הי' "ערום מכל וגו'" — מ"מ מה זה גונג לידע (ובפרט כהקדמה) בהם' רילן? (24) ע"ד פי' הראים וגו"א, אבל אין לומר שהקושיא היא ממש כמו שכתבו "וכי אם לא הי' ערום מכולם, אע"פ שהי' ערום

ממנה, לא הי' יכול לפתותה" (נוסף על הנ"ל בהערה 21) — כי אין מסתבר כלל בפשט"מ שכמה חיות תהיינה ערומות מן הנחש, ואעפ"כ יהי' ערום מן האשה ! (25) כבב"ר פי"ט, א. (26) וכפרש"י אח"כ "הרבה עלי' דברים כי שתשיבנו ויבוא לדבר כאותו העץ".

* (ו' וראה תו"א בראשית ה ג: "אם לא שאמר שבנוה הוא מהאדם וכ"ז פלאי", ומלשון זה משמע שכ"ה גם בפשטות. אבל יש לחלק בין "ערום" לגבוה". וראה חזקוני עה"פ שהנחש אכל מעץ הדעת, אבל אין שום רמז לזה בפשוטו של מקרא,

מכל, וכנ"ל, שגם בזה הכוונה לבי הדברים שגרמו ל"עשית זאת".

ו. ההוראה מפרש"י הנ"ל:

אמרו"ל ²² "מדה טובה מרובה מ" מדת פורענות", שמוה מובן שאם ע"י החטא נענש ונהפך מ"ערום מכל" ל"ארור מכל", הרי עאכור"כ בצד הטוב, שע"י פעולה טובה אפשר ליהפך מן הקצה אל הקצה — מדרגא פחותה ביותר, "ארור מכל", להתעלות להיות "ערום (דקדושה) מכל".

ומרומזת הוראה זו דוקא בענין ה"נחש", כי בכגון דא מצינו בו (ב" מקום אחר): כשנשכו הנחשים את בני" במדבר ²³ התרופה לנשיכתם היתה עשיית נחש הנחשת ע"י משה רבינו ²⁴. ונתבאר ²⁵ דגם זה ה' ה' ענין של אתהפכא מן הקצה אל הקצה, שה"נחש" גופא, שענינו מיתה (דהרי גרם לחטא עה"ד, שגרם מיתה ל" עולם) נהפך — להיות על ידו פעולת החיים ²⁶.

ומכיון ש"הקב"ה מקדים רפואה ל" מכה" ²⁷, לכן עוד בהחטא גופא, בעת שגרם הנחש לירידה גדולה, אז כבר מרומז ענין הנ"ל שאפשר להתהפך מן הקצה אל הקצה, להתעלות ממ" קום החטא והמיתה, ולהתקשר לבחי'

(29) סוטה יא, א. וש"נ. פרש"י יתרו כ, ו. תשא לה, ו.

(30) חקת כא, ו.

(31) שם, ח"ט.

(32) לקו"ש חייג ע' 75 ואילך. עיי"ש בארוכה.

(33) ולהעיר שבאוה"ת בראשית (מת, א) מציין "ע"ד מ"ש בלקו"ת פ' חקת סדיה ויעש משה נחש נחשת . . ועי"ז גם אויביו ישלים אתו כו".

(34) ראה מגילה יג, ב.

תכונה שבה ועל ידה ה' יכול לבטא ערמתו — והיינו שהי' לו כח ה' דיבור; וה"ז מרומז בתיבת "ערום" — ערום בכל פרטי תואר זה, בכח ובפועל. ולזה מכיון רש"י בפירושו, לפרט הדברים שהביאוהו וסיעו בידו להחטיא את חוה: "ערמתו (עוד) גדולתו", היינו "גדולה" (מעלה ב" "ערום" — שמגלה ומפעילה את ה' ערמה) שבה ה' ניכר והצטיין מכל בעלי החיים — ומעצמו מובן שהכוונה לכח הדבור ²⁸ שהי' לו ²⁹.

[ואתי שפיר ג"כ מה שלא מצינו מפורש בל' הקללה שתסתלק הערמה ממנו — כי גם עונש זה נכלל בזה שאמר "כי עשית זאת, ארור אתה מכל וגו'" — בהיות כי הערמה היתה הגרם העיקרי לעשייתו זאת].

וזהו שמסיים רש"י "ערום מכל ארור מכל", שכוונתו ב"ערום מכל" לב' הענינים שהביאוהו לחטוא: הערמה יכח הדבור, וכנגדם נתקלל ב"ארור

(27) ולהעיר מהמבואר בלקו"ת (במדבר יב, ג ואילך. ובכ"מ ברא"ח) בנוגע למארו"ל (זח"ב רלה, א ובכ"מ) "אימתי נקרא גדול כשהוא בעיר אלקינו" — "שבחי" גדולה והתפשטות זו נקי' בשם דיבור".

(28) והא זאינו כותב "ודיבורו", כי: א) בהסגנון שכותב רש"י "לפי ערמתו כו' היתה מפלתו" אין מתאים הלשון "ודיבורו", כי בסגנון זה הכוונה (לא לענין הדיבור כשלעצמו, כ"א) לענין הדיבור כמו שהוא מעלה — ועי"ז מתאים לומר שלפי מעלתו (זו) היתה מפלתו (משא"כ בהלשון "ערמתו וגדולתו" מודגש שווה מעלה). ב) על ענין הדיבור אינו מתאים לומר "מכל הבהמה גו'", כי אינן בגדר דיבור לומר שהוא מדבר יותר מן, משא"כ לומר שיש לו מעלה לגבן, מתאים לומר, אף שבנדון וידן — המעלה היא בדבר שאינו בגדרן כלל.

עצמות אוא"ס שלמעלה מבחי' מקור
 החיים, שמשם הכח ״להחיות את ה״
 מתים״ — והיינו ע"י שמסתכלים

כלפי מעלה בתשובה שלימה וכו' יי.

(משיחת ט"פ בראשית, תשל"ג)

(35) ד"ה יחינו מיומיים תשי"א ט"א.

(36) ד"ה כט, א. פרש"י חקת (שם, ח).
 וראה לקו"ש שם ט"ב.

נח

„אבן טובה“ — ואיך הספיק האור שנכנס ע"י חלון אחד או אבן טובה אחת — לכל התיבה, שהי' שלש מאות אמה ארכה, חמשים אמה רחבה ושלשים אמה קומתה?!

(ב) וביותר יקשה: כתוב „קנים תעשה את התבה“ ופרשי: „מדורים מדורים לכל בהמה וחי“ ו„תחתיים שניים ושלשים“. וא"כ, אפילו אם נדחוק אשר החלון שעשה נח הי' גדול ביותר, מכל מקום, איך יתכן שחלון אחד יאייר „מדורים מדורים וכו'“?

(ג) ידוע, שרש"י מפרש ב' פירי שים בענין אחד באם כל אחד מהפ"י רושים לבדו אין בו כדי ליישב הכתוב לפי פשוטו בכל הפרטים; ומה שקשה לפי האחד, אין להקשות לפי השני, והפ"י הראשון הוא הקרוב יותר לפשוטו של מקרא. ועפ"ז בנדוד: מה

חלונות (בל' רבים), ולא לסמוך על מה שמפרש לקמן בפ' וישלח שם, הרי' מזה שרש"י משנה מלשון הש"ס וכו' וכי „אבן טובה“ בל' יחיד, מוכח שמפרש חיבת „צהר“ בל' יחיד.

(5) שם, טו.

(6) שם יד. שם טו.

(7) בנוגע ל„אבן טובה“ י"ל (ע"ד ה' פשט*) שהיו מוליכים עמהם ה„אבן טובה“ לכל מדור וכו' (ראה לקמן ס"ג). אבל דוחק גדול לומר שזה הי' כל האור שהי' בכל התיבה. ועוד: הרי גם בניו עזרו אותו ליתן מזונות להבהמות וכו', ואיך הי' אור לכולם בבי"א?

(*) מסא"כ בסנהדרין (סס): קבע בח וכו'.

א. עה"פ: „צהר תעשה לתבה“, מפרש רש"י: „צהר — י"א חלון וי"א אבן טובה המאירה להם“.

בפשוטו כוננת רש"י היא — ש' מפרש: „צהר“ כמו „צהריים“, י. אור. ופ"י הכתוב הוא, שהקב"ה ציווה לנח לעשות דבר שע"י הי' אור בהתיבה, ומביא רש"י ב' פירושים מה הי': „י"א חלון“ — שעל ידו יכנס אור בהתיבה, ולכן נקרא החלון כאן בשם „צהר“; „וי"א אבן טובה (ולמה נק' ראת כאן „צהר“? מוסיף רש"י) הטר אירה להם“.

וצלה"ב:

(א) בקרא כתיב „צהר“, בלשון יחיד (ועד"ז פרש"י: בל' יחיד: „חלון“,

- (1) פרשתנו ו, טו.
- (2) וכ"פ בראב"ע, רד"ק ועוד.
- (3) ראה פרש"י: ענחס כו, יב מקץ מג, טו. וע"ד „זוהר“, וראה ת"א.
- (4) ובפרט שרש"י משנה* מלשון הגמ' (סנה' קח, ב. ירושלמי ססחים פ"א הי"א (לפי הפ"מ שם שזה הי' ה„צהר“)): אבנים טור בות ומרגליות. ובב"ר פרשתנו (לא, יא): מרגליות.

בראב"ע כאן: וי"א כי רבים היו והי' כתוב אחו דרך קצרה, וראה גם בתו"ת כאן: דבאמת היו חלונות הרבה, והפ"י חלון — מין חלון כמו ויהי לי שור וחמור (ר"פ וישלח).

אבל [נוסף לזה, שא"כ הו"ל לרש"י לכתוב

(*) ומה שרש"י כותב „אבן טובה“ ולא „מרגלית“ (ראה י"ש כאן: אבן א' של מרגלית וכו') — כי ע"ד הרגיל מרגלית (שפירושה (גט) פנינים — אלא שלפעמים פירושה אבן טובה (ראה ערוך השלם סע' רכת מרגל)) אינה דבר המאיר, מסא"כ אבי נים טובות יש מהן מינים שמאירים.

ואף את"ל שדוחק לפרש "צהר" מ"ל שון "יצהר"; וגם קשה לשון הכתוב "צהר תעשה לתבה" — אבל לאיך, הרי דוקא לפירוש זה תתיישב התמי' האמורה. ועכ"פ, הו"ל לרש"י להביאו כפירוש שלישי?

ב. לקמן עה"פ יי "ויום ולילה לא ישבותו" פרש"י: "מכלל ששבתו כל ימות המבול שלא שמשו המזלות ולא ניכר בין יום ובין לילה". ועפ"י תמוה ביותר — כמו שהקשה הרא"ם יי, "מה תועלת חלון התיבה אם לא הי' אור בכל יום מימי המבול?!"

והנה, מפרשי רש"י יי תירצו, דכ" וונת "לא שמשו המזלות" היא לתנור עת הגלגלים, היינו שכל ימות המבול נתבטל היקפם וסיבובם, אבל הי' קצת אור בעולם.

אולם כבר נתבאר כמ"פ שרש"י כתב פירושו בסגנון ברור, באופן שגם בן חמש (למקרא) לא יטעה בכוונתו. ובנדו"ד: פירוש הפשוט של דבריו "מכלל ששבתו . . . שלא שמשו המזלות" הוא, שלא עשו שימושם ותפקי"דם — "להאיר על הארץ" יי, ולא רק שנתבטלה תנועת הגלגלים.

לכאורה יש מקום לתרץ קושיית הרא"ם, ולפרש שכוונת רש"י (ע"ד

11) פרשתנו ה, כב.
12) שם. וראה גם בחזקוני וטור הארוך כאן.

בטור הארוך תירץ דלמ"ד חלון "הוצ" רך לחלון לכמה דברים וכן מציון לבסוף שהוצרך לו בשליחות העורב כו" — אבל לכא"י מזה שהציון הי' "צהר תעשה" מוכח שבעיקר הי' בשביל אור (ראה לקמן סי"ג).

13) שפ"ח ומשכיל לדוד שם.

14) בראשית א, טו.

הם הקושיים בשני פירושים אלו שבש"בילם הוזקק רש"י להביא שניהם? ובמה קרוב יותר הפי' הראשון לפשו"טו של מקרא מהפי' השני?

ד) עפ"י הכלל האמור (דבכל אחד מפירושו מיישב רש"י מה שקשה לפי"רוש השני) מובן, דכאשר יש קושיא לשני הפירושים, ויש פירוש שלישי המיישב קושיא זו, יביא רש"י גם את הפירוש השלישי [אף אם גם בפי' זה ישנו דבר הקשה — ועוד קשה יותר מהקושיים שבב' פירושים הראשונים, שלכן יבוא פי' זה ברש"י כפירוש שלישי"י].

ועפ"י בנדו"ד: כיון שלב' הפירושים קשה כנ"ל, דאיך האירו חלון א' ואבן טובה א' את כל התיבה — מדוע לא פרש"י (כפירוש החזקוני ד) "צהר" מ"לשון "יצהר" — שמן; וכוונת הכתוב היא, שגח יביא שמן לתיבה, בכדי שיוכל להדליק בה גרות להאירה יי?

8) ברא"ם וגו"א ולבוש האורה כאן ש"למ"ד "חלון" קשה למה לא כתב חלון וכמ"ש (פרשתנו ה, ו) "ויפתח נח את חלון התיבה"

— אבל ע"ד הפשט אי"ז קושיא, הציחי הי' רק בנוגע לאור, (ולא להכנסת אור, חפצים וכיו"ב) ולכן נאמר "צהר" המורה על אור (וראה גו"א ודברי דוד כאן). אלא שלאחר שכתב נעשה לצהר (ראה פרש"י שם) גשתמש בו גם לענין אחר — שילוח העורב — שהרי הי' בדרך ממילא — "חלון".

9) לדוגמא: פרש"י מקץ מא, מג ד"ה אברך (נתבאר בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 204 ואילך. וראה גם בלקו"ש שם ע' 41, 259).

10) ולכא"י דוחק לומר (כבלבוש האורה כאן) דכיון "שתרד התיבה ותעלה בעת שטי"פת המים" יטה השמן ויכבה האור (ועד"ו — שערה או שמן קרוש "לפעמים יכבה פתאום"), וראה פי' הרד"ק שבהערה 22.

ג. והביאור בכ"ז:

בציווי הקב"ה לנח על עשיית התי-
בה, לא נאמרו כל פרטי הענינים שהיו
בעשייתה. לדוגמא: מפורש בקרא¹⁹
"ויסר נח את מכסה התבה", ולא מציי-
נו שהקב"ה יצווה את נח לעשות המכ-
סה. כן להפ"י צוהר אבן טובה —
לא מצינו שנצטווה לעשות החלון שנו-
כר אח"כ. וכן לא מצינו שהקב"ה יצווה
את נח לעשות פתח לתיבה (רק ציווהו
על מקום הפתח — "ופתח התבה בצדה
תשים").

והטעם: בפשוטו של מקרא מובן,
שכאשר ציווה הקב"ה לנח לעשות תי-
בה, לא הי' צורך לצוותו על כל הפ-
רטים המוכרחים להיות בבנינה, כי
מובנים הם מעצמם; ורק פרטים אלו
שנח לא הי' יודע מעצמו, ציווהו
הקב"ה עליהם.

ולכן לא הי' צורך לצוותו על מכסה
התיבה ופתח התיבה²⁰ וכו', שהרי
פשוט שמהענינים העיקריים בבנין
התיבה הם המכסה והפתח וכו'.

ועפ"ז מובן גם בנוגע להאיר את
התיבה, שבעצם לא הוזקק נח לציווי
מפורש מהקב"ה ע"ז, כי פשוט שצריך
לעשות דבר שיאיר את התיבה. ובפרט
שבתיה הי' "כל החי" למינה וכל
בהמה וגו'²¹, שמוזנותיהם היו מוטלים

כלל הג"ל מתאים רק במקום שרק לפי
א' מפירושו יש צורך לפרש הכתוב, ולפי
רוש ה"ב מלכתחילה אין צורך לפרש ה'
כתוב, ולכן מפרש רש"י הכתוב רק לה'
פירוש שהכתוב צריך פירושו; משא"כ בנוד"ק
שפשוט משמעות הכתוב ("עוד כל ימי
הארץ וגו' ויום ולילה לא ישכחתי") מוכיחה
שהמלות שבתו בימי המבול.

(20) פרשתנו ה, יג.

(21) משא"כ בנוגע מקום הפתח — ראה
רא"ם וגויא כאן.

הפגט¹⁹) במ"ש "ששבתו) כל ימות
המבול", היא רק להמ' יום שהי' המ-
בול וכמש"נ²⁰. ויהי המבול ארבעים
יום על הארץ²¹;

ולאחרי מ' יום אלו, כבר שמשו
המולות והיתה תועלת בהחלון שנעשה
ל"צהר" — להאיר את התיבה²².

אבל עדיין נשארה התמי': להיש
אומרים ד"צהר" הוא "חלון" — מה
האיר את התיבה במשך כל המ' ימים
שלא שמשו המולות²³ ?!

(15) משא"כ ע"ד הדרש — ראה ירושלמי
פסחים (שם): "לא שמשו המולות בשנת
המבול". וכן בב"ר (פרשתנו לד, יא. וש"ג):
"לא שמשו כו' י"ב חודש", ולהעיר מפ'
הרד"ק פרשתנו ח, כב.
(16) פרשתנו ז, יז.

(17) או עד לאחר ק"ג יום שאז (ה,
ב) ויטכרו. . ארובות השמים ויכלא
הגשם מן השמים — היינו שכל התלוי
בהשמים (שהמולות בכללם) — חזרו לסדרם.
(18) ראה מדרש אגדה (באבער) כאן.
וע"פ המבואר בפנים יתורצו שאר קושי-
יות הרא"ם — שכולם מהפסוקים שלאחרי
מ' ימי המבול ע"י"ש.

(19) בפני משה לירושלמי פסחים (שם)
כי דהמ"ד שהי' אבן טובה ס"ל כהמ"ד
שלא שמשו המולות. ומשמע, דהמ"ד דס"ל
"חלון" ס"ל כהמ"ד שלא שבתו המולות
בימי המבול.

אבל אא"ל שמה שפרש"י, לא שמשו
המולות" הוא רק לפי פירושו, "אבן טובה"
(כמו מצינו כמ"פ שרש"י מפרש פסוק
רק לפי א' מפירושו במקום אחר), אבל
להמ"ד "חלון" שמשו המולות גם בימי
המבול.

— כי [גוסף לזה, שהמ' יום שירדו הגש-
מים לא פתח נח החלון מפני הגשמים, כמוכן
(ראה מדרש אגדה (באבער) כאן*)], הרי

(*) אלא ששם איתא שמשום זה הי'
שניהם (חלון ואבן טובה) בהתיבה (וכ"ה
בחזקוני כאן), משא"כ בפרש"י שמפורש שהן
רא"י דיעות.

המ' יום שלא שמשו המזלות); ואף שע"י חלון א' לא נתוסף הרבה אור בהתיבה — הרי שימש החלון גם שמושים אחרים²¹ (כגון להכניס ול- הוציא, לאוויר וכיו"ב).

אלא שפירוש זה אינו מרווח כל כך, כי מזה ששינה הכתוב מלשון הרגיל (— "חלון") וכתב "צהר", בהכרח לומר שתפקידו העיקרי בתיבה הי' בשביל (תוספת) אור²². והרי: א) חלון אחד אינו יכול להאיר רק חלק קטן של התיבה (כנ"ל ס"א), ב) לא נכנס אור בהתיבה ע"י החלון עד לאחרי מ' ימי המבול (כנ"ל ס"ב)²³.

ולכן מביא רש"י עוד פירוש: "וי"א אבן טובה המאירה להם" — שלפירוש זה, הרי יכולים להוליך את ה"צהר" (האבן טובה) לכל חלקי התיבה, להאיר רם בעת הצורך; וגם הי' משמש כ" "צהר" כל הזמן שהיו בהתיבה.

אלא שפירוש זה (אבן טובה) אינו מתיישב בלשון הכתוב "צהר תעשה לתיבה", והול"ל "צהר תכניס לתיבה" וכיו"ב²⁴. וגם: מדוע יצווה הקב"ה לעשות דבר בלתי רגיל לגמרי — להכין אבן טובה — בשביל תוספות אור בהתיבה?

ומכיון שפירוש זה אינו מתיישב

הוצרך להכין נרות וכיו"ב להאיר את התיבה כלילה וכשהי' החלון סגור. ועשיית חלון מחלישה הגנת התיבה מהמים (ראה פרש"י ד"ה בצדה תשים).

24) ראה טור הארוך שבהערה 12. שפ"ח ודברי דוד כאן. גו"א פרשתנו ח, ו.

25) וכמו שפרש"י עה"פ (פרשתנו שם) "ויסתח נח את חלון התיבה אשר עשה"; "לצהר".

26) ולפי המדרש אגדה שבהערה 19 לא שימש החלון כלום המ' יום שירד הגשם.

27) ככלבוש האורה כאן.

על נח, ועוד שכאור"א הי' במדור בפ"ע, כנ"ל — ובודאי הכין נח מעצמו נרות ושמן וכדומה להאיר את התיבה, גם בלי ציווי הקב"ה ע"י²⁵.

אלא שעפ"ז מתעוררת השאלה: מדוע ציווה הקב"ה את נח "צהר תע" שה לתבה" — הרי בלא"ה בודאי הי' נח מכין במה להאיר את התיבה?

ובהכרח לומר, שיש בזה ציווי מיוחד — היינו, שהקב"ה ציווה אותו לעשות "צהר" (— ענין של "אור") נוסף להאור שהכין מדעתו — בכדי להוסיף אור בתיבה.

וב"צהר" נוסף זה מפרש רש"י ב' פירושים: "י"א חלון" — שע"י החלון²⁶ הי' אור נוסף בהתיבה (אחרי

22) ראה בפ' הרד"ק כאן. ולקמן וי. כד.

23) כי למ"ד "חלון", הרי — לולי ציווי הקב"ה — אולי לא הי' נח עושה חלון(ות) להאיר את התיבה, כיון שבלא"ה

* משא"כ להמ"ד "אבן טובה", הרי ממש"נ (פרשתנו ח, ו) "ויפתח נח את חלון התיבה" מוכח שעשה נח חלון מדעת עצמו.

ועפ"ז יש לתרץ קושיית הרא"ם על מה שפרש"י (שם) "את חלון התבה אשר עשה — לצהר כו" — דמזה שנקט הלשון "צהר", מוכח שכונתו למ"ש בקרא "צהר תעשה לתבה", וכהמ"ד "חלון" — והרי לעיל "פירש אותו כמסופק י"א חלון וי"א אבן טובה" (וראה גם בגו"א שם).

— כי להמ"ד "אבן טובה" הרי מובן מעצמו מה שהפסוק מוסיף תיבות ("חלון" התבה אשר עשה" — כיון שעשאו נח על דעת עצמו, ולכן לפירוש "אבן טובה" אין הכתוב צריך פירוש (ראה לעיל הערה 19);

משא"כ להמ"ד "חלון" הרי תיבות "אשר עשה" מיותרות, ולכן הוצרך רש"י לפרש שנכתבו בכדי שלא לסעות שהכונה על הפתח (ראה בגו"א שם).

ולגלות אור אלקי בעולם; וזה יכול להיות בב' אופנים:

הדרך הראשונה היא לעשות "חלון". והיינו, כי באמת ישנו אור האלקות ב- עולם, וכידוע³⁰ שהבעלי עסקים יכולים לראות השגח"פ בעניני העולם שלהם, ועוד יותר מאלו הנמצאים כל ימיהם בד' אמות של תורה ותפלה. אלא שבכ" די להגיע לזה, צריכים להסיר ההעלם והסתר שישנו על האור האלקי — להסיר את לבוש "הטבע", שהוא הסתר על אלקותו ית' שלמעלה מהטבע. וזוהי מדריגה הראשונה בעבודת האדם, לע- שות "חלון" בהמחיצה וההסתר ד"ט- בע", שיאיר בעולם אור האלקי של- מעלה מהטבע.

ואחר שכבר נעשה ה"חלון" במחיצה של "הטבע", שמאיר בעולם האור של- מעלה מהטבע, הר"ז נתנת כח להאדם, להתעלות ולהגיע למדריגה ואופן נעלה יותר בעבודת ה': "וי"א — אלו שכבר עשו החלון — אבן טובה המאירה להם" — היינו לא רק שמסירים ההע- למ והסתר דלבושי הטבע, אלא שמהפ- כים הטבע עד שנעשה הוא עצמו ענין של אור וגילוי³¹ — "אבן (עצמה — נעשית אבן) טובה" המאירה להם³².

(משיחת ש"פ נח, תשל"א)

30) היום יום ז' תשרי (ע' צג).

31) וע"ד כ' האופנים בבירור החשך: הסרת החשך שלא יסתיר על האור, או שהחשך עצמו נהפך לאור (ראה בארוכה ד"ה צהר תעשה לתבה תרצ"ה).

32) שזוהו היוקר (לקו"ת נשא כג, ג' ראה כו, ג', ועוד), ולהעיר מהפי' בטע' שים טובים" (תוי"א מני"א בתחלתו).

בלשון הכתוב, לכן מביאו רש"י רק כפירוש שני, והראשון הוא פירוש העיקרי.

ועוד י"ל בזה (ועיקר) ובהקדם: מדובר כמה פעמים שרש"י בפירושו מיישב כל דבר הקשה ע"פ פשוטו של מקרא — ולכאורה בנדו"ד קושיא גדולה בלי תירוץ בפרש"י: כל ה' פרטים בציווי התיבה פרש"י טעם כאו"א, ומקדים "ולמה" (היינו — ש' צ"ל טעם) — ומהו הטעם ד"צהר"? ואי משום שילוח העורב כו' — ה"ה יכול לשלחו דרך הפתח.

ולכן פרש"י "חלון" — כיון דמ- עצמו לא ה' נח עושה חלון, שהרי נאמר לו "והנני משחיתת גו" דמס- תבר דנאמרו לו פרטי העונש כולל שלא שמשו המזלות.

אבל בנוגע לפועל "הורידן ברחמים אם יחורו יהיו גשמי ברכה" יי לכן גם נצטווה לעשות חלון.

משא"כ להפי' "אבן טובה" — ש' צ"ע טעם הציווי.

ד. מ"ינה של תורה" שבפרש"י זה:

ההפרש בין האור שנכנס ע"י חלון להאור שע"י אבן טובה הוא: "אור החלון הוא אור הבא מבחוץ, ואור אבן טובה מאיר מבפנים היינו מעצמותו ומהותו"³³.

וב' ענינים אלו, הם שני אופנים בעבודת ה': תכלית העבודה דתומ"צ היא לעשות "צהר" לתיבה — להכניס

38) פרש"י ו, יב.

39) ד"ה צהר תעשה לתבה תשי"ב.

נח ב

בות: «וערות אביהם לא ראו»¹ ? ועכצ"ל שהכתוב מחדש בזה ענין ומעלה מיוחדת בהנהגת שם ויפת, אשר מתיבות הקודמות («ופניהם אחר רנית») לא היינו יודעים זה.

ג. ויובן זה בהקדים תורתו של הבעש"ט², שכאשר אדם רואה רע בזולתו, הרי זו הוכחה ש(דוגמת) אותו הרע נמצא בו בעצמו³. וכמו אדם המביט בראי — «אם פניו נקיים, אינו רואה במראה שום דופי»⁴, אבל אם הוא רואה לכלוך וכתם בראי, אין זה אלא משום ש«פניו מטונפין».

ולכאורה: מהו ההכרח שראיית הרע בזולתו הוא בבחינת «דמות» ו«מראה» של הרע שבהרואה — למה לא תתכן מציאות כזו שבאמת ישנו הרע הנראה רק בחבירו והוא עצמו מושלל מזה?

והביאור בזה⁵: כל מאורע שבעולם הוא בהשגחה פרטית. וכן גם במאורע זה (שהוא רואה רע בזולתו) אין זה במקרה ח"ו, אלא דבר שהזמינו לו מלמעלה; ומכיוון שלא ברא הקב"ה בעולמו דבר אחד לבטלה⁶, הרי א"א

(5) ולכא"ו גם «ופניהם אחורנית» מיר, תר, מכיון שגא' לפניו⁷, «וילכו אחורנית» — אבל כבר תירץ רש"י שם (כג) קושיא זו. ע"ש.

(6) מאור עינים ר"פ חקת. וראה גם תולדות י"י ס"פ תרומה. ובכ"מ. וראה גם סה"ש קיץ הש"ת ע' 83.

(7) ראה ע"ז לקו"ת בהעלותך לג, סע"א.
(8) שלכן «הצדיק הגמור שאין רע בקרבו אין רואה שום רע על שום אדם» (מאור עינים שם).

(9) ראה גם סה"ש שם.

(10) שבת עז, ב.

א. בשייכות למ"ש בפרשתנו: «מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה», אמרו חז"ל בגמרא⁸: «לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עיקם הכתוב שמונה אר' תיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנא' מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה». ופי' רש"י, שזהו הטעם לאריכות לשון הכתוב: «אשר איננה טהורה» — ג' תיבות הכוללות י"ג אותיות — במקום שהי' יכול לקצר ולומר: «הטמאה» (תיבה בת ה' אותיות) — «ללמדך לחזר אחר לשון נקי»⁹.

וכמו שישנה הוראה בפרשתנו בנוגע לזהירות, בלשון, עד"ז יש ללמוד מ' פרשה זו עוד הוראה — בשייכות לזהירות בראי. שם ויפת נזהרו, ב' תכלית הזהירות, מלראות «ערות אבי"הם» — «וילכו אחורנית וגו' ופניהם אחורנית וערות אביהם לא ראו»¹⁰, ושכר זהירות זו מדגיש גדולה וערכה: «ברוך ה' אלקי שם ויהי כנען גו' יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם גו'»¹¹.

ב. אמנם בסיפור הנ"ל צ"ל:

אחרי שהכתוב אומר שהלכו באופן של «ופניהם אחורנית» — הרי מזה מובן שלא ראו ערות אביהם (שהרי פניהם אחורנית) — מה מוסיף בתי"ו

(1) ז, ה.

(2) פסחים ג, א. וראה ב"ר כאן.

(3) פרשתנו ט, כג.

(4) שם, כ"ז (וראה ב"ר פל"ו, ח שגם ב"ר ה' אלקי שם" היא ברכה).

וא"כ: מי יאמר שהכוונה בזה שמ" למעלה הראוהו את הרע של זולתו הוא בכדי שיראה ויודע שאותו הרע נמצא בו ואשר עליו לבערו; הרי יתכן לומר כפשוטו, שהכוונה באמת היא להראותו את הרע" של חברו — בכדי שהוא, הרואה, יוכיחו ויעזור לו לתקן ולהטיב דרכו?

יתירה מזו: כמדובר כמה פעמים ¹⁰, בני אינם בבחינת "אמצעי" שעל ידם תושלם הכוונה העליונה בענין אחר — דהיינו שנאמר שתכלית הכוונה נמצאת בענין שמחוץ להם (כמו כל שאר עניני בני הבריאה, כולל עולמות עליונים ¹¹, שאין הם עצמם תכלית בריאתם, אלא "בשביל ישראל ובשביל התורה" ¹²) — אלא שבני ישראל עצמם הם תכלית הכוונה, וכמו שהוא בנוגע כללות ישראל, כן הוא בנוגע לכל אחד מהם בפרט: לא יתכן לומר ש" יהודי אחד רק "ישמש אמצעי" ל" יהודי חברו; כי תכלית הכוונה הוא גם בכל אחד ואחד במיוחד ¹³.

(16) בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 246. ח"ו ע' 236.

(17) ועד, שגם בחי האור "שהוא גילוי העצמות, ולא רק גילוי מן העצם", הכונה בגילוי זה היא — בשביל נש"י (ראה ד"ה העושה סוכתו תרצ"ט פ"ב).

(18) נסמן לעיל ע' 12 הערה 33.

(19) ראה סנה"ל, א (במשנה): כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם.

ומה שאמרו (חולין צב, א) "עלין שבה אלו עמי הארץ . . . דאלמלא עליא לא מתקיימין אתכליא" — הכונה בזה היא

[2] שהתכלית של עמי הארץ היא רק בשביל התי"ח ולא בהם עצמם (בדוגמת אוה"ע, להבדיל, שהם ספלים לישראל), כ"א]

שע"י שהם מקיימים את התי"ח, הם מת"עלים ונכללים בבחי' התי"ח (וע"ד המבואר

לומר שמלמעלה יביאוהו לידי ראיית רע במישהו לשוא — אלא שבודאי יש בזה הוראה" והודעה והיא — שהרע נמצא ברואה עצמו ועליו לתקנו.

והטעם למה צ"ל ההוראה באופן מסובך כזה — להיודע מהרע שלו ע"י אמצעות חברו — ולא באופן ישיר? — הרי זה משום ש"על כל פשעים תכסה אהבה" ¹⁴ (ואהבת עצמו מכ"ש), ו"כל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו" ¹⁵, ולכן הדרך להביא את האדם לידיעת חסרונות שלו, הוא ע"י שיומינו לו לראותם בזולתו ¹⁶, והזדמנות זו, בעת שהוא "רואה" (בחבירו) פחיתות החסרונות והרע, מעוררת בו התבוננות במצבו הוא; וכאשר יתבונן היטב במצבו "אליבא דנפשי", יבוא להכרה שהחסרונות שראה הם באמת חסרונות שלו — אשר "כל הנגעים (שה)אדם רואה (ב)חוץ (הרי זה תוצאה) מנגעי עצמו".

ד. אמנם עדיין יש להקשות: תפ"קידו של איש הישראלי, הוא לא רק לפעול זיכוך ועלי' בעצמו, אלא גם לפעול בחבירו, וכמש"כ הוכח תוכיח את עמיתך ואפילו מאה פעמים ¹⁷ —

(11) וכתורת הבעש"ט, שכל מה שאדם רואה או שומע — הוראה היא בעבודתו ("היום יום" ע' נב).

(12) משלי יו"ד, יב.

(13) נגעים פ"ב מ"ה, והכונה כאן היא —

כפירוש המאירי לאבות (פ"א מ"ז — הובא גם במדרש שמואל שם, וכ"ה בד"ה איש על הגלו שית"פ"ג ואהבת תש"א פט"ו) — בנוגע ל"נגעים" רוחניים, ש"נגעי עצמו" אינו רואה אותם לנגעים" וחסרונות כלל.

(14) וע"ד המבואר במק"א (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1207, ו"שנ"ו) שכשרוצים שאדם

יפסוק הדין על עצמו, עושים זה בתחבולה — ע"י שפוסק הדין על זולתו.

(15) ב"מ לא, א.

כמו באיש: „וכל המרכב אשר ירכב עליו“: — „לפי שאין הגון להזכיר רכיבה ופסוק רגלים באשה“: ועל כלל זה מקשה שם בגמ' משלשה פסוקים שכתוב בהם לשון „מרכב“ באשה; ולאחרי התירוץ של הג' באה שם הקושי: „ובאורייתא מי לא כתיב טמא“.

ואין זה מובן כלל: הלשון „טמא“ כתובה בתורה יותר ממאה פעמים — וא"כ הסברא נותנת שמתחלה הי' צריך להקשות בגמ' מלשון „טמא“, החזרת וגשנית ריבוי פעמים, ואח"כ מלשון „מרכב באשה“ שאינה מופיעה אלא פעמים אחדות — ולמה באו הקושיות בסדר הפוך?

גם צ"ל: מהי כוונת הגמ' ב"מי לא כתיב טמא", בלשון של תמי' — כאילו שבהודעה שכתוב „טמא“ יש משום חידוש ופתרון ספק אפשרי — ויותר מתאים לומר: „והרי כתיב טמא באורייתא“ (וכיו"ב)?

ו. הביאור בזה: כשהנידון הוא בלשון הבאה בתור פסק הלכה, אזי צריך ה"פסק" להיאמר בלשון היותר ברורה — אפילו אם לשון זו היא „דבר מגונה“ — בכדי שההלכה תהי' פסוקה וברורה לגמרי. ועפ"ז יובן מה שברוב המקומות בתורה נאמרה לשון „טמא“ — אעפ"י שהדיבור „בלשון קצרה“ לא גדלה מעלתה (לפי המהר"ש"א) על הדיבור „בלשון נקי“ — לפי שרק בסיפורי התורה יתכן שענין הטומאה (וכיו"ב) יכתב באופן של „עיקם הכתוב“ (בעיקום ועילום, ולא באופן ישר וגלוי)²²; ושם (בסיפורי

ומובן מזה (גם בעבודה הפרטית של כאו"א), אשר אי אפשר גם לומר שזה שמראין מלמעלה את החסרונות של האחד הריהו רק לטובת השני (הרואה) — אם לא שתצמח מזה תור עלת ל"בעל החסרון" עצמו²³; דהיינו ע"י שהראשון יוכיחו וישתדל לתקנו ולבער את הרע שבו.

ומכיוון שכן, שבכל אופן מוכרחים לומר שהתכלית בזה שהרע שבהזולת נראה לו הוא בכדי שיתקנו — מהי' נא תיתי להכריח שזה שרואה את הרע אינו אלא כמביט „בראי“, ש"מראין לו את הרע שלו ב"דמותו" של חבריו?

ה. להבין זה צריך להקדים ולהס' ביר ענין בלתי מובן בהמשך מאמר הגמ' המובא לעיל (סעיף א') „לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו... שנאמר... ומן הבהמה אשר איננה טהורה“:

בהמשך למאמר זה נאמר שם עוד כלל דומה: „לעולם יספר אדם בלשון נקי“, שהרי בזה קראו מרכב ובאשה קראו מושב“ (שהטעם לשינוי לשון הכתוב באשה זבה ובאיש זב — באשה: „או על הכלי אשר היא יושבת עליו“²⁴; ולא „רוכבת“ עליו

בלקו"ש ח"ו שם בענין העליות ד"לכו מחיל אל חיל" שבישראל, שמדריגה התחתונה היא לא רק הכנה ואמצעי למדריגה העליונה, כ"א, שע"י שהיא מביאה למדריגה העליונה, גם היא עצמה מתעלית בכח"ז (ו).
20) וראה לקו"ש ח"ב (ע' 531) יתירה מזה, שאפילו באדם אחד גופא — מה ש"מותר להתענות לתשובה" או „כדי למרק נפש“ לפי „שצער זו טובה היא לו“, זהו לפי שטובה זו היא גם להגוף. אבל באם היתה ה"טובה" רק עבור הנפש — י"ל שאסור לצער את הגוף בשביל טובת הנפש.

22) שם, ט.

23) רש"י פסחים שם.

24) ואף שגם הסיפורים שבתורה הור-

אות הם — בכ"ז אינו מוכרח שיהי

מגונה", כיון שזהו חלק הסיפורי שב-
ההלכה.

ראי' לדבר: הציווי "כי יהי' בך איש
אשר לא יהי' טהור וגו' ויצא אל
מחוז למחנה"²⁵, הגם שהכתוב בא
להודיע דין האיש המדובר, אבל מכיון
שהכתוב לא מיירי בדינו לקבוע שהוא
טמא, אלא — שעליו לצאת "אל מחוז
למחנה" (לפי שידוע חכבר שהוא
טמא), לכן "עיקם הכתוב" ובמקום
"טמא" הוא מאריך ואומר "אשר לא
יהי' טהור".

וע"ד שהוא בשייכות לענין הדיבור
(בלשון נקי') כמו"כ — בנוגע לראי' :

כאשר שומע שאיש מישראל עשה
דבר בלתי הגון ח"ו, החובה בזה
"לראות" את "ההלכה למעשה" שב-
הענין; דהיינו (רק) מה שנוגע לזה
שהוא (הרואה) צריך לעשות — לתקן:
להוכיח אותו (כמובן, בדרכי נועם
ובאופן הרצוי)²⁶ ולהחזירו למוטב;
עכ"פ זה צ"ל עיקר הראי'. אמנם,
אם בעת ששומע מהלא טוב של זולתו
הרי הוא "רואה" לא את ההוראה
למעשה המכוננת לו, אלא שהוא "רו'
אה" רעתו של חבירו (עכ"פ — זה
מודגש אצלו) — ז.א. שמרגיש (לא
הנחיצות מצדו לתקנו, כ"א) איך שיש
מציאות רע בזולתו — ה"ז ראי'
מוכתת ש"פניו מטונפין", שהלא טוב
שרואה בזולתו הוא "ראי" של הלא
טוב שלו.

ז.א. מכיוון ש"כל מה שברא ה'
קב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד
לבטלה" (כנ"ל) — שבכל פרט שהוא

התורה) הרי "לשון ארוך ונקי" מצוי
הוא לא"פחות מ"לשון קצר ומגונה",
היות כי "לשון קצר ומגונה ולשון
ארוך ונקי" שווים הם".

משא"כ באותם (רוב) המקומות ב-
תורה, שענינם הוא פסק הלכה, בהכרח
שהכתוב ישתמש בלשון "טמא", (לא
משום מעלתה "כלשון קצרה", אלא)
מפני שהלכה צריכה להיאמר באופן
של פסק ברור. ועפ"ז יובן מה שס"ל
להגמרא (בהסלקא דעתי') שגם "היכא
דנפישין מילי" מדבר הכתוב בלשון
נקי' — אעפ"י שהלשון "טמא" ישנה
הרבה פעמים בתורה — לפי, שכאמור,
ברוב המקומות תיבת "טמא" באה
בנוגע להלכה. ולכן אי"ז סתירה לה'
כלל של "לעולם . . מפיו" גם לפי
הס"ד שהוא כולל גם "היכא דנפישין
מילי".

ובקושיית הגמ' "ובאורייתא מי לא
כתיב טמא" המכוון להקשות: והכי
איננו מוצאים בתורה את הלשון "טמא"
גם כשאפשר "לעקם", בסיפורי' ? —
הלא נמצאת בהם עכ"פ פעמים אחר-
דו! ולכן אין גם לתמוה מה שקושי'
זו בגמ' מלשון "טמא" לא עדיפא
להקדימה על הקושיא מלשון "מרכב",
הואיל ובסיפורי התורה ישנה תיבה
זו רק במקומות מספר.

ז. כאמור, שאעפ"י שכשצריכים
לפסוק הלכה הנוגעת (לאיזה דבר או
אפילו) לאיזה איש, חייבים לאומרה
באופן ולשון ברור — "טמא הוא"
וכיו"ב — מ"מ כשהמדובר בטומאתו
הוא לא בתור פסק הלכה בזה —
צריך למנוע מלהוציא מפיו "דבר

(25) תצא כג, יא. וראה פסחים שם.

(26) ראה בארוכה ד"ה אם רוח המושל
תרצה (קונט' ל'), מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר
— גרפס ב"התמיס" ח"ח ע' מו ואילך.

כתוב בפירוש "טמא", ובמכ"ש מזה ש'
כללות ועצם ה"הוראות" אינן מפורשות
בכתוב.

קוּת) — כי "חם" ענינו חמימות — שמקו השמאל — לכן יראה בנח את הלא טוב של "וישת גו' וישכר גו'" — שגם זה הוא ענין של חמימות (ואע"ג שהחמימות של חם היא בצירור דק יותר — מחמימות זו שראה והתבטאה ב"וישת וגו'" — בכ"ז הרגיש בזה מפני שבדקות עכ"פ היתה זאת בו).

משא"כ שם ויפת. שהם מקו הימין וקו האמצעי — אצלם הרע היה מושלל הוא. ואינו אפילו בדקות, ודקות דדקות. וכשבצעמם נקיים לגמרי מרע זה, אז אינם רואים אותו גם בזולת — והם רואים ויודעים רק את העבודה המוטלת עליהם בזה.

ט. זוהי ההוראה לכ"א מאתנו:

בעת ששומעים או רואים איזה דבר לא טוב על איש מישראל, הרי לבד זאת שאסור לדבר ולספר מזה לאחרים — ולא כמו שעשה חם: שלא הסתפק בזה שהוא "ראה" את הרע, אלא שעוד הודיע את זה לאחרים: "ויגד לשני אחיו בחורץ" — אלא עוד יותר

28 המבואר בהשיחה, הוא צ"פ פירוש הרד"ק, שכתנת הכתוב ב"אשר עשה לו" היא רק "שהלך והגיד לאחיו כו'" (משא"כ לפי פרש"י פסוק כב — מסנה' ע, א).
29 אהיה' וישב רנב, א. וראה גם תו"א כו, א.

30 זח"א עג, רע"א. וראה גם תו"א כו, ג. אהיה' שם.

ובאהיה' כראשית (ח"ג) תקצה, א שמ"טעם זה נמנו בכתוב בהסדר שם חם ויפת — כי "חשיב המדות כסדרן". ע"ש.

31 ראה רד"ק פסוק כג: "בזה ה'י אבי כנען שלא כסה ערות אביו וה'י רע אבי רע". וע"פ מ"ש בפנים — ה'י שיכות ב"אבי כנען" היא גם ל"וירא חם".

32 פרשתנו ט, כא.

33 שם, כב.

"רואה" ישנה הוראה מיוחדת לו — הרי מובן שבנדו"ד הוראה כפולה היא לו:

זה שמראים לו (מלמעלה) שיש (בחבירו) ענין הזקוק לתיקון, הרי זו הוראה שעליו להתעסק עמו בכדי לתקנו; וזה שמראים לו ענין של "רע" — זוהי הוראה שהרע נמצא בו והוא צריך לתקן את עצמו. שאם הוא בעצמו ה' במדריגת "צדיק" (עכ"פ בפרט זה — אזי לא ה' רואה ומדגיש בזה את הרע, כנ"ל).

ח. ובוה יבואר מה שהכתוב מוסיף "וערות אביהם לא ראו" אף שלכאורה זה מובן מהנאמר קודם "ופניהם אחר רנית":

הכוונה בזה להדגיש אשר לא זו בלבד שהם (שם ויפת) לא ראו "ערות אביהם" במובן גשמי (לפי ש"פניהם אחרנית"), אלא עוד יותר, שלא "ראו" ולא "הרגישו" ענין של "ערוה" וחס' רון אצל אביהם; הרגשתם התרכזה כולה בזה שהם צריכים לעשות — לכסות "את (ערות) אביהם". אבל "ערות אביהם — בפני עצמה — לא "ראו".

ובוה גופא יובן למה נשתנו שם ויפת מאחיהם השלישי, חם: הם "לא ראו", אבל בחם נאמר: "וירא חם" — והוא מצד השינוי במהותם ומד"רגתם:

"חם אבי כנען", מכיון שהרע ה' בו בעצמו (אלא שבו הוא עדיין בד"

27) ומה שכתוב במאור עינים שם (נעתק לעיל הערה 8), שזואק "הצדיק הגמור שאין רע בקרבו (היינו שאין בו רע כלל) אין רואה כו'" — היינו שהצדיק הגמור "אין רואה שום רע כו'".

מזה, שאין להרהר אפילו במח' מה-
רע של הזולת יי. צריך להתבונן מה
לעשות בזה, איך להוכיחו (וכנ"ל
באופן הראוי) ולתקנו; ובה בשעה גם
לבקש עצה וכל מיני השתדלות שלא
„יראה“ את הרע של חבריו ואפילו
בעת ההתעסקות עמו.

וכשמנתהגים והולכים בדרך זו של
שם ויפת אז זוכים להבטחת הברכה:
„ברוך ה' אלקי שם ויהי כנען וגו'“
וגם „יפת אלקים ליפת (אבל) וישכון
באהלי שם וגו'“ —

זוכים להיות כלים לתורה יי —

(34) ראה אנה"ק סוסכ"ב, שמחשבת לה"ר
חמורה היא גם מהדיבור בזה.

(35) ראה תיב"ע כאן: וישרון במדרשא
דשם.

שהכלי לתורה הוא השלום יי — עד
שזוכים להשראת השכינה שהיא „בא-
הלי שם“ (בבנין בית השלישי יי) ע"י
אחדות ואהבת ישראל יי, ובקרוב ממש.

(משיחת ט"פ בראשית, תשכ"ו)

(36) ראה תנחומא (בוכר) יתרו ט ויל-
קו"ש משלי רמז תתקלד: אמר הקב"ה
התורה כולה שלום ולמי אתננה לאומה
שאוהבת שלום.

(37) וכפרש"י ב„מדרש חכמים“ (יומא
ט, סע"ב ואילך. בי"ר פל"ו, ח) — בנוגע
לבית ראשון, והרי בפשטות כ"ה (ועוד
יותר מזה) גם בנוגע לבית השלישי. וראה
רמב"ם הל' מלכים ספ"א שבית הג' יבנה
ע"י משיח (שהוא מבית דוד ושלמה —
בוגי ביהמ"ק האי).

(38) להעיר מתניא פרק לב.

ב. והנה במדרש מביא בזה ב' דיעות: א) שהביאה העלה (משבשושין או מהר המשחה שב) ארץ ישראל, כי בא"י לא ירד המבול, כמ"ש "ארץ לא מטהרה היא ולא גושמה ביום זעם". ב) שנפתחו לה שערי גן עדן והביאה את העלה משם.

אבל אין לומר ששיטת רש"י (פשוטו של מקרא) היא כא' מב' דיעות אלו, כי: א) הו"ל לרש"י לפרשם, ב) פ"י רושים אלו אינם ע"ד הפשט:

הפ"י שהביאתו מג"ע — הנה אף שגם ע"ד הפשט מובן שלא ירד המבול בג"ע, שהרי סיבת המבול היתה "כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מח- שבות לבו רק רע כל היום", "ותש- חת הארץ לפני האלקים ותמלא הארץ חמס" — ובג"ע הרי לא שייך כל זאת, מ"מ:

איך אפ"ל שנכנסה היונה לג"ע

חדשים!

קושיית הבחיי "כיון שנגזר אבדן ומח" על האדם ועל כל מה שבארץ אין צריך לומר שנעקרו האילנות ונמחו לגמרי, אינה קושיא ע"פ פשט"ם, כי לא מצינו שנגזר אבדן ומח" על כל מה שבארץ, וכמפורש (בראשית ו, ז) "אמחה את האדם גו' מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים"; (פר' שתנו ו, יג) "קץ כל בשר בא לפני גו'" (וכ"ה שם, יז, שם ז, כא"ג), ורק בנוגע להארץ עצמה מצינו כן (פרש"י שם ו, יג), והקושיא היא רק מצד הסברא.

4) ב"ר פל"ג, ו. ויק"ר פל"א, י. שהש"ר פ"א, טו (ד), פ"ה, א (ב), וראה רמב"ן כאן, רבינו בחיי כאן, ועוד.

5) יחזקאל כב, כד.
6) בראשית ו, ה.
7) פרשתנו שם, יא.
8) ובנוגע לג"ע — דוחק גדול — ע"ד הפשט — לומר שנשמט עליה אחד משם

א. מדובר כ"פ שדרכו של רש"י בפ"י עה"ת היא לבאר כל דבר הקשה — ע"ד הפשט — בפירושו הכתובים, ובאם יש קושיא בכתוב ואין רש"י מתרצה, ה"ז גופא הוכחה שהתירוץ מובן ופשוט עד כ"כ שאין רש"י צריך לפרשו (או שהתירוץ מובן ע"פ מש"כ רש"י 1972).

והנה בפרשתנו: מסופר שנח ידע לאחר המבול "כי קלו המים מעל ה- ארץ" ע"י ששלח את היונה מן התיבה, "ותביא אליו גו' והנה עלה זית טרף בפ"י".

ולכאורה ע"פ פשוטו של מקרא אי"ז מובן:

מסופר בהכתובים הקודמים: על דבר המבול, ש"נבקעו כל מעינות תהום רבה וארובות השמים נפתחו, ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה וגו' ויגברו המים על הארץ חמשים ומאת יום, (ועל ידי זה) יגוע כל בשר הרומש על הארץ בעוף ובהמה ובח"י גו' וינח את כל היקום אשר על פני האדמה גו' וינחו מן הארץ גו', "שלאחרי מבול כזה בודאי לא נשאר שום אילן או עשב בצידורו — וא"כ מאין לקחה היונה את עלה הזית? "

ולא נמצא בפרש"י ביאור בזה.

1) ת, יא.

2) ז, יז"ב.

3) מ"ש הרמב"ן: "מפשוטו של פסוק זה יראה שלא נעקרו האילנות ולא נמחו במבול כי לא הי' שם נחל שוטף כו'" — אי"מ: דהרי נראה במוחש שכשירד גשם גדול (ובפרט מ' יום רצופים) ה"ז עוקר אילנות וכו', וכ"ש מבול שויגברו המים ק"ן יום; וביותר — שהאילנות היו מכוסים וגשרים וכבושים במים עמוקים במשך כו"כ

ירידת המבול, וגם לא בקיעת מעי־נות תהום רבה, לא היו מים רבים כ"כ וגם לא תגבורת המים ובמילא לא חדרו המים כ"כ בתוך (עומק) ה"אדמה וכו' י, בודאי ששם קלו המים קודם לשאר המקומות וכו', ועפ"ז מ"עלה היות שבפי היונה ידע נח כי קלו המים בארץ ישראל, אבל מנין ידע שקלו המים מעל כל הארץ.

ג. נוסף על זה: ע"פ פש"מ צריך לומר אשר ירד יי המבול בארץ יש"ר אל"י יי — ובהקדים:

13) ע"ד מה שכתבו הרמב"ן ורבינו בחי' (בביאור איך נשאר עלה זית טרף אף בא"י — והרי גם שם נכנסו המים): "מפני שלא ירד בארץ ההיא הגשם השוטף ולא נפתחו על"י ארובות השמים נשאר בה האילנות ובכל העולם נשברו ונעקרו במבול ומטרו עזו", [אבל ראה אברבנאל כאן: "אין ספק שברוב המימות שנתגלגלו על"י משאר ארצות היו נעקרים ונשברים הא"י לנות", (ואעפ"כ מתאים מ"ש האברבנאל עם המבואר בפנים, כי אף שלדעתו נעקרו האילנות וכו' ע"י שטף גלגול המים, מ"מ אי"ז שייך לזה שקלו שם המים לפני שאר המקומות, כי אעפ"כ לא חזרו כ"כ בעומק האדמה וכו', כבפנים)].

14) כדעת ר"ל בזבחים (ק"ג, א). וכדעת ר' יונתן בב"ר פל"ב, י. דב"ר פ"ג, ו. שהש"ר פ"ד, ד (ב). וראה מפרשים שם.

15) ומוכרח לומר כן גם מהא דפרש"י (ח, ב) "לפי שנשתירו מהם אותן שיש בהם צורך לעולם כגון חמי טבריא וכיוצא בהם" — והרי טבריא היא בא"י (ומובן שאין לומר ש"חמי טבריא" (כאן ?) הוא שם למעינות חמים באיזה מקום שיהיו — שהרי מסיים וכו"ו). ומ"ש במשכיל לדוד "דשפיר מתוקם אפי' למ"ד לא ירד (בא"י) כו' תמימות והבלא דמבול התם נמי היה כו", אי"מ: (א) אף שנכנסו שם המים וההבל של שאר הארצות, הרי פשוט שיהא לא שינה המעין שבטבריא שחאו ואילך הי' תמיד — מים חמים. ולמה דוקא המעין שבטבריא נשתנה ולא שאר מעינות א"י. (ב) ראה לקמן סעי' ו' ובהערה 42

(והביאה משם עלה זית), והרי מפורש בכתובי "וישכן מקדם לג"ע את הי' כרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור גו" הכניסה לג"ע, ואא"פ ליכנס לשם.

ועוד ועיקר: כוננת נח היתה "לראות הקלו המים מעל פני האדמה" י, ומה ראה עי"ו שהביאה עלה זית מג"ע, הרי שם לא הי' המבול מעיקרא יי ?

מטעם זה אאפ"ל גם כפי' הב' : מה ראי' שקלו המים מעל הארץ, עי"ו שהביאה עלה זית מא"י, שלא ירד בה המבול.

ואף שגם לדעה זו — הנה ע"פ טבע — אף יי שבא"י לא ירד המבול, הרי המים שירדו בהארצות סביבה — בודאי זרמו ונכנסו גם לא"י.

מ"מ מובן שבמקום שלא היתה

ונתבלג לחוץ (כמו פרש"י במדרש רבה לדעת אלו שהי' מא"י).

9) בראשית ג, כד, ובפשטות היתה הי' שמירה לא רק מאדה"ר, כ"א מכל, וכפשטות — זלזול חרב המתהפכת מאיים ומפחיד את היונה. ועוד ועיקר: כיון שגם הבהמה והחי' אכלו מעה"ד (פרש"י בראשית ג, ו) ונקנסה עליהם מיתה, הרי גם עליהם חל הגירוש מג"ע.

10) פרשתנו ה, ח.

11) כמו שהקשה הרמב"ן, ומה שתירץ "ואולי היו שערי סגורים שלא יכנסו שם המים, וכאשר קלו המים נפתחו", שכתנתו לכאורה, היא שלא מיה שעלה זית טרף בפ"י ידע נח שקלו המים, כ"א שזה הי' סימן שנפתחו השערים של ג"ע (דא"כ מאיפוא לקחה הלה), ומכיון שבודאי היו השערים סגורים במשך כל זמן המבול, הבין נח שקלו המים — הנה לא משמע כן מלשון הכתוב "והנה עלה זית טרף בפ"י" (ומזה) וידע נח כי קלו המים מעל הארץ".

12) כמפורש בסדר"א פכ"ג רמב"ן כאן, טור הארוך כאן, ועוד. ועד"ז מבואר בזבחים (ק"ג, ב) בנוגע להחבל של המבול (לדעת הגמ' שהמים היו רותחים — אבל ראה לקמן סעיף ו').

ולכן ותנח התיבה על הרי אררט. אבל אם בכל מקום הי' גובה המים בשווה — ט"ו אמה מלמעלה — ונחסרו המים ששים יום יי, היינו בכ"מ בשה — למה נחה התיבה דוקא בהרי אררט? לכן פירש"י כדעת ר' נחמי'.

לפ"ז, אם נאמר שבא"י לא ירד המבול — גם אם זרמו ובאו לשם המים מהארצות סביבה — בפשטות קלו שם המים לפני שאר הארצות, כנ"ל, וא"כ למה נחה התיבה בהרי אררט דוקא, ולא לפני זה — בא"י.

ועכצ"ל שע"ד הפשט גם בא"י ירד²² המבול.

ד. ויובן בהקדים עוד דברים בלתי מובנים בפ"י הפשוט של כתוב זה:

(א) מבואר בכתוב שע"י שהביאה את העלה זית ידע נח שקלו המים מעל הארץ, שהכוונה בזה שידע לא רק שהמים — היו הלוך וחסור, כי זה התחיל זמן הרבה לפני²¹ (ובודאי ידע נח עדין — שהרי נחה התיבה וכו'), וכמפורש בכתוב שיבשו המים מעל הארץ — קודם שילוח היונה.

כ"א גם — קלות המים עד כ"ב שכבר יש מקום שכעבור זמן קצר יהי' מנוח, לנוח על הארץ יי, ולכאורה

(21) נח ח, גיה, ובפרש"י פסוק ד שם.
(22) וגם: ע"פ הנתי"ל ש(גם) ע"ד ה' פשט במקום שאין הכרח לומר שהי' נס אין אומרים כן, עוד רא"י שירד המבול בא"י, כי לזה הרי צ"ל נס מיוחד.

(23) ויומתק עפ"י הטעם שבפירושו עה"פ ביהוקאל פרש"י "לא אתעבידו בה עוברין טבין כו", ולא — שלא ירד שם המבול.

(24) כרש"י ששלח את היונה כו' "שאם תמצא מנוח לא תשוב אליו" (ת, ח). וכ' מובן גם מזה "שחרבו המים מעל הארץ" — "שקרמו פני' של מעלה" (ת, יג) וכ' פרש"י) לאחר ז' ימים.

במדרש יי מביא ב' דעות בפ"י ה' כתוב יי "חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים ויכסו ההרים": "ר' יהודה אומר חמש עשרה אמה בהר וחמש עשרה אמה בבקעה. ר' נחמי' אומר ט"ו אמה בהר, אבל בבקעה כל שהן (לפי עומק הבקעה הן רב הן מעט יי)".

רש"י בפירושו עה"פ מפרש: "חמש עשרה אמה מלמעלה — למעלה של כל גובה כל ההרים לאחר שהשוו ה' מים לראשי ההרים, כדעת ר' נחמי' יי, והטעם ע"ז:

(א) כשאין הכרח לומר שעשה הקב"ה נס — ה"ז היפך פשטות הכתובים לומר שהי' נס והעלימו הכתוב! וב' נדו"ה, לדעת ר"י הי' כאן נס גדול (שלא ירדו המים מגבוה לנמוך (מהר לבקעה), ובמשך זמן רב — היפך ה' טבע לגמרי²⁰). ונוסף ע"ז — ה"ז נס שלא לצורך לכאורה.

(ב) פשטות לשון הכתוב "חמש עשרה אמה מלמעלה" משמע "למעלה דגובה כל ההרים".

(ג) מצד תוכן הענין: לדעת ר"ג מובן למה נחה התיבה על הרי אררט דוקא (אף שע"ז נתוספה טירחא יתירה לנח — ירידה מן ההר וכו'); מכיון שהיו מההרים הכי גבוהים, הרי כש' התחילו המים לחסור, נחסרו לראשונה במקום הכי גבוה, ושם הי' המקום הראשון שהי' אפשר להתיבה לנוח.

שלפרש"י לא היו מי המבול רותחים, וחמי סכריא היו מים חמים בעצם. עיי"ש.

(16) ב"ר פל"ב, יא.

(17) מרשתנו ז, כ.

(18) מ"כ שם.

(19) וכ"ה ביומא עו, א.

(20) להעיר שבקרי"ס הי' צ"ל לכיו"ב רוח קדים עזה כל הלילה (בשלח יד, כא. וראה שער החיותא פ"ב) ועדין בירדן בימי יהושע (יהושע ד, כג).

בין הלכה להפשט יי. וכשהתלמיד (בן חמש למקרא) יראה זית — תיכף יבחין שחוק הוא. ולכן מקום לומר ע"ד הפשט, דאף שהי' מבול חזק וכו', מ"מ מכל אילני זית יי שבעולם, נשארו עכ"פ אחדים מהם יי.

אמנם, לאידך גיסא, אין מסתבר כלל — שהעגלים של האילן אף שגם הם חזקים יי, נשארו במציאות וציוור דעלה זית לאחר כל משך זמן המבול ושהי' באופן דויגברו המים, והעלים היו מכוסים (ושרויים) במים כו"כ חדשים רצופים!

ומוכרח לומר שהעלה זית שהביאה היונה הי' עלה יי חדש יי שצמח — לאחר המבול וכעבור זמן מספיק —

מהי ההוכחה על זה ע"י עלה של זית, והרי אפשר שעלה זה לוקח מאילן שעל הר גבוה (ובפרט שהתיבה הייתה בהר גבוה) ומראש האילן, ובגובה זה כבר לא היו מים זמן רב — לפני הזמן דוידע נח גי'.

(ב) למה הביאה עלה של זית דוקא, ולא של אילן אחר? ובפרט שמדייק הכתוב לומר (לא "עלה" סתם, אלא) "עלה זית" יי — מה נפק"מ איזה יי עלה הביאה יי?
והביאור בזה:

ככ"מ בדברי חז"ל יי מבואר שהזית הוא אילן חזק ביותר. וגם ע"ד הפשט כן הוא, כי בדבר שבמציאות אין לחלק

(29) ראה גם לקו"ש חיי"ב ע' 21 הערה 6.
(30) ואולי י"ל בוחק שזוהי גם כזנת הרמב"ן במ"ש "שלא נעקרו האילנות" — קצת אילנות של זית — אבל לא משמע כן מלשונן.
(31) ועפ"ז מובן מ"ש רש"י עה"פ (ט), כ) "הכניס עמו זמורות ויחורי תאנים", ואינו מזכיר זתים (אף שג"ו בכלל "כרם" — ולהעיר מב"מ ג'ו, ב. ואכ"מ) — כי ידע שבדאי ישארו כמה אילני זית (וראה מפרשים שם).

(32) עיין בצפ"נ שם.
(33) אבל אין לומר בפשט"מ כמ"ש האברבנאל (וכותב ע"ז: הנראה לי מדרך הפשט) "שמעת שנורא ראשי ההרים נמצאו שמה ענפי זית הרבה שהיו צפים ע"פ המים וכשיבשו ראשי ההרים בהיות שם הארץ לחה ורעננה מאותם הענפים שנכנעו בבטן האדמה בארבעים או בתמישים יום שורשו וצמחו ויציצו ציץ ומשם לקחה היונה העלה זית שהביאה בפ"ל" — כי אין מסתבר שאילן חדש גיול מטנף שהשירש כו' ויצמיח עלים במשך זמן קצר כזה. וגם: צפ"ו למה הביאה (ומה נוגע לידע שהביאה) עלה של זית דוקא. והרי זה הי' אפ"ל בכל העלים.
(33*) ראה ריביא כאן ולקמן הערה 36.

(25) בלבוש האורה כתב (וראה פי' ריביא, רע"ב, ועוד) — ומתורץ עפ"ז ב' הקושיות — "כי מפני שהזית אינו מ' אילנות הגבוהים רק מן (ה)גומכים בו ידע נח שקלו המים מן הארץ שאם היתה מביאה לו עלה מאילן אחר עדיין לא הי' יודע אם קלו המים דשמא הוא מאילן גבוה שגבהו יותר מחמש עשרה אמה ועומד על הר גבוה ולא כסוה המים מעולם כו" — אבל א"מ: הרי הספק הי' אם יש מקום מנוח על הארץ — והעלה אפשר ש' נטרף מראש אילן שבהרי אררט, כבפנים.

(26) כמו שהקשה ברמב"ן, רבינו בחיי ועוד. אמנם הם פירשו שמטעם זה אמרז"ל "אמרה יונה כו", אבל אין כן דעת רש"י, כבערה שלאח"ה.

(27) ואף שפרש"י ש.אמרה יהיו מזור נותי מרויני כזית וכו'": (א) הביא זה כפי' שני. ב) מקדים שזהו מדרש אגדה (לא פשט"מ). ג) באם כזנת רש"י לתרץ "זית" שבכתוב הו"ל להעתיק גם תיבה זו מהכתוב — שמוז מובן שכזנתו לפרש דיוק הכתוב "בפ"ל" (שהועתק בפרש"י), ולא "ותבוא אליו גו' ותביא עלה זית טרף וידע גו'".

(28) תוספתא ב"מ ס"ב, ה. ובמקומות שנסמנו בצפ"נ עה"ם.

היינו שהכתוב מדגיש שחטפה העלה
(מן האילן י'), דלכאורה הוליל "והנה
עלה זית בפיו" ?

מהזמן שהאילן זית לא הי' מכוסה עוד
במים והתחיל להצמיח עד שצמח העלה
שהביאה היונה.

ומובן שידע נח עי"ז שקלו המים
מעל הארץ.

ומובן ג"כ דיוק הכתוב "עלה זית"
— כי זה יי' מתרץ מנין לקחה היונה
את העלה: מאחר שאילן הזית חזק
הוא ביותר, לכן נשאר קיים, בהקדם
התחיל להצמיח וכו'.

ומתורץ עפ"ז ג"כ הא דיש להקשות:
איך ידע נח ע"י עלה זית שקלו המים,
והרי אפשר שמצאתו ע"פ המים יי' —
וע"פ הנ"ל שהי' עלה שצמח אחר
המבול, הרי פשוט שהיכר גדול יש
בין עלה ששרוי וכבוש במים קרוב
לשנה, לעלה שצמח מחדש.

ה. ולהמתיק הנ"ל (שגם בן חמש
כשיראה עלה זית — יבחין שחזק
הוא)

הרי דרך רש"י בפירושו עה"ת
לבאר כל דבר בפירוש וכו' וגם כי
נדו"ד הו"ל לפרש שאילן זית חזק
הוא וכו' ככל הנ"ל ?

וי"ל שלפרש"י מפורש הוא בכתוב:
"והנה עלה זית) טרף בפיו" (פ'י
רש"י) "טרף — חטף".

אין רש"י מפרש תיבת "טרף" באופן
אחר — לפי שפ"י זה מתאים יותר
ע"ד הפשט יי' —

בקראט הלוי): "משום ולא שיך בעשבים
ובאילנות לשון טריפה אלא בכע"ח". ומ"ש
בתרגום אונקלוס ע"פ "ובשר בשדה טריפה"
(משפטים כב, ל) — ובשר תליש מן חיואי'
(וראה טור הארוך כאן בפירושו הב') —
הרי רש"י לא פי' כן שם.

ומובן למה אאליפ בפשוטו שהוא מלשון
מזון (כ"א כהדגשת רש"י שזהו "מדרש
אגדה"), כי (בפשטות) מובן מעצמו שהעלה
הוא מזון וא"צ להוסיף "טרף" (משא"כ לפי'
המ"א, שהכפלת הענין אומרת ורשני: אמרה
כו').

ברבותינו בעה"ת כתבו שפירושו סמדר,
והוא מלשון הכתוב (יחזקאל יז, ט) "כל
טרפי צמחה יבש" (וראה גם מלבי"ם כאן
ושם שטרף הם העלים הלחים), ומזה ידע
נח שנטלתה מאילן — אבל א"א לרש"י
לפרש כן, כי רש"י פי' ביחזקאל שם:
"טרפי — עלי" (סתם), וא"כ הי' כאן
כפל לשון [וראה ראב"ע כאן: "י"א שהיא
מלה מוכפלת בטעם כו"ל, וראה בטור הארוך
בפי' הד': "וי"מ כמו כל טרפי צמחה
שהם העלים והם כפל מלה"].

כריב"א עה"פ פי' (בפי' הב') ש"טרף"
פי' "חדש" בערבי, ולכך ידע נח שלקחתו
מאילן — אבל מובן שאייזו ע"פ פש"ש.
וכ"ה בנוגע להפי' בצפ"ע ש"טרף" פי'
"רבוץ" (עיי"ש).

וצ"ע אם מ"ש התרגום אונקלוס כאן
"תביר" מתאים עם פרש"י "חטוף" (וראה
טור הארוך כאן בפי' הג').
וראה תורה שלימה כאן.

(37) הריב"א (בפי' הא') הרע"ב, הי'
חזקוני ועוד כתבו שהפי' הוא שהעלה עצמו
הי' קרוע וחטוף. וכונת הכתוב בזה לתרץ
הקושיא שבסוגים — איך ידע נח שקלו
המים והרי אפשר שלקחתו מע"פ המים
— שמכיון שהי' קרוע ידע נח שלקחתו
מאילן, כי אם הי' ע"פ המים הי' שלם,
אבל אי"ז מובן: וכי אי אפשר שהי' ע"פ
המים עלה קרוע, ומהו ההכרח שזהו מאילן.
ולאידך גיסא: בלא"ה אפשר להכירו, כי

(34) עפ"ז (שאינו מוכרח לומר שהביאה
העלה מאי"י) עוד הוכחה שירד המבול בא"י,
כי אל"כ "האיך ידע נח בהבאת העלה
שקלו המים הי' לו לספק שמא מארץ יש'
ראל הביאתו" (חזקוני כאן).

(35) ראה רבותינו בעה"ת, פי' ריב"א,
רע"ב, חזקוני ועוד.

(36) וכמ"ש הרא"ם: "לא מלשון הריגה"
(כבמדר שבעה"ה 4). בס' הזכרון (להר"א

והביאור : א) העלה נלקח ממקום גיי-
דולו (לא שהי צף ע"פ המים וכיו"ב),
ב) לקיחת עלה זית מהאילן שלו נק'
ראת "חטף", כי היא ע"י חטיפה דוקא
— בחזק — כי אילן חזק הוא.

וא"ו. ע"פ הנ"ל יומתק עוד ענין
בפרש"י :

עה"פ ** "וישכו המים" פרש"י "כמו
כשוך חמת המלך" ל' הנחת חימה,
ופירשו המפרשים ** שמקורו של רש"י
הוא מהמבואר בנבחים ** "ברותחין
קלקלו וברותחין נדונו דכתיב הכא
זישוכו המים וכתיב התם וחמת המלך
שככה". אבל אם כוונת רש"י כהנ"ל,
אי"מ השינוים : א) בגמ' מפרש שהמים
היו רותחין, משא"כ רש"י מעמיט דבר
שעפ"ז הוא העיקר, שנדונו ברותחין.
והרי אדרבא — אם הש"ס צריך לפרש
כוונתו בפ"י תיבת "וישוכו", כ"ש ש'
רש"י הו"ל לפרש. ב) רש"י מוסיף
ל' הנחת חימה."

ומזה מובן שכונת רש"י אינה שה'
מים היו רותחין, כ"א ש"וישוכו וגו"
הפ"י "לשון הנחת (ושקיטת) ח"מה"
(ולא רתיחה), היינו הנחת ה"ויגברו
(המים)" **, ולשיטת רש"י בפש"מ לא
היו המים רותחין **.

אינו דומה עלה שנכבש במים קרוב לשנה
לעלה חוש, וכולעיל בפנים.

- 38 פרשתנו ת, א.
- 39 אסתר ב, א.
- 40 וראה מפרשים עה"פ ו, יד.
- 41 קינ, ב.

42 בגו"א (ת, א) כתב שכונת רש"י
ש"וישוכו" קאי על הקב"ה, אבל בפשטות
קאי על המים כמפורש בכתוב "וישוכו
המים", וכמו שפי' הוא עצמו ו, יד.
43 זאולי י"ל מכיון שאין רש"י מפרש
דעתו בזה בפירוש, ישנו מקום לומר גם
להיפך — כבלקו"ש ח"ה צ' 51 הערה 32
[וכדרכו של רש"י בפירושו עה"ת להביא

וי"ל טעמו דרש"י בזה : א) אין
הכרח בפש"מ להוסיף נס שהיו מים
רותחים. ב) על פי פשוטו של מק'
רא : איך נתקיימה התיבה " במים
רותחין **.

ז. מ"ינה של תורה" שבענין הנ"ל :

בכו"כ מקומות ב' פירושים ושיטות ויותר,
וגם סותרים זל"ז וכו']. ולהעיר מפרש"י
(ו, יד) שכתב רק "חזוק המים" ולא "רות'
חים". ועד"ז (ו, יב).

44 וכמו שהקשה בנבחים (שם) "תיבה
היכא סגי'א", וכן מוכח הוא ממה שפרש"י
עה"פ (לך יד, יג) "ויבא הפליט" — "ומדרש
ב"ר זה עוג שפלט מדור המבול כו", ואם
המים היו רותחין איך פלט, וכמו שהקשה
בגמ' (שם) "ועוד עוג מלך הבשן היכא
קאי". ומה שחירץ בגמ' "אלא נס נעשה
להם שנצטננו בצדי התיבה" — אין רמז
ע"ז בכתוב. אבל בתיב"ע (לך שם) מפרש
שישב עוג על התיבה וכיטוי על ראשו.

45 לכאורה יש להכריח כן גם ממה
שפרש"י (ו, כב) "ולא דגים שבים", אבל
ראה רמב"ן (שם, כג) ועוד.

ומ"ש רש"י (ח, ב) "שנשתירו מהם אותן
שיש בהם צורך לעולם כגון חמי טבריא
וכיוצא בהם" — י"ל שאין הכוונה שחמימר
תן באה מחמת המבול, כ"א כפש"מ —
שהחירוש במצינות ה' רק זה ש"נבקעו" (וגם
כשהיו המים מתחת לארץ היו המים מער'
קרא) ומכיון שנפתחו המצינות בעת המבול,
נשארן פתוחים מפני הצורך בהם לעולם *.
ואדרבא : מפרש"י זה רא"ל להמבואר בפנים
(שלא היו רותחים), כי אם כל המים היו
רותחים הרי אין החירוש רק בזה ש"אותרן
שיש בהם צורך לעולם" נשתירו, כ"א
שכיון שישנו צורך לעולם במצינות רותחים,
לכן נשארן (כמה מהמצינות שנפתחו בעת
המבול) רותחים.

וצ"ע מפרש"י (ו, יד) : "ע"ש גפרי' ש'
נגזרו עליהם להמחות בו" (וראה פרש"י
וירא יט, כד).

(* אבל צע"ק מ"ל בפש"מ שחמי
טבריא לא היו פתוחים לפני המבול.

לפעמים אין זה רק טהרה מהטומאה, כ"א יש בזה גם ענין של תוס' קדושה וטהרה י"י.

עפ"ז מובן יתרון המעלה בזה ש' אומרים ש(ע"פ פש"מ) ירד המבול גם בארץ ישראל, כי ע"י שירד שם המבול נמשכה תוס' קדושה וטהרה גם לא"י י"י (בערך דרגתה הקודמת).

(משיחת ש"פ נח תשל"ד)

נתבאר בתו"א י"י "מי נח" [אף שענינו של נח הי' הצלה מן המבול והפכו] — לפי "שהוא בחי' מים בכדי לטהר את הטמאים שהוא כדוגמת המקוה מ' סאה שהיא מטהרת את הטמא, כמו"כ הי' המבול בא בכדי לטהר את הארץ כו' ולזאת נקראים מי נח שנעשה מזה ניחא דרוחא כו'". וגם ענינו של נח הי' להקים את העולם מחדש באופן טוב וטהור וכו', שזהו בדוגמת המבול — טהרת העולם.

וע"פ הכלל שכל ירידה היא צורך עלי' יתרה, מובן שלא רק שנטהר העולם מטומאתו הקודמת ע"י המבול, וחזר לדרגתו הקודמת, כ"א שנתוספה טהרה יתירה ע"י המבול י"י. וגם זה — מצינו דוגמתו בטהרה במקוה, ש'

- (46) פרשתנו ח, ג ואילך. ובאוה"ת שם (כרך ג' ע' תרכו ואילך).
 (47) ישע"י נד, ט.
 (48) עיי"ש בתו"א ואוה"ת.

(49) ראה של"ה שער האותיות (קד), ב) בשם הזהר. ובכ"מ. וראה שיחת ליל שש"פ תש"ג ולהעיר משו"ע אדה"ז סי' תר"ו סעי' יב. ולהעיר מטבילות כה"ג ב' יוהכ"פ.

(50) אבל מובן שענין הטהרה מטומאה לא הי' נצרך שם, כי פשוט שגם למי"ד שלא ירד המבול בא"י לא נשארה א"י בטומאה, כ"א שמעיקרא לא נטמאה, וכיו"ב. — וראה פרש"י תולדות (כו, ב): אין חו"ל כדאי לך. ודוחק גדול לומר שזה נעשה ע"י ברית בין הבתרים.

* 57 57

מאיזה פסוק למדים הברכה לכהנים עצמם, תלוי' בזה ?

ב) כוונת רש"י (בדעת ר"י) ש"מת-ברכי' הן (הכהנים) עם השאר (בנ"י)" בפשטות היא — שמקבילים ברכתם יחד עם בני"י, ולכאורה: החילוק בין דעת ר"ע ור"י הוא רק מאיזה פסוק נלמד שהכהנים מתברכים (אם מפסוק הנאמר בתורה אצל ברכתם לישראל, או ממק"א), אבל לדעת שניהם זה שהכהנים מתברכים מהקב"ה — ה"ז מסובב מזה שהם מתברכים את ישראל, וא"כ מהי הכוונה במ"ש "דמשמע ש' מתברכי' הן עם השאר", היינו ש' מתברכים ביחד עם בני"י ?

ב. והנה החילוק אם הברכה לכה"נים אמורה בפסוק "ואברכה מברכיך" או בפסוק "ואני אברכם" מבואר בה"סידות⁶, בהקדם ההבדל שבין ברכה

א. מן הכתוב בפרשתנו: "ואב"רכה מברכיך" למד ר"ע במס' חולין; שכאשר הכהנים מברכים את ישראל, מברך הקב"ה את הכהנים, והכי איתא התם: "כה תברכו את בני"י, ר' יש"מעאל אומר למדנו ברכה לישראל מפי כהנים, לכהנים עצמן לא למדנו, כשהוא אומר: ואני אברכם ה"י אומר כהנים מברכי' לישראל והקב"ה מברך לכהנים. ר"ע אומר למדנו ברכה לכהנים מפי כהנים, מפי גבורה לא למדנו כשהוא אומר ואני אברכם ה"י אומר כהנים מברכי' לישראל והקב"ה מס' כים על ידם. אלא ר"ע ברכה לכהנים מנ"ל? אמר ר"נ בר יצחק מואברכה מברכיך" ואמר שם "ישמעאל כהנא מסייע כהני" (פרש"י: תמיד הוא עוזר ומקיל להם), ומסיים: "ומאי מסייע כהני דמוקי לה לברכת כהנים במקום ברכה דישראל", היינו כפ"רש"י: "אצל ברכת ישראל, דהכי עדיפא דמשמע שמתברכי' הן עם ה"שאר".

וצריך להבין:

א) מהו יסוד וטעם פלוגתת ר"י ור"ע, מה שלר"ע נצרך פסוק מיוחד שהקב"ה מסכים להברכות שמברכים הכהנים את בני"י, ולר"י א"צ לזה פ' מיוחד⁶ (— עד שעיקר פלוגתתם

* וסיוס מס' ר"ה.

1) יב, ג.

2) מט, א.

3) נשא ו, כב.

4) שם, כז.

5) וראה זח"ג קמז, ב. וראה לקוטי

לוי יצחק שם.

6) ואף שכתבו התוסי' (חולין שם — ד"ה והקב"ה): "ולר"י לא איצטריך קרא להכי דפשיטא ומסכים כיון שצוה להם לברך" — הרי זה גופא צריך ביאור: למה לר"ע אין זה פשיטא כיון שצוה לברך? וכמו שהקשה בפני' הרי"ף על עין יעקב בחולין שם.

7) ובפרט שענין זה נוגע גם להלכה, כמ"ש הצי"צ (בפס"ד ע' שדמ, ד) בביאור מ"ש אה"י (שו"ע סי' קכח ס"א) "שגם הם (הכהנים) בכלל הברכה שנאמר ואני אברכם כלומר לכהנים" — דבשלמא לר"י כהנים הם בכלל ברכה זו מטש דב"כ, וכדפרש"י פא"ט שמתברכים עם השאר, וע"כ הם מן המניין, אבל לר"ע דנפקא ל"י מואברכה מברכיך אבל לא מב"כ, א"כ י"ל דאינם מן המניין".

8) ד"ה אריב"ל תרכ"ט.

משא"כ תפלה ענינה הוא בקשה מהקב"ה, ש"יהי רצון" (וכיו"ב), שיהי רצון חדש — כולל גם דבר חדש שלא הי' בהמקור, ולכן מועלת ה' תפלה שגם אם היתה גזירה על דבר לא טוב ח"ו, יהפוך הקב"ה אותה לטוב. כי ע"י תפלה מגיעים לבחי' שלמעלה מסדר השתלשלות.

אמנם הגבלה זו (שברכה מועלת רק אם ישנו הדבר בשרשו ומקורו) שייכת רק בברכתו של בו"ה, משא"כ בברכתו של הקב"ה — שאינו קשור כלל ח"ו במדידות והגבלות — יש בברכתו גם המעלה שבתפלה, ואף היא בכחה להביא ענין חדש — שלא הי' בשרשו ומקורו של המתברך.

וכמו שהוא בברכת הקב"ה, כ"ה גם בברכת כהנים: שהרי ברכת כהנים היא מצוה, היינו שהכהנים המברכים עושים זאת בשליחותו של הקב"ה, ושלוחו של אדם [העליון]¹² כמותו, וברכתם ה"ה ברכתו של המשלה, בר-כתו של הקב"ה¹⁴.

וכדמוכח ממה שארז"ל¹⁵ גבי ברכת כהנים "ישא ה' פניו אליך" — וכי לא אשא פנים לישראל וכו' והם מדק' דקים ע"ע וכו', שמובן מזה אשר ברכת כהנים אינה כשאר הברכות

(12) ואין להקשות למה לא התפלל עבורו — שהרי נדו"ד הוא זמן (וענין) דברכה (ולא תפלה) כמפורש בקרא כמה פעמים.

(13) ראה לקו"ת ויקרא א, ג.
(14) ובד"ה אריב"ל הנ"ל מדייק בהל' אמור להם ומצוין לתוא' ד"ה בחודש השלישי, ושם (סו, א) : "לאמר כו' להיות ההלכה היוצאת מפייהם דבר ה' ממש שנאמרה למשה מסיני.
(15) ברכות כ, ב.

(שמברכים את פ') לתפלה (שמתפל-לים עבורו):

"ברכה" היא מל' "בריכה" — ש' היא בור עמוק בו קיבוץ מים או יין, ומשם ממשיכים המים או היין — היינו שהוא מקור המים והיין כו'; וכן "ברכה" מל' "המבריך"¹⁶ שפי' רושו המשכה — והיינו שענין הברכה הוא להמשיך את הדבר ממקורו, שכ"ו ה"ה בסדר ההשתלשלות. ז. א. שה' ברכה מועלת רק כאשר הדבר ישנו כבר במקורו, ומאיזו סיבה נתעכבה ההמשכה, מועלת הברכה להמשיכו למ' טה.

ראי' לזה מיעקב בברכתו לבני יוסף אשר¹⁷ שת ימינו על ראש אפ"רים ואת שמאלו על ראש מנשה, ואמר לו יוסף "כי זה הבכור שים ימינך על ראשו, וימאן אביו ויאמר . . אחיו הקטן יגדל ממנו וזרעו יהי' מלא הגוים". ולכאורה אי"מ: כיון שיעקב ברך אותם, הרי לכאורה יכול לברך את מנשה ברכה זו עצמה שזרעו יגדל מאפרים (כי מנשה הבכור)?

אך הענין הוא, כי הברכה אינה מחדשת דבר מעיקרו, כ"א (להבריך) להמשיך דבר הברכה ממקורו בלבד, לכן לא הי' יכול יעקב לפעול בבר-כתו שיהי' מנשה גדול מאפרים, מכיון שלא כך הוא בהמקור¹⁸.

(9) ראה לקו"ת ראה יט, א. אוה"ת ויחי (בראשית כרך ו) תחשכה, ב. אוה"ת שמיני ע' כו. כט. אוה"ת נשא ע' ער, א ואילך. ד"ה כה תברכו תרכיו, תרג"ד. פדה בשלום תרע"ה. ועוד. וראה לקו"ש ח"ה ע' 422 (426) ואילך.

(10) כלאים רפ"ו. וראה תר"א מקץ לו, ג.
(11) ויחי מח, יד ואילך.

אפ"ל שלדעת ר"ע הלומד ברכה ל-
כהנים מואברכה מברכיך" היא רק
ברכה שבבחי' השתל? ואף שאין
כתוב תיבת "אני" בפירוש — ה"ז
גופא אי"מ: מה לי אם כתוב "אני"
בפירוש, אם לאו — הרי בין כך
הכוונה שהקב"ה עצמו מברך!

ומוכרח לומר שיש לו הוכחה נוספת
לכך (והוכחה זו היא מכרחת לחלק
בין ב' הפסוקים), וכדלהלן.

ד. להבין זה צלה"ק תחלה מה
דאיאת בגמרא בסיום מס' ר"ה י' על
המשנה²⁰: "רבן גמליאל אומר שליה
צבור מוציא את הרבים ידי חובתן"
(בתפלת מוסף דר"ה): "אמר ר' שמעון
חסידא פוטר הי' רבן גמליאל אפילו
עם שבשדות, ולא מבציא הני דקיימי
הכא. (ומקשה) אדרבה הני אניסי הני
לא אניסי, (ומביא ראיה) דתני אבא
ברי' דרב בנימין בר חיאי עם שאחורי
כהנים אינם בכלל ברכה (ופרשי':
"ואע"פ שעם שבשדות בכלל ברכה,
הני דמצו למיתי קמי כהנים ויפנו
כהנים אליהם ויברכום והם לא באו
אינן בכלל ברכה"), אלא כי אתא רבין
אמר ר' יעקב בר אידי אמר ר' שמעון
חסידא לא פטר רבן גמליאל אלא עם
שבשדות, מ"ט משום דאניסי במלאכה
אבל בעיר לא".

וע"פ הנה"ל מובן שראיית הגמרא
מבי"כ לתפלה (של שיץ) אינה רק
בזה שמצינו צד השווה בבי' ענינים
שוונים, כ"א שבעצם שוים הם —

פליט, יב), משא"כ וואברכה מברכיך" הפי'
(ראה ב"ר שם) שהקב"ה עצמו יברך אותו.
ראה לקו"ש ח"ה שם.

(19) לה, א.

(20) לג, ב.

הממשיכות רק מה שישנו כבר (בה"
מקור) בסדר השתל', כ"א המשכה
למע' מסדר השתל'. שלכן צורך ב'
משוא פנים" (בברכת כהנים), [בל'
הנגלה היפך מדת הדין (משוא פנים
בדין)], כי "משוא פנים" מורה שאי"ז
השפעה הנפעלת על ידי עבודת האדם
מצ"ע. ומובן מזה שב"כ היא המשכה
למעלה מסדר השתלשות, שזהו ענין
"משוא פנים".

והיינו שבענין זה שוה בי"כ לתפלה,
שהיא המשכה למעלה מסדר השתל'.

ג. ועפ"ז מובנת המעלה אם הברכה
לכהנים אמורה בפסוק "ואני אברכם"
ולא בפסוק "ואברכה מברכיך":

"תיבת אני היינו אוא"ס עצמות
ומהות" י' — וזה מורה שברכה זו
היא ברכת הקב"ה עצמו, ברכה של-
מעלה מהשתלשות; משא"כ "ואברכה
מברכיך" (כלי תיבת "אני") היא
ברכה שבבחי' השתל'. וזהו הפי' ב'
"מוקי לה לברכת כהנים במקום ברכה
דישראל", היינו כשלמדים הברכה ל-
כהנים מ"ואני אברכם", הרי ברכה זו
היא באותה דרגא כמו הברכה ליש"
ראל (בי"כ); משא"כ אם למדים הברכה
לכהנים מ"ואברכה מברכיך", אזי
ברכה זו היא בדרגא נמוכה יותר,
ברכה שבבחי' השתלשות.

אך צ"ל: הרי גם "ואברכה מברכיך"
היא ברכתו של הקב"ה עצמו, ואיך

(16) ועוד השתחת ישנה בין בי"כ לי'
תפלה: בי"כ היה שיץ לעבודה (ראה סוטה
לה, א"ב), וגם תפלה הרי "תפלות כנגד
חמדין תקנום" (ברכות כו, ב).

(17) ד"ה אריב"ל שם (בסופו).

(18) שוהי המעלה ב"ואברכה מברכיך"
על "מברכיך ברוך" (תולדות כו, ט), כי
זה שיץ גם ע"י אחרים (ע"ד מרז"ל בב"ר

להיות שב"כ ותפלה שוות הן בענין זה שהן המשכה מלמע' מסדר השתל' ובוזה הרי אין נפק"מ כ"כ מהו רצון ודרגת המתברך, כנ"ל, ואעפ"כ רואים אנו שבכדי להמשיך מלמעלה מסדר השתל' צריך להכנה (אם כי לא בתור ממשין, אלא להיות כלי לקבלה) — דבתפלה הו"ע התפלה עצמה, ובכ"כ היא הברכה של הכהנים — בהכנות שלהם כנטי' וקדומה, וכמו"כ היא הכנת ישראל שמדקדק ע"צ וכו' ומעמיד עצמו פנים כנגד פנים וכו'.

ע"ן היא הוכחת הגמרא, דכשם שההכנה דב"כ בכדי לקבל ההמשכה דלמעלה מסדר השתלשלות, אינה מס' פיקה הקנת הכהן עצמו היינו גוף הברכה שמברך באהבה, הכנת נטי' שקודם הברכה והדומה, אלא שצריכה להיות הכנה גם מצד מקבל הברכה, שיעמוד פנים כנגד פנים (אם אינו אנוס²²), כמו"כ הוא בתפלה, שגם ענינה הוא המשכה מלמעלה מסדר השתל', וההכנה היא עבודת התפלה וכו', צ"ל בזה עבודה גם מצד האדם שמתפללים עבורו (באם אינו אנוס) בכדי להמשיך מלמעלה מסדר השתלשלות, ולכן מסקנת הגמרא היא, שהש"ץ מוציא דוקא את העם שבש"ד דות אבל לא אותן שבעיר.

ה. אמנם יש לומר שראיית הגמרא

(22) משא"כ כשהוא אנוס. ולהעיר מ' צפ"ג על הרמב"ם ה"י יסוה"ת פ"ה סוף ה"ד. ולהעיר ממצות המלך, שהמלך מוציא את כאו"א (ראה אנה"ק רסכ"ט). ואין הענין שאין שייך להם ולכן פטורים, כ"א שחייבים בזה (כדמוכח מזה שתרי"ג אברים וגו' כנגד תרי"ג מצות (כמ"ש באנה"ק שם — וראה זח"א קע"ב. מכות כג' ב. תנחומא תצ"ב. תניא פ"ד. פני"א. ע"א. ב)) אלא שהמלך מוציא אותם.

ב' הענינים דתפלה וב"כ — בתוכנם, רצון חדש ומשא פנים בדיון, שתיהן ממשיכות מלמעלה מהשתלשלות. ולכן מביא ראי' מב"כ לתפלה.

ואדרבה: ע"פ הנ"ל מובן, שבד"כ אין להביא ראי' מברכה לתפלה, כי אינן דומות כלל: הברכה ענינה הוא המשכה מן המקור שבסדר השתל', ובוזה עיקר, כמובן, מעלת המתברך והנהגתו, ובפרט כאשר הטעם להעדר ההמשכה הוא מצד חסרון שישנו למ"ט, א"כ מובן שבכדי להמשיך ע"י הברכה צריך להסיר את המניעה או העיכוב שמצד המתברך;

משא"כ תפלה שענינה לפעול רצון חדש — המשכה מלמע' מסדר השתל', ה"ז תלוי במעלת המתפלל ואין נפק"מ כ"כ המצב בו נמצא האדם שמתפללים עבורו, כיון שהמשכה היא מלמעלה מסדר השתל', ולכן גם אפשר להיות שאף אם לא תהי' שום הכנה דה"מ מקבל, גם אז הפעול התפלה.

ועפ"ז אין ראי' מוכרחת מברכה (סתם) לתפלה, כי יש לחלק: בברכה מובן למה עם שאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה, היות והם מראים שאינם חפצים בהברכה, לכן אין הברכה מו"עלת מאומה, כמ"ש י"י "ולא חפץ ב' ברכה (ובדרך ממילא) ותרחק ממנו", שהרי בברכה נוגע מצב המתברך; משא"כ בתפלה, הרי אין נוגע כ"כ מצבו, כנ"ל, לכן אף אם המקבל אינו חפץ בזה, מ"מ אפשר שתפלת הש"ץ תפעול פעולתה.

אך מאחר שב"כ שוה לתפלה, שהן שתיהם המשכה מלמעלה מהשתלשלות, הרי מתאימה הראי' ביותר:

נמשכת ההשפעה, דהשפעת הברכה היא ממקור שבסדר השתל', והשפעת התפלה היא ממקור שלמע' מסדר השתל'; אבל בנוגע להאדם המברך והאדם המתפלל, הנה המתפלל נמצא למטה ממקור ההשפעה, והמברך נמצא למעלה ממקור ההשפעה.]

עפ"ז מובן שישנה מעלה בברכת כהנים על התפלה²³, כי בברכת כהנים ב' מעלות: המקור שמשם נמשכת ההשפעה הוא למעלה מסדר השתל', ועם זה אמרה תורה שזהו ברכה ולא בקשה, היינו שהכהן המברך הוא למע' ממדרי' זו, ה"ה נמצא במקום נעלה ביותר, ולכן בכחו לצוות את ההשפעה גם ממדרי' שלמעלה מהשתל'.

נמצא שאף שבענין המדרי' שמשם נמשכת ההשפעה, שוות ב"כ ותפלה, אבל בדרגת האדם המתפלל והכהן המברך, שונים המה, שהמתפלל נמצא למטה ומבקש שישפיעו כו', וכהן ה' מברך הוא למעלה במדרי' גם ממקור ההשפעה, שהיא — מקור ההשפעה — למעלה מסדר השתל'.

ועפ"ז יובן מדוע צריך הש"ץ ל' נתינת כח מהשומעין, ואילו הכהן המברך א"צ לזה: הש"ץ המתפלל נמצא למטה, ולכן זקוק לנתינת כח וכו' שיוכל להתפלל ולהוציא יד"ח כו'; אבל הכהן המברך נמצא למע' ביותר מסדר השתל', ולכן אין זקוק לנתינת כח מיוחד כו'.

וע"פ כהנ"ל תומתק ביותר הוכחת הגמרא מב"כ לתפלה — במכ"ש: ומה ברכת כהנים, שהכהן המברך

היא חזקה יותר, והיא במכש"כ, מצד המעלה נוספת שיש בב"כ על ענין התפלה, ובהקדים:

זה שהש"ץ מוציא את העם שבש" דות הוא דוקא כאשר ישנם ט' שומר עין לו, ובאם לאו — נחשב כיחיד (ואינו מוציא את האיננו בקי ואת העם שבשדות²⁴). משא"כ בב"כ, הנה גם בעיר או ביהכ"נ שכולם כהנים, הדין הוא שכולם נושאים כפים, ולמי מברכים — לעם שבשדות²⁵.

היינו שישנו חילוק בין ב"כ לתפ" לה: בתפלה דוקא ע"י ט' שומעין לו נעשה מציאות הש"ץ ויכול להרציאם כו', משא"כ בב"כ אין הכהן צריך לנתינת כח מט' שומעין לו.

והטעם לזה יובן בהקדים המעלה בפרט אחד שבברכה על התפלה²⁶: תפלה היא בלשון — כענינה — בקשה, וכשנמבקשים, אין ודאות שתתמלא הבקשה, מפני שההשפעה אינה תלויה בהמבקש; משא"כ ברכה היא בל' ציווי (או בל' הבטחה), היינו שמצוה כביכול שישפיעו ענין פלוני לפלוני.

וטעם החילוק הוא: בתפלה, המתפלל נמצא למטה, ומבקש שמלמעלה ישפיעו ענין פלוני, וזו בקשה בלבד; משא"כ ברכה, המברך נמצא במדרי' שלמעלה מהמקור שממנו באה הברכה, ולכן בכחו לצוות את הברכה.

[וזה שנת"ל שתפלה היא למעלה מברכה — זהו בנוגע להמקור שמשם

(23) ראה שו"ע אדה"ז סקכ"ד ס"ו.

(24) סוטה לה, ב. שו"ע אדה"ז סקכ"ח סל"ח.

(25) ראה אה"ת (שנסמן בהערה 9).

כדיה כה חברכו תרניד.

(26) אף שיש מעלה בתפלה גם בערך ברכת כהנים (עין המשך תרס"ו (ע' שלו)).

ברכת הבודד, ויש פרטים יי שמוגבלת בהם כמו ברכת בודד. וצ"ל כח מיוחד שגם ברכה זו תהי' ברכתו של הקב"ה.

ב) מכיון שעושה זאת בשליחותו של הקב"ה הרי מעשה השליח מת יחסת להמשלח, יש בהברכה עצמה הכח להמשיך מלמעלה מהשתל"י. נ. א. שכחו של הקב"ה מתעצם עם (ברכת) הכהן, ובמילא דרגת הכהן עצמו בעת הברכה היא למעלה מ' השתל"י כג"ל.

ו"ל שלדעת ר"ע, ב"כ מצ"ע הוא ברכת בודד (כאופן הא'), ולכן צ"ל קרא מיוחד שהקב"ה מסכים על ידם יי — היינו שישנו כח מיוחד מהקב"ה שהברכות תהינה ברכות הקב"ה, מ' למע' מהשתל"י, שזהו הפי' דהקב"ה מסכים על ידם. משאי"כ ר"י (כהנא — מסייע (ומגדיל כח) כהני ו) לדעתו שיש בברכת הכהנים מצ"ע כח זה ואי"צ לזה קרא יי מיוחד יי.

28) אבל לא כולם, ולכן אומרים ישא הוי' — משא פנים, אבל גם בזה עצמו הגבלה — שצ"ל "מדקדים ע"ע".

29) וראה אה"ת נשא (שבעה ערה 9) ה"כהנים זרע אהרן שרשם מנצח דאבא כו' ע"כ מצוים ואומרים כו". ובדיה כה תברכו תרנ"ד (שבעה ערה שם): "דלהיות שהכהנים שרשם מבחי' רב חסד דעתיק כו'".

30) וכמ"ש בפ"י הר"יף (על הע"י שם): "ואעפ"י שזה אותם לברך ומסכים עמהם, מ"מ אינם אלא מפי בודד, ואינו דומה למתברכים מפי הגבורה ולכן איצטריך ל' ר"ע". וע"פ מ"ש בפנים בדעת ר"י מתורץ גם מה שהקשה שם: "אבל לר"י קשה מנ"ל דישראל מתברכין מפי הגבורה".

31) וי"ל ג"כ שזוהי כוחת התוס' במ"ש דלר"י פשיטא דמסכים, כיון שצויה להם לברך, משאי"כ לר"ע אי"ז פשיטא, ככפנים.

32) ואעפ"י אלא סוגיית הגמרא בסיום מס' ר"ה גם לדעת ר"ע, כי כלא"ה מובנת

אינו צריך לנתינת כח כו' ואין פעולה מהמתברכים (שהרי נמצאים בשדות), ומ"מ עם שאחורי הכהנים אינם בכלל הברכה, לפי שצ"ל הכנת המתברכים בכדי לקבל ההשפעה — כש"כ ב' תפלה, שהשי"ץ צריך לנתינת כח כו' הרי מכש"כ שצריכה להיות בזה הכנה מצד הצבור. ולכן אלו דלא אניסי אין יוצאים בתפלת השי"ץ.

ו. עפ"ז י"ל דבזה גופא פליגי ר"ע ור"י — היינו אם דרגת הכהן — בעת שמברך את ישראל — היא למעלה מהשתלשלות או לא, ובזה תלוי' פלוגתתם אם צ"ל קרא מיוחד שהקב"ה מסכים על הברכות, וכדלהלן:

נת"ל (ס"ב) שהטעם לזה שב"כ בכחה להביא ענין חדש הגבוה משרשו ומקורו של המתברך, הוא, לפי שה' כהנים עושים זאת בשליחותו של הקב"ה, ומכיון שהוא אינו מוגבל ח"ו בשום מדידות והגבלות, יש בברכתו, וגם בהברכות המתברכות בשליחותו, הכח להגיע למעלה מהשתל"י.

אמנם זה גופא אפ"ל בבי' אופנים: א) מכיון שהברכה בפועל נאמרת מפי בודד, שאין בכחו מצ"ע להמשיך מ' למע' מהשתל"י, צ"ל כח מיוחד, שגם ברכה זו תמשיך מלמע' מהשתל"י, נ. א. שאף שמברך בשליחותו של הקב"ה, מ"מ הרי כמה דרגות אפ"ל בשליחות יי — וגם בב"כ י"ל שאין כחו של הקב"ה מתייחד ומתעצם עם

27) ראה לקח טוב (להר"י ענגל) בתי' לתו. וראה גם שו"ע אה"יו סרס"ג סכ"ה כק"א: כעושה בעצמו ממש וכו' הרי זה כאלו אוחז ידו של חבירו כו' שנעשית כמו אריכתא. ועיין המשך רס"ו בביאור עיני העבודה ומורי' עבד (ע' שכ"ז).

ישראל). ולכן מוכרח לומר שהברכה לכהנים היא מבחי' השתל'. משא"כ לדעת ר"י שברכת כהנים בעצם היא מבחי' שלמעלה מסדר השתלשלות — מסייע (ומגדיל הברכה שמתברכים) כהני ולדעתו גם הברכה לכהנים היא מבחי' זו.

ומטעם זה גופא מובן למה אין מפורש בכתוב „ואברכה מברכיך“ תיבת „אני“, כי הברכה הנלמדת מפסוק זה, היא מבחי' סדר ההשתל'.

(משיחת כ' מנ"א, תשי"ב)

בסגנון אחר קצת: ענין ברכות כה"נים כמו שהוא במקורו (למעלה מסדר השתלשלות) — ניתן כונו ל„בעלות“ של כהנים: ואין צריכים הסכמה גר"ספת.

עפ"י מובן שלדעת ר"ע הברכה לכהנים היא ברכה שבבחי' השתל': מכיון שלדעתו בי"כ בעצם (כפי שנאמר מפי הכהנים) אינה למעלה מסדר השתל', הרי אאפ"ל שהמסובב (הברכה לכהנים הבאה ע"י ברכתם שמברכים את ישראל) תהי' בדרגא גבוה יותר מהסיבה (הברכה) שהם מברכים את

הראי' מברכת כהנים לתפלה, כגיל סיד.
 (33) עיין סוף הדרן לפסחים (גרפס בסוף הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים, קה"ת תשל"ט — ע' תקיג) שיטות ר"י ורע"ק בזה.

(34) להעיר מהחילוק דהמשכה ע"י מעבר או ע"י התלבשות (קורא ד"ה להבין מ"ש בפע"ח קנה, א), לקו"ת מסעי פט, ג ובכ"מ).

ל 75 ב

של המוריש ממש :

מזה מובן אשר בריתו של כ"א מִישראל היא "בריתו של א"א", שהרי כחו והכשרתו להיכנס בברית זו באי לו בירושה מא"א, ומכיון שהירוש — מבלי הבט על מצבו — נכנס במקומו של המוריש כנ"ל, א"כ הרי ברית שלו היא בריתו של א"א.

ב. אבל צריך להבין :

הרמב"ם : כתב בביאור מצוה זו : "א"ן אנו מלין מפני שא"א ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה ציוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול", הרי מובן, דאף שהכח על קיום מצות מילה ניתן בירושה מא"א, מ"מ המצוה עצמה, כפי שהיא מוטלת עלינו, אינה המשך בירושה מ"בריתו של א"א", רק שמיוסדה ומתחילה : בציווי הקב"ה ע"י משה — וא"כ למה נקראת מצוה זו "בריתו של א"א" ?

ובפרט לפי מאמר המדרש¹⁰ : "כל המצות שעשו לפניך האבות ריחות היו אבל אנו שמן תורק שמך", הרי שבקיום המצות שלנו יש עדיפות ומעלה יתירה על קיומן ע"י א"א, בדוגמת מעלת גוף השמן על ריחו,

(7) שו"ת צ"פ דוינסק ח"א סי' קיח, וראה צ"פ ח"א ג.י. סי' קיח : דהוא עצם האב.

(8) פיה"מ חולין ספ"ז.

(9) ואפי' את"ל שיש בזה גם המשך ציווי הקב"ה לאברהם — אין סברא להוכיח את הספל ולהשמיט את העיקר !

(10) שהשיר פ"א, ג.

א. בפרשתנו : מסופר ע"ד ציווי הקב"ה לא"א לימול את עצמו וב"ב, ובקיומו ציווי זה נעשה "ראש למו" לים" : — ראש וראשון לכל הנכנסים בכריתות הברית קודש שבין הקב"ה וכאור"א מִישראל.

ועד שבנוסח הברכה לברי"מ אנו אומרים : "להכניסו בבריתו של א"א" : — והיינו שברית המילה המתקיימת עתה היא משתייכת ומתייחסת לזו של אברהם אבינו — דלהיותו (אברהם) אבינו" הרי הוא מוריש ומנחיל ל" כאור"א מבניו, הירשים את הכח להי" נכנס בברית עם הקב"ה, ובגדרי ה" ירושה הלא ידוע :

(א) שהירושה אינה תלויה כלל ב" מצבו והכנתו של הבן לרשת, כי גם תינוק בן יומו יורש הכל.

(ב) שאין בירושה משום שינוי רשות המוריש, כ"א שהירוש נכנס במקומו

(1) יז, ט ואילך.

(2) פתיחתא דאסת"ר י.

(3) שבת קלו, ב. טושי"ע רסה, א.

(4) להעיר ממתו"ל "מעשה אבות סימן לבנים" (אוה"ת ר"פ לך, וראה רמב"ן בראשית יב, ו : "כל מעשה שאירע לאבות סימן לבנים" וראה שם יב, יו"ד, וראה ב"ר פ"מ, ו), בארוכה בלקו"ש ח"ג ע' 758 ואילך.

(5) שהרי ענין זה ישנו בטבע כאור"א מבניו וכדמשמע גם מהא דהנודר ממולים אסור (גם) בערלי ישראל (נדרים לא, ב), וזה מורה שהיה בגילו בעולם כי "בנדרים הלך אחר לשון בני"א" (נדרים ל, ב וש"ג).

(6) ב"ק קיא, ב. ב"ב מד, א וברשב"ם שם ד"ה הניחא.

וגם לאחר שגולד, שהנפש כבר באה אז לידי חיבור עם הגוף, הרי מה שניכר ונגלה בגופו הוא לא פעולתה וחיבורה של הנפח"א (שהיא עדיין בו בבחי' העלם ומקיף), כ"א של גפשו החיונית. כניסתה הפנימית של גפש הקדושה בגוף והתחברותה הגלו' הריהי נפעלת וניכרת דווקא ע"י הברי"מ, מפני שנעשה אז "ברית" בבשרכם לברית עולם" — שהברית עם הקב"ה טבועה וחתומה בבשר הגוף הגשמי, ועד "לברית (הנראית וניכרת גם לאומות ה)עולם".

ד. זוהי מעלתה של מצות מילה על שאר המצות :

כל המצות ענינם לחבר את האדם המקיימן עם הקב"ה המצווה — מצוה ל' צוותא¹⁵ וחיבור — אבל אין חיבור זה ניכר בגוף המקיים המצוה י"י. עד"מ היד המחלקת צדקה, אף שבדאי פעלה מצוה זו שינוי גם במציאותה הגשמית של היד — אבל אין זה שינוי הנראה וניכר בבשר הגשמי של היד. משא"כ במצות מילה. ויתרה מזו — כל ענין המצוה הוא שהשינוי ע"י בריתו עם הקב"ה יהא ניכר בבשר הגוף — לעיני בשר, וגם לאוה"ע, כנ"ל.

ובזה גדלה מעלתה של כריתת-הברית דמילה על כריתת-הברית ד' חורב (וכיוצא בה): הברית שכרת הקב"ה עם בני' בסיני ובערבות מואב הי' גם עם אלו שלא היו נוכחים שם בגופם, כ"א בנשמתם, וכמ"ש י"י:

וא"כ איך יתכן אשר מצות מילה שאנו מקיימים הרי היא בריתו של א"א?

גם צריך להבין: לשון הברכה "בבריתו של א"א" מדגישה ענין א"א. ולכאורה עדיף יותר להדגיש שהברית היא עם הקב"ה, דהיינו: ל"הכניסו בברית עם הקב"ה".

ג. ויובן זה בהקדים דברי אדה"ז בשלחנו יי אשר "תחלת כניסת גפש זו הקדושה היא כו' במצות מילה".

ולכאורה אינו מובן: גם קודם לידת התינוק, בהיותו עוד במעי אמו, "מלמ" דין אותו כל התורה כולה" יי. הרי שגם טרם הוולדו נמצאת בו גפש הקדושה יי שהיא היא הלומדת את "כל התורה כולה" — ואיך יתאים זה עם המובא לעיל שתחילת כניסת גפש הקדושה היא בעת הברי"מ, שהוא יום השמיני ללידתו?

והביאור בזה: "כניסת גפש הקדו" שה" פירושה — חיבור פנימי של הנשמה עם הגוף, ועד להתאחדות והתעצמות למציאות אחת, שאז ניכרת ונראית פעולתה של הנשמה בגוף, משא"כ כשהעובר במעי אמו, עם ש" כבר ישנה בו הנפש דקדושה, בכ"ז לא זו בלבד שנשמתו זו טרם "נכ" נסה" ונתאחדה בגופו כנ"ל, אלא שגם פעולתה של גפשו החיונית אינה ני" כרת ונרגשת עדיין בגופו — שהרי הוא אוכל ושותה וניזון ממה שאמו אוכלת וכו' יי.

(15) פרשתנו יו, יג.

(16) לקו"ת בחוקותי מה, ג. ד"ה רבי אומר ש"ת ספ"א ואילך, ביהושעמ"ע השי"ת בתחלתו. התמים ח"א ע' כה ואילך. ובכ"מ. (17) להעיר מתניא קו"א רד"ה להבין מש"כ בפע"ח.

(17*) דברים כט, יד.

(11) אר"ח מהדו"ת סוס"ד.

(12) גדה ל, ב.

(13) ואדרבא — אז היא במצב נעלה יותר, שהרי עדיין אין גפ"ב המבלבלה — כמבואר בסנה' (צא, ב).
(14) גדה שם.

התורה עליו²³ להיות נימול בגיל זה — לפי שכל ענין הברית הוא שבשר הגוף הגשמי שלו יתקשר בברית עם הקב"ה כנ"ל, וזה יתכן גם (ועוד יותר) בחינוך בן ח' ימים.

ה. ועפ"ז יתבאר גם נוסח הברכה:
"להכניסו בבריתו של א"א":

ב"פרי הארץ"²⁴ מהרמ"מ מהארא"ק דאק מבוארת ההפלאה של נסיון ה"עקידה באברהם אבינו, דעם היות שהרבה מבני" (גם אנשים פשוטים) במשך הדורות עמדו בנסיון המס"ג (ואפילו בדומה לזו של "עקידה") גם מבלי ששמעו על זה ציווי מפורש מהקב"ה בעצמו — ומ"מ גדלה מעלתו של א"א ע"ה עד להפליא בנסיון ה"עקידה — והטעם הוא, לפי שא"א הי' הראשון שעמד בנסיון זה ובכל כגון דא הרי להיות ה"ראשון" הוא דבר קשה ביותר²⁵. אבל לאחרי שה"ראשון" כבר "פתח את הצינור"²⁶ וסלל את הדרך — אז נעשה זה בנקל יותר לבאים אחריו²⁷, כי הם הולכים ב"דרכיו ואורחותיו"²⁸.

"כי את אשר ישנו פה גו' ואת אשר איננו פה עמנו היום", ומבואר ב"פדר"א²⁹ שכריתות-ברית זו היתה גם עם הדורות שעברו וגם עם הדורות העתידין לבוא, היינו שכריתות-הברית היתה עם הגשמות שכולם היו שם באותו מעמד, וכל' הידוע בנוגע ל"כאויא מבני" כולל הגרים: מושבע ועומד מהר סיני³⁰.

יתירה מזו: אלו שהיו נוכחים שם בגופם, הרי גם הם באו ב"ברית" רק בזה ששמעו את דברי הברית מפ"י משה; דעם היות שהשמיעה נתפסת באוזן, אחד מאיבריו הגשמיים של האדם, מ"מ אין האוזן אלא בחי' אחצעי שע"י "שומעת" הנשמה (בכוח השמיעה הרוחני שלה), ומקבלת את הדבר הנשמע. ומובן מזה, שכריתות-הברית אשר בערבות מואב (והדומות לה) היתה בעיקר עם נשמותיהן של ישראל, משאי"כ כריתות-הברית דמיי"לה, אשר ענינה להיות "ברית ב"בשרכם לברית עולם", (שגם) בשר הגוף הגשמי — ועד ל"סוד סיומא דגופא"³¹ — יתקשר בברית עולם עם הקב"ה כנ"ל שע"ז נעשה "דירה לו ית' בתחתונים"³² — בתחתון שאין למטה ממנו³³.

וחוה כל ענינה של מצות מילה: להיות התינוק בן שמונת ימים, בעת שמושלל עדיין מכל ענין של דעת והבנה והשגה, מצד גילוי הנשמה וכ"חותיו הרוחניים הרי אינו שייך ליכנס בברית עם הקב"ה, ובכל זאת הטילה

(18) פמ"א שמו"ר ספכ"ח. תנחומא נצבים ג. זח"א צא, א. זח"ב נג, ב. ת"ז תמ"ט (פ, א).

(19) שבועות כב, ב.

(20) הקדמת תקו"ז (יז, א).

(21) תנחומא נשא פט"ו.

(22) תנאי פל"ו.

(23) ראה בביאור לספחמ"צ לרס"ג לה"ר"פ סערלא מצוה לאילב: עיקר חובת המצוה עלי' דקטן גופא הוא דרמיא, וע"ש שהוכיח כן מהא"ר. ואפי' את"ל שעיקר החיוב הוא על האב, מ"מ הרי המצוה מתקיימת בהבן קטן.

(24) פ' וירא, ועי' אגה"ק סכ"א, וי"ל.

(25) ראה מכילתא ורש"י יתרו יט, ה: כל התחלות קשות.

(26) וכידוע בענין פתח ר' פלוגי כ"ו, ראה דרך חיים ע' 65.

(27) ולכן ה"י הה"מ גוהג כשנפלה לו איזה השגה ה"י אומרה בפה אף שלא יבינו השומעים. . . בכדי להמשיך ההשגה. . . בזה העולם ואזי. . . יוכל אחר. . . להשיגה" (מאה שערים ע' כח).

(28) עפ"ז יש להוסיף בביאור באגה"ק סכ"ו בדיוקו "מורכבו", באורחותיו.

ראשון, כנ"ל, ומכיון שכל אחד מבני המקיים מצוה זו הריהו ג"כ בבחי' "ראשון". א"כ הוא נכנס "בבריתו של א"א" ממש²⁹.

ו. לפי הנ"ל יתבאר ענין נוסף ה' דורש ביאור: מדוע קשור ענין ה' ברי"מ בדבר הגורם "צערא דינו" קא³⁰? ובפרט — שהשמחה הוא עיקר בעבודת ה' — וכמ"ש³¹: "עבדו את ה' בשמחה"³², וא"כ למה נצטוונו מהקב"ה לעשות מצוה גדולה וחמורה זו³³: דוקא באופן של צער — היפך ענין השמחה?

ואף שזה שפעולת המילה גורמת צער הוא לפי שכן הוא טבע הגוף בכל פעולות כיו"ב — אמנם מכיון שכל עניני העולם הם מדויקים ומ' כוונים כפי שענינים אלו הם למעלה בשרשם (כיון "שנשתלשלו מהם"³⁴) ומכ"ש בענין של מצוה — הרי מובן

אמנם כל זה הוא בענין התלוי בהבנתו והרגשתו של האדם ובעבודתו. שבכדי שיוכל להתגבר בכחות שלו על הקשיים והמניעות בענין זה — כש' יודע וכשמרגיש שכבר קדמהו בזה ה"ראשון" (ובפרט כשהוא אביו) ופתח את הצינור "עבורו ועבור כל בני" ה"ז מסייע לו בעבודתו הוא. אבל כשהגידון הוא בענין שאינו קשור בידיעות ופעולות, כ"א בפעולה הנע" שית בגופו בלי הכשרה והכנה מצדו — ובפרט בתניוק שאין בו שום שליטה והשפעה של כחותיו הרחניים — הרי לא יתן ולא יועיל לו מאומה מה שהדבר כבר נעשה לפניו; וא"כ הרי במובן זה אין הפרש בינו ולבין ה"ראשון" — בפעולה זו הרי הוא "ראשון". כי אין לו סיוע מהבא לפניו.

ובאמת שכן הוא גם בגדול (וגר) המקיים מצות מילה — אף שכבר יש לו דעת והרגש וכו' — דלהיות שכל עיקרה של מצות מילה הוא להכניס את הבשר הגשמי ממש (ע"י פעולה גשמית) בברית עם הקב"ה, וכפי ש' נתבאר לעיל בארוכה, הרי מובן שב' פעולת הברית עצמה אינו פועל אותו העזר והסיוע הבא דרך הכחות הרוחניים ופועל בהם וע"י (היינו שנתינת הכוח הבא מהראשון) ואפילו זו הבאה בתור סגולה כירושה) שייכת רק ב' ההכנה וההכשרה הרוחנית ליכנס ב' ברית המילה, אבל לא בהפעלת והט' בעת הברית בגשם הגוף). ולפי"ז הרי כל אחד ואחד המקיים מצות ברי"מ, בין קטן ובין גדול הריהו בבחי' ראשון במובן זה.

ובזה יובן מה שאנו אומרים "להכ' ניסו בבריתו של א"א": כי ענינו ומעלתו של א"א הוא בזה שהי' ה'

(29) ע"פ מ"ש בפנים יומתק המשך לשון הרמב"ם בפיה"מ שם: "שנמול כמו שכל אברהם אבינו ע"ה" — (דלכאורה) מה מקום להרגיש שנמול כא"א והרי אנו מלין רק מפני הציחי למשה רבינו כחחלת ל' הרמב"ם שם) — כי הברי"מ שלנו היא ג"כ בבחי' ראשון "כמו שמל א"א ע"ה". וראה לקו"ש ח"ה ע' 89 הערה 25.

(30) כתובות ת, א. ועד שי"א (אבודרהם ברכות שער ג. הגהמ"י מילה פ"ג ה"ג. בשם י"מ. ועד' תוס' סוכה מו, א ד"ה העושה) שמסעם זה אין מברכין שהחיינו במצות מילה.

(31) תהלים קב, ב וראה רמב"ם סוף הלכות לולב.

(32) ובכללות — אדרבא מצות מילה "קבלו עליהם בשמחה" ובשמחה גשמית — "שעושי' משתה" (שבת קל, א. וב' פרש"י).

(33) ראה רמב"ם סוף הלי מילה.

(34) ראה תניא רפ"ג. וראה בהנסמן לעיל ע' 8 הערה 14.

ז. וההוראה מזה :

אדה"ז כותב בשולחנו * : "אין ל־
אדם רשות על גופו כלל כו' לצערו
בשום צער", ומובן מזה בפשטות שאין
האדם רשאי לחפש אחרי התעסקות
בענין אשר יגרום לו צער. ובכ"ז
כשהנידון הוא בענין של שליחות
לעשות לו ית' דירה בתחתונים, או,
הרי אדרבה, אינו רשאי להימנע מזה
מחמת הצער הקשור בזה — ובהדי
כבשי דרחמנא למה לך" * , ואולי
דוקא באופן זה הוא ממלא את תפ־
קידו ושליחותו.

ומזה מובן דמי שהוטל עליו תפקיד
של "שליחות" כזו, אינו יכול להעמיד
על שיקול דעתו האם לקבל את ה־
שליחות או לא, כי אדם קרוב אצל
עצמו * ואפשר שיטה ויסלף שכלו
ובלבד להשתמט מהשליחות מפני ה־
צער, ואם כי אפ"ל שעליו להודיע
למשלח אשר לדעתו (של השליח) יהי'
לו צער וכיו"ב, אבל ההחלטה עצמה
צ"ל של המשלח (אשר בודאי אין לו
פניית ח"ו).

ואדרבא, כשיתמסר לתפקידו בכל
כחותיו הוא, נוסף על כחו של המשלח,
בודאי יצליח וימלא את השליחות ה־
מוטלת עליו כדבעי — ובלי צער
ויסורים * , כ"א בשמחה וטוב לבב —
ויעשה לו יתברך דירה בתחתונים.

(משיחת ש"פ פנחס, י"ט * תמוז, תשל"ב)

שענין הצער בכרי"מ הוא ככוונה וב־
חכלית מיוחדת.

ובפרט לפי סברת אחרונים * ש־
מצות מילה צריכה להיות דוקא ע"י
צער. (ושלכן אין להרדים את הנימול,
כולו * או חלקו, שלא ירגיש את
הכאב) — הרי בודאי שהצער הוא
ענין עיקרי במצות מילה.

והביאור בזה :

ענינה של מצות מילה הוא המשך
אלקות גם בבשר הגשמי שבגוף, שבוה
נעשה לו יתברך "דירה בתחתונים",
ז. א. שגם בתחתון ביותר, וכמו שהוא
בתחתונותו — עושים דירה לו ית',
ולכן צ"ל דוקא בבשר כמו שהוא
בטבעו הוא ; מוגדר בכל תכונותיו —
אשר גם בבשר כזה שהוא מרגיש
צער בדבר (מצוה) שצ"ל בו ההיפך
מזה (השמחה), גם בדרגא כה נמוכה
פועלים שתתקשר בברית עולם עם
הקב"ה * .

35) שו"ת אמרי יוסף ח"ב סק"ב. וראה
שו"ת מערכי לב חיו"ד סי' נג שחולק.

36) ראה ספר כורת הברית, נוהל ברית
סי' רסא ס"ד, שאז יש שאלה נוספת מטעם
ומצות צריכות כוונה ודעת.

אלא שבנוגע לגר כתב בשו"ת דבר
אברהם (ח"ב סי' כה) שהמילה אינה מצוה
כלל, כ"א הכשר, ובשו"ת לב ארי' סי"א
(להרא"ל גרוסנס שי' — לונדון תשי"ח)
ד"ל שעפ"ז מותר להרדימו לכל האיעות.

37) להעיר (בנוגע לאברהם) מב"ר
(פמ"ז, ט) : הרגיש ונצטער כדי שיכפול
לו הקב"ה שכרו. ועי"פ מ"ש בפנים, יומחק
מה שבמדרש שם מקשה כ"כ בחריפות על
המ"ד שלא נצטער — כי כנ"ל הצער הוא
ענין עיקרי במצות מילה, וא"כ מובן שב־
א"א שהי' "ראש למולים" בודאי לא הי'
חסר אצלו ענין עיקרי זה. וראה לקו"ש
ח"ה ע' 80 ואילך ובהערה 40 שם.

38) ה"ל גזיקי גוף ונפש ס"ד.

39) ברכות י. א.

40) סנה' ט, ב. וש"נ.

41) עיין אגה"ק סכ"ב.

* ביום זה (י"ט תמוז, תר"מ) הוכנס
כ"ק אדמו"ר (הר"י"ץ) בבריתו של א"א.

וירא

א"א היא עבודתו להוי', הרי ב' ה' פרשיות הן שתי מדריגות בעבודתו הנעלית של א"א. ומזה, שההפרש שבין שתי המדריגות (שתי הפרשיות) של אברהם אבינו יש להבין משני השמות של פרשיות אלו, דהרי שמה של הפרשה מרמז ומוכיח על תוכנה, כמבואר כמה פעמים.

והנה החילוק העיקרי (בתוכן מע' לתו של אברהם) בין פ' לך לך ופ' וירא: בפ' לך לך המדובר הוא במד' ריגת א"א כמו שהי' קודם היכנסו בברית-המילה (ורק בסופה מסופר איך שנצטווה מאת ה' למול א"ע ואת ב"ב, ושכן עשה); ובפ' וירא מדובר בא"א לאח"ו שכבר קיים מצות מילה —

הידוע * — בזמנים נפרדים, ובנוד"ד ש' עיקר פרשיות אלו הוא אודות אברהם, הי' מורה שהם ב' ענינים שונים באברהם עצמו. (5) ובפרט ששמות ב' פרשיות אלו הם אודות אברהם: "לך לך" הוא הציחי לאברהם לילך כו'; "וירא" הוא גילוי הקב"ה לאברהם.

(6) ראה לקו"ש ח"ה ע' 58.

(7) וגם זה — עד יום ג' למילתו (ר"פ וירא) שעדיין לא נתרפא ממילתו, שאיז עדיין תכלית ענין המילה — דהרי ענינה של מצות מילה הוא ברית עולם בבשר הגוף הגשמי (כמבואר לעיל ע' 45 ואילך, וראה להלן ס"ג), וכל זמן שלא נתרפא (ושיודעים שיצא מהסכנה — והרי בשלישי למילה מחללין עליו את השבת (שבת קלד, ב. וראה לקו"ש ח"ה ע' 77 ואילך בארוכה)) — אין בירור כ"כ שהברית עולם הוא בר קיימא בגשמיות.

(* היום יום ע' קא. ובארוכה — סה"ש תש"ב ע' 29 ואילך.

א. ארז"ל: שספר בראשית נקרא בשם "ספר הישר", לפי ש"זה ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים". אמנם, אף שהספר (בראשית) בכללותו נקרא על שם כל שלשת האבות, דהיינו שכל כולו של ספר "הישר" משתייך (בפנימיותו) לג' ה"ישרים" כולם; הרי בפרטיות יש בו פרשיות שהמדובר העיקרי (הגלוי) בהן הוא באחד משלושת האבות ביחוד.

והנה, הפרשיות שכל תוכנן מתייחס לאברהם במיוחד — הן פ' לך-לך ופ' וירא.

ומזה שנחלקו לב' פרשיות, עם היות ששתיהן ענינם אחד: אברהם אבינו, הרי מוכרח שבהן מתבטאות שתי "פרשיות" וסוגים בענינו ומע' לתו של א"א; ומכיון שמעלתו של

(1) ע"ז כה, א. וראה תו"ח לך (פה, ד).
(2) כדמוכת מהלשון, זה ספר אברהם יצחק ויעקב" — שהספר משתייך לכל הג' אבות.

(3) ואף שגם בפ' חיי שרה מדובר אודות אברהם — הרי שם גם עניני יצחק הם מהענינים העקריים שבסדרה (וכ"ש שכן הוא בהנוגע פ' גת — אף שבסופה מדובר אודות אברהם).

(4) ע"ד המובן במרו"ל (תענית כו, ב. מגילה כב, א) "כל פסוקא דלא פסקי משה אנו לא פסקינן לי", שמכיון שלא נפסקו בתורה הרי זה מורה שכל עניני פסוק אחד שייכים ביחד, ועדין להיפך שאותם הפסוקים שנפסקו בתורה הי' לפי שהם ב' ענינים נפרדים — עדין בפיסוק הפרשיות (ראה זח"ב רו, ב) שמאחר שנפסקו לב' פרשיות הי' מורה שהם ב' ענינים נפרדים (ולכן גם קריאתם וה' לימוד למעשה מתוכנם — כפתגם אדה"ו

ג. ויובן זה בהקדים המבואר ב"תו"א יי' שההפרש בין לשון הקודש ללשון תרגום (ארמית) — ושאר ה"לשונות) הוא בדוגמת ההפרש שבין אבנים ללבנים: אבן היא בריאה בידי שמים ולבינה נעשית בידי אדם, ועד"ז הוא החילוק בין הלשונות הנ"ל, גם בין אותיותיהן שמהן הן "בנויות" יי': אותיות התורה נקראות "אבנים", כי התורה היא מן השמים; אבל האותיות של לשונות האומות נק' "לבנים", (שהן מוסכמות ע"י בני"א לבד) [ותכלית הכוונה במציאותן של לשונות (אותיות) האומות, שגם הם יתבררו ויתעלו לקדושה ע"י שישתמשו בהן לעבודת הוי'].

וע"פ הנ"ל בזהר י"ל שההפרש בין מעלת אברהם אבינו קודם המילה ולאח"ז, הוא בדוגמת החילוק הנ"ל שבין אבן ללבינה:

מבואר בכ"מ יי' שאף ש"קיים א"א כל התורה כולה עד שלא ניתנה" יי' מ"מ הגיע אז בעבודתו במעלות הקודש רק עד שרש הנבראים; לפי שכל עבודתו ופעולתו ה"י בכח עצמו, בלי ציווי (שזוהו גם נתינת כח) מלמעלה (ואין בכחו של נברא להגיע למעלה ממקורו, שורש הנבראים).

אמנם כל זה ה"י עד שקיים מצות מילה (שאופן קיומו של כל התורה הוא "עד שלא ניתנה", עד שלא נצ"טוה בציווי מיוחד יי') משא"כ כש-

והפרש זה נרמז גם בשמותיהן, "לך לך", "וירא".

ב. אי' בזהר יי' דעד שלא נימול אברהם היתה דרגת נבואתו בבחי' ה"י דבר ה' אל אברם במחזה" יי'; משא"כ בזמן שלאחרי הימולו, כתיב "וירא אליו ה"י" יי', שהיא דרגא נע"לית יותר יי'. והטעם ע"ז מבואר שם: לפי שמלאכי השרת אינם נוקקים בלשון תרגום יי', ולכן עד שנימול ה"י הגילוי אליו בבחי' "מחזה", שהוא לשון תרגום, כדי שלא יהי' פתחון פה למלאכי השרת שהקב"ה מתגלה לאדם שאינו מהול; אבל לאחר שמל, שאין להם עוד פתחון פה, נתגלה אליו בבחי' "וירא", בלה"ק, המורה על מדרגה עליונה יותר.

ויש להקשות: ממה נפשך — אם א"א מצ"ע ה"י ראוי גם קודם לכן לגילוי הנעלה — למה יגרע חלקו של אברהם אבינו (המגיע לו) משום חשש של קטרוג המלאכים? והרי הרבה דרכים למקום שבהן וע"י אפ"שר למנוע את פתחון הפה של המלאכים גם אם ה"י הגילוי באופן המגיע לא"א, אופן הנעלה;

ואם מצד מהותו ומעלתו של א"א לא ה"י ראוי עדיין לגילוי נבואה באופן נעלה, מה צורך בטעם שלא יהי' פתחון פה למלאכי השרת, מכיון שבלא"ה לא ה"י ראוי או לגילוי זה?

(8) ח"א פת, סע"ב, וראה שם צח, רע"א.

(9) לך טו, א.

(10) ואף שגם קודם לזה כתוב (לך יב, ו. שם יז, א) "וירא ה' אל אברם" — כבר חירץ את זה בזהר שם.

(11) וראה ב"ר ר"פ וירא, מפרשים ר"פ וירא.

(12) ראה שבת יב, ב.

(13) משפטים עז, ג.

(14) ראה ספר יצירה בתחלתו.

(15) ראה שהש"ר פ"א ע"ס לריח שמגין גו': כל המצות שעשו לפניך ריחות היו וכי, וראה לקו"ש ח"ג ע' 757 ואילך.

(16) קדושין פב, א. יומא כח, ב.

(17) משא"כ הציווי דו"מ תכ"ג — ולא

נמצא שדרגת עבודתו של אברהם קודם שקיים מצות מילה, שהגיע בה רק עד שרש הנבראים, היתה בדוגמת ענין "לבינה": בכל גודל מעלת עבדו, דתו, אף שעשה חיל ונתעלה בביטולו לה' למעלה מעלה, מ"מ לא יצא עדיין מגדר "מעשה ידי אדם", מ" תחום הנבראים ושרשם. משא"כ לאחר שנימול, נתעלה בעבודתו לדרגא ש" היא בדוגמת "אבן" — מעשה ידי שמים, כי ע"י קיום מצוה זו יצא מגדרו הנ"ל, עד שנתבטל ונתאחד לגמרי עם הבורא — אז עבודתו היא כעין מעשה ידי שמים, ובכוחה לה" גיע" למעלה משרש הנבראים.

ובזה יתבאר מה שמובא לעיל, ש" קודם שנימול ה" מדריגתו של א"א רק בכח" "במחזה", שהוא (בלשון) תרגום, כי היא בדוגמת "לבינה", ש" בידי אדם כנ"ל; אבל ע"י מצות מילה הגיע לבח" "וירא", שהוא בל" ה"ק, בדוגמת האבן שהיא בידי שמים.

ד. וענין זה, מה שקודם הימולו הגיע אברהם לבח" "במחזה" ואח"כ לבח" "וירא", אינו רק מפני שב' אופני הגילוי וההפרש ביניהם מת" אימים לב' דרגותיו בעבודה מפאת דוגמתם ל"לבינה" ו"אבן", אלא שגם תוכנן הפנימי של ב' דרגות אלו

פוגע בכח" זו, ובמילא חסר בחיות הגוף, וראה לקו"ש ח"ג ע' 834 הערה 23 עוד ביאור בטעם חיוב כרת במילה.

(21) ועפ"י יומתק מה שכשהשיבץ את אלעזר בחו" א"ל שים נא ירך תחת ירכי — בכדי שתהי' השבועה בנקיטת חפץ (ח"ש כד, ב. רש"י שם) כי (רק) המילה הייתה "אבן", בידי שמים. ועד"ו ס"ת ותפלין (שברש"י שם) לאח"ז.

נצטווה במצות מילה מהקב"ה, שבציווי זה הרי ניתן לו כח מיוחד מלמעלה להתעלות לדרגת ביטול והתאחדות עם הבורא, מצוה המצוה, באופן נעלה יותר — לכן בכחו או להגיע גם למעלה משרש הנבראים.¹⁸

יתירה מן: לא זו בלבד שע"י מצות מילה נתעלה בעבודתו לדרגא שהיא נעלית באין ערוך לגבי מד" ריגתו הקודמת, אלא עוד זאת, שע"י מצוה זו נתבטלה מציאותו לגמרי ונת" אחד עם הבורא התאחדות גמורה כזו שאין כמוה ודוגמתה במצוה אחרת. כי הלא זוהי תכונתה המיוחדת של מצות מילה: "והיתה בריתי בבשר" כס"י, היינו שגם בבשר הגשמי נר" גש ביטולו לה', והתאחדותו בו, מה שלא מצינו במצוה אחרת.²⁰

ניתנה ע"י האפשריות להגיע למעלה משרש הנבראים.

(18) להעיר מל"ת האריז"ל (ר"פ לך) וביאורו באוה"ת פח"ש ד"ה ויה' בך — האם המשיך א"א היחוד עליון שעיקרו ה" כמ"ת.

(19) לך יו, יג.

(20) וראה שו"ע יו"ד ריש הל' מילה (ס"י ר"ס): "וגדולה מצוה זו משאר מצות עשה", ואף שהטעם ע"י הוא "לפי שיש בה צד כרת" (ש"ן שם) — הרי גם זה שייך להענין הנתבאר בפנים — כי הטעם ע"י שדוקא במצות מילה ישנו חיוב כרת * י"ל: מכיון שענין מצות מילה הוא ברית הגוף עם הקב"ה, הרי מובן שהעדר קיומה

(* דאה בזה אוה"ת שמות (כרך ז' ע' ב'תוצו) ביאור למ"ש "בהשמות זח"א כו' מיט' פסח ומילה כו' אית בהו כרת".

ועוד להעיר: להמבואר בכ"ט שבמילה כמה ענינים: שאינו ערל, פעולת המילה, שהוא מהול — ראה ג"כ ד"ה בעצם גו' (אוה"ת כרך ז' לז, ע' 1464).

או למדריגה נעלית שהו' נראה אליו בבחי' "וירא"²⁵, ראיית העצם ד"אלקות"²⁶.

ה. מעלה גבוהה זו של ראיית ה' מהות, שאלי' מגיעים ע"י ברית מילה, אפשרית רק בבנ"י, כי להם דוקא ניתן הכח להתעלות לדרגה זו ע"י העבודה דתורה ומצות בכלל, ומצות מילה בפרט. אשר לכן להם דוקא ניתנה התורה, למרות טענת המלאכים "תנה הודך על השמים"²⁷ — כי דוקא משום ש"יצר הרע יש בכמ" וירידתם ל"מצרים", למצרים וגבולים, שכ"ז מתברר ומזדכך ומתעלה ע"י עבודתם בתורה ומצות, לכן ביכולתם לעלות ולהגיע למדריגה הנ"ל.

משא"כ המלאכים, אף שיש להם ביטול גמור לה', ועבודתם היא ב' דרגא נעלית וכו', מ"מ אין בכוחם לעלות למעלה משרש הנבראים²⁸.

(25) ויומתק ע"פ המבואר לעיל ע' 46 שבמצות מילה מתבטא ביותר מה ש"נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" — והרי ענין התאוה והתענוג שייך לעצם הנפש (ראה המשך תרס"ו ע' כה ואילך). (26) ולהעיר מפרש"י (לך שם) שע"י המילה ניתן לאברהם (השליטה על) ה' אברים, ובתוכם על ב' עיניו — מתאים עם ה"גל שע"י המילה נתעלה בדרגת הו"א באלקות.

(27) ראה שבת פת, ב.

(28) וכידוע (לקו"ת ר"ה ס, ב. סידור קנב, א. ובכ"מ) הפירוש במארוז"ל (סנה' לה, ב. יומא כא, ב) "הושיט (הקב"ה) אצבעו קטנה ביניהן ושרפן", שע"י שנת" גלה להם מבחי' המלכות — אף שהוא ספ"י היותר אחרונה "אצבעו קטנה" — אבל היא יותר מחוק הקצוב להם — "ושרפן", נתבטלו ממצאותם. ועפ"ז מובנת השייכות של "הושיט . . ושרפן" לטענתם, "מה אנוש כי תזכרנו"

בנבואה עולה בקנה אחד עם ב' ה' מדריגות בעבודת אברהם.

דהנה אמרוז"ל²⁹: "כל הנביאים נת" נבאו בכה, מוסיף עליהם משה ש" נתנבא בזה. והחילוק ביניהם מבואר: "זה" מורה על ראיית המהות, וכ" מרוז"ל³⁰: "מראה באצבעו שנאמר כו' זה", והו"ע שראה באספקלריא המאי" רה³¹; משא"כ בחי' "כה" הוא בחי' אספקלריא שאינה מאירה, ואי"ז ראיית המהות.

ועד"ז יובן ההפרש בין גילוי הבא "במחזה", ובין הגילוי ד"וירא": וירא ענינה ראי' — היינו באופן שרואה את הו' הנראה אליו, ראיית המהות. משא"כ "במחזה", אף שגם חזיון ענ" ינו ראי', אבל אי"ז ראיית המהות כ"א תרגומו. כמו שהאלקות נראה ע"י התלבשות בלבוש המעלים על מהותו (וכנ"ל ש"מחזה" הוא בלשון תרגום, היינו שלשון הקודש (אלקות) תורגמה (מובנת ע"י שנתלבשה) בלשונות אח" (רות)³².

לכן קודם שנימול, כשלא הגיע אב"הם אבינו עדיין לברית עולם בבשר" — עם אלקות — במילא לא זכה ג"כ לראיית המהות והעצם דאלקות, והיינו שראה רק בחי' "מחזה"; משא"כ לאחרי זה, שאז נתבטל מציאותו לגמ' רי ונתאחד ביחוד שלם³³ — נתעלה

²¹ ספרי ר"פ מטות (הובא בפירש"י שם).

²² סוף תענית. וראה פירש"י (בשלח טו, ב).

²³ ראה יבמות מט, ב. ויק"ר פ"א יד.

²³ וראה תו"א משפטים עח, ג.

²⁴ נתקיים הציווי והי' תמים (לך יו,

א.) וראה נדרים לא, ב: לא נקרא שלם עד ששל שנא' התהלך לפני והי' תמים.

בשם „לך לך“, והשנית בשם „וירא“, ואיך שבוה מרומז ב' הדרגות של א"א הנ"ל:

„לך לך“ ענינו שהוא הולך ויוצא מגדרו הקדום, ובכל הפרטים ואופנים, כמפורש בכתוב „מארצך וממולדתך ומבית אביך“, שכוללים כל הפרטים בענין היציאה מההגבלות ועליותיו למעלה בדרגת ביטולו לה³⁰, אמנם כל המדרייגות כולן הן עדיין בחי „הליכה“ מסודרת מלמטה למעלה (וכמפורש בכתוב „מארצך וממולדתך וגו'“ היא לך-לך לשרשך³¹ כו' הליכה ועלי' שאינה למעלה מכל גדרו הוא) — שלא הגיע אז לפני הימולו, למעלה משרש הנבראים.

משא"כ „וירא“, שהוא מורה כנ"ל, על ראיית המהות דאלקות, הבאה ע"י התאחדותו עם הבורא ביחוד שלם, ולמעלתו זו הגיע ע"י שקיים מצות מילה.

זו „מעשה אבות סימן לבנים“³² — הרי מובן שישנה הוראה בכל הנ"ל לכל אור"א (ובפרט כשהמדובר אודות ענין מילה שע"ז כותב ה"רמב"ם³³ שכאור"א „גמול כמו שמל אאע"ה"]:

כמו אברהם, שבכל הליכותיו ועליו-תיו עדיין לא הגיע לשלימות העבודה.

(30) ראה ד"ה אמרת תרצה"ה פ"ד. מי העיר תש"ג בסופו, ועיי' ג"כ ד"ה לך דשנות תרנ"ה, תרס"ו, תרס"ו, תש"ב ותש"ה.

(31) וכמשנ"ת בענין „קומי לך וגו' לך“ (שהש"ר ב, יג) בלקו"ת שה"ש ד"ה יונתי בחגוי הסלע (סו, ג ואילך). אוה"ת ד"ה לך לך (ע' הרפב).

(32) נסמן לעיל ע' 44 הערה 4.

(33) פיה"מ חולין ספ"ו, וראה לעיל בשיחה ב' לפ' לך.

ועפ"ז יש לבאר הטעם שהגילוי באופן ד"וירא" לאברהם לא הי' יכול לבוא לפני קיומו מצות מילה מצד טענת המלאכים:

אין הכוונה בזה שחשש קטרוג של המלאכים היתה סיבה צדדית שעיכבה הגילוי הזה, אלא שקטרוג המלאכים עצמו הוא המכריע שאין אברהם (עדיין) ראוי לזה: מאחר שקודם הימולו, על אף כל עבודתו ועילוי בודש והת-בטלותו לאלקות וכו', לא יצא מגדר נברא — א"כ דרגתו היא בדוגמת דרגת המלאכים, שאינו יכול להגיע למעלה משרש הנבראים³⁴, וכמוהם א"א לו לקבל גילוי אלקות זה שהוא בבחי' „וירא“.

ו. עפ"י כל הנ"ל יובן מה שב' הפרשיות חלוקות, ומה שאחת נק'

— כי זה גופא תשובה על טענתם: במל-אכים, כשנתגלה להם יותר מחוק הקצוב, אף שהגילוי הוא רק „אצבעו קטנה“ נת-בטלו ממציאותם (ראה ד"ה והוא עומד תרס"ג ע' 9 (וראה גם סידור שם) שפירוש „ושרפן“ הוא שנתבטל מציאותם לגמרי, והוא כעין הפסד המציאות); משא"כ בנש"י, לא רק שאינם מתבטלים מגילוי בחי' „אצבעו קטנה“, בחי' המל' שרש הנבראים, אלא שביכולתם להמשיך ולקבל גם בחי' שלמעשה משרש הנבראים, והביטול שנעשה בהם מצד גילוי בחי' זו היא באופן שהם עצמם (גם כשהם במציאותם) הם כלים להביטול (עיי' ד"ה והוא עומד שם ע' 9 ואילך).

(29) ולשון הקטרוג שאינו מהול — כי ע"י המילה נעשה התהלך לפני — הדבק בעבודתו ועומד על עמדו כשרה"ק נצבת עליו (רש"י לך יו, א"ג), וראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ו ה"ו במעלות נבואת מרע"ה שהי' לא ע"י מלאך כו' פנים אל פנים כו' עומד על עומדו שלם, ועד"ו בפיה"מ שלו הקדמה לפ' חלק יסוד ז', מ"ו ח"ב פל"ה, לט. ועיי"גכ זח"א קע, סע"ב.

ולאידיך גיסא — ישנה ההבטחה
שכשיעבוד עבודתו עד מקום שידו
מגעת, יתנו לו מלמעלה גם הגילויים
הנעלים, עד לתכלית השלימות —
„וירא“ ראי' באלקות, אספקלריא ה'
מאירה :.

(משיחת ש"פ וירא, תש"ל)

עד שקיים מצות מילה ואז ניתן לו
מלמעלה הגילוי באופן ד„וירא“, עד"ו
צריך כאו"א לידע"י שאין להסתפק
בעבודתו גם אם היא באופן היותר
נעלה, כ"א צריך לעלות תמיד מעלה
מעלה עד שיגיע לביטול אמיתי ושלם ;
כי גם כשמגיע לדרגת ראי' באלקות,
הרי אפ"ל שזה רק בחי' „במחזה“,
ואין זה תכלית השלימות עדיין, ולכן
צריך להוסיף תמיד בעבודתו.

34) וכמו שאברהם ידע שעדיין לא הגיע
לשלימות העבודה, ולכן אמר הצ"צ (היום
יום ע' קג, וראה לקו"ש ח"א ע' 23 ואילך,
ח"ה ע' 86 ואילך) לכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב)
ני"ע (ולהעיר שיום ההולדת שלו חל בפי
וירא) : „כשהודי בן צ"ט שנה מחלים
שצריך למול א"ע ראוי הוא שיתגלה לו
ה"י“.

35) דאף דרק מרע"ה ראה באספה"מ
— דוגמת חילוק דאספה"מ ושאינה מאירה
בנבואה ישנו גם בעבודה והפעולה באדם
שע"ו : תורה או תפלה, יחז"ע או יחז"ת
וכו' (ראה לקו"ת שה"ש כה. ב. וש"ג,
אוה"ת במדבר קלא, שם ר"פ מסות, ובכ"מ).

וירא ב

נכלל במה שאמר קרא "ויגש" כי מצינו הגשה כו'.

וצלה ב:

(א) תיבה הרגילה בתנ"ך ופשוטה "ויגש" — למה בכלל זקוקה לפירוש? וברוב המקומות לא נמצא פרש"י לתיבה זו.

(ב) למה מעתיק רש"י (גם) תיבת "אברהם"?

(ג) מהו ההוספה והחידוש בסיום פירושו של רש"י "ולכל אלה נכנס אברהם" — הרי דבר זה מובן מפשטות משמעות הכתובים, כנ"ל?

(ד) רש"י מקדים הוכחה לכלל אלה נכנס כו' מזה ש"מצינו הגשה למל-חמה כו' לפיוס כו' תפלה כו', והלא מפורש כן בהכתובים עצמם דלהלן על אתר, כנ"ל. והו"ל להתחיל מיד: "לג' דברים נכנס אברהם לדבר קשות ולפיוס ותפלה"?

— וע"ד שפירש רש"י לקמן בפ' וישלח: בנוגע ליעקב אבינו: "התקין עצמו לשלשה דברים לדורון תפלה ולמלחמה".

ואף את"ל שמצד איזה טעם הוצרך

א. עה"פ: "ויגש אברהם ויאמר האף תספה גו'" מפרש רש"י: "ויגש אברהם — מצינו הגשה למלחמה ויגש יואב וגו'". הגשה לפיוס ויגש אליו יהודה: הגשה לתפלה ויגש אליהו הנביא, ולכל אלה נכנס אברהם לדבר קשות ולפיוס ותפלה".

והנה לכאורה כוונת רש"י: מכי"ן ון שמצינו בכתובים שלאח"ז ש"אברהם אבינו דיבר קשות (האף תספה צדיק עם רשע") ודברי פיוס (חלילה לך מעשות כדבר הזה", וכפרש"י: "חולין הוא לך"), והתפלל (הנה נא הואלתי לדבר גו' ואנכי עפר ואפר אולי יחסרון גו'"), לכן מפרש דכ"ו

(1) פרשתנו יח, כג.

(2) ש"ב י, יג.

מה שרש"י מוסיף "וגו'", הוא לתרץ השינוי שבפירושו, שמתחיל "מצינו הגשה למלחמה" ולא כמו שהוא בפרשתנו — וכמו שמסיים: "לדבר קשות", ולכן מר"ס פ"ה רש"י "וגו'" לרמוז על סיום הכתוב שם (והעם אשר עמו) למלחמה — אלא שכאן ה' רק "דבר קשות" דוגמת ענין המלחמה.

(3) ר"פ ויגש.

(4) מ"א יח, לו.

מה שרש"י מוסיף תיבת "הנביא" הוא לציין שכונתו לפסוק זה ולא למ"ש לפנ"ז (שם, כא) "ויגש אליהו".

(5) פסוק כה.

(6) ברא"ם, גר"א, ופי' מהרז"ו לבי"ר (מט, ח) פירשו (כל אחד) באר"א, ע"י"ש — אבל פשטות הענין של דברי פיוס הם דיבורים המהגישים מעלת וגדלות של זה שמפייסים, ולזה מתאים הפסוק המובא ב"פנים.

(7) פסוק כו, ראה במקומות שבהערה הקודמת באר"א — אבל בפשטות מתחילה

תפלת אברהם מ"הנה נא הואלתי וגו'", כבפנים (אבל לא מ"אולי יש חמשים וגר"א — כבפי' מהרז"ו שם, שהרי בפשטות אי"ו ענין של תפלה, וכמפורש שם תמ"ה האף תספה וגו'" (אלא שמסיים (גם) בדברי פיוס "חלילה לך — חולין הוא לך" לעשות "כדבר הזה"); ועוד: לפיוס לא הביא רש"י ג' הענינים (מלחמה פיוס ותפלה) כפי הסדר שאמרם אברהם אבינו, והו"ל להקדים תפלה לפיוס).

(8) לב, ט.

(ז) ולא ידך גיסא: מכיון שרש"י מפ' רש כאן שהגשת יהודה היתה לפיוס, מדוע לא פירש כן במקומו בר"פ וי' גש"י — ובפרט דמצינו דנחית לפרש שם (כנ"ל) ש"דיבר אליו קשות? (ח) מדוע משנה רש"י מלשון הכתוב "ויגש אברהם" וכתב "ולכל אלה נכ"נס" אברהם" — והול"ל "ולכל אלה ניגש אברהם"?

ב. והביאור בכ"ז:

לפני "ויגש אברהם" נאמר: "ואבר"הם עודנו עומד לפני הוי"ה". הרי מפורש שלא זו אברהם ממקומו "לפני הוי"ה" — ולפ"ז אין לפרש "ויגש אברהם" שלאח"ז — הגשה כפשוטה י"י, העתקה ממקום למקום י"י; אלא ע"כ צ"ל ש"מובנה "הגשה" ותנועה רוחנית — שיצא ממצב ומעמד נפשי מסוים ו"גב"נס" למצב חדש י"י.

זוהי הדגשת רש"י "ולכל אלה נכנס אברהם", היינו שעוד קודם שאמר את דבריו לפני הקב"ה, כבר "נכנס אב"י

יהודה לא עשה מלחמה ממש (כב, ויגש יואב וכו' — ראה לעיל הערה 2), אלא "דיבר קשות" דוגמת ענין מלחמה — בדיוק כבפרשתנו. ולהביאור בהשיתה — ראה לקמן סוסי"ד.

(11) ובפרט שרש"י זה (שהגשה היא למלחמה פיוס ותפלה) הובא בב"ר (צג), (ו) גם על הפסוק "ויגש אליו יהודה". (12) כינה ברוב הדפוסים. אבל בדפוס ראשון ושני וברש"י כת"י הגירסא: "נגש אברהם".

(13) ראה גם בדבק טוב כאן. (14) גם לא במובנ' הרוחני — הגשה לפני ה', שהרי כבר עמו אברהם לפני ה' — משא"כ בבראשית ד', סו. וראה לקמן הערה 22.

(15) ראה אברבנאל כאן. ביאור הרי"ם לב"ר (פמ"ט שם) בשם היפ"ת. ולהעיר מפ"י הרד"ק כאן.

רש"י להוכיח ד"ויגש" שייך בג' דב"רים אלו — הו"ל להביא רא"י זו להוספה לבסוף?

(ה) ומאידך, סתם רש"י ולא פירש במקום שה"י לו לכאו' לפרש ולבאר י"י, והיינו להביא את הכתובים שלאח"ז בנדו"ד: חלילה לך גוי' הנה נא גוי' כי משם מוכח שאברהם נכנס "לכל אלה"?

— וע"ד שמצינו בפירושו בפ' ויש"לח הנ"ל, שהוא מפרש: "לדורון — ותעבור המנחה על פניו, לתפלה — אלקי אבי אברהם, למלחמה — והי' המנחה הנשאר לפליטה".

(ו) קושיית השפ"ח: איך כתב רש"י כאן ד"ויגש אליו יהודה" הי' לפיוס, הלא לקמן בר"פ ויגש כתב רש"י: "ואל יחר אפך — מכאן אתה למד שדיבר אליו קשות" י"י?

(9) ובפרט שאין ברור כ"כ בכתוב כל הג' ענינים — ראה לעיל הערות 6, 7. (10) בש"ח ומשכיל לדוד כאן גורסים ברש"י (כב"ר שם) "ויגשו בני יהודה (אל יהושע) — מיהושע יד, ו. — אבל בדפוס ראשון, שני וכל הדפוסים שראיתי וברש"י כת"י הוא כבפנים. וכ"ה באגדת בראשית הובא בפ"י מהר"ן שם.

במשכיל לדוד הקשה "ראילו קרא דויגש אליו יהודה". איכא נמי התם תפלה ומלחמה ג"כ שדיבר אליו קשות ומ"ש דנקט' לגבי פיוס, אבל גם לפי גירסתו ("ויגשו בני יהוד"ה") לא יתורץ מדוע לא הביא רש"י דמצינו הגשה למלחמה ופיוס ותפלה מהכתוב (ה' קודם) "ויגש אליו יהודה"? * ובפרט ש-

(* ואולי י"ל בכונת המשכיל לדוד (אלא שלא משמע כן מלשונו) — דכיון ש"איכא נמי התם תפלה ומלחמה", הרי אין יודעים לאיזה ענין ה' "ויגש אליו יהודה", ולכן אין להוכיח משם כלום.

גש אברהם" ומפרש: "מצינו הגשה וכו'" — היינו מכיון שהתורה מוסיפה תיבות אלו (שאינן פי' גישה ממקום למקום, הי"ז) להדגיש ש"נכנס" מל" כתחלה לדבר באופן מסויים, שלולא תיבות אלו לא היינו יודעים זה וכו' תיבת "ויגש" (מדאפקי' בלשון זו דו" קא) מובן לאיזה אופן "נכנס לדבר".

ולזה מתחיל רש"י פירושו "מצינו הגשה למלחמה וכו' לפיוס וכו' ול" תפלה", היינו שבכתובים אלה אנו מוצאים שהתורה משתמשת בל' "ויגש" לתאר את גישתו והכנת האדם לדבר (או לעשות) הן דברי קשות הן דברי פיוס והן דברי תפלה — ולכן — בנוד"ד שלדבר קשות (האף תספה) היינו יודעין גם לולא הוספת "ויגש אברהם" דבזה הרי מתחיל, עכצ"ל דמרבה שנכנס גם להמשך דיבוריו (דאברהם) בפועל יי'.

ד. ועפ"ז יבואר ההפרש בין הפ' סוק דכאן והכתוב "ויגש אליו יהו" דה":

"ויגש אליו יהודה", הרי פירושה של תיבת "ויגש" הוא במובנה ה" פשוט יי' — נעתק ממקום עמדו בצו"ר תא עם אחיו, וניגש והתקרב אל יוסף בכדי לדבר עמו באופן פרטי: "ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני" י'.

ומה שרש"י מביא כאן ראי' מזה שהגשת יהודה היתה לפיוס, אין כו"ר נתו שדמו אהדדי בתוכנה של תיבת "ויגש", היינו שגם הגשתו של יהודה ענינה תנועה נפשית (כמו "ויגש אב" —

רהם" במצב חדש להיות מוכן ומזומן "לדבר קשות ולפיוס ולתפלה". ולכן שינה מל' הגשה שבכתוב — בכדי לפרש טיבה של הגשה זו.

ומכיון שעיקר כוונתו להדגיש ש" לכל אלה נכנס אברהם", היינו, לא לבאר שדיבר — בפועל — קשות ופיוס ותפלה (דמאי קמ"ל? !), אלא לחדש שמלכתחלה "נכנס" בכוונה ומ" טרה של דיבור באופנים אלה — הרי מובן שאין ראי' מהכתובים דלקי מן, שכן אין בהם הוכחה ש"נכנס" בדעה לדבר בכל אופנים אלה (קשות פיוס ותפלה), כ"א רק מספרים (זהה מובן בפשטות וא"צ רש"י לפרשו יי') שכה דיבר בפועל יי'.

ג. אמנם, מכיון שכן, שאין ראי' מהכתובים שלפנינו ש"לכל אלה נכ" נט", א"כ מהו המקור והראי' לפירושו זה? הלא אפשר דלא "נכנס" לדבר אלא על אופן אחד — "לדבר קשות", ומילתא דמסתברא היא יי', כי הרי בסגנון זה התחיל אברהם את דבריו "האף תספה צדיק עם רשע" (אלא שאח"כ בהמשך הדיבור הוסיף דברי פיוס ותפלה) יי'?

ולכן מעתיק רש"י את התיבות "וי" —

(16) ומה שפ' וישלח הוצרך רש"י להביא הפסוקים שיעקב "התקין עצמו לג' דברים לצורון לתפלה ולמלחמה" (כנ"ל ס"א), אף שלכא' מפורש כן בהכתובים — נתבאר בלקו"ש חס"ו ע' 268 ואילך.

(17) וע"ד המבואר לקמן בפנים (סוסי"ד) כנוגע "ויגש אליו יהודה", שהתחיל בדברי פיוס, ואח"כ בהמשך דיבורו עבר לדבר קשות.

(18) ראה לקמן הערה 24.

(19) ובפרט שבכ"ר (שם) סליגי אמ' לכל אלה נכנס אברהם או רק לאי מהם.

(20) משא"כ שאר ענינים — אף ש' מצינו בהם לשון הגשה — ראה ילי"ש ויגש רמז קנ.

(21) ראה גם משכיל לרוד כאן.

ידוע, שמדתו של אברהם היא — אברהם אוהבי²². ועפ"ז תמוה: איך יתכן שאברהם ידבר קשות, ובפרט — להקב"ה?

ויתירה מזו: מכל הג' דברים (מל"חמה פיוס ותפלה) התחיל אברהם ב"לדבר קשות"; שמה מובן, דאף ש"לכל אלה נכנס אברהם", בכ"ז עיקר הגשתו הי' "לדבר קשות"²³ — ול"כא"ו מצד האהבה שלו צריך הי' להתחיל בפיוס ותפלה?

אולם הביאור בזה:

זה שאברהם מדתו מדת האהבה והחסד לא בא לתאר (רק) את תכונת מדתו הטבעית, שהי' נוטה לחסד מ"צד הטבע שלו, כ"א (בעיקר) את זה שעבד את הקב"ה במדת החסד "לקיים רצון ה"²⁴; ובכ"ז כשבא לידו ענין של הצלת נפשות ושכבר נגזרה גזרה, ועוד יותר, שהקב"ה כבר שלח ה' מלאכים להפוך את סדום כ"ו, וכמ"ש"ני²⁵. "המכסה אני מאברהם אשר אני עושה" ובפרש"י ריש פרשתנו "אחד להפוך את סדום" ואין דרך אלא לתבוע מהקב"ה "לדבר קשות" בכדי לבטל גזרה זו²⁶ — לא עשה

רהם", אלא שהמטרה אחת היא — שניגש והתקרב אל יוסף בכדי לפייסו. ובכ"ז מצי שפיר להוכיח ש"מצינו הגשה לפיוס" מ"ויגש אליו יהודה", מאחר שאנו מוצאים לשון "ויגש" במטרה לפיוס, כי מאי נפק"מ אם ההגשה היא באופן גשמי או באופן אחר²⁷.

ולא הוצרך רש"י לפרש ב"ויגש אליו יהודה" שהגשתו היתה לפיוס, שהרי דבר זה, שגישתו של יהודה אל יוסף היתה בכוונה לפייסו, מובן הוא בפשטות מראשית דבריו של יהודה — "בי אדוני".

ומה שפי' רש"י שם בד"ה בפ"ע: "ואל יחר אפך — מכאן אתה למד שדבר אליו קשות", אבל לא שמ"לכתחלה ניגש בכוונה זו, ולא פי': ויגש אליו יהודה, שנכנס לפיוס ולד"בר קשות — הוא כי להכנס בבת אחת לפיוס ולקשות חידוש הוא וצ"ל הוכחה ע"ז וכבפרשתנו דהוסיפה תורה "ויגש אברהם".

ה. מהענינים ד"יניה של תורה" בפירש"י זה:

22) כביאור הרי"ם שבהערה 15 ש"דקאמרינן בויגש יואב היינו שנתעוררו כלב אמין להמלחמה דאי שקרבו עצמם לארם הרי היו כבר ביניהם וכן ויגשו אל יהושע וכן ויגש אליהו,

— אבל מהמשך הכתוב "ויגש יואב והעם אשר עמו למלחמה בארם (ולכו) וינסו מפניו" מוכח שהפירוש של "ויגש" שם הוא כפשוטו — שקרבו עצמם לארם ולכן "וינסו מפניו".

ועד"ז יש לפרש הכתוב "ויגש אליהו", שניגש ונקרב אליהו "אל ה' להתפלל" (מצו"ע שם) — ראה לעיל הערה 14, ולא (רק) הגשה בנפש, שנתעורר בלב"ה להתפלל. ובכ"ז מובן מה שרש"י מוכיח ש"מצינו

הגשה למלחמה כ"ו ולתפלה" מכתובים אלו, כמבואר בפנים.

23) ישע"י מא, ח. סוטה לא, א. פרש"י כאן יח, יו.

24) כ"ה גם ע"ד הפשט, וכדלקמן ב' פנים דמכיון שכבר הי' אחרי הגזירה והת' חלת העש' לכן הוצרך אברהם להתחיל "לדבר קשות". והשאלה בפנים היא ב"יניה של תורה" שבפרש"י, דעדיין צריך באור, איך מתאימה הנהגה זו עם מדת החסד של אברהם?

25) ד"ה למען דעת תר"ץ פ"ה.

26) פרשתנו יח, יו.

27) ראה ד"ה אשר כרא תרפ"ט: "הע"

— אף „לדבר קשות“, ולהשתדל בכל האמצעים האפשריים — למלחמה לפי יוס ולתפלה יי.

ואם יטעון הטוען, הרי המעשה הוא העיקר יי, ודי במה שמצילים הנפש בפועל, ומה איכפת אם ההתעסקות אינה בחיות ובתוקף רב?

לזה מדייק רש"י: „ולכל אלה נכנס אברהם“, שצריכים להכניס את עצמו בהתעסקות זו בכל מהותו ועצמותו, ואזי מובטח לו שיצליח בעבודתו.

(משיחת ש"פ וירא, תש"ל)

אברהם אבינו שום „חשבונות“, ונכנס תיכף בכל תוקף במדה הדרושה באותה שעה אף שהיא היסך טבעו יי („לדבר קשות“ אפי' כלפי הקב"ה) אולי יציל אנשי סדום ועמורה.

הובא כ"ז בתורה — הוראה לכאוריא מבני אברהם:

כשבא לאדם ענין הנוגע להצלת נפש מישראל בגשמיות, או ברוחניות — לקרב לבם של ישראל לאביהם שבשמים — אסור לו לחשוב „חשובות“ וכי, אלא צריך להתעסק בזה בכל כחו וגם באופן שהוא היסך טבעו

מיד עצמו בסכנה להתסלל על אנשי סדום ועמורה — עיי"ש בארוכה.

(28) ראה כד"ה למען דעת שם ובקונטרס ומעין (מ"א פ"ב) דעשיית חסדו דא"א היתה רק כדי לפרסם אלקותו ית' בעולם, ולכן כשלא רצו האורחים לברך מעצמם, הכריחם בתוקף וגבורה.

(29) ראה גו"א כאן שהג' דברים (מל' חמה פיוס ותפלה) הם כנגד הג' מדות חסד דין ותמים.

(30) אבות פ"א מ"ז.

חיי שרה

מעט וכדומה, ולא הלשון מלא יי — ולזה אומר רש"י שמצא לו חבר „וכן דוד אמר לארונה בכסף מלא“, והיינו להוכיח שדרך המקרא לומר גם ב"כסף" ל' „מלא“ תמורת ל' „שלם“ (המתאימה יותר) וכיו"ב.

אבל לפי"ז אינו מובן : א) הול"ל „וכן בדוד“ וכמו „וכן ביונה“ יי וב"כ"מ. ב) מכיוון שכל כוונתו של רש"י, לפי ביאור זה, להודיע שיש חבר ללשון „כסף מלא“ ואין כוונת רש"י להודיע פירוש „כסף מלא“, כי מובן הוא — א"כ הול"ל רק להביא יי את הראי' „וכן דוד אמר לארונה בכסף מלא“ ולהשמיט הפירוש „אשלם כל שוויי“ ?

ג. עוד יש להקשות בפירוש רש"י שלפנינו :

ג) מכיון שרש"י מעתיק ומפרש התיבות „בכסף מלא“, הול"ל „כל שוויי“, ומהי ההוספה „אשלם (כל שוויי)“ ?

ד) מהי האריכות בראייתו „וכן דוד אמר לארונה“ — הול"ל (כמו בכ"מ) „וכן בדוד בכסף מלא“.

ד. והביאור בכ"ז :

בהשקפה ראשונה „בכסף מלא“, מש-

10) אבל ראה מנחות פח, א : מלאים שלא יחסר. ראב"ע עה"פ.

11) רש"י וירא כב, ב.

12) וע"ד פרש"י ויצא (כח, יא) : „ויפ' גע, וכמו ופגע ביריחו גו“ שמכיון שפ' הפשוט של ויפגע מובן, ורק שקשה איך מתאים ל' „ויפגע (על) במקום“ אין רש"י מפרש, ורק מביא דוגמא ו"חבר" „כמו ופגע כו" (ראה לבוש האורה ושיח' שם).

א. עה"פ ייתן לי את מערת ה' מכפלה גו' בכסף מלא יתננה לי פירש"י : „בכסף מלא אשלם : כל שוויי“ וכן : דוד אמר לארונה בכסף מלא“ י.

וצריך להבין :

א) מה מדגיש רש"י בפיי' „בכסף מלא“ כל שוויי, דלכאורה הרי זהו מובנו הפשוט בכתוב ?

ב) מהי הראי' מ"כסף מלא" שב"ד"ה, מאחר שהיא אותה הלשון ממש הנאמרה בכתוב שלפנינו ?

ב. והנה לכאורה הי' אפשר לבאר כוונת רש"י להביא ראי' ו"חבר" : דקשה ל' הלשון „מלא“ בשייכות ל"כסף" — דלכאורה אין הל' „מלא“ מתאמת אלא בדבר שיצוייר בו היפור' כה — רק, וכמו בכלי : ותמלא כדה : והבור רק ; אבל בכסף מתאים ה' ביטוי „חסר — שלם“, או רב —

1) פרשתנו כג, ט.

2) בדפוס ראשון (שנת רל"ה) של רש"י : שלם כל שחי, אבל ברוב הדפוסים הוא אשלם ככפנים, וכן הובא ברא"ם וגו"א.

3) בדפוס ראשון ליתא הראי' מד"ה.

4) דה"א א כא, ככ"כ.

5) ואין לומר שהכונה ב"וכן דוד אמר לארונה בכסף מלא" היא [לא להביא ראי' לפירושו כאן אלא] לומר שגם שם הפי' כל שוויי, שהרי אין דרכו של רש"י לפרש מקודם דבר הנאמר אח"כ שה"בן חמש למקרא" לא למדו עדיין.

6) ראה רא"ם ובאר מים חיים עה"פ.

7) ופרשתנו כד, טז.

8) וישב לו, כד.

9) וכן משמע מהגירסא שבדפוס ראשון שלם. אבל גם לפי"ז אינו מובן למה צריך לפרש (גם) „כל שוויי“.

מע ש"מלא" קאי על הכסף, היינו שאברהם מודיע בזה שמטבעות הכסף יהיו מלאים (מבלי חסרון) במשקלם¹³ (או ע"ד פי' הירושלמי¹⁴ בכסף מלא — "קינטרין", וכפרש"י¹⁵ שעפרון לקח מאברהם שקלים גדולים).

ופי' זה בא רש"י לשלול בדבריו: "אשלם כל שוויי", שתיבת "מלא" אינה תיאור בשייכות לכסף עצמו (כמותו, משקלו), אלא בנוגע לשדה ומחירה ה"מלא" — אברהם אמר: "בכסף מלא" היינו "אשלם כל שוויי" של השדה¹⁶ (שהכסף הוא בסכום כזה שימלא את מחירה — ישלם "כל שוויי" — של השדה)¹⁷.

ומכריחו לפרש כן:

המהמשך הכתובים מובן, שבבקש-תו זו של אברהם "לבני חת" —

(13) כפי הרד"ק עה"פ.

(14) קידושין פ"א ה"ג.

(15) כג, טז.

(16) ועפ"ז יובן גם לפי הגירסא שב-

דפוס ראשון (ראה לעיל הערה 2) מה שהוצרך רש"י להוסיף "כל שוויי", כי באם הי' כותב רק "שלם" הי' אפשר לפרש ש"מלא" קאי על הכסף — שיהיו מטבעות שלמות וכדומה.

ולכן מוסיף שאין הכוונה על הכסף, אלא "כל שוויי" (של השדה).

(17) ולכן מפרש רש"י אח"כ עה"פ וישקול אברהם לעפרן "חסר וי"ו, לפי שאמר הרבה ואפי' מעט לא עשה שנטל ממנו שקלים גדולים קנטרין שנא' עובר לסוחר", כי אברהם אמר רק שישלם כל שוויי' כו' ולא שקלים גדולים כו'. (וכן הוא בב"מ פ"א) רשעים אומרים הרבה כו' ויליף דעפרון שקל קנטרין מעובר לסוחר, וגם בכבורות (ג, א) שהובא אותה המימרא דר' חנינא "כל כסף האמור בתורה כו' חוץ משקלי עפרון כו'" המובא בירושלמי (קדושין שם) הנה הלימוד דהוי קנטרין הוא מעובר לסוחר ולא מ"בכסף מלא" כבירורי שלמי.

"ויתן לי את מערת המכפלה גו' בכסף מלא יתננה לי" — הוא בא לשלול את מה שאמרו לו בני חת לפני זה: "גשיא אלקים אתה בתוכינו במבחר קברינו קבור גו' לא יכלה ממך גו'"¹⁸ היינו שיקח מהם את מערת המכפלה מבלי שישלם מחירה, כ"א חינם; וע"ז באה תשובתו של אברהם שאינו מסכים לזה, אלא "בכסף מלא" ישלם "כל שוויי".

אבל את"ל שפי' "כסף מלא" — "שקלים גדולים" וכיו"ב, הרי מענתו של אברהם (בצורתן של השקלים) אינה מעיז טענתם של בני חת (באופן של נתינת השדה), כי רק לאח"ז שאברהם הי' עונה בנוגע לאופן הנתינה (שתהי' לא במתנה) הי' מתאים דיבורו בענין הכסף עצמו.

וזהו טעמו של רש"י שלא הסתפק בתיבות "כל שוויי" אלא הוסיף תיבת "אשלם"¹⁹ — היפך מתנת חינם — כי בזה מבואר ההכרח לפירושו.

ה. אבל מ"מ עדיין אפשר לדחוק ולפרש ש"מלא" קאי על ה"כסף". ואף שלפ"ז אין דבורו של אברהם מכוון לדבריהם של בני חת — שהרי אין בדבריו שלילה מפורשת למתנת חינם

(18) שבוה שני ענינים: א) "במבחר קברינו קבור גו'" — שיקבור את שרה בכל מקום שירצה, ב) "איש ממנו גו' לא יכלה גו'" — שיטלנו כחנם (ראה פי' הרשב"ם: ואין אתה צריך לקנות), וע"ז אמר אברהם (א) ויתן לי את מערת ה' מכפלה (דוקא), (ב) בכסף מלא יתננה לי. ועפ"ז יומתק מה שאחרי "בכסף מלא" אמר עה"פ "יתננה לי", דלאוי' אמר כבר ויתן לי את מערת המכפלה גו'.

(19) לפי הגי' שבדפוס ראשון (הובא לעיל הערה 2) י"ל שההוכחה הגי'ל (המובאת בפנים) פשוטה ומובנת מעצמה לכן חמש למקרא, ורש"י אינו צריך לרמוזה.

ו. עוד י"ל במה שנקט רש"י "וכן דוד אמר לארונה" (שעפ"ז יומתק מה שדוקא בתיבות אלו מרמו שכוונתו היא על הענין המדובר שם ולא רמזו באופן אחר):

דהנה מקום לשאול — מאי טעמא דאברהם שרצה לקנות את השדה וה' מערה דוקא "בכסף מלא" הלא ה' יכול ליטול אותם (בלא תשלומין) "מן הדין שאמר לו הקב"ה לזרעך אתן את הארץ הזאת"?: וע"ז "מ' שיב" רש"י באמרו שכן מצינו גם אצל דוד, ש"אמר לארונה בכסף מלא" ומהתם יתבאר להכא:

דוד המלך כבש את ירושלים מ' ארונה המלך ובמילא זכה בכולה מדין כיבוש²¹ — ומ"מ כשבא לבנות בה מזבח, לא הסתפק בוכייתו בכיבוש, ואף לא בזה שארונה יתנגה לו, אלא שתהי' שלו ע"י קנייתו "בכסף מלא". והטעם ע"ז אמר דוד: "כי לא אשא אשר לך" — לה' והעלות עולה חנם". כלומר: אם ה' דוד לוקח את ה' גורן וכו' רק משום שהוא שלו מדין

שהציעו בני חת — מ"מ מקום לדחוק ולומר שבזה שאמר "בכסף מלא" שיתן מטבעות שלימות (או) שקלים גדולים, נכלל בדרך ממילא סירובו לקחת את השדה בחינם, כ"א שישלם עבורה.

ולכן, בכדי לשלול לגמרי הקס"ד הנ"ל, מוסיף רש"י ואומר: "וכן דוד אמר לארונה בכסף מלא"; אין כוונתו של רש"י להביא עוד מקום שנאמר בו ה' "בכסף מלא", אלא לחזק את פירושו הנ"ל בתיבות "בכסף מלא"²² (שהוא לשלול ממתנת חינם) ממש"נ בדברי הימים²³:

הטעם מדוע רצה דוד לשלם (בעד הגורן) לארונה "בכסף מלא" מפורש שם בכתובים: "כי לא אשא אשר לך לה' והעלות עולה חנם", הרי מוכחא מילתא שמה שאמר "בכסף מלא" כוונתו שישלם "כל שווי".

ולכן האריך רש"י בלשונו, "וכן דוד אמר לארונה"²⁴, להורות על הענין המדובר שם (היינו הטעם שבדבריו של דוד לארונה), כי מזה הוכחתו, כנ"ל.

23 פרש"י פרשתנו כג, ד. ראה פי' החוקוני, לבוש האורה וש"ח שם.

ומש"כ רש"י ע"ז "ומ"א", י"ל שזהו רק בנוגע לפי התיבות "גר ותושב", אבל עצם הענין שהי' יכול ליטול מן הדין ס"ל לרש"י גם לפי פשוטו של מקרא, אלא שאי"ז הפי' דמה שאמר אברהם גר ותושב.

וראה וישלח לה, יב. פרש"י לך טו, יח. פרש"י דברים ג, יג (לענין ארץ עוג). פרש"י ד"ה ואשריהם תשרפון — ע"ז נג, ב. וראה פרשת דרכים וירוש ט.

24 כי גם בפשוטו של מקרא כ"ה, שע"י כיבוש נעשה שלו. ראה פרש"י לך יד, כא. פרש"י חקת כא, כו. וראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 8 ואילך.

25 דלכאורה אין זה נוגע, והול"ל רק שלא יעלה צולה חנם.

20 ראה ע"ז במשכיל לדוד וראה הערה הבאה.

21 במשכיל לדוד דהראי' מד"ה היא ד"אם איתא דכסף מלא אינו ר"ל אלא קנטרין התם אמאי הוצרך לכתוב כסף מלא הא בל"ז פשיטא דקנטרין הן דהא כל כסף דכתובים קנטרין". אבל בפשוטו של מקרא (שוהיה רכזו כ"ל רש"י בפ"י עה"ת) א"א לפרש כן, דאי"כ הו"ל לרש"י להביא ה' כלל דכסף דכתובים קנטרין.

22 ואולי י"ל שלכן כתב רש"י "וכן דוד אמר לארונה (השם שנק' בו בסוף שמואל ב') ולא לארנג' (השם שנק' בד"ה שם נאמר "בכסף מלא") שמרמו גם על אותו הסיפור כפי שהוא בשמואל, ששם מפורש (ש"ב כו, כז) שדוד אמר "לא כי קנה אקנה מאתך בחמיר גר".

קנה את השדה בכסף מעפרון) משום דדלמא דה"מ מנכרי שכל קנינו בכסף.

אבל ע"פ הג"ל, בביאור דברי רש"י „אשלם כל שוויי כו", מובן בפשטות למה לא ילפינן דין זה מהכתובים שלפנינו (גבי עפרון):

מלבד זאת, שלא היינו יודעים מיל-פוטא זו³⁴ את עיקרו של דין קנין כסף בקרקע — היינו שהוא נקנה בשוה פרוטה אפילו כשהקרקע שוה יותר³⁵ — דהלא אברהם קנה את השדה „בכסף מלא", כל שוויי³⁶;

הנה נוסף לזה: מה שאברהם נתן את כסף השדה לעפרון לא הי' בשביל לקנותה עי"ז³⁷ (שהרי הי' יכול ליטול „מן הדין" והיתה קנוי' לו בלאו הכי³⁸), אלא בכדי שלא תהי' לעפרון שום שייכות (אף שאיננה שלו כלל) לשדה. ולכן מובן שא"א ללמוד מכאן קנין כסף בקרקע.

(34) ראה עד"ז בספר המקנה קדושין שם.

(35) רמב"ם פ"א מהל' מכירה ה"ז. טוש"ע חור"מ ס" קצ ס"ב.

וגם לפי דעת הסמ"ע שם (סק"א) שמה שקונה בכסף הוא מצד דמי שווי' הדבר, דגלמד משדה עפרון שהי' דמי שווי' השדה — הרי א"א ללמוד משדה עפרון פרט זה דגם כשנותן פרוטה קונה בתורת תחלת פרעון, שהרי אברהם שלם „כל שוויי".

(36) ראה צפע"ג עה"ת: וקונה בכסף רק בשוה הדבר, וצריך ליתן בב"א, לכך נקט כסף מלא כו'.

(37) להעיד מתוס' קדושין ב, ב ד"ה אינו ובמהרש"א שם.

(38) ומ"ש רש"י עה"פ ויקם שדה עפ' רון, תקומה היתה לו היינו בנוגע לרשות. וגם לפי „פשוטו של מקרא (שכתב רש"י) ויקם השדה גו' לאברהם למקנה וגו'" הוא בנוגע „לעני בני חת בכל באי שער עירו" היינו הקנאה מצדט (וראה מפרשי רש"י שם) (ועד"ז צ"ל בפירש"י פסוק יח).

כיבוש, אזי אין זה שולל לגמרי³⁹ את שייכותו של ארונה להגורן; ועוד יותר, גם כשיתנו לו ארונה במתנה⁴⁰ (שגוה"ק לו גם את שייכותו זו המוע' טת), בכ"ז נשאר הגורן עדיין בבחי' „אשר לך" שיש לו עוד לארונה איזו אחיזה וזכות בגורן — „כי לא אשא אשר לך".

ולכן שילם דוד עבורו „בכסף מלא", כל השווי, בכדי לסלק כל זכותו של ארונה מכל וכל, שלא תהי' לו שום אחיזה ושייכות למזבח והקרבנות וכו'. ועל דרך זה הוא באברהם ש-לא רצה שהמערה שבה יקבור את שרה (ובה יהי' קבור גם הוא ושאר האבות והאמהות⁴¹), תישאר בה איזו שהיא שייכות לעפרון (באופן ששמו עלי' וכיו"ב), ולכן מיאן לקחתה „מן הדין" ואף לא במתנת חנינם⁴², כ"א שילם כל שווי'.

ז. בפירוש רש"י ישנם ענינים מופלאים⁴³ גם הנוגעים לשאר חלקי התורה: ע"י פירושו של רש"י כאן מתיישבת קושיא בחלק ההלכה ש-בתורה:

הא דקרקע נקנה בכסף נלמד (בגמ' רא⁴⁴) מהכתוב⁴⁵ „שדות בכסף יקנו", ופי' בתוס'⁴⁶ „הא דלא אייתי מקרא דכתיב גבי עפרון (היינו שאברהם

(26) ראה לקו"ש שם ס"ע 13.

(27) ראה ד"ה שם כא, כג: ראה נתתי גו'.

(28) שלכן רצה זוקא את מערת המכ' פלה „שכפולה בווגות", ראה לקו"ש ח"ה צ' 109.

(29) ראה עד"ז ש"ך עה"ת עה"פ.

(30) שלי"ה במס' שבועות שלו (קפ"א, א).

(31) קדושין כו, א.

(32) ירמי' לב, מד.

(33) קדושין שם.

שלא יאמר בלבו: מכיון שכשרוֹ נותי טובים בטבעם, והרי התורה ניתנה לי במתנה; וגם נקל לי לקיים את המצות כי הנהג"ב והיצה"ר אינם מעלימים כ"כ⁴⁵ — ולכן כל ענין היגיעה ועבודה הוא ממני והלאה!

ע"ז באה ההוראה מאברהם (דוד) שלא רצו לקנות בחנם גם את חלקם המגיע ושהיו יכולים ליטול בנקל, אלא נתנו עבורו כל שוויי.

והיינו שגם מי שהוא יכול ללמוד תורה ולקיים את המצות בלא עמל ועבודה, בכ"ז⁴⁶ בכדי לברר את חלקו בעולם, יציא לגמרי מתחת ממשלת הקליפה ויהי' דירה לו ית' הוא דוקא ע"י השתדלות עבודה ויגיעה.

ועי"ז מגיעים לבחי' "ארבע מאות שקל כסף עובר לסוחר", ת' עלמין (דכסופין) "דירתי צדיקיא לעלמא דאתי"⁴⁷ — התגלות בחי' סוכ"ע⁴⁸ ל"ועמך כולם צדיקים"⁴⁹.

(משיחות ש"פ חיי שרה, תשכ"ט ותשי"ט)

ח. מהענינים ד"יינה של תורה"⁵⁰ בפי רש"י שלפנינו:

איתא בזהר⁵¹ שהמצות צריכות להי' יות לא ב"ריקנייא ובמגנא" (כי אז לא נמשך ע"י המצוה "רוחא דקוד" שא") — זהו הסדר בלעז"ז, במצרים וכמ"ש⁵² "אשר נאכל במצרים חנם" — אלא צריך "לאשתדלא בי' כדקא יאות כפום חילי", ו"באגר שלים".

וזהו מה שפרש"י, שאברהם אמר "אשלם כל שוויי", וכן דוד אמר לארו"נה "בכסף מלא", "כי לא אשא גו' העלות עולה חנם"; וככה התנהג אברהם במצות גמ"ח⁵³, שקיימה באופן של "לאשתדלא בי' . . באגר שלים"⁵⁴.

וההוראה מזה בעבודה הרוחנית של כל אחד ואחת מבניי, שענינו לברר ולזכך, ע"י עבודתו בתומ"צ, את ה"מקום בו הוא נמצא, שהוא לבדו יהי' הבעה"ב שם⁵⁵, דהכוונה היא שיהי' "קנוי" לו ע"י דיוק בתשלומי ועבודה והשתדלות ולא "בריקניא וב"מגנא".

(39) "היום יום" ע' כד.

(40) ח"ב קכה, א.

(41) בהעלותך יא, ה. וראה ספרי ורש"י שם.

(42) ראה פרש"י פרשתנו כג, יו"ד, פ' רש"י ראה יג, ה.

(43) ראה לקו"ש שם (ע' 80 ואילך), לענין מצות מילה וכו' דאברהם. עיי"ש.

(44) יתרה מזו ראה מענה הצ"צ (לקו"ש ח"ב ס"ע 621),

(45) ראה תניא פט"ו.

(46) ונוסף לזה: לא יגעתי ומצאתי אל תאמין (מגילה ו, ב), וראה קונטרס ומעין מט"ו פ"ב. ואין דברי תורה מתקיימין אלא כמי שממית עצמו עלי' (ברכות סג, ב. וש"נ).

(47) זח"ג קכה, ב.

(48) ראה תו"א וישלח כד, ב תו"ח שם. אוה"ת בראשית קטו, ב ואילך.

(49) ישע"י ס, כא.

חיי שרה ב

תתרצה לילך מיד או שתתעב להתעבב עמהם משך זמן, כדבריהם — ודלא כפירש"י ששאלתם הי' על עצם הי' נשואין י'.

(ב) עה"פ: "ויאמר אחי' ואמה" פירש"י: "ובתואל היכן הי' הי' הוא

עכשיו) צריכים לשאול את פיה, כי אין משיאין את היתומה (בל' המדרש) אלא מדעתה. אבל לפירש"י אי"א לתרץ כן, כי

[נוסף ע"ז שבפשוט"מ הי' להם דין בי"ג (ראה לקמן הערה 45) ושקו"ט וגם ע"ד ההלכה — אם יש בבי"ג הדין דאב מקדש את בתו קטנה בע"כ — ראה בית האוצר מערכת א' כלל א אות ב, וראה ג"כ גוי"א (פרשתנו כה, נו) הרי]

רש"י דייק לכתוב "אין משיאין את האשה כו" דקאי (גם) על גדולה שהיא ברשות עצמה להתקדש. וראה לקמן סעיף ה.

ועוד ועיקר — הרי בן הי' למקרא עדיין לא למד כל דינים אלה.

(6) וכפי' הרשב"ם והספורנו עה"פ. (7) בשי"ח כאן כתב: "דקשה והא לעיל אמר לא נוכל וגו' וניכר שמה' יצא הדבר", וע"ז בא הביאור ברש"י דמ"מ הוצרכו לשאול — מכיון דאין משיאין את האשה כו', אבל (נוסף על הרוחק, שא"כ איך אמרו לפנ"ו (20ע"ל) "הנה רבקה גו' קח ולך", וגם — למה לא שאלוה תיכף, והמתינו עד למחר) — הרי מדברי רש"י (לקמן) "ואף

אם אינכם רוצים" משמע שהם התנגדו אל הדבר בעת ששאלוה, כדלקמן בסופם. (8) פירשתנו כה, גה.

(9) והא דלא הוקשה לו לרש"י "ובתואל היכן הי'" במש"ש לפנ"ו (שם, ג) "ומגדנות נתן לאחי' ולאמה" — הי"ז מרמז רש"י במה שמעתיק מהכתוב כאן גם חיבת "ויאמר" (אף שלכאורה הו"ל להעתיק (בנוגע לקושייתו) רק התיבות "אחי' ואמה"). דמדייק דמכיון שהמדובר הוא על האמירה (בנוגע להשידוך) — הי' צריך להזכיר גם את בתואל (וכדלעיל (שם, ג) שכתוב "וע"ן לבן ובתואל ויאמרו

א. בפרשתנו מסופר על המשא ומתן שבין אליעזר ומשפחת רבקה בקשר עם נישואי' ליצחק, ובפרש"י בפרשה זו אנו מוצאים כמה ענינים הדורשים ביאור הן בתוכנם והן ב"השוואתם זל"ו.

עה"פ: "ונשאלה את פי'" פירש"י: "מכאן: שאין משיאין את האשה אלא מדעתה". וצריך להבין:

(א) בהפסוקים שלפנ"ו: נאמר: "וע"ן לבן ובתואל גו' הנה רבקה לפניך גו' ותהי אשה לבן אדוניך גו'" — הרי שכבר הסכימו על השידוך, מקודם — ועפ"ז עכ"ל לכאורה דמה שאמרו לאח"ז "נשאלה את פי'" אין הכוונה על עצם הדבר (השידוך), אלא האם

(1) פירשתנו כה, גז.
(2) מה שכתב רש"י "מכאן שאין משי" אין כו' "י"ל שכחנתו להדגיש שהלימח הוא לא מ"הולכה והיתה גו'" (ראה הערה 48). — וע"פ פש"ח אין רא' משם — שהרי בא בהמשך ל"ויצאה מביתו" שהוא גם בע"כ נכתוב לפנ"ו ושלחה מביתו. גם להעיר דשם המדובר בגרושה מן הנישואין שאינה ברשות האב (פרש"י מטות ל, י').
(3) כה, גז"ג.
(4) וכדמוכח גם מפרש"י עה"פ (כה, גב) וישתחו ארצה, שמודים על בשו"ט וראה ברא"ם, שרש"י כתבו כאן (ולא על "ויקח האישה שלפנ"ו) כי אין מודים על הבשו"ט עד (שאמרו קח ולך) שהסכימו לגמרי.

(5) בעץ יוסף לב"ר (פי"ס יב. וכ"ה במשכיל לדוד): שהשאלה היתה על עצם השידוך, והא דהוצרכו לשאול את פיה עכשיו, הוא מכיון ששעשית יתומה ע"י מיתת בתואל, וכשאחי' ואמה משיאים אותה (כי במה שאמר אבי' (בתואל) מה' יצא הדבר לא קדשה עדיין (דלא הי' אלא הסכמה בעלמא) והם צריכים להשיאה

(ג) לאידך צלה"ב:

מפשטות הכתובים מבואר (כנ"ל) שהסכימו תיכף (ולפועל) על השידור, וכמו שאמרו "הנה רבקה גו' קח ולך", ולכאורה לאחרי שלמדנו ש"אין משי" אין את האשה אלא מדעתה", קשה מעיקרא: (א) איך החליטו ע"ז מבלי שיבררו דעת רבקה? (ב) אמרם "קח ולך" שבפש"מ פי' תיכף — הרי (כדלקמן) "נותנין לבתולה יב"ח"?

ב. לעיל בהפסוק: "תשב הנערה אתנו ימים או עשור" לאחרי שמפרש רש"י תיבת "ימים" שבפסוק, שפי' רושה שנה, מוסיף טעם לבקשתם: "שכך נותנין לבתולה זמן י"ב חודש לפרנס את עצמה בתכשיטים".

וגם בזה צלה"ב:

(א) פשוט הוא שלבתולה דרוש לה זמן להכנות לנשואי', וגם הבן חמש למקרא יודע דבר זה, ומוכנת בפש"טות בקשת אחי' ואמה שרבקה תתעכב עמהם משך זמן — ומה קשה בפש"ט ש"מ, שרש"י מתרץ זה ע"י שמבאר הטעם לבקשתם "שכך נותנין כו"י, ואם כוונת רש"י לבאר הדיוק די"ב חודש דוקא — א"כ הו"ל לבאר ג"כ למה "עשור" דוקא.

(ב) לכאורה אפשר לומר בפשוטו ש"מ דזה שבקשו י"ב חודש הוא לפי שכן שיערו שבנדו"ז, היינו לפי מצב "פרנסתה" של רבקה — צריכה יב"ח (וע"פ זה גם יתורץ בפשטות דעת אליעזר שתלך תיכף, דלכאורה — במאי פליגי), ומנא לן מן הכתובים "שכך נותנין לבתולה (סתם) דהיינו שהוא מנהג רגיל ומקובל" והסתמכו על מנהג זה?

הי' רוצה לעכב בא מלאך והמיתו"י, ומזה משמע, דאחי' ואמה לא רצו לעכב; אבל לפירושו כאן משמע שגם בדעתם לא הי' עדיין מוסכם (ויתירה מזו: התנגדו לזה) וכפרש"י במענת רבקה: "אלך" מעצמי ואף אם אינכם רוצים" ¹¹, שהרגישה שאינם רוצים ¹², ולכן שאלו את רבקה על עצם השי" דוך.

גו"י*¹³, משא"כ בנוגע למגזרות לא קשה הא דלא הזכיר את בתואל, כי מוכן ש"מב" דנות" — פירות (לפרש"י (שם), ולא כפי' הב' שבראב"ע שם שהם בנדים חשובים), ה"ז מתנה קטנה שאינה חשובה ולכן גם אינו ראוי ליתן לבעה"ב עצמו, ולכן לא נתן אלא לאחי' ולאמה, וראה ע"ז במשכיל לדוד.

(10) בטור הארוך: ולפי הפסט נחא כי בתואל אמר הנה רבקה לפניך ועל כן אמר אחי' ואמה שאינו טוב שתלך מיד כו' אבל דוחק הוא, דהרי מפשטות הכתובים משמע שגם לכן אמר (לפניו) הנה רבקה, שהרי פסוק לן בא בהמשך להכתוב שלפניו ויען לבן ובתואל, וראה ג"כ לקמן הערה 17.

(11) שם, נח.

(12) ברא"מ, באר מים חיים ועוד, כתבו ההכרח לפירושו ממה שאמרה אלז, ולא אמרה הן.

(13) בביר פ"ט, יב: "מרמוזים בה התל" כ"י, ובמ"כ (וראה גם עץ יוסף) שם: בל' תימה כדי שתאמר לא אלז, וראה גם ש"ך עה"ת.

(* ברב"ע כאן (ובחזקוני כתב על פירוש זה ולפי הפשט): והאב מחריש, ויתכן שלבן הי' גדול מאביו בחכמה וכבוד, כי כן מצאנו ויען לבן ובתואל, וע"פ המבוי אר בפנים ההערה מוכן שא"א לרש"י לפרש כן (נוסף על מה שא"יז מתאים עם פרש"י עה"פ דויען לבן וגו', וראה ג"כ לקמן הערה 20) כי א"יז מספיק לתרץ הקושיא, דמ"מ הרי הי' בתואל צריך לומר את דעתו לאחרי לבן — כמו בפסוק דויען לבן ובתואל ויאמרו וגו'.

(14) בגמרא כתובות (נו, ריש ע"ב) הוכיחו מפסוק זה שכי"ה המנהג, אבל מלשון

אמרו „מה' יצא הדבר לא נוכל דבר אליך גוי' (ולכן) הנה רבקה לפניך קח ולך . . . כאשר דבר ה' . . . ופרשׂי: „לא נוכל דבר אליך — למאן בדבר הזה . . . לפי שניכר שמה' יצא הדבר לפי דבריך שזימנה לך“.

והיינו שמדברי אליעזר נוכחו לדעת שמה' יצא הדבר“ ואיכ מוכן שלא נוכל גוי' כי סירובם או סירובה של רבקה לא ימנעו את הדבר מלבוא בפועל . . . — ולכן הסכימו תיכף, גם מבלי לשאול את רבקה — אף ש בדכ צריכים לשאול דעת האשה . . .

ה. והנה בהפסוקים שלאחז מסופר שבמענה לדברי אליעזר „שלחוני ל־אדוני“ אמרו אחי' ואמה „תשב הי נערה אתנו ימים או עשור אחר תלך“ (ו. א. שהדבר בכללותו מוסכם, אלא שמבקשים שתתעכב אצלם משך זמן). אולם כאשר חזר אליעזר על דבריו ובלשון „אל תאחרו אותי . . . שלחוני ואלכה לאדוני“, אמרו: „נקרא לנערה ונשאלה את פי“ (וכנל סג שנשאלה על כללות הדבר) — הרי ששינוי החלטתם נגרם עי דברי אליעזר האחרונים.

ומבאר רשׂי ומפרש שבאמרם „ת שב הנערה אתנו גוי' ואחר תלך“ טענתם עם היות שהשידוך נגמר וכנל כי אין שייך למאן בזה כיון

ג) ואדרבא: לפי פירושו — אימ אמרם תיכף „או עשור“, דמכיון דב־קשתם היא משום ש„כך נותנין ל־בתולה יב־חודש“, מהו הטעם לוותר שני חדשים? ואם יש טעם לעשור — מאי קסיד בתחלה לדרוש ימים? — שגם מזה מוכח שלא הי' בזה סדר קבוע, והגבילו הזמן לפי הצורך המשוער (כעין יפה או בצמצום — עיד שמצינו בטענת אברהם: חמ־שים, ארבעים וחמשה גוי').

ג. והביאור: בפסוק „ונשאלה את פי“ מוכרח רשׂי לפרש שהתכוונו לכללות השידוך (ולא האם תרצה לי לך מיד — כדמשמע לכאורה מהמשך הכתובים), כיון שבפסוק שלאחז מבו־ארת שאלתם „התלכי עם האיש הזה“, ולא „התלכי עתה עם האיש הזה“, וכדומה — היינו ששאלתם היתה על כללות ההליכה — השידוך.

והא דמוכח מן הכתובים שלפני, שהשידוך בכללותו כבר הי' מוסכם — עכצל שבביתיים אירע דבר ש־גרם לשינוי החלטתם להסכמה, ועד כדי כך שרצו לבטל כל הענין, ומה גרם לשינוי זה? מובן זה מפרשׂי בפסוקים הנל, וכדלקמן.

ד. בעניית לבן ובתואל לאליעזר

רשׂי „שכך נותנין“ ולא „לפי שנותנין“ (עיי פרשׂי לעיל כו, ב) או „למדנו שנותנין“ (כבפרשׂי בא, יב) משמע שב־פשוט — זהו דבר ידוע.

בחזקוני כתב: „ימים יב־חודשים, כדי כתיב (אסתר ב, יב) כותה גושים יב־חודש וגוי“, אבל אין לומר שרשׂי סמך עי, שהרי לא ציין לכתוב זה (שלא למדו התלמיד עיין). והא ולא הביא רשׂי כתוב מפורש וסמך אמנהג — פשוט עיפ־דרכו פשוט — שאין להביא ראי' לכל בתולה — ממנהג אחרוש (עיי פי תורת כאן).

15) זכפי' הספורנו עהיפ (וראה גם פרשׂי שם, ג): „קח ולך, גם בלתי רשור חינו (והטעם — בהמשך הכתוב) כאשר דבר ה', שגור בה פלוני לפלוני, שהרי נתן אות על רצונו בה“.

16) וכן כתב בגויא (פרשתנו כו, ג) בתירוק קושייתו „ולמה נשא יצחק קטנה, דהא אמרין אסור לקדש את בתו עד שתגדל כו“ — שהוא מכיון דמה' יצא הדבר ולא שייך כאן כלל שום איסור כדבר, שהקביה רצה בזה“. וראה לקמן הערה 33.

שהרי אין משיאין את האשה אלא מדעתה.

ו. עפ"י מובנת כונת רש"י בת" ש שב הנערה אתנו ימים גוי" — ש"כך נותנין לבתולה זמן י"ב חודש", שזהו היסוד לדבריהם, שלא היתה זאת בק" שה, אלא טענה: "תשב הנערה גוי" (שהרי) כך נותנין כו", כי הוספת דבר חדש ע"י אליעזר גרם שיחזרו מהחלטתם הקודמת, כנ"ל בארוכה.

ז. אמנם, לפי הג"ל שטענתם "תשב הנערה אתנו" היתה כיון "ש"כך נות" גין לבתולה זמן י"ב חודש" — מדוע אמרו תיכף "או עשור"?

והביאור: טעם הדבר שנותנין לבתולה זמן י"ב חודש מבאר רש"י שהוא "כדי לפרנס את עצמה בתכשיטים" — והרי בהפסוקים שלפנ"ו מסופר שלאחר ש" הסכימו על השידוך הוציא "העבד כלי כסף וכלי זהב" . . . ויתן לרבי" קה" * * * ומכיון שאליעזר כבר פירנסה

בכללות השידוך (כמבואר לעיל ס"א, וראה הערה 13) — מ"מ, שאלו את רבקה ולא בטלו השידוך. וי"ל בפשטות, כי מכיון שראו שבתואל רצה לעכב ומת, חששו שאולי זוהי סיבת מיתתו, כי מה' יצא הדבר (אבל מכיון שספק הוא, כנ"ל — הוצרכו לשאול את פיה כבכל שידוך רגיל (בענין יוסף לב"ר שם): (אבל אי"ז בפשט"מ) "ואפשר שרמוה להם (רבקה לאחי ולאמה כשאמרה אלך) כי גם המה מוכנים למיתה (כבתואל), ולזה כשמעם עצה טובה שנתנה כו' וישלחו את רבקה מרצונם ומדעתה (בשמחה)". ויומחק עפ"י ג"כ (גוסף על המבואר לעיל בשה"ג להערה 9, ובהערה 17) מה שרש"י לעיל (כד, גה) בחר הפי'

שבתואל מת, כי עפ"י יובן יותר הפי' (21) שהי' (לא כהנזם וכו') שנתן לה לפנ"ו, כ"א זה הי' בשייכות עם ההסכמה (ההכנות) לנשואין וכו'. (21* שם, גג.

ש"מה' יצא הדבר", מ"מ תשב גוי" כי "כך נותנין לבתולה זמן י"ב חודש" — זהו מנהג העולם".

ויתירה מזו — מכיון שאליעזר בעת שהציע השידוך לא התנה שבנדו"ו ישנתה מן הרגיל ותלך מידי, הרי בודאי (לדעת לבן כו') שגם הוא הת" כוון (לכתחילה) לשידוך בסדר המקובל ורגיל.

אך כאשר סירב אליעזר להסכים לסדר הנהוג והוסיף דבר חדש (שא" פילו לדברי אליעזר — אין כל ראי' מהנסים שאירעו לו * * * — שמה' יצא גם דבר חדש זה) — מובן שזה מטיל ספק בכל * * * דבריו, גם בשטר מתנה שהראה להם * * * וגם בדברי הנפלאות שסיפר (שנדו"ק לשון רש"י * * * לפי שניכר כו' לפי דבריו", היינו שרק ממנו ידעו אודותם), וכיון שרק בסכת הנסים החליטו על השידוך מבלי לש" אול הסכמתה של רבקה, ואמרו "הנה רבקה גוי' קח ולך" — הרי מוכרחים היו עכשין לומר ש"נקרא לנערה ונש" אלה את פי" על עצם השידוך * * *

(17) ועפ"י מובן שא"א לרש"י לפרש לעיל (כד, גה) כפי הטור הארוך שם (הובא לעיל הערה 10), וכן לא כפי' החז" קוני (שם, גג): "בתואל . . . שמח הי' כו' לא הי' חפץ באיחור כו'", כי באם "תשב גוי" הוא סדר הרגיל, אין מסתבר לומר שבתואל אמר להיפך.

ומזה ש"ואבא היום — היום יצאתי והיום באתי מכאן שקפצה לו הארץ" (פרש"י כד, מב), אין שום ראי' על דבר חדש זה (ליקח את רבקה מיד), כי בפשוטו י"ל שהוא בכיו' להקים התחלת ההכנות דיב"ח — ובמילא הקדמת לקיחת רבקה ככל האפשרי.

(18) להעיר מפרש"י (בראשית ג, ד): כשם כו' כך כו'.

(19) פרש"י כד, לו.

(19*) שם, ג וראה ברא"ם לפרש"י זה.

(20) ואף שהם מצד עצמם לא רצו

ח. והנה דיוק נוסף בפרש"י דילן:
בפירושו על „וגשאלה את פי“
משנה רש"י מלשון המדרש „אין
משיאין את היתומה אלא על פי“
וכותב: „שאינ משיאין את האשה אלא
מדעתה“, וצלה"ב הטעם. ובפרט, דל-
כאורה היתה רבקה או קטנה יי.

וכונתו של רש"י בזה, שעם היות
רבקה רק בת ג' שנים, מ"מ היתה
כבר גדולה יי (בדעתה):

(25) ב"ר שם. והרי „היתומה“ קאי על
הקטנה, שהרי בגדולה (שהיא ברשות עצמה)
אין חילוק בין יתומה לאשה אחרת. ובי-
ילקוט רמז קט; „אין משיאין את הקטנה
אלא על פיה“. וכל פרש"י הוא במדרש
אגדה.

(26) כפרש"י (תולדות כה, כ) שהיתה
בת ג' שנים. אבל לכמה דעות (ראה דעת
זקנים מבעלי התוס' שם, תוס' יבמות
סא, ב — ד"ה וכן. ועוד) היתה אז בת
י"ד שנים.

(27) וראה בחזקוני (תולדות שם) שהביא
בשם פרש"י (פרשתנו) „שאינ משיאין את
הגדולה כו“ (אמנם בחזקוני הוכיח מזה
שרבקה היתה בת י"ד).

ואין להקשות ע"ז מהלשון ד.אין
משיאין דמשמעו שאחרים משיאין אותה
— וזהו בקטנה (כי בגדולה ה"ה משיאה
את עצמה). שהרי מ"מ היתה עוד קטנה
בשנים, והמתקשים בפועל להשיאה הם
ראשי המספחה.

יתרה מזה מצינו: ותקח לו אמו אשה
(כא, כא) ובגו'רד בפרש"י (כו, א): מכיון
שהי' לו בן הי' צריך להשיאו אשה —
אף שגדולים היו.

ועפ"ז מוכן (גיכ) בפשטות שאין להק-
שות על פרש"י (שרבקה היתה „גדולה“),
שעפ"ז אי"מ מה שבקשו י"ב חרש לפרנס
עצמה, שדין זה אינו בגדולה, כמבואר
בכתובות שם (וכקושיית הפג"י (ר"ה מנה"מ
— כתובות שם, ב) על השיטות (ראה
לעיל הערה 26) שרבקה היתה בת י"ד) —
כי (נוסף על שמשתימות ל' רש"י „גותנין
לבתולה“ — משמע שע"ד פש"מ לא נחית
לחילוק דקטנה וגדולה, הרי) דבר זה אינו

בתכשיטים, הוסיפו לטענתם; „או ע-
שור“, היינו דאף שבכלל נותנים יב
חודש — בגדו"ז י"ל „או עשור“, כי
קצת תכשיטים נתן לה (ומטענתם
מוכן ששיעורו שהתכשיטים שנתן אלי-
עזר (בא"ס יי כונתו לפרנסה בתכשי-
טין ולא מתנה סתם — כמו המגדנות)
הי' בהם כדי שיעור פרנסה של שני
חדשים יי), אבל צ"ל „עשור“ לישב
עמהם עשרה חדשים כדי לפרנס עצ-
מה בכל התכשיטים, כנהוג יי.

ומ"מ אמר אליעזר שלחוני (גם
לדעתם) — שהרי כיון ש„הוי' הצליח
דרכי“ — אמתי הוא והרי הראה להם
שטר מתנה דכל טוב אדוניו (כולל
גם תכשיטין דשרה).

(22) וכיון שבי אפשריות כפי' כונתו
— לכן אמרו ב' ומנים: ימים או עשור.
(23) וברוך רמז י"ל, שייב חדשים
לבתולה הוא מכיון שבכל חודש יש תכשיט
מיוחד השי"ד לאותו הזמן (בכללות יותר;
תכשיטים השייכים במיוחד לזמן הקיץ,
והשייכים לזמן החורף), וכאן מצינו ב'
גתניות מאליעזר לרבקה, גתנית הגוף וכי'
(ואף שלא נתן זה בקשר לגישואין —
כולקול הערה 21 — הרי בכ"ז הו' לה
תכשיטין אלה. וק"ל)

גתנית הכלי כסף וכי', וי"ל שאלה היו
תכשיטים של ב' חדשים, ולכן אמרו אן
עשור, ועד"ז פו' גיכ במשכיל לדור.
(24) וזהו מה שדייק רש"י להוסיף על
לשון הגמרא (כתובות נו, א במשנה. נדרים
עג, ריש ע"ב) והמדרש (כ"ר פ"ס יב)
„לפרנס עצמה“ ופרש, „בתכשיטים“ (אף
שהן פשטות הכחנה בהגמרא. ראה פרש"י
כתובות שם *).

(* ומה שהוצרך רש"י לפרשו שם הוא
(בעיקרו) מליון שרצה לפרש החילוק שבין
„לפרנס את עצמה“ של הבתולה (שהוא
„בתכשיטים“), „לפרנס את עצמו“ של הבעל
(שהוא „בצרכי סעודה וחופה“), ולהעיר
שבנדרים (שם) שמובא שם (בגמ' רג הדין
שנ' „גותנין לבתולה כו“, לא פרש"י כלום.

גדול בשכל ודעה, ומאז והלאה מדק־
דקים בו ומכירים במעשיו, משא"כ
לפני גיל זה אין מדקדקים בו, מכיון
שע"פ הרוב לא נתגדל עוד בשכל
ודעה.

ובנדו"ד :

מסופר בפרשה י"ו שאליעזר סימן
נתן לעצמו "והי' הנערה אשר אמר
אלי' הטי נא כדך ואשתה ואמרה
שתה וגם . . . אותה הוכחת לעבדך
ליצחק" וכשראה את רבקה, "וירץ
העבד לקראתה ויאמר גו' יי" — הרי
שדקדק במעשיו של רבקה הזכיר או־
תה עיי"ו יי, ועפ"ז נמצא שהיתה גדולה
כבר, שמדקדקים ואפשר להכירה במ־
עשיו.

ועפ"ז מובן דיוקו של רש"י שגאין
משיאין את האשה כו"ל שהרי (ב־
פשוטו של מקרא) היתה רבקה כבר
גדולה (בדעתה) באותה שעה יי.

ט. ידוע שבפרש"י ישנם ענינים
מופלאים יי וגם בהלכה. ובפרש"י
דילן :

במקור הדין דבן שלש עשרה ל־
מצות יי שתי דעות בהלכה: (א) למ־

(30) פרשתנו כה, יד.

(31) שם, יז.

(32) וראה ב"כ פרש"י (שם, יד) : "ראוי

היא לו שתהא נומלת חסדיה".

(33) ועפ"ז מובן בפשטות שלפרש"י מל־
כתחילה אין מקום לקושית הגויא שבהערה
16.

כרא"ם כאן : "והיינו דאמר כו' כפ' אע"פ
(כתובות נו, ב), אין פוסקין על הקטנה
להשיאה כשהיא קטנה כו'". ועפ"ז נמצא
(לפרש"י) דלא כדבריו דהרי רבקה גזונה
היתה.

(34) של"ה במס' שבועות שלו (קפא, א).

(35) אבות פ"ה מכ"א (ולגירסת אדה"ז

בסידורו — מכ"ב). רמב"ם הל' שביתת
עשור פ"ב ה"א. טושי"ע (אדה"ז) אר"ת

בפ' תולדות עה"פ יי "ויגדלו הנע־
רים גו'" פרש"י "כל זמן שהיו קט־
נים לא היו נכרים במעשיהם ואין
אדם מדקדק בהם מה טיבם, כיון
שנעשו בני י"ג שנה זה פירש לבתי
מדרשות וזה פירש כו'".

והנה מעשיו של אדם מבוגר מו־
כחים על תכונות נפשו, ומי שהוא
בר דעת ובעל אחריות, הרי מעשיו
תוצאה מתכונות נפשו (לטוב או להי־
פך), אבל אין להוכיח תכונות נפשו
של אדם עפ"י מעשיו בקטנותו, כש־
אינו מבוגר ואינו אחראי על מעשיו.

ועפ"ז יש להבין את האריכות בפ־
רש"י "כל זמן שהיו קטנים לא היו
נכרים במעשיהם ואין אדם מדקדק
בהם" יי, דלכאורה, למאי נפק"מ ה־
דקדוק בהם — והול"ל בפשטות :
דמכיון שנעשו בני י"ג שנה (ובאו
לכלל גדלות) ניכר במעשיהם שזה
פירש לביהמ"ד וזה כו'.

ומובן מלשון רש"י, שבאם היו
מדקדקים בהם ומכירים מעשיהם קו־
דם שנעשו בני י"ג שנה, אפשר שהיו
עומדים על תכונותיהם גם קודם לכן.
היינו שבפשט"מ אין ענין קטנות
וגדלות תלוי בגיל (י"ג שנה) אלא
בטבעו של כל יחיד בפרט — כי
יש מתבגר בגיל מוקדם ויש המאחר
להתבגר; והגיל י"ג שנה אינו ה־
סיבה לגדלות, אלא כן הוא הטבע
ע"פ הרוב — דבן י"ג שנה נעשה

ענין התלוי בדעת אלא במנין השנים (ראה
רש"י ד"ה נותנין ותודיה בגרה — כתו־
בות שם).

(28) תולדות כה, כו.

(29) ולהעיר שבב"ר (פ' ס"ג, י) ועוד,
(שבפשטות זהו מקורו של רש"י) — אין
לשון זה, ורש"י מוסיפו (והוא ע"ז מ"ש
בתנחומא תצא ד).

דים יי דבר זה ממ"ש יי, ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי איש חרבו וגוי' — שהיו באותו הזמן בני י"ג שנה יי, וקראם הכתוב איש, שמורה על גדלות יי, ולפי"ז הוא ענין טבעי שבגיל יג שנה יי נעשה גדול בשכל ודעה. (ב) שהוא מהשיעורין דהלכה למשה מסיני יי — ואינו תלוי בטבע.

דים יי דבר זה ממ"ש יי, ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי איש חרבו וגוי' — שהיו באותו הזמן בני י"ג שנה יי, וקראם הכתוב איש, שמורה על גדלות יי, ולפי"ז הוא ענין טבעי שבגיל יג שנה יי נעשה גדול בשכל ודעה. (ב) שהוא מהשיעורין דהלכה למשה מסיני יי — ואינו תלוי בטבע.

ונפקא מינא להלכה — מאימתי בני נח מחוייבים בקיום המצות שמצ' וזים עליהן יי:

להדיעה שיי"ג למצות נלמד מהכ' טוב ומטעם שטבע האדם הוא שבגיל זה נעשה גדול — אז כל ב"נ מחוייב במצות מבן יג שנה ואילך, כי מכיון שהתורה גילתה שבטבע נעשה אז גדול אין נפק"מ בין ישראל לב"נ; ולהדיעה שזוהי הלכה למשה מסיני א"כ בב"נ שלהם, לא ניתנו השיעורין רי"ן יי, הרי"ן תלוי בכארי"א לפי טבעו ומצבו יי.

סי תרטו (סי"ב ס"ח), ועוד.

36 רש"י גזיר (כט, ב) ד"ה ור' יוסי בריי סבר, רש"י ורע"ב אבות שם.

37 וישלח לו, כה.

38 פסיקתא זוטרתא בראשית שם, וב' מקומות שנשמנו בהערה 36 ועוד.

39 כמ"ש (שמות ב, יד) "מי שמך לאיש" (וכפרש"י שם — והוא דלא כמ"ש בשמו"ר שם), "וחוקת והיית לאיש" (מ"א ב, ב), ועוד.

40 ואשה כשהיא בת יב, דבינה יתירה ניתנה באשה כמבואר בגמרא נדה מה, ב, וראה פירוש המשניות להרמב"ם שם פ"ה מ"ו.

41 שו"ת הרא"ש כלל טז, פ"י ה"ב שברש"י אבות שם, שו"ת מהרי"ל ס' נא, ולפי שיטתם הרא"י מהכתוב אינה אלא אסמכתא בעלמא.

42 ראה ג"כ לקריש ח"ה ע' 421, חס"ו ע' 291.

43 רמב"ם ה"ל מלכים פ"ט ה"י.

44 ראה רמב"ם שם, ושם פ"י ה"ב.

שו"ת תת"ט ח"יר"ד סשי"ו.

(משיחות ט"פ ח"ש, תשל"ג)

45 ראה לקריש ח"ה ע' 143 ואילך.
46 וראה שקו"ט כזה כפרשת דרכים דרך האחרים דרוש ראשון, בית האוצר בתחלתו, ולהעיר שרש"י בפ"י על הש"ס (סנהי פב, א ד"ה בת יתרו) ס"ל שה"י להם (קודם מ"ת) דין ב"נ.

47 בפ"י ע"ה"ת, וכפ"י ה"ב באבות שם (ראה לעיל הערה 41), ולהעיר שבפירושו ע"ה"פ ד"ויקחו גוי' איש גוי" לא הביא רש"י דרשת חז"ל שהיו בני יג.

48 ברש"י יבמות (יט, ב ד"ה קדושין דעלמא) מוכיח דקדושין הוי מדעתה מפסוק (תצא כד, ב) "והלכה והיתה לאיש אחר, מדעתה משמע", ולכאורה (עפ"י מ"ש בפנים) הו"ל להביא (עכ"פ וכפ"י לדבר * גם) פסוק דידן, שלדעתו (כאן ובפירושו באבות) חפורש הוא ** אבל י"ל בפשטות, שב' פירושו על הש"ס (להלכה) ס"ל כדיעה הא' וכדמוכח מזה שבפ"י בגזיר (ראה לעיל הערה 36) הביא רק דיעה זו, ולפי"ז היתה רבקה קטנה.

ועפ"י מובן ג"כ מ"ש ברש"י על הרי"ף (קדושין רפ"ב) אסור לאדם לקדש את בתו כשהיא קטנה כו' וסמך לדבר וכתוב גקרא לנערה ונשאלה את פיה.

(* הוחחה (גמורה) אינה, כי י"ל בזה דא"ן למדין מקודם מ"ת (וראה אנציקלופדי תלמודית בערכו).

(** עפ"י מ"ש ברא"ם (ע"ה"פ) "זהתלכי עם האיש הזה בנשואין קמירי ולא בקדו' ש"ן" (ודלא כמ"ש בעץ יוסף (הובא לעיל הערה 5)) אינה קושי' שהרי אין מאן ראי' לקדושין מדעתה, אבל יומתק יותר עפ"י מ"ש בפנים.

תולדות

הכתוב הוא „ונעשה פירות“. ומכיון שהמדובר הוא ב„לנו“ — בבני־א, ש־ הם יעשו פירות, הכוונה בזה שיפרו בבנים ובנות, עִד מִשֵׁי „פרו ורבו גו“.

לאידך גיסא מוכן שנדויד אינו דומה להתם:

בפסוק „פרו ורבו גו“ פרש״י: „אם לא אמר אלא פרו הי' אחד מוליד אחד ולא יותר, ובא ורבו שאחד מוֹ ליד הרבה“, כלומר שגם על ולד אחד מתאים הלשון „פרו“, אבל בני דוֹד שׁוּפְרִינוֹ בא ביהמשך לִבְנֵי עתה הרחיב הי' לנו (וכתוצאה מזה) ופרינו בארץ, אין מסתבר כלל כי הכוונה היא ש־אחד מוליד אחד ולא

א. עהִפּי: „ויעתק משם ויחפור באר אחרת ולא רבו עלי' ויקרא שמה רחובות ויאמר כי עתה הרחיב הי' לנו ופרינו בארץ“, מעתיק רש״י: „ופרינו בארץ“ ומפרש: „כתרגומו: וניפוש בארעא“.

וכתבו המפרשים: בכונת רש״י: דלכאורה „ופרינו“ הוא לשון עבר, וכיון שאמר „כי עתה הרחיב הי' לנו“, איך יאמר „ופרינו — כבר — בארץ“? לכן כתב רש״י שפירוש „ופרינו“ כאן הוא „וניפוש“, בעתיד.

אבל בפשטות אאִפּ לומר כן — דהרי מצינו בתורה פעמים הכי רבות: תיבות בלשון עבר והואֹו שבראשן מהפכתן לעתיד, ואִכ פשוט גם בני דוֹד שפּי „ופרינו“ (בואִו) הוא ש־ נפרה בעתיד, ואין כאן קושיא, ואין צורך לרש״י לפרשו (כמו שאינו מפ־ רש בְשֵׁאר המקומות):

גם צלהִב: רש״י מפרש תיבת „ופ־ רינו“ — ולא תיבת „בארץ“ [כי „בארעא“ המועתק ברש״י — אינו מוסיף ביאור בתיבת „בארץ“], ואִכ למה מעתיק גם תיבת „בארץ“?

ב. הביאור בזה:

„ופרינו“ הוא מלשון „פרי“ ופי׳

(5) כי זהו בהמשך להרחיב הי' לנו, חיי מנוחה והרחבה — ולכן טבעי שיהי' „פרו ורבו“.

(6) בראשית א, כב, ובפרש״י שם, וראה ראִם, גויא ולבוש האורה שם.

(7) שהכוונה בזה (לא ש־פרו) פירושו שאחד מוליד אחד בפעם א' (אבל כמשך הזמן מוליד הרבה), ו„רבו“ מוסיף שאחד מוליד כמה בפעם אחת (כבשִׁיח שם), שהרי אין דיוק זה במשמעות תיבת „רבו“ (ויוחק לומר שההוספה נרמזת רק ביותר תיבת „ורבו“), כִּיא ש־פרו פירושו ש־אחד מוליד אחד ולא יותר במשך כל ימי חייו ו„רבו“ מוסיף שאחד מוליד (במשך הזמן) הרבה, שעיִז מתרבה.

(8) כי בפשטות פי' הכתוב — שכיון שהיוֹ כבר הרחיב לנו (אלא שעבר זה הוא עבר הקרוב — „עתה“), ולכן „ופרינו בארץ“ (משאיכ לפי' הרסיג עהִפּ, ההרחיב — ירחיב), אפּיל שהם ב' ענינים נפרדים — אבל גם לפי' זה „ירחיב“ „ופרינו“ צִיל בהתאם זליו).

(1) טרשתנו כו, כב.

(2) בכמה דפוסים — „תרגומו כו“ (בלא כִּיף), ולהעיר שבדפוס ראשון אין תיבת „כתרגומו“ (וראה לקמן הערה 17), ובדפוס שני חסר כל דִּיה זה.

(3) ראִם, גויא וְשִׁית, וראה רעִב עהִפּ.

(4) בקאפיטל זה עצמו ראה בפסוקים:

ג ד גי(ם), כד (ביִם).

וגדלות וכו' יי, וכמ"ש יי, "ויגדל האיש וילך הלוח וגדול עד כי גדל מאד. ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר וע' בודה רבה גו'".

אמנם עפ"י למה מביאו רש"י בשם התרגום — הר"ל לפרש כן מעצמו מצד הכרח הנ"ל בפשט הכתוב יי?

והטעם ע"ז: ברוב המקומות שכ" טוב בתורה הלשון "פרו" וכיו"ב, מפ" רש התרגום "פושו" וכיו"ב, היינו שלדעת התרגום, גם כשאירי בהולדת ולדות (— עשיית פירות), יש בזה גם התוכן של "פישון" (כי ע"ז מת" רבה גם המוליד עצמו). שמוזה מובן — לדעת התרגום — שכשהפי' של "ופרינו" הוא דק ריבוי בעצמו, כב" גדו"ד, אין פי' זה יוצא מן הכלל לגבי שאר המקומות, כי בכל מקום כלול תוכן זה בפ"י התיבה.

ולכן מציין רש"י להתרגום, ללמדנו,

(14) וראה פי' הרד"ק עה"פ: ונפרה ונרבה במקנה.

(15) פרשתנו כו, יגיד, וראה פרש"י שם: וזל פרוחתי* של יצחק כו'.

(16) ועפ"ז אין הכרח לומר שכונת הכתוב ב"ופרינו בארץ גו'" היא רק לע" תיד, כי ענין זה ה' גם בעבר, ומ"ש "ענתה הרחיב ה' לנו ופרינו וגו'", הי' קאי על החלק של העתיד. ואורבה: מוכרח לומר שקאי גם על העבר, כי בעתיד לא מצינו זה במפורש בהיותו "בארץ" (גור), קודם עלותו לבאר שבע.

(17) וי"ל שגם לפי מ"ש בדפוס ה' ראשון (שאין תיבת "בכרומו" — ראה הערה 2), מובן שכונת רש"י להעתיק לשון ה' תרגום, דאל"כ הול"ל "וניפוש בארץ".

(* ולהעיר (בהרמז שבפרש"י) — ש' פרדה אינה מולידה (ב"ר פמ"א, ו. וראה שם, ה. פל"ח, ז), ובמילא לא היו לו פירות מהן, כנ"ל בפנים.

יותר", היינו שלא יהי' עקר — כי אין זה "הרחיב" כלל!

ובמילא מובן ש"ופרינו" כאן הוא בדוגמת מ"ש יי, "לא אגרשנו מפניך בשנה אחת פן תהי' הארץ שממה גו' מעט מעט אגרשנו מפניך עד אשר תפרה גו'", שפירוש "תפרה" הוא, שיהיו בארץ הרבה בנ"א. ועד"ז כאן יי פירוש "ופרינו" — "שאחד מוליד הרבה".

אבל עפ"ז קשה ביותר: הרי לא היו ליצחק ולרבקה רק שני בנים. יעקב ועשו, ואיך נופל ע"ז לשון "ופרינו" (הבא בהמשך ל"הרחיב")?

ולכן פרש"י שאין כוונת "ופרינו" לולדות (כמו "פרו ורבו גו'"), כ"א "וניפוש", וכבר כתב רש"י פי' תיבה זו עה"פ יי, "שם האחד פישון גו'" פרש"י: "וע"ש שמימיו מתברכין ועו" לין ומשקין את הארץ נקרא פישון, כמו יי ופשו פרשיו", היינו שדבר זה עצמו מתרבה ומתגדל. ועד"ז כאן הכוונה שיצחק בעצמו יהי' בריבוי

(9) משפטים כג, כט"ל.

(10) ואף שענין זה כתוב הלן — אין הכוונה בפנים שהיינו למדים פי' זה משם, כ"א לראי' ולדונמא שבלה"ק ג"ז נכלל בפ"י "פרו", ופרינו, אלא שאינו מוכרח. ולכן ניתוספה תיבת "ורבו", ובפרשתנו — מובן הוא כיוון שבא בהמשך ל"הרחיב".

(11) ואין לומר שהכוונה בזה לדורות הבאים, כמו "לזרעך אתן את הארץ ה' ואת" (לך יב, ז), "את כל הארץ גו' לך אתננה ולזרעך עד עולם, ושמתני את זרעך כעפר הארץ גו'" (שם יג, טו"ט) ועוד כו"כ — כי מקדים "כי עתה הרחיב ה' לנו".

(12) בראשית ב, יא. ומטעם זה אין רש"י מפרש כלום עה"פ (תזריע יג, ה ועוד), לא פשה גו"י, כי כבר פי' בברא' שית, שהכוונה — שהדבר מתרבה.

(13) תבוקא א, ת.

שאינ פי' זה (וּנִיפּוּשׁ) בסוג "ולא מצאתי לו חבר", כי בכל המקומות יש בו תוכן זה.

ג. אולם לכאורה, כללות פי' זה אינו מוכרח: יש לפרש "ופרינו" הכוונה לולדות (פירות), ואעפ"כ מת" אים זה להרחיב ה' לנו, "ע"פ מש"כ רש"י כבר בפ' וירא¹⁹: "בני בנים הרי הן כבנים", וא"כ אפ"ל שקאי על בני יעקב²⁰, שהיו שנים עשר (ודינה²¹)?

לכן מעתיק רש"י בתחלת פירושו "ופרינו) בארץ" (ובמילא כותב גם בפירושו — "וניפוש) בארעא") — ובני יעקב הרי לא נולדו בארץ (גרר — וגם לא בארץ ישראל בכלל²²), כ"א בחו"ל, ובמילא לא קאי "ופרינו בארץ" עליהם.

עוד יש לדייק בפרש"י זה: למה מעתיק לשון התרגום — "ה"ל לכ" תוב "כתרגומו" ותו לא — כמנהגו במקומות רבים, והלומד יראה בתר-גום פסוק זה?

והביאור: בתרגום כאן שתי גר-סאות: א) ויפשיננא. ב) וניפוש. ומע" תיק רש"י לשון התרגום ללמדנו ש-גירסא הנכונה היא "וניפוש"²³ — ואף שאין ענין פירוש רש"י להודיענו גירסת התרגום — כאן ה"ו נפק"מ בפ"י פשוטו של מקרא: "ויפשיננא"

18) כ, יב.

19) ובדוגמת מ"ש (יהושע כד, ג) ווארבה את זרעו ואתן לו את יצחק".

20) וראה ג"כ פרש"י וישב לו, לה. 21) בנוגע לבנימין, ראה פרש"י וישלח (לה, יח): "נולד בארץ כנען". אבל ראה פרש"י ויחי (מת, ז) "ולא הולכת' כר' להכניס לארץ". וראה רמב"ן שם. וראה רא"ם, גר"א, וש"ח שם.

22) כמו שפי' בש"ח.

פירושו שהוא יפיש אותנו, וקאי על "ה' " המובא לפניו בכתוב, "וניפוש" פירושו שאנו (מעצמנו) ניפוש²⁴, וק-אי על יצחק וביתו.

ד. מיינה של תורה" שבפרש"י זה: רש"י מעתיק לשון התרגום "וני-פוש בארעא" — היינו שבפסוק ישנם ב' ענינים: א) "כי עתה הרחיב ה' לנו" — הו"ע הבא מלמעלה. ב) "וני-פוש בארעא" — הו"ע עבודת האדם. ומרמו רש"י שהתכלית של "הרחיב ה' לנו" היא — "וניפוש בארעא", שהאדם יעבוד, תכלית כוונת בריאת העולם והאדם²⁵: "ע"י הקב"ה "הרחיב ה'" היא שהאדם ייגע ויעבוד בזה, וכמ"ש²⁶: "אדם לעמל יולד". ואופן העבודה הוא: "וניפוש בארעא", ש-האדם יעבוד עם העולם ועניניו עד שמגיע לדרגא שהאדם כביכול מוסיף "וניפוש" על הבריאה כפי שהיא נבראה ע"י הקב"ה — היינו שמגלה אלקות (ע"י תומ"צ) גם במקום כזה שמצד הבריאה אין אלקות בגילוי שם²⁷. וכמרו"ל²⁸: "נעשה שותף ל-

23) ומוכרח כן, כי אם גם זה קאי על "ה" הול"ל "כי עתה הרחיב ה' לנו והפירה אותנו בארץ" (אם הכוונה לעבר — ראה לעיל הערה 16) או "כי עתה הרחיב ה' לנו ויפירה אותנו בארץ" (אם הכוונה לעתיד).

24) וכמ"ש (בראשית ב, טו) "ויניר חהו בג"ע לעבדה זלשמרה". וראה תיב"ע שם.

25) אייב ה, ז. וראה סנה' צט, ב. ד"ה אדם לעמל הרפ"ט.

26) ראה ד"ה גדולים מעשה צדיקים תרפ"ה (ספה"מ קונטרסים ח"ב ע' 914 ואילך).

27) שבת י, א. קיט, ב. טור או"ח סי' רסח. שו"ע אדה"ו שם ס"א. וראה א"ת להה"מ בראשית ד"ה כל האומר

— להרחיב את הפה יי יותר מכפי

31) ולהעיר שענין זה כתוב במזמור פ"א אל"ף שבתהלים. המורה על הרחבת הפה, כי פ"א מרמו לפה (שבת קה א. אותיות דר"ע אות פ"א) ופ"א אל"ף מרמו על הרחבה והוספה בהפה. וע"פ המנהג שקיבל אדה"ז מרבו בשם רבו מורנו הבעש"ט לאמר הקאם' תהלים המתאים למספר * שנותיו ** (קובץ מכ

*) לדוגמא, כשנמלאו לו יג שנה סת' חיל מזמור יד.

(**) ורא"י לחדודי עכ"פ לזה: שני מניי ניס במספר (ברכות ט, טע"ב: הני קג * קד הוי"ו) מזמורי תהלים: קג (בכל ה' ספרים. וראה מנחת שי לתהלים בהקדמתו), קמז (ירושלמי שבת פט"ז הי"א. מסי' סופרים פט"ז הי"א. מדרש תהלים מזמור כב) וע"פ מרז"ל (ברכות ט, ב) „אשרי האיש (קאפ' א) ולמה רגשו גוים (קאפ' ב) חזא פרשה היא” — ולפי מנין זה — מזמור „לשלמה משפט"ן גו"י הוא מזמור ע"א, וסימו „כלו תפלות דוד בן ישי", היינו שאמרו דוד כשנסתלק, ודוד נסתלק בן ע' שנה (ב"ר פצ"ו, ד. רות רבה פ"ג, ב. וראה ג"כ במדב"ר פ"ד, יב. זח"א קסח, א. וראה ספח"מ להצ"צ קה, ב ואילך).

[ע"י לקמן ע' 77 — הוספה לאחר זמן].

וכאן להעיר: הקטו כ"כ מפרשי הש"ס (ברכות שם) ומדרש (תהלים שם) מטירת ב' המנינים ותירצו כו'.

ויש להוסיף קושיא על קושיתם — דדוקא ראשוני המפרשים לא עמדו ע"ז כלל (ורק ששק"ט איזה מזמורים כחזא חשיב'!)

ולפענ"ד — קושיא מעיקרא ליתא, כי עד"ז מצינו בנוגע לה' ספרי התורה שדרז"ל שנחלקים גם ** (לשבע (שבת קסו, א) וגם בנוגע לכד ספרי תנ"ך, שספר אחד מהם הוא — תרי עשר. ולהעיר מנין סדרים דאורייתא (זח"א קד, ב. ובכ"מ) ובפרטן הם נד. סי' המה מלכות—מסכתות (שהש"ר עה"פ ו,

*) להעיר מסנה' קג, ב: קג פנים. ל"ת

הארז"ל ר"פ וישלח.

** שהרי בודאי לא פליג ס"ד זה על חלוקת התורה לה' ספרים.

הקב"ה במעשה בראשית" ויתרה מזה אחז"ל ** „מה הקב"ה בורא עולמות אף אביכם בורא עולמות".

אמנם יש מקום לטעון: איך אפשר הדבר? מכיון שהקב"ה ברא את ה' עולם, והוא בראו בהגבלות אלו, איך יכול בנ"א או מלאך — נברא — להוסיף בזה?

הנה גם זה מרומז תחלה בכתוב: „כי עתה הרחיב ה' לנו", היינו שגם הכח ע"ז שיוכל האדם („לנו") להר"ח זיב ולהוסיף בהבריאה, בא מהקב"ה, שהרחיב ונתן לבנ"י כח שלמעלה ממדידות והגבלות, ולכן ביכולתם (ובמילא — תפקידם) לבטל הגבלות העולם ולהרחיבו

ברוחניות ובמילא גם בגשמיות — כי עי"ז מוסיפים ברכה ונתנה הארץ יכולה גוי, ואה"ק היא כצבי יי שה" מקום הגשמי מתפשט כו' עד ש"וניפוש בארעא"***.

ה. והנה ענין זה מרומז גם במ"ש ** „אנכי ה"א המעלך מארץ מצרים הרחב פיך ואמלאהו" — דגם כאן ב' ענינים: א) „אנכי ה"א המעלך מארמ"צ" — הו"ע הבא מלמעלה. ב) „הרחב פיך (ואמלאהו)" — האדם צריך לעשות

ויכולו (ג. ג. כהוצאת קה"ת תש"ג). וראה לקו"ש ח"ו ס"ע 22 ואילך. ח"ו ע' 240 ואילך. ח"י"ג ע' 42. ח"י"ד ע' 162 ואילך. הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים (קה"ת, תש"ט) ע' תנה.

28) ב"ר פצ"ח, ג. וראה אוה"ת ויחי שם, א. ולהעיר מאוה"ת שמות ע' יט.

29) כתובות קיב, א.

29*) וראה פי' הרלב"ג עה"פ: „ופרינו מהגרים המצרים לנו". וראה לקמן בפנים.

30) תהלים שא, כא.

עולם שבני יוסיפו עלי עיי עבודתם. והוא הנותן להם כח ע"ו. כנ"ל.

[וזהו גם הביאור (בפנימיות הענ"ינים) בטענת טורונטרופוס הרשע ** "אם אליכם אוהב עניים מפני מה אינו מפרנסם וכו' (ונתינת הצדקה) מחייבתן לגיהנם", ותשובת ר"ע ע"ז: "ואנן קרוין בנים וכו' " — היינו שהוא טען, דמכיון שהקב"ה ברא את העניים באופן דעניות, איך יתכן ש" משהו יוסיף בזה (ע"י נתינת ה" צדקה **). וע"ז ענה לו ר"ע שבניי הם בניו של הקב"ה, (שע"ז מובן: א) שצריך לתת צדקה — כפשט הש"ס, ב) איך יכולים לשנות סדר הבריאה, כי) הם "חלק אלוהה ממעל ממש כו' כמו שהבן כו' **", ויש לבניי כח שלמע' מהגבלות, ובמילא (לא רק שאין זה היפך רצונו, כ"א) זהו רצונו, ואדרבה: הוא הנותן הכח על זה].

ומפורש בכתוב זה שהקב"ה מבטיח ונותן עוד יותר: לא רק שנותן כח לפני העבודה, כ"א שמסייע הוא גם אח"כ, שהעבודה תעשה פרי ותגיע לתכליתה, שתפועול הוספה בעולם — כדמסיים: "ואמלאהו" — ע"י שהאדם יעשה חלקו "הרחב פיך", מובטח הוא כי "ואמלאהו", שהקב"ה ימלא "פיו".

וגם ענין זה מרומז בהכתוב דפר"ש תגנו: "ופרינו בארץ" אינו ל' של תפלה או בקשה וכי"ב (שספס אס יהי' כן בפועל **), כ"א הוא ל' ודאי — כי כנ"ל מובטחים, שאם ממלאים

שהוא מצד הבריאה (וכנ"ל שהאדם צריך להוסיף ולהרחיב את הבריאה).

וגם בזה צלה"ב: מכיון שהקב"ה ברא את הפה באופן מסוים, וכמ"ש ** "מי שם פה לאדם וגו' הלא אנכי ה' " — איך אפשר שבן אדם ירחיב את הפה?

ע"ז בא התירוך ב(תחלת) הכתוב: "אנכי ה"א המעלך מארץ מצרים": "ארץ מצרים" ארץ במצרים גבולים וכו' **, והקב"ה "העלה" את בניי מ" מצרים וגבולים אלו — (ואדרבא ופרינו בארץ) — שמדייק ואינו כותב "המוציאך" (כברוב המקומות), כ"א "המעלך", היינו שהעלה אותם הקב"ה למעלה מהגבלות, ולכן יכול וצ"ל "הרחב פיך" (העולם) — לבטל את ההגבלות **.

זהו רצונו של הקב"ה בבריאת ה-

תנים לתהלים ע' 214) י"ל, שלכן שייך מומור זה למי שנכנס לשנת שמונים ואחת שלו, כי שמונים שנה מורה על שלימות הטבע וכו' כמ"ש (תהלים ז, י) "ואם בגבורות שמונים שנה גו'", וכשנכנסים להשנה שלאח"ז, היו ענין של הרחבה והוספה על (הגבלות) הטבע ***, ולכן אומ' רים אז מומור פ"א אל"ף, כנ"ל (ובו הציחי (ונתינת כח) "הרחב פיך גו'").

32) שמות ד, יא.

33) ראה תו"א מט, סע"ד, נו, סע"ג ועוד. וראה שעה"יהיא (פ"א) שהשם של הדבר מורה על תוכנו.

34) וגם בתורה צ"ל "לאפשא לה" (וחיג יב, ב. תו"א מקץ לט, ד. אנה"ק סכ"ו (קמה, א)).

35) ב"ב י, א.

36) ולהעיר שצדקה היא כללות כל המצות (תניא פל"ז (מת, ב). וראה אנה"ק ס' יו, וראה ב"ב ט, סע"א).

37) תניא רפ"ב.

38) ראה לעיל ע' 41.

ח"ט. במדבר פ"ח, כא) ובפרט טג (ול' פיה"ט להרמב"ם בהקדמה — טא). ועוד.

***) ולכן אמרו"ל (אבות פ"ה מ"ב — לגרסת אדה"ז בסיוורו) "בן שמונים לגבורה", כי אמיתית ענין הגבורה הוא ע"ד "גבורות נשמים".

רצונו של הקב"ה ועובדים העבודה
 שהוא דורש, בודאי מגיעים להתכלית,
 ופועלים לא רק "ופרינו בארץ"
 — בלה"ק, כ"א גם "כתרגומו וניפוש
 בארעא",

וכמבואר בענין "שלי תרגום הוא
 חול ולא קודש, ובנדוד — פועלים
 הרחבה והוספה לא רק בהעולם כפי
 שהוא בלה"ק (שגם זה — עולם מלשון
 העולם⁴⁰). כ"א גם בעניני חול וכו'

(משיחת ט"פ חיי שרה, תשל"ג)

(41) ישע"י ג' ה.

(42) ולהעיר שהבאר הג' פרמזת לבי
 המ"ק השלישי (ראה רמב"ן, רבינו בחיי,
 כלי יקר, ועוד עה"ט).

(39) תו"א משפטים ע"ג, ד. וראה לעיל
 ע' 50 בארוכה.
 (40) לקו"ת שלח לו, ד. ש"ש סד, ב.
 ביאהו"ז להצ"צ ע' שנה (ומציין למרו"ל).

(הוספה לע' 75 להערה הב' בהערה 31):

החילוק בזה (אם "אשרי האישי" ו"למה רגשו" "חזא פרשה היא" או כמו שהוא
 בכל הספרים שלנו ש"למה רגשו" הוא מזמור השני) — יש לבאר ע"פ סוגיית הגמרא
 בברכות שם, שמביא ראי' ע"ז ש"אשרי האישי" ו"למה רגשו" הם "חזא פרשה" מזה
 ש"כל פרשה שהיתה תכיבה על זוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי פתח באשרי
 דכתיב אשרי האישי וסיים באשרי דכתיב אשרי כל חוסי בו".

והביאור: תוכנו של המזמור ד"אשרי האישי" הוא מעלת ישראל בקיום התומ"צ
 ("לא הלך בעצת רשעים גו' כי אם בתורת ה' חסצו גו'") שע"ז "והי' גו' וכל אשר
 יעשה יצליח", (והפסם ו) "לא כן הרשעים כי אם כמוץ גו' —

התמי' במזמור שלאח"ז "למה רגשו" וכללות תוכנו — הם שלילת השליטה
 של אה"ע על בניי ואורבא "אתנה גוים נחלתך ואחוזתך אפסי ארץ" — באופן שלמעלה
 מן הטבע (ולכן באה התמי'): "לטה רגשו גוים גו' " שהרי) "יושב בשמים ישחק גו'".

ושני המזמורים "חזא פרשה" הם (בתקופה אחת) — כאשר בניי הם (בגלוי)

במצב דאשרי .. לא הלך בעצת גוי"י, כי זה מביא (בגלוי) לטח רגשו גוים גוי' וישוב בשמים ישחק גוי' אתנה גוים נחלתך גוי' אשרי כל חוסי בו"י.

ולכן "חזא פרשה היא" (בימי דוד) לדוד שבימיו הי' מצב הנ"ל בפועל דלא הלך בעצת רשעים גוי' "רגשו גוים", "אתנה גוים נחלתך", וכפרשיי עה"ס "למה רגשו גוים" — .. ולפי משמעו יהי' נכון לפותרו על דוד עצמו * כענין שנאמר וישמעו הפלשתים . . ונפלו בידו וכו'".

[בימי שלמה לא הי' מצב ד"רגשו גוים", כי ניבא עליו "הוא יהי איש מנוחה והניחותי לו מכל אויביו מסביב גוי' שלום ושקט" (דה"י א כב, ט)]

אבל בהדורות שלאח"י ולא קיימא סיהרא באשלמותא (ראה זחיב פה, א. וראה ג"כ שמו"ר פט"ו, כו)

ובפרט בזמן הגלות — חסר באשלמותא דרבים בעיני דאשרי האיש גוי' אף שז"י בעבר (וישנו גם בהוה בכו"כ יחידים) — ולכן גם לא קשה על אשר בהוה "רגשו גוים",

אלא שלאחרי זמן, בימות "מלך המשיח" (פרשיי עה"ס) — יתמהו "למה רגשו גוים",

ו"אשרי האיש גוי' והי' כעץ שתול גוי' " מדבר ביחיד בכל זמן — ומזמור (וזמן) בפ"ע ** — באחרית הימים — (שאו יתמהו) למה גוי'.

ועפ"ז מובן ג"כ מה שרשיי מביא פירוש הנ"ל (ד"למה רגשו" קאי על דוד) כפירוש שני — אף שזהו "לפי משמעו" — ומה ש"רבותינו דרשו את הענין על מלך המשיח" מביא כפי' ראשון,

כי פשוטו של מקרא — כל הספרים שלנו — הי"ה ב' מזמורים, "למה רגשו" פרשה בפ"ע (תקופה בפ"ע).

אלא שע"ס דחז"ל חזא פרשתא היא (כאותה התקופה).

ואף שדחז"ל היא, בכ"ז מי' גם אליבא (אף שפרשיי בא לפרש פשוטו של מקרא) — כיון שזהו "משמעו".

* שעפ"ז גם טרה קוסיית המפרשים על אמרו "אשר לא הלך" ל' עבר — אלא דקאי על "דוד עצמו" הנהגתו שהתחילה בעבר.

** בחז"ג מהרש"א שם דשינו "למה רגשו גוים" לפרשה בפ"ע לאחר שהוסיפו ביבנה (ברכות כה, ב) ברכת המינין.

— ולא זכיתי להבין — שהרי דוד כתב ספר תהלים (ב"ב יד, ב) ו(למהרש"א) במשך כל הדורות שלאחרי' עד דוד יבנה — נמנו והיו פרשה אחת, וביבנה — שינו והפרידו ביניהם !

ולתוסף שכיין שדוד הוא „נעים זמירות ישראל“ דכל הדורות, כלל בספר התהלים ב' המנינים: העיקרי — שהם ב' פרשיות (כנ"ל); השני — דדורו דוד, באמירתו בסעם הראשונה (שלבן) — מוכרח שיהי' משמעו באופן (ש)הם פרשה אחת ***

(משיחת ש"פ תולדות תשל"ד)

***) וצ"ע דעפ"ז (ובמכש"כ לפי' המהרש"א הנ"ל) דהחילוק ד„אשרי“ ו„למה“ פ"א או שתים — תלוי בזמן, משא"כ הסעם דחיבור עוד ב' מזמורים — א"כ מצינו עוד מנין (או שני מנינים) במספר מזמורי תהלים, נוסף על קמ"ז וקנ"ו

וי"ל ביישוב כהנ"ל — דאין הפי' שנמנה כפרשה אחת או כשתים בדורות שונים, אלא — במצבים שונים: כשישראל עושים רצונו של מקום (ובמילא אין גס מקום לברכת המינין) אומר התהלה ומתחיל ומסיים באשרי (פרשה אחת), משא"כ כשאין עושין רש"מ.

ועד"ז י"ל ג"כ בנוגע לשני המזמורים (ראה מנחת שי בהקדמת פי' לתהלים): לא לנו — דאינו התחלת מזמור (וענין בפ"ע — כ"א המשך (להמצב ז) בצאת ישראל ממצרים (ראה רד"ק שם), משא"כ כשעושים רש"מ — אדרבא צ"ל „לנו“, הללו גוי כי גבר — הוא סיוס דהקודמו „אהבתי גוי לי יהושיע“ (דכוין שעושים רש"מ — „יהושיע (באופן אשר) גבר עלינו חסדו“).

להעיר ממרז"ל דאין השם שלם ואין הכסא שלם עד כו' (תנחומא ס"פ תצא): מפ"י הציצ בפתח וסיים באשרי (הוטפה לתהלים ע"ה בסופו).

תולדות ב

קרבות הם עיקר בביהמ"ק, וכן מובן היטב זה שהתיבות "אשר ברכו ה'" מרמזות לביהמ"ק הבנוי ומשוכלל לעת"ל, דהרי בנינו ושיכלולו של ביהמ"ק דלעתידי זהו תכלית ברכתו של הקב"ה:

אבל זה שביהמ"ק בחורבנו מרומז ב"שדה" אינו מובן. גם חורבנו של הבית באופן זה או אחר מאי נפק"מ כאן? ועוד ד"שדה תחרש" הי' לאחרי חורבן (שריפת) ביהמ"ק והוא ענין בפ"ע.

ב. ויובן כ"ז בהקדים משארז"ל (הובא בפירש"י) עה"פ שלאחרי ה'

א. בפרשתינו: מסופר, שקודם ש' נתברך יעקב אבינו בברכת "ויתן לך האלקים וגו'" — אמר יצחק אבינו, בתור הקדמה, "ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'".

וארז"ל על פסוק זה בספרי: "וכן אתה מוצא ביצחק שראה אותו (הבי"המ"ק) בנוי וראה אותו חרב וראה אותו בנוי ומשוכלל לע"ל. ראה ריח בני — הרי בנוי, "ריח" קאי על הקרבות (שענינם "ריח ניחוח") שהק' ריבו בביהמ"ק, ו"בני" פירושו "בנוי" כריח שדה — הרי חרב [כמ"ש: "ציון שדה תחרש"] אשר ברכו ה' — הרי בנוי ומשוכלל לע"ל".

ולכאורה אינו מובן: איך אפשר לומר שכל ג' הדברים הנ"ל שראה יצחק הם הקדמה לברכה שברך ליעקב — ובפרט שאחד מהם הוא ביהמ"ק בחורבנו שסיבת החורבן הוא "מפגי חטאינו כו' יד שנשתלחה במקדשך" * — ואיך יתכן שגם זה (שתוכנו היפך הטוב והברכה) יהי' הקדמה לברכה?

גם צ"ל טעם הדבר שחורבנו של ביהמ"ק מרומז כאן (בתיבת ה) ענין "שדה" (שהוא רק ע"פ מש"כ "ציון שדה תחרש"י); זה ש"ריח בני" מרמז לביהמ"ק בבנינו, מובן — כי הקר' בנות ענינים "ריח ניחוח" כנ"ל וה'

(1) כז, כז.

(2) ברכה לג, יב.

(3) מיכה ג, יב.

(3*) תפלת מוסף דיו"ט.

(4) וגם בפסוק זה — לכאורה "שממה" הוא חורבן יותר מאשר "שדה". וכמו ש' מצינו לשון זה בנוגע לחורבן בכ"מ.

(5) ובפרט ע"פ מש"כ הרמב"ם (ריש הל' בית הבחירה): "מ"ע לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבות, ד' תכלית ביהמ"ק הוא, להיות מקריבים בו הקרבות". (ודלא כרמב"ן ר"פ תרומה. אבל עיני השגותי בהט"מ מ"ע לג. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1346).

(6) ב"ר פס"ו, ג.

(7) ההכרח לפי זה ע"פ פשוטו של מקרא הוא — יתור הוא"ו ("ויתן"); ואעפ"כ מביא רש"י פי' ב' ודוקא עליו כותב שהוא "ולפי פשוטו" — מפני ה' קושיא שבפנים: מה חסר בהנתינה הרא' שונה [דאאפ"ל כפי השפ"ח, שהפי' הוא דאם תפסק הברכה מפני חטא יחזור ויתן — דהרי מפורש אח"כ (שם, מ) היפכו "והי' כאשר תרדו ופרקת עולו מעל צואריך"; ואין לומר דיצחק אמר כן (וחזר מאמירתו הקודמת) מפני בקשת עשו, ברכני גם אני אבי גוי ויבך" (שם, לח), אבל ה"ויתן" הי' כולל גם אם יחטא — דאם יש כאן חרטה הרי הי' יכול לברכו גם בשאר הברכות, אף ש"הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים ודגן ותירוש סמכתי"ו (שם, לו)].

ואפילו את"ל גם בהברכה דלמעלה הגבלה ו(במילא) הוספה "יתן ויחזור ויתן" — זה יתכן כשהנידון הוא בברכה פרטית לאיש פרטי (ע"ד ברכות השבטים ע"י יעקב אבינו ומשה רבינו, שע"ז נאמר ¹¹ "איש אשר כבדו ברכו אותם"), דמצד הגדרתה כברכה פרטית למתברכים פרטים מקום להוסיף עוד ענינים בברכה עצמה או לצרף בה עוד מתברכים. משא"כ בנדו"ד הלא המתברך הוא יעקב אבינו, שהוא כולל את כל ה' נשמות כולם (כידוע ¹² בענין "שופרי" דיעקב אבינו מעין שופרי' דאדם ה' ראשון" ¹³); וגם הברכה ה"ה כוללת את כל הטוב דכל סדר ההשתלשלות:

"מטל השמים ומשמני הארץ"; ובפרט שזהו "מטל השמים" — הגעלה וה' משובח בשמים (כידוע ¹⁴ מעלת טל על מטר), וגם "משמני הארץ", ה' מובחר שבארץ — וא"כ מהו זה ש"יחזור ויתן" עוה"ם ¹⁵?

הקדמה: ויתן לך האלקים גו' — "יתן ויחזור ויתן", דלכאורה קשה:

מה חסר בנתינה הראשונה ("יתן") אשר משו"ז ברכו בנתינה נוספת ("ויחזור ויתן")? — דבשלמא כשה' נתינה היא מיד ברו"ד, הנה גם אם היא מתנה גדולה ומרובה ¹⁶, בכ"ז היא מוגבלת (שהרי הנותן הוא מוגבל) ולכן יתכן להשלימה ולהוסיף עלי' בנתינה אחר נתינה ¹⁷; משא"כ בענינו, כש' הקב"ה הוא הנותן, הרי בודאי שגם נתינתו הראשונה מחסדי ה' ¹⁸ שלימה היא ובלי גבול — כמו שהוא יתברך הוא בל"ג ובתכלית השלימות — וא"כ מה ניתוסף ב"יחזור ויתן"?

ואעפ"כ הפי' הראשון הוא "יתן ויחזור ויתן", כי לפי פי' הבי' קשה: מהו ההמשך ד"יתן לך גו'" למ"ש לפניו "אשר ברכו הו"י" (משא"כ אם הי' כתוב "אשר נתנו ה'").

נמצא דפי' האי' מתקבל יותר מצד המשך ותוכן הכתובים, ופי' הבי' מצד פי' התיבה, ולכן הי' פי' השני, אבל דוקא הוא "לפי פשוטו" (של התיבה).

וגם עפ"י "יינה של תורה" שבפרשי' קשה לפי' הבי' (שבא בהמשך למ"ש לפניו) — כי מתחלה כתוב "ברכו הו"י", וכאן כתוב "ויתן לך האלקים".

(8) וכמרו"ל (ב"ב נג, א) כל הנותן בעין יפה נותן.

(9) וגם כשהנתינה היא למעלה מהגב' לות ובלי אדה"י (אנה"ק ס"י) "אינו נותן גבול ומדה לנתינתו" כ"א מתנהג "בחסדי ה' שהם בלי גבול ותכלית" — אפשר להוסיף עלי', כי אי"ז בל"ג באמת (להעיר מהמבואר בכ"מ בדא"ח בענין "בכל מאדך", מאד שלך), ובפשטות הוא: נתינה האי' "כל אשר לאיש יתן" (ראה אנה"ק שם) נתינה הבי' — בדוגמת "לוח עלי" (ביצה טו, ב). וראה אור תורה להה"מ בסופו). [וכצ"ל בהרי"ד התמועדות ש"פ בראשית תשל"ג, שזהו תורת הה"מ (ולא הבעש"ט)].

(10) ראה אנה"ק ס"י, זכ"מ.

(11) ויחי, מט, כת, ומוכן שעד"ז הוא גם בנוגע ברכת משה להשבטים, ואף שפרשי' "יכול שלא כללן כולם ככל הברכות ת"ל ברך אותם" — הרי אין הפי' שהם ברכות כלליות (שע"ז הרי אין רא"י ממש"ג "ברך אותם"), כ"א שבברכות פרטיות אלו ברך את כל אחד ואחד מהשבטים (והחילוק כיניהם הוא מהו העיקר בכאו"א, או ע"ד פרשי' (ויצא לא, יח) שקנה מצאנו).

(12) אנה"ק ס"ז, וראה לקו"ש חיד ע' 1051 הערה 18.

(13) ב"מ פי, א, וחי' לה, ב.

(14) ראה תענית ג, ב, לקו"ת פי' האוינו.

(15) אין לומר שהכוונה ב"יתן ויחזור ויחזור ויתן" היא להבי' פירושים שב"מטל השמים ומשמני הארץ וגו'": (א) כפשוטו; (ב) "מטל השמים זו מקרא ומשמני הארץ זו משנה דגן זו תלמוד תירוש זה אגודה" (ב"ר פס"ו, ג), כי גם לפי פשוטו צ"ל ב' ענינים ב"ויתן".

טיפה" היא מדריגה נעלית מאד ב־ קבלת וקליטת החכמה [אשר לכן ר"א בן הורקנוס, במעלה זו, הוא מכריע את כל חכמי ישראל, כולל גם ר"א בן ערך²⁰], מ"מ החכמה במקבל היא מוגבלת — לא יותר (אף שגם לא פחות) ממה שקיבל מרבו; משא"כ מי שהוא "כמעין המתגבר", להוסיף חכמה בכח עצמו, הרי יש בכוחו להתגבר יותר ויותר בלי הגבלה²¹.

אמנם גם מעלתו של תלמיד זה שהוא "כמעין המתגבר" בכח עצמו, היא תוצאת ופעולת ההשפעה של הרב, דהרי תפקידה ותכליתה של השפעה אמיתית היא גם בזה, שהרב המשפיע "מעמידו (את התלמיד) על רגליו" שיוכל להמציא ולחדש בכח עצמו — ונמצא שגם חידושיו אלו יסודתם ב־ השפעת הרב [וכמובן גם מסגנון ה־ משנה, שבה נמנה השבח "כמעין ה־ מתגבר", שבאה בהמשך ובקישור לזה ש"חמשה תלמידים היו לו לר"י בן זכאי", שגם מעלה זו היא תוצאת היותו תלמיד ריב"ן].

ד. עד"ז הוא גם בההשפעה מל־ מעלה ע"י הברכה הנ"ל: מלבד ה־ השפעה עצמה יש בה גם העילוי וה־ יתרון, שפועל במושפע "ומעמידו" בדרגא כזו שיוכל לנצל את ההשפעה בכח עצמו²². וזהו "יתן ויחזור ויתן":

(20) ראה במפרשי המשנה שם (רע"ב ותיו"ט) ולא פליגי ומר אמר חדא ומר אמר חדא.

(21) ולכן נקרא "כמעין המתגבר" כי אמיתית ענין הגבורה הוא בל"ג, וכידוע בענין "גבורות גשמים".

(22) ע"ד תורת הבעש"ט (נדפס בקובץ מכתבים א. בסו"ס תהלים אהל יוסף יצחק ע' 193. היום יום כה אלול): "התודש השביעי . . הקב"ה בעצמו מברכו . .

וגם צ"ל מהו אומרו "ויתן לך האלקים" — והלא ענין הברכה הוא משם הוי"ו²³, שהוא בחי' הרחמים, ולא שם אלקים שענינו דין וצמ" צום²⁴?

ג. ויובן כ"ז ע"י משל מהשפעת הרב לתלמיד, דאפ"ל בזה שני אופנים: א) שהתלמיד הוא רק מקבל שכל הרב — דהיינו שאפילו אם קבלתו היא באופן הכי נעלה ועד להתעצמות ב־ שכלו של הרב²⁵, בכ"ז אין השפעה זו פועלת בהתלמיד לחדש בזה בכח עצמו.

ב) שהתלמיד מקבל את כל שכל הרב ובאופן נעלה כ"כ, עד שפועל בו גם היכולת להוסיף ולחדש בזה בכח עצמו.

וכמבואר חילוק זה במשנה דאבות²⁶, בתלמידיו של ריב"ז, שר"א בן הור" קנוס הוא "בור סוד שאינו מאבד טיפה", דרגא הכי נעלית באופני ה־ קבלה של החכמה עצמה; ור"א בן ערך הוא "כמעין המתגבר", היינו שהוא מוסיף ומחדש בכח עצמו.

ומובן שבאופן השני של ההשפעה יש יתרון מעלה לגבי זה של הראשון, וכמפורש שם במשנה: "אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ואליעזר בן הורקנוס אף עמהם ור"א בן ערך בכף שני" מכריע את כולם". והטעם פשוט: עם היות ש"בור סוד שאינו מאבד

(16) וכמ"ש (נשא ו, כד) "יברכך הוי" וישמר".

(17) ראה שעהיה"א פ"ו ואילך, וכן הוא גם לפי פשוטו של מקרא — ראה פרש"י ר"פ בראשית.

(18) ע"ד מרז"ל (ע"ז יט, א) עה"פ "ובתורתו יהגה" שנקראת על שמו".

(19) פ"ב מ"ט (לגידת אה"ז בסידורו).

ועכ"ז, גם עבודת הבע"ת, אף שהיא בכח עצמו, גם היא השפעה מלמעלה; הכח להתעורר מעצמו לשוב בתשובה, ניתן מלמעלה.²⁵

והנה כמו שנת"ל, בהמשל דרב ותלמיד, דיש יתרון מעלה בבחי' כ"ש מעין המתגבר" לגבי בחי' "בור סוד שאינו מאבד טיפה", עד"ז יש יתרון מעלה בעבודת בע"ת לגבי עבודת ה" צדיקים. והוה משארז"ל²⁶: "במקום שבע"ת עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד שם". ומובן, שגם תוכנו של יתרון זה הוא ג"כ ע"ד הנ"ל (במשל דרב ותלמיד): כשם ש"כמעין המתגבר" מעלתו בזה הוא שהוא בבחי' בל"ג (משא"כ "בור סוד") כמור"כ מעלתם של הבע"ת הוא בבחי' ה" בל"ג²⁷ שבעבודתו, וכידוע דעבודת הצדיקים היא בהדרגה מסודרת, ב" עילוי אחר עילוי, משא"כ עבודת הבע"ת שפורצת כל הגדרים והגבלות ועליתו שלא בהדרגה: בשעתא חדא

הקב"ה יתן לו כל ההשפעה עצמה (וג"ז דבר שלם הוא וכמו בור סוד שאינו מאבד טיפה); "ויחזור ויתן" את היכולת להתגבר בכח עצמו ב" השפעה זו [וגם זה "ויתן", שניתן מהקב"ה, כנ"ל, חלק מההשפעה²⁸].

ה. שתי מדריגות אלו ("בור סוד שאינו מאבד טיפה" ו"כמעין המתגבר") ישנן גם בעבודת האדם, והן: עבודת הצדיקים ועבודת הבע"ת. ה" צדיק הולך בדרך ישרה ועובד את הוי' בעניני תומ"צ כפי שנתנו ונש" פעו מלמעלה, והוא כלי הראוי לקבל כל ההשפעות העליונות שע"י תומ"צ; הבע"ת עבודתו היא שמהפך את ה" זדונות לזכויות²⁹, דהיינו שהוא עובד את הוי' באופן דאתהפכא, להפוך ה" ענינים שיהיו לא כפי שנתנו מלמעלה³⁰. לפי הסדר המסודר בעבודת הבריורים א"א לברר ולהעלות את הדברים שהן מגקה"ט לגמרי, כ"א לדחותם בדרך דחי'³¹ — אבל ע"י העבודה בכח עצמו דתשובה³² מברר ומעלה גם את הזדונות עד שנעשו זכויות³³.

ב. "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" — ועבודת בע"ת היא בעיקר בקו היראה.

28) וכמ"ש (ירמ' ג, יד) "שובו בנים שובבים נאם ה'" וכמרו"ל (תגינה טו, א) "יצתה ב"ק ואמרה שובו בנים שובבים", ובכ"י ויום ג"פ אומרת כ"י (ברכות ג, סע"א) וראה לקו"ל במדבר (ו, ג), שה"ש (כו, א): שאין אדם עושה מאומה מצ"ע.

29) ראה ברכות לה, ב.

30) ואף שבנוגע לתשובה נאמר (איוב יא, ו) "כפלים לתושי" (וראה אגה"ת פ"ט): כפול ומכופל) — הרי מוכרח לומר שאין הכוונה רק כפלים, ע"פ מרו"ל (שמו"ר רפמ"ו) על פסוק זה: "בלוחות הראשונות שלא היו אלא עשרת הדברות לכה, ובלוחות השניים אני נותן לך שיהא בהם הלכות מדרש ואגדות", שזו הרכבה יותר מכפלים — אלא הכוונה ב"כפלים": כעין שם המושאל לבחי' בל"ג.

ובכח זה ישראל מברכים את החדשים י"א פעמים בשנה, היינו שמלכו שמברך את חודש תשרי, גם כלול בברכת הקב"ה זה שבניי יוכלו לברך את שאר החדשים בכח עצמם.

23) ובהיותו חלק מההשפעה עצמה יומ"ת תק הלשון "ויחזור ויתן" — חזרה לא רק בנתינה, כ"א גם בדבר הניתן.

24) יומא פו, ב. וראה תניא פ"ז.

25) להעיר ממרו"ל (סנה"ג נט, ב. תקו"ו תמ"א) אין דבר טמא יורד מן השמים; (ב"ר פנ"א, ג) אין דבר רע יורד מלמעלה.

25*) ראה לקו"ת פקודי (ו, רע"א).

26) וכן ע"י הנסיונות (ראה ד"ה אחרי בסו"ס סהמ"צ להצ"צ).

27) ויומתק ע"י מרו"ל (ברכות לג

כו' ובחילא סגי א'.

נת הכח מלמעלה לעבודת ה' יי בכ' סוגי העבודה הנ"ל: עבודת הצדיקים ("יתן") ועבודת הבע"ת ("ויחזור ו' יתן").

ו. ואף שענינים אלו (ההשפעה מלמעלה; עבודה בכח עצמו) ישנם בכללות גם בעבודת הצדיקים עצמם, ובכל יום ויום:

ז. ע"פ כל הנ"ל יתבאר עוד ענין, והוא — שעד הברכה הלזו שע"י יצחק איננו מוצאים שמי שהוא יברך בנוסח של "ויתן לך האלקים גו'": עד אז לא הייתה עדיין האפשריות וההזדמנות לעבודת התשובה כמו ש' היא אצל בניי³³: אברהם אבינו הלא הי' צדיק גמור, ובנ"א שקדמוהו³⁴, הרי אינם בגדר בניי³⁵; ואף שישמ" עאל, בנו של א"א חזר בתשובה³⁶ — לא הייתה בבחי' התשובה של האיש הישראלי (שמוכנה: הוא שחטא, ו' אעפ"כ בעת שחטא "ישראל הוא" יי,

תחלתה של עבודת היום הוא "מודה אני לפניך כו'" שענינה הודאה על ההשפעה מלמעלה — "שהחזרת בי נשמתי בחמלה", וגם אח"כ הרי תומ"י הוא מתפלל תפילתו (כמרו"ל³⁷: "תפיר לתי שתהא סמוכה למטתי"), דהיינו שמבקש מהקב"ה שישיע לו כל ה' ברכות וההשפעות מלמעלה; ומכיון שהוא מברך עליהן בשם ומלכות, בודאי שהקב"ה ממלא בקשתו ומש" פיען לו³⁸ — הרי שראשיתה של עבודת היום שלו שייכת לקבלת ה' השפעות מלמעלה, ואין בזה עדיין עבודתו בכח עצמו; אמנם לאח"ז מתחלת העבודה בכח עצמו, בלימוד התורה וקיום המצות, שהו"ע "כמעין המתגבר" —

מ"מ, בפרטיות, הנה גם עבודה זו של הצדיקים בלימוד התורה וקיום המצות (במשך כל היום), מכיון ש' מקיים בזה מה שציווהו (שזהו גם השפעה ונתינת כח מלמעלה), אין זה אמיתית העבודה בכח עצמו, שאינה אלא בעבודת התשובה.

ועפ"ז י"ל שבהברכה ליעקב "יתן ויחזור ויתן" כלולות לא רק השפעות עליונות מלמעלה בענינים גשמיים ורוחניים (ובכ" ה' הפרטים: (א) קבלת ההשפעה עצמה; (ב) שיוכל לנצלה בכח עצמו), כ"א גם ההשפעה ונתי-

33) ואף ש"הכל בידי שמים חוץ מ' יר"ש" — הרי מבואר (לקו"ת במדבר טו, א) בענין "מי יתן והי' לבכם גו'" שמצד דרגת "מי" (שלמעלה מבחי' "שמים") נמשך הכח גם ליר"ש.

34) יחילוק גדול בין התשובה של בניי לשל אוה"ע — ראה לקו"ש ח"ג ע' 981 הערה 10. ח"ו ע' 53 ואילך.

34*) שהרי קין ואדה"ר עשו תשובה (ב"ר ספכ"ב).

35) משא"כ בנוגע לאברהם הרי ישנן דעות שהי' לו דין של בניי (ראה פרשת דרכים דרך האחרים דרוש ראשון, וראה לקו"ש ח"ה ע' 143 ואילך); ואפילו לה' דעות שהי' לו דין ב"נ, עכ"ז הרי יש לו שייכות וכו' לעבודת בניי, וכדמוכח ממה שאמרו רז"ל (ע"ז ט, א) שמאברהם הותחלו השני אלפים תורה (וראה תו"א לך יא, ב) שממנו הותחלה בחי' התיקון בדוגמת מית', וגם מזה ש"מעשה אבות סימן לבנים" (ראה ב"ר פ"מ, ו. רמב"ן בראשית יב, ו. אה"ת ר"פ לך).

36) פרש"י ח"ש (כה, ט).

37) סנה' מד, א.

31) זח"א (קכט, סע"א ושם) עיי"ש, ולהעיר מלקוטי לוי יצחק שם.

31*) ברכות ה, ב.

32) כמבואר באגה"ת (פ"א).

לך" — כי רצה להמשיך עליו את הכח לתשובה " (אבל יעקב, שהוא איש תם — הרי עבודת הצדיקים עבודתו).

אבל באמת גם ברכה זו שייכת רק ליעקב, כי גם עבודת התשובה ב־פנימיותה ועצמיותה לא תתכן אלא ביעקב " ובניו ".

ה. עפ"י המבואר לעיל יובן מ"ש בספרי שראה יצחק ביהמ"ק בבנינו, בחורבנו, וכמו שהוא בנוי ומשוכלל לעת"ל: ביהמ"ק בבנינו הראשון (שלא קדמו החורבן) הו"ע עבודת הצדי-

הוא ששב בתשובה) כי עליו ארז"ל "אברהם יצא ממנו ישמעאל", שיצא ופירש ממנו " וכיון שכן, הרי בתש"ו בתו אינו הוא עצמו ששב, אלא כאילו מציאות אחרת.

משא"כ בעת הברכה אשר בירך יצחק כבר באה האפשריות לענין ה"תשובה — בבנו, בעשו, שאע"פ שגם בו נאמר "יצחק יצא ממנו עשו" בכ"ז ביארו חז"ל " אופן יציאתו שהי' "ישראל מומר" " ותשובה שפיר שיי" כת לו ".

ובזה גם יומתק מה שרצה יצחק " לברך את עשו " (בברכה זו דויתן

38) פסחים נו, א. ויק"ר פליו, ה. ספרי דברים ו, ד. שם לב, ט.

39) ראה אוה"ת וירא צג, ב.

40) קדושין יח, א.

41) דבישמעאל כתיב (וירא כא, י) "לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק", משא"כ בנוגע לעשו שנאמר בו כי ירושה לעשו נתתי (קדושין שם). ועוד דכתיב (שם, יב) "ביצחק יקרא לך זרע", וארז"ל ע"ז (גדרים לא, א. סנה' גט, ב) "ולא כל יצחק", הרי שהוא נכלל ביצחק. וי"ל טעם החילוק ביניהם, ע"פ מ"ש בכתוב זה עצמו: "בן האמה הזאת", מ"ש שא"כ עשו שהי' בן רבקה. וראה בארוכה לקו"ש חט"ו ע' 192 ואילך.

42) ולהעיר דרישא דעשו בעטפוי דיצ"ח (לאחר שרצה למנוע דבר טוב (קבורת יעקב במערת הכפלה)) ונמצא במערת ה"מכפלה (תרגום יב"ע ויחי ג, יג), וראה לקמן הערה 47. ובארוכה — לקו"ש שם.

43) וע"פ משנת"ל שעבודת התשובה היא בבחי' בלג", בחי' הגבורה האמיתית (ראה לעיל הערה 21) י"ל עוד טעם למה הותחל ענין התשובה מיצחק דוקא, כי ענינו של יצחק הוא קו הגבורה.

44) מתאים עם המבואר בתו"א ובתו"ח (פרשתנו) שכוונת יצחק היתה להמשיך עליו אור עליון, ועי"ז יתברר — כי גם הכח לתשובה נמשך מדרגא עליונה זו.

45) וע"פ משנת" (בהערה 43) שענין התשובה שייך ליצחק דוקא, יומתק ה"ינה של תורה" ופרש"י (ח"ש כה, יא): "אעפ"י שמסר הקב"ה את הברכות לאברהם נתיירא לברך את יצחק מפני שצפה את עשו יוצא ממנו", ולכאורה, הרי גם יצחק ידע ענינו של עשו, ואעפ"י רצה לברכו, כדי להמשיך עליו אור עליון, ולמה נתיירא אברהם להמשיך עליו אור עליון (עד ש' בשביל זה לא רצה לברך גם את יצחק)? אמנם עפ"י מ"ש בפנים שיצחק רצה לברך את עשו בעבודת התשובה — והרי זה שייך ליצחק דוקא (כבהערה 43) — מובן שאי"ז ענינו דאברהם, שעבודתו היתה בקו החסד.

46) ואף שב"ויתן לך גוי" כלולה גם עבודת הצדיקים כנ"ל (שאינה שייכת לעשו, לכאורה) — הרי מובן שגם בעבודת ה' תשובה צ"ל כלולה עבודת הצדיקים (קיום התומצ' וכו') כלהלן (סעיף ט). ועפ"ז יומתק זה שבכתוב מפורש רק "ויתן" בוא"ו המוסיף, הנתינה השני — כי לפי סברת יצחק שזה עשו, הרי עבדת הצדיקים רק כלולה בעבודת התשובה; אבל הפ"י בזה הוא "יתן ויחזור ויתן", ב' הענינים, כי לפי האמת הי' יעקב, ולו שייכים ב' העבודות.

47) ולר"ש דעשו" ראה ביאורו בתו"א (תולדות כ, ב) ובאוה"ת (שם ע' קנו).

48) וראה לקמן ע' 88 ואילך.

ז.א. מרגיש איך שמצבו, הנהגתו ומעשיו כפי שהם עד עתה, אינם כדבעי, ומוכרח לשנותם, ז.א. לבטל את מציאותו וצירוו הקודם בכדי להתחיל עבודה חדשה, להעשות מציאות חדשה.

וזהו"ע "שדה תחרש": "תחרש", ענינו "דמרפי ארעא"⁴⁴, היינו שמבטל המציאות שהי' לפני זה — והרי זהו"ע עבודת התשובה⁴⁵.

ולכן מרומז "ביהמ"ק בחורבנו", המורה על עבודת התשובה, בענין "שדה תחרש", כי בזה מתבטאת כללות עבודת התשובה.

ט. אמנם מובן שתכלית המרירות והתשובה הוא בכדי שע"ז יתעלה אחר"כ בעבודתו, בקיום התומ"צ בפומ"מ ביתר זהירות ובתוספות חיות. — דהרי אפ"ל שיתמרמר באמת על הנהגתו הקודמת, ויתעורר בתשובה אמיתית, ואעפ"כ ישאר גם להבא במצבו הקדום בנוגע לעבודתו ב"תומ"צ, יהי' גם אחר"כ מושקע בעניני משא ומתן וכו' כמקודם [ועד"ז אפ"ל גם במי שהתשובה שלו היא בדרגא נעלית: שלאחרי ההתעוררות כו' עבר דתו בתומ"צ תהי' כבעבר, מבלי ש"תורגש תנועת התשובה].

ולזה ממשיך ומוסיף "שראה אותו (הביהמ"ק דלעתי) בנוי ומשוכלל", היינו שבברכתו כלולה אמיתית ושלי"מות ענין התשובה — תוצאותי ה"טובות והנעלות בקיום התורה ומצות באופן משוכלל ובחיות נוספת, שזה מרומז דוקא בביהמ"ק השלישי של-אחרי החורבן.

קים⁴⁶, ישר הולך וכו'; משא"כ ביהמ"ק בחורבנו ואחר"כ שוב בבנינו ושיכלולו לעת"ל הוא כענין עבודת התשובה שלאחרי הירידה והחורבן⁴⁷. ויובן מה שגם ראיית ביהמ"ק בחורבנו באה בהקדמה לברכה זו, כי היא מתאימה עם כוונת הברכה, ש"הקב"ה "יתן ויחזור ויתן" ההשפעה ונתינת כח הן לעבודת הצדיקים והן לעבודת הבע"ת.

ומוסבר ג"כ למה נרמז "ביהמ"ק בחורבנו" דווקא בתיבות "כריח שדה", המרמזות ל"ציון שדה תחרש", ולא בענין הקרוב יותר לתוכנו של חורבן: כללות ענין התשובה באה ע"י ה"מרירות ולב נשבר, ע"י שמרגיש איך ש"רע ומר עוזבך את ה'"⁴⁸, נשבר לבו בקרבו ומתמרמר ומתחרט על מעשיו הקודמים ומתעורר בתשובה שלימה על העבר וקבלה טובה על להבא.

[וכן הוא גם במדריגה הנעלית של תשובה דצדיקים, בבחי' "והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה"⁴⁹ — דהרי גם צדיק גמור הוא בבחי' "יש מי שאוהב"⁵⁰, ובמילא גם עבודת התשור"בה שלו היא תוצאה מההרגש ד"רע ומר עוזבך"].

49) ולכן מרומז בתיבת "בני", הו"ע האהבה (תניא פמ"א), והרי זוהי בעיקר עבודת הצדיקים.

50) ולכן "גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון" (תגי ב, ט) שקאי על ביהמ"ק השלישי (וח"א כת, א — ובש"ס דילן ב"ב ג, סע"א ואילך) שקאי על בית המקדש השני, וראה בזה בלקו"ש ח"ט ע' 28 הערה 29) — כי הוא בדוגמת מעלת בע"ת על צדיקים כנ"ל (סעי' ה).

51) לשון הכתוב ירמי ב, ט.

52) ראה לקו"ת ר"פ האוינו.

53) תניא פל"ה (מר, ב).

44) פרש"י שבת עג, ב ד"ה משום.

45) לקו"ת מסעי צו, ד. האוינו עה,

ד. שה"ש לה, ד.

— מכיון שעיקר הברכה ליעקב הוא שיתברך בעבודת התשובה, הקשורה בענין המרירות, שהו"ע הדין והצמצום — שם אלקים⁵⁸.

אמנם אי"ז בחי' „אלקים” סתם, כ"א „האלקים” בה"א הידיעה, שהו"ע הידיעה והגילוי הבא לאחרי ההעלם והצמצום — שהו"ע עבודת התשובה שבאה לאחרי הריחוק, והוא הכנה ל"גילוי הענינים עליהם נאמר עין לא ראתה אלקים זולתך⁵⁹, שיתגלו לעת"ל בביאת משיח צדקנו.

(משיחת ש"פ תולדות, תשכ"ד)

אמנם, מאידך גיסא: בכדי שתוצאות התשובה תהיינה כדבעי, כנ"ל, צ"ל התשובה באופן הנעלה והמתאים לתכ"ליתה, היינו שגם בהמרירות ובתשור"בתו תורגש כוונתה ותכליתה בקיום התומ"צ דלהבא⁶⁰ — ולכן גם תוצ"אות התשובה מרומזות בהתיבה „שדה” (תחרש)⁶¹:

כלומר, אין תכליתה של התשובה הענין ד"תחרש" שבה (המרירות וה"ביטול), כ"א ענין ה"שדה", העומדת ומיועדת לזריעה, צמיחה והבאת פירות — קיום התומ"צ שלאח"כ.

י"ד. ועפי"ז גם יובן מה שנאמר בברכה זו שם אלקים ולא שם הוי'

58) ע"ד המבואר (ראה לקו"ש ח"ג ע' 990) בענין „נכנס בשלום ויצא בשלום” (חגיגה יד, ב. ירושלמי שם פ"ב ה"א) — שאפשריות היציאה בשלום היא דוקא אם הכניסה בשלום, היינו שנורגש בהכניסה ש"תכליתה — היציאה.

59) ועפי"ז יומתק מה שכפשוטו „אשר ברכו ה'" קאי על ה"שדה" שעלי דרו"ל „תחרש”.

58) ועוד י"ל, ע"פ משנת"ל (הערה 21) שאמיתית ענין הכל"ג הוא ככו ה"גבורה — לכן הברכה לענין התשובה, שהיא בחי' בל"ג, באה מבחי' „האלקים”. וראה תו"א ס"פ תולדות.

59) ראה ברכות (לו, ב) די"ל דלר' אבוהו לבע"ת נאמר. וראה המשך הס"ו ע' יו"ד ואילך.

ויצא

מאחר דבין אברהם ובין יצחק נשבעו לאבימלך, ולא חששו לזה שנתעכבה כניסתם של בני לא"י ע"י השבועה, והם לא יצאו מהמקום בו גר אבימלך כדי שלא יצטרכו לישבע לו — למה דוקא יעקב הוא שיירא לישבע לאבימלך ולכרות ברית עמו, עד שבשביל כך יצא מבאר שבע — "מבארה של שבועה" זו?

וכן קשה לאידך גיסא: איך יתכן שאברהם ויצחק נשבעו לאבימלך מבלי לחשוש להעכבת כניסתם של בני לארץ?

ב. והביאור: מצינו דחלוקה דרגת מעלתם של אברהם ויצחק לדרגת מעלתו של יעקב אשר עפ"ז יבואר ג"כ הפרש יסודי שבין עבודתם של אברהם ויצחק לזו של יעקב:

"אברהם — יצא ממנו ישמעאל, יצחק יצא ממנו עשו", היינו שיש מעאל ועשו, אף שהיו בני אברהם ויצחק, בכ"ז "יצאו" משייכותם לאבן-

א. עה"פ ויצא יעקב מבאר שבע וגו' איתא במדרש: "מבאר שבע — מבארה של שבועה, אמר (יעקב) שלא יעמוד עלי אבימלך ויאמר השבע לי כשם שנשבע לי זקנך, ונמצאתי משהא בשמחת בני ז' דורות" — שהיות ואברהם נשבע לאבימלך וע"י השבועה עכב את כניסתם של בני לא"י ז' דורות, כמבואר במדרש פ' וירא: [כי מאברהם עד כיבוש ארץ סיחון ועוג ע"י משה רבינו עברו ז' דורות], ויצחק גם הוא נשבע לאבימלך ועי"ז עכבם עוד דור אחד [כי מיצחק עד כיבוש הארץ ע"י יהושע עברו ג"כ ז' דורות, ונמצא שנתעכבה כניסתם בעוד דור אחד לאחרי הו' דורות מאברהם], לכן חשש יעקב שמא יצטרך גם הוא לישבע לאבימלך ועי"ז תתעכב כניסתם של בני לא"י ("ז' דורות", ז.א. עוד) דור נוסף.

וצריך להבין:

- (1) ב"ר פס"ח, ז.
- (2) שם פג"ד, ז.

(3) כפי ה"ב במתנות כהונה שם פס"ח, דלפי"ה הא' (שיצחק לא עכבם כלל כי "לא נשבע מחדש רק אמר לו השבועה הקדומה שהיא בינותינו מאביך תהא בינותינו אל חפר אותה" ויעקב ה"י מתירא שיעכבם עוד ז' דורות) קשה:

(א) למה לא ה"י יכול גם יעקב לחדש את שבועת אברהם כפי שעשה יצחק? ובפרט לפי לשון המדרש: ויאמר (אבימלך) השבע לי כשם שנשבע לי זקנך.

(ב) במדרש בראשית זוטא שם הגירסא היא: "כשם שנשבע לי זקנך ואביך, מזה מוכח שגם יצחק עכבם עכ"פ דור אחד, ואבימלך רצה שיעקב יעשה ג"כ כפי שעשה יצחק.

(4) בפי"ת פ"י שלא בשביל זה יצא, שהרי ה"י מוכרח לצאת מפני עשו ובשביל מצות אביו ואמו, אלא שאגב זה הרויח עוד כי נמלט מבארה של שבועה.

אבל ממה שבב"ר שם מביא פ"י "מבארה של ברכות" ביהו עם פ"י זה, משמע שכמו שלפי הפ"י "מבארה של ברכות" הרי בש"ביל זה יצא, כ"ה ג"כ לפי "מבארה של שבועה", וכמו שמשמע במ"כ שם, וכפש"טות לשון המדרש. ואי"ז סתירה למשמעות הכתובים שיצא מפני עשו וכו' כי אפ"ל שיצא מחמת כמה טעמים, וכאוי"א מהם דיו.

(5) ויקיר פל"ה, ה. פסחים גז, א. ספרי רברים ו, ד. שם לב, ט.

היתה עבודתם זו בעניני רע וקליפה בדרך דחי' ושלילה — שלא ינגדו ויפריעו לעניני קדושה, אבל לא שהם עצמם ייהפכו לטוב וקדושה¹¹. הרי תכליתה ומטרתה של התעסקותם ב־עניני רע ופעולתם בהם היתה באופן של שלילה: ביטול ההתנגדות ולא ברור מציאותם¹²; משא־כ ביעקב

תיהם ונפרדו מהם⁶, כי הקדושה של אברהם ויצחק ועבודתם לא „הגיעו“ לבניהם אלו ולא פעלו בהם שיהפכו לטוב⁷. אבל יעקב — מעלה שלו „מסתו שלימה“⁸, כי עבודתו פעלה בכל י״ב בניו שיהיו „שלמים“ ושל־מים בשייכותם ליעקב ומדריגתו. ועם היות ש„האבות (כולם) הן הן המר־כבה“⁹, ונשמתו של כל אחד מהאבות היא מעולם האצילות¹⁰, יש חילוק ביניהם, וגם בנוגע לעבודתם בענינים של היפך הטוב והקדושה: יעקב עסק בעיקר בברור וזיכוך הרע והיפוכו לטוב לתמיד, משא־כ אברהם ויצחק.

ולכן אף שעשה ישמעאל תשובה¹⁰ וי״א שכאשר וירץ עשו לקראתו (ד' יעקב) וישקהו — נשקו בכל לבו¹¹ — לא הי' לזה קיום.

ואעפ״י שאברהם ויצחק עסקו ב־עבודת הברורים, וכמשא־דל¹¹: (ב' אברהם) עה״פ „ויקרא שם בשם ה' אל עולם¹²: אל תקרא ויקרא אלא ויקריא מלמד שהקריא אברהם אבינו לשמו של הקב״ה כפי כל עובר ושב כו״; ועד״ז מבואר בנוגע לעבודתו של יצחק בחפירת בארות¹³: — בכ״ז

13 ועד״ז מציאות הקליפות קודם חטא עה״ד שהיו בכחי קליפה השומרת לפרי, לפי שהיו חוץ לגבול ביע״ד וקדושה, אבל מ״מ היו מציאות של קליפה (ראה שלה״י, ב. אוה״ת וישלח ע׳ רגא, בראשית ע׳ 1162).

14 ואף דאברהם מגייר (רש״י לך יב, ה — מבר׳ שם. זח״א עט. ב. ובכ״מ). וברמב״ם הל' ע״ז פ״א ה״ג, ויקרא שם בשם ה' אל עולם כו״ עד שנתקצו אליו אלפים ורבות והם אנשי בית אברהם ושתל בלבם „העיקר הגדול הזה“ — הרי לא הי' להם המשך וקיום ורק בניו נעשו „בעולם אומה שהיא יודעת את ה'“ (עיין רמב״ם שם), ובל' הרה״ח זכור הרר״א מהאמלי (חנה אריאל וירא לג, סע״א) וע״י עבודתו כו״ של אעפ״ה כו״ להודיע לבנה״א מבינ טבעו של הקב״ה בחי' אל עולם לפי שעה (כי לא נתקיימו בזאת האמונה והידיעה כ״א ביתו אחריו של אעפ״ה). — ועייג״כ תויא לך יא, ד. תו״ח ואוה״ת שם (וצע״ק מתו״א ד״ה משה ידבר — הא' והב', תו״ח שם), ואכ״מ.

ולהעיר מלקו״ש ח״ה ע׳ 143 הערה *16, שמ״ש רש״י „אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים“ יל דאין הכוונה לגירות ממש ושניוני המציאות שלהם — כ״א למה „שהנגיסן תחת כנפי השכינה“.

לכאורה אפשר לבאר גם ע״פ הידוע אשר הגר יש בו ניצוץ של נשמה דקדושה גם קודם שנתגייר (ראה תשובות מהר״ם מרוטנבורג (הובא בספר תשובות בעלי תוס' מכת״י זויראק תשי״ד — ע׳ רפו, סי״ט) בשם ר״י החסיד) — ועפ״ו מוכן דיוק לשון חז״ל בכי״מ „גר שנתגייר“ ולא „גוי שנתגייר“ וכיו״ב (חיד״א בס' מדבר קדמות מע׳ ג' אות ג') — ואיכ מה שאברהם

6 ראה אוה״ת וירא צנ. ב.
7 ראה לעיל ע׳ 85 ובהערה 41, שיש חילוק בענין זה בין ישמעאל ועשו.
8 ויקר׳ שם. וראה בשאר המקומות שנשמנו לעיל הערה 5.
9 ביר׳ פמ״ז, ו. פפ״ב, ו. וראה תניא פכ״ג ופליג, ותו״א יתרו ד״ה להבין.
9* אגה״ק סי׳ כה. תו״א שם.
10 פרש״י ח״ש כה, ט.
11 ראה פרש״י וישלח לג, ד.
11* סוטה י, ב.
12 וירא כא, לג.
12* ראה תו״א ותו״ח ר״פ תולדות לקו״ש ח״א ע׳ 29. ועוד.

וכמו שמצינו באברהם שנתישב בתוך בני חת¹⁹, והם אף הכירוהו כ„נשיא אלקים“ ו„בתוכנו“²⁰, ובכ"ז לא פעל זה בהם שהם עצמם ייהפכו לטוב, ונשארו בתוארם „בני חת“²¹ גם לאחרי ההתיישבות ביניהם. וגם מה שנענו לבקשתו במכירת מערת המכפלה, ה"ז רק שלא הפריעו לו בביצוע עניניו הוא, אבל מהותם ש" להם לא נהפכה למציאות של קדושה²². משא"כ בעבודתו של יעקב שתכ" ליתה לברר ולהפוך ולזכך גם את עניני העולם שמצד הקליפה וס"א, היינו שבעבודתו נשללת גם עצם מציאותו של הרע — לכן היתה „מטתו שלימה“.

ד. ועפ"ז יובן מה שאברהם ויצחק כרתו ברית עם אבימלך והשלימו עמו ע"י השבועה.

כי תכליתה של שבועה וכריתת" ברית כזו ה"ה לפעול בכל תוקף על כל אחד מהצדדים שלא יתנגד לשני

(19) ראה חיי שרה כג, ו ורש"י שם ד.

(20) ח"ש שם. וראה רב"ע שם: „בעבור כי אתה נביא“.

(21) ראה תולדות כז, מו.

(22) ויל"פ עפ"ז מ"ש רש"י „ח"ש כד, ז) שמה שאמר אברהם לאליעזר „ואלקי הארץ“ הוא לפי „שהרגלתיו בפי הבריות“, שכונתו, שאברהם הסביר לאליעזר שאף שהי „יושב בקרב“ (של הכנעני), מ"מ השפעתו עליו היתה רק מה „שהרגלתיו בפי הבריות“ אבל לא נשתנו בעצם מ" מהותם הקדום, ולכן „לא תיקח אשה לבני מבנות הכנעני“ (ראה בארוכה לקו"ש חט"ו ע' 159 ואילך).

וי"ל שפ"ז מובן מה שלא מצינו שאברהם השתדל לפעול על לוט שיהפך לטוב. ורק כשהפריע אותו בעבודתו — וכמו שאמר „אל נא תהי מריבה ביני וביניך וגו'“ — בקש וגם פעל שעכ"פ „ויפרדו איש מעל אחיו“.

וילך חרנה, חרון אף של מקום²³ ב" עולם — ושם עבודתו ופעולתו פעולה חיובית — לבררם ולהפכם לקדושה.

וע"ד²⁴ ההפרש שבין עבודת ה" צדיקים ועבודת בעלי תשובה: הצדיק אין לו שייכות לעניני רע, עד שגם מחשבה זרה, אשר לא להוי', אינה נופלת במחשבתו; כמבואר בתניא ב" ארוכה²⁵; משא"כ בעל תשובה ענינו להפוך גם את הרע לקדושה, ועד ש„זדונות נעשו לו כזכויות“²⁶.

ג. ולהיות שבעבודת אברהם ו" יצחק לא נתבררה עדיין מציאותו של הרע (שבפולשתים וכו') ורק הת" נגדותו בטלה, הרי היתה גם האפ" שריות שעצם מציאותם והלא טוב של (בניחוס אפילו) ישמעאל ועשו ישאר בתקפו ולא יתברר בעבודתם של אבותיהם (ואדרבה: „יצא ממנו“ שיצאו משייכות כל שהי לעבודתם וקדושתם), אלא שהם גם לא הת" נגדו לעניני אבותיהם ולא הפריעו אותם בעבודתם²⁷. עכ"פ, הרי מהות הקליפה עצמה, כאשר אין לה שייכות לקדושה ואינה מנגדת לה, לא נגעה בה עבודתם של אברהם ויצחק וא"כ אין מציאותה כשלעצמה מושללת מצד עבודתם זו.

מגיר וכו' אי"ז ענין בירור והיפוך הקלי לקדושה —

אבל אינו, דבכל אתהפכא כיו"ב — ה"ז פויית ובירור הניצוץ וקדושה שבו.

(14*) רש"י ס"פ נח. וראה זח"ג קמו, א.

(15) ראה תו"א ויצא כא, ג. תו"ח שם כו, ב. וראה לעיל ע' 83 ואילך בארוכה.

(16) תניא פ"י ואילך.

(17) יומא פו, ב.

(18) וי"ל שגם זה מרומז בלי, „יצא ממנו“ למעליותא — ע"ד הפי (אוה"ת — נסמך לעיל הערה 6) יצא ונפרד מאברהם.

בעולם, לבררו ולהפכו לקדושה²¹.

ה. ועפ"י יובן גם מה שאברהם ויצחק לא חששו לישבע לאבימלך, עם היות שע"י "משהא בשמחת בני": כי באמת לא השבועה עצמה (שהיא היא דרגת עבודתם) היא הסיבה לע"י כוב כניסתם של בני לא"י, אלא שמצד עבודתם באופן של שבועה וכריתת-ברית עם אבימלך, נשארה עדיין מציאות הקליפה בתקפה וישותה — וכל זמן שהרע העולם הוא ב" מעמדו ואיתנו, הרי זה מניעה ועיכוב לביאתם של בני לארץ²².

ודוקא לאחרי גלותו של יעקב ב" חרון אף של מקום בעולם, ועבודתו בבירור עניני הקליפה והיפוכם ל" קדושה, יכולה להיות "שמחת בני" בגאולתם ובכניסתם של בני לא"י.

ו. וכן הוא הענין גם בנוגע לגאול לה העתידה, שתבוא דוקא ע"י אופן עבודתו של יעקב²³: "שע"י עבודתו בנוגע בזמן הגלות בבירור וזיכור "חרון אף של מקום בעולם" נזכה לבנין ביהמ"ק השלישי — "לא כאברהם שכתוב בו הר כו' ולא כיצחק שכתוב בו שדה כו' אלא כיעקב שקראו בית" ²⁴ — בביאת משיח צדקנו.

(משיחת ש"פ ויצא, י"ד כסלו, תשכ"ו)

(27) ראה תו"א שם. תו"ח שם כה, א ואילך.

(28) וזהו גם דיוק הלשון "משהא ב" שמחת בני" ולא "דוחה" או "מעכב" וכיו"ב, כי ע"י השבועה לא דחו את ה' כניסה לארץ כ"א שלא היתה ראוי להיות עדיין.

(29) ראה תו"א ותו"ח שם.

(30) פסחים פח, א ובמהרש"א שם. וראה ד"ה איכה תשל"א ובהע" 5 שם.

ולא יתקוטט וילחום עמו — והיא הלא היתה כוונתם של אברהם ויצחק במה שנשבעו לאבימלך וכרתו עמו את הברית: שלא יתנגד להם ולא יפריעם בעבודתם; אבל, מאידך, אין ענינה של השבועה וכריתת הברית לפעול שינוי במהותו של אבימלך ול" הפכו למציאות של קדושה²⁵.

אמנם כל זה הוא אופן עבודתם של אברהם ויצחק, כנ"ל. משא"כ ביעקב, שלהיות שאופן עבודתו ה' בשלילת מציאות הקליפה, ע"י אתכפיא ואת" הפכא של הקליפה וסט"א, הרי לא ה' יכול לכרות ברית ולהשלים עם אבימלך כפי שנמצא בצירורו הוא²⁶.

ובזה יבואר המשך הכתוב "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה" — לפי פ' המדרש ש"מבאר שבע" פירו"ו שו "מבארה של שבועה"²⁷ — כי יציאתו מ"בארה של שבועה" ענינה מה שמצד עבודתו לא ה' יכול להש" לים עם מציאות הרע בעולם, כנ"ל, ולכן לא נשאר במקומו הוא, ב"ארץ אשר גו' עיני ה"א בה וגו' "²⁸ — כ"א "וילך חרנה" "חרון אף של מקום"

(23) וכמוכן גם מזה שיצחק הוצרך לחדש את הכריתת-ברית, וכן יעקב חשש שיצטרך לעשות כן.

(24) ראה לקו"ש ח"ג ע' 794 ובהערה *28 שמה שיעקב כרת ברית עם לבן (ויצא לא, מד' ה' זה מלכתחילה באופן ש"אתה לא תעבור אלי וגו' לרעה — לרעה אי אתה עובר אבל אתה עובר לפרקמטיא" (ויצא שם נב. ב"ר הובא בפרש"י שם), וענין הפרקמטיא ומסחר הו"ע בירור הניצוצות ואתהפכא חשובא לנהורא (ראה תו"א ר"פ וישב). וראה לקו"ש ח"ה ע' 129 ואילך.

(25) ראה קיצורים והערות לסי' התניא ע' נז.

(26) דברים יא, יב.

ויצא ב

פשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו*.
היינו שצ"ל צורך ביישוב והיישוב צ"ל על אופניו (כנו וסדר התישבותו*) של המקרא.

ב. והנה יש מפרשים* דהטעם המפורש בקרא "כי ראה ה' בעניי גו'" אינו מספיק, כי בזה מוסבר רק חלק משם ראובן, תיבת "ראו" שבו, אבל לא — "בן" שבו; וע"כ דרשו רבותינו עוד טעם, ש"אמרה ראו מה בין בני לבן חמי וכו'", שענינו מרומז בשם "ראובן" כולו.

אבל בפרש"י א"א לפרש כן, כי [נוסף לזה שאם זהו הכרחו של רש"י להביא טעם אחר על שם ראובן מהמפורש בקרא*], הו"ל לרש"י לפרשו*]

(5) ראה גם פרש"י בראשית שם, כב, ד, ח. ו, ג וירא יט, טו, כ, טז.
(6) ראה רש"י משלי כה, יא.
(6*) חדא"ג מהרש"א ברכות שם. ובדבק טוב כתב שזהו טעמו של רש"י שהביא רבותינו פירשו.
(7) ואין להקשות דא"כ הטעם שבכתוב למה לה — כי כמה שמות מצינו שיש בהם ב' (ויותר) רמזים, וכמו "שמים" (דלקמן בפנים) ד"שא מים" מוכן מהכתוב והשאר — בדחז"ל.

ובפרט בנדו"ז — שהטעם שבכתוב הוא — גלוי לכל, אבל דרבותינו — גבואה.
(7*) וגם לפיזי "אכתי קשה להיטך על לישנא דקרא גופא דכתבי" כי אמרה כי ראה ה' בעניי" כיון שאיזו עיקר בשם ראובן* (פניי בכרכות שם).
(8) ואף שאין דרכו של רש"י להביא הקושיא המכריחה הפי' בהכתוב, אמנם בני דו"ד שרש"י מפרש היפך הספורש בהכתוב, ה"ל צריך רש"י לבאר.

א. בהפסוקי "ותהר לאה ותלד בן ותקרא שמו ראובן כי אמרה כי ראה ה' בעניי כי עתה יאהבני אישי" מעתיק רש"י "ותקרא שמו ראובן", ומפרש*: "רבותינו פירשו אמרה ראו מה בין בני לבן חמי שמכר הבכורה ליעקב וזה לא מכרה ליוסף ולא ערער עליו ולא עוד שלא ערער עליו אלא שבקש להוציאו מן הבור".

וצריך להבין:

(א) רש"י הודיע כלל יסודי בפירושו: "אני לא באתי לפרש אלא פשוטו של מקרא*", היינו שכוונתו לפרש ולבאר (רק) דבר שאינו מובן ומוסבר כל צרכו בפשט הכתובים — ומה קשה נאן בפשט הכתוב שרש"י צריך לפרשו?

(ב) יתירה מזו: רש"י מפרש שהטעם לקריאת שם ראובן הוא משום ש"אמרה ראו מה בין בני וכו'", היפך פשוטו של מקרא: "ותקרא שמו ראובן" — "כי ראה ה' בעניי כי עתה יאהבני אישי"?

ואף שפירושו זה של רש"י, בכללותו, מקורו בגמרא*, הרי ידוע הכלל שנקט לו רש"י בפירושו (וחזור עליו כמה פעמים)*: "ואני לא באתי לפרש אלא

(1) פרשתנו כט, לב.

(2) בדפוס ראשון ושני ליתא כל פרש"י זה, ובכתבי רש"י יש בפרש"י זה עוד פי': "ד"א איש טוב תואר וחכם ה' ואמרה ראו בן שנתן לי הקב"ה וכו' בברייתא של ר' אליעזר" (כנראה הכוונה לפירא פל"ו), אבל ככל הדפוסים אינו.

(3) בראשית ג, ח. ועד"ז שם ג, כד. ובכ"מ.

(4) ברכות ו, ב. וראה לקמן סיג.

הדרא קושי' לדוכתא: פירושו של רש"י כאן למה לן? *

שאותיות השם תהיינה בדומה ממש לאותיות שבטעם השם כ"א רק לתוכן הטעם. וכדמוכח משם "בבל" שהוא "כי שם בבל ה' שפת כל הארץ" (נח יא, ט). ועד"ו בכ"מ.

ומה שהוצרך רש"י לפרש עה"פ (ברא שית ה, כט) ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו ממצעונו ומעצבון ידיו גו' — יניח ממנו את עצבון עד שלא בא נח כו' ובימי נח נחה וזהו ינחמנו, ואם לא תפרשהו כך אין טעם הלשון נוסף על השם כו', הוא לפי שהיינו טועים בפ' התיבה ינחמנו (וראה ב"ר פכ"ה ב. ובמפרשי המדרש).

(15) ואין לומר שהוצרך להביא פירוש רבותינו, כי לפי טעם הכתוב, "כי ראה ה' הול'ל ראה בן בל' יחיד ולא ראובן בל' רבים (כביפ"ת ונזר הקודש לב"ר פע"א שם. וראה גם ב"הכתובי' בע"ל). או דקשה: ראובן הוא ל' עתיד והול'ל ראה בן בל' עבר (ראה אלשיך עה"פ). כי א' לפי הנ"ל קשה עד"ו גם בשם שמ' עון (ראה יפ"ת ונזר הקודש שם) ומכיון שאין רש"י מפרש כלום בשם שמעון מובן שאין זה קושיא בפש"מ, וכבהערה ש' לפי"ו. (ב) הו"ל לרש"י להצתיק גם התיבות "כי ראה ה'" או עכ"פ לרמזם ב"גו"ו, כיון שזוהי הקושיא בהכתוב המכריחה לפ' רש באו"א.

במשכיל לדוד כאן (וכ"ה במירא דכ"א) דהטעם שהביא רש"י פירוש רבותינו הוא "דבכולהו כתיב בקרא תחילה הטעם ואח"כ השם כו', משא"כ הכא גבי ראובן דבתחלה כתיב ותקרא שמו ראובן ואח"כ כתיב כי אמרה, ש"מ דה"ק ותקרא שמו ראובן אפי' בלא טעם המבורר בקרא והיינו הך דקאמרי רבנן*. אמנם ג"ז אינו מספיק דהלא במ"ק קום זה טרם ידעינן שבשאר השמות ** נאמר

(*) ועד"ו כתב בעיון יעקב (בעני בר"י כות שם. וראה גם מושב זקנים עה"ת) במה שרבותינו בגמרא (ברכות) דרשו עוד טעם (הנ"ל) על קריאת שמו ראובן. ובביאור ה' רד"ל בהדרשא ראו בן שבפוד"א (הובא לעיל הערה 2).

(**) דתולדות (כה, ל): ויאמר גו' ה' אדום גו' ע"כ קרא שמו — אינו שייך

בפשוטו של מקרא אי"ו קושיא מעיקרא דמילתא. שהרי אפשר לומר שהאותיות "בן" שבשם ראובן מרמזות לה"ב וה"ג"י של "בעניי"י¹⁰; ואף שבשם (ראו)בן אין בו ה"עין" וה"יוד" של בעניי"י, וגם ניקוד ה"בית" הוא באו"א, הרי כבר למדנו כיו"ב במ"א בפרש"י¹¹: "שמים" הוא ר"ת "שא מים, שם מים, אש ומים", אף שה"אלף" של "שא" ושל "אש" ליתא בתיבת "שמים", וגם ניקוד ה"שין" של אש הוא באופן אחר — אלא שדי לנו באות "שין" שב"שמים" (ובפרט שאות זו היא המורגשת בעיקר בביטויין של התיבות "שא" ו"אש"), ועד"ו מובן גם בנדון תיבת "בעניי"י (שהאותיות "ב" ו"ג" (בן) הן המור"גשות בה בעיקר¹²). ולכן לא איכפת לן החסרון של שאר האותיות¹³. וא"כ

(9) ובכלל: כפי הנראה עיקר קושייתם הוא על ה"ב" ולא על ה"גו"י"י, כיון שר"גיל להוסיפו בכמה שמות וכמו פישון וגיחון (בראשית ב, יאיג) ובנוד"ד השם שמעון שהוא ע"ש "כי שמע ה'" שאין בו גו"ן (אף שבדוחק י"ל שה"גו"י"י שבשם שמעון הוא ה"גו"ן שבשנואה"). וראה פירוש באר יצחק עפרש"י שכ' שהקושיא בהכתוב היא ש' הול'ל ראיון.

(10) ראה חידושי הרש"י לב"ר פע"א, ג. (11) ראה פירוש מהר"ז (ב"ר שם): "דאי משום כי ראה בעניי הו"ל לקרותו ראו בען". ובביאור הרד"ל לפוד"א שם "שא"כ (לפי טעם הכתוב) ה"י לה לקרותו ראו עני".

(12) בראשית א, ח. (13) ואף שה"ב" של בעניי אינו מעיקר התיבה "עניי", מ"מ מכיון שבפועל צריכה לומר "כי ראה ה' בעניי"י הרי מתאים שתה' בהשם התחלת התיבה יצדע למה היא מכוונת. (14) ובכלל אינו מוכרח בדרך הפש"ט

(*) מסא"כ בדרך הרמז והדרוש שיש לרמז ולדרוש כו"כ באותיות השם.

ג. גם צריך להבין:

(א) בהטעם ע"ש שאמרה "ראו מה בין בני כו'": למה פירש רש"י ב"פ"ש הכתוב (כרבותינו בגמרא) שה"פ"ש "בין בני לבן חמי" הוא בזה ש"בן חמי מכר הבכורה וזה לא מכרה ולא ערער עליו ולא עוד שלא ערער עליו כו' — (א) במאורע העתיד לבוא לאחר כמה וכמה שנים, ובמילא (ב) נבואה רחוקה יי, (ג) ובשייכות לגנותו של ראובן: נטילת הבכורה מראובן עבור חטאו יי; והורדת יוסף לבור — הרי אפשר לפרשו באופן דשבחו של "בני" ובדבר שיארע בזמן קרוב יותר: ראו מה בין בני לבן חמי שגזל וחמס יי וכו' ואילו בני

תחלה הטעם, ומצד סדר הכתוב כאן (כלי השינוי במשאר השמות) אין משמעות כלל שתוקרא שמו ראובן הוא גם בלי טעם, ועוד ועיקר: מפורש "ותקרא שמו ראובן כי אמרה כי ראה גו". ופשיטא ששינוי הסדר אינו טעם מספיק שרש"י יפרש טעם אחר מהמפורש בקרא.

16) בתדא"ג מהרש"א שם (ועד"ו הוא ב"הכותב" בע"י שם, ובגור הקודש (לבר"ש) בטעם המדרש "ראו בן בין הבנים") "שלא מדעת שם השי"ב כפי עתידות זה ראו מה בין בני", והוצרך לזה משום דקשי"ל זה לא חשיב לאה בכלל הנביאות במגילה (יד א), אבל בפרש"י מפורש "אמ"ר (לאה)" ובפרש"י (בפסוק שלאח"י) כתב גם על לאה "לפי שהאמהות נביאות היו" כדבר הידוע כבר, וי"ל שזהו מפרש"י דלן שהביא: "אמרה ראו מה בין בני כו'". ראה מפרש"י רש"י שם. וראה תורת פרשתנו כס, לה.

17) וכמ"ש (דה"א ה, א) "ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף", ובהזמן שנטל ממנו וניתן ליוסף ראה ב"ב קכג, א. ובתדא"ג מהרש"א שם.

18) ראה פרש"י תולדות כו, לד.

לא פשט ידו בגזל יי (וכמו שפרש"י עה"פ"י: וילך ראובן בימי קציר חטים?)

(ב) גם בפירושו של רש"י גופא אי"מ, שתוכן פירושו הוא שונה מהפי' שבגמרא. בגמרא איתא: דאילו בן חמי אע"ג שמדעת'י זבני' לבכורות' דכתיב כו' חזו מה כתוב בי' וישטם עשו את יעקב יי: כו' ויעקבני זה פעמיים יי: וגו' ואילו בני אע"ג דעל כרחי' שקלי' יוסף לבכורות' מני' דכתיב כו' אפילו הכי לא אקנא בי' דכתיב כו' — היינו שההפרש בין עשו לראובן הוא: עשו שנא את יעקב עבור הבכורה שהועברה לו (אע"ג דמ"דעת'י זבני' לי'), וראובן לא "אקנא" ביוסף; משא"כ לפי פירש"י תוכן החילוק ביניהם הוא (לא בשייכות ה"קנאה והשנאה, והעדרן, מצד הבכורה, כ"א) בנוגע לגוף המכירה (שרק זה נזכר בנוגע לבן חמי), שעשו מכר הבכורה, והעילוי של ראובן לעומתו הוא בזה שלא מכר הבכורה — דבר שלא נזכר כלל בגמרא כמעלתו של ראובן.

ג) רש"י מוסיף "ולא ערער עליו ולא עוד שלא ערער עליו אלא שבקש להוציאו מן הבור" — ולכאורה, כשם שהודגש בהנוגע למעלתו של "בני", שהיתה בתכלית הטוב, כמו"כ הו"ל להזכיר בהגריעותא של בן חמי, שעשו ערער על הבכורה יי (ע"ד מה דאי'

19) להעיר שדרשא זו אי' במדרש ה"דול.

20) פרשתנו ל, יד.

21) תולדות כו, מא.

22) שם, לו.

23) בכת"י רש"י, שבן חמי מכר את הבכורה ועירער עלי', אבל ככל הדפוסים אינו.

של יצחק אביו (עשו) וכן בנו הראשון של זקנו אברהם (ישמעאל **) לא היתה הנהגתם באופן טוב (ובן כזה הרי לא זו בלבד שאינו ראוי לגרום קירוב מאביו לאמו אלא שעלול הוא לפעול נטי' הפכית **).

ולכן מפרש רש"י: "רבותינו פירשו ראו מה בין בני לבן חמי שמכר הבכורה ליעקב וזה לא מכרה ליוסף", היינו דזה שקראה לו ראובן מטעם "כי אמרה כי ראה ה' בעיני ונתן לה (בן)" יובן עפ"י דרבותינו פירשו — כי לוקא זאת אינו מוכרח שעתה יאהבני איש", (כי בהולדת בן בלבד אין די לעורר אהבתו של יעקב ללאה, כנ"ל); והכתוב אומר דרשוני — שיש טעם מוקדם לזה בקריאת שם ראובן — המבאר מעלתו של הבן: "ראו מה בין בני לבן חמי", ובמילא מובן יי שעתה יאהבני איש"י **.

ועפ"י יובן מה שהעתיק רש"י מדברי לאה, את מעלתו של ראובן בענין הבכורה, "וזה לא מכרה", ולא מעלה אחרת, כי בזה מודגש העילוי שלו בהתאם ובהשלמה לתוכן דברי לאה בהכתוב — היינו ענין הולדת

בגמרא הנ"ל) ולא עוד אלא שרצה להרוג את יעקב **.

ד. והביאור בכ"ז:

הטעם המפורש בקרא לקריאת שמו של ראובן "כי ראה ה' בעיני כי עתה יאהבני איש", בכלל מובן בפשטות: מטבע בני אדם שהולדת בן לאשה מעורר בבעלה רגש של קירוב ואהבה יתירה אלי'.

אמנם בנדו"ד אינו חד וחלק כ"כ:

(א) ההדגשה "כי עתה יאהבני איש" הוא מפני שלאה היתה "שנואה" ** גם לאחר שנשאה לאשה — וא"כ יתכן כי גם "עתה" כשילדה לאה בן ליעקב, לא ישתנה בו הרגש עד כדי כך ש"יאהבני איש", ובפרט שגם רחל (אשתו העיקרית של יעקב) עתידה ** להוליד לו בן **?

(ב) מנין לה ללאה שבנה זה הבכור ילך בדרך הטוב והישר (כי דוקא בן כזה יעורר ביעקב אבינו רגש של קירוב לאמו **), והרי אפשר ולא יהי' כפי רצונו של יעקב? ומה גם שבנדון בן זה יש בפרט לחשוש: בנו הראשון

(24) שם, מא.

(25) כמפורש בקרא (כט, לא) "וירא ה'

כי שנואה לאה", "כי שמע כי שנואה אנכי" (שם, לג). ומה שנאמר (שם, ג) "ויאהב גם את רחל מלאה" שמשמע שאהב גם את לאה — ראה פי' רשב"ם, כלי יקר ואוה"ח שאי"ו הכונה ב"גם".

(26) ובפרט שלאה נשאת ליעקב קודם רחל, ואין חירוש בזה שילדה קודם לרחל.

ואף ש"ורחל עקרה" הרי בפשטות עדיין לא ידעו יעקב ולאה מזה, ראה פי' הרשב"ם.

(27) ראה עדיין בפניי בגמ' ברכות (שם) שוהי הקושיא בטעם המפורש בהכתוב, אמ' גם הביאור בדרשת הגמרא הוא באר"א, מ' המבואר לקמן בפנים.

(28) ראה סוף פרש"י וישלח לה, ת.

(29) אף שאינו דומה ממש לבן זקנו, כי ישמעאל הרי בנו מהגר — שפחתו.

(30) ראה עדיין בדרך הדרוש — אלשיך עה"ת.

(31) ראה גם עיון יעקב בעיי' שם בסוף הקמץ: ועוד י"ל להכל טעם אחד כו'.

(32) ומה שרש"י מעתיק מהפסוק רק "ותקרא שמו ראובן" ולא הטעם המבואר בהפסוק "כי אמרה גו' כי עתה יאהבני איש", כי (א) מימ' הפירוש של רבותינו הוא פירוש בשם ראובן, (ב) פי' זה הוא כמו הקדמה ומכיון שנוולד לה בן נעלה כזה לכן יפעול "עתה יאהבני איש".

תינו פירשו ש"אמרה ראו מה בין בני לבן חמי", שנולד לה בן נעלה כנ"ל יי.

ה. מ"ינה של תורה" שבפרש"י:

מצינו הפרש בין קריאת שמות ה' שבטים לקריאת שמות ה"אבות", אב"רהם יצחק ויעקב: א) השמות של השבטים ניתנו ע"י האמהות³⁴, משא"כ השמות של האבות³⁵, יצחק יי וע"י קב³⁶; ב) בכ"א מהשבטים ניתן טעם על השם שנקרא בו, משא"כ בשמות האבות, שלא נאמר בהם טעם יי מפורש בתורה³⁷ ע"כ קרא גר'.

34 ומש"כ רש"י ע"ז "רבותינו פירשו", היינו שאינו ע"ד הפשט כ"כ, הוא א) מצד הפירוש בהשם ראובן "ראו מה בין בני" שהוא טעם אחר מהכתוב. ב) מצד הדרשה עצמה שראובן לא מכר הבכורה כו', שלא נרמזה גבואה לו וכו' בהכתוב. 35 לכד מבנימין ש"והי באצא נפשה כי מתה ותקרא שמו בן אוני ואביו קרא לו בנימין" (וישלח לה, יח). אמנם בנימין שאני גם מצד ליתו, שרק הוא נולד בא"י (וראה לעיל ע' 74 הערה 21), משא"כ שאר השבטים.

36 באברהם הרי לא הי' אפשר ע"י אמהות. ושם אברהם (בה"א) ניתן ע"י הקב"ה (לך יו, ה).

37 הקב"ה צוה "וקראת את שמו יצחק" (שם, יט). וגם קריאת השם בטועל הייתה ע"י אברהם (וירא כא, ג) לא ע"י שרה. וראה ירושלמי ברכות פ"א ה"ו.

38 הקב"ה קראו. ד"א אביו קרא לו יעקב (פרש"י תולדות כה, כו).

39 בה"שם שניתן בעת שנולדו, מ"שא"כ שם אברהם (לך יו, ה), ושם ישראל (וישלח ב, כט). נוסף לזה גם בשם ישראל נאמר טעם רק באמירת המלאך ולא באמירת הקב"ה (שם לה, י). גם י"ל שישראל הוא לא שם העצמי אלא שם המעלה (ראה סד"ה יבחר לנו תש"ג).

40 ורק הובאו בפרש"י — שני טעמים בנוגע ליצחק (לך שם, יט) — [בפרשת וירא

בן בכור ליעקב שע"ז "יאהבני אישי" (להיות כי) — באותו ענין עצמו — הבכורה היתה גם מעלתו של הבן: "וזה לא מכרה", שהבכורה להיות בנו הראשון של יעקב, הוא דבר ה' חביב ויקר לו מאד.

וממשיך רש"י "ולא ערער עליו ולא עוד שלא ערער עליו אלא שבקש להוציאו מן הבור", שבוה מבואר ד"אע"פ שיעקב אהב את רחל וממנה רצה להוליד בנים, מ"מ מכיון שנולד ללאה בן נעלה כזה, דעם היותו בנו בכורו של יעקב ובכורה זו יקרה וחי' ביבה לו במאד, ובכ"ז כאשר לקח יעקב את הבכורה ממנו ונתנה לבנו של רחל, יוסף, "לא ערער" על בנו של רחל, שהי' חביב על יעקב יותר מכל הבנים, "ולא עוד אלא שבקש להוציאו מן הבור" יי — ובעבור גודל מעלתו הלזו של הבן הנולד הרי בודאי ש"עתה יאהבני אישי".

ובזה אתי שפיר מה שלא האריך לפרט גודל הגריעותא של "בן חמי" (שערער על הבכורה של יעקב, ולא עוד אלא שרצה להרגו), מכיון שכוונתו כאן היא להדגיש גודל מעלתו של "בני" (להכריח ש"יאהבני אישי") ולא במדתו ההפכית של "בן חמי".

ועפ"ז יומתק מ"ש רש"י: "רבותינו פירשו" ולא "אמרו רבותינו" וכיו"ב, כי אין כוונת רש"י לשלול הטעם ה' מפורש בהכתוב, כ"א לפירשו, לפרש (ולתריץ) הדורש ביאור בטעם שבכתוב — איך שבודאי ע"י הולדת ראובן ש"יאהבני אישי" — וע"ז מביא רבו"

33 שע"ז היתה אפשרות שתנתן ה' בכורה ליוסף. משא"כ באם הי' מניתו בה' בור — שב ואל תעשה).

והנה מבואר בתו"א⁴⁶ דבחי' ה' אבות ישנה „בכל זמן בכל אדם כי הנה אין קורין אבות אלא לשלשה“⁴⁷. והענין שבחי' האבות היא ירושה ל' בניהם אחריהם בכל דור ודור . . אבל שאר בחינות ומעלות הצדיקים כגון השבטים ראובן שמעון לוי . . יש לך אדם שאין בו כלל בחי' ומד' ריגות אלו משא"כ בחי' האבות צריך להיות בכל אדם שהם שרש ומקור כל נשמות ישראל“.

והמוכן מזה, דההפרש שבין בחי' האבות לבחי' השבטים הוא [לא רק בזה אשר בחי' האבות, של כל ג' האבות, ישנה בכ"א מבנ"י, משא"כ בחי' השבטים שאינה מוכרחת להיות בכ"א כ"א בבחי' שבט שלו⁴⁸, אלא הכוונה בזה היא] שהאבות, מכיון ש' הם שרש ומקור כל נשמות ישראל, הרי בחי' האבות ישנה בכ"א מבנ"י מצד ענינו העצמי להיותו חלק מ' כללות עם ישראל, וזוהי בחי' כללית שבה משתווים כל בניי; אבל בחי' השבטים שבישראל (היינו גם בחי' שבט פרטי שלו⁴⁹) היא בחינה הבאה

ויובן זה בהקדים לבאר בענין השם: ידוע⁵⁰ שהשם אשר יקראו לו אינו „הסכמה בעלמא“⁵¹, אלא ש"ש שייכות ממש להשם אל עצם הדבר“⁵²; אלא שאין השם מתייחס להנשמה כשהיא לעצמה, שהרי „הנשמה עצמה קודם בואה בגוף אינה נקראת בשם כלל“⁵³, כ"א כשבא להחיות את הגוף „השם מקשר הנשמה בגוף והחיות הנמשכת מהנשמה ומחי' הגוף הוא נשרשת בהשם“⁵⁴.

אמנם בענין השם גופא, שע"י המ' שכת החיות בגוף, יש ב' בחי': (א) כמו שהוא פועל כללות ההתקשרות של הנשמה בהגוף (וע"ד שם המין — אדם⁵⁵), (ב) כמו שהוא בא בגילוי בבחי' ציור פרטי בכל גוף וגוף לפי ערכו (השם פרטי שיש לכ"א)⁵⁶.

(כא, ו): „ותאמר שרה צחק עשה לי אלקים כל השומע יצחק ליי, אבל לא נאמר כטעם על קריאת השם) — ובנוגע ליעקב (פרש"י תולדות שם).

41) או"ת להה"מ ס"פ בראשית (ד, סע"ב ואילך). שעהיוה"א פ"א. לקו"ת כהר מה, ג * (ובהנסמן שם). אוה"ת שמות ע' קג ואילך. ד"ה אר"י כו' לא אבוא ש"ת (בסה"מ קונטרסים) פ"א.כ. ד"ה אתה אחד תש"ב. ועוד.

42) לקו"ת שם.

43) לקו"ת שם. לקו"ת בלק סז, ג.

אוה"ת שם.

44) ראה בהנסמן בהערה 41.

45) ולכן נשמה אחת נקראת כהיותה ב' גוף זה בשם משה ובהיותה בגוף אחר בשם שמעון, כי שינוי השמות הוא לפי שינוי של התקשרות הנפש עם הגוף (אוה"ת שם).

* להעיר שבלקו"ת שם הובא ענין הנ"ל בשם — בנוגע לשם ראובן: „דהיינו ראובן חיות שלו באותיות ריש אלף כי הוא מבחי' רא' כו' ולאה מחמת שראתה המעשה ראו מה בין בני כו' ידעה ששרש נשמתו באור תיות שמו ראובן“.

46) ר"פ וארא.

47) ברכות טז, ב.

48) ולפי"ו הרי נמצא שכ"א יש לו ד' אבות: ג' אבות אברהם יצחק ויעקב, ובחי' השבט שממנו בא (נוסף על אבותיו — כפשוטו), אבל אין קורין אבות (סתם — היינו לכאור"א מבנ"י) אלא לשלשה.

ועד"ו: קורין להלל ושמאי: אבות העולם (ולא אבות סתם — ראה עדיות פ"א מ"ד. דבש לפי (אות א' סי' ז'). עמודי אש (לר"י איזנשטיין) ס"ב סוס"ק כו).

49) כי מובן שאפשר להיות הבחי' של כמה שבטים באיש אחד, וכמובן מהמבואר ענין ראובן שמעון לוי יהודה בעבודת כ"א או"א (תו"א ר"פ ויחי).

יותר, אולם בגילוי מורגש יותר ה־קישור והקירוב של האם להבן⁵⁴. ולכן נקראים חכמה ובינה: אב ואם (של המדות), כי חכמה היא נקודת השכל (בחי' האב' של המדות) ובינה היא ההשגה שבאה בפרטים (האם" של המדות)⁵⁵. ועד"ז מובן גם כאן בנוגע להשבטים, שהתחלקות ה־שבטים לפרטים שונים בפשטות באה על ידן האמהות רחל ולאה כו' — ולכן על ידן היתה גם קריאת השמות של השבטים⁵⁶. היינו התחלקות של בני־לבחינות ומדריגות פרטיות.

אמנם עדיין צ"ל: הלא טעמי ה־שמות המבוארים בפרשתנו, אינם מורים על שייכותם של השמות ל־בחינתם ועבודתם של השבטים עצמם הנקראים בשמות אלו, כ"א ה־שייכות שלהם להאמהות שקראו שם זה: "כי ראה ה' בעניי כי עתה יא־הבני וגו'". "כי שמע ה' כי שנואה אנכי" וכיו"ב?

ולכן מפרש רש"י⁵⁷ בשם הראשון ראובן (וממנו נלמד על כל השבטים): "פרשו רבותינו — אמרה ראו מה בין בני לבן חמי כו'", היינו שהשייכות היא (לא רק להאם, כ"א ובעיקר) להבן הנקרא בשם זה מצד בחינתו ועבודתו⁵⁸.

54) ראה סיה"מ שם. לקו"ש ח"ד ע' 1067.
55) תגיא פ"ג ביאורי זוהר בלק קג ב.
56) ראה גם לקוטי לוי יצחק ליקוטים על מאחז"ל ע' קמז.
56*) ועד"ז בלקו"ת הובא בשוה"ג לה־צרה 41.
57) להעיר מתו"א (ויחי פה, סע"ד) שיש בחי' ראובן שמלמטה למע' ועיי' ממ' שין גילוי בחי' ראי' העליונה מלמעלה למטה, כי ראה ה' בעניי, בחי' התקרבות, כי עתה יאהבני אישי.

בהתחלקות בבני⁵⁹, והיא בחינתו ועבודתו הפרטית של כאו"א⁶⁰.

ועפ"ז אפ"ל ההפרש שבין שמות האבות לשמות השבטים: שמות האבות — המשכה הכללית שבכ"א מ־ישראל, ושמות השבטים היינו שה־המשכה באה בבחי' ציור פרטי בהתאם למהותו הפרטית של כ"א, ומכיון ששמות אלו ענינם, התחלקות ההמשכה לפי בחינות וציורים פרטים, לכן נאמר בכ"א מהם טעם גלוי ופרטי המתאים למדרגתו ועבודתו הוא⁶¹.

וזהו גם הטעם ששמות השבטים נקראו ע"י האמהות: ידוע ההפרש בין אב לאם בשייכות להולדת הבן — ש־עצם מציאות הבן הוא מטיפת האב⁶², והתגלותו וההתחלקות בציור של פרטי אברים באה ע"י שהייתו תשעה חדשים בבטן האם⁶³ (ועד"ז הוא ההפרש ביניהם גם לאחר שנולד; התקשרותו הפנימית של האב להבן היא עצמית

50) ראה גם לקו"ש ח"ו ע' 304.
51) להעיר שהאבות הם בחי' מרכבתא עלאה ואצילות משאי"כ הי"ב שבטים הם מרכבתא תתאה דבריאה (ראה תו"א סוף פרשתנו (כד א), לקו"ת צו יז, רע"א וסע"ב). והרי בכלל — באצילות הוא בחי' עצם הנשמה שלמעלה מהתחלקות, וכי"ע הוא בחי' התחלקות שבנשמה — נר"ג ש־בנשמה.

51*) ואולי י"ל שלכן הביא בלקו"ת בהר שם רוגמא לענין המשכת החיות שעיי' שם פ"ר טי, ואיך שנראה בטעם השם — דוקא בשם ראובן (ראה שוה"ג להערה 41) — לא משם הקודמו — כי ענין הבריאה (השם) הוא כשביל ישראל, ואת העולם נתן בלבם (לקו"ת במדבר ה, ב) ולכן גם הפרטים צ"ל כבניי, וטרם הנ"ל זהו"ע שמות השבטים ככפנים בארוכה.

52) ראה סיה"מ לאדומ"ר האמצעי סי' קיא.

53) ראה תגיא פ"ב.

ו. ע"פ הנ"ל יש לרמוז בדא"פ: ומצד ההתרחבות דבינה (נעשה — "שבט" ל' המשכה", ש) נמשך הגילוי גם למטה", שזה הי' חפצו ורצונו של אדמו"ר האמצעי, וכידוע" פתגמו, כי רצונו שכאשר שני אברכים נפג" שים יחדיו, ידברו בענין אריך ועתיק, שזהו"ע הפצת המעיינות חוצה, משבת פ' ויצא) כי:

מבואר ההפרש בין אדמו"ר הזקן ואדמו"ר האמצעי:

אדמו"ר הזקן הו"ע ספירת החכ" מה", שהוא בחי' נקודה, ואדמו"ר האמצעי הוא ספירת הבינה", היינו כמו שהגילוי בא בבחי' פרטיות וב" התפשטות, וכידוע שעל ידו באה תורת החסידות לידי גילוי רב ובאופן של התפשטות והתרחבות, רחובות הנהר דבינה". זהו דוגמת ענין קריאת שמות" השבטים הנ"ל.

58) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב.
59) ט' כסלו תקל"ד — ולהעיר שהשנה היא מאתיים שנה ליום הולדת שלו.
60) ט' כסלו תקפ"ה.
61) ראה זח"ב סג, ב, פח, א.
62) סה"ש תש"ה ע' 60.
63) סה"ש שם. התמים ח"ב ע' עח [172]. וראה בארוכה לקולוי"צ — אגרות ע' שלג ואילך.
64) ראה לקו"ש ח"ה ע' 129 ואילך, שזוהי גם השייכות למ"ש בפרשתנו (לא, נב) "עד הגל הזה".
65) להעיר שכמה מאמרים דט' ויו"ד כסלו התחלתם היא: אתה אתו ושם אתה,

ועי"ז זוכים לקאתי מר דא מלכא משיחא" בקרוב ממש.

(משיחת) (וממאמר ד"ה אתה אחד *)

ש"פ ויצא, ס' כסלו, תשל"ב)

ובכמה מהם מבואר בענין מעלת השם) גם שם פרטי) — ראה ד"ה אתה אחד תש"ב. 66) ראה תוי"א ס"פ ויצא.

67) ראה תוי"א ר"פ לך, תוי"ח שם.
68) בית רבי ח"ב פ"א הערה ה' (השני').
סה"ש תש"א ע' 52 (הלי' שם: "ווען צוהי חסידים טרעפן זיך זאָלן זיי רייזן אין חסידות"), וראה סה"ש תש"ג ע' 13: "זאָלן יונגע לייט פאַרשטעהן אין כתר חי די 5 פינגער, וועט ער זיין צופרידן".

69) הבעש"ט באגרתו היוועה ע"ד על-יית הנשמה שלו ברי"ה תק"ז (נדפסה בסוף ספר בן פורת יוסף, ובכ"מ).

(* נדפס בסוף מאמר אתם נצבים היום לאדמוהאמ"צ (קה"ת תשל"ב). וראה לעיל בהערה 65.

וישלח

י"ט כסלו

גם בעצם הענין אינו מובן: איך אפשר להפריד בין ה"ממש" של מל"אכים (היינו הגוף שלהם) ו"רוחניו" תם" (היינו נפשם) ולומר שה"ממש" שלהם נשלח לעשו והרוחניות נשארה אצל יעקב? כי הרי (אפילו) בבני"אדם ובע"ח הוא מן הנמנע שהגוף

א. כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר,י שב"שפ" וישלח תקל"ג, השבת האחרונה לחיי הרב המגיד ממעזריטש בחיים חיותו בעלמא דין? אמר בשכבו על מטתו, במעמד החבריא קדישא: "ויש" לח יעקב מלאכים" ופרש"י "מלאכים ממש" — ה"ממש" של המלאכים שלח יעקב לעשו, אבל הרוחניות נשאר עם יעקב.

וצריך להבין בזה:

זה ששלח יעקב לעשו מלאכים דוקא (אף שבכלל אסור להשתמש עם מל"אכים) ולא בני אדם, מסתבר לומר, שהוא לפי שכוונתו של יעקב בשליחות זו היתה, לברר את עשו. ולכן שלח אליו מלאכים, כי דוקא בכוחם למלאות שליחות זו, פעולת הבידור — אבל עפ"ז למה שלח אליו רק ה"ממש" של המלאכים, דהרי מובן בפשטות שענין הבידור שייך בעיקר לחלק הרוחני של המלאכים?

(1) ספה"ש תש"ג ע' 155.

(2) ד' ימים לפני הסתלקותו (בי"ט כסלו), ולהעיר שבשנה זו (תשל"ג) יתמלאו מאתים שנה להסתלקותו.

(3) ראה אוה"ח כאן.

(4) ראה המשך תרס"ו ע' קט. סו"ה וישלח תרע"ג.

(5) ואם מצד איוה טעם ה" צריך להתברר ע"י ה"ממש" דהמלאכים — הרי לכאורה ה" מתאים יותר לשלוח שלוחי בו"ד, שבהם ענין ה"ממש" (הגשמיות) הוא יותר מכמו שהוא אצל המלאכים.

ואף שנתבאר (לקו"ש ח"ה ע' 391) דלא ה" אפשר לשלוח שלוחי בו"ד מצד ההלכה (באה"ט או"ח סו"ס תר"ג וט"ו) — וכן מובן בפשטות גם לכן חמש למקרא — דאם ניזק שליה בשליחות, על המשלח לעשות תשובה, ובנוודי הרי ה" חשש (וחזקה)

שעשו יזיק להם — עכ"ז הרי ה" אפשר לשלוח מרגלי חרש בו"ד, שלא ידע עשו שהם שלוחי יעקב, שאז אין סכנה.

והגם שנתבאר (לקו"ש שם) שזה גופא הוא ההכרח — לרש"י — שפירוש הכתוב הוא "מלאכים ממש" * — דאם היו בו"ד הרי מוכרח שיהיו מרגלים (ולא שלוחים), מצד חשש ההיוק, ובהכתוב מפורש "מלא" כים" שפירושו או שלוחים או מלאכים — ולא מרגלים — מ"מ בהענין קשה: למה לא שלח יעקב מרגלים?

[ואין לומר ששלח מלאכים ממש לפי שרצה שיאמרו לעשו "כה אמר עבדך יעקב עם לכן גרתי וגו' ויהי לי שור וחמור וגו' ואשלחה להגיד לאדוני למצוא חן בעיניך" (שאני שלם עמך ומבקש אהבתך) — כפרש"י) — כי גם מרגלים אפשר שיאמרו שיוודעים הם (לא בתור שלוחי יעקב) שיעקב רוצה לעשות שלום עמו].

ומוכרח לומר (בה"ינה של תורה" שב"פרש"י) ששלח מלאכים ממש בשביל הבי"רור — וא"כ קשה למה שלח רק ה"ממש" שלהם, וככפונים.

(6) וכידוע שגם במלאכים ישנו גוף ונפש (ראה לקו"ת ברכה צח, א).

(* ועפ"ז מובן גם מה שרש"י מעתיק (לפני פירושו) את התיבות "וישלח יעקב מלאכים" — אף שמפרש רק תיבת "מל"אכים" — כי ההוכחה לפירושו "מלאכים ממש" היא מ"וישלח יעקב".

הביאור בזה (מה שרש"י מעתיק גם התיבות "וישלח יעקב") בה"ינה של תורה" שבפרש"י — ראה לקמן הערה 8.

אמיתי הוא אצל יעקב ושם עיקרם ו"גפשמ": וכל היותם במקומו של עשו, אינה אלא בבחי' "טפל" בלבד — לשם מילוי שליחותו של יעקב — בדוגמת הגוף ("ממש") שאינו מציאות לעצמו, אלא שטפל לנפש ("רוחניות").

ועפ"ז יובן, אשר לא זו בלבד ש־פירוש המגיד, בהדגשת תיבת "ממש" אינו סותר לפירוש הפשוט שבהדגשת תיבה זו, אלא, אדרבה הוא מבאר ומבהירו: כי האפשריות שיש ב"מל" אכים ממש" לפעול בירור בעשו (תכ"לית הגשמיות והחומריות) הוא דוקא כשנפשם ("רוחניותם") דבוקה וקשורה ביעקב ואינה משתנית גם כשהם נמ"צאים אצל עשו. ונמצא אפוא שפי"רושו של המגיד, שרק ה"ממש" שלח יעקב לעשו, מדגיש עוד יותר את פירושה הפשוט של תיבת "ממש" — ששלח את המלאכים באופן שהיו וגש"ארו "מלאכים מממש".

ג. מאמרו של המגיד הנ"ל (וכן ההוראה מהנ"ל בעבודתנו) יובן בתור ספת ביאור ע"י ההתבוננות בהזמן והמצב דאמירת תורה זו: כנזכר לעיל, תורה זו אמרה המגיד בשבת האחרונה שלפני הסתלקותו — שמוזה מובן, ש־מאמרו זה יש כעין "צוואה" והוראה כללית בעבודת ה' ע"פ דרך החסידות — ולמשך הדורות הבאים.

ומכיון שמכין תלמידו של הה"מ הי' אדמו"ר הזקן התלמיד החביב עליו ביותר*, וכנודע שהה"מ למד עם

(9) ע"ד תורת הבעש"ט שבמקום שרצונו של אדם שם הוא נמצא (ראה לקמן סוף השיחה).

(9*) התמים ח"ב ע' מח [142]. וראה בכתב הרלו"י מבארדיטשוב [הובא בתורת שלום ע' 47 וש"נ]: "מה שאתה

יעשה איזה דבר בכח עצמו מבלי הנפש שבו, שאלי' הוא טפל ובטל בכל מציאותו — (ועאכו"כ ש)כן הוא במלאכים, שעיקרם הוא הנפש שבהם. גם צריך להבין: מפשטות פירושו של רש"י "מלאכים מממש", נראה שכוונתו לשלול הפירוש ששלח של"ר חים בו"ד י' דהיינו, שבתיבת "ממש" הרי הוא מדגיש שהיו מלאכים ממש (ולא מציאות אחרת — ובמילא: בכל מהותו וענינו של בחי' מלאך); ואילו לפי פירוש המגיד, שהמכוון ב"מל" אכים ממש" הוא לשלול את חלק הרוחניות שבהם עצמם, הרי ההדגשה שבתיבת "ממש" היא להיפך: שלא היו (אצל עשו) בבחי' מלאכים ממש בכל מהותם וענינם, מכיון דעיקר ענינם, כנ"ל, הוא הרוחניות שבהם.

ב. ע"פ כל הנ"ל ג"ל, שאין כוונתו של המגיד במאמרו הנ"ל לאמור ש־יעקב שלח לעשו רק את ה"ממש" והגוף של המלאכים לבד (שהוא טפל וכלא נחשב), בלי רוחניותם ונפשם — אלא שכוונתו לבאר ששילוח המלאכים הי' באופן כזה*, שגם בבואם לעשו ובהימצאם אצלו (בגופם ובנפשם) לא ניתקו מהתקשרותם ליעקב**, עד שכאילו באו לעשו רק בגופם וב"ממש" שלהם בלבד. היינו שהי' נרגש בהם אשר לא זהו מקומם: מקומם הי'

(7) דהרי הן כי דעות חולקות (כיר פע"ה,

ד), ורש"י בוחר פי' זה.

(8) ולכן הרי זה פי' בתיבת "וישלח (יעקב)" — כי גם זה שהרוחניות נשארה עם יעקב הי' חלק משליחותם אל עשו.

(8*) ועפ"ז יומתק לשון המגיד שהרוחניות נשארה עם יעקב ("מיט יעקבין") — דלכאורה הול"ל אצל יעקב, בא' יעקבין" — כי גם הרוחניות של המלאכים הייתה אצל עשו, ורק שגם בהיותם שם, הייתה עם (ענינו של) יעקב.

חוצה"י.¹⁵ ועם שהענין ד"יפוצו מעי" נותיך חוצה"י מובנו כפשוטו: הפצת המעינות של תורת החסידות, אמנם מכיון ש"ישראל מתקשראן באורייתא" ועד ש"ישראל ואורייתא כולא חד יי, הרי מובן, שכאשר נעשה חידוש בבחי' התורה, נעשה חידוש דוגמתו באותה שעה גם בבחי' ישראל. וכן הוא גם בהענין שנתחדש ב"ט כסלו:

"מעינות" אלו שבי"ט כסלו הותחלה הפצתן "חוצה", הם המעינות דפנימיות התורה הנקראת "נשמתא דאורייתא"¹⁶. לפני י"ט כסלו הי' בגילוי ובהפצה רק חלק התורה שנקרא "גופא דאורייתא", נגלה דתורה; משא"כ פנימיות התורה שהיא "נשמתא דאורייתא", שהיתה אז בהעלם. ובדוגמא להפרש שבין גוף האדם ונשמתו: הגוף היא מציאות גלויה וניכרת, שאפשר לראותה ולמששה; משא"כ הנשמה, שלא זו בלבד שא"א לתופסה בה' החושים הגופניים, אלא שא"א להשיגה גם בכח השכל הדק (בכח השכל להגיע רק לידיעת מציאותה של הנשמה — ע"י פעולת הנשמה בגוף: דוה שהגוף חי מחייב ומביא לידיעה שכלית שבהגוף נמצאת נפש חי' המחייב אותו; אבל מהותה של הנפש היא למעלה מהשגה שכלית). והחידוש דיי"ט כסלו, שמאז ואילך, גם חלק הנעלם והפנימי דתור' רה נמשך ובא לידי גילוי, עד שניתן ללמדו ולהשיגו בשכל כמו שמשגיגים

אדה"ז באופן מיוחד ובתוספת יתירה על לימודו עם שאר תלמידיו¹⁷; וגם ידוע יי מאמר הרב מבארדיטשוב: "כולנו אכלנו מקערה אחת והליטאי (הכוונה לאדה"ז, כי כן הי' נקרא בפי תלמידי הה"מ)¹⁸ לקח חלק המובחר" — הרי מובן שהוראה הנ"ל של הה"מ, שאמרה סמוך להסתלקותו, מ" כוונת לסדר העבודה של אדה"ז — ז.א. של חסידות חב"ד.

וע"פ מאמרו הידוע של הה"מ שאמר לאדה"ז¹⁹: "י"ט כסלו הוא יום ה' הילולא שלנו" (כי ביי"ט כסלו [תקל"ג] נסתלק הה"מ, ובאותו יום [בשנת תקנ"ט] יצא אדה"ז לחירות ממאסרו בעבור זה שגילה תורת החסידות) — מסתבר לומר, שהתורה הנ"ל, היות ואמרה המגיד לפני יום ההילולא שלו, יש לה שייכות מיוחדת ליום "ההי" לולא" של אדה"ז, היינו ליום גאולת אדה"ז יי.

ד. יום גאולה זה, י"ט כסלו, החידוש שבו הוא: "יפוצו מעינותיך

אומר שמורנו רמ"מ הי' יקר בעיני מורנו וזה לא שמעתי, אך זה אני מעיד שמחותי הרב הגאון כ"ה הי' יקר מאד בעיני מורנו הה"מ והי' מפליג מאד בשבחיו.

10) בית רבי ח"א ע"ב.

11) תורת שלום ע' 47.

12) לקו"ד ח"ב ע' 512.

13) שם ח"א ע' קא.

14) ובפרט כשהקביעות היא שחל י"ט כסלו בפי וישלח, שאז [נוסף על הנ"ל] ישנה הוראת אדה"ז (היום יום ע' קא. ובארוכה בסה"ש תשי"ב ע' 29 ואילך) ש" צריכים לחיות עם הזמן" היינו עם פרשת השבוע, ז.א. שמפרשת השבוע צריכים לקחת הוראה וביאור להענינים הנעשים בשבוע זה (וראה שליה חלק תושב"כ ר"פ וישב: המועדים של כל השנה . . . בכלן יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן, כי הכל מיד הוי השכיל).

15) ראה תר"ש ס"ע 112 ואילך, וראה לקו"ד ח"א ע' כב ואילך.

16) נסמן בסה"מ הי"ט ע' 61.

17) ראה זח"א כ"ה, א. זח"ב ס, א. תקו"ז ת"ו בתחלתו. לקו"ת פ' נצבים רד"ה כי קרוב אליך.

18) זח"ג קנב, א.

היא מהנפה"א"י — שכל ענינו ומצוי-
 אותו דגוף הישראלי הוא שהוא כלי
 להנשמה: בכדי שהנשמה תוכל לקיים
 רצונו של הקב"ה המלוכב במצות
 מעשיות — תפלין, ציצית, צדקה וכו'
 — הוא דוקא ע"י אברי' הגשמיים
 של הגוף; הרי שמציאותו של הגוף
 הוא לתכלית זו, שבו ועל ידו פועלת
 הנשמה ומשלימה את תפקידה בעוה"ז.

ז.א. שכל תכלית מציאותו של
 האיש הישראלי אינה אלא להיות
 משכן לו ית' (כמרו"ל" 22 עה"פ" 22
 „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם —
 „בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך
 „כאו"א מישראל") ואין הוא מציאות
 לעצמו; הוא רק הבחי' „אשה כשרה" 22
 להקב"ה ובאופן ד"מה שקנתה אשה
 קנה בעלה" 22; היינו, לא זו בלבד
 שהיא מסכמת להעביר קנינה לבעלה
 מטעם שהיא עושה רצונו, כ"א —
 „קנה בעלה", שנעשה שלו בדרך
 ממילא.

וגם אותם שלא הגיעו עדיין להיות
 בדרגת „אשה כשרה" להקב"ה, הרי
 הם עכ"פ בבחי' „עבד" להקב"ה (דהרי
 „עבודת עבד" היא ראשית העבודה

את חלק הנגלה תורה ואפילו —
 להפיצו חוצה.

והנה חידוש זה שבתורה (גילוי
 „נשמתא דאורייתא"), בדוגמתו (ועל
 ידו) נתחדש אז גם בבחי' ישראל 10:
 שהנשמה שבו, שמצד עצמה היא ב'
 העלם כנ"ל, תאיר אצלו בגילוי —
 היינו גם בעניני הגוף של.

ה. ביאור הדבר: בהתגלותה של
 הנשמה בגוף יש ב' אופנים כלליים:
 א) התגלות הנשמה במידה כזו,
 שיש לה שליטה על הגוף והגוף נכנע
 לה, אבל בכ"ז נרגש הגוף כמציאות
 לעצמו;

ב) שהנשמה היא בהתגלות כ"כ ב'
 הגוף עד שהגוף אינו מציאות לעצמו
 כלל — אמיתית ענין גילוי הנשמה
 בגוף.

ובדוגמא להגוף ונפשו הבהמית וה'
 חיונית — הרי א"א לחלק ביניהם
 ולומר שהגוף הוא מציאות לעצמו וכי
 הוא עושה רצונה של הנפש רק ע"י
 ציווי ושלטיטה; אלא דמאחר שהנפש
 היא חיותו של הגוף, הרי הוא מיוחד
 עם הנפש בתכלית ההתעצמות והבי'
 טול 20 (ואין זה שהנפש צריכה לצוות
 על הגוף לשמוע לרצונה, כ"א שהוא
 עושה רצונה בדרך מאליו וממילא 22).

עד"ן הוא בנוגע לחיות הנשמה
 בבנ"י — ד„אתם קרויים אדם" 22 ע"ש
 אדמה לעליון 22, שגם חיותם הגשמית

19) ובפרט בריאת האדם, לעמל תורה
 יולד (סנה' צט, ב) — ובמילא מובן שכ'
 שנעשה חידוש בתורה נעשה אותו החידוש
 גם בהאדם.

20) תו"א יג, ג.

21) תניא פכ"ג, תו"א שם.

22) יבמות סא, רע"א.

23) ס' עש"מ מאמר אכ"ח ח"ב ס"ג.

שליה בחלק בית דוד (כ, ב) ובחלק תורה

שבכתב פ' וישב (שא, ב).

24) דאף שבגילוי חיות הגוף הוא מנפ'
 ה"ב (וראה תניא פכ"ט שבכינונים הנפה"ב
 „היא היא האדם עצמו") — אמיתית החיות
 היא מנפה"א (עין אגה"ת פ"ו, קונטרס
 ומעין מ"ז), ורק שבאה ע"י נפה"ב (ראה
 לקו"ש ח"ד ע' 1206 ובהנסמן שם).

25) ר"ח (שער האהבה פ"ו קרוב לתח'
 לתו), בשליה (שער האותיות אות ל, מס'
 תענית רד"ה מענין העבודה, פ' תרומה
 חלק תו"א — שכה, ב, שכו, ב. — ועוד).

26) תרומה כה, ח.

27) וכידוע שהקב"ה וכנס"י הם בדוגמת
 איש ואשה, ושה"ש מיוסד ע"ז, כידוע
 במדרשי חו"ל.

28) גיטין עז, א. וש"ג.

אבל איך יגיע לזה בהתעסקו בעניני ה'רשות, במאכלו ובמשקוהו כו' ובמשאו ובמתנו³⁵ — ולזה באה ההוראה וה' הדגשה, שצ"ל גם "בכל דרכיך דעהו" — היינו שצ"ל שהאכילה עצמה תהי' קדושה ומצוה³⁶ (ולא רק שבכוחה ילמוד ויתפלל אח"כ), וע"ד אכילת שבת, סעודת מצוה, אכילת קדשים וכי"ב — שהם עצמם מצוה³⁷.

וב' אופני עבודה אלו («כל מעשיך יהיו לשם שמים» ו"בכל דרכיך דעהו") קשורים ותלויים בב' המדריגות של התגלות הנשמה:

כשדרגת התגלותה באדם היא ב' אופן דשליטה על הגוף, אבל הגוף הוא מציאות בפ"ע, או עבודתו היא בבחי' "לשם שמים"; ז.א. שדברי הרשות (עניני הגוף) תופסים אצלו מקום כמציאות לעצמם, אלא שהגוף וכל עניניו כפויים ונכנעים לנשמה השולטת עליו, ובמילא אינו עושה בפועל שום דבר כ"א לשם שמים.

אבל כשהנשמה היא בגילוי כ"כ עד שהגוף מתבטל לגמרי מהיות מציאות לעצמו, או גם עבודתו בעניני הגוף והעולם הוא בבחי' "דעהו", מאחר שאין מציאותם נרגש בפ"ע כלל, והרי הוא יודע את הקב"ה בהם ועל ידם.

ועיקרה ושרשה³⁸ — והרי גם בעבד ההלכה היא "מה שקנה עבד קנה רבו"³⁹; לא רק שהוא עצמו אינו מורד באדונו, וגם לא שהוא מסכים להתנהג ברכושו (של העבד) כרצון האדון, או אפילו להעמיד נכסיו ב' רשות רבו — כ"א שמלכתחילה אין הנכסים שייכים לו, כ"א לאדונו.

ו. ב' מדרי' הנ"ל באופן גילוי הנשמה — (א) שהנשמה (רק) שולטת על הגוף, (ב) שהגוף אינו מציאות לעצמו כלל — הם בהתאם לב' אופני העבודה: (א) «כל מעשיך יהיו לשם שמים»⁴⁰, (ב) «בכל דרכיך דעהו»⁴¹:

דהנה ידוע ההפרש שבין ב' אופני עבודה אלו (כמדובר כמה פעמים⁴²): «כל מעשיך יהיו לשם שמים» פירושו הוא, שהכוונה בכל עשיותיו אינה לשם ענין צדדי, כ"א לשם שמים; אבל המעשים עצמם הם עניני חול, אבל העבודה ד"בכל דרכיך דעהו" הוא באופן כזה שבחי' "דעהו" (ידיעת הוי') היא בכל דרכיו ועניניו עצמם — לא שהם בשביל "דעהו", אלא שבהם ועל ידם עצמם הוא יודע את הוי'.

והפי' בזה: אף שלכאורה מקום לומר שהדרך היחידה לבוא לדרגת "דעהו" הוא ע"י עניני קדושה, לימוד תורתו של הקב"ה וקיום מצותיו⁴³,

(35) ראה רמב"ם הל' דעות רפ"ה.

(35*) ראה עד"ו לקו"ש ח"ה ע' 74 בביאור מרז"ל (פדר"א רפ"ב), וכי יצחק זרע דגן ח"ו, אלא "זרע צדקה" כו' — שאין הכוונה בזה שיצחק לא זרע דגן (בחיצוניות), שהרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו. כי אם, שמכיון שזוה מה שזרע דגן הי' בכדי להפריש מעשר, הרי תוכנה של זריעה זו היא לא "זרע דגן", כי אם — "זרע צדקה".

(36) ראה ג"כ תו"א ר"פ ח"ש ד"ה והוא עומד תרס"ג וש"ג.

(29) תניא רפמ"א.

(30) פסחים פ"ה, ב. קידושין כג, ב. וראה רשב"א שם.

(31) אבות פ"ב מ"ב.

(32) משלי ג, ו.

(33) לקו"ש ח"ג ע' 907 וע' 932.

(34) דהרי התורה היא חכמתו של הקב"ה, ומצות הן רצונו של הקב"ה, והוא וחכמתו ורצונו אחד (תניא ח"ב רפ"ח) — הרי ע"י תפיסה ברצונו וחכמתו תופסים גם אותו.

«כבוד» המציאות) את אבריו, הראש או הלב, היד או הרגל, הרי זה אות וראי' שמשוהו (באבר שהוא או בכל גופו) אינו כדבעי. והטעם לזה: מאחר שכל חיותו ומציאותו של הגוף הוא חיות הנפש, לכן אינו נרגש בפני עצמו בעת שמייוחד עם הנפש כדבעי ומקבל חיותה בשלימות.

עד"ז הוא בחיות גפה"א (וכנ"ל), שיהודי בריא הוא זה, שכל גופו ונפשו הבהמית וחלקו בעולם אינם נרגשים למציאות, וכל מציאותם הוא הנה"א.

וע"ד דוגמא בענין האכילה, שכל הרגשתו היא בזה, שעליו להמשיך אלקות בדבר הנאכל ועל ידו בעוה"ז הגשמי והחומרי ע"י אכילתו זה, ומ"כיון שהמשכה זו היא עי"ז שמברך (שנוסחה: «בא"י אלקינו מלך העולם», שממשיך אלקות בעולם) על מאכל — לכן הוא אוכל את המאכל הגשמי; נמצא שבאכילתו אינו מורגש אלא הענין של «אלקינו מלך העולם».

ועד"ז הוא בנוגע למשאו ומתנו וכו', שאף שעוסק בהם כמנהג התגרים, הרי כל ענינו בזה הוא ה"דעה". וע"ד הסיפור אודות ר' בנימין קלעצקער (מגדולי תלמידי אדה"ז) אשר פרנסתו היתה במסחר עצים, שפעם בעשותו חשבון ממסחריו, כתב בה"סך"הכל: «אין עוד מלבדו» — זה ה' אצלו הטה"כ של עניני מסחרו.

ה. כל פרט וענין בעבודת ה' ש"תורת החסידות דורשת מכאור"א, הנה לראש ולראשונה סללו רבותינו נשי"א אינו, בעבודתם הם, את הדרך לעבודה זו¹⁰. וכמו"כ הוא בענין הנ"ל, כידוע הסיפור ע"ד אדה"ז אשר מוכח מתוכנו

ז. והנה בדרגת «בכל דרכיך דעהו» עצמה ישנם, בפרטיות, ב' אופנים:

(א) אף שכל עשיותיו הן בעצמן קדושה — ככ"ז נרגש בעשיותן גם ה"גשמיות" שבהן; עד"מ אכילת שבת, שהיא עצמה מצוה, כנ"ל, מ"מ הלא ה"מצוה עצמה מחייבת לענג את השבת בבשר שמן ויין ישן³⁷ — הרי שגם בעת קיום המצוה מורגשת גשמיו"תם³⁸, שבה הוא התענוג של דברים אלו.

(ב) שכל עניניו הגשמיים בטלים ומיוחדים כ"כ באלקות, עד שכל מצי"אותם נתהפכה לקדושה ואינה נרגשת ה"גשמיות" שבהם כלל — ולא רק בגלל ריבוי האור דקדושה המאיר בו, בהיותו כל כולו נתון ומסור לבחי' «דעהו», אלא מצד זה שהדבר הגשמי עצמו נהי' אצלו קדושה.

וגם ענין זה מובן מאופן ביטול הגוף לחיותו של הנפש"ב:

דהנה כלל ידוע הוא, שכשגוף ה"אדם הוא בריא, אז אין הוא מרגיש את גופו באיזהו רגש מיוחד — אי"ה הרגשתו את גופו היא סימן שבריא הוא; ודוקא כשהוא מרגיש³⁹ (גם אם לא בהרגשת כאב, אלא אף רק ב"ה

37) שו"ע אדה"ז סרפ"ח ס"ב. וראה שו"ת הציצ א"ח סל"ו.

38) ואף שמצוה היא, מ"מ מתגשם מצד העונג שבהמאכל, וכהמעשה הידוע אשר פעם הראה הבעש"ט ג"ע לתלמידיו שור מלובש בבגדי ש"ק ויושב אצל שלחן, כי ה' צדיק אחד שאכל בשר לקיים מצות שבת, ומפני חוקף רצונו לקיים את המצוה באכילת בשר נעשה עצמו כן" (רפאני תר"ח"ץ ס"ה). ולהעיר: המשך תרס"ז ע' קנד, שם ע' רמב. תו"ש ע' 184 ואילך. וראה גם תו"א (עז, א) ולקו"ת (במדבר ז, א) שגם המאכל עצמו (לא העונג שבו) מגשם קצת. 39) להעיר מלי הכתוב: ראשי ראשי (מ"ב ז, יט).

40) ראה ר"ה באתי לגני תשי"א ס"ו.

התרגשות עצומה ביותר, אינו מרגיש טעם המאכל וכיו"ב.

ט. וזהו החידוש די"ט כסלו בענין "יפוצו מעינותיך חוצה" בהנהגתו של ה"עולם קטן זה האדם":

בלשון "יפוצו מעינותיך חוצה" מודגשים שני ענינים: א) שהמעיות עצמם נמשכים בבחי' "חוצה"⁴², ולא רק שהמעיות פועלים בהחוצה; ב) המשכתם של המעיות בבחי' חוצה היא באופן ד"יפוצו" — התפשטות הכי גדולה ורחבה, עד שלא נשאר מקום פנוי מהם (כשישנו מקום שה מעינות אינם מגיעים שם, הר"ז הוכחה שהתפשטותם היא מוגבלת — ואין זה אמיתית ענין ד"יפוצו").

ובנוגע לעבודת האדם: בכאור"א מישראל ישנו "המעין", שהיא הנשמה הגזורה מתחת כסא הכבוד⁴³, ועוד למעלה מזה — "טהורה היא"

— הנה "מעין" זה צריך להיות אצלו בגילוי גם בענינים הגופניים שבו, אשר (מצד עצמם) הם בחינת "חוצה", מחוץ לתחום נשמתו.

וגילוי זה של מעין הנשמה ב" ענינים הגופניים, צריך להיות באופן ד"יפוצו מעינותיך חוצה" ובשני ה" פרטים הנ"ל: א) שהנשמה לא רק שולטת על הגוף ועניניו, אלא שהיא עצמה נמצאת בהם. דהיינו: שעבודתן היא לא רק בבחי' "כל מעשיך לשם שמים", כי אם למעלה מזו, שבהם עצמם הוא עובד את ה' — "בכל דרכיך דעהו" (וכנ"ל סעיף ו'); ב)

שלא הי' מרגיש במציאותו של הגשם, ושכל מהותו היתה נפשו האלקית:

פעם נתארח אצלו אורח חשוב, אשר לרוב חשיבותו החליטו בני ביתו דאדה"ז שיחליקו ביניהם את פרטי העבודה דהבישול וסידור המאכלים לכבודו. וכך הוה. אבל פרט אחד נשכח בעת סידור החלוקה: מי מאנשי הבית יזכה בהטלת מלח ב" תבשיל. ולכן כשכאור"א נזכר אח"כ ע"ד המלח, רצה כ"א לזכות בזה והטיל את מנת המלח במאכל מבלי לספר מזה להשני.

כאשר הובא התבשיל לפני אדה"ז והאורח — אכלו אדה"ז כרגיל; אבל האורח טעם את המאכל וסלקו הצדה. וכששאלו אדה"ז למה אינו אוכל, השיבו שהוא ממולח ביותר... ענהו אדה"ז שעוד בהיותו במעזריטש פעל על עצמו שלא להרגיש טעם במאכל.

ואף שדרגה נעלית כזו שייכת לבני עלי' כאדמור"ר הזקן, אמנם כיון ש" הגיע סיפור זה אלינו, הרי זו הוכחה שעכ"פ בזמנים מיוחדים ובמעמד ומצב מיוחד, אפשר (ובמילא צריך) להיות מעין זה בכאור"א וגם באיש פשוט⁴⁴.

וגם מי שא"א לו להגיע לדרגא כזו (שלא ירגיש הגשמיות מצד גודל יחודו באלקות) אפילו בזמנים מיוחדים, הרי עכ"פ יכול לפעול בעצמו שיהי' כ"כ מוטרד בעבודת ה"דעהו" עד ש"ע"י לא ירגיש את הגשמיות. וכנראה ב" מוחש שאם האדם הוא במצב של

42) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1119 ובהערה 34 שם.

43) זח"ג כט, ב. וראה שם קי, ב. וראה גם ד"ה תקעו תרצ"ד (בסה"מ תשי"א ע' א).

41) ראה תניא (פמ"ד) בנוגע למשה רבינו: ואף כי מי הוא זה ואיזהו אשר ערב לכו לגשת להשיג אפילו חלק אי מני אלף ממדרגת אהבת רעיא מהימנא, מ"מ אפס קצהו ושמן מנהו מרב טובו ואורו מאיר לכללות ישראל.

ובהיות שבירורם של הענינים ה"גשמיים יכול להיות גם באופן של "כל מעשיך לשם שמים", שאז הנשמה פועלת בגוף רק באופן של שליטה והעלם, עד שהגוף, וכוחותי של הנשמה ה"מלוכשים בגוף והעוסקים בו וע"י ב"עניני העולם", ה"ה מציאות התופסת מקום לעצמה — לזה ביאר המגיד בפירושו, שתכלית הכוונה בענין ה"בירורים הוא דוקא כשכחותי של הנשמה העוסקינה בענינים גשמיים (— ה"מלאכים" בשליחותם אל עשו) הם רק בבחי' של "ממש" — שהם טפלים ובטלים ומיוחדים בתכלית בבחי' ה"רוחניות" שבנשמה; והיינו שגם המדריגה הכי נעלית דנשמה, ה"מעיינת" דנשמה שהיא למעלה מהת"ל בשות בענינים גשמיים, מאירה ומתגלה באופן של "הפצה" והתפשטות בלתי מוגבלת (גם) בבחי' "חוצה" ממש.

יא. וכמו"כ הוא הענין במובנו הפשוט של "יפוצו מעינותיך חוצה" — להפיץ מעינות החסידות בכל מקום ומקום:

הסדר בזה סודר ע"י רבותינו נשיאינו, ששולחים שלוחים למקומות שונים בכדי להפיץ ולגלות שם מעי-

התפשטות הנשמה בהגוף ועניניו הוא באופן של "יפוצו", התפשטות בלתי מוגבלת, עד שלא נשאר מקום להרגש "הגוף", לפי שהנשמה תופסת בכלול.

י"ד. ע"פ כל הנ"ל מוסכרת בתוס' ביאור תורתו של המגיד (הנ"ל בפ"י "מלאכים ממש") שאמרה לפני י"ט"כ, יום הסונלקותו, ומובנת גם שייכותה של תורה זו לגאולת אדה"ז בי"ט"כ, שאז נתחדש הענין של "יפוצו מעי"נותיך חוצה":

ירידת הנשמה למטה, שהיא בכדי לברר את גופו וחלקו בעולם ולעשותם דירה לו יתברך יי, היא דוגמת הענין ד"וישלח יעקב מלאכים גו' אל עשו", ששליחות זו היתה בכדי לבררו (כנ"ל סעיף א').

וכשם שהשליחות של יעקב אל עשו היתה צ"ל דוקא ע"י "מלאכים ממש" (כנ"ל שם), כמו"כ הוא גם בנוגע ל"שליחות" של הנשמה לברר את הגוף והעולם (בירור ותיקון עולם התווה — עשו), אשר זהו דוקא ע"י שהאדם מעורר בעצמו את בחי' ה"מלאכים", את ה"רוחניות" שבו יי, שעל ידה דוקא יכול הוא לברר את עניני העולם.

44) ראה תניא פל"ז (מח, ב) בשם הע"ח.

45) וכמו"ל (תגינה טז, א) דבשלשה דברים דומה אדם למלאכי השרת, וגם ידוע שמכל מצוה שאדם עושה נברא מלאך, וראה שבת (פח, א): מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו.

ואדרבה — ברוחניות שלהם הם למעלה ממלאכים, וי"ל שלכן דוקא אצל בני"א ישנם ג' דברים שבהם דומים לבהמה (תגינה שם), כי מצד מעלת חלק הרוחניות (המל-

אך) שלהם, יכולים הם להפוך גם הני דברים שבהם דומים לבהמה שיהיו ענין "מלאך", רוחניות [וכמבואר בפנים שהתכ"לית היא "בכל דרכיך דעהו" ובאופן הכי נעלה], משא"כ במלאכים אין כח זה (ראה שבת (פט, א): קנאה יש ביניכם יצה"ר יש ביניכם).

46) שהרי הגוף עצמו הוא כמו אבן דומם, ומה שיש תפיסת מקום להגוף הוא מפני שבחי' הנשמה המלוכשת בגופו מאי"רה בו בצמצום גדול, באופן שהגוף נרגש כמציאות.

מבלי התערבות שום ענין צדדי — בדוגמת הגוף ("ממש") שכל מציאותו וענינו הוא רק הרחגניות והנשמה שבו — שאז הרי רחגניותם היא אצל ה' משלה. וידועה תורת הבעש"ט יי ש' במקום רצונו של אדם שם האדם נמצא.

וקיום הוראה זו, שהברור של ה' "חוצה" ("עשו") יהי' באופן של "מל-אכים ממש", זה גופא נותן את הכח למילוי השליחות, אשר סוכ"ס תהפך ה"חוצה" ל"מעינות";

ועד שזוכים עי"ו להיעוד ד"ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו"י, שבכל העולם כולו, גם בבחי' "חוצה" (השייכת לעשו) יהי' "והייתה להוי' המלוכה" יי.

(מיחות י"ט כסלו תשכ"ה,
וש"פ וישלח תשכ"ג)

48) מים רבים תרל"ו פקי"ג. סה"מ קונטרסים ע' 818. לקו"ד ח"א ע' 226.
49) עובדי' כא.
50) המלוכה (ולא "הממשלה") — ברצון (לקו"ת ריש דברים).

נות החסידות יי; וגם בנוגע לשליחות זו ישנה ההוראה של "מלאכים ממש". כלומר, עם היות שברור הדבר שעל השליח לעשות את שליחותו (לא רק באופן של לצאת ידי חובתו בלבד, כי אם) בכל נימי נשמתו, בכ"ו, עליו גם להזהר מאד שמקומו של ה"חוצה" שבו הוא מפיץ את המעינות, לא יפעול בו שום ירידה ח"ו.

ובכדי שיהי' בטוח שה"חוצה" לא תפעול עליו, ואדרבה שהיא תהפך על ידו ל"מעין" דקדושה, העצה ה' יעוצה לזה היא, שגם בעת עסקו ב' עניני "חוצה" יוקבע בלבו הרגש שכל זה הוא מילוי כוונתו של המשלח.

וזוהי ההוראה מתורת המגיד בנוגע לשלוחים כפשוטם: רק ה"גוף" וה' "ממש" שלהם יהי' עסוק בשליחות שב"חוצה" ("עשו") אבל ה"רחגניות" שלהם תישאר בהתקשרותה להמשלח (יעקב). והיינו שיהי' קבוע ומושרש בלבם גם בשעת ההפצה, אשר עיסוקם ב"חוצה" הוא מילוי שליחות המשלח

47) ראה לקו"ש ח"ב ע' 367.

וישלה

עה"פ"י "ולא נשא אותם הארץ — לא היתה יכולה להספיק מרעה למקניהם", וכאן חוזר רש"י ומפרשו!:

(ג) מדוע משנה רש"י מלשון הכתוב "מפני" מקניהם, וכותב "לבהמות שלהם"?

ואין לומר שרש"י בא לפרש תיבת "מקניהם" (— "לבהמות שלהם"), שהרי "מקנה" נאמר בתורה כמ"פ לפנ"ה, ולא פרש"י כלום. ויתירה מזו: בפ' לך הנ"ל כותב רש"י בפירושו "להס" פיק מרעה למקניהם" (היינו שזוהי תיבה שפ"י פשוט — שהרי בכתוב שם לא נזכר "מקנה").

(ד) מה קשה בפירוש "להספיק מרעה כו" שמשו"ז הוצרך רש"י להביא עוד פירושי — ובפרט פירוש שכהדגשת רש"י בעצמו הוא (לא עפ"י פשוטו, כ"א) "מדרש אגדה"?

א. בפרשתנו: מסופר אשר עשו לקח את נשיו... וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו. ובפסוק שלאח"ז מבואר הטעם "כי הי' רכושם רב משבת יחדיו ולא יכלה ארץ מגוריהם לשאת אותם מפני מקניהם".

הנהגה רש"י בפירושו מעתיק את התיבות "ולא יכלה ארץ מגוריהם" ומפרש: "להספיק מרעה לבהמות שלהם. ומ"א מפני יעקב אחיו וכו'" (כדלקמן ס"ב).

כוונת רש"י בפירושו היא — לדעת מפרשים: בהפסוק נאמר "ולא יכלה... לשאת אותם מפני מקניהם", והרי אי"א לפרש הכתוב כפשוטו "לשאת אותם" — "מפני כובדם", ולכן מפרש "להספיק מרעה כו'" — היינו ש"ולא יכלה... לשאת אותם" פירושו שלא יכלה להספיק צרכיהם.

וצלה"ב:

(א) אם כוונתו של רש"י לפרש תיבות "לשאת אותם מפני מקניהם" (— "להספיק מרעה לבהמות שלהם"), הו"ל להעתיק תיבות אלו מהכתוב, ולא התיבות "ולא יכלה ארץ מגוריהם"?

(ב) מאי קמ"ל רש"י בפירושו — הרי מובן מעצמו שכאן (בנוגע ל-"ארץ") אי"א לפרש "לשאת" כפשוטו, ובמילא פירושו "להספיק מרעה כו'"? ובפרט שבפרשת לך כבר פרש"י

(3) לך יג. ו.
(4) ומה שהוצרך רש"י לפרשו בפ' לך הוא (בעיקר) בכדי לתרץ ד"לשון קצר הוא... לפיכך כתב ולא נשא בלשון זכרי. ועד"ז בבראשית ד, יג.
(5) ופרש"י בראשית ד, כ (פעם הראשון שזוכר תיבת "מקנה" בתורה): "אבי ישב אהל ומקנה — הוא הי' הראשון לרועי בהמות במדברות כו'" — הוא בכדי לפרש "אבי... מקנה", השייכות דאיהל ומקנה וכו'. ובכ"מ שזוכר מקנה לאחיו לא פרש"י כלום.

(6) בנו"א כ' הדקושי בהפ"י הראשון הוא: מדוע הלך עשו לארץ אחרת, ולא הלך רק לעיר אחרת בארץ כנען גופא (כי "לא יתכן ארץ שהיא ד' מאות פרסה לא יכלה לשאת אותם"), ולכן מביא פי' המ"א "מפני שטר חוב כו'", שזוהי מוכן הטעם

(ב) לשונו של רש"י "ומפני הבושה כו' " (ולא כתב "וי"א" וכו"ב — כדרכו בכ"מ שמביא פירוש חדש), מוכיח שאין זה פירוש שני ממ"א, אלא הוספה על הקודמו. וצ"ל: "ה"ז ענין וטעם חדש לגמרי כדמוכח גם במד"ר ש"י שהובא כפירוש נוסף ("ריב"ל אמר מפני הבושה"), ורש"י שינה מה- מדרש וכולל שני הטעמים יחד " ?

(ג) כיון שרש"י אינו מסתפק בזה בטעם אחד ומוסיף עוד טעם, מוכח שאין באחד מהם לבדו כדי להכריח את עשו לעזוב את הארץ, ומ"מ עיקר הגורם להליכתו הי' "מפני שטר חוב כו' ", ולכן מקדים רש"י טעם זה להטעם ד"מפני הבושה כו' " — וצ"ל מהי העדיפות בהטעם ד"מפני שטר חוב כו' " ובכ"ז — אינו מספיק, ומוכרח לטעם נוסף "מפני הבושה כו' " ?

(ד) להטעם שיציאתו של עשו מן הארץ הי' "מפני שטר חוב כו' " — מדוע איחר עשו יציאתו עד לאחר ביאת יעקב מחרן, הרי ידוע ומפורסם הי' מכבר ע"ד ה"שטר חוב של גזירת כי גר יהי' זרעך", כי משנולד יצחק הותחל כבר פרעונו " ?

(ה) בהקדמה לפירוש המ"א "מפני שטר חוב כו' " מעתיק רש"י התיבות "מפני יעקב אחיו" שהם בפסוק הקודם ?

(ו) יתרה מזו: "ה"ז ראוי לסתור לפ-

הי' רכושם וגר' " (וע"ד המבואר לקמן ס"ד).

אבל ראה לעיל הערה 6.

(10) ב"ר עה"פ.

(11) כמו שהקשה ברא"ם כאן, ותירוץ (ד"רש"י) תסס את דברי שניהם מפני שדברי שניהם יחד קרובים לפשוטו של מקרא) וקוק ביאור.

(12) אבל ראה גי"א שבעה"פ 9

יתירה מזו: בפירושו בפ' לך הנ"ל מסתפק רש"י בהפ"י "לא היתה יכולה להספיק מרעה למקניהם" ואינו מביא פירושים אחרים ?

ב. ממשיך רש"י בפ"י: "ומ"א מפני יעקב אחיו מפני שטר חוב של גזירת כי גר יהי' זרעך: המוטל על זרעו של יצחק אמר אלך לי מכאן אין לי חלק לא במתנה שנתנה לו הארץ הזאת ולא בפרעון השטר ומפני הבושה שמכר בכורתו".

וגם בזה צלה"ב:

(א) ידוע כללו של רש"י בפירושו עה"ת שהודיעו הוא עצמו בפ' ברא" שית"י: "ואני לא באתי אלא לפשוטו . . ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו" — ובגדלו"ז הרי פ"י המ"א הוא היפך המפורש בקרא, דה"טעם ש"וילך אל ארץ גו" הוא "כי הי' רכושם גו' ולא יכלה גו' " ?

שהלך עשו אל ארץ אחרת.

אבל * לא תירץ מדוע הוצרך רש"י להביא גם הפ"י ד"מפני הבושה" (וכולקמן ס"ב).

(7) לך טו, יג.

(8) ג, ת.

(9) בגי"א כי דהמ"א מכאן רק הטעם שהוצרך עשו ללכת לארץ אחרת (כנ"ל הע"ה 6). "ומ"מ אי לאו טעמא שלא יכלה ארץ מבוריהם לא הי' הולך עתה כמו שלא הלך עד הנה . . אלא מפני כי עתה הי' לו סבה אחרת ג"כ שלא יכלה . . וע"כ לבסוף ילך מפני השטר לכן הלך עתה". ועפ"ז אין דברי המ"א בסתירה למש"נ "כי

* וראה גם רמב"ן כאן: אבל עשו בראותו כי לא יוכל לעמוד בעירו ובמקומו עזב את כל הארץ לאחיו והלך לו. ויש להמתיק מה שהלך להר שעיר עפ"י מ"ש הרמב"ן (ריש פרשתנו) "בעבור היות נגב איי על ידי אדום ואביו יושב בארץ הנגב וכו'".

רש"י — שאינו מפני שטר חוב
דאברהם, כ"א מפני יעקב!

באופן אחר י"י) יעקב ועשו — היפך
ד"אראץ גו' רחבת ידיים" יי שלפנ"ז.

ג. והביאור בכ"ז:

בפסוק שלפנ"ז נאמר: "ויקח עשו
גו' (ומפרט) ואת מקנהו ואת כל בהמתו
ואת כל קנינו אשר רכש בארץ כנען
וילך אל ארץ". ובהמשך לזה נאמר:
"כי הי' רכושם (סתם) רב משבת
יחידיו", שבפשטות קאי על כל הנאמר
לפנ"ז: "מקנהו גו' בהמתו ואת כל
קנינו אשר רכש בארץ כנען".

אלא שלפ"י זה יש תמי' גדולה
בהכתוב:

"ולא יכלה ארץ מגוריהם גו' מבאר
זה שיעקב ועשו אינם יכולים לגור
יחד בארץ כנען, אבל עדיין אינו מובן
למה הלך עשו מפני יעקב, ולכאוי'
אדרבא: ארץ כנען הי' מקום מגורו
של עשו יי והתנחל בה עם נפשות
ביתו וכל קנינו, ולמה העתיק עשו
מושבו מפני יעקב שאך זה עתה בא
מחרן?

ועפ"ז צריך לומר, לכאורה, דזה
שהכתוב מסיים "ולא יכלה ארץ מגו'
ריהם לשאת אותם מפני מקניהם" —
שבפשטות (אי"ז ענין חדש, כ"א) בא
בהמשך ומבאר זה ש"הי' רכושם רב
משבת יחידיו" יי — לא קאי על (תיבת)
"מקנהו" (שבפסוק הקודם יי) ופירושו
(ככפ' לך) "להספיק מרעה לבהמות
שלהם", כ"א פירושו הוא מלשון מקנת
כסף יי (כל רכושם) יי. ופ"י הכתוב
"לא יכלה ארץ מגוריהם לשאת אותם"
הוא, שלא הי' מקום בארץ מגוריהם
להכיל כל מה שקנו (אם בכסף או

(17) ראה פרש"י ויצא לא, ית.

(18) פרשתנו לו, כא.

(19) דאף דגם קודם ביאת יעקב מחרן
כבר הי' עשו בארץ שעיר, כדמוכח ממ"ש
בתחלת פרשתנו "וישלח יעקב גו' ארצה
שעיר", וכן כתיב (פרשתנו לג, טז) "וישב
ביום ההוא עשו לדרכו שעירה" *.

הרי ממש"נ כאן "וילך אל ארץ" (ול'
אח"ז) "וישב עשו בהר שעיר" מובן ששודם
ההליכה הי' עיקר מגורו של עשו (וגשוי
בניו כל קנינו) בארץ כנען, אלא שהי'
נמצא ג"כ בארץ שעיר (ראה רמב"ן פ"ר
שתנו לו, ו). חזקוני (שם) וטור הארוך (ריש
פרשתנו)).

(13) שהרי בפשטות, מ"ש הי' רכושם
רב משבת יחידיו" כולל כל הענינים ש'
בשכלם לא יכלו ל"שבת יחידיו".

(14) ובפרט ש"מקנהו" זה — אינו כולל
"כל בהמתו" שלאח"ז, וראה לעיל (כו, יד)
שבפרטיות מקנה היינו צאן ובקר, וראה
ג"כ (ויגש מז, יז): במקניהם . . . (ומפרט)
בסוסים ובמקנה הצאן ובמקנה הבקר וב'
חמורים, ולהעיר שבת"א מתרגם מקנה —
"גית"י ובכ"מ "בעירא"י, ואכ"מ.

(15) לך יו, יב.

(16) ואף שעפ"ז פ"י שונה ל"מקנה"
שבא בענין אחד — הרי גם לפרש"י "מק'
ניהם" כולל מקנהו וגם "כל בהמתו" ש'
קדמו — שבגם גמלים זקוקים למרעה (פרש"י
לעיל כו, לב).

ומה שרש"י אינו מפרשו — אף שכמדובר
כמ"פ. שבפירושו מיישב רש"י כל קושי
המתעורר בלימוד ע"ד הפשט —

"י"ל כי כפורש הוא בכתיב: "וישב וגו'
עשו לדרכו שעירה", היינו, לא שוהי ארצו
אלא רק "דרכו" — שהי' רגיל לילך שם.
והטעם מובן בפשטות (וראה אברבנאל
ס"ף פרשתנו) וחזקוני (ריש פרשתנו): —
כי מכיון שעשו הי' "איש יודע ציד איש
שדה" (תולדות כה, כז), שהי' נמצא תמיד
בשדה (שהי' הפכו ד"וישב אוהלים"), לכן
הי' רגיל (גם) ב"ארצה שעיר שדה אדום".

(* אבל ראה משכיל לדוד (שם, יד)
דמה שהלך עשו לשעיר הי' "להמתין שם
עד שיבא יעקב", עיי"ש.

מדגיש רש"י דמה שלא יכלה גוי" הוא להספיק מרעה כו', שעפ"ז מובן מה שהלך עשו מפני יעקב.

ד. אמנם מובן, שא"א לרש"י להסתפק בפ"י זה לבד כטעם על זה שהלך עשו מפני יעקב, כי דוחק גדול לתרץ הנהגת עשו לנווד ממקומו עם כל אשר לו — מפני יושר וצדק! ובפרט שיעקב נכנס בגבולו!

גם: לפי' זה אינו מובן — מאי קמ"ל תיבת "אחיו", והול"ל "וילך אל ארץ מפני יעקב"?

ולכן מוסיף רש"י: "ומ"א מפני יעקב אחיו מפני שטר חוב כו' ומפני הבושה כו' — שבוה מובנת הסיבה להעתקת עשו מפני יעקב: לעשו היו טעמים שיעזוב את ארץ כנען, לכן כשנתגלגלו הדברים "ולא יכלה ארץ מגוריהם לשאת אותם" ומוכרח א' מהם להעתיק מושבו, עזב עשו את הארץ.

ועפ"ז מובן דהמבואר במדרש אינו טותר פשטות הכתובים שהטעם לעזיבת עשו הוא "כי הי' רכושם רב וגו'" — כי זהו טעם רק על כללות ה' ענין שהוכרח א' מהם לעזוב הארץ (וכדיוק הכתוב "כי הי' רכושם רב משבת יחדיו ולא יכלה גוי"); ובמדרש רש מבאר פרט גוסף: למה הלך עשו מפני יעקב.

ובזה מובן דיוקו של רש"י בהעתקת התיבות "מ"א) מפני יעקב אחיו כו'";

בוה מדגיש רש"י שהטעמים המורכבים במ"א מבארים רק פרט זה יי

(23) ע"ד זה י"ל לפי' הגוי"א (ראה לעיל הערות 6, 9) — כי בוה מדגיש רש"י שפי' המ"א הוא פירוש בפסוק הקודם (עיי"ש בגוי"א) — שבו מבואר (רק) הטעם מה

יתירה מזו: לא מצינו שיעקב השתדל שעשו יעזוב את הארץ, אלא כיון ש"לא יכלה גוי' לשאת אותם" הרי "ויקח עשו (מעצמו) את נשיו גוי'".

ולתרץ תמי' זו מעתיק רש"י את התיבות "ולא יכלה ארץ מגוריהם" ומפרש: "להספיק מרעה לבהמות שלהם". היינו, שפי' ד"לשאת אותם מפני מקניהם" הוא כבפ' לך הנ"ל, שהארץ לא היתה יכולה "להספיק מרעה לבהמות שלהם".

[וזהו הדגשת רש"י "לבהמות ש" להם" (ולא ל"מקניהם", כבכתוב) — לשלול פי' הנ"ל ד"מקניהם" הוא מלשון "מקנת כסף"]
— שעפ"ז מובן שהי' ליעקב עדיפות על עשו, שמשו"ז הלך עשו מפני יעקב.

והביאור: בפ' ויצא מסופר בארוכה דיעקב רכש מספר עצום של צאן ומקנה בבית לבן (ויפרץ האיש מאד מאד . . . צאן רבות" יי, וכפרש"י: "פרות ורבות יותר משאר צאן"). משא"כ עשו שענינו הי' "ציד איש שדה" יי (כל עניני שדה); ולכן כשבא יעקב לארץ כנען הוא הי' העיקר בנוגע למרעה הארץ.

ולכן כשנתברר ש"לא יכלה גוי' — להספיק מרעה כו'", הרי בזה הי' ליעקב קדימה ועדיפות על עשו. ולכן

(20) כי לא בא לפרש את התיבות "ל" שאת אותם מפני מקניהם", כ"א לתרץ תמי' שבכתוב "ולא יכלה גוי'" שאין בוה טעם מספיק להליכת עשו מפני יעקב. ולכן מעתיק רש"י את התיבות (שבהן הקושי) "ולא יכלה ארץ מגוריהם", שבהן מתחיל ביאור הטעם דהי' רכושם רב משבת יחדיו" (כנ"ל בפנים והערה 13).

(21) ל' מג

(22) תולדות כה' כו.

עד אז אינו ברור ומוחלט עדיין מי ישלם השטר (או שישלמו שניהם) אף שגר בארץ, כי זהו המסך ממגור רי אביהם, אבל כשמוכרת העתקת אחד מהם — הרי השני הנשאר מברר עי"ז דעתו והחלטתו לשלם גם השטר חוב. וזהו שמאריך רש"י בפ"י ד' "ולא יכלה גו" (והוכרח כל אחד מהם להחליט ולומר בנוגע להעתקתו וב"מילא גם להשטר, אזי עשו) "אמר אלך לי מכאן אין לי חלק לא במתנה כו' ולא בפרעון השטר".

ו. אלא שטעם זה אינו מספיק עדיין, דהגם שלא רצה עשו לפרוע ה"שטר חוב, מ"מ מכיון שההכרח לע"זיבתו הארץ הוא ביאתו של יעקב, הרי יש בזה הכנעה כלפי יעקב ובושה בפני כל עם הארץ שהולך "לגור באשר ימצא" — ובלבד לצאת מ"הארץ מפני יעקב.

ולכן מוסיף רש"י

[לא בלשון "י"א" — פירוש אחר, כבמדרש (כנ"ל ס"ב) — כי במדרש מובאים טעמים אלו בתור פירוש ה"פסוק "מפני יעקב אחיו", והם שני פירושים בהכתוב: "מפני שטר חוב" או "מפני הבושה";

אינם סיבות שהכריחו את עשו לעזוב ה"ארץ, רק כבפנים.
26 רש"י לו, ו.

בדעתו שהי' יעקב חפץ בה ועתיד לירשה", היינו שאינו מסתפק במה ש"עתידי לירשה", אלא מוסיף "באהבתו . . . הניחו . . . בדעתו שהי' יעקב חפץ בה".

ומובן זה שרש"י לא פ"י כן, כי בפ"ט סות הרי גם לאחיו שבא יעקב מחרן לא אהב עשו את יעקב (ראה פרש"י פרשתנו לג, ד ד"ה וישקוהו וגם לפי הב' הי' זה רק "באותה שעה").

— מדוע הלך עשו "מפני יעקב אחיו". ורש"י מעתיק גם תיבת אחיו, לרמוז ש"ע"י פ"י זה (דשטר חוב) יובן ג"כ שמוכרח הכתוב להדגיש כאן האחוה (משא"כ ל"ולא יכלה ארץ גו" — שצ"ל שרק דרך אגב י" מוסיף "אחיו").

ה. עפ"ז יתבאר ג"כ למה לא עזב עשו את ארץ כנען "מפני שטר חוב של גזירת כי גר יהי' זרעך וגו'" קודם שחזר יעקב מחרן:

בכתוב מפורש הטעם לכללות ה"מאורע "כי הי' רכושם רב וגו'", וזה הכריח אז "העתקת אחד מהם — ובמילא בא השינוי:

שעשו הלך "אל ארץ" (אחרת), ולכן אינו בסתירה למש"נ "כי הי' רכושם גו" (כנ"ל הערה 9).

ובפרט לפי מה דמשמע מלשון הגו"א ש"מפרש בכחונת רש"י, שהפירוש דתיבות "מפני יעקב אחיו" (בפשוטו של מקרא) הוא כפי' המ"א (אבל ראה לקמן ס"ו), מובן שצריך להעתיק תיבות אלו. ולהעיר דבגו"א הגירסא ש"מפרש"י היא: "ומ"א מ"פני שטר חוב כו" — בהשמטת התיבות "מפני יעקב אחיו".

24 משא"כ בתחלת הפרשה: אל עשו אחיו ש"אחיו" מפרש אופן השליחות כ"פ רש"י (לב, ז).

25 ועפ"ז מובן מה שרש"י לא פירש ככמה מפרשי התורה (רשב"ם וחזקוני פ"ר) שתנו לו, ו'. וראה גם רמב"ן שם) ומה שהלך עשו מפני יעקב הי' מפני שמכר לו הבכורה ולכן הי' בדין שיעקב ירש הארץ,

כי ממש"נ "כי הי' רכושם וגו'" מוכח דזה הי' טעם העיקרי שהכריח את עשו לעזוב את הארץ, ולפי' הג"ל הרי מטעם זה בלבד (ש"דינו) (של יעקב) הי' לירש את יצחק" הי' עשו מוכרח לעזוב הארץ*.

משא"כ הטעמים שמביא רש"י בפירושו

* וראה אברבנאל (סוף פרשתנו) ד' עשו באהבתו את יעקב הניחו בארץ כנען

והביאור בזה: הגזירה המוטלת על זרעו של יצחק היא להיות „גר גו” בארץ לא להם. היינו, שנמצא בארץ מגורו כ„גר” ולא כתושב.

ועשו לא רצה (לפרוע ה„שטר חוב”) בחיים ד„גר”, כ”א דוקא „וישב עשו בהר שעיר”.

ומזה הוראה בעבודת כאו”א בכל מקום שהוא — במשך זמן הגלות:

כל זמן (פרעון השטר חוב) היו תנו בגלות, עד ביאת משיח צדקנו שילחום מלחמת השם וינצח ויבנה ביהמ”ק במקומו (ואח”כ) יקבץ נדחי ישראל יי (קץ הגלות), על האדם לדעת ולהרגיש שהוא „גר” בארץ לא לו, שלא יתיישב ח”ו בזמן וסדר הגלות, אלא יהי „גר” וזר לכל עניני הגלות, (אבל תושב יי וחזק בכל עניני תומ”צ — עניני הנשמה, שמלכתחילה לא הלכה בגלות יי), ויחכה בכל עת ורגע להגאולה האמיתית, ע”י משיח צדקנו, שיוליכנו קוממיות לארצנו בקרוב ממש.

(משיחת ש”פ וישלח, תשכ”ט)

אבל כוונת רש”י בהביאו דברי המדרש היא (לא לפרש הכתוב „מפני יעקב אחיו” — שהרי בלימוד ע”ד הפשט אי”ז פירושו כלל, כ”א) להודיע טעמים המבארים הנהגתו של עשו לילך לארץ אחרת מפני יעקב — שטעם הראשון לבד אינו מספיק]

„ומפני הבושה שמכר בכורתו” — היינו, שבכלל היתה שהייתו של עשו בארץ כנען בלולה בהרגש של „בושה”, ובפרט בנוכחותו של יעקב אשר לו מכר הכורתו. ומכיון שכן מובן מה שעזב עשו את הארץ מפני יעקב, הגם שנראה בזה הכנעה כלפי יעקב, ובושה שנדחה מפניו.

אלא שטעם „בושה” לבד לא הי’ עשו עוזב מקום מגורו עם כל ב”ב וכו’; ולכן מובא טעם זה רק כהו” ספה ולאחרי הטעם ד„מפני שטר חוב כו” — עיקר הסיבה דעשו לעזוב הארץ.

ז. אמנם לכאו’ עדיין צריך ביי אור:

הגזירה ד„גר יהי” זרעך” המוטלת על זרעו של יצחק היא (כסיום ב” כתוב) שיהיו גרים „בארץ לא להם”, ולא בארץ מצרים דוקא, וכמו שפ” רש”י (שם): „ולא נאמר בארמ”צ אלא לא להם וכו’”; וא”כ, העתקת עשו להר שעיר (שמחוץ לארץ כנען) הרי זה עצמו הוא פריעת ה„שטר חוב”?

(27) רמב”ם הל’ מלכים ספ”א.

(28) ראה פרש”י ח”ש כג. ד.

(29) ראה רשימה בתחלת קונטרס יב

יג תמוז תרצ”א (נדפסה בסה”מ — קונטרס — ח”א ע’ 350).

וישב

לעיין בעצמו בפי' התרגום, ולמה מעתיק רש"י כאן גם לשון התרגום? (ב) פי' ההמשך "מאלמים אלומים" (כתרגומו מאסרין אסרין), ופי' התיבה "אלומים" (עמרין כו') — הי' צ"ל כ"א כדיבור בפ"ע? *

ג) כמדובר כמה פעמים, מביא רש"י ב' ראיות במקום שראי' אחת לבד אינה מספקת. ובנדוד, לכאורה די' הראי' מהכתוב (נרשא אלומותיו), וב- פרט שראי' הב' אינה מל' התנ"ך, אלא מלשון המשנה?

ד) בהראי' מהכתוב מעתיק רש"י גם התיבה "נושא" (אלומותיו), דלכ- אורה אינה מוסיפה כלום בהראי'?

ה) על דרך זה בהראי' מהמשנה, מעתיק גם התיבות "והאלומות" נוטל ומכריז, דלכאורה הול"ל רק "והאלו- מות (בב"מ ז)" ודברי רש"י הרי מדויקים הם בחסר ויתיר?

ב. והביאור בזה:

כוונתו של רש"י אינה רק לבאר

א. עה"פ: "והנה אנחנו מאלמים אלומים בתוך השדה" פרש"י "מאל- מים אלומים — כתרגומו מאסרין אסרין, עמרין. וכן: נושא אלומותיו וכמוהו בלשון משנה: והאלומות נוטל ומכריז".

והנה בפשטות נראית כוונתו של רש"י: התיבות "מאלמים אלומים" לא למדם התלמיד עדיין, ולכן מביא רש"י מהתרגום, שפירושו "מאסרין אסרין" (— קושרים קשרים). ואח"כ מוסיף רש"י ומפרש ש"אלומים" פי- רושו "עמרין" (כדמוכח מהראיות ש- מביא) — והיינו ש"מאלמים אלומים" שבפסוק משמעותו, קושרים (קשרים של שבלים) — עמרין.

וצריך להבין:

א) דרכו של רש"י ברוב המקומות לכתוב רק "כתרגומו" מבלי להעתיק לשון התרגום, וסומך על הלומד

1) פרשתנו לה, ז.

2) תהלים קכו, ו.

3) ב"מ כב, ב. תוספתא ב"מ פ"ב ה"ב. וזוה שרש"י כותב על תוספתא "בלשון משנה" נראה שבפירושו עה"ת גם (ענין ה- כתוב ב) תוספתא נקרא "בלשון משנה" ושו- לל בזה רק (ל' ה) גמרא. וראה לקמן בפנים סס"ד מה שדייק רש"י לכתוב בלשון משנה (וראה גם משכיל לדוד כאן).

ובכ"ז דוחק לומר דקרי לתוספתא משנה. וי"ל הדיוק כאן — כפשוטו — לשון המשנה, וגם התוספתא (וברייתא) נכתבה בל' המשנה, משא"כ הגמרא או תורה.

4) ראה פרש"י וירא כב, יז. תולדות

כה, כט, ועוד.

* 4) ראה גם לעיל ע' 74 ס"ג.

5) ע"ד בראשית (א, ב) ועוד. אבל ראה ויצא ל, ת. ועוד.

6) ואין לומר שהוא רק כדי להודיע מאיזה פסוק הוא הראי' כי לפי"ז (לא הו"ל להעתיק תיבה נוספת מהכתוב שאינה שיי- כת לכאן כ"א) הול"ל "בתהלים אלומותיו" (שהרי תיבה זו ישנה בתהלים רק פעם א') — ע"ד בפרש"י לך (יד, ז) "ביהושפט". ויחי (מט, ו) "בדברי הימים". ועוד.

7) באם כוונתו להדגיש שראייתו היא מכאן ולא ממשנה אחרת.

מכוון הוא יי ומתאים להמאורע כפי שאירע אח"כ יי בפועל — כי קשרו עמרין דוקא:

להלן (בפ' מקץ יי) מסופר שקיום החלום בפועל, בא עיי"ז שהי' רעב בארץ כנען ואחי יוסף ירדו למצרים לשבור בר, ובהיות יוסף השליט ה' משביר בר (מהעמרין דמצרים), הש' תחוו לו אחיו וקנו התבואה ממנו יי.

מכוונים גם הפרטים ובמיוחד — בחלום בן זקונים דיעקב, ושיעקב ממתין ומצפה לה' חלום. (וראה ג"כ בתו"ת פרשתנו לו, ט). וגם בחלומי ה' של יוסף י"ל, שמוכן בפשטות (ועד שאין רש"י צריך לפרשו) שלרמו על יעקב והשבטים — אנשים הכי חשובים, צריך שיהי' החלום בדברים הכי חשובים בעולם — השמש וכו'.

ועד"ו בנוגע לחלום שר המשקים והיא כפורחת גו' — להדגיש שהאחריות עליו מד' תחלה ועד סוף; בחלומות פרעה, שא' מה' חלומות הי' בשבלים לרמוז על הרעב — חסרון התבואה, (ומזה מוכרח הפתרון — ראה כלי יקר (שם)).

וכן החלום השני — כפתרונו של יוסף שהטעם על ב' החלומות הוא) בכדי לרמוז עיי' "השנות החלום גו' כי נכון הדבר גו' וממהר האלקים גו'" (מקץ מא, לב), שלכן הוכרח א' להיות בתוכן אחר מהשני — ראה לבוש האורה שם. הרי מובן למה הי' בפרות, כי בהם חורשים השדות (מדרש הגדול) ומולידות (כנרע שבשבלים).

(11) ואף "שאיין חלום בלא דברים בט' לים" כמו שפירש רש"י בפרשתנו (לו, י. מברכות נה, א), הרי פירוש "בטלים" כאן — שלא נתקיים, ולא שאין מכחן.

(12) ואף שהתלמיד לא למד עדיין פתרון החלום — הרי בעת לימודו החלום יודע שיש פתרון שצ"ל מתאים לחלום, והדכו של רש"י (ראה רש"י מקץ מא, ב "סימן הוא כו'") לפרש בחלום התאמתו עם פת' רוננו. ויתירה מזו בנדודי, שזה שייך לפ' התיבה (אלומים) כאן.

(13) מקץ מא, נד, מב, ו.

(14) ראה רמב"ן, חזקוני, טור הארוך ועוד. וראה גם באר מים חיים על פרשי.

ש"מאלמים אלומים" פי' קושרים קש" רים (סתם), אלא (ובעיקר) — ש"אלו מים" היינו "עמרין".

והביאור: חלומי של יוסף הי' ע"ד שנאמר בחלום פרעה: "את אשר הי' אלקים עושה — הגיד" דברי עתידות ונבואה אמתית — שאחיו עתידים להשתחוות לו כשם שהשתחוו אלומי תיהם לאלומתו. שלכן כשיוסף סיפר חלומי תיכף אמרו לו אחיו: "המלך תמלך עלינו גו'". הרי שזהו תוכן החלום ולכן גם "אביו שמר את הדבר ממתין ומצפה מתי יבוא".

ועפ"ו מובן שגם הפרטים שבחלומי הם מכוונים ומורים על פרטי המאורע עליו מודיע החלום.

ולכן מבאר רש"י ד"אלומים" פי' "עמ" רין", היינו דגם זה שהיו "אלומים" ¹⁰

(8) מקץ מא, כה.

(9) וישב לו, יא.

(10) ואף שמוכרח שהדוגמא תהי' באיזה דבר, וא"כ אינו מוכרח בפשוטו של מקרא * שיהי' על הפרט טעם. וכמו בחלומי ה' של יוסף (בפרשתנו) שאין רש"י מפרש למה הי' החלום בשמש וכו' (אף שישנו טעם לזה — ראה ב"ר (פה, יא) ששמי שמש); וכן בחלומותיו של שר המשקים: והיא כפורחת גו'. ועוד; של פרעה (בתחלה פי' מקץ) לא כתב רש"י טעם על זה שהחלום הי' דוקא בפרות ובתבואה.

— מ"מ מובן שיומחק יותר לומר ש'

(*) ולהעיר ממש"כ הגאון הרגובי דב' הדעות בהפתקין דבכורים והזקנים (ירוש' סנה' ספ"א) פליגי באם דבר הכרחי הוא ג"כ בגדר השגחה. ובכלל (זנבעני תורה וכיו"ב) גם הפרטים חשיבותם בפ"ע אף שמוכרחים הם (ודלא כהשיטה במו"נ ח"א פני"ב וצפ"נ לשם). ונפק"ח גם בעיני הלכה וגם להיפך: הולכה זלפעמים בטלה (זבחים יג, א) אם הי' עבודה. ועוד. (ראה צפ"ע נ תרומות מ, א. מהד"ת נא, ב. מפע"פ פ"ז).

זה — הרי יש מקום לטעות ^י, כנ"ל, שהפירוש ד"מאלמים אלומים" הוא (לא קשרים אלא) "כריכן" — מל' כריכה, ואז קשה לפרש שהמדובר הוא ב"עמריין" — ומכיון שבפשוטו ש"מ לדעת רש"י מוכרח לפרש "אלומים" — "עמריין" (שדוקא או יתאים פרט זה המדובר בהחלום לפרטי המאורעות כפי שהיו בפועל), לכן מדייק ומקדים לפרש התיבות "מאלמים אלומים" כפי הת"א "מאסרין אסרין" דוקא.

— ולאידך, מכיון שמה שמכריח את רש"י לפרש תיבות אלו כהתרגום אונקלוס דוקא הוא ד"אלומים" היינו "עמריין", לכן באו ב' ענינים אלה בדיבור אחד.

ד. אמנם עדין צריך ביאור:

מפי' התרגום "מאסרין אסרין" מובן ש"אלומים" פירושה (ע"ד פי' מאלמים) קשרים, וכן הוא גם בפשטות, שהרי ב' התיבות "מאלמים" ו"אלומים" שתיהן הן משרש אחד ^י — ולפי"ז פירוש (מאלמים) "אלומים" הוא — "קושרים" קשרים" סתם. והגם שבאם נפרש שהקשרים היו של "עמריין" — יהי' החלום מכוון בכל פרטיו, אין נרמז זה, לכאורה, ב"אלומים".

שם. וידועה השקו"ט הראה רש"י ת"י שעל התורה.

19° אבל באמת אין הפי' (בירוש') כן, וכדמוכח ברש"י ב"מ (שם), וכן לפי ה' גירסא שלפנינו מפריכין פירוכין "הוא ענין קשירה" (פי' יונתן).

וראה אוה"ת בראשית (ח"ה ע' תתקא) דפריכן מל' קצירה, ולפי"ז מוכרח דקאי על תבואה. אבל לפי"ז אין הכרח דקאי על עמרים כי יש לפרש "מאלמים אלומים" קוצרין שבליים. ראה משכיל לדוד כאן.

20 וראה רב"ע כאן: מאלמים מנו רת אלומים.

ולכן מכוונים דברי החלום שרמזו על השתחוואת אחי יוסף אליו בענין ד" "אלומים" — שבליים, שאלומת (תבר) את) יוסף "קמה וגם נצבה" ואלומות אחיו השתחוו לאלומתו ^י.

ג. עפי"ז יתבאר מה שרש"י מקדים לפרש התיבות "מאלמים אלומים" — כתרגומו (ומעתיק פירוש התרגום) מאסרין אסרין.

"מאלמים אלומים" תרגם בתרגום ירושלמי "מכריכן כריכן" ^י, שזה סובל ב' פירושים: א) קשירה ^י, ב) כריכה ^י.

והנה לפרש"י שהקשרים ("כריכן") היו של שבליים, מובן שפי' מאלמים היינו קושרים, שהרי בשבליים לא שייך כ"כ כריכה כ"א קשירה שלא יתפזרו ברוח וכדומה.

ולכן מעתיק רש"י גם לשון התרגום (אונקלוס) "מאסרין אסרין" להדגיש ש"מאלמים אלומים" הפירוש קושרים קושרים אשר לכן אפ"ל משמעותן — קושרים קשרים של "עמריין" — אבל אם ה' כותב "כתרגומו" (סתם) ותו לא — שגם תרגום ירושלמי ^י בכלל

15 ולפי פי' זה (גם) יומתק ה"מאל-מים אלומים גוי' בתוך השדה" כי מה ש' קושרים (סתם) בשדה זהו שבליים ועושים מהם עמרים.

16 כ"ה גירסת רש"י ב"מ (כא, א) ד"ה כריכות, וכ"ה בערוך ערך כרך. וראה תו"ש פרשתנו אות סה. אבל לפנינו ה' גירסא מפריכין פירוכין — ולפי"ז אין לטעות בכוננתו. ראה לקמן הערה 19°.

17 וכפי' רש"י ב"מ (שם), וראה בע' רון שם.

18 ובדוגמת (פסחים קטו, א): ניכרון . . מצה ומרור . . שהי' כורכן כו', וראה בערוך שם.

19 שבגדודי הביאו רש"י בפי' לבי"מ

ולכן מוסיף רש"י עוד דוגמא מלשון המשנה: "והאלומות נוטל ומכריז" — דמפני כובדן נשארות במקומן ואינן מתגלגלות ממקום למקום, ומכיון ד"מקום הוא סימן לכן הדין דנוטל ומכריז". ומלשון זה הוכחה שהאלו"מות היינו עומרין שבליים שהם דבר כבד שאינו מתגלגל²², ומכיון שתיבה זו היא לשון המשנה (וכדיוק לשון רש"י) — הלכות פסוקות — בודאי שבלימוד ההלכות מדייק התנא ללמד בסגנון ברור (שהרי בתושבע"פ — ההלכה מפורשת וברורה יותר מב"תושב"כ), הרי מובן שכשאומר "אלו"מותיו" ה"ז תיבה שתוכנה ברור (לה"לומד ההלכה)²⁴; וע"ד הרגיל, קשר שהוא כבד, הוא אלומה של שבליים²⁵.

אלא שאין רש"י מסתפק בראי' זו, כי י"ל ד"לשון תורה לעצמה ולשון

23) כ"ה לפי האוקימתא דרבא (ב"מ כב, ב) שכן הלכתא. אבל גם לפי האור קימתא דרבה דמייירי ביש בו סימן והטעם "כיון דגביהו לא מדרסא" (שם כג, א) ג"כ מוכח ככפנים.

23*) משא"כ בשקים קשורים שכויכ סימנים ישנם: אופן הקשירה, צורת השקים וכו'.

24) ועפ"ז יובן ג"כ מה שרש"י הביא הראי' מתוספתא דסדר גויקין (ב"מ) ולא מתוספתא הקודמת לה, מסדר זרעים (מעש"רות פ"ב מ"ח): והאלומות וכו' אסורות משום גזל (ראה שבת לא, ב: והי' אמונת עתיך גו' אמונת זרעים, ישועות גויקין).

ועוד י"ל הטעם — כי מקור הדין שאי' במס' מעשרות הוא הדין שבתוספתא דב"מ, כי הטעם דאסורות משום גזל (הדין דמס' מעשרות) הוא מכיון דבאלומות הוא מקום סימן ומחוייב להכריז (הדין דמס' ב"מ).

25) ובפרט שהרי מ"ש בפרשתינו "מאל"מים אלומים בתוך השדה" מוכח שהוא זכר שקושרים בשדה. וע"ד הרגיל קושרים שם שבליים כדלעיל הערה 15.

ולכן מביא רש"י דוגמאות ש"אלו"מים" פי' עמרין²¹.

ולכן כשמביא רש"י הכתוב ד"אלומותיו" לראי' דאלומים קאי על שבליים, מעתיק גם התיבה "נושא (אלומותיו)", שמזה מוכח שאלומה קאי על שבליים, שהרי אין לומר "נושא קשרים".

ואין רש"י מסתפק בדוגמא זו, כי יש לדחוק ולפרש שם, ש"אלומות" הם קשרים סתם, והכוונה (גם) על שקים קשורים שמכילים הזרעונים לאחרי הדישה, ולא שאלומות היינו עומרין דשבליים²².

21) וכ"ה לפי' התרגום — וראה בתרגום רות ב, ז שתרגם "ואספתי בעמרין" ואכניש שובלין באלומיא, ושם ב, טו על "בין הי' עמרין — ביני אלומיא". והטעם שתרגם כאן אלומים "אסרין" — סתם ולא אלומיא וגם לא עמרין — ע"ד ת"א תצא כד, יט) י"ל כי תיבת אלומים תיבה רגילה היא בכתוב שידוע פירושה (להתרגום) שהיא עמרין.

[ואף שכתוב כאן אלומים — בלי' זכר, משא"כ "אלומותיו" שבתהלים שכתוב בלי' נקבה, מ"מ הרי בפסוק זה עצמו כתוב אלומתי — בלי' נקבה, ומה מוכח שהיא אותה התיבה שבתהלים — וראה גם ראב"ע כאן. (וע"ד המבואר לעיל בפרש"י (וישלח לב, ט) שישנן תיבות (שאותה תיבה עצמה) משמשת לשון זכר ולשון נקבה)]

ופי' התיבה "מאלמים" למדנו ממנה (כב' ראב"ע שבהערה הקודמת), כי מאלמים מגז' רת אלומים היא ומה ידענו פירושה דקאי על עשיית האלומות — קשירת שבליים — (ובל' התרגום) "מאסרין", ולכן תירגם גם תיבת "אלומים" (בהמשך ל"מאסרין") "אסרין".

22) ראה גם משכיל לרוד כאן. אבל מש"ש: והזרצר רש"י להביא גם לשון ה' משנה דאלי"כ "ולמא מאלמים אלומים ר"ל קוצרין שבליין" דוחק הוא שהרי כבר הק' זים רש"י והכריח פי' מאלמים כתרגומו.

הניצוצות המפוזרים אצלו, ולהעלותם שיתאחדו „באחדות הוי" — והוא ע"י עבודתו בתומ"צ.²⁹

על האדם לצאת (ממקום מושבו) לתוך השדה ולהתעסק³⁰ שם בהעבודה ד"מאלמים אלומים" — לקבץ הניצוצות המפוזרים בעולם.

וזהו העבודה בהתעסקות עם הוולת: לצאת מד' אמותיו אל אלו הנמצאים (עדיין) ב"חוצה" להחזירם בתשובה³¹ לקרבם לעבודת ה' ולתורתו ואל ה' מאור שבה³² זוהי פנימיות התורה³³ — אילנא דחי³⁴.

[חאת שהנהיגו רבותינו נשיאינו לשלוח שלוחים למקומות שונים (גם רחוקים³⁵) בעולם, לקבץ הניצוצות

חכמים לעצמן³⁶, ולכן צריך להראי' מ"נושא אלומותיו", ואדרבה, משם הוא עיקר הראי', ולכן מביאה ראשונה.

ה. מינה של תורה שבפרש"י:

מבואר בתו"א בפרשתנו³⁷ שהעבודה ד"מאלמים אלומים" ברוחניות היא בירור „הניצוצין שנפלו בבחי' פירוד בשבה"כ והיו מעלי' אותן . . להתכלל במל' דאצי' ועי"ז היו מתחברים שם יחד והיו לאחדים שהרי נכללו באחדות ה' . . וזהו מאלמים אלומים עד"מ כמו שקושרין העמרים שמקבצים כמה שבלים רבים מאד ומחברים אותן וקושרין אותן באגודה אחת כו" ³⁸.

וענין זה של בירור הניצוצות ול- העלותם בבחי' אחדות ה' הוא גם בבחי' הנשמות — כמבואר בתו"א³⁹.

והנה ענין „מאלמים אלומים" כ- פשוטו נעשה בשדה, וצריכים לזה התעסקות מיוחדת לצאת אל השדה מקום השבלים המפוזרות ולהתעסק בקשירתן.

ומכאן הוראה בעבודת הבירורים: נוסף על עבודת האדם לקבץ כל

(26) חולין קלו, ב. ע"ז נה, ב.

(27) כח, א. אוה"ת בראשית כרך ו תתפג, א.

(28) בתו"א (שם כו, ד), ובאוה"ת (שם): „וואת תורת האדם לברר בירורין ולהעלותן מבחי' הפירוד כו' ע"י עבודתן ותורתן הם עושים (בעשי', דשם הוא עיקר הפירוד וה' ריבוי עושים) שם ג"כ אחד שהם מעלים הניצוצים שנפלו שם בשבה"כ שיתעלו ב" אחדות ה"י. וראה ג"כ תו"ח פרשתנו סו, א ואילך.

(29) כו, ג. וראה בארוכה תורת חיים שם, ואף שבתו"א שם ע"ד: הסי' נשמות הם שכבר נתקנו ונתבררו כו' — ראה בארוכה בבבאור הצי' על פ' ח"ש מאדמו"ר הקן ס"ב (נדפס בהוספות לתו"א טז[קמ], ד).

(30) ראה הערה 28, וראה לקו"ת שלח (לו, ב): עיקר התו"מ הוא כו' בחי' בי' רורים לברר הטוב מן הרע שע"י השבירה כו' נפלו רפי"ח ניצוצין כו' והן צריכים עליו כו'.

(31) ראה סד"ה לולב וערבה תרס"ו.
(32) וראה תו"א מו, א: הנה בירורי' ותשובה הכל ענין א' שהי' יורד ממקום גבוה וצריך לעלות לשם כו'. וראה ג"כ תו"ח סו, ג: „שנתקשרו ונתייחדו כל הרי' בוי' דנש"י כו' והיינו ע"י התשובה האמיתית במס"ג".

(33) איכ"ר בתחלתו. ירושלמי חגיגה פ"א סה"ז, ובקרבן העדה שם.

(34) וראה לקוטי לוי יצחק הערות לו' הר ח"ב פ' תשא ע' קנ: שבאיוה דבר יכולים לברר ולאסוף את הניצוצין הוא ע"י תורה דוקא כו' בכח הרזי תורה.

(35) זח"ג קכו, ב. וראה אנה"ק סכו".

(36) אבל הם שם רק בריחוק מקום גשמי, כי ברוחניות קשורים הם לשרשם ומקורם — המשלה. וראה לעיל ע' 107 ואילך שגם בעת עסקו בה"חוצה" יוקבע בלבו שכ"ז הוא מילוי כחנתו של המשלה, ובמילא הוא וכל עניניו — גם לבושו — קשורים להמשלה.

המפורים שם, ולהפיץ ולגלות שם את מעיינות החסידות" (א)

ומפרש רש"י "מאלמים אלומים — כתרגומו מאסרין אסרין". ומלמדנו, שהעבודה בבירור והעלאת הניצוצות צריכה להיות באופן של "מאסרין אסרין" להעלותן שיהיו מקושרים ל־ מקורן (לא רק באופן של כריכה, כ"א) בקשר של קיימא" — היינו שפעולתו על הזולת תהי' שיהי' מקושר, שית־קשר לעבודת ה' בחוק באופן שה"רוח שטות" וכל הרוחות המנשבות בעולם לא ינתקו אותו (ח"ו) מדרך התורה" .

והעצה היעוצה לזה, מפרש רש"י בהמשך דבריו "מאסרין אסרין עמ"רין": שבכדי לפעול שה"אלומים" ש"מאלמים" יהיו באופן של קיימא, דרוש שיהי' הקשר של שבליט ("עמרין") דוקא, שביכולתם (ע"י וריעה) להצמיח פירות ופירי פירות. היינו שישתדל עם זולתו באופן שיהי' טופח ע"מ להטפיה" — שהוא עצמו יפעול על סביבתו לקרבם לעבודת ה', ואז יהי' בטוח שעבודתו תהי' לה קיום" .

ולאחרי כ"ז מסיים בהפסוק "והנה תסובינה אלומותיכם ותשתחווין לאלו־מתי" — שלימות העבודה" בפעולתו על הזולת הוא כאשר יפעול להביאו לאולמותו של יוסף הצדיק הוא השליט בכל ארמ"צ — נשיא הדור, לפעול שיהי' בו ההשתחוויה והביטול לה־נשיא.

ו. דובר כמ"פ, שיום השבת שייך לימי השבוע שלפניו (— שהרי "מי שטרח בע"ש יאכל בשבת" (א), וכן לימי השבוע שלאחריו (שבת מיני' מתברכין כולא יומין" (א); שיום השבת מקשר ומאחד ימי השבוע שלפניו עם ימי השבוע שלאחריו).

והנה, בכר"כ שנים חלה פ' וישב בהשבת שבין יום הגאולה די"ט כסלו וימי חנוכה (כקביעות שנה זו). וע"פ הידוע, שפרשיות השבוע שייכים לה־זמן שבו קורין אותן" . מובן שה־הוראה הנ"ל שבפרשתנו שייכת לחג הגאולה די"ט כסלו, ולימי החנוכה" ;

הלומד מן הצדיק עושה פרי כי פרה ורבה, משא"כ הלומד מן הרשע" (צפנת פענח לבעל התולדות י"י) סח, א).

42) ראה בתו"א כה, ב: "מדריגת הברור דיוסף הוא למעלה מעלה מהבירור של השבטים כו' שמעלין מ"ן . . ועדיין לא נהפך לאלקות ממש עד שיוסף ממשיך מ־ד . . וזהו תסובנה אלומותיכם ותשתחווין ל־אזמתי בבחי' ביטול ממש . . שע"י המ־ד דיוסף שמבררם כו' שיכללו בביטול אמ־תי דמ"ה וזהו ותשתחווין כו", וראה ג"כ בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 808 ואילך.

43) ע"ז ג, א.

44) זח"ב סג, ב, פה, א.

45) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב, אוה"ת ר"פ נציבם, ועוד.

46) ולהעיר אשר יום הראשון דחנוכה [אשר "עיקר הגנס ביום א', והוא כולל ד' ימים" — ש"א ד"ה בכ"ה בכסלו פמ"ב]

37) וראה ג"כ בארוכה לעיל שם ס"א.
38) וראה לקוטי לוי"צ שם ע' קמט, שפ"י מאלמים אלומים . . שהיו קושרין קשרים כי פירוש אלם הוא קשר בחוזה . . שאלם הוא מל' חוזה.

39) וכ"ה בעבודת עצמו, ראה לקולוי"צ שם (ע' קג): "וצריך לקשור את הרזי תורה שלא יסורו לעולם, שאז כמו"כ מה שבכוחם קושר את הניצוצין הוא ג"כ קשר של קיימא שלא יפלו ויתפורו . . משא"כ אם התורה תשתכח ממנו ח"ו כו".

40) ראה לקו"ש חלק ז' ע' 241.

41) וכ"ה בעבודת עצמו, שלימוד ה־תורה שלו צ"ל באופן של "עושה פרי" (— כענין מבין דבר מתוך דבר) וכפ"י ה־בעש"ט במשנה דאבות פ"ו מ"ג "שלא למד מאחינופל אלא שני דברים כלבד כו' כי

ועד"ז הוא בנדו"ד, אשר ההוראה הנ"ל ד"מאלמים אלומים" — ההשתדלות לקבץ הניצוצות המפוזרים בה"חוצה" של כאו"א. ובפרט ההשתדלות עם ה"חוצה" כפשוטו, להחזירם בתשובה — היא נקודה המשותפת ב"ט כסלו וימי חנוכה.

והביאור: מהענינים העיקריים יי שבהם התעסק אדה"ז בהשתדלות מיר' חדת, הי' עשיית בעלי תשובה, וכ' ידוע יי מה שאמר לבנו אדהאמ"צ (בקשר לחלומו) שבשמעו ממורו הה"מ ממעורטש המשל ע"ד צדיקים ובעלי תשובה יי, נחקק אצלו שצריך לקרב כאו"א מישראל; וה' שנים נסע ממקום למקום (בגלוי ובסתר) לעורר ולקרב בני' לתומ"צ וכו'.

והנה לאחרי הגאולה די"ט כסלו הותחלה יי העבודה ד"פוצו מעינותיך חוצה" — לפעול בהחוצה באופן של "פוצו מעינותיך" — בהתרחבות והת" פשטות גדולה; ומזה מובן שהוראה הנ"ל ד"מאלמים אלומים בתוך השדה "חוצה" ה"ה ביתר שאת ויתר עז לאחרי הגאולה די"ט כסלו.

הל בשבעת הימים דיט"כ*. וראה ג"כ לקו"ד ח"א ע' כא.
 (47) ראה לקו"ד ח"ד סוף ע' תשנה ואילך.
 (48) לקו"ד שם ע' 1512.
 (49) אור תורה להה"מ (הוצאת קה"ת) ע' קי, א.
 (50) תורת שלום ס"ע 112 ואילך.

* שייכות המספרים דיט"כ — מור' בנת עפ"מש"כ בתוי"א בראשית (ו, רע"ד), ולקו"ת נציבים (מו, סע"ב) והגהות הצ"צ לשי.

וע"י עבודה זו ד"מאלמים אלומים" — קיבוץ הניצוצות הנמצאים בה" חוצה" ע"י קירוב לבן של ישראל לאביהם שבשמים, הרי כש"ישראל עושין תשובה (מיד הן) נגאלין" יי, בגאולה האמתית והשלמה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחות ש"פ וישב,

ונר ה' דחנוכה, תשל"ג)

(51) וראה תו"א (מקץ מא, א) ד"ה כי אתה נרי, שזהו ג"כ ענין ד"וה' יג"י חשכ"י — החושך דוורוהינו עקבתא דמשיחא, וב' ביאור על ד"ה הנ"ל (שם מא, ג): וה' יג"י גוי נמשך משם ה' כו' (וההמשכה) ממקום עליון כו' (היא) ע"י צדקה. — והרי עבודה דהשתדלות עם הוולת הו"ע צדקה רותנית.

(52) ראה בארוכה ד"ה גר חנוכה תרמ"ג (כתחלתו) א"ש"ד. ולהעיר גם מאוה"ת ר"פ מקץ [בפ"י מרז"ל שבת (כא, ב) ע"ד שתכלה רגל מן השוק]: להעלות בחי' רגל השמאלי שמתלבש בקץ דשמאלא. וראה ג"כ לקו"ש ח"ה ע' 223 ואילך.

(53) סנהדרין צו, ב. רמב"ם הלי' תשרי בה פ"ז ה"ה. אגה"ת פ"א.

וישב ב

וסתירות מפסוקים אחרים שטרם למד דם התלמיד.

ומעתה, בנדו"ד, הואיל ובפסוק זה עצמו אין שום ענין הקשה לתלמיד, אלא שאפשר להקשות עליו מפסוק שהתלמיד עתיד ללמדו (בשופטים) — א"כ מהו טעמו של רש"י בזה ש- מיישב את הסתירה בפרשה זו, בעוד שמקומו של יישוב זה הוא לכאורה בשופטים (לאחר שהתלמיד למד את ב' הכתובים ויודע להשוותם)?

ג) למה לו לרש"י להאריך בלשונו (שהיא בתכלית הדיוק לכל פרטי, כידוע) ולומר "ובשמשון הוא אומר"? דלכאורה, אי"ז אלא שפת יתרי: מאחר שרש"י בעצמו מביא לשון הכתוב "וירד שמשון וגו'", ובוזה הרי ידוע לנו במי (ואיפה) נאמר לשון "ירדה זו", הרי מספיק לשון קצרה, כמו: "וכתיב וירד שמשון" וכיו"ב?

ב. והנה על קושיא זו (שלשונות הכתובים בשייכות לתמנה סתרי א-

א. בפירושו על הפסוק "ויגד ל- תמר וגו'": "מעתיק רש"י התיבות "עולה תמנה" ומפרש: "ובשמשון הוא אומר: וירד שמשון וגו' תמנה — בשפוע ההר היתה יושבת עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן". וצריך להבין:

א) הלא סתירה זו מ"וירד שמשון וכו'" (שרש"י מיישבה בפירושו) מת- עוררת וישנה כבר על ל' הפסוק שלפני זה — שגם שם נאמר "ויעל וגו' תמנה" — וא"כ הרי לו לרש"י להקדים את פירושו זה על הפסוק ההוא?

ב) מכיון שדרכו של רש"י לפרש לפי "פשוטו של מקרא" ו באופן ש- יתאים ל"בן חמש למקרא", הרי מובן שכוונתו של רש"י לבאר רק את ה- ענינים שהתלמיד, בלמדו פסוק זה, יתקשה בהם; אבל אין דרכו ליישב בפסוק הנלמד (שפירושו כשלעצמו אתי שפיר, אלא שיש בו) קושיות

(1) פרשתנו לח, יג.

(2) שופטים יד, א.

(3) ראה פרש"י שם ש"ויעל" קאי על "תמנה" משא"כ לפי פי' ראב"ע וכו'.

(4) בש"ח כתב שבפסוק ראשון היינו מפרשים ד"ויעל" קאי עמ"ש "על גוזזי צאנו" (ואף שרש"י כתב דקאי על "תמנה" כדלעיל הערה 2, ג' כוונתו, דלתרץ הקושיא מ"ש בשמשון היינו מפרשים בא"א).

אבל מובן שזהו דלא כפי הפשוט (שלכן כתב רש"י אליבא דאמת ד"ויעל" קאי על "תמנה"), וא"כ פשוט שאם הרי רש"י מקשה שם מהנאמר בשמשון הרי מתרץ דבשפוע ההר היתה יושבת כמו שפירש כאן.

(5) ראה לקו"ש ח"ה בתחלתו בארוכה.

(6) ובפרט שבגמרא (ראה להלן ס"ב) ליחא לתיבות אלו*.

(7) משא"כ להלן בפרש"י (לח, כו) מובן מ"ש "וברבקה הוא אומר וימלאו ימי ללדת" ששם לא נזכר בפסוק שרש"י מעתיקו במי מדבר.

* ומה שהתירוצ בגמרא מתחיל בלי ירידה (דאיתי מהאי גיטא עלי") משא"כ רש"י בתירוצו מתחיל בלי עלי" (עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן). הוא לפי שבגמרא קאי בשמשון (ירידה) ומקשה מהנאמר במק"א (ביהודה — עלי"), ובפירוש"י — איפכא,

הדדי) מצינו בגמרא * ג' תירוצים :
 (א) "שמשון שנתגנה בה [ופירש:]
 "שנשא מבנות פלשתים האסורות לו"
 כתיב ב' ירידה, יהודה שנתעלה בה
 [ופירש:] "שמשם נולדו פרץ וזרח
 שהעמידו מלכים וגביאים בישראל"
 כתיב ב' עלי."

(ובפרט דמזה שהם מוקדמים בסדר
 התירוצים שבגמרא, משמע שהם קרו'
 בים למשמעות הכתובים יותר מתירוץ
 השלישי" — וא"כ עוד יותר תמוה:
 דוקא רש"י המפרש לפי "פשוטו של
 מקרא", מביא ומעדיף את התירוץ
 האחרון י).

(ב) "שתי תמנאות היו י, חדא ב'
 ירידה וחדא בעלי".

ג. והביאור בכ"ו:
 בפירושו של רש"י עה"פ שלפנינו
 אין המכוון (העיקרי) בו ליישב את
 הסתירה ל' "עולה" הנאמר גבי יהודה
 (מל' "וירד" בשמשון — מכיון שאין
 התלמיד יודע עדיין מסתירה זו), אלא
 לתרץ מה שיש להקשות ולתמוה על
 לשון זו עצמה: לאיזה טעם הוצרך
 הכתוב לתאר את הליכתו של יהודה
 לתמנה בל' עלי דוקא? כלומר: למה
 מדייק הכתוב שהוגד לתמר כי חמי'
 "עולה תמנתה" — וכי יש איזה נפ"

(ג) "חדא תמנה הואי, דאתי מהאי
 גיסא ירידה, ודאתי מהאי גיסא עלי".
 לפי"ז יש להקשות עוד על פירוש
 רש"י הנ"ל:

מדוע בחר רש"י בתירוץ השלישי
 (שבגמרא) ובמה הוא עדיף משני ה'
 תירוצים הקודמים לו, מאחר שגם
 הם מוסברים לכאורה ע"ד הפשט י?

(ד* סוטה י, א. וראה ירושלמי שם
 פ"א ה"ח.

(8) ורק לפעמים (במקום ספק?) מוסי'
 פים סימן בשם וכמו ארם נהרים וארם
 צובה. — וי"ל שמפ"ז בא פי זה רק
 בתור פי שני ולא — עקרי.

יד, ב. שם, ה "כרמי תמנתה") ולפי"ז
 מוכח ביותר כהתי' ששתי תמנאות היו.
 — אבל לפרש"י כאן עכצ"ל שתמנה אחת
 היא ששינוי כהנ"ל בשמות — רגיל הוא
 (ובפשטות — שלכן אין רש"י צריך לעורר
 עדי"ז). וי"ל שכבר יודע זה התלמיד מעצמו
 בלמדו: פניאל פנואל (וישלח לב, לא, שם,
 לב).

(9) תי האי שבגמרא — מוכח שיש לאמי'
 רו בפשוטו של מקרא ממה שרש"י בכ"מ
 מפרש עלי וירידה — במעלה וחשיבות
 (ראה הלן ס"ד, וראה רש"י שמות לב,
 ז, לג, א. במדבר טז, יב. דברים א, מב).

לכאורה פשוט דאין להביא ראי' ממדינים
 מדנים שבפרשתנו (לו, כה, שם, לו) —
 כי ע"ד הפשט (משא"כ להש"ס סוטה מג,
 א) שתי אומות הן (ת"ש כה, ב) ולא
 הוצרך רש"י לפרש זה כיון שכבר פי'
 לפני זה (פרשתנו שם, כח) שנמכר פעמים
 הרבה — אבל מפורש בפרש"י (שם) שה'
 מדינים מכרוהו למצרים, וא"כ גם מכאן
 ראי'.

ותירוץ הב' נוסף על המובן בפשטות
 ששייך לומר כן בפשוטו של מקרא, הרי
 יש הוכחה לזה מפשט"מ מהמפ' ביהושע
 (טו, י, שם, נז, יט, מג) שהיו שתי תמנ'
 נאות, אחת בחלקו של יהודה ואחת בחלקו
 של דן ושמשון ה" ממשפחת הדני (שופטים
 יג, ב) והי' במחנה דן (שם, כה), והנה
 משמע ביהושע (שם) שזו שבחלקו של יהודה
 היתה נקראת תמנה, וזו שבחלקו של דן
 היתה נקראת תמנתה, וזה מתאים עם מש'
 מעות הכתובים בפרשתנו ובשופטים, כי
 בכ"פ שזכרת "תמנתה" בפרשתנו לכאורה
 פירושו לתמנה, וששם העיר הי' תמנה,
 משא"כ בשמשון אאל"פ כן (ראה שופטים

(10) כי אף שהלימוד בגמרא הוא ע"ד
 הדרש והרמז כו', הרי מובן שבדרך הדרש
 ג"כ יש להקדים הפי' שהוא יותר מסתבר
 לפי משמעות הכתוב.

(11) והוא האחרון גם בירושלמי (שם),
 משא"כ התי' הראשונים הם שם בסדר הפוך.

לכאורה, בנדוד: מאחר שאין טעם וצורך לפרש שיהודה "עולה תמנתה" הולך בל' סתמית: "הולך תמנתה" וכיו"ב.

ד. אמנם בפסוק הקודם לזה, אף שגם בו נאמר "ויעל וגו' תמנתה", בכ"ז אין מקום לקושיא זו, לפי ששם אפשר לפרש שאין הכוונה עלי' גש-מית, ממקום נמוך למקום גבוה, כ"א עלי' רוחנית — בחשיבות ומעלת הנפש וכו'. ולא הי' פי' זה יוצא מידי פשוטו של מקרא: דהרי בתחילת ה' פרשה נאמר¹⁶ "וירד יהודה מאת אחיו", ופרש"י (בפשוטו פירושו): "שהורידוהו אחיו מגדולתו"¹⁷ (ירידה ברוחניות) — והי' מסתבר לומר ש-בהמשך לזה נאמר בו אח"כ "ויעל" ללמדנו שבהליכתו לתמנה (וע"י מע-שה תמר שנסתובב מזה) חזר ונתעלה (ברוחניות — וכתירוץ הראשון שב-גמרא¹⁸ המובא לעיל).

אכן, זה יתכן רק במקום שנאמר "ויעל", בל' גסתר בדרך שלישי ה'

ולפי"ז אולי י"ל שכשיעקב רצה שיסכימו בניו ללכת למצרים לא הי' לו לומר "הרו", ולכן דייק רש"י: "ולא אמר לכו" וכו'. וראה עדי"ן בפ"י מהרו"ז בב"ר עה"פ.

16 פרשתנו לה, א.

17 ומה שלא העתיק רש"י תיבת "וירד" בפירושו (אף שלכאורה צ"ל תיבת "וירד") הוא: לפי שלא בא שם לפרש "וירד", וגם ההוכחה לפי אינה ממש: "וירד וגו'", אלא שלאחר שאנו יודעים "שהורידוהו אחיו מגדולתו" מובן מעצמו שזהו פי' "וירד יהודה מאת אחיו".

18 לפי הבבלי בסוטה (שם), אבל לפי הירושלמי (שם) ש"ע"י שהיתה לש"ש לפיכך כתוב בה עלי", והיינו שתמר לש"ש נתחננה (ראה בפ"י קה"ע ופ"מ שם) לא יתכן לפרש כן ל' עלי' הנאמר ביהודה ע"י הפשט.

קוּתא לתוכן הסיפור (אף אם הדבר כן הוא), בזה שתדע שהילוכו הוא באופן של עלי' דוקא ולא בדרך ירידה או באורח מישור?

וכמו שמצינו (שאינן דרך הכתוב לתאר את אופן ההילוך במקום שאין צורך) לעיל בפ' העקידה (שכבר למ' דה התלמיד) שהקב"ה אמר לאברהם: "והעלהו וגו' על אחד ההרים"¹⁹ — ובכ"ז נאמר אח"כ בכתוב²⁰ "וילך (ולא ויעל) אל המקום גו'"; "ויבואו אל המקום וגו'", אף שהליכתם היתה באופן של עלי'²¹. והטעם בזה פשוט: לפי שאין נפק"מ אין הגיע "אל ה' מקום", ולא בא הכתוב לפרט דבר שאינו נוגע לענין המדובר²². וה"ה

12 (12) וירא כב, ב. וראה פרש"י שם ש"ו והעלהו" פירושו שיעלהו להר.

13 (13) וירא שם — ג, ט.

14 (14) ומה שנאמר "והעלהו וגו' על אחד ההרים" (ראה לעיל הערה 12) — פשוט שכאשר נזכר הר בפירוש בכתוב מוכרח לומר לשון עלי' ואינו שייך לשון אחר. וראה שמות יט, יגד ובמקומות רבים.

15 (15) ראה בהנשמן לעיל הערה 9. וראה פרש"י מקץ מב, ב (עה"פ "וירד שמה וגו'"): "ולא אמר לכו" וכו'. וראה ברא"ם וגו"א וש"ח שם שהקשו שכו"ב פעמים נאמר ל' ירידה על ההולך מא"י למצרים ועלי' על ההולך ממצרים לא"י. ובגו"א תירץ "שדוקא המדבר לא יאמר רדו מפני שהוא לשון קללה אל המדובר". ואינו מובן שהרי מפורש להיפך בכ"מ (ראה ויגש מה, ט. שמות יט, כא. שם, כד. ועוד).

ואופ"ל שהירידה מא"י למצרים — עכ"פ כרוב הפעמים — מורה על ההליכה למקום של צרה וכו' והעלי' מורה על היציאה משם. וראה ויגש מו, ג: "אל תירא מרדה מצרימה" וגו' ובפרש"י שם: "לפי שהי' מירד" וכו', וראה סו"פ מקץ: "עלו לשלוט" וגו'. וראה עדי"ן כלבוש האורה ויגש מה, ט.

שבגמרא), שהרי אין כוונתו העיקרית לתרץ את הסתירה בלשונות הכתובים בים** (וכנ"ל משום שאין זה קשה להתלמד בלמדו פסוק זה) אלא את הדיוק בל' "עולה" הנאמרה כאן — ודבר זה לא יתיישב אלא באופן ש"עולין לה (תמנתה) מכאן ויורדין לה מכאן" (דאו יש צורך לרמוז ול"הודיע לתמר באיזו משתי הדרכים הולך יהודה תמנתה).

אבל לפי הסברא ש"שתי תמנאות היו" עדיין לא תתיישב קושיא זו: דא"א לומר של' "עולה תמנתה" באה לרמוז ולהודיע שדרך הליכתו של יהודה מכוונת לתמנה הנמצאת בראש ההר ולא לזו שבתחתית ההר — כי:

(א) לא באופן כזה מסמנים עיר וכיו"ב כ"א כמש"נ: בית חורון תחתון גו' בית חורון עליון** . ועוד.

(ב) כיון שסתם המגיד בהשם** משמע שלא הי' מקום לספק (מפני שרק אחת הייתה בסמיכות או כיו"ב).

(ג) הרי שתי התמנאות ודאי לא היו סמוכות אחת לחברתה** , וא"כ אין צורך להודיע לאיזו מהן הכוונה ע"י הדיוק של "עולה תמנתה".

ו. אמנם לאחרי כל הנ"ל, אין הענין מיושב כל צרכו מצד הדוחק בעצם הפירוש — שתמנה "בשיפוע ההר היתה יושבת" — לפי שדבר

מדבר — היינו שהתורה היא המספרת את מאורעותיו של יהודא והיא היו" דעת לרמוז בל' "ויעל" את עליתו ה"רוחנית שעתידיה לבוא ע"י הליכתו לתמנה. משאי"כ בפסוק שלפנינו, ש"נאמר בו "חמץ עולה תמנתה" בל' נוכח, והיינו שזהו הנוסח שבו הוגד הענין לתמר ע"י מישהו מאנשי ה"מקום — הרי א"א לפרש שכוונתו (של המגיד ההוא) לעלי' הרוחנית של יהודה בעתיד, כי דבר זה ודאי לא הי' ידוע לו, וכיון שכן, הלא הקושיא בכתוב זה — למה נאמרה ל' "עולה" בהליכתו תמנתה — במקומה עומדת**.

ה. וקושיא זו מתרץ רש"י באמרו "ובשמשון הוא אומר וירד שמשון וגו' תמנתה", והיינו שע"י שמקדים ליישב סתירה זו שבין כתובים אלו, מתורצת הקושיא בפסוק זה בדרך ממילא: דמאחר שביהודא נאמר ל' "עולה תמנתה" ובשמשון "וירד . . תמנתה", הרי שבע"כ צ"ל ש"בשיפוע ההר היתה יושבת, עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן";

ומעתה, כיון ששתי דרכים מולי"כות לתמנה — בדרך ירידה מראש ההר ובעלי' מתחתיתו — סרה ה"תמיה בל' "עולה תמנתה", כי זהו פרט הנוגע לסיפור הדברים: ע"י הדגשה זו ידעה תמר באיזה דרך הולך יהודה תמנתה, דהיינו בדרך העולה מתחתיתו של ההר.

ועפ"ז יובן למה לא נקט רש"י ש"שתי תמנאות היו" (כתירוץ הב')

(19*) אלא שאף שלא זהו עיקר כוונת רש"י כאן, הרי מ"מ הואיל והוצרך לתרץ הסתירה בשביל ישוב ל' עלי' לא הוצרך כבר לתרצה בשופטים.

(20) יהושע טו, ג טז, ה.

(20*) ראה לעיל הערה 8.

(21) ראה לעיל הערה 9 ששתי התמנאות המוכרות ביהושע היו א' בחלקו של יהונה וא' בחלקו של דן.

(19) ולכן לא פי' רש"י כאן כתירוץ האי' שבגמרא, מכיון שבפשוטו של מקרא א"א לפ' "עולה תמנתה" — עלי' ברוחנית, משא"כ בגמרא שהלימוד הוא ע"י הדרש וכו', וראה ע"ז במשכיל לדוד.

שאינו רגיל, יתכן יותר לומר שתמנה היתה יושבת בראש ההר ולפרש את ב' הלשונות (עלי' וירידה שגבי תמנה) לצדדים, וכל חד לפי ענינו בכתוב: ל' "עולה" ביהודה פירושה עלי' כ' פשוטה, בגשמיות — כי א"א לפרשה ברוחניות מטעם הנ"ל בס"ד — ול' "וירד" בשמשון (הבאה בסיפור הכ' תוב בל' נסתר) פירושה ירידה ב' חשיבות ובמעלה.²⁵

ובכדי לרמוז את הטעם שהכריחו בכ"ז לפרש שתמנה "יושבת בשיפוע ההר", הוסיף רש"י "ובשמשון הוא אומר": היינו שלא רק בפסוק זה המובא בפירושו נאמר ל' ירידה שאז יתכן לפרשה במובן רוחני; אלא ש"בשמשון (בכללות סיפורו) הוא אומר", היינו שחוזר ואומר לשון זו כמח פעמים — ואין סברא לפרש את כל אחד ואחד מהן לרמוז ירידה בחשיב בות.²⁶ ובע"כ צ"ל שמובנו כפשוטו:

25 ואין לומר שרש"י הוכיח לפרש שביפוע יושבת ולא בראש, בכדי שעייזו תתישב הל' "עולה" הנאמרת כאן שהרי זה עיקר כוונת רש"י בפירושו כנ"ל ס"ה (וכמו שמתעם זה לא תירץ רש"י כתירוץ הב' שבגמרא דשתי תמנאות היו, כנ"ל שם). — זה אינו כי ליישב הל' "עולה" היא אפשר לומר שלא היתה תמנע בשיפוע הר ו"עולה" באה לשלול דרך שני שבמישור (כגון ש' יהודה עלה מעמק, והדרך השני לתמנה ה' במישור, או שהי' דרך אחרת במישור סביבות ההר וברחבו כו' וכיו"ב).

26 ראה במהרש"א (שם) שהקשה מ"ש בשופטים (שם, ב) "ויעל ויגד לאביו ולאמו וגו'", ומה שתירץ "שחזר משם ופירש מה עובדת כוכבים" וכו', הוא היתק המוכרח מפשטות הכתובים שם, וא"כ עכ"פ לרש"י אאל"כ, וכן מ"ש (שם ה) "וירד שמשון ואביו ואמו וגו'" כ' במהרש"א שחזר ה' כתוב בגנות כולס" גם זה קשה לומר ב' פשוטו של מקרא שם. וגם לא משמע כן מהמבואר בירושלמי (שם עה"פ "ויבואו עד

בלתי רגיל הוא לבנות עיר בשיפועו של הר.²⁷

יש ובונים עיר בראש ההר — דהיינו עם היות שבנייתה של עיר כזו קשורה בקשיים שונים (טרחה רבה בהעלאת צרכי הבנין לראש ההר, תנאי העבודה שמה וכו') וגם יגרע חלקה בהתפתחות המסחר ובקשרי' השונים עם עיירות אחרות וכו') (מצד קושי העלי' בשיפועו של ההר, ה' ממעט את העוברים והשבים בעיר זו), עכ"ז לפעמים מוותרים על חסרונות הנ"ל ובוחרים לבנות דוקא בראש ההר משום היתרון שבזה בענין ה' הגנה: עיר היושבת בראש ההר ידה על העליונה במלחמה נגד אויב הלוחם בה כיון שהוא נמצא למטה.²⁸

לאידך, כמובן, יש שמעדיפים לבנות עיר בתחתית ההר — עם כי הגנתה אינה קלה — מטעם שהמקום מוכשר יותר לבניית עיר ולהצלחתה במו"מ וכדומה.

משא"כ בשיפועו של הר, שאין תועלת שלימה לבנות שם עיר — הן בנוגע לבנינה והתפתחותה והן בנוגע להגנה מאויב — ועוד שחלקי העיר הם זה ע"ג זה.

וא"כ יש להקשות²⁹: הואיל ומצי" אות עיר בשיפועו של הר הוא דבר

22 ועפי"ז יש לבאר מה שמוסיף בגמ' רא אחרי התירוץ (דאתי מהאי גיסא ירידה ודאתי מהאי גיסא עלי") "כגון ורדניא ובי בארי ושוקא דנרש", ולכאורה מאי קמ"ל, ולהמבואר בפנים אתי שפיר, שהואיל והוא דבר בלתי רגיל ומובן כלל — לכן ההכרח להביא ראיה שישנן כאלו.

23 ראה קהלת ה, א.

24 ע"ד מה שהקשה מהרש"א בחדא"ג סוטה (שם), וע"ש מה שתירץ, אבל על המבואר כאן אי אפשר לומר כן, שהרי יש לנו הכרע כמבואר בכנים בארוכה.

שמקום מגוריו של שמשון הי' בראש ההר ובכ"פ שהלך לתמנה הי' באופן של ירידה (גשמית) מההר יי. ונמצא שמוכרח לומר ש"בשפוע ההר היתה יושבת" על אף הדוחק שבדבר.

ז. מהענינים ד"יינה של תורה" שבפרש"י שלפנינו, וההוראה מזה ב" עבודתו של כאו"א:

מבואר במ"א²⁸ עה"פ "מי יעלה בהר הוי' וגו'"²⁹ שעבודת האדם לקונו היא בדוגמא לעלי' בהר, וידוע דכאשר האדם מטפס ועולה ההרה, א"א לו להפסיק באמצע עלייתו ול" עמוד זמן מה במקום שיפועו של ההר, כי כמעט מן הנמנע שלא יתמוטט ויפול למטה — אלא עליו להמשיך

כרמי תמנתה וגו'") "שהיו אביו ואמו וכו' אומרים לו בני כו' בנותיהם זרועות כלאים". וראה עוד בשופטים (שם, ז. י).

(27) ועפ"י יש לבאר מה שבירושלמי (שם) בתירוץ ג' אי': "כגון הוא בית מעין שירדין בה מפלטה ועולין בה מטברי", והיינו שמביא דוגמא לא רק מעיר הנמצאת בשפוע הר (ראה לעיל הערה 22) כ"א ש" ביתו עם זה נמצאות עיירות בראש הר זה עצמו ובתחתיתו, כי מדגיש בזה שהירידה (והעלי' — ראה רמב"ן פירשתנו לה, יב) היתה בקביעות הואיל והיא באה מעיר הנג' צאת בראש ההר (ובתחתיתו), והרי זוהי הוכחה לפי זה כמבואר בפנים.

ועוד י"ל בפ"י הירושלמי (ועיקר): הדוגמא מטבירה למה יצאה מהרגל ונבנתה בשפוע הר — כי הייתה בין שתי ערים ומובן שכל שעסקו עם שתיהן וכן בכל העסקים שבין אחת מהן עם חברתה (שצ"ל טרות ד"ירדין ועולין) נוח להפגש ב" אמצע. ואם העסקים בקביעות בונים שם מקום קבוע (עיר).

(28) ראה ד"ה זה היום תרצ"ה.

(29) תהלים כד, ג. וראה בפ"י מקדש מעט שם.

עלייתו בלא הפסק, וכן הענין בעלי' "בהר ה'". שהתמדת העלי' מוכרחת לא רק לתועלת העלי' עצמה, כ"א גם בכדי להבטיח שלילת הירידה, והיינו שאין לו להסתפק במעלתו שהגיע אל' עד כה, כי הסתפקות זו במעלתו ואי"עלייתו מדרגא לדרגא במעלות הקודש, סופה שתביא לידי ירידה³⁰.

ומודגש הענין במיוחד במצות גר חנוכה, ש"המהדרין מן המהדרין כו' יום ראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך", לפי ש"מעלין בקודש ואין מורידין"³¹, ואם לא הוסיף גר ביום ב' וכו', לא זו בלבד שבו ביום לא הוסיף ולא עלה בקודש לגבי היום שלפניו, אלא שעוד החסיר בו (בוה) שלא קיים בהידור) מדרגת עלייתו ביום שלפניו (שבו קיים מצוה זו בהידור)³². ואם רוצה לקיים את ה" מצוה באותו ההידור שקיימה ביום שלפניו מוכרח הוא להעלות בקדש וכנ"ל³³.

(30) ונוסף לזה: ארז"ל (סוטה מט, א) "כל יום ויום מרובה קלתו משל חבירו", וא"כ מובן במכש"כ במדה טובה, שבקדושה צ"ל עלי' תמידית, ועוד יותר מבהיפך ה" קדושה.

(31) כב"ה שבת כא, ב.

(32) והידור זה הרי שייך לכאו"א כפס"ד השו"ע (ארי"ה סי' תרע"א ס"ב, וברמ"א שם: "המהנהג פשוט"). וראה לקו"ש ח"א ע' 92. ח"ד ע' 1258.

(33) וי"ל שב' פי' בלי "מעלין בקודש ואין מורידין": (א) מעלין ועכ"פ אין מורידין, (ב) מעלין (וכופל — לחזק הציוני דמעלין) ואין מורידין וע"ד ב' הפי' במש" ביעין אותו התי צדיק ואל תהי רשע (ראה תניא פ"י. קיצורים והערות לתניא ע' סז: די בכך כו'. וראה ג"כ זח"א רלג, ב).

ומרמוז ענין זה בדברי רש"י — כך ע"י עבודת כאו"א בעלי' ממדרי' שמה שנאמר ל' עלי' וירידה בתמנה למדרי' בהר ה' הפרטי שלו. נזכה הוא לפי ש"בשיפוע ההר היתה יוש' לקיום היעוד „ועלו מושיעים בהר בת", כי בשיפוע ההר (שהוא ענין העבודה להתעלות ברוחניות) נמנעת העמידה וגם ההילוך הוא לא באופן רגיל, כ"א או עלי' או ירידה.

וכשם שעלייתו של יהודה „בשיפוע ההר" הביאה לידי לידת „פרץ זה משיח שנאמר: עלה הפורץ לפניהם";

(משיחת ש"פ וישב תשל"ב)

34) אגדת בראשית סו"פ סג. וראה ב"ר פפ"ה, יד. ובפרש"י שם.

35) עובדי' א, כא.

מקץ

דפרשתנו שנעשה משנה למלך, והי-
רשות בידו לעשות ככל אשר ירצה,
א"מ למה יניח את אביו בצער ואבי-
לות ולא הודיעו ע"י שירות ההולכות
לכנען (או ע"י שליח) שהוא חי,
ויחי את נפש אביו.

ע"ז שידוע לו הרי עכ"פ לא יהי' "מתאבל"
עליו עוד אף שעדיין יהי' לו צער (וראה
פרש"י (וישב לו, לה) סימן זה הי' מסור
בידי כו' אם לא ימות כו' מובטח אני שאיני
רואה גיהנם). ובפשטות צ"ל ככפנים, שבה
יתו עבד ובבית הסהר לא הי' ברשות עצמו
כלל להודיע את יעקב (ובפרט שע"ז יתעורר
חשש תביעה לשחרורו וכטענת יוסף: כי
גונב גונבתי מארץ העברים (וישב מ, טו)).
בשאר התירוצים שברבותינו בעה"ת ראה
לקמן הערות 6, 14.

(5) ובפרט ש"קרבן הוא" (ר"פ בשלח),
— מצרים קרוב לחברון כמהלך ד' או ה'
ימים (רבותינו בעה"ת שם), כששה ימים
(רמב"ן שם).

(6) ברבותינו בעה"ת שם: "וגם כשהי'
מלך לא יאמין לו כי אפילו לבסוף כסספרו
לו אחיו לא האמין". אבל מובן שע"פ
פשוט"מ אין זה טעם מספיק שיוסף לא
יודיע לאביו, דהרי סו"ס האמין יעקב ע"י
הסימן שמסר להם (פרש"י ויגש מה, כו)
ע"ז הי' אפשר למסור איזה סימן ע"י
שליח ושיירא וכו'.

ברמב"ן שם: "וע"כ לא רצה להגיד להם
אני יוסף אחיכם ולאמר מהרו ועלו אל
אבי כו' כאשר עשה עמהם בפעם השני'
כי הי' אביו בא מיד בלא ספק כו' אבל
את הכל עשה יפה בעתו לקיים החלומות
כי ידע שיתקיימו באמת גם הענין השני
שעשה להם בבניע לא שהי' כוונתו לצערם
אבל חשב שאולי יש להם שנהא בבנימין
כו'". ע"י"ש.

והטעם שרש"י לא תירץ כן, י"ל (דנוסף
ע"ז שהג"ל מתרץ רק זה שלא הודיעו אחרי
שכבר באו אליו אחיו, אבל עדיין קשה

א. דובר כמה פעמים: שדרכו של
רש"י בפירושו עה"ת לפרש כל דבר
הקשה ובלתי מובן בפשוטו של מקרא.
והענינים הדורשים לכאורה ביאור
(בפ"י הפשוט של הכתובים) ואין רש"י
מפרשם, הרי זה גופא הוכחה שלדעתו
של רש"י מובנים הם בפשטות ועד
כ"כ שאין צורך לפרשם, או שמוכנים
הם ע"פ מה שפירש רש"י לפניו:

ע"ז צ"ל תמי' גדולה המתעוררת.
בלימוד פשוטן של כתובים בפרשתנו,
וכמה ממפרשי התורה עמדו עלי' י,
ודוקא רש"י ראש הפשטנים אינו מעיר
ע"ז, והוא: יוסף הרי ידע גודל אהבת
אביו אליו, ובמילא — הבין גודל
צער אביו ואבלו עליו, ומדוע לא
הודיע לו שעודנו חי?!

ותמי' זו היא בנוגע להזמן אודותו
מדובר בפרשתנו דוקא: בפ' וישב
מסופר שהביאו את יוסף למצרים
ומכרוהו לעבד ואח"כ נתנהו בבית
הסהר, ומובן שלא הי' באפשריות שלו
להודיע לאביו שהוא חי, אמנם בזמן

1) ראה לעיל ע' 13 ובהנסמן בהערה 1
שם.

2) כשאין תירוץ (ע"ד הפשט) כתב
רש"י "איני יודע" (תולדות כה, ה. ועוד
בכו"כ מקומות, ראה לקו"ש ח"ה ע' 1
הערה 2).

3) ראה רמב"ן פרשתנו מב, ט. רבותינו
בעה"ת מב, א. עקידה פרשתנו (שער כט
קרוב לסופו). אוה"ח ויגש (מה, כו). ועוד.

4) ברבותינו בעה"ת שם (וראה גם
בעקידה שם) ד"כשהי' עבד לא רצה להגיד
לו כי יותר הי' מצערו וכן כשהי' בבית
הסהר". אבל בפשוט"מ אין זה מספיק, כי

ב) ה' יכול להודיעו שהוא חי ולא ידיע לו מקום מושבו עד שיעברו הכ"ב שנה, ויענש בפרידתו כנגד כ"ב שנה שפירש מיצחק*.

ג) ועיקר: ענין הנ"ל אינו מיישב כלל הנהגתו של יוסף, כי גם אם נגזר על יעקב עונש מן השמים על שלא נהג כבוד אור"א כ"ב שנה, הרי פשוט שאין זה נותן רשות ליוסף להעניש את אביו ע"י שלא יודיעו¹⁰ שהוא חי¹¹, ודוגמא לזה: אין מקום לומר שהשבטים היו מותרים או גם מחוייבים למכור את יוסף — בשביל שיתקיימו חלומותיו ויתקיים עונש יעקב!

ג. וביאור ענין זה יובן בהקדים דברי רש"י בפ' וישב¹² הדורשים ביאור: הטעם למה לא גילה הקב"ה ליעקב שיוסף חי, פרש"י: „לפי שהח"רימו (השבטים) וקללו את כל מי שיגלה ושתפו להקב"ה עמהם (וממ"ש יך) אבל יצחק ה' יודע שהוא חי אמר האיך אגלה והקב"ה אינו רוצה לגלות לו"¹³.

9* ראה לקמן בפנים ס"ה ובהערה 32.
10 מובן שאין לכ"ו שיכות להשקויט האם ב"ג מחוייבים בכיבוד אור"א (ראה פרש"י (ס"פ נח). וראה לקו"ש ח"ה ע' 147, 153 ואילך ובהנמטן שם), והאם ה"ד דעה כזו נכללת בכבוד אור"א (להעיר ממכתב אדה"ז (נדפס במאה שערים ד, א), דהרי בכל אופן פשיטא דלא ה' יוסף מצער את מי שהוא במשך כו"כ שנים ובפרט צער גדול כזה וביחוד את אביו יעקב!
11 וע"ד משנ"ת באה"ק (סי' כה) שאף שעל הנישן נגזר עליו מן השמים, מ"מ הרבה שלוחים למקום והוא נענש על רוע בחירתו.

12 שם, לב.
13 בדפוס שני של רש"י (וארי אל-חג'ארה, רל"ו): אבל יצחק שלא ה' שם

ב. לכאורה ה' אפשר לומר ש-תמיהה זו מתורצת ע"פ מה שפרש"י לפני זה בפ' וישב¹⁴. הטעם שיעקב התאבל על בנו ימים רבים „כ"ב שנה משפרש ממנו עד שירד למצרים כו' כנגד כ"ב שנה שלא קיים יעקב כבוד אב ואם כו'".

ולכן לא שלח יוסף להודיע לאביו שעודנו חי קודם שיעברו כ"ב שנה, כי עונש דיעקב ה' צ"ל כ"ב שנה כנגד כ"ב שנה שלא קיים כבוד אב ואם.

אבל א"א לתרץ כן הנהגתו של יוסף: כי

א) מנין ידע יוסף שעל יעקב לקבל עונש כ"ב שנה¹⁵ ע"ז שלא קיים כבוד אור"א¹⁶. וגם את"ל שידע עד"ה הרי:

מדוע לא הודיע לאביו במשך שבע השנים קודם שבאו אחיו למצרים, הנה) גם בנוגע ל-זמן זה אין מסתבר בפשט"מ זיניח יוסף את אביו בצער ובאבילות כדי שיתקיימו ה' חלומות (וכמו שהקשה בעקידה (שער כט, סוף פרשה וישב מקץ) ובחתי"ס עה"ת שם), ועד"ו קשה במה שמסיים (שם) „והי' מקוה להיות שם במצרים כי כראותו הצלתו הגדולה שם וכ"ש אחרי ששמע חלום פרעה שנחבר לו כי יבואו כולם שמה ויתקיימו כל חלומותיו“.

המאסף (בסוף ההשמטות למס' ברכות דירושלמי וילנא, תרפ"ב. ניו יארק, תשי"ט) מתרץ דיוסף קס"ד זבואי אביו ציוה לענשו על שמתגדל כו' ולמוכרו לעבד ולכן לא הודיעו שעלה לגדולה שלא יתראה כמתגרה בו כו', ומסיים: כנ"ל הובר פשוט (1) — אבל מפורש בקרא: לך נרא ראה ג' (לו, יד).

7) לו, לה. והוא ממגילה יו, א.
8) ראה עד"ז בגוי"א (הובא לקמן הערה 30) בנוגע לשבטים.
9) ובפרט שידע שיצחק ורבקה שלחו אותו פדנה ארם ליקח אשה מבנות לבן (חולדות כת, ב).

ועכצ"ל דהחרם חל רק על אלה שהשתתפו בהחרם וב"כל מי שיגלה" הכוונה לכל אחד מאלו הנמצאים באותו מעמד ומשתתפים בהחרם, ולכן הוצי" רכו לשתף את הקב"ה עמהם — אבל עפי"ז עדיין צלה"ב :

(א) לשונו של רש"י בהמשך דבריו "אבל יצחק . . . אמר האיך אגלה והקב"ה אינו רוצה לגלות לו". ולכאורה הול"ל הקב"ה מושבע שלא לגלות . . . ומכאן —

(ב) למה נמנע יצחק מלגלות ליעקב (מטעם שהקב"ה אינו מגלה לו) הרי הקב"ה כביכול א"א לו לגלות, מכיון ששתפו אותו בהחרם, אבל אין זה מונע כלל את יצחק לגלות ליעקב, כי הרי לא הי' משותף בהחרם .¹⁴

(ג) חרם זה למה? — הרי מספיק שיתדברו ביניהם שכל אלה הנמצאים במעמד זה לא יגלו ליעקב, ועד"ז בנוגע להקב"ה — להתפלל ולבקש שלא יגלה .¹⁵ ומה צורך בחרם?

(ד) לא מצינו בפשש"מ (זבפרש"י) .¹⁶

(16) כמו שהקשה ברא"ם, ע"ד תירוצו — ראה לקמן ס"ה ובהערה 25.

(17) במשכיל לדוד: "זכיון והקב"ה הס' כים בהחרם לא יוכל שום אדם לעבור ודומה למאי דקייסיל מנודה לרב מנדה לתלמיד כו' וז"ש יצחק האיך אגלה והקב"ה כו' ממיילא גם אני ככלל האיטור", אבל בפשש"מ אין הכרח לאמר זכיון והסכים הקב"ה לבקשתם שישתתף עמהם — חל איטור על כל אדם לגלות, נוסף ע"ז: מלי רש"י "אמר האיך אגלה כו'" משמע שלא הי' בכלל האיטור שלא לגלות.

(18) ואין לומר שע"י תפלה לא יהי אצלם בוטאות שהקב"ה לא יגלה ולכן הוצי" רכו לשתפו, שהרי גם כששתפיהו, איך ודאות שהקב"ה מסכים להשתתף עמהם כנ"ל.

(19) משא"כ במדרש וכו' ראה תחומא

וצלה"ב, מי נתפס ועל מי חל חרם יקללה זו: אין לפרש "שהחרימו וקללו את כל מי שיגלה ליעקב" — היינו שהחרם חל על כאו"א בעולם שיגלה ליעקב .¹⁴ דא"כ א"מ (א) המשך דברי רש"י "אבל יצחק הי' יודע . . . אמר האיך אגלה כו'", דכיון שהחרם חל על כאו"א, הרי גם יצחק בכלל זה שלא לגלות, (ב) למה הוצרכו לשתף את הקב"ה עמהם, הרי כביכול גם הקב"ה א"א לו לגלות מטעם זה .¹⁵

יודע הי' שהוא חי ואמר הקב"ה אינו רוצה לגלות לו אף אני לא אגלה.

(14) עד"ז משמע מרבתינו בעלי התוס' (וישב לו, לה): מכאן יש להוכיח כי כאשר הקהל מסכימין בדבר אחד בכח החרם ויש סרבן אחד מהם שאע"פ שאומר כו' לא אכנס עמהם בחרם שגם הוא באותו הברית בעל כרחו שהרי יוסף לא נכנס בחרם ואעפ"כ לא רצה יוסף לגלות ולהודיע לאביו כי הוא חי, וראה גם רבינו בחיי (שם), לג (סופו): בזה שלא גילה בנימין "שכן הסכימו כל התשעה והקב"ה בצירוף עמהם שלא יתגלה חזר ליעקב".

וברבתינו בעה"ת בפי מקץ כתב: אלא שהטילו חרם ביניהם וגם שתפו להקב"ה וזיוסף גמי השביעו שלא לגלות והכתוב מוכיח דכתיב (ויגש מה, א) הוציאו כל איש מעלי שלא רצה לגלות לזרים מפני השבועה, וכ"כ בפענוט רוא (ויגש שם): שגם הוא הי' בכלל החרם והשבועה שלא לגלות שמכרוהו, אבל בפשוטו של מקרא קשה לומר שביחד עם מכרם את יוסף אף שראו "צרת נפשו בהתחננו" (מב, כא) שתפו את יוסף בכלל החרם (או גם השביעו אותו) בע"כ (ושחרם זה חל אף שאפשר שע"י שיגלה ליעקב — יגאלנו ממצרים!). ועוד לומר שכ"ז פשוט עד כ"כ — שאין רש"י צריך לרמוז אמילו, ואפילו לבן חמש!

(15) ואין לומר שאז אין הקב"ה מוכרח לקבל החרם שלא לגלות, כי גם כששתפו להקב"ה אינו מוכרח כביכול לקבל זה ושלא לגלות כדלקמן בפנים, וכביפ"ת שבהערה 23.

אמנם א"א לפרש כן בפשטות
פרש"י כי

[נוסף ע"ז שבפרש"י לא נתפרש
מתי עשו החרם, ואדרבא — מסתבר
לומר שעשוהו דוקא לאחר שחזר
אליהם ראובן (שהיו עשרה) בכדי
שגם עליו יחול, דאם לאו, הולל"פ
ברש"י למה לא גילה ראובן]

בפשש"מ ובפרש"י אין כל רמז
שאין החרם מתקיים אלא בעשרה,
והו"ל לרש"י לפרשו, ומוכרח לכאורה
לפרש (כנ"ל) שכונת רש"י ב"שתפו
להקב"ה עמהם" היינו שגם הקב"ה
כביכול נאסר עי"ז, וכל הקושיות
(הנ"ל) בתוקפן.

ה. והנה במפרשי רש"י יי הקשו
עוד: מנין להשבטים שהקב"ה מסכים
להחרם — והרי גם בוד"א א"א לשתף
אם לא שיסכים לזה, ואיך שתפו ל-
הקב"ה מבלי שידעו הסכמתו? וביארו
כמה טעמים דידעו השבטים שלא ירצה
הקב"ה לגלות ליעקב ושיסכים הקב"ה
לחרם שלהם:

(א) בכדי שתתקיים ברית בין הבת-
רים וירד יעקב ובניו למצרים? (ב)

(23) ראה בגו"א ובלבוש האורה, וראה
גם יפ"ת (ב"ר רפצ"א) שכתב עמש"כ במדרש
שם: ליעקב נתגלה שיוסף קיים, ואע"ג
שהשבטים החרימו כו' ושתפו גם להקב"ה
מ"מ אין רוה"ק מחויבת לקבל החרם.

(24) בלבוש האורה תירץ שאחד מהם
ירד למרכבה ושאל אם יעשה דבר זה
שימכרוהו אם יסכים עמהם כו' ובאת להם
התשובה שיעשו כו' עיי"ש. אבל מובן שאינו
פשוטו של מקרא.

(25) רא"ם שם. אבל הוא מפרש מש"כ
רש"י, ושתפו להקב"ה עמהם" שלא כפשוטו,
שכ' "תנחומא פי' שהיו מקובלים מאבותיהם
שעתידים שירדו עי"ז מכירת אחד מהשבטים
במצרים וכיון שכן בודאי שלא יגלה הקב"ה
זה הסוד" אבל לא הובא זה בפרש"י, ומביא

שהשבטים התירו את החרם קודם
שהודיעו ליעקב שיוסף חי?

ד. והנה יש מפרשים²⁰ כונת רש"י
ע"ד המדרש תנחומא²¹ — מקור
פרש"י — דאי' שם: אמרו נחרים
בינינו שלא יגיד אחד ממנו ליעקב
אבינו אמר להם יהודא ראובן אינו
כאן ואין החרם מתקיים אלא בעשרה
מה עשו שתפו להקב"ה באותו החרם
שלא יגיד לאביהם. . . ואף הקב"ה. . .
לא הגיד מפני החרם.

— ומבארים, ששתפו להקב"ה ב-
עשיית וחלות החרם עליהם, שאינו
מתקיים אלא בעשרה, ואינו ענין כלל
לזה שהקב"ה לא יגלה את הדבר?²²
והקב"ה לא גילה, מכיון שאינו מקיל
בחרם שלהם.

ועפ"ז מבואר למה שתפו להקב"ה
בהחרם, ומבואר גם סיומו של רש"י
"והקב"ה אינו רוצה לגלות לו" (ולא
מושבע שלא לגלות) כי הקב"ה עצמו
לא הי' מן הנאסרים בהחרם (כנ"ל),
ומה שלא גילה ליעקב הוא רק מפני
"שלא רצה לגלות לו", ולכן גם יצחק
אמר "האיך אגלה".

וישב ב: "והחירו את החרם", וכ"ה ברכו'
תינו בעה"ת שם. בעה"ט ויגש כה, כו.
הובא גם בבני יוד' ס' רכח (ד"ה והרשב"ץ)
בשם הרשב"ץ, ועוד.

(20) ראה גו"א שם: "אמנם מדברי
המדרש כו'".

(21) שם, וראה גם זח"א קפג, ב. ובי'
יצוצי אורות שם.

ברבינו בחיי הובא לי' רש"י, "ולמה לא
גילה לו הקב"ה לפי שהחרימו וקללו כו'
ושתפו להקב"ה עמהם" בשם פד"א, אבל
בפרד"א שלפנינו (עם פי' הרד"ל) בפל"ח
הוא באופן אחר.

(22) אבל מל' המדרש "שתפו להקב"ה
באותו החרם שלא יגיד לאביהם" לא משמע
כן.

כדי שיענש יעקב נגד כ"ב שנה שלא קיים כבוד אב ואם י"ג. ג) כדי שלא יקלל יעקב את בניו י"ד, "ונמצאו ישראל התלויים בזרעו של יעקב בטלים ח"ו מן העולם" י"ז.

אבל י"ח [נוסף על הקושי שישנו בכל פירוש בפ"ע י"ח] אין לפרש כן כוונת רש"י:

ראי מזה ד, כשראו שבשיחות יוסף לאביו לדת למצרים מתקיימת בה גזירת בין הבתרים גלו הסוד ליעקב אביהם בלתי שיתירו החרם. אבל אינו מובן ראייתו דהרי בתנחומא (שממנו הוא יסוד פירושו) מפורש "והתירו את החרם" (כנ"ל הערה 19).

26 מהרי"ק שרש לו. הובא בגו"א. וכן כתב בלבוש האורה הטעם על מה שהקב"ה הסכים בחרם שלא לגלות. אמנם הטעם שהשבטים חשבו שהקב"ה יסכים כתב שם, כיון שהי' מקובל מאבותיהם שעתידים שירדו ע"י מכירת אחד מהשבטים, כברא"ם.

27 גו"א.

28 רבינו בחאי.

29 וגם: הלא

לא גלה הקב"ה לפי שהחרימו וקללו ושתפו להקב"ה עמהם, ולא מטעם אחר. אבל ראה מהרי"ק שם וגו"א שתיצרו שהחרם הי' מועיל שלא יוכל יעקב (ויצחק) לבטל הי' גזירה בתפילתו.

30 כנוגע לטעם הא' ראה הערה 25. כראש גם בגו"א דא"כ. בסוף כ"ב שנה כארר רצה הקב"ה שירד יעקב למצרים הי' ראוי שיגיד לו הקב"ה. וכנוגע לטעם הב' (ממני עונש יעקב כ"ב שנה) ראה גו"א שם. א"כ קשה מה עלה על דעת השבטים בודאי הם לא ידעו עונש יעקב ומאי ס"ד שהי' הקב"ה מסכים עמהם*.

ובטעם הג' שלא יקלל את בניו כו', ראה לבוש האורה בתחלתו.

רש"י ממשיך, אבל יצחק הי' יודע שהוא ח"ו אמר האיך אגלה והקב"ה אינו רוצה לגלות לו" — שהוא חי. והטעם למה אין הקב"ה רוצה לגלות מפורש "לפי שהחרימו וקללו את כל מי שיגלה ושתפו להקב"ה עמהם" ועכצ"ל שהחרם והקללה חלו (לא רק על מי שיגלה כל פרשת מכירת יוסף, אלא) גם על מי שיגלה שיוסף חי י"י. וטעמים הנ"ל מכריחים רק שהקב"ה לא יגלה כל סיפור הדברים (שהשבטים מכרוהו לאורחת ישמעאלים והורידוהו למצרים כו'), אבל אפשר לגלות ל- יעקב שיוסף חי, ולא יודיע לו מקומו והקורות אותו עד לאחר כ"ב שנה

31 לכאוי אפשר לומר שכונת רש"י היא שהחרימו וקללו רק את מי שיגלה שהם מכרו את יוסף, ולא את המגלה שהוא חי, וזהו מה שדייק רש"י, אבל יצחק הי' יודע שהוא ח"ו אמר האיך אגלה והקב"ה אינו רוצה לגלות לו, היינו, שמכיון שהי' חרם שבו שתפו הקב"ה הי' רק על זה שלא לגלות ליעקב שהם מכרוהו*, ובכ"ז אין הקב"ה מגלה ליעקב שהוא חי (אף שבוה לא הי' החרם) מובן שאין הקב"ה רוצה לגלות**, ולכן "אמר האיך אגלה". אבל — אין מסתבר כלל שעשו חרם רק ע"ז שלא לגלות ליעקב שהם מכרוהו ומותר לגלות שהוא חי, שהרי הם הביאו ליעקב כתנת יוסף טבולה בדם שפירשו שח"י רעה אכלתהו.

ומה שהוצרכו לזה (שיאמר יעקב שחי רעה אכלתהו ובמילא — לעשות החרם שלא לגלות ג"ז שהוא חי) כי מכיון שיעקב שלח את יוסף אליהם, ואיננו — מקום לחשו חזק שהם אשמים בזה כו' — ולכן השתדלו שיאמר שחי רעה אכלתהו.

(* כן משמע לכאוי מהגירסא שברש"י כתיב: שהחרימו וקללו את כל מי שיגלה הסוד. אבל בכל הדפוסים אינו.

(** אבל עפ"ז אינו מובן הטעם למה לא יגלה הקב"ה שהוא חי.

(* ומה שתי"ק בלבוש האורה, שכבר כתב הרא"ם שהיו מקובלים מאבותיהם ש' עתידין שירדו ע"י מכירת אחד מן השבטים למצרים ולכן חשבו כו' — לא הובא זה (גם לא ברמז) בפרש"י.

צרת נפשו בהתחננו אלינו ג' — אלא שזאת הייתה כוונתם בעשיית החרם, היינו שמתחלה חששו שלאח"כ כאשר תשוך חמתם בודאי יתחרט מי מהם וירצה לגלות ליעקב (ויפגע ע"י בהשאר), ולכן "החרימו וקללו את כל מי שיגלה" היינו שאין לאחד מהם (או למקצתם) רשות לגלות את הדבר ליעקב (אבל בודאי שאין סברא לומר שהחרימו שאפילו באם כולם מעצמם יחליטו לגלות גם אז אסור להם לגלות) **.

אבל עדיין יש חשש שאחד מהם (או רובם) ירצה להכריח את השאר לשמוע לקולו ולגלות ליעקב, וע"ד פרש"י ** שאמרו אחיו "אילו אמרת להשיבו היינו שומעים לך" — לכן שתפו הקב"ה עמהם בהחרם שעשו — היינו שהתלפת הדבר אם (ומתי) יגלו ליעקב תלוי בהקב"ה — ואף כולם יחד אינם רשאים לגלות ולעבור על החרם כי אם בצירופו והסכמתו של הקב"ה ** (אבל אין הכוונה שכללו את הקב"ה בהחרם ומוכרח שלא לגלות, שהרי אין ידוע להם אם הקב"ה מסכים לזה, כנ"ל **).

ומה שהקב"ה לא גילה "לפי שהחרימו" . . . ושתפו את הקב"ה כו' "הכוונה: מכיון שהם שתפו להקב"ה שהם לא יגלו ליעקב בלי הסכמתו

(35) ראה גם בפרד"א שם: אמרו נחרים בנינו שאין אחד מהם יגידי הובר ליעקב אבינו עד שיהי ברשות כולנו.

(36) לח, א.
(37) ועפ"ו יומתק ל' רש"י, ושתפו להקב"ה עמהם" ולא "שתפו הקב"ה בח"ד רס".

(38) ראה תשובת מהרי"ק שם: ומה ששתפו הקב"ה עמהם הי' על ספק שאולי יסכים הקב"ה עמהם כאשר הוברר הוברר למפרע שהסכים שהרי לא גלה ליעקב אבינו.

כאשר יהיו שני הרעב ויוסף יהי' משנה למלך ויוכרח יעקב לירד ל- מצרים — ותתקיים (א) ברית בין הבתרים וגם (ב) עונשו של יעקב כ"ב שנה על שלא קיים כבוד אר"א **, (ג) ולא הי' מקלל את בניו, כי למה יחשוד שהם מכרוהו **.

ו. והביאור בכל הנ"ל יובן בהקדים תמיה נוספת: איך יתכן שאף אחד מבני יעקב לא יתעורר בתשובה על מכירתו של יוסף ויתודה ויספר ליעקב שמכרו את יוסף ועודנו חי, ובפרט שמצינו בפרשתנו ** שסו"ס כולם התחרטו ע"ו, ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו

(32) כן הקשה על טעם זה גם בגו"א (בשביל עונשו של יעקב), ובלבוש האורה מתרץ: "מי גילה לו (להגרי"א) שהי' די בזה צער ליעקב כשידע שבנו חי והוא נאבד ממנו ואינו יודע אי' הוא שמא השי' רצה לצער מאד בעונשו שיסבור יעקב שהוא מת שבוה יהי' לו צער יותר כו'". אבל ע"פ דרך הפשט מובן שעונש הוא "מדה כנגד מדה" (וראה גם בשם "רש"י ישן" בס"פ תולדות), וכבר למדנו עדין (ראה פרש"י נח ו, יא, וראה גם פרש"י יתרו יח, יא, ושא ה, כד, ועוד), ובפרט שכאן ציוו יצחק ורבקה לילך לשם ליקח אשה כנ"ל הערה פ.

(33) בגו"א, דלפי טעם זה, אם ידע שהוא חי הי' יודע מעצמו שהשבתים מכרו אותו דהא לא אכלה אותו חי' רעה" אבל לא ביאר דבריו *, וגם אם יחשדם שמכרוהו, "האין יעלה על דעת שום אדם שיחשוד השי"ת את אבינו יעקב שמתוך רוגונו כו' מחמת יוסף לבדו יקללם ח"ו כל בניו וישכל עצמו מכולן ביום אחד כו' " — לבוש האורה עי"ש.

(34) מב, כא.

* בפרש"י (פרשתנו חב, לו): "מלמד שחשדן שמא הרגוהו או מכרוהו כיוסף" אבל ראה משכיל לדוד שם, שחשדן עכשיו ג"כ על יוסף" (וגי' גא הי' ברור לו").

במצרים" פרש"י "ומהו וירא ראה ב" אספקלריא של קדש שעדיין יש לו שבר במצרים ולא היתה נבואה ממש להור' דיעו שזה יוסף". — והשבטים שידעו שיוסף הוא במצרים מובן שהבינו שראי' זו באספקלריא של קודש — היינו שמודיע הקב"ה שמתחיל הזמן שיחקרו ויבקשו את יוסף ויגידו ליעקב — ולכן "וירדו אחי יוסף — שהיו מתחרטין במכירתו ונתנו לבם להת" — נהג עמו באחוה ולפדותו בכל ממון שיפסקו עליהם"⁴⁰.

ועד"ו הי' בהודעת יוסף, כאשר ראה שהם משתדלים למצוא אותו יי' הבין שיש דברים בגו, אבל מכיון שלא ידע בודאות שבא הזמן, ועוד ועיקר — באם יודיע ליעקב קודם להודעת ה' שבטים — יפגע ביחס יעקב אליהם וכו' — לכן לא הודיע בעצמו ליעקב ע"י שליח כו', כ"א אמר להשבטים "אני יוסף אחיכם", והם שעשו את החרם בודאי ידעו כשירצה הקב"ה לגלות ליעקב, ויאמרו ליעקב: עוד יוסף חי.

(משיחת ש"פ מקץ, תשל"ג)

וצירופו, לכן (עם היות שבהחרם שטעשו לא התכוונו שהקב"ה אסור לגלות בלי הסכמתם) כביכול נשתתף הוא עצמו עמהם שביטול החרם וגילוי הדבר ליעקב יהי' דוקא בשיתוף כולם (הקב"ה והשבטים) יחד.

ועפ"ז יובן מה שפרש"י "(ולמה לא גילה לו הקב"ה לפי שהחרימו וקללו את כל מי שיגלה ושתפו להקב"ה עמהם), אבל יצחק הי' יודע שהוא חי אמר האיך אגלה והקב"ה אינו רוצה לגלות לו"

כי הטעם שלא גילה הקב"ה ליעקב לא הי' מפני שמוכרח הי' לקיים את החרם שעשו השבטים, אלא מפני שלא רצה לגלות לו, וכנ"ל, ומזה למד יצחק ואמר "האיך אגלה והקב"ה אינו רוצה לגלות לו".

ועפ"ז מובן גם טעמו של יוסף למה לא שלח להודיע ליעקב שהוא חי; דמכיון שידע שהקב"ה אינו רוצה לגלות ליעקב הרי זוהי הוראה שיעקב אינו צריך לדעת עדיין שהוא חי, ואמר (גם יוסף) "האיך אגלה והקב"ה אינו רוצה לגלות לו".

ז. אמנם עדיין צ"ל: ע"י החרם — אסור הי' להשבטים להודיע ליעקב שיוסף חי, וגם איך אמר להם יוסף להודיע ליעקב שהוא חי, כיון שהקב"ה אינו מגלה.

אך ג"ז נתבאר ע"פ פרש"י: בפרש"י נתנו יי' עה"פ "וירא יעקב כי יש שבר

(40) פרש"י שם, ג.

ומה שלא הודיעו ליעקב מיד — כי בודאי לא הי' מאמין להם — וכמו שהי' אח"כ. ולכן (ובלאה"כ מובן ש)מקודם רצו למצאו ולפדותו ולהביאו ליעקב.

(41) ראה פרש"י שם, יד.

מ ק ז ב

ב. והנה יש מפרשים אשר אריכות לשונו של פרעה מכריחה לומר שלפני צעקת המצריים אל פרעה הי' להם מו"מ עם יוסף: אם נאמר ש' תחילה באו המצריים בצעקתם אל פרעה והוא שלחם אח"כ ליוסף, הי' לו לומר: "לכו אל יוסף" ותו לא; ומזה שהוסיף בדברו: "אשר יאמר לכם תעשו" מובן שהם כבר היו אצל יוסף ושהוא אמר להם דבר שלא רצו לעשות — וע"ז בא מענה פרעה אשר יאמר לכם תעשו.

אבל קשה לפרש כן כי:

[נוסף לזה שגם לפי פירוש זה, אינו מובן מנ"ל לרש"י שיוסף אמר להם שימולו דוקא]

(א) מלשון הכתוב "אשר יאמר גו" מוכח, כנ"ל, שעדיין לא אמר להם יוסף הדבר שעליהם לעשות.

(ב) באם ראייתו של רש"י "שהי' יוסף אומר להם כו" היא מזה שפרעה הי' צריך לצוות שיעשו כאמירת יוסף, אף שמכבר נתון "אותו על כל ארץ מצרים" — הי' כותב זה בסגנון של פירוש לאשר יאמר לכם תעשו: "מכאן שהי' יוסף אומר להם כו" וכיו"ב; מלשון רש"י "לפי שהי' יוסף אומר כו" מוכח, שזה שיוסף אמר להם שימולו אינו ענין הנלמד מתיבות אלו, אלא שהוא דבר הידוע

א. ותרעב כל ארץ מצרים ויצעק העם אל פרעה ללחם ויאמר פרעה לכל מצרים לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו. ופי' רש"י (לאחרי ש' מפרש תחילת הפסוק: "ותרעב כל ארץ מצרים", מעתיק סיפא דקרא "אשר יאמר לכם תעשו" ומפרש): "לפי שהי' יוסף אומר להם שימולו וכשבאו אצל פרעה ואומרים כך הוא אומר לנו אמר להם כו" (כדלקמן ס"ג).

וצריך להבין: הלא בהפסוק כתיב "ויצעק העם אל פרעה ללחם ויאמר פרעה גו' לכו אל יוסף" שהוא ע"פ אמירת פרעה ליוסף לפני זה: "ועל פיך ישק כל עמי" — וא"כ מענה פרעה מובן בפשטות, ומה צורך בפירוש בכלל?

אפילו את"ל שיש הכרח לפירוש — הרי רש"י הודיע יסוד פירושו (וחזור עליו כמה פעמים) שלא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה הי' מיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו: — ומנ"ל לרש"י בפשוטו של מקרא שמקודם לזה היו אצל יוסף, ושיוסף אמר להם שימולו וש' אח"כ הלכו אל פרעה?

גם קשה: אדרבא, מל' הכתוב (ש' פרעה אמר להם) "אשר יאמר (לשון עתיד) לכם תעשו" (ולא "אשר אמר" — לשון עבר), משמע שעדיין לא אמר להם יוסף דבר בענין זה.

(4) משכיל לודו עה"פ.

(4*) מא' מג.

(5) וע"ז המבואר בב"ר פצ"א ה. תנ' חומא מקץ ז.

(6) ועפ"ז מובן שא"א לפרש שהוכחתו של רש"י שאמר להם שימולו היא פל'

(1) פרשתנו מא' נה.

(2) מא' מ. וראה ג"כ מא' מד.

(3) בראשית ג. ת. ועד"ו שם ג. כה. ובכ"מ.

(א) כדלעיל, מנא לי' להוכיח, ממש-
מעות הכתוב לפי פשוטו, את כל
דברי השק"ט שבין פרעה והמצריים
— שהרי אין כתוב בקרא אלא:
ויצעק העם אל פרעה ללחם?

(ב) לאחרי שאמרו המצריים (כפי
פי' רש"י) „אספנו הרבה (תבואה)
והרקיבה“ ועל זה השיב להם פרעה
„אם כן (היינו מכיון שאין להם מה
לאכול, הרי אין לפנייהם ברייה אח-
רת, אלא) כל אשר יאמר לכם תעשו“
— מה חסר בהבנת פשוטו של מקרא
שלכן מוסיף „הרי גזר כו' מה אם
יגזור עלינו ונמות“?

(ג) רש"י מוסיף על לשון הכתוב
„כל“ אשר יאמר?

גם אפ"ל שזה ש.ותרעב כל ארץ מצרים
הוא לפי שכלתה כל התבואה שאצרו, ובפרט
שותחזק הרעב בארץ מצרים (ראה פירוש
הרד"ק עה"פ **) כי אין כלל מקום לומר,
שהתבואה שאצרו עבור שבע שנים כלתה
בשנה הא'.

(ד) ועוד: מלי' רש"י „אם כן כל אשר
יאמר לכם תעשו הרי גזר על התבואה
והרקיבה“ מוכח, שהטעם ל„כל אשר יאמר
לכם תעשו“ הוא לפי ש„גזר על התבואה
והרקיבה“. ואינו מובן שהרי הטעם שמוכ-
רחים לעשות מה שיאמר להם יוסף, הוא
לפי שאין להם מה לאכול גם אם התבואה
היתה נרקבת מצד סיבה אחרת (לא מצד
גזירת יוסף) או גם באם לא צברו בר.
ומהי כוננת רש"י, שהטעם ל„כל אשר יאמר
לכם תעשו“ הוא „הרי גזר על התבואה
והרקיבה“?

כבר ומובא כאן בתור הקדמה שעל
פי' יוכן שהתיבות „אשר יאמר לכם
תעשו“ פירושן ש„אמר להם כו'“.

ג. להלן, בהמשך פי' רש"י זה,
אומר: „וכשבאו אצל פרעה ואומרים
כך הוא אומר לנו אמר להם למה לא
צברתם בר והלא הכריזו לכם ששני
הרעב באים אמרו לו אספנו הרבה
והרקיבה אמר להם אם כן כל אשר
יאמר לכם תעשו הרי גזר על התבואה
והרקיבה * מה אם יגזור עלינו ונמות“.
וגם בזה קשה להבין:

„יאמר“ שמצינו לי' אמירה על מילה כמ"ש
(תהלים קיט, קסב) שש אנכי על אמרתך
גו' (ש"ת כאן וראה מת"כ לבר"ר ס"פ צ').
מושב זקנים עה"ת) כי

[נוסף לזה שבפשוטו של מקרא אין
שום רמז שאמירה קאי על המילה, ואם
לזה היתה כוננתו של רש"י, הו"ל לפרש
שנלמד בגזירה שוה משם]

מלי' רש"י לפי שהי' יוסף אומר להם
שימולו מוכח שאינו נלמד מתיבות „אשר
יאמר (בעתיד) לכם תעשו“ כבפנים.

ומזה מובן שא"א לפרש שנלמד מ„לכם“
יתירה (כבמת"כ לבר"ר פצ"א שם) או מ-
דכתיב תעשו שהוא ע"ד „ואת הנפש אשר
עשו“ (צדה לדרך).

(6*) דאי"א לפרש שהטעם למה הרקיבה
תבואתם לפי שלא נתנו בו מעפר המקום
וכו' (הובא במשכיל לדוד כאן *) משא"כ
יוסף, כי כיון שיוסף הכריז ששני הרעב
באים וצריכים לצבור בר, בודאי שפירסם
גם אופן הצבירה. ועוד ועיקר: שמירת
התבואה מרקבון ע"י עפר המקום הי"ז ענין
טבעי (ראה רש"י מא, מח) וא"כ בודאי
שהי' זה ידוע למצרים.

(**) ברד"ק: לפי שהוצרכו ליתן חמש
ידות לפרעה — אבל בפשוטו של מקרא
הי' זה דק בסוף שנה הב' לאחר שכלה
הקסף. וכמש"נ (ויג' מז — כג"כ) הן
קניתי אתכם היום גו' ונתתם חמישית
לפרעה גו'.

(*) במשכיל לדוד: „אשתמיטתי ת"ש
במדרש שהי' אומרים לפרעה כו' אף לחם
שהי' לנו בסל הרקיב" — אבל גם בפרש"י
(שלה הובא „אף לחם שהי' לנו בסל הר-
קיב“) מובן שא"א לפרש כן כבפנים ההערה.

קודם שנצטווה — אף שגם אז קיים
 „כל התורה כולה עד שלא ניתנה“ —

כי הוא לפי שנצטווה לא לשפוך
 דמו. ופשוט שאין מקום ואין זה הידור
 לקיים מצוה שלא ניתנה — כשנצטווה
 שלא לעשותו, משא"כ כשנצטווה על
 המילה, הרי ציווי מפורש זה דוחה
 ומבטל בנדו"ז האיסור של שפיכת
 דמים¹¹.

ולפי"ז אינו מובן: איך ה"י יוסף
 אומר להם (להמצרים) שימולו, והלא
 דבר זה הוא איסור של שפיכת דמינו
 שהם ככל ב"נ מזהירים עליו¹²?

ה. והביאור בזה:

עה"פ¹³ „אתה תהי' על ביתי ועל
 פיך ישק כל עמי“ פרש"י: „ישק יתון
 יתפרנס, כל צרכי עמי יהיו נעשים
 על ידך כו'“ היינו שעל יוסף הוטל

13 משנה סוף קדושין. וראה פרש"י
 תולדות כו, ה.

14 ראה בכ"ז בארוכה לקו"ש ח"ה
 שם.

15 אין להקשות ממילת אנשי שכם:
 איך היו בני יעקב רשאים* לומר להם
 „המול לכם כל זכר“ (וישלח לד, טו) —
 כי הרי כ"ז ה"י בתור הכנה ל„גויהרגו כל
 זכר“, היינו שלדעת בני יעקב היו מחויי
 בים להרגם (וראה רמב"ם הל' מלכים ספ"ט.
 רמב"ן בפירושו עה"ת וישלח לד, יג. וראה
 לקו"ש ח"ה ע' 190 ובהערה 41 שם).

אבל אינו מובן, דאנשי שכם היו צריכין
 להבין שיש דברים בנו, מה שבני יעקב
 מציעים להם לעשות דבר שב"ג מוזהרים
 עליו.

16 פרשתנו מא, ב.

* על אנשי שכם עצמם אינו קשה
 איך מלו א"ע, כי עברו על הרבה עבירות
 שנצטוו עליהן (ראה רמב"ן המובא בפנים
 ההערה).

ד) „עלינו“ — כולל עצמו ג"כ —
 ולכאורה פרעה מה ענינו לגזירה?

ה) מיתה — מאן דכר שמ"י?

הן אמת, שפירוש הזה בכללותו
 (פי' רש"י שלפנינו) מקורו במדרש¹⁶
 — אבל הלא ידוע הכלל שכלל רש"י
 בפירושו — שמביא דרשת רז"ל רק
 באם מוכרח הוא ליישב דברי המקרא
 על אופניו, כנ"ל.

ד. עוד צריך להבין בתוכן וענין
 פירוש רש"י (והמדרש):

א) מה ה' טעמו של יוסף בדרי'
 שתו מהמצרים שימולו (ובפרט היפך
 רצונם)¹⁷ — איזו תועלת תגיע מזה¹⁸?

ב) עה"פ¹¹ „ואך את דמכם לנפשו'
 תיכם אדרוש“ פירש"י שדמכם היינו
 „השופך דם עצמו“; ז. א. שעה"פ דרך
 הפשט אסרה תורה לשפוך דם עצמו
 (אף שלא יבוא עי"ז לחולי או למיתה.
 וכאיסור של „דמו לא תאכלו“¹²,
 שבפסוק הקודם, שהוא כמפורש ברש"י
 „דם מן החי“).

ויעפ"ז מובן בפשטות ענין ששקו"ט
 בו רבים למה לא מל א"א את עצמו

8 ב"ר פצ"א, ה. תנחומא מקץ ו.
 9 בגו"א כאן: והלא אין מכריחים להת'
 גייר, והנה י"ל אשר ע"פ פשוטו של
 מקרא לא ה"י ענין הגירות קודם מ"ת
 (ראה לקו"ש ח"ה ע' 143 ואילך ס"ג)
 ובהערות שם) ועפ"ז תוגדל הקושיא למה
 ציחה להם למוזל.

10 ראה טעמים ע"ז ע"ד הרמו וה'
 דרוש: כלי יקר עה"פ. יפ"ת לב"ר ס"פ
 צ. עץ יוסף לתנחומא שם (בשם היערות
 דבש), משכיל לדוד כאן. אבל כולם אינם
 בדרך הפשט, ואין שום רמז אפילו בפ'
 רש"י לטעמים המובאים בהנ"ל.

11 נח ט, ה.
 12 שם ט, ד.

כספך גו', שבפשטות — הטעם על ציווי זה הוא: יליד ביתו ומקנת כספו — ברשותו הם וטפלים לו — ולכן מוטל עליו החיוב ש"המול ימול" כאו"א מהם.

עפ"ז — כיון שיוסף הוא "השליט על הארץ"²⁰, והי' נתון "על כל ארץ מצרים"²¹ ובלעדו "לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים"²², היינו שהיו נתונים תחת שלטונו²³ וברשותו כמקנת כסף, א"כ הסברא נותנת בפשוטו של מקרא שיש עליו חיוב להשתדל שיהיו נימולים²⁴.

ובזה יומתק דיוק ל' רש"י: "לפי שהי' יוסף אונור להם שימולו"²⁵ (לא "לפי שיוסף אמר", אלא — אומר בתמידות) ז. א. שלא פעם אחת אמר להם שימולו, אלא שהי' תובע מהם תמיד (וכמובן, ביתר שאת בעת שהחל הרעב²⁶ ובאו אליו בתור "השליט על הארץ").

לפרנס את כל צרכי המצרים במזון וכו'. ויוסף קיבל זה על עצמו. למלא תפקיד זה — שהי' ידוע ומפורסם לכל המצרים — כמו שמצינו בפסוקים שלאח"ז²⁷: "ויצא יוסף וגו' ויעבור בכל ארץ מצרים... ויעבר יוסף בר כחול הים הרבה גו'".

והנה עפ"ז כאשר "ותרעב כל ארץ מצרים ויצעק העם אל פרעה ללחם" אינו מובן כלל למה צעקו המצרים אל פרעה ללחם? והרי כל צרכי פרו' נסתם ומזונם הם ע"י יוסף? ועכ"ל שקיצר הכתוב בדבר הפשוט²⁸ שבודאי מתחילה באו אצל יוסף לבקש מזון כי הוא השליט בכל ארץ מצרים, ורק לאחרי שלא מילא את בקשתם באו לצעוק אל פרעה. ומה שיוסף לא מילא הבקשה הרי זהו תפקידו? — עכ"ל שיוסף ביקש מהם דבר מה (ע"ד שמצינו שקנו בכסף וכו'), שהם לא הסכימו לעשותו ולכן הלכו לצעוק אל פרעה מלכם. ומהו דבר זה שיוסף דרש מהמצרים ולא רצו לעשותו? — מתוכן הפרשיות והפסוקים שלמדנו כבר מקודם (לפני התיבות "אשר יאמר לכם תעשו") מובן "שהי' יוסף אומר להם שימולו", כדלקמן.

ו. וביאור הענין:

כשציווה הקב"ה לאברהם למול את (עצמו ו) בניו, אמר לו (בפ' לך-לך²⁹) "המול ימול יליד ביתך ומקנת

(17) פסוק מו, מט.

(18) ע"ד בפרשה שלפני זו (ע"פ פרש"י לח, ז) שקיצר הכתוב במיתתו של ער, ובפרש"י (בראשית ג, א) "הרבה עלי' דברים". ובכ"מ.

(19) יו, יג. והציווי הי' לא רק לאבי' רהם כמפורש בפסוקים הקודמים שם "וזר" עך אחריך" גו'.

(20) פרשתנו מב, ו.

(21) שם מא, מב.

(22) שם, מד.

(23) וגם ע"ד ההלכה, אנשי המדינה גופם קנוי להמלך לדעת כמה ראשונים הובאו באנציק' תלמודית ערך דינא דמל-כותא דינא, וראה גם שו"ת הצ"צ חו"מ סימן ב'.

(24) והטעם שאנשי שכם לא חשדו כש שמעו שבני יעקב א"ל שימולו א"ע (ראה לעיל הערה 15) מפורש הוא שם (לד, טז) "והיינו לעם אחד" וגם אנשי שכם הרגישו את זה (שם כא) "להיות עם אחד". והיינו שכן הי' מפורסם או, אשר הרוצה להיכנס במשפחת ובית אברהם (יצחק ויעקב) הוצ' רך למול א"ע.

(25) במדרש (הובא לעיל הערה 5) "לכו ומולו את עצמכם".

(26) שאז "כל אשר לאיש יתן בעד נפשו" (איוב ב, ז).

אבל אין טעם זה מספיק כלל, שהרי לשעה (עד שתרכב) בודאי תועיל, וגם אח"כ אולי לא יגזור וכו', ואפילו יגזור — לא הפסידו דבר. ולכן עכצ"ל שיש בזה (בציווי להכריח את יוסף) חשש להיזק והפסד לגבי מצבם בעת צעקתם ללחם — מיתה במשך הזמן ברעב. ואין היזק גדול מזה — אלא מיתה תיכף, וזהו שמוסיף רש"י בדברי פרעה (שאין לו שליטה על יוסף, לצוות עליו דבר שהוא נגד רצונו, ואדרבא, נהפוך הוא: כיוון ש" בכוחו של יוסף לגזור כו' ו) "מה אם יגזור ונמות".

אבל עדין מקום להשיב: כיון שיוסף צדיק הוא (שלכן גזירות שלו מתקיימות) אין חשש שיגזור מיתה על העם, שהרי אין הם מכריחים אותו ומצווים עליו — ולכן עכצ"ל שאמר פרעה "עלינו" — שהוא המכריח, והם — שגרמו לכך.

ודבר זה, שפרעה אמר להם שבכחו של יוסף לגזור עליהם שימותו — מרומז הוא גם בלשון הכתוב "אשר יאמר לכם תעשו":

"אשר יאמר לכם (ל' עתיד) תעשו" משמע שכוונתו (לא רק לענין שכבר אמר להם (המילה), כ"א) שגם אם יאמר להם, בעתיד, דבר שלא אמרו, עליהם לעשותו.

ואינו מובן: למה חשש פרעה ש"

שימולו, שלכן גזר על התבואה והרכיבה — הרי מובן שגזירתו זו תהי' לא רק בנוגע להתבואה שאספו מקודם, אלא בכל מוזן שיהי' להם.

(29) ולכן מוסיף רש"י ומבאר: כל אשר יאמר — הן שכבר אמרו, הן דבר חדש.

ויתירה מזו — ע"פ הנ"ל שמחויב יוסף להשתדל שימולו, מוכרח לומר שכשחזק הרעב בארץ מצרים ומוכר" חים היו לפנות אל יוסף, מחוייב הי' יוסף לא למכור בכסף וכו' — כ"א לומר להם בתור תנאי — שימולו.

ז. והנה כאשר "ויצעק העם אל פרעה ללחם" שהוא המלך ויוסף הוא רק משנה למלך ופרעה אמר להם "לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו" — היינו שהוא (פרעה) אינו מתערב בזה ולא יצווה את יוסף שיתן להם מזון (גם אם לא ימולו) — מובן שהי' צריך לומר טעם ונימוק ע"י.

וטעם זה מפרש רש"י — "הרי גזר על התבואה והרכיבה", כלומר: באם הענין שאין להם "לחם" (וצועקים אליו (אל פרעה) ללחם) הוא מצד סיבה טבעית, אז מקום שיצוה את יוסף שיתן להם לחם.

אבל מכיון שהטעם שאין להם לחם הוא (בלתי טבעי) מצד גזירת יוסף, הרי:

לא תהי' תועלת אם יצוה את יוסף ליתן להם בר, שהרי גם כשיוסף יתן להם בר (עפ"י ציווי פרעה) יגזור שירקב גם בר זה,":

(27) ועפ"י מתורץ: מנ"ל לרש"י ש" פרעה אמר להם "למה לא צברתם בר כו" — כי מסתבר, אשר כשאמר להם פרעה שאין ביכולתו לצוות את יוסף (למ" רות אשר "ויצעק העם אל פרעה ללחם"), עשה זאת באופן שהמענה שלו יתקבל אצלם. ולכן מסתבר שבתחלת דבריו אמר להם "למה לא צברתם בר כו" בידעו אשר יענוהו (כפי האמת) "אספנו הרבה והרכיבה". ועי"ז יוכיח להם מדבריהם גופא שמוכרחים הם לעשות כל מה שיוסף יאמר להם ש"הרי גזר על התבואה והרכיבה כו'". (28) כל מכיון שיוסף רצה להכריחם

בהעולם שמחוץ הימנו; ולא עוד אלא שהכריח את אנשי מצרים, שהיא ערות הארץ, שימולו, ולהכניע בזה את בחינתם (שהם שטופי זימה); ועד שגם פרעה בעצמו, מלך מצרים, — ציווה עליהם לשמוע אל יוסף ולמול את עצמם.

ומזה ההוראה לכאורא:

ישראל נקראו בשם יוסף כמ"ש: "נוהג כצאן יוסף", ולכן בכחו של כאורא לפעול בעצמו באיזה מקום שיהי' (גם כשאנשי המקום הם ב" ירידה גדולה ברוחניות ורחוקים מאד מיהדות וכו'), ולכן לא רק שאין לו להתפעל מחומריות המקום ואל יפול ברוחו וכו', ועליו להתגבר בעצמו שיהי' שלם בתומצ', אלא שבכחו גם לפעול על העולם שמחוץ הימנו, על כל היהודים הנמצאים שם, ועד שע"י הנהגה באופן המתאים יהי' גם אור לגוים" וכו', שגם ב"ג יקיימו הו' מצות שלהם: ועד שיתתקן ויתברר כל העולם כולו; נזכה לביאת משיח צדקנו: ולקיום העידן, כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד".

(משיחת ש"פ מקץ תשל"א)

יוסף יצוה אותם דבר נוסף על מה שציווה אותם מכבר — שימולו.

ולכן מפרש רש"י שבל' אשר יאמר לכם (בעתיד) תעשו מרומז ה"טעם שמוכרחים לעשות כמו שאמר להם יוסף ושאינ ביכלתו (של פרעה) לצוות את יוסף שיתן להם בר (נגד רצונו), כי אפשר שיאמר בעתיד (גם) מה שלא אמר ע"ע, ולכן גם בנוגע לעונש, מה אם יגזור (בעתיד) עלינו ונמות".

ח. ויש גם בפ"ו זה של רש"י מעניני ה"ינה של תורה":

מבואר בכ"מ: בההפרש שבין יוסף להשבטים, שיוסף להיותו מרכבה דאצ"י, לא היו אצלו עניני עוה"ז מציאות התופסת מקום ולא הטרידוהו כלל וכלל, אשר לכן הי' יכול להיות מלך מצרים, מקום שהוא תכלית ה"שפלות, הירידה והטרדה שבעוה"ז, ועכ"ז הי' בתכלית העל"י והדביקות באלקות. משא"כ השבטים להיותם בחי' מרכבה דבריאה, הוצרכו להיות בהתבודדות מהעולם, ולכן בחרו לה"יות רועי צאן, בכדי שעניני עוה"ז לא יטרידו אותם מעבודת ה' וכו'.

ומפרש"י שלפנינו למדין עוד יתי"רה מזה, שלא זו בלבד שעניני עוה"ז לא הטרידו אותו מדביקותו ועבודתו לקונו, אלא שפעל והשפיע גם

(30) היום יום ע' כד.

(31) דרמ"צ פא, א. ג"ה ומקנה רב תרכ"ט, תרס"ו. ולא זכר שר המשקים תפר"ח.

(32) ראה מו"ג ח"ג פל"ה ופמ"ט.

(33) פרש"י לך יב, יט.

(34) תהלים פ, כ. רש"י ומצו"ד שם.

(35) ראה רמב"ם הל' מלכים פ"ח ה"י.

וראה מכתב כללי דר"ח ניסן תשל"ב (נדפס

בוגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים).

(36) שהוא יתקן את העולם כולו לעבוד

את ה' ביחד" רמב"ם שם ספי"א.

(37) צפני ג, ט.

חנוכה

שעושים בימי חנוכה . . . הם סעודות י
מצוה".

ולכאורה תמוה: הרי בגמרא אמרו
"קבעום . . . בהלל והודאה", וברמב"ם
כותב שהם (גם) "ימי שמחה" ?

ב. עוד שינוי ברמב"ם ממש"כ
בגמרא:

במס' שבת שם: "מאי חנוכה . . .
ולא מצאו אלא פך אחד של שמן . . .
נעשה בו נס והדליקו ממנו ח' ימים,
לשנה אחרת קבעום כו'". והיינו, שימי
חנוכה קבעום על הנס דפך השמן ולא
על הנס דנצחון המלחמה;

ואילו הרמב"ם, מבאר כסיבה וט'
עט' להתקינו חכמים . . . שיהיו
שמונת ימים האלו . . . ימי שמחה
והלל" — את ישועת ישראל והצלתם
מידי היונים, וחזרת המלכות לישראל,
(ואח"כ) — הנס דפך השמן.

א. איתא במס' שבת י: מאי חנוכה
שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל ה'
שמנים שבהיכל וכשגברו מלכות בית
חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא
פך אחד של שמן שהי' חתום בחותמו
של כהן גדול ולא הי' בו להדליק אלא
יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו
שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום
ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה.

וכתב הטור: [בשם הר"מ מרוטנ'
בורק זילן] "שריבוי הסעודות שמרבים
בהם הן סעודות הרשות, שלא קבעום
אלא להלל ולהודות ולא: למשתה
ושמחה". אבל הרמב"ם, כתב וז"ל:
"התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו
שמונת ימים האלו שתחלתן כ"ה בכסלו
ימי שמחה והלל". וכתב המהרש"ל,
שלדעת הרמב"ם — "אותן סעודות

(1) כא, ב.

(2) אור"ח סתר"ע (ע"פ דפוס פראג וכו').
וכן הועתק גם בב"י. וכן פסק המחבר
שם ס"ב.

(3) וכ"ה גם במדרכי פסחים סתר"ה —
הובא בב"י שם. וראה לקמן ס"ה מה שהובא
ממדרכי הארוך.

(4) הל' חנוכה פ"ג ה"ג.

(5) יש"ש לבי"ק פ"ז סל"ז. וראה גם ב"ח
אור"ח שם, שמדברי הרמב"ם מוכח קצת
דבחנוכה יש לנהוג שמחה ומשתה".

ולכאורה צ"ל, שהלשון "יש לנהוג" קאי
אומשתה", אבל בנוגע ל"שמחה" הוא חיוב
גמור (לדעת הרמב"ם). ולהעיר אשר ברמ"א
אור"ח שם כ' "שיש קצת מצוה בריבוי
הסעודות". ומציין למהר"א מפראג, וכו"מ
שם ממהר"א מפראג "קבעו משתה ושמחה".

(6) להעיר אשר בפורים דכתיב בהו "ימי
משתה ושמחה" צ"ל לדעת הרמב"ם (הל'
מגילה פ"ב ה"טו) סעודת בשר (דאין שמחה
אלא בבשר. מ"מ שם). וראה נימוקי אור"ח
סתר"ה סק"ב. וצע"ק מ"ש היש"ש שם
"אותן סעודות שעושים כו'", ולא כתב
שצריך לעשות סעודה (אף שקאי שם לשיטת
הרמב"ם).

(7) הטעם למ"ש הרמב"ם רק "ימי שמחה
(והלל" — ואינו מזכיר "הודאה" — ראה
לקמן הערה 19.

(8) הל' חנוכה שם הלכה א' וב'.

(9) וכלשונו בה"ע: ומפני זה התקינו
כו'. ופשוט, שאין לומר שכחנת הרמב"ם
ב"ומפני זה" היא רק להנס דפך השמן —
כי לפי"ז, כל סיפור המאורע שבה"א מיותר.

שאמרו "מאי חנוכה . . . פך אחד של שמן כו", הוא בנוגע להפרט ד"הלל והודאה" — דזה מה ש"קבעום ועשאוים יו"ט בהלל והודאה", הוא מצד הנס שהי' בשמן.

וזהו שלאחרי שהרמב"ם מבאר ב"ארוכה את המאורעות דחנוכה, הוא מסיים: "ומפני זה התקינו חכמים . . . ימי שמחה והלל", היינו, שמפני שני סוגי המאורעות והניסים האמורים לעיל התקינו ב' ענינים, — "ימי שמחה" ו"ימי הלל":

"ימי שמחה" — מפני "שהושיעם מידם והצילם . . . וחזרה מלכות ליש" ראל"י¹⁴; ו"ימי הלל" — באו בעיקר¹⁵ מפני הנס שהי' בפך השמן, ש"הדליקו ממנו גרות המערכה שמונה ימים".

ועפ"ז יומתק גם מה שב' מאורעות אלו חלקם הרמב"ם לשתני' הלכות (שגם חלוקת ההלכות שברמב"ם היא בדיוק) — להורות, שמב' מאורעות אלו באות שתני' הלכות: ממאורע הראשון —

14) ומה שהתקינו שמונה ימי שמחה — יש לומר: מכיון שהתקינו הלל גם על נצחון המלחמה (כנאמר ב"ועל הנסים") וצ"ל שמונה ימי הלל (משום הנס דפך השמן, וראה הערה הבאה), התקינו ששמונה ימים אלו — מכיון "שתחלתן (הוא) כ"ה בכסלו", יום ש"גברו ישראל על אויביהם ואבדום" — יהיו גם ימי שמחה.

ועפ"ז יומתק לשון הרמב"ם, שתחלתן כ"ה בכסלו" — דלכאורה הול"ל "מכ"ה בכסלו ואילך" וכיו"ב — כי "שתחלתן (דכל ימים אלו) כ"ה בכסלו" הוא טעם על "שהיו שמונת ימים האלו . . . ימי שמחה".

15) אף שגם מפני נס המלחמה "קבעו ח' ימי חנוכה אלו להודות ולהלל".

(לשו"ע הל' חנוכה), אור גדול ליומא פ"ז, מ"ד. בנין שלמה על הרמב"ם (שם).

ג. ויובן זה בהקדים הקושיא ה"דועה יו": הרי "עיקר הנס הי' בנצחון המלחמה רבים ביד מעטים גבורים ביד חלשים כו", ולמה אמרו בגמרא שימי החנוכה הוקבעו [לא מפני הנס דנצחון המלחמה וישועת ישראל מידי היונים, כי אם] מצד הנס דפך אחד של שמן כו, דלכאורה "איך" עשו מן הטפל עיקר כו"?

ומצד תומר קושיא זו ס"ל להרמב"ם, שכונת הגמרא ב"מאי חנוכה" היא לא "על איוה נס קבעוה" יי, כי אם: לתת טעם על מה שקבעוה "בהלל והודאה". והיינו, שגם לולי הנס דפך השמן היו קובעים את יום נצחון ה"מלחמה ליו"ט יי (יום שמחה יי); ומה

10) אדמו"ר האמצעי בשערי אורה כב, א. וראה גם סה"צ להצ"צ ריש מצות ג"ח (עא, א). וראה גם פרי"ח אר"ח שם: "שאין סברא . . . (ש)עיקר יום הנצחון שנחו מאויביהם . . . שלא יקבעוהו לדורות".

11) כפרשי' שבת שם.

12) להעיר גם מלקו"ת צו (סז, א) ש"מקשה מדוע חנוכה ופורים הן ביום המנוחה ולא ביום שגעשה הנס * — שמוה מוכח, שהקביעות דחנוכה הוא משום הנס דנצחון המלחמה.

13) או אפשר לומר (וראה פרי"ח שם), שכונת הגמרא ב"מאי חנוכה" [אף שגם מצד הנס דנצחון המלחמה (גם לולא הנס דפך השמן) תקנו יו"ט] היא: מפני מה תקנו ח' ימי חנוכה, ועל זה מתרץ "שכשנכנסו יונים להיכל כו" והדליקו ממנו שמונה ימים".

* מזה מוכח שס"ל לאדו"ר שנצחון המלחמה הי' בכ"ד בכסלו (וכמפורש בש"א וספיה"צ שבהערה 10 וכשיטת המאירי שבת שם) ודלא כשיטת הרמב"ם הל' חנוכה (פ"ג ה"ב) שבכ"ה בכסלו הי' (ואעפ"כ הוקבע להתחיל ניח אור לכ"ה — ראה פרי"ח, ברכ"י

הדין ד'ימי שמחה', וממאורע השני

— הדין ד'ימי הלל' (והדין ד'מד' לקיין בהן הנרות כו').

והנה פשיטא שהרמב"ם לא יהדש מעצמו טעם לקביעות ימי חנוכה. ויסודו — מ'ועל הנסים' וממדרו"ל. ואולי הי' לפניו גם מדרש חנוכה — שאז מובן בפשטות מה שכותב כאן כמה פרטים: גזרו גזירות וכו' וכו'.

ד. הטעם לחלוקה זו — שמפני ישועת ישראל והצלתם וכו' התקינו 'ימי שמחה'; ואילו מצד הנס דפך השמן באה התקנה ד'ימי הלל':

שמחה ענינה בדברים השייכים לה' גוף [שאינן שמחה אלא בבשר ואינן שמחה אלא ביינן]; משא"כ ענין ההלל הוא שייך לעבודה שבלב, לה' נשמה. ולכן:

ישועת ישראל והצלתם מידי היונים. ש'פשטו ידם בממונם כו' ולחצום לחץ גדול' ועד'ו מה 'שחזרה מלכות ל' ישראל' — ישועה והצלה הנוגעות (גם) לגוף, משו"י גם התקנה היא בענין הנוגע לגוף: 'ימי שמחה'.

משא"כ הנס דפך השמן ש'הדליקו ממנו נרות המערכה יי' כו' — מכיון שהיא ישועה רוחנית, התקינו יי' בגללה

16) ססחים קט, א.

17) הוספת הרמב"ם בזה 'המערכה' — ראה צטע"ג (להאון הרגזובי) על הרמב"ם. ועפ"י היא — רוחנית ביותר.

18) ראה עד"ו בלבוש לאו"ח שם. אלא שבלבוש שם, שגם ישועת ישראל מידי היונים — מכיון ש'לא בקשו מהם אלא . . . להעבירם על דתם . . . לכן לא קבעום אלא להלל ולהודות ולא למשתה ושמחה'; משא"כ לדעת הרמב"ם — מכיון ש'פשטו ידם

'ימי הלל' יי'.

ה. והנה פירוש הנ"ל ב'מאי חנוכה . . . פך אחד של שמן כו' — שהנס דפך השמן אינו טעם לכל הענין ד' חנוכה כ"א להפרט דהלל והודאה — מוכרח הוא גם למרדכי (הארוך) יי' וז"ל:

ובמגלת יי' תענית אמרו שקבעום יו"ט משום חנוכת המזבח וכ"כ א"ז וכ"מ במדרש רבתי פרשת בהעלותך, והכא יי' אמר שקבעום יו"ט משום הנס

בממונם וכו' ולחצום לחץ גדול', לכן, כש'הושיעם מידם והצילם', התקינו ימי שמחה.

ויש לומר (וראה גם לקו"ש ח"ה ריש ע' 452), שגם להרמב"ם — מה שפשטו ידם כו' היתה כתוצאה מזה ש'גזרו גזירות . . . ובטלו דתם כו' (שכתב לפניו). ועפ"י יומתק, שפלוגתא הסור (לפי ביאור הלבוש) והרמב"ם היא לא פלוגתא במציאות (אם לחצום בגשמיות), כ"א בסברא: אם קובעים שמחה על הצלה מלחץ גופני הבא כתוצאה מגזירה על הדת.

19) ע"פ מ"ש בפנים יש לבאר גם מה שהרמב"ם מזכיר רק 'הלל' ואינו מזכיר 'הודאה'. והנה בפירוש 'בהלל ובהודאה' כתב הסור (או"ח סתרע) 'לומר בהן הלל, ולהודות לומר בו על הניסים בהודאה' — ומכיון שההודאה ד'ועל הניסים' היא (בעיקר) על הנס דנצחון המלחמה ('מסרת בבורים יכו'), אין לומר (לדעת הרמב"ם) שכונת הגמרא ב'הודאה' (שתקנו משום הנס דפך השמן) היא 'לומר בו על הניסים'. ולכן ס"ל להרמב"ם ש'הלל והודאה' שבש"ס הם ב' פרטים בהלל (וכנאמר בהלל: הללו, הודו). ובמגלת תענית כאן: ומה ראו לגמור בהם את הלל כו' כענין שנאמר ויענו בהלל ובהודות לה' כו'. (והלשון 'הלל' שברמב"ם כולל גם הפרט ד'הודאה').

20) הובא בד"מ או"ח שם.

21) פ"ט.

22) כשי"ס שבת כא, ב.

(דגרות) יי. וי"ל דמשו"ז קבעו משתה ושמחה, אבל להודות ולהלל קבעו משום נס.

ומכיון שמ"שלשת עמודי ההוראה
 . . . הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל
 ושנים מהם (הרי"ף והרא"ש) מסכימים
 לדעת אחת ולא הביאו אלא מאי
 דאיתא בגמרא — פסק הב"י הלכה
 כמותם, ע"פ מש"כ בהקדמתו להב"י.

אלא שלהמרדכי — מה שקבעו
 משתה ושמחה הוא משום חנוכה המו-
 בח; משא"כ להרמב"ם — מה שהתקינו
 "ימי שמחה" הוא יי מפני "שריחם

(23) להעיר, שגם במגלת תענית נזכר
 הגם דפך השמן, ואולי הי' להמרדכי גירסא
 אחרת במג"ת.

(24) אף שהרמב"ם והמרדכי אולי באותה
 השיטה דחנוכה הם ימי שמחה.

(משיחות מוצאי זאת חנוכה
 וש"פ ויגש, תשל"ד)

ויגש

(כפי ששמע גם מהנ"ל), הרי כל שהוא גבוה יותר, יפה ומעולה הוא יותר — ומהו הטעם שהי' (ביהמ"ק) גמוך עשרים ושלוש אמה וכו' ?

ויובן זה בהקדם ענין הצואר, שהוא ממוצע בין הראש להגוף. דהנה כל לוח החיות הוא כמוח שבראש, והמ"ש כיתה מהראש אל הגוף היא ע"י אמצעות הקנה, ושט וורידין שבגרון. וכן הוא גם בהמשכת השכל מהמוח שבראש: זה שהשכל (חיצוניותו) נמ"שך ובא מן המוח אל הלב (ומשם מתפשטת השפעתו בכל הגוף) הוא ע"י שעובר דרך מיצר הגרון המפ"סיק ביניהם. ולפי"ז הרי יש בצואר יתרון מעלה גם על הראש, דוקא ה' צואר (הגרון) מביא לפועל את תכליתו של הראש:

(א) שכל האיברים יקבלו חיותם מהראש;

(ב) שכולם יתנהגו עפ"י השכל שבראש.

ואף שמעלתו של הראש כמו שהוא בפ"ע גדולה מזו של הצואר בפ"ע — שלכן הוא גבוה ממנו גם בג"מיות — הנה עילוי זה של הראש הוא רק בסדר המדריגות; אבל בנוגע לתכליתו ותפקידו של הראש, יש יתרון מעלה ב' בצואר (ודוקא מפני שהוא

א. עה"פ: "ויפול על צוארי בני מין אחיו ויבך ובנימין בכה על צוארי" א' בגמרא: "בכה (יוסף) על שני מקדשין (והם המרומזים בתי"ב "צוארי" ל' רבים) שעתידין להיות בחלקו של בנימין, ועתידין ליחרב, ובנימין כו' בכה על משכן שילה שעתידי להיות בחלקו של יוסף ועתידי ליחרב".

והנה הטעם ש"צוארי" מרמו לבית המקדש, מבואר במדרש על הפסוק "כמגדל דוד צואריך": "מה צואר זה נתון בגבהו של אדם כך ביהמ"ק נתון בגבהו של עולם". אמנם מ"ש "בגבהו של עולם" אין פירושו שהוא עולה בגבהו על כל העולם, אלא כדפי' בגמרא עה"פ: "ובין כתפיו שכן", שבי"ת המקדש גמוך עשרים ושלוש אמה מעין עיטם — כצוארו של אדם שהוא בגבהו של הגוף, אלא שהוא נמוך מעט מהראש. ואדרבה, אמרי נחתי ב' פורתא משום דכתיב ובין כתפיו שכן, אין לך נאה בשור יותר מכתפיו" (היינו ד"בגבהו" מובנו: בתוך גבהו של עולם).

ולכאורה מהו היתרון והיופי בזה שאינו בתכלית הגובה? וממה נפשך: אם אין מעלה בגובה, מה משמיענו בזה שביהמ"ק נתון בגבהו של עולם; ואם הענין ד"בגבהו" מעלה היא

שהלולב גבוהה מכולן חשוב הוא ומקראת כל האגודה על שמו (ש"ע אדה"ז ס"ט תרנ"א). ובל' הכתוב (קהלת ה' ז) גבוה מעל גבוה שומר ג'.

(7) תו"א נח, כ. ובכ"מ.

(8) להעיר מההפך בין "מוריגה" ל"מעלה" — ד"ה כראשית תשי"ה בתחלתו.

- (1) פרשתנו מה, יד.
- (2) מגילה טו, ב. פרשי עה"ת שם.
- (3) שה"ש ד, ד. שהש"ר שם (ו).
- (4) זכחים נד, ב.
- (5) דברים לג, יב ובפירשי שם.
- (6) להעיר מברכת ד' מינים על גטילת זולב" (אף דאתרוג יש בו טעם וריח) מפני

נמוך במדר"י) שהוא הממוצע ובו הוא הכח והיכולת להעביר את החיות וה־שכל מהראש אל הגוף.

ועד"ו יובן גם בבית המקדש, ה־נמשל ל"צואר", שעיקר מעלתו ב־"נחתו ב"י פורתא" מ"ראש גבהו". דהנה ענינו של ביהמ"ק הוא, שבו וע"י יומשך ויאיר אור (אלקי) לכל העולם, עד לחלקו הכי נמוך ותחתון במדריגה — ולכן לא הי' המקדש (כ"א בג"הו", אבל לא) גבוה לגמרי מן העולם ומרומם ממנו (כי או הי' למעלה מכדי להאיר ע"י לכל העולם). אלא "נחת פורתא", היינו בשייכות וקירוב לעולם בכדי להאירו (וכצואר האדם שע"י שהוא נמוך מן ההתרו־ממות של) הראש, כ"א בקירוב אל הגוף הרי הוא בחי' הממוצע, ומחב־רם לאחדים).

וכן הוא גם בביהמ"ק הפרטי שבכל אחד מבני"י: כשהנה"א שבו אינה בבחי' התנשאות של הבדלה מן ה"עולם קטן" שלו — אלא מתעסקת ומתלבשת בו, בכדי לברר ולזכך את הנה"ב שבו, את גופו ואת חלקו בעולם — ע"י נעשה כולו משכן ומקדש לאורו יתברך.

ב. עפ"י יובן מה שיוסף נפל על צוארי (כפשוטו של) בנימין אחיו ויבך ובנימין בכה על צואריו:

לכאורה מדוע בכו איש על צוארי אחיו ולא על ראש אחיו — שהוא ה"ראש" (החלק העיקרי והנעלה) ש־באדם?

אלא שתכליתם של בני ישראל הוא, כמאמר חז"ל¹¹: "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני" — היינו לשמש ול־השלים את כוונת קונו בבריאתו ובי־בריאת כל העולמות שהיא: "להיות לו דירה בתחתונים"¹². וזה תלוי בעבודת בני ישראל (שהרי "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים"¹³ שהיא ראשית העבודה ועיקרה ורשה), שהם יעשו דירה לו יתברך בתחתונים, ע"י שכל או"א מהם יזכך את גופו ונפשו ה־בהמית וחלקו בעולם. ולכן העיקר בזה (גם לגבי בחי' "ראש") הוא בחי' ה"צואר" שבו שע"י נשלמת עבודה זו כנ"ל.

ובזה יבואר מה שיוסף ובנימין בכו איש על צוארי אחיו, ולא על הראש: א) על ראשו של בן ישראל, על נשמתו, אין לבכות: נשמת ישראל גם בשעת החטא היתה באמנה אתו ית"י¹⁴; ב) תכליתו של בן ישראל אינה בראשו — בעבודתה של הנשמה לעצמה; אלא בצוארו — לפעול בגוף, בנה"ב ובחלקו בעולם¹⁵, כנ"ל.

ג. אמנם צריך להבין:

- (11) משנה וברייתא סוף קידושין.
- (12) תנחומא נשא טו.
- (13) ברכות לג, ב. וש"נ.
- (14) תניא פכ"ד, ולהעיר ממרו"ל (סג' הדרין מד, א): אע"פ שחטא ישראל (אותיות ליראש) הוא.
- (15) תניא פל"ז (מה, ב): הנשמה עצמה אינה צריכה תיקון כלל כ"י ולא ירדה להתלבש בעוה"ז וכ"י רק להמשיך אור לתקום כ"י.

(9) שלכן היו בביהמ"ק חלונות שקופים אטומים (מלכים א ו, ב. וראה בלקו"ש ח"ב ע' 315 ובהנסמן שם).

(10) כמארז"ל (ראה ר"ח שער האהבה (קרוב לתחלתו), של"ה שער האותיות אות ל, מסכת תענית רד"ה מענין העבודה, פ' תרומה חלק תו"א — שבה, ב. שכו, ב) בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך כאו"א מישראל.

למה בכה יוסף על המקדשות בחל-
קו של בנימין, ובנימין בכה על ה-
משכן בחלקו של יוסף; לכאורה אד-
רבא כל אחד מהם עליו לבכות על
חורבן בית המקדש שבחלקו הוא?
הרי "אדם קרוב אצל עצמו"!

(ועד כדי כך דאפילו במצות
אהבת ישראל — וגם לפי המבואר
בחסידות בגודל איכותה וכמותה של
אהבה זו¹¹, עכ"ז הרי — האהבה
אינה אלא באופן של "ואהבת לרעך
כמוך", בכ"ף הדמיון, ואינה מגיעה
ממש לאותה המדה שהוא אוהב את
עצמו¹², וכמו שמובא באה"ק¹³ —
באותה אגרת עצמה שבה מאריך עד
כמה יש להרבות במתן צדקה שהיא
מדת החסד — אשר בשעה שאין בידו
אלא קיתון אחד של מים — הנה "חייך
קודמין"¹⁴.)

וא"כ הרי בודאי שלכל אחד מהם
נוגע יותר הביהמ"ק שלו, ובמילא גם
הבכ"י היא ראשית כל על חורבנו
של המקדש שלו.

עוד צריך להבין:

על הפסוק: "ויפול (יוסף) על צוא-
ריו (של יעקב) ויבך על צואריו עוד",
אי בזהר: "שיוסף בכה על ביהמ"ק
שנחרב (ובה מתרץ בזהר מ"ש "ויבך
על צואריו עוד", שאז היתה בכ"י
נוספת, גם על "גלות בתראה", על
הגלות הכי אחרון).

ויש לתמוה: מדוע רק יוסף בכה
על חורבן ביהמ"ק — ולא יעקב?
ותירוצו של רש"י: "בשם רבותינו
שיעקב "הי" קורא את שמע", הרי
לפי הזהר, לכאורה, אינו תירוץ:

ע"פ פי' הכתוב "ויפול על צואריו
גו" כפשוטו, שלא הייתה הבכ"י בגלל
החורבן והטעם ש"יעקב לא נפל על
צואריו יוסף ולא נשקו" הוא מפני
שקרא את שמע, הרי מודגש בזה
גודל עבודתו של יעקב: גם בעת
שראה את בנו בפעם הראשונה ל-
אחרי שרבות בשנים חשב כי איננו
בחיים — בכ"ז לא הפסיק מקריאתו
את שמע. ועוד יותר: שמחה עצומה
זו לא הטרידתו מלכוון בקריאת (פסוק
ראשון ד) שמע שצריכה כוונה¹⁵.

אבל לפי פי' הזהר: איך אפשר
שיעקב אבינו לא נתרגש ולא נטרד
ע"י חורבן בית המקדש, והי' יכול
בשעה זו לקרות את שמע בנוונה!?

ד. וביאור הדבר: ענין הבכ"י כ-
פשוטו, בעניני העולם, הוא בכדי לה-
קל על הבוכה, וכנראה בחוש, שכאשר
האדם בוכה על ענין המיצר ומעיק

(16) סנהדרין ט, ב. וש"נ — ולהעיר
אשר "הוא יותר קרוב מכמו הקרוב אפי'
ראשון בראשון, דהיינו שני אחים או אב
ובנו, שהרי גם להאב או להאח לא יהי'
מושג השכל ע"י מחשבתו כ"א לגבי עצמו
לבו, והיינו כי השני קרובים האב ואח
ה"ה דבר נוסף על עצמותו אבל היותו
קרוב לגבי עצמו אין שום דבר נוסף כלל
על עצמותו" (יכנה תרל"ז פ"ע"ב).

(17) תניא פל"ב, דרמ"צ מצות אהבת
ישראל, לקו"ש ח"ב ע' 300, 435.

(18) וכנה תרל"ז שם. — ואף שאהבת
ישראל היא אהבה עצמית (שזהו פי' "כמורך"
— כאהבת עצמו שהיא אהבה עצמית

(לקו"ש שם)), היא דוגמת אהבת אחים
(ראה תניא פל"ב), וקרבת האחים אינה
כקרבת האדם לעצמו, ככהערה 16.

(19) ס"י טז.

(20) מדרים פ, ב. ב"מ סב, א.

(21) פרשתנו מו, כט.

(22) ח"א ריא, סע"א.

(23) פרשתנו שם.

(24) ברכות יג, ב. שו"ע אדה"ז סס"ג

ולפעמים הבכ"י מחלישה עבודתו
בבנין המקדש שלו באמרו בלבו כי
כבר יצא ידי חובתו בבכ"י וכו'.

ולכן בכיית יוסף ובנימין הייתה
— כל אחד — על בית המקדש ש"
בחלקו של השני; ויעקב לא בכה על
חורבן בית המקדש כ"א הי' קורא את
שמע כי יעקב הוא אביהם של כל
בני, ולכן הן המשכן והן ביהמ"ק הם
"בחלקו" ולכן עסק בתיקון ובנין בית
המקדש —

שהרי ענין ביהמ"ק הוא שיהי'
"בית מוכן לקרבנות" "וכל הקורא
ק"ש כו' ה"ז כאלו הקריב עולה כו'
זוכח כו' "30.

כי עיקר ענין הקרבן הוא: אדם
כי יקריב — חכס קרבן לה' 31. ק"ש
ומסנ"פ שבה: למסור נפשו באחד.
בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך 32.

ה. ואין להקשות: כיון שראו ברוח
הקודש שהמשכן והמקדש עתידין ליח"
רבי, הרי כבר נגזר ע"ז מלמעלה —
ומה אפשר לעשות בזה? — דהלא
כבר אמרו חז"ל 33 "אפילו חרב חדה
מונחת על צוארו של אדם אל ימנע
עצמו מן הרחמים" — ואפילו לאחר
גזר דין, אפשר — ע"י עבודה —
לקרעו 34.

וכדמצינו בחוקי': שישעי' מסר לו

לו, אין בלחה של בכ"י זו לתקן
משהו בדבר שגרם אותה, אלא שבכה
— וירווח לו ועדמ"ש הייתה לי דמ"
עתי לחם וגו' 35. מזה מובן אשר כשיש
בידו לתקן את הענין, הרי, אדרבה,
אין מקום להרגיע רוחו בבכ"י אלא
צריך הוא לעשות ולתקן.

ולכן כשרואה "חורבן מקדשו" של
חבירו — משתתף בצערו ובוכה, אבל
(עיקר) התיקון ובנין ביהמ"ק מחדש
אינו תלוי בו אלא בחברו. הוא יכול
ומחוייב לעזור לחבירו: (א) ע"י ש"
יוכחו (בדרכי נועם), (ב) ע"י שיעורר
רחמים ויתפלל עליו, אבל הביטול
בפועל של החסאים שגרמו שנשתלחה
יד במקדש חברו תלוי בחברו שהוא
בעל בחירה.

ובשעה שעשה את כל מה שבחזו
לעזור לחבירו ולאחר כ"ז רואה ש"
מקדש חבירו חרב עודנו — הנה נוגע
הענין בנפשו ויבכה עליו וכו'.

אולם בשעה שרואה אדם את חורבן
בית המקדש הפרטי שלו, אז אין לו
להסתפק באנחה 36 ובבכ"י, כ"א להש"
תדל לתקן ולבנות מחדש ע"י שיע"
בוד עבודתו להביא את הגאולה ה"
פרטית בנפשו 37.

לכד באם הבכ"י היא דמעות של
תשובה, שאז הבכ"י עצמה היא תיקון
וענין של בנין וכמ"ש "שימה דמעתי
בנאדך וגו' 38.

(29) רמב"ם הל' ביהב"ח בתחלתו.

(30) ברכות יד. ב. וראה לקו"ת שלח
(מ, סע"א ואילך).

(31) ויקרא (א, ב). לקו"ת ויקרא (ב, ב).

(32) ענין ב' מסנ"פ אלו ראה תו"א וישב

(כט, ב ובאוה"ת שם). לקו"ת ויקרא (ג,

א), שה"ש (א, א).

(33) ברכות י, סע"א.

(34) ר"ה טו, ב.

(25) תהלים מב, ד וראה פרש"י ואוה"ת

שם, וט"ג.

(26) ראה היום יום (ע' לה): טובה
פעולה אחת גאלף אנחות.

(27) ראה אנה"ק סי' ד. לקו"ש ח"ב
ע' 692.

(28) תהלים נו, ט. וכמרו"ל שבת קה, ב.

אוה"ת הג"ל.

בימיו הוא מפני שבית מקדשו הפרטי הוא חרב³⁵: אם עבודתו הפרטית, בית המקדש שלו, הי' קיים בשלימות, הי' בא משיח ובונה בית המקדש — הכללי.

וההתבוננות בזה — כוונתה ותכליתה לא האנחה והבכיה כ"א הפעולה והעשי' — הגאולה הפרטית³⁶ ובנין ביהמ"ק שבנפשו, ועי"ז ימהר וימשיך את ה' גאולה הכללית ובנין ביהמ"ק במקומו, ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ ויגש תשכ"ה)

הנבואה שנגזר על חזקי' שימות — אמר לו חזקי' לישעי' "כלה נבואתך וצא"³⁷: "ויסב פניו אל הקיר ויתפלל אל ה'"³⁸ — ותפלתו הועילה — "שמעתי את תפלתך" — הוסיפו לו חמש עשרה שנה על שנות חייו³⁹. חמש עשרה שנות חיים — כפשוטם, גם בעוה"ז.

ו. אמרו חז"ל⁴⁰ "כל דור שאינו נבנה (ביהמ"ק) בימיו מעלין עליו כאילו הוא החריבו". ועד"ז י"ל בנוגע לכל אחד⁴¹, מה שלא נבנה ביהמ"ק

(35) ברכות שם.

(36) מלכים ב כ, ב.

(37) שם כ, ה'ו, וראה יבמות (מט, ב).

ביאורו וירא יח, ד. וראה ג"כ ביאורו להצ"צ שם ע' מט. חנוך לגער ע' מט.

(38) ירושלמי יומא פ"א ה"א. מדרש תלים (קלו, ז). ומסיים במד"ת שם: מאי טעמא שלא עשו תשובה.

(39) להעיר מפס"ד הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ד מקידושין מ, ב): צריך כל אדם

שיראה עצמו כו' עשה מצוה אחת הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות כו' שנאמר וצדיק יסוד עולם.

(40) ראה בונה ירושלים סי' פד מתי' קונים, שאם הי' צדיק אחד חוזר בתשובה שלימה בנורו הי' בא משיח. ועיין רמב"ם שם.

(41) ראה אגה"ק סי'ד.

ויגש

היינו שבוה מדגיש הכתוב שהי' כחשבון הזה — "עשרה חמורים וגו'", לא פחות ולא יותר (וגם לא מתנות אחרות שאינן נזכרות בכתוב).

אבל פירוש זה קשה ביותר: מהו הקס"ד שיוסף שלח שלא כהחשבון המפורש בקרא. עד שהוצרך הכתוב להדגיש ולהוסיף "כזאת" — כחשבון הזה; גם אם לא הי' כתוב "כזאת", אלא "ולאביו שלח עשרה חמורים וגו'", היינו יודעים ששלח "כחשבון הזה"?

והכתוב המפרשים בכוונת רש"י, ש-מלת "כזאת" המיותרת מורה כי לא שלח יוסף לאביו עשרה חמורים, רק ה"ק קרא ולאביו שלח בעגלות כזאת וגו', כלומר "כחשבון הזה", שהוא ה-חשא של עשרה חמורים כו'.

תואר של השמלות וכו'), תיכף להתיבה ("כזאת") המורה על השמלות כו'.

(4) ואין לומר שהי' אפ"ל קס"ד כפי המפרשים בהערה הקודמת, ששלח גם שמלות כו' וזהו שולל רש"י — שהרי הקושיא היא שלא יכתוב תיבת "כזאת" בכתוב, ואז אין מקום לקס"ד זו.

(5) הגה"ה שבפרש"י הג"ל, דבק טוב ועוד.

(6) ועפ"ז תרצו ג"כ מ"ש כזאת בכ"ף הדמיון (דלכאורה אם קאי בסתם על החשבון דלמטה, הו"ל לכתוב "ולאביו שלח זאת וגו'").

אבל ראה רמב"ן שכתב ע"ז: שדרך הלשון לדבר כן כמו . . . כדברים האלה עשה לי גו'. וראה גם גוי"א: והכ"ף הנתא נקראת כ"ף השעור כמו כשלשים איש.

אבל מ"ש הגו"א שזוהי כוונת רש"י לומר שאינו כ"ף הדמיון (כ"א "כ"ף השעור") — ע"ד הפשט דוחק הוא, שהרי לפי"ז נמצא פרש"י אינו מיישב הקושיא שבפשוטו

א. בהפסוק: "ולאביו שלח כזאת עשרה חמורים נשאים מטוב מצרים ועשר אתונות גו'", מעתיק רש"י את התיבות "שלח כזאת" ומפרש: "כחש-בון הזה, ומהו החשבון עשרה חמורים וגו'".

לכאורה אפ"ל: דקשה לי' לרש"י בהכתוב, דתיבת "כזאת" מיותרת היא. דהול"ל "ולאביו שלח עשרה חמורים וגו'", ולכ"ן מפרש שתיבת "כזאת" פירושה "כחשבון הזה כו'".

(1) פרשתנו מה, כג.
(2) פי' ההגה"ה בדפוסי רש"י שלנו, משכיל לדוד. ועוד.

(3) ברא"ם ובדבק טוב כתבו פרש"י רצה לפרש ד"כזאת" קאי אלמטה: כחשבון עשרה גו', לאפוקי קס"ד דקאי אפסוק דלעיל לכלם נתן גו' (כפי' הספורנו ועוד), וטעמי' — דאי קאי אדלעיל מאי עשרה ועשרה מבעי לי' (וראה אוה"ח: ולדברי ר"ל כו' הי' הכתוב חסר ו'. וראה ג"כ ספר הזכרון (להר"א בקראט הלוי').

אמנם דוחק לומר שזוהי כוונת רש"י, כי נוסף ע"ז שא"כ הו"ל לרש"י להעתיק גם תיבת עשרה (או עכ"פ לרמוזה ב"גו'") — שהרי תיבה זו (שאינה כתובה ברא"ו) היא יסוד פירושו — הנה אין מסתבר לומר פרש"י ידבק חסר דאות אחת ולא יבאר יתור ה"בה שלימה (— כזאת).

(ובפרט שלפי' הספורנו לא קשה חסרון הוא"ו וזהו רק להפי' ד"כזאת" קאי אלמטה). ומה שלא פרש"י כהראב"ע ואוה"ח ועוד, ש"כזאת" קאי על דלעיל, דהיינו ש"טוב מצרים" הי' "כמין הנזכר בסמוך שמלות וכלי כסף"; (ופי' הכתוב: ששלח עשרה חמורים גו' נושאים — מהמובחר הנמצא ב"כזאת" ממין זה במצרים) (שלפי"ז גם ליק קושיות הרא"ם וספר הזכרון הג"ל) — כי אין זה מתיישב בפשטי' דלפי"ז הו"ל לכתוב התיבות "מטוב מצרים" (שהם

בגמרא: ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו, ומ"א יי גריסין של פול".

וצלה"ב:

(א) ידוע יי שכשרש"י מפרש ב' פיי' רושים בענין אחד, הרי זה מפני שא' מהפיי' אינו מספיק ליישב את הכתוב לפי פשוטו בכל הפרטים; ומה שקשה לפי' א' אין להקשות לפי' ב'; והפיי' הראשון הוא הקרוב יותר לפשש"מ. ובנדו"ד: למה הוצרך רש"י לפרש ב' פיי' ב"טוב מצרים", ובמה קרוב יותר ע"פ פשש"מ הפי' הראשון (יין ישן) מהפיי' השני (גריסין של פול) יי.

(ב) דרכו של רש"י, ברוב המקומות, כשמביא פירוש ממדרשי חז"ל הוא כותב "ורבותינו דרשו" וכיו"ב (וכ" שמוסיף פירוש שני כותב "דבר אחר" וכיו"ב), מבלי לציין מקורו של הפי' (אם בגמרא או מדרש וכו') יי; אולם

(8) מגילה טז, ב.

(9) לפי שהזקנים בטבעם מצוננים, והיין מחמם (חד"א ג מהרש"א מגילה שם).

(10) ב"ר פרשה צד, ב.

(11) ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 209 ואילך. ח"ו ע' 47. ועוד.

(12) בדבק טוב: דק"ל ח"ו שיעשה יוסף דבר שלא ציזה פרעה שהרי לא אמר שישלח לו מטוב ארץ מצרים לכן פירש ששלח לו רק שטוב לזקנים אבל לא הי' יותר ממה שציזה לו. ומדוע ציאו מפשוטו י"ל שהוא יין שנקרא טוב שנא' וחכך כיין הטוב (שה"ש ז, י).

אבל (נוסף ע"ז שקשה לפרש כן תיבות "מטוב מצרים" שבכתוב, גם — הו"ל לרשיי לבאר דיין (ישן) נקרא טוב) בפשש"מ משמע שיוסף שלח זאת מעצמו בהוספה על מה שאמר פרעה, כדלקמן בפנים, ובהערה 27. וראה לקמן ס"ס ט.

(13) וראה פרש"י לך יי, א. וירא ית, כא, יט, ית, ח"ש כה, ו. תולדות כה, כב. ועוד.

אבל בפשטות א"א לפרש כן בפ' רש"י, שהרי הוא מדגיש בלשונו "כ" חשבון (הזה ומהו) החשבון", שפירוש חשבון הוא מספר, ואילו היתה כ" ונתו של רש"י לפרש שלא שלח חמור רים אלא מעט של י' חמורים וכו', הו"ל לא "כחשבון הזה" אלא "כמעט הזה".

ובפרט שפשטות לשון הכתוב "שלח כזאת עשרה חמורים נשאים גו'" משמעותה חמורים ממש. ואילו הי' תה כוונת רש"י, המפרש פשוטו של מקרא, לפירוש המוציא את הכתוב מפשוטו, הי' כותב את זה בסגנון ה' ברור גם לבן חמש למקרא י.

גם צריך להבין:

(א) למה מעתיק רש"י מהכתוב גם תיבת "שלח" — הלא לא בא לפרש אלא היתור דתיבת "כזאת" שבקרא.

(ב) אחרי שרש"י כותב "כחשבון ה' זה" ממשך (בל' שאלה) "ומהו החשבון עשרה חמורים וגו'" — ולכאורה הו"ל בקיצור "כחשבון הזה עשרה חמורים וגו'"?

ב. לאח"ז מעתיק רש"י את התיבת "מטוב מצרים" ומפרש: "מצינו

של מקרא, (דתיבת "כזאת" מיותרת), וכנ"ל הערה 3.

(ד) ומה שהביאו ראי' מהא דבכתוב לקמן (מה, כז) נאמר "וירא את העגלות" ולא נזכר חמורים —

אינה, כי אין מקום להזכיר החמורים, דהרי מפורש בקרא דמדבר בראית "את העגלות אשר שלח לשאת אותנו" (שזה מראה גודל תשוקת יוסף לראות את יעקב), והחמורים נושאים מטוב מצרים — לא היו לשאתו, ובפרט לפרש"י (שם) הרי "וירא את העגלות" היינו ה"סימן כו" (שזהו דוקא בעגלות).

בפי' הב' 'ומ"א", או עכ"פ הול"ל ב' לשון רגיל 'פירשו בגמרא" 16 וכדומה?

(ג) למה מעתיק רש"י מהגמרא גם התיבות "ששלח לו (יין ישן)" — הרי קאי בפי' התיבות "מטוב מצרים" כנ"ל — ופי' ה"ז (רק) "יין ישן" (כמו ש' כותב בפי' הא' "ומ"א גריסין של פול").

ג. והביאור בכ"ז: מה שקשה לרש"י בהכתוב, הוא לא רק יתור תיבת "כ" זאת", אלא (גם) שאלה כללית בהסיפור שיוסף שלח לאביו י' חמורים נושאים מטוב מצרים וגו' :

בפרשתנו מסופר שיוסף אמר לאחיו "מהרו ועלו אל אבי ואמרתם אליו וגו' 17 (ואח"כ) ומיהרתם והורדתם את אבי הנה" 18. וכן כש"הקול 19 נשמע בית פרעה גו' לאמר באו אחי יוסף", אז ("ויאמר פרעה גו' זאת עשו גו' ולכו בואו ארצה כנען וקחו את אביכם גו' ובואו אלי", היינו, שגם פרעה רצה שתיכף אחר בואם לארץ כנען יחזרו למצרים עם יעקב אביהם. ולכן) ציוה ליוסף לאמר להם "זאת עשו 20 קחו גו' עגלות לטפכם ולנשיכם ונשאתם את אביכם ובאתם"; וגם הוסיף "ועי" ניכם אל תחוס על כליכם 21 כי טוב כל ארץ מצרים גו'", בכדי להסיר

בנדו"ד מוסיף בשני הפי' שמקורם ב"גמרא" וב"מדרש אנדה".

שזמה מובן, שידעת מקורו של כל פי' כאן — תוסיף הבנה בהפי'; וצלה"ב מה מוסיף ציון המקורות לפי' רושיו — בהבנת הפירושים עצמם?

(ג) גם צלה"ב: שינוי הלשון ברש"י בהביאו את הפירושים מגמרא וממ"א:

(א) בפירוש הראשון מוסיף רש"י הטעם, למה בחר יוסף לשלוח "יין ישן" — (שדעת זקנים נוחה הימנו) 14, מ" שא"כ בפירושו הב' אינו מבאר למה שלח "גריסין של פול" 15?

(ב) בפי' הא' כותב "מצינו בגמ"רא, ולכאורה "מצינו" מיותר (כמש"כ

14) בש"ח כתב על שדעת זקנים כו': שלח לו לפי שליעקב ה' טוב. היינו שזהו גם פי' התיבות "מטוב מצרים" (וכי"מ הפי' בדבק טוב שבהערה 12), ועפ"ז ה' אפשר לומר שלכן הוסיף רש"י טעם בכדי לפרש איך שפי' זה ("שלח לו יין ישן") מתחייב בהכתוב.

אבל אינו, כי (נוסף לזה שמפשטות לשון רש"י לא משמע שזוהי כוונתו), הרי פי' זה ב"מטוב מצרים" אינו תלוי בטעמו של רש"י, וגם אם לא ה' כותב טעם זה, נוכל לפרש מטוב מצרים — הדבר הטוב ליעקב, אם מטעם זה או מפני שטוב לחלישות (ובמילא — לזקנה) וכפרש"י לך (יד, יח), ולא מפני שדעת זקנים נוחה ממנו. ודוחק לומר דהיינו הך. וראה הערה 9.

(15) ואין לומר כי אין טעם ע"ז, כי הרי הטעמים שכתבו ע"ז המפרשים הם טעמים המובנים בפשטות [וראה דברי דוד: דאי' במדרש (שם) שמפיג את הדאגה... (ועוד) מפני שמביא את השינה... דשייך לזקן לפי שאין שינתו כראוי. ובדבק טוב: רוצה לומר... מאכל רך וטוב לזקנים] ולמה אין רש"י מביאם. ואין לתרץ מפני שהם טעמים המובנים מעצמם (לתלמיד מתחיליז), דאי"כ למה הוצרך לפרש בטעם הא' "שדעת זקנים כו'" (ראה הערה הקודמת).

- 16) ועי' פירש"י נח ח. כא. וירא יח, כא. וישב לו, כה.
17) מה, ט.
18) שם, יג.
19) שם, ט"ז.
20) ראה ספורנו עה"פ: זאת עשו. ולהשיג זה המכון שלא ימאן אביכם מבא קחו לכם כו'.
21) וראה דעת זקנים מבעלי התוס': לפי שהי' יודע באביו שהי קפדן על כליו וחס עליהם כמו שאמרו חז"ל ויותר יעקב... לכן הוזהירם על כך.

שפרעה ציווה את יוסף „אמר אל אחיך
זאת עשו טענו את בעירכם“, היינו,
שפרעה בשמעו כי הם אחי יוסף נת-
עורר ביחס אליהם מעין יחסו ליוסף. .
ולכן אמר ליוסף שיתן לאחיו תבואה
לטעון את בעירם — מתנה ליעקב
וביתו.

ועפ"י מובן, דאם פרעה, בשעה
ששמע כי „באו אחי יוסף“ ושיש לו
ליוסף אב בארץ כנען, נתעורר עד ש-
שלח כ"ב מתנות ליעקב, ק"ו ליוסף**
שבשעה זו ישלח מתנות לאביו, וגדו-
לות יותר משל פרעה.

וזהו מש"נ: ולאביו שלח (יוסף מ-
עצמו — לבד מציווי פרעה) כזאת —
כחשבון הזה, היינו כאותו החשבון ש-
שלח פרעה: עשרה חמורים. ונוסף על
השילוח כחשבוננו של פרעה שלח גם
(ובחשבון הנ"ל) עשר אתונות**.

[אמנם כ"ז הי' בתור מתנה, ולא

כל מה שיכול לעכב ביאתם המהירה
למצרים.

ומכיון שחזרתם לארץ כנען היתה
רק לזמן מועט, על מנת שיהיה לשוב
למצרים, הרי אין להם צורך בכמות
מרובה של תבואה, כ"א רק כדי צידה
לדרך ולהזמן מועט שישוהו עד לקיום
ד"קחו את אביכם ואת בתיכם" (שזהו
פחות בהרבה מכמות התבואה שלקחו
בחזרתם לכנען בפעם הראשונה — ש-
גם אז הוצרכו לצידה לדרך).

ועפ"י קשה: בכתוב מבואר** ש-
יוסף נתן לאחיו את כל מה שאמר
לו פרעה (”טענו את בעירכם גו“
ופרש"י תבואה), וגם צידה לדרך ואח"כ
הוסיף עוד ושלח לאביו „עשרה חמו-
רים גו“ ועשר אתונות נושאות בר-
זלחם ומזון גו“, ומכיון שבזמן מועט
יחזרו למצרים — לאיזה צורך שלח
כל המטען הזה?

ד. ובכדי לתרץ כ"ז מפרש רש"י
”כחשבון הזה“, וכוונתו שתיבת „כ-
זאת“ לא קאי על הנאמר לקמן בפסוק
זה, אלא „כחשבון הזה“ — חשבון
הידוע כבר, היינו מהמסופר בכתוב
לפנינו**; ועפ"י מתורץ טעמו של
יוסף ששלח לאביו „עשרה חמורים
וגו“.

והביאור: בכתובים שלפניו מסופר

(22) מה, כא.

ברמב"ן כתב על פרש"י ואינו
נכון (וראה רא"ם). ובנמוקי שמואל כתב
(הובא בהערות לפי הרמב"ן — שעזעל)
שכונת הרמב"ן היא „ואיננו נכון שירמוז
על החשבון“ הנאמר אחרי כן כי כזאת
מורה רק על הנאמר קודם (ולא כפי' ה-
רא"ם — וראה ג"כ פי הרע"ב ומה שתירץ
שם דוחק הוא). אמנם לפי המבואר בפנים
גם לרש"י קאי על הנאמר לפנינו.

(24) וראה אוה"ח עה"פ: ירצה באומרו
זאת עשו פי' כי הוא רצוי להם לא שמתרצה
לבד כו' אלא שהוא חפץ בדבר ואומר
זאת עשו.

(24*) ועפ"י יומתק ג"כ הא שיוסף שלח
כ"ז מבלי לשאול רשות מפרעה (ראה לעיל
הערה 12) — כי פרעה עצמו בשילוחו
מתנות ליעקב — „מכריח“ את יוסף לשלוח
ג"כ ועוד יותר.

(25) ואין להקשות דהי' לו לשלוח דבר
שהוא רב באיכות (ולא ריבוי גדול בכי-
מות שיהי' להם טורח להביא את זה
בחזרה אתם) — כי עפ"י המבואר בפנים
י"ל בפשטות שאין זה כבודו של יעקב
שמתנת יוסף תהא (אפי' נראית קטנה
משל מתנת פרעה (וראה גו"א ומשכיל
לדוד כאן שיש רמזים במה ששלח יוסף
במספר עשרה).

ועי"ל דמכיון שהי' אז זמן הרעב הרי
הי' מזון וכו' מהדברים הכי חשובים גם
באיכות.

לפרנסה בא, כי לא היו צריכים לשי-
לוח כזה לפרנסתם, כנ"ל ס"ג.

ולכן מעתיק רש"י מן הכתוב גם
תיבת "שלח", כי בזה מדגיש שוויה
מתנתו ש"שלח" — יוסף מעצמו י.

ה. וממשיך רש"י ומדייק ומהו
החשבון עשרה חמורים וגו' — כו"ו
נתו בזה, כי לפי הנ"ל דהחשבון הזה
היינו החשבון של מתנת פרעה, אינו
מובן: כל אחי יוסף (כולל גם בני-
מין) היו אז במצרים, נמצא שהי' להם
י"א חמורים להטענם בתבואה, וכש-
אמר פרעה ליוסף אמור לאחיך גו'
טענו את בעירכם, הטעינו י"א חמו-
רים בציווי פרעה, וא"כ איך נפרש
"כזאת", "כחשבון הזה" ששלח פרעה
— הרי מפורש שיוסף שלח רק חשבון
של "עשרה" (ולא י"א)?

לכן כותב רש"י: "ומהו החשבון עש-
רה" — להדגיש שזהו החשבון; היינו
שפרעה שלח רק "כחשבון הזה" (עש-

רה חמורים), ומתנתו של יוסף הת-
אימה ל(חשבון) של פרעה.

וקשה, כנ"ל הרי היו י"א אחים, ול-
הם י"א חמורים, ולמה ציוה פרעה
להטעין רק את חמוריהם של עשרה
מהם ולא חמורו של הי"א? ועוד זאת:
מפשטות הלשון "טענו את בעירכם"
(סתם) משמע שציווה לטעון את בעי-
רם של אחי יוסף — מבלי הבדל?!

אמנם הביאור בזה מובן מן הכתו-
בים הקודמים, ופשוט הוא כ"כ עד
שאינ צורך לרש"י לפרשו:

בפ' מקץ מסופר כי בפעם הראשונה
שירדו אחי יוסף לשבר בר במצרים,
עיכב יוסף אצלו את שמעון, ומכיון
שהי' רעב בארץ כנען, הרי מובן,
דאף שעיכב את שמעון, הרי הי' זה
רק כעין משכון ואין ענין לעכב חמו-
רו ובודאי לא עיכב את חמורו, כ"א
הטעין את החמור במוזן לפרנסת אביו

(28) במדרש לק"ט: בנימין לא החזירו
יהודה אל אבינו יעקב אלא נשאר עם
יוסף במצרים, שאלמלי כן הי' נותן גם
ביד בנימין משא חמור כו'. וראה ג"כ
תו"ש אות פ.

אמנם בפשט"מ קשה לומר כן: א) אין
שום משמעות ורמז בכתוב שבנימין נשאר
בארץ מצרים — וראה אוה"ח (פרשתנו
מה, כד); וישלח את אחיו, פי' כולן ואת
בנימין. ב) מבואר בכתוב בתחלת פרשתנו
שיהודה אמר ליוסף, ונפשו קשורה בנפשו
(ולכן) והי' כראותו כי אין הנער ומת'
ומכיון שיש לחשוש שתיכף בראותו שאין
הנער ימות — שיש חשש סכני"ם, פשוט ש'
יוסף לא הי' מעכבו אצלו.

ברשב"ם, טור הארוך ועוד כתבו שלח
רק עשרה חמורים כי לא רצה להטריח
את בנימין, אבל ע"ד הפשט, קשה לומר
שדבר כזה יהי' לטורח על בנימין (אשר
אביו אהבו וכו'), ואדרבה.

(26) ומ"ש "לחם ומוזן לאביו לדרך"
— הי"ו גוסף על השילוח העיקרי מטוב
מצרים בר וכו' והרי פשיטא דלאביו
לדרך" אין צורך במשא דעשר אתונות גו'.

(27) ואין לומר שיוסף שלח כ"ו עפ"י
ציווי פרעה, שהרי פרעה אמר לו רק א) אמר
אל אחיך" (וראה ג"כ פרש"י מה, יט),
ב) טענו את בעירכם" — עשרה חמורים
(ושיקחו עגלות), וכאן כתוב א) שיוסף פר-
שחז לאביו ולאחרי שאחיו קיימו ציווי פר-
עה, ויעשו כו בני"ם. ב) ששלח חמורים
(ונשאים מטוב מצרים) וגם אתונות, שאי"ז
כלל במה שציווה פרעה, ובפרט שקיום
ציווי פרעה עי"י יוסף כבר כתוב לפנינו
ויתן להם יוסף עגלות על פי פרעה
ויתן להם צידה לדרך". ודוחק גדול לומר
דעל כל זה ש"לכולם נתן גו' ולבנימין נתן
גו' ולאביו שלח גו'" — קאי "על פי
פרעה".

כללות תוכן הכתובים — ועפ"ז מובן היטב טעמו של יוסף בשילוח מתנה זו לאביו — אינו מתאים כ"כ לפי המלות של "מטוב מצרים": לא מציינו שארץ מצרים נשתבחה בין ועד ש" יקראו לו "מטוב מצרים" ואדרבא לא נשתבחה באילנות כ"א בזרעים³¹.

לכן כותב רש"י שפי' זה מקורו בגמרא, שענינה בעיקר הוא פי' ה" הלכות. שעפ"ז מובן מה ששלח יין ישן (אף שאינו מתאים כ"כ בפי' התיבות "מטוב מצרים") — כי מצד ההלכה דכיבוד אב מתאים הי' לשלוח "יין ישן".

ומאריך רש"י בלשונו: "מציינו ב" גמרא ששלח לו כו" (ואינו כותב סתם ש"טוב מצרים" היינו יין ישן כמפורש בגמרא), שבוה מרמז שאי"ז פי' ה" תיבות כרגיל בכ"מ, שהרי תיבות אלו ("מטוב מצרים") קשה לפרש כן, אלא שמכללות תוכן הכתובים — מזה שיוסף הרבה לשלוח לאביו מתנות — צ"ל שהי' בזה ענין של כיבוד אב;

ולכן כותב רש"י (על פי' זה) ש" (רק) "מציינו בגמרא" שמתנתו ("מטוב מצרים") הייתה יין ישן³². ומוסיף גם את התיבות "שלח לו" — כי בטעם זה מבואר (לא רק מהו ה"טוב מצרים", אלא גם) הכוונה של "שלח לו" — היינו שבדבר זה ניכר הטעם לכל-לות שילוח המתנות לאביו.

31) פרש"י לך יג, וי"ד. ולהעיר אשר שלח היין לארץ כנען, שהיא כן נשתבחה ב"ן, כדכתיב, "ארץ חטה ושעורה וגפן" (עקב ת, ח) ולא יתכן לקרותו "מטוב מצרים" ביחס לארץ כנען.

32) ופי' "מטוב מצרים" היינו הדבר הכי טוב (ומתאים) שהי' במצרים — בתור מתנה ליעקב.

וב"ב (ואחיו לקחוהו אתם³³). וכש" ירדו אחי יוסף למצרים בפעם השני' היו רק עשרה (וחמוריהם עשרה), וציווי פרעה "טענו את בעירכם" הי' עשרה חמורים³⁴.

1. והנה ע"פ הנ"ל דיוסף שלח כ"ז לאביו בתור מתנה ולכבודו וכו' — ולא כדבר המוכרח להחיותו ברעב — מובן שבכדי שיהי' הכבוד בשלימותו שלח דבר שבו עצמו נראית כוונתו שהיא לכבד את אביו וכו'.

ולכן מפרש רש"י (בפירושו הא') "מטוב מצרים" — "שלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו". היינו, ש" שלח דבר של נחת רוח ותענוג (ולא המוכרח לשבור רעבונו).

אך, אם כי פירוש זה מתאים עם

29) והי' לאחד מהם שני חמורים להנייג ויתרה מזה בפרשתנו שהי' כי בה" מות לנהוג נוסף על "בעירכם", ראה מושב זקנים (שם) "שלא נתן להם החמורים לרכוב עליהם אלא כו' והיינו לכל אחד חמורו להיות מחמר אחריהם" — וראה חוקני שם.

30) ואף שכבר יצאו לדרכם ביחד עם שמעון לכנען — ושלא ע"מ לתזור תיכף (כמסופר בס"פ מקץ), ולכאורה צ"ל ש" שמעון קנה חמור לעצמו כמו שהי' לכל אחיו ועפ"ז הדיא קושיא לדוכתא, הרי פשטות הכתובים (מקץ מג, כג — מד, א) מוכח דמזמן שהוציא אליהם את שמעון עד שמילא האמתחות (הנטענות על החמורים של) השבטים לא יצאו מבית יוסף*.

* ויובן עפ"ז לשון פרש"י (מקץ מד, י'): עשרה שנמצאת גניבה ביד א' מהם — אף שהיו י"א אנשים, כי רק י' אמתחות היו להם. ואין צורך לדחוק דעשרה לאו דוקא — כ"א חבורה.

בפרש"י שבב"ר (פצ"ב, ח) איתא: ג' בנ"א כו'. ואולי הוא טה"ד.

ודאי השתדל יוסף ככל האפשרי למנוע ועכ"פ למעט צעדו של אביו.

ואפילו את"ל שלא יגלו ליעקב ש-מכרוהו — הרי גם אז מצטער יעקב על הזמן שהי' יוסף נפרד ממנו ומ-אחיו — והשתדל יוסף למעט צער זה.

וי"ל שגם לתכלית זו אמר יוסף ש-יאמרו ליעקב³⁶: כה אמר בנך יוסף שמני אלקים לאדון לכל מצרים גו' — היינו שאלקים עשה זאת, יוסף אינו מתרעם כלל — כי נעשה לאדון גו', וכו'.

ולכן שלח יוסף לאביו "גריסין של פול", כי בזה רמז³⁷ לאביו שאין להצ-טער³⁸ על מכירתו למצרים³⁹.

והטעם: "גריסין של פול" הוא מא-

ליעקב שנמכר ע"י אחיו — אבל ראה רמב"ן פרשתנו (מה, כז) שלא הוגד ליע-קב כל ימיו שאחיו מכרוהו ליוסף, כי אחיו לא רצו להגיד לו חטאתם כי יראו פן יקצוף עליהם. וכתב שיעקב חשב כי יוסף הי' תועה בשדה והמוצאים אותו לקהוהו ומכרו אותו אל מצרים — מתאים לאמירת השבטים בנוגע להכתנות, "זאת מצאנו" היינו במקום שהיו — רועים (אלא שנתברר שלא טורף, כ"א שהמוצאים הכהו וכיו"ב).

36 פרשתנו מה, ט.

37 וע"ד פרשי' פרשתנו (מה, כז): סימן מסר להם כו'.

38 ולהעיר ג"כ מהמדרש (ב"ר פצ"ה, ב. — והובא ג"כ לעיל בהערה 15): זה גריס של פול שהוא על ע"קת נפש — שיטנה סגולה טבעית בגריסין להפגין הצער. וראה מ"כ שם. ובתוי"ש שבהערה 33.

39 ויש להוסיף שע"י בטל יוסף ג"כ את החשש שיעקב לא יקלל את אחיו כש-יודע לו שהם מכרוהו, ראה הערה 35.

ולהעיר ג"כ מלבוש האורה (הובא לעיל ע' 134 הערה 33) שאין לחשוך את יעקב שמתוך רוגזו מוחמת יוסף לבדו יקלל ח"ו כל בניו וישכל עצמו מכולם ע"י"ש.

ז. אך מכיון שסו"ס פי' זה אינו מתאים כ"כ בפי' "מטוב מצרים", כנ"ל, לכן מביא רש"י עוד פי': "ומ"א גרי"סין של פול", אשר לפי"ז מתיישב היטב פי' "מטוב מצרים", כי "גריסין של פול" הי"ז זרעים. — ולהעיר שזה בפרט הי' מאכל חשוב במצרים⁴⁰, ומובן ג"כ למה שלח לו דבר זה. (כי הרי זהו משבחה של מצרים), ואין רש"י צריך לפרשו.

אבל לאידך, פי' זה ש"טוב מצרים" הי' דבר של מזון, אינו מתיישב כ"כ מצד תוכן כללות הענין, ששילוח הי' מתנה הי' לכבודו וכו' דאביו. לכן מביאו רש"י כפי' שני, ופירוש הי' ראשון העיקרי הוא ש"שלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו", כי זה מתאים יותר לתוכן הכללי⁴¹ של שי-לוח המתנה לאביו, כנ"ל בארוכה.

ה. והנה, גם להפי' "גריסין של פול" מסתבר לומר, דיוסף בחר בזה דוקא לא רק מטעם שהוא "טוב מצ-רים", אלא שיש בו שייכות גם לתוכן השליחות ששלח יוסף לאביו;

ולכן מדייק רש"י דפי' זה הוא מ"מדרש אגדה" (ולא כתב ד"א, וכיו"ב), בכדי לרמז שע"ד המדרש והרמז יש למצוא שייכות בין "גריסין של פול" לשליחות יוסף לאביו.

והביאור בזה: יודע הי' יוסף, דכ-אשר יחזור אחיו לכנען ויבשרו לאביו ש"עוד יוסף חי", הרי בשורה טובה זו תגרום לו גם הרגש של צער, כי ע"י יודע לו שאחיו מכרוהו⁴², וב-

33 ראה ר"ש אות ע.

34 ראה גם לעיל ע' 80 הערה 7.

35 אה"ח פרשתנו מה, כז, וכ"מ מפרשי' וחי מט, ו. ט. נ. טז. שלבסוף נודע

יקר אצל חבירו ויגרום לו עונג, אולם בעניננו, מנין ידע יוסף שאין ליעקב בארץ כנען יין (ישן)?

בשלמא אם שלח לו „גריסין של פול“, שהוא מאכל חשוב, ידע יוסף שבזמן רעב יהא חביב אצלם, אבל להפ'י ששלח לו „יין ישן“ מנין ידע יוסף שזה דוקא יהא חביב עליו כו' ? אמנם מתורץ זה עפ"י מה שפרש"י לעיל עה"פ י" (וישנו) וישכרו עמו — ומיום שמכרוהו לא שתו יין ולא הוא שתה יין ואותו היום שתו — היינו במשך כ"ב שנים — ומובן שבאם אחיו לא שתו יין כל זמן זה וגם יוסף לא שתה (שמוזה מובן שאין זה בתור תשובה, כ"א מפני הצער), על אחת כו"כ שיעקב שהתאבל גוי לא שתה יין כ"ב שנה — ומובנת ה"נזחה דעתו" שיהי' ליעקב — כשיוסף מציע לשותת ושולח „יין ישן“.

ועפ"י י"ל עוד טעם נוסף ע"פ יינה של תורה (מלבד מה „שדעת זקנים

כל של קטניות פרודות לחלקים י", ודוקא מאכל זה הי' חשוב ביותר במצ"רים, ובוה רמו יוסף לאביו, שישנם דברים שמביאים תועלת גדולה דוקא ע"י שמחלקים ומפרידים אותם.

ועד"ו בנדוד" — דוקא ע"י שאחי יוסף מכרוהו למצרים והפרידוהו מאת כולם, יצאה הטובה „כי למח"י שלחני אלקים לפניכם" י". ולא ידאוג יעקב על המכירה כיון שהביאה תועלת רבה זו י".

[ועפ"ו יומתק מה שלא כתב רש"י בפ'י זה טעם למה בחר בדבר (חשוב) זה דוקא, כי בכתבו שהפ'י הוא מ" „מדרש אגדה“ מרמז שיש כאן ענין (וטעם) אגדתי י", כנ"ל].

ט. מיינה של תורה שבפירוש רש"י: לכאורה קשה על הפ'י ששלח לו יין ישן: כשאדם שולח מתנה לחבירו ע"מ לכבדו ולענגו, משתדל לשלוח דבר שאין לו לחבירו י", שאז הדבר

(40) בנו"א כאן: ולשון גריסין של סול הם פולים שבורים לחלקים כדכתיב ויגרס בחצץ גוי, וראה ג"כ רש"י מו"ק יג ב (ד"ה וברוסות), גזה סב, א.

(41) פרשתנו מה, ה.

(42) ואין להקשות עפ"ו על פ'י הא' למה לא השתדל יוסף למעט צערו ליעקב, כי: א) הרי אמר שיאמרו בשמו ליעקב שמני אלקים גוי — כנ"ל, ב) גם לפי הא' י"ל שבהמזון ששלח הי' גם גריסין של פול (ועפ"ו הרי יומתק דלא פליגי ב'י הפ'י במציאות), והחילוק שבין ב'י הפירושים הוא רק מהו „טוב מצרים“.

(43) וגם מה שהזכיר טעם כפי' הראשון הוא בעיקר להודיש שזהו דבר כזה (של עונג) שהוא כחונתה של המתנה, כבפנים ס"ו.

(44) עפ"ו מבואר ג"כ מ"ש רש"י ח"ש (כד, ג) „ומגדנות (נתן לאחי ולאמה) . . פירות של א"י, ולכאורה מני"ל שהמגדנות היו של א"י, והביאור הוא כבפנים, כי

מתנה (אפי' מתנה שנתנה רק לאחי ולאמה * — ראה לעיל ע' 65 הערה 9), היא ראוי' לשמה דוקא כשזה דבר שאינו מצוי אצלם, ולכן פ'י שהפירות היו מא"י.

(45) ובפרט שממש"כ בפ'י מקץ (מא, יג) שיעקב אמר לבניו „קחו מזמרת הארץ והו" רידו לאיש מנתה גוי בטנים ושקדים“ משמע שהרעב לא הי' כנוגע לכל מין הצומח, וגם בזמן הרעב היו בארץ כנען כמה דב' רים שלא נמצאו אפי' במצרים — שלכן שלח אותם יעקב כמתנה ליוסף, וכבפנים.

(46) מקץ מג, לד.

(* ומה שיעקב אמר לבניו לקחת מתנה אל השליט דמצרים מנחת של „צרי גו' בטנים ושקדים“ (מקץ מג, יא) — היינו פירות, הרי מבואר בכתוב (סס) שהיו מזמרת הארץ — לא סתם פירות א"י (וראה ספורנו סס); ובפרט שהי' אז רעב בכל הארץ, וגם בארץ מצרים.

נוחה הימנר) למה בחר יוסף יין ישן, כי בזה רמז ליעקב, שאף בהיו"תו במצרים לא אבד בטחוננו בה' שעוד יתראה עם אביו. ולכן (אף שלא שתה יין) יין משומר אצלו משך זמן רב — עד שנעשה יין ישן — בכדי שיהי' מן המוכן בבוא הזמן.

ומזה הוראה בעבודת כאו"א :

גם כשאדם נמצא במצב שהמצרים וגבולים של העולם — טרדותיו ה"גשמיות ודסביבתו, מפריעים אותו מ"עבודת ה', אסור לו להתייאש כו', אלא אדרבה — עליו להתחזק בבטחון גמור בה', שבודאי יצליחו בעניניו הגשמיים באופן שלא יסתירו על עניני התומ"צ שלו.

ועוד הוראה בזה — ע"ד מתנת יוסף לאביו שלא היתה עפ"י ציווי פרעה מלך מצרים, אלא מדעת עצמו (כדלעיל ס"ד), ולא מצינו שישאל

רשות מפרעה ע"ז, היינו, דכשבא לענין של מצוה — מצות כיבוד אב, לא התחשב יוסף כלל עם פרעה, וקיים המצוה בהידור גדול וכו'.

כן הוא בעבודת כאו"א כאשר בא לידו ענין של תומ"צ אין להתחשב כלל עם המצרים וההגבלות דעה"ז, ויקיים את המצות בהידור.

וע"י הנהגה זו, הרי לא זו בלבד שיצליח בעבודתו בתורה ומצות, אלא שגם כל עניניו הגשמיים מצליחים לו.

(משיחת ש"פ ויגש, תשל"ב)

(47) ראה טור הארוך (פרשתנו מה, יט) : ואתה צויתה — אמר בלשון צחאה, לפי שפרעה ה" מכיר ביוסף שלא ה' שולח יד בממוגו כלל . . לא ירצה לשלוח דבר לאביו כו'. — היינו (אף שיוסף ה' המושל ושלט וכידו לעשות כרצונו, מ"מ) בכלל היתה הנהגתו שלא ה' שולח מעצמו כלום.

ויחי

אז אויך אין מצרים איז געווען ויחי געלעבט⁸.)

ב. סיפורי רבותינו נשיאינו בכלל, ואלו שנמסרו לנו על ידם ע"מ לפרסם — בפרט, מדוייקים הם, כידוע, בכל פרטיהם⁹; היינו, הן בשייכות להבנת תוכן הסיפור — שכל פרט נוגע ומסייע להבנת כללות ענינו, והן בשייכות להמסרה-השכל שבהסיפור, שבכל פרט טמונה הוראה בעבודת ה'.

וכן הוא גם בנדו"ד — כולל גם שאלת הצ"צ, כי אף ששאלה בילדותו, בכ"ו מכיון שגם היא חלק מהסיפור שנמסר לנו ע"י רבותינו נשיאינו, הרי בודאי שגם בה תוכן רב ו(כמילא) גם הוראה בעבודת האדם. ובפרט עפ"י מרז"ל "בוצין בוצין מקטפי ידיע".

ועוד נקודה בזה: ביאורו של אדה"ז נאמר להצ"צ והוא עדין בקטנותו — שמה מובן שההוראות מהסיפור שיי" כות לכאו"א — גם לאלו שהם עדין בדרגא של "קטנות" בעבודת ה'.

ג. בהשקפה ראשונה, ישנם כמה פרטים בלתי מובנים בתוכן ובהמשך הסיפור הנ"ל:

(א) ביאורו של אדמו"ר הוקן אין בו לכאורה תשובה מספיקה לשאלתו של הצ"צ — דהרי שאלתו היתה: איך יתכן שמבחר שנות חייו של יעקב הן הי"ז שנה שגר במצרים, ואילו מענתו של אדמוה"ז היתה שע"י לימוד ה'

א. כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר¹⁰: בהיות הצ"צ ילד ולמד את הכתוב: "ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה", תירגם לו מורו — ע"פ פי' בעה"ט¹¹ — שאת י"ז שנותיו המוב"ח חרות חי יעקב במצרים («יעקב אבינו הא"ט געלעבט די זיבעצעהן בעסטע יאָהרען אין מצרים»). כשבא הביתה מהחדר שאל את זקנו אדמו"ר הוקן: היתכן שיעקב אבינו, בחיר האבות, יהיו מבחר שנות חייו י"ז שנה שגר בארץ מצרים ערות הארץ?¹²

ויענהו אדמו"ר הוקן: כתיב¹³ "ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גשנה", ואיתא במדרש¹⁴ — מובא ברש"י — א"ר נחמי' להתקין לו בית תלמוד, שתהא שם תורה ושיהיו ה' שבטים הגוים בתורה. להורות לפניו גשנה, כשלומדים תורה מתקרבים ל- השי"ת, ו(לכן) היתה בחי' "ויחי" גם במצרים («אז מען לערנט תורה ווערט מען נעהנטער צום אויבערשטן ב"ה,

(1) היום יום יח טבת (ע' יב).

(2) ריש פרשתנו.

(3) "ד"א ויחי יעקב בארמ"צ י"ז שנה שהראשונים לא היו חיים שהרי אמר כי ארז אל בני אבל שאולה. וראה מ"ש לפניו: "ד"א ויחי יעקב בארץ שלא חי ימים טובים בלא צער אלא כמגין ויחי יז שנה משגולד יוסף עד שנמכר יז שנה במצרים", וראה גם לקו"ת להאריו"ל, אלשיך ואוה"ח כאן.

(4) שער הפסוקים תולדות כו, כה, וראה ג"כ ב"ר פע"ו, א. זח"א ק"ט, ב. קמו, ב.

(5) מקץ מב, ט. יב. וראה קה"ר עה"פ

(א, ד) והארץ לעולם עומדת.

(6) ויגש מו, כה.

(7) תנחומא באבער, יל"ש עה"פ. וראה

לקמן הערה 10.

(8) ראה לקו"ש ח"א ע' 24. ח"ה ע' 86

ואילך.

(9) ברכות מה, רע"א.

סיפור הכתוב (לאחר שנתבשר יעקב כי "עוד יוסף חי וגו'", "ויפג לבו גו' " עד כי "וירא את העגלות וגו' ותחי רוח יעקב אביהם" ¹²) שדוקא כראות יעקב את העגלות או ותחי רוחו: סימן מסר להם במה הי' עוסק . . בפרשת עגלה ערופה זהו שנאמר וירא את העגלות אשר שלח יוסף וכו'; הרי שעיקר שמחתו של יעקב ושלמותה באה בראותו שיוסף עומד במצב רוחני נעלה ותורתו וצדקתו עמו כמקדם ¹³. וזהו גם מה שאמר יעקב ליוסף בבואו למצרים: "אחרי ראיתי את פניך כי עודך חי" ¹⁴ (והאם דוקא ראיית פניו מוכיחה שהוא חי? אלא) שהכוונה בזה לצדקתו וחיותו הרוחנית שאותה ראה יעקב בפניו של יוסף, וזהו עיקר סיבת שמחתו ¹⁵.

ומזה מובן, ששמחתו זו של יעקב, בראיית פני יוסף, היתה שמחה ועונג נעלה ביותר ¹⁶ דוקא במצרים ערות הארץ — כיתרון האור מתוך החושך.

ומכיון שכן, שאלת הציצ' וכן ארי-כות מענה אדה"ז — טעונות ביאור.

ה. והביאור בזה:

"מצרים" הוא מלשון מצרים וגבר-

(12) ויגש מה, כ"ג.

(13) אף שבפשוטו הטעם כי בתחלה לא האמין להם, ורק אחרי ש"סימן מסר להם כו'" האמין להם — הרי מזה שהכתוב מספר (לא רק שמסר להם סימן (סתם) אלא גם) מה הי' הסימן ("במה הי' עוסק כשפירש ממנו בפרשת עגלה ערופה") — ענין של לימוד התורה, מוכח כפנינים.

(14) שם מה, ל.

(15) אלשיך שבהערה 11. אוה"ח מה, ל. ש"ך עה"ת שם.

(16) ראה פרש"י וישב לו, לה. ויגש מה, כז. מה, ל.

תורה אפשר להגיע גם במצרים לבחי' "ויחי", ועדיין אין בזה נתינת טעם ל"ויחי". . במצרים" באופן של מבחר שנות חייו.

(ב) כיון שהציצ' הי' אז בגיל אשר רק ממורו שמע פי' הבעה"ט, למה הביא אדמוה"ז דרשת רז"ל עה"פ להו"רות לפניו גשנה מ"מדרש — מובא בפרש"י, ולא מפרש"י עצמו? ועכצ"ל שאף שהמובא בפרש"י ג"כ מתרץ השאלה (שלכן הוזכר בהמענה פרש"י) — בכ"ז יתוסף בזה ע"י ההוספה שבמדרש.

(ג) בפרש"י מובא ממרז"ל הנ"ל "לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה", ובמדרש מוסיף ע"ז: "ושיהיו השבטים הוגים בתורה"; וצלה"ב: כוונת אדמוה"ז היתה לבאר איך ש-מבחר שנותיו דיעקב היו במצרים — ומה מוסיף בזה ע"י הענין "שיהיו השבטים הוגים בתורה" ¹⁰?

ד. ויובן בהקדם תוספת ביאור בשאלת הציצ':

לכאורה אין לתמוה על עצם הדבר, אשר מבחר שנותיו של יעקב היו דוקא הי"ז שנים האחרונות שלו שהי' ביחד עם יוסף, כי מובן ופשוט ש-עיקר שמחתו של יעקב, "בחיר ה' אבות", היתה עי"ז שראה יוסף חי ומתנהג כבנו, עומד בצדקתו גם לאחרי המצאו זמן ארוך בארמ"צ ¹¹.

וזה גם מובן מדברי רש"י בביאור

(10) גם: למה בחר בהגירסא (ושיהיו השבטים) הוגים בתורה" (כביל"ש, תנחומא באבער (וכן הובא ברבינו בחי')) ולא "לומדים כו'" (כבב"ר כאן) או "שיהא חלמד (את השבטים)" (תנחומא כאן)?

(11) ראה ב"ר ויגש (צד, ג), אלשיך ויגש מה, כו).

אפשר להתעלות גם במצרים לבחי' "ויחי" — חיים אמתיים.

והטעם: התורה מושרשת בעצמותו ית' ²², ולכן כשם שעצמותו ית' הוא למעלה מכל הקצוות דמעומ"ט, עד"ז הוא בתורה, שגם בהמשכתה למטה, בכל המדרג' שלה — גם כש"נסעה וירדה כו' עד שנתלבשה בדברים גשמיים ועניני עוה"ז" ²³ — ה"ה בבחי' בלי גבול ²⁴.

ולכן בכוח הלימוד והדביקות בתורה, שע"ז מתייחד עמה ביחוד נפלא כו' להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה ²⁵, להעלות את האדם מכל המדידות והגבלות של העולם, לבטל את ההעלם וההסתר ד"מצרים".

ולכן: מכיון ש"את יהודה שלח (יעקב) לפניו גו' — התקין לו בית תלמוד שתהא שם תורה" ²⁶, הרי לא ה"י בביאתו למצרים ירידה בעבודתו, כי לא ה"י נתון תחת המצרים וה"י גבולים דארץ מצרים.

ולכן אפשר שמבחר שנותיו יהיו (גם) כשגר בארץ מצרים.

ו. ולבאר איך דוקא שנים אלו הן "מבחר" שנותיו — מובאת דרשת

(22) ראה תניא שם: כאלו נתן לנו את עצמו כביכול, וכפפי הידוע (לקו"ת שלח מה, סע"ד. אוה"ת יתרו ע' תתקצ"ב) במרו"ל (שבת קה, א): "אנכי נוסריקון אנא נפשי כתבית יבית" (כגירסת הע"י).

(23) תניא ס"ד.

(24) כמש"נ (איוב יא, ט) ארוכה מארץ מדה גו', ראה בארוכה פ"ה והוא כחתן תרניז.

(25) תניא ס"ה.

(26) להעיר מלקו"ת מסות ס"ג, ד ד"יעקב הוא בחי' תורה. . עיקר גילוי בחי' אמתי.

ליום ²⁷ — ארץ שאינה נותנת מקום לגילוי אלקותו ית' הבלתי בע"ג; ועוד יותר: היא "ערות הארץ", מקום החטא ²⁸ והקליפות המעלימים ומסתיי"רים על כל ענין אלקי בכלל.

תכלית עבודת האדם היא: לצאת ממצרים וגבולים אלו, היינו שיורגש אצלו גילוי אור האלקי הבלתי בע"ג, שע"ז יתעלה לעבוד את ה' בלי כל מדידות והגבלות ²⁹.

וזה היא נקודת שאלתו של הצ"צ לאדמוה"ו: הן אמתי, שדוקא בי"ז שניו האחרונות בא יעקב לשמחה ועונג רוחני במדרג' נעלית כזו, שלא הגיעה אל"י עד אז; אבל לאידך, הרי ירידתו למצרים, מצרים וגבולים ו"ערות ה"י ארץ", פועלת העלם והסתר (ועכ"פ הגבלה) בתכלית ושלימות עבודתו ית' — לצאת לגמרי מהגבלות העולם, כ"א הרגשת אלקותו ית' שלמעלה מן הטבע ³⁰ — ומצד זה איך אפשר ש"שנות חייו ועבודתו במצרים נקראו מבחר שנותיו? ובפרט בערך שנות חייו בארץ ישראל מקום מתאים לקדו"שת עולה תמימה — קדש קדשים ³¹.

ועל זה בא מענה אדמוה"ו, שיעקב "התקין לו בית תלמוד" במצרים, וע"י התורה הנה גם במצרים ה"י המצב באופן של "ויחי" ("געלעבט") — ע"י למוד התורה, המגב"י את האדם ה"י לומד למעלה מכל מדידות והגבלות.

(17) ת"א מט, סע"ד. נו, סע"ג ובכ"מ.

(18) ראה פרש"י לך יב, יט. אחרי מות יח, ג.

(19) ראה תניא פמ"ז. ת"א לח, סע"ג.

עא, ג ואילך, ובכ"מ.

(20) ראה לקו"ש ח"ו ע' 29 ואילך.

(21) פרש"י תולדות כו, ב.

רז"ל (עה"פ "להורות לפניו גשנה") ממדרש עם ההוספה "ושיהיו השבטים הוגים בתורה" (כנ"ל ס"ג).

והביאור: באותו הפסוק והענין ש"שאל הצ"צ בהיותו ילד — ביאר בגדלותו" ויחי יעקב בארמ"צ שבע עשרה שנה. שבע עשרה כמספר טוב, דהיינו ע"י שבע עשרה דמצרים זכה לבחי' ויחי לראות טוב כי יתרון האור נמשך מן החושך. והיינו, שע"י הירידה למצרים זכה ליתרון האור הנמשך מן החושך.

ז. והנה ב"יתרון האור מן החושך" יש ב' פירושים — אופנים²⁸: א) מקום החושך מואר ע"י האור. וכל שהחושך גדול יותר — ניכרת יותר מעלתו של האור וכחו הבלתי-מוגבל לפעול גם במקום של חשך גדול כזה. ב) החושך עצמו מואר ונהפך לאור ועי"ז נעשה יתרון בהאור, שנמשך בהאור בחינה נעלית יותר שאינה בהאור מצד עצמו.

וההפרש שבין ב' ביאורים אלו: לפי ביאור הא' ב"יתרון האור מן החושך" אין הכוונה שלגבי האור עצמו יש בפועל מציאות של חושך (שעל ידה ניכר יתרונו של האור) — דמכיון שהוא אור בלתי מוגבל ובמילא מאיר בכל מקום גם במקום החושך, הרי שמלכתחילה א"א לתאר כלפי האור מציאות של חשך — והכוונה ב"יתרון האור מן החושך" היא מצד המקום שהוא חשוך (לולא התפשטות האור) ומצד הרואה שהוא בגדר אור וחושך; משא"כ לביאור הב' שיתרון האור נמשך מן החושך עצמו, הרי ישנה

מציאות של "חשך" גם לגבי האור, וצריך האור להפכו ועי"ז גם בא יתרון האור כו'.

ועפ"ז בנדודי, בפ"י הפסוק "ויחי יעקב גוי בארץ מצרים", שע"י ה"ירידה למצרים" זכה לבחי' ויחי כו' הנמשך מן החושך (ולא שבהיותו ב"מצרים מקום החושך, היתה ניכרת לאחריים מעלת ה"חיים" שלו, שהיו גם שם בתכלית העילוי) — הרי מובן שהוא לפי ביאור הב' הנ"ל.

ה. עפ"ז י"ל שאדמוה"ז דייק להר"סיף בתשובתו מהמדרש "ושיהיו השבטים הוגים בתורה" בכדי לרמוז לביאור זה ד"יתרון האור הנמשך מן החושך".

דהנה האבות הם בחי' אצילות, והשבטים — "מלשון המשכה כמו כוכבא דשביט"²⁹ — הם בי"ע³⁰. ולכן בנוגע ליעקב עצמו, לגבי מדריגתו מדרי' האצילות (היינו האור הבלתי מוגבל) אין שום מציאות בהחושך וה"עלם של מצרים"³¹.

ולכן מביא אדמוה"ז מהמדרש: "שתהא שם תורה" ושיהיו השבטים הוגים בתורה" — כי מכיון שהשבטים הם בי"ע³², עלמין דפרודא ומקום ה"

(29) תו"א ס"פ ויצא.

(30) תו"א שם. לקו"ת צו יו, ב. ובכ"מ.

(31) וע"ד שנת' בלקו"ש ח"ו ע' 198

ואילך, דלגבי מדריגת משה (מצד עצמו) — ראיית המהות, אין שיך האופן ד"דירה בתחתונים" מצד בירור גה"כ ויצה"ר (וראה הערה 28 שם). ולהעיר גם מתו"א ס, ב.

(32) בבבאור"ז ויחי (כט, ו' ואילך) ואור התורה (בראשית כרך ה' תתקצא, א ואילך. כרך ו' תתשכא, א ואילך) מבאר הענין ד"ויחי יעקב בארמ"צ י"ז שנה" מצד החיבור דיעקב ויוסף, "לפי שכל עיקר חי' רוחו של יעקב הוא רק בחי' התגלות האור להברית מקצה העליון לקצה התחתון, ויוסף, בחי'

(27) אוה"ת ויחי שנה, סע"א.

(28) ראה מקומות שנסמנו בספר הערכים

— חב"ד כרך ב' ע' תקפ"ב.

מלכתחילה — אבל עי"ז ש"התקין לו בית תלמוד שתהא שם תורה ושי"ע (עי"ז) יהיו השבטים הוגים בתורה, פעל שגם הוא "זכה לבחי' ויחי . . יתרון האור הנמשך מן החשך".

ובדוגמת הידוע שע"י עבודה בבי"ע — מוסיפים אור באצילות.

ט. עפי"ז גם יובן הטעם מה ש' אדמוה"ז לא אמר ביאור זה בפירושו (במשל המובן בגיל הצ"צ), כ"א ברמוז: סדר עבודת האדם צ"ל באופן ישר: "סוד מרע (חשך) ועשה (עבודה באופן ובדבר שהוא מלכתחילה עלול ומוכשר להיות) טוב (אור)" 35;

ואף שע"י עבודת האדם באופן של נסיונות — כשיש לו מניעות ועיכובים בקיום התהומ"צ והוא מתגבר עליהם ועומד בנסיון — הוא מתעלה לדרגה גבוהה כזו, שלולא הנסיון לא הי' מגיע אליו 36; ויתירה מזו מצינו בעבודת התשובה, שע"ז מהפך זדונותיו לז' כיות 37 נעשה יתרון האור מן החושך באופן הב' —

הרי כ"ז הוא רק בדיעבד, כשהובא למקום סכנה רוחנית ועמד בנסיונו, עי"ז מתעלה בעבודתו ביתר שאת ושלא בערך ממדריגתו הקודמת; ועד"ז אדם שכבר חטא, ר"ל, הנה ע"י תשובתו השלימה עד ש"זדונות נעשו לו כ' זכיות", הוא זוכה לעילוי זה שאמרו רז"ל 38 "במקום שבע"ת עומדין אין צ"ג יכולין לעמוד שם".

חושך, הרי ע"י לימודם בתורה בארץ מצרים 39 פעלו להאיר את החושך גופא שהוא בחי' מציאות לגביהם, וע"י ש' הפכו את החושך לאור נמשך להם "יתרון האור הבא מן החושך" עצמו 40, כנ"ל.

ואף שיתרון האור הזה לא הי' ביעקב מצד עצמו — כי לגבי' לא הי' חשך

יסוד כו', הוא המביא וממשיך "תולדות יעקב" מאצילות לבי"ע, וראה אוה"ת ויחי (שפ"ב) דע"י המשכת יוסף בבי"ע נעשה התהפכות חשובה לנהורא, עי"ש.

וי"ל דיש יתרון בזה "שהיו השבטים כו' — כי יוסף, מכיון שענינו להמשיך עניני יעקב בבי"ע (ראה במקומות הנ"ל דבירור ויוסף הוא "להעלות מבריאה לאצ"י להיות בבחי' אצ"י ממש"), אין בזה אמיתית יתרון האור מן החשך; משא"כ השבטים, שהם בבי"ע ועבודתם כירור מעולם הפירוד, ביטול היש (ראה במקומות הנ"ל), הרי עי"ז נעשה אמיתית יתרון האור מן החשך עצמו. (ראה אוה"ת ויחי שגד, רע"ב: דע"י שעושים מהרע טוב נעשה הטוב ביתר שאת כו' לכן דוקא ע"י ויחי יעקב בארמ"צ י"ז שנה זכה לבחי' טוב כו').

וראה לקו"ש ח"ו ע' 31 ואילך, דהטעם מה שאחרי מיתת יוסף הותחלה ירידה חדשה ו"כאלו אותו היום נכנסו למצרים" — כי כ"ז שיוסף חי עדיין היתה ברכתו של יעקב במצרים.

(33) עפי"ז יש לבאר מה שבחר אדה"ז בהגריסא "הוגים בתורה" (ראה לעיל הערה 10) — יז הענין דיתרון האור מן החשך בלימוד הנורה גופא הוא ע"י יגיעה, כי ע"י החשך ודהעלם על אור השכל בא לעומק השכל, וכידוע במעלת לימוד תלמוד בבלי על תלמוד ירושלמי (ראה שערי אורה ד"ה בכ"ה בכלסו פג"ד ואילך, ד"ה ואברהם זקן, ויתן לך תרס"ו (בארוכה). ד"ה אמר רבא חייב איניש לבסומי תש"ת פ"יא ואילך).

(34) ועפי"ז יומחק לשון אדה"ז: "להורות לפניו גשנה, אז מען לערנט תורה חערט מען געהנטער צום אויבערשטן ב"ה" — דהיינו ששיך שיהי' רחוק וע"י התורה נעשה קרוב.

(35) תהלים לה, טו.

(36) לקו"ת ראה יט, ב ואילך. דרמ"צ

קפה, ב ואילך, ועוד.

(37) יומא פו, ב.

(38) ברכות לה, ב. וראה סה"מ תש"ט

ע' 183 בהערה שם.

בפשטות המענה שלו, היא הוראה לאלו שעבודתם היא בסדר ה"ישר" — "עשה האלקים את האדם ישר", דאף אלו שמצד גזירה העליונה ושליחותם בעלמא דין נמצאים הם במצרים וגבוי לים דעוה"ז, אפילו באם זהו במקומות כאלו שבעוה"ז גופא הם בבחי' "ערות הארץ" — עליהם לדעת שעבודתם היא (לא רק למנוע הירידה, ח"ו, אלא גם) לעשות דירה לו ית' בתחתונים, המ"שכת העצמות הבלתי בע"ג, גם ב"המצאם בתוככי המצרים והגבולים של "ערות הארץ" — והעצה היעוצה לזה היא: התורה, שע"י לימוד התורה, שהיא גילוי חכמתו ורצונו ית' שלמע' מהגבלות ושינויים, ניתן הכח להתעלות מעל למצרים וגבולים כנ"ל; ולא זו בלבד ש"מצרים" לא תגבילו ותורידו ח"ו, אלא אדרבה לזכות לבחי' "ויחי . . . (געלעבטס" — חיים אמתיים) בארץ מצרים".

יא. אולם כ"ז הוא להולכי ישר, שע"י עבודתם בלימוד התורה אינם נתונים מעיקרא תחת שליטת המצרים וגבולים דארמ"צ;

אבל אלו שחטאו ופגמו ועברו את הדרך, ר"ל, שלכאורה כבר נפלו תחת השליטה של המצרים וגבולים דארמ"צ, איך אפשר להם להגיע לבחי' "ויחי גו' ?

באה ההוראה בתשובת אדמוה"ז ב"דרך רמז: אין להתייבאש ח"ו, כי ע"י עבודת התשובה, שהיא היגיעה וה"עבודה במקום החושך גופא, הרי לא זו

אבל אל יעמוד אדם במקום סכנה, אסור להעמיד א"ע לכתחילה במצב של נסיונות ובמקום שעלול לבוא לידי חטא, ועאכ"כ שלא לחטוא בפו"מ ע"מ לשוב, ולא עוד אלא שמתפללים בכל יום: "ואל תביאינו לידי נסיון" — שגם חלמעלה לא יביאותו לזה.

ולכן אין מקום לבאר לקטן, שהוא עדיין בגיל החינוך, את המעלה הבאה ע"י התעסקות בהחושך בכדי להפכו לאור; כ"א אדרבה, צריכים להסבירו העבודה דטור מרע.

ולכן לא אמר אדמוה"ז להצ"צ את הענין כ"א ברמו; אלא שאח"כ פירש וביאר הצ"צ בעצמו את גודל העילוי שנעשה ע"י הירידה לגלות מצרים ע"י יתרון האור הנמשך מן החושך דוקא.

י. ההוראה הכללית בעבודת ה' ב"סיפור הנ"ל:

אעפ"י שיעקב אבינו, בבואו לארמ"צ זכה לשמחה ועונג גדול מזה שיוסף וב"ב מתנהגים גם שם בדרך הישר — עכ"ז תמה הצ"צ איך יתכן לומר ששנים אלו שנמצא בהמצרים והגבולים דארץ מצרים תהיינה "מבחר" שנותיו, והיינו משום — שתכלית הכוונה בירידת הנשמה היא, שהאדם ע"י עבודתו מ"לכתחילה לא יהי' במצרים וגבולים, יברח בחפזון תיכף מארץ מצרים.

לאידך גיסא: באם כבר נמצא במיצר וגבול ואינו יכול לברוח משם — עבודתו היא — ששם יהי' "מבחר שנותיו".

וסדר העבודה וההוראה איך להגיע לזה, מבוארים במענת אדמוה"ז:

(43) קהלת ז, כט.

(44) כמבואר בכ"מ (המשך רס"ו בתחלתו. ועוד) וב"דירה" נמצא כל העצם (וכמו בדירת האדם שנעמותו דר בהיריה).

(39) שבת לב, א.

(40) משנה סוף יומא. וראה תניא פכ"ה.

(41) נוסח ברכת השחר.

(42) להעיר מרמב"ם הל' דעות רפ"ו.

בלבד שע"ז הוא יוצא ממקום החושך, אלא שהוא עוד פועל ע"ז להיות יתרון האור מן החושך, באופן הכי נעלה, כנ"ל.

ומכיון שאמיתיות העילוי ביתרון האור נמשך מן החושך עצמו, אולי יטעה ההולך ישר לומר אלך ואעבוד עבודתי שם —

לכן רמז אדמוה"ז עילוי זה, ולא אמרו בפירוש, שזה בא להורות שאין זו הדרך הישרה שיבור לו האדם; ואדרבה „האומר אחטא ואשוב — אין מספיקין בידו לעשות תשובה“⁴⁰, שהוא נופל גם ממדרג' הקודמת.

יב. ואם יטעון הטוען: למה יגרע חלקו — שלא יוכל להגיע ליתרון אור הנמשך מן החושך באופן נעלה — משום שהוא הולך בעבודתו בדרך ה"ישר"?

גם התשובה לטענה זו מרומזת ב"מענת אדמוה"ז: כמו שנת"ל, שמצד

דרגת יעקב עצמו לא הי' שייך לגילוי דיתרון האור מן החושך עצמו, בכ"ז ע"י ההתעסקות שלו ש"היו השבטים הוגים בתורה" הגיע גם הוא לבחי' „ויחי יעקב“ בתכלית העילוי — יתרון האור מן החושך עצמו;

עד"ז בעבודת כאו"א: על ידי ה' התעסקות עם אלו הרחוקים עדין מה' ותורתו, לקרבם ולעשותם בע"ת, הנה ע"י שפועל בהזולת העילוי דתשובה, יש לו חלק ביתרון האור של חבריו". ועל ידי כל זה מקרבים ביאת המשיח ד„אתא לאתבא צדיקיא בתיובתא“.

(משיחת ש"פ ויחי, תשל"ב)

(45) כידוע כפי ר"שנים אוחוזי בטלית' (הובא בכש"ס (הוצאת קה"ת) הוטפות כו, ב), ולהעיר ממרו"ל (ב"ב ט, א) גדול המעשה יותר מן העושה.

(46) ראה זחי"ג קנג ב, וראה לקו"ת שמע"צ צב, ב, שה"ש ג, ב.

ו' י' ב

דבר ש"לבא לפומא לא גליא"!! הרי אפשר לומר, כפשוטו, שגם מלכת־חילה לא ביקש להגיד להם אלא את אשר "יקרא" — יארע להם באותו הזמן ש"באחרית הימים" (וכמה ממאור־רעות אלו גם הגיד להם בהמשך דבריו, וכמפורש ברש"י להלן).

ג) כיון שפירוש זה מביאו רש"י — שלא בא אלא ל"פשוטו של מקרא" — צ"ל שכל זה מוכרח גם בפשוטו של מקרא.

ב. והביאור בזה: כיון שאמר להם "האספו ואגידה לכם גו' באחרית הימים", ואח"כ אומר פעם שני' "הקבצו ושמעו גו'", מוכח שבשני ענינים נפ' רדים מדבר וחלוקים הם זמ"ז עד כ"כ שצ"ל אסיפה בפ"ע מיוחדת לכאור"א. ומובן שאמירתו השני' ("הקבצו ושמעו") מכוונת להסמוך לה בפרשה, אבל לא אמירתו הראשונה ("האספו ואגידה") שהיא לפני פניו. אבל עפ"ז למה סתם הכתוב ולא פירש מה הי' ברצונו להגיד — ולמה לא הגיד? ע"ז אמרו רז"ל "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין" — ולא גילה מפני ש"נסתלקה ממנו שכינה" (ולכן לא נכתב זה בתורה), ולפיכך חזר ואמר להם "הקבצו (באופן אחר, לא כ"האספו" ש"היא בהכנה לשמוע דברים הנאמרים בהשראת השכינה) ושמעו גו'".

אמנם עדיין דרוש ביאור: כפל הלשון שבכתוב זה משמיענו שרצה לומר להם דבר שבפועל לא אמרו

א. על הכתוב: "ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים הקבצו ושמעו וגו'" ארו"ל: (הובא בפרש"י בשינויים — כדלקמן ס"ח): "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה".

וצ"ל מנ"ל שפירוש הכתוב ש"ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין", לכאורה, פשוטו של מקרא ב"אגידה לכם" הוא הברכות וענינים הכתובים להלן ב"פרשה.

יש מפרשים: שההוכחה היא מה"מלים "באחרית הימים", שמובנן הוא קץ הימין, וכדמצינו בתנ"ך: שהלשון "אחרית הימים" פירושה קץ הימין.

אבל קשה לומר כן:

א) אין זו הוכחה מספיקה כיון ש"אחרית הימים" לא בכל מקום פי' רועה "קץ הימין"; וכמו בדברי בלעם מצינו לשון זו "לעמך באחרית הימים" — ומדבר בדוד.¹

ב) אפילו אם נאמר שכאן "באחרית הימים" כוונתו לקץ הימין — מהי ה"הוכחה שיעקב ביקש "לגלות" זה לבניו, היינו להודיעם מתי יהי "קץ הימין"

1) פרשתנו מט, א"ב.

2) פסחים גז, א.

3) גו"א וש"ח (בפירושה עה"ת) עה"כ וראה מהרש"א פסחים שם.

4) ואתחננו ד, ל. ישעי' ב, ב. ירמ"כג, כ.

5) בלק כז, יד. פרש"י שם כז, יז. ומש"כ שם (כז, יט) על מלך המשיח אומר — לא קאי על לעסה, כ"א על אדום.

6) יל"ש ישעי' רמו תקו. וראה גם סנה"צט, א. קה"ר פ"ב, י"ד.

חומד"י, — אלא שאמירה זו באה מצד חיצוניות הלב, אבל בפנימיות לבו רוצה הוא תמיד לעשות רצונו ית'. —

משא"כ הגדה, שהיא באה מפנימיות הלב. והוה מה שנא' בזהר שהגדה היינו "מלין דחוכמתא", כי מלין דחוכמתא ענינם — פנימיות (וסתים) דאורייתא — הן המעוררות ומגלות את הפנימיות (והסתים) של הנשמה יי.

וכן הוא גם בענין ההגדה של הקב"ה, אשר פירושה: המשכת פנימיות אוא"ס בגילוי. וכמאמר רז"ל י: על אגדה (מלשון הגדה): רצונך שתכיר את מי שאמר והי' העולם למוד אגדה שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה כו' — כי באגדה (פנימיות התורה) מאיר ומתגלה מפנימיות (וסתים) דקוב"ה.

ובזה יובן שב"ואגידה" גופא יי מרוי מז שביקש יעקב להגיד, לגלות לבניו ענין פנימי ביותר, "קץ הימין", ש' ענינו הוא הגילוי של תכלית הסתום והפנימי — גילוי סתים דנשמה וסתים דקוב"ה ע"י סתים דאורייתא.

ד. ועדיין צריך להבין דיוק לשון חז"ל "ונסתלקה ממנו שכינה":

הלא המכוון בזה הוא לתת טעם למה לא גילה יעקב את "קץ הימין" והו"ל לכאורה לומר: "ונתכסה (הקץ) ממנו" יי או כיו"ב — ומהי הנתנית

— ולא נכתב בפרשה — אבל מנין ההוכחה שתוכנו של דבר זה הוא גילוי דבר הסתום בתכלית "קץ הימין"? אפשר ורצה לגלות פרטים נוספים (על אלו שגילה להם) במה שיקרא אותם בזמן ד"אחרית הימים" (ושמשום איוזו סיבה נמנע לגלותם).

ג. וביאור הדבר **:

איתא בזהר י, ומבואר בחסידות * , בענין ג' הלשונות "דיבור", "אמירה" ו"הגדה", דההפרש ביניהן: "דיבור" הוא בפה, "אמירה" היא בלב ו"הגדה" הי' מלין דחוכמתא.

ומהחילוקים ביניהם: דיבור ואמירה אפשר שיהיו רק מחיצוניות הנפש: הדיבור, שהוא בפה, אפשר שידבר באופן של "אחד בפה ואחד בלב" * ; אפילו אמירה בלב אפשר שתהי' היפך פנימיות הנפש, היפך אמתית רצונו.

— וכמבואר ברמב"ם יו טעם ההלכה "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" כי יצרו אנסו (ולכן רוצה ומתאוה לעבירה), אבל רצונו האמתי בפנימיות נפשו של כאו"א מבני הוא לעשות כפי רצון העליון — ועי"ז שכופין אותו מבטלים האונס ורצונו הנעשה עי"ז ועושה מה שחפץ בפנימיות נפשו. וכנראה במוחש שמה שאמר לפני ה' כפי' איני רוצה, לא הי' זה אחד בפה ואחד בלב, כי גם בלבו לא רצה לעשות ובל' הידוע "העין רואה והלב

(11) פרש"י שלח טו, לט. וראה במדבר"י פ"י, ב.

(12) לקו"ת ויקרא ה, ג.

(13) ספרי עקב יא, כב. ה' תלמוד תורה

לאדה"ז פ"ב ה"ב רמב"ן במגן המצות

סי ז. ראה ג"כ חנוך פ' עקב סתלי"ד.

אדר"ג ספכ"ט. שו"ע אדה"ז סי' קנו ס"ד.

(14) ועפי"ז יומתק ביותר שבפרש"י

כתוב ענין זה על התיבות "ואגידה לכמי".

(15) וכבבראשית רבה ר"פ צ"ה.

(6*) ראה ג"כ לקמן ס"ה.

(7) ח"א רלו, ב. וראה אוה"ת ויחי שפג, א.

(8) ראה ד"ה נחמו תרכ"ו. מהיכן זכו תרכ"ו. ולהעיר מלקוטי לוי יצחק — אגרות ע' ש"ג.

(9) פסחים ק"ג, ב. ב"מ מט, א.

(10) ה' גירושין ספ"ב.

כי רק הכה להשכינ' ולהמשיך גילוי הקץ (למטה) נסתלק ממנו.

ה. ואעפ"כ הדגישו חז"ל בלשונם „ונסתלקה ממנו שכינה“ (אף שסילוק השכינה האמור הוא ענין שנוגע לכ"א אורה רק להשבטים, והול"ל אלא שלא היו בניו זכאין לכך י"י, או כיו"ב): זה גופא שאין בניו ראויים לגילוי הקץ, פעל ירידה גם ביעקב; על-דרך שמצינו במשה רבינו, שאמר לו הקב"ה י"י: „לך רד (מגדולתך), כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל“ — ומכיון שהם אינם כדבעי, הרי זה גורם ירידה גם במשה.

ו. אמנם עפ"ז אינו מובן: כיון שמצבו של יעקב תלוי במצב בניו, א"כ למה „נסתלקה ממנו שכינה“ רק לאחרי שביקש לגלות הקץ — הרי היו במצבם זה גם קודם לכן (משא"כ בבנ"י ומשה) וא"כ מלכתחילה לא היתה צ"ל השראת השכינה בהנוגע לענין זה?

וגם בזה אנו מוצאים דוגמא במשה רבינו:

ברדת משה מן ההר היו „שני לוחות העדות בידו“, אבל „כאשר קרב אל המחנה וירא את העגל ומחולות“, מיד „כבדו על ידיו“ י"י, „ויחר אף משה וישלך מידיו את הלוחות וישבר אותם“ * * *. ולכאורה: מה נתחדש ב"א אותה שעה? עשיית העגל היתה טרם שירד משה מן ההר; ויתירה מזו: משה ידע מזה בהיותו בהר, הקב"ה הודיעו ש„עשו להם עגל מסכה וגו'“

טעם בזה „נסתלקה השכינה“? גם צ"ל הרי אמר להם תומ"י כו"כ עניני נבואה, הרי ששרתה עליו השכינה.

והענין הוא:

יעקב ביקש „לגלות לבניו (היינו — את הידוע לו) קץ הימין“, כי לפי ראות עיניו (שהוא ראה אותם כפי „שעמדו בעולמו“ הוא) חשב שהם ראויים (אחרי שיהיו במצב ד„האספו“ — הכנה מסו' יימת) שיגלה להם את הקץ י"י.

ולכן אמר „האספו — ואגידה לכם“: כאשר תתאספו ותתאחדו — „ואגידה (ואגלה) לכם וגו' באחרית הימים“, את קץ הימין.

„ונסתלקה ממנו (מה שהוא באותה שעה — מבקש לגלות הקץ לבניו י"י) שכינה“: היכולת להשכינ' בענין זה — גילוי הקץ — למטה (שזהו פירוש ל' „שכינה“, „ששוכנת ומתלבשת“ י"י).

כלומר: יעקב עצמו שרתה עליו שכינתו ית' (הגילוי דאוא"ס ב"ה) גם לאחרי כן, שהרי אמר להם דברי נבואה, כנ"ל; וגם ה"קץ" עצמו לא נתכסה ממנו י"י — אלא שנסתלקה ה"שכינה" (ענין הגילוי למטה) של בחי' הקץ.

וזהו הדיוק בלשון הגמרא „נסתלקה ממנו שכינה“ (ולא נסתם ממנו הקץ).

16) ובמכ"ש מזה שיעקב חשב אפילו בנוגע לנעשו שכבר נתברר (תו"א ר"פ וישלח), ולכן כבר אפשר להיות הגאולה, שלכן אמר „ויהי לי גו' ותמור“ — ותמור זה מלך המשיח (ב"ר פצ"ה, ו. וראה לקו"ש ח"א ע' 70 ואילך).

17) ע"ד פי' בתורה תמימה ע"ה"פ.

18) תניא פמ"א.

19) ומורגש זה ע"י השינוי מלי' המדרש

ב"ר רפצ"ח: הקץ ונתכסה ממנו — וכד' לקמן בפנים.

20) ע"ד סנהדרין יא, א.

21) ברכות לב, א. פרש"י תשא לב, ז.

22) ירושלמי תענית פ"ד ה"ה.

22*) תשא לב, יט.

היתה התורה שניתנה לכל בני ישראל מספרת כי יעקב ביקש לגלות את הקץ (כו); ובלאה"כ מובן זה — כי בקשתם של צדיקים אינה חוזרת ריקם. וגם לזה דוגמא ממש רבינו. — בכלל משה ויעקב ענינם אחד, אלא ש"יעקב מלבר ומשה מלגאוו" 26:

בנוגע למשה רבינו נתבאר, כי ע"י תפילתו: ואתחנן גו' אעברה נא ואראה את הארץ 27 בכדי לפעול בבני ישראל ענין הראי' באלקות, פעל (אף שבעצמו לא נכנס לארץ) המשכת בחי' הראי' בבני ישראל בדרך מקיף. בחי' הראי' בפנימיות לא המשיך בהם — וכהסיוס שם "ועתה ישראל שמעו אל החוקים" 28, ש(בפנימיות) תהי' בהם בחי' השמיעה — אבל במקיף המשיך בישראל גם בחי' הראי' 29.

ועד"ז י"ל שהוא ג"כ ביעקב (סמוך להסתלקותו) 30: אף שנסתלקה ממנו שכינה — שלכן אמר אח"כ "הקבצו ושמעו בני יעקב" — אעפ"כ, בזה שאמר "האספו ואגידה" 31, נתן הכח בבני יעקב (ולבניהם אחריהם עד "אחרית הימים") שיגיעו בעבודתם

(היינו שלא הי' לו בזה שום ספק) — ולמה כבדו על ידיו ויחר אף משה דוקא כשראה את העגל ומחולות? וההסבר בזה: כל אותו הזמן שמשה רבינו הי' בעלייתו בהר, הי' מופשט מכל הענינים דלמטה ולא הי' לו קשר עם העולם וענינו — ולכן גם לא נגע מעשה העגל בו ובמדריגתו, אף שכבר הי' בעולם וידע עד"ז ע"י שמיטה (מהקב"ה) 32, אולם כאשר ירד מן ההר ולאחר זה גם ראה 34 את העגל — "נגע" בו הדבר ועד שכבדו ידיו ויחר אף משה וישלך את ה"לחות" 35.

ועד"ז הוא בנדו"ד: אעפ"י שגם קודם שקרא יעקב את בניו לא היו ראויים לגילוי הקץ, עכ"ז שרתה עליו השכינה גם בענין דגילוי הקץ, כי בהיותו מופשט או משייכות וממח"שבה במצבם — לא הי' זה "נוגע" ופועל בו. אבל כשבקש לגלות את הקץ לבניו — הי' שייכות וקשר לבניו ולכן פועל בו ו"נסתלקה ממנו שכינה".

ז. אעפ"כ, כיון שהענין ד"האספו ואגידה לכם גו'" נכתב בתורה, מובן שזה שרצה יעקב לגלות הקץ פעל פעולתו גם למטה ועד שזהו תורה (הוראה) נצחית (כי לולא זאת לא

26 ת"ז תיג (כט, א), נתבאר בלקו"ת פנחס ד"ה צו את בניי (השני) פ"ד.

27 ר"פ ואתחנן.

28 שם ד, א.

29 לקו"ת ר"פ ואתחנן, אוה"ת שם. וראה גם שעה"ת (לאדמו"ר האמצעי) ח"ב ד"ה הלבין ההפרש שבין תפלה לתורה.

30 בדוגמת ההמשכה דמשה שהיתה סמוך להסתלקותו דוקא (ראה אוה"ת שם ע' עח).

31 בכללות פעל זה ע"י בקשתו לגלות את הקץ (ואגידה לכם), אלא שמי"מ הוצרך גם ל"הקבצו ושמעו" (ובדוגמת משה, שנוסף ל"ואתחנן" הוצרך לראות את הארץ — עכ"פ מרחוק (לקו"ת שם ג, ד, שעה"ת שם ל, ב ואלו, אוה"ת שם).

23 דאפילו ראי' באספקריא מלוכלכת אינה דומה כלל לזו שמצוחצחת (ויק"ר פ"א, יד), עאכ"כ שמיטה, וע"ז מעלת הנביא על החכם (ראה אגה"ק ס"יט, ובכ"מ). 24 תשא שם.

25 וי"ל שעד"ז הוא בנוגע לך רד מגדולתך, שהייתה מגדולתו בפועל (שלכן כבדו ידיו וכו') היתה אחרי שירד מן ההר (ויומתק עפ"ז יתור הלשון "לך" (רד) — שה"רד" הי' אחרי שילך מן (מעלת) ההר; וגם תומתק שייכות דרש זה לפי הפשוט שבכתוב, שהכוונה לירידה מן ההר).

לגילוי הקץ בדרך מקיף (עבודת ה' באופן של חירות * מאו"ה ומיצה"ר).
 ת. בפרש"י בפרשתנו — ג' שי-
 גויים מלי' הש"ס: (א) השמיט תיבת
 "לבניו". (ב) השמיט תיבת "הימין".
 ג) מוסיף: והתחיל אומר דברים
 אחרים. (ובזה גם קשה: א) מאי
 קמ"ל? (ב) מהי האריכות והתחיל
 אומר?)

ועצ"ל אשר כ"ז מוכרח ומדויק
 בפשוטו של מקרא — שיטת רש"י
 בפ"י עה"ת.
 ובקיצור: (א) פרש"י בא על התיבות
 "ואגידה לכם" — ובמילא אין מקום
 להכפיל "לבניו". (ב) החילוק דק"ך ה'
 ימים וק"ך הימין * — אינו נוגע כאן
 ולכן סתם — "הק"ך" (שאפילו במדרש
 כאן מפרש כן, וכש"כ בפרש"י, פשוטו
 של מקרא). או י"ל דלדעת המדרש
 ורש"י — ק"ך הימים וק"ך הימין
 היינו הך * ג) ההוכחה דביקש ל'
 גלות את הק"ך כי ואגידה מורה על
 "מלין דחוכמתא" (כנ"ל ס"ג) — אין
 לה מקום ע"ד הפשט. וא"כ קשה (כנ"ל

ט. וזוהי גם הוראה בעבודתנו אנו:
 ישנם כאלו החושבים חשבונו של
 עולם בירידת הדורות ואומרים: איך
 אפשרי כי דורנו דור יתום זה יהי'
 שייך להגילויים של הגאולה העתידה.
 גילויים שלא זכו להם בדורות הנעלים
 הקודמים? ואכשר דרא, בתמי? *

ועל זה באה ההוראה, כי ע"י
 שיעקב ביקש לגלות לבניו ק"ך הימין
 נתן כח לכל בניו בכל הזמנים, להזמן
 ש"נסתלקה ממנו שכינה", ועד לה'
 סילוק והעלם היותר גדול שבדורנו
 זה, כאשר החושך הוא כפול ומכופל
 — אשר גם עכשיו ישנו הכח התמידי
 לפעול, בשעתא חדא וברגעא חדא,
 שיוכלו "לגלות את הק"ך" בגאולה
 האמיתית והשלימה *.

31* באופן אחר — עיין מכתב בת
 ארמור הוקן (נדפס בספר חכמי ישראל
 כעש"ס ע' סא).
 32 דניאל בסופו. וראה זח"א סג, א.
 זח"א קל, סע"א. וראה אה"ת ר"פ מק"ך.
 33 וכפי רש"י וכל פשטני המקרא
 דניאל שם (משא"כ דעת הזהר שם). ואף
 דרש"י בפסחים הנ"ל (וכן בסנה' צב, א) פ'
 פי הימין מלי' ימין, הרי: א) אין זה זמן
 אחר (כ"א ש"מפרש החידוש שיהי' בזמן
 ההוא), שהרי בא בהמשך להק"ך (סתם)
 שבפסוק שלפני זה. (ב) רש"י בש"ס מפרש
 ע"פ דרך הלימוד בש"ס, וכיון שמדייק
 בש"ס "ק"ך הימין" עכצ"ל שחידוש יש בזה.
 משא"כ בפ"י עה"ת —
 ועפ"ז סר הקצ"ע שבהוספה לפרש"י
 דניאל שם.

ובאמת, הנה זה שטוענים שאין הדור
 ראוי וכו', זה גופא הוכחה כי עכשיו

34 דקאי על כל הברכות כולל שילה
 — מלך המשיח, ובמילא מוכרח ד"באחרית
 הימים" כאו אינו לפני זמן זה.
 35 ראה בארוכה לעיל בשיחה ב' לפ'
 תולדות ובשיחה א' לפ' ויצא, שבעל תשובה
 — שעבודתו היא "בחילא מגיא" — הוא
 עבודת יעקב (ובניו), והיא המביאה בנין
 ביהמ"ק השלישי — "כיעקב שקראו בית"
 (פסחים פח, א. חז"ג מהרש"א שם).

ועיין סר הקצ"ע שבהוספה לפרש"י

בתוקף האמונה שלמעלה מטעם ודעת — וזהו העבודה של „היסח הדעת“³⁷. וע"י אמונה זו — בן דוד בא בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ ויחי, תשכ"ה)

37) ראה אגה"ק ס"ד. — אין סתירה למ"ש בפנים ממ"ש באגה"ק שם שבחי' זו היא מתנה מלמעלה, כי (א) תוקף אמונה זו באה לא מצד עבודת האדם כ"א מלמע', והעבודה בזה היא לעורר את האמונה; (ב) באגה"ק שם גופא: אתעדל"ע (של היסח הדעת) היא באתעדל"ת דוקא.

הוא זמן גילוי המשיח, וכמרו"ל³⁸ שמש"ח בא בהיסח הדעת: כאשר נמצאים במצב כזה שאין הדעת והשכל הגלוי רואה שום מקום איך תבא הגאולה, הרי „היסח הדעת“ זה סימן מובהק הוא לגאולה הקרובה.

כי אין הכוונה — שאין לחשוב ולחכות ח"ו ע"ד הגאולה בכדי שיהי' „היסח הדעת“. אדרבה, עיקר גדול באמונת ישראל — „אחכה לו בכל יום שיבא“, כ"א הכוונה אשר מבלי הבט על זה שהדעת והשכל הגלוי אין רואה מקום לזה, מאמינים אנו

36) סנהדרין צו, א.



הוספות



שיחות ומכתבים

הוספות

175	בראשית
192	מרחשון
199	נח
201	לך לך
204	וירא
206	כי מרחשון
208	חיי שרה
213	ויצא
215	ר"ח כסלו
217	וישלח
218	יו"ד כסלו
220	יו"ד - י"ט כסלו
223	י"ט כסלו
269	י"ט כסלו - חנוכה
278	חנוכה
317	זאת חנוכה
319	חורף
320	ויחי



בראשית

... באיחור קבלתי מכתבו בצירוף עלי ההגהה של מאמרו כשהי' העולם מים במים וסוד השמיטין והיובלות.

ובמענה עליו — באתי עכ"פ בקיצור כפי רשיון הזמן. ובפרט שביאור הרצוי דורש אריכות גדולה, כיון שבכו"כ נקודות עיקריות נגע בהן במאמרו האמור.

(א) בעניני בריאת העולם, ובמאמרי רז"ל הקשורים בזה וכאותן הנזכרים לעיל, כשהי' העולם מים במים, אשר רובם מכואר בעיקר בספרי קבלה, ישנם כמה טועים לאמר שהרשות לכאו"א לפרש הענינים ככל העולה על רוחו, כיון שאין הדבר נוגע להלכה למעשה בדיני שו"ע.

ואף שנכון הדבר בהנוגע לענינים שאין בהם אלא פי' פסוק ומרז"ל או דרש בהם, שאם רק הפירוש והדרש חדור יר"ש ופשיטא שאינו מנגד לאמונתנו, ידרש הדרש, ואין משיבין על הדרוש.

לא כן הוא בענינים שבמציאות, אפילו מציאות שבעבר שלכאורה אין בזה נפק"מ לדין. שהרי בודאי היתה באופן מסוים ולא באופן אחר. ובמקום ספק ומחלוקת — גם בזה כללים ישנם המבררים הספק וההלכה כמי. ומובאים בספרים הדנים ע"ד חלק זה שבתורה, והנקודה הכללית והתיכונית היא, אשר בנוגע לכל עניני קבלה, הלכה כדברי הארז"ל לגבי כל שקדמוהו. וכידוע אפילו למתחילים בלימוד ספרי הקבלה, והאריך בזה הרח"ו בהקדמתו לשער ההקדמות, ונתקבל כלל זה בכל חוגי בני ישראל הספרדים והאשכנזים, החסידים והעולמ'שע וכו'.

(ב) בסיפורי התורה אשר היא היתה כלי אומנתו של הקב"ה בבריאת העולם וכמרז"ל ב"ר בתחלתו מביט בתורה ובורא את העולם, ובלשון הזהר (ח"ב קסא, א) אסתכל בה באורייתא וברא עלמא, שבוה נכלל כל סדר ההשתל"שלות, כל העולמות מהעולם היותר עליון עד עולמנו עוה"ז הגשמי והחומרי, מסופר בהם לא רק ע"ד עוה"ז אלא גם על העולמות שלמעלה הימנו. והדברים אמורים בהנוגע לתורה שבכתב ולתורה שבע"פ.

ולדוגמא תחלת התורה, בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ, מסופר בזה תחלת השתלשלות הספירות בעולם הכי עליון עולם האצילות, וכפירוש הזהר (ח"א ל, ב, לא, ב, ועוד), ופשיטא שמסופר בזה בריאת השמים והארץ הגשמיים של העולם הזה, ומובן שאין בזה כל סתירה ולא חילוקי דיעות, כי מר אמר חדא ומר אמר חדא, ומשלימים אחד את השני.

מובן ג"כ שלמרות הנ"ל ישנם כמה כתובים ומאמרים בתורה שאין מדברים אלא ברוחניות העולמות, ולדוגמא תוארי השם, יד ה' עין ה'. וישנם

כמה כתובים ומאמרים בתורה שאינם מדברים אלא בגשמיות העולמות. על כל פנים רק בעולמות התחתונים. וכמו ענין העון והאיסור, כי רק בארץ ישנו ליצה"ר (שבת פט, א) ונפסק הלכה אין דבר טמא יורד מן השמים (סנה' גט, ב). — אף שמובן שגם לענינים האלו יש איזה שרש בעולמות שלמעלה מהם, ואין לך ענין למטה שאין לו מזל למעלה. ונתבאר דבר זה בפרדס להרמ"ק שער כה פ"א. בתורה אור לרבנו הזקן (בעל התניא) בראשית ד"ה להבין ענין הברכות ובהגהות הצ"צ שם ועוד. ואכ"מ.

ג) בענין השמיטין (ו' אלפי שני) והיבולות המובא בכמה מקומות בספרי קבלה — הגה כן הוא אשר מקודם היו בזה דיעות מחולקות, יש אומרים אשר עולמנו זה — היא שמיטה שני'. ולפני זה הי' ג"כ עולם מלא ושימש ג"כ ז' אלפי שנין. ואחרי עוה"ז יהיו עוד ה' שמיטות של ז' אלפי שני (ס' התמונה הקדמה לתמונה ג'. ועוד). וי"א אשר עולמנו הוא שמיטה החמישית (הרמ"ק בספרו שיעור קומה). אבל בא האריו"ל ופסק ההלכה, אשר קורין אנו לז' אלפים שנים אלו — כס אנו נמצאים — שמיטה שני' בערך עולם דספירות רוחניות שקדמו להם, אבל לא הי' לפני זה עולם גשמי, שמים וארץ גשמיים וכו'. וכמו שביארו דבריו בכ"מ ומהם לקוטי תורה להאריו"ל פ' קדושים ושער מאמרי רשב"י (לז, א). והובאו דבריו ונתבארו ע"י רבנו הזקן בתורה אור שמות ד"ה ויאמר גו' מי שם פה. ובנו אדמ"ר האמצעי בס' תורת חיים ד"ה ויאמר גו' לא איש דברים. וכנ"ל זוהי הלכה פסוקה המקובלת על כל המקובלים, וכמו בשאר עניני קבלה.

(מכתב ח"י שבס תשי"ז)



במענה על שאלתו כמה ששמע שהר"צ מזדיטשוב חלק על שיטת חב"ד בנוגע לענין הזמן, ומבקש להורות באיזה ספר נמצא המחלוקת ותוכנה.

נמצא הענין בספרו ועשה טוב קרוב לתחלתו. וז"ל שם: ויש למי שראיתי (וכ"כ גם בסדור שער הק"ש רד"ה להבין פ"ר דק"ש. אף שא"י אם כוונתו להסידור) כתב בשם הר"ר מהרד"ב נבג"מ (כוונתו לה"מ ממעזריטש) תירץ לזאת הקושיא (למה לא נבה"ע מקודם). כי הזמן ג"כ נברא ומתחלה לא הי' זמן. ובאמת איני מאמין שיצא זה מן הקדוש כו' ומה יעשה הרב במד' ב"ר (הוא רפ"ג) שאמר מלמד שהי' סדר זמנים קודם, ובגמרא אמרו אלפיים שנה קדמה תורה לעולם כו' ומרמו לסי' מו"ג (והוא בח"ב פ"ל).

— עיין בשומר אמונים ויכח שני מי"ז עדכ"ו. —

והנה מלבד דעת הרמב"ם (שם) שהזמן נברא — כ"כ בפירוש כמה מגדולי ישראל וגאונים: רס"ג (אמונות ודעות ס"א ד"ה והראי' הד'), רשב"א (שו"ת תי"ח), רמ"ע מפאנו (ע"מ מאכ"ח ח"א פט"ו), ספורנו בתחילת פי' שהי' ועוד.

ובעומק יותר י"ל: דהנה ב' ענינים בזמן: זמן המשוער ונמדד (ע"י תנועה איזה שתהיה) ועצם המשך הזמן (והוא הנקרא בל' חוקרי ישראל במו"נ ח"ב פ"ג – שעור זמן, דמות זמן. או – בלשון ספר העקרים מ"ב פ"ח – זמן בלתי משוער). וגם עצם המשך הזמן נברא הוא (ודלא כדעת העקרים שם) עיין סהמ"צ לבעל הצ"צ מצות האמנת האלקות סי"א וכ"מ בס' עשרה מאמרות (שם).

ומרז"ל דב"ר הנ"ל שלא יהי' נוטה לדעת הקדמות כבר תירצו באופנים שונים: ראה עקרים שם, בחיי ר"פ בראשית ועוד.

וע"פ דא"ח יש הפרש בין זמן לסדר זמנים שנזכר בב"ר הנ"ל. וסדר זמנים הוא דק יותר מענין הזמן (היפך מפ"י בעל העקרים) והוא שרש הזמן (וכ"מ בפרדס ש' ערה"כ ע' סדר זמנים: ובס' עבוה"ק ח"ד פ"ה) – וכמו שביאר בארוכה בס' המצות (שם) ובכ"מ . . .

— דרך אגב כמה אנשים מערבים שני הענינים שבזמן ועי"ז באים לכמה בלבולים וטעיות. ולדוגמא, בזמן האחרון, אלה שעסקו בשיטת היחס (Relativity Theory) לאיינשטיין, וזה אינו נוגע אלא בענין הראשון של הזמן, והם טעו כנ"ל ובמילא באו למסקנות מוזרות במאד ואכ"מ. —

מלבד מחלוקת הנ"ל, חלק הרה"צ מזדיטשוב בכלל על שיטת המתעסקים בתורת חקר אלוהים וכמו בתורת היחוד, סדר ההשתלשלות וכיו"ב ולפ"ד די באמונה — וכמובא בס' הנ"ל . . .

(ממכתב י"ד מנחם אב תש"ז)



. . . בשאלתו מה יענה כשאומרים לו, שהמדע כביכול, יש לו הוכחות שהעולם קיים יותר מה'תשט"ו שנה*, ואם יש לתרץ זה במארז"ל הידוע שהקב"ה בונה עולמות ומחריבם — פירוש מארז"ל זה אינו כן, כי הכוונה לעולמות רוחניים, וכמ"ש רבינו הזקן — מכתבי אריז"ל — בתורה אור פ' שמות (דף נ"א ע"ד), ומה שאומרים שהמדע יש לו הוכחות על הנ"ל, הנה זהו שקר מחלט, אין למדע כל הוכחה בזה, כי אם השערה בנוי' על יסודות רעועים. וקשה לבאר זה במכתב באריכות הדרושה, והנקודה בזה היא, שהנמצא בספרי לימוד המדע ע"ד הנ"ל ע"ד קיום העולם כמה אלפים מיליונים שנה וכו' מבססים הם השערה זו כדלהלן:

כיון ש(בתנאים הקיימים היום, חום, לחץ האוויר, תנועות הרוחות, כמות החמרים השונים הנמצאים על פני האדמה וכו' וכו') הנה דרוש לכל מאה אמה גובה דהחול המתקבץ על שפת הנהר מספר מסוים של שנים, וכיון שנמצאים הרים מחול זה עצמו, שהם בגובה כמה מילים, הנה (את"ל שגם הם נקבצו מגרגירי חול, ועל ידי נהר כגון זה, והתנאים הנ"ל לא נשתנו

במשך כל האלפי שנים, הרי צריך לזה כך וכך שנים, וחשבון זה מגיע הרבה יותר מן ה'תשט"ו.

אבל כששואלים אצלם, מאין נתהו גרגירי החול, אין בידם לענות — וכששואלים אצלם — כמו שנתהו גרגירי חול במישור הרי אפשר לומר שנתהו זה הרי"ט בבת אחת, ג"כ אין בידם לענות על זה, וכששואלים אצלם מניין להם שלפני חמשה אלפים שנה היו כל התנאים, דהמים והרוחות והנהר וכו' ממש כמו שהם עכשיו, הרי גם על זה אין בניהם מענה, וכששואלים אותם נוסף על זה, את"ל שהוכחה שלהם מדעית, הרי איך אפשר שתוצאות החקירה דמשך קיום העולם ע"פ המדע דתכונה, ע"פ המדע של חקר עתיקות (ארכעלאגיע), ע"פ המדע דחקר מבנה כדור הארץ (געאלאגיע), וע"פ המדע דראדיא — סותרות אחת לרעותה ומן הקצה אל הקצה, היינו — ולדוגמא — מסקנה אחת שאי אפשר להיות יותר מחצי בליון שנה, ומסקנה שני' שאי אפשר — פחות משני בליון שנה, וכיו"ב.

והרי סתירות אלו — הוכחה ברורה הן שאין כל חקירות אלו אלא השערות בניות באויר, ואכמ"ל.

(ממכ' י' מ"ח תשט"ו)



. . . ומה שהעיר ממש"כ בקונטרס פורים * פי"ב שהעולמות הם בלי מספר, ומקשה איך יתהווה מריבוי בעלי גבול בלתי בעל גבול, שזה א"א, וכמוש"כ במצות האמנת אלקות פי"א, — שהעולמות הם בלי מספר גילו לנו חז"ל כמבואר בקונטרס מהזהר, ועייג"כ תניא פרק מ"ז, ולא יקשה כנ"ל, כי זהו מצד כח הא"ס שבהם שאין אצלו נמנעות, ויוכל להיות שני הפכים ביחד, וראה לקו"ת בלק ד"ה מי מנה פ"ג, וד"ה סמכוני הנדפס בס' דרך אמונה פ"ב.

(ממכתב יו"ד אי"ה, תשי"י)

* * *

על מה ששאל מכבר בענין השאלה איך שייך ענין עולמות בלי מספר, ועינתי שזה מצד כח הא"ס שבהם שאין בהם נמנעות, ומקשה א"כ נפלה הראי' שהזמן נברא, שבדרך מצותיך מוכיח זה דאין שייך שמחלקים גבוליים רבים יתהווה בלי גבול, ותמה שגם בזמן י"ל שנעשה זה מצד כח הא"ס שבו, ומגלן שהזמן נברא.

התירוץ הכללי בזה ובכגון זה הוא: — דאמת אפשר הי' לומר בכל דבר ודבר, שנתגלה בו כח הא"ס שהוא נמנע הנמנעות, וא"כ אינו נופל הדבר תחת איזה חוק והוכחה השכל, אבל אמרה תורה שהעולם נברא באופן שיתאים לחוק השכל, וכמוכח מזה שכל דיני התורה מכריחים באמיתיות והוכחות השכל.

ויוצא מהכלל הם רק ענינים אלו שבפירוש נאמר בהם שאינם תחת חוקי השכל.

ולכן בעולמות שנאמר בהם בכמה מקומות בדברי חז"ל שהם אין מספר, על כרחך צריך אתה לומר שזהו מכח הא"ס שבהם, משא"כ בשאר הענינים שלא נתפרש זה, ובפרט שבאים להוכיח ע"פ השכל שהזמן נברא, הרי רשאין אנו לקבל הוכחת השכל, דממה נפשך, אם מצד האמונה — אין צריך להוכיח שהזמן נברא, ואם רצונו להוכיח זה ע"פ שכל, הרי מביאים לו רא"י שגם השכל אומר זה, ויש להאריך בזה, אבל בודאי יספיק לו גם הקיצור.

(ממכתב כ"א מנ"א תשי"ו)



. . . מה שהעיר בהמשך מים רבים תרל"ו: א) בפל"ג דמחלק בין ראשית ההתהוות וחיידוש הישנות, וראיתו מהמד"ר (ב"ר פפ"ה, ד): מאז ועד עתה מהו עושה כו'. ומקשה, דע"כ צ"ל דאין הדברים כפשוטן שהקב"ה הי' עסוק בענין הבריאה ששה ימים כו' אבל קושייתו אינה מחלשת הרא"י, דהרא"י היא דאין שנפרש הדברים בב"ר הנה מוכרח שם דיש חילוק בין הבריאה בוימ"ב והבריאה אח"כ ופי' המד"ר בקצרה י"ל השאלה היא: (אור) הקדוש (וסוכ"ע) ברוך הוא (ונמשך ונתגלה באופן דממכ"ע היינו במקום זומן, בזה) ברא עולמו לכמה ימים (נמשך גילוי זה) א"ל ששת ימים, מאז וע"ע מה הוא עושה (ובמה נראה גילוי אור זה), היסוד לפי השם קוב"ה יעריך לקו"ת תזריע כב, ג. ובכ"מ.

ב) רפל"ד שמביא משל ע"ז שמכח הא"ס נתהווה גבול ממעין הנובע בלי הפסק ומ"מ ממלאים ממנו בכלים מדוידים. ומקשה דאין הנמשל דהשפע משנה את המושפע, דומה להמשל שאין הכלי משתנה מהמים הנשאבים בו, ומתאים יותר המשל השני דנביעת החכמה מחכם גדול לתלמיד קטן. והנה כדוגמת משל ראשון, אבל בנהר, מובא בכ"מ בדא"ח (ראה באוה"ז וישלח) בביאור קצת יותר ונתוסף שם, שמצד מריצת המים שאינה פוסקת היו שוטפים את הכלים, ונתבאר בדא"ח (הוי' יחזו ר"ה התש"ץ) שהוא באחת מג' אופנים שונים: א) שישברו הכלים לגמרי. ב) שעכ"פ יבטלו מתורת כלי שענינו לקבל וכאן לא יתעכבו המים בתוכו, מפני מרוצתם, ויצאו חזרה. ג) גם, מלכתחילה לא יכנסו בהכלי, מפני הא"ס שבקילוח. הרי שגם במשל זה נשתנה המקבל, אלא שבמעין שהנביעה היא טפין טפין, במילא אין אף אחד מג' אופנים הנ"ל. ויש להוסיף ביאור קצת, בהקדם הקושיא למה נצרכו שני משלים, ומה מוסיף אחד על השני כי בודאי לא דבר ריק הוא.

והענין בקיצור נמרץ: דבהשקפה ראשונה, הנה ענין בלי גבול (או למעלה מזה ענין א"ס) צ"ל א"ס כיון שהמקור אינו מוגבל, הן בעצם ענין ההשפעה הן הדבר שמשפיע. ובאמת אינו כן בשנים. וע"ז הביא ב' המשלים: המשל דמעין, דהנביעה היא בלא הפסק, אבל הדבר שמשפיע מוגבל טפין. והמשל דחכם, דהנביעה בגלוי נפסקה, אבל השכל שמשפיע הוא א"ס עתה

בערך המקבל, דהרי עד ארבעין שנין לא קאים אינש אדעתי דרבי, ורק אחרי מ' שנה, וגדל בנתיים, מבין עומק החכמה שהי' בזה שהשפיע לו לפני ארבעין שנין.

ובנמשל יש לומר בדרך פרט שזהו החילוק בין צבא השמים הקיימים באיש ואין להם תולדות, ההשפעה נפסקה, אבל החיות שנשפעה הוא א"ס (כמשנת בפל"ג), ובין צבא הארץ שאין קיימים באיש אבל יש להם תולדות — החיות שנשפע גבולי, אבל אין ההשפעה נפסקת. ויש להאריך בכ"ו, אבל די בהנ"ל לחכימא, ועיין ספר החקירה להצ"צ ח"א בתחילתו.

(ממכ' כג מניא השי"ת)



. . . בענין החשך יש ב' דעות, הא' דחשך הוא רק העדר האור, הב' דחשך היא בריאה בפ"ע, והאמת היא כהדעה הב', ובעומק הענין הדעה הב' אינה דעה החולקת על הדעה הא', אלא מוספת עלי' (ד"ה יקח ה"א משנת תרצ"ה — בקצור לשון קצת, ועיי"ש הביאור בסדר ההשתלשלות ובעבודה, וראה ג"כ שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו פנ"ז), הסוברים כדעה הב': שמור פט"ו כב, לקח טוב בראשית בתחלתו, חזקוני בראשית א, ב, חדא"ג מהרש"א תמיד לב, א, וראה ג"כ ירושלמי ברכות פ"ח ה"ו, הסוברים כדעה הא': רס"ג בס' האמונות ודעות מ"א, מו"נ ח"ג פ"י והביאו הרמב"ן (שמות ד, יא), ועיי"כ חז"א רסג, א.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)



. . . במרו"ל ברש"י בראשית (א, יא"ב) בענין החטא של הארץ ונתקללה ע"ז, ושואל מהו חטא וענשו בצומח וכו' הנה יעוין במס' ע"ז תוס' ד"ה עז, דף יז סוף ע"א, ותוס' ד"ה אמר, חולין ז, ע"א, ועד"ז הוא בחדא"ג מהרש"א חולין ס ע"א עה"כ נשאו דשאים ק"ו בעצמם — שהשר ומזל שלהם אמר כן, ועיי"ש ג"כ ענין הק"ו.

(ממכ' ב' תמוז תשי"ג)



. . . הכתוב בשער היחוד והאמונה פ"ז דהשמש "כמו קס"ו פעמים כגודל כדור הארץ" הוא ע"פ פסק הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ג ה"ח (ודייק יותר בהקדמה לפרוש המשניות "קס"ו וג' שמיני פעם").

כנראה הקשו לכת"ר ממה שכאילו התכנים דעתה חקרו ומצאו אחרת —
5/4 מליון פעמים ויותר, וכמו בשאר הקושיות "המדעיות" מסוג זה —
המקשן ע"ה גם במדע!

הנא' בתכונה $5/4$ מליין ויותר הוא בנוגע לכמות (Volume) וברמב"ם המדובר ע"ד הקוטר (Diametre). והנה ערך הקוטרין הנ"ל המובא בס' התכונה דעתה הוא — כמו 110 (ולא ק"ע) — אלא שמדידת קוטר השמש זו מביאה בחשבון שכבות מסוימות של השמש ולא כולן — כי שכבות החצוניות ביותר — (לפי דעת התוכנים דעתה) משתנות (בתנועת כוון והתפשטות) מזמן לזמן במדה גדולה. לא כולן גראות לעין (כ"א רק „רואים" השפעתן) וכו' וכו' — ולכן גם קשה למודדן. כן אין מביאים בחשבון את Protuberance, אבל (לפעמים עכ"פ) ראו ומדדו שהתפשטו הנ"ל עד כדי כך שהי' או קוטר השמש יותר מן ק"ע פעמים מקוטר הארץ ונתכוון אח"כ וכו' ואכ"מ.

(ממכ' ר"ח תמוז תשכ"ב)



במענה למכתבה מז"ך תשרי בו כותבת, אשר שמעה ממי שהוא בהחלט, כאילו — כנראה ממכתבה — שזוהי החלטת המדע אשר ברור שהארץ סובבת את השמש וכו', ודלא כשיטה ההפכית, שכאילו הופרכה על ידי כמה הוכחות, ושואלת בירור בזה.

וכיון שכנראה מהאמור, רוצה לדעת לכל לראש מהי דעת אנשי מדע — הנה בעשיריות השנים האחרונות, החליטו כל אנשי המדע העוסקים בשטח זה, אשר אין כל החלטה בדבר, מי מהשמש והארץ עומד במקומו והשני מקיפו. ולא עוד, אלא שהחליטו על יסוד כמה שיקולים מדעיים, שלעולם לא יוכל המדע להביא ראיה והוכחה בזה. וע"פ המדע כל איש ביכולתו לאחוז שיטה שירצה, או שהארץ עומדת והשמש סובבת אותה או להיפך, או ששניהם סובבים אחד את השני. וכידוע כל זה לאלו המתעסקים בהתפתחות המדעים בתקופתנו, מיוחסת על שיטת היחסיות.

וכאמור זוהי החלטה הכי האחרונה והכי מוחלטה של כל אנשי מדע בדורנו זה.

ועל פי זה מובן שכל המקראות המדברים אודות הליכות השמש מסביב לארץ וכו' — יש ללמדם כפשוטו, ואין על זה כל קושיא.

(ממכתב א' מ"ח תש"ב)



. . . אחת מהיסודות בשיטת היחסיות שנתקבלה על דעת כל המדענים בעשיריות השנים האחרונות היא:

שבנוגע ל„סיסטמה" של שני גרמים הנמצאים בתנועה יחסית אחד לשני, אי אפשר לקבוע מי במצב של מנוחה, ומי המתנועע, ולא מפני החסרון בידיעתנו עתה, כי אם מפני „טבע" הענינים, ז.א. שבנוגע לשאלה האמורה וכו"ב, אין למדע כל עמדה, ואדרבה — שולל הוא מענה ברור בהאמור.

ועוד יותר — באם תמצאנה קושיות על סברא אחת, יש דוגמתן גם בנוגע לסברא השנייה, וכמבואר בשיטת היחסיות בארוכה.

מהאמור מבין — שבאם יבוא מי שהוא ויאמר שמאזיה טעם שיהיה בוחר לקבע שגרם פלוני עומד והשני טובב סביבו, אי אפשר מנקודת המדע — שתמצא על זה איזה סתירה.

דרך אגב — גם לפני קום שיטה האמורה לא היתה שלילה מוחלטת של שיטת פטולמיס (שהארץ לעולם עומדת והשמש טובב סביבה), כי אם הצהרה ומסקנא שמספר הקושיות על שיטה זו גדול יותר מאשר על השיטה שעל שם קופרניק אבל גם על שיטת קופרניק הקשו כמה „קושיות“ ואי הבנות. ואכמ"ל.

... כמובן אין הומן עתה גרמא למכתבים — אלא שגודל ערך עניני חנוך ולימוד (על טהרת הקודש) מכריע.

(ממכ' כח אלול תשכ"ג)



... ראה ירושלמי ריש ברכות . . . (וכ"ה גם בב"ר פ"ב, יג) אשר תולדות השמים „בכל שעה ושעה הן נראין כשענת יציקתן“. ומוסיף ע"ז ר' עזרי' אשר „יום נכנס ויום יוצא שבת נכנס ושבת יוצא . . . בהבראם ביום עשית ה"א ארץ ושמים“ — היינו שגם אופן הילוך תולדות השמים, אשר בזה תלוי המשך היום והשבוע וכו', לא נשתנה ונחלש כלל הוא כמו בהבראם ביום עשות אותם ה"א — (ולחנם נדחקו המפרשים בכוננת דברי ר' עזרי').

והנה בבראשית רבה פ"י, ד דרש ר' אפס דהמזלות היו „מהלכין דרך קצרה ובמהירות משחטא (אדם הראשון) סיבבן דרך ארוכה ובמתינות“ —

וע"כ צ"ל דמדרשות חלוקות הן.

ובפדר"א פ"ו, ברכות (נט, ב. עיי"ש בפרש"י), תוד"ה לתקופות (ר"ה ח, א), רמב"ם הל' קדח"ח פ"ט ה"ג, ובכמה ראשונים מוכח דלא נשתנה הילוך החמה והלבנה — וכשיטת הירושלמי, ודלא כהמדרש ב"ר.

(ולהעיר מיערות דבש ח"א ד"א ודרוש טו, ואין משיבין על הדרוש)

— ואכמ"ל.

(ממכתב כ"ג אדמו"ר שליט"א)



... ואגב דאתי' לידי ס' מקראי קודש ראיתי להעיר בדבר תמוה שראיתי בפרקים הנ"ל. והוא:

בפי"א שהארץ במסקנא שביום ד' נתלו המאורות ועמדו על פתח הרקיע (כלו הדשאים) ורק בכריאת האדם ביום הששי התחילו לשמש ולהתנענע ולטובב, ולכן אז נקבע לר"ח תשרי ולא ביום ד'.

והנה אחרי בקשת סליחה וכו' זהו תמוה ביותר א) לית דין צריך בושש דברכת החמה דרואה המה בתקופתה ולבנה בנבורתה הוא ביום ד' ולא ביום וא"ו (ברכות נט, ב). ומדר' יהושע נדע גם לר"א דאמר בתשרי נברא העולם. ב) כיון שנבראו המאורות ביום א' — וכמ"ש גם בס' מק"ק — והתחילו לסובב ולהאיר על הארץ — לפי דעתו — רק ביום וא"ו, א"כ למה קטרגה הלבנה ביום ד' כשנתלו בשמים. ממני"פ: או שהי' לה לקטרג תיכף לבריאתם או כשהתחילו לשמש ולהאיר. (ואין לתרץ שמתחילה אמרה שלא יתלו ברקיע אחד — חגיגה יב, ב — דאם באופן זה לא איכפת לה, א"כ למה נוקקו למיעוט הירח). ג) בת"י (בראשית א, טז) דהיו השמש והירח שוין בכבודם כא' שעה חסר תרע"ב חלקים (דיוק משך זה דוקא נתבאר בס' עשרה מאמרות מאמר אכ"ח ח"א סי"ד. ודלא כהגהת הרד"ל). וגם בזה הקושיא כנ"ל. דממני"פ: אית לי' לחשוב או משעה שנבראו או משעה שהתחילו להאיר, אבל לא מעת שנתלו ברקיע. ד) איתא בברייתא דשמואל רפ"ו חכמי מצרים אמרו תחלת בריאת המאורות חמה נברא באר"י בטו' חלקים לבנה בסרטן בטו' חלקים כו' נמצא חדשה של לבנה (עד המולד, שאז הירח והשמש במקום אחד במזלות) כו' שני ימים ורביע (שבמשך זה הולכת הלבנה ל' מעלות שמסרטן עד אר"י. עיין קדח"ח להרמב"ם פ"ד) משמע להדיא שתיכף לבריאת המאורות התחילו לסובב בפר"מ (משא"כ בתוד"ה לתקופות — ר"ה ח, א — דאינו אלא לחושבנא, אבל אינו מוכרח לומר שהי' הסיבוב בפר"מ. וכמו מולד בהר"ד שהוא מולד תוהו ולא שהי' בפר"מ).

ואף לדעת חכמי מצרים הנ"ל דבטו' באב נבראו המאורות לא מצאתי לע"ע חבר במקום אחר בדרז"ל. אבל למה לן לאפושי פלוגתא ולומר דגם בהא אם סיבבו המזלות תיכף לבריאתם פליגי.

סוף דבר דעת בעה"מ לא זכיתי להבין. ומשזכינו לכתהאריז"ל נתבאר בע"ח ש' מיעוט הירח פ"ב וז"ל: ואז — ביום ד' — נגדלה כל ג' בחי'. . . עד שתהי' בחי' פרצוף גמור, וכאשר הירח קטרגה אז נתמעטה וענין מיעוט הירח הי' ביום ד' אח"כ ביום וא"ו חזרה להתגדל בבחי' הג' הנ"ל היתה פרצוף שלם (עד שחטא אדה"ר). — ומן הסוד נדע ע"ד הפשט כי מתאימות המה — ענין מיעוט הירח ע"פ דא"ח עיין אור התורה — להצ"צ — פ' בראשית וש"נ.

(ממכ' י"ד כסלו תש"ז)



. . . הגיעני ספרו . . . ות"ח על שכבדני בתשורתו זה חבורו. ושמתתי לראות שקו"ט בענינים הנוגעים בתכונה אשר בדברי חז"ל בחשבון השנים וכו' אשר מעטו מאד העוסקים במקצוע זה שבתורתנו, והיודעים בזה מעוטים עוד יותר, למרות מרז"ל (שבת ע"ה ע"א) שמצוה על "אדם" (ולא קאמר "בית דין". וראה סמ"ג מ"ע מ"ז. סהמ"צ להרמב"ם שרש ב') לחשב תקופות

ומזלות היודע ואינו חושב אסור לספר הימנו ועליו נאמר ואת פועל ד' לא יביטו וגו'.

. . והנני להעיר בזה בשנים־שלשה מקומות בספרו בעברי לפום ריהטא, וע"פ מרז"ל (ב"מ פ"ד ע"א) הוי מקשי לי כו' וממילא רוחא שמעתא ואת אמרת תניא דמסייע לך. רק במקום שצ"ע לפענ"ד. ובחתי בענין היותר מפתיע שבספר והוא קונטרס אור ז' הימים לאביו שליט"א.

(א) . . משווה ג' הדיעות באור החמה לעת"ל ז', מ"ט, שמ"ג, ע"פ מרז"ל (בב"ר י"ד) דעד שלא חטא אדה"ר היתה החמה מהלכת בדרך קצרה, אשר י"ל דגלגל החמה ה' קרוב ז"פ יותר להארץ, ואו הרי רוחב הנראה של החמה גדול ז"פ, שטח הנראה שלה גדול מ"ט פעמים, והשפעות מכל כדור החמה שמ"ג פעמים.

והנה אף שצדק לענין ז', מ"ט, מ"ש לענין שמ"ג אינו מובן, כי כיון שגודל השמש בפועל לא נשתנה, ורק שהמרחק בין השמש והירח נתקצר פי שבע, הרי כל ההשפעות המתפשטות בשטח הארץ המקבלת מתחזקת פי מ"ט.

דיגמא לדבר. כח המושך התלוי בכמות המושך והנמשך, ובכ"ז אם יתקרבו פי שבע (אבל כמותם לא ישתנה) יגדל כח המושך פי מ"ט ולא שמ"ג, כידוע, וכמש"ש גם בספרו . . .

ואם רצוננו להשוות ג' הדעות על דרך הנ"ל, אפשר רק ע"י שנאמר שנשתנה השמש בפועל, ובאופן שקוטר ג' ז' פעמים, שאז השטח שלה גדל מ"ט פעמים, וכמותה וכל ההשפעות התלויות בכמות השמש גדולות פי שמ"ג.

ואף שלכאורה גודל האור תלוי רק בשטח דבר המאיר ולא בעוביו וכמותו, הרי מצינו גם באו"א, וכמו בגחלת של מתכות המאירה ע"י שמחממין אותה, והחום תלוי בכמות ולא בשטח, כמוכן, ובפרט שבנוגע לאור השמש אין אתנו יודע לע"ע אופן הארתה (עיי' שבת ל"ט, עא, ירושלמי ר"ה פ"ב ה"ד, רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב ה"ג ועוד).

(ב) . . בפ"י מרז"ל "בקצרה ובמהירות", לפי"ד בעלי חכמת התכונה, שעליהם מייסד דבריו בסעיף זה, הנה אם ה' מרחק השמש מתקצר פי ז', ה' זמן הסיבוב מתקצר שמונה עשר וחצי פעמים לערך (ולא מ"ט פעמים כמ"ש בפנים, כי זמן הסיבוב תלוי לא רק בכח המושך), כי ערך מרובע זמן הסיבוב למעוקב המרחק אינו משתנה, (הס' מהלך הכוכבים וכיו"ב שמביא בספרו לא ראיתי, אבל בטח גם הוא מביא זה), ופשיטא אשר הוצרך המד"ר להודיענו עדין, כי לאו כו"ע ידעו עדין (להעיר מרמב"ם הל' שבועות ספ"ה) ובפרט שלא נתגלה החוק אלא זה כשלש מאות שנה.

ולהעיר בסעיף זה, תחלת דבריו והראיות שמביא משמע שר"ל

שהמהירות גדלה פי שמ"ג. ומלבד זה נתקצרה הדרך ז"פ. והצעת כל הקונטרס היא שסך הכל נתקצר זמן הסיבוב פי שמ"ג.

ג) . . מיישב ע"פ שיטתו. מ"ש בברייתא דשמואל רפ"ז וז"ל: חמה נברא באר"י בט"ו חלקים (מעלות) לבנה בסרטן בט"ו חלקים כו'. ומפרש שס"ל להברייתא דהמולד הי' ד"כ ת"ח ותנועת המאורות התחילה דט"ו, ובמשך הזמן שבינתיים הלכו המאורות מהלך שהולכים עתה במשך ע"ז ימים (לערך). ומהם הי' ז' ימים של גזיפה ועמידה נשאר ע' יום. ושפיר קאתי אשר אם היתה החמה בעת ד"כ ת"ח במאונים כ"ג חלקים, הרי בעת דט"ו מקומה באר"י ט"ו חלקים, ומה שאינו מובן: א) הגזיפה היתה לאחר קטרוג הירח שהי' ברגע ד"כ ת"ח, עפימ"ש בתיב"ע, היינו לאחר שכבר הלכו מהלך ע"ז ימים. ב) אם בעת דט"ו היתה חמה ט"ו באר"י ולבנה ט"ו בסרטן הרי כשהלכו כל אחד מהם מהלך שהולכים עתה במשך ע' יום, הרי עפ"י מהלך השמש והירח, המבואר בברייתא שם ספ"ה, הי' השמש רחוק מן הירח מאה ושלוש מעלות לערך, ואין כל מקום למולד. עוד יש כמה הערות בקונטרס זה, ואכמ"ל.

מה שיש לומר בפשטות לתרץ מאמר עקילס לאדריינוס (שמ"ר ל, יב) במעלת ישראל, שהקטן שבהם יודע כמה יש משנברא העולם, אף שישנם חילוקי דעות במנין השנים מברה"ע, וכמו שהקשה בספרו, הוא, כי אצל אוה"ע אינם יודעים כלל בזה או שיש בידם רק השערות, וגם בהשערותיהם מחולקים הם מן הקצה עד הקצה (וכן הוא עד היום הזה), משא"כ בבנ"י שגם הקטן יש לו ידיעה — ולא השערה בעלמא — בזה, והספק בשתיים-שלוש שנה במה נחשב הוא נגד אי-הידיעה של אוה"ע.

או אפ"ל, דהנה ד' עקרים לחשבון המולדות והשנים, וכמ"ש גם בספרו, ועפמ"ש לקמן י"ל שיש עוד חמישי, והם על הסדר, ד"כ ת"ח, בהר"ד, וי"ד, גכ"ב, תתעו, וי"ל בדברי הראשונים (ואין אנו אחראין להשוות כל דברי האחרונים לדעת אחת) טעם מחלקותם בזמן העיקר, כי אפשר להתחיל החשבון בד' אופנים, מר"ה שבו נברא אדה"ר, שנה שלפני זה כי בה נבה"ע, שנה שלאחר בריאת האדם כי היא היתה במנינו שנה שלימה (משא"כ שנת בריאתו שחסרו במנינו כמה שעות, וראה ג"כ פי' לרמב"ם הלכות קדה"ח פ"ו ה"ח), ובהתאם להמחליקת אם שמשו המזלות בשנת המבול (ב"ר כ"ה ב') יהי' חילוק בכהנ"ל בשנה אחת. וכמ"ש עד"ז בכמה מס' העיבור, וראה באחרונים חו"מ סי' ס"ו, סוף הפי' לברייתא דשמואל למהרא"ל ליפקין ועוד.

ועפ"ז הנה כל פלוגתא זו היא בנוגע לחשבון השנים המולדות וכי"ב, אבל במספר רגעי הזמן שעברו מרגע בריאת העולם, דעת כולם שוות. וזהו מ"ש עקילס שהקטן בהם יודע כמה יש משנבה"ע.

ומה שכתבתי לעיל שי"ל שיש עוד עיקר חמישי, הוא לפרש דברי הברייתא דשמואל, ועפימ"ש בתוד"ה לתקופות (ר"ה ח' ע"א) שהעיקר וי"ד הוא ע"פ מרז"ל (סנהדרין ל"ח, ב') בתשיעת נצטווה ובעשירית חטא. והנה

י"א אשר בחצי היום חטא. (ענין סה"ד בתחלתו ע"פ ב"ר ספי"ח) וא"כ נצטווה בתחלת שעה ששית ונמצא העיקר הוא יום ו' י"א שעות.

ועפ"י? מובן בפשיטות מ"ש בברייתא דשמואל רפ"ו הנ"ל, שחמה היתה בעת הבריאה בט"ו באר"י ולבנה בט"ו בסרטן, ומסיים שם, נמצא חדשה של לבנה של תחילת בריית המאורות ב' ימים ורביע ומהלכה של חמה ב' חלקים ורביע, היינו שצ"ל עד המולד ב' ימים ואחד עשר שעות, וס"ל להברייתא שהתנועה התחילה בתחילת ליל ד', וא"כ ה' המולד ו' י"א, והוא חבר למרז"ל הנ"ל. ומובן ג"כ בפשיטות מה שמסיים בברייתא נמצא חדשה וכו' שהוא המולד הראשון בפועל, משא"כ למ"ש בקונטרס צ"ע מה מודיענו בזה שנמצא חדשה כו', כיון שהמודד שלוקחים לעיקר הוא לא מולד זה כ"א כ"ג מולדות אחריו, והסיבוב בפועל ג"כ לא ה' ב' ימים כו', כ"א שמ"ג פעמים יותר מהיר, וק"ל.

בפירד"א פי"א הגירסא בשמינית נצטווה, וא"כ עפהנ"ל הוי עיקר ששי, וי"ג, אבל לא מצאתי, לע"ע, עיקר זה בשום מקום. משא"כ עיקר וי"א מתאים לפשטות פי' הברייתא דשמואל. את"ל ע"ד פי' היערות דבש (ח"א ד"א) שמ"ש בברייתא בט"ו באב גבראו המאורות, הכוונה למקומם שהוא כמול של ט"ו באב היינו ט"ו באר"י, ובא לפרש תחלת דבריו בברייתא, חמה גברא באר"י בט"ו חלקים, וכמ"ש בקונטרסו.

(איברא דצ"ע לדידי', דלאיזה צורך הוא פירוש זה, ואדרבה בהפירוש יש לטעות שהכוונה, כפשוטו, על הזמן, משא"כ בתחילת הדיבור שברור מילולו „במקום בריית המאורות“.)

ובודאי לא נעלם ממנו אשר ביע"ד שם כתב, אשר המולד ה' ביום ו' כ"א שעות, ולא מצאתי לו חבר. (ובדרוש ט"ו אחז בעיקר וי"ד).

ד) . . רוצה לתרץ דברי אדמו"ר הזקן בשלחנו (הל' שמירת גוף ונפש סו"ס זיזן) בענין משקין מזוגין, שכוונתו מזוגין לשת' ולא כפי' הרגיל מזוגין במים, ומלבד שאו צ"ע הטעם ד"אצ"ל מים עצמן" וגם מהו הדיוק „עצמן“. הנה רבינו הזקן בירר דעתו בפירוש, כי ז"ל שם: לא ישתה משקין מזוגין שעבר עליהם הלילה „אחר שנמוג במים“ והוא שלנו כו'.

דרך אגב, התיבות „ואצ"ל מים עצמן כו"י הם מוקפות בחצע"ג, וידוע אשר כל ספק העמיד בחצע"ג ודעתו ה' לחזור ולשנות פרק זה ולראות אם „צדקו דבריו“ (שארית יהודה לאו"ח סימן שס"ג, הובא בשער הכלל פ"א ס"ב).

בבטחוני שלא יקפיד על הערותי, ואת זהב בסופה.

. . ענין והי' אור הלבנה כאור החמה ואוה"ח וגו' ע"פ תורת החסידות, וב' הפי': א) שאו תהי' אור הלבנה כאוה"ח (לע"ל); ב) שאו יהי' רק אוה"ח שבעתיים כו' (לימוה"מ וכפי' הש"ס), גם ב' הפי' „שבעת הימים“ אם מדבר בימים דעתה, או ז' ימי בראשית, נתבאר בלקו"ת פ' צו ד"ה והי' אור הלבנה,

בדרוש ד"ה אם בחקותי, אשר בהמשך יו"ט של ר"ה תרס"ו.

ואולי גם עפי"ז יש להשוות ג' הדעות בשבעתיים (ז, מ"ט, שמ"ג) . . .

(ממכתב יום ו' כ"ב סיון ה'תש"ו)



... במענה על שאלתו אודות ברכת החמה, הנה בדעתי וכדעת רוב המכריע של האחרונים לברכה בעזה"י, ובנוסח — עושה מעשה בראשית (ולא עשה בראשית כיון שכן הוא דעת רבינו הזקן בענין ברכת הרעמים וכמש"כ בברכת הנהנין).

(ממכתב י"א לחודש הגאולה תשי"ג)



... איך האב געהערט פון כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א, אָז דער אַלטער רבי האָט אַמאָל געזאָגט: תורה איז ג'טליך און רוחניות און די ערשטע מצוה צו געשריבן ווערן אין דער תורה איז מצות פרי' ורבי' ? נאָר וואָס דען! די תורה איז דרכי' — און דער סדר אין איר — דרכי נועם, די מצוה ראשונה איז: אַ איד דאַרף וועלן עס זאָל זיין נאָך אַ איד, עכ"ל.

(ממכ' יום ו' ח' סיון, ה'תש"ג)



... בדעת הירושלמי ותוס' חד מקמאי דלכו"ע יוצא בב' זכרים, — עפי"ז מיושב בפשיטות דברי הזהר ח"ג קמח, א.

(ממכתב תשרי תשס"ו)



... מש"כ בפ"י שם הוי" : ג' ענינים מובאים בזה: (1) מהוה (זמן ומקום). (2) הי' הוה ויהי' ביחד (למעלה מוזמן ומקום). [ששניהם בזה"ג רנו, סע"ב, פרדס ש"א פ"ט, בשער היהוה"א — לאדה"ז — פדו"ז, ובכ"מ]. (3) אין לו ביאור כלל (פרדס ש"ט פ"א), ובכלל, הוא: ממכ"ע, סוכ"ע ולמע' מממלא וסוכ"ע, כלי, אור ועצמות, וע"פ מש"כ בגנת אגוז — זנת' בשל"ה בתחלתו, בד"ה כל השונה וד"ה אין עומדים דהמשך תרס"ו, במאמרי פסח ושבעות תרס"ח ועוד. — מובן דנמצא קיים — הוא הוי' שלא נקרא וגם לא נכתב, ודלא כהגר"א . . .

(ממכתב י"א ניסן תשי"ז)



. . . וכיון ששמעתי... אשר המדובר בת"ת דרבים ועוד אשר זמנו
— ליל ש"ק הבע"ל,

הרי ע"פ ההוראה בשו"ע נוקקתי לענות בהקדם הנלפע"ד בזה, עכ"פ
בקיצור כרשיון הזמן.

והוא במה דשאינא קדמיטון בזח"א (נג, ב): ויגרש את האדם אר"א לא
ידענא מאן עביד תרוכין למאן כו' אבל מלה אתהפיך ויגרש את, א"ת
(השכינה. מפרשי הזהר) דייקא כו' האדם ודאי גרש את, ובגין דא כתיב
וישלחהו ה"א מג"ע, אמאי וישלחהו בגין דגרש אדם את עכ"ל.

וכמה דיוקים בהנ"ל. והעיקר — פי' דברי ר"א לא ידענא כו' —
דאינו מוכן, דהרי אין מקרא יוצא מדי פשוטו, ובפרט שלפי מסקנתו צ"ל
דמלה אתהפיך, ולא כסדר הכתוב. כן — כפל ל' בזהר. ועוד.

ובקצור נמרץ יובן וע"פ ב' הקדמות: א) בזהר, פנימיות התורה,
פנימיות הענינים הם בגלוי והחיצונית — ברמז. ולהיפך — בש"ס, נגלה
דתורה, אלא דלהיות וכל חלקי התורה כלולים זמ"ז, לכן נמצאו גם פשטים
והלכות בזהר, ורמזים וסודות — בש"ס.

ב) בעונשים (ועד"ז בשכר) ישנם כאלה שהם, ע"ד ל' חוקרי ישראל,
טבעיים, וכל' הכתוב — תייסרך רעתך. וישנם כאלה שהם סגוליים, היינו
שעלה ברצון ה' שעל עון פ' יבוא עונש פ', ולא שזהו משתלשל ומסובב
מהעון. וכמו במצות מסוג החוקים וכיו"ב.

זהו ספיקא דר"א: פשוטו של הענין (ושל הכתוב) — ודאי הוא
שנגרש האדם. אבל בפנימיות ענין הגירושין — (דעונש חטא עה"ד) לא
ידענא מאן עביד תירוכין למאן. אי קוב"ה (עלה ברצונו שעל חטא עה"ד
יהי' הקוב"ה) עביד תירוכין לאדם או לא (כ"א שאדה"ר עצמו עשה ענין
שהמסובב „טבעי" שלו הוא הגירוש).

— ואף שבכלל מדתו של הק' מדה כנגד מדה, הרי בחטא עה"ד
האזהרה בקרא היא — מיתא ולא גירוש.

ופותר הספק מיתור ל' הכתוב, הבא בהמשך לכתוב הקודמו: וישלחהו
ה"א גו', וא"כ גם כאן הול"ל: ויגרשהו וישכן גו'. ויתור הלי' „את האדם"
— נוסף על הפשט — מרמז (בהיפך הסדר) על פנימיות הענין, דהאדם גרש
א"ת. ובגין דא כתיב וישלחהו גו' [דלכאורה אינו מוכן כלל, דמאן דכר
שמי' דשילוח באזהרת החטא, וא"כ אמאי וישלחהו, (אלא)] בגין דגרש אדם
(והמסובב טבעי, מדה כנגד מדה מזה, הוא — וישלחהו). ואכמ"ל עוד.

* * *

מה ד-את" מורה על השכינה, ופי' ענין שכינה: הנה את מורה בכ"מ על דבר וענין הטפל.

שכינה נק' בחינת אלקות ששוכנת ומתלבשת תוך כל עלמין להחיותן ולקיימן" מלשון ושכנתי בתוכם". והנה כל העולמות כולם אינם תופסים מקום כלל לגבי' ית', כי בה"א (אות אח"ת) נברא עוה"ו וביוד נברא עוה"ב. וכמו שהאר"ן בזה בתניא. ולא זהו עיקר האלקות מה שהוא בורא עולמות. ולכן נק' בחי' זו בשם "את".

וע"פ הנ"ל שחלקי התורה כלולים זמ"ז — הנה ענין הנ"ל שבתיבת "את", יש בזה גם רמז — שבתיבה זו נרמזו כל האותיות מתחלתן (א) ועד סופן (ת). ובכלל את — ג"כ מל' אות.

כי מבשרי אחזה אלקה: כשהאדם רוצה לגלות רצונו, שכלו וכיו"ב ולהביאם לזולתו, הוא ע"י דבורו המסודר ומחולק באותיות (שלכן איתא אשר אות הוא מל' אתא בוקר). וכן הוא כביכול גם למעלה: הבריאה הייתה ע"י "מאמרות, גילוי חכמתו, ורצונו של ה' — ע"י עשה"ד וכו' — היינו הבחי' שנק' שכינה.

(ממכ' ח' כסלו תשכ"ג)

את . . . הטפל: עירובין ד, ב.
ששוכנת . . . ולקיימן מל' . . . בתוכם: תניא פמ"א, פנ"ב.
שהאר"ן בזה בתניא: פ"כ.



במענה לשאלתה בפירוש רש"י בפ' בראשית שלמדה —

ולכל לראש נהניתי לראות שלומדת בשקידה ובעיון, ורוצה להבין מה שלומדת בתכלית ההבנה. ובודאי משפיעה בכיוון זה גם בביתה וגם בכחתה, ובכלל זה בההנהגה טובה וקיום המצוות בפרט, והרי אמרו חכמינו ז"ל אין דבר העומד בפני הרצון.

ובתוכן שאלתה, אף שבודאי יכולה לברר ספקותי' אצל המורה שלה, ובפרט אשר בעל"פה, פנים אל פנים, נקל הדבר יותר מאשר בכתב, אבל כיון שכבר כתבה וגרמה לי קורת רוח, אענה לה על כל פנים בקיצור, ותדבר בפרטיות עד"ז עם המורה שלה לבאר לה ככל הדרוש.

השאלה: על הפסוק ויתהלך חנוך את האלקים וגו' אומר רש"י "צדיק הי' וקל בדעתו להרשיע לפיכך מיהר הקב"ה וסילקו והמיתו קודם זמנן" ושאלתה, כיון שלקח אותו אלקים לפני שיחטא הרי לקח ממנו הבחירה החפשית בין יצר הרע ויצר הטוב, ושנית, למה דוקא את חנוך ולא אחרים. ושלישית,

איך מתאים מה ששמעה מהמורה שלה שחנוך נעשה אחר כך למלאך עם פירוש רש"י שהי' קל בדעתו.

והמענה — לאחרי הקדמה תחילה, שבכלל בכל עניני התורה יש כמה וכמה פירושים, והמובא כאן הוא רק אחד מהם :

האדם הוא גוף ונשמה, ויש חילוק גדול שלא בערך בין הנשמה והגוף ונפש הקשורה בגוף היא נפש הבהמית. שאצל חנוך היתה נשמה גדולה ביותר, ובפרט שחי בדורות ראשונים שבין אדם עד נח, שהיו מושחתים כידוע, ורק יחידי סגולה ביותר יכלו לילך נגד כל הדור ההוא. ועוד להוסיף, שהי' זה לפני מתן תורה, שאז בכלל הי' העולם במצב מגושם ולא בקל נתקבלו ענינים רוחניים ועניני אלקות, מה שאין כן לאחר מתן תורה שאז נעשה שינוי בכל העולם.

והנה, כל זמן שחנוך חי בעולם הזה עמד ולחם בכל הנסיונות בכל כח שלו כי הי' צדיק, לכן על ידי צדקתו — זכה לשכר מיוחד זה שלא הי' צריך לעמוד בנסיון שלא הי' לפי כוחותיו אפילו של חנוך, מאחר שמצד העולם ומצד הגוף — היו נסיונות שלא בערך, ולכן זכה ולקח אותו אלקים.

ובזה מתורצות כל השלשת קושיות האמורות.

כיון שעומדים אנו בין ימי הגאולה של י' כסלו (גאולת אדמו"ר האמצעי) וי"ט כסלו (גאולת אדמו"ר הזקן), בטח יודעת פרשת הימים האלה, ובודאי שמעה מהמורה שלה שהכוונה בזכירת הימים האלה היא שהזכרון יביא לידי מעשה ברוח בעלי הגאולה ויהי רצון שיהי' באופן דמוסיף והולך מוסיף אור כהוראת ימי חנוכה הממשמשים ובאים.

(מכתב י"ז כסלו, ה'תשכ"ח)



נעם לי לקבל מכתבם בהתועדות האמורה בצירוף החלטתם הטובה בת"ת דרבים.

ובפרט על פי פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע בהנוגע לשבת בראשית וענינו — „ווי משטעלט זיך אוועק — אזוי גייט דאָס“, שזה נותן התקוה והבטחון שניהגו במדה טובה זו במשך כל השנה הבע"ל, מתוך שמחה וטוב לבב מתאימים.

ויהי רצון, ע"פ המובא בא"ר או"ח סי' ש' יתרון סעודה זו בהנאת עצם לזו, אשר ממנו יחי' האדם וכו' — אשר תתחדש החיות וההתלהבות בכל עניני תורה ומצות, וגם בחיי היום יומים.

וביחוד שנמצאים אנו בשנת המאתים להסתלקות הילולא של הבעש"ט.

אשר מיסודי תורתו הוא — עבודת השי"ת בשמחה חיות והתלהבות, ויספרו רבותינו נשיאינו אשר הבעש"ט "האט ליב געהאט ליכטיקייט" ועד כפשוטו, וכידוע הסיפור איך שהבעש"ט ותלמידיו הרבו בנרות במוצש"ק.

(ממכתב יד מ"ח, תש"כ)



. . . מ"ש שנהגו במי שיש לו יאָרצייט לעשות סעודת מלוה-מלכה ולומדים אז בשיחות הק', הרי אף שלא שמעתי המנהג, בכ"ז אסיפת כמה מישראל ובפרט בהתועדות שנלמדים בה דברי תורה, ונוסף על זה גם סעודתא דדוד מלכא משיחא, וכנדוע בכ"מ במכתבי כ"ק מו"ח אדמו"ר אודות התועדות בעריכת מלוה מלכה, הרי יישר חילם, וימשיכו ההתעוררות על כל השבוע כולה, וסמוכין להנ"ל יש לומר, מהמבואר בכתבי האר"ז"ל דהנשמה העולה ביום היאָרצייט הנה כשחל בימי החול והיא עולה בשבת שלפני זה שוב אינה יורדת, וכמבואר בשער המצות בפ' ויחי ובכמה מקומות. והשי"ת יצליחם להפיץ המעיינות חוצה, אשר בחוץ זה נכללה ג"כ נקודה הראשונה שמחוץ למעין גופא (ולאו דוקא חוצה בעומק תחת ח"ו וע"פ המבואר ברשימות הצ"צ על תהלים אשר ז"א נקרא חוצה) . . . ויהי' זה מתוך בריאת הנכונה בגשמיות וברוחניות.

(ממכתב ט' שבט תשס"ו)



... והרי באים אנו מחדש הכללי חודש השביעי, הוא המשובע ומשביע את כל השנה בטוב, טוב הנראה והנגלה, וביחוד — מהרגלים אשר בו, זמן שמחתנו, שמענינם להמשיך השמחה של תורה ומצות בכל השנה כולה.

(ממכ' יג' מ"ח תשכ"ז)

מחדש ה' לי: ראה לקו"ת דברים (נג ד), ד"ה צהר תעשה תש"ב.
 חודש השביעי: וכל השביעין חביבין (ויק"ר פכ"ט יא).
 המשובע ומשביע: ראה ויק"ר פכ"ט, ה, נתבאר בד"ה יו"ט שריה השי"ת.
 מהרגלים . . . זמן שמחתנו: דשמע"צ (ושמחת) דגל בפ"ע (סוכה מה, א, וראה רמב"ן ריטב"א שם), וכו' היו מרבין בשמחה" (רש"י ד"ה ביום, חולין פג, א).
 השמחה של תורה ומצות: ראה זח"ג רגו, ב, ת"ו תכ"א (גו סע"א). רמב"ם סוף הל' לולב.



ב"ה, תחלת מ"ה, ה'תשל"ד
ברוקלין, ג. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בבואנו מחודש תשרי, החודש השביעי, שהוא משובע בכל, גתות בתוכו כו' לולב וערבה בתוכו, כלומר מלא ברכה ותוכן הן בגשמיות (גתות) והן ברוחניות (לולב כו') ומשביע לכל חדשי השנה מטובו הוא בגשמיות וברוחניות. ידוע המנהג שהי' בכמה מקומות להכריז במוצאי שמחת תורה (סיום חותם המועדים דחודש תשרי): ויעקב הלך לדרכו, הכוונה — לדרכו ועבודתו במשך כל השנה,

אשר הדרך הידועה בזה היא כהוראת חכמינו ז"ל אני נבראתי לשמש את קוני, ובלשון המובא בכ"מ — לעשות לו יתי' דירה בתחתונים,

ועשי' זו היא על ידי מילוי רצון קונו, זאת אומרת לימוד התורה וקיום מצוותי, כולל הציווי וכל מעשיך יהיו לשם שמים, ובכל דרכיך דעהו, ונתינת כח להליכה ועשי' האמורות — כחות רוחניים ואמצעים גשמיים — ה"ה בחודש תשרי, ראשית השנה, ובפרט במועדי חודש זה.

וכיון שכל עניני התורה מדויקים הם בכל פרטיהם, ובפרט ענין כללי כהאמור, הרי זה שחותם המועדים דחודש תשרי הוא בזמן שמחתנו" ושמחת

משובע . . בתוכו: ויקר פכ"ט, ה.
ומשביע . . השנה: שהרי הוא חדש כללי וכל השנה (סד"ה צוהר תעשה, תשי"ב, ובכ"מ).
במוצאי . . לדרכו: ראה ג"כ שיחת שמחת תרצ"ו. שיחת אחש"פ בספר המאמרים תשי"א (ע' רמ).
שמחת . . המועדים: זמן קליטה לכל האורות דריה ויוהכ"פ וסוכות (ראה סד"ה כיהשמע"צ תרס"ז).

לדרכו . . התורה . . מצותי: תו"א ס"פ ויצא.

אני . . קוני: קידושין פב, א.

לעשות . . בתחתונים: עיין סי' המאמרים תר"ל עס"ד (ואוה"ת ויצא עשני ואלך) ביאור ע"פ דעת הרמב"ן בהשראת השכינה בביהמ"ק (דחולק על הרמב"ם בזה). ויובן ביותר ע"פ תורת ההי"מ (בהוספות לאו"ת להה"מ (קה"ת, תשל"ג) סל"ז).

וכל מעשיך . . דעהו: טושו"ע א"ח סל"א. וראה ג"כ שו"ע אה"ז הא"ת סקניו סי"ב.

תורה, מדגיש ביתר שאת את המקרא מלא שדיבר הכתוב עבדו את ה' בשמחה, שמחה אמיתית הקשורה בתורת ה' ופקודי ה' שהם משמחי לב.

* * *

על פי האמור שכל הפרטים מדויקים הם, מובן שכן הוא גם בנוגע לזמן. שאף שכל האמור לעיל בתקפו בכל שנה ושנה, אבל היות ובכל שנה חדשה מתחדשים ענינים המיוחדים לה וכל שנה ושנה והוראותי, הנה בשנה זו ההוראה המיוחדת שלה היא בנקודה המיוחדת שלה לגבי ששת השנים שלפני' ושלאחרי', שהיא שנת הקהל: הקהל את העם האנשים והנשים והטף —

שאף על פי שמצוה זו כפשוטה בגשמיות תלוי' בארץ, ארץ אשר גו' תמיד (גם בזמן הגלות) עיני הוי' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה, ובזמן שבית המקדש הי' קיים וכו', אבל רוחניות הענינים ותוכנם — נצחיים הם, שהרי הם חלק מתורתנו הנצחית —

ואופן וגדר מצות הקהל ה"ה להשתדל בתוכנה ומטרה שלה לא (רק) כל אחד ואחת בפ"ע, אלא (גם) באופן דהקהל, בהשתתפות המון רב ובהדגשה מיוחדת להקהיל גם את הטף, כולל קטני קטנים וקטני קטנות. והמטרה היא, כסיום הכתוב: ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת.

והדיוק בזה:

ושמרו — כולל ג"כ הפי' והענין דלהמתין ולצפות מתי יבוא לידו

לעשות — בפועל, לא להסתפק בלב טוב ובמחשבה טובה והחלטה טובה, כי אם עשי' בפועל.

את כל דברי התורה — שלא יאמר אדם שכיון שרובו זכיות כבר יצא ידי חובתו, ובפרט כשזהו רוב גדול ביותר, כי אם את כל דברי התורה

עבדו . . . בשמחה: תהלים (ק, ב). זח"ג ר"פ אחרי (ובאוה"ת שם בארוכה). רמב"ם סוף הל' לולב.

שמחה . . . ופקודי ה': האריו"ל שמח מאד בעשיית המצות ולכך זכה לרוה"ק (תוי"א תולדות כ, ב) ולטוודת התורה ולגילוי אלי' (שער האמונה ספמ"א).

בתורת . . . לב: תהלים (יט, ט) דקאי (גם) אתורה (תענית ל, א).

הקהל . . . והטף: דברים לא, יב.

ארץ . . . שנה: דברים יא, יב.

מרשית: חסר (אלי"ף) כתיב אותיות מתשרי (בעל הטורים שם).

נצחיים הם: ובפרט עפמ"שכ בס' החינוך מצוה תריב: זאת המצוה עמוד חוק וככזו גדול בדת.

הטף . . . קטנות: ראה ירוש' ריש חגיגה: והטף ואין קטן גדול מטף (בתמי').

וראה מני"ח שם.

ושמרו . . . הזאת: דברים לא, יב.

ושמרו . . . יבוא: ע"ד פרש"י בראשית (לו, יא). ובצוואת הריב"ש בתחלתה:

שומר מצוה לא ידע דבר רע . . . מלשון ואביו שמר . . . מצפה . . . ממתין ומצפה מבוקר

עד ערב אולי יזדמן לו איזה מצוה.

שלא יאמר . . . כי אם: ראה תוי"א מגיא (צח, ג) בנוגע לת"ת.

הזאת — „מורה באצבע“ שהיא ממש כמו שניתנה למשה מסיני, תורה שבכתב ביחד עם פירושה, תורה שבעל פה, ולא ר"ל לגלות פנים בתורה שלא כהלכה, להכניס בה ענינים ופשרות שלא כתורה וכו'.

ונתוספה הדגשה בענין הקהל האנשים הנשים והטף במאורע שהתחיל ביום הקדוש דשנת הקהל זו, שהי' מכוון ג"כ כנגד אנשים הנשים וטף בתוך קהל בניי,

והקהלת כולם יחד היא שעמדה והיא שתעמוד לכל בניי, אשר כהבטחת הנביא: הוי' צבאות יגן עליהם, על עמו גוי אחד בארץ, הוא גאלם וינטלם וינשאם כל ימי עולם,

ובניי נקהלים ומוסיפים בושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת הלוך והוסיף ואור,

להאיר גם את חשכת הגלות ולמהר ע"י כ"ז (תומ"צ בחיי יום יום) ביאת משיח צדקנו בגאולתנו האמתית והשלימה, וימלא כבודו (של הוי') את כל הארץ.

בכבוד ובברכה לבשורות טובות

בכל האמור

כאן המקום להעיר עוה"פ על ענין התורה והצדקה בכל יום, וע"פ מש"נ ציון במשפט (תורה) תפדה ושבי' בצדקה,

ובנוגע לתורה — נוסף על השיעורים דכאו"א — קיום שיעורי חומש תהלים תניא.

והרי אמרו רבותינו נשיאינו הסימן בזה: ויסעו ויהי חתת אלקים על הערים אשר סביבותיהם

— שהמדובר הוא בנסיעת יעקב ובניו אל בית א"ל.

שניתנה . . . פה: רמב"ם הקדמה בתחלתה (ראה ברכות ה' א (ובכ"מ) — אבי חידוש ברמב"ם שניתנו בב"א — המצות ופירושו).

הוי' . . . עולם: זכרי' ט, טו (ליקוטי לוי"צ לוח"ג ע' תיא). ישע"י סג, ט.

גוי אחד בארץ: ראה תניא פ' לב, אנה"ק ס"ט.

וימלא . . . הארץ: תהלים עב, יח"ט, ולהעיר מהמבואר בענין דירה בתחתונים ער"מ שעצמות האדם דר בהדירה (למען ידעו, תשי"ב, ובכ"מ).

להעיר עוה"פ: בארוכה במכ' מיום ט"ו תמוז, היתש"ג (לחל' וכו').

ויהי . . . א"ל: בראשית לה, ה.



ב"ה, אור לט"ו כסלו, ה'תשל"ד
ברוקלין, נ.י.

אל כל בני זבנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בהמשך להמכתב מתחלת מ"ח, שתוכנו מיוסד על ההוראה הכללית
בסימו וחותמו של החדש השביעי, המשובע והמשביע — ובנוסח הידוע:
ויעקב הלך לדרכו —

אשר, כמובן, כל אות ומלה שבתורה הוא עולם מלא תוכן והוראה —
יש להוסיף ביאור ע"י דיוק בתוכן שלש תיבות האמורות, וכדלהלן:
ויעקב — ידוע החילוק שבין השמות יעקב וישראל:

(א) בזמן: השם יעקב ניתן לו בהולדו, השם ישראל — לאחר זמן,
לאחרי שנתקיים בו «שרית עם אלקים ואנשים ותוכל».

(ב) בתוכן: יעקב הוא מלשון עקב, דרגא הכי תחתונה שבגוף, סוף
הגוף, ואין ניכר בזה חילוק בין אדם לאדם; ישראל — מלשון שר ואותיות
«לי ראש», עליון שבגוף, ועיקר החילוק בין אדם לאדם (ושלימותו) הוא
בפרצופותיהן בקול במראה ובדעת, אשר כולם בראש האדם.

והדיוק «יעקב» בההוראה דויעקב הלך לדרכו הוא, כי לכל יהודי, בלי
הבדל, ניתנה שליחות מהבורא ית' המתחילה תיכף בלידתו, כשעודנו במדרגת

לס"ו כסלו: ראה לקוטי לוי יצחק אגרות ע' ריו.

המשובע והמשביע: ראה המכתב מתחלת מ"ח.

כל אות ומלה: ד"לית לך מלה באורייתא או אות זעירא באורייתא.. דלא.. תלין
מיני תילי תילין ריון דחכמתא עילאה הה"ד קחצותיו תלתלים" (זח"ג עט, ב). וראה מנחות
(כט, ב) על כל קוץ וקוץ תילי תילין של הלכות, וזוהר חדש בראשית ו, סע"ב (במדה"ג).
יעקב וישראל: ראה מאורא בערך כאורא. ושי"ג (ביאיר נתיב). זח"א קע"ג סע"ב
ושם, אור תורה להה"מ ס"פ בלק. לקו"ת שם.

בהולדו: . . לאחר שנתקיים: בראשית כה, כו. שם לב, כט.

בפרצופותיהן: . . ובדעת: סנה' תוספתא ספ"ח. שם לח, א.

«יעקב»: . . ניתנה שליחות: . . וממלא שליחות זו: עיין ד"ה ויצא יעקב, תר"ל.
שליחות: . . תיכף בלידתו: להעיר: גם בפקו"ג דחינוק אומרים הא דיומא (פה,

ב) חלל עליו שבת א' כדי שישמור שבתות הרבה. ע"ד המפרשים במילה וכי שזוהי
מצוה על הבן אלא כיון שאין בידו לעשותה, הסילוה על האב — כן י"ל ל"ע בנוגע
למ"ע והשמר לך ושמור נפשך מאד (רמב"ם הל' רוצח פ"א ה"ד. שו"ע אדה"ז הל'
שמירת גוף ס"ג). — כשנולד מתחיל גידולו שבגמרו יתחייב במצות (ועפ"ז י"ט סעמי
החולקים בקטן מאימתי בא לעו"ב — סנה' ק"י סע"ב. ובירושי' שביעית ספ"ד: מאימתי
חיין). ואכ"מ.

”יעקב” ובתחלת עבודתו, וממלא שליחות זו ע”י עבודה באופן אשר, כהמשך ההוראה —

הלך — הליכה אמיתית, שפירושה הליכה ועקירה גמורה ממקומו (ומדרגתו) הקודם למקום הרצוי —

שכן מלאכים נקראים ”עומדים”, אף על פי אשר עושים באימה וביראה רצון קונם ופוחחים את פיהם בשירה ובזמרה, אשר ע”י כ”ז עולים מדרגא לדרגא, אבל כיון שעדיין יש לדרגתו ערך ושייכות לדרגתו הקודמת — אין זו הליכה אמיתית.

ורק האדם נקרא ”מהלך”, כי תפקידו ללכת מחזיר אל חיל, אף אם מקומו ומצבו ברוחניות טוב הוא, לא די בזה כלל, אלא מוכרח שיהי’ אצלו שינוי מקום ברוחניות, ועד לעילוי שאין ערוך למצבו הטוב הקודם, הלך ונסוע בדרך העולה בית א-ל, שהוא אין סוף, וכסיום ההוראה —

לדרכו — דרך המלך, מלכו של עולם, וכידוע הביאור אשר שלימות הדרך היא כאשר היא מחברת פינה הכי רחוקה עם היכל המלכות אשר בעיר הבירה, ובשני הכיוונים דוקא — מההיכל להפינה ומהפינה לההיכל,

והרי השליחות של כל יהודי היא ע”י ירידת נשמתו מאגרא רמא לבירא עמיקתא, בכדי לחבר בירא עמיקתא עם אגרא רמא על ידי עבודתו מלמטה למעלה (בכלל — תפלה ו”אליך הוי’ נפשי אשא”) ומלמעלה למטה (בכלל — לימוד התורה וקיום המצות — חכמתו ורצונו ית’ — וכמודגש במצות הצדקה, שהיא לעני ואביון התאב לכל דבר כי לית לי’ מגרמי’ כלום).

ועל דרך זה גם כן בעבודת כל אחד ואחת בעולם, שלא די בהשפעה בביתו ובעירו ובמדינתו, אלא שצריך לסלול דרך, הדרך האמורה, ועד לפינה הכי רחוקה בקצוי תבל — להביא לשם דבר המלך מלכי המלכים ולהאירה בנר מצוה ותורה אור ועד להעבודה ד”אליך הוי’ נפשי אשא”.

הלך . . . עומדים” : ראה בכ”ז הרושים עה”פ כה גו’ מהלכים בין העומדים (תוי”א סיפ וישב. אוה”ת שם).

מלאכים נקראים ”עומדים” : כמ”ש שרפים עומדים (שם) וראה שמו”ר פכ”ה ב.

עושים . . . בשירה : שוה בדוגמא לתומ”צ ותפלה דבנ”י דלקמן במכתב.

עולים . . . אבל כיון : ראה ד”ה ויגש תרסי”ח (המשך תרסי”ו ע’ תצז).

תפקידו . . . חיל : ראה ברכות בסופה. שו”ע אדה”ו או”ח רסקני”ה.

לא די בזה כלל : ע”ד מחז”ל : כדבעי לי’ למיעבד לא עבד (כתובות סו, א).

וכידוע הביאור : ראה ביאור”ו לאדמו”ר האמצעי ר”פ וישלח.

ואביון . . . דבר : רש”י עה”ת כי תצא טו, ד (מויק”ר פל”ד, ו).

לית . . . כלום : ראה אנה”ק ס”י.

ויהי רצון שכל אחד ואחת ימלא שליחותו הנכללת בהוראה האמורה
דויעקב הלך לדרכו, — עם כל הפירושים שבזה — מילוי בפועל ומתוך
שמחה, אשר שמחה פורץ גדר, ועד אשר יפוצו מעינות דברי אלקים חיים
חוצה (הכי רחוק).

וכהוראת סיום וחותם חודש כסלו, ימי חנוכה — באופן דמוסיף והולך
ואור, להאיר את חשכת הגלות ועד לקיום היעד: וימלא כבודו את כל הארץ.

בכבוד ובברכה

ומתוך שמחה: להעיר מר"ה אשר ברא, תרפ"ט (בס' הקונטרסים ת"א) בארוכה
בד"ה שמה תשמת, תרנ"ז.
יפוצו . . חוצה: ראה אגה"ק להבעש"ט הידועה (נדפסה בס' כתר שם טוב
בתחלתו).
ויטלא . . הארץ: תהלים עב, יט.



ב"ה, ז' מ"ח תשכ"ג
ברוקלין.

. . . וגודל הענין — מיוסד על גודל עניני „מחנה ישראל“, בודאי
אין דורש ביאור ועאכ"כ שאין צורך באריכות, שהרי מיסודו של כ"ק מו"ח
אדמו"ר נשיא דורנו הוא, וכידוע ומפורסם בכללות וגם פרטי הפעולות —
בתכנית אשר נתפרסמה עוד בחיים חיותו בעלמא דין, בע"פ בכתב ולאחרי כן
גם בדפוס.

ובכתבם מכתבם בתחלת הימים עליהם הכריזו ומכריזים „ויעקב
הלך לדרכו“, אשר בדרך אפשר יש לאמר, שיעקב הוא מחנה ישראל, וע"ד
המבואר שעליו נרמז בכתוב בתואר בני ישראל.

יהי רצון שבהאמור יהי' באופן דהלך, וכמבואר בתורת הדא"ח אמיתת
ענין הליכה, שזהו באופן דמחיל אל חיל ועד למעלה ממדידה והגבלה.

ויהי' זה לדרכו, בשני הקצוות: בהתחלה באתעדל"ע, שהיא הדרך
בה נצטווה ללכת, וע"י העבודה באתעדל"ת, שדרכו שלו הוא, שנעשה בעה"ב
על הדרך ועניני'.

ז' מ"ח: סיום וחותם הרגל (והעלי' לרגל) — ש"ך חו"מ סמ"ג סקמ"ז. ומש"כ
שם: ואע"ג דהשתא כו' לשון כו' — עממש"כ אדה"ז בשו"ע או"ח רסקי"ז: ואף כו' גם
היום כו', י"ל דמתורצת בזה קושיית הש"ך, ואין זה רק לשון כו', אלא הענין דעסוקים
בעניני' הרגל.

ענין הליכה: ד"ה אם בחקתי תלכו ה'שית ס"ה.
הדרך בה נצטווה: להעיר מתו"א ואוה"ת ס"פ ויצא.
שדרכו שלו: להעיר מתו"ח ס"פ ויצא.

וע"ד המבואר מכבר ובמ"א, שזהו — שני הפירושים בסיום הכתוב ויפגעו בו מלאכי אלקים, ועד להתאחדות שני הקצוות, וכרמוז הכתוב שם, מחנים, ששניהם בתיבה אחת, שהרי ביעקב הלך לדרכו בימות החול בכל ימות השנה — ממשיכים מראש השנה, ממקום הבחירה האמיתית, אשר שם דוקא, יבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב . . .

וע"ד המבואר: תו"א ר"פ שמות.

שני הפירושים: ראה זח"ג רחץ, א. שם גה, ב.

מחנים: להעיר מרמב"ן (ויצא לב, ג) ובאוה"ח שם: יעקב בחר ה'.



. . . ויהי רצון שיבשר טוב בתוכנו.

ובפרט שבאים אנו, בתוככי כלל ישראל, מחודש תשרי, חודש הכללי של כל השנה, אשר "הוא זמן רוב שמחותינו" וסיום חזותם — המועדים אשר בו — מועד זמן שמחתנו בכלל, וזמן שמחתנו דשמע"צ ושמחת תורה בפרט, שמחה גדולה של תורה ומצותי,

ועניני חודש כללי הרי הם על מנת שישפיעו וגם יזמשכו בכל ימות השנה הבע"ל.

(ממכ' ימי חשון ה'תשכ"ו)

חודש הכללי: וכמרומו גם בשמו (אור התורה — להצ"צ — לר"ה): "תשרי" אותיות "רשית" השנה (דברים יא, יב — דחסר אליף כתיב) ולא "תחלת" השנה — ברוגמת ראש שהוא כולל ומשפיע בכל האברים.

הוא . . . שמחותינו: סדר היום, ומסיים שם שלכן בחודש זה "ראוי לשמוח בו". חזותם המועדים: שזה משפיע גם על ימי החודש שלאחריו (ב"י לטווא"ח סתצ"ב). שמחה גדולה: ראה אחרונים לשו"ע או"ח סתרס"ט.



נח

...א. אין פסוק „אלה תולדות נח איש צדיק וגו'“, שטעלט זיך די פראגע: די תולדות (קינדער) פון נח זיינען דאך שם חם ויפת — טא פארוואס זאגט דער פסוק נאך „אלה תולדות נח“ — „נח איש צדיק וגו'“? זאגט אין דעם רש"י צוויי פירושים:

אין פירוש: „הואיל והזכירו סיפר בשבחו שנאמר: זכר צדיק לברכה“ — „תולדות נח“ זיינען טאקע שם חם ויפת, ווי דער פסוק פירט אויס שפעטער „ויולד נח שלשה בנים את שם ואת חם ואת יפת“, און דאס וואס גלייך נאך די ווערטער „אלה תולדות נח“ זאגט ער „נח איש צדיק וגו'“ (נאך איידער ער זאגט ווער זיינען די תולדות פון נח), איז עס מחמת דעם ווייל בעת מען דערמאנט א צדיק, דארף מען אים גלייך משבח זיין:

און א צווייטן פירוש זאגט רש"י „ללמדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים“ — אז „נח איש צדיק וגו'“ דאס זיינען די תולדות פון נח, ווייל דער עיקר תולדות פון צדיקים זיינען זייערע מעשים טובים.

ב. ווי באוואוסט, האט רש"י אין זיין פירוש אויף תורה אריינגעשטעלט פיל הוראות (אנזויזונגען): מיר וועלן בריינגען איצט איינע צוויי פון די הוראות פון דעם אויבנדערמאנטן פירוש רש"י:

זבהקדמה: „תולדות נח איש צדיק“ איז — קינדער פון (נח, וואס ער איז געווען) א צדיק, וואס דערמיט ווערט געמיינט אויך די קינדער פון יעדער אידן, ווארום אויף יעדער אידן שטייט „ועמך כולם צדיקים“ —

רש"י, אין זיינע צוויי פירושים אויף „אלה תולדות נח איש צדיק“, גיט ארויס צוויי אלגעמיינע הוראות ווי אזוי מען דארף ערציעהן (די תולדות צדיק) — אידישע קינדער — און זעלבסטפארשטענדליך, אז די הוראות זיינען געווענדעט בעיקר צו אידישע פרייען, ווארום דער (התחלה און יסוד פון) חינוך פון די קינדער איז דאך אפהייניגק בעיקר פון דער מוטער:

די ערשטע הוראה איז, אז די ערציוונג פון קינדער — נאך פון קליינ-ווייז אויף — דארף זיין אין אזא וועג, אז בשעת מען דערמאנט נאך דעם נאמען פון א צדיק, זאלן זיי זיך אנכאפן מיט א התפעלות (ווייל אין דעם קאכן זיי זיך), זיי זאלן גלייך אנפאנגען ריידן און לויבן זיין צדקות, ווי ער פירט זיך אויף לויט דעם אויבערשטנס ווילן.

(1) משלי יו"ד, ז.

(2) היום יום צ' כר. וראה לקו"ש ח"ה בתחלתו.

בין צו „תמים הי'“, אָז זיין גוטע אויפפירונג איז מיט אַ גאַנצקייט און במשך דעם גאַנצן טאָג, ניט בלויז ביים דאָוונען און לערנען נאָר אויך ביים עסן און טרינקען א.ד.ג.:

און די צווייטע הוראה איז, אָז די ערציאונג פון די קינדער דאָרף זיין אין אַזאַ וועג, אָז זיי זאָלן פּילן, אָז „עיקר תולדותיהם“ פון זייערע עלטערן איז מעשים טובים, ד.ה. אָז דער עיקר און די האַפענונג (אויף די קינדער) און דער גליק פון זייערע עלטערן איז — דאָס וואָס די קינדער (תולדות — בפשטות) וועלן זיך אויסצייכענען מיט מעשים טובים.

און אַזאַ ערציאונג וועט בריינגען אָז די קינדער וועלן זיך אויפפירן אין אַ גוטער וועג, סיי אין די זאַכן פון בין אדם למקום סיי אין די זאַכן פון בין אדם לחבירו, און ספעציעל — אין זייער באַציאונג צו זייערע עלטערן, אָז באַ זיי וועט זיין דער „כבוד את אביך ואת אמך“ אין דער פּולסטער מאַס.

וואָס דאָס איז דאָך אַ זאָך וואָס איז סיי „בין אדם לחבירו“ און סיי „בין אדם למקום“, וּבפּרט אָז כּיבוד אב ואם איז דאָך איינע פון די עשרת הדברות וואָס דער אויבערשטער האָט געגעבן גלייך ביים באַרג סיני.

און דאָס וועט אויך בריינגען, אָז די גאַנצע משפּחה — דער פּאָטער, די מוטער און די קינדער — וועט זיין ווי איין זאָך, אַלע וועלן לעבן מיטן זעלבן גייסט, און גיין אין דער זעלבער וועג — אין דער וועג פון תּורת אמת, וואָס איז געגעבן געוואָרן צו יעדערען פון אונז.

(משיחת מוצשׂק בראשית תּסלׂה)

-
- (3) ועפ״ז יומתק — שנב בפּשוטו של מקרא (שיטת רשׁי בפירושו תּהׁית) — מקום לפרש שעיקר תּולדותיהן כׁוׁ.
 (4) ובפּרט שׁהשווה הכּתוב כּבוד אב ואם לכּבוד המקום (קדושין ל, סעׁב).
 (5) לכל הדעות (מכּלתא בשלח טו, כה) וראה פרשׁי שלא הזכיר כּיבוד אורי, משאׁכ בפירושו במשפּטים (כו, ג) ואתחנן (ה, טו), וכבר האריכו בונה במפרשינו.



אַדמוׁר הַזקן השּׁמיט דׁין ברכּת הקּשׁת — ואולי מטעם באשר אין רגיל „במדינתנוׁׁ.

(ממכתב כׁס אדמוׁר שליטׁא)

לך לך

. . . ידוע היחס החיובי של תורתנו הק', הנקראת "תורת חיים" על שם שהיא הוראה בחיי יום-יום לחיים הראויים לשמם, לעבודה בכלל ולעובד בפרט, ועד כמה הפליגו חכמינו ז"ל בזה, כמו שמסופר על דבר היהודי הראשון, אחד הי' אברהם, שבשעה שהי' מהלך בארצות שונות וראה בני המקום אוכלים ושותים ופוחזים, אמר הלואי לא יאה לי חלק בארץ הזאת, וכיון שהגיע לארץ ישראל וראה אותם עוסקים בנכוש בשעת הניכוש ובעידוד בשעת העידוד, אמר הלואי שיהא חלקי בארץ הזאת, אמר לו הקב"ה לורעך אתן הארץ הזאת (בראשית רבה פ' ל"ט).

ובפרט בהנוגע לארץ ישראל, ארץ הקודש, כמו שדרשו חכמינו ז"ל על הפסוק כי תבוא אל הארץ ונטעתם, שצריך להתעסק בענין של עבודה ובמטע תחילה, עד שעל ידי כך מתדמים להקב"ה שהוא הי' הנוטע הראשון: מתחילת ברייתו של עולם לא נתעסק הקב"ה אלא במטע תחילה, הדא הוא דכתיב ויטע ה"א גן בעדן, את אתם כשנכנסין לארץ לא תתעסקו אלא במטע תחילה (ויקרא רבה, קדושים פ' כ"ה), והכל מדויק, שענינו של מטע הוא — דבר המביא פירות, כן גודל ערך העבודה הוא בזה — שתביא פירות ופירות עושי פירות.

זוהו, בכללות, הענין של בכל דרכיך דעהו, שהיהודי צריך לקדש כל עניניו, לרבות עניני עבודתו, ובפרט בארץ הקדש; ואם זהו תפקידו של כל אחד ואחת, על אחת כמה וכמה שהוא תפקידו של הנוער העובד, שחונן בתוספת מרץ ונכנס למסלול החיים.

ויהי רצון שהוא חבריו שי' יעשו בזה כהוראת ימי חנוכה, מוסיף והולך מוסיף ואור.

(ממ' חנוכה תשכ"ג)



. . . אין איינקלאנג מיט דעם וואָרט פון אַלטן רבי'ן בעל התניא והשולחן ערוך, וואָס הייִיאָר איז געוואָרן 150 יאָר זינט זיין הסתלקות, אָז אַ איד האָרף לעבן מיט דער צייט, דאָס הייסט, לויט די אָנווייזונגען פון דער פרשת השבוע, וויל איך זיך אָפּשטעלן אויף דעם ענין פון דעם אייבערשטנ'ס הבטחה צו אברהם אָבינו: "שכרך הרבה מאד" — זיך באַלוינונג איז זייער גרויס, וואָס אויף דעם האָט אברהם אבינו געענטפערט, אָז ווי קען ער אויפנעמען דעם שכר בשעת ער איז קינדערלאַז און זיין יורש איז אליעזר. דערביי האָט אברהם אָבינו שטאַרק געלויבט אליעזר'ן אַלס "בן משק בית" — דער פאַרוואַלטער פון אברהם'ס הויז און דער וואָס האָט אָנגעפירט זיינע מלחמות און פאַרשפּרייט זיין (אברהם'ס) תורה, ווי אונזערע חכמים זכרונם לברכה באַמערקן אויף דעם.

איינגטלעך איז ניט פארשטענדלעך פארוואָס אברהם אָבינו, אויס־
דיקנדיק זיין ניט־צופרידנקייט דערמיט וואָס זיין קנעכט אליעזר וועט זיין
זיין יורש, האָט ער אים פונדעסטוועגן אַזוי שטאַרק געלויבט דערביי. דער
ענטפער איז, אַז כאַטש אליעזר האָט טאַקע געהאַט זייער גרויסע מעלות,
האָב אברהם אבינו געוואַלט אַז זיין יורש זאל זיין דווקא זיינער אָן אייגענער
זון, וואָרום בלויז אין דעם פאַל וועט דער המשך — די פאַרזעצונג און
אייביקייט פון אַלץ וואָס אברהם האָט מיט זיך פאַרגעשטעלט — זיין געזיכערט.

דערפון לערנען מיר, אַז אַ מענטש קען ניט זיין צופרידן מיט
זיינע אייגענע דערגרייכונגען און אויפטואונגען אין זיין לעבן, סיידן דאָס
גייט אַריבער בירושה און ווערט פאַרגעזעצט דורך קינדער און אייניקלעך;
בלויז דאָן ווערן די אַלע דערגרייכונגען פאַרפאַלקאַמט און האָבן אָן אמת'ע
און דויערנדע ווערט.

יעדער איד און יעדע אידישע פרוי דאַרף זאָרן דערפאַר, אַז די
גרויסע גייטיקע ירושה פון אברהם אָבינו זאל אַריבערגיין און פאַרגעזעצט
ווערן דורך אידישע קינדער. יעדן טאָג, אין דער פרי, ביים אָנהויבס טאָג,
און באַנאַכט, ביים שלום פון דעם טאָג, זאָגן מיר אין קריאת שמע —
ושנתם לבניך. דאָס הייסט, אַז אָנהויבנדיק דעם טאָג דאַרף יעדער איד
געדיינקען דעם ג־טלעכן באַפעל צו זאָרן פאַר דעם חינוך על טהרת
הקדש פון די קינדער און תלמידים (ספרי, ואתחנן), און פאַרענדיקנדיק
דעם טאָג דאַרף מען מאַכן אַ די־חשבון ווי מען האָט די דאָזיקע פליכט
דערפילט . . .

(מסכ' יום ה' לטור לך, תשכ"ד)



אין איינקלאַנג מיט דעם באַקאַנטן וואָרט פון אַלטן רבי'ן, בעל התניא
השולחן־ערוך, אַז „אַ איד דאַרף לעבן מיט דער צייט“ — מיט דער צייט פון
דער סדרה פון דער וואָך, וועט זיכער אויך דער ישיבה־דינער היינטיגע וואָך
באַלעבט ווערן מיט דעם גייסט און אינהאַלט פון דער סדרה פון דער היינטיגער
וואָך — די סדרה וועלכע הויבט אָן די געשיכטע פון אברהם אבינו, דער
ערשטער איד און פאַטער פון אונזער פאַלק.

איינע פון די ערשטע איבערלעבונגען פון אברהם אבינו איז געווען
דער אַנזאָג „גר יהי' זרעך בארץ לא להם“ — „דיינע קינדער וועלן זיין
פרעמדע אין אַ פרעמד לאַנד“. אָבער צוזאַמען מיט דעם אַנזאָג איז געקומען
דער אייביגער ברית (צוזאַמענבונד) צווישן ג־ט און אברהם אבינו, וואָס האָט
פאַרזיכערט די אייביקייט פון אידישן פאַלק אין אַלע צייטן און אין אַלע
אומשטענדן. דערביי איז אָנגעוויזן געוואָרן, אַז די דאָזיקע אייביקייט איז
דירעקט פאַרבונדן מיט דער דערציאונג פון די קינדער־אַנצוהאַלטן דעם
פאַרבונד מיט דעם אויבערשטן, פון דעם קינד'ס געבורט אָן, און אין אָן אופן
וואָס פאַרבינד ניט נאָר די נשמה מיט דעם אויבערשטן נאָר אויך דעם גוף.

אונזערע חכמים זאגן „מעשה אבות סימן לבנים“ — די פאסירונגען מיט אונזערע אבות זיינען אן אָנווייזונג און שפּיגלען אָפּ די געשיכטע פון אונזער פּאָלק, סיי פון יחיד און סיי פון כלל. די אייביקייט פון אידישן פּאָלק איז פּאַרבונדן מיט דעם חינוך פון די אידישע קינדער, און דער חינוך פון יעדן קינד איז פּאַרבונדן ניט נאָר מיט זיין אייגענער צוקונפט, נאָר אויך מיט דער צוקונפט פון גאַנצן אידישן פּאָלק.

(ממכתב יום ג' זך, ה'תשכ"ח)



. . . אין דער היינטיגער סדרה און אין די קומענדע סדרות, דער ציילט אונז די תורה הק' וואָס עס האָט פּאַסירט מיט אונזערע אָבות און אמהות. די חכמים, זכרונם לברכה, זאָגען, אַז „דאָס וואָס עס האָט פּאַסירט מיט די אָבות איז אַן אַנדייטונג פאַר די קינדער“. אין דעם גייט אַריין, נאָטירלעך, אויך דאָס וואָס עס האָט פּאַסירט מיט אונזערע אמהות, שרה, רבקה, רחל און לאה. זייערע נסיונות און זייער איבערגעבענהייט אויפֿ צושטעלן דורות פון טרייע אידישע קינדער, בני ובנות אברהם, יצחק, יעקב, שרה, רבקה, רחל ולאה — זיינען אַן אַנדייטונג און לערונג פאַר אַלע אידישע פרויען, בפרט — פאַר די פרויען פון אונזער דור. די פּראַקטישע לערע דערפון איז, אַז ווען עס ווייזט זיך אַרויס אַז עס זיינען דאָ שוועריקייטען, אָדער אַפילו שטערונגען, איז דאָס אַ זיכערע זאַך, אַז דאָס זיינען בלויז נסיונות, פּראַוואַונגען („טעסטס“), וואָס דער אייבערשטער שטעלט אַ אידען, כדי אַרויסצורופען באַ אים, אָדער באַ איר, גרעסערע כוחות און אַפילו באַהאַלטענע כוחות אויף ביצוקומען די שוועריקייטען, וועלכע זיינען לכתחילה געמיינט בייגעקומען צו ווערען. עס פּאָדערט זיך בלויז דער שטאַרקער ווילען, ווייל דער אויבערשטער האָט שוין פּריער געגעבען די נויטיגע כוחות דערצו, צו דערפילען יעדער איינען און איינע זיין־זיינע אויפגאַבע. זעלבסטפּאַרשטענדלעך, אַז צו דערפילען די אויפֿ־גאַבע איז דער גרעסטער זכות און אמת'ער גליק פאַר יעדער איינער בפרט, זיי און זייערע פּאַמיליעס, און געבענטשט צו ווערען פון השם יתברך פון זיין פולער האַנט, מאַטעריעל און גייסטיג, אין אַלעס אין וואָס מען נויטיגט זיך.

(ממכ' י"ג מרחשון ה'תשי"ט)



. . . ולשאלתו במאמר חז"ל כל הגדול מחבירו יצרו גדול כו' וכן בהסיפור הידוע הגדפס בהתמים בהנוגע לאברהם אבינו שזהו מצד הגוף, ועוד — ממה שכתוב בתניא, שהרע נהפך לטוב ממש.

ומובן שלא על התניא קושיתו, כי אם על הירושלמי ברכות בסופה ההזהר (ב, קז, ב) ובפרט שבירוש' מובא ביחוד בהנוגע לאברהם אבינו.

(איני מביא הבבלי דברכות סא' ב' כיון ששם פרש"י באופן אחר, משא"כ בהנ"ל).

ובאמת לא יקשה כל האמור, כי המאמר דכל הגדול מחבירו זכו' ה"ה מצד עצמו קודם לעבודת האדם, ואף שנהפך לטוב או שהרגו בתענית, הוא מעין [אף כי כמובן — בדקות דדקות] האמור בבע"ת שסורם רע מפני טבעם הקדום, וע"ד זה המאמר ע"ד אברהם אבינו הנ"ל.

ועוד מעין דוגמא לזה: אכילת גופו המזוכך של א) משה רבנו, ב) כשעלה למרום ג) בהנוגע ללחם מן השמים שאין בו פסולת — ובכ"ז לא אכל, ויילע צו ניט קומט דאָס ניט.

(סמכ' כב' מ"ה, תשי"ט)

וירא

ווי דער שטייגער באַ אידן צו פאַרבינדן די פאַסירונגען פון דער וואַך מיט דער סדרה פון דער וואַך און אַפּלערנען דערפון די אמת'ע הוראות פון אונזער תורה (פון לשון "הוראה"), תורת אמת.

דערציילט אונז די היינטיגע סדרה ווי אזוי עס איז פאַרגעקומען דער געבורט און די דערציאונג פון דעם ערשטן אידישן קינד וואָס איז געבאָרן געוואָרן פון אידישע עלטערן — יצחק, דער זון פון אברהם און שרה, די ערשטע עלטערן פון אידישן פּאָלק.

יצחק'ס געבורט איז געווען איבערנאַטירלעך און נסים'דיג. זיין ברית איז פאַרגעקומען ווען ער איז אַלט געווען אַכט טעג, און זיין דערציאונג איז דורכגעפירט געוואָרן מיט שוועריקייטן און נסיונות.

גאַנץ אַנדערש איז געווען מיט אברהם'ס זון ישמעאל, וועמענס געבורט איז געווען אַ נאַטירלעכער, און וועלכער איז גע'מלט געוואָרן ווען ער איז געווען 13 יאָר אַלט, דאָס הייסט, ווען ער איז שוין געווען אַ בר'דעת.

און דער אויבערשטער האָט פאַרזיכערט אברהם'ען, אַז דוקא יצחק וועט זיין אמת'ער יורש (כי ביצחק יקרא לך זרע) און דורך אים וועט אייפ'ע געבויט ווערן דאָס אידישע פּאָלק.

דערמיט לערנט אונז די תורה, אַז בשעת מען גייט אויפשטעלן אידישע דורות און אַ אידישע צוקונפט, קען מען ניט צוגיין דערצו מיט אַ "נאַטירלעכען" צוגאַנג און מיטן מענטשלעכען שכל און חשבונות.

אידישע עקזיסטענץ איז ניט אַפהענגיק פון נאַטירלעכע געזעצן, נאָר פון דער ג'טלעכער אַנפירונג.

דאָס גלייכן איז דער יסוד פון אידישן חינוך ניט באַזירט אויף נאַטור־
חשבונות, ווי דאָס איז באַ אַנדערע פעלקער. מען וואָרט ניט בײַ אַ אידיש
קינד וועט ווערן אַ בר־דעת און וועט אַליין פאַרשטיין ווי אויפצופירן זיך
און צוקומען צו אידישקייט. נאָר מ'גיט אים אַ אידישן חינוך אין דער פולסטער
און שטאַרקסטער מאָס פון גאָר דער פריסטער יוגנט אָן. און דערמיט פאַר־
זיכערט מען אַז דער פאַרבונד מיט דעם אויבערשטן זאָל זיין אַ שטאַרקער
און אייביגער (ברית עולם), און מ'וועט איבערקומען אַלע שוועריקייטן און
נסינות, און געניסן פון אַלע ג־טלעכע ברכות בגשמיות וברוחניות.

(מסכתב א' וירא, ה'תש"ג)



להערה באגה"ק סכ"א: א"א ע"ה . . והרי כו"כ קדושים שמסנ"פ
כו' — דלכאורה מה זו ראי' כיון שמאברהם קיבלו זה בירושה (היום יום
ג' מ"ח) —

פתיחת אברהם בהענין דמס"נ היתה בנסיון דאור כשדים (עיין
היום יום), היינו שבנוגע לנסיון דעקדה (שבו מדובר באגה"ק) אברהם
והקדושים בשווה בזה, ואדרבה. וק"ל.

(מסכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)



. . כבר כתבתי לכ' באחד ממכתבי בגודל מעלת הזריות על פי הדגשת
רבינו הזקן באגה"ק סי' כ"א בענין עקדת יצחק הנזכרת כמה פעמים בתפלות
בניי ועד לדרשות המגידים והמטיפים וכו' וכו' וזלה"ק של רבה"ז שם:
זריותי דאברהם אבינו ע"ה היא העומדת לעד לנו ולבנינו עד עולם כי
העקדה עצמה אינה נחשבה כ"כ לנסיון גדול לערך מעלת א"א ע"ה כו'. ומוסיף
ביאור בזה אשר ענין הזריות מראה על השמחה והחפץ למלאות רצון קונו
ולעשות נחת רוח ליוצרו. ובנידון דידן שייך גם המשך דברי רבינו הזקן באגרת
הניל בגודל הזריות בפרט במעשה הצדקה העולה על כולנה כו' שטוב לנו
גם בעוה"ז להקדימה כל מה דאפשר. שהרי קליטה מתאימה של הנוער
הצעירים הרי זו צדקה במובן הכי כולל ופנימי, צדקה תמידית בחיי עוה"ז
ובחיי עוה"ב.

ואף שבדאי כל הניל ידוע לכב', אבל הרי נצטוינו לזרז את המזורזים

דוקא.

(מסכתב כ"ה סיון ה'תשכ"ב)



. . . ולהעיר ממש"כ אדה"ז באגה"ק סכ"א בענין הוריות, ולדייק בל':
 בזריות (וישכם אברהם) — נפלאה (י"ל דמרמו ע"ז מה שבעצמו חבש חמורו)
 — להראות — (גם לאחרים למען יראו וילמדו, ראה במאמר י"ב תמוז (תש"ט)
 דעבודת הבע"ת הוא עם אחרים, וי"ל דאברהם בענין העקדה הוא עבודה היפך
 מהותו, עתה ידעתי כי ירא גוי, דזהו החילוק דבע"ת וצד"ג) — שמחתו וחפצו
 — (פני' הרצון תענוג, וראה בסוף המשך חה"פ תש"ט בענין שמחה ועונג).

(ממכתב ט"ו תמוז, תש"ט)

כ' מר"ח שוון

. . . יום כ' מ"ח הוא יום הולדת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב וצוקללה"ה
 נבג"מ זי"ע, וידוע המרז"ל אשר ביום ההולדת מזלו גובר, ורועה ישראל ענינו
 הוא אשר צאן מרעיתו יהיו כל עניניהם בטוב בכל הפרטים וככל האפשרי,
 אלא שבכדי שלא יהי' נהמא דכסופא, כי הרי צדיקים דומים לבוראם, ניתנה
 בחירה חפשית לכל אלו שגם הם ישתפו פעולה בענינים אלו, אף שלפעמים
 תכופות מספיקה ג"כ פעולה ע"ד המסופר במדרש שה"ש בתחלתו, ובלבד
 שתתן ידך עמנו, אף שלא הי' בערך כובד האבן שהיד תעלה את האבן, ובכ"ז
 נתעלה האבן לירושלים. עיי"ש, ובקהלת רבה בתחלתו,

ויהי רצון שהימים האלו דחדש כסלו, יעמדו להם להביא את כל הג"ל
 במעשה בפועל, כי המעשה הוא העיקר, וכמבואר בכ"מ בשיחות רבותינו
 נשיאינו הק' בענין דאין חכם כבעל נסיון ואשר מכל ענין של חסידות צ"ל בכן,
 וק"ל.

(ממכ' יד כסלו תשי"ז)



. . . כבר הובא במ"א, אשר יש אומרים: שבענין אם שייך לאחר
 מיתה והסתלקות השגות חדשות ותוספות — פליגי הרמב"ם והראב"ד. אבל
 בפשיטות מובא בדא"ח בכ"מ: בפ"י הכתוב היושבת בגנים, וביאור ענין
 מתיבתא דרקייע, אשר הנשמות שבג"ע לומדים תורה.

ובכ"ז יש מקום לשתי הדיעות — ובזה מובן ג"כ איך שאין מזה סתירה

- (1) צפנת פענח לרמב"ם הל' תשובה פ"ה ה"ד, ומציין שם למרז"ל ת"ח אין להם מנוחה כו'. ירוש' שביעית פ"ד ה"ט. כי"מ פ"ה ב. ובחסים יו, ב. כתובות לט, א.
- (2) ראה לקו"ת תורני' ד"ה קאמיסלגי במתיבתא דרקייע, שה"ש ד"ה להבין כו' שהאחא"ע"ע. המשך זככה — תרל"ז פ"ו ואילך. קונטרס לימוד החסידות פ"יא ואילך, ועוד.

להכליל דלא בשמים היא — כי עיקר התורה: בירור הלכה שלא היתה ידועה כלל או שלא היתה מובנת היטב בטעמה מפני קושיות וכו' — אפשר רק ע"י נשמה מלובשת בגוף חומרי משכא דחוי'. אבל ישנה התורה גם בשמים: ובפרט, לאלו הנשמות שלמדו בהיותם חי ע"פ האדמה, שזהו הגורם שילמדו אח"כ רוחניות ההלכה בגן עדן, ואפילו במלאכים ישנה, כי גם הם מקשיבים (ומשתנים ע"י ההקשבה) לקולך, אבל לא מעין דתורה.

* * *

בפרט בנוגע לבעל המאמר * — הנני מעתיק בזה קטע מרשימת כ"ק מו"ח אדמו"ר וז"ל:

ב' כ' מ"ח.

היום הוא יום הולדת הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע שנולד ביום ב' חיי שרה בעשרים לחודש מ"ח בשנת תרכ"א בשעה תשיעית בקר.

בחלומי ראיתי את הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק בבגדי ש"ק ובפנים צוהלות במאד. ואמר במעת לעת זה שנתמלא שמונים וארבע שנים לירידת נשמתו בעולם התחתון הנה יהיו אצלי אורחים טובים, וכפי הסדר הנה כל אחד מכ"ק רבותינו ואבותינו הק' יאמר דרוש ע"פ דקאפיטל פד. — עכ"ל בהנוגע לענינינו.

— הרשימה היא משנת תש"ה, פד שנים מיום הולדת את בעל המאמר אשר אז מסתיימת השייכות אל קאפ' פד שבתהלים וכידוע במנהגי אמירת תהלים אשר בקבלה מן הבעש"ט.

הרי אשר גם לאחרי ההסתלקות ישנו לימוד ושמיעת תורה מנשיאים, ולימוד התלוי בתוספת שבזמן דלמטה.

(ממכתב ז' מ"ח ה'תשי"ב)

(3) לקו"ת לג' פרשיות בתחילתו.

(4) אבה"ק סי' כו. ועייגי"כ קונטרס אחרון ד"ה להבין פרטי ההלכות.

(5) המשך חייב אדם לברך תרל"ח פכ"ב.

(6) עיין תוי"א תולדות ד"ה מים רבים ע"ג המשך הנ"ל שם.

(7) ראה קובץ מכתבים לתהלים ס"ע 214.

(*) ד"ה «סמוכים לעד — פר"ת» מכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע. המו"ל.

חיי שרה

במענה על הודעתו שנמלאו לו ט"ז שנה הגה בטח למד בדא"ח פירוש הענין של ואברהם זקן בא בימים אשר ענין הזמן והימים הוא שיהיו ממולאים בתוכיות של תורה ומצות וכשכותב במכתבו שנמלאו לו ט"ז שנה ומבקש ברכה מבלי להודיע מלימודו ומעמדו ומצבו ביראת שמים הרי העיקר חסר מן הספר כי בזה שנתמלאו לו ט"ז שנה לאריכות ימים ושנים אין הוא לוקח חלק בזה וע"ד תכלית בריאתו שהוא כפסק רז"ל (סוף קדושין) לא נבראתי אלא לשמש את קוני — אינו מזכיר מאומה.

ויהי רצון מהשי"ת אשר יגדל להיות ירא שמים חסיד ולמדן וילמוד תורה בהתמדה ושקידה בתורת הנגלה ובתורת החסידות והוריו שיחיו ישבעו ממנו ומכל ילידיהם שיחיו נחת, אידישן נחת חסידישן נחת.

בטח מתחזק לשמור שלשת השיעורים השווים לכל נפש שהם מתקנת כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקלה"ה נבג"מ ז"ע, והם החומש תהלים ותניא כידוע, בברכה לתלמוד תורה ביראת שמים.

(ממכתב ג' שבט תשי"ב)



. . . ע"ד החתונה.. שזה זמן דהנחת היסוד לבנין עדי עד ועת רצון, וע"פ מנהג ישראל נתעוררים אז לעניני תורה ומצות, מדברים דברי תורה וחסידות, ואף שמעמיד אני על החזקה שבטח בנדון דידי' הי' זה חזרת דא"ח וגם הבכנ שמוזה, בכ"ז יש ריעותא בחזקה זו — מפני „המנהג" שמפסיקים באמצע כו' ושלתמהוני ישנם גם מאנ"ש נוהגים כן! ואפילו את"ל דאזלת לקרתא עבדת כנימוסא — הרי ישנו בכגון דא הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר, שצוה להשלים ואח"כ להתחיל פעם שני' ולהפסיק.

(ממכ' ד' תשרי תשי"ח)



. . . נתבאר בהתועדות דשבת מברכים החדש, שעבר, אשר י"ל דיוק נוסח המקובל בישראל, לתורה, לחופה ולמעש"ט, שזוהי: שלשת האבות, לתורה — יעקב, יושב אהלי שם ועבר, דקאי על תושב"כ ותושב"ע"פ כמבואר באור התורה להצ"צ בדי"ה יושב אהלים, לחופה — יצחק, שנעקד במקום ביהמ"ק וכמרוז"ל (מדרש שה"ש ועייגי"כ חז"ג ג, ב, וסוף תענית במשניות) כשירדה שכינה לביהמ"ק זהו יום חתונתו שזוהו חופתו של הקב"ה עם ישראל, וכמבואר בדא"ח בכ"מ על מרוז"ל יפה שיחתן של עבדי אבות כו' שלכן מסופר בתורה באריכות כ"כ ע"ד נשואי יצחק ורבקה, כי זהו

ענין כללי השייך לכל ישראל. ומעשים טובים — אברהם שענינו גמילות חסדים, ובפרט ענין הצדקה, ומבואר בתו"א ר"פ וארא אשר בחי' שלשת האבות צ"ל בכאו"א מישראל (משא"כ השבטים).

(ממכ' כ"ו כסלו תשי"ב)



נצטערתי • רבות לראות בעתון ע"ד האבדה הגדולה בהלקח ממנו בנו הרך ע"ה. ואין אתנו יודע עד מה מדרכי הבורא, אשר בעת המלחמה ובעת הסכנה ניצלו, ואדרבה כב' ה' מאלו שהנחילו הנצחון לעמנו בני ישראל נגד שונאינו, רבים ביד מעטים וכולי, והנה דוקא בבית ובעת מגוחה — ארע אסון כזה. אבל מצד שני אין כל פלא שאין נברא מבין דרכי הבורא, כיון שאינו בערך כלל. והרי אין מתפלאים כשאין ילד קטן מבין להליכות והנהגות חכם גדול ובא בשנים, אף שההבדל ביניהם הוא רק יחסי.

פשוט שלא בא הכתוב לעיל למעט ערך הכאב והצער וכולי. ואביע גם אני השתתפותי, אף כי מרחוק במקום.

לכאורה הריחוק הוא לא רק במקום כי אם ועוד יותר על ידי אי-ההיכרות האישית, ולא עוד אלא אפילו העדר הידיעה עד ל"ששת הימים" כמו שהם מפורסמים עתה, שאז נודע לתהילה שם מר כמפקד ומגין על ארצנו הקדושה ותושבי' ובעל תכונות נפש אצילות, והשם יתברך האיר פניו אליו והנחילו הצלחה בפעולותיו ועד לנצחון לא ישוער.

אבל על פי יסוד מוסד בחיי עמנו בני ישראל במשך כל הדורות, אשר כל ישראל חברים, הרי הפירסום אליו זכה מר — גילה מה שהי' במציאות גם לפני זה, כוננתי להחברות של כל ישראל, כולל יהודי הדר בארץ הקדש ויהודי הדר בחו"ל, שזה שהמריצני לבוא בשורותי האמורות למר וביתו.

עוד נקודה שהביאתני לכתוב לו מכתב זה היא ההתעוררות הרבה אשר כ' גרם בלב כמה וכמה מאחינו בני' על ידי הנחת-התפילין ליד כותל המערבי, שגם זה זכה לפירסום ומצא הד רחב והכי חיובי בשכבות שונות של העם ובמקומות קרובים וגם רחוקים.

נקודת נחמה אפילו באסון גדול כהאמור, ועוד יותר מנקודה, מתבטאת בנוסח המסורתי והמקודש על ידי עשירות דורות של תורה ומסורה של עמנו —

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים.

(*) בקשר להכ' בפרשתנו (כה, יא) ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלקים את יצחק, שארז"ל (סוטה יז, א. הובא בפרשי' עה"פ) נחמו נתחומי אבלים כו' אף אתה נחם אבלים — מובאים מכתבי התנחומים דלהלן. המו"ל.

אשר בהתבוננות ראשונה תמוה הקישור שבין שני העניינים. אלא שכאמור בזה הוא עיקר הנחמה בתוכנה הפנימי, אשר כמו שאבלות ציון וירושלים הרי משותפת היא לכל בני ובנות ישראל בכל מקום שהם, אף כי נרגש הדבר יותר אצל היושב בירושלים ורואה כותל המערבי ובית מקדשנו בחורבנו מאלו הנמצאים בריחוק מקום, אבל גם אצלם גדול הכאב והצער. וכן הוא גם באבל היחיד והמשפחה, אשר מהנחמה בזה היא שכל העם משתתף בצערו, שהרי בסגנון חכמינו ז"ל כל בני ישראל הם קומה אחת שלימה.

ועוד נקודה ועיקר, נחמה בכפלים, אשר כמו שבודאי ובודאי יבנה השם חרבות ציון וירושלים ויקבץ נדחי ישראל מכל קצוי תבל על ידי משיח צדקנו ויביאם ברנה לראות בשמחתה של ציון וירושלים, כך הוא ללא ספק בנוגע לאבל היחיד, אשר יקיים ה' דברו והקיצו ורננו שוכני עפר, ותגדל השמחה, שמחה אמיתית, בהפגשם כולם יחד בעת תחית המתים.

ובזה עוד נקודה שלישית, אשר כמו שבנוגע לציון וירושלים שלטה יד הרומים, וקודם לכן יד הבבלים, רק בבית המקדש הבנוי מעצים ואבנים כסף וזהב, אבל בית המקדש הפנימי שבלב כל אחד ואחת של ישראל אין יד האומות יכולה לשלוט בו ונצחי הוא, כך הוא גם בנוגע לאבל היחיד, אשר יד המות שולטת אך ורק בהגוף ועניניו, אבל הנשמה נצחית היא רק שעלתה לעולם האמת. שלכן כל פעולה טובה המכוונת על פי רצונו של נותן החיים, הוא השם יתברך, מוסיפה בתעצוג הנשמה ובזכותה וטובתה.

(ממכ' י"ג תשרי תשכ"ח)



... במענה על מכתבו — מכתב ניחום

ת"ח. וי"ל ע"פ הידוע בכמה מקומות ובכמ"ד שהסדר הוא: אתדל"ע (המעוררת ונותנת כח שיהי' האתדל"ת), אתדל"ת (והיא צ"ל מתאמת וכלי קיבול אל ה)אתדל"ע (הבאה אחרי האתדל"ת, וכפי האתדל"ת). אתדל"ע של- מעלה מאתדל"ת ואתדל"ע הב' הנ"ל (עיין לקו"ת שה"ש ד"ה להבין ענין הטעם למה שהאתדל"ע ועוד). ובפרט בניחום אבלים — (ובה"ג חשבה מצות עשה מה"ת, וגם לדעת הרמב"ם היא, עכ"פ מ"ע מדבריהם, עיין ס' המצות להרמב"ם שרש א' ובנ"כ) — הסדר הוא ג"כ באופן זה:

א) אתעדל"ע: (סוטה יד, א) הקב"ה ניחם אבלים כו' (ומסופר ונתגלה לנו עדין שזה נותן כח, וכיון שניתן כח ע"ז במילא חיוב הוא, ש)אף אתה נחם אבלים.

ב) אתדל"ת: הניחום, והגוסס הוא המקום ינחם כו' ובתוך שאר אבלי ציון וירושלים (שבזה נכלל ג"כ הכנה להאתדל"ע שתבוא אח"ו, אשר כשם שהוא נחם אבלים כך באתדל"ת שלו).

ג) אתדל"ע הקב"ה ינחם את האבל וכל אבלי ציון וירושלים ע"י בנין ציון וירושלים ותחיה"מ — ועוד יותר ע"י שתהי'

ד) אתדל"ע שלמעלה מאתדל"ת הב' כנ"ל, היינו שתהי' נחמת הקב"ה נחמה כפליים (ולא רק חזרת הישנות). וכמש"נ נחמו נחמו ב' פעמים, כי גדול — דוקא — יהי' כבוד הבית הזה האחרון (שקאי על הבית דלעתיד ע"פ פי' הת"ז תי' ח', ונתפרש ג"כ בס' עמה"מ ש' קרית ארבע ספקנ"ב. וזהו יסוד למה שפרשתי כאן בחוברת "בין המצרים" ואין להקשות בפשטות דקרא (ועיי' ג"כ ב"ב ג' סע"א — דקאי אבית שני). דיש להשוות ע"פ המדרש — הובא בפ' רש"י יחזקאל מ"ג י"א, הביאו בפתיחת התיו"ט למס' מדות, ועיי' ג"כ ברכות ד' סע"א — דראוי הי' הבנין השלישי להיות בעת שעלו מבבל אלא שגרם החטא).

ולהעיר מלק"ת ד"ה שוש אשיש סס"ג וד"ה להבין הנ"ל ס"ה ורס"ו שייכות לנחמות כפולות דאתדל"ע הד'.

* * *

. . . נהניתי ממ"ש במכתבו בענין תחה"מ בכמה אופנים, אלא שלפענ"ד, חסר הקישור וההשתל' שמענין לחברו, ויש להוסיף מעט תבלין לתקן הנ"ל, והוא: ענין המיתה בכלל הוא — מאן דנפל מדרגי איקרי מת (כ"ה בלק"ת ד"ה זאת חוקת סס"ב ובכ"ד, ולע"ע לא מצאתי ל' זה, ואין הזמן גרמא לחפש, ובזו"ג קלה, ב — הובא בע"ח ש' שבה"כ פ"ב ובמבו"ש ש"ב ח"ב פ"ג — איתא מאן דנחית מדרגי' קדמאה דהוה ביה קארי ב'י מיתה)

והנה באדם יש: א) נפה"א (ב) נפש השכלית (ג) נה"ב (ד) גוף (ווי"ל שד' מדריג' אלו הם, מלמטלמ"ע, דצת"מ). א) נפה"א, מדריגתה חלק אלק' ממעל ממש, ואם נפלה ממדריגה זו, שאינה ברצוא להתדבק באלקות נק' מית, והעצה לזה, לימוד והתבוננות והנהגה ע"פ תורת דא"ח, (ב) נפש השכלית, ענינה להבין את הנה"ב ע"י שכל ומוחין איך להתנהג במדותי'. והנה הקטן — הן בשנים והן בדעה — מדותיו בתקיפות ושכלו בקטנות, ואם נפש השכלית נגררת אחר התאוות, אפי' של היתר, כבהמה, ה"ז נפילה ממדריג' ואיקרי מית, וזהו ענין החינוך להעמידו על ההנהגה הנכונה, (ג) נה"ב, צ"ל מצד עצמה, עכ"פ כבהמות וחיות, שאינם משנים את תפקידם, אבל אם עושה איסור ועבירה, שעוברת על רצון בוראה, ה"ז נפילה ממדריג' ואיקרי מית, רשעים בחייהם קרויים מתיים, עד שע"י הוכחה ומה שחברו מעוררו נתעורר לתשובה ולחיזוק בקיום התומ"צ ושב למחנה ישראל, (ד) גוף, ענינו כלי להנפש, ואם הופסק הקישור שביניהם, ה"ז נפילה ממדריג', מיתה כפשוטו, ועל כל המתעסקים בו, ח"ק, לסדר הכל שיהי' מוכן לתחה"מ בב"ב.

והשי"ת יזכנו ב"ב ממש לקיום היעוד בלע גו' ביום השלישי יקימנו ונחיי' לפניו בגוף ונפש גם יחד.

(ממכתב בין כסא לעשור תשי"ה)



ב"ה, ערב חג הסוכות, בעלות המנחה, ה'תשכ"ה.

. . ת"ח בעד דברי הנחומים ששלחו לי.

ויהי רצון אשר בקרוב בימינו נזכה בתוך כלל ישראל, לראות בנחמת ציון וירושלים.

ולקיום היעוד בלע גוי ומחה ה"א דמעה מעל כל פנים גוי.

והקיצו ורננו שוכני עפר שיחיים ה' בטל של אור גדול של מעלה.

בעלות המנחה : ראה ברכות ו, ב, ונת' באור התורה להצ"צ וישלח (רלה, ב) ושי"נ.
בלע גוי' . . פנים גוי' : ישעי' כה, ח. סוף מו"ק.
הקיצו ורננו : ישעי' כו, יט.

בטל של אור : זח"א קית, סע"א. וראה ג"כ תגיגה יב, סע"ב. כחובות קיא, ב.
תניא ספ"ו.



בצער נודעתי על דבר האסון בפטירת בעלה הי"ד. ויהי רצון אשר מכאן ולהבא אך טוב וחסד ימצא את כל המשפחה, בטוב הנראה והנגלה.

אף שהבא לקמן אולי כבר שמעה מפי כמה, אביע בזה מהגיון לבי עכ"פ בקיצור, ובהקדמה אשר אין כוונת מכתבי זה לתרץ קושיות, כי אם להקל הכאב, עכ"פ במקצת.

והנקודה בזה היא אשר עיקר הקשר שבין אדם לחברו החביב עליו, על אחת כמה וכמה שבין איש לאשתו ובנים לאביהם, אינו מצד הגוף הגשמי שהוא בשר גידים ועצמות, אלא מצד תכונות הנפש והרוח שהן הן עיקר האדם ומהותו ועצמותו, אלא שהקשר בין בני אדם בא על ידי אמצעיות הגוף ואבריו, עינים אוזנים ידים וכלי הדיבור וכו', אשר בהם ועל ידם מבטא האדם רעיונותיו ורגשותיו ותכונות נפשו שהם עיקר האדם, כאמור.

מובן אשר כדור של רובה או רסיס של פגז, או מחלה וכיו"ב פוגעים ומזיקים לגוף, אבל אין ביכולתם להזיק או אפילו לגרוע בנפש ובנשמה. ומיתה שנגרמה על ידי הכדור או המחלה ענינה הפסק בין הגוף והנשמה, אבל הנשמה ממשיכה בחיים, חיים נצחיים, והיא ממשיכה בקשר עם בני המשפחה, ובפרט החביבים ביותר, מצטערת בצערם ושמחה בכל עניני שמחה הבאים במשפחה. אלא שבני המשפחה החיים בעולם הזה אין רואים תגובה האמירה בעיני בשר ואינם יכולים למשושה בידים, כיון שנפסק הקשר הגשמי.

מזה מובן גם כן שלנשמה הנמצאת בעולם האמת, תענוג מיוחד באם רואה אשר בני משפחתו מתאוששים מהאסון ומשתדלים ככל התלוי בהם לסדר

חיהם באופן טוב, ואדרבה מעודדים את הנמצאים סביבם, ובכלל כל מעשה טוב הנעשה על ידי בני המשפחה הרי זה נחת רוח מיוחדת לנשמה הנמצאת בעולם האמת ורואה ויודעת על דבר מעשים אלו.

ונחת רוח במיוחד וביתר שאת לנשמה כשרואה שהילדים מתחנכים בחינוך מתאים, בלא יאוש ח"ו ובלא נפילת רוח ח"ו, כי אם אדרבה, בנוסה המסורתי — לגדלם לתורה לחופה ולמעשים טובים, שבודאי ניתנו הכוחות הדרושים לזה לכל אלו אשר להם נמסר תפקיד זה למלאות אותו במילואו.

ויהי רצון שתעשה בכל האמור בחיות ובמרץ ותהי' דוגמא חי' לכל סביבתה, וזכות בעלה ז"ל יעמוד לה ולכל בני ביתה שיחי.

בברכה להסתדרות טובה ולבשורות טובות בכל האמור.

(ממכתב חורף תשל"ד)

ו י צ א

. . . כ"ק מו"ח אדמו"ר, אין נאמען פון דעם אַלטן רבי'ן דעם בעל התניא, האָט אונז אָפּט דערמאָנט, אַז מען דאַרף זיך לערנען פון דער סדרה פון דער וואָך אויף אַלע געשעענישן פון דער וואָך.

גראַדע די סדרה ויצא לערנט אונז פיל וועגן דער פאַראַנטוואָרטלעכקייט פון דער פרוי אַלס עקרת הבית, ניט נאָר פון דער אייגענער הויז נאָר אויך פון גאַנץ בית ישראל, וואָרום אין דער סדרה לערנען מיר ווי אַזוי יעקב אבינו איז געקומען אין אַ פרעמד לאַנד און האָט דורכגעמאַכט שווערע צייטן, און ניט קונדיק אויף דעם אַלעם, האָט ער דאַרט אויפגעשטעלט דעם בית ישראל, וואו אַלע קינדער זיינען געבליבן טריי דער טראַדיציע פון די אבות, אברהם, יצחק און יעקב. און דאָס איז דערמעגלעכט געוואָרן אַדאַנק דעם, וואָס די אידישע מאַמעס, רחל לאה בלהה און זלפה, האָבן געטאָן אַלץ וואָס איז געווען אָפּהענגיק פון זיי צו פאַרזיכערן די גאַנצקייט פון זייער היים און די צוקונפט פון זייער פּאָלק . . .

(מסכ' ב' כסלו ה'תש"כ)



. . בתו"א רד"ה וללכן ב' בנות דיעקב השיג ודאי בעדאתכ"ס ובתו"ח
שם דלא השיג כלל — לפלא גדול שהרי מפורש על אתר: בתו"א — שהמדובר
באותיות המח' בתו"ח — בשרש לאה, פני' בינה, שכל הנעלם מכל רעיון וכו'.
ולמעיר (1) באות"ת שם אין בכלל הענין שהשיג או לא השיג. (2) ע"ד
החילוק בפני' כי שנואה בין תו"א ותו"ח — נחלקו ג"כ ב"ב (קכג, א) וב"ר
רפע"א.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)



ר"ח כסלו

. . . ובעמדנו בר"ח כסלו, הוא זמן הגשמים בארץ ישראל (דכל העולם כולו שותה לאחר זה תמצית גשמים אלה).

אשר הגשמים וירידתם הם תחלה ראש ומקור לכל הברכות וירידתם והמשכתם למטה.

כל הברכות הן בגשמיות והן ברוחניות, ובפרט גשמים אלה, יורה בכסלו, עליהם נאמר: ובני ציון גילו ושמחו בה' אלקיכם כי נתן לכם את המורה לצדקה (לטובה) גו',

יהי רצון שיומשך כהג"ל לכאו"א ובאופן דמוסיף והולך.

כהוראת חתום חדש כסלו, ימי הגובה, אשר

המנהג פשוט דכל אחד מדליק ומאיר ומפרסם ניסא ומוסיף והולך כו'.

(ממכ' ר"ח כסלו ה'תשכ"ו)

זמן . . . ישראל : שו"ע יו"ד סר"כ ס"ח מהרמב"ם הל' נדרים פ"י ה"א. ומה דהקשו מדידהו אדיהו מרמב"ם הל' תעניות פ"ג ה"א (ובשו"ע) והל' מתנות עניים פ"א ה"א — עיין כס"מ הל' מתניע שם (ושקו"ט בזה בלח"מ הל' תעניות פ"ג ה"א). ואכ"מ.

דכל . . . אלה : תענית י, א וברשבי"א שם.

הס . . . ומקור : בספרי לזכרים (יא, יד) : ונתתי מטר גו' ברכה שכל הברכות כולות בה. וראה ג"כ ויקרא (כו ג"ד) וברמב"ן שם. זכרים (כח, יב) וברב"ר פו, ו. ובכ"מ. ובשו"ע אדה"ו תאו"ח רסקי"ד (הוא מהטור (וירושלמי)) : כשם שתתה"מ חיים לעולם כך הגשמים חיים לעולם.

ברוחניות : ראה תענית (ז, רע"א) : גדול יום הגשמים כיום . . . יותר מיום שניתנה בו תורה. לקו"ת רד"ה ביום ה' שלח (זכרים פו, ג). שם (צו, א).

יורה בכסלו : דהלכה כר' יוסי (תענית ו, א. ראה מפרשי הרמב"ם הג"ל).

נאמר . . . (לסובה) : ואל ב, כב. תענית ו, א וברש"י שם. אור התורה (להצמח צדק) זכרים עה"פ ונתתי מטר גו' (ע' תריד ואילך).

גילו ושמחו : ראה לקו"ת זכרים סד"ה ביום השמיני (פב, ג) וש"ג.

כהוראת חתום : דהכל הולך אחר החתום (ברכות יב, א).

המנהג . . . והו"פ : שו"ע א"ח ר"ס תרע"א.



. . ובעמדנו בראש חדש כסלו, חדש הנסים והגאולה, יהי רצון אשר כבימים ההם בזמן הזה — כן יהי' גם בימינו אלה בזמן הזה, הן בנוגע לנר מצוה ותורה אור (ענין חנוכה) והן בנוגע במיוחד להפצת פנימיות התורה, תורת החסידות (ענין יט' כסלו, יו"ד כסלו).

ויהי' כל זה באופן של קיימא, וכמחז"ל בנרות חנוכה: הגרות לעולם אל מול פני המנורה יאירו.

(ממכ' ר"ח כסלו ה'תשכ"ח)

בראש חדש: שהוא הראש (הכולל) כל ימי החדש (עטרת ראש שער ר"ה פ"ג).
 ענין חנוכה: שלא „הניחו אותם לעסוק בתומ"צ" (רמב"ם ריש הל' חנוכה) והנס ופרסומו בנר ואור.
 פנימיות התורה: שזהו ודרך חיים שבסיומ הכתוב (משלי ו, כג) כי נר מצוה ותור"א (ראה סוטה כא, א. קונטרס עה"ח בתחלתו ופס"ו).
 יט כסלו: שאז התחיל עיקר הפצת המעיינות חוצה (תורת שלום, יט כסלו תרס"ח).
 וכמחז"ל: במדבר וכפ"י הרמב"ן ר"פ בהעלתך.
 הנרות: . יאירו: נש"י לעולם יהי' לבם מכוון לפנימיות רצון העליון (לקו"ת ד"ה בהעלתך ספ"ו. ועפ"י מתורץ מה שייך בנרות חנוכה אל מול ג').



. . ברוח דחודש כסלו שנכנסנו בו היום, שתוכנו, ובפרט בשביל חסידים ואנ"ש שי', הוא הענין די"ט כסלו, יו"ד כסלו וימי החנוכה, שהצד השוה שבהם מסירות נפש להפצת נר מצוה ותורה אור — ואור השמן שהאיר באופן נסי, ונקודתם המשותפת הרי היא — ויפוצו מעיינותיך חוצה באופן דופרצת, מוסיף והולך מוסיף ואור —

הנני שולח לכ' מפירסומי צעירי אגודת חב"ד בשטח פעילותם בין חוגי הסטודנטים.

ואף שהעבודה האמורה נמשכת כבר מזמן, חכיתי עד שתגיע לשלב של התפתחות הראוי' לשמה, ועתה שהצליחה העבודה וגם עשתה פרי, ולמעלה מן המשוער, אמרתי להביאה לתשומת לב כ', שבואי יגרום לו נחת רוח.

ואמנם יש בזה סיפוק גדול לראות התפתחות שדה פעולה נרחב, והעיקר שרואים גם בעיני בשר איך שמתאמתת הבטחת אדמו"ר הזקן (תניא ספ"ט) ועד כדי כך שהביאה הלכה למעשה בהל' ת"ת פ"ד סו"ג, דבל ידח ממנו נידח כפשוטו ממש, זאת אומרת אפילו כאלו שהיו נידחים במלוא מובן המלה והיו רחוקים בתכלית הריחוק, מתקרבים (וכעת — בהשפעת חב"ד) קירוב הדוק ועד כדי תחי' ממש ושינוי מהקצה אל הקצה בחיי היום-יום.

(ממכתב ראש חודש כסלו, ה'תשכ"ו)

ויש"ח

במענה על ההודעה אשר נעשית לבר מצוה ובקשת ברכה בשבילך.

הנני בזה להביע ברכתי אשר כלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה
נבג"מ זי"ע תהי' ירא שמים חסיד ולמדן ותשביע רוב נחת חסידישן נחת.

סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר אשר די בר מצוה מאמרים פלעגט מען (אצל
הנשיאים) אָנהויבען נעשה אדם (וכניתן המאמר להעתיק, השמיטו לפעמים
את ההתחלה).

זאת אומרת אשר הבר מצוה צריך לדעת שעליו להשיג מעלת תואר „אדם“
שהוא היותר מעולה בארבעת התוארים, אדם איש, גבר אנוש (ראה קונטרס
תורת החסידות פ"ז. ד"ה ויבוא עמלק תש"ט קונטרס סב פ"ב) וצריך לעבוד
בזה תיכף ולא להניח על אחר זמן, ואז מסייעין בידו שנעשה אדם * (ראה ס'
התולדות ע' ס"ד).

בטח חזרת מאמר דא"ח ביום הבר מצוה. ותשמור השיעורים השווים
לכל נפש בחומש תהילים תניא.

בברכת הצלחה בתלמוד תורה ביראת שמים

(ממכתב כ' תמוז תשי"א)

* ראה גם לקו"ש חט"ו ע' 289 ואילך. המו"ל.

יו"ד כסלו

. . . בנתיים קבלתי ג"כ הידיעה, אשר ביום יו"ד כסלו הבע"ל יחנכו הבית בשעה טובה ומוצלחת.

ולחגיגת חנוכת הבית של הישיבה ביום הגאולה של אדמו"ר האמצעי, הנני שולח ברכתי אשר זכות כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, אשר בשמו דוגלת הישיבה, ימשיך וישפיע ברכה והצלחה בעבודתה להקיב דור ישרים. דור נאמן לתורה ומצות ודור ברוח החסידות המאור שבתורה, ואשר ימלאו הכוונה ותכלית של מחולל הישיבה להיות נרות להאיר את כל סביבתם. והשי"ת יברך את כל המייסדים המסייעים והתומכים של הישיבה, שהשתתפו בעבר וישתתפו לעתיד, שהשתתפותם תביא להם ולכל אשר להם ברכה והצלחה להאיר בתיהם בטוב גשמי ורוחני.

בכדי להסיר שגיאות ובעיקר בכדי שיהי' מובן למשתתפים בחגיגה, צויתי להבריק תוכן ברכתי באנגלית. וסימנא מילתא חנוכת הבית ביום יו"ד כסלו יום צאת אדהאמ"צ חפשי ממאסרו, הנה בטח יאהילו עליהם הנשיאים לדורותיהם בזכותם אשר כל המשתתפים והמסייעים במפעל הנשגב הזה יתברכו בכל טוב גשמי ורוחני.

ומענינא דיומא, שמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, אשר שני אברכים בליאדי — בזמן אדה"ז — היו מהלכים ומדברים בדא"ה, בחזרתם שאלם אדהאמ"צ — שהוא הי' המצביא של האברכים היושבים ורי' אהרון מסטראשעלי של החסידים הישנים — במה דברתם? וענוהו: במה שאמר הבעש"ט, דגם עלה נובלת המתגלגלת ע"פ חוץ הוא בהשגחה פרטית, בדין ובמשפט על הזמן והמקום שעלי' להתגלגל. כעבור איזה ימים, סיפר להם אדהאמ"צ אשר ספר כהג"ל לפני אדה"ז וענהו: דלא מבעי שההשגח"פ היא על העלה המתגלגלת כי אם גם על אופני סיבת גלגולה, אם על ידי אדם או ע"י נשיבת רוח וכדומה. ותהי זאת נחמתם, באשר מביטים הם על עצמם שנדחו למדינה רחוקה וכו' וכו' אשר ע"פ המבואר לעיל הרי זה השגחה פרטית בכל האופנים והפרטים שבוה ובהיות שבאה מהקב"ה שהוא עצם הטוב וטבע הטוב להיטיב כמבואר בדא"ח מספרי הקבלה בענין הבריאה. הרי בטח ובלי ספק אשר סו"ס יראו שזוהו ג"כ לטובת כל המשתתפים והנוגעים בזה, בטוב הנראה ונגלה בגשמיות וברוחניות.

(תמכ' ז' כסלו תשי"ב)

ידועים דברי אדמו"ר האמצעי: ביתרון הבעלי עסקים על היושבי אהל בענין ראית אלקות במוחש (השגחה פרטית).

ואם בדורות ההם לא כל היושבי אהל היתה ראייתם בהשגחה פרטית במוחש כל כך, הגה בדורנו זה, דרא דעקבתא דמשיחא, דור האחרון להגלות והחשך כפול ומכופל, וביחד עם זה דור בו נתגלו המעינות,

מעינות דא"ח תורת הבעש"ט, תורת החסידות הכללית ולאחרי זה תורת חסידות חב"ד,

ובלשון הזהר שנפתחו «תרעי דחכמתא לעילא ומבועי דחכמתא לתתא כו' (עד אשר) קרוב לימי משיחא אפילו רביי דעלמא זמינין לאשכחא טמירין דחכמתא».

הרי גם יושבי אהל ראו השגחה פרטית בעיני בשר ממש.

ויהי רצון אשר מכאן ולהבא אך בענינים דטוב הנראה והנגלה יבחינו וגם יראו השגחה פרטית ובוה כמובן וגם פשוט — הצלחה בעיני תורה ומצות, חזורים ומוארים באור וחיות חסידותיים, בהנוגע לעצמו ובהנוגע לבני ישראל חבריו.

ידועים דברי: קונטרס תורת החסידות בסופו.

וכלשון הזהר: פ' וירא אליו ה' קיה, א' — קיה, א.

(ממכתב ימי חנוכה תשכ"א)



י"ד – י"ט כסלו

. ובעמדנו בין י"ד וי"ט כסלו, בין גאולה לגאולה, שע"פ שיחות כ"ק מו"ח אדמו"ר הידועה, הרי ימים אלה הם בדוגמא הלידה וימי הכנה לברית.

שע"פ המובן מדברי רבנו הזקן בשולחנו הזהב בכניסה לבריתו של א"א, במצות מילה — כניסת נפש הקדושה באדם באופן שפועל בהגוף ואבריו.

וע"פ מאמר רז"ל כל התחלות קשות, הרי י"ל דבכניסה זו יש נתינת כח נעלה יותר ויתרון על מדריגת הכניסה „בחינוך לתורה ולמצות שחייבו חכמים לחנוך“, ואולי אפשר — גם על „גמר ועיקר כניסת נפש הקדושה“ שהיא בהיותו בר מצוה.

הנה יהי רצון שתהי' ההכנה מתאימה להפעולות המקוות — ובנוסף המקובל — פעולות בנוגע ללימוד החסידות ודרכי החסידות.

ויהי כ"ז מתוך שמחה וטוב לבב.

וע"פ דרישת רבותינו נשיאינו שכל הענינים צריכים להיות בהנהגה של פנימי שמחה פנימית ואמיתית.

(ממכ' כסלו תשכ"ב)

ע"פ שיחת: י' כסלו תשי"ז (לקויד ע' 976).
 בשולחנו הזהב . . . בחינוך . . . נמר: סוף סימן ד'.
 באופן שפועל: שהרי קורא לזה (בשוי"ע שם) כניסה לכלי של קודש וכמצות מילה שהיא פעולה בגוף. וראה סנה' קי, סע"ב. שו"ע יו"ד סו"ט רס"ג.
 נענה יותר: ראה לקוית' גשא כט, א. גורים לא, ב ושם. לקוית' עקב טו, ב.ג.



. ובהמצאנו בין גאולה לגאולה, גאולה אדמו"ר האמצעי וגאולת אביו אדמו"ר הזקן, שהן גם גאולתנו, שהרי גופא בתר רישא אזיל, ובפרט באם המדובר בחסיד שלהם — ז.א. הלומד תורתם ותורתם גם מלמדת (ומדריכה) אותו ועד למעשה שלו.

— ולהעיר מדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר אשר ארבעה אופנים בשייכות של רבי וחסיד: א) אופן דרב ותלמיד (משפיע ומקבל). ב) דהתקשרות דביקות והתאחדות גמורה ע"י תורה ועבודה. ג) דאב ובן. ד) מאור ואור(שיחת שמח"ת תרצ"ד ס"ב. עיי"ש) —

יהי רצון שיחליט כל אחד מאתנו, בתוך כלל ישראל, להוסיף בתורה ומצות בכלל ובהפצת המצינות ביחוד,

ותבוא החלטה זו בעשי' בפועל חדורה אור וחיות ומתוך שמחה וטוב לבב.

(ממכתב י"ז כסלו תשכ"א)



. . . ובעמדנו בין גאולה לגאולה, וכמבואר במ"א החילוק שביניהם, אבל ביחד עם זה הצד השווה שהם גאולה נראית ונגלית לעיני בשר, ולא עוד אלא בהסכם מלא של הלעו"ז, שהי' מעלים ומסתיר מלפני הגאולה, יהי רצון שיהי' כן בכל הענינים אודותם כותב, וכאמור אשר הפרטים שהעלימו והסתירו עד עתה, יהפכו למסייעים וגואליים.

וע"פ פתגם רבותינו נשיאינו אשר, כאשר הקב"ה נותן לבני ישראל היכולת ואפשריות יראו בני' איך שהם מקיימים בזה הענין דבכל דרכיך דעהו, שזהו מנקודה הפנימית של תורת החסידות והדרכתה לעבוד את ה' בכל הענינים ועד לפרטיהם.

ובנקודה פנימיות עוד יותר, להראות להעולם כי ה' הוא האלקים ואין עוד מלבדו.

תהי' העבודה בזה מבלי העלמות הסתרים ובשמחה ובטוב לבב.

בברכה לבשו"ט ובברכת חג הגאולה

(ממכ' ח"י כסלו תשכ"ב)



ב"ה, ימים שבין יוד ויט כסלו, ה'תשכ"ח

. . . ובעמדנו בין גאולה (דאדמו"ר האמצעי) לגאולה (דאדמו"ר הזקן).

אשר שתיהן נקבעו למועד ולחג לדורותיהם אחריהם לזכר עולם.

וקשורה הגאולה ותוכנה שייך לדברי דוד מלך ישראל בשם כאו"א מישראל: פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי —

יהי רצון אשר מתאים לדרשת רז"ל בכתוב האמור: אמר הקב"ה כל

העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי
ולבני מבין אומות העולם.

יתחזק כאו"א בתוככי כלל ישראל, בשלשה קווין האמורים: בעסק
התורה, בעסק גמ"ח (ומצות בכלל) ובעבודת התפלה —

מוארים באור תורתן של הנ"ל — תורת החסידות.

ויהי' כ"ז במצב של גאולה מכל מניעות ועיכובים.

ובאופן דהלוך והוסיף ואור בכל האמור — עדי גאולתנו השלימה
והאמתית ע"י משיח צדקנו במהרה בימינו.

בשלשה קווין: ראה חדא"ג מהרש"א שם. רשימות אדמו"ר הצי"צ לתהלים שם
(גה, יט).

גמ"ח (ומצות בכלל): דכל המצות גק' בשם צדקה (תו"א סג, ג ובכ"מ).



י"ט כסלו *

מסופר, אשר בעת ישיבת אדמו"ר הזקן במאסר פעטרפאולאווסקי באו אצלו פעם אחת: הרב המגיד עם הבעש"ט נ"ע מעלמא דקשוט. רבנו שאל אותם למה מגיע לו זה ומה תובעים ממנו, והשיבו לו שנתחזק עליו קטרוג למעלה על שאומר דברי חסידות הרבה ובגילוי. א"ל רבנו: ואם אצא מכאן האם אפסוק מלומר ד"ח. והשיבו לו: כיון שהתחלת לא תפסוק, ואדרבה לכשתצא תאמר יותר. וכן הי', כי אחרי שחרורו הוסיף רבנו הזקן בזמני אמירת ד"ח, המאמרים היו באריכות יותר: ובביאור וכו'.

וכידוע אשר קודם המאסר בפטרבורג הי' "גילוי המאור" "הדא"ח הי' שורף את העולם לפי שהי' בבחי' מקיף. לא הי' אחד שהי' שומע דא"ח ממנו ונשאר במצבו הקודם, אבל אחר פטרבורג הי' "בסדר והדרגה בכלי, בריבוי אותיות דהבנה" הי' "ההשפלה הגדולה להלביש חסידות בשכל".

וכשבטל הקטרוג למעלה והסכימו על הדרך החדש, במילא נתבטל המאסר למטה, יצא לחפשי, והותחלה הנהגה החדשה — והוא ביום יט כסלו.

ובאשר "ביום אשר נתגלו אורים גדולים עליונים והשפיע בצחצחות, הנה מדי שנה בשנה כה יעשה ביום ההוא, חוזר וניא"ר, הולך ואור".

הנה בכל שנה ביום יט כסלו חוזר וניעור וניא"ר, הן למעלה הן למטה, נצחון דרך רבנו הזקן ושיטתו. ובוה מבואר מש"כ בכ"מ אשר יום זה הוא ר"ה לחסידות ומסוגל להתחזק ולהתעודד בוה.

ובלשון הרב, הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר, ליום זה:

גוט יום טוב. לשנה טובה בלימוד החסידות ודרכי החסידות תכתבו ותחתמו.

(ממכתב ג' כסלו, ה'תשי"ב)

-
- (* נכנסו כאן כו"כ מכתבים בהם מדובר ע"ד תורת החסידות ולימוד החסידות, הפצת המעיינות וכו' (אף שלא נזכר בהם מפורש ע"ד י"ט כסלו). המו"ז.
- (1) בית דבי ח"א פט"ז. ועיי"כ תורת שלום ע' קעג.
 - (2) כמובן, אינו המסופר בשיחת יט כסלו תרצ"ג (לקוט ב) אות כ.
 - (3) אף כי גם אז לא היו המאמרים ארוכים (תורת שלום ע' ק).
 - (4) ראה בכל זה תורת שלום ע' לג. ק. שיחת יט' בסלו הג"ל.
 - (5) לב דוד לחיד"א פכ"ט בארוכה. עיי"ש.
 - (6) ראה מבוא לקונטרס ומעין ע' טו, כד. שיחת כ' כסלו תרצ"ב (קונטרס טז).
- הקדמה לקונטרס יט כסלו תשי"א (קונטרס טז). ועוד.



. . . יום הבהיר י"ט כסלו, שהוא כבטוי כ"ק מ"ח אדמורי, "ראש השנה ללימוד החסידות ודרכי החסידות". וידוע ביאר כ"ק אדהו"ק בדיוק ה' "ראש" ולא "תחילה" שהראש כולל חיות כל האברים, שכן הוא בהגונע לתקופת השנה והחודש, ועל דרך זה — ראש השנה דחסידות ממשיך חיות חסידותי בכל ימות השנה, ויהי רצון אשר ההתעוררות דרה"ש זה תמשיך התעוררות חום ואור במשך כל השנה כולה.

(ממכתב ג' כסלו ה'תשי"ח)



. . . כותב אודות ההתעודות דיום הבהיר י"ט כסלו, וכיון שנקרא ר"ה ללימוד החסידות ולדרכי החסידות, וידוע הדיוק בלשון ראש ולא תחלה, כי ממנו צ"ל נמשך חיות לכל שאר ימות השנה, ובודאי ישתדלו גם בזה וע"ד המבואר שלאחרי החתימה טובה בראש השנה ישנו גם הענין דנידון בכל יום — כדי להמשיך דבר יום ביומו, יעוין לקו"ת ס"פ קורח בקונטרס ומעין וכו', ומובן שלא אליו בלבד הכוונה בהנ"ל, אלא לכא"א מאנ"ש ולכולם ביחד, וכבר ידוע פס"ד בית דין שלמעלה: בגלל המסירות נפש (של רבינו הזקן) על תורת החסידות פסקו בבי"ד של מעלה אשר בכל ענין של תורה יראת שמים ומדות טובות תהי' יד מקושריו והולכי בעקבותיו על העליונה.

(ממכתב י"ב טבת תשס"ז)



נעם לי לקבל מכתבם, בו כותבים אודות ההתעודות בימי הסגולה וביחוד בחג הגאולה י"ט כסלו, החג אשר פדה בשלום נפשנו ואור חיות נפשנו ניתן לנו, ראש השנה לחסידות, ובודאי מתאים לשמו ראש השנה שנמשך חיות ותוספת כח בהימים הבאים אחרי זה בהגונע לתורת החסידות הדרכותי ומנהגי' הנותנים תוספת אור וחיות בהיי האיש הישראלי בימות החול ועאכו"כ בשבתות וימים טובים.

השית' ימלא משאלות לבכם לטובה, וכלשונם במכתבם, שיהי' בית הכנסת זה חבד"י באמת, ממנו יצא אור התורה והחסידות לכל הסביבה.

וגדול זכות הפצת המעיינות חוצה, להשפיע רוב טוב גשמי ורוחני לכל אחד ואחד מהחברים ומתפללים של בית הכנסת והגבאים בראשם, הם ובני ביתם שיחיו.

(ממכתב כ"ו טבת תשס"ז)



מיט גרויס פאַרגעניגען האָב איך באַקומען אייער בריף, אין וועלכען איר שרייבט וועגען דער התועדות פון יום הבהיר י"ט כסלו יום גאולת רבנו הזקן, און ווי נשיאינו רבותינו הק' רופען אָן דעם טאָג ראש השנה ללימוד החסידות ולדרכי החסידות, און ראש השנה זאָגט מען דאָך לשנה טובה תכתב ותחתם, אַזוי אויך י"ט כסלו בהנוגע צו די אויבען געזאָגטע ענינים, וואָס מדרכי החסידות איז דאָך אויך עבודת השם יתברך בשמחה ובטוב לבב, און ווי דער געהויבענער וואָרט פון בעל שם טוב, וואָס מיר האָבען געהערט פון כ"ק מו"ח אדמו"ר, צו דינען השם יתברך מיטן גוף צוזאַמען, און ניט אַפּשטופען עס דורך תעניתים וסיגופים.

ויהי רצון אָז איר זאָלט שטענדיג אַנזאָגען גוטע בשורות מתוך בריאות הנכונה ועבודת ה' בשמחה ובטוב לבב.

(ממכתב ג' סבת תשי"ח)



. . . מ"ש שתמהו עליו בהנוסח של רבותינו הק' בנוגע ליי"ט כסלו לכתוב כוח"ט, הרי פלא על בני תורה שיקשו כזה, לאחרי המבואר במשנה תחלת ר"ה אשר ארבעה ראשי שנים הם, ובש"ס שם ובמשנה סוף פ"ח גיטין אשר מונים למלכים אפילו למלכי או"ה, ועאכו"כ למלכי ישראל, ובכל שנה ושנה חוגגים את יום ההכתרה, וכיון שגם זה נקרא בתורתנו, אשר כל עניני' מדויקים בתכלית הדיוק, בשם ראש השנה, הרי מובן שגם ע"ז קאי הביאור בזה, דכמו שהראש כולל כל האיברים כך יום זה כולל, בענין זה כל הימים שאחריו עד תקופת השנה, וכיון שכל דבר ישנו מתחילה רק בכתובה ואח"כ נחתם, וכמובא בש"ס בכמה מקומות, במילא מובן מזה אפילו ע"פ גגלה הענין דיום י"ט כסלו שהוא ר"ה לחסידים המתנהגים ע"פ תורת החסידות שיצאה אז בנצחון, מובן אשר כ"ז הוא רק ע"פ גגלה (משא"כ פנימיות תוכן הענינים — שמבוארים ע"פ פנימיות התורה), וע"ד לשונו של רבנו הזקן, מהנגלות לנו ולבנינו (באגה"ק סוף סי' כ"ה) להאמין אמונה שלימה — שנשיאינו הק' זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע אשר קשרו ואחדו גגלה דתורה ונסתר דתורה להיות תורה אחת ועל פיהם נהגו את עדתם את בניהם ובני בניהם. בודאי שהנהגותיהם מדויקות הן ע"פ נסתר דתורה והן ע"פ גגלה דתורה.

(ממכתב ד' שבט תשס"ו)

... בשאלתו ע"ד למוד תורת הדא"ח עם הספרדים (הגדולים או

הקטנים):

הנה בהישיבות ות"ת „אהלי יוסף יצחק־ליובאוויטשׁ שפתחנו במארוקו לומדים תניא לקו"ת הקונטרסים וכו' ונראה הצלחה וכניסת רוח חיים בת"ת וקיום המצות שלהם — כן מספר הרה"ח הו"ח אי"א נ"מ וכו' . . ששאל את פי כ"ק אדמו"ר (מהרש"ב) נ"ע בנוגע למדינת גרוזיא וענה לו שלמדו וכן עשו בפועל ויש כבר גדולי גדולין מלימוד התוא.

ואם בזמן ההוא כך על אחת כמה וכמה עתה שנתקרבו עשיריות שנים לביאת משיחנו ובמוחש ראינו מכ"ק מו"ח אדמו"ר השתדלות גדולה ורבה בהפצת מעיינות תורת הדא"ח בכמה וכמה אופנים ובכל החוגים שאפשר להגיע — דערגרייכען — אליהם.

והלואי שתרבה הדעת את הוי', וייתי מר לגלות טעמי תורה, ומלאה הארץ דעה את הוי'.

(ממכ' אדר"ח אדר"ש תשי"א)



... לצערי הכי גדול, אין מגיעות כל שמועות לכאן מפעולות אנ"ש בכרם חב"ד בכלל, ובהפצת המעינות חוצה ביחוד. וכנראה שאפילו ההוראה באצבע מלמעלה בהמאורע דומן האחרון, לא פעלו בזה כלל וכלל כל תזוזה, וכשרואים בעיני בשר שכאשר איש בשר ודם קורא לגיוס — נשמעים בלי כל היסוס וספק וממלאים אחרי כן פקודות כל אלו הנמצאים בדרגא אחת למעלה ממקבל הפקודה, אף ששניהם בערך זה לזה, ולפעמים כמה מעלות במקבל הפקודה על נותן הפקודה, אלא שבמקצוע המיוחד יש לנותן הפקודה איזה קדימה, ומובן הלימוד ומוסר השכל שצ"ל מזה — בהנוגע למלאות פקודת רבותינו נשיאינו וצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, העומדים בינינו ובין ה' אלקינו, ומוסרים פקודות מממה"מ הקב"ה ומהעקרים בזה, ואהבת לרעך כמוך, שבמילא — צריך להחדיר יהדות אמיתית, תורתנו ומצותי באור וחום חסידותי, ותמורת זה מתעסקים בכל הענינים האפשריים (וחוששני לכל לראש — בפחדי שוא מה יולד יום מחר, ומה יהי' בעוד שעה ושעתים, שאין מזה כל נפק"מ בהנוגע לפועל שעליו לעשות בהווה, והפחד מורה על החסרון בבטחון ושהאמונה היא בדרך מקיף), ואין איש שם על לב למלא התפקיד הנפשי והפנימי דהפצת המעינות, שהוא דרישת השעה ביחוד, כיון שנתעורר לב ישראל ונודעזעזע ביותר, וכמה חרכים נעשו בהמחיצה המפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים.

פשוט שח"ו ללמד היפך זכות על מי שהוא, רק שמנסה הנני עוד הפעם ועוד הפעם, אולי בכל זה יתחילו להכיר באמיתית המצב, ומה השעה דורשת

מאת כל אחד ואחת ואל ישעו בדברי הבל . . . ויהי רצון שימצא אותיות המתאימות להסביר את הנ"ל בכל מקום שהשפעתו מגעת, והעיקר שתהי' ההסברה באופן שתביא לפעולות ולא להחלטות ריקניות ולדברים בעלמא, וישתמשו בחלק היפה אשר ההשגחה העליונה העמידתם עליו, לטוב לכל אחד ואחת, בתוך כלל ישראל, ויבש"ט הוא וב"ב שיחיו בטוב הנראה והנגלה.

(מכתב חזקת שבת תשי"ז)



. . . והנה כבר ידוע, הן בנגלה דאורייתא והן בנסתר דאורייתא גודל ענין תלמוד תורה, אשר אפילו חפצי שמים לא ישוו בה, ועל פי פסק רז"ל (שבת ל"א סוף ע"א) צריך להיות לימוד התורה ביראת שמים דוקא אשר אז יראת ד' היא אוצרו ויש קיום ללימוד התורה הנרמזת בכתוב והי' אמונת עתך גו' חכמה ודעת, וכיון אשר הצליחם השי"ת והעמידם בקרן אורה, היא ישיבת "תומכי תמימים" שנתיסדה ומתנהלת על ידי צדיקים יס"ע כ"ק אדמו"ר — מהורש"ב ובנו הוא מו"ח — וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, הרי עליהם לייקר כל רגע ועאכו"כ ימים שבועות וחדשים, להיות בד' אמות שלה, ולשקוד בלימוד תורת הנגלה ותורת הנסתר במסירה ונתינה אמיתית, ובמילא — כל רעיון המבלבל אפשריות זו, אף שנדמה לכאורה שבא מצד היצר טוב, הרי אין זה אלא מדרכי היצר הרע, אשר אמרו עליו רז"ל שהוא אומן (שבת ק"ח ע"ב) בעבודתו, ובא לכל אחד ואחד בפיתויים כאלו שמקוה שישמעו להסתה שלו ולהשתדלותו להסיר את האדם מהמסלה העולה בית א"ל, והי' בנדון שלהם: יחליטו בעצמם בהחלטה אמיתית, אשר ילמדו במסירה ונתינה במקום שם נמצאים עתה, ואל ישמעו לטענות הבאות מצד שמאל, שמסיתם לאמר לכשאפנה אשנה, והרי ידוע דבר משנה (אבות פ"ב מ"ד) אל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה, ובפרט שכל אחד ואחד מבני ישראל הרי מאמין הוא ומקוה לביאת משיח צדקו במהרה בימינו, אשר ההקדמה וההכנה לזה — אומר מלך המשיח למורנו הבעל שם טוב וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע — שיפוצו מעיינותיו של הבעש"ט — חוצה, ובמילא עליהם לנצל כל אפשריות בזמן לקלוט תורת הבעש"ט, שנתבארה הדק היטיב בתורת חסידות ח"כמה בינה דעת למען יוכלו לעמוד בראש אלו שיזכו לקבל פני משיח צדקו בקרוב, ולא המדרש עיקר אלא המעשה היינו הלימוד בפועל בשקידה מסירה ונתינה מתוך יראת שמים טהורה, שזה בא ע"י עבודת התפלה, וניכר ג"כ בקיום המצות בהידור, ואחכה לקבל בשו"ט מהם שמתמידים בלימודם בנגלה ובחסידות ביותר ומעלין בקדש מזמן לזמן.

(ממכ' ט"ו סיון תשי"ז)



כאשר ברח אדמו"ר הזקן במלחמת נאפאלעאן מליאדי. אחרי שנסעו כשתי פרסאות, חזר במרוצה להעיר וימהר לבית דירתו, ויצו לבדוק היטב פן נשאר דבר מחפציו, וימצאו שתי פאָנטאָפּל, ויצו לקחתם.

ואך יצא אדמו"ר הזקן מן העיר, בא רץ של חיל נאפאלעאן מעבר השני, וכעבור שעה קלה בא גם נאפאלעאן עצמו, ומיהרו לביתו של אדמו"ר הזקן למצוא משהו מחפציו.

פאָנטאָפּל הם לבוש להעקב (חלק היותר תחתון שבאדם) וכ"ק אדמו"ר הזקן חס גם על פכים קטנים, כי להיותו צדיק אשר כל עניניו הם בכל דרכיך דעהו, הרי גם פכים קטנים נוגע, וגם מזה אפשר להיות יניקה ח"ו ללע"ז.

ממחלוקת הלל ושמאי שנחלקו בג' דברים נשתלשל אצל תלמידים שלא שמשו כל צרכם (בערכם, כי הקטן שבהם לא הניח דבר גדול כו') ומה נשתלשל למטה יותר, לפי שבהלל ושמאי הרי גם ענינים קטנים נוגע. (דוגמת הנ"ל של הפאָנטאָפּל).

(ע"ד — ביום ב' לא נאמר כי טוב מצד חלוקת מים עליונים ומים תחתונים, ומה נשתלשל הגהנם שנברא ביום ב')

כמה שיטות יש בקדושה, אשר כל השיטות הם בקוין מיוחדים. ושיטת החסידות היא בקו האמצעי. קו אחד אין לו קיום ואפשר להיות מזה יניקה ח"ו: ולזאת צריך להיות בקו האמצעי, וכידוע בענין ליעקב אשר פדה את אברהם, כי לאברהם, קו אחד, לא הי' קיום בכבשן האש כו', לולא יעקב (קו האמצעי) כמבואר בויק"ר (פלא"ו, ד).

שאר הקוין הם אמת וקו האמצעי הוא אמת לאמתו. ודוקא מזה לא יש יניקה ונשאר בקיומו.

גם בחסידות גופא יש כמה שיטות, שיטת אהבת ישראל שמצד קו החסד, שיטה בקו הגבורה שמזה קפידות, שיטת חב"ד הוא קו האמצעי, חסידות לא רק במדות כ"א גם במוחין.

במלכות בית דוד צריך אדם להיות שלם, והוא ע"י קו האמצעי דתורת חסידות חב"ד.

(1) הסיפור בפרטיות ראה לקו"ד ע' יד.

(2) ראה שבת (לא, סע"א): יראת ה' כו' קב חומטין כו', וברש"י שם: משמרת את הפירות כו', וברמב"ם יסוה"ת, רפ"ב: והיאך היא הדרך לאהוייר בשעה שיתבונן כו' ויראה מהן חכמתו כו' ומתאוה כו' לידע השם הגדול כו'. — ועיין הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות, בי"ח לטור או"ח סמ"ז ד"ה ומ"ש דאר"י. לקו"ת ויקרא ד"ה ולא תשבת וביאורו, קונטרס עץ החיים פ"א ואילך, ובכ"מ.

כשיבוא משיח, הנה כל אלו שנתחנכו בשיטה אחת יהיו במחנה אחת. כאשר האב שנתחנך בשיטת חב"ד מחנך את בנו בשיטה אחרת, תהי' חקירה, מי ילך למי, שהרי ברעא דאבוה, איצטער קעז מען נאך אריינכאפן להכניס את בנו לתו"ת.

אין זה ענין של דרוש, כי אם, כל אלו שלמדו בתו"ת צריכים לתת בניהם ובנותיהם בתו"ת ובמוסדות חב"ד, וכן לאידך גיסא, הבנים והבנות שלמדו בתו"ת ובמוסדות חב"ד, צריכים לקשר את הוריהם למחנה חסידות חב"ד.

אלע דארפן זיך איינשרייבן אין תומכי תמימים. לפעול בגופו ובנפשו (ולא לשכוח גם על) בממונו, שאז הוא שלם ע"ד מ"ש גבי יעקב ויבוא שלם, בגופו בממונו ובתורתו שהיינו בנשמתו, שיבוא שלם ותמים לקראת משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחת פורים תשח"י)



ב"ה, חמשה עשר בכסלו, ה'תשי"ג

לאנ"ש ולכל חובבי ומוקירי תורה
ומאור שבתורה
ה' עליהם יהיו

שלום רב וברכה:

לקראת חג הגאולה, גאולתנו ופדות נפשינו, הנני בהצעה, אשר יערכו התועדויות בש"ק ח"י כסלו, ימי יט"ז כסלו, וה' חנוכה — בכולם, או באחדים מימים אלו, על כל פנים בשנים מהם — ובהן: התועדות ברבוי מקומות שבמחנה ה'ט', והתועדות ברוב עם — רוב בכמות ובאיכות — במקום אחד מיוחד.

ללמוד המאמר (דש"פ חיי תש"ג) ד"ה כה אמר ה' גוי קרובה ישועתי לבוא (כולו, או מקצתו עכ"פ) וקטע משיחת שמח"ת ה'תר"ץ בהענין דיפוצו מעינותיך חוצה הוא כלי לאור גילוי המשיח, במהרה בימינו אמן.

להסכיף להמתועדים פסק רז"ל בדבר משנה, אשר לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר, כי כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה, וכמבואר במאמר הנ"ל ענין שמירה ועשי' אלו.

ובעת רצון זו, לנקוט בהחלטות בהנוגע לפועל ממש על אתר ולימים הבאים לקראתנו ועל כל ישראל לשלום.

בברכת חג הגאולה, ובלשון הרב
הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה
נבג"מ זי"ע:
גוט יום טוב. לשנה טובה
בלימוד החסידות ודרכי התסידים
תכתבו ותחתמו



... שלוח בזה הקונטרס לחג גאולתנו ופדות נפשנו, הוא יום י"ט כסלו הבע"ל, והוא לזכות בו את הרבים באופן היותר מתאים.

פשט המנהג, אשר עיקר ההתועדות דיי"ט כסלו הוא באור ליום כ' כסלו, כי הגאולה מהמאסר היתה בעת תפלת מנחה, שלש שעות אחר זה הי' בדירת מנגד ביסורים נפשיים וכו'.

בכל זה הרי בכמה וכמה מקומות מתועדים גם באור ליי"ט כסלו, וברכת חסידים עליהם תבוא.

בכלל שני אופנים בהתועדות: א) לסדרה במקומות רבים בעיר, בכדי שישתתפו גם אנשים כאלו אשר למקום אחר לא היו באים. ב) לאסוף כל המתועדים במקום אחד, אשר אז הנה — ברוב עם הדרת מלך, ההתועדות תהי' עם הזקנים והגדולים שבחבורה וכו'.

— ריבוי הכמות, או עילוי האיכות, וידועה השקו"ט מי מהם עדיף.

דוגמא לדבר:

יעוין שבת קכז, א: למעוטי בהילוכא, למעוטי במשווי, מגילה ג, א תוד"ה מבטלין בסופו. אבות פ"ג מט"ו: הכל לפי רוב המעשה, ועיי"ש בפיה"מ, ובאגה"ק סכ"א, ועוד. אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדר"ד, ואכ"מ. —

גאולתינו ופדות נפשינו: ראה מכ' כ"ק מו"ח אדמו"ר בחוברת י"ט כסלו ובסוף קונטרס י"ט כסלו ה'תש"י.

פשט המנהג: ראה בזה שיחת י"ט כסלו תרצ"ב והשיחה דשנת תרצ"ג.
ריבוי הכמות או עילוי האיכות: זהו ענין מה רבו מה גדלו (תויא ד"ה וארא — השני — נו, ב), אורות מרובים כלים מרובים (מצה זו תרס"ז) ועוד.
מי מהם עדיף: עיין לקח טוב למהר"י ענגיל כלל טו.

הצעתי בזה, אשר כלילה הראשון, אור לי"ט כסלו, יתועדו במקומות שונים, (יודיעו שם אודות ההתועדות דלמחר), ולמחרת, אור לכ' כסלו, יתאספו במקום אחד להתועדות.

ומובן, אשר העיקר הוא להתעורר בהחלטות טובות, בקביעות עתים לתורה הנגלית ודא"ח ברבים, ולחזק דרכי החסידים באהבת רעים.

(חמכתב ג' כסלו ה'תשי"ב)

החלטת טובות . . . רעים : מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר כראש חוברת י"ט כסלו.



ב"ה זאת חנוכה, ה'תשי"ב

. . . בטח השתתף בהתועדות דיום הבהיר י"ט כסלו — יום חג גאולתנו ופדות נפשנו — ועל פי המבואר במכתבי כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע בנוגע להתועדות חסידים ובפרט התועדות דחג גאולת אדמו"ר הזקן ונצחון תורת החסידות — תורת הבעש"ט והרב המגיד — אשר בני ישראל יצאו ביד רמה, הנה בטח נתעוררו המתועדים בהחלטות טובות בכלל, ובפרט בדבר קביעות עתים לתורה הנגלית וקביעות עתים לתורת החסידות.

וכבר מלתי אמורה, במכתבי, אשר בחוברת י"ט כסלו דהאי שתא שנת ה'תשי"ב, אדות גודל החוב והזכות של כל אחד ואחד מאתנו להשתדל ולהתאמץ בהפצת המעינות חוצה.

מתאים לדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר אודות ההודעה והכתיבה ע"ד התועדות די"ט כסלו וכי"ב, הרי בטח יודיע עדי"ו בפרטיות, והעיקר — תוכן ההחלטות הטובות בהנ"ל, ואשר כבר התחיל בהבאתם לידי פועל.

וביחוד אתענין ע"ד השיעורים ברבים שלומד או משתתף בהם. וידוע כמה הפליגו כ"ק אדמו"ר הזקן וכל נשיאינו הק' במעלת לימוד זה.

זאת חנוכה : ראה במאמר כ"ק אדמו"ר הצמח צדק אשר בקונטרס חנוכה (ע"ג בסופו).

גאולתנו ופדות נפשנו : ראה ס' המאמרים ה'תשי"ב עק"ו.

בני ישראל . . . רמה : ראה זח"ג קכ"ה, א.

לתורה הנגלית : דאה ג"כ סדי"ה על חומותיך תרלי"ה לכ"ק אדמו"ר מהר"ש — נעתק בסוף החוברת לכ"ד טבת ה'תשי"א.

אודות ההודעה : ראה בחוברת ע"ד הערה ג'.

כמה הפניגו : ראה אנה"ק סכ"ג ד"ה הסכת ושמע ישראל שמח"ת תרצ"ג ובכ"מ.

ות"ח מראש על כתבו המפורט בכל הנ"ל.

המחכה לבשורות טובות ואין טוב אלא תורה ומאור שבתורה.

אלא תורה: ברכות ה' א.

ומאור שבתורה: ראה זח"ג קכ"ד, ב. אגה"ק סכ"ו. הקדמה לס' ביאורי הזהר לכ"ק אדמו"ר האמצעי. קונטרס עץ החיים לכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) פ"א וא"לך.



. . . נעם לי לקבל ההודעה . . . מהתועדותם בקשר עם יום הסגולה, ובלשון שו"ת מן השמים יום הבשורה, הוא י"ט כסלו, וכבר ידוע מרז"ל אשר אכל בי עשרה שכינתא שריא אף שאינם מדברים דברי תורה (וכמ"ש בעל השמחה באגה"ק סי' כ"ג), ועל אחת כמה וכמה כשמתועדים לזכר הגס בגאולתו, שהיא גאולתנו ופדות נפשנו, אשר בכגון דא אמרו רז"ל, והימים האלה — כשהם — נזכרים — ה"ה — ונעשים, היינו שמעוררים כל ההמשכות וכמו שהי' בימים ההם בזמן הזה, שלכן, כנ"ל, יום סגולה ועת מיוחדת היא להתעוררות וקיום ההחלטות הטובות שבשלשת הקיום דתורה עבודה וגמילות חסדים ולהמשיכם על כל השנה כולה, והחלטות אלו ה"ה עניני התקשרות עם נשיאנו רבנו הזקן, ובמילא גם הצנורות והכלים לקבלת הברכה וההצלחה במילוי בקשת כאו"א בהמצטרך לו ולב"ב, שבעל השמחה מעורר ר"ר על זה.

והשי"ת יזכה את כאו"א מאתנו למלאות תפקידו בהפצת המעניות חוצה מתוך בריאות הנכונה, הן בגשמיות והן ברוחניות, והרחבת הדעת.

(ממכתב ח' טבת תשס"ו)



בנועם קבלתי ההודעה על דבר ההתועדות הראשונה הנערכת על ידכם — ביום הבהיר, הוא י"ט כסלו הבע"ל.

וברכתי שלוחה בזה, אשר תהי' בהצלחה, ולהצלחה מתמדת בעבודתכם בשטח החינוך על טהרת הקודש.

אשר הצלחה אמיתית בזה ומתמדת — ענינה הפצת היהדות האמתית, תורת ה' ומצותי', בחיי היום יומיים של חוגים ההולכים ומתרחבים.

ומגלגלין זכות ליום זכאי — הוא יום הגאולה, י"ט כסלו — אשר מההתועדות ביום זה יתוסף בעבודת הסניף שלכם מרץ רב חיות ואור, ותביא הוספה זו להוספה פי כמה בכל עניני חינוך הכשר במשך כל השנה.

מפורסמת פרשת חג-הגאולה זה בתוככי בני ישראל, וחגיגתה בכל שנה ועתה, כעבור מאה וששים שנה, צריכה להזכיר ולעזרר את כל אחד ואחת מאתנו על ההכרח, ובפרט בימינו אלה, לעבוד את ה', על ידי לימוד תורתו הנגלה והפנימית — החסידות — לימוד המאחד כל חלקי הנפש הנגלה והפנימי — וקיום מצותיו בחיות והתלהבות.

מיוסדים על אהבת השם, אהבת התורה ואהבת כל אחד מישראל, אשר
חד הן —

וכמבואר בארוכה בתורת רבנו הזקן, בעל התניא והשולחן ערוך —
התורה אשר יצאה לאור צדקתה גלוי לעיני כל ביום הי"ט כסלו.

(מכתב י"ד כסלו ה'תשי"ט)



בעתו קבלתי מכתבו מבשר טוב מההתועדות בבית הכנסת ובית המדרש אשר הוא מהראשים שם. חגיגת יום הבהיר י"ט כסלו ראש השנה ללימוד החסידות ולדרכי החסידות, וידוע הדיוק ראש ולא תחלה שהראש כולל וממשיך חיות לכל האברים, ימות השנה.

נהה יהי רצון שבכל ימות השנה הבאים לטובה ולברכה, יתוסף כח חיות ואור בכל עניני בית הכנסת ובית המדרש, שיהי מתאים לשמו ביהכ"נ חב"ד התאמה במילואה.

זכות כל המשתדלים והמתעסקים והעומדים בראש מבוארת בכ"כ מקומות, ומקרא מפורש דבר הכתוב (דניאל יב, ג) ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד, ותקותי שכ"א ישתדל שיהי מתאים גם לרישא דקרא, והמשכילים וגו' — ע"י הוספה בלימוד תורת חב"ד, שזוהו המשכיל האמיתי, ובודאי שתקוים גם הבטחת הכתוב שיוהירו כוזהר הרקיע, ופירשו בתקו"ז בתחלתו, אשר זוהר הרקיע איהו כליל כל גוון כו' האי זהר זהרין כמה נשמתין כו' ואילן משכילים אדיא בהן שכל לאשתמודעה ברזין דמריהון.

וכיון שכל האמור בתורתנו — ה"ז הוראה בודאי שביכולתו של כל אחד מהם ואין הדבר תלוי אלא ברצון, ולא עוד אלא שברצונם, הנה מסייעין להן מלמעלה בסיוע הכי גדול, שהרי זכות הרבים מסייעתם.

(מכתב י"ב שבט תשי"ח)



. . והרי ענין הצער ופיזור הנפש הוא סתירה לכל חיי האדם, באשר הוא אדם. ובלשון חכמינו ז"ל — אין עומדים להתפלל לא מתוך עצבות וכו' וכן לדבר הלכה. והרי כל חיי איש הישראלי עלי אדמות — תפלה ותורה הם. תפלה — העלאה מלמטה למעלה, עד לקישור התדבקות והתאחדות עם הבורא; ותורה — המשכה מעצמותו ומחותו, המשכת הקדושה והטוב למטה, ותכליתן שתהינה בציבור, כמבואר באגה"ק לאדמו"ר הזקן סי' כ"ג. וידוע פירוש הפנימי בזה מאדמו"ר הזקן: תפלה בצבור — הוא לצבור כל הבירורים ולהעלותם בתפלה (מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר, נדפס בקובץ התמים, חוברת ב', ע' מ"ז). שמוזה מובן ג"כ ענין צבור בהנוגע לתורה.

ועל האדם, שהוא שכלי, בודאי לעשות כל עניניו בכוונה ולתכלית חשובה, אסיפת פעולותיו — המעשה והדבורים והמחשבות שלו וכחות נפשו — לתכלית נעלה, ז"א העלאתם מלמטה למעלה, ואחרי כן — להמשיך בהם אור עליון מן השמים עד יותר מאשר בכח האדם להשיג בכח עצמו.

ובאה תורת התסידות לאחד ולייחד תורה ותפלה — ע"י ההוראה שהתפלה באה לאחרי התבוננות בגדולת הוי' באופן דלימוד והשגה בחב"ד שבנפש, דע את אלקי אביך, שאחרי זה התפלה היא כהמשך הכתוב — ועבדו בלב שלם. וכן בלימוד התורה מקדימים לזה דחילו ורחימו, אהבת ה' ויראת ה', הבאות כתוצאות מעבודת התפלה, אשר או התורה מאחדת את האדם הלומד עם גותן התורה, עד להדרגא שישראל ואורייתא וקוב"ה כולא חד. ואין לך שמחה גדולה מאשר שמחת ההתאחדות הנברא והבורא, שמחה בכפליים, שמחת הבורא ושמחת הנברא, כמבואר בתניא פ' ל"ג.

(ממכתב ח' כסלו ה'תשי"ט)



. . בפרט אחרי אשר הראני שנמצא הצירוף „חב"ד" — חכמה בינה דעת ביחד — בדברי המורה הגדול הוא הרמב"ם, בספרו משנה תורה, הל' יסודי התורה (פרק ב' הלכה ב') —

הלכה הפוסקת בהחלט שמוכרח לימוד יסודי התורה בהתבוננות, בחכמה בינה דעת, ולא עוד אלא שנוגע זה לקיום המצוות בפועל, וכדבריו הברורים והגלויים שם: היאך היא הדרך לאהבתו ויראתו (של השם) בשעה שיתבונן האדם כולי ויראה מהם חכמתו כולי ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול.

יודע דיוק המוחלטי של הרמב"ם בדבריו בספרו האמור, ובפרט כשהמדובר ביסודי התורה, שמהו מובן שלשונו „היאך היא הדרך" שוללת האפשרויות לבוא לאהבת ה' ויראתו בדרך אחרת. והקדים לזה (הרמב"ם) אשר האהבה והיראה הן מצוות מן התורה וכביאור הפירוש על אתר שם הן גם היסודות לקיום המצוות.

(ממכתב ו' מרחשוון, ה'תשכ"ה)



בברכה ופ"ש כל אלו המוטלים עליו לעורר את פנימיותם ולהאירם באור תורת הדא"ח (חב"ד) מדות חסידות (חג"ת) בפועל טוב (נהי"ם) ...
(ממכתב י"א אדר, תשי"ז)



. . ותקוטי שמסיבה זו תגלה גם כן הערכה והערצה למהותה של החסידות, עומק ויוקר תורתה ואורח חי' בפרט, שהרי עיקר תורת החסידות והדגשתה הוא ה„בכנ", הבא לידי ביטוי באורח חיים מתאימים למסקנותי ותכליתן — לעשות לו יתברך דירה בתחתונים דוקא, וכהדגשת בעל התניא שהכוונה לעולם הזה הגשמי והחומרי ממש, שאין תחתון למטה ממנו, הנקרא עולם העשי', שלכן גם תיקונו הוא על ידי מעשה, וכדבר חכמינו ז"ל המעשה הוא העיקר וגדול לימוד שמביא לידי מעשה. אלא שבימינו אלו בפרט — הצורך בהדגשה זו אין די באר, וכמו שהאריך אדמו"ר הזקן בספר התניא בפרק ל"ו ול"ז.

ויש לציין במיוחד — שאגרת הקדש (נדפסה בחלק אגה"ק של ס' התניא, סימן כ'), מתחיל איהו וחיהי חד איהו וגרמוהי חד), שרבינו הזקן כתב אותה „בימים שלפני הסתלקותו בכפר פיענא" (לשון נכדו וממלא מקומו — אדמו"ר הצמח צדק) (בלשון אחד מגדולי תלמידיו של רבינו הזקן הר"א מסטראשעלי „שכתב קודם גניזתו נ"ע באור החיים") — נקודתה לבאר גודל מעלת המצוות מעשיות אשר הן תכלית ירידת הנשמות לעולם הזה הגשמי.

ויהי רצון אשר כ' יראה פרי טוב בעמלו האמור, זאת אומרת, שהקריאה והעיון בספריו יפעלו על הקוראים פעולה ניכרת במוח, ומחב"ד שבמוח — לרגש ומדות שבלב, אשר לבא פליג לכל שייפין, שכל האברים יתנהגו באופן, כסגנון חכמינו ז"ל הנ"ל, להיות דירה לו יתברך, לעשות רצונו וחפצו בלבב שלם, ועל ידי . . . יבואו לחצוב להם בורות אשר יכילו ה"מים", הבאים ממקור מים חיים, וזכות הרבים תלוי בו.

(ממכתב ט' מרחשון ה'תשכ"ב)



בנועם נודעתי ממכתב אביו הרה"ח וכו' אשר לומד תורה הוא ויש לו חשק ללמוד ולשגשג בתורה ובטח יחזיק במעוזו זה ג"כ מעוזו של הקב"ה וכדור"ל סנהדרין (צט, ב) עה"פ יחזק במעוזי יעשה שלום לי שהכתוב מדבר בהעוסק בתורה לשמה, וכמבואר באריכות בתניא ובתורת החסידות בכלל איך שהתורה היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, ומכיון שהוא וחכמתו אחד, הרי ע"י התורה ולימוד התורה מתקיים היעוד ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד.

אבל דא עקא שבחטא עץ הדעת המשיכו או מיתה בעולם וכמאמר הבחי התנוק משעה שנולד מתחיל להתיבש היינו שבה בשעה שמתחיל חיי התינוק הרי מתחיל ג"כ מיתת התנוק וזהו ג"כ פי' הפסוק ביום אכלך ממנו מות תמות.

עד כאן בגשמיות.

וכיון שקוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא הרי כל ענין שנמצא בעולם צריך להיות לו מקור בתורה (אשר בזה מובנת שאלת רז"ל בחולין דקל"ט ע"ב — המן מן התורה מנין היינו שבפשיטות מובן שאי אפשר שיהי' ענין בעולם אם אין לו מקור בתורה).

ועד"ז פעל ג"כ חטא עה"ד (ואח"כ חטא העגל שכידוע הרי ישראל שעמדו על ה"ס פסקה זוהמתן והי' חרות מזה ואח"כ בחטא העגל חזרה, הנה פעלו) ענין השכחה בתורה וכמבואר במסכת ערובין (נד, א) שולוא חטא העגל לא נשתכחה תורה מישראל.

אשר ענין השכחה ברוחניות הוא ענין המיתה.

וכמו שבגשמיות הנה ענין המיתה במילואה הוא רק לאחר שבעים שנה, ואם בגבורות שמונים שנה, והיו ימיו מאה ועשרים שנה, אבל מפני מה בא ענין המיתה במילואה או, מפני שמתחיל תיכף בעת היולד התינוק וכמ"ש הבחי הנ"ל.

הנה כן הוא בלימוד התורה שאיך אפשר שתהי' שכחה גמורה לאח"ז הוא מפני שבתחלת הלמוד לא הי' הלמוד כדבעי והוא ע"ד מרז"ל עירובין (נד, א) אם ערוכה בכל רמ"ח אברים הרי משתמרת ועין תניא רפ"ז שזהו

באופן לימוד התורה. ובתורה גופא הרי ישנם שני חלקים אשר בווה"ק נקראים גופא דאורייתא (ובלשון רז"ל במשנה הן הן גופי תורה) ונשמה דאורייתא אשר זהו נסתר התורה.

מובן שזה שיש לו עסק רק עם גוף האדם, הרי הוא ג"כ יש לו קישור עם האדם, בכ"ז בכדי שיהי' הקישור מלא חיות ויהי' לו חשק לזה ויתן פרוי הטוב — צריך לדעת מבנה הגוף וכל פרטיו ועניניו ומוכרח הדבר שיתבונן במציאות ומהות נשמת האדם, עניני' ופרטי' ואז יוכל לכוון היטב בכל הנוגע לגוף האדם.

וככל הדברים האלה כן הוא גם בנמשל :

היו ימים מקדם ורוב בני ישראל היו בריאים בתורה ומצוות. וכיון שהתורה על הרוב תדבר, וכהכלל אשר כלל הרמב"ם, הרי כמו גוף הבריא מוכרחים הי' כל בני' לאכו"ש. היינו לימוד נגלה דתורה ופשטי התורה, ורק אלו אשר עסק להם עם האברים הפנימיים של הקומה שלימה של עם ישראל ובפרט עם הלב והמות, התעסקו ג"כ בפנימיות התורה.

אבל כעבור זמן רב ומפני חטאינו גלינו מארצנו, ובעולם גופא נתרבה החושך יותר ויותר אשר נתמעטו הלבבות ונתבלבלו המחוחות וכלשון הנביא מכף רגל ועד ראש אין בו מתום, אי אפשר להסתפק באכו"ש גרידא, כי אם צריך למצוא גם סממני רפואה, וכפי גדל החשך כן גדלה גם הסכנה — סכנת החולה — וההכרח לסממני רפואה הולך וגדול. והעיקר בהם לחזק ולעורר את החיות שבנשמה, הפנימיות דנשמת ישראל. אשר אז יוכלו להחזיק מעמד מבלי להבט על הנסיונות, ההעלמות וההסתרים. וכיון שהתורה על הרוב תדבר כנ"ל, גדול ההכרח על כולנו ללמוד פנימיות התורה, תורת החסידות, ושהיא המביאה רפואה לעולם, וכמבואר בקונטרס עץ החיים לכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע.

המורם מכל הנ"ל הוא כדרו"ל (שבת לא, א) עה"פ והי' אמונת עתיך וכו' יראת ד' היא אוצרו, שאף מי שלמד כל הששה סדרים שבתורה ואפילו הכי, אם יראת ד' היא אוצרו אין, אי לא לא. ומסיים שם שמוטב שלא ילמוד אם אין יראת ה' גו' וזהו האמור על אותו הזמן המקום אשר אפשר הי' להגיע לתורה בלי יגיעה יתירה, ואפי' בלא השתדלות וכו' ומכ"ש בימינו אלה, אשר רואים אנו במוחש אשר בעת שעוסקים בתורת החסידות, פנימיות התורה, הנה ברוב היותר גדול נשארים יראי ה' משא"כ אלו מבני הנוער האומרים אין לי אלא תורה הרי ברובם מקויים בהם ח"ו מאמר רז"ל ביבמות דק"ט ע"ב כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו.

והנה כל הנ"ל הוא בכל בני'.

ועאכו"כ שאלו שזכו שאבותיהם הם חסידים, היינו בסביבה כזו שיודעים ב"ה ע"ד תורת החסידות, וההנהגה בדרכי החסידים, ה"ז הוראה באצבע

מלמעלה שה' העמידו על חלק הטוב מבלי יגיעתו בזה, כי בא לו בתולדתו ואמר לו זה בחור לך, ולך והתעסק בתורת החסידות, ומובן מעצמו שאז הצלחתו בזה הוא באופן אחר לגמרי ולא עוד אלא שזה נותן חיות ג"כ בלימוד הנגלה, שיהי' לו לימוד הנגלה דתורה בלא העלמות והסתרים, בלבולים וקושיים והעיקר שיהי' לימוד בחיות פנימיות ובמילא יקויים בו ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד.

אתענין לדעת מהו לימודו בתורת החסידות, אשר בטח הולך בזה ומוסיף, וכפסק חז"ל אשר לכמה דעות הוא דאורייתא, מעלין בקדש ולא מורידין.

המחכה לבשו"ט ואין טוב אלא תורה ומאור שבתורה, ואחתום בברכת הצלחה בלימוד ביראת שמים.

(ממכתב י"א תמוז תשי"א)



במענה על מכתבו מיו"ד אלול, בו כתב על אופן לימודו עד עתה וקיום המצות שלו, והחששות שיש לו בעסק לימוד תורת החסידות.

והנה אין לחשוש כלל וכלל, כי אין זה לימוד תורת הקבלה, אלא לימוד תורת החסידות, אף שלפעמים נזכרים ענינים מתורת הקבלה, אבל הביאור שלהם ע"פ תורת החסידות שולל מקום לחששות האמורות במכתבו. והי' מהמוכרח שילמוד את הקונטרס עץ החיים וקונטרס ומעין — מכ"ק אדמו"ר מהורש"ב — והמבוא לקונטרס עץ החיים מכ"ק מר"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, אשר אז יראה עד כמה החששות שלו אין להם כל יסוד, ואינם אלא עצת היצר למנוע ממנו ידיעה בחלק גדול מתורה"ק, אשר דוקא דורנו זה דעקבתא דמשיחא זכה שיתגלה חלק זה לרבים, ואם בהשגחה פרטית זכה גם הוא שיוודע לו אודות זה, צריך לתפוס בהודמנות זו בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, מבלי להכנס בשקו"ט עם היצה"ר שלו, המעורר אצלו חששות הנ"ל, ואם מעט אור דוחה הרבה חשך, הרי עאכ"כ הרבה אור, ואין להקשות מה הי' בדורות הראשונים קודם שנתגלתה תורת החסידות, כי קושיא זו דומה להיש מקשים מה הי' בזמן המשנה קודם שהיתה הגמרא, ובזמן הגמרא קודם שהיו ספרי הראשונים וכו' והאריכות בזה אך למותר, ויעיין בקונטרס עץ החיים הנ"ל וינעם לו וירווח לו והשי"ת יצליחו להוסיף אומץ בתורת הנגלה ובתורת החסידות גם יחד ובהצלחה.

(ממכתב ט"ז אלול תשי"ג)



במענה על מכתבו מכ"ד אייר, בו כתב אשר התחיל לעיין בספר התניא הק' והתפעל מזה ועז רצונו לדעת וללמוד עוד חסידות ליובאָוויטש, והנה כבר ידוע פסק המשנה בהמעלות שהתורה (כל חלק ממנה) נקנית

בהם, דבוק חברים. ולכן מהנכון שיתקשר עם אנ"ש אשר בסביבתו, אנשי חב"ד, ובודאי יוכל למצוא חברים ללימוד זה, והרי אין לך דבר העומד בפני הרצון, ובפרט אם — כלשונו — עז הוא. אלא שגם בתורת החסידות, כמו בכל שאר חלקי התורה תורתנו הק' — נאמרו הוראת רז"ל לא יגעת ומצאת אל תאמין, לא המדרש עיקר אלא המעשה — היינו גם הליכה בהדרכותי' ומנהגי'. אלא שהסדר גם בזה הוא — הלימוד, שמביא לידי מעשה. ובשאלתו מדוע צריכים ללמוד דוקא בתורת חב"ד, הנה צריך הענין ביאור ארוך שקשה להעלותו על הכתב, ובפרט בלי ידיעה מוקדמת אודות ידיעותיו בשיטה זו, והנקודה היסודית בזה היא — בדוגמת המענה על השאלה מדוע צריכים ללמד גם גמרא ולא משנה או תורה שבכתב בלבד, שהמענה על השאלה הוא פשוט, שלימוד הגמרא הוא מוסיף ומבאר ומגלה את הטמון ומרמזו במשנה ותורה שבכתב, והוא הדבר בהנוגע לתורת חב"ד — המבארת ומסברת, ובמילא מגלה, הטמון והמרומז בתורת הבעש"ט ותלמידיו, ובפנימיות התורה בכלל, ואם בשנים מלפנים הי' לימוד פנימיות התורה שייך (מכמה טעמים) רק ליחידי סגולה הנה בדרךנו זה מצוה לגלות חלק תורה זה, וגם הכרח, וכמבואר באגרת הקדש לרבנו הזקן סי' כ"ז מהאריז"ל (ועיין בארוכה בהקדמות תלמידו הרח"ו בשער ההקדמות) ומבואר בארוכה יותר בקונטרס עץ החיים לכ"ק אדמו"ר — אביו של כ"ק מו"ח אדמו"ר — זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, בפרט לאברכים חובשי בית המדרש, ויהי רצון שרצונו הנ"ל יתגבר על ההעלמות והסתרים ויפעול פעולת — שיזכה להתקשר באילנא דחיי, וכמבואר באגרת הקדש שם מיוסד על מאמר משה רבינו רעיא מהימנא . . .

(ממכתב כ"ח אייר תשס"ו)



במענה על מכתבו בו כותב שיש לו שיעור בדא"ח בכל לילה, אבל אינו מודיע הפרטים בזה, ז"א. מה לומד ואורך זמן הלימוד וכמה זמן יש לו כבר שיעור זה, אשר בהנ"ל, כמובן, תלוי' מדת ידיעת הענין אותו לומדים ושבוה תלוי' ג"כ פרטיות המענה על השאלה שלו במכתבו זה, ובפרט שאין זה דרך ללמוד תורה, איזה חלק שיהי' ממנה, להתחיל בקושיות טרם שרוכשים ידיעה מספיקה בענין עליו מקשים.

וכיון שאמרו רז"ל לרזן את כאו"א לכף זכות, תקותי שכוונתו רק לטובה, ובמענה לשאלתו:

מהו הענין שמשדלים ללמוד חסידות חב"ד, ולמה לא מספיק ללמוד חסידות פולין, והרי כולם ממעין אחד שנו — הוא הבעש"ט והרב המגיד ממעזריטש.

ונקודת המענה בזה היא, כדוגמת המענה לשאלה — מהו ההכרח ללמוד גם הגמרא נוסף על לימוד המשנה, והרי, כיון שרובה פירוש המשנה,

יש להסתפק בלימוד המשנה, והרי כולם ממעין א' שתו וכו', שעדיין הוא גם החילוק בהג"ל — שבתורת תלמידי הבעש"ט וכו' באו הענינים נקודות נקודות, והלומדם בכח עצמו, אפילו אם ירצה להסבירם באריכות הביאורים, לאו כל מוחא סביל דא לכוון הפירוש לאמיתתו, ובאה חסידות חב"ד ששמה מורה על מטרתה להבין ולהסביר הענינים שבאו במשנה דתורת החסידות, וכמו שבגמרא נתוספו כמה ענינים ע"י הביאור וההקשר, שענינים אלו היו רק ברמז במשנה ולא עוד אלא שגם נתחדשו ענינים בגמרא, וע"פ מרז"ל כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש — עדיין הוא גם בהג"ל, ופשיטא שבתורת חב"ד נעתקה ג"כ המשנה תורת הבעש"ט, ז.א. שבאה בה המשנה וגם ההסברה, ויש בכלל מאתים מנה. מובן ופשוט שבהג"ל אין ח"ו כל פגיעה, אפילו דקה מן הדקה ח"ו ורק הוראה וכנראה גם במוחש, אשר מוכרחת ההוספה דלימוד הגמרא נוסף על לימוד המשנה, ועדיין מוכרחת בימינו אלה ההוספה דלימוד חב"ד נוסף על לימוד המשנה דחסידות וק"ל. ועייג"כ המשל שאמר הרשב"ץ, וביאור כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע (התמים ח"ב ע' נו ואילך).

(ממכתב ה' אד"ר תשי"ז)



. . . עוד הקשה לו במ"ש במבוא לקונטרס ומעין (דף 25 ע"ב) אשר בהתפרסם אגה"ק ע"ד י"ט כסלו שהוא ר"ה לחסידות חב"ד אמרו — חב"ד ב"ה לעבט און הש"י זאל געבען אָן חג"ת זאל זיך אַפֿלעבן. והקושיא איך אפ"ל על חג"ת, ספ"י קדושות, ל' כזה.

הנה בודאי גם להמקשה פשוט, דכוונת האומר היא על חסידי חב"ד — שסדר עבודתם להשכיל ולהתבונן כו' (ועי"ז באים לאהוי"ר), שנתוסף בהם חיזוק וחיות ע"י פרסום אגה"ק זו, והו"ו חב"ד ב"ה לעבט. ובאמירתו חג"ת נתכוון לחסידי פולין, שסדר עבודתם באמונת צדיקים (ואשר הצדיק ישפיע בהם) ואהוי"ר, וכנראה קושייתו היא על ביטוי הלשון לבד.

אבל באמת הנה כבר מצינו עדיין שאמרז"ל (זח"ג קיג, א) ועשיתם אותם אתם כתיב מעלה אני עליכם כאלו עשאוני, וממש כלי הנ"ל במבוא, אבל בנוגע לספירות, הוא גם בגליא דתורה בברכות (לב, א) חי אני כר שא"ל הקב"ה למשה משה החייתיני בדבריך, וכבר האריכו עדיין בספרים (הובאו כמה מרז"ל בזה) בביאור הענין דעבודה צורך גבוה (עבודה"ק בהקדמה ותחלת חלק העבודה, של"ה בהקדמה דרוש שער הגדול ועוד).

והענין — בקיצור — מבואר בדא"ח ע"פ הקדמת מהרנ"ש לפע"ח זי"ל (בהנוגע לכאן): דיש בספירות בחי' עצמם — ולא תחסר ולא תעדיף איש איש במדרי' ועבודתו, מן הכתר העליון עד סוף כל המדריגות, ובענין זה אין להם חלק בתחתונים כלל אם יטיבו או יריעו שהחוק הקבוע לא יושבת, אמנם ע"י עבודת התחתונים יוסיפו אור מלמע' ויזדככו זיכוך רב, ותהי' ההוספה הזאת

מרובה על העיקר כו' עד שלא יחשוב קצבתם הקצובה אליהם בערך התוספת
ההיא (עיין לקו"ת שה"ש ד"ה להבין ענין הטעם למה שהאתעדל"ע).

והנה מבואר בכ"מ אשר יש מצות תלויין ברישא דמלכא ומנהון בגופא
ומנהון בידוי כו' (זח"ב פה. ב. ת"ז תי' ע' דף קל, א ועוד) וכשמשתמש בשכלו
שבנפשו להשכלה והבנה בתורה זהו תלוי במוחין דלעילא.

וכנרמז ג"כ בגליא שבתורה דאמרז"ל (תדב"א ח"א פ"ח) כל ת"ח
שיושב ועוסק בתורה ושונה הקב"ה יושב כנגדו קורא ושונה עמו

וכן כשמעורר אהוי"ר בנפשו או שעושה חסד כו' תלוי בחג"ת עילאין,
לענין התוספת אור וכנ"ל.

זהו לשון חסידים המסופר במבואר כנ"ל, דאם אינם נביאים בני נביאים
הם, שע"י העסק בהשכלת והבנת התורה ובפרט פנימיות התורה, איז חב"ד
לעבט, למטה באדם הלומד, ועי"ז ממשיך אוא"ס הסוכ"ע אור וחיות בחב"ד
דלמעלה (לקו"ת שה"ש ד"ה לסוסי — השני) וע"י העבודה בחג"ת שבנפשו
ממשיך ג"כ למעלה בחג"ת תוספת אור . . .

(ממכתב יו"ד כסלו תשי"ד)



במ"ש ע"ד חיוזק בחסידות, יעוין כתבי כ"ק מו"ח אדמו"ר אודות
המדובר רבות בהנ"ל. וביחוד קונטרס לימוד החסידות וק' תורת החסידות.
ועיקר החיוזק הוא — ע"פ דבר המשנה שהמעשה הוא העיקר, ובכגון דא
הכוונה — ללימוד בשופי ובפועל ממש, שלא יעבור יום בלי לימוד תורה זו,
וביום הש"ק בהוספה.

בודאי יודע משלשת השיעורים דחומש תהלים ותניא הידועים ושומר
עליהם, אשר כ"פ שמעט מכ"ק מו"ח אדמו"ר ששויים הם לכל נפש וסגולה
לכמה ענינים.

(ממכתב י"א א"ר, תשי"ח)



נעם לי לקרות במכתבו שלומד בצורה קבועה בתורת חב"ד. ובודאי
ידוע לו פתגם רבנו הזקן, שהקביעות צ"ל בזמן וגם בנפש והוא העיקר.
וכבר ידוע — דקבוע לא בטל. וכיון דכל יומא ויומא עביד עבדתי, והרי
ברכת התורה מברכים בכל יום מחדש ובגוסס נותן התורה לשון הווה, הרי
גם הקביעות בלימוד תורת החסידות צ"ל בכל יום.

(ממכתב כ"א שבת, תשס"ז)



במענה על מכתבו מלפני חג השבועות בו כתב אשר גדול בין חסידים וזיכהו השי"ת והצליחו להכיר בהכרח הדעת את הוי' וכו' ושואל להורותו דרך בה ילך בלימוד תורת החסידות, בעבודת התפלה וכו' ומה היא הדרכה הנדרשת וכו', הנה מובן שאופן הלמוד, ובפרט העבודה שבלב — אין זה שוה לכל נפש, אף שכאו"א מחויב בהם, כי הם מצות השם ומהמצות התמימיות בכל זמן ובכל מקום וכו', וכמבואר ע"פ הקדמת ספר החנוך, כי אופן הלימוד והעבודה — תלוי בתכונות הנפש וכשרונותי, ולכן מה טוב שיפגש עם זקני אנ"ש הנמצאים בסביבתו, והעיקר עם המשפיע דתורת החסידות, ועמהם יתייעץ והשי"ת יתן להם הרעיון הנכון, שגם האופן יהי טוב לפניו בכל הפרטים, אבל הכנה אחת יסודית דרושה לכאו"א, והיא אשר כמו שמובן ופשוט אשר קבלת התורה בכללותה — אפשרית רק ע"י הקדמת נעשה לנשמע, וכמבואר בסוגית דקבלת התורה (שבת פ"ו ואילך), ולא עוד אלא אנן סגינן בשלימותא כתיב בן תומת ישרים תנחם, הנך כו' כתיב בהו וכו' (שם פ"ח סוף ע"א) הנה עד"ז ממש הוא בכל חלקי התורה ועאכו"כ לימוד פנימיות התורה הנקראת בזהר הק' נשמתא דאורייתא, כיון שיצרו הרע של האדם נלחם נגד לימוד זה ביתר שאת ויתר עז, ועיין בקונטרס עץ החיים לכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, אבל לאידך גיסא — הנה ניתן לכל אחד ואחד היכולת והכח להתגבר עליו, והקב"ה עוזרו, ובפרט בדורנו דור יתום זה — אשר מצוה והכרח מוחלט ללמד חלק תורה זה ולפרסמו והשי"ת יצליחו בכל הנ"ל.

בטח למותר לעוררו על הזהירות בטבילת עזרא, ושישמור שלשת השיעורים השוים לכל נפש מתקנת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע — בחומש תהלים ותניא הידועים.

(ממכתב י"ג סיון תשס"ו)



... בנוגע לשאלתו בענין לימוד החסידות — א"א לי להאריך בלי ידעי יותר פרטים ע"ד מצב כשרונות התלמידים וסגולות המשפיעים וכו' אבל שתי נקודות כלליות בלימוד תורת הדא"ח שלפי דעתי צריך להיות בכל ישיבות ליובאוויטש, והן: א) צריך להכין את התלמידים באופן שבמשך זמן לא ארוך יוכל כל אחד לחזור מאמרי דא"ח באופן שיפעול על השומעים, וגם על אלו שאינם משכילים בתורת הדא"ח ב) ידיעה יותר רחבה בתורת הדא"ח, ולדאבוני ענין השני מורגש בו חסרון גדול ביותר, אפילו בתלמידים שלמדו כמה שנים את תורת הדא"ח וכמה ענינים יודעים הם לעומקם, אבל מספר ענינים שידועים קטן הוא במאד מאד, ואי אישיר חילי הייתי מנהיג בכל מקום ומקום לימוד תורת הדא"ח לא רק לעיוני אלא שיעור מיוחד למיגרס (אף שבכלל מאנט חב"ד פנימיות) פשוט וויסען ענינים.

(ממכתב ז' דחנוכה ה'תשי"א)



. . . סדר למתחילים בלימוד ספר התניא, הנה אף שלא שמעתי בזה הוראה ברורה, אבל נראה לי וכן אני עונה לשואל, להתחיל באגה"ת, אחרי כן שער היחוד, ואחרי כן חלק א', ואגה"ק לבסוף. כמובן הדברים אמורים למתחילים, אבל לאחרי שלמדו פעם ושתיים, הרי מכאן ואילך לומד על הסדר וכדמוכח ג"כ מהמורה שיעור הנדפס שנסדר ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר, וגם פשוט הוא, שהרי כן נקראים החלקים: א, ב, וכו'.

ולהעיר מספורי חסידים אשר מתחילה היתה סברה ששער היחוד והאמונה יבוא לפני הספר של בינונים, ומביאים רא"י ע"ז מהלשון בהקדמת שער היחוד "כמו שיתבאר" והדברים נתבארן בספר של בינונים.

לפלא שאינו מזכיר דבר ע"ד השתדלותו בהפצת מעינות דא"ח (עד שיגיעו גם) חוצה, וכדומה לי שכתבתי לו כבר כ"פ — שדרישת והכרח השעה היא, וכמבואר בכתבי האריז"ל וביחוד לתלמידו המובהק הרח"ז בשער ההקדמות דברים מבחילים ונפלאים.

(ממכתב כ"ד ניסן תשי"ח)



. . . דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ באגרתו * על דבר חובת כל בני ישראל בלימוד תורת החסידות אין נזקקים לביאור נוסף. מובנת ג"כ שייכות ההתעוררות ללימוד דא"ח ליום יט כסלו, באשר יום זה הוא ראש השנה לחסידות, והוא "מסוגל להתחוק ולהתעודד בלימוד התורה הנגלית ודא"ח, להתמסר לעבודת התפלה ולהתעורר לבירור וזיוכך המדות שעפ"י חסידות ואהבת רעים עד בלי גבול".

ומובנת עוד יותר שייכות הפצת לימוד הדא"ח בכל החוגים של אחינו בני ישראל יחיו לענין דיט כסלו — ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, אשר "דער עיקר פון יפוצו מעינותיך חוצה"י האט זיך אנגעהייבען נאך פטרבורג. פאר חסידות איז געווען, אז ניט יעדער איד האט געקאנט משיג זיין אלקות. דערצו האט מען געדארפט האבן א העכערע נשמה. אדער, ווער עס האט ניט געהאט קיין נשמה גבוה, איז דורך דעם וואס ער האט מתקן געווען אלע ענינים וואס דארפען האבן תיקון און האט זיך מוזך געווען. חסידות האט

* גרפס בשה"מ תשי"ז ע' 94 ובשה"מ תשי"א ע' 136. המו"ל.

(1) ראה עדי"ז מבוא לקונטרס ומעין ע' 15 — 18, 24 — 26.

(2) מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ בקונטרס י"ט כסלו תש"ח (קונטרס גב).

(3) לשון מענה המשיח אז יבוא — הובא מהבעש"ט באגרתו הידועה ע"ד עליית

הנשמה שלו בראש השנה שנת תק"ז גרפסה: בסוף הס' בן סורת יוסף; בס' המכתבים מהבעש"ט ז"ל ותלמידיו (לבוש, תרס"ג וכתב המו"ל שהעתיקה מן המכתב — כתי

חתנו של הבעש"ט הרה"צ וכו' ר' יחיאל — החתום בעצם כ"ק של הבעש"ט, בס' נגזי נסתרות (ירותיו תרס"ד) ח"א סימן סה. בס' בעש"ט (לרדו, תרח"ץ) ס' נח הגהה יג.

— חלק ממנה בתחלת ס' כתר שם טוב, וס' לקוטי אמרים להה"מ ממעוריש.

אויפגעטאן, אז יעדער איד זאל קאנען פארשטיין אַ ענין אלקי און דאָס דערהערן. דאָס האָט זיך אָנגעהייבן דער עיקר נאָך פּטרבורג דוקא. וויילע נאָך פּטרבורג איז ער (כ"ק אדמו"ר הזקן) נתעלה געוואָרן אין אַ העכערע מדריגה.

* * *

על שאלת הבעש"ט מתי יבוא — דייק המשיח בתשובתו בהביאו לשון הכתוב (משלי ה, טז): כאשר יפוצו מעינותיך חוצה". ידוע אשר מי מעין אין למעלה מהם, ובכל מקום שבאים, אף אם למרחוק הוא, דין מעין להם, ובלבד שלא יופסק החיבור שלהם ההתקשרות עם מקורם, כי מי מעין שהפסיקם שוב אין להם דין מעין.

וככל הדברים האלו דורשים מאת כל אחד ואחד מאתנו: (א) להפיץ (ב) המעיינות (ג) גם חוצה, ואי אפשר לכל זה אלא ע"י התקשרות שאינה פוסקת עם המקור, התקשרות הולכת ומתחזקת עם הנשיא הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ מקור הפצת מעיינות אלו בכל קצוי תבל.

ועינינו תחזינה בקיום הבטחת משיח צדקנו אשר אז יכלו כל הקליפות ויהי' עת רצון וישועה" ויגאלנו בגאולה האמתית והשלימה.

(ממכתב ר"ח כסלו ה'תשי"א)

4) שיחת י"ט כסלו תרס"ח (תורת שלום ע' 98) והועתק כאן בקיצור לשון עיי"ש.
5) כך היא הכרעת כ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק" (שו"ת יו"ד סימן קסד ס"ב, וראה ג"כ צ"צ שער המילואים ח"ג למקואות פ"ה מ"ו), וכדעת תוד"ה שמא בכורות (נה, ב), פיה"מ להרמב"ם, הראב"ד, הרשב"א, הריב"ש (הובא בד"מ), פרישה ועוד. וכפשוט המשנה והפוסקים" (ש"ך ליו"ד סר"א סק"ל).

והנה דעת הטור והשו"ע (שמעתיק לשון הטור) צ"ע בזה (כך כותב הב"י ביו"ד סר"א), שיטת המהר"ק (הובאה בב"י) דאם עדיין לא נחו מזחילתן גם בנפסקו ממקורן דין מעין להם — (ויש לומר חגם לשיטה זו הוא רק לטהר כוונתו, אבל לא לזבים או אפילו לטהר בכל שהוא — ראה ש"ך סר"א סק"ב) — וראה שו"ת חת"ס חיו"ד סר"ט. אבל גם לדיעות אלו, כיון שנפסקו ממקורם אין ביכולתם להמשיך דין מעין על בריכת מים, ואכ"מ.



במענה על מכתבו מ"ז אייר, בו שואל הכוונה במה שכתבתי * שגם נקודה הראשונה שמחוץ למעין ה"ז בכלל חוצה.

הנה מעצם התואר נגלה דאורייתא ונסתר דאורייתא, גופא דאורייתא ונשמטא דאורייתא מובן, שבכל ענין ופרטי ענינים ישנם שני הדברים גם יחד, הן גליא והן סתים וכיון שע"פ נגלה נקודה הראשונה שמחוץ למעין אין זה המעין עצמו הרי גם בפנימיות הדברים ורחניותם מוכרח שכן הוא, ועינין רשימות תהלים להצ"צ קיח, יט סק"ח, ובהנוגע לפועל — שאפילו אנ"ש וקני

אנ"ש באמת עליהם לדעת שלימוד מאמר דא"ח או עבודת התפלה עצמה — שזו המעיין עצמו — אין זה ערובה (באוצרעניש) שלהם על אחר זה, וצריכים זהירות להמשכת ההתעוררות דהתפלה והלימוד על הרגע שלאחר זה. ואפילו אם הענין דרגע זה קשור עם עבודת התפלה ולימוד המאמר, וכגון באמירת תהלים שאחר התפלה או בלימוד השיעור שלאחר התפלה, וכמו שבנגלה צריך להזהר שלא יופסק החיבור בין המעיין והשוקת שבצדו וכמבואר במשנה ב"ש"ס ופוסקים.

במ"ש בהענין שלא זכה ח"ו, אם שייך זה בלומד תורה ברבים כו', הרי ידוע סיפור כ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע (נדפס גם בקונטרס) שממנו מובן שגם בלימוד ברבים שייך זה, אבל מזה גופא שסיפור זה לא נתפרסם אלא פעם אחת, ועד אז לא נודע אודותו וגם אחרי זה.

מובן שברובא דרובא החשש הנ"ל הוא עצת היצר ותחבולותיו לבטל את האדם מהשתתפותו בתורה בלימוד ברבים שזכות הרבים מסייעתם, שכשרואה שאין לו עצה אחרת בא בערמומיות שע"פ יראת שמים אין כדאי הענין וכו', ואולינן בחר רובא.

(ממכתב כ"א טיון תש"ו)



. . . מוסג"פ הקונטרס לי"ט כסלו הבע"ל * שזה עתה הו"ל. ובל"ס למותר להעירו לעיין ולדייק במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א אשר בראש הקונטרס ובסופו.

ובמילא למותר לעורר ע"ד הנחיצות לזכות בקונטרס זה את הרבים. ומש"כ במכתב הראשון הנ"ל ואדרבה **, י"ל:

(א) מצד המטה: זקוקים עתה לאור גדול והתפשטות יותר, מפני הירידה באיכות (כי אכשור דרי — בתמי' — ואם הראשונים כמלאכים, אנו כו') ובכמות (ע"י המאורעות דזמן האחרון נתמעט ביותר מספר אחב"י בכלל ובפרט).

(ב) מצד למעלה: בכלל, בכל שנה ושנה נמשך אור חדש עליון מבחי' עליונה יותר שלא הי' מאיר עדיין מעולם (יעיין אגה"ק ס' יד) ובמילא צריכים להרבות ג"כ הכלים לאור זה. בפרט, הולך ומתקרב זמן דבעתה אחישנה, ביאת וגילוי המשיח, אשר הכלי לזה הוא אור החסידות (שיחת שמח"ת תר"ץ בארוכה).

(* נדפס בסה"מ תשי"ה המו"ל.

(** במכתב הא' (מאדמו"ר מהוריי"ץ ג"ע) שבקונט' י"ט כסלו תשי"ה (סה"מ תשי"ז ע' 94) כותב ח"ל: "ל"יט כסלו הבעל"ס מוטר אני לכם . . . והעתק מכתבי משנת ה'תרפ"ז המעורר על ההתעסקות בהפצת לימוד דא"ח. ומכתב זה בתקפו עומד. ואדרבה. המו"ל.

והתנאי לזה הוא יפוצו מעינותיך חוצה. ובמילא צ"ל ההתפשטות ג"כ במקום שהי' חוצה ע"ע, והגדלת הכלי, בכל מקום, לאור המשיח.

ויה"ר שימלאו כל הברכות שבמכתבים הנ"ל במילואן בב"א.

(ממכתב כסלו ה'תש"י)



. . . וכמו אשר פדה בשלום נפש בעל השמחה הוא רבנו הזקן — מפני כי ברבים היו עמדו, בשביל י רבים, שהטיב לרבים —

כן נזכה לקבלת וקליטת פדי' וגאולה זו בפנימיותנו, ע"י עבודה בטוב הכפול : — טוב לשמים וטוב לבריות — וביחוד ע"י הפצת המעניות, מעינות החסידות, חוצה.

כי ע"י הרבצת תורה בכלל והרבצת תורת החסידות בפרט, אשר עי"ז אתהפכא חשוכא לנהורא.

הרי כמו שפדה בשלום נפש דוד מלך ישראל כי ברבים, גם אנשי אבשלום, היו עמדו —

הנה גם כאו"א יפדה נפשו בשלום, ע"י כי ברבים, המלאכים המשמרים את האדם, יצר הטוב ויצה"ר יהיו עמדו.

כי ע"י הנ"ל מגביר יצה"ט על יצה"ר וממתיק הגבורות, ואז גם יצה"ר חוזר ונעשה שומר לפרי"ם.

ואז גם בכל עניני עוה"ז — וכללותן בני חיי ומוזני — שלום וברכה, כי ברבים בסגיאן י עקן הי' עמדנו, הוה מימרי' בסעדנא.

(ממכתב י' כסלו, ה'תשט"ז)

-
- (1) ס' חסידים סתרינו, צ"צ על התהלים נה, י"ט.
 - (2) קדושין מ, א. עיין ג"כ בהוספה שבסוף קונטרס י"ט כסלו תש"ט.
 - (3) ירושלמי סוטה פ"א ה"ח.
 - (4) דברים רבה פ"ד, ד'.
 - (5) זח"א קט"ה, ב.
 - (6) של"ה יט, ב.
 - (7) תרגום לתהלים נה, יט.



נעם לי להודיע . . . אשר סידרו התועדות ביום הבהיר חג גאולתנו ופדות נפשנו הוא י"ט כסלו העבר, עם תורה וניגונים כו'. ויה"ר מהשי"ת אשר מתאים לפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, שזוהו ראש השנה בלימוד ודרכי החסידות הרי זה תהי' התחלה טובה להנהיג שיעורי לימוד

בתניא וחסידות בכלל, נוסף על השיעורים הקבועים כבר, וידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר שכשמעמידים פנס בלילה ברחוב מתקבצים סביבו אנשים, והרי אין צריכים ראי' והוכחות שנמצאים עתה בליל החשך והגלות וברחוב רשות הרבים, היינו שכל אחד אומר דיעה בתורה ויהדות מבלי להתחשב אם יש לו בזה ידיעה או שכל ידיעותיו הם מהעתונים ולכל היותר מאנציקלופדיא, ומי יאמר אם גמר בבית הספר שלהם היינו של רעפאָרם או על כל פנים קונסרבטיבי הרי בודאי מוסמך הוא לחוות דעה הנ"ל, ואף הפנס שהאור עליו ע"י זכוכית שהרוחות לא יכבוהו, אבל לאידך גיסא הזכוכית צריכה להיות זכה ושקופה כדי שהאור יחדור להרחוב, והאריכות בזה אך למותר.

(ממכתב ג' טבת תשי"ז)



... בודאי יתועדו בתו"ת ביום הבהיר י"ט כסלו זה ולמחרתו, וישתדלו ככל האפשרי להמשיך גם תלמידי שאר הישיבות שהרי קרובים הם יותר מאשר חוצה כפשוטו, ובפרט לאחרי ההתבוננות בהשתדלות רבנו הזקן (נוסף על השתדלות שאר תלמידי המגיד), לרכוש בני תורה ובעלי כשרון לתורת החסידות. וגם השם מורה — חב"ד דוקא, וכמבואר בכמה שיחות מכ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע. שזוה מובן שצריכה השתדלות יתירה בנקודה זו של רכישת בני תורה, ובודאי גם בזה יקוים פס"ד של מעלה, אשר בגלל המסירת נפש הלזו (של רבנו הזקן) על תורת החסידות פסקו בבי"ד של מעלה, אשר בכל ענין של תורה יראת שמים ומדות טובות תהי' יד מקושריו והולכי בעקבותיו על העליונה.

(ממכתב ח"י כסלו תשי"ח)



... ומובן שמה שכותב שמתירא לקבל עליו להיות חסיד חבד"י, מפני שהיא מטלת עול כבד של לימוד חסידות וכו'.

כמה תשובות בדבר, והעיקריות שבהן.

א) אין זה הטלת עול חדש, לאחרי שכאו"א בכל יום מקבל עליו פעמים עומ"ש ועול מצות באמירת קריאת שמע, וכדבר משנה (ברכות פרק ב' משנה ב') והרי לימוד זה, חלק הוא מעול המצות, ולאחרי שמקבלים העול בכלל, הרי הכלל מורכב מפרטים.

ב) עול האמור אינו כבד, כיון שלימוד תורת החסידות, כמו לימוד כל חלקי התורה, הרי הוא בהליכה מן הקל אל הכבד.

ג) ובמשך הליכה זו, כשמכירים יותר תוכן תורה זו, העמקות שבה וביחד עם זה הבהירות, מתרבה החשק ללמדה, והתענוג בהשגת הענינים ששני אלו מהפכים ענין עול לענין של רצון וחשק.

וידוע הסיפור ע"ד רבנו הזקן בעל התניא, שבתחלת פרסומו את תורתו, תורת חב"ד, במדינת רייסין וליטא, עבר דרך שקלאוו, מבצר המנגדים או לתורה זו ועניניו, ועלה על הבימה בבית הכנסת הגדול שם, ובקול נגון כדרכו בקדש, הקריא הכתוב: טעמו וראו כי טוב ה', פאָרזוכט און זעט ווי ה' איז גוט, ובהיות דבריו יוצאין מן הלב חוצב להבות אש, נכנסו ללב השומעים, וכמסופר מחסיד לחסיד דור אחר דור עד לדורינו זה, וזינען עם נאָכגעלאָפען צענדליקער יונגע לייט, שעסקו אחרי כן בלימוד תורת החסידות, ובמשך הזמן נעשו לעמודי עדת החסידים.

החשש נוסף שלו, שע"י לימוד החסידות לא יכול להתרכז כ"כ בחקירותיו,

הנה בידו להקדיש ללימודו זה, (ובתקופה הראשונה זה יספיק) עכ"פ זמנו הפנוי מחקירות אלו.

ומה שכופל הנני זה כמה פעמים, ע"ד לימוד זה ונחיצותו, מפני שמצווה כא"ר"א מאתנו על הנהגה האמורה, כיון שאמרנו חז"ל בכגון דא עד מאה פעמים.

ויהי רצון אשר מתאים לנקודת מכתבי הכללי לראש השנה דהשתא * יראה את המניעות להאמור כמו שהן, זאת אומרת, קטנות ביותר, ואשר החלטה בתוקף הדעת בכיוון הנ"ל בכחה לבטלה בליל.

(מסכתב כ"ה תשרי תשי"ט)

(* גופס בלק"ש ח"ט ע' 423. המו"ל.)



... ומה שהתחיל במכתבו כי רצונו להיות מקושר ולא להיות חסיד, כיון שהוא מן הפרושים.

הנה בטח ידוע גם לו אשר הגר"א עצמו הי' נקרא חסיד, ופשיטא, שאין בזה כוונתי ח"ו להיות חסיד של איש פרטי או אפילו של איש כללי, אלא שהוא כפתגם בעל התניא: פעם שאלו אותו מהו ענינו של חסיד, ענה, שזהו איש המוותר על תועלת עצמו, ולא עוד אלא שאין נמנע מהיזק לעצמו, ובלבד שיביא תועלת לאחר. וכיון שהי' זה בעת תוקף המחלוקת או, חזר השואל ושאל שאין רצונו בראי' לזה מתורת הנסתר אלא דוקא מתורת הנגלה, וענהו רבנו הזקן שזהו גמרא מפורשת (נדה יו, א) שורפן — חסיד, אף שע"ז מוזק לעצמו עיין שם בתוס'.

וקישור ענין זה בתורת החסידות והדרכותי, י"ל בפשטות כי הרי ע"פ שר"ע ידוע הכלל: מאי חזית דדמי דידך סומק טפי, וממילא הוא ג"כ — להיפך דמאי חזית דדמי דחברך סומק טפי. משא"כ תורת החסידות המעמידה את ההדגש בזה שתחלת העבודה צריכה להיות למעלה מן הטעם ודעת וחשבון ורק זה יכול לשמש יסוד חזק לקיום התומ"צ כדבעי, ובאין נכנס לחשבון

הרי לכל לראש — מתענין בטובת רעהו. ובפרט כשנזכור על הטעם הכרח העבודה שלמעלה מטו"ד וחשבון: אם יאחד בעשיית חשבון אפלו חשבון ידקדושה הרי ידוע שמדתו של הקב"ה — מדה כנגד מדה. ובמילא גם עמו ידקדקו אם בעל חשבון הוא בהנהגתו במעשה, ואפילו בדבור ובמחשבה כי הרהורי עבירה קשים מעבירה, ואז הרי פשוט שאין זה כדאי (עס לויצנט זיך ניט) בשבילו.

ידועה השאלה שאם הכרח הוא בלימוד החסידות, א"כ מה עשו דורות הראשונים? ואפילו בזמננו, הגה ישנם כאלו שאינם יודעים מתורת החסידות ובכ"ז הם יראים ושלמים.

אבל המענה ע"ז ג"כ פשוט הוא: העולם מתנהג לא במקרה ח"ו אלא בהשגחה פרטית בכל פרט ופרט, וכמו שרואים אנו בסוג הבעלי חיים שישנם כמה אברים הנחוצים לבע"ח אחד שבלעדם אי אפשר לו להתקיים, אף שאינם נמצאים אצל בע"ח אחר, מפני שהוא אפשר לו בלא הם. הרי מבהמות ארץ — למדנו שגם במין המדבר כן הוא, זה שלא נודע לו עד עתה מלימוד תורת החסידות או שהי' בדורות האלו שלימוד זה דפנימיות התורה הי' שייך רק ליחידי סגולה הי"ז גופא ראי' שנמצא הוא בתנאים כאלו, ולא יבוא לידי נסיונות כאלו שמוכרחים הם גם לידיעה זו. משא"כ אלו שנודע להם ממצייאת חלק תורה זה, והרי פשיטא שגם זה נכנס בפסק הרמב"ם שאפי' אות אחת, ומי יאמר חלק תורה שלם, הרי קדושתה שזה לפסוק שמע ישראל כו', והחילוק בין בע"ח ואיש הישראלי — בהנ"ל — הוא רק בזה, שברצות הקב"ה שתהי' טובתו שלמה, לא רצה להכריח את האדם בזה, ולכן ניתנה לו בחירה חפשית. ולא עוד אלא שברא יצה"ר המסביר לאדם כו"כ טעמים ונימוקים להסירו מן הדרך, ואם יש לו להיצה"ר עסק עם איש ירא ד' ה"ה מלביש הטעמים ונימוקים שלו באותיות של הש"ע, ובודאי האריכות לדכותי' אך למותר.

(ממכתב כ"ח סיון תשי"ג)



בנועם קבלתי מכתבם מא' טבת — ר"פ מסדרי התועדות דחג הגאולה י"ט כסלו ושלפניו ושלאחרי, ונהניתי במאד ממה שכנראה התחילו להמשיך תלמידים משאר ישיבות להתועדותיו אלו, ובאופן דמוסיף והולך, שהרי זהו ענינו של כל נר להאיר, ועאכ"כ של מוסד המקים תלמיד-נר-להאיר בכוונה להדליק הנרות על פתח ביתו, שתוכנה המשכה בחוץ, ולא עוד אלא דוקא באופן דמוסיף והולך, ואם בתקופה שלפנים כשהיתה התנגדות בחוגים ידועים הי' כזה, עאכ"כ שתמורת התנגדות התחיל החיפוש והחקירה ודרישה לפנימיות התורה ועניניה, (אף שכמה מהמחפשים אינם יודעים עדיין שאותה הם מחפשים, וע"ד פתגם כ"ק מ"ה אדמו"ר שכשהגוף רעב לחם, פנימיות הענין הוא — מפני שהגשמה רעבה לניצוץ האלקי, למוצא פי ה' אשר בהלחם).

מובן שעל הנ"ל נוסף גם התועלת הכי גדולה בהשתתפות כמה בע"ב בהתועדות באוירה כזו, גם ערכה גדולה ביותר וביותר, אבל נוסף בענין הראשון — שזהו תפקיד עקרי של ישיבת תר"ת, וק"ל, וכיון שזכות הרבים מסייעתם בודאי יצליחו גם בזה, באם רק יהי' באופן דיגעת — שהרי זוהי הדרישה בכל עניני קדושה.

(ממכתב ז' סבת תשי"ח)



. . נעם לי לקרות בו אשר עלה בידו להפיץ ספרי התניא, ובודאי ממשיך בזה — בצירוף הסברה לכל אלו שנותן הספר להם — אודות ענין החסידות וההכרח בה בפרט ובמיוחד בתקופתנו דטשטוש ערכין וחוסר בהירות עד כדי להחליף טוב ברע ורע בטוב חשך לאור ואור לחשך, והרי דבר הוא שנקראת תורת החסידות בשם מאור שבתורה נשמתא דאורייתא ואור התורה.

(ממכתב י"ב אד"ש תשי"ז)



. . . ובודאי לא יתרשמו מכל אלה המנגדים לרבותינו נשיאינו, שהרי לא חדשה היא בארץ, כ"א מעת גילוי פנימיות התורה, ובפרט באופן המובן גם לשכל אנושי, למען עשותו גם הוא כלי המוכשר להתאחד עם פנימיות התורה, איחוד בכל הפרטים, וכמבואר בספר תניא קדישא פרק ה'.

ובפרט שהרי ידוע פסק דין בי"ד של מעלה, אשר בגלל המס"נ (של רבנו הזקן) על תורת החסידות, פסקו בבי"ד של מעלה, אשר בכל ענין של תורה יראת שמים ומדות טובות תהי' יד מקושריו והולכי בעקבותיו על העליונה.

ויהי רצון אשר ירחם השי"ת על העם ההולכים בחשך ונלחמים במאור התורה זוהי פנימיות התורה שבדורנו נתגלה בתורת החסידות, ויזכם לראות את האור כי טוב.

ואפילו אלה, שבלשון רבנו הזקן בהקדמתו לתניא, שכלו וידיעתו מבולבלים ובחשכה יתהלכו בעבודת ה' (שלכן) בקושי יכול לראות את האור כי טוב, המה' יפלא לבטל קושי זה, ובחסד וברחמים יתקנו את אשר עוותו וחסרו עד עתה, ובאופן המבואר בתניא באגרת התשובה סוף פרק ט' (מ"ש בתדב"א) אדם עבר עבירה ונתחייב וכו' הי' רגיל לקרות דף א' יקרא ב' דפים וכו', ועאכ"כ בענין הגוגע לרבים, הפצת מעינות דא"ת, אשר התחלת העבודה בזה הוא בגיל רך, וכנראה במוחש, שאפילו בלימוד האלף בי"ת וכיו"ב אלה ניכר, באם המורה חדור אור וחום חסידותי או וכו'.

בברכת הצלחה מופלגה בכל האמור ולבשו"ט ובאופן דמוסיף זהוּלך. ובפרט שמתקריבים אנו לחדש כסלו חדש הנסים והגאולה והנצחון גלוי דתורת החסידות ועניניו.

(ממכתב כ"ו מ"ח תשי"ט)



נעים לי לקבל מכתבו מח' טבת, נוסף על הידיעות מן הצד אודות פעולותיו, ומהם שהשתדל לנצל את ההתעוררות הכללית בתוככי בני ישראל אשר באה"ק ת"ו לקוב"ה לתורתו ולמצותיו. ובוודאי לא יסתפק בזה וירבה ככל האפשרי, כי הרי זה דרישת השעה, ומשפיעים הצלחה מופלגה מלמעלה (אלא שבעוה"ר אין אנ"ש מצלים אותה). וכנראה שכל העושה כל פעולה מצליחים באופן בלתי משוער מראש ואשר יצליח ג"כ לעורר את אנ"ש שש"ס יתחילו גם הם בפעולות כנ"ל. זאת אומרת אויפטאץ אין פועל. ולא לצאת באסיפות שקלא וטריא והחלטות, ומובטחני שאז יצליחו גם הם, וכנ"ל — באופן בלתי משוער.

בעת רצון אזכיר כל אלו שכותב אודותם על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, בתוכן כתבו, ובמ"ש שדבר עם פב"פ ע"ד לימוד התניא וענה אז דאס איז אַ אַלטע מחלוקת, לפלא שאין מי שיסביר להנ"ל אשר אותם שחלקו לפני כמאתים שנה אמרו טעמם גלוי שחוששים הם שלא יתמעט עי"ו בעניני יר"ש וכו' ובזמן שעבר מאז וביחוד בדורנו זה, רואים במוחש אשר, אדרבא, זהו מוסיף ומחזק ביראת שמים, בהידור בקיום המצוות כו' וכו' והרי הם ראו זה במוחש במדינתם לפנים, ורואים זה במוחש גם באה"ק ת"ו, וק"ל.

ויה"ר שש"ס יצליח בכל מקום לפי ערך המקום, זאת אומרת פב"פ שלא יתנגד ואצל פב"פ שגם יסייע ואצל פב"פ שגם בעצמו יתחיל בלימוד, והרי כבר ידוע ומפורסם פסק בית דין של מעלה (נעתק בספר קיצורים והערות לתניא עמוד קכ"ב בסופו אשר בגלל מסירות הנפש הליו — של רבנו הזקן) על תורת החסידות פסקו בבית דין של מעלה אשר בכל ענין של תורה יראת שמים ומדות טובות תהי' יד מקושריו הולכי בעקבותיו על העליונה.

(ממכתב י"ד טבת תשי"ז)



ד... (ד) חזק בעניני אמונה ובטחון וכו' :

ילמד חסידות בשופי ויתוסף בכל הנ"ל.

ה) איך להתנהג עם המנגדים לחסידות :

מובן שמבהיל הדבר איך זה מנגדים לחלק מתורת ה' ובטח בא זה

מחסרון ידיעה מה זה תורת החסידות. ולכן מהנכון שלא להכנס בוויכוחים כי אם להפיץ אור, תורה ומאור שבתורה זוהי פנימיות התורה ככל האפשרי, על ידי הוספה בלימוד עצמו ועל ידי השפעה בסביבתו שיתפשט לימוד זה גם שם, וכנ"ל מבלי להכנס בוויכוחים בזה. ובדרך ממילא תתמעט ההתנגדות הלךך ופחות, ותתרבה הדיעה והחכמה בתורת דא"ח.

בודאי יודע אשר בעשירי לחודש זה, ש"ק פ' בשלח הבע"ל, הוא יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, וכל הרוצים להיות קשורים להוראותיו ולתורתו מתעוררים ומחליטים ביום זה להוסיף בלימוד התורה ובהידור בקיום מצותי'.

(ממכתב ד' שבט תשי"ז)



זהו היפך דעת הגר"א (פ"י משלי ה' י"ח. ז, י"ב ד, כ"ב. ובעיקר ב, ט. פ"י להיכלות פקודי י"ז ותקו"ז ק"ז, ג. ועוד בכ"מ). היפך דעת הר"ח ויטאל (בהקדמתו לשער ההקדמות) היפך דעת רבינו הוקן, ועוד.

ע"פ תורה — בדיני ממונות צריך לשאול רב הבקי בדיני ממונות ועוסק בהם בדיני איסור והיתר — רב העוסק בדינים אלה, (שלכן הלכה כרב באיסורי וכשמואל בממוני) — שמזה מובן שבהנוגע לפנימיות התורה — הלכה כאלה היודעים בזה, וכי'.

(ממכתב י"ב כסלו, תשכ"ד)

* תשובה לא' בנוגע להטוענים שאין חיוב ללמוד פנימיות התורה. הסו"ל.



. . . הקושיות שיש לו על הנהגת חב"ד, והנה ידוע מאמר הזהר הק' (חלק ג דף קכ"ד ע"ב) דמסטרא דאילנא דחיי לית תמן — לא קושיא מסטרא דרע ולא מחלוקת מרוח הטומאה, ונתבאר בארוכה באגה"ק לרבנו הוקן סי' כ"ו. ואם רצונו באמת להצליח בלימוד התורה בכלל ובלמוד החסידות בפרט — הרי אין לזה דרך אחרת אלא ע"י הקדמת געשה לנשמע, שבאופן כזה הי' המתן תורה הכללי, ובאופן כזה הוא מתן תורה שבכל יום — וכנוסח הברכה נותן התורה לשון הווה — וע"ז נאמר תומת ישרים תנחם גי', וא"ל כו'. והשי"ת יסיר ממנו את ההעלמות וההסתרים ויוכל ללמוד תורה ביראת שמים טהורה.

(מסכ' י"א אלול תשי"ז)



מאשר הנני קבלת מכתבם מפעולותיהם עד עתה, ובדאי שההתחלה בהעניינים — תעורר בהם תוספות כח ואימץ להרבות בהפעולות כמה פעמים ככה, הריבוי בשני העניינים, הוספת סוגים חדשים בפעולותיהם, הוספה בהפעולות הקיימות כבר, והרי כבר נרחב במחנם הטי' לפעולות מכל המינים, ובכל הפעולות ישנו תמיד מקום להחדיר הנקודה התיכונה הנקודה החסידותית, וכמובן גם מביטוי הזוהר הק' שפנימיות התורה היא נשמתא דאורייתא, דכשנתוסף חיות בהגשמה באיזה אבר שיהי' פתוסף תיממי חיות גם בהגשמה שבשאר האברים, שהרי אי אפשר לחלק בגשמה ולהבדיל בין חלקה שברגל לבין חלקה שבמוח בהנוגע להחיות שבהם.

אף שבהנוגע להפעולות שבוה זקוקה הנשמה לאברי הגוף, המחולקים זה מזה, מתחלקת ג"כ הפעולה מתאים להאבר.

והוא ע"ד המבואר בדא"ח בכ"מ, בהנוגע לאדם העליון, אשר האורות פשוטים הם, וההתחלקות בא מצד הכלים, וכמשל גוף הנראה במים לעין הרואה ותלוי בהכלי בו נמצאים המים, הלבן הוא או אדום או ירוק.

בטח למותר להדגיש הדיק מכבר בלשון חוצה, שהעבודה צריכה להתפשט גם חוצה, ז.א. בחוגים ההולכים ומתרחבים ומתפשטים, שבוה נכלל ג"כ חוג, שבמצב העכשוי, איננו רוצה בעניינים אלו, ואפילו זה שמראה ג"כ איתות התגודות.

ומסוגלים ימים אלו להחדרת עניינים האמורים חוצה עד לקצה האחרון והתחתון, שהרי נכנסנו לחדש הפורים, אשר עליו אומרת תוה"ק: החדש — ז.א. כל ימי החדש — אשר נהפך וגו' לשמחה ויום טוב.

וענין נהפך, תוכנו, אשר גם העניינים שאינם בטוב הנראה והנגלה, מסוגל הוא חודש זה, להפכם לשמחה וליום טוב, נראים לעיני בשר.

(מסכתב ד' אדר ב' תשי"ז)



במענה על מכתבו ממוצש"ק, נעם לי לקרות בו שממשיך בהשתדלותו להפיץ נר מצוה תורה אור ומאור שבתורה זהו עניני חסידות בסביבתו, שתוספת קדושה נצרכת בה וכמה שכתוב והי' מחנך קדוש וגו', וכיון שתובעים את זה — בודאי שניתנו הכחות וכל העניינים הדרושים למלאות התפקיד. ולכן תמה אני על מה שכותב שנפל קצת ביאוש, ומובן שזה גם כן מצער, וצריך הוא לראות את המצב כמו שהוא, זאת אומרת, שהוא שלוחו של הקב"ה לעודד את סביבתו, להכירה את האור כי טוב וכמה שכתוב טעמו וראו כי טוב ה', אשר עי"ז נשמרים יהיו וגם מאושרים — הן בגשמיות והן ברוחניות. ואם המקיים נפש אחת ה"ז כאילו קיים עולם מלא, עאכ"כ שבידו לקרב כמה נפשות מבניי לאבינו שבשמים וגם אפילו בפעולות ובחיי

היום יומיים, ובפרט וביחוד שנכנסנו כבר בחדש כסלו הוא חדר הגאולה והנסים, גאולת מייסד תורת חסידות חב"ד הוא רבנו הזקן, האומר אשר ואהבת לרעך כמוך הוא כלי לואהבת את ה' אלקיך, והוא גם הוא האומר אשר החסידות אינה ענין של כחה בעם ישראל או חלק מעם ישראל, אלא לכולם שייכת היא וכולם זקוקים וצריכים להוראותי, ובפרט הנוער, הצעיר המתחיל דרכו בחיים ועומד בפני נסיונות מיוחדים, ואשר בריאותו, הן בריאות הגוף והן בריאות הנשמה, נוגע לרבים. ויהי רצון אשר הוא וכל אלה הנמצאים בסביבתו הקרובה וגם הרחוקה יכירו וידעו אשר יוצאי צבא הם בצבאות ה' נתן התורה ומצאה המצות ויקבלו עליהם עול מלכות שמים ועול תורה ומצות והתורה והמצוה יגיננו עליהם בכל מקום שהם ויביאם לנצחון ברחמי ולנצחון כפשוטו.

(ממכתב ב' כסלו תשי"ז)



. . . ואם על כל השנה כולה קאי מרו"ל דאני ישנה בגלותא ולבי ער להקב"ה לתורתו ומצותיו, עאכו"כ בימי סגולה, כשפותחים — ע"י תעמולה מתאימה — באיש הישראלי אפילו כחודה של מחט, פותח הקב"ה כפתחו של אולם, וכמבואר בדא"ח הדיוק בזה שלאולם לא היו דלתות ובמילא הי' תמיד פתוח, ובלבד שישתדלו להכנס לעזרה, והרי בין עזרת ישראל וכהנים לא היתה מחיצה מפסקת אף שצריכים היו לעלות במעלות מזו לזו, והנמשל מובן.

(ממכתב כ"א כסלו תשס"ו)



. . . ת"ח על כתבו עכ"פ ראשי פרקים מהתעסקותו בצ"צ ובנקודה הפנימית הפצת המעינות חוצה, ובודאי לא יסתפק בהנעשה עד עתה, והרי ציווי התורה היא מעלין בקדש, וציווי התורה ה"ז נתינת כח (נוסף על הכחות הבאים בתולדה והנפש האלקית), אלא שעל האדם לנצלם ככל הדרוש. ושכר התעסקותו בזה אין די באר, ועיקר השכר הוא — כמאמר המשנה — שכר מצוה מצוה, זאת אומרת חוספת הצלחה ופעולות חדשות...

(ממכתב י"ד אדר, תשי"ז)



א. ישנם ענינים בתורה שמספיק בהם הרוב, דרובו ככולו, וישנם ענינים שאין מספיק בהם הרוב כ"א צריך להיות כולו בפועל דוקא, וכמו במצות ד' מינים שצריך להיות אתרוג שלם ולוב שלם וכו', ואין מספיק בזה הרוב.

בנוגע לעם ישראל, אינו מספיק אשר רוב ישראל ילמדו תורה ויקיימו מצותי, כ"א מההכרח הוא אשר כל ישראל, לא נותר אף אחד, ילמדו תורה ויקיימו מצותי. ואי אפשר בשום אופן לוותר גם על יהודי אחד.

ואם ישנו יהודי אחד שאינו מתנהג בדרכי התורה, זה נוגע לכל הכלל כולו, לפי שישאל ערבים זה בזה. וע"ד שאמרו רז"ל שהתורה ניתנה לששים רבוא דוקא, ואם הי' ששים רבוא פחות אחד, יהי' מי שיהי', גם הפחות שבפחותים, אזי לא ניתנה התורה ח"ו גם להגדול שבגדולים כמו משה רבינו.

ולזאת אין לנו להסתפק ולהתצמצם בתוך ד' אמות של יהודים שומרי תורה, כ"א עלינו לצאת לחוץ ולעשות כל מה שביכלתינו, ויותר מיכלתינו, עד שנפעול בכל היהודים שיאמרו נעשה ונשמע.

ב. בסדר הנהגת מלחמה יש ב' שיטות: (א) כל זמן שהשונא אינו מתנפל, אין עושים כלום כנגדו. ורק כאשר השונא מתחיל להתנפל על העיר ויושבי' אזי לוחמים כנגדו בכדי להגן על העיר. וזוהי מלחמת הגנה. (ב) אין מחכים עד שהאויב יתחיל להתנפל, אלא מתקדמים ועורכים מלחמה עם האויב. וזוהי מלחמת תנופה.

ושתי מעלות במלחמת תנופה על מלחמת הגנה:

(א) בכל מצב יש צד חזק וצד חלש. כאשר האויב מתחיל במלחמה בחרר אצל עצמו הצד החזק ואצל שכנגדו הצד החלש. אמנם במלחמת תנופה, אפשר לבחור אצל עצמו הצד החזק ואצל האויב הצד החלש.

(ב) בכל מלחמה, גם כאשר נוצחים אותה, מהרסים ומאבדים מה. ובפרט שבשעת חירום א"א להנהיג בטוב את משטר הנהגת המדינה כמו בשעת שלום. אמנם כאשר הולכים במלחמת תנופה, אזי אפשר לסדר בתחילה היטב את כל הנהגת המדינה, באופן שהמלחמה לא יבלבל כלל להנהגה. ופעולת החירום שמצד הקרב תהי' בשטח האויב.

וככל הדברים האלה הוא במלחמת היראים עם אלו החפשים לע"ע (ועיין בסוף הל' מלכים להרמב"ם שבימי המשיח "יכוף כל ישראל לחזק בדקה" היינו בדק התורה והמצות) שיש בזה שתי אופנים ודרכים. מלחמת הגנה ומלחמת תנופה.

מלחמת הגנה היא: כאשר החפשים הולכים לצוד נפשות ישראל למחנם, אזי מתאספים וטוכסים עצה איך לעמוד נגדם. מלחמת תנופה היא: אין מחכים עד אשר הם יתחילו ללחום, אלא אדרבה, הולכים למחנם ומאירים שם באור התורה והמצוה, וצודים מהם נפשות לקרבם לאביהם שבשמים.

וכשם שבמלחמה בגשמיות יש מעלה במלחמת תנופה על מלחמת הגנה, בין בניצוח המלחמה בין בשעת המלחמה גופא, כן הוא גם במלחמה הרוחנית, שהמעלה במלחמת תנופה היא בשתים אלו:

א) כאשר הולכים במלחמת תנופה אפשר לבחור אותו הזמן ואותם העניינים שנקל יותר לנצח בהם. ב) כאשר האיב מתחיל ללחום, ישנם כאלו שאינם מתנהגים בסדר הרגיל ומתירים לעצמם איזה עניינים קלים (כמו דרבנן והדומה לזה) בכדי לנצח את העיקר, משא"כ בהאופן דמלחמת תנופה אין מאבדים מאומה.

ג. המורם מכל האמור הוא: אל לנו להסתפק בהחוגים שלנו אלא מוטל עלינו החובה ליכנס בשדה האיב ולהאירם בנר מצוה ותורה אור.

וגם כאשר הולכים פעם ואין מצליחים אין להתפעל מזה כ"א צריך ללכת עוד פעם ועוד פעם, וסוף כל סוף ינצחו את המלחמה.

וכשם שבמלחמה הגשמיות, אחד מטכסיטי המלחמה הוא ליכנס בין שורות האיב ולעשות שם מהפכה, שגם אנשים שבפנים ילחמו כנגד האיב, הנה כן הוא במלחמה הרוחנית. מאחר שאצל כל יהודי הרי בנפשו פנימה אינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות, הנה כאשר נקודת היהדות שלו תלחם מבפנים ואנחנו נלחם מבחוץ, הנה שניהם יחדיו יבטלו את האיב שבינתים, וינצחו את המלחמה.

ד. וזאת היא עבודת הצעירים בכלל וצעירי אגודת חב"ד בפרט:

לדעת אשר הצעיר יהי' לאלף, אל לנו לעשות חשבונות כמה חיילים נמצאים אצלנו וכמה חיילים אצל הצד שכנגד, כי הצעיר יהי' לאלף, וגם שבין שורות האיב נופא הנה בנפשו פנימה הוא על צדנו, ולזאת עלינו ללכת במלחמת תנופה במרץ ומס"ג, להמשיך בכל המקומות נר מצוה ותורה אור ומאור שבתורה זוהי תורת החסידות.

(תוכן טשיחת חוהמ"ט תשי"ז)



בנועם קבלתי הידיעה על דבר חגיגת חנוכת הבנין — בקשר עם יום חג הגאולה י"ט כסלו הבע"ל.

ומגלגלן זכות ליום זכאי, גאולת רבנו הזקן מייסד תורת חב"ד. וידוע מש"כ בעל הגאולה בביאור ענינו של בית וחנוכת הבית — על הכתוב מזמור שיר חנוכת הבית.

והנה בית ענינו כלפי חוץ — שהוא מגן ומחסה מחורב וממטר, חום וקור וכו',

על הכתוב מזמור: לקוית בסיום ש' וזאת הברכה. וראה ג"כ סידור ש' התנוכה ד"ה זה.

מגן . . וממטר: ראה סריס לקריא להה"מ (שבריט כסלו זה — מאתיים שנה להסתלקות-הילולא שלו) ד"ה וסוכה תהי'. אוה"ת להצ"צ ע"פ זה (ישע"י ה' ו). חום וקור: להעיר מיומא (י, טע"א): בית חורף בית קיץ בית סתמא.

ותוכנו „בפנים“ — חיי מנוחה ודירת קבע.
 אשר לכן בנין (וקנין) בית דורש עמל האדם
 ובעיקר ברכה רבה מלמעלה, ובל' הכתוב: הוי' יבנה בית.
 ולכן גם עושים משתה ושמחה בחנוכת הבית.
 ויהי רצון שיהי' כן בבית הזה, אשר באופן של מנוחה — תהי' דירת
 קבע לכל עניני חב"ד ופעולות חב"ד,

שהם מיוסדים על האהבה המשולשת, אהבת ה', אהבת התורה ואהבת
 ישראל, ולהפצת כל עניני התורה (הנגלה והפנימית) ומצותי, וכפרט בין
 הנער והצעירים, בני ישראל ובנות ישראל.

ויהי' הבית הזה מגן ומחסה מהשפעות בלתי רצויות מבחוץ, הן אלו
 שבבחי' חורב ואש זרה והן אלו שבבחי' מטר ומים זידונים, חום וקור,
 ותומשך ברכת הוי' האמורה בכל הבית ופעולות שלו בהווה ובעתיד.
 ועד אשר מופת לרבים יהי' בית זה וכל עניניו,

והשי"ת יצליחם שיעשו בכל האמור מתוך שמחה ומנוחה, באופן —
 בל' הכתוב — דפדה בשלום ורבים יהיו עמדם.

(ממכתב ראש חודש כסלו, ה'תשל"ג)

ותוכנו: ראה ש"ב ז, ה (ואילך). המשך מים רבים תרל"ו בסופו.
 עמל . . יבנה בית: ראה תהלים קכז, א. וז"ג ג, א.
 ולהפצת . . ומצותי': להעיר משיחת יטיב תרסי"ח (תורת שלום ע' קיב).
 ותומשך כו' בהווה ובעתיד: פעולה נמשכת, ע"ד בנין העולם בשכעת ימי הבנין
 — שצ"ל אח"כ לעולם הוי' דברך נצב בשמים (כפי' הבעש"ט — שער היחוי"א רפ"א)
 שזהו ע"י שלעולם הוי' דברך (כתר מל') נצב בשמים (ת"ת דז"א — כפי' האריז"ל. ראה
 לקוטי לוי"צ לתניא ע"ה, א). וראה מו"ג ח"א ספס"ט. ועפמש"ב שם מוכן ג"כ החידוש
 בהל' יסוה"ת פ"א ה"ב — לגבי ה"א).
 בכל האמור: עיין מל' כ"ק מו"ח אדמו"ר בקונטרס יטיב השי"ת, בסופו.



. . . ינצלו ימי הסגולה דחודש כסלו בכלל, וביחוד יום הבהיר י"ט
 כסלו, גאולתנו ופדות נפשנו, לחזק כל עניני הפצת המעיינות חוצה, וכוונתי
 אליו ביחוד, כמו לכל אר"א מאנ"ש ביחוד — בתוך כללות אנ"ש. ויהי'ר
 אשר בקרוב ממש יקיום יעדו של בורא עולם ומנהיגו וכלשון הרמב"ם
 שיהיו ישראל יושבין לבטח, ינחו ממלכיות וימצאו להם מרגוע וירבו
 בחכמה כו' כי מלאה הארץ דעה את הוי' וכי' והסירותי את לב האבן
 מבשרכם וכי', וכמו שהאריך בספרו יד החזקה, וע"פ הידוע אשר כל

הפרטים שבתורה — תורה הם, גם בזה הוראה מה שביאר הרמב"ם דברים אלו בהלכות תשובה ובהלכות מלכים ובסיום וחימת הספר משנה תורה, וק"ל.

בברכת חג הגאולה ולבשו"ט ומפורטות מהנעשה את כאו"א מאנ"ש שליט"א וביחוד תושבי הכפר חב"ד אשר שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם.

(ממכתב ט"ז כסלו תשי"ז)



. . . ווי עס איז באַוואוסט דער וואָרט וועלכען מיר האָבען געהערט מערערע מאָל פון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבגמ"ז ז"ע, אַז חסידות האָט אויפגעטאַן אַז יעדער חסיד וואו ער זאָל זיך ניט געפינען און גיין, איז ער ניט עלענד, וואָרום ער בלייבט שטענדיג פאַרבונדען מיט חסידים, איז אויב דאָס איז אַזוי אפילו איידער מען טרעפט זיך פּערזענליך, איז דאָך דאָס אין אַ פּיל שטאַרקערע מאָס נאָך אַ פּערזענליכע באַפריינדונג.

און אַזוי ווי מיר גייען דאָך ענדע וואָך פּייערען דעם יום הבהיר י"ט כסלו, וואָס אויף דעם האָט רבנו הזקן געזאָגט, פּדה בשלוּם נפּשי גו' כי ברביִם היו עמדי — בין איך זיכער, אַז באַ חסידים ואנ"ש בכל מקום שהם, וועט פאַרשטאַרקט ווערען דער געפּיל און פאַרבונד פון איינעם מיט דעם צווייטן, ניט נאָר אין פאַרשטאַנד אַליין, נאָר דאָס וועט אויך בריינגען צו מעשים בפּועל, בין ווי דער אויסשפּראַך פּין רבותינו נשיאִינו, להשתתף בשמחת רעהו וכו'. און איך האָף צו באַקומען פון איך גוטע בשורות פון אייערע ענינים הפרטים און אויך פון די ענינים הכללים, און ספּעציעל פון די מוסדות חינוך — ישיבת אהלי יוסף יצחק און בית רבקה, וואָס דאָס גייט אַריין אין דעם ענין פון הפּצת המעיינות חוצה, ויהי רצון אַז די ידיעות און די בריף זאָלען געשריבען ווערען מתוך בריאות הנכונה, געזונטערהייט און פּרייליכערהייט . . .

(ממכתב י"ז כסלו תשי"ז)



במענה על מכתבו מיום יו"ד כסלו, הוא יום גאולת אדמו"ר האמצעי, בו כותב אודות חסידי חב"ד ואנ"ש בכלל ויחסם אל הזולת.

והנה כבר ניתנו ההוראות בזה לכל החסידים ולכל בני ישראל — ע"י רבנו הזקן מיסד תורת חב"ד בתניא פרק ל"ב, ומבואר עוד יותר בספרו לקוטי תורה ד"ה החלצו, ובדברים חוצבים להבות אש בספר המצוות לנכדו אדמו"ר הצמח צדק מצות אהבת ישראל, ובקשר עם יום הבהיר י"ט כסלו הממשמש ובא — ע"י ג"כ אגרת הקדש לרבנו הזקן שכתב אחר שחרורו מהמאסר בו

נתפס ע"י הלשנה כו' וז"ל: ולזאת באתי כו' מודעה רבה לכללות אנ"ש כו'.
ואם בנוגע לסלק הנ"ל מזהיר במודעה רבה עאכו"כ בהנגוע לסתם בניי ועאכו"כ
ליהודי אשר ההשגחה העליונה הביאתם לפונדק אחד. והרי דבר פלא —
הודעת רבנו הזקן באגרת שלו הידוע אשר בעת אמירת פסוק פדה בשלום יצא
לחפשי, והרי סיום הכתוב הוא — כי ברבים היו עמדי. וק"ל.

הארכתי לפ"ע בדבר הפשוט כ"כ.

תקוטי שישתתף בהתועדות אנ"ש ביום י"ט כסלו חג גאולת רבנו הזקן,
זכבר אמרו חז"ל שגדולה לגימה שמקרבת, ומכש"כ שמקרבת הקרובים.

(ממכתב יא כסלו, תשי"ז)



ב"ה, ערב י"ט כסלו, גאולתנו ופדות נפשנו, תשכ"ד
ברוקלין, נ. י.

צו אלע אנטיילנעמער אין דער יערלעכער
חגיגה פון מרכז הישיבות תומכי־תמימים
ליובאוויטש,

ה' עליהם יחי

שלום וברכה:

די יערלעכע פייערונג קומט היי־יאר פֿאַר באַלד נאָך י"ט כסלו —
דער טאָג פון באַפֿרייאונג פון דעם אַלטן רבי'ן, בעל התניא והשולחן ערוך,
דער גרינדער פון חב"ד, וואָס היי־יאר איז געוואָרן 150 יאָר זינט זיין הסתלקות.

עס איז דעריבער צו דערוואַרטן, אַז אלע אנטיילנעמער וועלן קומען
צו דער יערלעכער אונטערנעמונג פול מיט באַגייסטערונג, וואָס וועט זיך
אויסדריקן אין קאָנקרעטע מעשים צו דערפילן די פינאַנציעלע באַדערפענישן
פון דעם מרכז הישיבות תומכי־תמימים ליובאוויטש אין דער פולסטער מאָס.

אין אַ גוט באַקאַנטן בריוו פון דעם אַלטן רבי'ן דערקלערט דער אַלטער
רבי, אַז די בשורה פון זיין באַפֿרייאונג איז געקומען צו אים אין דעם מאָמענט
ווען ער האָט געהאַלטן באַ דעם פסוק אין תהלים (נה, י"ט): פדה בשלום
נפשי — „דער אויבערשטער האָט אין פרידן אויסגעלייזט מיין זעלע“ — גו'.

די דאָזיגע השגחה־פרטיות־דיגע ציטרעפונג דאַרף זיכער דינען אַלס
אַן אַפּלערונג פֿאַר יעדן איינעם פון אונז, וואָרום יעדער איינער דאַרף דאָך
האַבן אַ פּערזענלעכע אויסלייזונג פון אַלע שוועריקייטן און שטערונגען אין
טאַג־טעגלעכן לעבן, וועלכע שטערן צו דערגרייכן דאָס וואָס מען דאַרף דער־
גרייכן אַלע טאָג אין גשמיות און אין רחניות.

דערקלערן אונזערע חכמים, זכרונם לברכה, דעם דערמאָנטן פסוק אין

תהלים מיט די פאלגנדע אינהאלטסרייכע ווערטער: אמר הקב"ה, כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם — „דער אויבערשטער זאגט: דער וואָס פאַר־נעמט זיך מיט תורה און גמילות חסדים און היט אָפּ תפילה בציבור, איז ער באַ מיר אָנגענומען ווי ער וואָלט מיך און מיינע קינדער אויסגעלייט פון צווישן די פעלקער פון דער וועלט“ (ברכות ה, א).

דערמיט אונטערשטרייכן אונזערע חכמים זכרונם לברכה, אַז די פּער־זענלעכע אויסלייזונג פון יעדן אידן, און פון דעם אידישן פּאַלק צוזאַמען מיט דעם אויבערשטן (כביכול), איז דירעקט פאַרבונדן מיט תורה, גמילות חסדים (מצוות שבין אדם לחברו) און תפלה (מצוות שבין אדם למקום).

די יערלעכע אונטערנעמונג צו שטיצן די ישיבות תומכי־תמימים ליובאוויטש גיט אַ מעגלעכקייט צו האָבן אַ חלק אין די אַלע דריי זאַכן, וועלכע פאַראייניגען זיך אין די ליובאוויטשער ישיבות: תורה, סיי נגלה און סיי פנימיות התורה, וואָס ברענגט צו אהבת ה' און יראת ה' (ווי דער רמב"ם אונטערשטרייכט אין אָנהויב פון פרק ב' הלכות יסודי התורה), און לערנט דעם טיפּערן זין פון „תפילה בציבור“ — צוזאַמענקלייבן אַלע געדאַנקען און כוחות הנפש און פאַראייניקן זיי מיט דעם אויבערשטן, און מיט אַלע אידן. דורך צדקה און גמילות חסדים פאַר דעם מרכז הישיבות תומכי־תמימים ליובאוויטש, ספּעציעל צו דער געלעגנהייט פון דער יערלעכער חגיגה, ווערט יעדער איינער און איינע אַ שותף אין די אַלע דריי זאַכן וועלכע ברענגען גאולה ופדות, באַפרייאונג און אויסלייזונג, פאַר דעם פרט און דעם כלל. דער אויבערשטער זאַל העלפּן, אַז יעדער איינער און איינע זאַלן זוכה זיין דערצו אין דער פולער מאָס.



ב"ה, י"ט כסלו ה'תשי"ט

ברוקלין, נ.י.

אל אחינו בני ישראל
חובבי ומוקירי תורה ומצוה
ה' עליהם יחי

שלום וברכה!

אין דעם ליכטיגען טאָג פון י"ט כסלו, דער טאָג פון באַפרייאונג פון אַלטען רבי'ן, בעל התניא והשלחן ערוך, וואָס האָט ליכטיג געמאַכט די אויגען פון כללות ישראל מיט דער דאַפּלטער ליכטיגקייט, שניאור, אור פון נגלה תורה און אור פון פנימיות התורה,

ווענד איך זיך מיט מיין רוף צו אַלע וועלכע האַלטען טיער תורה און מצוות, אין צוזאַמענהאַנג מיט דער יעהרלעכער חגיגה פון דער צענטראַלער

ישיבה „תומכי־תמימים“ ליובאוויטש, והאם דארף פאָרקומען בע"ה יום א', ב' שבט הבע"ל.

דער ענין פון י"ט כסלו, והאם האָט געבראַכט די באַפרייאונג פון דעם אַלטען רבי'ן און די פאָרגרעסערטע אויפבליאונג פון זיין שיטה, וועלכע שטיצט זיך אויף דעם כלל גדול, אַז אהבת ה' אהבת התורה און אהבת ישראל איז כולי חד — איינס, דערמאנט, מאַנט און דערמוטיגט יעדען איינעם פון אונז אין אונזערע פליכטען צו זיך און צום כלל ישראל, פליכטען וועלכע מוזען זיך אויסדריקען אין מעשה בפועל און אין אַן אַלץ שטייגענדער מאַס.

איז די ליובאוויטשער ישיבות און זייער מרכז — די צענטראַלע ליובאוויטשער ישיבה „תומכי־תמימים“ אין ברוקלין, והאָס כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט דאָ איבערגעפלאַנצט אַנקומענדיק אין אַמעריקא מיט נייענצען יאָהר צוריק, ווערען אויפגעשטעלט דורות וועלכע זיינען דורכגעדרונגען מיט אהבת ה' אהבת התורה און אהבת ישראל ביו צו מסירות נפש.

עס איז אַ חוב קדוש אויף אַלע אידן חובבי תורה ומצוה, צו שטיצען די ליובאוויטשער ישיבות און ספעציעל איצט, אין אנבליק פון דער יערלעכער חגיגה, צו באַטייליגען זיך און העלפען פאָרויכערען דעם דערפאָלג פון דער יעהרלעכער אונטערנעמונג, והאָס האָט אַזאַ וויכטיג באַדייטונג פאַר דער שטאַרקונג און ווייטערער אַנטוויקלונג פון דער צענטראַלער ישיבה „תומכי־תמימים“ ליובאוויטש אין ברוקלין.

דער זכות פון בעל־השמחה פון היינטיגען טאָג און דער זכות פון רבותינו נשיאינו, זיינע הייליגע נאָכפאָלגער — זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, וועט זיכער ביישטיין יעדען איינעם פון די שטיצער שיחיו אין והאָס זיי גויטיגען זיך, עס זאָל זיין באַ זיי: פדה בשלום — אויסגעלייזט פון דער גויט דורך דעם זכות פון דער צדקה, והאָס בריינגט שלום אין וועלט.

און יעדע גוטע פעולה אין דעם אין אַן אופן פון מוסיף והולך, וועט אַראַפּבריינגען ברכות השי"ת אויך אין אַן אַלץ שטייגענדער מאַס.

בברכת כל טוב בגו"ר



... די הייאָרדיגע יערלעכע מסיבה קומט פאַר נאָענט צו דעם יום הגאולה — י"ט כסלו — פון אַלטן רבי'ן, גרינדער פון חסידות חב"ד, די היסטאָרישע געשעעניש והאָס איז פאַרבונדן גיט נאָר מיט זיין פּערזענלעכער גאולה, נאָר אויך מיט דער גאולה פון זיין גאַנצער שיטה און באַוועגונג.

פאַר די ליובאוויטשער ישיבות איז י"ט כסלו פון ספעציעלער באַדייטונג, והאָרזום זיי זיינען אַן אינערלעכע טייל פון זיין גייסטיגער ירושה און פאָרויכערען

איר המשך. געגרינדעט און אָנגעפירט אין דעם גייסט און וועג פון דעם אַלטן רבי'ן, זיינען די ליובאַוויטשער ישיבות אַ גרויסער לייכט־טורם וואָס פאַרשפרייט די ליכטיקייט פון תורה ומצוות, דורכגעדרונגען מיט חסידישער התלהבות, אין אַלע טיילן פון דער וועלט.

דער אַלטער רבי האָט, ווי באַוואוסט, געשטעלט דעם טראַפּ אויף חינוך. דאָס איז אויך צו זען דערפון וואָס די הקדמה צו איינעם פון זיינע וויכטיגסטע און טיפסטע חיבורים, שער היחוד והאמונה, ווערט אָנגערופן חינוך קטן, און הויבט זיך אָן מיט דעם פסוק: חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה — „דערצי דעם אינגל אויף זיין וועג, אפילו אָז ער וועט אַלט ווערן וועט ער זיך ניט אָפקערן דערפון“. אָזאָ חינוך מיינט מער ווי געבן דעם אידישן קינד גרינטלעכע און טיפע ידיעות אין תורה, נאָר אַ חינוך וואָס נעמט דורך דעם קינד מיט טיפער אמונה און ברענגט אַרויס באַ עם די דריי אינערלעכע אייגנשאַפטן פון דער אידישער נשמה: אהבת השם, אהבת התורה און אהבת ישראל, אָז זיי זאָלן זיך אויסדריקן בפועל ממש אין טאַג־טעגלעכן לעבן מיט באַגייסטערונג און שמחה.

און דאָס איז דער חינוך וואָס ווערט געגעבן די תלמידים פון די ליובאַוויטשער ישיבות, אַ חינוך וואָס באַלעבט און באַוויקט זיי אויך נאָכדעם ווי זיי פאַרלאָזן די ישיבה, אַזוי אַז אויך אין די עלטערע יאָרן בלייבן זיי יונג אין גייסט, מיט דער גאַנצער איבערגעבנקייט און טרייב־קראַפט פון יוגנט, אין פולן זין פון גוטן לא יסור ממנה.

און נאָך אַ וויכטיגע נקודה: דער חינוך וואָס די תלמידים באַקומען ענדיגט זיך ניט מיט זיי, וואַרום דורך זיי ווערן געשאַפן שפּורדליגע קוואַלן פון תורה כוחות וועלכע ווירקן אין אַן אומענדלעכע קייט (א „טשיי־רעאקשאַן“): די איצטיגע מושפּעים ווערן די צוקינפטיגע משפּיעים, אָנצוהאַלטן און איבער־געבן די גייסטיגע ירושה פון דור צו דור, עד סוף כל הדורות.

(מכתב ערב י"ט כסלו, ה'תשל"ד)



דער רבי, דער שווער, וואָס איז געווען דער מנהל־פועל פון דער ישיבה תומכי־תמימים אין ליובאַוויטש זינט איר גרינדונג, און שפּעטער איר נשיא, און וואָס האָט איבערגעפלאַנצט די ישיבה אין אַמעריקא מיט 29 יאָר צוריק, וואו זי האָט זיך בעזר השי"ת צעבליט און פאַרצווייגט גאָר אויסערגעוויינלעך, האָט איבערגעגעבן אַ וואָרט פון אַלטן רבי'ן בעל התניא והשלח־ערוך, וועמענס חג הגאולה מיר האָבן ערשט געפייערט —

אַ וואָרט וואָס איז פון ספּעציעלער באַדייטונג ניט נאָר אין צוזאַמענהאַנג מיט י"ט כסלו, נאָר אויך אין צוזאַמענהאַנג מיט דער בעפארשטייענדער יערלעכער פייערונג פון דער ליובאַוויטשער ישיבה ... :

אידישע גשמיות אין רוחניות. דער אויבערשטער גיט אונז גשמיות, מיר זאלן דערפון מאַכן רוחניות.

אין די דאָזיגע געציילטע ווערטער ליגט אַ טיפער לימוד און צייטיגע אָנווייזונג. ווי אַזוי עס דאַרף זיין דער צוגאַנג פון אַ אידן צו עניני צדקה בכלל, און צו ישיבות און מוסדות חינוך על טהרת הקדש, בפרט:

די גאַנצע שייכות פון אידן — עס קדוש לה' — צו גשמיות אין, ווייל אידישע גשמיות — גשמיות ווי אַ תורה-איד פאַרשטייט און דערגרייכט — איז בעצם רוחניות, און צו רוחניות האָט דאָך אַ איד גאָר אַ גרויסע שייכות. במילא גיט דער אויבערשטער אַ אידן וואָס מער גשמיות, כדי דער איד זאָל דערפון מאַכן מער רוחניות.

דער העכסטער ענין רוחניות איז דאָך לימוד התורה וקיום המצוות, ביז צו דערגרייכן די מדריגה פון דע את אלקי אביך ועבדהו בלב שלם ובנפש חפצה — פאַרשטיין גיטלעכקייט און דינען דעם אויבערשטען מיטן גאַנצן האַרצן און גוטן ווילן, ווי דאָס ווערט אָנגעוויזען און אויפגעקלערט אין חסידות — ביז צום דינען השם דורך אַלע ענינים פון טאַג-טעגלעכן לעבן.

דער שטאַרקסטער ענין אין גשמיות איז דאָך געלט — די פרוכט פון דעם מענטש'ס האַרעוואַניע מיט אַלע זיינע כוחות.

דאַרף אַ איד פאַרוואַנדלען דעם שטאַרקסטן גשמיות ענין — אין דעם העכסטן ענין אין רוחניות.

(ממכתב כ' כסלו ה'תשכ"ט)



... הלשון שסידורו, חסיד יר"ש ולמדן, ששמענוהו איזה פעמים, יש לבאר הדיוק בקדימה ואיחור, שלכל לראש צ"ל ענין החסידות, כביאור רבנו הוקן בתוכנה, שמבטל עצמו בשביל הזולת עד כדי שלא לחשוש להיזק עצמו בשביל טובת הזולת (וידועה הראי' של רבנו הוקן מהודעת חז"ל שורפן חסיד (נדה יו, א ובתוס' ד"ה שורפן, שם)). ומיעוט ישות עצמו ומציאות עצמו נתנת מקום ליראת שמים וכהודעת חז"ל כל אדם שיש בו גסות הרוח, הרי אומר הקב"ה אין אני והוא יכולים לדור בעולם כו' לא מינה ולא מקצתה (סוטה ה, א).

וראה ג"כ שיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר י"ט כסלו תרצ"ג אות ג' תורת רבנו הוקן, דכשלבנו של אדם רחב עליו מתולדתו, ואינו עוסק בחסידות לברר מדותיו כו' אפילו שכינה אינה חשובה כנגדו וכו' ופשיטא דאז אין מקום ליראת השכינה, וכשיש יראה זו עכ"פ — מיראה תתאה, אזי יש גם חכמה, (שהרי אם אין יראה אין חכמה, ואדרבה כאשר מחדש חידושים הרי הוא

מוסיף טפשות, עיי"ש תורת רבנו הזקן, משא"כ באופן ובסדר האמור) ואוי נעשה למדן.

בתוספות נז"ן ארוכה, שזה מורה על שהוא רגיל בכך (עיין ב"מ לג ריש ע"א ובלקו"ת במדבר כא, א. דברים כ' ב' בענין נז"ן ארוכה ע"פ חסידות), בתלמוד תורה השקול כנגד כולם, תלמוד המביא לידי מעשה בפועל, אשר המעשה הוא העיקר.

(ממכתב ג' אי"ר, תשי"ח)



במענה על מכתבו, בו שואל אודות מה שהוקשה לו במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע הנדפס בבטאון חב"ד.

הייתי בספק אם בכלל לענות על המכתב, כיון שמלבד קושיא שיש לו על כ"ק מו"ח אדמו"ר — לא מצאתי במכתבו דבר אודות לימודיו בתורת החסידות וגם לא בתורת הנגלה, והרי לא זהו דרך לימוד בחלק תורה, איזה שיהי' להתחיל בקושיא, ורק לאחר שלומדים משך זמן במקצוע התורה המתאים וכו' ורוכשים איזה ידיעות, הרי אז יש מקום להקשות קושיות, או — יותר נכון — לא קושיות, אלא ביאורי דברים, שאינם מובנים בהשקפה ראשונה.

בכל זה, ברצוני להעמידו על החזקה חזקת כשרות, שבודאי אין כוונתו אלא לטובה.

ש א ל ה :

במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע הנדפס בבטאון חב"ד חוברת רביעית בעמ' ל"ז, מבאר ההבדל בין דרכי לימוד של חסיד למתנגד, אשר שניהם לומדים בעיון ושניהם מחפשים את הטעות ומייגעים עצמם לתקנו, רק ההבדל ביניהם: החסידים יודעים שהאמור בספר הוא טוב ואמת, והטעות הוא בעצמו ובידיעתו, והמתנגד מוכיח כי ידיעתו ופלפולו הוא האמת, והטעות הוא בהספר וכו'.

ותמה הוא על ביאור זה, כי איך אפשר לומר על גדולי המתנגדים שלימודם הי' באופן הנ"ל וכו'.

ח ט ו ה :

בכדי להבין הנ"ל, יש להקדים תחלה ביאור ענין נוקב ופלאי יותר, והוא בספר הפרדס להרמ"ק, ומובא במאמר (כנראה לרבנו הזקן, בעל התניא והשו"ע), וז"ל במאמר: להבין... מבואר בפרדס דכל מי שאינו לומדה (חכמת הקבלה) הוי אפיקורס, ומבאר — במאמר — הפירוש — הגם שעדיין אינו

אפיקורס, אם הוא חקרן בטבעו בודאי סופו להיות אפיקורס, כי עפי' חקירות הפילוסופים לא יתכן בשום אופן בריאת העולם והפרטי פרטים שבו, מאחדות הפשוטה, ואח"כ ההשגחה עליהם, ושלא יהי' שום שינוי בעצמותו וכו', ויבוא סו"ס לידי דיעות של כפירה, כי רק על יסודות תורת הקבלה יש לתרץ את כל הנ"ל בהתאם לאמונתנו הק' זוהי כוונת הפרדס.

— כנראה הכוונה למש"כ בפרדס שער א' פ"ט. ושם איתא נופר. (חילוקם — ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ג). — אבל, נוסף על מה שבמאמר זה לא נחית להחילוקים דכופר, מין ואפיקורוס, הנה רבנו הזקן — וכן הנשיאים שלפניו ושלאחריו — אמר מאמריו „בל"א ולא בלה"ק" (אגרת הקדש סכ"ה, קמא, ע"א) — ולא תמיד כיוון המעתיק הלשון בדקדוק בהעתקתו ללה"ק. —

וה"ה בעניננו:

הגם שבתחלת הלימוד אין המתנגד באופן המבואר במכתב הנ"ל, אם רק בעל שכל תקיף הוא — סופו להיות כן, כי ידוע כלל התורה, אשר לא בשמים היא, וניתנה לבני אדם, ועל כאו"א להתייגע בה להבינה בשכלו, ומי שזכה להוראה — הרי אין לדיין אלא מה שעניי שכלו רואות, וכידוע בענין דתנור של עכנאי (ב"מ נט, ב), קמיפלגי במתיבתא דרקייע (שם פו, ע"א), נצחוני בני, ועוד.

ובמילא — מי שחננו השי"ת בשכל ושוקד הוא בזה, כשנגש ללמוד תורה, והלימוד הוא ע"פ כללי התורה, וכללים הנ"ל בתוכם, הרי ההנחה והגישה שלו הן, אשר ניתן הדבר לרשותו הגמורה, וכיון שאין הקב"ה מבקש אלא לפי כחו של כאו"א, עליו ללמוד כפי שכלו, ואיך שיביין — הרי ניתן הדבר לרשותו לפסוק, זאת אומרת, אשר ידיעתו ופולפולו הם האמת, ואם ימצא סתירה לזה בספר, הרי אין זה מחייב אותו, וע"פ הנ"ל, וידוע מרז"ל שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם לומר לך ירובעל בדורו כמשה בדורו כו' (ר"ה כה, ע"ב).

אחד החילוקים העיקרים אשר בין חסיד למתנגד הוא — יסוד השקפת עולמו של החסיד הוא אשר נשמתו (וכן נשמות חבריו), ניצוץ וענף הוא מנשמה יותר כללית, היא נשמת האדמו"ר שלו, וכתוצאה מזה, הרי הן בענינים גשמיים והן בענינים רוחניים, יש ביניהם קשר חזק, והנעשה באחד, הרי זה קשור במדה חשובה עם השני, וכנ"ל — אם בענינים גשמיים אם בענינים רוחניים, אשר גם לימוד התורה וקיום המצות בכלל זה, כמובן.

— וזוה מובן פתגם הידוע דנשיאי החסידות: וצדיק באמונתו יחי' אל תקרי יחי' אלא יחי', אשר מחי' הוא הצדיק ע"י אמונתו ועבודתו נפשות אלו השייכים אליו והקשורים אליו. —

מזה מובן ג"כ, שאין נשמה פרטית הפוסק'אחרון גם בהבנתו בתורה, כיון שאין הוא אלא פרט מהכלל, וישנם עוד כמה פרטים שיכולים להבהיר

את אופן הבנתה של גשמה פרטית זו, ועאכו"כ שהנשמה כללית יכולה להבינה ולהאירה בתוספות שכל — שאז גם הנשמה פרטית עצמה תבין בשכלה בטיב יותר ובעומק יותר.

וכמו שבהבנת פרטים נוספים בסוגיא נתוסף גם בהבנת הפרטים האחרים של הסוגיא, הנה, כמו שהוא בהשכל כן הוא גם בהמשכיל, כשיתוספו עוד פרטים משכילים — יתוסף גם בהבנת פרטים משכילים אחרים.

ידיעה זו גופא, אשר אף שמחובתו לייגע א"ע בלימוד התורה ובקיום המצות, ואין הוא יוצא ידי חובתו, בזה שנשמה אחרת פרטית, או אפילו נשמה כללית, עוסקת בהנ"ל, כי ה"ה מצווה עליו, הנה ביחד עם זה, ואע"פ שניתנה התורה לבני אדם, הוא עצמו אינו אלא פרט אחד והבנתו אינה אלא הבנה של פרט אחד של המשכיל, ובמילא עלולה לטעות ושאר הפרטים ביכולתם לתקן ולהשלים הבנתו הוא, ועל אחת כו"כ שהבנת הנשמה הכללית תבהיר את כל השכל באור שכל גדול.

עצם ידיעה זו משנה את הגישה גם בתחלת הלימוד, וכנ"ל במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר ברור לו שהאמור בספר הוא טוב ואמת, — כיון שנתפרסם בתוככי בני ישראל, ונתאשר ע"י כמה וכמה פרטים — והטעות הוא בעצמו ובדעתו — כיון שהוא אינו אלא פרט אחד, ושאר פרטים, שמוכרח הוא לבקש עזרתם כנ"ל, בודאי יעמידהו על הטעות.



לא באתי בזה אלא בקוטב הענין, כי קשה לבאר באריכות בכתב, ובפרט שאינו כותב מדת הבנתו בנגלה דתורה וגם במה עסק ובאיזה אופן בלימוד פנימיות התורה, הנקראת אילנא דחיי דלית תמן לא קשיא מסטרא דרע ולא מחלוקת מרוח הטומאה — וכמובא ברעיא מהימנא (זהר ח"ג קכד, ע"ב), ונתבאר בארוכה באגרת הקדש לרבנו הזקן סי' כ"ז.

וואת להעיר ולהאיר, אשר כ"ק מו"ח אדמו"ר במכתבו הנ"ל מדבר ע"ד איש שתוארו מתנגד, ולא עולמ'שער וכיו"ב, אשר גם זה בדיוק הוא, וגם זה מסייע בהבנת תוכן מכתבו, כמובן.

וכמו שבקבלה הכללית של כללות התורה על ידי כלל ישראל — מוכרחת היתה הקדמת נעשה לנשמע, שאז דוקא תומת ישרים תנחם, ולולא זאת הרי ע"ז נאמר וסלף בוגדים ישדם, כביאור רז"ל (שבת פח, ע"ב), הרי מעין זה הוא גם בקבלת כל חלק וחלק שבפרדס התורה, שהתחזלה צ"ל הקדמת נעשה לנשמע, ורק אז מקבלים חלק זה ותומת ישרים תנחם.



מוסג"פ החוברת ליום כ"ד טבת הבע"ל*, הוא יום ההילולא של רבנו זקוק, ובבקשה לזכות את הרבים בחוברת זו, ולהשתדל בחלוקת הש"ס** במקומו ומחגו, אם בפ"ע או ע"י צירוף עם אלו הנמצאים במקום אחר, וכמבואר בהחוברת.

— ויש לומר אשר באופן כזה ישנם כמה ענינים: (א) ת"ת של המסכתא אשר לקח לחלקו. (ב) כמו שלימוד כל הש"ס הוא יותר גדול מצירוף לחוד של לימוד כל המסכתות אשר בו, שלכן נתוסף או דבר חדש — סעודה ושמחה שעושין בגמרה של תורה דוקא, כך לימוד המסכתא בתוך חלק מלימוד כל הש"ס גדול יותר מלימוד המסכתא בפ"ע. (ג) ע"י השתתפותו עם שאר הלוקחים חלק בחלוקת הש"ס — יש לו שייכות גם ללימודם, וכאילו לומד כל הש"ס כולו. (ד) ע"י השתתפותו הנ"ל, אולי אפ"ל דנחשב כלימוד בעשרה ויותר, שגדל מעלתו על הלימוד ביחידות. (ה) קודם הלימוד הרי יכול לזכות ולתת חלק בת"ת שלו לאחרים (שו"ע יו"ד רסרמ"ו) והרי גם בנדו"ד כאו"א מהמשתתפים רצונו (בזכות) לימוד כל הש"ס כולו, ובמילא מקנה ומזכה לכל או"א מהמשתתפים בלימודו.

(* נדפס בלקוטי דיבורים ח"ד תקפ"ד ואילך. המו"ל.
** עפ"י מ"ש באנה"ק (בסופו) „לגמור כל הש"ס בכל שנה ושנה ובכל עיר ועיר לחלק המסכתות כו' — נהגו מאז לסדר חלוקת הש"ס בי"ט כסלו; בשנת תרס"ג הנהיגו לסדר בכ"ד טבת (וכן ה' גם בהשנה בה נכתב מכתב זה — תשי"א); ובשנת תשי"ג נקבע שוב לי"ט כסלו (ע"י בפרטיות בסוף החוברת שם). המו"ל.

בגמרה של תורה: רמ"א בשו"ע או"ח סתר"ס — והוא מיל"ש (מ"א, ג) — לענין תושב"כ. ומנהגו של ישראל בשמחה יתרה בסיום הש"ס מבסיום מסכתא, אף שגם זו סעודת מצוה היא (שם רמ"א סתקנ"א ס"י).

כך לימוד המסכתא כו': כמה דוגמאות לזה, ואחת מהן: לריש לקיש דחצי שעור מותר, אם חושב להשלים אסור (ירושלמי תרומות פ"ו ה"א). — וראה שער היחוד והאמונה רפ"ב.

וכאלו לומד כל הש"ס: — עדין יש לחקור בשותפות אם יש לכאו"א כל הנכס"ם, או דיש לכאו"א חלק בכל חלק מהם, ובנדו"ד יש להביא ראי' מעוגשין — דמרובה מדה טובה — דמלאכה שעשאוה שנים (שבת צ"ג, א ושם) הלכה דאם זה אינו יכול וזה איי שניהם חייבים ודי בשיעור אחד לשניהם — (ואפילו למאן דפליג — י"ל דשאני שבת דיש קרא יתרה למעוטא) וגם בנדו"ד כאו"א בפ"ע אינו יכול: בעלי עסק מפני הציווי דהנהג בהם מנהג דרך ארץ, ויושבי אוהל — מפני החיוב בלימוד שאר חלקי התורה. — ועיי"כ שו"ת חכם צבי ספ"ב בשם הירשב"א ומלבד שבת הנה גם זה יכול וז"י שניהם חייבים. — שוב מצאתי הראי' משבת בשו"ת נחלה לישראל ומציין לתבו"ש ס"ב סקנ"ב. ק"ס למהרש"ק. מחנה אפרים ה' זכ"י ומתנה ס"א. — ואכמ"ל.

דנחשב כלימוד בעשרה: ראה מג"א סתרפ"ו סק"ג. ר"ח ליומא (נ"א, א): פסח ראשון קרבן צבור הוא, דכנופיא אחי, ודא כל ישראל חייבין לעשותו. כן — העילוי דתפלת יחיד באם היא בעת שהצבור מתפללין.

שגדל מעלתו: אנה"ק סכ"ג.

ויהי רצון אשר ע"י קיום תקנה זו של בעל ההילולא, הנה „שרש נשמתו יאיר אור ושפע רב זכותו להגן מגן נפשנו עלינו ועל כל ישראל ממקור החיים וזחי החיים להעלותם מעלה מעלה בעילוי אחר עילוי ולקשרם בקשר אמיץ וחזק בה' אחד ע"י התורה דבה מתקשרין ישראל בקב"ה".

ובפרט בשנת הסתלקות כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, אשר, בלשון שכתבו בני כ"ק אדמו"ר הזקן „נוטל כבוד מבית חיינו עטרת תפארתנו גור ישראל צפירת תפארה" עד כי בעגלא דידן, ה' „ישלח לנו גואל הצדק ויוציאנו מאפלה לאורה, והקיצו ורננו שוכני עפר, וישמיענו נפלאות מתורתו, תורת ה' תמימה משיבת נפש. אמן, כן יהי רצון".

(ממכ' ערב שבת קודש כא סבת ה'תשי"א)

„שרש .. בקב"ה" ... „נוטל .. תפארה" ... „ישלח .. רצון" : הקדמת שר"ע רבנו הזקן.



... במ"ש אודות הרה"צ משפאליע בהיותו אצל אדמוה"ז — הנה רשום אצלי, בסיפור כ"ק מו"ח אדמו"ר אודותו בזה, שאמר לאדה"ז: איר האָט אָנגעהייבען שרייבען אַ ספר של צדיקים און די וועלט קען דאָס ניט פאַר־טראַגען, זיינען נתעורר געוואָרען קטרוגים למעלה ופסקו שישרף, ואני אעלה באותו להב השמימה, וכן הי' שבזמן השריפה נסתלק הרה"צ הסבא משפאליע.

(ממכתב יוד מנ"א תשי"ד)



י"ט כסלו — חנוכה

ב"ה. זאת חנוכה, ה'תשכ"ב

כבוד המשתתפים בהתועדות יום הבשורה י"ט
כסלו, גאולת רבנו הזקן בעל התניא והשר"ע,
וגאולתנו ופדות נפשנו...
באה"ק ת"ו

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנועם נתקבלה הידיעה על דבר השתתפותם בהתועדות י"ט כסלו,
יום גאולת רבנו הזקן וגאולתנו ופדות נפשנו.

ויהי רצון שהתעוררות יום סגולה זה תומשך בכל ימות השנה ועד
למעשה בפועל — שהוא העיקר: התחזקות בלימוד התורה, נגלה וחסידות,
ובקיום המצות באור והתלהבות. וכל זה — באופן דמוסיף והולך.

וע"פ תורת הבעש"ט אשר מכל ענין יש ללמוד מוסר השכל בעבודת
האדם לקונו, הרי כן הוא גם בענין הסמיכות דיום י"ט כסלו לימי החנוכה.

כי הנה ידוע אשר מאסרו של רבנו הזקן ה' בעבור שיטתו להפיץ
חלק התורה שהי' עד אז בבחינת רזי תורה — להפיצו עד שיגיע חוצה
בהבנה והשגה. וגאולתו — במובן הרוחני — הוא הסכם ונתינת כח מלמעלה
להפצה זו, ובאופן דמוסיף והולך מוסיף ואור — ככל חלקי התורה שנצטווינו
להעלות בקדש.

ועוד להוסיף — שאפילו אם בדורות הקודמים, שראשונים כמלאכים,
לא הי' הכרח בהפצה זו, הרי כשנתמעטו הלבבות — ההכרח גדול ביותר.
וכידוע המשל של רבנו הזקן — לאבן טובה שהיתה בכתר המלכות והיא
נזר ועיקר הכתר. אבל כשנחלה בן המלך ועד שבא לידי סכנה — ציווה המלך
והוציאו האבן מן הכתר ושחקו אותה הדק היטב במים בכדי להשקות את
בן המלך — על הספק אולי תגיע טיפה אחת לפיו ושב ורפא לו.

וע"ד זה בנר חנוכה: קשור הנס בנרות המנורה שבבית המקדש.
ובביהמ"ק עצמו — לא בעזרות ולא באולם, כי אם בהיכל פנימה, אבל בעקבות

זאת חנוכה: ראה ד"ה ברוך שעשה נסים לאדמו"ר הצ"צ (ברוקלין, תשי"א). ספ"ד.
יום הבשורה: ראה שו"ת מן השמים ס"ה.
וגאולתנו ופדות נפשנו: ראה אגה"ק של כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) ג"ע (נרפסה
במבוא לקונטרס ומעין).

תורת הבעש"ט: שיחות קיץ ה'ש"ת ע' עג.
כי הנה ידוע: ראה בית רבי פס"ו.
וכידוע המסל: התמים ח"ב ע' מט.

מלחמת היונים וריבוי החשך — הוקבעה מצות הדלקת נרות ע"י כל אחד ואחד בביתו, גם בחוץ לארץ ואפילו בזמן הזה, ולא עוד אלא שידליקם על פתח ביתו מבחוץ. וכלשון המדרש הובא ונתבאר ברמב"ן — דוקא נרות אלו אינן בטילות לעולם.

אין אור אלא תורה, שנאמר כי נר מצוה ותורה אור — וכשמתרבה החושך אז אדרבה מוסיפים אור ומצווים להאיר לא רק את הבית פנימה אלא גם על פתח ביתו מבחוץ.

ויהי רצון אשר כאו"א יעשה בזה ככל המוטל עלינו, הלוך והוסיף באור —

עד אשר יאירו את חשכת הגלות ואת חושך העולם ובאופן דאתהפכא חשוכא לנהורא.

ויקוים היעוד: לא יהי' לך עוד השמש לאור יומם וגו' כי ה' יהי' לך לאור עולם וגו'.

ברמב"ן: על התורה ר"פ בהעלותך.
אין אור אלא: תענית ז' ב.
ובאופן דאתהפכא: תניא סל"ו.
לא יהי': ישע' ס' יט"כ.



... ובעמדנו בימים שבין יט' כסלו, יום בשורה, וימי חנוכה.

ובפרט בשנה זו אשר תחלת השבוע, יום ראשון בו, הוא יט' כסלו, וסופו, תשלום ז' ימי ההיקף — שבת חנוכה, וידוע הכלל אשר (בקדושה) נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן —

יום בשורה: ג' יט' לחדש כסלו. . . יום בשורה (שו"ת מן השמים ס"ה). ולא פירש שם מהי הבשורה, ולהעיר אשר בשנת גאולת רבנו הזקן חל ג"כ יט' כסלו כ"יום ג' שנכפל בו כי טוב" (מכתב אדה"ו נדפס בבית רבי ח"א פ"ח). וכן הי' גם בשנת ויום ההסתלקות של הרב המגיד (קונטרס חי אלול ה'תש"ג רשימה א). — ואף שהמאורע הי' כמה שנים לאחר השו"ת מן השמים, גדולה מזה מצינו (לדעת הראב"ד בס' הקבלה) אשר הכתוב במגלת תענית (הועתק בטווא"ח סתק"פ) ומתענין בט' כסבת ולא כתבו רבותינו על מה הוא" הוא "שכיונו ברוה"ק" שביום זה (בשנת ד"א תתכ"ד) יהרג ר' יוסף הלוי הנגיד וכו'. ויש לבאר זה ע"פ מרז"ל דישגם מי הטוב וימי הרעה (וח"א רד, א). ועפ"י יש לבאר ג"כ מרז"ל מגלגלין זכות ליום זכאי כו' (תענית כט, א), תודיה יום (שם כט, ב) שרכים נתקשו בו. ועוד.

יום ראשון. . . ז' ימי ההיקף: ראה שו"ת הרשב"א ח"א ס"ט, ובלקו"ת (שה"ש כה, א): כל יום א' הוא ממש יום. ראשון כמו יום א' של ר' ימי בראשית. הכלל. . . בקדושה: ס' יצירה בתחלתו. תו"א שמות נב, א.

יש לבאר הצד השווה אשר בימי החנוכה ויט' כסלו.

דגם חנוכה הי' בשמן — הרומז על פנימיות התורה — של נרות המקדש, אשר מקומם בהיכל דוקא שלא כל אחד נכנס לשם, זמן הדלקתם — ביום,

ובימי מתתי' בן יוחנן כ"ג כו' שמסרו נפשם על קידוש ה', הייחוד האמתי כאומרים ובכל נפשך ואפילו נוטל את נפשך — הי' הגם ונצטוו עיני' בנרות חנוכה אשר מצוותם — להדליקם כל אחד ואחת (נפש) ועל פתח ביתו מבחוץ (עולם) ומשתשקע החמה דוקא (שנה).

וככל הדברים האלה הוא בלימוד פנימיות התורה — שמן דתורה.

אשר מתחלה היתה נסתרה ונעלה מכל ת"ח כ"א ליחידי סגולה, ואף גם זאת בהצנע לכת ולא ברבים, (אבל) בדורות אלו האחרונים מצוה לגלות זאת — בימי האריז"ל וכו' — ועד בגאולת יט' כסלו — שהתחיל עיקר ענין הפצת המעינות חוצה, עד אשר כאו"א יבין וישיג איך אשר איהו ממלא כל עלמין ואיהו סוכ"ע וכו'.

ויהי רצון אשר יעשה בזה כאו"א מאתנו, ובכל שלשת הפרטים: א) באופן דהפצה, ב) המעינות עצמם, ג) עד שיגיע גם — חוצה.

ומתוך חיות ואור ומוסיף והולך ואור.

(ממכ' כ"ב כסלו ה'תשכ"ג)

שמן . . פנימיות התורה: ראה ברכות נו, א: שמן . . מאור תורה. זח"ג לט, א. ובכ"מ.

שלא כל אחד: כלים פ"א מ"ט.

הדלקתם — ביום: ראה ופסחים גט, א. גח, רע"א. וראה רמב"ן לשמות יב, ו.

מתתי' בן יוחנן כ"ג: תיקן ההוד באלו הח' ימים כו' (פע"ח ש' החנוכה).

שמסרו נפשם . . את נפשך: צרור המור (פ' ואתחנן ו, ד).

כל אחד ואחת: טושו"ע או"ח סו"ס תרע"ה. וראה הערה כ' בסוף הקונטרס. מאמר ברוך שעשה נסים להצ"צ.

הייתה . . לגלות זאת: אגה"ק סי' כו.

שהתחיל עיקר . . טוכ"ע: שיחת יט' כסלו תרס"ח (תורת שלום ע' קיב ואילך).

שלשת הפרטים: ראה המכתב מערי"ח כסלו ה'תשי"ב (נדפס בסוף החוברת יט'

כסלו — בלה"ק — ע' 30 ואילך*).

(* נדפס גם בלקו"ש ח"ה ע' 432. המו"ל.)



... די היסטארישע געשעענישן וועלכע האָבן געפירט צו חנוכה און צו י"ט כסלו האָבן געמיינזאָמע שטריכן, סיי אין זייער אינהאַלט און סיי אין זייערע אַנווייזונגען פאַר יעדן איינעם און איינע פון אונז און אונזער טאַג־טעגלעכן לעבן.

חנוכה דערמאָנט אונז די מסירת־נפש פון אַ הייפעלע אידן — די חשמונאים און זייערע נאַכפּאָלגער — וועלכע האָבן געקעמפט צו פאַרהיטן די ריינקייט און אומפּשרות־דיקייט פון דער תורה הקדושה, אין אַ צייט ווען עס האָט געדרייט אַ פינצטערניש און צעמישעניש בנוגע ריינע אידישע אמונה און עכטע אידישע ווערטן. מיט דעם אויבערשטנס הילף און מיט פיל נסים האָבן זיי אויסגעקעמפט די ריינקייט און קדושה פון נר מצוה ותורה אור אין טאַג־טעגלעכן אידישן לעבן.

י"ט כסלו, דערמאָנט אונז די מסירת־נפש פון דעם אַלטן רבי'ן, בעל התניא והשלחן ערוך, צו פאַרשפּרייטן די אינערלעכע ליכטיקייט פון תורה ומצוות דורך תורת הבעל־שם־טוב, זו תורת החסידות, און ווי אַזוי ער האָט דאָס אויך אויסגעקעמפט פאַר כלל ישראל, מיט גיט'ס הילף און דורך פיל נסים, און זינט דאָן — נאָענט צו 200 יאָר — איז חסידות אַ קוואַל פון תורה־אידישקייט אַן פּשרות פאַר עכט־אידישן לעבן אין אַלע טיילן פון דער וועלט.

און פונקט ווי חנוכה דריקט אויס אין דריי הויפט מאַמענטן, וועלכע ווערן סימבאָליזירט אין דער מצוה פון נר חנוכה, אונטערשטרייכנדיק: (א) די ריינקייט פון תורה (= אומבאַרירטער פּן שמון מיטן חותם פון כהן גדול), (ב) די נויטווענדיקייט צו פאַרשפּרייטן די ליכטיקייט פון תורה ומצוות אויך אין דרויסן (= על פתח ביתו מבחוץ), און (ג) אין אַ שטייגענדער מאָס (= מוסיף והוליד).

אַזוי אויך י"ט כסלו דריקט זיך אויס אין די זעלבע דריי הויפט מאַמענטן, אין דער לאַזונג און שיטה פון יפּוצו מעינותיך חוצה: (א) צו פאַרשפּרייטן אין אַ שטייגענדער מאָס (= יפּוצו), (ב) די ריינע קוואַל פון תורה און מצוות דורכגעדרונגען מיט ליכטיקייט און וואַרעמקייט פון חסידות (= מעינותיך), (ג) צו דערגרייכן און דורכנעמען אויך די וועלכע זיינען נאָך דערוויילע אין דרויסן (= חוצה). י"ט כסלו איז אייגנטלעך אַ המשך און דערגעצונג פון חנוכה . . .

(ממ' ערב יוד'טית כסלו, ה'תשל"א)



מיט פארגעניגין האָב איך באַקומען די ידיעה וועגען אייער התועדות — פאַרבריינגען אין דעם ליכטיקן טאָג י"ט כסלו, וואָס לויט דעם מאמר רז"ל איז, אכל בי עשרה שכינתא שריא, און לויט ווי רבינו הזקן איז מבאר דעם ענין (אין זיין אגרת הקדש סימן כ"ג) אַז ווען עס קלייבען זיך צונויף צען מענטשען אידען, איז דאָס אַליין בריינגט השראת השכינה, ובפרט ווען דער צוזאַמענקומען זיך איז כּדי צו פייערען די באַפרייאונג פון נשיא ישראל רבינו הזקן בעל התניא והשולחן ערוך, וועלכער האָט זיך מוסר נפש געווען אויף אהבת ישראל, אהבת התורה ואהבת השם, און מען נעמט אַן דערביי גוטע החלטות בנוגע צו די אויבענדערמאנטע ענינים, איז דענסטמאַל די השראת השכינה ביתר שאת וביתר עז, און במילא איז דאָן אויך פראַן אַ באַזונדער הצלחה אין די החלטות טובות וואָס מען נעמט אַן, אַז זיכער וועט דאָס פאַרטועצען דעם גאַנצען יאָר לויט די אַנגענומענע החלטות בשעת מעשה, און נאָך מיט אַ תוספת אויף דעם, וואָס דאָס איז אויך דער רמז פון דעם אופן מצות נרות חנוכה, אַז עס דאַרף זיין מעלין בקדש פון טאָג צו טאָג, און בפרט אין דעם חשך פון זמן הגלות, וואָס דאָס איז אויך איינע פון די חלוקים פון די נרות חנוכה צו די נרות פון בית המקדש, וואָס דאַרטן איז די צאָל ליכט אַלע מאָל גלייך, און באַ די נרות חנוכה איז — מוסיף והולך, און דאָס איז תלוי זה בזה, וויילע חנוכה ליכטלעך צינדט מען אַן משתקע החמה, אַך זון אונטער־גאַנג, און די נרות אין בית המקדש האָט מען אַנגעצונדען אַ לאַנגע צייט פאַר שקיעת החמה, דאָס איז פאַר אונז אַ מוסר השכל, אַז ווען דער אַרום איז ניט ליכטיג, קען מען זיך ניט באַנוגענען מיט די פעולות טובות היינט — אַזוי ווי נעכטען, און מאַרגען — אַזוי ווי היינט, נאָר מען מוז זיך אַנשטריינגען יעדער טאָג צוגעבען אויף דעם פריערדיקן טאָג ומעלין בקדש, און מיט דער געהעריגער ענערגיע און אַנשטריינגונג פאַרווירקליכט מען דאָס, און עס גייט בהצלחה.

(מחכתב כ"ז כסלו תשי"ג)



בנועם נודעתי זה מזמן על דבר יסוד הישיבה הק', ותוספת תענוג גרמו לי הידיעות, אשר התפתחה מעת הוסדה בכמות, ז.א. במספר התלמידים, וכן באיכות — טיב הלימודים.

ובודאי אשר התפתחות זו, תוסיף בכל אחד ואחד מהם חיזוק ועודד לעשות עוד יותר ועוד יותר — כל אחד בענינו, להתפתחות הישיבה, וכאמור הן בכמות והן באיכות.

שהרי כל אחד ביכולתו לעשות שני הענינים, כיון שלכל אחד מישראל, הן גוף והן נשמה, הן נפש האלקית והן נפה"ב,

ובכל חלקים אלו נצטוו לעבוד את בוראו וקונו, נותן התורה ומצוה המצוה, וכדבר משנה אני נבראתי לשמש את קוני.

ומסוגלים ימים אלו להחלטות טובות ולהתחלת פעולה בכל האמור, שהרי עתה באנו מיום הבהיר, זה היום יט' כסלו שהוא, בלשון הרב נשיא ישראל הוא כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) במכתבו לבנו כ"ק מו"ח אדמו"ר — זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, „החג אשר פדה בשלום נפשנו ואור וחיות נפשנו ניתן לנו וכו' להמשיך גילוי אור פנימיות תורתנו הק' וכו' שיאיר בפנימיות נפשנו וכו' לגרש מאתנו כל מדה רעה ומגונה מהמדות הטבעיות, כי אם כל עשיותינו וענינינו (הן בעבודה היינו תפלה ותומ"צ, והן בעניני עולם המוכרחים לקיום הגוף) יהיו בכוונה אמיתית לשם שמים אשר חפץ ה' כו'“.

ונכנסנו לימי חנוכה, אשר ענינם, אשר אף שבחוף שקעה החמה צריך להדליק נר ה' נשמת אדם ונר מצוה תורה אור, ובאופן דמוסיף והולך מיום ליום, ולא להסתפק בהנוגע לעצמו, כי אם על פתח ביתו מבחוף דוקא, והרמוז מובן, וכהודעת רז"ל אשר אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו.

לכאור"א ניתנו הכחות הדרושים למלאות תפקיד קדוש זה, וכציווי הבורא — בשמחה ובטוב לבב דוקא, וכדברי המורה הגדול הוא רבנו הרמב"ם בי"ד החזקה שלו, סוף הלכות לולב.

(ממכתב כ"ז כסלו תשי"ח)



לאחרי הפסק ארוך קבלתי מכתבו מערב יום הבהיר, יט' כסלו, ראש השנה לתורת החסידות ודרכי החסידות —

שעל פי כ"ק מו"ח אדמו"ר, ובלשון אביו כ"ק אדמו"ר, ענינו להמשיך פנימיות התורה והמצות ופנימיות ועצמות א"ס ב"ה שיאיר בפנימיות הנפש, עד שכל מציאותנו יהי' אליו ית' לבד, עכ"ל. ולהעיר, אשר כל היודע מהלך הנפש של אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע הרי כל כולו הי' שקוע בפנימיות ועצמיות, ואף על פי כן בהזכירו פנימיות הנפש מיד מוסיף ביאר „עד שכל מציאותנו כו'“, היינו העצם והתפשטות כו', שהגוף בערך הנשמה הוא על דרך התפשטות ועצם, —

שלכן תקותי חזקה שלעת קבלת מכתבי זה כבר הוטב מצב בריאותו ויבשר טוב בזה, ובפרט שכתב מכתבו בערב יום הבהיר והמענה נכתב בימי החנוכה, שזה וגם אלו — ענינם להפיץ נר מצוה ותורה אור, ובאופן דמוסיף ותולך מוסיף ואור בכל יום, והוספה באור ברוחניות — מביאה הוספה בגשמיות, כי ישראל גוי אחד בארץ, המאחדים רוחניות וגשמיות, ובזה גם כן בריאות

הגוף, וכידוע פתגם המגיד, שיט כסלו הוא יום הילולא שלו, א קליין לעכל אין גוף מאכט א גרויסע לאך איז דער נשמה. שלכן בריאות הגוף "מדרכי ה' הוא".

(ממכתב נר ה' דחנוכה, תשכ"ג)



. . . ויהי רצון שיבשר טוב בכ"ז, טוב כפול (טוב העליון הגנוז שבא בטוב הנראה ונגלה).

מצר"ב ד"ה פדה בשלום — הנאמר זה יוכל שנים, בשנת — עזרת.

ע"י כ"ק אדמו"ר (מוהר"ר שלום דובער) נ"ע,

חזרו עליו ברבים בהתועדויות.

ד"יום בשורה" יום יט כסלו יום הששי "שהוכפל בו כי טוב, יום הילולא רבא דרבנו הקדוש נ"ע"

ודיום כ' כסלו — שביום זה נהפרסמה הגאולה והייתה השמחה גדולה וכו', זבימיוחד בשנה זו שהוא גם יום השבת (והעלי' והמשכת התענוג) של יום יט' כסלו,

ובודאי ישתדל שילמדו אותו ברבים וביחיד בימים שלאחרי זה, ובפרט בימי חנוכה הבע"ל, ימי פירסומי ניסא דפך השמן, רזי דרזין דאורייתא.

טוב כפול . . . ונגלה : ראה אנה"ק סו"ס י"א. קדושין מ. א. אור התורה להצ"צ בראשית (לג, סע"א. לה, סע"א).

יובל : להעיר מוח"א (צה, ב) : כל חירו מיובלא קאתי. לקו"ת דברים (ס, סע"ב).

יום בשורה : ראה שו"ת מן השמים (ס"ה) : ג' יט' לחדש כסלו . . . והיום יום בשורה.

שהוכפל . . . נ"ע : לשון אדה"ן במכתבו (להגאון החסיד רלי"צ ז"ל מבארדיטשוב) בבואו מפטרבורג.

נתפרסמה הגאולה : ראה שיחת יט כסלו תרצ"ב (לקו"ד ח"ד), שיחת יט"כ תרצ"ג אות כ' (לקו"ד ח"א).

פירסומי ניסא דפך השמן : להעיר אשר כשאין פרסום דנס השמן גם בדעבד אינו מברך על הנרות (אחרונים לשו"ע או"ת סו"ס תרע"ב). משא"כ ועל הגנים (נס המלחמה) גם לכתחילה תקנה ואומרה בתפלת לחש. ראה שו"ת הצ"צ שער המילואים ס"א, ואכ"מ.

דפך השמן : ראה לקו"ת ר"פ ראה.

השמן . . . רזי דרזין : ראה לקו"ת שה"ש (ב, ד ואילך). בארוכה באמרי בינה ש' הק"ש פניד ואילך. ולהעיר מדברי כ"ק אדמו"ר אשר הקטרוגים וכו' והגאולה דייט כסלו הוא ע"ד דע"י שכותשין אותו הוית נותן שמנו (שיחת יט"כ תרס"ג — נרפס בס' תורת שלום).

ובאופן דמוסיף והולך ואור.

ובשנה זו, שהיא תמימה (להביא את חדש העבור) וחדשי' שלימים (חשון וכסלו מלאים) — תהי' התמימות והשלימות בכל עניני השנה, הגשמיים והרוחניים, הכלליים והפרטיים,

ובפרט אשר תיכף לראש השנה

— הן בחו"ל והן באהקת"ו, שגם שם ר"ה שני ימים, ואפילו בזמן שהיו קובעין על הראי' (לבני' אשר בגולה ולרוב בני ארץ ישראל, ולפעמים רבות — אפילו בירושלים עצמה) —

הוא יום שבת קדש, אשר אין עצב עמה, ופרש שבתכם לא קאמר, ואדרבה — עליו נאמר ברכת ה' היא תעשיר ומענגין אותו — מלמעלה ולמטה — עונג גשמי ועונג רוחני גם יחד.

(ממכתב מוצש"ק כ"ף כסלו, ה'תשכ"ז)

תמימה (להביא: ערכין לא, א. ועייג"כ רשימות הצי' לתהלים עה"פ תורת ה' תמימה (ס"ק ד, ח).

שלימים . . . מלאים: ראה רמב"ם הל' קדה"ח פ"ח ה"ו.
לראש השנה: וכן לרי"ה לדא"ח, י"ט כסלו.

בזמן . . . עצמה: ומב"ם הל' קדה"ח פ"ה ה"ז"ח (וכ"פ בשו"ע אדה"ז סת"ר ס"ד),
ודלא כפרש"י ר"ה יח, סע"א (משא"כ בתוס' שם), וראה לח"מ הל' קדה"ח פ"ג ה"ט.

ולפעמים רבות: בזח"ג (רלא, א) ר"ה הוה בכל זימנא תרין יומין אינון . . . ולא חז. — ויל"פ שוהו הוספת (ודיוק) אדה"ז בלקו"ת חד"ה יחינו מיומים (דברים מג, ב) ר"ה לעולם ב' ימים אפי' בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי' — ההדגשה בזה, אפי' בזמן כו" — ולא "לעולם" נמש. וראה פע"ח ש' ר"ה ספ"ד ב', ימים של ר"ה . . . נוהגים חמיד . . . קודם החורבן ה' כח בדינו . . . ביום א' אך עתה אחר החורבן בהכרח לעשות ב' ימים כמ"ש בזה"ר. — ובירוש' עירובין (פ"ג ה"ט) שב' ימי ר"ה מתקנת גביאים הראשונים ובתוספתא ר"ה (פ"א ה"י) שבימי משה קרה ב' ימי ר"ה.
אין עצב עמה: ירוש' ברכות ב, ז.

ופרש . . . קאמר: זח"ב פה, ב. תו"א ר"פ ח"ש. דרמ"צ מצות לא תבערו אש.
עליו נאמר: ירוש' שם.

ועונג רוחני: ראה שו"ע אדה"ז סרפ"ח ס"ג.



נעם לי לקבל מכתבו ממוצש"ק, בו מודיע עכ"פ בכללות מחגיגת יום הבחיר יום גאולתנו ופדות נפשנו, ואשר גם חבריו שי' השתתפו בזה ומסר להם מה שכתבתי אליו, שהרי זה נוגע לכאו"א מהם.

והנה בקשתי שימסרו לו ולכיו"ב מאנ"ש — לתת בשמי מעות חנוכה לאלו מחבריהם הלומדים דא"ח בתוספות הסברה, שפשיטא שאין בזה ח"ו הפלי' כלפי האחרים, אלא שאלו מביניהם הלומדים דא"ח ההתקשרות יתירה יותר, ובפרט ע"פ המבואר בתניא ריש פרק ה' בענין היחוד נפלא שאין יחוד כמוהו וכו', שמוזר מוכן שאלו מהם הלומדים אותו הלימוד עצמו שגם אני לומד, ע"י ההתאחדות בהלימוד מתאחדים גם הלומדים, ותכונה מיוחדת בזה דוקא בלימוד פנימיות התורה, כמבואר בארוכה במ"א. והנקודה בזה, שפנימיות התורה אין בזה פנים ואחור, שניות, כיון שתוכן הלימוד ופנימיותו מדבר באלקות, בספירות וכו' משא"כ בלימוד נגלה דתורה (עאכ"כ ענין של חכמה סתם, חכמה חיצונית להבדיל) שבנגלה מדובר ע"ד אוחזין בטלית ופנימיות הדברים ענינים רחנים כמבואר בכ"מ, וכמו שאין יחוד מחלט בהלימוד עצמו כמו"כ אין יחוד גמור בהלומדים וק"ל.

ובטח ימלא בקשתי כפי יכולתו ויודיע התוצאות, והשי"ת יצליחו לבשר טוב בטוב הנראה והנגלה הן בגשמיות והן ברוחניות ובהמקור לטוב זה, כהמאמר אין טוב אלא תורה שממנה משתלשל הטוב בעולם.

(ממכתב כ"ו כסלו תשי"ז)



נעם לי לקבל מכתבו מיום הבהיר י"ט כסלו, יום גאולתנו ופדות נפשנו, בו כתב אודות ההתעודיות בשבועות שעברו, ובודאי ימשיך במנהגו הטוב זה, לכתוב שנדברו יראי ה' איש אל רעהו וגר. והרי ודאי שדברי ההתעוררות יפעלו סר"ס פעולתם, וכמרו"ל גדול תלמוד שמביא לידי מעשה. ובטח ישתדל להרבות מספר המשתתפים מחוגים ההולכים ומתרחבים מזמן לזמן וכדרישת השעה. והרי זוהי הוראת ימי חנוכה — שמוסיף והולך מיום ליום בענינים דנר מצוה ותורה אור ומאור שבתורה זוהי פנימיות התורה, הנקראת בשם שמן, וכמבואר בכ"מ, והשי"ת יזכהו שיהי' מהמשתדלים בזה ככל הדרוש.

(ממכתב אדר"ח טבת תשי"ז)

ח נ ו כ ה

הדבר שנצטוו בחנוכה שבו מיוחד הוא (= נַבְדַּל) מפורים ושאר יו"ט — הרי זה מצות נר חנוכה (בשויו"ט — ה"ן ענין דשלוש בית י). ומכיון שנרות אלו הם נרות של מצוה, הרי מובן, שגם המשך ההתעוררות דימי החנוכה על כל השנה כולה, היא בהענין ד"ג"ר מצוה".

וכמו שההדלקה נרות חנוכה היא באופן דמוסיף והולך, שבכל יום מוסיפים נר על הנרות שהדליקו והאירו בימים הקודמים — כן הוא בהנוגע להמשך ההתעוררות דחנוכה במשך כל השנה, אשר בכל יום צריך להוסיף בנר מצוה.

ופשוט, שכל הנ"ל שייך הן לאנשים והן לנשים, שהרי הענין ד"ג"ר מצוה" שייך לכל אחד ואחת מישראל. ונוסף לזה: מכיון שענין הנ"ל הוא הוראה מימי החנוכה — הרי יש בזה שייכות מיוחדת לנשים, שהרי אף הן היו באותו הנס"י.

* * *

מובן בפשטות שהמדובר כאן הוא לא בהנוגע למצות אלו, שהאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותם, כגון תפילין וכו' — כי, להשתדל ולרדוף" במצוות אלו הוא חיוב גמור ואין צריך לזה ההתעוררות דחנוכה — כי אם, בנוגע למצוות אלו שאינן חובה — אלא דומין לרשות, כגון מזוזה ומעקה, שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה . . . וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה" — ומ"מ, מצד גודל תשוקתו לקיים מצות ה', הוא משתדל בכל מיני השתדלות, לקיים (ולהאיר את העולם ב)עוד (נר) מצוה ועוד (נר) מצוה אף שאינו מחויב בהם.

וכתורת הבעש"ט * ו"ל: "וזהו שכתוב * שומר מצוה לא ידע דבר רע, שומר מלשון י ואביו שמר את הדבר, היינו (כפירש"י עה"פ — ממתין ומצפה, כן צריך להיות ממתין ומצפה מבוקר עד ערב * אולי יודמן לו איזה מצוה".

- (1) ראה ש"ע אדה"ו ר"ס רסב.
- (2) שבת כג, א. ובפרט לפי רש"י שם: "ועל יד אשה נעשה הנס".
- (3) רמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ב.
- (4) רמב"ם שם.
- (5) צוזאת ריב"ש בחלתה, וראה אגה"ק ריש סכ"ה ש, המכוון הוא אמת לאמתו".
- (6) קהלת ה, ה.
- (7) וישב לו, יא.
- (8) י"ל פי מבוקר עד ערב — ע"פ מש"נ (תהלים קד, כג) יצא אדם לפעלו ולעבודתו עד ערב — כל משך ימי חייו, ולהעיר מתורת הבעש"ט כוה (כש"ט הוצאת קה"ת הוספות יח, ב).

ובהתאם לזה הוא מה שדובר גם בהתוועדויות הקודמות * ע"ד ההשתדלות שבכל בית יהודי תהי' קופה של צדקה, כי ע"י שיהודי יראה תמיד קופת צדקה — הנה מלבד זאת שזה יביא חיווק בקיום מצות הצדקה עצמה, אשר גדולה צדקה שמקרכת את הגאולה — הרי עוד מעלה בצדקה ש"שקולה כנגד כל המצוות", ועד שנקראת בשם מצוה סתם, לפי שהיא כללות כל המצוות י" — הנה ע"י "וראיתם אותו" (— קופת הצדקה) — יבוא ל"וזכרתם את כל מצוות ה' ועשיתם אותם", ש"ישתדל וירדוף" לקיים עוד מצוה ועוד מצוה, וכאמור לא רק במצוות שמחוייב בהם אלא גם במצוות ה"דומין לרשות".

(9) י"ט כסלו. ש"פ מקץ, חנוכה (ש.ז.).

(10) לקו"ת ראה כג, ג וראה אבה"ק ס"ב: וכל הגוף נכלל בימין.

(חשיחת ש"פ ויגש, ה'תשל"ד)



ב"ה, ימי חנוכה, ה'תשל"ג
ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל
בכל אתר ואתר
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

רבים הפירושים והרמזים בעניני ימים אלה. בפשטות — עיקר הענין ד"חנוכה" הוא חנוכת המזבח ובית המקדש, כמבואר בהודאת "ועל הנסים": "ואחר כך באו בניך לדביר ביתך, ופינו את היכלך וטיהרו את מקדשך והדליקו נרות בחצרות קדשך".

ד"חנוכה" הוא חנוכת המזבח ובית המקדש: ראה מגלת תענית פ"ט. יל"ש מלכים סוף רמו קפו. רש"י מגילה ל, סע"ב. מרדכי ואר"ז הובאו בורכי משה לטא"ח (ורמ"א) רסתר"ע. חדא"ג מהרש"א לשבת (כא, ב) וראה ג"כ תו"א (ושערי אורה) סדיה ככ"ה כססלו. סידור חנוכה ד"ה מזמור שיר חנוכה. ורד"ה נ"ה, הרי"ס: שהי אז חנוכת הבית דביהמ"ק וחנוכת המזבח. — ומש"כ במור וקציעה סתר"ע שוהו זכרון לחנוכת הבית בימי חגי לא זכיתי להבין, שהרי כל השנים שעד החשמונאים לא הזכירו זה! ומה שהקשו דקדושה הקודמת לא בטלה וא"צ חינוך (ועד"ו ג"כ ברד"ה זאת חנוכה, תר"ם וראה שם סופ"ט) — י"ל דאין כאן הכונה כבדין עצודתן מחנכתן (שבועות טו, א), כ"א כפסוטי — התחלה לאחרי הפסק ארוך ולאחרי שפינו וטיהרו וכו', ועפ"ז יומתק ג"כ הלי וקבעו ח' ימי חנוכה אלו (רק וע"י) להודות ולהלל. ואכ"מ.

נרות בחצרות: ידועה הקושיא נרות בחצר מאי בעי. וי"ל דנמשך לאחרינו דכשראו הנסים הדליקו נרות (של שמחה וכבוד שכינה — ע"ד נרות דשמחת בית השואבה בעזרת נשים (סוכה גא, א) ונרות ביהכניס (ברכות גג, א) וכל אלו אי"א בהיכל, כ"א) בחצרות קדש (ג)קבעו כו'.

ומזה גם מובן שבפשוטות — בענין חנוכת ביהמ"ק נמצאת הוראה עיקרית לכל אחד ואחת מבני ישראל בכל זמן ובכל מקום.

שהרי תכלית כל ימי זכרון בחיי עמנו הוא ללמוד ולעשות כהוראות דהימים ההם — בזמן הזה.

והנה כל בית יהודי ענינו ושלימות שלו הוא להיות משכן ומקדש לשכינה. ובפרטיות יותר — כל איש ואשה בישראל — מקדש ומשכן הוא לו ית'. וכמו שהורונו חכמינו ז"ל בפירושם על הכתוב „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" — בתוך כל אחד ואחד מישראל. כלומר, שכל עשי' ועבודה הנעשית בקשר עם המקדש היא בשביל — תכליתה — שתמשיך ותשכין את הוי' בתוך כאו"א מישראל.

ומשחרב בית-המקדש מפני חטאינו — הרי ע"י תשובה ומעשים טובים, על ידי מעשינו ועבודתנו, של כל או"א מישראל, כל זמן משך הגלות, בונים ומקימים את ביהמ"ק שבתוך כל אחד ואחת ומקריבים את גאולת כל עם ישראל ע"י משיח צדקנו — שיבנה בית המקדש (הכללי) במקומו, ועוד ביתר שאת וביתר עז.

וככל מה שאירע בימי מתתיהו בן יוחנן כה"ג בנוגע לביהמ"ק — כן הוא (ברוחניות) גם בזמן הזה בנוגע ל„ביהמ"ק" שבכל או"א: לפעמים עומדת עליהם הסביבה וכי"ב, להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך'.

וידוע הדיוק בזה, תורתך — לימוד התורה מפני שהיא וכמו שהיא תורת הוי', שזהו שלא בערך למעלה מתורה כמו ש„היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים", חוקי רצונך — קיום כל המצות, כולל המצות השכליות, במעלתן הכי נעלית, כחוקי רצונך, אך ורק לעשות רצונו של הקב"ה, ועל כל או"א אשר להוי' הוא — להלחם ועד כדי מס"ג מבלי התחשב

לכל אחד ואחת: שהרי גם נשים חייבות בנ"ח (טושי"ע או"ח סתרע"ה ס"ג. ולהעיר שלא הובא זה בר"ס תרע"א), ואפילו עני (שם ר"ס תרע"א). שהורונו חכמינו ז"ל: ריח שער האהבה פ"ו. של"ה ש' האותיות אות ל' ובכ"מ. ועוד.

כלומר, שכל . . מישראל: להעיר מסידור שם רעו, ב. על ידי . . תגות רפליז, וראה הערות לקוטי לוי יצחק (שם), ועוד ביתר שאת: ועד"ז הוא ג"כ בבנין „ביהמ"ק" הפרטי לאחר תורכנו וכמחול שבמקום שבע"ת עומדין אין צד"ג יכולין לעמוד (ברכות לד, ב. רמב"ם הל' תשובה פ"ו, ה"ד), וראה אור תורה להה"מ עה"פ ויאהב יצחק, כה"ג: השייכות לגם חנוכה ראה תו"א לה, א. ובכ"מ, להשכיחם . . רצונך: הודאת ועל הנסים, וראה ד"ה מאי חנוכה, תש"א. חכמתכם . . העמים: דברים ד, ו. כל המצות . . כחוקי רצונך: וכנוסת השוה בכרכת כל המצות: קדשנו במצותיו

וציונו.

אך ורק לעשות רצונו: להעיר מתורת הבעש"ט ד"ה ושבתם וראיתם (כתר ש"ש סקני"ה, הוצאת קה"ת).

כלל אשר זוהי מלחמת חלשים (בכמות) נגד גבורים וכו'. וסוף סוף הוי' רב את ריבו כו' ומנחילו נצחון עולם ובא לימי חנוכה — חנוכת ביהמ"ק שלו — להודות ולהלל לשמו הגדול.

* * *

הנה מבין מצוות חנוכה — אמירת הלל שלם בכל יום, אמירת ועל הנסים, קריאה בתורה, איסור הספד ותענית והדלקת נרות — הרי זו האחרונה היא הראשונה בזמן לכל שאר מצוות חנוכה, אף שנס נצחון המלחמה קדם לנס פך השמן; בה מתחילים ימי חנוכה — שהרי זמן הדלקת נר חנוכה הוא משתשקע החמה; ועוד זאת, שבמצות נר חנוכה — מנהג ישראל תורה היא — להעלות בקודש ולהוסיף בנרות מיום ליום.

וההדגשה דנרות חנוכה — מדגישה עיקר וכלל גדול, והוא שיש לבדוק אפילו בשמנים הנמצאים בהיכל, אם השמן טהור הוא או לא. והרי המדובר הוא לא בשמן לאכילה אלא בשמן להדלקה, ולכאורה מאי איכפת אם נגע בו רגע בלתי טהור,

ולא עוד אלא שעל נס השמן קבעו ימי חנוכה —

זאת אומרת, אשר עיקר קביעות ימי חנוכה הוא להורות שהשמן למאור (בביהמ"ק — הכללי וגם הפרטי) מוכרח להיות טהור, שלא נגע בו בלתי טהור.

מאור המאיר דרך איש ואשה הישראליים בחיי היום-יום, הוא נר מצוה ותורה אור. ובנר ואור זה עליו להיזהר שלא יגע בו בלתי טהור ואז ילך לבטח דרכו.

כי הודיעונו רז"ל הנרות הללו אינן בטלין לעולם, הוראה האמורה היא לכל הזמנים ולכל המקומות, וכאמור — בנוגע לכל בית יהודי ולכל איש ואשה מישראל.

אשר כל הנהגת הבית והנהגת כל אנשי הבית, ובמיוחד חינוך הבנים והבנות (שחנוכה הוא ג"כ מלשון חינוך), יהיו מוארים וחדורים אור תורה, אור טהור, ובאופן דמוסיף והולך מוסיף ואור, ועד שיאיר גם את החושך שבכל הסביבה, כהוראת נרות חנוכה שמדליקן על פתח ביתו מבחוץ, ועד

מנהג ישראל: ובפרט שבנדודי היו „מנהג פשוט“ (רמ"א שם רסתרע"א), להעלות בקודש: ראה תו"א מקץ לה, א.

בשמנים הנמצאים בהיכל: שבת כא, ב. וגליון השי"ס שם. שעל נס השמן קבעו: רש"י ד"ה מאי (שבת כא, ב).

הודיעונו רז"ל: במדב"ר ותנחומא ר"פ בהעלותך ע"פ הרמב"ן שם. שחנוכה . . . חינוך: תו"א סד"ה בכ"ה בכסלו. אוה"ת שם בארוכה.

ג"כ מלשון חינוך: וגם ע"ש ש"חננו כה" (תקנ"ז ת"ג. טו"ח סתר"ע. ובפסעי"ח ש' התנוכה: פ"י חנוכה חגי"ה כ"ו). ועוד. ובכו"כ שמות כן הוא. ולהעיר מ"לא יעקב יאמר עוד שמר" — עקבה — אף שמפורש „וידו אוזות בעקב עשו ויקרא שמו יעקב“ (בראשית לב, כט. שם כה, כו).

אשר בצדק יוכל לאמר: כמופת הייתי לרביס ואתה מחסי עון, וכמו שהי' בימים ההם בזמן הזה ש"עמדת להם בעת צרתם רבת את ריבם כו' עשית תשועה גדולה ופורקן".

וקיום המצוות (ביטול "חטאינו" — סיבת הגלות) וקיום מצות נר חנוכה בפרט, מביא קיום היעוד דגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו ובנין בית מקדשנו.
ויהי רצון שיהי' כן בקרוב ממש.

בברכה לימי חנוכה מאירים,
מאירים גם את כל ימי השנה כולה
הלוך ומוסיף ואור

כמופת . . עוז : תהלים ע"א, ז.
נר חנוכה בפרט: כמובן ממשנית שעי"ז כליא ריגלא דתרמודאי — אותיות מורדת (אוה"ת חנוכה ע' תתקמ"א, ב. ובכ"מ).
חנוכה . . משיח . . בית מקדשנו : להעיר דחנוכה ח' ימים, משיח משמונה נסיכים וכנור ומקדש הג' דח' גימין (תו"א לד, א. לקו"ת תזריע כא, ד).



ב"ה, נר ה' דחנוכה, ה'תשל"ד
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם,
ה' עליהם יחו

שלום וברכה!

ידועים דברי השל"ה, אשר ענין חנוכה קשור ופועל בכל העולם כולו, ובלשונו "חנוכה שבו הי' חנוכה בית המקדש והוא דומו לחינוך העולם, כי העולם נברא בשביל התורה וקיום המצוות, והיוונים רצו לבטל תורה ומצות בישראל, וכשגברו החשמונאים אז נתגברו התורה והמצוות וממילא נתחנך העולם כו' וכמו שראשית הבריאה "יהי אור", כן מצות חנוכה בנרות".

ויש להוסיף ביאור בשייכות דחנוכה ונר ואור — על פי המדובר במ"א בארוכה בענין תכונה המיוחדת שיש במצות נר חנוכה:

דברי השל"ה: חלק תושב"כ פ' וישב דרוש צאן יוסף בהג"ה. עיי"ש בארוכה. ובפדרי"א פכ"ח דיוון "החשיכה עיניהם של ישראל מכל מצות שבתורה" (בכמה דפוסים נשמט רוב הפרק!). וברמב"ם הל' חנוכה רפ"ג: בטלו דתם ולא הגיחו אותם לעסוק בתורה ובמצות, וראה ב"ועל הנסים".

חנוכה . . לחינוך העולם: עיי"גכ תו"א וישב כט, ד. שערי אורה ע' ל. אוה"ת לבראשית ע' תרד וע' 1864.

שראשית הבריאה "יהי אור": הטעם מובן עפ"משי"כ באור תורה להה"מ בתחילתו בפ"י עולם חסד יבנה, ועיין ב"ר רפ"ג.

ואע"פ שכל המצות פועלות בעולם (וכדלעיל בשל"ה), הגה פעולה זו בעולם לא תמיד נראית לעיני בשר ותיכף לעשית המצוה.

וכמו במצות הצדקה שהיא כללות המצות ושכרה חיים לנותן הצדקה ובני ביתו וממשיכה חיים בעולם — אין פעולה זו באה כסיבה ומסובב דורע וקציר וכיו"ב, ופשיטא — דאינה נראית בעיני בשר, וגם — אינה מובנת בשכל הטבעי.

ועד"ז בכללות קיום כל מצוה ומצוה שעי"ז ממשיכים אור אין סוף בעולם, וכנרמז בכתוב «כי נר מצוה ותורה אור», הרי אור זה אינו נראה לעיני בשר.

יתרון בזה במצוות של הדלקת נרות — בבית המקדש ונרות שבת וי"ט בבית וכו' — שהאור נראה, ואדרבה — צריך להיות נראה דוקא לעיני בשר של אלה הנמצאים בבית איך שמאיר בפועל ממש.

מיוחדת גם במצות אלו מצות הדלקת נר חנוכה, אשר מצותה «על פתח ביתו מבחוץ». זאת אומרת, אשר כל העובר ושב בחוץ, כולל «תרמודאי», אומות העולם, רואה תומי פעולת הנר — שמאיר את החוץ והסביבה, ולא עוד אלא שנודע מראש בחוץ אשר באים ימי חנוכה והיהודים בכל מקום שהם ידליקו נר מצוה ויאירו חשכת הלילה (שהרי הדלקת נר זה היא משתשקע החמה), יאירו בחוץ.

על פי האמור מובן גם התוכן הרוחני שבדבר, שתכונה מיוחדת לנר חנוכה, שפעולתה להאיר חשכת ה"חוץ" הרוחני — הגלות, גלות כפשוטו ו"גלות" הפנימי החושך של החטא ויצר הרע (שרק הם סיבת הגלות כפשוטו

הצדקה שהיא כללות המצות : לקו"ת ראה (כג, ג) ובכ"מ, וכתניא פליז דבירושלמי נקי בשם מצוה סתם כו' (ראה ירושי פאה בסופה), אגה"ק סל"ב.

הצדקה . . ושכרה חיים : ראה תנחומא משפטים טו, וראה פסחים ת, טע"א. בשכל הטבעי : מאשי"כ ע"פ שכל ותורה, ראה תנחומא שם. כי . . אור : משלי ו, כג פרשי" שם.

נרות — בבית המקדש . . בבית . . חנוכה : עוד כמה חילוקים ביניהם, ראה ד"ה מצותה משתשקע, תר"ל, תרנ"ד, תרע"ח, ועוד.

דוקא לעיני בשר : וכמשי"ג למאור, יאירו (בביהמ"ק), ובשבת — שלום בית כו' (ראה שו"ע אדה"ז סרס"ג ובכ"מ).

על . . מבחוץ . . משתשקע החמה : שבת כא, ב.

מבחוץ : להעיר מדברי הרמב"ם (חנוכה רפ"ג) דהיונים «פשטו ידם בממונם» — שזוהו החוץ דהאדם.

תרמודאי : ראה פרשי" שבת שם. מאמרי מצותה משתשקע הני"ל. ולהעיר מיבמות

ספ"ק (וש"ג).

החטא ויצר הרע : שנקראים חושך (ב"ר פ"א, ו, ור"פ פט), ובזתי"א (ה, א)

חשוכא מהפכן לנהורא.

כנאמר: מפני הטאינו גלינו מארצנו), להאיר תיכף ומיד, בלי צורך להקדמת הסברה (הכנת ה"חוק").

* * *

היות וחנוכה הוא ענין הכי כללי, ובסגנון הנ"ל "חינוך (תיקון, שלימות) העולם", הרי מובן שמצוות חנוכה הן הוראות מיוחדות כלליות, הוראות בחיי האדם והנהגתו, וגם סדרן — הוראה כללית ועיקרית:

(א) המעשה הוא העיקר. לכל לראש צריך להיות המעשה בפועל, מצוה ראשונה בחנוכה היא הדלקת הנרות, כי זמנה תיכף משתקע החמה של היום שלפני חנוכה.

(ב) ופעולת כל מעשה האדם צ"ל להאיר גם את ה"חוק" — כהוראת נ"ח שמדליקין "על פתח ביתו מבחוק".

(ג) ומהו תוכן אור והארה אלו?

אף שהנר הוא דבר גשמי, אבל הנרות הללו קודש הם, ובלשון הכתוב: נר מצוה ותורה אור, להאיר באור התורה והמצוות.

(ד) וסיבת עשייתו של האדם וטעמו הוא — אך לקיים רצונו של הקב"ה וע"י כך גם ממשיך עליו מקדושתו, כביכול, של הקב"ה, "אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר חנוכה" — ברכה ראשונה שלפני ההדלקה.

(ה) אחר כך באה ברכה שני': שטעם נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה: וההוראה היא, שאפילו אם נמצא יהודי במצב שבדרך הטבע קשה לו להתנהג בהנהגה האמורה של "נר מצוה ותורה אור", אינו נופל ברוחו ואינו פוחד מהקושיים והמניעות, כי מעשה אבות סימן לבנים — אלקינו מלך העולם עושה לנו נסים כמו שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה.

תיקון, שלימות: שזהו ענין החינוך (והנוכת המשכן וכו' — ראה ת"א וכו' שם). המעשה . . ראשונה בחנוכה: משאיכ בתחלת עבודת היום שעדיין אינו מוכשר למעשה שלם (כי הנשמה (רק) באפו — ראה אוה"ת בראשית דף תת"ך) צ"ל מקודם תפלה ותורה — כפס"ד השו"ע (או"ח סקני"ו). ולהעיר שגם תפלה ותורה — עקימת שפתיו הוי מעשה (עין תניא רפ"ו). וראה שם ק"א (קנ"ו, א).
להאיר גם את ה"חוק": להעיר מע"ה שכ"ו התלבשות הנשמה בעוה"ז הוא רק לתקן הגוף כ"י (הובא בתניא פ"ו) — שהם ה"חוק" דהנשמה.
באור התורה והמצות: וגם פנימיות התורה — הרי בדורות אלו . . מצוה לנגות ו"יסקון ב'י מן גלותא ברומים" (אבה"ק סכ"ו). וכאנה"ק דהבעש"ט הידועה — כש"יפוצו מעיותיך חוצה".

אך לקיים רצונו: ראה ד"ה שופר של ר"ה תשי"ב ס"ב.

מקדושתו: ראה תניא פמ"ו. אוה"ת ר"פ קדושים.

טעם אבות סימן לבנים: כולל גם סיוע לבנים (ראה אוה"ת ר"פ לך). ובחולין

(צ"א ב) תחת יעקב אבינו שתהא נוחה ליכבש לבניו.

(ואו) ואחר שתי הברכות האמורות באה ברכה שלישית.

שאף על פי שמברכים אותה רק בהדלקה ראשונה, אבל תוכנה מדבר גם בכל ההדלקות של כל לילות חנוכה הבאים.
היא ברכת שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. כלומר שעושה התורה והמצות בשמחה ובטוב לבב — מברך ומודה להשי"ת על האפשרות והיכולת והכח לקיים מצותו.

(ו) ואחר מעשה המצוה, והברכות שלפני זה והדברים שלאחרי זה, באה תפלת ערבית (גר חנוכה — קודם לתפלת ערבית) אשר בה בא שבח מיוחד לימי החנוכה — ועל הניסים.

בו מודגש שאפילו אם חלשים ומעטים אנו בגשמיות, אבל אנו בני גוי קדוש "טהורים וצדיקים ועוסקי תורתך", והשי"ת עושה לנו לא רק נסים סתם אלא — "נסים, פורקן, גבורות, תשועות, נפלאות — תשועה גדולה ופורקן" (ועוד) — "להודות ולהלל לשמך הגדול".

ועוד מלמד אותנו השבחה וההודי' ד"ועל הנסים":

אע"פ שיהודי צריך לעשות את התלוי בו בדרך הטבע, אבל ביחד עם זה ועיקר — חזק הוא בבטחון גמור שההצלחה באה מאת ה', וכמו שאנו אומרים בהלל מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו.

שכן ה' גם כן בימי מתתיהו, שעשו התלוי בהם בדרך הטבע — אבל מתוך בטחון גמור בה', שלכן לא נכנסו בחשבונות אם הקמים נגדם הם גבורים ורבים בגשמיות.

* * *

ויהי רצון אשר כאו"א מאתנו יקיים מצוה זו וכל המצות — ע"פ הוראות האמורות ובשלמותן.

להיות דוגמא חי' בכל עניני התורה ומצותי' במשך כל השנה כולה — הן בבית והן בחוץ.

תוכנה . . בכל ההדלקות : וראה בי"ח לטווא"ח ר"ס תרע"א.

נסים . . נפלאות : ביאור ה' הלשונות — עיין סידור מהרי"ד (ברדיטשוב, תרע"ג).
תשועה גדולה ופורקן : מדמוזכר לאחרי תשועה גדולה — מובן ש"פורקן" זה גדול עוד יותר.

לשמך הגדול : ראה תורה וענין ברכות (ג, א). תו"א ר"פ שמות. תו"ח ואוה"ת שם.

בהלל . . נפלאות בעינינו : שרק כשנפלאות אומרים הלל (שבת קי"ח, ב). צ"צ לתהלים מ, ו סק"י.

ובלשון הידוע „נרות להאיר“, להאיר „מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ“.

בברכה לימי חנוכה מאירים.
מאירים גם את כל ימי השנה כולה,
ובאופן דמוסיף והולך ואור

מיס . . . ארץ : תהלים עב, ת.
דמוסיף והולך ואור : ראה ליקוטי לוי"צ לזח"א (ס"ע ר"ד).



ב"ה, ערב חנוכה, ה'תשל"ד
ברוקלין, נ.י.

לכל אחד ואחת שעדיין לא הגיעו
לגיל מצות, בכל מקום ומקום,

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בקשר עם ימי החנוכה הבאים עלינו לטובה,

בודאי ידוע לכם אשר כל המועדים והחגים שאנו חוגגים לזכר מאורעות
ונסים שארעו לאבותינו, הכוונה והמטרה היא להתבונן בזכרון זה ולהתעמק
בו ועד אשר נראה את עצמנו כאילו נמצאים אנו באמצע המאורע ורואים
ומרגישים כל המתרחש אז — בימים ההם בזמן הזה. דבר זה מפורש הוא
בקשר עם החג הראשון, חג הפסח, כמו שאנו אומרים בעת עריכת הסדר של
פסח: אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו
משועבדים היינו לפרעה במצרים כו' חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא
יצא ממצרים. ומוזה למדים אנו לכל המועדים והחגים.

כן בודאי מובן לכם שכל ענין הקשור בתורתנו, הרי לא רק הענין
בכללותו „נותן“ הוראות ומלמד בהנוגע לחיינו והנהגתנו, אלא גם כל פרט
ופרט שבו מדויק ויש בו הוראה, עד שאפילו גם סדר הפרטים — הוא
מדויק ויש בזה הוראה.

וכן הדבר, כמובן, גם בנוגע לחנוכה, אשר בודאי ידועה לכם פרשת
ימים אלה, ועוד תוסיפו בזה חכמה בינה ודעת על ידי שתשאלו את ההורים
המורים שיחיו, בכדי לשמור ולעשות ולקיים את כל הוראות ימי החנוכה.

ומהן, ועל פי הסדר:

(א) התחלת חנוכה — צריך להיות המעשה בפועל: הדלקת נר

חנוכה.

(ב) וענין מעשה זה הוא להאיר את החדר ואת הבית (כפי שיבואר לקמן). ואם יש אפשרות צריך להדליק „על פתח ביתו מבחוץ“, זאת אומרת — להאיר גם את הסביבה מבחוץ.

(ג) ומהו תוכן אור והארה אלו?

אף שהנר הוא דבר גשמי, אבל הנרות הללו קודש הם, וכמו שאנו אומרים בברכה הראשונה קודם להדלקת הנרות: אשר קדשנו במצותינו וצונו להדליק נר חנוכה.

נר ואור זה מורה על האור האמתי, כלשון הכתוב: נר מצוה ותורה אור. זאת אומרת — מצויים אנו להאיר את הבית ואת החוץ (אלה שעומדים בחוץ) באור התורה והמצוות.

(ד) אחר כך באה ברכה שני': שעשאה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה: וההוראה היא, שאפילו אם נמצא יהודי במצב שדרך הטבע קשה לו להתנהג בהנהגה האמורה של „נר מצוה ותורה אור“, אין היהודי נופל ברוחו ואינו פוחד מהקושיים והמניעות, כי השם יתברך עושה לנו נסים כמו שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה.

(ה) ואחר שתי הברכות האמורות באה ברכה שלישית.

שאף על פי שמברכים אותה רק בהדלקה ראשונה, אבל תוכנה מדבר גם בכל ההדלקות של כל לילות חנוכה הבאים.

היא ברכת שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. כלומר שמודים אנו להשי"ת בעד האפשרות לקיים מצותו, ושעל ידי כך גם מצהירים אנו ומפרסמים הנסים אשר הקב"ה עושה לאבותינו ולנו בכל דור ודור.

(ו) ואחר מעשה המצוה, והברכות שלפני זה והדברים שלאחרי זה, באה תפלת ערבית (שכידוע נר חנוכה קודם לתפלת ערבית) אשר בה בא שבח מיוחד לימי החנוכה — ועל הניסים.

בו מודגש שאפילו אם חלשים ומעטים אנו בגשמיות, אבל אנו בני גוי קדוש „טהורים וצדיקים ועוסקי תורתך“, והשי"ת עושה לנו תשועה גדולה ופורקן ועד — להודות ולהלל לשמך הגדול.

ועוד מלמד אותנו השבח וההודי' ד„ועל הנסים“:

אע"פ שיהודי צריך לעשות את התלוי בו בדרך הטבע, אבל ביחד עם זה ועיקר — הוא בבטחון גמור שההצלחה באה מאת ה', וכמו שאנו אומרים בהלל מאת ה' היתה זאת היא נפלאות בעינינו, וכן ה' גם כן בימי מתתיהו, שעשו התלוי בהם אבל בבטחון גמור בה', שלכן לא נכנסו בחשבונות אם הקמים נגדם הם גבורים ורבים בגשמיות.

כל הוראות אלו דחנוכה הרי הן הוראות מעשיות לכל יהודי מגדול ועד קטן, כלומר הוראות לחיות על פיהן בחיי היום יום. ואין הדבר תלוי אלא ברצון, ולא עוד אלא שהשי"ת מסייע לכל אחד ואחת למלא הוראות האמורות בפועל ממש ובמילואן.

ואף על פי אשר עדיין לא הגעתם לגיל מצוות,

הרי אדרבא — תראו כמה יקרה וחביבה ואהובה עליכם מצות נר חנוכה על ידי קיום מצוה זו וכל הוראות שלה בשלימותן,

ולהיות דוגמא חי' והשפעה טובה גם בבית וגם בחוץ,

להיות בזה ובכל עניני התורה ומצותי' „נרות להאיר“.

בברכה להצלחה בכל האמור
ולימי חנוכה מאירים



ב"ה, זאת חנוכה, ה'תשל"ה

. . . ימי השבת והיו"ט

— שגם ימי חנוכה — יו"ט הם —

אחת הכוונות בהם היא שישפיעו על הימים הבאים אחריהם (עד יום השבת או היר"ט שלאחריו) מתאים לתוכנם, וימשיכו בהם מעניניהם בכלל ומהנקודות העקריות שלהם — בפרט.

מעניני ימי חנוכה דאזלינן מינייהו — ה"ה ע"פ המבואר בארוכה בכ"מ דעיקר מצות חנוכה — היא הרלקת הנרות,

הרומזים על כל המצות כולן, וכמש"נ כי נר מצוה ותורה אור,

זאת חנוכה : ראה ד"ה ברוך שעשה נסים סוסי"ד (אוה"ת בראשית ח"ה).
יו"ט הם : מגלת תענית פ"ט. וראה כל בו הובא בכאה"ט או"ח סתרפ"ג.

עד . . . שלאחריו : ראה לקו"ת ברכה צה, ב.

דאזלינן מינייהו : באים לדרגת מהלכים (ראה אוה"ת להצ"צ בראשית כו, ב.
וראה תו"א ס"פ וישב. ובאוה"ת שם).

עיקר . . . הנרות : ראה תוד"ה הרואה סוכה (מו, סע"א). מגן אברהם ריש סימן
תרע"ו ובנו"כ שם. צפנת פענח (להגאון מרגאצוב) על הרמב"ם הלכות חנוכה סי"ג ה"ג.

כי . . . אור : משלי ג, כג. סוטה כא, א.

אבל מיוחדות מצות שבנרות מכל המצות — שבהם מודגשת תכונת הגר שבמצות (להאיר המקום והדרך ולהגן מן המזיקים) ועד שנראית גם לעיני בשר,

ומיוחדת במצות שבנרות עצמן מצות ג"ח — שענינה פרסומי ניסא דוקא.

הלימוד עיקרי בהג"ל והוראה — שהתורה והמצוה מאירים דרך החיים של כל איש ואשה ומגינים עליהם, ולא רק ע"פ המדידה של דרכי וחוקי הטבע אלא גם למעלה מזה — הנהגה נסית.

— ואף שאין סומכים על הנס, וצ"ל עשי' בדרך הטבע וכמש"נ וברכך ה"א בכל אשר תעשה ולא שיהי' יושב בטל — ה"ז רק כפי האפשרי ורק מפני שכן היא הוראת התורה,

— שמובן עפ"ז ופשוט שאין מקום לעשי' כזו באם היא בניגוד לתורה וקיום מצותי' —

ולכן בכל מצב ובכל אופן — יתנהג כמש"נ שתי באד' הוי' מחסי וילך לבטח דרכו בחיים, כי יבטח בה' והי' ה' מבטחו —

והוראה זו ולימוד זה צריך לפרסמם דוקא.

ויתרה פרסומי ניסא דחנוכה על זו דימי פורים שהיא בבית הכנסת וע"י דבור (מקרא מגילה).

מצות שבנרות: דמקדש, שבת (וידהבולה), דכבוד ביהכניס וכיו"ב. שבהם מודגשת: שלכן אמחזיל שדוקא ע"י מצות גר שבת וחנוכה הוי תריא ע"י בניס ת"ח וכו' (שבת כג. ב. לראה גם זח"א מה, ב). להאיר. . המזיקים: סוטה שם.

פרסומי ניסא דוקא: שבת שם. וברמב"ם סוף הל' חנוכה: ומצות ג"ח מצוה חביבה היא עד מאוד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס כו'. איש ואשה: להעיר מפרש"י שבת (כג. א ד"ה היו): וע"י אשה נעשה הנס (הנצחון המלחמה), ובפרע"ח סוף ש' חנוכה: גאולת יון ע"י בת מתתיהו. שאין. . הנס: להעיר דאפילו לצורך ציבור אין מתריעים על מעשה נסים (ירוש' תענית פ"ג, ה"ב). וראה זח"א רל, ב. ובניצוצי זוהר שם. וברכך. . בטל: דברים טו, יח. ספרי שם.

ורק. . התורה: ראה סידור ד"ה מזמור לתודה (מד, ב).

הוראת התורה: הטעם ע"ז ראה קונטרס ומעין מכ"ג.

שתי. . מחסי: תהלים עג, כח. וסיומו לספר כל מלאכותיך — מעשיך הגוראים והנפלאים (מצוד"ד), ובראב"ע שם: או ידע דעת עליון כו'.

יבטח. . מבטחו: ירמ' יז, ז. וראה חתר ש"ס ד"ה ובוטח בה' (סי' רל

— בהוצאת קהת). בארוכה בשער הבטחון בס' חוה"ל.

משא"כ דחנוכה — שהיא ע"י עשי' (הדלקת הנרות) ועל פתח ביתו (והצרו) מבחוץ.

ויה"ר אשר הנרות הללו, עליהם אמחז"ל שאינן בטלין לעולם — שזוה לומדים גם לההוראות שבהם, ובלשון הידוע: וואָס די ליכטלאַך דער- ציילען —

ידחו כליל את חושך הגלות, ובמהרה בימינו ממש יקיים היעוד קץ שם לחושך, קומי אורי כי בא אורך וכבוד הוי' עליך זרח,

בגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

ועל . . . מבחוץ : שבת כא, ב.

מבחוץ : ועד דכליא ריגלא דתרמודאי שגם המורדים יבואו לכלות הנפש (סד"ה מצותה משתשקע, תר"ל).

הנרות הללו . . . ידחו כליל : להעיר מלקו"א להה"מ ד"ה דרך שלשת ימים (סקע"ט — בהוצאת קהת) : בכל מצוה נעלם בה הכל כו'.

שאינן בטלין לעולם : רמב"ן ר"פ בהעלותך.

ובלשון הידוע : שיחת כז כסלו תש"ו (הוספה בקונט' ד"ה ברוך שעשה נסים, ברוקלין, תשי"א).

קץ שם לחושך : איוב כה, ג. אוה"ת ר"פ מקץ וש"ג.

קומי . . . זרח : ישעי' ס, א.

משיח צדקנו : שהוא משמונה נסיכי אדם (מיכה ה, ד. סוכה גב, ב) ואז הכינור של ח' נימין (ערכין יג, ב), ועד"ז — ח' ימי חנוכה (תו"א מקץ לג, ד). — עוד שייכות דחנוכה ושמונה ראה ליקוטי לוי"צ אגרות ע' שפח.



ב"ה, כ"ד טבת, ה'תשל"ה

הילולא דרבנו הזקן

ברוקלין, נ. י.

שלום וברכה :

בנועם קבלתי מכתבו, בו כותב אודות התרשמותו ממבצע חנוכה ומביקור אנשי חב"ד ביחידתו, ובמיוחד מקבלתו שתי מטבעות בתור "מעות חנוכה".

ובודאי הסבירו לו ענין המטבעות ובקשתי להפריש מטבע אחת לצדקה והמטבע השנית לעשות בה כרצונו.

ובהזדמנות זו אביע בכתב אחת מהכוונות הפנימיות בענין המטבעות האלו.

ידוע אשר עמנו בני ישראל — קומה אחת שלמה.

שזהו הטעם שתורתנו, תורת אמת, דורשת מכל יהודי "ואהבת לרעך כמוך". שלכאורה לא מובן איך יכול להיות "כמוך". ועל פי הקדמה האמורה, שכל אחד ואחת מבני ישראל הינם חלקים ואברים מקומה אחת, מובן שיכל

להיות „כמוך“, כי אהבת הזולת היא בעצם אהבת עצמו, וכמבואר בעומק יותר בפרק לב בספר התניא לרבנו הזקן.

וידוע גם כן שיסוד בתורתנו, תורת חיים (הוראה בחיים) הוא שמעשה עיקר. שלכן עם כל החשיבות לרגש שבלב והביטוי בדיבור, הרי טובים השנים כשהם קשורים ומצטרפים למעשה בפועל. ואפילו מעשה קטן לפי ערך בכמות, הרי באיכות — מי ישורנו. ולדוגמא: הנותן פרוטה לעני — הנה פרוטה זו שנותן לצדקה מיגיע כפיו, כל כוח נפשו החיונית מלוכש בה, ועוד שהי' יכול לקנות בה חיי נפשו החיונית, זאת אומרת שנותן חיי נפשו לה' (תניא פ' לז).

וחיי אחת הכוונות במטבעות הנ"ל — לקשר את כל מקבלי המטבעות, ומהם ועל ידם לקשר גם את מקבלי מטבעות הצדקה, כנ"ל, על ידי מעשה בפועל ובפרט שהוא קשור בממון, שאף על פי שהוא רק פרוטות אחדות, אבל כאמור יש בזה ענין של חיי נפש, ותקותי שיתנו צדקה האמורה ברגש המתאים.

והשייכות המיוחדת בהאמור עם חנוכה — יובן על פי לשון הרמב"ם, שהיוונים „פשטו ידם בממונם (של ישראל)“. שהגם שלא מבואר הפרטים של שליחתי"ד זו, אבל בדאי שהיתה בדוגמת „טמאו כל השמנים“, שבזה ברור שכונתם של שונאי ישראל היתה לא סתם לגזול השמנים באופן שיהי' מן הנמנע להדליק הנרות בבית-המקדש, אלא טמאו דוקא, כלומר שכונתם היתה אדרבה שידליקו נרות, אלא — בשמן טמא, שיהי' האור טמא, בטומאת הגויים. ומכאן גזרה-שוה גם בענין הממון — סמל כל הענינים הגשמיים שאפשר לקנות בממון — שפירוש „פשטו ידם בממונם“ הוא כנ"ל, שיהי' ליהודים ממון, אבל ממון טמא להוצאה טמאה, כלומר חיי יום-יום גשמיים מעורים בטומאה ר"ל, היפך הוראת תורתנו הק' — „קדושים תהיו — קדש עצמך במותר לך“.

ומכאן הרמו שב„מעות חנוכה“ בכלל, ובפרט בממון ההולך לצדקה, שכשיהודי מרים „תרומה“ מממונו לצדקה, השקולה כנגד כל המצוות, הרי לא רק שמקדיש תרומה זו, אלא גם „מרים“ את תשע הידות שנשארו אצלו והופך גם אותם מגשמיות לרוחניות ובפרט על ידי זה שקונה בהם דברים כשרים טובים ומועילים.

ומענין לענין בענין חנוכה, ובפרט בהנוגע לאנשי צה"ל, יש במאורעות חנוכה בימים ההם מקור לא אכזב לעידוד-רוח הכי גדול בומן הזה, שהרי המצב של „כי אתם המעט מכל העמים“ הובלט ביותר בימים ההם, ובכל זה גברו המעטים על הרבים — משום שמעטים אלו הם „טהורים ועוסקי תורתך“, ועד כדי כך שזכו ל„נסים ופרכין וגבורות ותשועות ונפלאות“ — בסגנון תפלת ההודאה דחנוכה, ובוה ענין לכל הדורות, ובפרט בתקופתנו, שאין להתפעל כלל וכלל ממערכת הכוחות והריבוי בכמות, ובבטחון בהשם יתברך ינצחו המעטים את הרבים ולא עוד אלא שתפול עליהם אימתה ופחד שמלכתחילה

לא יהינו להתגרות בעם ה', עם הקודש בארץ הקודש. ארץ אשר תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה.

בברכה לבשורות טובות

בכל האמור



ב"ה, נר רביעי דחנוכה, כ"ז כסלו ה'תשל"ג.

. . . ולשאלתו — על דבר לימוד והוראה בחנוכה ועניינה — מיוחדים לאנשי צבא, נוסף „על הנסים“ שניתנו „רבים ביד מעטים וכו'“ —

נקודות אחדות בזה (ובקיצור — שבודאי יספיק למר כפי שהנני מכירו, וכמו שנאמר תן לחכם ויחכם עוד):

כל איש צבא הוא עומד „על פתח ביתו (בית כל עם בני ישראל בכל מקום שהם — אה"ק) מבחוץ“ — ותפקידו — לא סתם הגנה, כי אם הגנה באופן ועל ידי שמדליק את הנר (נשמתו — נר הוי' נשמת אדם) שיאיר את הבית וגם את החוץ — בנר מצוה ותורה אור.

ולא להתרשם מזה „ששקעה החמה“ וחשך בעולם.

ואדרבה — לולא זאת לא היו מגייסים אותו ואין צורך בצבא.

ועל דרך שזמן הדלקת הנרות דחנוכה הוא דוקא משתשקע החמה,

ולא להסתפק בההישגים דהיום אף שהם באופן דמהדרין מן המדרין.

כי אם להוסיף מיום ליום בנרות מאירים על פתח ביתו מבחוץ — הוספה הן בהאור בפנים והן בהאור בחוץ.

ועוד להעיר: אמרו חז"ל אשר „יהודה מכבי עשה גבורות גדולות בעזר השי"ת . . . מכבי ר"ת מי כמוך באלים יי"ה“,

זאת אומרת אשר על כל אחד במלחמתו — מלחמה איוו שתהיה: מלחמת החיים, מלחמה להגן על הקודש ועל הרוחניות וכו', ובודאי — בנוגע למלחמה כפשוטה.

צריך להיות כתוב־חרוט על דגלו ובלבו: מי כמוך באלים יי"ה — ואז

לא יחת מפני כל כי ה' אתו.

הנצחון מובטח. כי — כלשון הכתוב: הוי' אלקיך מתהלך בקרב מחניך להצילך ולתת אויביך לפניך.

יהיה שלום בארץ, כי יקויים בו הנאמר בתורתנו תורת אמת: וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך.

ובמיוחד על ידי הדיוק בקיום מצות תפילין — וכפירוש חכמינו ז"ל בכתוב זה, כמו שכתבתי במכתבי הקודם . . .



. . . אמר כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א באחת משיחותיו, אשר קירוב הרחוקים צ"ל באופן שיגביהם אליו ולא שירד (ממדרי' בתומ"צ ותפלה) אליהם.

וי"ל בקישור לימי חנוכה הממששים ובאים — דהנה אף דעיקר הגם ה' נצחון המלחמה, בכ"ו תלו לעיקר הגם בשמן (וכמ"ש בתו"א ושערי אורה רד"ה בכ"ה בכסלו).

דמצינו בשמן תכונות הפכיות: א) נעשה ע"י כתישה ובטוש דוקא (שמ"ר ר"פ תצוה, ועייג"כ מנחות פ"ח מ"ד) — מה שמורה על ענוה. ב) מפעפע בכל דבר * — מה שמורה על קירוב לכל דבר. והיפכם: ג) אינו מתערב עם שאר משקין (שמ"ר שם) — מה שמורה על הבדלה (ועייג"כ אמרי בינה שער הק"ש פנ"ד י"ו). ד) עולה למעלה מכל המשקין (שמ"ר שם) מה שמורה על התנשאות.

וכזה צ"ל סדר העבודה כשבא הזמן להאיר גם בחצר וברח"ד ועד דכליא רגלא דתרמודאי אותיות מורדת (ד"ה ת"ר נ"ח דשנת תרמ"ג ועוד): א) תחלת עבודתו צ"ל קבעמ"ש, ונפשי כעפר לכל תהי'. אח"כ ב) ואהבת לרעך כמוך. ואם רואה שחברו לע"צ אינו שמן (גופו אינו עולה וכלה באור נשמתו שהיא גר ד') צריך לפעפע בו. ג) הוא עצמו אינו יורד ומתערב עי"ו, ואדרבה עולה למעלה מעלה ע"י עבודה זו. עד שסו"ס ד) הוא בהתנשאות, כי בפע"ע אינו כלום, אבל מצד עבודתו הוא שלוחו של ממה"מ הקב"ה ומי ידמה לו, כי שלוחו של אדם כמותו, וכמרו"ל (ב"ב עה, ב) עתידים צדיקים שיקרא בשמן של הקב"ה.

(ממכתב כ' כסלו, תשי"ח)

* ראה טושי"ע יו"ד סק"ה ס"ט ונ"כ מחלוקת הפוסקים אם השמן מוליך עמו גם ד"א, ובכ"ז בחגיגה (טו, ב) אמרו בפשיטתו ואם לאו אל יבקשו תורה כו'. ויש לחלק בקל.

. . . ומה שמסיים במכתבו (לענין מה שכתבתי לפעפע בחבירו), ומה לעשות אם הוא סגור בחדרו איך להוציאו ממשכא דקמצא — הנה כבר כתב כ"ק מו"ח אד"ש במכתביו (בשם אדנ"ע) כשמעמידים פנס מתקבצים החפצים באור — ליכטיקייט ציט צו עכ"ל.

וי"ל החפצים באור אשר חפץ מורה על פנימיות הרצון משא"כ רוצה (ראה לקו"ת שלח סד"ה ויאמרו אל כל עדת גוי) ופנימיות רצון כל בני ישראל שלם הוא את ד' ותורתו תורה אור, וכידוע "הראי" מהא דגט מעושה כשר ועפמש"כ ברמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

ומה שכתב עוד אולי אין השמן מאיר גם בעצמו כי עכור הוא — הנה גם שמן עכור מפעפע וגם מאיר אלא שאין האור בהיר כ"כ, אבל מכלל חשך פשיטא שיצא, וגם הדלקת הנר מקרי, כדמוכח בש"ס פוסקים ובמוחזש, ובכלל מה בצע במ"ש אם אינה מביאה תועלת בתורה עבודה או גמ"ח, ואם היא מוגעת מהם ח"ו ה"ז דבר האסור.

וכל אחד במקומו הוא שליח ההשגחה העליונה ואם רק יתחיל בעשי' למלאות שליחותו בטח יצליח, וגם טוב לו ג"כ הן ברוחניות והן בגשמיות. . .

(ממכתב כ"ו שבט תשי"ח)



. . . ויהי רצון שהן בעניני הכלל והן בעניני הפרט יהי' באופן דמוסיף והולך באור, וכהוראת ימי חנוכה, דמוסיף באור מיום ליום.

ויש עוד להוסיף בזה, אשר מקור האור וההוספה בו הוא — שמן ומצותו להדליק על פתח ביתו מבחוק,

והרמו — אשר ע"י לימוד תורת החסידות המגלה גם רזי דרזין (שמן) דאורייתא ועד להבנה והשגה, והציווי בזה — להפיצו חוצה,

הנה יאיר אור זה ויחדיר בכל הענינים, ובלשון הכתוב, בכל דרכיך,

באור: שממנו נמשך אח"כ מים רקיע (עיין זחיב קלו, כ. סידור עה"פ הללו אל בקדשו).

רזי דרזין (שמן): ראה אמרי בינה שער הק"ש פניד ואילך. ד"ה כרוך שעשה נסים (ברוקלין, תשי"א).

להפיצו חוצה: אגה"ק הידוע של הבעש"ט.

בכל דרכיך . . . דעהו: שכל גופי תורה תלוין בזה (ברכות סג, א).

(ועד שיבואו ל)דעהו, דע את אלקי אביך וכו', לבוא ללב שלם, מצוה רמה (כן צ"ל) ונשאה, עולה על כולנה.

(ממכתב ימי חנוכה היתשכ"ה)

דע . . . כולנה : ראה תניא קו"א קנז, ב.



. . . א מערקווירדיגע זאך געפינגען מיר : בנוגע דעם נס חנוכה, די גמרא (שבת כא, ב) ערציילט, אז דער פך שמן טהור וואָס מ'האָט געפונען איז געווען מונח בחותמו של כהן גדול. אויף האָבן אַ ראי' אז דער פך איז געבליבען אונבאַריט איז גענוג צו וויסן אז ער איז געבליבען פאַרזיגעלט, צוליב וואָס דערציילט אונז די ברייתא אז עס איז געווען חותמו של כהן גדול ?

נאָר דערפון קענען מיר אָפּלערנען, אז אויב עס איז באַ אידען פינסטער, ר"ל, בגשמיות וברוחניות און עס איז דאָ אַזוינע וואָס ווילען להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך, איז ווי קען מען אויסהיטען אַז עס זאָל בלייבען אַ פך שמן טהור, וואָס דערפון וועט מען אַנצינדען דערנאָך אַ גאַנצע מנורה, איז דאָס דורך דעם וואָס מען היט דעם פך דורך דעם חותם של כהן גדול, אַ איד וואָס — לויט דעם רמב"ם'ס לשון (הל' כלי המקדש פ"ה ה"ו) — שיהי' יושב במקדש כל היום ולא יצא אלא לביתו בלבד בלילה או שעה או שתיים ביום.

נאָך אַ מערקווירדיגע זאך געפינגען מיר : בנוגע צום כהן גדול, די גמרא (יומא יח, א) זאָגט : והכהן הגדול מאחיו כו' אחיו הכהנים מגדלין אותו. לבאורה אויב מ'דאַרף אַז דער כהן גדול זאָל האָבען אויף דער הוצאה און נאָך זיין רייך אויך, איז פאַרוואָס דוקא משל אחיו הכהנים ?

נאָר וואָס דען : אויף אַ פשוט'ן אידען דאַרף די תורה ניט אַנזאָגען. אַז מ'וועט קומען צוגיין צו אַ פשוט'ן אידען און מען וועט אים זאָגען : הער זיך איין, דער כהן גדול דאַרף האָבען אויף דער הוצאה ; ווילסטו נעמען אין דרויף אָן אנטייל, ווילסטו זעהען אַז אַלע דיינע באַקאַנטע זאָלען נעמען אין דרויף אָן אנטייל ? וועט עס גאַרניט איינפאַלען לויפן צום רב פּרעגען, וואָס שטייט וועגען דעם אין שולחן ערוך. ער וועט אויך מורא האָבען אַז ער וועט אַנווערען די געלעגענהייט פון דער זכי' פון השתתפות אין אַ זאך וואָס איז פאַרבונדען מיט'ן כהן גדול. וואָרעם עס איז דאָך לאַ ראיתי צדיק נעזב, דער אויבערשטער וועט זיכער געבען דעם כהן גדול אַלץ וואָס ער דאַרף, נאָר עס קען זיין ניט דורך דעם אידען אויך. וועט ער זעהן פאַרכאַפן ניט אַרויסלאָזען די זכי', טאָן אַלץ וואָס ער קען, סיי מיט אַנדערע סיי מיט זיך, אַז דער גדלהו זאָל זיין דורך עס דוקא.

קומט מען אבער צו א כהן, קען פאסירען ער זאל אנהייבען זאגען:
 (א) וואָס קומט איר צו מיר, איך בין סיי ווי סיי אַ הייליגער, איך ווײס אַליין
 וואָס איך האָב צו טאָן, גײט זײט מזכּה אַנדערע. (ב) איר ווילט איך זאל זיך
 פאַרנעמען מיט דער הוצאה פון כהן גדול און זאל זיך נאָך עוסק זײן אַז
 אַנדערע זאָלען זיך משתתף זײן? איר ווײסט אַז אויף מיר ליגט די עבודה
 פון בית המקדש? פרעגט באַם כהן גדול אַליין, וועט ער איך אויך זאָגען וואָס
 איז וויכטיגער, אויב איך וועל זיך פאַרנעמען מיטן כהן גדול קען נאָך בטל
 ווערען די עבודה פון בית המקדש! הייסט איר מיר דאָס טאָן? און וואָס
 זאָגען עפעס די פוסקים וועגען אַזאָ זאָך? איר מאַכט דאָך הרוב מיט אייערע
 רייד אַליין דעם בית המקדש: דאָס וועל איך ניט דערלאָזען בשום אופן.

באַוואַרענט די תורה — גדלהו משל אחיו הכהנים (און די באַוואַרעניש
 העלפט אויך ניט אַלעמאַל!).

אין גראַדע פון דער מעשה פון חנוכה לערנען מיר: צום בית המקדש
 האָבען יונים דערגרייכט, דעם מזבח האָבען זיי געקענט מהרס זײן, די מנורה
 מטמא געווען, אַבער דעם קליין קריגעלע שמן וואָס ליגט באַהאַלטען און אויף
 וועלכען דער כהן גדול האָט אַכטונג געגעבען, דאָס איז געבליבען גאַנץ און
 האָט אַנגצונדען ליכטלאַך, וואָס לייכטען טויזענטער יאָרען.

(מסכתב ס"ו כסלו תשי"ה)



. . . והנני שולח לכל אחד ואחד ברכתי — על פי המבואר בכמה
 מקומות, שענין חנוכה הי' להשכיחם תורתך ולהעבירם על חוקי רצונך,
 היינו שכוונת מלכות יון הרשעה היתה לא לאסור לימוד התורה סתם,
 בתור חכמה, אלא להשכיח שזהו תורתך דוקא, תורת ה' תמימה, וכן בנוגע
 קיום המצות שלא נתכוונו לקיום המצוות השכליות, אלא דוקא החוקים שאין
 בהם טעם, וגם אלו לא הי' איכפת להם אילו לא היו חוקי רצונך דוקא,
 רצון הבורא, ועל ידי המסירות נפש של בני ישראל, אנשים נשים וטף,
 נמסרו רשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך, ונתוסף יום טוב
 בישראל להודות ולהלל לשמו הגדול, ובאופן דמוסיף והולך להאיר חשכת
 הגלות על ידי נר חנוכה, דהלכה כבית הלל, ועל פי מה שנאמר נר הוי'
 נשמת אדם, שכל יהודי הוא נרו של הקב"ה ותפקידו, כדבר המשנה אני
 נבראתי לשמש את קוני, להאיר חלקו בעולם, ולא רק נפש הבהמית שלו,
 אלא גם כסביבתו ומחוצה לו, כענין מצות נר חנוכה על פתח ביתו מבחוץ,
 יהי רצון שיקויים כל הנ"ל בכל אחד ואחד מכם ובאופן דמוסיף והולך
 מיסיף ואיר . . .

(מסכתב י"ג סבת, ה'תשי"ט)



ב"ה, זאת חנוכה, ה'תשכ"ה
ברוקלין, נ. י.

אל קהל עדת ישראל
חובבי ומוקירי תורה ומצוה
ה' עליהם יחי

שלום וברכה:

די פארברייטונגען צו דער פארשטייענדער יערלעכער אונטערנעמונג פון מרכז הישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש (כ"א שבט הבע"ל) זיינען אין פולן גאנג. איך וויל האפן, אז יעדער איינער און איינע, וועמען דער ענין פון תורה ומצוות איז נאָענט און טייער, וועט זיכער זיך באַלד מאַ-בילירן בייצוטראַגן זיין (און איר) חלק צו דעם דערפאַלג פון דער יער-לעכער אונטערנעמונג.

אַלע אידישע ימים טובים און טעג פון דערמאָנונג, אַריינברענגענדיג פריש לעבן אין טאַג-טעגלעכן לעבן פון דער געגנוואָרט, פאַרבינדן די אידישע צוקונפט מיט דער אידישער פאַרגאַנגענהייט. דאָס איז אַזוי אויך בנוגע די טעג פון חנוכה, ווי עס ווערט ספעציעל אונטערשטראַכן אין גוסח ההודאה בימים ההם בזמן הזה.

חנוכה דערמאָנט אונז דעם פאַרווך פון דער אויסערלעכער וועלט אַריינצודרינגען אין דער אינערלעכער אידישער וועלט — ניט אַזוי דורך אַ באַמיונג אויסצואוואַרצלען תורה ומצוות אינגאַנצן, ווי דורך אַ שטרעבונג אויסצוליידיגען תורה ומצוות פון זייער אינערלעכן גייסט פון קדושה און גיטלעכקייט. דאָס ווערט אונטערגעשטראַכן אין דער חנוכה-תפילה: די יוונים האָבן זיך באַמיט להשכיחם תורתך — צו מאַכן אידן פאַרגעסן דיין (גיטלעכע) תורה, ולהעבירם מחוקי רצונך — און אַראַפּפירן זיי פון די געזעצן פון דיין (גיטלעכן) רצון. די תורה אַלס אַ „חכמה“, אָדער אַלס אַ „ליטעראַרישע קונסטיווערק“, אד"ג, איז ניט געווען אין סכנה; אויך ניט די אַזוי-גערופענע „עטישע“ און „שכליות-דיגע“ מצוות. געשטעלט געוואָרן אין סכנה איז די טיפע אידישע אמונה אין תורת השם, דעם אויבערשטנס תורה, תורה מן השמים, און מצות השם, דעם אויבערשטנס מצוות. די דאָזיגע סכנה איז פונקט אַזוי ערנסט היינט ווי אַמאָל; די היינטיגע „יוונים“ און זייערע אידישע מיטהעלפער און נאָכטענצער די „מתיוונים“, זיינען ניט ווייניגער געפערלעך פאַר דעם אידישן קיום ווי די אַמאָליגע.

דעריבער איז היינט אַזוי וויכטיג צו פאַרשטאַרקן און אויסברייטערן אַזאַ מוסד ווי די ליובאוויטשער ישיבה, וואו לימוד התורה איז דורכגעדרונגען מיט קדושה און יראת שמים והידור מצוה, ועל כולם — מיט אַ געפיל פון אזריות און אהבת ישראל און מסירת נפש, ווי די חשמונאים פון אַמאָל.

אַרויסצוגיין אין גאָס צו פאַרשפּרייטן דעם נר מצוה ותורה אור, אַלץ מער און מער, לויט דער זעראַה פון נר חנוכה.

עס איז צו האַפּן, אַז די עסקני הישיבה וחובבי תורה ומצוה בכלל וועלן אויסנוצן די געציילטע וואַכן צום יערלעכן דינער צו פאַרשטאַרקן זייערע באַמיאונגען און זייער אַנטייל, אייך אין אַ שטייגענדער מאַס, צו פאַרזיכערן די פינאַנציעלע און גייסטיגע הצלחה פון דער יערלעכער אונז-טערנעמונג. בזכות זה וועט יעדער איינער און איינע פון די טוער און שטיצער זוכה זיין צו אַ תּשׁוּעָה גדולה אין אַלץ וואָס מען נויטיגט זיך, פאַר זיי און זייערע בני בית שיחיו, בגשמיות וברוחניות גם יחד.

כבוד ובכרה להצלחה ולבשורות טובות



. . . וכיון שנמצאים אנו בימי חנוכה, ואומרים ועל הנסים כו', וכל עניני תורתנו ומצותי' הרי נצחים הם ושייכים לכל בני' בכל דור ודור, הנה יהי רצון שיהי' הקב"ה עוזרו לכל או"א, ובמילא יהי' — מסרת גבורים ורבים וטמאים ורשעים וזדים ביד — עוסק בתורה שבכאו"א, שגבור הנ"ל (שזהו היצה"ר שגבור הוא ע"י אקדימתא טעניתא) וכו' יהי' כדיוק הלשון, מסרת, שיהי' באופן דרב תבואות כח שור, ככל לבבך בשני יצריך, ויתוסף בהפצת היהדות בכלל ובהפצת המעינות ביחוד ועד לופרצת וגו', וקאתי מלכא משיחא, וטהרו מקדשו ויודו ויהללו לשמו הגדול.

(ממכתב ב' טבת תשכ"א)



ב"ה, נר דאשון דחנוכה, ה'תשכ"א
ברוקלין, נ. י.

צו די איינטיילענע מער אין דעם חנוכה
צוזאַמענקונפט פון פריינד און שטיצער
פון דער ישיבה אחי תמימים אין
נאַרק, נ. דו.

ה' עליהם יחיו

שלום ובכרה!

מיט צופרידענהייט האָב איך באַקומען די מיטטיילונג, וועגן דעם בע"פּ פאַרשטייענדען חנוכה צוזאַמענקונפט. איינגעאַרדענט אין פאַרבינדונג מיט דער

גרינדונג און עפענונג פון דער נייער אַפטיילונג פון דער ישיבת אחי תמימים אין נואַרק, נ. דו.

דער צוזאַמענקונפט קומט פאַר אין די טעג פון חנוכה, וואָס מיר פייערן און דערמאנען אָו ווען מלכות יוֹן האָט געצילט צו מאַכן פאַרגעסן אידן תורה און מצות. — האָט די מסירות נפש פון אידן אין יענער צייט, זייער לערנען און אָפּהיטן תורה און מצות, געבראַכט זיי דעם נצחון אָז מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים (דער אויבערשטער האָט איבערגעגעבן די שטאַרקע אין די הענד פון די שוואַכע, און די מערערע — צו די ווייניגע).

דאָס איז אויך אַן אָפּלערונג און אָנווייזונג אויך אין אונזער צייט, אין דער מדינה און אין דער פּראָגע פון קינדער ערציאונג — וואו ס'איז ניטאָ קיינע גוירות, חס ושלום, געגען לערנען תורה און מקיים זיין מצות.

איז אַבער דערווייל, ליידער, דער צושטאַנד, אָז די תלמידי הישיבות וואו מען לערנט דעם אויבערשטעניס תורה און מען ערציט צו מקיים זיין זיינע מצות — זיינען זיי ניט דער רוב פון אַלע אידישע קינדער, און ניט פון די אינפלוסורייכסטע משפחות אין דעם מאַטעריעלן לעבן.

דערמאָנט אונז חנוכה און פאָדערט אויף, אָז ווי בימים ההם בזמן הזה, איז דורך מסירות נפש פאַר אמת'ע אידישקייט תורה ומצות — וועלן, סוף סוף, די ווייניגע אין צאָל צוציען צו זיך די מערערע, ביז די מעטים וועלן האָבן דעם פולען נצחון און אויפשטעלן אַ דור ערצויגען אין גייסט פון חינוך על טהרת הקדש — און דורך דעם בריינגען פּרקן (אויסלייזונג) פון דעם גאַנצן אידישן פּאָלק.

ישיבת אחי תמימים אין אירע אַלע אַפטיילונגען איז געווידעמט צו דעם אויבענדערמאנטען צוועק און חינוך — און דערפאַר בין איך שטאַרק אין דער האַפנונג, אָז די אויפפאָדערונג פון חנוכה וועט אַרזיסרופן באַ אַלע אינטייל-נעמער אַ פאַרשטאַרקטע טעטיקייט פאַר דער אויפהאַלטונג און פאַרברייטערונג פון דער ישיבה.

און דאָס וועט זיי בריינגען דעם אויבערשטעניס ברכות בגשמיות וברוחניות.

בכבוד און מיט אַ וואונש פון הצלחה און — אַ פּרייליכען חנוכה



. . . צו דער יערלעכער חגיגה, ג' טבת ה'תשט"ז, שיק איך מיין באַגריסונג און ברכה צו די עסקני הישיבה און אלע פאַרזאַמעלטע, וואָס זיינען געקומען אנטײל נעמען אין דער יערלעכער תורה־פּייערונג פון מרכז הישיבות „תומכי־תמימים“ אין אַמעריקא.

אַזוי ווי די חגיגה קומט פאַר אויף מאַרגען נאָך חנוכה, ווען די השפעה פון דעם ליכטיקן יום־טוב איז פריש באַ יעדן אין זכרון און וועט זיכער באַלייכטן דעם טאַג־טעגלעכן לעבן אַ גאַנץ יאָר, וויל איך אונטערשרייבן אַ פאַר עקריות־דיקע גקודות פון חנוכה.

חנוכה דערמאנט אונז אַז אפילו אַזאַ זאַך ווי דער בית־המקדש, דער הייליקסטער אַרט פון השראת השכינה, קען אויך, אונטער געוויסע אומשטענדן, ווערן פאַראומרייניקט, כאַטש אויסערלעך בלייבט ער גאַנץ.

אין אַזאַ פאַל, לערנט אונז חנוכה, קען מען מטהר זיין דעם בית־המקדש בלויז דורך פולשטענדיקער מסירות־נפש: דורך אַן אַפענעם און דרייסטן ווידערשטאַנד קעגן די כוחות פון פינסטערניש און טומאה, ניט אַריינלאַזנדיק זיך אין חשבונות ווער זיינען די „גבורים“, די „רבים“ וכו'.

די הוראה דערפון, בימינו אלה, איז קלאַר. רז"ל זאַגען: משחרב בית־המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה. אַ ישיבה איז דער הייליקסטער אַרט פון השראת השכינה. דאַרף מען באַוואַרענען, אַז דער לימוד התורה זאָל זיין על טהרת־הקדש, ביראת ה' טהורה, וואָס אין היינטיקע צייטן, מער ווי אַלעמאַל, פאַדערט עס מסירות־נפש.

אַט דער גייסט פון מסירות־נפש און לימוד התורה ביראת־שמים דרינגט דורך די ליובאַוויטשער ישיבות, און מסירות נפש ניט נאָר אין די אמות פון דער ישיבה און ניט נאָר פאַר זיך, נאָר אויך חוץ דער ישיבה און אויך פאַר דעם צווייטן, פאַר דעם נאַענטן און ווייטן, וואָס דאַס איז פון די ספּעציפישע שטריכן פון די ליובאַוויטשער ישיבות, וואָס איז אין זיי איינגעפלאַנצט געוואָרען פון דעם ערשטן טאַג פון זייער גרינדונג דורך כ"ק אדמו"ר נ"ע און זיין זון כ"ק מו"ח אדמו"ר — זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע. די תלמידים פון די ליובאַוויטשער ישיבות ווערען געלערענט צו זיין די חשמונאים פון אונזער דור, די מסירות־נפש־דיקע און אונערמידלעכע קעמפער פאַר תורה־אידישקייט על טהרת־הקדש אין פאַרשידענע טיילן פון דער וועלט.

איז פאַרשטאַנדיק דער גרויסער זכות פון די אַלע וועלכע נעמען אַ חלק אין דער אונטערשטיצונג און אויסברייטערונג פון די ליובאַוויטשער ישיבות. און אין דעם גייסט פון חנוכה דאַרף די דאָזיקע אונטערשטיצונג זיין בגופם ובממתנב, און מוסיף והולך.

כדי צו דערמעגלעכן די ליובאוויטשער ישיבות צו זיין מוסיף והולך אין פארשפרייטן דעם נר מצוה ותורה אור ומאור שבתורה פון דער ישיבה אין גאס און פון דער היים אין דער גאנצער סביבה.

ובזכות זה וועט אויך השי"ת מוסיף והולך זיין בשפע ברכה והצלחה, יעדן איינעם ובני ביתו — שיחיו — בגשמיות וברוחניות.

(מסכתב חנוכה נר חמישי, ה'תשס"ז)



. . . עס איז באוואוסט דער מאמר רז"ל אויף חנוכה, אז דער יום טוב איז פארבונדען מיט העלדישע אידישע פרויען און זייער אויפפירונג אין יענער תקופה ניט קוקענדיג אויף אלע שוועריגקייטען און די פערשידענע גזירות וועלכע זיי האָבען געדאַרפט בייקומען. און דעריבער זאָגען די חז"ל אף הן היו באותו הנס און נאָך מער — אז דורך זיי איז געווען דער נס. און עס איז דאָך באוואוסט, אז יעדער יאָר ווידערהאַלט זיך יענע תקופה אין דעם זין, אז עס איז אַ עת רצון מיוחד צו שטאַרקען זיך און צוגעבען אין גוטער אויפפירונג ענליכעס צו דער אויפפירונג פון אידישע פרויען אין יענער צייט — בימים ההם בזמן הזה. אין לויטן מאמר רז"ל — אז אַ מענטש רייניגט זיך און הייליגט זיך אונטערן גיט מען עס אין דעם נאָך מער מעגליכקייטן פון אויבען. און לויטן אויסדרוק פון מיין שווער, כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע: מען דאַרף זיך צוהערען וואָס די ליכטעלעך — נרות חנוכה — דערצעהלען. און השם יתברך זאל אייך מצליח זיין צו הערען און דערהערען, און בריינגען דאָס אין טהאַט־זאַכען אין דעם טאָג טעגליכען לעבן.

(ממכ' כד' כסלו תשס"ו)



. . . אזוי ווי אַלץ איז בהשגחה פרטית, איז אויך דאָס וואָס דער „בית רבי" איז אַרויס פון דרוק אין דעם חודש הגאולה פון חב"ד ובפרט אין די טעג פון חנוכה, קען מען דערפון אַרויסלערנען אַ הוראה.

דער אונטערשייד צווישן די נרות חנוכה און נרות של שבת וואָס פרויען זיינען אין ביידע פאַרפליכטעט, איז, צווישן אַנדערעס, אויך אין דעם וואָס די נרות חנוכה צינדט מען אָן נאָך דער שקיעה, ווען עס איז שוין נאַכט. אָבער נרות שבת צינדט מען אָן פאַר דער שקיעה, ווען עס איז נאָך טאָג. אויסערדעם,

צינדט מען ערב שבת אָן די זעלבע צאָל ליכט ווי אַלעמאַל, אָבער די חנוכה ליכט ווערן פאַרגרעסערט אין צאָל אַלע נאַכט.

דאָס איז אָן אַנדייטונג, אַז מען קען זיך ניט באַנגוגענען מיט דעם וואָס מען מאַכט ליכטיק די אייגענע היים מיט דער ליכטיקייט פון תורה און מצוות און מאור שבתורה. די אינערלעכע ליכטיקייט פון דער תורה, וואָס דאָס איז תורת החסידות: מען מוז אויך ליכטיק מאַכן די „גאָס“, וואָס אויף דרויף זיינען מרמו די גרות חנוכה (וואָס זייער אָרט איז על פתח ביתו מבחוץ — ביים אַריינגאַנג אין הויז פון דרויסן). נאָך מער: אין דער צייט ווען עס איז פינסטער אויפן גאָס, איז ניט גענוג בלוז אַנצוצינדן ליכט, נאָר מען מוז זיין מוסיף והולך — צוגעבן כסדר גייע ליכט, פאַרגרעסערן די כוחות און אויסברייטערן די אַרבעט אַלץ מער און מער, לויט דער שיטה פון חסידות חב"ד וואָס איז באַזירט אויף די יסודות פון אהבת השם, אהבת התורה און אהבת ישראל.

איך האָף, אַז אייער אַרבעט וועט אויך זיין ווי די גרות חנוכה — מוסיף והולך, און דורכדעם וועט איר ממשיך זיין די גיטלעכע ליכטיקייט אויף זיך און אייערע בני-בית שיחיו געבענטשט ווערן בבני חיי ומזוני רויחי.

(ממכתב נר ה' דחנוכה, ה'תשי"ג)



ב"ה, ימי חנוכה, ה'תשלי"ג
ברוקלין, נ. י.

להתלמידים
להתלמידות
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בעת סגולה זו יהי רצון שיתברך כל אחד ואחת מכם
בימי חנוכה מאירים ושיאירו את כל ימי השנה,
ויהי בכל עניניו, בסגנון הידוע „גר להאיר“,
ובמיוחד — בהנוגע ל„גר מצוה ותורה אור“,
ע"י לימוד תורתנו הקדושה בשקידה וקיום מצותי' בהידור,

וכמרומו במצות נר חנוכה — שמדליקים משתשקע החמה על פתח ביתו מבחוץ ומוסיפים בנרות מיום ליום —

להוסיף בנר ואר האמורים מיום ליום ולא להתרשם מן ה"חשך" אשר בעולם ולהשפיע בכל זה גם על אלה הנמצאים עדיין "בחוץ".

ועד אשר בצדק (ובענוה) יאמר כאו"א: "כמופת הייתי לרבים ואתה (השם יתברך) מחסי עוז".

בברכה לחנוכה מאיר ובברכת הצלחה בכל האמור

כמנהג ישראל — אשר גם מנהג ישראל תורה היא — מצורף בזה מעות חנוכה.

שמדליקים . . . ליום: שולחן ערוך אורח חיים סימן תרע"א.ב.

כמופת . . . עוז: תהלים ע"א. ז.

ואתה (השם יתברך) מחסי עוז: ורק על ידי זה הייתי כמופת (וכמאמר חכמינו ז"ל בסוכה נב, ב. ומבואר בתניא פרק יג) לכן אמירתו בענוה.

מנהג ישראל: ועד שגם רבותינו גשיאנו היו בעצמם נותנים מעות חנוכה (לילדיהם).



ב"ה, זאת חנוכה, תשכ"ד
ברוקלין, נ. י.

צו נשי ובנות חב"ד
ה' עליהן תחיינה

ברכה ושלום.

ביים געזעגענען זיך — ביז איבער אַ יאָר אי"ה — מיט דעם ליכ-
טיגען יום טוב חנוכה, שיק איך די דאָזיגע ווענדונג און דערמאָנונג צו
נשי ובנות חב"ד, און דורך זיי צו אַלע אידישע פרויען און טעכטער, שתי,
אַז כאַטש חנוכה ווערט געפיערט ניט מער ווי אַכט טעג אין יאָר, איז
אַבער דער אינהאַלט פון חנוכה און אַפּלערנונג פון נר חנוכה — גילטיג אַ
גאַנץ יאָר.

דער מוסר פון צינדן חנוכה-ליכט אַנטהאַלט דריי יסודות־דיגע נקודות,
וועלכע האָבן אַ דירעקטע פאַרבינדונג מיט די פּראָבלעמען פון אונזער
צייט, און גיבן פּראַקטישע אַנווייזונגען:

(א) די חנוכה ליכט (וועלכע סימבאָליזירן נר מצוה ותורה אור)
דאַרפן אָנגעצונדן ווערן משתשקע החמה, נאָך זון־אונטערגאַנג, ווען עס איז
פינסטער. דאָס לערנט אונז, אַז מען טאָר ניט נתפעל ווערן פאַר דער
"פינסטערניש" און גייסטיגער אַרעמקייט, ווייל אפילו אַ ביסעלע ליכטיקייט

פון תורה און מצוות פארטרייבט א סך פינסטערניש; על אחת כמה זכמה א סך ליכטיקייט.

(ב) די חנוכה-ליכט דארפן אָנגעצונדן ווערן על פתח ביתו מבחוץ — אזוי אָז זייער ליכטיקייט זאָל אַרויסשיינען אין דרויסן. דאָס לערנט אונז, אַז מען טאָר זיך ניט באַגענוגענען דערמיט וואָס באַ זיך אינדערהיים איז ליכטיג און וואַרעם מיט נר מצוה ותורה אור; מען מוז זיך באַמיען אונדז ליכטיג מאַכן אין גאָס און אין דער גאַנצער סביבה.

(ג) די חנוכה-ליכט ווערן אָנגעצונדן מוסיף והולך — מיט אַ ליכט-טעלע מער יעדע נאַכט פון חנוכה. דאָס לערנט אונז, אַז די אַרבעט צו פאַרשטאַרקן און פאַרשפּרייטן תורה-אידישקייט דאַרף זיין אין אַ שטייגענדער מאַס, און אַז די דאָזיגע אַרבעט אַנטהאַלט שוין אין זיך אַליין די פאַר-זיכערונג אויף אַ שטייגענדעם דערפאַלג.

אונזערע חכמים, זכרונם לברכה, אונטערשטרייכן, אַז אויך די פּרויען — פּונקט ווי די מענער — זיינען מחוייב אין דער מצוה פון נר-חנוכה, ווייל אַף הן היו באותו הנס — די פּרויען האָבן אויך געהאַט אַ חלק אין דעם נס חנוכה. דערביי ווערט ספּעציעל אונטערשטראַכן די מסירות-נפש פון די אידישע פּרויען און טעכטער אין יענער צייט צו באַשיצן די קדושה פּין דער אידישער היים און האַלטן ריין און אומבאַפּלעקט דעם כבוד פון אידישע טעכטער.

היינט-צו-טאָג, נאָך מער ווי ווען עס איז, דאַרפן אידישע פּרויען און טעכטער געדיינקען די ספּעציעלע פאַראַנטוואַרטלעכקייט — און אייביגען זכות — וואָס די גיטלעכע השגחה האָט אויף זיי אַרויף געלעגט, און בעשאַנקען: פאַרצוזעצן און אויפצוהאַלטן דעם אידישן לעבנס-וועג אויף די יסודות און טראַדיציעס פון תורה און מצוות אין טאַג-טעגלעכן לעבן.

אַלס עקרת-הבית איז די אידישע פּרוי דער פּונדאָמענט פון דער אידישער היים. פון איר, אין אַ גאָר גרויסער מאַס, זיינען אָפּהענגיק די סאַמע יסודות פון דעם אידישן קיום: טהרת המשפחה, כשרות, קדושת שבת ויום-טוב, דער חינוך הבנים והבנות — דער גאַנצער איינשטעל פון דער היים און פון אַלע מיטגלידער פון דער משפחה, וואָס דערמיט איז פאַרבונדן דער אַלגעמיינער המשך פון דעם אידישן לעבנס-וועג בכלל, און דער עצם קיום פון אידישן פּאָלק.

זאָלן די חנוכה-ליכטלעך, מיט זייער אינהאַלט פון נר מצוה ותורה אור, שטענדיג — בכל יום ובכל עת ובכל שעה — שיינען אין אייך פּערזענליך און אין אייערע בני-בית שיחיו, און אַלס לעבעדיגע און ליכטיגע מוסטערן אויך פאַר אַנדערע.

זאָל די ליכטיקייט פון תורה און מצוות, דורכגעדרונגען מיט חסידישער

ווארעמקייט און לעבעדיקייט, אריינדרינגען אין אלע ווינקעלעך פון אייער היים, און ארויסשפארן אויך אין גאס.

פארשטאָרקט און ברייטערט אויס אייער איבערגעבענע טעטיקייט, לויט דער אינהאלטסרייכער פראָגראַם פון נשי ובנות חב"ד, אין דער פולסטער מאָס.

און דער אויבערשטער זאל העלפן, אַז דאָס אלעס אויבנדערמאנטע זאָל דורכגעפירט ווערן מוסיף והולך, אין אַ שטייגענדער מאָס.

און דאָס זאָל אַריינברענגען אין אייערע היימען, בתוך כלל ישראל, דעם אויבערשטנס ברכות אויך אין אַ שטייגענדער מאָס, אין אַלץ וואָס מען גויטיגט זיך, בבני חיי ומוזנא רויחא: אמת אידישע נחת פון קינדער שׁי, גוטן געזונד און פרנסה בשפע, בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בברכה להצלחה מופלגת ולבשורות טובות בכל האמור



ב"ה אין די טעג פון חנוכה, ה'תשל"ה
ברוקלין, נ.י.

צו אלע אנטיילנעמער אין דעם
יערלעכן דינער פון מרכז הישיבות
תומכיתמימים ליובאוויטש

ה' עליהם יחי

שלום וברכה:

די יערלעכע מסיבה קומט הייאר פאר אין דער לעצטער נאַכט פון חנוכה, דער הויכפונקט און שלימות פון דעם ליכטיגען יום־טוב, און דאָס אונטערשטרייכט די ספעציעלע און באַדייטונגספולע שייכות צווישן די דאָזיגע צוויי געשעענישן וועלכע קומען זיך צוזאַמען אין דעם אַווענד.

חנוכה — אין פשטות — איז פאַרבונדן מיט חנוכת בית־המקדש, נאָך אַ מסירת־נפש'דיגען קאַמף קעגן די כוחות פון חושך און טומאה וואָס האָבן באַדרויט דעם עצם עקזיסטענץ פון אידישן פּאָלק.

אין אַ טיפּערן זין, איז יעדער איד אַ לעבעדיגער „מקדש“, און דער בית־המקדש אין ירושלים איז געווען דער וועזענטלעכער סימבאָל פון דעם עצם און מהות פון יעדן אידן. דאָס איז שוין אַנגעדייטעט געוואָרן אין דעם גיטלעכן ציווי בנוגע דעם אויפשטעלן פון ערשטן משכן און מקדש: ונעשו לי מקדש ושכנתי בתוכם — זאָלן זיי מיר מאַכ, אַ הייליגען אָרט, און איך וועל לאָזן רוען מיין שכינה צווישן זיי — אין יעדן אידן.

חנוכה — ווי דאָס איז אַנגעדייטעט אין דעם וואָרט — איז פאַרבונדן אויך מיט חינוך, און דאָס ווייזט, אַז חנוכה בית-המקדש (אין פשטות און אין טיפּערן זין, ווי אויבנדערמאנט) איז פאַרבונדן מיט חינוך על טהרת הקדש. דער צוועק פון אַ מוסד-חינוך איז ניט סתם צו געבן דעם תלמיד ידיעות אין תורה און מצוות, נאָר אַז די תורה און מצוות זאָלן דורכדרינגען זיין גאַנצן וועזן אין טאַג-טעגלעך לעבן, און צוזאַמען דערמיט זאָל ער פילן אַ פּער-זענלעכע אחריות פאַר אַ צווייטן אידן און העלפן אים אויך ווערן אַ לעבעדיגער מקדש, אַ דירה לו יתברך.

און דאָס איז געווען די כוונה פון דעם גרינדער פון דער ערשטער ליובאַוויטשער ישיבה, ווען ער האָט געזאָגט, אַז די תלמידים וועלן זיין נרות להאיר — „שיינענדיגע ליכט“ — ליכטיג צו מאַכן זייער גאַנצן אַרום, וואו זיי וועלן זיין און מיט וואָס זיי וועלן זיך פאַרנעמען.

אויך אין דעם גיבן די חנוכה-ליכט וויכטיגע הוראות, אין פאַרשידענע אופנים.

אין נקודה אין דעם איז דאָס וואָס די חנוכה-ליכט דאַרפן זיך אָנזען אויך מבחוץ, אין דרויסן, כדי אַז אַ איד וואָס איז נאָך דערווילע „אין דרויסן“ — אָפּגעפרעמדט פון תורה און מצוות, זאָל זען די שיינענדיגע חנוכה-ליכט און זאָל זיך אַריינטראַכטן אין זייער באַדייטונג.

אַ צווייטע נקודה איז דאָס וואָס בנוגע דער מצוה פון גר-חנוכה איז דער אָנגענומענער מינהג באַ אַלע אידן צו זיין מהדרין מן המהדרין, אָנהוי-בענדיג מיט איין ליכט די ערשטע נאָכט און צוגעבן נאָך אַ ליכט און נאָך אַ ליכט אַלע אַנדערע נעכט פון חנוכה. אַזוי דאַרף עס זיין אויך אין חינוך, וואָס דאַרף זיין ניט נאָר מיט אַלע הידורים, נאָר מיט הידור שבהידור.

נאָכמער, אין אַלע ענינים פון תורה און מצוות, ווי גוט דער מצב איז היינט, אפילו דאָס איז בשלימות, איז דאָס אויך ניט גענוג גוט פאַר מאַרען און איבערמאַרען. און דאָס לערנט אויך די מצוה פון גר-חנוכה, וואָרום הגם ווען מ'צינדט אַן איין ליכטל די ערשטע נאָכט פון חנוכה, האָט מען מקיים געווען די מצוה בשלימות, פאָדערט מען אָבער, אַז די צווייטע נאָכט זאָל מען אַנצינדן צוויי ליכטלעך, און די דריטע נאָכט — דריי, און אַזוי ווייטער מוסיף צו זיין און פאַרגרעסערן די צאָל ליכטלעך און די ליכטיקייט פון טאָג צו טאָג, און עס זאָל זיין מיט דער זעלבער התלהבות ווי פריער און נאָך מער.

דער דאָזיגער גייסט פון שטרעבן צו אַ וואָס העכערע מדריגה און וואָס גרעסערע דערגרייכונגען באַלעבט אויך דעם חינוך וואָס די תלמידים באַקומען אין די ליובאַוויטשער ישיבות.

דאָס אַלעס אויבנדערמאנט ברענגט אונז צום תכלית פון דער יערלעכער מסיבה פון מרכז הישיבות תומכי-תמימים ליובאַוויטש. דער זעלבער גייסט

וואס באַלעכט די דאָזיגע תורה-מוסדות און זייערע תלמידים, וואָס איז אַזוי אויסגעבונדן מיט דעם גייסט פֿון חנוכה, דאַרף אויך באַלעכן און באַוועגן די פריינד און עסקנים פֿון די ליובאַוויטשער ישיבות — דער גייסט פֿון מסירת-נפש און שטרעבונג צו אַלץ גרעסערע דערגרייכונגען, צו טאָן און אויפטאָן היינט — מער ווי געכטען, מאַרגען — מער ווי היינט, און איבערמאַרגען נאָך מער.

אין דעם זכות וועט השם יתברך זיכער ליכטיגער מאַכן אייער היים, ליכטיגער מיט דער אייביגער ליכטיקייט פֿון נר מצוה ותורה אור, און ליכטיגער אויך אין דעם איינפאַכן זין, אַז עס זאָל זיין אַמת ליכטיג בגשמיות וברוחניות גם יחד.

כבוד ובברכה להצלחה מרובה ולבשורות טובות בכל האמור



ב"ה, ערב חנוכה, ה'תשכ"ח
ברוקלין, נ. י.

אל קהל עדת ישורון
חובבי ומוקירי תורה ומצוה
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

אין די דאָזיגע טעג פֿון ערב חנוכה, ווען די אידישע היים ווערט באַלויכטן מיט די חנוכה-ליכט, יעדן טאָג מיט אַ ליכטעלע מער, וואָס די חנוכה ליכט דערמאַנען אונז וועגן אונזער פליכט ליכטיג צו מאַכן אויך „אין דרויסן“ (על פתח ביתו מבחוץ), מיט נר מצוה ותורה אור, און אין אַן אופן פֿון מוסיף והולך מוסיף ואור, מוזן אויך געדינקן אַז —

אויב אין די אַלטע צייטן, ווען דער בית המקדש איז געשטאַנען אין ירושלים, איז געווען אַ געפאַר אַז די ליכטיקייט פֿון תורה ומצוות זאָל חלילה פאַרטונקלט ווערן דורך „אומרייגע בויםל“ פֿון פאַרפירערישע אידייען און פאַלשע השקפות; אויב שטענדיג זיינען אידן געווען מענטים און די פינצטערע כחות די רביס — איז די סכנה היינט-צוטאָג פיל גרעסער ווי אין פריערדיגער צייט.

דער וועג צו באַקעמפן פינצטערניש, איז דורך ליכטיקייט — די ליכטיקייט פֿון תורה און מצוות אין טאַג-טעגלעכן לעבן, און דער קוואַל פֿון דער דאָזיגער ליכטיקייט שעפט זיך פֿון די ישיבות און מוסדות חינוך על טהרת הקדש.

די ליובאוויטשער ישיבות „תומכי־תמימים“ פייערן הייִאָהר דעם 70 יאָריגן יוביליאָום זינט דער גרינדונג פון דער ערשטער ישיבה „תומכי־תמימים“ אין ליובאוויטש. אין פּאַרלויף פון שבעים שנה האָבן די ליובאַ־וויטשער ישיבות אָנגעפירט, און פירען אָן, זייער הייליגע אַרבעט אין פּאַרשידענע לענדער פון די שבעים אומות העולם. און עס איז שוין 28 יאָהר ווי די צענטראַלע ישיבה „תומכי־תמימים“ ליובאוויטש אין ברוקלין פירט אָן איר טעטיקייט דאָ אין לאַנד —

אַ טעטיקייט וועלכע צייכנט זיך אויס מיט איר הדגשה אויף אויפ־צושטעלן דורות פון נרות להאיר — ליכט וואָס לייכטן און באַלייכטן, וואָס צינדן אָן דעם נר ה' נשמת אדם אין אידישע נשמות, און הייליגען דעם משכן און מקדש אין אידישע הערצער, עס זאָל זיין ושכנתי בתוכם, בתוך כל אחד ואחת.

איצט מאַכט די ישיבה די נויטיגע צוגרייטונגען צו דער יערלעכער פייערונג (כ' טבת הבע"ל). וויל איך האַפן, אַז אַלע פריינד פון דער ישיבה, און די עסקני הישיבה בפרט, וועלן זיך באַטייליגען אין די צוגרייטונגען אין דער פולסטער מאַס, כדי צו פּאַרזיכערן, אַז די אונטערנעמונג זאָל מצליח זיין אין אַלע הינזיכטן, גייסטיג און פינאַנציעל, וואָרום די יערלעכע אונטערנעמונג איז פון די הויפּט־פינאַנציעלע זיילן אויף וועלכע די ישיבה שטיצט זיך.

זאָל דער גייסט פון אַנקומענדן חנוכה באַגייסטערן יעדן איינעם און איינע צו טאָן אין דעם אין אַן אופן פון מוסיף והולך, און בזכות פון פּאַר־שפּרייטן נר מצוה ותורה אור זאָל מען זוכה זיין צו אור פני מלך חיים, געבענטשט צו ווערן הם ובני ביתם שיחיו, מיט ליכטיקייט און הצלחה מוסיף והולך אין אַלע גוטע ענינים פון טאַג־טעגלעכן לעבן בגשמיות וברוחניות.

בכבוד ובברכה צו אַ ליכטיגן חנוכה



ב"ה, נר א' חנוכה, ה'תשכ"ב
ברוקלין, נ. י.

אל קהל עדת ישראל
חובבי ומקירי תורה ומצוה
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

אַריינגיענדיק אין די ליכטיקע טעג פון חנוכה, איז איצט אַ פּאַסנדע צייט אַריינצוטראַכטן זיך וואו מען האַלט אין דעם ענין פון פּאַרשפּרייטן די ליכטיקייט פון נר מצוה ותורה אור אין טאַג טעגלעכן לעבן, סיי על פתח

ביתו — בא זיך אין שטוב, סיי מבחוג — אין דרויסן. וואס דאס איז דאך אייגנטלעך די „פראקטישע“ באדייטונג פון חנוכה און נר חנוכה.

און אפילו ווען מ'קען אין פיל הינזיכטן זיין צופרידן מיט די דער־גרייכונגען אין די פארגאנגענע טעג און יארן, איז דאך זיכער ניט גענוג, ווארום נר חנוכה לערנט אָז עס דארף זיין מוסיף והולך מוסיף ואור, אָז אַלע ענינים פון תורה וקדושה דארף מען פאַרשפרייטן און פאַרשטאַרקן אין אַ שטייגנדער מאָס, פונקט ווי מיר צינדן אָן די חנוכה ליכטלעך אין אַ כסדר וואַקסנדער צאָל יעדע נאַכט פון חנוכה.

און אויב אפילו עס זיינען פאראן שוועריקייטן, מאַנט דאך חנוכה פון אַ אידן מסירות־נפוש, כאַטש די מסירות־נפש וואָס עס ווערט געפאָדערט היינט אין אַזאַ לאַנד ווי אַמעריקא איז גאַנץ ווייט פון די מסירות־נפש וואָס עס האָט זיך געפאָדערט פון מתתיהו ובניו, און גאַנץ ווייט אַפילו פון די מסירות־נפש וואָס אידן ווייחן היינט אַרויס אין געוויסע לענדער וואו אידן און אידישקייט ווערן פאַרפאָלגט און אונטערדריקט, רחמנא ליצלן. דאָס מיינט אַבער ניט אַז די געפאָר פון להשכיחם תורתן איז קלענער און ווייניקער אַקטועל אין די פרייע לענדער ווי אין די פאַרשקלאַפטע לענדער. די געפאָר פון „פרידלעכע אַסימילאַציע“ איז אין פיל הינזיכטן נאָך ערנסטער ווי די געפאָר פון „צוואַנגס־אַסימילאַציע“.

דער מיטל אַפצושטעלן און באַזייטיקן די דאָזיגע געפאָר איז צו פאַרגרעסערן און פאַרשפרייטן דעם ישיבה־חינוך, דעם חינוך על טהרת הקדש — „חנוך־ה“.

דאָס איז ניט בלויז אַ פראַגע פון אַריינברענגן וואָס מער אידישע קינדער אין די ישיבות, כאַטש יעדער אידיש קינד איז אָן עולם מלא, אַ גאַנצע וועלט פאַר זיך. דאָס מיינט אויך, אַז יעדער איינער פון זיי דארף זיין אַ שיינענדער ליכט, צו פאַרשפרייטן און באַלייכטן מיט תורה־אידישקייט דעם גאַנצן אַרום. ליכטעלעך און קנויטלעך זיינען ב״ה דאָ; מ'דארף בלויז צוגעבן אַ פיערל.

און דאָס איז שטענדיק געווען די הויפט־אויפגאַבע פון די תלמידים פון די ליובאַוויטשער ישיבות — נרות להאיר, ליכטיקע ליכטלעך. ליכט וואָס ליכטן און באַלייכטן און צינדן אָן כסדר נייע ליכטלעך.

גלייכצייטיק מוזן אויך די בעלי־בתים פון זייער זייט, די תומכ־תמימים, די שטיצער און פריינט פון ישיבות תומכ־תמימים ליובאַוויטש געבן און שאַפן די נויטיקע פינאַנציעלע הילף אין אַ שטייגנדער מאָס.

די יערלעכע אונטערנעמונג פון מרכז הישיבות תומכ־תמימים ליו־באַוויטש, גיט אַ מעגליכקייט צו פאַרווירקליכן דעם אינהאַלט פון חנוכה

אין א פראקטישן אופן. די דאזיגע מעגליכקייט מיינט א פליכט און פאר-
אנטווארטלעכקייט וואס טארן ניט דורכגעלאזט ווערן.

די באטייליגונג אין דער ארבעט פון מרכז הישיבות תומכי-תמימים
ליובאוויטש א גאנץ יאר, און בפרט צו דער געלעגנהייט פון דער יער-
לעכער אונטערנעמונג, אין א פארגרעסערטער און שטייגענדער מאס, לויט
דעם אינהאלט פון חנוכה, וועט זיכער ברענגען יעדן און יעדער איינער פון די
אנטיילנעמער דעם אויבערשטנס ברכות אויך אין א פארגרעסערטער און
שטייגענדער מאס, בגשמיות וברוחניות, פאר זיך און זייערע בני בית שיחיו.

בכבוד ובברכה ובברכת חנוכה



ב"ה, גר ראשון החנוכה ה'תשי"ח
ברוקלין, נ. י.

לאנ"ש אשר באה"ק ת"ו ולצעירים
ולנוער ביחוד
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בחג הנרות זה, בודאי אשר למותר לבאר ולהדגיש תוכן הענין אשר
רבותינו ונשיאינו צוקללה"ה נבג"מ זי"ע קראו לתלמידיהם תלמידי תומכי-
תמימים בשם גרות להאיר, וכמבואר במ"א בארוכה הדיוק בזה אשר הנקודה
היא שעל כאו"א להאיר גם את סביבתו בנר מצוה ותורה אור ומאור שבתורה,
וקריאת שם הרי זה ענין של גילוי המשכה מן השרש המקור וההעלם,
לענינים שבפועל וכמבואר בדא"ח בכ"מ ענין קריאת שם שענינה לחבר
הגשמה עם הגוף וכו', ועפ"ו יש להסביר ג"כ המחלוקת שישנה אם אדם
קרא שמות גם לדגים שהרי דוגמתם הם נבראים דעלמא דאתכסיא, היפך
ענין הגילוי אלא שעלמא דאתכסיא זה — לגבי עולם שלמעלה היינו גם
לזה גילוי יקרא, שזהו יסוד גם לדיעה שגם הדגים נקראו בשם, יעוין תוס'
חולין סו, ב. חזקוני ורד"ק לבראשית ב, י"ט, מדרש חסר ויתיר ועוד.

והנה אף שהכתירו בתואר זה את תלמידי התמימים, בודאי מובן
שתלמיד תלמידיהם גם עליהם חל התואר שהרי מטרת החינוך דמחנך טוב
שיהיו תלמידיו כמותו, ובפרט מעת גלות תומכי-תמימים ממקומה הראשון
בליובאוויטש, שהתואר והתפקיד דנרות להאיר מוכרח למלאות אותו בכל מקום
שגלה אחד מהם, ופשיטא במקום בו נמצאים כמה וכמה בניהם ובני בניהם.

ומובן אשר התפקיד להאיר יש בו כמה אופנים ודרכים, מהם עיקריים
ומהם טפלים ומהם בשעת הדחק, אבל האופן העיקרי הישר והפשוט הוא
על ידי חינוך והשתדלות בהנוגע לחינוך הרצוי, השתדלות בממונו בגופו

ובנשמתו, וכמבואר שלשת האופנים בהנוגע לצדקה וגמ"ח שהחינוך מכללם הוא. מובן ג"כ אשר תפקיד זה חשיבות גדולה פי כמה לו בתקופה אשר כל רגע ורגע יקר הוא ביותר בשטח החינוך כי ניתנה האפשריות להעלות מחיל אל חיל כמה מבני ובנות ישראל, והעדר העשי' בזה מעמיד בסכנה את עתידם.

בודאי למותר להאריך אשר בארץ הקדושה תבנה ותכונן על ידי משיח צדקנו מצב זה עתה הוא בתקפו כיון שרבים העולים ומשפחות בניהם ובנותיהם ובאופן שיסתדרו בעניניהם בכלל ובעניני החינוך ביחוד במשך תקופה הראשונה תלוי' על עתידם, ע"פ האמור קראתי ובקשתי לכל אנ"ש וביחוד להצעירים שיחיו אשר כאו"א מהם יבחון את עצמו באם מסוגל הוא לעבודה בחינוך בני ובנות ישראל, וכיון שאדם קרוב אצל עצמו ויכול לטעות בחשבון יתייעץ עם המומחים בענין זה ואלו אשר כשרון להם בדבר ישתדלו בכל הדרוש להסתדר באופן שיוכלו לעסוק בגופם ממש בעניני חינוך ז.א. בתור מורים ומורות, מדריכים-זת, מנהלי בתי ספר וכיו"ב.

בטח למלאות תפקיד זה זקוקים לידיעות בכמה מקצועות הנה ודאי שכמה וכמה ישנם להם כבר ידיעות בזה ואין זקוקים אלא להשלמה וחלק מהם יש להם כבר ידיעות אלו בשלימות ובהנוגע להשאר בודאי ישנה האפשריות לרכש ידיעות אלו באופן מזורז ולמלאותם אח"כ במשך התעסקותם בחינוך. והרי גם עבודת החינוך עצמה מלמדת ומורה את האדם העוסק בה איך להשתלם.

אלה אשר ברור הדבר שאין להם כל כשרון בשטח האמור, עליהם להתגייס בחיזוק וביסוס מוסדות החינוך על טהרת הקדש, ובוזה הנקודה העיקרית התעמולה בין ההורים, אשר אם באמת חפצים באשרם של בניהם ובנותיהם ואשרם לא רק בבא אלא גם בזה לא רק ברוחניות אלא גם בגשמיות מוכרחים לחנך את בניהם ובנותיהם על טהרת-הקדש ברוח ישראל סבא, וכל יגיעה והשתדלות כדאי בזה שהרי הדבר נוגע לכל עתידם של בניהם ובנותיהם.

המורם מכל הנ"ל אשר כל מי שיש סברא שמסוגל הוא להיות מורה ומורה מבקש הנני אותה להתחיל לחפש תיכף דרך ואופן איך שאפשר יהי' לנצל כשרונותיה בשטח זה ובמדה הכי גדולה שהרי דרישת השעה והכרח השעה הוא.

ויהי רצון אשר ימי חנוכה אלו דמוסיף והולך אור על פתח ביתו מבחוץ, יוסיפו ג"כ בהגרות להאיר אשר אלו המאירים כבר תוסיף באורם עד למרחקים וכדיוק הלשון יפוצו מעיינותיך חוצה, ואלו אשר מפני איזה סיבה עדיין אינם מאירים יעלו את שלהם עד שתהא שלהבת עולה מאלי', וע"פ האופן האמור באגרת התשובה לרבינו הזקן סוף פרק ט' שיהי' כפלים לתושי' בכדי למלאות את המגרעת מהשנים שעברו מבלי לנצל הכחות שניתנו להם, ומכיון שאמרז"ל עה"כ מגיד דבריו ליעקב וגו' מה שהוא

מצוה לישראל עושה בעצמו, יעשה השי"ת את ה"ושננתם לבניך" בני ובנות ישראל להננם חכמה בינה ודעת בענינים הכללים ובענינים הפרטים ומתוך הרחבה ושמחה ובטוב לבב יאירו כל סביבותם בנר מצוה ותורה אור ומאור שבתורה.



. . . ימי חנוכה האלו אשר ענינם הוא פרסומי ניסא ומוסיף חנוכה על פורים אשר צ"ל הפרסום על פתח ביתו מבחוץ דוקא ומשתשקע החמה דוקא, ומובן אשר לזה צ"ל הארה והמשכה ממקום גבוה ביותר — וכמו שנתבאר בארוכה בדא"ח בדרושי חנוכה —

דוגמתם בחיי האדם היא העבודה בזמן הגלות הנמשל ללילה כי אז האלקות בהסתר ואין מאיר בגלוי השמש ומגן ד' אלקים, והנה עיקר תכלית הגלות אינו ענין של עונש כ"א צירוף וזיכור להיות ראויים לקבל הגילויים דמשיח, וכמ"ש בתו"א ד"ה קול דודי ס"ה: „והנה תכלית הירידה והגלות היא צורך עלי' גדולה שיאיר אור ד' בגילוי רב לימות המשיח". וכ"ה בכמה דרושים. ובזמן הגלות צריך לעשות כלים לגילויים אלו.

וזהו אשר על שאלת הבעש"ט אימתי קאתי מר (משיח), הי' המענה כשיפוצו מעינותיך חוצה, שאור תורת החסידות הוא הכלי לגילוי משיח, אשר בגמר הכלי מתגלה האור.

והתנאי הוא אשר יפוצו גם חוצה, גם לאלו שאין ניכר בהם הרגש שנמצאים הם ברשות היחיד יחידו של עולם (ובדוגמת נ"ח שמצותו להאיר בחוץ דוקא) — יעייין שיחת שמח"ת תר"ץ ובפרט באות לבי'לג נג —

(ממכתב יוס' ד' ב' טבת תשד"ה)



. . . ומענינא * דימי חנוכה, הנה נפסק נר חנוכה ענינה להאיר בחוץ, ואפי' הוא דר בעלי' — ראיתי בני עלי' והם מועטים — צריך להניחה בחלון הסמוכה לרה"ר להאיר במקום החושך, גקה"ט (דרישי חנוכה רנ"ט) ונת' בתו"א סד"ה כי אתה נרי שזה ג"כ ענין וה' יג' חשכי דדורותינו עקבתא דמשיחא, וי"ל שבפרט בזמן דחבלי משיח וגוירות קשות ר"ל (סנה' צו, ב) צ"ל ענין דהקב"ה גוזר וצדיק מבטלה שזה בא ע"י שעושינן מרשע בעל תשובה, וכפי' התרגום ופירש"י (ירמי' טו, יט) וע"פ דרז"ל (ב"מ פה, א) הוא ע"י ת"ת לבן ע"ה . . .

(ממכתב ד' חנוכה תשי"ג)



. . . וע"ד הצחות י"ל (שבת כא, ב) נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ — ובמ"ס (פ"כ ה"ה) בפתח הסמוך לרה"ר (וכשיטת התוס'), מקום זמן שהאמגושא יכול לומר מפלגך ולעילא כו' (סנה' לט, א), ולא רה"י, ואם הי' דר בעלי', שהוא מבני עלי' שהם מועטין (סוכה מה, ב) ואין להם פתח פתוח לעניני עיה"ז, עכ"פ צריך להניחה בחלון הסמוך לרה"ר . . .

(ממכתב ד' דחנוכה תש"ג)



. . . ובקשר לסיום ימי חנוכה, שזה עתה באנו מהם —

הרי כיון שחוגגים אנו את ימי החנוכה רק פעם בשנה, מובן מזה שתפקידם להשפיע בכל ימות השנה כולה, עד לימי החנוכה בשנה הבאה, השפעה ברוחם ותוכנם,

ואחת ההוראות העקריות בזה, בהתאם למצות נר חנוכה, המצוה המיוחדת לימי החנוכה, היא — שכל יהודי מחוייב „להדליק נרות“ בביתו ובסביבתו בכל יום ויום מימות השנה, ובאופן דמוסיף והולך. להוסיף בנר ואור מיום ליום, ב„נר מצוה ותורה אור“.

וכשם שמדליק נר חנוכה, הרי מאיר הוא את הסביבה באור גשמי כפשוטו, אור הנראה לעינים, נוסף על זה שהוא מאיר את נשמתו ואת סביבתו באור מצוה, אור רוחני צח וטהור, אור שאינו נראה לעיני בשר אבל פעולתו קיימת לעד, שהרי המצוה מקורה באור אין סוף הנצחי, כן הוא בנוגע לכל עניני התורה ומצוותי', עליהן נאמר „כי הם חיינו ואורך ימינו“, שכל המצוות ממשיכות חיי נצח וביחד עם זה חיים וימים טובים גם בגשמיות —

יהי רצון שיהי' כן אצלו, שיהיו ימיו ושנותיו מאירים בגשם וברוח גם יחד, ובפרט שזכה להגן על עם הקודש בארץ הקודש, שזכות זו תעמוד לו לנצח ותמשיך לו ולכל אשר לו ברכות ה', נותן התורה ומצוה המצוות, בכל המצטרך.

(ממכתב כ"ג אדמו"ר שליט"א)



. . . יתן השי"ת אשר מצב בריאותו ילך הלוך וטוב.

וכידוע פסק רז"ל אשר מעלין בקדש (ולכמה פוסקים הוא מדאורייתא, יעוין בספרים שהובאו בשדי חמד כללים אות מ' כלל קצ"ד, ובס' מאסף לכל המחנות אור"ח סכ"ה סקי"ב, ובשו"ע רבינו חאו"ח סו"ס לד כתב שהוא

מד"ס, אבל הסגירו לכל הסעיף בחצע"ג, וידוע שבכמה מקומות הוא מפני שהי' עדיין קצת ספק בזה, ואכ"מ. והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא — רמב"ם הלכות דיעות רפ"ד — ועוד שהגוף הוא קנינו של הקב"ה, עיין רמב"ם הלכות רוצח בתחלתו, הרדב"ו לרמב"ם הל' סנהדרין סופי"ה, שו"ע לרבינו הזקן הלכות נזקי גוף סעיף ד', ויש לעיין בלשון רבינו הזקן בשולחנו חלק אר"ח מהדו"ב סוף סימן ד').

וכבר נדבר בהתועדות במסיבת ריעים בענין מעלין בקדש, דנרות חנוכה דאף שנתקנו ובאו מהנס שהי' בנרות דביהמ"ק הנה חלוקים הם זמ"ז בכמה פרטים, ואחד מהם הוא, שנרות ביהמ"ק הם תמיד במספר שוה משא"כ נרות חנוכה דמוסיף והולך, וי"ל הטעם בדרך אפשר: מצות נרות דביהמ"ק באה בדרך מלמעלה למטה, ולא ע"י מלחמה בחושך וטומאת שמנים שבהיכל. אדרבה עדות היא לכל באי עולם כו' וישראל חביבין (רש"י שבת כ"ב, ב) אבל נרות חנוכה באו ע"י שקדם להם החשך דמלכות יון הרשעה וכן מפריצי עם ישראל (דניאל י"א עיי"ש בפרש"י מצודות ועוד וכמוש"כ באריכות ביוסיפון שהוא בפרש"י שם) ולכן יש יתרון בנרות חנוכה על נרות דביהמ"ק דמוסיף בהם והולך (גם הם ח' נרות ולא ז' וכחילוק כנור דלע"ל ודביהמ"ק — ערכין יג, ב נתבאר בלקו"ת תזריע כ"א, ד, ועיי"ג כ שו"ת הרשב"א ח"א ס"ט, וקיימים לעולם — רמב"ן ר"פ בהעלותך) וכיתרון אור הבא מן החשך על אור סתם (תניא פכ"ו כ"ז ל"ו וראה חז"ג מו, ב).

וי"ל אשר דוגמת זה יש יתרון בעבודת השם הנ"ל על ידי הגוף ובגוף כשהי' בריא . . .

(ממכתב נר חמישי לחנוכה תשי"ג)



. . . ומובן אשר בהנגוע לבריאות — הרי ימי חנוכה — ענינם שמוסיף והולך בטוב הנראה והנגלה עד שנראה גם בחוק, ופשוט אשר כן הוא בעניני גוף הישראלי אשר קדוש הוא (וכמובא בתניא אשר בהגוף החומרי הנדמה לעיני בשר וכו' בחר בנו מכל עם ולשון, ובפרט שבחירה האמיתית אין זה אלא במהותו ועצמותו וכו'*) וילך גם בזה באופן דמוסיף והולך עד לשמונה, שהוא — הכולל שבעת ימי ההיקף, ומה שלמעלה מהם. וכמבואר בדא"ח בכ"מ. וכביאר הרב המגיד שמיני מלשון שמן.

(ממכתב כ"ו כסלו, תשי"ח)

(* עיין שיחת שמח"ת תרס"ט.

. . . ויהי רצון אשר כתוכן והתעוררות ימי חנוכה אלו, שענינם הדלקת הנרות, הנרות שהם לעולם, אל מול פני המגורה, וכל הברכות שאינם בטלים לעולם (ראה רמב"ן ריש פ' בהעלותך), והלכה כב"ה דמוסיף והולך מוסיף ואור.

הנה כן יהי' בהפעולות בקדש במשך כל השנה, להוסיף בנר מצוה ותורה אור, ובנר ה' נשמת אדם של עצמו ושל הזולת, מתוך שמחה, ותהיינה הפעולות חדרות אור וחיות הנפש, מארה באור פנימיות תורתו ית', הנמשכת מבחי' פנימיות ועצמות אוא"ס ב"ה (עיין אגרת הקדש של כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, נדפסה בהיום יום יט' כסלו).

(ממכתב ימי חנוכה, ה'תש"כ
שנת המאתים להסתלקות הילולא של הבעש"ט ז"ל)



. . . ובמש"כ מהו הנימוק לנוסח אדה"ו ועל הנפלאות במקום ועל המלחמות שבכמה סידורים.

הנה ידוע הסיפור בשם הצ"צ (הובא בבית רבי פכ"ז) אשר אדה"ו בעת קבעו נוסח הסיידור היו לפניו ששים סידורים. והרי בכמה נוסחאות נמצא ועל הנפלאות (אבודרהם. סי' יעבץ. סי' א"י סוריא תוגרמא מצרים — עפמש"כ בס' כתר ש"ט להרב גאגין. ועוד). — ומה שביכר אדה"ו נוסחא זו — גם ע"פ פשוט יש להסביר: א) ועל המלחמות — אינו מובן כלל, דהעיקר חסר. וצ"ל הנצחון המלחמות וכיו"ב. ב) גירסת הרז"ה ופי' (הובא בס' יעבץ) ועל התשועות (שנעשו) על המלחמות — ג"כ אינו מובן, דא"כ הי' צ"ל: ועל הפורקן (שנעשה) על הצרות וכיו"ב. ג) החילוף שבס' הספרדים הנחמות במקום המלחמות — ג"כ אינו עולה יפה, כי מה ענין נחמה לכאן. וידוע כמה נתלבטו בפי' ונחמתא אשר בנוסח הקדיש. ועיין טוא"ח סנ"ו. ד) ולפענ"ד זהו הוכחה מהחלטת נוסח אדה"ו — ב"הנרות הללו" מזכירים נפלאות פנמיים. וב"ועל הנסים" אף פ"א לא?! "וגיד עליו רעו" בהנרות הללו נסים וישועות — שנפלאות מקומו יחד עמם גם בועל הנסים.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)



י"ל * שיש עוד טעמים בענין ה"שמש" — וכמו: שלא להכשל בהדלקת נר מנר (ע"י קיסם); דוגמת הכהן המדליק הנרות (שעפ"ו מבוארת התמי

(* נכתב במענה להשאלה למה צריכים לקחת "שמש" בהדלקת נר חנוכה ביום (בביתכ"ג), שהרי ביום אין נהנים מאורם. המו"ל.

שהשמש מקומו למעלה מן הנרות וארז"ל הסימן: שרפיס עומדים ממעל לו). ועוד.

(ממכתב ז' סבת תשכ"ג)



יהי רצון שיהא כל הנ"ל * באופן שיביא פירות ופירי פירות כו' עד סוף כל העולם (מלשון העלם — כמפורש בדא"ח) ועד לונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דבר — ובעגלא דידן.

והרי הימים ימין זכאין דוהוי' יגי' חשכי ובאופן דמוסיף והולך ח' ימי חנוכה ח' נסיכי אדם ישי ושאול וכו' ומשיח ואל"י" (תורה אור ג"ל ע"ד).

(ממכתב יוס א' ה' חנוכה ה'חשכ"ח)

(* הפרסום אודות מבצע תפילין בימי חנוכה. המו"ל.



זאת חנוכה

. . . מיר געפינען זיך דאך אין דעם טאג פון זאת חנוכה, וואס ווי ערקלערט אין תורת החסידות, איז אין דעם צוויי פירושים. און פארטייטשען אין עבודה כפשוטה:

(א) אראפציהען פון דעם טיפסטען כח פון נפש (עתיק שבנפש) וואס דאס איז דער כח התענוג, ביז אז דאס זאל ווירקען אויף מעשה בפועל, אין דער טאג טעגליכער אויפפירונג.

(ב) אראפבריינגען פון דעם אנפירענדען כח פון די כחות פנימים (אריך שבנפש כח דרצון שבנפש), אז דאס זאל דורכנעמען דעם גאנצען מענשן און אלע זיינע איבערלעבונגען.

אום אויפצוטאן ביז למעשה בפועל, וואס עס איז דאך פארבונדען מיט שוועריקייטען, מוז מען אנקומען, ארויסבריינגען א טיפערן כח פון נפש האלקית, דאגעגען צו באווארענען דעם מענש אליין און זיינע געפילען, דארפמען ניט אַזא כח, ווי דער וועלכער דארף פארבינדען מיט דער אויסערליכען וועלט.

און לויט דעם באוואוסטען אויסשפראך, כל הגבוה גבוה ביותר יורד למטה מטה ביותר (דער וואס אלץ העכער איז, קען גרייכען דאס וואס גידעריג איז).

ווי עס האט זיך גערעט אין דער התועדות פון שבת חנוכה, אז אין דעם קיצור פון דעם מאמר (ברוך שעשה נסים פ"ד) ווערט נאָר געבראַכט דער ערשטער פירוש, וואס דאס שטרייכט אונטער דעם עיקר ההתכלית.

וואס דאס איז דאך דער מיינ פון א קיצור, אז ס'בריינגט נאָר ענינים וועלכע זיינען אַ עיקר, און ניט ביאורים והסברים.

און השי"ת זאל מצליח זיין, אז יעדערער זאל אויספירן די הוראות פון זאת חנוכה, לויט דעם אויבען דערמאנטען ביאור פון תורת החסידות אויף דעם גאנצען קומענדען יאָר הבא עלינו לטובה, צו מאַכען ליכטיג באַ זיך אליין, ועל פתח ביתו, און אויך מבחוץ, (באָ זיינע בני בית און נאָהענטע און אויך אין דער אויסערליכער וועלט).

(ממכ' ג' טבת תשכ"ב)



ב"ה זאת חנוכה ה'תשל"ג

... ובעמדנו בסיום חזותם ימי חנוכה — יה"ר שיאירו הנרות הללו ובמילואם ושלמותם במשך כל השנה כולה, ובאופן דמוסיף והולך ואור בגו"ר גם יחד.

עדי נוכה לקיום היעוד והי' לעת ערב יהי' אור, דלילה כיום יאיר.

זאת חנוכה : להעיר אשר בזאת חנוכה מרבים בקריאת התורה, קוראים שה"כ של כל ימי חנוכה המזכה, קוראים פ' הדה"ג — והרי הקריאה הוא כאורא בזמנו ואכולה מתני' קאי (רש"י מגילה לא, רע"א). — בכתהאר"ל שבכל יום חנוכה יתכן למדה אחת די"ג מדה"ר וביום הח' מנוצר עד ונקה. — במאמר הצ"צ ד"ה ברוד שעשה גסים (ברוקלין, תשי"א) סוסי"ד : ח' ע"ד אי"ז כו'. עיי"ש.

וחזות ימי חנוכה : את"ל אשר ח' ימי חנוכה הם מציאות אחת לא נפרדים (צפ"ע) מהד"ת להאון הרנצובי ע' קיח) — עכ"פ בנוגע לגם השמן שתלוי ברגע דנמצא פ"ן השמן (ועפ"ז יתורץ ענין הגם כיום ראשון (והב"י וכו') מתרצים גם את"ל דנפרדים הם), יומתק היתור : נעשה בו גם והוליקו ממנו, תובן הסברא דגר שכבה אסור להשתמש בהגר וכהשמן לצרבו כל ח' הימים (רי"אז בשה"ג לר"יף שבת הל' חנוכה סוסק"ה)) — הרי שלמות כל הימים היא בזאת חנוכה דוקא.

שיאירו הנרות הללו : ביאורם בעבודת האדם — בכ"מ, ומהם במאמרי חנוכה זכאורא מרכותינו נשיאינו.

במשך כל השנה : בארוכה קצת במכתב דימי חנוכה שנה זו (גרפס לעיל ע' 302. המו"ל).

היעוד : זכר' יר, ז. וראה יל"ש שם. לקו"ת במדבר ה, א.

והי' לעת : והסיום שם והי' הוי' למלך על כל הארץ גו', ובזח"א ס"פ נח שוהו כהמשך לאו אהפוך אל העמים גו' ולעבדו שכם אחד. ועיין אוה"ת לצפני' (ג, ט) הדיוק ד"אזי — ע"ד הנ"ל בזאת חנוכה.



תורה

... א) בענין ניטל — הטעם ומנהגנו — כפי שהועתק ב"היום יום" י' טבת. ב) נלפענ"ד שזמנו ע"פ הלוח היוליאני, שהוא ע"פ חשבון תקופת שמואל [ולא ע"פ הלוח הנריגוריאני, שהוא ע"פ חשבון תקופת ר' אדא (אף שהוא מדויק יותר)]. כיון שעפ"י הוא חשבון התקופה, ברכת החמה ועוד. — אבל י"ל, שכיון שיוצא מהכלל ענין ניטל — שקביעותו לא ע"פ מנין בניי אלא ע"פ מנין או"ה, א"כ יש להתחשב עם מנין או"ה הנוהג במקום דוקא. וכן אומרים בשם כ"ק מו"ח אדמו"ר שבארצה"ב אמר לנהוג הנ"ל ע"פ מנין המדינה כאן. ג) לשמועתו שבארה"ק ת"ו אין נהגין בזה כלל (ובטח שמע זה מבר סמכא ביותר) — אם נכונה השמועה, אולי אפ"ל הטעם, שכיון שפשטה שם (מלבד תקופות קצרות, כידוע) ממשלת הישמעאלים, ותלוי בשר של מעלה, לא הי' מלכתחילה ענין לניטל שם. ובמילא אין החשש דלהוסיף חיות. ועפ"י יומתק ג"כ הענין שבכל מדינה צ"ל ע"פ נוהג או"ה שבמדינה, כנ"ל. — ולהעיר מס' דרכי חיים ושלום ס' תתכה*.

(ממכתב כ"ט אייר תש"ז)



במענה על מכתבו מה' שבט, בו שואל דעתי בהנוגע לענין ניטל, ומנהג ישראל שלא ללמוד בליל זה עד חצות, ואשר כן הוא גם מנהגנו. וכמובא בלוח היום יום י"ז טבת ה'תש"ג.

וכיון שלענין ביטול תורה חידוש גדול הוא, ולכן אין לך בו אלא חידושו, ולכן אין לבטל אלא לילה אחד.

וע"פ מה שכתבתי ל... נראה לי, שבכל מדינה יש לנהוג בהנ"ל ע"פ מנהג האינם יהודים שבמדינתם. ואם יש ביניהם מנהגים שונים בזה, לנהוג כהנ"ל בלילה שאז חוגגים רוב האינם יהודים ז.א. באותו הלילה שנתקבלה על רוב האינם יהודים, כי הרי ענין דאולינן בתר רובא שייך גם באינם יהודים וכמוכח בטוגיא דאולינן בתר רובא, ועוד ראיות ואכ"מ* . . .

(ממכתב י"ג שבט תש"ז)

* ראה גם לקו"ש חט"ו ע' 554. המו"ל.

ויחי

... וע"פ הסיפור ששמענוהו מכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ
ז"ע, אשר,

בהיות הצמח צדק ילד ולמד את הכתוב ויחי יעקב בארץ מצרים שבע
עשרה שנה, תירגם לו מורו — ע"פ פי' בעה"ט — יעקב אבינו האט געלעבט
די זיבעצעהן בעסטע יארען אין מצרים (מבחר שנותיו של יעקב היו אלה
השבע עשרה שנה שחי במצרים). כשבא הביתה מהחדר שאל את זקנו אדמו"ר
הזקן: היתכן שיעקב אבינו, בחיר שבאבות, יהיו מבחר שנות חייו י"ז שנה
שגר במצרים ערות הארץ.

ויענהו אדמו"ר הזקן: כתיב ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות
לפניו גשנה, ואיתא במדרש — מובא ברש"י — א"ר נחמי' להתקין לו בית
תלמוד, שתהא שם תורה ושיהיו השבטים הוגים בתורה, להורות לפניו גשנה,
אז מען לערנט תורה ווערט מען נעהנטער צום אויבערשטען ב"ה, און אויך
אין מצרים איז געווען ויחי געלעבט (כשלומדים תורה — נגשים (מתקרבים)
להקב"ה, ואז הוא ויחי גם במצרים)*.

יהי רצון שכאו"א גם במצרים שלו, יהיו חייו מתאימים לכיארור רבנו
הזקן הנ"ל, אשר בצדק יאמר עליהם שבהם הוא ויחי — מבחר שנות חייו.
והוא ע"י לימוד התורה נגלה חסידות וגדול תלמוד שמביא לידי מעשה,
קיום המצות עליהן נאמר וחי בהם, חיים אמיתיים.

וגם זה יקרב הגאולה מכל דבר המבלבל, מהגבולים ומצרים, וכמש"נ
להצילו מיד מצרים ולהעלתו גוי'.

(ממכתב י"ד טבת תשכ"א)

הסיפור: „היום יום“ ח"י טבת.

פי' בעה"ט: ראה ג"כ זח"א רטו, ב.

כשלומדים תורה כו': ראה מדרש הובא ברד"ק יהושע יא, סז. פור"א פלי"ט.

גשנה . . . מתקרבים: ראה זח"א ריא, א.

ולהעלותו גו': ראה תוי"א ס"פ וארא.

* ראה לעיל בשיחה א' לפ' ויחי כיארור שאלת הציצ ותשובת אדמוה"ו —
בארוכה. המו"ל.



. . . שלא יעשו בניהם לוי' אחר מטתן כו' להחרים בתקיעת שופר כו' וישארו בביתו. — לפלא שלא ביאר כת"ר בהערותיו הדין והנהוג בזה בפועל בק"ק יראי ה'. והרי מעשה רב. והרי בודאי הוא יקרא דשכבי (ויקרא דחיי) כשהבנים מלווים כו'. ומלינין את המת, אף שהוא ל"ת, בשביל שיבואו קרוביו, ומי קרוב יותר מברא כרעא דאבוהי. ועיין ב"ב (קנט, א) דהיינו הך. ובודאי שהוא בגדר דכיבוד אב, דמכבדו במותו. ומפורש בכ"מ הלוי' בנים לאביהם. וראה מעבר יבק אמרי נועם פכ"ח.

מאיך גיכא — הרי כמה מגדולי עולם בנגלה ובנסתר ובכמה קהלות קבלו וקיימו (מטעם שבס' זה) להכריז (ומהם — בחרם) שלא ילוו כו'.

מהם באה"ק ובירושלים — ת"ו — „בעל שלחן גבוה, בעל אוה"ח, בעל אדמת קודש, הרב ישראל יעקב אלגאזי, בעל שושנים לדוד, בעל בתי הכהונה (תלמידו של הפר"ח), הרב חיד"א, המהרי"ט אלגאזי, והמקובל הר"ש שרעבי". גם מגדולי ורבני אשכנזים שהיו במשך כל הזמנים בירושלים ואר"י. ומנהג ירושלים בפרט „קודם שמוציאין מהבית מת זכר (לא פחות מ"ג שנה) מכריזין בחרם" והבנים אומרים את הקדיש בתוך הבית טרם שיוציאוהו. (גשר החיים ח"א פ"ב) ובנוסח החרם שבצוואת השדי חמד „לא לפני מטתו ולא לאחר מטתו. . . ולא מכל צדדיו" (ומבואר בהנ"ל שהכוונה — לבנים ובנות נכדים וכו').

וכמדומה רבים נהגין

— (ואולי בכדי לתווך בין הטעמים הג"ל. וכן מפני שרבו החולקים על אמירת קדיש לפני הקבורה — ראה שו"ע רבנו הוקן או"ח רסע"א. נ"כ שו"ע יו"ד סו"ס שע"ו) —

שמשנים נוסח ההכרזה (סתם. ולא בחרם ולא בתקיעת שופר — בכדי שלא להכשיל?), והבנים וכו' יוצאין מן הבית לפני התחלת הלוי' ומחכים בביה"ח ואומרים שם קדיש לאחרי הקבורה.

והנה ראיתי למחבר א' שכתב ש„אין אנו רשאים" לאמר לבני ע"פ „סתרי תורה כאלו", ואם כי קרה שאיזה קדוש או צדיק ציווה כן להכריז חרם כו' עשו כן דוקא לבניהם אחריהם" „שמפורש בתורה וישאו אותו בניו ארצה כנען וכו'" —

ופשיטא שמי שאין ידוע לו מכל רבנן הג"ל מהנהוג כן בכמה ק"ק ולכל לראש — בירושלים ובאה"ק — אינו אדון כלל לחו"ד בזה.

ולהערתו שמפורש בתורה כו' — הנה כמדת כל הרוצים להפריד ח"י בין בני' ופנימיות התורה, וטועים בסתרי תורה — נכשל בנגלה דתורה, ובסגנונו הוא — בהמפורש בתורה, שאמר יעקב לראובן כחי וראשית אוני (דבר שאפילו תשב"ר יודעין אותו, שהרי הובא בפירש"י בחומש) ואין שייך בו הטעם שלא ללוות.

ובעצם הענין והתימא לכאורה, שבספרים שלפני הנ"ל לא נמצא דבר
ההכרזה והחרם וכו' ואדרבה בכ"מ מובא שהבנים מלווים —

י"ל שהוא ע"ד כמה דינים «גזרות תקנות ומנהגות» של גדולי ישראל
שחדשו וגזרו בדורם ומדורם ואילך. וי"ל שבקעה מצאו וגדרו בה גדר.

שראו שהתחילו לאחר זמן הנישואין אם בשביל ללמוד תורה עד שאין
רחיים בצוואר, אם בשביל לנטוע כרם תחלה ואח"כ לבנות בית (והכרם והבית
— לאו דוקא דחמש גפנים וד' אמות על ד"א), ואח"כ לישא אשה. ובעקבתא
דמשיחא דהנה זה עומד אחר כתלנו משגיח גו' מציץ גו' — מעכבין את
הגאולה ע"י חטא הזה. ולכן הורו להכריז כו' כדי «לחזק הדת ולתקן העולם».
ונהגו גדולי ישראל הנ"ל קלות בעצמם להכריז בהלויותם, בכדי שינהגו וידעו
כל העם אחריהם. וע"ד דכתובות (ח, סע"ב). ועצ"ע בכ"ז . . .

(ממכ' נר ראשון דחנוכה, תשכ"א)



במענה על שאלתו במה דאביו ז"ל שחל"ח ח' חשוון, ארונו נמסר
להספינה י"ד מ"ח ויום הקבורה הי' ז' כסלו — ומסתפק איך להתנהג באמירת
קדיש וכו' — כנראה ממכתבו לא נקבר בין ח' וי"ד מ"ח — והנה לא שמעתי
מנהגים בעינים אלו, ואם להכתוב בספרי פס"ד ומנהגי בעלי ההוראה —
נמצאו במחננו רבני אנ"ש, והם יורו ע"פ הנהוג בזה.

ומה שכותב שהתחיל לומר קדיש בי"ד מ"ח — הנה אף שכן הוא דעת
כמה מהאחרונים בשו"ע יו"ד ששע"ו ס"ד נראה לי שצריך הי' להתחיל בח'
מ"ח וע"פ הכרעת אדה"ז בשו"ע או"ח סע"א ס"א.

ובקצרה לפענ"ד: התחלת אמירת קדיש בח' מר"ח כנ"ל, התחלת
אבילות י"ד מ"ח (יו"ד ס' שע"ה ס"ב), סיום אמירת קדיש י"א חדש מיום
הקבורה בנידון דידן דמופלג הרבה מיום המיתה ויחסרו י"א חדש דידן כמה
שבועות (ע"י צירוף הג' דעות א) דקדיש שייך רק לאחר הקבורה (ב) דיש
מנהגים לומר קדיש יב"ח פחות איזה ימים (כנה"ג יו"ד סת"ג בכ"י ששע"ו
סק"ח) ג) דהאומר ה"ז משובה (חינוך בית יודא ואלף המגן) ואין סתירה ע"ז
מפסק אדה"ז הנ"ל כי כמה עינים יש בקדיש: זכות הגשמה ולכן מתחילים
גם קודם הקבורה. כבוד אביו ולכן אומרים גם באנינות. מציל מדינה של
גיהנם המתחיל אחר הקבורה ולכן משם מתחיל מנין י"א חדש). ואין לחשוש
מפני הרואים שיחשדוהו משום אביו רשע, כי אפילו אז אינם יודעים שמרוחק

יום הקבורה מיום המיתה, כמה ימים, הנה רואים שפוסק לומר קדיש קודם תשלום יב"ח מיום המיתה.

ויום היאהר צייט ביום המיתה, (ראה היום יום עמוד י"ט) ואף שבנדוד הוא מופלג הרבה ויש מחלוקת באחרונים בזה (הובא בספר דת ודין עמוד ע"ז) יש לצרף גם הדעה שטוב יותר להקדים היארצייט מלאחרו (חת"ס או"ח סקס"א) וליתר שאת בעלמא הנה בשנה הראשונה יוכל ללמוד משניות, לירד לפני התיבה וכו' גם ביום הקבורה.

ובמהרה בימינו יוגמר חטא עץ הדעת שהביא מיתה בעולם וכמסופר באלף השביעי ובלע המות ונזכה לחיים נצחיים וחי החיים וכמבואר ענינם בתורת דברי אלקים חיים דהמשך ר"ה השי"ת, באיווי חיים וברכה ושלוש.

(ממכתב כ"ו תשרי תשי"י)



**לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר מה"מ**

**נדפס ע"י
הרוצה בעילום שמו
להצלחה רבה ומופלגה בעסקיו**

