

ספרי' – אוצר החסידים – ליובאוויטש

קובץ
שלשלת האור

שער
שלישי

היכל
תשיעי

לקוטי שיחות

– ל –

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

מכבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א

שניאורסאהן

מליובאוויטש



ספר שמיני – כרך ראשון

בראשית

– הוצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות –



יוצא לאור על ידי מערכת
"אוצר החסידים"

ברוקלין, נ.י.

770 איסטערן פארקוויי

י"א ניסן

שנת חמשת אלפים שבע מאות חמשים ושתיים לבריאה

ה' תהא שנת נפלאות בכל

צדי"ק שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א

מפתח כללי

III	הקדמת המו"ל
V	תוכן ומפתח
1	לקוטי שיחות – ע"ס בראשית
הוספות		
259	מכתבים ושיחות
321	מפתחות

LIKKUTEI SICHOS

Vol. 30

BEREISHIS

Published and Copyrighted by
"KEHOT" PUBLICATION SOCIETY

770 Eastern Parkway, Brooklyn, N.Y. 11213

Tel. (718) 493-9250 • (718) 774-7200

5752 • 1992

Printed in the U.S.A.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schneerson, Menahem Mendel, 1902—

LIḲUTE SIḲOT

'al parshiyot ha-shavu'a, ḥagim u-mo'adim (vol. 30) Bereishis

(Sifriy. Otsar ha-ḥasidim, Lyubavītsh) (Ḳovets shalsholet ha-or; hekhhal 9, sha'ar 3)

In Hebrew and Yiddish.

Title on verso of t.p.: Likkutei Sichos (vol. 30)

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, Lyubavītsh. IV. Series: Ḳovets Shalsholet ha-or; hekhhal 9, sha'ar 3.

BM198.S3355s 1992 Hebr

ISBN 0-8266-5718-4 (set)

ISBN 0-8266-5775-3 (vol. 30)

Library of Congress Catalog Card #61-57983

CIP

נדפס בדפוס
שמחה ובנו גרשון גלוקאוו

Bookmart Press, Inc

N. Bergen, N.J. 07047

נסדר בדפוס „עמפייער פרעסס“
ע"י מרכזי ליב בן פיגא ויוסף יצחק בן ברכה

Empire Press

550 Empire Blvd. • Brooklyn, N.Y. 11225 • (718) 756-1473

Fax (718) 604-7633

פתח דבר

בקשר עם יום הבהיר, יום עשתי עשר לחודש ניסן (חודש הגאולה) – נשיא לבני אשר, אשר „הוא יתן מעדני מלך“ – הבעל"ט, יום הולדת הצדיק: של כ"ק אדמו"ר שליט"א.

הננו מוציאים לאור – בהמשך לספרי לקו"ש שהופיעו – לקוטי שיחות חלק שלשים על ספר בראשית (הכרך הראשון של הספר השמיני של לקו"ש).

* * *

- 1) ראה לקוטי לוי"צ – אגרות קודש (ע' שכד"ה; ע' חיט).
 - 2) ראה חז"א (בהקדמה) ב. ב. פורט שכ"ו פכ"א. קה"י מערכת צ. וראה ספר הערכים חב"ד מערכת ארתיות צדיק"ק ס"ב וס"ח, ור"ג. וראה שיחת ש"פ צו תנש"א (ס' השיחות תנש"א ח"א ע' 401 ואילך).
 - 3) ספר ראשון: כרך א (בראשית שמות ויקרא), כרך ב (במדבר דברים – הוספות), תשכ"ב. הוצאה שני – תשכ"ז. הוצאה שלישית – תשל"ה. הוצאה רביעית – תשל"ט. הוצאה חמישית – תשמ"ה. הוצאה ששית – תשנ"ב.
- ספר שני:** ב' כרכים (כנ"ל ספר ראשון) – תשכ"ד. הוצאה שני – תשכ"ח. הוצאה שלישית – תשל"ה. הוצאה רביעית – תשל"ט. הוצאה חמישית – תשמ"ה.
- ספר שליש:** חלק ה' – בראשית (י"א ניסן תשל"ב). חלק ו – שמות (י"ד שבט תשל"ג). חלק ז – ויקרא (עש"ק כ"ף מני"א תשל"ג). חלק ח – במדבר (עש"ק י"ד שבט תשל"ד). חלק ט – דברים (י"ד כסלו תשל"ה). הוצאה שני ומתוקנת של כרכים הנ"ל – ט"ו מני"א תשל"ח. הוצאה שלישית ומתוקנת – חלק ה (כ"ה מ"ח תשמ"ט). חלק ו (מרוצ"ק כ"ב שבט תש"נ).
- ספר רביעי:** חלק י"ד – בראשית (י"א ניסן תשל"ה). הוצאה שני ומתוקנת – ו' תשרי תשמ"ב. חלק י"א – שמות (י"ד שבט תשל"ו). הוצאה שני ומתוקנת – י"ג ניסן תשמ"ג. חלק י"ב – ויקרא (י"ד שבט תשל"ז). הוצאה שני ומתוקנת – עש"ק אדר ראשון, תשרי"מ. חלק י"ג – במדבר (פורים קטן תשל"ח). הוצאה שני ומתוקנת – י"ג ניסן תשמ"ה. חלק י"ד – דברים (ימי הסליחות תשל"ח). הוצאה שני ומתוקנת – ג' סליחות תשמ"ו.
- ספר חמישי:** חלק ט"ו – בראשית (מרוצ"ק ר"ח שבט תשמ"ב). הוצאה שני ומתוקנת – מרוצ"ק ט"ז (שבט תשמ"ו). חלק ט"ז – שמות (עש"ק ח"י אלול תשמ"ב). הוצאה שני ומתוקנת – ועש"ק ג' כסלו תש"נ). חלק י"ז – ויקרא (י"ג אייר תשמ"א). הוצאה שני ומתוקנת – ט"ו אלול תש"ג). חלק ח"י – במדבר (שבת מכרכים ופ' החודש תשמ"ב). הוצאה שני ומתוקנת – ערב ש"ק פ' יתרו, כ"ב שבט תש"ג). חלק י"ט – דברים (ט"ו מ"ח תשמ"ג). הוצאה שני ומתוקנת – ט"ו בשבט, תשנ"ב).
- ספר ששי:** חלק כ – בראשית (ימי חנוכה תשמ"ג). הוצאה שני ומתוקנת – ימי חנוכה תשמ"ט). חלק כ"א – שמות (ר"ח ניסן תשמ"ג). הוצאה שני ומתוקנת – ט"ו תמוז, תנש"א). חלק כ"ב – ויקרא (ה' מני"א תשמ"ג). חלק כ"ג – במדבר (ר"ח ניסן תשרי"מ). הוצאה שני ומתוקנת – כ"ח אלול תש"ג). חלק כ"ד – דברים (ד' חשוון תשמ"ה).
- ספר שביעי:** חלק כ"ה – בראשית (ר"ח ניסן תשמ"ז). חלק כ"ו – שמות (מרוצ"ק ר"ח ניסן תשמ"ח). חלק כ"ז – ויקרא (כ"ה אדר א' תשמ"ט). חלק כ"ח – במדבר (עש"ק פ' ויקרא תש"נ). חלק כ"ט – דברים (מרוצ"ק פ' החודש תנש"א).

4) ראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' רעז: „והנני מברך אותך . . כי התי' בן שלשים לכת, במלא מושג המלה, הן בגשמיות כפועל ממש, כי יתחזק כחך ותהי' בריא אולם שלם וזקן באריכות ימים ושנים טובות ונעימים, והן ברוחניות כ" – והרי דברי צדיקים חיים וקיימים לעד ופועלים פעולתם כר.

כרך זה כולל:

(א) הלקו"ש על פרשיות התורה (והמועדים) (דזמן קריאת) ספר בראשית שנדפסו בקונטרסים בודדים מדי שבוע בשבוע, במשך שנות תשמ"ז – תשמ"ט.

(ב) מכתבים שתוכנם שייך לפרשיות השבוע (ומועדים) הכלולים בספר.

וזאת למודעי: רוב המכתבים שבכרך זה נדפסו בסדרת „אגרות-קודש" מכ"ק אדמו"ר שליט"א, שהולכת ונדפסת כעת על סדר השנים (לע"ע יצאו לאור י"ט כרכים), וע"פ בקשת רבים נלקטו כאן מהמכתבים שתוכנם שייך לפרשיות השבוע (ומועדים) דספר בראשית.

ג) לתועלת המעיינים הוספנו בסוף הספר מפתח ענינים, פסוקים, מחז"ל וספרים.

* * *

ויה"ר שנוכה בקרוב להו"ל עוד שיחות ומאמרים של כ"ק אדמו"ר שליט"א, ויחוק השי"ת בריאות כ"ק אדמו"ר שליט"א וישלח לו רפואה שלימה וקרובה בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, ויתן לו אריכות ימים ושנים טובות ונעימות, ויראה הרבה נחת משלוחיו, תלמידיו, חסידיו ומכלל ישראל, וינהיג את כולנו מתוך בריאות, הרחבה ונחת, ובקרוב ממש יוליכנו קוממיות לארצנו הקדושה במהרה בימינו ממש, ונלמוד תורה מפיו של משיח צדקנו שילמד תורה את כל העם כולו, ומלך ביפיו תחזינה עיניך בהתגלות מלכותו (שהמלכות נקנית בשלשים מעלות⁵) לעין כל, תיכף ומיד ממש, והיתה לה' המלוכה, אמן כן יהי רצון.

ועד להפצת שיחות

י"א ניסן ה'תשנ"ב, (ה' תהא שנת נפלאות בכל),
צדי"ק שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א
ברוקלין, נ.י.

5) וזאת למודעי, אשר השיחות שנאמרו בשנים הנ"ל ויצאו לאור בשעתם בקונטרסים בפני עצמם – לא נכללו בהוספות דספר זה (ככרכי לקו"ש הקודמים), אלא נדפסו ב„ספר השיחות תשמ"ח" ו„ספר השיחות תשמ"ט" – כל ספר – בשני כרכים (ספר השיחות תשמ"ז נמצא בדפוס, ולהעיר, שהשיחות דשנת תשמ"ז דזמן חומש בראשית, יצאו לאור בשעתן באידיש – נכללו בהוספות ללקו"ש חלק כה).

6) הכוללים מכתבי כ"ק אדמו"ר שליט"א עד סוף שנת תשי"ב.

7) ראה לקמן בהוספות (ע' 299) מכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א ע"ד „ספר המפתחות ללקו"ש".

8) ראה רמב"ם ה'ל' תשובה פ"ט ה"ב. לקו"ת צו יז, א.ב. שער האמונה פני"ו ואילך. ועוד.

9) ישע"ל ג, יז.

10) אבות פ"ו, ו. – השייכות דמלכות למספר ל' ע"ד הקבלה והחסידות – ראה ס' הערכים-חב"ד

מערכת אותיות אותיות התורה אות ל' ס"ת. וש"נ.

11) עובדי' בסופו.

תוכן ומפתח

בראשית

- 1 שיחזה א (תשמ"ז) בעשרה מאמרות נברא העולם כו' להפרע מן הרשעים כו' (אבות רפ"ה) – איך אפשר לומר שיעקר כוונת הבריאה (בעש"מ) היא „להפרע מן הרשעים”
- 8 שיחזה ב (תשמ"ט) טענת הלכנה „אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד” (חולין ס. ב); ביאור דברי השל"ה (בהקדמתו) ששני המאורות הן תושב"כ ותושבע"פ; דיוק ל' הרמב"ם בהקדמתו לס' היד בסדר המטורה דתורה שבע"פ
- 16 שיחזה א (תשמ"ז) ביאור דברי המדרש שמי המבול ענינם – „קלוסו של הקב"ה” (ב"ר פ"ה, א); ההבדל בין המים ש„בתחלת ברייתו של עולם” (ב"ר שם) ומי המבול
- 24 שיחזה ב (תשמ"ח) אע"פ שקיים אדם מצות פרי' ורבי' ה"ה מצווה מד"ס שלא יבטל כו' שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם (רמב"ם הל' אישות פט"ו הט"ז) – הטעם שלא הביא הרמב"ם הלימוד בשי"ס (יבמות סב, ב) מן הכתוב (קהלת יא, ו) ולערב אל תנח ירך
- 31 שיחזה ג (תשמ"ט) פרש"י ט, טז ד"ה בין אלקים ובין כל נפש חי'

נח

- 36 שיחזה א (תשמ"ז) ענינם של ג' המובחות שבנה אברהם – לבשורת א"י ולקניניה ושלא יפלו בניו (ב"ר ספ"ט); הטעם שרשי"ע ה"ת מבאר רק הטעם של ב' המובחות הראשונים
- 44 שיחזה ב (תשמ"ט) אברהם אבינו לא נקרא שלם עד ששל שנאמר (לך יז, א) התהלך לפני והי' תמים (נדרים לא, ב), לא נקרא תמים אלא על שם מילה (שם לב, א), כל המתמים עצמו כו' (נדרים שם) – ג' הגדרים „שלם”, „תמים” ו„מתמים עצמו”
- 53 שיחזה ג (תשמ"ח) בספר המצות (מ"ע רטו) נקט הרמב"ם כמקור מצות מילה הכתוב דמילת אברהם (פרשתנו יז, ז), ובמנין המצות ששס' היד – הכתוב דתוריע (יב, ג); ביאור הל' „להכניסו בבריתו של א"א ע"ה”, אף ש„אין אנו מלין מפני שאאע"ה מל" (פיה"מ חולין ספ"ז); שיטת הרמב"ם שרק האב מברך ברכת „להכניסו בבריתו כו'” (הל' מילה רפ"ג)

לך לך

- 61 שיחזה א (תשמ"ט) ההבדל בין הבבלים (יבמות עט, א) והירושלמי (קידושין פ"ד ה"א) בגדרם של ג' הסימנים דעם ישראל, רחמנים ביישנים וגומלי חסדים
- 68 שיחזה ב (תשמ"ח) ביאור אריכות ל' הרמב"ם בשתי ההלכות הראשונות דפ"ב מהלכות בית הבחירה ע"ד מקום המזבח

וירא

הערות: ליד כל שיחה צוינה (בסוגריים) השנה שבה יצאה לאור בפעם הראשונה בקונטרס בפ"ע.

- 76 שיחה ג (תשמ"ז)
 פרש"י כב, יג ד"ה תחת בנו – החידוש בתפילת אברהם ש... על כל עבודה... יהי רצון
 שתהא זו כאילו היא עשוי בבני"

חיי שרה

- 82 שיחה א (תשמ"ז)
 שק"ט בדברי הפרקי דר' אליעזר (פל"ז) שאברהם כרת ברית עם בני חת שאין בני"י
 יורשים את עיר יבוס כ"א ברצונם של בני יבוס; אופן לכידת העיר ע"י דוד; ביאור שני
 הגדרים בבעלות ישראל על א"י, בעלות כללית ובעלות פרטית
- 90 שיחה ב (תשמ"ח)
 פרש"י כד, מב ד"ה ואבא היום – הקשר בין שני הענינים בפרש"י (א) מכאן שקפצה לו
 הדרך (ב) יפה שיחתן של עבדי אבות כו' – ע"ד הפשט וע"פ פנימיות הענינים
- 97 שיחה ג (תשמ"ט)
 שק"ט בהמסופר בהפטרת פרשתנו שלמה הוכתר למלך בחיי דוד; ביאור דברי
 הרמב"ם בהל' מלכים (פ"א ה"ז) בגדר ירושת המלכות, והחידוש במלכות בית דוד
 ש... לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם"

תולדות

- 103 שיחה א (תשמ"ז)
 ..הקב"ה צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם' (רש"י ריש פרשתנו) – הדמיון בין
 עבודת יצחק ועבודת אברהם, אף שאברהם מדתו חסד ויצחק מדתו גבורה; הטעם
 שיצחק נק' ע"ש השמחה (רש"י לך יז, יט, וירא כא, ו)
- 110 שיחה ב (תשמ"ט)
 פרש"י כה, כד ד"ה וימלאו ימי וד"ה והנה תומום – הטעם שרש"י מפרש ההבדל בין
 לידת רבקה ולידת תמר בפרשתנו (והשינויים לגבי ל' רש"י בפ' וישב לח, כו)
- 116 שיחה ג (תשמ"ח)
 ביאור דברי הרמב"ן (פרשתנו כז, ב) שג' הבארות שחפר יצחק הם לגנדי המקדשות;
 החידוש בהלכה מהא שהמקדשות נרמזו בענין של הפירת בארות דייקא – שצ"ל ע"י
 מעשה בני"א, ועשו לי מקדש', והנפק"מ בחיוב הבני' ומקום הבנין וצורתו; החידוש
 בענין זה במקדש הג' לגבי המקדשות שלפניו

ויצא

- 125 שיחה א (תשמ"ט)
 רמב"ם סוף הל' שבת: וכל השומר את השבת כהלכתה כו' כפי כחו כבר מפורש
 בקבלה שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא... או תתענג...
 והאכלתיך נחלת יעקב גו' – ביאור פרטי לשונות הרמב"ם והשינויים לגבי ל' הש"ס
 (שבת קיח, א"ב), כל המענג את השבת כו'"
- 134 שיחה ב (תשמ"ח)
 ביאור שם, זבולון' – בית זבול... לא תהא עיקר דירתו (של יעקב) אלא עמי' (רש"י
 פרשתנו ל, ב) – בעבודת האדם; השייכות בין עבודת בעלי עסק (זבולון) ולימוד התורה
 (יעקב) בענין עשיית דירה לו ית'
- 141 שיחה ג (תשמ"ח)
 פרש"י לא, יז ד"ה את בניו ואת נשיו – שק"ט בגדר קרימת זכרים לנקבות ע"פ פשוטו
 של מקרא ויישוב הסתירות שמצינו בענין זה; ביאור הנהגת עשו שהקדים נקבות
 לזכרים ע"פ פנימיות הענינים, למעליותא (כפי שעשו הוא בשרשו, אמור בפרשה")

וישלה

148 שיחה א (תשמ"ו)
 הזכר להצללת יעקב מיד המלאך (המורה על הצלת בני מיסורי הגלות — חינוך מצוה ג) נקבע באיסור אכילת גיד הנשה. שהוא רק פרט אחד דהמאורע; ביאור המעלה בפרטיות ההשגחה שעל עם ישראל, לגבי ההשגחה פרטית על שאר כל הברואים

155 שיחה ב (תשמ"ט)
 טומאת ע"ז מדברי סופרים ויש לה רמו בתורה (פרשתנו לה, ב) הסירו את אלקי הנכר גו' (רמב"ם הל' שאר אבות הטומאות רפ"ו) — הטעם שהביא הרמב"ם רמו זה שלא נזכר בשי"ס ומררשים (שלפנינו), וגדר טומאת ע"ז לשיטת הרמב"ם; ביאור כללי (בפנימיות הענינים) איך אפשר להיות מציאות של עבודה זרה בעולמו של הקב"ה

161 שיחה ג (תשמ"ח)
 פרשי' פרשתנו לו, ג ד"ה בשמת בת ישמעאל, שנקראת (תולדות כח, ט) מחלת' כי ג' מוחלין להם עונותיהם כו' והנשוא אשה'; ההבדל בזה בין ל' הירושלמי (בכורים פ"ג ה"ג), רשי' (הני"ל) והב"ר (פס"ו, יג) — בהתאם לג' הטעמים (ושיטות) בתענית דיום החופה; הטעם שענין זה נרמז בנישואי עשו דוקא, והביאור ע"פ פנימיות הענינים

170 י"ט כסלו (תשמ"ח)
 ביאור הסיפור ע"ד רבינו הזקן במאסר, שהקטרוג עליו הי' על שאומר דברי חסידות הרבה ובגילוי (וההבדל בין זה לסיפור דומה בימי המגיד); ביאור דברי הארז"ל ש,מצוה לגלות זאת החכמה' (הובא באגה"ק סכ"ו), אף שמצינו בחז"ל כמה תנאים והגבלות באופן גילוי חכמה זו (חגיגה יא, ב ואילך, רמב"ם הל' יסוה"ת ספ"ב, פ"ד הי"א ואילך)

וישב

176 שיחה א (תשמ"ו)
 בקש יעקב לישב בשלוח קפץ עליו רוגזו של יוסף (ב"ר פפ"ד, ג, רשי' ריש פרשתנו) — גדר בקשת צדיקים לשיבה בשלוח; שני אופני שלוח אצל יעקב — אותה שביקש, ואותה שזכה לה על ידי רוגזו של יוסף; ההכרח לבקש ולתבוע הגאולה

184 שיחה ב (תשמ"ח)
 פרשי' לח, ל ד"ה אשר על ידו השני — ההכרח בפשוטו של מקרא שארבע ידות שכתובות כאן הם כנגד ד' חרמים שמעל עכן (או ד' דברים שלקח) והציריכותא בבי הפירושים

מקץ

190 שיחה א (תשמ"ו)
 פרשי' מב, א ד"ה למה תתראו — הטעם שטענת יעקב, למה תתראו' (כאילו אתם שבעים) היא, בפני בני ישמעאל ובני עשו' דוקא; הטעם הפנימי שאין ישראל זקוקים לתבואת מצרים

198 שיחה ב (תשמ"ח)
 אבל אשמים אנחנו גו' ויען ראובן גו' הלוא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד גו' וגם דמו הנה נדרש (פרשתנו מב, כא"כב) — מדוע הוסיף ראובן לצער את אחיו כשהתוודו על עונם; הטעם שהכניס הרמב"ם ביאור העיקר דבחירה חפשית בהל' תשובה (פ"ה)

חנוכה

- 204** **שיחוד א** (תשמ"ט) פלוגת הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ב) והמאירי (שבת כא, ב) אם נצחון המלחמה הי' בכ"ד כסלו או בכ"ה כסלו, והשייכות להפלוגתא אם ימי חנוכה הם ימי שמחה; ביאור דברי אדה"ז (לקו"ת צו טו, א) ש"פסח הוא ביום שנעשה הנס משא"כ בחנוכה ופורים כו", והתאמתם לשיטת הרמב"ם
- 209** **שיחוד ב** (תשמ"ט) ביאור נוסח, ועל הנסים" — מטרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים וטמאים ביד טהורים ורשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך"

ויגש

- 215** **שיחוד א** (תשמ"ט) מנין לערב דמשתעבד דכתיב (מקץ מב, לו, ועד"ז פרשתנו מג, ט) אנכי אערבנו גו' — השייכות בין דין ערבות ממון לערבות דיהודה; ביאור פנימי בדין דכל ישראל ערבים זה בזה — מעורבין" זב"ו, וג' אופנים בזה; השייכות למעלת יהודה דוקא
- 222** **שיחוד ב** (תשמ"ח) וירא את העגלות גו' — בשעה שפרשתי ממך . . . בפרשת עגלה ערופה הייתי עוסק (ב"ר פצ"ד, ג) — השייכות בין פרשת עגלה ערופה ל"עוד יוסף בני חי", ש"עומד בצדקו" (ב"ר שם); ביאור דברי המדרש (שם) שיעקב אמר שיוסף "עומד בצדקו הרבה ממני"; ההבדל (ברוחניות) בין "למחי' שלחני אלקים לפניכם", ו"לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים וישימני לאב לפרעה גו"
- 229** **שיחוד ג** (תשמ"ח) פרשי' מו, ג ד"ה אל תירא מרדה מצרימה — הטעם שפירש רש"י שיעקב הי' "מיצר . . . לצאת לחו"ל" (ולא פי' כפרקי דר"א (רפ"ט) או כרמב"ן וחוקוני ועוד); הטעם שלא מצינו שהי' מיצר כשהלך לחרץ

ויחי

- 236** **שיחוד א** (תשמ"ט) פרשי' מח, ז ד"ה ואני בבואי מפרץ גו' — מעלתה של רחל שנקברה בדרך; השייכות בין התנצלותו של יעקב על שקבר את רחל בדרך, וההדגשה ד"מתה עלי רחל", שהיא היתה, "עקרת הבית" (ודא"ג מהרש"א סנהדרין כב, ב)
- 241** **שיחוד ב** (תשמ"ח) פרשי' מח, ט ד"ה בזה — "הראה לו שטר אירוסין ושטר כתובה"; פירוש "שטר אירוסין ושטר כתובה"; גדר ענין האישות קודם מ"ת ע"פ דברי הרמב"ם בריש הל' אישות
- 249** **שיחוד ג** (תשמ"ז) סיום ספר בראשית בענין פטירתו של יוסף, היפך הכלל דמסיימים בטוב; הקשר בין תחילת ספר בראשית לסיומו. ע"פ הביאור הפנימי בפרשי' ר"פ בראשית, לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש כו' ומה טעם פתח בבראשית כו' שאם יאמרו אדה"ע לישראל לטעים אתם כו"

הוספות

259 **בראשית**

מקור וביאור מ"ש בדעת זקנים (ר"פ בראשית) שהעולם פרוץ מרוח צפונית / מהו ענין השבייה דלמעלה ביום השבת אם הבריאה היא בכל רגע / השקפת התורה על תורת ההתפתחות (אבולוציו); שלילת ההצטדקות (אפולוגטיקה) סתירות בשיטה זו עצמה; מ"מ לכמה ספרי מדע הדנים בזה / שלילת ה"סתירה" בין חכמת המדע דומננו לפירוש המקובל בתורה אודות גיל העולם וכו'; פירוש מרז"ל. בורא עולמות ומחריבן / פירוש "יום" דששת ימי בראשית / המקבל שיטת ההתפתחות מבטל יסוד מצות שבת / שלילת "פשרות" בתורה כדי להתאימה ל"מדע"; ביטול שיטת ה"אפולוגטיקה" / ה"החלטיות" דשיטת היחסות עצמה מוטלת בספק / הערות בפירוש עה"ת לר"י שטייץ; מסורה דא"ב רבתי; סדר בריאת חומר היולי, שמים וארץ, זמן; זמן מחודש; אם ב"ג מחוייב בקדה"ש; אם ב"ג מצווה על כבוד אורא / השיטות בתחילת מנין השנים לברה"ע; שנים מקוטעות; ברה"ע בניסן או בתשרי; הדעה שהעולם נברא בא' תשרי; תאריך המבול / ענין "אור שנברא ביום ראשון" / ברכה על ליקוי חמה או לבנה; אם חז"ל ידעו שהוא ענין טבעי / דשאים לא נצטוו בפירוש שיהיו "למינו" / מחלוקת הראשונים אם למלאכים יש גוף / הגוף קטן מהכיל את עצם הנשמה ומ"מ נפש של תינוק יכול להחיות את עוג / מקור ברז"ל ל"מ"ש הרמב"ן (בראשית ב, ט) שלשה אמרו אמת ואבדו מן העולם כו' / הטעם להא דנשים מתות בשעת לידתן על העדר הזהירות בהדלקת הנר / חזקי' נענש על שלא עסק בפורי' ובתפלתו סמך-גאולה לתפלה — הקשר / טעם שינוי הגירסא בתורתו של ר' מאיר / טעם שלא נכתב הריון בהבל; טעם קריאת שם הבל / מיהו מחבר ס' הישר וס' יוסיפון

278 **נח**
 „היי בדורותיו” — אילו הי' בדורו של אברהם כו' — אף שבמות נח הי' אברהם בן נח

279 **לך לך**

„מחוט ועד שרוך נעל" / הכרח פריעה בנפרד; מציצה בפה, ולכה"פ ע"י זכוכית / ביטול טענת מחבר אחד שממשלות העמים יבטלו ענין מציצה / ביאור בשו"ת ה"צ"ץ (יוד סריא) דמילת משוך מדרבנן גם כשהעור דבוק / ביאור מרז"ל שבמרחץ אין אדם מישראל ערום ממצות לפי שיש בו מילה / מילת אברהם היתה בגשמיית / מנהגי חב"ד במילה והשייכות דלימוד החסידות למוהל / חנוך הכשר לאלה שלא נימלו עדין

283 **וירא**

מ"ש בכש"ט „היא אמרה סולח" / מעלת האדם על מלאכים שאין עושים שתי שליחויות / שקו"ט איזה מלאך הציל את לוט; „ויוציאוהו גו"י" על איזה מלאכים קאי / חילוק השמות „באר שבע" בפ' וירא ובפ' תולדות / שקו"ט בפירוש הכתוב „ואת מעכב"ה

285 **ויצא**

„עולים ויורדים בו" — עולים ואח"כ יורדים / שידוך הבת הצעירה לפני הבכירה / מ"ש בכ"מ ש„בלילה לאה עצמה היתה רחל"; הדיעות במספר האבנים ששם יעקב מראשותיו / „ויהי אור" בגימטריא רחל / פי' הכתובים „ותקרא שמו ראובן כי אמרה גו"י", „ותאמר כי שמע גו"י" / בפרש"י „בגד בגדת ביי"; טעם שלא נאמר „ותהר" בולפה מפני שבחורה היתה (ב"ר) / ישכר — יששכר

288 **וישלח**

גיד הנשה אסור בהנאה / בן י"ג למצוות ילפינן משמעון ולוי והקשר לשם „אליעזר"

289 **י"ט כסלו**
 טעם שאין אומרים תחנון בי"ט כסלו / תשובה להערות במכתב (הנדרס בלקו"ש ח"ה ע'
 434) / קביעות עתים בלימוד פ' השבוע בס' תורה אור ולקוטי תורה / .יפוצו מעינותיך"
 — חסידות חב"ד דוקא: הכרח לימוד החסידות / הכרח לימוד החסידות בתקופתנו /
 ע"ד עריכת ליקוט מס' הוזהר כמו .עין יעקב" / עבודת ה' כדבעי ע"ז לימוד חסידות
 חב"ד / הכרח לימוד פנימיות התורה / שלילת הטענה שאין הכרח ללמוד פנימיות
 התורה / הכרח לימוד זה, בפרט במי שכבר למד בישיבה שבה לומדים פנימיות
 התורה

297 **וישב**
 ביאור דברי המדרש על .נסעו מזה"י: חלום יעקב — לא מהרהורי לבו / ביאור מ"ש
 באו"ח (וישב לו, כא) שבעל בחירה יכול להרוג גם מי שלא נתחייב מיתה ביד"ש

298 **י"ט כסלו — חנוכה**
 הקשר דיי"ט כסלו לחנוכה / כנ"ל — והקשר למוסד חינוך / מעלת הדפסת מפתחות
 ללקו"ש, והקשר לימים אלה

301 **חנוכה**
 שְׁקוּ"ט בביאור פלוגתת ב"ש וב"ה:וב: הטעמים דמעלין בקודש וימים היוצאים וכו'; גדר
 ואופן נס פך השמן; השולחן והמנורה מעכבין כו' / שפודין של ברזל בחנוכה (פסיקתא
 דר"ב) / מקור וטעם מנהג רבותינו שגר חנוכה ידלק נ' דקות; הדלקת נ"ח בנר חשמל /
 הוספת נס פך השמן על נס נצחון המלחמה / טעם ענין מהדרין מן המהדרין / עוד טעם
 לזה; הוראה מהנס לזמננו / מלחמה נגד היונים ברוחניות / נרות ביהמ"ק, שבת,
 חנוכה / חנוכה כנגד ספירת הנצח או ספירת ההוד / ההפרש בין התואר "יון" או
 .סוריא" / הקשר דנשים לנס חנוכה; מסירת נפש

315 **מקץ**
 פ' תיבת .לאמר" (מא, טו)

315 **ויגש**
 .ג. מטמוניות הטמין יוסף כו"י" (פסחים קיט, א) — ברוחניות ובעבודת האדם

316 **חורף**
 המנהג שלא ללמוד בליל נیتל

317 **ויחי**
 סיפור הצ"צ שעי' ששלח את יהודה גושנה חי יעקב את שנותיו הטובות ביותר
 במצרים / ביאור דברי הרשב"ם עה"פ .דן ידין עמו גו"י / ענין .נפתלי אילה שלוחה"

מפתחות

- 321 **מפתח עיניים**
- 342 **מפתח פסוקים**
- 358 **מפתח מחז"ל**
- 373 **מפתח ספרים**



בראשית

את העולם במדת הדין ראה שאין העולם מתקיים שיתף עמו מדת הרחמים – הרי, שמדת הדין היתה בראש ותחילת המחשבה בכריאת העולם –

כי (נוסף ע"ז דשם מדובר לפני הבריאה, אבל הכריאה בפועל היתה על ידי אשר, שיתף עמו מדת הרחמים⁵, הרי) מה שעלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין אין פירושו שהמכוון העיקרי הוא (לדון ולענוש את הנבראים, אלא להיפך, „זהו בחי' תכלית הטוב“ – שעי' אימת הדין ויראת העונש יימנעו מלהיות חוטאים ורשעים: משא"כ במשנתנו מודגש כי הבריאה בעשרה מאמרות היא „להפרע מן הרשעים“.

ב. במפרשים תירצו ע"פ דיוק לשון המשנה „להפרע מן הרשעים“ (ולא – „להעניש את הרשעים“), שכוונת המשנה היא – שהקב"ה רוצה (לא במיתתן של

וראה פסיקתא רבתי פ' בחדש השביעי (ב). כי"ד פי"ב, טו.

5) ובלשון רש"י „הקדים מדת רחמים כו“.
6) כמפורש בכ"מ (אצל עונש) „וכל ישראל ישמעו ויראו ולא יוסיפו לעשותי וכי"ב (ראה יג, יב. שופטים יז, יג. יט, כ. תצא כא, כא), ובפרש"י (שופטים יז, יג) – פש"ש – שמפני זה היו מעבין הדין (כשחמור ביותר). עד הרגל: וכן בנוגע לשכר (רמב"ם הל' תשובה רפ"ט בארוכה). וראה בארוכה ד"ה שובה ישראל תנ"ט (ושם), שיש יתרון במדה"ד על מדת החסד ורחמים בג' דברים" ע"ש.
– ראה לקמן הערה 47.

6) ל' ד"ה שובה ישראל שם (ע' כו).
7) ועפמשי"נ ומבשרי אחזה אלוהי (איוב יט, כו): חושך שבתו שונא בנו (משלי יג, כד) ולעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת (טוטה מז, א). ובכ"מ.
8) מדרש שמואל כאן בתחלתו ד"ה ואפשר עוד.

א. „בעשרה מאמרות נברא העולם ומה ת"ל והלא במאמר אחד יכול להבר- אות אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות ו- ליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות“.

וידועה הקושיא – הרי הקב"ה הוא עצם הטוב וטבעי הטוב להטיב, ואיך אפ"ל דמה שהקב"ה ברא את העולם ב- עשרה מאמרות הוא כדי „להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות“!

וביותר תמוה – שהמשנה מקדימה ענין זה לפני „וליתן שכר טוב ל- צדיקים“, כאילו שהענין ד„להפרע מן הרשעים“ דוקא הוא עיקר כוונת הכרי- אה בעשרה מאמרות?

בכפשות ה' צ"ל לכאורה בסדר הפוך: עיקר בריאת העולם (בעש"מ) – שכמוכן בריאתו היא למען קיומו – הוא ליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם, אלא שבכדי שתהי' אפשריות הבחירה, צריך להיות גם הענין ד„ל- הפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם“.

– ומובן שאין לדמות נדו"ד להא שארז"ל⁴ בתחילה עלה במחשבה לברוא

- 1) משנה אבות רפ"ה.
- 2) נחלת אבות (להאברכנאל) כאן, הובא במדרש שמואל ד"ה ובאלו הפירושים.
- 3) מאמרי אדה"ז – אתהלך לאזניא (ע' קפו). עטרת ראש שער ר"ה פ"ח, ודיה אתה אחד ל- אדהאמ"צ (מאמרי אדהאמ"צ קונטרסים ע' ה) – בשם הע"ח. עמה"מ שער שעשועי המלך רפ"א. שער היחוד והאמונה פ"ד (עט, א). ועוד.
- 4) פרש"י פרשתנו בתחלתו ד"ה ברא אלקים.

שהם במספר עשרה, ולדוגמא: „עשרה¹² נסיונות נסו אבותינו כו' שנאמר¹³ וינסו אותי זה עשר פעמים¹⁴”.

ובפרט ע"פ מאמר חז"ל¹⁵ עה"פ¹⁶ „עשרה עשרה הכף בשקל הקודש”, שה- עשרה מאמרות מכוונים כנגד עשרת הדברות¹⁷, דמזה מוכח שהמספר דעשרה מאמרות (שבו פתח התנא) שייך להמספר דעשרת הדברות.

ד. וי"ל נקודת הביאור בכל זה:

הטעם שהתנא מפרט את אלה ה- דברים הקבועים במספר עשרה, הוא ל- הדגיש בזה את גודל חשיבותם של דברים אלו – כי עשר הוא „מספר ה- שלם”. וכפי שאנו מוצאים שלימות מספר זה בנוגע לכמה ענינים, וכמוכא ב- ספרים¹⁸: לדוגמא: א) כל דבר הוא בעל שלש קוטרים, אורך רוחב ועומק, וכל אחד מהם כלול מג', ראש תוך סוף (סת"ר), וביחד עם המקום ה„סובלם” הרי זה מספר עשר. ובלשון הרמב"ם¹⁹: ה- עצם וט' המקרים. ב) בחיי האדם, שכל עשר שנים הן תקופה בפ"ע, כסיום ה- פרק „בן עשרים כו' בן שלשים כו'” (ג) בנפש האדם – שיש לה עשר כחות²⁰:

(12) סוף משנה ד.

(13) שלח יד, כב.

(14) אבל י"ל שאינה חלוקה בפ"ע כ"א המשך לתחילת המשנה עשרה נסים: או להמשנה שלפני? עשרה נסיונות, שזה ה"ה הניתנת כח לישראל – ראה מדרש שמואל שם.

(15) זחיג יא, ב ואילך. וראה גם זחיג מג, רע"א. צג, סע"ב.

(16) נשא ז, פו.

(17) ובזח"ג שם מפרט השייכות דכל דיבור למאמר המתאים. וראה בארוכה פרדס שער ב פ"ג. ואכ"מ.

(18) ראה פרדס שער ב פ"א-ב (וראה גם שער ח פכ"ה). ראב"ע לשמות ג, טו.

(19) ספר מלות ההגיון שער יו"ד.

(20) תניא רפ"ג. ועוד.

רשעים, להענישם „בדרך נקמה להשמיד להרוג ולאבד”, כ"א) „להאריך אפי' ו- לגבות דילי" – בדרך פרעון⁹: כי „אלו ה" נברא העולם במאמר אחד לבד אז הרשעים המאבדים את העולם ברשעתם . . הם פוגמים אותו המאמר שבו נברא העולם . . ולא נשאר דבר בלתי פגום כי הכל נברא במאמר אחד ואין מקום ל- האריך אפו עליהם . . כי כבר פגמו את הכל. אמנם עתה נברא בעשרה מאמרות . . כדי להפרע מן הרשעים בדרך פרעון ולא בדרך נקמה”.

אמנם, פירוש זה מסביר רק שגם ה- ענין ד„להפרע מן הרשעים” הוא תוצאת טובו וחסדו של הקב"ה (שרוצה להאריך אף גם לרשעים¹⁰), אבל עדיין אינו מתרץ כלל מה שהתנא מקדים פרעון הרשעים לשכר הצדיקים. שהרי הענין ד„להפרע מן הרשעים” הוא סו"ס טעם נוסף בכוונת בריאת העולם בעשרה מאמרות (כדי שתבוא תועלת גם ל- רשעים), אבל עיקרו, לכאורה, הוא בשביל נתינת שכר לצדיקים, שכר גדול יותר כי מקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות.

ג. ויובן בהקדם קושיא כללית:

בהמשך הפרק מובאים כמה דברים שמספרם עשרה – וצריך ביאור: מדוע לא הובא דבר הכי עיקרי – שהתורה ניתנה בעשרת הדברות?

[ואין לומר שזהו משום שבדבר זה אין חידוש, כי מפורש בתורה שהם „עשרת הדברים”¹¹ – כי גם בין הדברים המפורטים ישנם כאלה שידוע ומפורש

(9) ל' חז"ל – ב"ר פס"ז. ד. ירושלמי ביצה פ"ג ה"ח. ועוד.

(10) ולהעיר מתוס' ב"ק ג, ריש ע"ב.

(11) תשא לד, כח. ואתחנן ז, יג. עקב יוד, ד.

בחירתו החפשית, להאציל עשר ספירות, „עשר ולא ט' עשר ולא יא"כ", וכתוצאה מזה היא השלימות דמספר עשר בכל עיני העולם.²⁵ והיינו שזהו דבר ה- מסובב לאחרי שעלה ברצונו של הקב"ה לבחור במספר עשר, ומזה – שלימותו דהמספר בכל עולם ובכל מדריגה: אבל לפני (ולמעלה מו) עליית רצון זה (ל- האציל עשר ספירות) הרי אין שייך לו- מר שהשלימות היא במספר עשר דוקא או במספר אחר וכו'.²⁷

[ואילו בחר הקב"ה לברוא את העולם במספר אחר של ספירות – ע"ד לשון המשנה כאן „במאמר אחד יכול לה- בראות" – אז היתה השלימות במספר זה דוקא].

ועפ"ז יובן גם בנוגע למספר העשרה שבתורה (עשרת הדברות):

ידוע מאמר חז"ל²⁸ שהתורה היא כלי אומנתו של הקב"ה – „דיפטראות ופינ- קסאות", שעל ידם ברא הקב"ה את העולם. ומובן, שאין הכוונה רק לבריאת עולם הזה הגשמי, אלא בריאת כל

והשלימות שבמספר עשרה היא גם בעיני מצוות: בהצטרף יחדיו עשרה מישראל הרי זו עדה קדושה (וכל בי עשרה שכינתא שריאם): בכמה עינים – „העשירי יהי' קודש"²². ועוד²³.

אשר עפ"ז מובן שהמספר עשרה (מספר שלם) של הדברים המפורטים בהמשניות (דפרק זה), מורה על חשיבות שלהם ומעלת שלימותם של דברים אלו.

אמנם כ"ז הוא בדברים דכריאת העו- לם, היות ונקבע בעולם השלימות היא במספר עשרה; אבל התורה היא למעלה מהעולם, ולכן אין מקום לומר שנתנתה בעשרת הדברות – מורה על מעלתה וחשיבותה, כדלקמן.

ה. הסברת הענין:

סיבת הדבר, ששלימות כל ענין היא כשהוא במספר עשרה, הוא לפי שכך הוטבע בהבריאה מהבורא ית' – ש- הקב"ה ברא את עולמו בעשרה מאמרות המכוונים (כנזכר במפרשי המשנה כאן²⁴) נגד עשר ספירות העליונות, ומזה נמשך ונקבע בכל העולמות (בלשון הידוע: בכל סדר ההשתלשלות) ששלימותם היא כאשר הם במספר עשרה.

אמנם אין פירוש הדברים שהשלימות דמספר עשרה הוא ענין הכרחי בעצם – כי ח"ו לומר שיש דבר שהקב"ה מוכרח בו – אלא שכך עלה ברצונו יתברך, ב-

(25) ספר יצירה פ"א מ"ד.

(26) וכן צ"ל בנוגע לטעם הפרדס ש"ב פ"ו ועוד – שכי' הוא לאחרי שעלה ברצונו ונעשה זה גדר העולם (האצילות) כו'. וראה אוה"ת על מרז"ל ועינים ע' סט. לקריש ח"כ ע' 87 הערה 13 בשוה"ג. (27) ובדוגמת כללות ענין הבריאה, שאף ש- נאמרו כמה טעמים ע"ז בזהר וע"ח (בגין דיש- תמודעו, שיתגלו שלימות כוחותיו וכו') – ראה המשך תרס"ו בתחלתו (ע' ד ואילך). המשך ר"ה תשי"ב פט"ו ואילך. ועוד) – ה"ז לאחרי שנתלבש באורות וכלים דאצילות, אבל שרשו ומקורו הוא למעלה מהטעם לגמרי, כמאמר אדה"ז שהוא מצד התאוה שלמעלה מטעם (ראה המשך תרס"ו שם ע') ז ואילך) ותשי"ב שם (פ"ט). ועוד.

(28) ב"ר בתחלתו.

(21) סנהדרין לט, א. וראה אגה"ק סכ"ג.

(22) בחוקותיו כו, לב.

(23) וראה מדרש מעשה תורה אות יוד. ולהעיר

גם מפני הרימ בוטריל לספר יצירה פ"א מ"א (יד, ד.

ט, ז ואילך).

(24) ראה מדרש שומאל כאן ד"ה והחידו ז"ל

בסופו. וראה גם זח"ב מב, ב ואילך.

במספר עשרה (ואי אפשר לנו לצייר אחרת) – ועד שגם עיני תורה ויהדות מוגדרים במספר זה דוקא (כ"ל) – מ"מ, זהו רק מצדנו, הנבראים, שנבראו מ־ עשרה מאמרות: אבל מצד הקב"ה שאינו מוכרח ברצונו ח"ו, הרי גם לאחרי שקבע כן בעולמו, ביכלתו ית' לשנות, לברוא, או לעשות ענין בהבריאה ששלימותו אינו במספר עשר, ויתרה מזה – ענין שאינו בגדרי הבריאה בכלל.

[ע"ד כללות ענין הנסים שבאים לשדד מערכות הטבע: עם היות שהעולם מתנהג לפי חוקי הטבע, וכמש"נ בתורה²⁹ „זרע . . . ויום ולילה לא ישבותו” – מ"מ הרי פשוט שזהו רק לפי שכן קבע הקב"ה, אבל אינו ענין הכרחי כלל וכלל ח"ו אצלו ויכול לשנות גדרי הטבע כפי שיעלה ברצונו ית': ולפעמים עושה הקב"ה נסים לשדד מערכות הטבע, ש־ בזה נראה לעין כל אשר גם לאחרי קביעתם של חוקי הטבע, אין הקב"ה מוכרח בהם ח"ו, וביכלתו ית' לשנות כו³⁰].

וזהו ג"כ אחד מהפירושים בדברי ה־ תנא כאן „בעשרה מאמרות נברא העולם כו' והלא במאמר אחד יכול להבראות”: אין כוונת התנא בזה להשמיענו רק מה שהי' יכול להיות בעבר, כ"א לומר ג"כ שגם עתה (שנברא העולם בעשרה מא־ מרות) ישנה יכולת זו³¹,

העולמות היא על ידי התורה. ומזה, שגם גדרי העולם (כולל גם זה ששלימות ענין ניו מוגדרת במספר עשרה) נבראו על ידי התורה.

ובזה יובן, דמה שהתורה ניתנה ב־ מספר עשרה („עשרת הדברות”) אין זה משום, מסובב מהשלימות שבמספר זה, כ"א להיפך – להיות התורה ה־„דיפת־ראות” של כל הבריאה, הרי מספר ה־ עשרה שבה ניתפרטה, הוא המסבב שלי־מותו של מספר זה בכל עיני הבריאה. והיינו, שבהו ועל ידן (דמספר עשרה שבתורה) – גילוי רצונו ית' (שלמעלה מטעם) שכל סדר ההשתלשלות יהי' מוגדר ובה לשלימותו במספר עשרה,

ע"ד בהמשל, שהדיפתראות מבטאים ומגלים את רצונו של האומן הבונה את הבית.

ולכן, אין למנות הענין דעשרת ה־ דברות שבתורה בין הדברים (שב־משניות אלו) שהם במספר עשרה – כיון שמספר זה (בתורה) לא בא לגלות מעלה וחשיבות בתורה, כ"א להיפך, כנ"ל – החשיבות דמספר עשר באה ומסובבת מזה שהדברות שבתורה הן במספר עשר דוקא, כתוצאה מזה נעשה מספר „עשר” חשוב (ולא שעשה"ד הם חשובים ביותר בגלל שהם במספר עשר).

1. והנה, לא זו בלבד שהשלימות דמספר עשרה אינו ענין המוכרח בסדר הבריאה, וסיבתו (הראשונה) היא רק רצונו ובחירתו ית' (שלמעלה מטעם) – אלא עוד זאת, שגם לאחרי שהוקבע כן בטבע הבריאה, אין הקב"ה ח"ו מוכרח בזה, וביכלתו לשנות כו'.

כלומר: עם היות שלאחרי שנברא העולם על ידי עשרה מאמרות (המכוונות כנגד העשר ספירות) הרי כל עולם ו־עולם (וכל דבר ודבר) שלימותו מוגדרת

(29) נח ת, כב.

(30) להעיר מחינוך מצוה כא, דמה שבא לנו מצות רבות על זכירת יציאת מצרים, לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחידוש העולם וכי יש אלוהה כו' ובידו לשנות כפי שיחפץ בכל זמן מהזמנים כמו שעשה במצרים ששינה טבעי העולם בשבילנו כו"י. ועד"ז בכ"מ.

(31) ראה אה"ת שם ע' נב.

אלא שמכיון שיכולת זו היא למעלה מן העשרה מאמרות שבהם נברא העולם, הרי גם פעולתה היא בענין שאינו לפי גדרי העולם. כדלקמן.

ז. שני ענינים הנ"ל בנוגע להבריאה [א] אשר עניני והנהגות הבריאה כולם הם באופן דלא ישובותו (כולל - ה- שלימות דמספר עשרה, מאחר שנבראו על ידי העשרה מאמרות); (ב) „במאמר אחד יכול להבראות” - יכולתו ית' ש- אינה מוגדרת בשום גדר, ופועלת בעולם לא לפי גדרי העולם] - ישנם גם ב- עבודת האדם:

(א) האדם הוא נברא מוגבל ומוגדר בגדרי וסדרי הבריאה - ובלשון חז"ל³² אין סומכין על הנס. (ב) מאחר שנשמט כל איש ישראל היא „חלק אלקה ממעל ממש”³³, לכן בכחו „להגיע” ולעבוד את השם³⁴ באופן שלמעלה מן הבריאה.

ובכללות (וגם כפי שהעולם במילואו נברא, והאדם בשלימותו), הם שני סוגי העבודה - עבודת הצדיקים ועבודת ה- תשובה - שהחילוק ביניהם הוא³⁵: עבו- דת הצדיקים היא בסדר של איש ישר הולך - האלקים עשה את האדם ישר³⁶ - עבודה מסודרה כפי סדרי התורה; עבודת הבעלי תשובה: דאף מי שחטא ופגם ועבר את הדרך ר"ל, העברה על דרכי התורה, על ידי התשובה הוא חוזר ושב ומתקרב אל הקב"ה ומתדבק („ל-

דבקה") בו ומקיים מצוותיו בחילא יחיר³⁷.

ועד"ז הוא בנוגע לפעולתם בעניני העולם: עבודת הצדיקים פועלת והיא רק בדברים המותרים ע"פ תורה, שהוא עוסק בהם לשם שמים וכו', אבל לא בדברים האסורים, שאין לצדיק מגע ומשא עמהם והוא דוחה אותם בתכלית הדחי³⁸. ועבודת הבעלי תשובה - ע"י התשובה³⁹ הודוונות נעשו לו כזכות⁴⁰.

וכן הוא גם בנוגע לחילוקי דרגות ד- הנשמה בקשר לעבודת הצדיקים ועבודת התשובה - דמעלתה של עבודת התשו- בה היא בזה שבאה מצד בחי' יחידה שבנפש דוקא⁴¹: עבודת הצדיקים, שהיא השלימות דעבודת ה' על פי סדר שצ"ל רגיל בחיים דבניי - קשורה (בעיקר) עם העבודה בכחות (הגלויים ד)הנפש שהם במספר עשר (וכנ"ל, שהשלימות בכל עניני הבריאה תלוי במספר עשר דוקא); אבל עבודת התשובה שהיא למעלה מסדר הרגיל

- רגיל עד כ"כ שהאומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה⁴² -

היא באופן ד„בכל מאדך”⁴³, למעלה ממדידה והגבלה דמספר עשר (וכחות הנפש), ולכן היא שייכת לבחי' אחד⁴⁴,

(37) זח"א קכט, ב. אגה"ת ספ"ח.

(38) ראה גם תניא פ"ו. לקו"ת שה"ש ו, ד.

(39) ראה בארוכה דרמ"צ קצא, א.

(40) יומא פו, ב.

(41) לקו"ת ראה כו, א. שה"ש מט, ב. ועוד.

(42) יומא פה, ב.

(43) לקו"ת תצא לט, סע"א. שה"ש שם. ובי-

ארוכה ד"ה שונה תרנ"ט. וכנ"מ. - וראה שעת' לאדהאמ"צ ח"ב חינוך פמ"ח, שאמיתית ענין „בכל מאדך” הוא בבעי"ת דוקא.

(44) להעיר מוזח"א (קכט, סע"א ואילך) דתשובה

(32) ראה פסחים סד, ב.

(33) תניא רפ"ב.

(34) כיון ש„אני נבראתי לשמש את קוניי”

(קידושין בסופה).

(35) בהבא לקמן ראה גם ד"ה ביום השמע"צ

תשמ" סוסי"ג (סה"מ מלוטק ח"א ע' שסו) ואילך. ויש"נ.

(36) ל' הכתוב - קהלת ז, כט.

ועפ"ז יש לפרש בעומק יותר המשך דברי התנא „להפרע מן הרשעים” ש־מאבדין את העולם שנברא בעשרה מא־מרות” – שגם זה (שהרשעים „מאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות”) יש בזה גם ענין למעליותא, בהתאם להעיי־לוי שבעבודת התשובה, שע"י התשובה בונים „עולם חדש”⁴⁸ – הנהגה יום יומית בחילא יתיר דוקא, ועד שצמאה נפשם ביתר עוז מצמאון נפשות הצדיקים⁴⁹.

וזוהו „להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות” – ש„פרעון” הרשעים הוא בזה, שהם מ־אבדין ומבטלים את המדידה וההגבלה שבעולם (מצד זה שנברא ב„עשרה מא־מרות”), כי על ידי התשובה מתגלה בעולם יכלתו ית' שלמעלה מן העשרה מאמרות (ועשר ספירות), שאינה מוגדרת בגדר הבריאה והיא המנהגת את העולם – ע"ד שיהי' גם בגשמיית העולם לעתל־שארץ ישראל תוציא גלוסקאות וכלי מילת⁵⁰ וכיר"ב.

ט. ועפ"ז יבואר המשך דברי המשנה: בתחילת המשנה אומר התנא „בעשרה מאמרות נברא העולם ומה תל־הלא במאמר אחד יכול להבראות” – שבוה מבאר (כנ"ל) שני העינים שבאופן ה־בריאה: (א) ההגבלה שישנה בהבריאה מצד זה שנברא בעשרה מאמרות, (ב) ביחד עם זה ישנו ה„מאמר אחד (שבו)

שבאה מבחי' יחידה שבנפש הנקראת „אחת” (כדאיתא בתוס'“⁴⁵).

ח. ומעתה יבוארו דברי המשנה „ב־עשרה מאמרות כו' להפרע מן הרשעים כו”:

נזכר לציל דיוק המפרשים בלשון ה־משנה „להפרע מן הרשעים” (ולא – ל־העניש”), שהכוונה בזה היא – „לגבות דילי' בדרך פרעון”. כלומר, אין הכוונה (לענוש את החוטא לשם) נקמה, אלא עונש המביא את החוטא „לפרוע” את ה„חוב” שמחוייב „לשלם” עבור מעשהו הרע.

דהנה כל נשמה ירדה למטה בשלי־חותו של הקב"ה לעשות לו ית' דירה בתחתונים⁴⁶, והוא – על ידי קיום ה־תומ"צ. אמנם מי שחטא ופגם ועבר את הדרך ר"ל, הרי נעשה עי"ז „בעל חוב” להקב"ה, כי צריך הוא להשלים את השליחות המוטלת עליו.

ותשלום חוב זה הוא ענין התשובה, שבה ועל ידה הוא מתקן כל החסרונות שפעל על ידי חטאיו. וזהו תוכן הענין ד„להפרע מן הרשעים”, שהקב"ה תובע מן הרשעים שישלמו לו כביכול החוב – על ידי עשיית תשובה [וזהו ג"כ ענין ה־עונשים כפשוטו, שתכליתם אינה בשביל העונש עצמו, אלא כדי להביא את האדם לידי תשובה⁴⁷].

היא „בשעתא חדא כו' כרגע חדא כו' מה דלא הוה . . לצדג' כו”’. וראה לקו"ש ח"ח ע' 121 ואלרך.

45) מנחות יח, א ד"ה עד אתח.

46) תנחומא נשא טז. תניא רפלי"ז.

47) ולאט לאט דוקא – כמפורש בהכתובים דפ' בחוקותי (כו: יח. כא. כג (ובפרש"י). כו. ועוד), והובא להלכה – ראה רמב"ם ריש הל' תעניות. וכן מפורש לגבי עונש על היחיד – ראה רמב"ם סוף הל' טומאת צרעת. קדושין כ, א (וש"נ), הובא בפרש"י בהר כו, א. ובכ"מ.

48) גוסף ע"ז שהאדם נעשה מציאות חדשה – בלשון הרמב"ם (הל' תשובה פ"ב ה"ד) „אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ונעשה ענין חדש בעולם – שזדונות נעשו לזכות, כניל – הנה גם סדר ואופן עבודתו שלאח"ז – „עולם” שלו – הוא באופן חדש, ככפנים.

49) תניא פ"ז.

50) שבת ל, טע"ב. וש"נ. וראה תניא פל"ז.

את העולם שנברא בעשרה מאמרות" – שעל ידי עבודתם בקיום התומ"צ, פועלים קיום וחיוזוק (בעשרה מאמרות, ועיי"ז) בהבריאה עצמה.

ועפ"ז מתורץ מדוע הקדים התנא "להפרע מן הרשעים" לפני "וליתן שכר טוב לצדיקים" – כי נוסף ע"ז שעבודת התשובה היא למעלה מעבודת הצדיקים (כמאמר: מקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו)⁵³ – הנה גם בנוגע לפעולתה בעניני ה"עולם (שנברא בעשרה מאמרות) יש מעלה בעבודת התשובה⁵⁴, שדוקא על ידה גם ענינים של "זדונות" נהפכים לזכיות, כך שגם דברים תחתונים אלו ("תחתון שאין תחתון למטה ממנו") נעשים "דירה" לו ית'.

(משיחת ש"פ חו"ב תשמ"ב)

יכול להבראות", יכלתו ית' שאינו מוגדר בשום גדר, שגם היא פועלת בהבריאה, כנ"ל⁵¹;

ובהתאם לזה ממשיך בשני סוגי ה"עבודה – העבודה ד', להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות", כלומר עבודת התשובה הבאה מה"מאמר אחד יכול להבראות" (ולכן היא מבטלת את ההגבלה שנסתלשלה מהעשרה מאמרות למטה)⁵²;

"וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין

51) מובן שכ"ז צ"ל (דוגמתו) בתורה (ואסתכל באורייתא וברא עלמא, ועד להלכה פסוקה, והם: א) פס"ד ב"ד, ב) ב"ד עונשין לצורך שעה אם רואים שהעם פרוצים בעבירות (טושו"ע חו"מ סי"ב עיי"ש).

52) אבל גם ענין זה הוא טעם לבריאת העולם בעשרה מאמרות (כפשטות הפירוש בהמשנה) – כי העילוי ב"פרעון חוב" הרשעים (ע"י תשובה) מתבטא בזה שי'שנן המדידות כו' דהעשרה מאמרות, ועיי' עבודת התשובה הבע"ת הם "מאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות" (ביטול המדידות כו' שמצד העש"מ). וראה בארוכה ד"ה שובה תרניט (הנ"ל הערה 6) ועוד, שהאהבה ד', בכל מאדך" באה על ידי המיצר דוקא (וראה שם בסוף המאמר "ואם הי' נברא העולם במדה"ד הי' העבודה התמידית בבחינת רצוא . . בבחינת ביטול כל עצמותו וכמו ענין התשובה כו").

53) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד, מברכות לד, ב. זח"א שם.

54) וראה לקו"ת (בלק עג, סע"א. לקו"ת ראה שם). ועוד, שזהו תכלית הכוונה בירידת הנשמה למטה שנעשה בחי' בעי"ת.

בראשית ב

שינוי אחר מהשמש שאין בהשינוי עונש (דאח"ל שצדקה בטענתה, אמאי נענשה?).

אבל מהמשך דברי הגמ', שהקב"ה פייס את הלבנה לאחר שטענה, הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעיט את עצמי¹ משמע, שתוכן טענתה הוא, "דבר הגון" (לא רק בעיני הלבנה, אלא) לפי אמיתית העניין².

ב. גם בתוכן העניין צריך ביאור:

את"ל שטענה זו נכונה היא – תמוה ביותר: איך אפ"ל שמלכתחילה ברא הקב"ה את שני המאורות באופן שיש מקום לטענה (בצדק) שבריאיתם אינה כ- ראוי (שיהיו שני מלכים משתמשים ב- כתר אחד)? ובפרט שמפורש בחז"ל³ ש- "עולם על מליאתו נברא", ואילו לפי דברי הלבנה נמצא, שתיכף בעת שנבראו הי' דבר בלתי מושלם בבריאת העולם ע"י הקב"ה.

[ואף שאתא במדרש⁴ ש"כל מה ש- נברא בששת ימי בראשית צריכים עשי' כגון החרדל צריך למתוק התורמוסים צריך למתוק החיטין צריכין להטחון אפילו אדם צריך תיקון" – "הדא הוא דכתיב⁵ אשר ברא אלקים לעשות אשר ברא ועשה אין כתיב כאן אלא לעשות

א. עה"פ⁶, ויעש אלקים את שני ה- מאורות הגדולים את המאור הגדול גו' ואת המאור הקטן גו"י אי' בגמרא⁷: "ר"ש בן פזי רמי כתיב ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים וכתיב את המאור ה- גדול ואת המאור הקטן (דמשמע שניהם גדולים וכתיב הקטן – רש"י), אמרה ירח לפני הקב"ה רבש"ע אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד (בתמי") אמר לה לכי ומעטי את עצמך⁸."

וממשיך, שעי"ז טענה הלבנה, "רבש"ע הואיל ואמרתי לפניך דבר-הגון-אמעית את עצמי (בתמי") כו"י⁹, ועי"ז פייס הקב"ה את הלבנה בכמה אופנים, כדלקמן טעף ג.

והנה לכאורה לא ברור אם טענת הלבנה ("אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד") היתה טענה צודקת:

מזה שטענת הלבנה נקראת בכמה מקומות בשם "קטרוג"¹⁰ כלפי מעלה (כביכול), המורה על דבר בלתי רצוי, נראה לכאורה שלא היתה טענה צודקת. וכן משמע לכאורה מזה שהלבנה הוצ- רכה למעט את עצמה (שהוה "עונש" על טענתה, בלשון רש"י¹¹, "נתמעטה הלבנה על שקטרגה ואמרה אי אפשר כו"י), ולא

(1) פרשתנו א, טו.

(2) חולין ס, ריש ע"ב.

(3) ראה לקמן הערה 54 השייכות לשנת העיבור (כשנה זו (דהדפסת השיחה) – תשמ"ט).

(4) וראה פדר"א פ"ו. פרש"י עה"פ. ועוד.

(5) פרש"י עה"פ. ועד"ז במדרש כונן (נדפס באוצר מדרשים (איינזשטיין) ח"א ע' 254). וראה פדר"א שם.

(6) פרשתנו עה"פ.

(7) וכן מוכח מפשטות סיום הגמרא, "אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי שמיעטני את הירח".

(8) ב"ר פי"ד, ז. וראה שם פ"ב, ו. פי"ג, ג (וביפ"ת שם).

(9) ב"ר פי"א, ו. – התיווך עם מרז"ל שבערה שלפניו נח' בארובה בלקי"ש חכ"ה ע' 14 ואילך.

(10) פרשתנו ב, ג.

בין היום ובין הלילה גו' להאיר על הארץ¹⁴ – ופשיטא שנשלם רצון הבורא בבריאתם, וכמש"נ¹⁵, "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד", שכל דבר שהקב"ה בראו נעשה בהתאם ל- מטרתו שבשבילה נברא¹⁶; וגם פשוט וברור שכל הברואים אין ענינם ומטרתם אלא להשלים רצון הבורא, וא"כ איד יתכן, כפי שמשמע בפשטות, שהלבנה קינאה לכבודה ותבעה לעצמה כתר גדול יותר?

וביותר תמוה: לאחרי שהקב"ה אמר ללבנה, "לכי ומעטי את עצמך", הוצרך לפייסה, כהמשך דברי הגמרא שאמר לה, "לכי ומשול ביום ובלילה": ולא עוד אלא שלא נתפייסה בזה וטענה, "שרגא בטיהרא מאי אהני", והקב"ה הוסיף לרצותה עוד: "זיל לימנו כן ישראל ימים ושנים"; וגם זה לא הספיק לה בטענה, "יומא נמי אי אפשר דלא מנו בי תקופותא (תקופות נמנין לחמה ועל התקופה מעברין את השנה כו' – רש"י) כו'!" – דלכאורה טענה זו היא ממדת הקנאה הגרועה, דמאי איכפת לה שימנו התקופות בשמש, כיון שמשלה לא יוגרע כלום, ואדרבה, דוקא בה תלוי רובו ועיקרו של מנין הימים¹⁷ – ועד כ"כ, ש- לאחרי שאמר הקב"ה, "זיל ליקרו צדיקי בשמיך כו'", וחזוי' דלא קא מיתבא דעתה אמר הקב"ה הביאא כפרה עלי שמיעטתי את הירח כו'!"

ועכצ"ל שמיעוט הלבנה הוא חלק

לומר שהכל צריך תיקון¹⁸ – הרי פשוט שיש חילוק גדול בין הנבראים שנבראו לכתחילה באופן בלתי מתוקן בכוונה ועל מנת שהאדם יוסיף בתיקונם בכדי שיהיו מוכנים עבורו (כמו בדוגמא הנ"ל שהחדל צריך למיתוק וחיטים לטחינה) – ובין בריאת דבר שהקב"ה עצמו הוצרך כביכול מיד לשנותו ולתקנו].

ועכצ"ל שבריאת המאורות באופן ד"שני המאורות הגדולים", "שני מלכים משתמשים בכתר אחד" אין בה שום חסרון (ואדרבה, כן צריך להיות, שלכן לעתיל שוב יהי', "אור הלבנה כאור ה- חמה"¹⁹). וקשה, כנ"ל – איך אפ"ל ש- טענת הלבנה היא, "דכר הגון"?

ג. ולאידך גיסא – יש להבין טענת הלבנה, "אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד" – שמשמעה שרצתה לעצמה כתר מלוכה גדול יותר:

החמה והלבנה נבראו במאמר השם, "יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל²⁰

(11) ל' (פירוש המיוחד לרש"י לברי שם.

(12) ישע"י, ל' כו.

(13) וצ"ע איך היתה ההבדלה קודם שנתמעטה

הלבנה.

– בבחיי פינחס (כח, טו קרוב לסופו) "שהיו מתחלה שוין באורם ממש והי' אור הלבנה גדול כאור השמש ואח"כ מעטה הבורא ית' לתועלת העולם ולישובם שאילו לא מעטה הי' הזמן כולו יום". וצ"ע לכאורה, שהרי מפורש בכתוב, שתחזית בריאת המאורות היתה כדי, "להבדיל בין היום ובין הלילה".

ולעקיר, שלכמה מפרשים (ראה הנסמך לקמן הערה 19. בחיי פינחס שם. ועוד), אין הכוונה שהי' אור הלבנה בתחלת הבריאה גדול כאור השמש אלא שנבראו שניהם בגדלן (כמו שהם עתה), אלא שבתחילה נבראה הלבנה באופן, "שהי' השמש עלי' פנים כפנים", ואח"כ אמר לה הקב"ה שגם, "האור הזה בעצמו הבא לך מהשמש . . . בלכתך תהי מתמעטת" (לשון הבחיי שם). נ"ש.

וראה לקמן בסוף הסעיף והערה 20.

(14) א, יד-טו.

(15) א, לא.

(16) ראה מ"ג ח"ג פי"ג. שם פכ"ה.

(17) ראה מאמר שני המאורות (להרי"א מ-

האמעל. דפוס צילום – קה"ת, תשל"ב) ח"א סי"ג

ד"ה אמרה ל"י.

ד. ויש לבאר זה בהקדם הידוע ד-
 „אסתכל בה באורייתא וברא עלמא”²²,
 שכל דבר ודבר שבעולם, מקורו בתורה
 (שהיא הדיפתראות²³ שמהו נברא העו-
 לם), שכן הוא גם במאורות הגדולים
 (השמש והלבנה), שישנם תחילה בתורה,
 ועל פי תוכנם כפי שהם בתורה, נמשך
 ונשתלשל ענינם בשמש ולבנה בגשמיות
 כפשוטם.

ולפ”ז י”ל, שאופן בריאת המאורות –
 שבתחילה נבראו בשווה, „שני המאורות
 הגדולים”, ואח”כ על ידי „טענת” הלבנה
 „אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר
 אחד” מיעטה הלבנה את עצמה – יובן
 ע”פ ביאור תוכן ענין שמש ולבנה כפי
 שהם בתורה:

מבואר בשל”ה²⁴, ששני המאורות (כפי
 שהם בתורה) הן תושב”כ ותושבע”פ,
 וכמרומו גם במדרש²⁵ עה”פ²⁶ ויהי שם
 עם ה’ מ’ יום ומ’ לילה, „מנין ה’ יודע
 משה אימתי יום אלא כשהקב”ה ה’
 מלמדו תורה בכתב ה’ יודע שהוא יום
 וכשה’ מלמדו על פה משנה ותלמוד ה’
 יודע שהוא לילה”.

וטעם הדבר שתושבע”פ נקראת „ה-
 מאור הקטן”, כי „תורה שבע”פ היא ה-
 מקבלת מתושב”כ וכמו שאמר בגמ’ מנלן

בחיי פינחס כח, טו. תורת העולה שם ובפמ”ט.
 פרדס שער מיעוט הירח. וע”ד החסידות – אוה”ת
 בראשית לו, א ואילך. סה”מ אעתי”ר ע’ קצט ואילך.
 מאמר שני המאורות הנ”ל. ועוד.

22) זח”כ קסא, א”ב.

23) ב”ר בתחלתה.

24) בהקדמה – טז, סע”א („כבר כתבו חכמי
 האמת”). במס’ שבויעות שלו (קצא, א). וראה לקרי”ת
 שה”ש יא, ד. אוה”ת בראשית יד, א. לו, סע”ב.
 במדבר ע’ מו. מג”א ע’ בישמא (בהוצאת תש”נ – ע’
 קמט). נ”ך ע’ ר”ו. ועוד.

25) תנחומא תשא לו.

26) תשא לד, כח.

מסדר ואופני¹ בריאת המאורות שבששת
 ימי בראשית², כלומר: גם בתחילה
 היתה כוונת הבורא שיהיו באופן דמאור
 הגדול ומאור הקטן [וכלשונו] הכתוב
 „ויעש אלקים את שני המאורות גו’ את
 המאור הגדול גו’ ואת המאור הקטן גו’”,
 שפשוטות משמעות הכתוב היא³, ש-
 לכתחילה נבראו שני המאורות בכוונה
 שיהי’ אחד מהם גדול ואחד מהם קטן],
 אלא שסדר בריאתם הי’ צ”ל (כאילו
 נאמר) בשני שלבים, שמלכתחילה עשה
 אלקים „שני המאורות הגדולים”, ואח”כ
 ע”י מיעוט הלבנה נתחלקו להיות מאור
 הגדול ומאור הקטן⁴; אלא שהיות שה-
 סיבה והצורך בשינוי זה הם מצד מצי-
 אות הלבנה (כדלקמן). לכן בא המיעוט
 ע”י „טענת” הלבנה⁵.

18) ועד”ז צ”ל בכמה דברים כו”כ בו”מ”ב, כמו
 בעץ פרי (פרשתנו א, יא) שהיא לא עשתה כן אלא
 ותוצא הארץ וגו’ עץ עושה פרי ולא העץ פרי לפיכך
 כו’ נפקדה גם היא על עונה (פרש”י שם מבר” פ”ה,
 ט), או דברי אנדה בנוגע ליתן וכן זוגו (פרש”י שם,
 כא. וראה לקו”ש ח”ה ע’ 19 ואילך ובהערות).
 ולפ”ז בכללות הבריאה, שבתחילה עלה במחשבה
 לבראותו במדת הדיו וראה שאין העולם מתקיים
 והקדים מדת רחמים ושתפו למדת הדיו” (רש”י
 בראשית א, א ד”ה ברא. וראה ב”ר פ”ב, טו. מדרש
 אנדה עה”פ) – ראה משכיל לדוד לפרש”י שם.

19) ראה גם תשובת הרשב”א (הובאה בהכתוב
 לע”י שבויעות ט, א). תורת העולה (להרמ”א) ח”ג
 פכ”ב.

20) ראה ראב”ע פרשתנו עה”פ. ריב”א עה”ת.
 ועוד.

20”) ועפ”ז מתורץ בפשוטות מש”נ „הי’ מאורות
 גו’ להבדיל בין היום ובין הלילה”, אף שבתחילה היו
 שניהם „מאורות הגדולים” – כי מלכתחילה נבראו
 בכוונה שתומ”י אח”כ ייעשו „המאור הגדול . .
 המאור הקטן”, ככפנים.

21) בביאור דברי הגמ’ ראה מפרשי הש”ס וע”י
 שם. מפרשי הש”ס וע”י שבויעות ט, א. חדושי אגדות
 מהר”ל שם (ובאר הגולה באר הד’ – ע’ נד ואילך).

משא"כ מצד הקב"ה, [נתן] התורה, אין תושבע"פ בגדר „מקבל” מתושב"כ, ו- שתיהן הן בגדר „מאורות הגדולים”, ד„כולם ניתנו מרועה אחד”³⁴, ובלשון הרמב"ם³⁵ „כל המצות כו' בפירושו] ניתנו” (מלמעלה), „הי”³⁶ אומר לו המצוה [תושב"כ³⁷] ואח"כ אומר לו השם פירושה וענינה”³⁸.

ה. בעומק יותר:

זה תושב"כ ותושבע"פ נקראות בשם „שמש” ו„לבנה” הוא לא רק מצד יחסם זל"ז (תושבע"פ מקבלת מתושב"כ), אלא (גם) מפני שבתושב"כ מודגש גדר [נתן] התורה (שמש, משפיע), ובתושבע"פ מודגש גדר מקבלי התורה (לבנה, מקבל).

וכהחילוק בפשטות בין תושב"כ ותושבע"פ, תושב"כ ה"ה כפי שנמסרה מ- סיני, כדיוק באותיותי' לא חסר ולא יתיר – שבזה מודגש שהיא תורת ה' (ואין בה תפיסת יד אדם); משא"כ תושבע"פ גדרה הוא – הבנת האדם (דכשאינו מביין מה שלומד אינו נחשב לימוד כלל³⁹).

דכתיב כו' או מנה"מ דאמר קרא כו"²⁷, כמו הלבנה המקבלת אור מהשמש [וגם] הדברים שגזרו חכמים ונביאים שבכל דור ודור²⁸ וכיו"ב, הרי גם הם יסודם בכתוב²⁹ „ושמרתם את משמרתי – עשו משמרת למשמרתי” – „לעשות סייג לתורה כמו ששמעו ממה בפירושו”³⁰, היינו קיום הוראת משה בתושב"כ לעשות סייג לתורה³¹].

ולפי זה יש לבאר הא שבתחילה נבראו „שני המאורות הגדולים” ואח"כ נתמעטה הלבנה: זה שתושבע"פ היא „מקבל” מתושב"כ, הוא רק מצד בני ישראל, מקבלי התורה, שההלכות וה- ציוויים שבתושבע"פ ניתנו להם ללמוד מתושב"כ ע"י יג מדות שהתורה נדרשת בהן וכיו"ב [ומה גם „הגזירות והתקנות והמנהגות”³² שעשאו חכמים סייג לתו- רה כו', שבודאי תלויים בבני, מקבלי התורה³³]:

(27) לקו"ת שה"ש שם. וראה בהנסמך בהערה

24.

(28) ל' הרמב"ם בהקדמתו לספר היד ד"ה גם

יתבאר. וראה רמב"ם הל' ממרים פ"א ה"ב.

(29) אחרי יח, ל. מו"ק ה, סע"א. רמב"ם

בהקדמתו שם.

(30) ל' הרמב"ם שם.

(31) ובכלל זה גם „המנהגות והתקנות שהתקינו

(כ"ד הגדול) או שנהגו בכל דור ודור כמו שראו ב"ד של אותו הדור” (שהם בכלל תושבע"פ) כל' הרמב"ם בהקדמתו שם – ראה רמב"ם הל' ממרים שם: ואחד הדברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזירות והתקנות והמנהגות.

וכן החיוב לשמוע להם הוא מצד המ"ע בתורה על פי התורה אשר יורוך ואסור לסור מהם שנאמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל (פ' שופטים יו, יא) – רמב"ם בהקדמתו שם. הל' ממרים שם. וראה סהמ"צ להרמב"ם שורש א.

(32) רמב"ם הל' ממרים שם.

(33) כי נוסף ע"ז שהחכמים מקבלי התורה הם

שגזרו והנהיגו והתקינו כו', הרי זה שנכללו בכלל

תורה שבע"פ ותוקף חיובן במ"ע ובמל"ת (כנ"ל הערה 31) הוא מצד זה שפשט הדבר בכל ישראל (מקבלי התורה), כמבואר ברמב"ם בהקדמתו שם ובהל' ממרים פ"ב.

(34) לשון הש"ס חגיגה ג, ב.

(35) בריש הקדמתו שם.

(36) רמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות ב- תחלתה.

(37) בפרט ע"פ תרגום קאפא שם „אומר לו המקרא”.

(38) ובתרגום קאפא: וכל מה שכלל אותו המקרא המחוכם (ולפנינו: וכל מה שהוא כולל ספר התורה). וראה בארוכה פיהמ"ש שם, שמבאר ב- פרטיות מהו פירוש וביאור המקרא.

(39) הל' ת"ת לאדו"ז ספ"ב (וש"ג) – משא"כ

בתושב"כ „אע"פ שאינו מביין אפילו פירוש המלות כו' ה"ה מקיים מצות ולמדתם” (הל' ת"ת שם).

רבינו נתנה לכל שבט ושבט, ובתושבע"פ ה"ז בדרך קבלה, שכל החכמים שבכל דור מקבלים מהחכמים שבדור שלפניו.

ויש לומר, שזהו בהתאם לחילוק הנ"ל בין תושב"כ ותושבע"פ – שבתושב"כ מודגש גדר הנותן, ובתושבע"פ מודגש גדר המקבל.

ו. אמנם, חילוק זה בין תושב"כ ותושבע"פ הוא רק מצד בני ישראל, מקבלי התורה, אבל מצד הקב"ה, נותן התורה, הרי גם תושבע"פ היא תורת ה' ממש כמו תושב"כ, בלי כל חילוק ביניהן באופן נתינתן.

וזהו שהרמב"ם מקדים שם⁴⁰, "כל המצות שניתנו לנו למשה בסיני בפרושו⁴¹ ניתנו שנאמר⁴² ואתנה לך את לוחות ה' אבן והתורה והמצוה תורה זו תורה שבכתב והמצוה זו פירושה וצונו לעשות התורה על פי המצוה ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה", והיינו, שה' חילוק הנ"ל בין תושב"כ ותושבע"פ, נתינה או קבלה, הוא רק מצד בני, אבל מצד הקב"ה ניתנו שתייהן בשווה. ובלשון אאמור"ר ז"ל⁴³, "שכל מה שנאמר בתושב"כ ובתושבע"פ כל בהלכה והן באגדה ובכל הספרים שחיברום חכמים צדיקים שלמדו תורה לשמה. . . כולם ממש אמרו ה' ובאותו הלשון ממש⁴⁴ שנאמרו כמו שהוא ממש⁴⁵."

ועד שבנ"י מחדשים בתורה, היינו שעניני תושבע"פ באים ומתגלים על ידי בני.

ובזה יש לבאר דיוק לשון הרמב"ם⁴⁶ (בנוגע לסדר המסורה תורה): "כל התורה כתבה משה רבינו כו' ונתן ספר לכל שבט ושבט כו' והמצוה שהיא פירוש התורה לא כתבה אלא צוה בה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל כו' ומפני זה נק' תורה שבעל פה. אף על פי שלא נכתבה תורה שבעל פה למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים. ואלעזר ופינחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה כו' וזקנים רבים קבלו מיהושע וקבל עלי מן הזקנים ומפינחס", והולך ומונה פרטי מסורת התורה מדור דור, כל חכם ממי קבל, עד- רבינו הקדוש שחיבר המשנה, ועד רב אשי שחיבר תלמוד בבלי כו'.

ולכאורה יש לדייק אמאי נקט ה' רמב"ם בשלשלת המסורה ותושבע"פ לא כמ"ש גבי יהושע ז', ליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבע"פ וצוהו עליי⁴⁷, אלא ע"ד קבלת פלוני מפלוני, שלא כתב שפלוני מסר לפלוני אלא שפלוני קבל מפלוני. ו' משמע מזה, שהחילוק בין תושב"כ ותושבע"פ הוא לא רק בזה שתושב"כ "כתבה משה רבינו", והמצוה שהיא פירוש התורה לא כתבה אלא צוה בה לזקנים כו', אלא גם בענין זה, שה' מסורה ותושב"כ היא באופן שמשה

(42) משפטים כד, יב (וראה שמו"ר רפ"ז.

פרש"י עה"פ).

(43) לקוטי לוי'ז – אגרות קודש ע' רסו.

(44) ובמחז"ל שתוכנם שווה ממש והלשון בסגנון דתנא פ' או תנא פ' – ב' הלשונויות נתנו בקבלה. ולכאורה כן הוא בכוכ"ב נבואות (ראה סנהדרין פט, א ובפרש"י שם. וראה עיקרים מג פ"ט. ועוד).

(45) ואפילו הלכה שעלי אמרו אח"כ שבדואת

היא. ע"ש בארוכה.

(40) בריש הקדמתו לספר היד שם.

(41) ל' הרמב"ם שם. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 201

ואלך, החידוש שבוה בנוגע ליהושע. אבל חידוש זה הוא רק בשייכות ליהושע ולא במסורת התורה, דהרי בנוגע לעלי כ' הרמב"ם, וקבל עלי מן הזקנים (מוסוף) ומפינחס, אף שגם פינחס רק קבל ממה ש ולא מסר לו משה תושבע"פ.

ונוצר מאור השמש, הוא רק כפי שהוא מצד גדרי העולם, אבל מצד הקב"ה, הרי (אור) הלבנה הוא בריאתו של הקב"ה בשווה ממש (ל'אור) השמש – ויעש אלקים את שני המאורות הגדוליים⁴⁸; אלא שכיון שגדרו של אור הלבנה הוא – אור של מקבל, לכן, אור זה בא בפועל ובגלוי באמצעות השמש⁴⁹.

[וע"ד המבואר בענין עשיר ועניי⁵⁰ (שהם בדוגמת שמש וירח, משפיע ו- מקבל) – דזה שהעני מקבל מזונו מן העשיר, אינו מפני שבעצם הוא למטה ממנו וצריך אליו, אלא שהקב"ה מזמין לו פרנסתו באמצעות העשיר; והיינו דהיות שהקב"ה רוצה שתהי' מצות צדקה⁵¹, לכן ברא את העולם באופן כזה – שיהי' משפיע ומקבל, עשיר ועני –

אלא שכיון שענינה של תושבע"פ הוא „פירושה" של תושב"כ, לכן, כפי שה- תורה מתקבלת בנתינה למטה לבנ"י – שבהשגתם ותפיסתם הרי „פירושו" של דבר הוא למטה מעצם הדבר, וענינו רק להסביר תוכנו [וכמו רב הלומד עם תלמידו וצריך לפרש את תוכן דבריו, שה„פירושו" אינו עצם השכל הטמון בדבריו (כמו שהוא אצל הרב), אלא זהו מה שהרב מצמצם את שכלו לדרגת התלמיד כדי שהתלמיד יוכל לקבלו ול- הבינו בשכלו] – הנה אז התושבע"פ היא בגדר „מקבל" מתושב"כ, וענינה הוא – „קבלת" בני⁵², ועד שגילוי תושבע"פ הוא על ידי בני⁵³ כניל בארוכה⁵⁴.

ז. והנה ככל הדברים האלה ב„שמש" ו„ירח" שבתורה – כן הוא גם בשמש וירח המאירים לארץ בפשטות, דזה שיש חילוק בין שני המאורות, „המאור הגדול" (משפיע האור) ו„מאור הקטן" (מקבל האור), זהו רק כפי שהם בעולם („מצד המקבל"), אבל מצד מעשה של הקב"ה, ויעש אלקים, שניהם הם בגדר „מאורות הגדולים", „שווים נבראו"⁵⁵, ואין אחד מהם גדול מחברו.

ובפשטות: זה שאור הלבנה מתהווה

48 כלומר: זה גופא שצריך להיות אור של „מקבל" יש בו „גדלות" ומעלה שווה למעלת וגדלות אור המשפיע. וכ"ה גם בתורה, שלא רק שגם דברי התושבע"פ הם מלמעלה כמו תושב"כ, אלא שגם ענין הקבלה שבהם הוא מלמעלה כמו ענין הנתינה בתושב"כ.

49 המבואר בפנים הוא להפירוש (וראה הנסמך בהערה 19) שגם לפני מיעוט הירח קיבלה הלבנה אורה מהשמש, אלא שאז הי' האור שלה אור גדול כמו אור השמש – ראה ספר הערכים-חביד ח"ג ע' שיב ואילך. ושי"ן (וראה לעיל הערה 13, 20 – במה הובדל אז הלילה).

וראה שם, שיש דיעות שאז היתה הלבנה „מאור" כמו השמש ולא קיבלה כלל מהשמש, ומה שאמרו (ראה זח"א רמט, ב. ח"ב רטו, א. ועוד) סיהרא לית לה מגרמה כלום – נעשה רק לאחר מיעוט הירח [וככ"מ מבואר (ראה שם ע' רצו. ושי"ן) שהכוונה בלית לה מגרמה כלום] היא, שהאור שלה אינו מאיר, ובכדי שהלבנה תאיר צריכה היא לקבל מה- שמש. ע"ש].

50 סה"מ תרכ"ז ע' שצט ואילך. סה"מ קונטרסים ח"א קיט, א ואילך.

51 ראה תנחומא משפטים ט. שמור פלא, ה. ולהעיר מאוה"ת פרשתנו שם לו, ב (אות ז).

45 ע"פ המבואר בפנים יש לבאר ל' חז"ל (ראה הנסמך בלקו"ש ח"ט ע' 252 הערה 20, 21) כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני – דלכאורה, כיון שגם חידוש זה כבר ניתן למשה בסני, מדוע נקרא (באמת) בשם „חידוש" וע"פ הנ"ל י"ל, כי זוהי הנפק"מ בין גדר „נותן" וגדר „מקבל" שבתורה: מצד גדרי המקבל (כפי שהתורה ניתנה למטה ונלמדת על ידי בני⁵⁶), הי' „חידוש" של התלמיד ותיק, אבל מצד הקב"ה, נותן התורה, ניתן גם חידוש זה ממש כמו שניתנה תושב"כ.

46 ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 386 ואילך. „הדר"ן על מס' ברכות ומו"ק כהה"ש: תשנ"ב ח"ג

ראו 508 ואילך. 47 ל' רש"י (וראה פדר"א) שבהערה 4.

להיות „מאור הגדול“, „אור הלבנה כאור החמה“.

וזהו תוכן ענין הפיוט של הקב"ה – „לכי ומשול ביום ובלילה כו' זיל לימנו בך ישראל ימים ושנים כו' זיל ליקרו צדיקי בשמיד" – שכדי שיודגש באופן גלוי שכל המטרה של מיעוט הירח הוא רק כדי שעי"ז תבוא סו"ס להיות „כאור החמה“, ששוב יהיו „שני המאורות הגדולים“, יש בה גם עתה ענינים של „גדלות“⁵³ „לכי ומשול כו' לימנו בך“⁵⁴ כו' ליקרו צדיקי כו"י): ובכ"ז „לא קא מיתבא דעתה, אמר הקב"ה הביאו כפרה

והעשיר נותן צדקה להעני, ונמצא של-אמיתו של דבר אין עניי מקבל מן העשיר אלא מהקב"ה (כי „מה שנותן העשיר לעני אין זה שלו כלל אלא הוא ג"כ של ה"ש⁵²), ורק מצד גדרי העולם עובר מזונו על ידי העשיר].

וזהו הפירוש בטענת הלבנה „אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד“: מצד כוונת הקב"ה בהבריאה, הנה מצי-אות „המקבל“ (לבנה) היא היא הדורשת שאור המקבל יבוא באמצעות המשפיע [וכנ"ל, שמצד גדרי העולם, הרי המקבל למטה מן המשפיע ומקבל ממנו], ומשום הכי צריך להיות מיעוט הירח, באופן שנעשה „מאור הקטן“, המקבל אורו מן השמש.

מקבל צריך להרגיש שאין הכוונה שישאר בדרגא של מיעוט כו'.

(53 היינו לא „גדלות“ במובן של „השפעה“ (הגדול ב„המאור“), אלא גדול ועילוי של מקבל, כמודגש במ"ש „זיל לימנו בך ישראל ימים ושנים“, שזוהו מה שבני" (מקבל) פועלים ומחדשים בזמן – קידוש חדשים ועיבור שנים (אף שמיני הימים ושנים הוא לכאורה דבר הנעשה מעצמו, ע"י הזמן שנברא מלמעלה):

ועד"ז ב„זיל ליקרו צדיקי בשמיד יעקב הקטן כו"י, שהכוונה בזה, שאמיתית המעלה ד„צדיק“ שייכת ל„קטנות“ (צמצום) דוקא, ולא העילוי בענין האור והגילוי.

וגם הענין הא' – „לכי ומשול ביום ובלילה, אין הכוונה שהירח יאיר כמו מאור הגדול (ראה תורת העולה ס"ט), אלא להדגיש שמעלת המקבל אין ענינה בענין האור שמאיר (שזה נראה רק בלילה), אלא במעלה עצמית שיש בו גם ביום כאשר אין אורו מאיר. וראה בדרושים הנ"ל הערה 21. וראה לקו"ש חל"ד ע' 48 ואילך. ס"ה"ש תשנ"ב ח"א ע' 157 ואילך.

(54 ולהוסיף, שהצורך בעיבור שנים – שנא להשוות שני לבנה לשני חמה (ע"ד „שני המאורות הגדולים“) – תלוי ב„לימנו כו' ושנים“ (מנין השנים

ח. אמנם זה שנעשה מאור הקטן אין זו התכלית והמטרה, אלא שעי"ז יגיע לשלימות, שתתגלה בו עשייתו של הקב"ה, שיהיו „שני המאורות הגדולים“, וזה יתקיים בפועל לעת"ל, שאז יהי „אור הלבנה כאור החמה“⁵¹.

וזהו ביאור המשך השקו"ט בדברי הגמ' – „אמרה לפניו רבש"ע הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעית את עצמי אמר לה לכי ומשול ביום ובלילה א"ל מאי רבותי דשרגא בטיהרא מאי אהני א"ל זיל לימנו בך ישראל ימים ושנים וכו"י: לאחר מיעוט (אור) הירח – צריכים להדגיש את תכלית הכוונה כאור המקבל, שאין הכוונה שישאר במיעוט אורו⁵², אלא שיבוא ויגיע עי"ז

(52 מאמרים שבהערה 50 – ע"פ מחז"ל (בי"ב י, א) עה"פ מלוה ה' חונן דל. וראה גם טו"ד סרמ"ז „יש לו לדעת שאין הממון שלו אלא פקדון לעשות בו רצון המפקיד... שיחלק לעניים“.

(52) וזהו פירוש „טענת“ הלבנה „הואיל ו-אמרתי לפניך דבר הגון אמעית את עצמי“, שה-

(*) ולהעיר, שהשנה המעוברת עצמה – גדולה יותר משנת חמה.

עלי שמיעטתי את הירח", והיינו להדגיש שכל זמן שהיא בגדר "מאור הקטן", שה-לבנה היא בגדר מיעוט, צריכים עדיין ל"כפרה" על מיעוטה, עד שתושלם

הכוונה בגלוי לעתיד לבוא, "והי' אור הלבנה כאור החמה"⁵⁵, שיהיו "שני ה-מאורות הגדולים" בגלוי ובפועל⁵⁶.

(משיחת יום ב' דחג השבועות תשמ"ז)

ללכנה). ולהעיר משל"ה חלק תושב"כ ר"פ שמות (ש, ב) "אם לא הי' ענין מיעוט הירח לא הי' עולמים שום עיבור כי . . הי' סיבובם ומהלכם שוה". וראה גם עתים לבניה (מאמר ז).

(55) ראה בארוכה ספר הערכים-חב"ד ח"ג ע' שיד ואילך (וש"נ) – שני האופנים (א) שיהיו שווים בגודל האור, (ב) שגם הלבנה יהי' לה אור של עצמה (ע"ד שני האופנים דלעיל הערה 49). ע"ש.

נח

תחילה ובאופן של תנאי – באם „יחזרו“ אנשי דור המבול ויעשו תשובה (או לא ישחיתו המים את הארץ, אלא יהיו „גשמי ברכה“), וכיון שלא חזרו בתשובה, לא היו המים „גשמי ברכה“ אלא מי מבול; משא״כ לפי דברי המדרש יוצא, שגם בפועל, כשמי המבול הציפו וכסו את העולם, ה׳ בזה ענין למעליותא.

ידוע גם ביאורו של אדמו״ר הזקן, שמי המבול באו לא רק להעניש את דור המבול, אלא גם כדי „לטהר את הארץ“, כמו טהרה על ידי מקוה [שלכן ירד ה׳ גשם ארבעים יום, כמו מקוה ששיעורה ארבעים סאה].

אמנם גם לפי ביאור זה, הרי פעולת מי המבול – טהרת העולם – קשורה עם החטאים של דור המבול, שהביאו תומאה בעולם⁸, ועל ידי המבול נטהר העולם מטומאה זו:

אבל לפי המדרש, שמצבו של העולם בהיותו מכוסה במי המבול הוא בדומה למצב העולם בתחילת הבריאה, כאשר ה׳ „כל העולם כולו מים במים“ – הרי המבול פועל לא רק שלילת והסרת הטומאה, אלא גם ענין חיובי שהוא טוֹב

א. איתא במדרשי: „מתחילת ברייתו של עולם לא ה׳ קלוסו של הקב״ה עולה אלא מן המים“, ולאחרי ש„עמד דור המבול ומרד בו . . אמר הקב״ה יפנו אלו ויעמדו ויבואו אותן שישבו בהן מקודם הדא הוא דכתיב ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה“.

לפי זה מובן, שמצבו של העולם בהיותו מוצף במי המבול דומה למצבו ב„תחילת ברייתו“, שאז ה׳ „כל העולם כולו מים במים“, שזהו עילוי גדול ביותר – עולם המקלס את הקב״ה (ש׳ „קלוסו של הקב״ה“ עולה מן המים דוקא).

ולכאורה דורש ביאור: איך מתאים ענין זה שבמי המבול עם תוכן ענינם בפשוטות, שבאו „לשחת כל בשר“⁹?

בפירוש רש״י¹⁰ מצינו, ד„כשהורידן הורידן ברחמים אם יחזרו יהיו גשמי ברכה וכשלא חזרו היו למבול“ – הרי שהורדת המים היתה „ברחמים“, שיהיו „גשמי ברכה“. אמנם, זה ה׳ רק ב-

(1) ב״ר פ״ה, א. ועד״ו באיכ״ר פ״א, נב.

(2) פרשתנו ז, יב.

(3) וכהלשון באיכ״ר שם: יחזור העולם לכמו שהי׳, וראה רש״י לב״ר שם: הגשם כלומר אותו הגשם שהי׳ משיב.

(4) ב״ר שם, ב. וש״נ. ירושלמי חגיגה פ״ב ה״א (בתחלתה).

(5) פרשתנו ו, יז.

(6) פרשתנו ז, יב (מזהר חדש (מהנ״ע) פרשתנו (כב, סע״א). וראה ב״ר פל״א, יב).

(7) ועפ״ז יומתק שגם במדרש הנ״ל (בתחלת הסע״ה) הובא הכתוב, ויהי הגשם גו״ (וראה מפרשי המדרש שם) – לרמז שהי׳ע של „גשמי ברכה“.

(8) וראה בארוכה לקו״ש חכ״ה ע׳ 23 ואילך.

(9) תו״א ריש פרשתנו (ח, סע״ג ואילך). וראה שם י, רע״א. מאמרי אדה״ז – הנחות הר״פ (ע׳ סט). תו״ח שם (נט, ב ואילך). אה״ת שם (כרך ג) תרט, ב ואילך. תרכד, א ואילך. ועוד.

ובאוה״ת בראשית (כרך ז) תתשנה, ב ואילך (סה״מ תרכ״ז ע׳ ז), מקשר ביאור אדה״ז בענין המבול עם דברי המדרש שבפנים. ע״ש.

(10) בל׳ התו״א ריש פרשתנו (ועוד), שהארץ „נתקלקלה מאד“.

למות עליונים¹⁶.

[ואדרבה – כמאמר הידוע¹⁷, שהתורה
„מדברת בעצם בעליונים ורומזת ב-
שניות בתחתונים“: לא רק שדברי תורה
יכולים להתפרש גם לפי תוכנם הרוחני
(כפי שהתורה היא „בעליונים“), כ”א ל-
היפך: מקור והתחלת התורה הוא „ב-
עליונים“ (כמש”נ¹⁸ „ואהי אצלו גו’
שעשועים גו’“, וכחז”ל¹⁹ „חמדה גנוזה
שגנוזה לך“, ועוד), ומשם „ירדה“ ונש-
תלשלה התורה עד למטה ובגשמיות (בל’
הכתוב²⁰ מן השמים דברתי עמכם; מן
השמים השמיעך את קולו גו’), ולכן,
„בעצם“ מדברת התורה בעליונים וברוח-
ניות, אלא כש”יורדת“ למטה בעוה”ו,
ניתנה להתפרש בפירושה הפשוט כפי
שהוא „בתחתונים“].

ונמצינו למדים ענין נוסף: מכיון ש-
אצל הקב”ה „לא יגורך רע“²¹ – עכצ”ל,
שגם ענינים אלו שבתורה שלפי פירושה
הפשוט („בתחתונים“) הם ענינים בלתי
רצויים (מעשים לא טובים, עונשים ו-
כיו”ב), הרי בתורה כפי שהיא בעליונים
(שלא יתכן בהם מציאות של רע) מתפר-
שים המה באופן שכולם קודש וטוב²².

וקדושה בעצמם – וכמו שהי’ מצבו של
העולם (ד”כל העולם כולו מים במים“)
בתחילת ברייתו, שלא הי’ בקשר לאיזה
ענין של חטא (גם לא טהרה מחטא), ש-
הרי עדיין לא היתה שום מציאות של
חטא בעולם, וכל ענינו הי’ רק „קלוסו
של הקב”ה“.

ב. ויש לומר, שבדברי המדרש ה-
אלה נרמז ענין יסודי וכללי בשייכות
לתורה – ובהקדמה:

ידוע מאמר חז”ל¹² שהתורה היא
מהדברים ש”קדמו לעולם“, וכאמרם¹³
„אלפיים שנה קדמה תורה לעולם“.
כלומר, למרות שאין מקרא יוצא מידי
פשוטו¹⁴, ו”פשוטו“ של דברי תורה הוא
כפי שהתורה נלמדת בעולם הזה הגשמי
דוקא – מ”מ „קדמה תורה לעולם“, כי
בכל תיבה ותיבה שבתורה יש (גם)
פירוש פנימי ורוחני, כפי שהתורה נל-
מדת בעולמות עליונים רוחניים (של-
מעלה מעלה מענינים גשמיים).

ומובן, שכלל זה חל לא רק על ציוויי
התורה, אלא גם על סיפורי התורה. דעם
היות שכל סיפור שבתורה אירע ב-
פשוטו בכל פרטיו כפי המסופר בתורה,
מ”מ, מכיון שהתורה קדמה לעולם,
עכצ”ל שגם סיפורי התורה מכילים תוכן
רוחני¹⁵ בהתאם למציאות התורה בעו-

סיפורי. וראה חז”ג קנב, א. ע”ש. וראה ג”כ פיהמ”ש
להרמב”ם שציוין בהערה 23.

16 ראה לקו”ת תזריע כג, ב ואילך.

17 עשרה מאמרות מאמר חקור דין ח”ג פכ”ב.

וראה של”ה יג, ב ואילך.

18 משלי ח, ל.

19 שבת פח, ב.

20 יתרו כ, יט. ואתחנן ד, לו.

21 תהלים ה, ה. וראה לקו”ת במדבר ג, ג.

אוה”ת (יהא אור) עה”פ.

22 ראה ג”כ בארוכה סה”מ עטר”ת (ע’ תקטו
ואילך). ועוד – ולהעיר גם מהמבואר, שלעת”ל
בגמרא הביירוים – כל ענין עסק התומ”צ יהי’ רק
בקדושה גופא, ליחד יחודים כו’ (תניא אגה”ק
סוסיכו. קו”א סד”ה ולהבין פרטי ההלכות ועוד).

11 ורק טיבת המבול היא מצד החטאים דדור
המבול (ש”לכן אמר הקב”ה „יפנו אלר“), אבל המצב
של מבול (מה ש”כבואו אותן שישבו בהו מקודם“)
הרוע טוב בתכלית.

12 שבת פח, ב. פסחים נד, א. ב”ר פ”א, ד
(וראה שם, א). ועוד.

13 ראה מדרש תהלים ג, ג. תנחומא וישב ד.
ועוד.

14 שבת סג, א. וש”נ.

15 ולהעיר ג”כ מ”ש הצפעה”נ (מכתבי תורה
מכתב צט) ד,כל מה דכתוב בתורה הוא דין לא חיו

הביאתו לכאב לב, עד שכויהכ"פ נסתפק רבינו הזקן אם יוכל להתענות. כששאלו את אדמו"ר האמצעי, הרי בכל שנה קוראים פרשה זו, ענה: כשאבא קורא "הערט זיך ניט קיין קללות".

ולכאורה דורש ביאור: כאשר רבינו הזקן קרא בתורה – בתכלית הדיוק בכל התיבות והאותיות עם הנקודות וטעמים כו' – בודאי נשמע תוכנה של הקריאה כפשוטו (בהתאם להכלל¹⁴), אין מקרא יוצא מידי פשוטו¹⁵ – ומהו, איפוא, ה' פירוש בדברי אדהאמ"צ, "כשאבא קורא הערט זיך ניט קיין קללות"?

והביאור – ע"פ הנ"ל: ענין הקללות במובנו הפשוט הוא רק כפי שהענין נלמד למטה בעולם הפשט. אמנם כפי ש"התורה מדברת בעליונים", בעולם ש' כולו קדושה שאין לה שייכות למציאות של רע (ובמילא גם לא להעונש על רע) – הנה גם ענינים אלו (הקללות) תוכנם אך ורק קדושה וברכה.

[וכפי שמפרש אדה"צ²⁸ לענין הקללות דפ' בחוקתי, ש"לפי האמת אינם רק ברכות", ומביא הצ"צ²⁹ דוגמא לזה מה' סיפור המובא בש"ס³⁰, דרשב"י שלח בנו לתנאים שנזדמנו במקומו שיברכוהו, אמנם הם ברכוהו, "בלשון קלה"³¹ והי' מצטער מזה. וכשחזר דברי התנאים לפני אביו אמר לו "הנך כולהו בר כתא יניחו"³²].

(28) לקו"ת בחוקתי מח, סע"א ואילך. וראה אה"ת תבא ע' תתריצב ואילך.

(29) בהגהות ללקו"ת שם (מח, ב). ע"ש. – ו' להעיר ג"כ מרשימות הצ"צ לאיכה (באוה"ת לנ"ך ח"ב), שמפרש הפסוקים דאיכה למעלותא (ע"ש באורך). ועוד.

(30) מ"ק ט, סע"א ואילך.

(31) ל' המהרש"א בחזא"ג מ"ק (שם, ב ד"ה א"ל יהא).

(32) ואי"ז כענין היסורים, דגם זו לטובה רק

ולהעיר מדברי הרמב"ם³³ ד"אין הפרש בין . . . ותמנע היתה פילגש³⁴, ובין אנכי ה' אלקיך ושמע ישראל³⁵, כי הכל מפי הגבורה, והכל תורת ה' תמימה טהורה וקדושה אמת: אף שפשטות ה' מכוון בתיבות אלו ("תמנע היתה פלגש") הוא לאשה שהיתה בתכלית הירידה כו' (עד שלידתה היתה באופן דהיפך קיום שבע מצות ב"נ³⁶) – קצה ההפכי בתכ"לית מקדושת, אנכי ה"א" – מ"מ אין זה נוגע לקדושת תיבות אלו כמו שנכתבו בתורה, עד שאין הפרש כלל בין קדושת תיבות אלו לקדושת התיבות, אנכי ה"א", ד"הכל תורת ה' תמימה טהורה וקדושה אמת". כי אין הנידון מציאותה של "תמנע", כ"א הדין בתורה אודותה, ודין זה שבתורה הוא תמים טהור וקדוש באמת.

וכ"ש וקי"ו כפי שהתורה היא, בעל-יונים, ששם הענין ד"תמנע היתה פלגש" מעיקרא אינו אלא ענין רוחני הנמצא בעולם שכולו קדושה (מכיון דשם "לא יגורך רע").

ג. יסוד זה מבאר ג"כ סיפור, לכאורה תמוה, אודות קריאת ה"תוכחה" (שב' פ' תבוא) ע"י אדמו"ר הזקן:

מסופר²⁷:

רבינו הזקן הי' בעצמו הקורא בתורה. פעם אחת לא הי' בליאונא ש"פ תבוא, ושמע אדמו"ר האמצעי – והוא עודנו נער קודם הבר מצוה – הקריאה מאחר. העגמת נפש מהקללות שבתוכחה

(23) פיהמ"ש סנה' פ' חלק היסוד הח' (מ' סנהדרין צט, ב).

(24) וישלח לו, יב.

(25) יתרו כ, ב (ואתחנן ה, ו). ואתחננו, ו, ד.

(26) פרש"י וישלח שם.

(27) היום יום"ז אלול.

וזהו מה שמשמיענו המדרש, שהמציאות של מי המבול על פני כל הארץ³⁶ הוא (גם) ענין שכולו קדושה³⁷ – דוגמא ל„תחילת ברייתו של עולם“, כאשר „כל העולם כולו מים במים“, כי „לא הי' קלוסו של הקב"ה עולה אלא מן המים“.

ויש לומר, שזהו התוכן הפנימי בביאור אדה"ז הנ"ל שמי המבול היו בדוגמא למי מקוה³⁸ – שכן מצינו טבילה במקוה שהיא אך לתוספת קדושה (ולא כדי לטהר מטומאה) (כמו טבילות של הכהן גדול ביוהכ"פ, שאחרי הטיבילה הראשונה כבר נטהר מכל חשש טומאה³⁸, וכולו הן רק לתוספת קדושה, שעולה מדרגא לדרגא בקדושה גופא).

36 היינו, שתיכין זה שבענין המבול (כפי שהוא „בעליונים“) נמשך במי המבול הגשמיים למטה בארץ:

מכיון ש„תורה לא בשמים היא“ אלא ניתנה למטה בארץ (שהכוונה בזה היא לכל חלקי התורה, וכמוכן מפסק דין אדמו"ר הזקן בהלכות ת"ת שלו (פ"א ס"ד), שכל אחד ואחד משראל מחוייב בלימוד כל ד' חלקי התורה) – הרי מוכן, דזה שלכל ענין שבתורה יש פירוש כפי שהתורה היא „בעליונים“ – אינן הכוונה „שקומ" של פירוש זה הוא רק „בעליונים“, אלא (ש)תוכנו של (ענין) זה נמשך גם „בתחתונים“.

וכן בענינו, שותכן האמור במי המבול אינו רק ענין שהי' רק בעולמות עליונים, אלא שבמי המבול הגשמיים (שהציפו את העולם בפשטות ואשר בהם נאבד דור המבול, וטהרו את העולם מטומאת ה„חטאים) היתה גם התכונה של „תוספת“ טהרה, כענין המבול בעליונים.

37 ולהעיר מהביאור בהכתוב (שה"ש ת, ז) „מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה“ – „מים רבים“ למעליה, „ההתבוננות . . בגדולת ה' ביחוד . . שמוז נמשך ואהבת . . ככל מאדך בלי גבול“ (תו"א תולדות ית, ב).

38 ראה אוה"ת (וסה"מ תרכ"ז) שציון בסוף הערה 9.

38* ראה רמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"ב הי"ג.

ולכן, כאשר אדמו"ר הזקן הי' קורא בתורה, הי' נשמע בקריאתו (אצל אדמו"ר האמצעי) תוכן פירוש הדברים כפי ש„התורה מדברת בעליונים“, ששם (גם) פ' התוכחה היא מעיקרא ענין ש"כולו טוב וברכה.

[וימתק ע"פ מה דמפרש אדמו"ר ה"זקן³³ את הלשו"ן „קורא בתורה“ – „שע"י עסק התורה (האדם) קורא להקב"ה לבוא אליו כביכול כאדם הקורא לחבירו שיבא אליו ויבין קטן הקורא לאביו לבא אליו להיות עמו בצוותא חדא³⁴ – וכן בענינו, שע"י קריאת התורה של אדמו"ר הזקן, קרא והמשיך התורה כפי שהיא בעליונים, אצל הקב"ה³⁵ (דשם „לא יגורך רע“, כנ"ל)].

ד. ועד"ז הוא הביאור בדברי ה"מדרש אודות מי המבול:

זה שהמבול בא להעניש את אנשי דור המבול, וגם לטהר את הארץ מ"טומאת חטאי דור המבול, ה"ז רק כפי שהענין הוא למטה וכפשוטו; אמנם מכיון שענין המבול מסופר בתורה – בהכרח לומר שענין המבול לכל פרטיו ישנו ג"כ בתורה כפי שהיא „בעליונים“, ב„עולם“ שלא שייך בו שום ענין של רע וחטא.

שיאנה נראית ונגלית לעיני בשר כי היא מעלמא דאתכסיי" (תניא פכ"ז) – כי שם, מה שהאדם מרגיש הוא יסורים, משאי"כ בהמדובר בפנים, שמלכתחילה „כולהו ברכתא נינהו“ בגלוי ממש.

33 תניא ספ"ז.

34 ביאור ב' הדוגמאות ראה לקוטי לוי"צ לתניא ע' יז.

35 וייל שבאמרו „כשאבא קורא“ רמז ג"כ שבקריאת אדה"ז היתה נשמעת קריאתו של „אבינו“ שבשמים (שאצלו ית' לא יגורך רע). – ולהעיר, שגם בעל המאמר במדרש (שהובא לעיל ריש סעיף א) הוא „רבי אבא“.

שכל הארץ כולה „שקועה“ במי הדעת עד שאין נראית מציאותה של הארץ³⁷ כ”א של „מי הדעת“.

וכמו כ הוא התוכן הרוחני של מי המבול בימי נח – שבאו „לשחת כל בשר“³⁸, „לשחת הארץ“³⁹ – היינו לבטל („לשחת“) בביטול כליל (של „בשריות“ ו„ארציות“ ב„מי הדעת“, עד שלא נראה שום מציאות מלבדו יתברך.

וע”ד מצב העולם לעתיד לבא⁴⁰, וכדברי הרמב”ם בסיום וחותם ספרו, ש”ב אותו הזמן . . לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה’ בלבד . . שנאמר⁴¹ כי מלאה הארץ דעה את ה’ כמים לים מכסים” – שמצב העולם לעת”ל דומה ל„מבול“⁴² („כמים לים מכסים“), שהעסק ב„דעה את ה’“ (מי הדעת“) יהי באופן דמלאה הארץ דעה“ (ועד ש„לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה’ בלבד“⁴³).

ובדרגא זו ה’ מצב העולם בתחילת הבריאה, כשהי „כל העולם כולו מים במים“, ו„לא ה’ קלוסו של הקב”ה עולה

43 פרשתנו ט, יא.

44 ראה גם שער היחוד (לאדמו”ר האמצעי)

בתחלתו (ב, א).

45 ע”ד הפי” בלעסוק בד”ת (ב”ח לטווא”ח

סמ”ו ד”ה ונוסחא).

46 ישע”י, יא, ט.

47 ולהעיר ג”כ ממחז”ל (סנהדרין צב, ריש

ע”ב) „אותן שנים . . הקב”ה עושה להם כנפים כו’ ושטין על פני המים“ (נת’ בתוי”ח בראשית ד, ג ואילך. אוה”ת בראשית כח, ב ואילך. סה”מ תרכ”ז ע’ רלט ואילך (אוה”ת שה”ש ח”א ע’ ט ואילך). ועוד) – אלא ששם קאי בלאף השביעי, כשהי’ עולם זה חרב” (רש”י שם). וראה לקמן סעיף ר”ז (ובהערה 63).

48 ראה בארוכה „הדרו” על הרמב”ם (לקו”ש

כח”ו ע’ 238 ואילך) – דיוק תיבת „בלבד“.

וכן י”ל בנוגע למי המבול³⁹, שהם בדוגמא למקוה: זה שהמבול בא לטהר את הארץ מטומאת חטאי דור המבול הוא רק כפי שענין המבול נשתלשל מלמעלה וירד ונמצא „בתחתונים“, אבל ענינו ב„עליונים“ (בעולם שכולו קדושה) הוא – הטבילה הנדרשת בעלי” מדרגא בקדושה לדרגא עליונה יותר.

דוגמא פשוטה בחיי האדם, גם שאינם מבני, בעוה”ז הגשמי והחומרי: אהבת אב לבנו – שהיא באמתתה ותקפה בלב האב וכולה אך אהבה וטוב. כשחוטא הבן – נשתלשל מאהבה זו שמעניש את הבן בשבט וככל שתגדל האהבה בלב האב – יגדל עונש הבן. ועד אשר חושך⁴⁰ שבטו שונא בנו.

ה. הסברת העילוי שבמי המבול – בפרטיות יותר:

כתב הרמב”ם בסוף הלי’ מקוואות⁴¹ שמי המקוה מרמזים ל„מי הדעת הטהור“⁴²; וכמו שעל ידי הטבילה במים מתכסה האדם כולו במי המקוה עד שאינם נראים אלא מי המקוה, כך הוא בה„רמז“ שבמקוה, הבאת הנפש במי הדעת, שצ”ל השיקוע ב„מי הדעת“ באופן שלא תיראה מציאותו של האדם, כ”א רק של „מי הדעת“ שבהם הוא שקוע.

וזהו התוכן הרוחני של ענין המבול (כאשר כל העולם כולו מכוסה במים) –

39 ראה אוה”ת פרשתנו (כרך ג) תרכו, ב. וראה גם לקו”ש ח”י (ע’ 36) ש”ל שזהו ענין ירידת המבול בא”י (למ”ד שירד גם שם). ע”ש.

40 משלי יג, כד.

41 משיעורי הרמב”ם דשבוע זה (דשנת תשמ”ז).

42 כמשנ”ת כמ”פ שלכאורה הגירסא הנכונה ברמב”ם שם היא – „במי הדעת הטהור – טהור“. אבל ראה שיחת ליל ד’ דטוכות תשמ”ח.

(כנ"ל) – לא הי' נרגש במציאות העולם עצמו (כי לא הי' עדיין ראוי לכך), והעילוי ד, דכל העולם כולו מים במים" הי' רק מחמת זה שעדיין לא נבראה היבשה (הארץ):

אמנם תכלית הכוונה היא, שביטול זה יומשך ויופעל במציאות הארץ עצמה. וזהו דיוק לשון הכתוב (בנוגע ללעתיד לבא) „מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים“, כלומר, לא שהארץ תהפך ל„מים“, כיא כמו שהיא במציאות של ארץ תתמלא ב„דעה את ה' כמים (בכף הדמיון) לים מכסים“, היינו שהעילוי ד, כמים לים מכסים" הוא בהארץ עצמה.

אלא שכדי לפעול עילוי זה בהארץ עצמה צ"ל ההכנה של „טבילת" הארץ ב„מי המבול" – „לשחת הארץ", לבטל לפי שעה מציאותה של הארץ עד ש- מכוסה כליל במים: וביטול זה הוא הוא הנתון כת, שגם כאשר אח"כ „יבשה ה- ארץ" 53 „נעשה גריד כהלכתה" 54, יומשך ביטול זה ביבשת הארץ עצמה.

וזהו ג"כ ענינם של מי המבול (לפי תוכנם הרוחני) – שבאו להכשיר את מציאות העולם שתהי' „כלי" לביטול זה 55 שיבוא לידי גילוי לעתיד לבא, כשתתמלא „הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

[עפ"ז יובן גם מש"כ במדרש 56 על הכתוב 57 „וערבה לה' מנחת יהודה וירור-

אלא מן המים" – דהיינו שאין העולם נראה כלל כמציאות בפ"ע (בדוגמת דבר שנטבל (אותיות בטל"ע) במים) 58, אלא כל מציאותו היא רק הכח האלקי המהווה אותו ומקיימו.

1. אמנם, לפי הביאור האמור בתוכנו של ענין המבול (כפי שהוא „בעליונים" – צלה"ב לאידך גיסא: מכיון שענין המבול מורה על עילוי גדול כזה (שכל הארץ בטילה ב„מי הדעת") – מהו התוכן הפנימי („בעליונים") של שבועת הקב"ה ש„לא אוסיף" 51, „לא יהי' עוד מבול לשחת הארץ" 43 (ומכיון ששבועה זו נכ- תבה בתורה, מובן, שהיא שוללת גם, ואדרבא – באמת) ענין המבול לפי תוכנו הרוחני הנ"ל)?

וי"ל נקודת הביאור בזה:

זה שבתחילת הבריאה הי', כל העולם כולו מים במים" – הוא מפני שעדיין לא נבראה מציאות היבשה 52; ואילו ענין המבול הוא, לאחר שכבר נבראה מצי- אות הארץ, וכמו שהיא במציאותה – מכסים אותה המים.

וההבדל ביניהם (ברוחניות):

העילוי ד, כל העולם כולו מים במים" בתחילת ברייתו של עולם – מה שה- עולם לא הי' נראה כמציאות בפני עצמו אלא בטל כליל בכח האלקי המקיימו

(49) ראה סדור עם דא"ח כוונת המקוה (קנט, סע"ד).

(50) ויש לקשר זה עם ההלכה „כל מה שבים טהור" (רמב"ם הל' טומאת מת רפ"ו). – וראה „הדרן" הנ"ל (לקו"ש חכ"ז ע' 241-2). וראה ע"ד הענין ד„מים במים" (ע"ד החסידות) במאמרים ש- נסמנו בהערה 47. ו101.

(51) פרשתנו ח, כא ובפרש"י.

(52) ראה קרבן העדה לירושלמי חגיגה שם (פ"ב ה"א) „כל הברואים (וא) היו בהם רק יסוד המים".

(53) פרשתנו ח, יד.

(54) פרש"י שם.

(55) ראה בארוכה לקו"ש חט"ו (ס"ע 51 ואיל"ל), דקים העולם לפני המבול הי' רק מצד „למעלה", והמבול פעל ליוכר בהעולם, שיהי' מוכשר שקימו יהי' מצד מציאות העולם גופא. ע"ש.

(56) ויקיר פ"ו, ד. איכ"ר בסופו. ועוד.

(57) מלאכי ג, ד.

והיות שהכשרה זו וכח זה כבר ניתן בעולם ע"י הטבילה במי המבול, הרי שוב אין צורך „לשחת“, לבטל מציאותו, ולכן נשבע הקב"ה ש„לא יהי עוד מבול“ (כי, אדרבה, תכלית הכוונה היא שתהי מציאותה של הארץ⁶⁴).

ח. ידועים דברי השל⁶⁵, שבפירוש רש"י על התורה נרמזו „ענינים מופלאים“. ובעניננו: העילוי הרוחני שב- „יבשה הארץ“ (כשישנה מציאות הארץ) לגבי העילוי הרוחני שב„מי המבול“ (שהוא ע"ד העילוי ד„מים במים“ שבהתחלת הבריאה) – מרומז בלשון רש"י על הפסוק „יבשה הארץ“ – „נעשה גריד כהלכתה⁶⁶“:

מי המבול מרמזים על מדריגת התורה („מי הדעת“) כפי שהיא למעלה עדיין ממציאות העולם; ואילו „יבשה הארץ“ היא התורה כפי שירדה למטה ונתלבשה בעניני ארץ – עוה"ו.

ודוקא על ידי „ירידה“ זו (של התורה) לעוה"ו מתגלה חלק ההלכה שבתורה. כידוע דתורה לא בשמים היא⁶⁷, ופסק

בסה"מ תרכ"ז ריש ע' רמו (אוה"ת שה"ש ע' יד) – הובאו לעיל הערה 47, דלא אחרי ה„חד חרובי“ (שאו יהי „מים במים כמו שהי לפני הבריאה ואו . . שטים על פני המים“) – „יתחדש העולם כאשר הוא עתה אלא כו' (השמים החדשים והארץ החדשה) . . כולו טוב“. ע"ש (ובלקיטת שמע"צ פט, ג).

64 יתרה מזה – ע"פ משמעות ל' הרמב"ם (הל' אבות הטומאה פ"ו הט"ו ובכ"מ שם) דהטובל נטהר לאחר ששיצא מן המקוה. ויש ראי' לזה מדבריו ה' חוספתא פרה" (ש"ת צפע"ג ווארשא סרע"ו) ועוד. ונפק"מ לנוגע בהטובל קודם שיצא. וראה השקו"ט באנציקלופדי תלמודית (ח"ת) ערך טבילה (ע' תט-ת). וש"נ.

65 במס' שבועות שלו (קפא, א).

66 ובפרט שהוא ביטוי בלתי רגיל בכגון דא, והול"ל „כראוי וכיוב'.

67 ב"מ נט, ב.

שלים כימי עולם וכשנים קדמוניות – „כימי עולם כימי נח“. דלכאורה תמוה: הפסוק „וערבה לה' גו'“ קאי על הזמן דגאולה האמיתית והשלימה, כאשר ה' עולם יהי בתכלית השלימות, וא"כ איך אפשר לומר שהוא „כימי עולם – כימי נח“⁶⁸!?

אמנם ע"פ הנ"ל מובן – כי תחילת הכשרת העולם והכנתו לשלימותו בזמן הגאולה („מלאה גו' כמים לים מכסים“) היתה בימי נח⁶⁹, ע"י מי המבול שכיסו את העולם].

ז. ע"פ הנ"ל יבואר ג"כ זה שנשבע הקב"ה ש„לא יהי עוד מבול לשחת הארץ“:

תכלית הכוונה היא שתהי מציאות העולם דוקא, „לשבת יצרה⁶⁹“, ובאופן ד„לא ישובות⁶⁹“, וכמו שהעולם הוא במציאותו יהי כלי לכל הענינים הכי נעלים, כנ"ל.

[שלכן לא רצה הקב"ה שהעולם ישאר בהמצב ד„כולו מים במים“ – אף שאז „הי' קלוסו של הקב"ה עולה“ – אלא צמצם הקב"ה התגלות זו עד ש„תראה היבשה⁶²“, העולם כפי שנראה לעינינו⁶³].

58 ובפרט ע"פ מ"ש באיכ"ר שם: שנאמר (ישעי' נט, ד) כי מי נח זאת לי – והרי המדובר שם בנוגע למי המבול. וראה (בביאור מדרש זה ע"ד התסידות) אוה"ת פרשתנו סח, א ואילך. (כרך ג) תרכג, א ואילך.

59 וי"ל שזהו הפירוש הפנימי במחז"ל (ב"ר פ"ל, ת. ושי"ג) דנח „ראה עולם חדש“ – מעין וי' דוגמא ל„שמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה“ (ישעי' טו, כב) לעת"ל.

60 ישעי' מה, יח.

61 פרשתנו ת, כב.

62 בראשית א, ט.

63 ולהעיר מאוה"ת בראשית (ל, סע"ב). וכן

טובל (ובטל) בעניני טוב וקדושה, עד „ששוכח“ עניניו הגשמיים, וכיון שמח- שבתו אך ברוחניות – גם מציאות האדם (החושב) היא בענינים רוחניים⁷³,

וכאשר יוצאים מחודש תשרי לחודש מרחשון קורין בתורה סיפור המבול וסיומו, ללמדנו, שתכלית ענין ה„מבול“ של חודש תשרי ושלמותו, הוא המצב ד„יבשה הארץ“ שלאחז, היינו, שימשיך ביטול זה של „מי המבול“ תוך יבשת הארץ.

ובפשטות, שתכלית המועדים דחודש תשרי היא – להמשיך הקדושה וכי' ש- שאבו כחודש זה תוך חיי יום יום במשך כל השנה כולה „בארץ“⁷⁴, עד שעבודת השם תהי' (גם) בכל עניניו הגשמיים – „כל מעשיך יהיו לשם שמים“⁷⁵, ו„בכל דרכיך דעהו“⁷⁶.

ועיי' עבודה זו נזכה להקדמת קיום היעוד „כי מלאה הארץ דעה את ה'“ כמים לים מכסים, וְבַקְרוֹב מִמֶּשׁ.

(משיחת א' דר"ח מרחשון תשמ"ו)

הלכה אפשר להיות רק על ידי נשמה בגוף דוקא⁷⁷, כי ענין ההלכה הוא – הידיעה כיצד להתנהג במעשה בפועל, הלכה למעשה. וכן – ענינם של הלכות הוא לפעול בעולם, בלשון הכתוב⁷⁸ „הליכות עולם לר“, „אל תקרי הליכות אלא הלכות“⁷⁹, כלומר, שפעולת התורה בעולם – „הליכות עולם“, היא עיי' ההלכות שבתורה. ועד שהעולם נעשה מהלך.

וי"ל שזהו הרמז בלשון רש"י „נעשה גריד כהלכתה“ – מלשון הלכה, שזהו העילוי שב„יבשה הארץ“ לגבי מי ה- מבול שקדמום, שעל ידי „יבשה הארץ“ מגיעים לתכלית הכוונה בענין התורה, שהיא הפעולה בעניני העולם עיי' חלק ההלכה שבתורה (בהלכתה)⁸⁰.

ט. ההסבר האמור בענין המבול שייך ג"כ להזמן בשנה שבו קורין פ' נח – תחילת חודש מרחשון:

חודש תשרי, שהוא „מרובה במוע- דות“⁸², הוא מעין זמנעליותא של ענין המבול „בעליונים“, בו האדם שקוע ו-

68) וראה אגה"ק סכ"ז (קמד, ב ואילך).

69) חבקים ג.ו.

70) מגילה כח, סעי"ב. נדה בסופה.

71) ראה תו"א תולדות (יה, ב) שם בפירוש „מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה“ – „שלא יוכל להשקט ולכבות צמאון האהבה . . כי אם . . דוקא עיי' עסק התורה ומוצות מעשיות“.

72) שר"ע אדה"ז או"ח סתצ"ב ס"ב. ועוד.

73) דבמקום רצונו ומחשבתו של אדם שם הוא נמצא (כתר שם טוב – הוצאת קה"ת – הוספות סליח. וש"נ), וכידועה הראי' מעירובי תחומין דב- מקום שדעתו שם שם הוא מקומו (ראה שר"ע אדה"ז או"ח סת"ח).

74) ראה תניא אגה"ק רס"ט.

75) אבות פ"ב מ"ב.

76) משלי ג.ו.

נח ב

אי זה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים". וכן העתיק ופסק הרי"ף, והביא כתוב זה. ואמאי השמיט הרמב"ם טעם הגמ' וכתב טעם חדש מדילי' (שכל המוסיף כו')?

ב. והנה יש מפרשים, שמהכתוב יש לדייק שני טעמים: (א) לפי רישא דקרא "כי אינך יודע אי זה יכשר גוי", ה"ז מטעם ספיקא (כפי' רש"י על הכתובים) "אם . . . בנים שבילדותך יתקיימו לך או שמא לא יתקיימו אלא שבזנותך": (ב) לפי סיפא דקרא, "ואם שניהם כאחד טובים" אין זה מטעם ספיקא וחשש, אלא כל אימת שיכול להוסיף בהולדת בנים הרי הוא מצווה ע"ז.

והיינו, דלטעם הא' עיקר החיוב הוא

(7) יבמות שם.

(8) ומובן שאין לבאר שהוא ע"ד שמצינו בכללי הרמב"ם (ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד) שדרכו לכתוב דבר היותר מתקבל, ובפרט בענייני שגם בגמ' נלמד מכתוב שהודגש בו טעם, ולכן כ' הרמב"ם מדילי' טעם פשוט יותר – כי טעם הרמב"ם "שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם לכאורה אינו טעם (מספיק) כלל בהלכה לחייבו ב' מצוה (מד"ס), משא"כ בגמ' שלמדיו מכתוב שנאמר בסגנון של הוראה וציווי.

(9) העמק שאלה לשאלות שאלתא קסה אות ג. וראה בארוכה שדי חמד כללים מערכת וא"ו כלל יד.

(10) קהלת שם. ועד"ו ברש"י יבמות שם ד"ה אי זה יכשר: איזה זרע יהא הגון וירא שמים ומתקיים. וברש"י ב"ב צא, א ד"ה כדרכה: לפי שהי' ראי ששמי ימותו בניו כו'. ע"ש. ובקה"ר עה"פ בדברי ר"נ: אינך יודע איזה בנים מתקיימין לך אם של נערותך אם של זנותך אם שניהם כאחד טובים. ובאבות דר"נ פ"ג, ו, "אם שניהם יתקיימו בידך".

א. כתב הרמב"ם: "אף על פי שקיים אדם מצות פרי' ורבי' הרי הוא מצווה מדברי סופרים שלא יבטל מלפרות ול' רבות כל זמן שיש בו כח, שכל המוסיף נפש אחת בישראל³ כאילו בנה עולם".

והקשו ע"ז, דהרי בגמ' מפורש ש' מקורו וטעמו של דין זה הוא מהכתוב, "בבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך וגו'", וז"ל הגמרא: "ר' יהושע אומר נשא אדם אשה בילדותו ישא אשה ב' זקנותו היו לו בנים בילדותו היו לו בנים בזנותו שנאמר – בבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך כי אינך יודע

(1) הל' אישות פט"ו הט"ז.

(2) ראה לקמן סעיף ו ובהערות שם, שעיקר

ציווי פרי' נאמר בפרשתנו.

(3) י"ג "מישראל" (ועד' ל' הרמב"ם שבהערה

22. ועוד) – ראה ילקוט שינויי נוסחאות ברמב"ם הוצאת פרענקל.

(4) ראה הגהות הרמ"ך לרמב"ם שם. מעשה וקח שם.

(5) יבמות סב, ב.

(6) קהלת יא, ו.

(*) שקיחל זכמות רבות . . . וי"א שהי' אומר כל דבריו בהקלה (רש"י ריש קהלת – ולכאורה זהו יד חר מ, בהקלה". וראה ר"פ יקהל. ומנ"ל לרש"י זה?).

[מקורו דרש"י הוא בקה"ר בתחלתה, שהיו דבריו נאמרין בהקלה". וראה י"ש ריש קהלת. וב' אבודרהם (כשם אבן הירח). כי שלמה בחג אמרו בהקלה כמ"ש במועד שנת השמיטה בחג הסוכות גוי וכתבי יקהל אל המלך שלמה בירח האתנים בחג גוי ואז אמרו בהקלה להוכיח את ישראל".

אבל צ"ע מנ"ל בפשט"מ שהיו דבריו סתם ב, בהקלה" לאו דוקא בחה"ס דשנת הקהל. וראה מדרש לקח טוב ר"פ דברים: לפי שהי' קהלת מקהיל קהילות בישראל כו].

(א) לפי זה יוצא, שכל אימת שאשתו של אדם (גם אם ילדה לו בן ובת) אינה עוד בת בנינים יש עליו חיוב לישא אשה (בת בנינים) על אשתו¹³ (או לגרשה ולישא אחרת)¹⁴ מחשש שמא ימותו – והרי לא מצינו שבניי יחמירו בזה¹⁵ כדי לצאת דעת ר"י (ובפרט שמפורש בגמ'¹⁶ „הלכה כרבי יהושע"¹⁷).

(ב) ומאידיך גיסא, אם הוא ספיקא בלבד – חל חיוב זה ד„לערב אל תנח ידך“ דוקא כאשר יש לו רק בן ובת (או שני זכרים לדעת ב"ש), כי אז י"ל דאע"פ שקיים מצות פור", מ"מ חיישינן למיתת אחד מהם ושוב אין בידו מצות פור": אבל כאשר יש לו כמה בנינים ובנות אז אין טעם שיחול עליו חיוב זה¹⁸, שהרי למיתה דבי תרי לא חיישינן¹⁹ – ומס' תימת לשון ר"י „היו לו בנינים בילדותו“ משמע בפשטות שהמדובר הוא לאו דוקא בשני בנינים (בן ובת), כ"א גם כאשר היו לו כ"כ בנינים.

משום חשש ביטול מצות פור", וא"כ י"ל דנחשב כספיקא דאורייתא דשמא יבטל ממצות פור"; אבל לפי הטעם השני שבכתוב „ואם שניהם כאחד טובים“, אין כאן משום חשש ביטול מצות פור" וספיקא דאורייתא, אלא הנהגה טובה ומצוה מדברי סופרים, שיהיו לו עוד בנינים.

וזהו שכתב הרמב"ם „שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם“, שכוונתו להטעם „ואם שניהם כאחד טובים“, כי לדעת הרמב"ם עיקר הטעם הוא מסיפא דקרא, וחיובו אינו מטעם חשש ביטול מצות פור" דאורייתא, אלא הוא מצוה מדברי סופרים, וכנ"ל.

אמנם לכאורה ביאור זה דחוק הוא מכמה טעמים:

(א) דוחק לחלק הפסוק לשני טעמים, כי מפשטות הכתוב משמע דהוי כולא טעמא חדא, וסיפא דקרא הוא המשך הספק דרישא: „אינך יודע אי זה מהם יכשר הזה או זה ואם (או) שניהם כאחד טובים“²⁰.

(ב) את"ל שהטעם הא' שבכתוב „אינך יודע אי זה מהם יכשר“ הוי חששא דביטול מ"ע דאורייתא (שמא ימותו בניו הראשונים), אינו מובן:

11 בהגהות הרמ"ך שם בהמשך לדברי הגמ' כי לא תדע הוה יכשר: דחייש למיתת הראשונים ונמצא שלא קיים המצוה.

12 להעיר שבקה"ר שם במאמר ר"י אינו מביא סיום הכתוב „אם שניהם כאחד טובים“. ולאידך באבות דר"ג הובא זה בלשון ר"י „כי אינך יודע אם שניהם יתקיימו ביךך אם שניהם כאחד טובים שנאמר בבוקר זרע את זרעך“ (וראה ב' הנוסחאות באבות דר"ג), ובכ"ר פס"א, ג במאמר ר"י לענין נתינה לעני נקט הטעם שבכתוב לא בתור ראוי בהכתוב אלא כחלק מלשוננו, ולא הביא בכלל רישא דקרא. וראה וחי' א. קפת. א. זר חדש רות (פט, ר"ג).

13 ובזה אין מקום לכאורה לחשש דהכנסת צרה לביתו – „לעשות את זו צרה לזו“ (ל' רש"י אחרי ית, יח). כיון שהוי ספק בקיום מ"ע דאורייתא, משאיכא להטעם השני הג"ל שאין מקום לזה. כפשוט.

14 ראה בעל המאור יבמות שם. רא"ש שם פ"ח ס"ט. דרישה לטור אה"ע ס"א סק"ט.

15 ראה מקור חסד לספר חסידים ס"י שעו שמביא ראיות מכ"מ שגם לפני חדר"ג לא ה"י מנהג בניי (ובפרט גדולי ישראל) לישא שתי נשים.

16 יבמות שם.

17 וכ"ה ברי"ף שם. וראה בעל המאור ורא"ש שם (ומעשה רוקח שבהערה 31). וראה שו"ע אה"ע שם ס"ח ובניכ.

18 והא דבועז שה' ירא שמא ימותו בניו (שהיו יותר משנים) – רשב"ם ב"ב שם – וכולם מתו בחייו – אין מזה הכרח שהוא חיוב (ראה בהנשמן בעהרה שלאח"ז).

19 יבמות כו, ב ותוס' שם. תוד"ה וחכ"א – ריש יומא. וראה שדי חמד שם. ולהעיר מערך לנר ליבמות סא, ב ד"ה דלאו בת בנינים.

ד. ויוזן זה בהקדם הצ"ע, ובפרט אם נאמר (כדמוכחא מילתא)²⁴ שדין זה ב-רמב"ם מקורו בדברי ר"י – ד"הויו לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בזקנותו; מדוע שינה הרמב"ם מלשון ר"י (היו לו בנים כו') וכותב לשון אחר?²⁵

וי"ל הביאור בזה בפשטות: בדין נשא אשה בילדותו ישא אשה בזקנותו יהיו לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בזקנותו – אפ"ל שני אופנים:

(א) הוא (המשך מ)עצם חיוב העיקרי דמצות פו"ר, שגם לאחר שקיים מצוה זו בילדותו, יש עליו חיוב מד"ס להמשיך (לא ליבטל) במצות פו"ר גם בזקנותו. ולפי זה – הכתוב בקהלת הו"י²⁶ גילוי מילתא וביאור במצות פו"ר שמן התורה. או

(ב) הוא חיוב ודין בפ"ע, שאף שקיים מצות פו"ר ע"י הבנים שהיו לו בילדותו, ה"ה מצווה בדברי קבלה²⁶, בבוקר זרע את זרעך גו"י להוליד בנים גם בזקנותו [וכן משמע לכאורה מהמשך דברי ר"י, שאינו מסתפק בציווי הולדת בנים (היו לו בנים בילדותו כו'), אלא²⁷ מתחיל כענין חדש – „נשא אשה . . . היו לו בנים . . .“].

(24) כמ"ש מגיד משנה כאן ושם ה"ז.

(25) ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ה – שהרמב"ם מעתיק לשון הגמ'.
(26) להעיר מהשינויים במדרשים הנ"ל הערות

10, 12: בקה"ר מביא רק ל' הכתוב (ע"ד ל' הגמרא): באבות דר"נ „אלא שא אשה והוליד בנים ובנות והרבה פרי" ורבי" בעולם; בב"ר שם בסופו „ר' דוסתאי בשם רבי שמואל בר נחמן אם היו לך בנים בערותך קח לך אשה ובקונתך והעמד בנים וממי אתה למד מאברהם כו", ומשמע שהוא לימוד בפ"ע, ואינו מטעם המשך קיום מצות פו"ר. וראה בארוכה יפ"ת (השלם) וגור הקדש (השלם) לב"ר שם.

(27) ראה עיון יעקב (לע"י) וערוך לגר יממות שם. ועוד.

ומלבד זאת – אין פירוש זה מספיק ליישב דברי הרמב"ם, שהרי עכ"פ הו"ל להרמב"ם להביא רישא דקרא – שנאמר „בבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך“ (בלי המשך הטעם ד„אינך יודע גו"י“) – שבו נאמר עצם החיוב (וכמו שמצינו ברי"ף²⁰ שהביא רק רישא דקרא הנ"ל, והרי גם הוא ס"ל „והא מילתא ד-רבנן היא“ כדעת הרמב"ם ש„הוא מצווה מדברי סופרים“).

ג. והנה בטעם שכתב הרמב"ם „שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם“ צ"ב לכאורה, לשונו „שכל ה-מוסיף“ ולא בלשון הרגיל – „כל המו-ליד“; ולאידך, אם תפס ל' „מוסיף“, הו"ל לסיים „כאילו הוסיף עולם“ בהתאם לתחלת הלשון „כל המוסיף נפש אחת“ (וע"ד מרז"ל במס' סנהדרין²¹ „כל המ-קיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא“²²), ולמה ממשיך „כאילו בנה כו"י“?

גם צריך להבין: ברמב"ם הל' דעות²³ כ' בנוגע להכוונה בהולדת בנים „וישים על לבו שיהי לו בן אולי יהי חכם ו-גדול בישראל“. ולכאורה הרי זו הסברה פשוטה ב„כאילו בנה עולם“, ומדוע לא הביאה הרמב"ם כאן כטעם ע"ז שלא יבטל מלפירות ולרבות, כי אולי יהי הבן הנולד חכם וגדול בישראל, ואז הרי זה לא רק „כאילו בנה עולם“ אלא שזהו בנין עולם ממש?

(20) וכן בסמ"ג מ"ע מט.

(21) לו, א – במשנה. והביאו הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"יב ה"ג. וראה גם רמב"ם שבהערה הבאה.

(22) וברמב"ם הל' רוצח כו' ספ"א „וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים כל העולם כולו“.

(23) ספ"ג.

כתוב (בדברי קבלה) דגם בעת זקנותו יהיו לו בנים „לערב אל תנח ידך“ אינו ענין וחיוב בפ"ע, אלא הוא מצד לתא דמצות פו"ר³³, שיש חיוב תמידי (מד"ס) שלא יבטל פו"ר (מקיום מצות פו"ר שמדאורייתא)³⁴ כ"ז שיש בו כח.

ויש לומר שהנפק"מ להלכה בין ב' אופנים אלו, היא בהדין דמוכרים ס"ת בשביל בנים (לישא אשה בת בנים)³⁵ – אם ישנו גם כשכבר קיים מצות פו"ר (כשתי הדיעות בשו"ע בזה)³⁶: לפי ה- שיטה שהוא דין בפ"ע, הרי כיון שכבר קיים מצות פו"ר בשלימותה, שוב אינו

ויש לומר שזהו יסוד החילוק בין שתי הגירסאות שישנו בגמ' שם, בקשר לדברי המשנה²⁸, „לא יבטל אדם מפרי" ורבי" אלא א"כ יש לו בנים": לרוב הספרים גרסונו בגמ' „מתניתין דלאו כר' יהושע", אמנם הרייף (ועוד) לא הביא תיבות אלו²⁹.

והנה להגירסא „מתניתין [דקתני א"כ כו' הא אם יש לו יבטל]³⁰ דלאו כר"י", נקטינו כאופן הא' הנ"ל, שדברי ר"י הם מטעם (המשך) קיום מצות פו"ר ובע"כ פליג אמתניתין שדייקנו מינה דאם יש לו בנים נתקיימה מצות פו"ר במילואה ויכול ליבטל כו'.

אבל להגירסא דליתא תיבות אלו בגמ' י"ל, שמאמר ר"י אינו בסתירה לה- משנה (דמשמע הא אם יש לו בנים יכול ליבטל מפו"ר), כי הדין דר"י הוא דין וחיוב בפ"ע מדברי קבלה³¹ – ובזה לא איירי במתניתין.

ועפ"ז י"ל שלכן משנה הרמב"ם מלשון ר"י „היו לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בזקנותו" וכותב „אף על פי שקיים אדם מצות פו"ר ורבי" הרי הוא מצווה מדברי סופרים שלא יבטל מ- לפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח" – להשמיענו דבר זה גופא³² – שציווי ה-

(28) שם סא, ב.

(29) ראה בעל המאור, מלחמות יבמות שם. רא"ש שם ס"ט (ועוד).

(30) פרשי יבמות שם (סב, ב).

(31) וראה לחם משנה לרמב"ם שם ה"ז. מעשה וקוח שם. ועוד.

(32) ראה ב"ש אה"ע ריש ס"א שהקשה בדברי הרמב"ם (הל' אישות רפ"ז) דמהני מחילה אם כבר קיים מצות פו"ר, מניל להרמב"ם חילוק זה דמהני מחילה שלה אחר קיום פו"ר דמ"מ חייב לקיים לערב אל תנח ידך (אף שהוא מדרבנו). וע"פ הנ"ל בדעת הרמב"ם לכאורה יוקשה ביותר, דעדיין מצווה הוא מד"ס שלא לבטל מלפרות ולרבות – אבל ראה

נימוקי הגר"ב לרמב"ם הל' אישות שם, דדברי הרמב"ם הם רק בנוגע לחיוב מדאורייתא, אבל מדרבנו ודאי לא מהני מחילה, מפני הציווי ד, לערב אל תנח ידך, וכוא דחריץ המגיד משנה לרמב"ם שם ה"ז. וראה אוצר הפוסקים לשו"ע אה"ע שם ס"ג. וש"נ.

(33) להעיר מפרשי ביצה לו, רע"א (נסמן בצפ"ע לרמב"ם כאו) דכאשר כבר קיים מצות פו"ר (לבי"ה או לב"ש) „תו לא מיפקד כולי האי כו' ומיאה קצת מצוה איכא כדאמר בבוקר כו" (וראה פרשי שם לו, סע"ב: ולא . . . הא מצוה קא עביד – שנושא אשה לפרות ולרבות). ואולי זוהי כוונת הצפ"ע בציונו, דגמג' ופרשי זה משמע דהיינו (קצת) מצות פו"ר. וראה שו"ת פרי יצחק (להרי" בלאזער דפעטערבורג) סמ"א.

(34) ואולי י"ל דלהרמב"ם, אף שהחיוב הוא מדברי סופרים, יש בזה קיום מצות פו"ר מה"ת (ע"ד כשנוסף על התפלות שמתפלל, יהיב פרוטה לעני (ב"ב י' א) אף שכבר נתן חומש, ועוד כו"כ. וראה אנציקלופדי תלמודית כרך יב ע' תרנו, תערב). ולהעיר משיטת הרמב"ם דקרי גם לדאורייתא בשם „דברי סופרים" כשאינו מפורש בתורה (ראה סהמ"צ שורש ב' ובמפרשים שם. נ"כ הרמב"ם הל' אישות פ"א ה"ב. ועוד). וראה שדי חמד אסיפת דינים מערכת אישות ס"ב אות ז.

(35) ראה יבמות סא, סע"ב ובתוס' שם. וראה הערה הבאה.

(36) אה"ע ס"א ס"ח. וראה נ"כ טור וש"ע שם.

ו. ויש לומר, שענין זה ד, כל המוסיף נפש . . . כאילו בנה עולם" מודגש בפרשתנו — פ' נח.

דהנה, "פרו ורבו" נאמר בתורה כפ' בראשית ובפ' נח⁴¹, ואחד החילוקים בניהם הוא

[נוסף ע"ז שהציווי על פרו ורבו (בפשש"מ⁴²) נאמר בפרשתנו⁴³, ואתם פרו ורבו", משא"כ בפ' בראשית⁴⁴ שהוא לכרכה⁴⁵]:

בפ' בראשית נאמר זה לאדם הראשון, ומכיון שלפני אמירת (ברכה) ציווי זה לא היו לאדם בנים, מובן, שבזה מדובר בעיקר קיום פו"ר (הולדת בן ובת).

משא"כ בפרשתנו נאמר, "פרו ורבו" לנח ובניו — כלומר, לא רק לבני נח שעדיין לא היו להם בנים, אלא גם לנח

41 ראה סמ"ג ריש מ"ע מט: בד' מקומות הזהירה תורה בפ' בראשית ובפ' נח. וראה בארוכה במפרשי הסמ"ג.

42 ראה רש"י פרשתנו שם, ז. רמב"ן ורא"ם ועוד שם.

43 וכ"ה בסנהדרין נט, ריש ע"ב (וראה ע"ז ה, א (ור"ח שם)). שאלתות פרשתנו שם (בתחלתו). שם פ' ברכה שאלתא קסה. וכ"ה בסהמ"צ להרמב"ם שם לפנינו. וראה הערה 45.

44 וכן פרשתנו ט, א.

45 ראה כתובות ה, ב. תוד"ה ולא קאמר — יבמות טה, ב. ובמהרש"א סנהדרין שם (נסמן עה"ג שם) דלכ"ע הציווי דפו"ר הוא בפרשתנו ט, ז.

(*) בהוצאת ה"ח העליר, שבטריבית (ובתרגום אבן איוב) שם לי"א, ואת"י. ע"ש. אבל להעיר שבראש ספר היד במנין המצות לכמה ג"י (ראה ספר המדע — ירושלים, תשכ"ד) הובא, ואת"ם (היינו הכתוב דפרשתנו שם, ז) או המשך הכתוב. שרצו בארץ" (אבל ראה שם עוד ג"י — שהובא סיום הכתוב דפרשתנו ט, א או דבראשית שם).

מוכר ס"ת בשביל לישא אשה בת בנים; אבל אם הוא חיוב תמידי מצד לתא ד-מצות פו"ר, מסתבר שיש לו למכור ס"ת כדי לישא אשה בת בנים גם אם כבר קיים³⁷ מצות פו"ר מה"ת³⁸.

ה. עפ"י מובן בפשטות לשון הרמב"ם, "שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם":

בלשון וטעם זה מתבאר התוכן הנ"ל — כי גדר של מצות פו"ר ורבי' הוא — בנין העולם (לשבת יצרה), וכפשטות ה' כתובים³⁹, "פרו ורבו ומלאו את הארץ (וכבשוה גו')".

ומדייק הרמב"ם, "שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם", להדגיש שמצות פו"ר אינה מוגבלת רק ל-קיום חיובה, הולדת בן ובת, אלא שכל שהוא מוסיף בזה, ה"ז בכלל תוכנה (וגדרה) של מצוה זו — בנין העולם⁴⁰, "כאילו בנה עולם".

משא"כ הא דהלי' דעות, "יהי' לו בן אולי יהי' חכם וגדול בישראל" שייך רק לכוונתו בהולדת בנים, אבל אי"ז גדר קיום מצות פו"ר, שענינה, "בנין עולם" בהולדת בנים ובנות (וגם אם הבן אינו חכם וגדול בישראל").

37 וברמב"ם הלי' ס"ת פ"ה ה"ב סתם ולא פירט, ולאידך בהלי' אישות כאן לא כתב דין זה כלל. וראה לח"מ ומעשה רוקח כאן ה"ו. ואכ"מ.

38 ראה שאלתות פרשתנו שאלתא ה' בסופה (וראה העמק שאלה שם). כעל המאור ומלחמות לרייף יבמות שם. נ"כ השו"ע שם. וראה בארוכה שר"ת פרי יצחק שם.

39 בראשית א, כח. פרשתנו ט, א (וראה שם, ז). וראה לקמן בפנים סעיף ו.

40 להעיר מסהמ"צ להרמב"ם מ"ע ריב, לכיון לקיום המיו" (וראה גם בהלי' דעות פ"ג ה"ב). וראה תמדת ישראל ח"א קונטרס נר מצוה חלק העשין סעיף מד. ואכ"מ.

ישנו הציווי (מדברי קבלה?) ד"לערב אל תנח ידך":

לאחר שהאדם עסק והתייגע ב- השפעה על הזולת כמשך שנות הבחירות וגיל העמידה, הנה בהגיעו לעת זקנתו הרי אפשר שיאמר שעתה ינוח מעבודתו ויגיעתו אלו – בלשון הכתוב⁵², "יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב" [כולל ה"ערב" דכללות ימי חייו⁵³] – בא ה- כתוב ואומר: "ולערב אל תנח ידך", שגם אז עליו להמשיך ולעסוק ב"פרו ורבו", לקרב עוד בנ"י ועוד בנ"י ליהדות, תורה ומצוות".

ובזה מוסיף הרמב"ם, שטעם הדבר הוא, מפני "שכל המוסיף נפש אחת ב- ישראל כאילו בנה עולם": ההכרח להו- סיף בעבודתו זאת, אינו רק מפני החשש שעבודתו הקודמת לא היתה בשלימות (ועד שישנו חשש "אי זה יכשר גוי", ע"ד סיפור הגמ' שם אודות תלמידי ר' עקיב- א), אלא שגם אם עבודתו הקודמת היתה בתכלית השלימות – איז לו להסתפק בכך, ועליו להוסיף בעבודתו גם ב- "ערב", כי ע"י כל פעולה שלו ה"ז "כאילו בנה עולם".

וע"פ משנת"ל בדברי הרמב"ם נמצא, שחיוב זה, שגם "לערב" יש להוסיף ב- "מלמד את בן חבירו תורה" – אינו חיוב [א] לעשות דבר טוב ונעלה, אלא זהו המשך והשלמה לקיום מצות פו"ר (ברוחניות).

ויש לבאר תוכן חידוש זה (שגם הה- שפעה "בזקנתו" היא בכלל מצות פו"ר ברוחניות) בפנימיות הענין:

תכלית כל הבריאה היא כדי לעשות

עצמו שכבר היו לו שלשה בנים⁵⁴, גם לו נאמר "פרו ורבו ומלאו את הארץ", פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה", ש"ל שבזה נרמז אשר גם הוספת נפש היא בכלל קיום פו"ר, וכאילו בנה עולם.

ז. וי"ל – כשם שהוא בענין מצות פו"ר כפשוטה, כך הוא גם בנוגע (לתוכן) מצות פו"ר ברוחניות, שהוא לימוד התו- רה עם תלמידים⁵⁵ (ובכללות – קירוב בני ישראל ליהדות, תורה ומצוות) – כמחז"ל⁵⁶, "כל המלמד בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו" – שאין בזה חילוק בין זמן ה"ילדות" לעת ה- "זקנה", וכהמשך דברי הגמ'⁵⁷, שלאחרי מאמר ר' יהושע בא מאמר ר' עקיבא "למד תורה בילדותו ילמוד תורה בזק- נותו היו לו תלמידים בילדותו יהיו לו תלמידים בזקנתו שנאמר בבקר זרע גוי".

כלומר, מלבד זאת שבחיוב ת"ת (ל- עצמו) איז חילוק בין בחור לזקן (כמ"ש הרמב"ם בהל' ת"ת⁵⁸), הנה גם בלימוד עם תלמידים (שהוא מ"ע מן התורה⁵⁹)

46 אף שלענין קיום מצות פו"ר להלכה לאחר מ"ת לא קיים כי לדעת ב"ה צ"ל בן ובת (יבמות סא, ב. רמב"ם הל' אישות שם ה"ד).

47 להעיר שרש"י, שמפרש פשוטו של מקרא (גם בנ"ד), פי' בקהלת שם הן בנוגע להולדת בנים והן בנוגע ללימוד התורה.

48 סנהדרין יט, כ. ב. פרש"י עה"ת במדבר ג, א.

49 יבמות סב, ב.

50 פ"א ה"ח. טושו"ע יו"ד ר"ס רמו. שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס קנה. וראה הל' ת"ת שלו פ"ג סוסי"ד.

51 ראה רמב"ם ריש הל' ת"ת. הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ח.

* אף שאינו פשוטו של מקרא ממש כמו ב- פירושו על התורה (ראה לקו"ש ח"ד ע' 87 הערה 10 ובשוה"ג, ועוד).

52 תהלים קד, כג.

53 ראה סה"מ אידיש ס"ע 200 ואילך.

ברור של הרמב"ם⁵⁸, והן ברוחניות – שמקרבנים כאו"א מישראל לה' ולתורתו ולמצוותיו,

באים לשלימות בנין העולם כולו, ד- היינו שתתגלה בו מלכותו של הקב"ה⁵⁹,

וזה יהי' בתכלית השלימות לעתיד לבא, כאשר יקויים היעוד⁶⁰ ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר.

ואף שכל הגילויים דלעתיד תלויים בכל מעשינו ועבודתנו במשך זמן ה- גלות⁶¹, הרי מובן שבפרטיות בנין העו- למ מחדש נעשה ע"י הוספה בקיום מצות פו"ר בגשמיות וברוחניות, בנין העולם שבזמן הגלות, שע"י הוספת נפש אחת בישראל. כאילו בנה עולם, וכ"ש וק"ו ע"י הוספת כו"כ נפשות מישראל,

וזה ממדה ומזרז בנין „עולם חדש”⁶², השמים החדשים והארץ החדשה דל- עת”ל⁶³, והי' ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד⁶⁴.

(משיחת ש"פ שלח תשמ"ה)

58) כאן המקום לעורר עוה"פ ע"ד גודל הזכות והאחריות של כאו"א, ובפרט בדורנו זה, לעסוק ולהוסיף כפזיר ולא להתחשב עם חשבונות אמת- לאות (אמת לא) ליבטל ממנה – ראה בפרטיות לקו"ש חכ"ה ע' 33 ואל"ך. וש"נ.

59) להעיר מחסד לאברהם (מעין שני נהר סד) בנוגע למצות פזיר, ד"שכינה בתחתונים תלוי במצוה זו".

60) ישע"י מ, ה.

61) תניא רפ"ז.

62) להעיר דנח עולם חדש ראה (ב"ר פ"ל, ח).

63) מהפטורת שבת זו [תשמ"ח] – שבת ר"ח

(ישע"י טו, כב).

64) זכרי' יד, טו.

לו ית' דירה בתחתונים⁵⁴, וזהו תוכן הפנימי של „בנה עולם”, לבנות לו ית' דירה. כלומר, שהעולם שמצ"ע הוא ב- מצב של „העלם” והסתר, שלא ניכר בו שהתהוותו היא מ„אמתת המצאו”⁵⁵ צרי- כים לבנותו ולעשות דבר חדש, לגלות בו את „אמתת המצאו”.

ושינוי וחיידוש זה שבעולם נעשה ע"י שינוי וחיידוש במצבם של בני ישראל:

כל זמן שלא ניכר בכאו"א מישראל שהוא בן אברהם יצחק ויעקב והיא בת שרה רבקה רחל ולאה, נשאר העולם ב- מצב שלא ניכר בו מקורו ושרשו: ועל ידי העבודה לגלות בכל או"א מישראל את שייכותו והתקשרותו להקב"ה ול- תורתו ומצותיו, הוא פועל שכל העולם כולו נעשה דירה לו ית', „כאילו בנה עולם”.

ח. ע"פ הנ"ל יש לבאר גם הטעם ש- חז"ל תלו הגאולה דלעתיד בקיום מצות פזיר, כמאמר⁵⁶ „אין בן דוד בא עד שיכלו כל נשמות שב(אוצר ששמו) גוף”, ואמר⁵⁷ „כמו שנגאלו ישראל ממצרים בזכות שהיו פרים ורבים כמו כן יגאלו לעתיד בזכות שהן פרים ורבים . . אין ישראל נגאלין אלא א"כ הם פרים ורבים ויהיו מלא כל העולם”.

כי ע"י סיום קיום מצות פזיר – הן ב- גשמיות, עי"ז שכאו"א „לא יבטל” מקיום מצוה זו „כל זמן שיש בו כח” (כפסק דין

54) תנחומא נשא טו. תניא רפ"ז.

55) רמב"ם ריש (ספר הדין) ה'ל' יסודי התורה.

56) יבמות סב, סע"א (ובפרש"י שם). וש"נ.

57) תנא דבאי"ו ספ"ד.

נח ג

ולא לשון הכתוב עצמו, ולכן אין מזה הוכחה שזוהי גם „דרך המקראות“. משא״כ בפ' וירא, שזוהי לשון המקרא – „וה' המטיר גו' מאת ה'" – הוכחה ברורה ש„דרך המקראות לדבר כן“.

וכיון ש„דרך המקראות לדבר כן“ (וכדמצינו בכמה מקומות), מהו הכרחו של רש״י לפרש את הכתוב כאן ע״פ „מדרשו“ (ד, בין אלקים) היינו „בין מדת הדין“, ולא כפשוטו, דמה שלא נאמר „ביני“ הוא כי „דרך המקראות לדבר כן“.

ב. גם צריך להבין האריכות בלשון רש״י:

(א) ידוע שאין דרכו של רש״י לכתוב פירושו בדרך קושיא ותירוץ, אלא הוא כותב פירוש הכתוב בסגנון שהקושיא מסתלקת מאליו – וא״כ, גם בנדוד' ה' מספיק לכאורה שיכתוב „בין מדת הדין של מעלה כו״, ומדוע הזקק רש״י ל- האריך ולפרש את השאלה „שהי' לו לכתוב ביני ובין כל נפש חי“?

(ב) לכאורה חידושו של רש״י הוא רק בנוגע לתיבת „(בין) אלקים“, שפירושה „מדת הדין של מעלה“ – וא״כ מדוע (א) הוא מעתיק מהכתוב גם תיבות „ובין כל נפש חי“; (ב) וכן בגוף פירושו חוזר ומפרט „וביניכם . . ובין כל נפש חי“ –

א. „והיתה הקשת בענן וראיתי' לו- כור ברית עולם בין אלקים ובין כל נפש חי' בכל בשר אשר על הארץ“. כפי- רושו מעתיק רש״י את התיבות „בין אלקים ובין כל נפש חי“ ומפרש: „בין מדת הדין של מעלה וביניכם, שהי' לו לכתוב ביני ובין כל נפש חי', אלא זהו מדרשו, כשתבוא מדת הדין לקטרג עליכם לחייב אתכם אני רואה את האות ונוכר“.

לפום ריהטא נראה שכונת רש״י ל- תרץ השאלה (שמביא בפירושו), שהי' לו לכתוב ביני כו״ (כיון שכ״ו הוא חלק מאמירת הקב״ה, „ויאמר אלקים“²), וע״ז מפרש שהכוונה ב„אלקים“ כאן היא ל- „מדת הדין של מעלה“.

אבל צ״ע, שהרי מצינו ש„דרך המקראות לדבר כן“, כמו שפירש רש״י עצמו בפ' וירא עה״פ³ „וה' המטיר על סדום גו' מאת ה' מן השמים“, ש„אמר מאת ה' ולא אמר מאתו“ – כי „דרך המקראות לדבר כן“, ומביא ע״ז כמה דוגמאות, כולל דוגמא מפ' בראשית⁴, „כמו נשי למך ולא אמר נשיי“, הרי שכבר בפ' בראשית אתי שפיר לשון הכתוב מטעם ש„דרך המקראות לדבר כן“.

[במקומו בפ' בראשית שם לא פרש״י מאומה. ויש לומר הטעם, כי משם אין הכרח ש„דרך המקראות לדבר כן“, כיון שהתם ה״ה דברי למך המובאים במקרא

(5) ראה גם רד״ק כאן (ומביא דוגמא מ„ואל משה אמר עלה אל ה״ – משפטים כד, א).

ולעיר, שברד״ק שם ממשיך „ואמר אלקים שפירושו דיין כו' כשהי' הדור רע וראוי לדונם כו' אזכור הברית כו״ (ע״ד סיום ל' רש״י כאן). אף שמפרש ד, בין אלקים הוא „כאילו אמר ביני“.

(1) פירשנו ט, טז.

(2) ט, יב.

(3) יט, כד.

(4) ד, כג.

בתחלה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין כו", וכן בפרשתנו עה"פ, ויזכור אלקים את נח" פרש"י, "זה השם מדת הדין הוא כו" – ומה נשתנה כאן שרש"י מדגיש ש, זהו מדרש"?

ג) "מדת הדין של מעלה" – ולא כתב רש"י (כבשאר המקומות) "מדת הדין" סתם (דמובן מאליה שהכוונה למדת הדין של הקב"ה)?

[מקורו של לשון זה הוא במדרש רבה על כתוב זה, אבל שם מובן טעם ההוספה, כי זה הלשון במדרש שם: "בין אלקים ובין כל נפש חי, בין אלקים זו מדת הדין שלמעלה, ובין כל נפש חי זו מדת הדין של מטה, מדת הדין של מעלה קשה ומדת הדין של מטה רפה"ו.]

משא"כ לפי פרש"י הרי אפ"ל ש, ובין כל נפש חי" היינו "מדת הדין של מטה"ו (שהרי זהו היפך הפשט לגמרי¹⁰), אלא ענינו כפשוטו, כלשון רש"י, "בין מדת הדין כו' וביניכם". וא"כ אינו מובן פ"י התיבות ("מדת הדין) של מעלה"? ובפרט שחסר הביאור בזה שהיא "קשה" ודוקא במדרש ישנו אף שהתלמיד גדול יותר.]

(9) ח, א.

(10) פלי"ה, ג (קרוב לסופו). וראה הערה הבאה.

(11) בכ"ר שם בתחילת הפיסקא, "בין אלקים זו

מדת הדין שלמעלה ובין כל נפש חי וגו'" (ותו לא).

אבל ראה מתי"כ שם ד, סיומא דמילתא למטה בעמוד

זה (היינו מה שנעתק בפנים מסיום הפיסקא) ובפ"י

הרמב"ן (ט, יב בסופו) גרס כאן סיומא דמילתא. ויש

שאין גורסים זה בתחילת הפיסקא (ראה עץ יוסף ופ"י

מהר"ז שם. ב"ר הוצאת תיאודור).

(12) וכהערת הרמב"ן פרשתנו כאן, דמ"ש רש"י

– "רבותינו לא לכך נתכוונו".

(13) ראה גם יפה תואר (השלם) לכ"ר שם. –

וכנור הקודש (השלם) שם מציי"ן לומר ד, נפש חי"

הוא רמז על מדת דין שלמטה שהוא דין רפה. ע"ש.

וראה באר בשדה על פרש"י כאן ע"ד הטוד.

והול"ל בקיצור: "בין אלקים – בין מדת הדין של מעלה. . . כשתבוא מדת הדין לקטרג כו" (וכיו"ב)?

ג) כל האריכות בסיום פירוש רש"י – "כשתבוא מדת הדין לקטרג עליכם לחייב אתכם אני רואה את האות ונזכר" – היא לכאורה שפת יתר, שאין בה שום חידוש: הן בנוגע לענין הקטרוג – שזה פשוט שמדת הדין ענינה, "לקטרג עלי-כס", וכן בהתועלת של אות הברית – שענינה כבר ידוע מהפסוקים שלפנ"ו, "והי' בענני ענן על הארץ (כשתעלה ב" מחשבה לפני להביא חשך ואבדון לעו-לם – רש"י) ונראתה הקשת גו' וזכרת"י את בריתי גו' ולא יהי' עוד המים למבול לשחת כל בשר".

ג. נוסף על האריכות – יש להבין גם כמה דיוקי לשונות של רש"י, ומהם:

א) הסדר בפרש"י תמוה, שבתחילה כותב פירוש הכתוב בקיצור ("בין מדת הדין של מעלה וביניכם"), ולאח"ז מפרש את הקושי בהכתוב ("שהי' לו לכתוב כו'"), ואח"כ חוזר שוב לבאר את פירוש הכתוב – "אלא זהו מדרשו כשתבוא מ-דת הדין כו'! והי' מתאים יותר להתחיל בהקושיא", הי' לו לכתוב כו'", ואח"כ ליישבה' בפירושו, אלא זהו מדרשו, בין מדת הדין כו' כשתבוא מדת הדין ל-קטרג כו'".

ב) "אלא זהו מדרשו" – הרי זה ש-"אלקים" הוא מדת הדין כבר הובא לעיל בפירושי רש"י כפשוטו של מקרא [החל מתחילת פ' בראשית, "בראשית ברא אלקים", ופרש"י, "ולא אמר ברא ה', ש-

6) ט, יד"ט.

7) או להיפך – להתחיל עם הפירוש, ואח"כ

לסיים, "שאל"כ הי' לו לכתוב ביני כו' (וכיו"ב).

8) ד"ה ברא אלקים.

רש"י בהעתיקו מן הכתוב את החיבות „בין אלקים ובין כל נפש חי” – כי בתוכחות אלו מרומז החידוש שלא נודע עד כה, ומפרש רש"י מהו החידוש – „בין מדת הדין של מעלה ובנינים”.

כלומר: „הברית” שבפסוקים הקודם-מים היא בין הקב"ה והעולם („בני ובין הארץ”¹⁷), וענינה, ש„כשתעלה במחשבה לפני להביא חשך ואבדון לעולם”¹⁸, אזי „ונראתה הקשת בענן, וזכרתי את בריתי גוי ולא יהי עוד המים למבול גוי” אבל כאן נתוסף עוד ענין של ברית – „בין מדת הדין . . . ובנינים”, היינו שלא זו בלבד שהקב"ה ירחם אז על העולם ולא יביא מבול, אלא שמדת הדין גופא תחדל מלקטרג ועד שתיהפך לרחמים [וכפש-טות לשון (הכתוב ו)רש"י, שה„ברית” היא בין מדת הדין ובנינים].

וי"ל שענין זה הוא המשך להנאמר לפני”¹⁹ „ויזכור אלקים את נח”, ופרש"י שם ש„זה השם מדת הדין הוא ונהפכה למדת רחמים על ידי תפלת הצדיקים”, שבהמשך לתפלתו של נח שהפכה את מדת הדין למדת הרחמים, ישנה ברית מיוחדת עם מדת הדין של מעלה, שעל ידי הקשת תתהפך מדת הדין לרחמים.

ועפ"ז מדויק לשון רש"י „בין מדת הדין של מעלה ובנינים”: (א) מאחר שה-מדובר בברית נוספת על הברית שבין הקב"ה והארץ, יש מקום לטעות שה-כוונה בהברית „בין מדת הדין ובנינים” היא לברית עם בית דין („מדת הדין”) של מטה (שנקרא ג"כ „אלקים” בכתובי)

ד) „בנינים” – מדוע שינה רש"י מ- לשון הכתוב „ובין כל נפש חי”? ואין לומר דהיינו הך אלא שנקט לשון קצר – שהרי אין זה שינוי בלשון בלבד, אלא גם בתוכן, כי „בנינים” ו„בין כל נפש חי” מכוונים לשני סוגים שונים, כמ-פורש בכתוב שלפני”²⁰ „וזכרתי את בריתי גוי” בני ובנינים ובין כל נפש חי בכל בשר” (וכפשטות הענין, ד„בנינים” קאי על בני אדם, ו„כל נפש חי” קאי על כל בעל חי).

וביותר תמוה: תיכף לאח"ז ממשיך רש"י „שהי' לו לכתוב בני ובין כל נפש חי” (ולא כתב „ובנינים”)?

ד. ויש לומר הביאור בכל זה:

עיקר הקושי בכתוב (שאותו בא רש"י לתרץ בפירושו) אינו „שהי' לו לכתוב בני” (ולא „בין אלקים”) – כי ע"ד ה-פשט הרי „דרך המקראות לדבר כן” – אלא רש"י בא (בעיקר) לתרץ שאלה כללית בכתוב זה – והיא:

כל פסוק זה, „והיתה הקשת בענן וראיתי לזכור ברית עולם בין אלקים ובין כל נפש חי גוי”, לכאורה מיותר הוא²¹ – כי כל הפרטים שבו, כבר נאמ-רו בפסוקים שלפני”²²: „את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית גוי והי' בענני ענן גוי וזכרתי את בריתי אשר בני ובנינים ובין כל נפש חי גוי ולא יהי עוד המים גוי”.

ועכצ"ל שכתוב זה בא ללמדנו ענין חדש שלא נאמר עדיין²³. וזוהי כוונת

(14) ראה גם יפה תואר לכ"ר שם.

(15) ט, יג"טו.

(16) ובפשטות, זוהי כוונת רש"י בפסוק שלאח"ז

(ט, יז) „הראוהו הקשת ואיל הרי האות שאמרתי” – לתרץ יתור הכתוב.

(17) ט, יג.

(18) ל' רש"י שם, יד.

(19) משפטים כא, ו (וברש"י). שם כב, זח

(וברש"י). שם, כז (וברש"י). ובכ"מ – וכן ברש"י לעיל בראשית ו, ב.

— שהרי כבר ישנה ברית עם הקב"ה — ולכן מדגיש רש"י שגם ברית זו השני' היא עם, "מדת הדין של מעלה"²⁰. (ב) רש"י כ' "ובניכם" (ולא, "ובין כל נפש חי"), דקא בפשטות על בני אדם — כי עיקר הצורך ב"ברית" עם מדת הדין הוא בנוגע לבני אדם, שעליהם הוא עיקר קטרוגה של מדת הדין (כדיוק לשון רש"י בהמשך פירושו, "לקטרג עליכם ל' חייב אתכם"²¹). משא"כ, "כל נפש חי" שלא שייך עליהם (כ"כ) קטרוג של מדת הדין כיון שאינם בעלי בחירה²².

ה. אלא שעדיין קשה: איך אפ"ל שהחידוש בכתוב זה הוא שכאן מדובר בברית ש"בין אלקים גו'" (מדת הדין של מעלה) — והרי גם הפסוקים שלפנ"ז הם דברים שנאמרו על ידי "אלקים", כהתחלת הפסוקים, "ויאמר אלקים", וא"כ גם הברית ש"בני ובין הארץ" היא "בין אלקים גו'"²³ (שאמר ע"ד ברית זו), ד' היינו מדת הדין, והדרא קושיא לדוכתא, מה נתחדש בפסוק זה?

ולכן ממשיך רש"י לבאר ולהוכיח, שאכן הדיוק "בין אלקים" הוא החידוש שבפסוק זה — "שהי' לו לכתוב בני ובין כל נפש חי". כלומר, אין כוונת רש"י כאן להקשות איך מתאים לכתוב "בין אלקים" (מאחר שהוא דיבור המתחיל ב"ויאמר אלקים"), אלא לדיוק השינוי בין פסוק זה להקודם לו — ששם נאמר "וזכרתי את בריתי אשר בני ובני ניכם גו'", ומאי טעמא משנה כאן הכתוב ואומר "בין אלקים"? ומזה מוכח, שזהו החידוש בהברית שבפסוק זה לגבי ה' ברית שבפסוק הקודם: אע"פ שגם בהפסוקים שלפנ"ז נאמר שם אלקים, אעפ"כ אין בזה הוכחה דמ"ש "בני" היינו מדת הדין; משא"כ בפסוק זה, מ' כיון שבמקום "בני" כתוב "בין אלקים", יש ללמוד שהכוונה כאן היא למדת הדין.

וההסברה בזה:

"אלקים" פירושו (כפרש"י לעיל²⁴) "שליט ושופט" (ובמק"א²⁵ כ' "כל אלקים שבמקרא לשון מרות"), שמזה מובן, ששם אלקים אינו מורה בכל מקום על מדת הדין (בניגוד למדת הרחמים), אלא ה' כוונה להקב"ה כשליט על הארץ. וכן בענינינו, דמ"ש לעיל "ויאמר אלקים זאת אות הברית גו'", המכוון הוא שהקב"ה הוא השולט על הארץ, וקבע בעולמו אות ברית — "את קשתי נתתי בענן גו'". משא"כ בפסוק דידן, כנ"ל.

ועפ"ז מובן המשך לשון רש"י, "אלא זהו מדרשו כשתבואו כו'" — כי ע"פ פשט הכתוב, מש"נ "בין אלקים" הוא כאילו ה' כתוב כאן "בני" (וכנ"ל שכן הוא

20 בסגנון אחר קצת: כיון שגם הברית הא' היא בין אלקים והארץ (שהרי "בני" קאי על "ויאמר אלקים" שבפסוק יב. וראה לקמן סעיף ה) — מוכרח להדגיש, שגם "אלקים" שבברית הב' היינו הקב"ה (של מעלה), אלא שהברית היא עם מדת הדין שלו.

21 בדפוס ראשון ושני דפרש"י, ובכתי' רש"י שתח"י ליתא, "עליכם לחייב אתכם". אבל בדפוסים רש"י הנפוצים הוא ככפנים.

22 אע"פ שבדור המבול, אף הם (הבהמות כו') השחיתו דרכם" (רש"י ס"פ בראשית. וראה גם רש"י נח, ו, יב) — מ"מ מובן שעיקר העונש ה' מצד השחתת האדם (ראה נח, ו, יג ובפרש"י שם). ובפרט לפי ה' שבפרש"י ס"פ בראשית שם. וראה גם רש"י קדושים, כ, טו. בלק כב, לג. ואכ"מ.

23 וראה רד"ק כאן "בין אלקים כאילו אמר בני כמו שאמר למעלה".

24 בראשית ב, ד ד"ה ה' אלקים.

25 רש"י בראשית ו, ב. — וראה טוש"ע

(ודאדה"ז) או"ח סוס"ה.

השטן מקטרג גם שלא בשעת הסכנה? ואם אינו חייב כלום, מה יועיל לו לה-שטן קטרוגו? אלא הפירוש בזה, שיש ענינים שבזמנים רגילים אין מענישים עליהם, אלא שכשיש סכנה וצריכים שמירה יתירה, אזי מועיל קטרוגו של שטן לחייב את האדם גם על ענינים אלו.

וכן בעניננו: יש מצבים שהנהגת ה-עולם היא באופן שגורמת מחשבה לפני הקב"ה, "להביא חשך ואבדון לעולם", וע"ז באה הברית הא', "ביני ובין הארץ", שהקב"ה יזכור את הברית ולא ישחת עוד את הארץ.

אבל לפעמים יש מצב ששייך קט-רוג²⁸ מצד "מדת הדין", "לחייב אתכם" עוד יותר מכפי שורת הדין, וכדי לבטל מעיקרא דבר כזה, עשה הקב"ה עוד ברית "בין אלקים ובין כל נפש חי", ד-היינו "בין מדת הדין של מעלה ובנינים", שעל ידי זה נשללת מעיקרא האפשרויות של קטרוג, וכדיוק לשון רש"י, "כשתבוא מדת הדין לקטרג כו"ז" אזי תיכף, "אני רואה את האות ונזכר", באופן שמלכת-חילה אינו בא לידי קטרוג בפועל,

כי מדת הדין עצמה נהפכת לרחמים, והיא פוסקת אך טוב לישראל, בטוב ה-נראה והנגלה, למטה מעשרה טפחים.

(משוחת ש"פ נח תשד"מ)

דרך המקראות לדבר, אלא שע"פ מדרש אפשר לפרש, דמש"נ שתי פעמים "אלקים" בכתובים אלו ("ויאמר אלקים גו' והיתה הקשת גו' לזכור ברית עולם בין אלקים ובין כל נפש חי גו'"), הנה השם הראשון קאי על הקב"ה (ה"שליט ושופט"), והשני על מדת הדין של מעלה.

[נוסף לזה, שעצם הפירוש, שהקב"ה עשה ברית בין "מדת הדין" שלו ובין הארץ, אינו ענין של פשט אלא מדרש ואגדה].

ו. אמנם, אא"פ לרש"י להסתפק בכך, כי אינו מובן – סו"ס מהו החידוש של הברית ה' לגבי הברית הא' ? כיון שכל פעם, "שתעלה במחשבה לפני להביא חשך ואבדון לעולם" יזכור הקב"ה את בריתו שלא, "לשחת כל בשר" – למאי נפק"מ ומה מוסיפה הברית עם מדת הדין ("בין אלקים"), שמדת הדין עצמה מתה-פכת לרחמים?

ולכן מסיים רש"י, "כשתבוא מדת הדין לקטרג עליכם לחייב אתכם אני רואה את האות ונזכר": "קטרוג" פירושו לא רק טענה הבאה לחייב את האדם ולהענישו כפי מעשיו, אלא זוהי טענה והשתדלות יתירה²⁹ לתייבו יותר ממה שהוא מחוייב מצד שורת הדין.

נ"ד שמצינו (גם בפרש"י²⁷) שהשטן מקטרג בשעת הסכנה – דלכאורה, ממנ"פ: אם האדם חייב עונש, מדוע אין

28) ולהעיר ממדרש לקח טוב (וכן בטור הארוך ופענח רזא) עה"פ (לעיל ט, יד), והי' בעניני ענן גו' – מלמד שאין השטן מקטרג אלא בשעת הסכנה. וע"פ המבואר בפנים מובן, שתוכן ענין זה שייך (לפרש"י) לברית ה' (שכפסוק טז), משאי"כ לעיל שם פרש"י (בגל' בפנים), כשתעלה במחשבה לפני כו". ולהעיר שבכמה כתי"ר רש"י שחת"י, בא פרש"י על פסוק יד לאחריו פירושו כאן בפסוק טז.

26) ראה רע"ב לאבות (פ"ד מ"א), ולשון קטיגור קורא ח"גו". ובערוך (מע' קטיגור), מלשון רכ"ל. וראה רש"י סוף כתובות, ממסטינים ומלמדים חובה.

27) מקץ מב, ד. ויגש מד, כט.

לד לד

א. בפרשתנו מסופר ע"ד שלש מזבחות שבנה אברהם אבינו: (א) ויבן שם מזבחה לה' הנראה אליו, (ב) ויבן שם מזבחה לה' ויקרא בשם ה', (ג) ויבן שם מזבחה לה'. וביארו חז"ל: ג' מזבחות בנה אחד לבשורת א"י וא' לקנינה וא' שלא יפלו בניו. כלומר, שכל אחד מג' מזבחות אלו בנה אברהם לשם ענין בפ"ע: הראשון, שנבנה לאחר דיבור השם אל אברם, לזרעך אתן את הארץ הזאת, ה', "לבשורת א"י": המזבחה שבנה סמוך לעי' ה'. לשם תפלה, "שלא יפלו בניו בעי": והמזבחה השלישי, שבנה לאחר קיום ציווי ה', "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה", שע"ז "זכה בה", ה', "לקנינה" (של א"י).

ב. בפרשתנו מסופר ע"ד שלש מזבחות שבנה אברהם אבינו: (א) ויבן שם מזבחה לה' הנראה אליו, (ב) ויבן שם מזבחה לה' ויקרא בשם ה', (ג) ויבן שם מזבחה לה'. וביארו חז"ל: ג' מזבחות בנה אחד לבשורת א"י וא' לקנינה וא' שלא יפלו בניו. כלומר, שכל אחד מג' מזבחות אלו בנה אברהם לשם ענין בפ"ע: הראשון, שנבנה לאחר דיבור השם אל אברם, לזרעך אתן את הארץ הזאת, ה', "לבשורת א"י": המזבחה שבנה סמוך לעי' ה'. לשם תפלה, "שלא יפלו בניו בעי": והמזבחה השלישי, שבנה לאחר קיום ציווי ה', "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה", שע"ז "זכה בה", ה', "לקנינה" (של א"י).

הטעם שלא פירש רש"י כהמדרש שהמזבחה השלישי היא "לקנינה" – יש לומר: דברי המדרש הם להשיטה שע"י הליכת אברהם לארכה ולרחבה, זכה בה" (שעל ידי הילוך קנה) וכן מתאים לומר שמזבחה זו היא "לקנינה"; ואולם, לפי פרש"י על התורה, בפשוטו של מקרא – לא היא בהילוכו של אבר-

רש"י בפירושו על התורה מביא תוכן דברי המדרש בנוגע לשני המזבחות הראשונים – על הפסוק, "ויבן שם מזבחה"

ומה ששינה רש"י במזבחה הא' והוסיף (והקדים) "על בשורת הזרע" – ראה מפרשי רש"י (גוי"א. הואיל משה (באר היטב). שפ"ת. משכיל לדוד. ועוד).

12) בב"ר ספמ"א (וכן בכ"ב ק, א) דעת ר' אליעזר. ומה שבעל המאמר בב"ר פל"ט הוא ג"כ ר"א [ואת"ל דר"א בן שמוע (בב"ר שם) הוא המשך ללפני זה – לכאורה בעל המאמר הוא ר"א התנא].

13) כ"ה לפי המת"כ בב"ר. ועד"ו בפ"י מהר"ז. וראה יפ"ת (השלם) לב"ר שם (ועוד), דאתי גם לדעת חכמים שם. וראה תרו"ח ב"ב שם ד"ה משום חביבותא. כוס ישועות ויפה עינים שם. ואכ"מ.

14) וראה גם תיב"ע עה"פ (ובלקו"ש חט"ו ע' 101 והערה 16 שם). רמב"ן יג, טו (ע"ד הדרש בו, וכהמשכו: וע"ד הפשט בו). ובש"ך עה"ת מפרש, דויבן שם מזבחה היא "כדי להחזיק בה". ע"ש.

- 1) יב, ז.
- 2) יב, ח.
- 3) יג, יח.
- 4) ב"ר (פרשתנו) ספ"ט.
- 5) כמ"ש במפרשי המדרש (פירוש המיוחס לרש"י. מת"כ. פי' מהר"ז. ועוד).
- 6) כמ"ש בת"א יב, ח, (ויקרא) וצ"ל. וכ"ה לכמה ג"י בהמשך דברי המדרש (ראה ב"ר הוצאת תיאודור). וביל"ש עה"פ (הובא במהר"ז. ע"ש).
- 7) המשך הלשון בב"ר שם.
- 8) יג, יז.
- 9) לשון המת"כ לב"ר שם (ע"פ ב"ר עה"פ – ראה לקמן הערות 12, 13).
- 10) ובב"ר לא נקט כסדרם של הפסוקים, כי "אידי דבעי לפרש מעשה זיהושע (שבעי) קודם נקט ועשאו אחרון" (פי' המיוחס לרש"י לב"ר שם. וראה גם יפ"ת השלם, פי' מהר"ז. ועוד).

כ"ה בדפוס רש"י שלפנינו, דפוס שני דרש"י וכמה כת"י רש"י (שתח"י). ובדפוס ראשון וכמה כת"י רש"י (שתח"י) נאמר. על בשורת א"י לפני, על בשורת הזרע.

ששמע אברהם בבשורה זו דוקא, שלא נאמרו בבשורה הראשונה^{17*} – ומובן מ' אליו שבגלל בשורות נוספות אלו בנה אברהם מזבח מיוחד לה'.

אמנם ביאור זה דחוק הוא מפני לשון הכתובים: „ויבן שם מזבח“ משמע, שבנין המזבח ה' שייך להמקום שנבנה בו. וע"ד שמצינו בשני מזבחות הראשונים – ש(גם) בהם נאמר „ויבן שם מזבח“ – ש' הו' „שייכים“ וקשורים עם מקום בניי-תם¹⁸: המזבח הראשון, שה' „לה' הנראה אליו“, בנאו אברהם „שם“ דוקא, כי ב' מקום זה נראה ה' אליו¹⁹: ומזבח השני

הם לארכה ולרחבה משום קנין הארץ, וכסיום הכתוב עצמו „קום התהלך גו' כי לך אתננה“ – לשון עתיד, היינו שה' הליכה היא רק לסמן את אורך ורוחב הארץ שהקב"ה עתיד ליתנה לו¹⁵. וא"כ אין לפרש שמזבח זה בנה „לקנינה“.

אבל טעמא בעי: מאחר שנחית רש"י לבאר הטעם של כל אחד משני המזבחות הראשונים שבנה אברהם – מדוע לא ביאר טעם על בנין מזבח השלישי?

ב. לפי פשוטו יש לומר:

לאחרי שפירש רש"י כי אברהם בנה מזבח עבור הבשורות טובות – „בשורת הזרע“, „בשורת א"י“ – שוב אין צורך ל' חפש טעם אחר על בנין המזבח השלישי, כי כמפורש בקרא בנה אותו אברהם לאחרי שנתבשר בשו"ט¹⁶, „כי את כל ה' ארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם, ושמתי את זרעך כעפר הארץ גו" – היינו כ"כ ברכות וענינים טובים, הן בבשורת א"י והן בבשורת הזרע¹⁷,”

(15) וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 204 ואילך, שמזבח בכ"מ בפרש"י שלדעת רש"י בפירושו עה"ת לא נקנתה א"י לאברהם (ולא – בכלל – להאבות), משא"כ לדעת המדרש וע"ד ההלכה. וראה גם לקו"ש ח"ב ע' 131 ואילך.

(16) יג, טו-טז.

(17) ולכן אף את"ל שאין מקום לבנות מזבח על חזרת בשורה עוה"פ (ראה יפ"ת השלם לבי"ר שם, כב) – בנדוד"ז שנתוספו כאן פרטים, ופרטים עיקריים, ה"ז כמו בשורה חדשה. ובדפוס ראשון וכתבי רש"י (שתח"י), ישנה אריכות בפרש"י עה"פ (יג, טז) ע"ד בני ישראל, שאינה בפרש"י לפנינו, וז"ל: ושמתי את זרעך כעפר הארץ שיהו מפוזרין בכל העולם כעפר המפורז ועוד שאם אין עפר אין בעולם אילנות ותבואה כך אם אין ישראל אין העולם

מתקיים שנאמר והתברכו בזרעך אבל לימות המשיח משולין כחול שמקפה שיני הכל כך יפלו ויקהו כל העולם שנאמר ולו יקחת עמים. וראה גם פרש"י שבהערה 25.

(17*) ולכמה מפרשים (ריב"א וחי' ופי' מהרי"ק על פרש"י – יג, יד), מש"כ רש"י (שם) ש, ה' הדבור פורש ממנו" (מאברהם) ורק כאן נאמר „וה' אמר אל אברהם“ – כי לפני"ז (בפסוק יז, ז), „לא ה' מאריך עמו כ"כ בדברים“.

(18) ועד"ז הוא בשאר המקומות בתורה שנאמר „ויבן שם מזבח“ וכי"ב (ראה וירא כב, ט. תולדות כו, כה. וישלח לג, כ. לה, ז), שבכולם בא הכתוב להדגיש שה' ענין מיוחד במקום ההוא, שלכן בנה המזבח שם דוקא.

(19) אלא שרש"י מפרש „על בשורת הזרע ועל בשורת א"י“, לשלול הפירוש שבניית המזבח היתה ע"ז שנראה אליו ה" (רמב"ן, צידה לדרך ואוה"ח יב, ז). אבל גם לפרש"י ה"ז שייך לבשורת הזרע ובשורת א"י שנתבשר כאן „לזרעך אתן את הארץ הזאת“, ולא למש"ב בתחילת הסדרה „ואעשך לגוי גדול“. וראה מפרשי רש"י שבהערה 11. באר מים חיים (לאחי המהר"ל) שם, ח. מלאכת הקודש על פרש"י. יפ"ת שבהערה 17. ואכ"מ.

(*) והטעם י"ל, כי לא מצינו שבכל פעם שנגלה ה' לאברהם בנה מזבח – ראה לדוגמא ריש (ו'סוף) פרשתנו. וראה מפרשי רש"י שבפנים ההערה (כ' סופה).

(*) ובכת"י הנ"ל: מפוזרין מסוף העולם ועד סופו . . כן יקהו ויפלו כל כו'.

אמנם עדיין אין הענין מתיישב כל צרכו (בדרך הדרש). כי את"ל שמוזכר זה (השלישי) בא (רק) על הבשורות, כי גוי' לך אתננה גוי' ושמתי גוי', הו"ל להדגיש (עכ"פ – לרמז) בהכתובים שבנינו הי' בסמיכות ובהמשך לשמיעת הבשורות: אבל בלשון הפסוק מודגש ההיפך, ה' הפסק והשהי"י שבין בשורות אלו לבנין המזבח – ויאהל אברם ויבא וישב גוי' (ורק אח"כ) ויבן שם מזבח לה'".²⁵

ולכן מסתבר, שבנין המזבח הי' (גם) ענין בפ"ע, בשייכות להתיישבותו בעיר חברון.²⁶

ג. ויש לומר הביאור בזה:

אמרו חז"ל²⁷, "סימן נתן לו הקב"ה ל- אברהם שכל מה שאירע לו אירע ל- בניו", מעשה אבות סימן לבנים, וכמ"ש הרמב"ן²⁸ ד"כולם (כל מעשי האבות) באים ללמד על העתיד כי כאשר יבוא המקרה לנביא משלשת האבות יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבוא לזרעו", ואולי י"ל, שמעשה האבות הוא סימן, גרס"ם ל-

נבנה "שם", בסמיכות לעי, כי נבנה (כ" פרש"י) מטעם ש"נתנבא שעתידין בניו להכשל שם כו' ו(לכן) התפלל שם עליהם"²⁹:

ואת"ל שבנין מזבח זה (השלישי) הי' נגלל הבשורות טובות שנתבשר קודם נואו לחברון [ומה שבנה המזבח בחברון דוקא, הוא רק משום שזהו המקום שאליו בא לאחר קיום ציווי הקב"ה³⁰ (בבשורת הארץ) "קום התהלך בארץ גוי"³¹] – אין שום שייכות, לכאורה, בין טעם בניית המזבח למקום זה דוקא; והכתוב הרי מדייק, ויבין שם מזבח?"

ע"ד הפשט יש לבאר הקשר דמזבח זה למקומו, כי זה הי' המקום הראשון בארץ ישראל שבו נתיישב אברהם אבינו בקביעות. שהרי עד אז הי' אברהם במצב של "הלך ונסוע"³², וילך למס- עיו³³, ורק בבואו לחברון התיישב ב- ארץ, כמ"ש "וישב באלוני ממרא אשר בחברון" (וכמסופר לאח"כ), שאברהם ישב שם כ"ה שנה³⁴. ובמילא מובן, שזהו המקום המתאים להודות להקב"ה על בשורת (התיישבותו – קבע בא"ר).

25 דאם בא להדגיש שזה הי' אחר קיום ציווי ה' "קום התהלך בארץ גוי", הו"ל להכתוב להדגיש העיקר "ויבן אברם גוי", ולא (רק) "ויאהל אברם" (וראה ש"ך עה"ת שם).

ולהעיר שבדפוס ראשון דפרש"י שם יג, יח איתא "ויאהל אברם, שחזו לאשתו כשראה שאינו מוליד פירש ממנה כיון שאמר לו הבה ושמתי את זרעך חזר לה". – אבל ליתא בשאר הדפוסים וכת"י (שתח"י).

26 להעיר ממדרש הגדול פרשתנו יג, יח – הובא לקמן בפנים סעיף ה.

27 תנחומא פרשתנו ט. ועד"ו בב"ר פ"מ, ו.

28 פרשתנו יב, ו. וראה שם יב, יד, א.

תולדות כו, א. וישלח לב, ד. וראה גם בהגסמם בהערה 63.

29 וע"ד שמצינו בנוגע לסימני טהרה וטומאה

דבהמה, דהסימנים הם הגורמים הטהרה והטומאה

20 ובוה מתורץ ג"כ – מג"ל לרש"י (בפש"ש"מ) שמזבח זה הי' שייך וקשור עם נבואה זו (שלכאורה פירוש זה רחוק מדרך הפשט) – כי דוקא עפ"י מובן דיוק הלשון, ויבין שם מזבח, שבניית המזבח היא בשייכות למאורע שאירע שם דוקא (ראה גוי"א (וראה גם רע"ב) על פרש"י כאן).

21 אבל ראה אברבנאל כאן: שעם היות שאמר ית' לאברם קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה הגה הוא בענותנותו לא עשה כן כו'. וראה גם לקו"ש ח"ז (ע' 81, 86) שכה"ה לפרש"י (יב, ד) ש"וישב" כאן הוא ל"עכבה.

21* להעיר מש"ך עה"ת הג"ל הערה 14.

22 יב, ט.

23 יג, ג.

24 פרש"י וירא כא, לד.

שלשה" אנו מוצאים גם בחלוקת הקר-
בנות (על המזבח) למיניהם – שה-
רמב"ם³⁴ מחלק את הקרבנות ל„ארבעה
מיני, עולה וחטאת ואשם ושלמים, ואי-
לו במדרש³⁵ מצינו שמחלקם לשלשה –
„עולה שלמים וחטאת“. ומובן שאין כאן
סתירה, כי חטאת ואשם תוכנם אחד^{35*},
שניהם באים לכפרה.

ועפ"ז יש לומר, ששלש פעולות הנ"ל
שבקרבות מכוונות כנגד שלשה סוגים
אלו שבקרבות³⁶:

שלמים, שיש בהם אכילת בעלים, הם
כנגד זה שהמזבח (קרבנות), „מזין“ את
העולם, דכשם שהבעלים זוכים באכילת
לתם זו (שהיא אכילה גשמית, מזון הגוף)
על ידי הקרבת קרבן לה, כך „בזכות
הקרבות העולם נזין“:

חטאת (ואשם) שבאו לכפרה – היינו
„מזיח . . מכפר“:

והעולה, שהיא כליל לה, ענינה
ל„חבב ישראל אל אביהם“³⁷, ובלשון ה-
מדרש³⁸, ש„העולה נקרכת לכבוד הקב"ה
בלבד אבל השלמים והחטאת בעד (כ-
נגד) עצמנו“, כלומר, השלמים והחטאת
באים (בעיקר?, גם?) לתועלת המקריב
(או בשביל קבלת מזון, או כדי לבטל
ענינים בלתי רצויים), משא"כ העולה

מאורעות הבנים. ועפ"ז בעניננו, מזבחות
אלו שבנה אברהם הם הם ההכנה ונתינת
כח לעבודת הקרבנות³⁰ (של בני ישראל)
ע"ג המזבח במשכן ומקדש.

וזהו נקודת הטעם שבנה אברהם
שלשה מזבחות – כי ב„מזבח“ של ה-
„בנים“ מצינו ג' פעולות וענינים, (שה-
„סימן“ ונתינת הכח להם הם שלשה
מזבחות אלו שבנה אברהם.

וההסברה:

בנוגע לענינו של מזבח אמרו חז"ל³¹
– „מזבח, מזיח ומזין מחבב מכפר“,
כלומר: מזיח גזירות³² (רעות מעל ישר-
אל³³): מזין, בזכות הקרבנות העולם נזון
שהקרבות באין מן המזון וגורמין לו
ברכה³³; מחבב את ישראל אל אביהם³³;
ומכפר עונות³².

ארבעה דברים אלו מתחלקים, בכל-
לות, לשלשה סוגים: א) „מזין“ – השפעת
מזון לעולם, ב) „מזיח ומכפר“ – ביטול
ענינים בלתי רצויים מעל ישראל (גזי-
רות ועונות). ג) „מחבב את ישראל אל
אביהם“.

והנה, חלוקה כזו של „ארבעה שהן

(אבל בסימני עופות וסימני ח"י לגבי חלבה זה רק
הוא סימן (המבור) איהו הטהור ואיהו היא החי"י) –
צפ"ע על הרמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"א ה"א.
וראה לקמן ע' 117 הערה 17.

30) ואף שגם יצחק ויעקב בנו מזבחות, כנסמן
לעיל הערה 18 (וראה פרש"י בלק כג, ד, אבותיהם
של אלו בנו לפניך שבעה מזבחות כו"י), יש בהם
„סימן לבנים“ משלהם. ולהעיר שבמדרשים הנ"ל
(הערה 27) מפורש הענין דמעשה אבות סימן לבנים
רק בנוגע לאברהם – „סימן נתן לו הקב"ה לאברהם
שכל מה שאירע לו אירע לבניו, ומפרט כו"כ
דברים שאירעו לאברהם ואירעו עדיז לבניו.

31) כתובות י, ב.

32) ל' הגמ' שם.

33) פרש"י שם.

34) הל' מעשה הקרבנות פ"א ה"ב.

35) מדרש תדשא (הגק' ג"כ ברייתא דר"פ בן
יאיר) פ"ב. ס' רזיאל המלאך (בשינויים קלים).

35*) ראה גם רמב"ן פירשנו טו, ט.

36) ראה באופן אחר קצת – חדא"ג מהרש"א
כתובות שם. והמבואר בפנים הוא ע"פ המדרש
תדשא.

37) להעיר שעולה דורון הוא – זבחם ז, ב.

38) מדרש תדשא וס' רזיאל המלאך שם. ע"ש.

* הובאו קטעים מפרק זה בס' הרוקח בתחלתו.
הגהמ"י הל' יסוה"ח פ"ב.

ה. ידוע שעבודת הקרבנות נקראת בשם „עבודה“ סתם⁴⁶, משום שבה מתב-טא כללות הענין דעבודת השם.

ומזה מובן, דכשם שבקרבנות ישנם ג' הענינים הנ"ל – כמו"כ הוא בנוגע לכל-לות הענין דעבודת השם, שג' חלוקות בה:

ראשיתה היא העבודה דתורה ומצות, מזון הנפש („מזין“), כי התורה היא „חיי-נו“, ונאמר (גבי מצות), „אשר יעשה אותם האדם וחי בהם“⁴⁷, וכידוע שרמ"ח מ"ע הם כנגד רמ"ח אברים⁴⁸, ועל ידי קיום התומ"צ ממשיכים חיות (הנשמה) תוך אברי האדם⁴⁹.

למעלה-מזה-היא עבודת התשובה, דגם כאשר חטא ופגם ועבר את הדרך ר"ל, מתקן זה ע"י התשובה („מכפר“ ו- „מזיח“).

אמנם שלימות ענין הדביקות בו ית-ברך היא העבודה דמסירת נפש, זה שה-אדם מוסר את עצמו מכל וכל להקב"ה (כמו עולה שהיא כליל לה). שזוהי אמי-תית ענין המסירת נפש, שמוסר נפשו לא בשביל שכר או בשביל איזוהי תועלת (גשמית, או) רוחנית (שתגיע לנשמתו)⁵⁰, כ"א רק לכבודו ית', בלי שום חשבון כלל וכלל⁵¹. וזוהו שהאדם מקריב (ומ-בטל) את עצמו כליל להקב"ה, ואינו

באה רק „לכבוד הקב"ה בלבד“, ועל ידה מתחבבים ישראל אל אביהם שב-שמים³⁹.

ד. ויש לומר, ששלוש פעולות הנ"ל ישנו, בכללות, בכל קרבן, כי ככולם יש שלשה ענינים: א) זריקת הדם ע"ג המזבח; ב) אכילת כהנים ובעלים (וגם בקרבן עולה – עורה לכהנים⁴⁰); ג) גילוי שכינה – האש שירדה מן השמים ו„אכלה“ את הקרבנות⁴¹ (ובכללות יותר – מה שמקום המזבח הוא בביהמ"ק, בלשון הרמב"ם⁴², „בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות“):

חלק הקרבן הנאכל (ושייך) לכהנים ולבעלים – מרמז על פעולת „הזנת העולם“, כנ"ל;

זריקת הדם ע"ג המזבח היא היא הפועלת כפרת⁴³ העונות וריצויין (ש-זה כולל ריצוי על כל ענינים בלתי רצויים):

וגילוי השכינה שבקרבנות (האש ש-יורדת מן השמים, ובכללות, זה שה-מזבח הוא בבית המקדש, „בית לה'“) מורה על חביבותם של ישראל⁴⁴, ועד „כדרך שבא לראות כך בא ליראות“⁴⁵, שכל התגלות זו היא בשביל ישראל עם קרובו.

39) וראה גם אדר"ג רפ"ד.

40) צו ז, ח.

41) יומא כא, ב.

42) ריש הל' ביהמ"ב.

43) תוי"כ ויקרא א, ד. וזבחים ו, א. ושי"ג.

44) ראה יומא שם דרך בבית ראשון הי' אש יורד מן השמים (רבוצה כארי) ואוכל הקרבנות (משאי"כ בבית שני ד, סידעיי לא מסייעא, אבל ירדה מלמעלה). ולהעיר מגמ' שם לפנינו בנוגע להנס בלחם הפנים, „אומרים להם ראו חיבתכס לפני המקום שסילוקו כסידור“.

45) חגיגה ב, א (וש"ג). וראה אוה"ת בראשית

וירא קג, ב ואילך.

46) ראה מפרשים לאבות פ"א מ"ב.

47) אחרי ית, ה.

48) מכות כג, סע"ב. הובא בהקדמת הרמב"ם

לספר היד בסופה. ובכ"מ.

49) וראה לקי"ת נצבים מה, ג.

50) וכלשון הרמב"ם הל' תשובה פ"י הי"ב: לא מפני דבר בעולם כו' לא כדי לירש הטובה (חיי עוה"ב – שביאר כריש הפרק ובפ"ח-ט שם) אלא ערשה האמת מפני שהוא אמת.

51) ראה תניא פ"ח ופ"ט. וראה בארוכה

לקו"ש ח"כ ע' 75 ואילך.

ונמצא, ששלשת המזבחות שונה אכר-
הם הם בסדר דמן הקל אל הכבד: הרא-
שון – „על בשורת הזרע ועל בשורת
א"י" (דוגמת „מזיץ"); השני – תפלתו על
מעשה עכן („מזיח . . מכפר"); והשלישי
– „ויבן שם מזבח לה'" (סתם), מבלי שום
כוונה נוספת, רק לכבודו יתברך.

[ובזה יומתק זה שבהמזבח הראשון
לא העתיק רש"י את התיבות „לה' הנראה
אליו" – דלכאורה, פשוט משמעות
הכתוב היא, דלאחרי שנראה אליו ה' –
„וירא ה' אל אברם" – בנה מזבח „לה'
הנראה אליו", וא"כ הו"ל לרש"י להעתיק
הנ"ל ולפרש שבניית המזבח היתה
להודות על התגלות זו⁵⁴ (או שהתגלות
זו עוררה אצלו הרצון לעבוד ה' על ידי
מזבח), ורש"י מפרש שהמזבח בא (רק)
„על בשורת הזרע ועל בשורת א"י"?

וע"פ הנ"ל מובן, כי סדר העבודה
הוא בהדרגה (מלמטה למעלה), מן הקל
אל הכבד, ותוכן זה שבמזבח (לבנות
מזבח „לה' הנראה אליו") שייך למזבח
השלישי⁵⁵; ולכן פרש"י דמש"נ „לה'
הנראה אליו" (גבי מזבח הא') לא בא
לתאר תוכנו ומטרתו של המזבח, אלא
רק כסימן (הזמן) לחוד – שבנייתו היא
בגלל הבשורות – הבשורות נודעו לו
כאשר „ה' נראה אליו"⁵⁶.

ז. ועפ"ז יש לבאר גם זה שהכתוב
מדגיש גם במזבח הג', „ויבן שם מזבח
לה'", שבנה את המזבח בחברון דוקא, כי
תוכן ענינו של מזבח זה שייך לעיר
חברון דוקא.

מחפש לעצמו כלום, הרי הוא „מחבב את
ישראל אל אביהם".

ו. עפ"ז יובן תוכנם של שלשת ה-
מזבחות שונה אברהם – בבחינת „מעשה
אבות סימן לבנים" – שבהם הניח אכר-
הם את היסודות („סימן") לשלשה ענינים
כלליים בעבודת עם ישראל במשך כל
הדורות:

המזבח הראשון ה' „על בשורת הזרע
ועל בשורת א"י", שזהו ענין של צרכי
האדם, הן הגשמיים והן הרוחניים (ב-
דוגמת „מזיץ"⁵¹):

המזבח השני – שהתפלל שם עליהם
(לכפר על מעשה עכן)⁵² – היינו הענין
ד„מזיח"⁵¹ . . מכפר";

ואילו המזבח השלישי לא פרש"י מהו
ענינו – כי תכליתו של מזבח זה אינה
בשביל איזו תועלת צדדית, כ"א רק כדי
לבנות מזבח לה' (כמו קרבן עולה שהיא
כליל לה', ובאה רק לכבודו יתברך
כנ"ל). וה„סימן לבנים" שב„מעשה אבות"
זה⁵³ הוא לענין ד„מחבב" שבקרבנות⁵⁴,
כי הקרבה באופן כזה פועלת חביבותם
של ישראל אצל הקב"ה, כנ"ל.

⁵¹ להעיר מהגירסא בש"ס כתי' מינכן (ראה
מ"ס כתובות עם דקדוקי סופרים השלם – אה"ק,
תשל"ב) „מזין (ואח"כ) ומזיח".

⁵² להעיר ממלאכת הקודש על פרש"י
פרשתנו (יב, ח) דנפעולת אברהם בעי' „דהי' בשביל
עון, הוצרך לשניהם, תתפלה, ולמזבח להקריב עליו
קרבן לכפרת עון".

⁵³ משא"כ המזבח שבפ' וירא – עקידת יצחק
– שזה ה' מצד הציווי, ואין זה בגדר מעשה אבות
שהם רק סימן לבנים, אלא שהוא כעין תחילת מעשה
הבנים. (שכן: א) ה' מצד הציווי, ב) ה' במקום
המקדש והמזבח בהר המורי'. וראה רמב"ם ה'ל'
ביה"ב רפ"ב.

⁵⁴ ולהעיר מרמב"ם שבערה 50, שממשך
שם: והיא מעלת אברהם אבינו כ"י.

⁵⁴ כפי' המפרשים הנ"ל הערה 19.

⁵⁵ וכנ"ל סוסי"ד דבחי' זו הג' שיכת לגילוי
שכינה (שבקרבנות). וראה אברבנאל שם בפ' „ויבן
שם מזבח" (הא').

⁵⁶ וראה באר יצחק לפרש"י שם, ז.

ונמצא, שמזבח הראשון דאברהם – שכנגד העבודה דתומ"צ – הוא ה"סימן" למקדש הראשון, עבודת הצדיקים (שנקראים כן על שם עבודתם בקיום ה"תומ"צ); ומזבח השני שלו – כנגד עבודת התשובה – הוא ה"סימן" להעבודה ד"מקדש שני".⁶⁵

אמנם תכלית השלימות היא בית המקדש השלישי – תכלית השלימות בעבודת השם, שאז יקויים היעוד "עין בעין יראו וגו'"⁶⁶, היינו התגלות אלקות בתכלית השלימות⁶⁷, ובמילא גם דביקות בני" בה' תהי' בתכלית השלימות וב"ביטול מוחלט אליו ית'. וב"מעשה אבות" הוא המזבח השלישי שבנה אברהם ב"חברון, שכל ענינו הי' רק – ויבן שם מזבח לה'", כנ"ל באורך.

ויש למצוא סמוכין לזה בדברי ה"מדרש"⁶⁸, שאברהם בנה מזבח בחברון מפני שהוא "מקום שהמליכו בו את דוד ושם כרתו ברית שנאמר" ויבואו כל זקני ישראל אל המלך חברונה ויכרות להם המלך דוד ברית בחברון לפני ה'":
ידוע שמלכותו של דוד המלך (וב"פרט כאשר נעשה מלך בפועל על כל ישראל) היא מלכות נצחית⁶⁹, אשר של"י מותה היא מלכותו של המלך המשיח.

וכידוע⁵⁷ ש"חברון" הוא לשון חי"בור⁵⁸ [וכמשנ"ת במק"א⁵⁹ שזה שייך (גם) לעיר חברון כפשוטה, ששם נקברו ה"אבות והאמהות של כל ישראל ואין קורין אבות (ואמהות) אלא לאלה", וכל התפלות עולות על ידי חברון⁶⁰], ואמ"תית הקשר והחיבור של בני" עם הקב"ה הוא כאשר עבודתנו היא לא "בעד עצי מנו", בשביל איזו תועלת המגיעה לה"אדם (גם לא תועלת נעלית ביותר של כפרת האדם), כ"א כאשר ה"מזבח" (ה"הקרבה) שלו הוא רק לכבודו ית', כולו כליל לה'.

ח. ידוע שעיקרו של ביהמ"ק – "בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות"⁶² – הוא המזבח, וע"פ הנ"ל יש לומר, שג' מזבחות אלו דאברהם, הם כנגד ג' בתי-מקדשות⁶³:

נת' במ"א בארוכה⁶⁴, שהפרש בין מקדש ראשון ומקדש שני בעבודה רוח-נית הוא בזה, שענינו של מקדש הראשון הוא עבודת הצדיקים, ועבודה דמקדש שני, שבא (לאחרי חורבן בית ראשון ו)לתיקונו של החורבן – היא עבודת התשובה.

57) זח"א קכב, ב (מהנ"ע). קכה, א.

58) להעיר שבדפוס ראשון ובא' מכת"י רש"י (שתח"י) איתא בפרש"י עה"פ (יג, יח) ד"ה אשר בחברון, "שחבר את עצמו להב"ה".

59) לקו"ש חכ"ה ע' 98.

60) ברכות טו, ב.

61) ילקוט ראובני ח"ש כג, ט (ממגלה עמוקות).

וראה בהנסמן בלקו"ש חכ"ה שם.

62) רמב"ם ריש הל' בית הבחירה.

63) להעיר מרמב"ן תולדות (כו, כ). וראה גם

כלי יקר שם, יט) שג' הבארות שחפר יצחק הם לנגד

ג' בתי מקדשות. ע"ש. – נת' בארוכה לקמן ע' 116 ואילך.

64) לקו"ש ח"ט ע' 27 ואילך. 67) ואילך.

65) שאף שחסרו שם ה' דברים (ראה יומא שם),

הרי נאמר (חגי ב, ט) "גדול יהי כבוד הבית הזה

האחרון מן הראשון", שקאי על בית שני (כ"ב ג,

סע"א ואילך). וראה בארוכה לקו"ש ח"ט (שם) ענינו

ברוחניות.

66) ישעי' נב, ח.

67) ראה תניא פל"ו.

68) מדרש הגדול פרשתנו יג, יח.

69) ש"ב ה, ג.

70) כמ"ש הרמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ז ואילך.

וראה ר"ה (כה, א. זח"א קצב, ריש ע"ב. נוסח קידוש

לבנה) דוד מלך ישראל חי וקיים".

גם בזמן הגלות, צריכים להיות קשורים בתוכן העניין דמלכות דוד, דוד מלכא משיחא.

היינו שגם העבודה דתומ"צ ותשובה צ"ל חדורה בהכרה הברורה, ששלימות ענין עבודת השם תהי' רק לעת"ל⁷⁵ (שאז יהי' קיום המצות „כמצות רצונך“⁷⁶), וכי דברי הרמב"ן הידועים⁷⁷ שהמצות שאנו מקיימים בזמן הזה (בחור"ל) הן רק „ציו-נים“, „כי עיקר כל המצוות ליושבים ב-ארץ ה-“ —

שזה גופא מעורר עוד יותר התשוקה והגעגועים לגאולה האמתית והשלימה, ועי"ז מקרבים וממהרים את הזמן שבו רואים במוחש, בפועל ובגלוי, את קיומה של הכריתת ברית דכל בני" עם דוד המלך, דוד מלכא משיחא — „ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהי' לכולם . . . ודוד עבדי נשיא להם לעולם“⁷⁸, וב-מהרה בימינו ממש.

(משיחת ד' מרחשון תשמ"ז)

וכפסק דין הרמב"ם⁷⁹ ש,המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ל-ישראל לממשלה הראשונה: „ולא עוד אלא שמצינו במדרשי חז"ל⁸⁰, שמלך המשיח הוא הוא דוד המלך — „דוד שמי“⁸¹, ובלשון הידוע⁸² „איש צמח שמו הוא דוד בעצמו“⁸³.

ונמצא, שמזבח זה שבנה אברהם שיך למלכותו של דוד, שהיא מלכותו של מלך המשיח, שאז תהי' תכלית ה-שלימות הנ"ל בעבודת השם.

ט. ההוראה מכל זה במעשינו ועבר-דתינו עתה:

מאחר שמעשה אבות הוא סימן ל-בנים, מובן, שענינם של כל שלשת המז-בחות שבנה אברהם צ"ל בעבודת כאו"א מישאל, וגם עתה.

וע"פ משנ"ת שהמזבח השלישי הוא כנגד השלימות שתושג בגאולה האמי-תית והשלימה על ידי משיח צדקנו, נמ-צינו למדים, שכל עניני העבודה (כללות ענין המזבח והקרבתו בעבודת השם),

(71) שם רפ"א.

(72) ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד (ובפני משה שם).

(73) „סדר הושענות“ להושענא רבא (פיוט אומץ

ישעך).

(74) ולהעיר מסנהדרין (צח, סע"ב): עתיד

הקביה להעמיד להם דוד אחר כו'. וראה לקו"ש

חל"ה ע' 206 ואילך.

(75) ראה בארוכה לקו"ש חכ"ב ע' 77 ואילך.

(76) ראה תוי"ח ר"פ ויחי. מאמרי אדמו"ר ה-

אמצעי ויקרא ח"ב ע' תרפו. וש"נ. המשך וככה

תרל"ז פ"ז ואילך.

(77) אחרי יח, כה (ע"פ ספרי עקב יא, יז — הובא

בפרש"י שם, יח).

(78) יחזקאל לז, כד-כה.

לך לך ב

נה „שלא נקרא שלם“, להתאימו ללשון המקרא „והי' תמיס“⁸.

(ב) במשנה הלשון „לא נקרא שלם עד שמל“, משא"כ בכרייתא „לא נקרא תמים אלא על שם מילה“ – שזהו שינוי עיקרי בתוכן: לפי סגנון המשנה „כל המצות ש- עשה אברהם אבינו“ שייכות ל„שלימותו“ של אברהם, אלא שאין ביכולתן לבדן לפעול בו שיהי' שלם, „עד שמל“, (שרק) בצירוף מצות מילה נעשה „שלם“: משא"כ בכרייתא מפורש, ש„לא נקרא תמים אלא על-שם מילה“, שמצות מילה בלבד היא הפועלת שיהי' „נקרא תמים“.

ב. והנה בכלל יש לומר, שבמשנה וברייתא מדובר אודות שני ענינים שונים שישנם במצות מילה.

דהנה מבואר ככ"מ שבמצות מילה יש ב' ענינים: (א) שלא יהי' ערל, (ב) שיהי' מהול¹⁰ (ויש ביניהם כמה נפק"מ לדינא גם למעשה, וכמבואר בארוכה בצפ"ע⁹ להרגצוביני).

ולפ"ז י"ל, שבמשנה מדובר בעיקר במעלת ענין הא' שבמצות מילה (שלא

(8) ובפרט להגי' (ראה הערה הקודמת) שהוא אותו המ"ד.

(9) ראה מלאכת שלמה למשניות נדרים שם (בסוף הפרק) בשם ספר חן טוב (מהר" טובי' הלוי) פרשתנו, שמדייק כמה חילוקים בין לשון המשנה והכרייתא.

(10) וראה לקמן סיט בנוגע ענין הג' שבמילה – עצם פעולת המילה.

(11) ראה צפ"ע⁹ ריש הל' מילה (טז, א. שם, ב- ג.) הל' ברכות (טז, ג.) הל' כלאים (יב, ב.) ועוד. וראה לקו"ש ח"ג (ע' 759 ואילך, 761 ואילך).

א. תנן במס' נדרים: גדולה מילה שכל המצות שעשה אברהם אבינו לא נקרא שלם עד שמל שנאמר: התהלך לפני והי' תמיס (וכתיב בתרי"ג ואתנה בריתי ביני ובינך. רש"י¹¹). ובגמ' שם: תניא רבי אומר גדולה מילה שאין לך מי שנתעסק במצות כאברהם אבינו ולא נקרא תמים אלא על שם מילה שנאמר התהלך לפני והי' תמים וכתוב ואתנה בריתי ביני ובינך.

והנה לכאורה נראה ששני המאמרים (במשנה וברייתא) היינו-הך' אבל כד דייקת – כמה שינויים ביניהם:

(א) במשנה הלשון „לא נקרא שלם עד שמל“, ובכרייתא „לא נקרא תמים אלא על שם מילה“. ולכאורה היינו הך, ד- היינו שלם היינו תמים. [דדוחק לומר שכוונת הברייתא היא לתקן לשון המש-

(1) לא, ב.

(2) פרשתנו יז, א.

(3) וכן הוא הלשון בתוספתא שם פ"ב, ו.

(4) יז, ב.

(5) ובכ"י דהמשנה (ראה שינויי נוסחאות ב-

משניות עה"ג ודק"ס השלם לנדרים שם) הובא זה בפירוש. וכ"ה ברמב"ם הל' מילה פ"ג ה"ח. סמ"ג עשין כה. וראה תויו"ט למשנה נדרים שם. ואכ"מ.

(6) לב, א.

(7) לפנינו גם במשנה הוא מאמר רבי, ככרייתא

תא שבגמ'. אבל להעיר, שלכמה גי' במשנה הוא מאמר ר' מאיר (כמצויין על גליון הש"ס שלפנינו נדרים שם. וראה שינויי נוסחאות למשניות ודק"ס השלם למס' נדרים). אבל לאידך, גם בכרייתא יש כמה גי' שהוא מאמר ר' מאיר (ראה דק"ס השלם שם).

יהי' ערל), ובברייתא מוסיף ע"ד מעלת ענין הב' (שיהי' מהול):

במשנה מדייק ואומר „גדולה מילה שכל המצות שעשה אברהם אבינו לא נקרא שלם עד שמל" (ולא „על שם ה" מילה") – כי הכוונה היא לענין הסרת הערלה שבמילה, ובא בהמשך לתחילת המשנה ששם מדובר בשלילת הערלה, „קונם שאני נהנה לערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי עכו"ם כו' שאין הערלה קרוי' אלא לשם עכו"ם כו' ר"א בן עזרי' אומר מאוסה היא הערלה כו" [וכן משמע ברמב"ם, שבסוף הלי' מילה¹² כי „מאוסה היא הערלה שנתגנו בה ה" גוים . . וגדולה היא המילה שלא נקרא אברהם אבינו שלם עד שמל שנאמר כו"י, הרי שכתב „גדולה היא המילה" ד" אברהם באותה ההלכה ובהמשך ל" „מאוסה היא הערלה", ובוא"ו החיבור¹³];

אבל בברייתא מבאר מעלת המילה עצמה (שיהי' מהול), ולכן מדייק „ולא נקרא תמים אלא על שם מילה" (ולא „עד שמל").

אבל עדיין צ"ב איך מתבארים בזה שאר השינויים בין המשנה והברייתא.

ג. ויש לומר הביאור בזה:

ב„תמים" מצינו שני ענינים: (א) שלי-
לת מום וחסרון, (ב) תמימות ושלמות

1901, שלא רק שלא חסר בו שום דבר, אלא שהוא „תמים".

ע"ד דין „תמים" בקרבנות, שמצינו בו שני ענינים אלה: שלילת חסרוני – שאין בו מום הפוסל¹⁴; אבל יש בכלל זה גם תמימות יתירה, כמ"ש הרמב"ם „מצות עשה להיות כל הקרבנות תמימן ומובחרין שנאמר¹⁵ תמים יהי' לרצון זו מצות עשה" [ועד"ז כ"ה לגבי נסכין ועצי המערכה „כשם שמצוה להיות כל קרבן תמים ונבחר כך הנסכין יהיו תמימים ונבחרין שנאמר¹⁶ תמימים יהיו לכם ונסכיהם כו' וכן עצי המערכה לא יהיו אלא נבחרין ולא כו"י].

הרי דאף ש„מובחרין" הוא דין בפ"ע, כמו שהביא הרמב"ם²⁰ שלמדין זה מ"משנ"י²¹ „מבחר נדרין", מ"מ נכלל גם בלשון „תמים יהי'", ובהביאו קרבן מן המובחר מקיים לא רק דין מובחר שב-קרבנות, אלא גם הא דתמים יהי'²², והוא – כי ב„תמים" יש שני פרטים, „תמים" בניגוד לבעל מום, והיינו שאין בו חס-רון²³, ותמים שיש בו תוספת שלמות ותמימות, אף שגם בלא"ה הוא שלם²⁴.

14 וכפשוטו הכתובים בפ' אמור כב, יט ואילך (וראה פרש"י שם, יט).

15 להעיר מבכורות לט, א: תמים יהי' לרצון אמר רחמנא תמים אין חסרון לא. ע"ש האיבעי בגמ'. וראה רמב"ם הלי' איסורי מובח פ"ב הי"א.

16 ריש הלי' איסורי מובח.

17 אמור כב, כא.

18 רפ"ז שם.

19 פינחס כה, לא.

20 שם פ"ב הי"ח.

21 פ' ראה יב, יא (כ"ה ברמב"ם „נדרין". ובכתוב „נדרים").

22 וראה לקו"ש ח"יב ע' 130 הערה 8. וש"נ.

23 וראה הנסמן לעיל הערה 15.

24 להעיר משני אופני עבודה (יומא כד, א. וראה ובחים קטו, ב): עבודה שאינה תמה שיש אחרי

12 פ"ג הי"ח.

13 וממשיך באותה ההלכה במאמר ממקום אחר (אבות פ"ג מ"א), „וכל המפר בריתו של אבר-הם אבינו והניח ערלתו כו' אעי"פ שיש בו תורה ומע"ט אין לו חלק לעוה"ב", וב' המאמרים האחרים שבמשנה נדרים שם (כמה חמורה מילה שלא נתלה למשה וכו', ועל המילה נכרתו י"ג בריתות כו' – לי' הרמב"ם) כתבם בהלכה בפ"ע (הלכה שלאח"ז). וראה לקו"ש חכ"ה ע' 56 ואילך – בניאור דברי הרמב"ם בב' הלכות אלו.

הנפעל על ידי המילה, ולכן מדייקת המשנה (ומשנה מלישנא דקרא) „גדולה מילה כו' לא נקרא שלם עד שמל", דהיינו שלם בלי מום וחסרון;

ובברייתא מוסיף על המשנה — „גדולה מילה כו' ולא נקרא תמים אלא על שם מילה", שמלבד זאת שמצות מילה פעלה שאברהם אבינו יהי „שלם" (בלי מום), הנה עוד זאת, שפעלה בו שיהי „תמים", שלימות נוספת (ע"ד חודש העיבור).

ומדוייק השינוי בלשון המשנה והברייתא — במשנה „לא נקרא שלם עד שמל", ואילו בברייתא „לא נקרא תמים אלא על שם מילה" — כי גדר „שלם" (בלי חסרון) לא נפעל על ידי מצות מילה לחוד, אלא בצירוף „כל המצות שעשה אברהם אבינו", שעל ידי כולם יחד נעשה שלם, וזהו מ"ש במשנה ש„עד שמל" עדיין לא נקרא שלם [כי מלבד זאת שהי' חסר אצלו קיום מצוה אחת — מצות מילה]³², הרי כל זמן שהאדם ערל, הי' חסר (ובעל מום) בעצם; משא"כ בברייתא שמדובר בגדר „תמים", שהוא תמימות ושלימות נוספת — ומעלה זו לא באה לו „אלא על שם מילה", שמצוה זו היא שהביאה תמימות ושלימות חדשה בכל עניני אברהם.

וכמו"כ מובן השינוי בתחילת לשון המאמר — במשנה „שכל המצות שעשה אברהם אבינו", ובברייתא „אין לך מי שנתעסק במצות כאברהם אבינו":

במשנה שמדובר בגדר ז, „שלם" (לא בעל מום) הנפעל על ידי מצות מילה,

וי"ל, שזהו החילוק בין שתי הלשונות „תמים" ו„שלם", דאף שבכללות הם שמות נרדפים, בפרטיות יש חילוק ביניהם, ד„שלם" פירושו העדר החסרון³⁵, ואילו „תמים" מורה על תמימות יתירה.

וי"ל שזהו ע"ד שמצינו בנוגע ל„שנה": שנה רגילה היא שנה של י"ב חודש, וכאשר חשוך וכסלו מלאים קורין לה שנה „שלימה"³⁶. אבל „שנה תמימה"³⁷ פירושו רז"ל³⁸ „להביא את חודש ה' עיבור". ונמצא, שאף שגם בלי חודש ה' עיבור נקראת שנה³⁹ שלימה שלא חסר בה, מ"מ³⁰, ע"י חודש העיבור נתוסף בה ענין התמימות³¹.

ד. וזהו נקודת החילוק בין המשנה והברייתא במס' נדרים שם:

במשנה מדובר בגדר הא' שב„תמים"

עבודה ועבודה תמה „שהיא גומרת ומתממת את הדבר ולא שיש אחרי" עבודה כגון שחיטה וקבלה והולכה כו" (פרש"י יומא שם ד"ה עבודה תמה). ולהעיר גם משני האופנים בצדקה (כתובות סז, ב): די מחסורו אשר יחסר לו (אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו), ונעשרו (שאינו דבר החסר).

(25) להעיר מפרש"י וישלח (לג, יח): „שלם, שלם בגופו שנתרפא מצלעתו שלם בממונו שלא חסר כלום. . . שלם בתורתו שלא שכח תלמודו".

(26) טור אורח ר"ס תכח.

(27) בהר כה, ל.

(28) ערכין לא, א (במשנה).

(29) ראה ר"ן נדרים סג, א (בשם הרשב"א).

שרית נובי" מהד"ק אה"ע ס"כ.

(30) ולהעיר מפרש"י נח ח, יד: אלו יא ימים שהחמה יתירה על הלכנה שמשפט דור המבול שנה תמימה הי'. וראה דעת רבי במשנה ערכין שם ובפרש"י.

(31) וראה אורח"ת לתהלים (יהל אור) יט, ח (ס"ד).

(ס"ז) — ב' ענינים אלו בספירת העומר (שנאמר בה (אמור כג, טו), „שבע שבתות תמימות תהייתה" ובכ"ה מה ענינים. וראה לקו"ש ח"ב ע' 97 ובהערה 12 שם.

(32) שזה לחוד אינו מספיק, דלמא אילו הי' חסר מצוה אחרת לא הי' גי' תמים אלא ע"י אותה המצוה — תוריש נדרים שם. וראה הריף לע"י שם. שרית כתב סופר י"ד סק"ט. ועוד.

מבטלת חסרון זה ונעשה „שלם“³⁶ (זה גופא מתירו לאכול בתרומה כמבואר ברמב"ם³⁷): וזהו מ"ש במשנה „לא נקרא שלם עד שמל“, שהכוונה להסרת הער- לה, שע"ז „נקרא שלם“:

אבל זה שהאדם נעשה בגדר „מהול“, אין זה רק ענין שלילי, שאין לו ערלה, אלא זוהי שלימות ומעלה נוספת, ש- מלבד זאת שאין לו ערלה (מום) – יש ענין חיובי שהוא מהול. וזהו מה שמוסיף בכרייתא, שענינה ופעולתה של מילה הוא לא רק שפועלת שלימות אצל אדם החסר – אלא שמוסיפה תמימות גם באדם השלם, „לא נקרא תמים אלא על שם מילה“, כי הענין ד„תמים“ (לא רק „שלם“) נפעל על ידי הענין החיובי שב- חפצא דמילה³⁸, זה שהאדם „מהול“³⁹.

המומין עד שיעירנה בו. וראה תוי"ט נדרים שם. ועוד.

36 ראה במדב"ר (פ"ב, ח) בפ"י „צאינה וראינה גוי במלך שלמה, במלך שהוא חפץ בשלמים כמה דתימא התהלך לפני והי' תמים שהערה מום הוא בגוף“.

37 ה"ל תרומות פ"ז ה"י (מיבמות עב, א).

38 ואולי י"ל שזוהו גם הפירוש במאמר ר"י אמר רב בהמשך הגמ' שם „בשעה שאמר לו הקב"ה לאברהם אבינו התהלך לפני והי' תמים אחוזו רעדה אמר שמא יש בי דבר מגונה כיון שאמר לו ואתנה בריתי ביני וביניך נתקרה דעתו“ – שהקב"ה אמר לו שעיקר ענין המילה אצלו הוא (לא בשביל הטהרת הערלה, „דבר מגונה“, אלא) ענין השלימות והת- תמימות, שיתוסף בו „שיהי' מהול“. וראה עיון יעקב לע"י שם. ועוד.

39 וי"ל שזוהו בהתאם להטעמים השונים שב- מילה (ראה בארוכה מטה משה חלק שביעי עניני מילה): א) למעט תאותו כו' ולהחליש זה האבר כו' (מו"נ ח"ג פמ"ט), והיינו השרת כל המדות המחותרות אשר בכל הגוף כו' – מתאים לענין הא', שלם מבלי חסרון – שלא יהי' ערל: ב) למאמיני יחוד השם אות אחת כו' (מו"נ שם), שנעשה אות קבוע בבשר על אמונת היחוד לא ישונה ולא יסור לעולם כו' (רבינו

מודגש ענין השלימות שהיתה אצל אברהם אבינו גם לפני קיום מצות מילה, ש„כל המצות שעשה אברהם אבינו“ (דהיינו כל התורה כולה, שקיים אברהם אבינו עד שלא ניתנה³³) לא הי' בכחם לפעול אצל אברהם שיהי' „שלם“, „עד שמל“:

משא"כ בכרייתא, שהכוונה להגדר ד„תמים“, שזוהי שלימות ותמימות נוספת (יותר משלימות במובן דהעדר החסרון) – צריך להדגיש, שאף שגם לפני קיום מצות מילה הי' אצל אברהם (לא רק קיום כל המצות, אלא גם) קיום מצות באופן של הידור (תמימות ושלימות נוס- פת)³⁴ – „אין לך מי שנתעסק במצות כ- אברהם אבינו“, באופן של עסק וטירחא יתירה, עד למסירת נפש – מ"מ, „לא נקרא תמים אלא על שם מילה“, כי א"א להגיע למעלה ד„תמים“ אלא על ידי ה„מילה“, כשהאדם הוא „מהול“.

ועפ"ז יש לבאר גם הקשר לשני ה- ענינים שבמילה – שלא יהי' ערל, וש- יהי' מהול – כמודגש בשנינו ל' המשנה והכרייתא, „עד שמל“ או „על שם מילה“:

הענין ד„לא יהי' ערל“ שבמצות מילה, פועל שהאדם יהי' שלם בלי מום, כי הערלה הי' מום³⁵, והסרת הערלה

33 יומא כה, ב. קידושין בטופה.

34 עפ"ז יומתק הלשון „אין לך מי שנתעסק“, היינו שלא מצינו זה אצל שאר בנ"א השלימים בעבודתם [משא"כ במשנה הששוואה היא לגבי שאר המצות שלו, „כל המצות שעשה“]. ולהעיר מהגי' בע"י שם, כללי המילה לר"י הגזר (ע' 7) ועוד (ראה דק"ס שם): שאין לך צדיק גמור בעולם כאברהם כו'.

35 כלשון רש"י פרשתנו עה"פ „אתה בעל מום“. וראה ב"ר פמ"ו, א (בסופו) ושם, ד (לגבי „התהלך לפני והי' תמים“ דאברהם) . . . הערלה (הזאת) העבר אותה ובטל המום. ובכללי המילה שם (ע' 8): מלמד שהערלה מום לו לאדם יותר מכל

שהי' קשה, ושיקבלהו בתמימות לא ישאל מה זה ועל מה זה". אבל יותר מסתבר, שיש גם שייכות לתוכן מצות מילה, שדוקא היא היא המצוה שפעלה אצל אברהם ענין ההליכה בתמימות.

זאת ועוד: נת' כמ"פ⁴⁸ שכל הפירו-
שים בפסוק אחד (או תיבה אחת) שייכים
זל"ז. וכן בנדודי, שגם הפירוש הג' ב"הי'
תמים", הליכה בתמימות, שייך לענין
ד, "שלם" ו"תמים".

ועפ"י יש ג' אופנים במעלת ה"תמי-
מות" שבמצות מילה: א) ביטול כל ה-
חסרונות. ב) שלימות ותמימות בהידור.
ג) קבלת עול מלכות שמים שלמעלה
מטעם ודעת.

ו. ויוון זה ע"פ תוספת ביאור בג'
ענינים הנ"ל ב"תמים" – "שלם", "תמים",
ההליכה בתמימות. ובהקדם, שג' דרגות
אלו בעבודת ה' י"ל שהם כנגד העבודות
דאברהם יצחק ויעקב (אף שבכלל כל ג'
ענינים הנ"ל היו אצל כא"א מהאבות):

מעלת התמימות מצינו בכל ג' ה-
אבות⁴⁹, באברהם – "התהלך לפני והי'
תמים", יצחק נקרא "עולה תמימה"⁵⁰,
וביעקב נאמר⁵¹ "ויעקב איש תם יושב
אהלים".

וכפשטות, הם שלשת הענינים
הנ"ל ד, "שלם", "תמים" והליכה בתמימות:

הפירוש הפשוט ד, "הי' תמים" אצל
אברהם אינינו היינו שיהי' שלם (כלי

ה. והנה מצינו בסוגיא דנדרים שם
עוד פירוש ב"והי' תמים" – "כל המתמים
עצמו הקב"ה מתמים [מתמסם]⁴¹ עמו כו'
כל המתמים עצמו שעה עומדת לו שנא'
התהלך לפני והי' תמים וכתבי והיית
לאב המון גוים".

ולפירוש זה, "תמים" אינו ענין השלי-
מות, כ"א הליכה בתמימות⁴¹, והוא ע"ד
הציווי⁴², "תמים תהי' עם ה' אלקיך"⁴³ וכ-
פרש"י⁴⁴, "התהלך עמו בתמימות ותצפה
לו ולא תחקור אחר העתידות אלא כל
מה שיבוא עליך קבל בתמימות כו"⁴⁵.
והיינו שאינו מתנהג בתחבולות ובהת-
חכמות, ויתירה מזו שאינו שואל ואינו
חוקר אלא מאמין בפשיטות בדברי ה'
ומתנהג בתמימות בהתאם לזה.

ומזה שגם פירוש זה הובא בסוגיא
דנדרים ע"ד מצות מילה, משמע, שגם
ענין זה אצל אברהם, שהלך בתמימות,
שייך למצות מילה.

בפשטות י"ל ע"פ פירוש הראב"ע⁴⁶
(ועוד מפרשים⁴⁷), ד, "התהלך לפני והי'
תמים" היינו "שלא תשאל למה המילה",
שיקבל⁴⁷ בסתם אי זה דבר שיצוהו, עם

כחיי בכד הקמח) ועוד – מתאים לענין ה', תמימות
ושלימות יתירה – שיהי' מהול.

(40) כ"ה בעי' ועוד – ראה דק"ס שם.

(41) ראה גם חדא"ג מהרש"א שם.

(42) שופטים יח, יג.

(43) וראה רמב"ן עה"ת פרשתנו, וכפ' שופטים
שם. השנות הרמב"ן לסה"צ בסוף חלק המ"ע
ששכת הרמב"ם מצוה ח (אלא שפירושו הוא לא כפי'
רש"י וכו' דלקמן בפנים).

(44) שופטים שם. וראה פסחים ק"ג, ב וב-
רשב"ם. חדא"ג נדרים שם.

(45) וראה לקו"ש ח"ד ע' 65 ואילך.

(46) פרשתנו עה"פ.

(47) פירוש הר"ן עה"ת, הובא באברבנאל כאן
(בשינויים קלים): תולדות יצחק (לוקנו של הבי')
כאן. ועוד.

(47) ל' הר"ן שם.

(48) לקו"ש ח"ג ע' 782 (ע"ש הראי' מהד"ן
דשעטנז) ובכ"מ.

(49) כחיי פרשתנו עה"פ. ושם: והוא השבח ה'
גדול האמור בכל הצדיקים כו'.

(50) ב"ר פס"ד, ג. פרש"י תולדות כה, כו. כו.
ב.

(51) תולדות כה, כו.

שהשיג דרך האמת כו' מתכונתו הנכונה . . וידע שכל העולם טועים . . ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו" (כמבואר ברמב"ם⁵⁴). שמה מובן, שעיקר עבודת אברהם היתה לשלול ענין החסרון (שמצד תרח אביו והעולם סביבו כו')⁵⁵, ובוה עלה מחיל אל חיל בעבודת השם עד שהגיע לדרגת השלימות בעבודתו ית', וכדאיתא בזהר עה"פ⁵⁶ ואברהם זקן בא בימים, שאצל אברהם היו יומין שלימין, שלא ה' חסר לבושא חדא ויומא חדא כו'.

אבל יצחק נולד מטיפה קדושה⁵⁷, שתיכף בלידתו כבר ה' קדוש מבטן⁵⁷ (והי' הראשון שנולד יהודי)⁵⁸; ועבודתו היתה – ענין התמימות, היינו הוספה ב- שלימות הקדושה והיהדות שהיתה בו.

[ולהעיר, שגם בענין המילה, הרי דוקא יצחק נימול לשמונה⁵⁹, היינו קיום מצות מילה בשלימותה (כפי שהיא אחר מ"ת), משא"כ באברהם שנימול לצ"ט].

אלא שעדיין אין זו תכלית השלימות, כי יצחק לא יצא מחוץ לגבול הקדושה, כציווי ה' „אל תרד מצרימה שכון בארץ גוי"⁶⁰; וזהו חידושו של יעקב, שאצלו נאמרו⁶¹, „ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה", חרון אף של מקום⁶² בעולם,

חסרון ומוס), וככל ג' הפירושים שב- פרש"י עה"פ⁵², „הי' שלם בכל נסיונותי ולפי מדרשו . . ובדבר הזה תהי' תמים שכל זמן שהערלה כך אתה בעל מוס לפני⁵³ ד"א כו' עכשיו אתה חסר ה' אברים כו'";

הלשון „עולה תמימה" מורה (לא רק על העדר החסרון, אלא) על שלימות ותמימות נוספת. שהרי „עולה" גופא כבר מורה שכולה לגבוה, הקרבה שלימה (כלומר: קרבן ככלל ה"ה תמים ולא בעל מום; נוסף על זה „עולה" – שהיא עולה כלי ל לה, הקרבה שלימה), וה- תואר „(עולה) תמימה" מוסיף תמימות גם בזה, הוספת שלימות בעולה שכולה ל- גבוה בלא"ה;

ו, יעקב איש חס' פירושו – הליכה בתמימות, וכפר ש"י⁶¹, „כלבו כן פיו, מי שאינו חריף לרמות קרוי חס'".

ז. ביאור השייכות של ג' הענינים ד, „שלם", „תמים" והליכה בתמימות – לאברהם יצחק ויעקב:

אברהם ה' בנו של תרח, „ולא ה' לו מלמד ולא מודיע דבר אלא מושקע באור כשדים בין עכו"ם הטפשים ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים והוא עובד עמהם ולבו משוטט ומבין עד

(54) הלי' ע"ז פ"א ה"ג.

(55) עיי"ש ברמב"ם בארוכה פעולת אברהם ב- עולם.

(56) ח"ש כד, א. זח"א רכד, א.

(57) ב"ר פמ"ו, ב.

(57) פרש"י פרשתנו יו, יט.

(58) ראה בארוכה לקר"ש ח"א ע' 27 ואילך.

(59) ראה ב"ר פנ"ה, ד. וראה בארוכה לקר"ש

חכ"ה ע' 86 ואילך. וש"נ.

(60) תולדות כו, ב.

(61) ר"פ ויצא.

(62) פרש"י ס"פ נח.

(52) וראה גם פ"י ר"י בכור שור וחזקוני פרשתנו עה"פ. ועוד.

(53) ואולי יש לפרש, שבפרטיות זהו החילוק בין ב' הפירושים ברש"י: „הי' תמים – הי' שלם בכל נסיונותי", הכוונה לגדר השלימות, „לפי מדרשו התהלך לפני במצות מילה ובדבר הזה תהי' תמים" היינו ענין התמימות (ומה שממשך „שכל זמן שהערלה כך אתה בעל מום לפני", י"ל שההדגשה היא ב, לפנ"י ולא מצ"ע – ראה משכיל לדוד לפרש"י, וא"מ). וראה משכיל לדוד שם, שגם פ"י ה' ברש"י בא בהמשך לזה.

וזהו ענינו של יעקב, "איש תם"⁶⁶, מדת האמת⁶⁷, בריח התיכון שמברייח מן הקצה אל הקצה⁶⁸, שבכל הפרטים והמצבים הוא בשווה ממש, ואינו מתפעל משום מנגד⁶⁹.

ח. וזהו גם הקשר בין ענין ההליכה בתמימות ("תם") לענין ד"ש"לם" ו"תמים" – כי ההליכה בתמימות אינה ענין שונה, אלא הוא דרגא עליונה יותר ב"שלימות", שהוא שלם בכל זמן ובכל מקום ובכל המצבים [וכדאיאתא בזהר⁷⁰ שיעקב "היה שלים מכולהו וע"ד כתיב ב' ויעקב איש תם שלים מכלא, אברהם תמים אקרי ולא היה כ"כ שלים אבל תם שלים מכולא"]⁷¹.

והביאור בזה:

גדר השלימות ד"ש"לם" נוצר ע"י הַפְּרָטִים השונים שיש בו, שבצירוף כולם

וכפשוטו שהוצרך לברוח מעשו, ולהיות בבית לבן הארמי כ' שנה ואח"כ עברה עליו "צרת יוסף וכו'", ובכל מצבים אלו נשאר תמים בעבודתו, "עם לבן הרשע גרתי כו' ולא למדתי ממעשיו הרעים"⁶³, וכמבואר בארוכה במדרשי רז"ל.

וענין זה הוא מצד הענין הג' בתמימות, ש"איש" תם ישר. . הוא סור מרע ועשה טוב בפועל ממש בבחי' התמימות שלא ישונה לעולם, ואינו נוגע לו הזמן והמקום שמפני תוקף הדבר והתמימות שבנפשו שכך צריך לעשות ואינו שייך כלל באופן אחר ע"כ בכל זמן ובכל מקום שהוא ה"ה עושה כן בלי שום שינוי כלל, ולא יחוש משום מנגד ומסית להדיחו ח"ו מצד עוצם התוקף בנפשו כו'⁶⁴, עד שגם אינו נחשב אצלו לנסיון כלל מאחר שאופן אחר ח"ו אינו שייך כלל⁶⁵.

(63) וישלח לב, ה ובפרשי"ם.

(64) ל' אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בהמשך תער"ב ח"א פפ"ב (ס"ע קנו). וראה גם ד"ח ז, ב ואילך. סו"מ תש"ג (ע' 58, 68 ואילך). וראה במעלת תמים על צדיק וכו' בתורת שלום ע' קעח ואילך. ועוד.

(64) במאמרים שם נאמר ענין הג'ל בתמימות לגבי תמימות במעשה, ולפני זה מבואר שישנו ענין התמימות בכל הציור קומה, תמים בשכל, תמימות בלב שהוא כלי התפעלות שתוכו כבדו ולבבו שלם כדבר ולא ישונה לעולם [וע"ש בסה"מ תשי"ג (ע' 58) כשהתמימות היא בלב נק' תמים סתם, כמ"ש באברהם התהלך לפני הוי' תמים ופרשי"ה הי' שלם בנסיונותי שלא יהרהר אחרי מדותיו, וזהו התמימות בלב שאינו מהרהר כלל והוא תמים בהדבר]. ע"ש. אבל מהמבואר בהמשך הענין (בתער"ב ד"ח) שם ד, נעוץ תחלתו בסופו כי המעשה הוא סוף ושרשו בראש ותחלת הכל שהוא נקודת הרצון שזהו עיקר האמת דמדת התמימות שהוא בסוף המעשה בפר"מ בתמימות העשי"י, מובן, שהמעלה ד"תמים במעשיו" היא גם לגבי התמימות בכל הציור קומה, תמימות בשכל ותמימות בלב.

(65) ובסה"מ תשי"ג ע' 70, ש"התמים עם ה'

ותורתו אינו צריך לתת שום מקום למנגד לתומצ"א לא רק שלא לענות לו על דבריו. . אלא גם שלא לשמוע את דבריו כי בזה גופא הרי נותנים לו איהו מקום וכמו שאנו רואים במוחש בטבע החצוף שכאשר אין עונים לו. . ה"ה משתתק וכשעונים לו הנה החשיבות שנותנים מקום לדבריו. . זה עצמו נותן לו כח לחצוף יותר".

(66) להעיר דיעקב איש תם שייך למילה, כמ"ש באדר"ג (פ"ב, ה) דלמדיו מזה ד"יעקב יצא מהול". וראה לקמן הערה 78 – השייכות ליעקב דוקא.

(67) זח"א קלט, סע"א קסא, א. תניא רפי"ג. ועוד – ראה בהנסמן בלקו"ש תכ"ה ע' 255.

(68) תרומה כו, כח. זח"א א, ב. תניא שם. ועוד.
(69) וי"ל שלכן דוקא יעקב מטתו שלימה* (ויק"ר פל"ו, ה. חז"ב רעו, רע"א. רש"י יח"ז, מז, לא. ועוד). וראה בארוכה ככהנ"ל ספר הליקוטים דא"ח צ"צ ערך יעקב בתחלתו. לקו"ש שם (וש"ג). ועוד.
(70) ח"ג קסה, סע"ב.

* וראה ספרי האזינו (לב, ט) דזה שיעקב מטתו שלימה נלמד מהכתוב ויעקב איש תם.

ולכן בכל המצבים ובכל הזמנים וב-
כל המקומות הוא בשלימות ובתמימות.

ט. ע"פ כל הנ"ל יש לבאר גם ה-
שייכות בין מצות מילה לענין ההליכה
בתמימות (וכנ"ל סעיף ה, שגם פירוש
הג' ב'והי' תמים" – הליכה בתמימות –
נפעל על ידי מצות מילה) – דיש לומר,
שזה שייך לענין הג' שבמצות מילה,
שהוא עצם פעולת המילה (והנפק"מ ל-
הלכה, שגם מי שנולד מהול צריך הטפת
דם בריית⁷³, עצם פעולת המילה⁷⁴).

והיינו משום שעצם פעולת המילה

יחדיו נעשה ענין שלם: וגדר „תמים”
אינו נפעל מצד הצטרפות הפרטים יחד,
אלא מצד ענין חדש שמוסיף על שלימות
הדבר מצ"ע, שדבר חדש זה פועל בו
שיהי' „תמים”. וכמו לדוגמא בזמן, ששנת
הלבנה יש בה י"ב חדשי הלבנה, שנה
שלמה. ושנה תמימה נעשית ע"י הוספת
חודש העיבור. ואף שכל השנה נקראת
שנה תמימה, שנעשה מציאות אחת (לא
שנה וחודש י"ג), מ"מ, הרי מציאות אחת
זו נוצרה על ידי חודש הי"ג.

וכן הוא באדם, דאף שהחילוק בין
אדם השלם שאין בו חסרון לאדם סתם
הוא לא רק בזה שאדם השלם יש בו
יותר מעלות פרטיות (וכן אדם תמים יש
בו תוספת מעלות גם לגבי אדם השלם),
אלא שהאדם נעשה מציאות של „אדם
השלם” (ויתירה מזו בשייכות לתמים, ש-
האדם נקרא תמים) – מ"מ, גדר דאדם
השלם הוא שכל כחות נפשו וכל פרטי
עבודתו הם כדבעי, היינו צירוף כל
הפרטים שבו; ו„תמים” הוא הוספת
מעלה מסויימת שהיא היא הפועלת
ויוצרת שם „תמים”.

משא"כ הענין הג' שב„תמימות” הרי
הוא למעלה ממעלות פרטיות, כי זה ש-
הוא תמים בעבודתו, ואינו מתפעל ואינו
משתנה, הוא לא מצד מעלות ושלימות
הפרטים שיש לו, או מצד הוספת מעלה
יתירה, אלא, מצד הפשטות שלו שאינה
שייכת לפרטים ומעלות מסויימות, ולכן
ענין התמימות מתבטא בביטול והנחת
עצמותו (הכולל ביטול פרטי מעלותיו),
שזהו עצם נקודת הרצון שיש בכל יהודי
(כמ"ש הרמב"ם⁷⁵) שאינו משתנה לעו-
לם⁷⁶.

(73) שו"ע יו"ד סרס"ג ס"ד. וראה לקמן הערה
78.

(74) ראה רש"י (שבת קלד, סע"א), והטפת דם
ברית מצוה". כללי המילה לה"ג (כר"י) הגזור (ע'
120). ובצפ"עני' ה' מילה (פ"א ה"ז) כ' דהרמב"ם
„ס"ל גבי קטן שנולד כשהוא מהול, הטפת דם ברית
הוא רק משום גדר מצוה ולא משום ספק ערלה
כבושה (שבת קלה, א), כדמוכח ממ"ש רבינו ז"ל
בהל' תרומות פ"ו ה"א דמותר לאכול בתרומה אם
נולד מהול . . . וכדמוכח בירוש' בשבת וביבמות דיש
על זה פסוק בפ"ע . . . ויג'ל דכן ס"ל התוס' שבת
דכ"ה ע"ב" (ע"ש בצפ"עני'. וכ"כ בשו"ת משכנות
יעקב יו"ד ס"י, סג בדעת הרמב"ם).

– בענין חיוב הטפת דם ברית ראה שו"ע אדה"ז
או"ח ססלי"א ס"ו. שו"ת צ"צ יו"ד סר"ב ס"ו. וראה
אנציקלופדי' תלמודית ערך הטפת דם ברית. וש"נ.
ואכ"מ.

(*) וי"ל שמפורש הוא בדב"ר פ"ז: כך שנו
חכמים תינוק שנולד מהול צריך להטיף ממנו דם
ברית מפני בריתו של אברהם אבינו ומנין אחת למד
מן התורה שנאמר המול ימול כו'. דלכאורה מהי
ההוספה, מפני בריתו של א"א, הרי כל מצות מילה
היא להכניסו בבריתו של א"א שנצטווה על המילה.
וי"ל שזה קמ"ל בהוספה זו, שהוא גדר מצוה, ולא
משום ספק ערלה כבושה. וראה מפרשי המדרש
ש"ס שו"ת כתב סופר שבהערה 32 קרוב לסופר.
ולהעיר מרד"ק פרשתנו עה"פ.

(71) הל' גירושין ספ"ב.

(72) המשך תער"ב וסה"מ שבהערה 64.

משא"כ עצם פעולת המילה, שהיא מעשה ועבודה כזו שלא נרגש בה מעלה ושלימות, כ"א רק עצם מעשה המצוה מצד ציווי ה', זה בא מצד התמימות והביטול שבנפשו, שמבטל ומניח את עצמו, וכן שכלו ומדותיו, לקיים רצון ה' למעלה מטעם ודעת⁷⁸.

ועל ידי עבודה זו פועלים ש"כ כל המתמים עצמו הקב"ה מתמים עמו כו' כל המתמים עצמו שעה עומדת לו ש"נאמר התהלך לפני והי' תמים וכתוב והיית לאב המון גוים", עד ל"והיוי' מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך", שהי' בתכלית השלימות בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש, בשנה תמימה זו⁸⁰.

(מש"חזו"ש פ"ד תשמ"א
ליל ב' וג' דחג הסוכות תשמ"ט)

(ואולי י"ל שזהו קשור עם צערא ד-ינוקא), דורשת שהי' אצל האב (המל את בנו) תמימות – ביטול והנחת עצמו⁷⁵.

וליתר ביאור – וע"פ ביאור הפנימי בתוכנם הרוחני של ג' ענינים הנ"ל שב-מצות מילה:

התוכן הרוחני ד"לא יהי' ערל" הוא – להשתחרר משליטת היצה"ר בתאוות ה-גוף והיצר⁷⁶, שעיי"ז ה"ה בגדר "שלם":

התוכן הרוחני ד"מהול" הוא, שגם אדם שהוא סר מרע ואינו תחת שליטת היצר, מוסיף תמיד בעבודתו בעלייתו בקודש, ומגלה את הטוב שנמצא בו⁷⁷, שעיי"ז נעשה "תמים", שלא רק שאין בו חסרון אלא יש בו הוספת מעלה ושלימות (גם לגבי מי שהוא שלם מבלי חסרון בלא"ה).

אבל שני ענינים אלו, העבודה שלא יהי' ערל ושהי' מהול, ענינים עבודה שיש בהם טעם ומעלה – "שלא יהי' ערל" היינו שהי' אדם השלם מבלי חסרון, ו"שהי' מהול" היינו שהי' אדם בשלימות ותמימות יתירה, ולכן אין צורך (כ"כ) לענין התמימות והביטול בעבודה זו.

78) וי"ל שזה שייך ל"יעקב איש תם" שיצא מהול (ראה לעיל הערה 66). ועפ"ז נמצא שהי' ב"יעקב רק הענין דהטפת דם ברית (והצער שבזה), כי ענין התמימות מתבטא בעיקר בפעולת המילה לחוד, כבפנים. ולכן נולד מהול, ולא הוצרך לפעולה שלא יהי' ערל, ושהי' מהול (שזה הי' אצלו בלא"ה) – ראה לעיל הערה 74 – ורק פעולת המילה לחוד. [ולהעיר, שגם אצל דוד מצינו ע"ד זה, כג' הפירושים בגמ' (סוטה י, ב) עה"פ לדוד מכתם (תהלים נו, א): שהי' תם לכל דבר (תמים בדרכיו. רש"י), שהי' מכתו תמה שנולד כשהוא מהול (וראה חז"א"ג מהרש"א שם), כשם שבקטנותו הקטין עצמו אצל מי שגדול ממנו כו' כך בגדלותו כו' (ענין הביטול)].

79) ישעי' מט, כג. וראה זבחים יט, רע"א.

80) ה'תשמ"ט (שנת הדפסת השיחה).

75) להעיר ממשנ"ת במ"א (לקו"ש ח"י ע' 44 ואילך) בנוסח ברכת להכניסו בבריתו של א"א, שמצד הצער וכו' שבמילה כל אחד הוא בדוגמת אברהם אינו.

76) ראה לעיל הערה 39.

77) וראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 762 ואילך.

לד לד ג

רמב"ם להביא הכתוב דאברהם, ששם מוכח שהוא מצווה למול את בנו, ולא הכתוב, וביום השמיני ימול בשר ערל-תו" שלא נזכר בו שהחיוב הוא על האבי.

לכאורה י"ל ששינוי זה תלוי בפלוג-תת הבבלי וירושלמי, שבבבלי למדו החיוב שעל האב למול את בנו ממש"ני באברהם, וימל אברהם את יצחק בנו, ו-כירושלמי למדו ממש"נ, וביום השמיני

א. כתב הרמב"ם בספר המצות: „מצוה רטו היא שצונו למול את הבן, והוא אמרו ית' לאברהם: המול לכם כל זכר". אמנם במנין המצות בריש ספר היד² כתב „למול את הבן שנאמר וביום השמיני ימול בשר ערלתו" – שהוא כתוב בפ' תזריע³.

וצריך להבין טעם השינוי, שבמנין המצות הביא המקור למצוה זו מהכתוב דפ' תזריע ולא (כבספר המצות) מהציווי שנאמר לאברהם⁴.

ועוד תמוה: במנין המצות מדייק ה-רמב"ם⁵ בלשונו לומר „למול את הבן", שבפשטות כוונתו שהחיוב על האב למול את בנו [ובפרט ששינה ממש"ש (בל' סתמי) בהכותרת להל' מילה „למול הזכרים ביום השמיני"]⁶: וא"כ לכאורה הו"ל לה-

הזכר, כידוע דפעמים הרבה תבוא הוראת בן במקום זכר כו" (ונכלל בזה גם הציווי למול עבדים. ומתוך עפ"ו קושיית הכס"מ ריש הל' מילה). ע"ש.

8) אלא שבכתוב שהביא הרמב"ם בסהמ"צ „ה-מול לכם כל זכר" לא מפורש לכאורה חיוב האב למול את בנו. – ובקידושין (כט, א) הובא הכתוב (וירא כא, ד) „וימל אברהם את יצחק בנו" (וראה מהרי"ט, פני יהושע ועוד – קידושין שם).

אבל ראה רש"י שבת (קלב, ב ד"ה בינוני) – „ואביו מצווה עליו נפקא לן מהמול לכם כל זכר", היינו שבהציווי דפרשתנו נכלל גם חיוב האב למול את בנו. וכבר העירו מיל"ש וירא שם (רמז צב). וראה ב"ר פנ"ג, ז וברש"י שם, „וימל גו' בן שמונת ימים כאשר דברי... והיכן דבר וכן שמונת ימים ימול לכם כל זכר" (פרשתנו שם, יב). ואכ"מ.

9) ראה עצמות יוסף לקידושין שם. ולהעיר ממראה הפנים לירושלמי קידושין פ"א ה"ז.
10) קידושין כט, א.
11) וירא כא, ד. וראה לעיל הערה 8.
12) קידושין פ"א ה"ז.

* כ"ה ביל"ש ורש"י לבי"ר שם. אבל בפ' וירא שם נאמר „כאשר צוה" (וראה יל"ש עם שינויי נוסחאות כו' – ירושלים, תשל"ג). – הלשון „כאשר דבר" נמצא לעיל סוף פרשתנו (יו, כג) במילת ישמעאל בנו כו'.

1) פרשתנו י, י.

2) מ"ע רטו – הובא גם בכס"מ ריש הל' מילה.

3) יב, ג.

4) ובפרט ע"פ תי' הא' בסנהדרין (נט, ריש ע"ב) דשנתי בפ' תזריע רק למישרי שבת. וראה מני"ח מצוה ב בתחלתה.

בהערות הרי"ח העליר לסהמ"צ שם, מביא גירסא מכת"י, שגם במנין המצות בריש ס' היד הובא הכתוב ד„המול לכם כל זכר". אבל הנוסח בדפוסים הנפוצים (ושהי' לפני הכס"מ) הוא כבפנים, וכ"ה לכל הגירסאות בס' המדע (ירושלים, תשכ"ד).

5) גם בסהמ"צ לפנינו איתא „למול את הבן". אבל בתרגום קאפח שם „שנצטוינו להמול" (ולא „למול את הבן").

6) ותיבות אלו נמצאות בכל הגירסאות בס' המדע (ירושלים, תשכ"ד).

7) אבל בבאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג מ"ע לא-לב (קפ, רע"ג), שכוונת הרמב"ם „למול את

שלפניו" דמשה) אלא דפ' תזריע"י, שהוא הציווי ש, הקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו¹⁸.

אבל עפ"י קשה יותר זה שבספר ה- מצות מביא הכתוב דאברהם ולא הזכיר כלל הכתוב דפ' תזריע?

ויתירה מזו: בספר המצות מדגיש הרמב"ם, "והוא אמרו ית' לאברהם המול לכם כל זכר" – היינו שלא זו בלבד שמביא הכתוב דאברהם, אלא שמוסיף ומדגיש שהציווי לישראל (שצונו) למול

ימול בשר ערלתו" (ש, ודאי דלא אקטן מוטל לעשות רק על האב" – קרבן ה- עדה), ובספר היד נקט הרמב"ם כדרשת הירושלמי.

אבל הא גופא טעמא בעי, מדוע נקט הרמב"ם בס' היד כהירושלמי ולא כה- בבלי¹⁹ (ובפרט ע"פ הכלל הידוע²⁰ שה- רמב"ם מביא הדרשה הפשוטה יותר, והרי בכתובים דאברהם מפורש ופשוט (יותר) חיובא דאב²¹).

ב. והנה בפשטות יש לבאר זה ע"פ דברי הרמב"ם הידועים בפירוש המש- ניות שלו²², וז"ל:

"ושים לבך על העיקר הגדול . . שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו כגון . . אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה. וכן גיד הנשה אין אנו הולכים אחר איסור יעקב אבינו אלא מצות משה רבינו ע"ה הלא תראה מה שאמרו תרי"ג מצות נאמרו לו למשה מסיני וכל אלו מכלל המצות".

ולכן לא נקט הרמב"ם בס' היד ה- כתוב שנאמר לאברהם (היינו, נביאים

17) ומובן שא"י סתירה שלמדים הרבה פרטי חיובים דמילה מכתובים דאברהם (קידושין שם) – כי (נוסף על המבואר בהערה הבאה, הרי) זהו רק ב- נוגע לפרטי המצוה, אבל כללות המצוה צ"ל נשנית לאחר מ"ת. – ולהעיר מהשק"ט בהכלל דאין למדין מקודם מתן תורה (ראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו. ושא"נ. וראה גם לקו"ש חכ"ה ע' 142 וב- הערות שם).

18) וראה ביאור הרי"פ פערלא לסה"צ רס"ג שם (קפ, א"ב) – ע"פ מ"ש הרשב"ץ בזהר הרקיע (עשין ספ"ה) – שאם מילה לא היתה נשנית בסיני, איז ראוי למנותה במנין המצות ולכן הביא הרמב"ם הכתוב דפ' תזריע. ע"ש באורך.

אבל ראה אגרות הרמב"ם (לפס"א טו, ד ואילך) שגם על הכתובים דאברהם אפ"ל שהם ציווי ש- הקב"ה צוה אותנו ע"י משה, כי גם כתובים אלו הם חלק מתורה שניתנה לנו ע"י משה בסיני²³ (וכמחז"ל (חולין ק, ב במשנה) בגיד הנשה – שעליו קאי ה- רמב"ם בפיהמ"ש שם – שנכתב במקומו²⁴). – אבל גם לפ"י י"ל שהרמב"ם נקט הכתוב שהוא בפשטות ציווי הקב"ה ע"י משה, ע"ד הכלל הנ"ל שהרמב"ם נקט הדרשה הפשוטה יותר.

* ולכאורה כעצ"ל כן במצות פור' שהביא בה הרמב"ם (מ"ע ר"ב) הכתוב דלפני הדיבור (אבל ראה ביאור הרי"פ פערלא שם (קעט, ד) – ע"פ הרשב"ץ שם – דגם בפור' אפ"ל ד, מעיקרא לישראל נאמרה ולא לבי"נ אלא שנכתבה אצל בני נח משום איזה טעם כדאמרינן בגיד הנשה. וצ"ע, ואכ"מ.

13) וראה ביאור פלוגתת הבבלי והירושלמי (לקו"ש ח"א ע' 46 הערה 26) – אם הוא חיובי' דאב או דבן. ע"ש. וראה שם ע' 45 שוה"ג הב' להערה 19. לקמן הערה 62. ואכ"מ.

14) יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד.

15) ראה לעיל הערה 8.

16) חולין ספ"ז. – וכבר העיר בבית האוצר (להרי"י ענגל) כלל א (אות ז ד"ה ווע"ע רמב"ם) מל' הרמב"ם ה' מלכים רפ"ט, ונשלמה תורה על ידו.

המשניות שם גופא, וז"ל: „(אין) אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל . . אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו) שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה" – דלכאורה²³ מה טעם הוספה זו „שנמול כמו שמל אאע"ה", לאחר שקבע שאין אנו מלין אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה? [וכמו בההמשך תומ"י במצות גיד הנשה, שלא כתב הרמב"ם ש„מצות משה רבינו ע"ה" היתה שלא לאכול גיד הנשה כמו שלא אכלו יעקב ובניו²⁴].

ד. וי"ל הביאור בזה – בפשטות:

בה„עיקר הגדול" שכתב הרמב"ם – דזה שאנו מקיימים את המצות אינו מפני הציוויים שקדמו להציוויים על ידי משה רבינו בסיני – כוונתו לומר שכל החיוב המוטל עלינו בקיום כל המצות בא אך ורק מהציווי של הקב"ה ע"י מרע"ה, בלי קשר וזיקה להציוויים שנאמרו ע"י ה"נביאים שלפניו": אבל אין זה נוגע לגוף המצות ומהותו, ויתכן שפיר שגדרן ו"מהותן של המצות דלאחר מ"ת יש להן קשר ודמיון לענינן שלפני מ"ת – ועד שיתכן שמהותן וענינן אחד.

ובנדוד²⁵ – מצות מילה: ודאי שרק ציווי של הקב"ה ע"י משה רבינו הוא המחייב אותנו לקיים מצוה זו, ולא הציווי לאברהם: וכיחד עם זה מהותה של מצות מילה שנצטוונו היא בריתו של אברהם אבינו – הקב"ה ציונו (ע"י משה רבינו) להכניס את הבן (ע"י ברית מילה) בהברית שכרת הוא ית' עם אברהם אבינו.

כו' הוא הוא הציווי שהי' לאברהם – היפך ה„עיקר הגדול" שבפירושו המש"ניות, „שכל מה שאנו . . עושים היום אין אנו עושין אלא במצות הקב"ה על ידי משה רבינו ע"ה לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו".

ג. ויש לומר בהקדם תוס' ביאור ב"דברי הרמב"ם הנ"ל בפירושו המשניות, שלכאורה יש להקשות²⁶:

מכיון שמצות מילה המוטלת עלינו אינה מצות מילה שנצטווה אברהם אבינו, אלא יסודה וענינה הוא – „מצות הקב"ה על ידי משה רבינו ע"ה" – מדוע נקראת מצוה זו בשם „בריתו של אברהם אבינו", ועד שנקבע שם זה בנוסח ה"ברכה²⁷ – „להכניסו בבריתו של אברהם אבינו"?

ומצינו ג"כ ששייכותה של מצוה זו לבריתו של אברהם אבינו מוזכרת ומוד-גשת בספר היד, בכתבו ע"ד גודל ה"עילוי של ברית מילה וחומר הפרתה – „לאי' נקרא אברהם אבינו שלם עד שמל . . וכל המפר בריתו של אברהם אבינו . . וכל מצות התורה נכרתו עליהן שלש בריתות . . ועל המילה נכרתו שלש עשרה בריתות עס²⁸ אברהם אבינו".

וכעין הדגשה זו מצינו גם בפירוש

19) ראה גם לקו"ש ח"י (ע' 44 ואל"ד) – בפנימיות הענינים.

20) שכת קלו, ב. רי"ף שם. רמב"ם הל' מילה רפ"ג.

21) הל' מילה פ"ג הי"חט.

22) ובפרט שתיבות אלו „עם כו"ו) הן הוספת הרמב"ם (על ל' הש"ס – נדרים לא, ב במשנה (וראה ר"נ שם: בפרשת מילה). וראה ירושלמי שם פ"ג ריש הי"ט: כתיב ביום ההוא כרת ה' ברית את אברהם לאמר וגו' עד ואת בריתי . . י"ג בריתות). וראה גם פיה"ש להרמב"ם נדרים שם.

23) וראה לקו"ש שם ע' 47 הערה 29 (ולקו"ש

ח"ה שצויין בהערה הבאה) – בפנימיות הענינים.

24) ראה לקו"ש ח"ה (ע' 89 הערה 25) ע"ד לשון הרמב"ם שם בנוגע לאבר מן החי „שיתקיים איסור אבר מן החי". ע"ש.

[וזהו עוד יותר ממ"ש הב"ח²⁹ גבי מצות סוכה, שכוונת המצוה – „למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני" בהוציא אותם וגו'³⁰ – היא חלק מהמצוה עצמה, ובלי כוונה זו „לא קיים המצוה כתיקונה" (דאף שתלה הכתוב „הרבה מצות"³¹ ביציאת מצרים, מ"מ, בשאר המצות הם רק טעם וזכר, משא"כ במצות סוכה הרי כוונה זו היא חלק מעצם המצוה).

דשם הרי סו"ס אין זה אלא כוונה וזכר, אלא שהם חלק ופרט מקיום ה' מצוה; משא"כ בנדו"ד – מצות מילה, שהענין ד', בריתו של אברהם אבינו אינו רק פרט וחלק מהמצוה, אלא הוא מהותה של המצוה, שע"י מצוה זו מכניסים את הנמול „לבריתו של אברהם אבינו", כנ"ל].

וזהו כוונת הרמב"ם בהוסיפו „ש" הקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה" – להדגיש החידוש במצות מילה שאנו מקיימים, שה"ברית" הנפעלת על ידי המילה שלנו היא אותה ה"ברית" שכרת הקב"ה עם אברהם אבינו.

יש לומר, שזה מודגש עוד יותר בזה שרוב פרטי החיובים דמילה נלמדו מה' כתובים דאברהם³², ועד שגם חיוב כרת נאמר (ורק) גבי אברהם³³ (ולא בפ'

ועפ"ז נמצא, שבמצות מילה יש חי' דוש גדול לגבי שאר המצות שנצטוו עליהן קודם מ"ת:

בשאר המצות הרי המצוה כפי ש' ניתנה במ"ת היא מצוה חדשה שאינה קשורה עם הציווי שהי' לפני מ"ת, וע"ד „ניתנה תורה ונתחדשה הלכה"²⁵; ואפילו כאשר גוף המצוה לא נשתנה – הרי אין לתוכן וענין המצוה שאנו מקיימים קשר ושייכות להמצוה שהיתה קודם מ"ת, ולדוגמא – אבר מן החי: זה שאנו אסורים באכילת אבר מן החי אין לו קשר לאיסור אבר מן החי שהי' נוהג לפני מ"ת.

וגם באיסור גיד הנשה שמפורש ב' גמ'²⁶, שנכתב במקומו (כפי' וישלח) לידע מאיזה טעם נאסר להם", שהטעם שהוזהרנו (לאחר מ"ת) שלא לאכול גיד הנשה הוא מפניו, (על כ. נ.). כי נגע בכף ירך יעקב בגיד הנשה²⁷ – הרי זה רק טעם המצוה, שאיסור אכילת גיד הנשה הוא זכר להמאורע שאירע עם יעקב, אבל בגוף ועצם המצוה אין קשר ביניהם.

משא"כ במילה, שהקשר של מצוה זו שאנו מקיימים למצות מילה דאברהם אבינו אינו רק טעם וזכר, אלא שהוא אותו הענין ממש²⁸, שתוכן מצות מילה שלנו הוא מה שמכניסים את הנמול „בבריתו של אברהם אבינו".

(25) שבת קלה, ס"עא (בנוגע למילה. וראה הערה 28). בי"ב קי, ב. – ועד כ"כ שהציוויים שקודם מ"ת נתבטלו (ראה לקו"ש ח"ח ע' 57 ואילך ובהערות שם).

(26) חולין קא, ב.

(27) וישלח לב, לג.

(28) אף שפרטי דיני מילה שלנו אינם בדיוק כנאברהם, כי ניתנה תורה ונתחדשה הלכה (שבת שם). ואחז"ל (יבמות עא, ב) דלא ניתנה פריעת מילה לאברהם, אף שלאחרי מ"ת מל ולא פרע כאילו לא מל (שבת קלה, ריש ע"ב במשנה). ועוד.

(29) לטאו"ח סי' ח ד"ה ונקראים). שם סי' תרכ"ה.

(30) אמור כג, מג.

(31) ל' הטור סתרכ"ה שם.

(32) ראה קידושין שם.

(33) פירשטין ז', יד (וראה הערה 35). – ולהעיר שלשון הכתוב שם הוא „ונכתרה גו' מעמי". ומובן ממשנ"ת לקמן סעיף ז, שהתחלת עם ישראל היא מאברהם (אף שמצות התורה הן רק מסיני).

תזריע) – להדגיש שמצות מילה שלנו היא היא „בריתו של אברהם אבינו“.

ה. ועפ"ז יש לבאר טעם השינוי בין ספר המצות, ששם הביא הרמב"ם הכתוב דאברהם, ומנין המצות בריש ספר היד, ששם הביא הכתוב דפי תזריע:

מהחילוקים בין ספר המצות ומנין המצות שבספר היד הוא:

ספר המצות אינו ספר הלכה, אלא רק ביאור של התרי"ג מצות, תיאור קצר של המצוה ומקורה בתושב"כ ודיני (בכללות) בתושבע"פ³⁴; וכמו"כ בנדוד"ד, מכיון שעיקר פרשת מילה הוא – הכתובים דאברהם שמשם נלמדים רוב פרטי, ושם מבואר מהותה של המצוה, שהיא „ברית“ בין ישראל להקב"ה (בריתו של אברהם) – מביא הרמב"ם הכתוב „המול לכם כל זכר“; ולכן מדגיש שם שהציווי הי' „לאברהם“ – כי זהו ענינה של מצות מילה, „בריתו של אברהם אבינו“, כנ"ל³⁵.

משא"כ במנין המצות שבריש ס' היד – ספר „הלכות הלכות“³⁶ – מביא הרמב"ם הכתוב שעיקרו (לא מהותה וגד-רה של המצוה, אלא) מקור החיוב לקיים מצוה זו בתור אחת מתרי"ג מצות ש-נאמרו למשה בסיני; והיות „שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו, מוכן, שצריך להביא הכתוב שלאחר מ"ת, שהיא (בפשטות³⁷) „מצות

הקב"ה ע"י משה רבינו“, כי חלות החיוב דמצוה זו היא מכתוב זה דוקא.

ו. חידוש זה שבמצות מילה (שמהותה של ברית מילה היא – „בריתו של אברהם אבינו“, שלפני הדיבור) – יובן יותר ממשנת במק"א³⁸, שבמצות מילה יש שני ענינים:

(א) מצוה פרטית, אחת מתרי"ג מצות התורה.

(ב) ענין כללי – „ברית“ בין ישראל והקב"ה, „זאת ברית . . . ביני וביניכם“³⁹, שברית מילה שייכת לעצם קדושת ישר-אל. וי"ל שזהו גם עיקר כוונת הרמב"ם במ"ש (בחותם ה' מילה⁴⁰) „מאוסה היא הערלה שנתגנו בה הגוים שנאמר⁴¹ כי כל הגוים ערלים“, להדגיש, שענין המילה נוגע לכללות „ישראל“ [שלכן, גם איש ישראל שאינו יכול לקיים מצות מילה בפועל (מפני שאחיו מתו מחמת מילה וכיו"ב⁴²) נק' „מהול“⁴³, ש"ל ה-טעם, כי עיקר שם „מהול“ הוא לא מפני פעולת המילה, אלא מפני חיובו להכנס לברית זו, שישנו גם במי שאינו יכול לקיים המצוה בפועל⁴⁴].

וליתר ביאור: גם „המצוה פרטית“ דמילה נקראת בשם „ברית“ – אלא ש-ישנם שני ענינים בה „ברית“ שבין ישראל והקב"ה: (א) הברית על קיום התומ"צ⁴⁵,

38 לקו"ש חכ"ה ע' 58 ואילך. וראה גם לקו"ש

חל"ה ע' 56 ואילך.

39 פרשתנו יז, י. וראה שם, יג-יד. ועוד.

40 והוא ממשנה נדרים לא, ב.

41 ירמ' ט, כה.

42 ראה רש"י ועוד נדרים שם. וראה ע"ז כו,

א.

43 משנה נדרים שם.

44 ראה ע"ז שם.

45 ראה רד"ק ירמ' שם. ועוד. ולהעיר מבי

הפירושים בפסוק (ירמ' לג, כה) „אם לא בריתי גו“

34 ראה הקדמת הרמב"ם לספר המצות.

35 ולהעיר, שבריש ה' מילה מביא הרמב"ם (לא מקור המצוה, הכתוב דפי תזריע, אלא) „מילה מ"ע שחיבין עלי' כרת שנאמר (באברהם) וערל זכר גו' ונכרתה גו'. וראה לקמן הערה 50, שבזה מודגש תוכנה הכללי של מצות מילה.

36 לי הרמב"ם בסוף הקדמתו לס' היד.

37 ראה לעיל הערה 18.

לתורה, כי תורה ומצות ניתנו לישראל דוקא ולא לאומות העולם, וישראל שייך לברית מילה].

ז. ובזה יש לבאר הטעם שלא זו בלבד שמצות מילה התחילה מאברהם אבינו, אלא עוד זאת — שמצות מילה שאנו מקיימים לאחרי מ"ת קשורה ל- אברהם ועד שנקראת „בריתו של אברהם אבינו“:

„בריתו של אברהם אבינו“ אינה כרי- תת ברית על קיום התורה ומצות, כי ענין התורה מתחיל מזמן מתן תורה, וכנ"ל מהרמב"ם שאין המצוות שלנו באות מהציוויים שלפני הדיבור: אלא ה„ברית“ עם אברהם, „ביני וביניכם ובין זרעך אחריך“, היא עם ישראל, דהתחלת עם ישראל היא מאברהם יצחק ויעקב⁵¹, ומאז הותחלה ברית וקדושת ישראל

[לא מיבעי להדיעות⁵² שהאבות יצאו מכלל ב"נ, אלא אפילו להדיעות⁵³ שלא יצאו מכלל ב"נ — ה"ז רק בנוגע לקיום המצות שלהם וכיו"ב, אבל מציאות עם ישראל התחילה מהאבות].

ונמצא, שאף שהמצות שלנו אינן קשורות להמצות שלפני הדיבור — מ"מ מציאות עם ישראל מתחילה מהאבות.

ומזה — שני הענינים שבמצות מילה: גוף המצוה והחובבה של מצות מילה (כאחת מתרי"ג מצות) אינו שייך לציווי הקב"ה לאברהם, כי אם רק למצות

ה„ברית“ והקשר שבין הקב"ה וישראל מצד מהותם דישאל⁵⁴. וזהו הענין ה- כללי שבברית מילה, שנוסף על היותה מצוה פריטית (אחת מתרי"ג מצות התורה) הרי היא אות הברית השייכת לישראל. וכמפורש במאמר חז"ל⁵⁵ שמביא ה- רמב"ם (בהמשך ל„מאוסה היא הערלה כו"ו) „וכל⁵⁶ המפר בריתו של אברהם כו"ו אע"פ שיש בו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא“ — כי הברית ד- מילה קדמה לברית דתורה ומעשים טובים, שקודם צ"ל⁵⁷ המציאות דישאל (והברית עמו), ואח"כ⁵⁸ שייך הברית דתורה⁵⁹.

[וי"ל שזוהי כוונת המדרש⁵¹ „אם אין אדם נמול אינו יכול ללמוד תורה ש- נאמר⁵² מגיד דבריו ליעקב למי שהוא מל כיעקב לא⁵³ עשה כן לכל גוי משום שהם ערלים“ — דברית מילה קדמה

— אם קאי על תורה או על מילה (שבת לג, א. קלו; ב. נדרים לא, ב (במשנה). שם לב, א).

46 ראה לבוש יו"ד סו"ס רס, שהמילה היא „אות חתום בבשרינו ומעידה בנו שבחר בנו מכל העמים ואנחנו עמו כו"ו חייבים לעובדו כו"ו, וראה חינוך מצוה ב. ועוד. וראה סידור עם דא"ח ש' המילה (קמג, ג-ד). ועוד.

47 אבות פ"ג מ"א.

48 ל' הרמב"ם.

49 ע"ד מחזיל (ב"ר פ"א, ד. וראה תדבאר פ"ד) דישאל קדמו לתורה, שנאמר צו את בני ישראל דבר אל בני ישראל.

ולהעיר ג"כ ממחזיל (ברכות מז, סע"ב ואילך. רמב"ם הל' ברכות פ"ב ה"ג. וראה משנה נדרים שם. רמב"ם סוף הל' מילה) „צריך שיקדים ברית לתורה שזו נתנה בג' בריתות וזו נתנה ב"ג בריתות“. וראה ת"א סוף פרשתנו.

50 ועפ"י מובן בפשטות הטעם שמילה היא מ"ע שחייבים עלי' כרה, שאין זה עונש רק על ביטול מ"ע אחת, אלא בעיקר מפני שזה נוגע לעצם ענין ישראל.

51 תנחומא משפטים ד.

52 תהלים קמ, יט-כ.

53 ראה גם רמב"ם הל' ע"ז ספ"א: ונעשית בעולם אומה כו' (וראה לקו"ש חלק לא ע' 10 ואילך, הטעם שלידת עם ישראל היא ביצ"מ דוקא). וראה תניא פי"ח: האבות. . . זכו להמשיך נר"ג לבניהם אחריהם עד עולם.

54 ראה בארוכה פרשת דרכים בתחלתו. בית האוצר להר"י ענגל בתחלתו. וש"נ.

אבל מלבד זאת שבס' היד (במנין המצות) מביא הרמב"ם (כנ"ל) הכתוב דפ' תזריע ולא הכתוב דאברהם⁵⁹ – הנה גם הביאור עצמו צ"ע, שהרי גם החיוב שעל ב"ד, וכן החיוב של הכן עצמו, נלמדים בקידושין שם מהכתובים גבי אברהם, וא"כ גם החיוב של כל ישראל (ב"ד) ושל הכן עצמו שייכים ל"בריתו של אברהם אבינו", ואין חובת האב שונה מחיובם בענין זה.

ט. אמנם ע"פ משנתל' בביאור הלשון "בריתו של אברהם אבינו" – יש לכאר השייכות למצות האב דוקא:

שם "ישראל" תלוי בלידה, שבא לה- נולד בירושה מאביו ואמו, דלהיותו בן אברהם יצחק ויעקב (ובת שרה רבקה רחל ולאה) יש לו ממילא שם ישראל בפועל [משא"כ ה"ברית" דתורה, אף ש מתחייב בתורה ומצוות בדרך ממילא להיותו איש (ואשה ד) ישראל – מ"מ, קיום התומ"צ בפועל תלוי בבחירתו].

ונמצא, שמהותה של מצות מילה (היינו הענין הכללי שבה) – "בריתו של אברהם אבינו" (הרי היא המשך ללידת הכן, שאז נכנס (בדרך ממילא, מצד הלידה) לכלל ישראל, ושלמות שם ישראל באה לו בעת ברית מילה (ואשה כמאן דמהילא דמיא⁶⁰).

ויש לומר שזהו הטעם שבמצות מילה יש מצוה מיוחדת על האב, יתר על מצוה שמצווין ישראל] [ופשטות הלשון היא, שזה שהמצוה היא על האב אינו רק משום שאא"פ לקטן למול א"ע ולכן

הקב"ה על ידי משה רבינו; אבל תוכן הברית הנפעל על ידי מצוה זו – השייך לעם ישראל – ה"ו, "בריתו של אברהם אבינו", היא המשך להברית שכרת הקב"ה עם אברהם, "זאת בריתי . . ביני וביניכם ובין זרעך אחריד".

ח. עפ"י יש לבאר עוד הלכה ב- רמב"ם:

בנוגע לברכת המילה פסק הרמב"ם בהל' מילה⁵⁵: ואבי הכן מברך ברכה אחרת כו' להכניסו בכריתו של אברהם אבינו, מצוה על האב למול את בנו יתר על מצוה שמצווין ישראל שימולו כל ערל שביניהן לפיכך אם אין שם אביו אין מברכין אחר' ברכה זו. ויש מי שהורה שיברכו אותה ב"ד או אחד מן העם ואין ראוי לעשות כן.

כלומר: לדעת הרמב"ם, הברכה "ל- הכניסו בכריתו של אברהם אבינו" נתק- נה במיוחד עבור אבי הכן, מפני מצוותו הנוספת והמיוחדת שיש לו ("יתר על מצוה שמצווין (כל) ישראל") למול את בנו. ולכן, אם אין שם אביו אין מברכין אחר' ברכה זו".

ומשמעות הענין היא, שזה שע"י ברית מילה מכניסים את הנמול, בכריתו של אברהם אבינו", שייך (בעיקר) למצות האב דוקא.

יש שביארו⁵⁶ לפי מה דיליף בקידו- שין⁵⁷ דמצות האב למול את בנו הוא מדכתיב⁵⁸ וימל אברהם את יצחק בנו, ונמצא שמצות האב שייכת ל, בריתו של אברהם אבינו" (שממנו ילפינו חיובא ד- אב).

(55) רפ"ג.

(56) הגהות בני בנימין לרמב"ם שם.

(57) כט, א.

(58) וירא כא, ד.

(59) וכמ"ש בהגהות בני בנימין שם, שביאורו

אינו לפי הירושלמי שנלמד מהכתוב דפ' תזריע.

(60) ע"ז כו, א.

אותו לכלל ישראל (ע"י לידתו⁶⁴), לכן על האב לגמור ו"להשלים" אצלו כניסה זו לישראל, על ידי ברית מילה.

ולכן תיקנו הנוסח "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" במצות האב דוקא – כי ההכנסה "בבריתו של אברהם אבינו", שלימות ענין ישראל, שייכת בעיקר להאב, שהכניסו לכלל ישראל.

(משיחות פורים וט"ז אדר תשמ"ז)

הטילה התורה חיוב זה על האב⁶⁵, אלא שזוהי בעצם חובת ומצות האב⁶⁶:

החיוב של כל ישראל "שימולו כל ערל שביניהן" הוא בעיקר מצד גדר חיוב המצוה, שמפני חומרת מצוה זו, הטיילה התורה חובה על כל ישראל (ב"ד) "שימולו כל ערל שביניהן": משא"כ המצוה שעל האב היא המשך להולדת הבן, דלהיות שהורי הבן⁶⁷ הם שהכניסו

61 ראה ביאור הר"פ פערלא לטהמ"צ רס"ג שם בסופו. חמדת ישראל קונט' נר מצוה לטהמ"צ מ"ע רטו. כלי חמדה פרשתנו יז, י (אות ד).

62 וכן מוכח מפסק הרמב"ם שהאב מברך "למול" (ראה לק"ש ח"א שצוין לעיל הערה 13).

וראה כלי חמדה שם.

63 אלא שהוציאה תורה את האם מחיוב זה

ואמרה "כאשר צוה אותו אלקים, אותו ולא אותה" (קידושין כט, א. וראה ע"ז כז, א ובתוד"ה אשה שם. ובמדרש הגדול פרשתנו יז, יג) למדו מ"המול ימול".

64 אף שהיותו ישראל (יהודי) תלוי בהאם ולא

בהאב.

וירא

ויש לומר, ששינוי זה קשור עם חי-
לוק אחר בין דרשת הבבלי ודרשת ה-
ירושלמי: בבבלי נאמר „שלשה סימנים
יש באומה זו“, אבל בירושלמי (ועד"ז
בכמה מדרשים הנ"ל¹³) הלשון „ג' מתנות
טובות נתן הקב"ה לישראל“:

להבבלי, עיקר ההדגשה הוא בזה ש-
המדות הללו הן „סימנים“ על האופי
העצמי של בני „אומה זו“, ולכן מביא
ראי' ממ"ש באברהם „למען אשר יצוה
גו'“, שאברהם (מצד עצמו) הי' גומל
חסד וכן צוה לביתו אחריו¹⁴, שזוה
מוכח שאברהם הי' חסדן מצד עצם טבע
נפשו¹⁵, ובמילא, שהחסד הוא סימן על
עצם טבע נפשם של בני אומה זו¹⁶:

א. איתא בגמ'¹: שלשה סימנים יש
באומה זו הרחמנים והביישנים וגומלי
חסדים, רחמנים דכתיב: ונתן לך רחמים
ורחמך והרבך, ביישנים דכתיב: בעבור
תהי' יראתו על פניכם [כד, אמרינן² בנד-
רים בעבור תהי' יראתו על פניכם גו' זו
הבושה וכו', כי היראה הניכרת בפנים
היא הבושה³] גומלי חסדים דכתיב: ל-
מען אשר יצוה את בניו ואת ביתו גו',
כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי
להדבק באומה זו⁴. וכן נפסק להלכה ב-
רמב"ם לענין משפחות הכשרות (כדלקמן
סעיף ב).

והנה מאמר זה הובא גם בירושלמי,⁵
אבל שם (וכן בכמה מדרשים⁶) לא נלמד
הסימן ד„גומלי חסדים“ מהכתוב (באבר-
הם) „למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו
גו'“, אלא ממ"ש⁷, „ושמר ה' אלקיך לך
את הברית ואת החסד“⁸.

(1) יבמות עט, א.

(2) כ"ה בגמ' שלפנינו. ובעי': רחמנין וביישנין.

(3) פ' ראה יג, יח.

(4) יתרו כ, זו.

(5) ל' המהרש"א בחדא"ג יבמות שם.

(6) כ, א.

(7) פרשתנו יח, יט.

(8) כ"ה בגמ' לפנינו. ובעי' „להדבק בו ומ“

(סיים) אין בו שלשה סימנין הללו אין ראוי להדבק

בו". וראה לקמן סעיף ב.

(9) קידושין פ"ד ה"א.

(10) דב"ר פ"ג, ד. מדרש תהלים מזמור א

וזמור יז. מדרש שמואל פכ"ח. – ובכמדב"ר פ"ח,

ד הביא שני הכתובים (וראה כלי יקר לשי"א כא, ב)

– צייון באה"ת פרשתנו צו, ריש ע"ב).

(11) ר"פ עקב.

(12) בדוחק י"ל שהירושלמי ס"ל שאין ראי' מה-

כתוב „למען אשר יצוה גו'“ כיון שלא נזכר בכתוב

בפירוש חסד, רק משפט וצדקה (וראה חדא"ג
מהרש"א יבמות שם). וראה פ"י מהר"ז לדב"ר שם.

ולהעיר, שלכאורה אדרבה, הראי' מ„ושמר לך

גו'“ קלושה, שהרי בפשטות קאי על חסדו של

הקב"ה – משא"כ הראי' מ„ונתן לך רחמים“ מובנת,

כי על רחמי הקב"ה לא מתאים (כ"כ) הלשון „ונתן

לך“ (וראה אוה"ח עה"פ). וראה גם אלשיך ר"פ עקב

(ומתריך שנלמד מריבוי ד„את (החסד)“ – „לרבות

גם את מדת חסד אשר לישראל“).

(13) במדב"ר, מדרש תהלים ומדרש שמואל

הנ"ל (אלא שבמד"ש לפנינו „מדות“ במקום

„מתנות“. אבל בהוצאת באבער שם „מתנות“.

– ובדב"ר שם „ג' מדות טובות יש ביד ישראל“.

(14) וראה כתובות ב, ח: גומלי חסדים בני גומלי

חסדים המחזיקים בבריתו של אברהם אבינו שנאמר

כי ידעתיו גו', וברש"י וחדא"ג מהרש"א שם.

(15) ראה ספר הערכים-חב"ד ערך אברהם

אבינו סעיף ג. וש"נ. וראה תניא ספ"א שזוהו טבעה

גם של נפש הבהמית שבישראל.

(16) כלומר: אף שגם אם ג' מדות הללו באות

במתנה מהקב"ה יהיה סימנים על אומה זו, מ"מ,

משא"כ בירושלמי מדייק, שמדות אלו הן "מתנות טובות (ש)נתן הקב"ה לישראל", וא"כ אין המדובר במדת החסד הטבועה בנפשו של אברהם (וזרעו אחריו) מצד עצמה, אלא מדת חסד כזו שהיא מתנה מיוחדת מהקב"ה לישראל, ולכן מביא הכתוב ד, ושומר ה"א לך את הברית ואת החסד".

וצריך ביאור:

(א) מהו תוכן החילוק בין הבבלי והירושלמי, אם המדובר במדת החסד הטבעית של אברהם, או במדת החסד שניתנה במתנה מלמעלה – למאי נפק"מ?

(ב) בנוגע לרחמים ובושה, הרי גם בבבלי הובאו כתובים המורים שהם מתנה מהקב"ה לישראל: ברחמים – "ונתן לך רחמים", וכן בבושה "בעבור תהי' יראתו על פניכם", דקאי על מ"ת, שהקולות והלפידים כו' דמ"ת פעלו ש, תהי' יראתו על פניכם גו'".

בשלמא גבי בושה מובן, ע"פ המבואר במהרש"א¹⁷ שטבע הבושה אכן נקבע בנפש בני ישראל אך ורק ע"י מ"ת, כי כנ"י מצ"ע הרי הם, אדרבה, "עו"ן" שב-אומות¹⁸ [ש"לכן דייקו חז"לי ד, מי שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני"]:

אבל בנוגע לרחמים, הרי זהו טבע נפשם של בני אומה זו, שירשו מאברהם

אבינו, וכמפורש בחז"ל²⁰, "כל המרחם על הבריות בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו", שבפשטות נקט "זרעו של א"א" משום שאברהם אבינו ה' רחמן בטבעו, וכמבואר במהרש"א²¹ ש, נקט במלתי' זרעו של אברהם. . דנאברהם מפורש מדת הצדקה כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו וגו'²² – והבבלי הביא הכתוב ד, ונתן לך רחמים גו' (ש) משמעו שהמדובר במדת הרחמים שהיא מתנה מלמעלה).

ב. והנה עוד חילוק מצינו בין הבבלי והירושלמי:

בבבלי מסיים, "כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו", משא"כ בירושלמי²³ מסיים, "ואלו (הגב-עונים) אין בהן אחד מהן מיד עמד וריחקו", והיינו שבירושלמי מפורש שלא ה' לגבעונים אף אחד מג' סימנים הללו²⁴.

ולפ"ז י"ל לכאן נפק"מ להלכה בין הבבלי והירושלמי, דלהירושלמי אין מרחקים את האדם אלא כשאין אצלו אף אחת מג' המדות הללו (אבל אם חסרה אצלו רק אחת (או שתיים) מהן אין מרחקים אותו²⁵); משא"כ פשטות ל' הבבלי, "כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי

(20) ביצה לב, ב.

(21) חדא"ג ביצה שם.

(22) וראה גם רמב"ם הל' מתנות עניים רפ"י.

טי"ד ר"ס רמז ובפרישה שם סק"ד. פי' מהר"ז לדב"ר שם.

(23) וכן במדרשים שצויינו בהערה 19.

(24) ראה קרבן העדה שם. יפה תואר לכמדב"ר שם (הועתק בעץ יוסף לעי' יבמות שם). וראה הערה הבאה.

(25) וכן פסק בב"ש אה"ע ס"ב סק"ה – אלא ש, הוא אמר זה מסברא דנפש"י (עץ יוסף שבהערה הקודמת).

עדיף יותר להביא רא"י שזהו אופי בני האומה מצד טבע נפשם, מזה שהן בדרך מתנה (ודבר נוסף על מציאותם).

17 חדא"ג יבמות שם. וראה אוה"ת פרשתנו (שם, סע"א). ליקוט פירושים כו' לתניא פ"א (ע' מו).

18 ביצה כה, ב.

19 נדרים כ, א. והובא ג"כ בירושלמי קידושין שם. במדב"ר, מדרש תהלים ומדרש שמואל שצויינו בהערה 10.

להדבק באומה זו, משמעה, שצריכים להיות אצלו כל שלשת הסימנים.²⁶

אבל י"ל שאין הדברים מוכרחים, כי: (א) הגירסא בעין יעקב היא „(כל שיש בו . . . ראוי כו') אין בו שלשה סימנים הללו אין ראוי להדבק בו”²⁷ – שבזה יש לפרש (כהירושלמי) שרק אם אין בו כל שלשת הסימנים אין ראוי להדבק בו, ואין לפאוש פלוגתא בין הבבלי והירושלמי, כידוע הכלל בזה.²⁸

(ב) ברמב"ם²⁹ כ' ש, סימני ישראל ה- אומה הקדושה ביישנין רחמנים וגומלי חסדים ובגבעונים הוא אומר³⁰ והגבעוניים לא מבני ישראל המה לפי שהעיוז פניהם . . . ולא רחמו על בני שאול ולא גמלו לישראל חסד כו", הרי שהרמב"ם מדייק (כהירושלמי) שלא ה' אצל ה- גבעונים „אזח מהן, שמזה משמע, שאין מרחקין אא"כ חסרות כל ג' מדות הללו

[וכלשון הרמב"ם שם³¹ – לפי כתב-יד מדייקים³²: „כל מי שיש בו עזות פנים ואכזריות (לא „או אכזריות“, כב-ספרי הרמב"ם הנפוצים) ושונא את ה- בריות ואינו גומל להם חסד חוששין לו ביותר שמא גבעוני הוא” (וכ"ה גירסת

הטור ושו"ע³³) – כי אין חוששין לו רק אם אין אצלו אף א' מג' המדות³⁴.

וא"כ, את"ל שזוהי פלוגתת הבבלי והירושלמי – למה הכריע הרמב"ם כה-ירושלמי נגד הבבלי (ובפרט שנקט לשון הבבלי „סימני ישראל“)?

ולכן מסתבר לומר, שגם הבבלי ס"ל שהטעם שריחק דוד את הגבעונים הוא מפני ש„אין בהן (אף) אחד מהן”. ועפ"ז צע"ק, מדוע לא מצינו בבבלי הדגשה זו בפירוש כ"א רק בירושלמי?

גם יש לדייק בלשון הרמב"ם הנ"ל – „סימני ישראל . . . ביישנין רחמנים כו” – ששינה מסדר המדות שבש"ס (הן בבלי והן ירושלמי)³⁵, והקדים „ביישנין” ל„רחמנים”³⁶. ואף שמצינו גירסא כזו ב- מקום א' במדרש³⁷ – צ"ע, אמאי לא נקט הרמב"ם הגירסא הרווחת בש"ס (ומדר-שים)?

ג. ויש לומר הביאור בכל זה:

נקודת החילוק בין הבבלי והירושלמי היא: בבבלי מדייק „שלשה סימנים יש

(32) אה"ע סי' ב ס"ב.

(33) ורק איש שהוא „עז פנים ביותר” חוששין לו (רמב"ם ה' איסור' פי"ט שם. וכן בטושו"ע שם). וצע"ק ברמב"ם ה' מתע' שם ה"ב „וכל מי שהוא אכזרי ואינו מרחם ש לחשוש ליחסו”, ולא הזכיר השאר (וראה לקמן הערה 48).

(34) וכ"ה ברמב"ם בפייה"ש שלו אבות פ"ה מ"ב (אלא ש"ל דשם הקדים ביישנים לפי שקאי על מאמר המשנה שם „עז פנים לגיהנם”).

(35) דב"ר שם. ולהעיר שכ"ה סדרם גם בכ"ש אה"ע שם. – באלשיך ר"פ עקב „שהזכירן על סדר המקראות שהביא מהם ראי” [נהגירסא שהרא' על גמ"ח היא מהכתוב דר"פ עקב]. וצע"ק שהרי „ונתן לך רחמים” נאמר בפ' ראה וה"ל להקדים גמ"ח ל- רחמים. ובכל אופן מובן שאי"פ לתרץ כן ברמב"ם, ובפרט שלא הביא הראיות מהכתובים.

(26) ראה גם אפי זוטרי לשר"ע אה"ע שם, ומדייק כן מפרש"י יבמות שם „והני גבעונים כיון דגל מרחמי”, ותו לא (אבל ראה לקמן סיו והערה 48). ועוד. ע"ש.

(27) וכן הועתק בכ"ש שם.

(28) יד מלאכי כללי שני התלמודים אות י"ד.

(29) ה' איסור' ביאה פי"ט הי"ז.

(30) ש"כ כא, ב.

(31) ראה רמב"ם מהדורת פרנקל שם (ולהעיר מרמב"ם ה' איסור' פי"ב הכ"ד: שראה עזות ואכזריות. ובסוף ה' עבדים: ואין האכזריות והעזות מצוי' כו'). וראה השקוט' באפי זוטרי שם גם לפי הגירסא הנפוצה ברמב"ם „או אכזריות”. ואכ"מ.

ד. וי"ל שזהו הטעם שהבבלי הביא
הכתוב ד', למען אשר יצוה גו" (באברהם)
רק בנוגע לגומלי חסדים ולא לענין
רחמים:

היחס ד', גומלי חסדים" למדות ה-
רחמים והבושה (כשהן באות יחד בדרך
סיבה ומסוכב) הוא באופן שגמ"ח היא
התוצאה מהרחמים והבושה, כלומר: ה-
כוונה ב', גומלי חסדים" אינה לרגש ה-
סד שבלב, אלא למעשה החסד³⁸ שעושה
עם רעהו (כפירוש הפשוט ב', גומלי חס-
דים"), שסיבת עשיית חסד היא רגש
הרחמים שבלב וטבע הבושה שבנפש
(כדלקמן סעיף ה באורך); ולכן אין
להביא את הכתוב ד', למען אשר יצוה את
בניו ואת ביתו גו" אלא- בנוגע לגומלי
חסדים (שהוא מעשה החסד כנ"ל) ולא
לענין רחמים ובושה (שהן הרגש שבלב
וטבע הנפש³⁹), כי בפשטות, ציווי אבר-
הם לביתו אחריי ה' שיתנהגו בחסד ו-
רחמים כו' (ולא על הרגש שבלב וטבע
שבנפש שאין שייך בזה ציווי)⁴⁰.

באומה זו" (ולא "שלוש מדות"³⁶ וכיו"ב),
והיינו שאין המדובר במעלות מדות אלו
כשלעצמן, אלא בכך שהן משמשות כ-
"סימנים" (על ענין אחר); וכיון שכולן הן
סימן על דבר אחד, מובן מזה, שכל
שלושת המדות נובעות מתכונה אחת
מסוימת; משא"כ בירושלמי אומר "ג'
מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל", היינו
שהמדובר בג' מדות אלו כשלעצמן, ו-
א"כ י"ל שכל אחת מעלה לעצמה (ד-
אל"כ, ה"ה אחת אלא שמתחלקת לג'
מתנות).

ויש לומר, שזהו חילוק גם באופן
ההנהגה בג' מדות אלו, שאפ"ל בשני
אופנים (וכפי שרואים בפשטות):

(א) ע"ד הרגיל, שלש המדות תלויות
זו בזו, באופן שמדה אחת מביאה בדרך
ממילא את השני, כגון שמי שיש בו ב-
שה ורכות הנפש ה"ה רחמן, ומצד מדת
הרחמים שבו ה"ה גומל חסד לנצרכים.

(ב) לפעמים ג' מדות אלו בלתי תלו-
יות זב"ז, שגומל חסד להזולת בגלל ש-
רוצה להטיב לו ולא בגלל שמרחם עליו
(וכן בהשאר) - כי סו"ס, בושה, רחמים
וחסד ה"ה שלש מדות שונות זמ"ז, ולכן
תתכן מדה אחת בלי השני.

וזהו החילוק בין הבבלי והירושלמי:
בירושלמי מדגיש שכל אחת מג' המדות
היא מעלה (ומתנה) בפ"ע, כי המדובר ב-
עצם המדות שכל אחת מחולקת מחבר-
תה: משא"כ בבבלי הם "ג' סימנים" על
תכונה אחת, שאז באות המדות (בדרך
כלל) כולן יחד בדרך סיבה ומסוכב
זמ"ז³⁷.

(38) ראה גם פ"י מהר"ז לדב"ר שם.
(39) אף שמוכן, ש"רחמים וביישנות" קאי (ב-
עיקר) על הנהגה של רחמים ובושה (וע"ד מ"ש
הרמב"ם בגבעונים, ג' פעולות שונות) - ועכ"ל כן,
כיון שכולם נק' "סימנים", ששייך רק על דבר שבי-
גלוי (ולא על דבר שבלב, שאין אדם יודע מה לבנו
של חבריו) - מ"מ, ה"ו כולל ג"כ המדות שבלב
המביאות לעשיית חסד, כבפנים.
(40) וי"ל שזהו החילוק בין דברי הרמב"ם בהל'
איסור"כ פ"ט שם לדבריו בסוף הל' ענדים, שכתב
שם, "ואין האכזריות והעוות מצוין אלא בעכורים כו'
אבל זרעו של אברהם אבינו כו' שהשפיע להם
הקב"ה טובת התורה וצוה אותם בחוקים ומשפטים
צדיקים רחמנים הם על הכל" - שמדייק שמדת
הרחמנות היא תוצאה מציווי התורה כו', והיינו
משום ששם הכוונה (לא על רגש הרחמים שבלב,
אלא) על התנהגה באופן של רחמים (כמפורט שם
לענין ההנהגה עם עבדו), שע"ז צונו בתורה כו',

(36) כהלשון בדב"ר שם, ג' מדות טובות (יש
ביד ישראל). וכן במד"ש שם (ראה הערה 13).
(37) ראה גם כלי יקר לשי"א שם.

משא"כ בירושלמי שמדבר במדות הללו כפי שכל אחת מהן היא (מעלה ו)מתנה בפ"ע – אז יש צורך להדגיש שאצל הגבעונים לא היתה אף אחת מהג' מדות, כי יתכן שתמצא אחת בלי השתים.

ה. ע"פ כל הנ"ל יש לומר, שזוהי כוונת הרמב"ם במה ששינה סדרן של המדות והקדים ביישנין לרחמנים – כדי להדגיש, שהמדובר כאן (ב,סימני ישר-אל) בג' המדות כפי שהן באות בדרך סיבה ומסוכב זמ"ז, שאז סדרן הוא – ביישנין רחמנים וגומלי חסדים, וכנ"ל, שגומלי חסדים היינו מעשה החסד, שסי-כתו היא – רגש הרחמים שבלב, והדבר הגורם שהלב יתעורר ברחמים על ה-זולת הוא עצם טבע הרכות שבנפש – ביישנין.

וי"ל שסדר זה נוגע גם לתוכן ענינם של ה,סימנים, דאימתי הוי שלש מדות אלו סימנים לישראל, רק כאשר הגמ"ח היא תוצאה מרחמים, והרחמים הן תול-דות הבושה:

יתכן הענין דגמילות חסדים (לא מצד רחמנות וביישנות, אלא להיפך) מצד ישות וגאוה, כחסד דישמעאל⁴², וכמ-חז"ל⁴³ שכל צדקה וחסד שאוה"ע עושין אינן אלא להתגדל בו ולהתייחר בו: ועד"ז ישנם רחמים הבאים דוקא מצד הגאוה, דכיון שמחשיב עצמו לגדול ומרומם מעם, הרי הוא רואה את הזולת כאיש שפל שיש לרחם עליו⁴⁴.

וזהו שמשמיענו הרמב"ם, שהסימנים

[ואתי שפיר מדוע לא הביא בירו-שלמי הכתוב ד,למען אשר יצוה גו"ראי' על ,גומלי חסדים", כי בירושלמי הכוונה בגומלי חסדים היא למדת החסד שבלב, שזה שיש בכל ישראל רגש של חסד בלב אינו מפני ציווי אברהם לבניו וביתו אחריו אלא משום שהקב"ה נטע כן בלבו של כל איש ישראל, "ושמר ה"א לך את הברית ואת החסד"].

וע"פ החילוק הנ"ל בין הבבלי והירו-שלמי מובן גם הטעם שדוקא בירושלמי הזוקק לפרש שהגבעונים, "אין בהן אף אחד", משא"כ בבבלי ליכא הדגשה זו:

גם להבבלי לא היו אצל הגבעונים אף ,אחד מהן", אלא כיון שמדייק שהם ,שלשה סימנים", דהיינו כנ"ל שכולן הן תוצאה מנקודה אחת [והחילוק בין ג' הסימנים הוא רק ב,מקומם" בנפש האדם, דגומלי חסדים הוא במעשה: רחמנים – הרגש שבלב, ובושה – טבע הנפש], הרי מובן מאליו שהן מציאות אחת שאינה ניתנת להפרד זמ"ז. דכאשר ישנה נקודה (תכונה) זו, יבוא בדרך ממילא כל שלשת ה,סימנים" – המדות (בכל חלקי הנפש), ובאם חסרה – יבוא ההיפך, ש-העזות שבו תוליד רגש אכזריות בלב, שזו תגרום שנאת הבריות והעדר עשיית החסד⁴⁵. ובמילא אין צורך להדגיש ש-אצל הגבעונים, "אין בהן (אף) אחד מהן" כי כולם הן חפצא אחת.

משא"כ בהל' איסור"ב שהכוונה לרגש הרחמים שבלב, לא הזכיר שזה שייך לציווי התורה. וראה בארוכה לקו"ש חל"ז בהר (תש"נ).

(41) וכמודגש בגירסת העי"י, כל שיש בו שלשה סימנים הללו כו"י אין בו שלשה סימנים הללו כו"י – היינו או שיש בו כולם או שאין בו אף א' [ועפ"ז אין מהבבלי הכרע להשקוט הנ"ל (ס"ב) אם צריכים להרחיק מי שרואים בו בפועל רק ב' או מדה אחת. ואכ"מ].

(42) ראה לקו"ת עקב יו, ג ואילך. תו"ח תולדות ד, רע"א ואילך. אוה"ת פירשתנו צג, א ואילך. ועוד.

(43) בב"י, ב.

(44) ראה סה"מ תשא' ע' 37 ואילך – ההפרש בין רחמים מצד הרוממות או מצד ההרגש. ע"ש.

אבל יש לומר עוד טעם (ע"ד ה' מוסר) – שבזה שוללת הגמ' רגש של גאווה שיכול לבוא כתוצאה מרחמנות (אמיתית): כאשר האדם מתעורר ברגש של רחמנות אמיתית על הזולת (עד ש' גומל חסד עמו) – אוי, מצד ההתבוננות במצבו של הזולת, יכול לבוא לידי רגש של ישות, כיון שע"י התבוננות זו רואה ומכיר את ריחוק הערך של הזולת: ולפיכך, דוקא לאחרי הרחמנות צריך לעורר בעצמו רגש של בושה וביטול.

ובעומק יותר י"ל – שיש „בושת“ שהיא תוצאה ובאה בדרך סיבה ומסובב מהרחמנות גופא. והוא ע"פ המבואר במדרש⁴⁶ שהטעם שברא הקב"ה עניים בעולם כי „חסד ואמת מן ינצרוהו“⁴⁷,

שם (כנ"ל הערה 26). וראה מדרש תהלים מזמור יז „והגעבונים שלא נקראו בשם יעקב שנאמר בו (מקץ מג, יד) ואל שדי יתן לכם רחמים ולא רחמו עליהם עמד דוד וריחקו כו“ (אף שהביא לפני"ז הא דג, ג' מתנות כו"ו). ועד"ז במדב"ר שם „ראה שהיו אכזרי ריחוק“.

ולהעיר מביצה (לב, ב – הובא לעיל ס"א) כל המרחם על הבריות בידוע שהוא מזרעו של א"א וכל מי שאינו מרחם על הבריות בידוע שאינו מזרעו של א"א. וברמב"ם הל' מת"ע פ"י ה"ב (וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"י) „וכל מי שהוא אכזרי ואינו מרחם כו' שאינו האכזריות מצוי' אלא בעכו"ם, ולא הזכיר מדת העזות או שנאת הבריות כו', כבהל' איסור"ב פ"ט שם.

49) הטעם ע"ד החסידות – כי „הם ג' מדות של האבות מתחא לעילא“ (צוואת הריב"ש (קה"ת) סקל"ט ואית' להה"מ (קה"ת) סר"ס. וראה אלשיך ר"פ עקב. מגלה עמוקות אופן י"א בסופו. נתיבות עולם למהר"ל נתיב הבושה פ"א. ועוד). ולהעיר מהר"ת „גבר“ (מגלה עמוקות שם. שלה חלק תושב"כ פ' שמות (שז, א). ערכי הכינויים (לבעל סה"ד) מע' גבר. ועוד) – כסדר האבות מלמעלמ"ט.

50) תנחומא משפטים ט. שמור פלי"א, ה ובידי משה שם.

51) תהלים סא, ה.

ל„האומה הקדושה“ תלויים בזה, שסיבת החסד היא הרחמים, והרחמים מקורם בטבע הבושת והרכות של האדם⁴⁸.

ובעומק יותר יש לומר: נת"ל, ששלש המדות הן „סימנים“ על נקודה אחת – שהיא נקודת מהותו של איש ישראל, ונקודה זו הוא ענין הביטול, שאינו מצוי- אות לעצמו אלא כל ענינו הוא לשמש את קונו, וכמו שאמר אברהם אבינו⁴⁹ „ואנכי עפר ואפר“.

וזהו שהקדים הרמב"ם מדת הבושה לפני הרחמנות והחסד – כי רגש הבושה (שמורה על טבע הרכות ושלילת העזות כו') מבטא את נקודת הביטול באופן גלוי, ולכן זהו הסימן הראשון והעיקרי של ישראל, ושלימות הסימן היא כאשר נקודת הביטול חודרת בכל מציאותו, עד שגם הרחמים והחסד שלו אינם מצד הגאווה אלא רק מצד הביטול, „ואנכי עפר ואפר“⁴⁷.

ו. אלא שעפ"י קשה לאידך גיסא – מדוע מקדים בגמ' „רחמנים“ ל„ביישנין“?

בפשטות י"ל, כי עיקר העוול של הגבועונים שמשום כך ריחקם דוד המלך ה' האכזריות שלהם, שלא היו רחמנים, והרגו את בני שאול⁴⁸.

45) אלא שלא תמיד אפשר להבחין טיבח החסד והרחמים (כי הרגש שבלב וטבע הנפש אינם דבר שבגלוי, ולכן ה„סימנים“ להלכה הם ההנהגה ב- אופן של בושה רחמים וחסד (כנ"ל הערה 39). וראה לעיל סי"ב (ובהערות) השקו"ט אם מרחקים כשיש רק סימן א'. ואכ"מ.

46) פרשתנו יח, כז.

47) ראה בארוכה לקו"ת, תר"ח ואוה"ת (צ, סע"א ואילך) הנ"ל בענין חסד דאברהם. וראה תניא אגה"ק ס"ב.

48) ראה רמב"ם הל' איסור"ב פ"ב הכ"ד „שראה עזות ואכזריות . . בעת שבקשו כו' והרגום ולא רחמו עליהם“ (תו לא), ועד"ו הוא ברש"י יבמות

„אם יהיו כולם עשירים . . מי יוכל לעשות חסד“. ונמצא, שזה שהזולת הוא במצב שזקוק לרחמים הוא רק כדי לזכות את העשיר שיוכל לקיים מצות צדקה⁵², כך, שהוא הוא הגורם שחבירו ימצא במצב של צער ולחץ! וכאשר יתבונן היטב בזה, הרי תיכף יתעורר במדה של בושה אמיתית – כי כדי לזכות אותו במצוה של גמ"ח מצערים חבירו שיהיה במעמד ומצב שיצטרכו לרחם עליו!...

– שמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר, שכש-הי' בספינה בדרכו מביקורו בארץ הקודש (בשנת תרפ"ט), והגיעה אליו הידיעה אודות הפרעות שאירעו אז בחברון ר"ל, נחלה מגודל הצער כו'. בספינה הי' עמו רופא ירא שמים שטיפל בו ברפואות כו'

עד שחזר לאיתנו⁵³. אחרי זמן נכנס ה' רופא לכ"ק מו"ח אדמו"ר כדי לבקש תיקון, ולשאלת כ"ק מו"ח אדמו"ר על מה ולמה, השיב: דבר ברור הוא, שה' רבי, להיותו מנהיג ישראל שרבים צריכים לו, חייב להיות בריא, וא"כ, אילו לא הייתי בספינה ביחד עם הרבי, שאז לא הייתה אפשרות לרפואה בדרך הטבע, לא הי' הרבי נחלה מלכתחילה, ונמצא, שהעובדא שהייתי בספינה גרמה לזה שהרבי יצטער משך זמן, ועל כך (סיים את דבריו) באתי לבקש תיקון...

וזהו הסדר ד"רחמנים" ואח"כ „ביי-שנין" – דכאשר איש ישראל יש בו ביטול, הרי הרחמים עצמם מולידים אצלו רגש של בושה וביטול אמיתי.

(משיחת ש"פ ויק"פ חשמ"ז)

52) ראה בארוכה סה"מ תרכ"ז ע' שצט. סה"מ קונטרסים ח"א קיט, א ואילך.

53) ראה אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע ח"ב ע' רא.

וירא ב

מקום המזבח בנה אברהם מזבח ועקד כו' אמנם הוא דבר מקובל בלי הכרח מה- כתובים" (כי מהכתוב מוכח רק שה- עקידה היתה במקום המקדש בכלל (בהר המורי)).

ולפי", המקור שמביא הרמב"ם לענין זה (ש"המזבח מקומו מכוון ביותר" להיו- תו מקום העקידה) הוא, מן הכלל אל הפרט: בתחילה (בה"א) מביא רא"י (מה- כתובים) שבמקום המקדש היתה עקידת יצחק, ואח"כ מוסיף להוכיח שמקום המזבח (במקדש גופא) הוא מקומה של עקידת יצחק (ע"פ ה"מסורת ביד הכל").

ויש להבין מדוע כתב הרמב"ם את הרא"י לפרט הב' (מסורת ביד הכל") בהלכה בפ"ע, מכיון שזהו סיוע ופירוט הרא"י (שבהלכה א')?

ונוסף לזה: כיון שהרמב"ם כאן בא ללמדנו רק ע"ד מקומו המכוון והמדוייק של המזבח, כלשונו בתחלת ההלכה, ה- מזבח מקומו מכוון ביותר ואין משני

א. כתב הרמב"ם בריש פ"ב מהל' בית הבחירה: "המזבח מקומו מכוון ב- יותר, ואין משנין אותו ממקומו לעולם, שנאמר: זה מזבח לעולה לישראל, וב- מקדש נעקד יצחק אבינו שנאמר: ולך לך אל ארץ המורי" ונאמר בדברי ה- ימים: ויחל שלמה לבנות את בית ה' ב- ירושלים בהר המורי" אשר נראה לדויד אביהו אשר הכין במקום דויד בגורן ארנן היבוסי".⁴ ובהלכה שלאח"ז: "ומסו- רת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ו- שלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק והוא המקום שבנה בו נח וכו'".

וכתב היעב"ץ,⁵ שזה שבהלכה א' נקט הרמב"ם, "ובמקדש" נעקד כו" ובה"ב כ' "שהמקום שבנה בו . . המזבח . . הוא ה- מקום שבנה בו אברהם המזבח כו", הוא משום, "שתחלה ביאר (הרמב"ם) שהכתוב מוכיח שבמקדש היתה העקידה, ואח"כ הוסיף לבאר שדבר זה מסורת הוא שב-

(1) דה"א כב, א.

(2) פרשתנו כב, ב.

(3) דה"ב ג, א.

(4) ברמב"ם דפוס רומי ר"מ (וקושטא רס"ט)

ישנם כמה שינויים בהלכה זו. ואולי הלשון שם משובש (בט"ס). ואכ"מ.

(5) חידושים וביאורים להיעב"ץ להל' בית הבחירה כאן.

(6) ולא כ"המגי" (שהגי') (נדפס על גליוני ה- רמב"ם שבדפוס) שצ"ל ובמקום המזבח נעקד יצחק . . (כי) לא הבין כלל לשון הר"מ ז"ל שלשונו מדוקדק מאד" (יעב"ץ שם).

ולהעיר שלכאורה יש מקום להגי' (ולהוסיף תיבת "ובמקום"), ובמקום המקדש, שהרי בזמן ה- עקידה לא הי' "מקדש" עדיין.

(7) דחלוקת ההלכות נעשתה ע"י הרמב"ם עצמו (הקדמת הרמב"ם לס' היד בסופו. וכ"כ בהקדמתו לסה"מ"צ). וראה הל' ת"ת לאדה"ו פ"א קרי"א סק"א (בהוצאת קה"ת - ג, א [נתחנ, א] ובכ"מ ע"ד דיוק פיסוק ההלכות ברמב"ם.

(8) ולכאורה גם לפי ההגהה (הג"ל הערה 6) "ובמקום כו' נעקד יצחק", י"ל שאין הכוונה שב- הלכה זו מוכיח הרמב"ם שבמקומו המדוייק של המזבח נעקד יצחק, אלא שזוהי הקדמה כללית, ומשמיר להוכיח מהכלל אל הפרט: בתחלה מוכיח (מהכתובים) שמקומו הכללי הוא בהר המורי, ובהלכה ב' (ע"פ המסורה, "ביד הכל") ע"ד מקומו הפרטי. וא"כ גם לפ"ז צריך ביאור, דהול"ל ב' הענינים בהלכה אחת. וראה לקמן הערה 22.

גם צע"ק כוונת הרמב"ם בהמשך דבריו בה"ב: „והוא המקום שבנה בו נח כו' והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל וכו' הקריב אדם הראשון כו' — מאי בדיק נוגע זה לקדושת המקדש והמזבח שבו?¹²

ההודעה שהמקום שבנה בו דוד ו- שלמה המזבח הוא המקום שבנה אברהם כו' מובנת, כי המקום שבו נעקד יצחק אבינו ראוי ורצוי שבו תשרה שינה וכו' יקריבו בניי (בניו של יצחק) קרבנות „מזבח לעולה לישראל" — כמפורש ב- כתובי¹³, ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה, וכתרגום אונקלוס עה"פ שאברהם הת-

אותו ממקומו לעולם, למה הביא בכלל כללות הענין „ובמקדש נעקד יצחק אבינו שנאמר . . ונאמר כו'"), ולא כתב (בקיצור) רק צ"ד המקום בדיק, ש"מסו- רת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח כו' הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק".

ב. גם יש להעיר על כמה דיוקים ושינויים בדברי הרמב"ם כאן:

(א) בה"א כתב „ובמקדש נעקד יצחק, ובהלכה ב' מאריך — „שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, ולכאורה הול"ל (גם) כאן „הוא המקום שנעקד עליו יצחק" — ומדוע מוסיף בה"ב ש- אברהם בנה בו מזבח? ובפרט שאין הרמב"ם מסתפק בתיבות ש"בנה בו אבר- הם המזבח, אלא מוסיף „ועקד עליו יצחק"¹⁴ (דלא כבהמשך ההלכה „והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה", ואינו מוסיף „והקריב עליו קרבני")¹⁵.

(ב) בה"א כ' „במקדש נעקד יצחק אבינו", ובה"ב סתם „שבנה בו אברהם . . יצחק". ואף שבנוגע ליצחק י"ל שאין צורך לכתוב עה"פ תיבת „אבינו", אבל צע"ק מדוע סתם באברהם.

(9) ודוחק לומר שכ"כ רק משום שיפור הסגנון בלשון מקביל, שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח הוא המקום שבנה בו אברהם.

(10) בזה י"ל לכאורה שהוסיפו הרמב"ם כדי לשלול שאר מזבחות דאברהם (המפורשים בפ' לך יב, ז. שם, ח. יג, יח) ולהדגיש שכאן הכוונה היא למזבח הנקודה. אבל בפשטות זה מובן כבר מהלשון „המזבח", ובפרט שזה בא בהמשך להלכה א'.

(11) להעיר שבפרקי דר"א (פלא"א), מקורו דה- רמב"ם (כס"מ כאן), הלשון שזה בכולם — ש,הראהו הקב"ה (מקום עקידת יצחק) לאברהם וא"ל זה הוא המזבח, הוא המזבח שהי' אדם הראשון מקריב כו' הוא המזבח שהקריבו בו קין והבל הוא המזבח שהקריבו בו נח ובניו".

(12) לכאורה הי' אפ"ל, שבה נא הרמב"ם ל- תרץ (וראה תוד"ה כל מקום — ע"ז מה, א (מירושלמי ע"ז פ"ג סו"ה)) איר הותר לבנות שם המקדש והמזבח — והרי איתא במשנה (ע"ז שם. וראה גם ירושלמי שם) „כל מקום שאתה מוצא הר גבוה וגבעה נשאה ועץ רענן דע שיש שם עבודת כוכבים?"

וע"ז מתרץ הרמב"ם, דמכיון שמטורת ביד הכל שבמקום זה בנה אברהם מזבח ועקד עליו יצחק, הי' זה מקום חשוב אצל בני עשו (בנו של יצחק) ובני ישמעאל (בנו של אברהם), והיות דשם בנה גם נח וכן קין והבל ואדם הראשון מזבחות, החשיבו והעריצו אותו כל „אוה"ע, ולכן שום אומה לא השתמשה במקום הזה לעבוד שם ע"ז (ולכן גם לא הביא הא דיעקב, כי אי"ז נוגע לאוה"ע): דלפי תחלת טעות דור אנוש שהאמינו בשיחוף (ראה רמב"ם ריש הל' ע"ז), י"ל שהבינו שמקום זה שייך לאלקי ה- אלקים כו', והדורות שלאח"י, אף שעבדו ע"ז ממש (כדברי הרמב"ם שם) המשיכו בדרך זו, שלא השתמשו בהר זה.

אבל לכאורה דוחק לתרץ כן — וראה שו"ת חת"ס ארי"ח סרי"ח (ד"ה בדף ד' ע"ג): מעשי למלך לרמב"ם כאן וברפ"ה מהל' ביהב"ח. ולהעיר ממו"נ ח"ג רפמ"ה דמשמע שם ש(בניי ו)אוה"ע לא ידעו ע"ז מקום זה שהי' מקום המקדש. ואכ"מ.

(13) פרשתנו כב, יד.

ע"ד המזבחות שנבנו במקום המזבח, ש"לכאורה אינם אלא דברי אגדה, וחלוקת הענין לשתי הלכות – כוונת הרמב"ם ל"השמיענו שני גדרים שישנם בדין מקומו המכוון של המזבח:

(א) שמקומו של המזבח הוא (מכוון בזה שהוא) בהר המורי – היינו לא (רק) משום שהמזבח הוא בכלל הבית (המקדש) שאין לבנותו כ"א „בירושלים בלבד ובהר המורי“ (כמ"ש הרמב"ם לעיל 20), אלא שזהו דין מיוחד במזבח מצ"ע: מקומו הוא דוקא בהר המורי.

ושייכותו של המזבח להר המורי (בכלל) מסביר ומטעים הרמב"ם בהל' א, מהכתובים, ש„במקדש נעקד יצחק אבינו שנאמר ולך לך אל ארץ המורי ונאמר . . ויחל שלמה . . בהר המורי וגו' – היינו דלהיות שבהר המורי היתה עקי"דת יצחק, לכן הוא מקומו של ה"מזבח" (ושל „בית ה" בכלל) 22.

(20) בהל' ביהב"ח – פ"א ה"ג.

(21) וזה שלא כתב הרמב"ם בפירושו בסגנון של הלכה, שיש דין חיוב במזבח שיהי' בהר המורי – י"ל בפשטות (נוסף לזה שאין דרכו לחדש דינים שלא נתפרשו בגמ' ורק לרמזם) כי לאחר שנבנה המקדש והמזבח במקומה אין בזה נפק"מ בפועל, כיון שהמזבח „מקומו מכוון ביותר“ אפילו בהר ה"מורי" גופא. ואולי י"ל, שמבואר הוא בזה שהביא לעיל שם (פ"א ג'), לענין „אין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המורי“ – הכתוב „ויאמר דוד זה הוא בית ה' האלקים“, ומוסיף „וזה מזבח לעולה לישראל“, ודוחק (ראה לקו"ש חט"ו ע' 466 הערה 12, הפ"י בהוספה זו. וראה לקמן בפנים ס"ד), וראה הערה הבאה.

(22) וי"ל, דאף שבהלכה זו אין הרמב"ם מפרט בנוגע למקום המזבח, רמזו בזה שהעתיק המשך הכתוב „אשר נראה לדוד אביו אשר הכין במקום

פלל „הכא יהוון פלחן דריא“, וברש"י 14 „ה' יבחר . . את המקום הזה להשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קרבנות“. אבל זה ש„הוא המקום שבנה בו נח כו' והוא ה"מזבח שהקריב עליו קין כו' ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא ומשם נב"רא – מאי שייך לענין „זה מזבח לעולה לישראל“ 15?

ואם כוונתו להדגיש שייכות המקום למזבח ע"י ריבוי המזבחות שנבנו במקום זה – הי' צריך להביא גם שיעקב אבינו בנה מזבח במקום זה (בהר המורי), כמרו"ל 16 „לא כאברהם שכתוב בו הר . . ולא כיצחק שכתוב בו שדה . . אלא כיעקב שקראו בית"י, שמה מוכח שגם יעקב בנה בו"י מזבחי.

ג. ויש לומר הביאור בזה:

באריכות לשונו של הרמב"ם ע"ד מקום המזבח, שהוא מקום עקידת יצחק וכו' [אף שאין דרכו של הרמב"ם להביא (בכ"מ) טעמי ההלכות, ומה גם האריכות

(14) ע"ה פ. וראה תרגום ירושלמי ומדרשי רז"ל (ב"ר פנ"ו, י. ועוד) ע"ה פ.

(15) להעיר מו"ת חת"ס יו"ד סר"ה: מ"ש הדר"ג שכבר נתקדש המקום ע"י אדה"ר ונח לא נמצא כן אלא שבנו מזבח והקריבו שם אבל שקדשו המקום לא שמענו רק באע"ה שאמר אשר יאמר לדורות הנאים בהר ה' יראה כו'.

(16) פסחים פח, א.

(17) וראה קרית ספר להמב"ט הל' ביהב"ח פ"ה דקדושת הר מאברהם, קדושת עזרה מיצחק, וקדושת בית עצמו מיעקב.

(18) ראה גם פדרי"א פל"ה: לקח יעקב י"ב אבנים מאבני המזבח שנעקד עליו יצחק כו' (ע"ש בהמשך). וראה פרש"י ומדרשים ע"ה פ' יוצא כח, יז. פנים יפות ר"פ יוצא.

(19) ראה יוצא כח, יז. וישלח לה, ז: ויבן שם מזבח גו'. וראה בכל הנ"ל מעשי מלך כאן אות ה ואילך.

* ראה קו"א שבהערה 7. וש"נ.

מסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח כו' הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח כו' והוא המקום שבנה בו נח כו', דהיינו מקומו המדויק של ה' מזבח בהר המור' גופא (כנ"ל סעיף א).

ד. ואף ששני הדינים (גם הדין הא' – שמקום המזבח הוא בהר המור') הם דינים מיוחדים במזבח, כנ"ל – מ"מ כ' הרמב"ם בדין הא', ובמקדש נעקד יצחק, ולא „ובהר המור' נעקד יצחק“.

ויש לבאר טעם הדבר, כי דין זה במזבח (שמקומו בהר המור'), הוא מצד היותו עיקרו של בית המקדש²⁵, וכמ"ש הרמב"ם²⁶ דהמ"ע ד' ועשו לי מקדש²⁷ היא „לעשות בית לה' מוכן להיות מקרי-בים בו הקרבנות“.

ועפ"ז מבואר זה שהביא הרמב"ם ש' „במקדש נעקד יצחק“ בהמשך לדין ד' מקום המזבח, ולא לעיל²⁸: גבי הדין ד' מקום המקדש, שכ' שם: „אין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המור'“ [שלכאורה ה' מתאים שם להמשיך (ע"ד לשונו כאן) „ובמקדש נעקד יצחק אבינו שנאמר ולך אל ארץ המור' ונאמר בה"י ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המור' אשר נראה לדוד אביהו אשר הכין ב' מקום דוד גו'"] –

כי קביעת מקומו של המקדש בהר המור' להיותו מקום עקידת יצחק,

ועוד זאת²³ (ב) שמקומו של המזבח בהר המור' גופא הוא „מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם“. ודבר זה הוא דין נוסף במזבח שלא נאמר בכללות הבית, שלא מצינו שהבית צ"ל מקומו מכוון בהר המור' גופא²⁴ [אלא שע"י דין זה דמזבח, הוקבע בדרך ממי-לא מקומו של כל הבית בהר המור' – כפי שיעורן של מדות הבית בקשר ל' מקום המזבח²⁵].

ודין זה מסביר הרמב"ם בהל' ב: „ו-

דויד בגורן ארנו היבוס' (דלכאורה מיותר, דהרי הרא"י שהוא במקום המקדש מפורשת כבר בתחלת הכתוב, ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המור'„ (אלא דהמקום „אשר נראה לדוד אביהו“ הוא המקום ש„ויבן שם דוד מזבח לה' וגו' ויענהו באש מן השמים על מזבח העולה“ (דה"א כא, כו), והוא הוא „במקום דויד בגורן ארנו היבוס' שה' מקום המזבח, ולא כל ההר – ראה רלב"ג ורד"ק ש"ב כד, כד. רד"ק דה"א שם, כה. וראה לקו"ש ח"ט ע' 142 ואילך – ביאר באופן אחר בהג"ל, וכן בכללות ביאר ב' הלכות אלו ברמב"ם.

(23) ובדוגמת שני הפרטים (דינים) שבמקדש (כדיוק לשון הרמב"ם לעיל פ"א שם): (א) „בירושלים בלבד“, (ב) „ובהר המור'“ [דמזה שכתב „בירושלים בלבד ובהר המור'„ ולא „בהר המור' שבירושלים“, מובן, שהם שני דינים]. וראה מכילתא בתחלתה: עד שלא נבחרה ירושלים כו' עד שלא נבחר בית עולמים היתה ירושלים ראוי' לשכינה משנבחר בית עולמים יצאת ירושלים.

(24) ואף ש„הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל“ (דה"א כח, יט – הובא בהקדמת הרמב"ם לפיהמ"ש בנוגע למס' מדות) – הרי כבר שקויט אם הוא לעיכובא (ראה ספר ראב"ה חולין (אה"ק, תשל"ז) סימן אלף וק"מ. ועוד). ואכ"מ.

(24*) אבל במקא' נת' שאינו מוכרח, כי י"ל דשיעורין של מדות אלו אינם לעיכובא, ויכולים להשתנות ממקדש למקדש (ע"ד מ"ש הרמב"ם לעיל פ"א ה"ד. וראה לקמן פ"ב ה"ז בנוגע המזבח עצמו, שמדותיו אינו מעכבין. וראה הערה שלפנ"ו).

(25) ראה מנ"ח מצוה צה, דבלא מזבח „אינו קרוי בית המקדש כי עיקר המקדש להקריב קר' בנות“. וראה מאירי כתובות קו, ב (בסופו): ומזבח העולה וההיכל והעזרות וכל מה שהוא צורך הבית כו'.

(26) ריש הל' ביהב"ח. וראה גם סהמ"צ שלו מ"ע כ ובשורש יב.

(27) תרומה כה, ח.

תו של מקום זה – „ומשם נברא אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא” – שזה שהמקום „מכוון ביותר” (למזבח) אינו (רק) תוצאה מהקרבת הקרבנות שם דכל הנ”ל עד אדם הראשון, אלא שכן הוא מצד הקביעות ע”י הקב”ה, שמקום זה הוקבע להקרבת קרבנות מתחלת הבריאה.

ה. ע”פ הנ”ל מדוייק מה שבהלכה זו לא כתב הרמב”ם „אברהם אבינו . . יצחק אבינו” – כי מקום המזבח כגדר בפ”ע אינו ענין רק לישראל אלא נוגע לכל האומות.

ועפ”י מוכנת הדגשת הרמב”ם בתחיית לת הלכה זו, „ומסורת ביד הכלל”, כי בן פשטות משמעה שמסורת זו היא לא רק ביד ישראל אלא „(ביד הכלל)” גם ביד האומות – כי גדר זה של מקום המזבח שייך גם להם.

ויש לומר, שזהו הטעם שמקריבים קרבנות של נכרים ע”ג המזבח²⁸, שאין זה מצד (כללות) בית המקדש (השייך רק לבנ”י²⁹), אלא מצד (מקום) המזבח בפ”ע, השייך גם להם, כנ”ל³⁰.

28 „איש איש לרבות העו”כ שנודרים נדרים ונדבות כישראל” (מנחות עג, ב. ושי”ג. וראה רמב”ם הל’ מעשה הקרבנות פ”ג ה”ב. הל’ מלכים פ”י ה”ג). וראה רמב”ם סוף הל’ מעשה הקרבנות. וראה הערה 30.

29 וכמ”ש (תרומה שם) ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. ונאמר (עזרא ד, ג) „לא לכם ולנו לבנות בית לאלקינו”. וראה רמב”ם הל’ שקלים פ”ד ה”ח. הל’ ערכין וחרמין פ”א ה”א. הל’ מתנות עניים פ”ח ה”ח.

30 עפ”י יש לבאר פסק הרמב”ם (סוף הל’ מעשה הקרבנות) השוחט קדשי נכרים בחוץ חייב (כדעת ר”י במשנה זבחים – מה, א), אף שבנוגע לשאר הדינים בקדשי עכו”ם פסק (הל’ פסולי המקדשין ספ”ח) ד”אין חייבין עליהם משום פגול נותר וטמא” (כדעת ר”ש במשנה שם) – וראה נ”כ

שייכת (בעיקר) לדין מקום המזבח: מ”כיון ששם היתה עקידת יצחק (שהי’ גדר קרבן). לכן נקבע מקום זה ל”בית ה”” שענינו „להיות מקריבים בו הקרבנות”. ונמצא דזה שמקום המקדש בכלל ה”ה בהר המורי, הוא משום שהמזבח (מקום עבודת הקרבנות שהוא ענין העיקרי ב”מקדש) מקומו בהר המורי, ולכן הביאו הרמב”ם כאן גבי מזבח דוקא.

אמנם בהלכה ב’ לא כתב הרמב”ם „ובמקדש כו”” אלא „המקום שבנה בו כו” המזבח” – כי בהלכה זו קאי בדינו של המזבח עצמו (לא בתור עיקר המקדש).

ונמצא דשתי ההלכות במקום המזבח (מקומו בהר המורי, ומקומו ה”מכוון ב” יותר בהר המורי” גופא, במקום העקי” דה), חלוקות בעצם: א) מקומו (הכללי) בהר המורי – הוא מפני היותו עיקרו של המקדש, ב) מקומו ה”מכוון ביותר” בהר המורי” עצמו, הוא מפני היותו – מזבח, מבלי שייכות לכללות הבית.

וזהו טעם השינויים והחילוק בין ה”ראיות שהרמב”ם מביא בההלכות:

הדין הא’ במקום המזבח, שהוא מצד היותו עיקר המקדש, יסודו (אך ורק) במעשה העקידה, „במקדש נעקד יצחק אבינו” – כי ענין המקדש שייך לישראל דוקא:

מש”כ בדין השני אין הרמב”ם מס’ תפק בזה ש”הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח כו”” אלא מוסיף „והוא המקום שבנה בו נח כו” קין והבל כו” אדם ה” ראשון כו” כשנברא” – כי בזה משמיענו, שייחודו של מקום זה כמקום „מכוון ביותר” למזבח (בכלל, לא רק כמזבח שבמקדש), אינו שייך רק לישראל, אלא כן ה” מאז ומקדם (גם לפני האבות), שהוא מקום מיוחד בעצם לבניית מזבח.

ולא עוד אלא שממשיך ומבאר מעל-

הבריאה), וכוונת הרמב"ם בכתבו „הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק“ היא רק להביא ראיה על סגולת המקום, ולכן מדגיש פעולת אבר-הם – זוהי שבנה שם מזבח ועקד עליו יצחק הוא ראיה שמקום זה הי' מוכשר (לפני כן) למזבח וקרבתו.³³

ויש להוסיף, שהבאת יצחק על „אחד ההרים“ (הר המורי' בכלל) היתה ע"פ ציווי השם (כמו שהביא הרמב"ם כאן „שנאמר ולך לך אל ארץ המורי“), משא"כ מקומה המכוון של העקידה לא כ' הרמב"ם שהי' ע"פ ציוויי,³⁴ ועפ"ז יומתק חילוק הנ"ל שע"י עקידת יצחק נתקדש כללות ההר (להיות מקום ה' מקדש והמזבח), אבל לא המקום המכוון ביותר – כי רק זה הי' ע"פ ציווי השם.

ז. שני ענינים אלו שבמקום המזבח – מקומו הכללי של המזבח בהר המורי' ומקומו המכוון ביותר, ושייכותם לשני הענינים שבמעשה העקידה („במקדש נעקד יצחק“, „בנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק“) – יש לבאר בעומק יותר, ע"פ מ"ש הרמב"ם בספרו מו"ק³⁵ – שתכליתו של נסיון העקידה היתה לפרסם בעולם שני ענינים גדולים מיסודות התורה:

(א) „להודיע אותנו גבול אהבת השם ויראתו עד היכן היא מגעת“,

(ב) „להודיע אותנו איך יאמינו הנביאים באמת מה שיבוא מאת השם

ו. עפ"ז יש לבאר עוד דיוק ושינוי בלשון הרמב"ם, שבה"א כ', „ובמקדש נעקד יצחק“, שמדגיש את (א) הנפטר (ב) ביצחק, ואילו בה"ב כותב „הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק“, שמדגיש את (א) הפעולה, (ב) אברהם:

זה שמקום ה„מקדש“ הוקבע בזמן אברהם, אינו רק מחמת תפלת אברהם „ויקרא גו' בהר ה' יראה“, אלא גם (ואולי בעיקר) מפני שע"י עקידת יצחק, שהובא כקרבתו ונתקדש בקדושת עולה, נתקדש מקום העקידה (הר המורי')³² ו הוכשר ע"י להיות „בית לה“ ש„מקריבים בו הקרבנות“ – וזהו מ"ש הרמב"ם „ובמקדש נעקד יצחק“.

משא"כ מקומו המכוון ביותר של ה' מזבח, מצד המזבח עצמו, אינו תוצאה ממעשה העקידה, אלא הוא להיותו מקום ראוי וקבוע להקרבת קרבנות (מתחילת

הרמב"ם בהל' פסוה"מ שם: מפרשי המשנה והגמ' זבחים שם – כי פגול נותר וטמא הם דינים בהקרבתו והקרבתו, ולכן חלים רק על קרבן של ישראל: משא"כ האיסור דשחטוי חוץ שייך למקום המזבח, השייר גם לב"ג, ככפנים.

וראה קרית ספר להמבי"ט סוף הל' מעה"ק: השוחט קדשי עכו"ם בחוץ חייב כיון דנודרים נדרים ונדבות כישראל דחתיב איש איש לרבות את העכו"ם שהם כישראל להביא קרבנות. וראה משנה למלך הל' מלכים פ"א ה"ז (ד"ה ודע שמה שתיצרו) שמחלק (ע"פ תודה"מנין – ע"ז ה, ב) בין קרבנות ב"נ שנודרים לה' להקריב בבית המקדש, שבזה י"ל שמחוייבים לקיים נדרם ואית בהו משום בל יחל, למה שנודרים להקריב בכמה. ע"ש. ולהעיר מר"ש משאנן לתוכי אחרי (י', ג), ואין הנכרים חייבין (בשחטוי חוץ) כו' אע"ג דנודרים נדרים ונדבות כישראל“.

(31) וכן זה שבהלכה א' אינו מדבר ע"ד בנין המוכח (דאברהם), משא"כ בהלכה ב' מדגיש „בנה בו“ המזבח, שעיקרו דיון במזבח, ככפנים.

(32) ראה שו"ת חת"ם שבעה"ט 15.

(33) ראה בבבבאר דברי הרמב"ם בהלכות אלו – לקו"ש ח"ט ע' 142 ואילך.

(34) ולהעיר שהרמב"ם כאן לא הדגיש כמ"ש בפד"רא שם (הנ"ל הערה 11): כיון שהגיעו לאותו מקום הראוהו הקב"ה לאברהם ואמר לו זה הוא המזבח.

(35) ח"ג פכ"ד.

מקדש (כנ"ל) – לכן גם במזבח עצמו ישנם שני ענינים אלו: (א) קרבנות הו"ע העבודה (כנ"ל) מצד מקריבי הקרבן, (ב) ע"י עבודת הקרבנות של אהרן ובניו נעשית השראת השכינה בביהמ"ק ובבית קדש³⁹ [כמשנת במק"א⁴⁰ בפירוש הו"דא דהסנהדרין⁴¹ „ברוך הוא שבחר ב־ אהרן ובבניו לעמוד לשרת לפני ה' ב־ בית קדש הקדשים“, ששבח זה הוא על המעלה שבעבודת אהרן ובניו, שמביאה השראת השכינה בקדש⁴²].

ויש לומר, שזהו החילוק בין שתי ההלכות הנ"ל בדין מקומו של המזבח: ההלכה הראשונה אודות מקום המזבח בהר המור"י להיותו עיקרו של המקדש, שייכת לפעולת המזבח בכללות המקדש דהיינו השראת השכינה שבו; ואילו ההלכה השני, שהוא דין במקום המזבח מצד המזבח עצמו (כנ"ל בארוכה) – שייכת לתוכן ענין המזבח בפ"ע, דהיינו ענין העבודה (מעשה הקרבנות).

ח. ועפ"י יש להוסיף ביאור בשתי ה־ הלכות ברמב"ם כאן אודות מקום ה־ מזבח, ושייכותן ליצחק ולאברהם:

שני ענינים הנ"ל שנקבעו במקום המזבח ע"י מעשה העקידה – (א) ענין העבודה, (ב) השראת השכינה – שייכים,

בנבואה . . שכל מה שיראה הנביא ב־ מראה הנבואה הוא אמת ויציב אצל הנביא לא יסופק בדבר ממנו . . והרא"י על זה הסכים אברהם לשחוט בנו יחידו אשר אהב כמו שצווה ואע"פ שהיתה המצוה ההיא בחלום או במראה . . ולא ה' מוצא בנפשו לעשות זה המעשה הגדול מספק כו"ל.

ויש לומר, שמשני ענינים אלו שנת־ פרסמו בעולם ע"י מעשה העקידה באים שני הענינים שבבית המקדש (שנבנה ב־ מקום העקידה):

ענין אהבת ה' ויראתו שנתגלה ע"י העקידה, הביא לידי זה, שעיקר הענין דעבודת ה' (שזהו ע"י מעשה הקרבנות) הוא במקום זה דוקא; ופירסום וגילוי ההתאמתות בתכלית של מראה ה' הבא בנבואה, הביא זה שעל מקום זה יתפלל שיהי' מקום גילוי שכינה, „ה' יראה . . בהר ה' יראה“ – „בהר זה יראה הקב"ה לעמו“³⁶.

[וי"ל שהם הם שני הענינים שכתב הרמב"ם בריש הל' בית הבחירה „בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה“ – ד, מקריבים בו הקרבנות הו"ע העבודה; וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה“ הו"ע הרא"י, „שלש³⁷ פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה'“³⁸].

וכיון שהמזבח הוא עיקרו של ה־

39 וי"ל שכן הוא בנוגע לתפלות (שבמקום קרבנות תקנום), שבחיוב נוכח המקדש בתפלה (רמב"ם הל' תפלה פ"א ה"ג. פ"ה ה"ג) יש ב' דינים (ראה כס"מ (בב' המקומות ברמב"ם שם): מצד הדין ד, עבדהו במקדשו" – מקום קרבנות, ומצד זה דשם מקום שכינה ד, „זהו שער השמים“ (ויצא כה, יז וב־ פרש"י שם). ואכ"מ.

40 לקו"ש ח"יא ע' 123 ואילך (חידושים וביאור־ רים להל' ביהב"ח ע' יא ואילך).

41 סוף מדות. אלא שבג"י הרמב"ם ליתא – ראה בארוכה לקו"ש שם. ואכ"מ.

36 ל' רש"י פרשתנו עה"פ כב, יד.

37 משפטים כג, יז. תשא לד, כג (וראה גם שם, כד). ראה טז, טז.

38 להעיר מחגיגה ב, א (וש"ג) כדרך שבא לראות כך בא ליראות. וביד רמ"ה סנהדרין ד, ב שנלמד מהכתוב ד, יראה . . יראה שבפרשתנו הנ"ל. וראה כלי יקר עה"פ. ובארוכה אה"ת פרשתנו קב, ב ואילך.

זקנותו, וכמו שהאריך במו"נ שם ד, לא ידמה לו לא נתינת ממון ולא נתינת [פ"ש⁴⁶] – וזהו ענין העבודה שבמעשה העקידה:

ואילו חלקו של יצחק במעשה ה- עקידה הי' בעיקר בהנפעל, שהוא נת- קדש בקדושת עולה ע"י שנעקד ע"ג המזבח – וחלות קדושה שייכת, כמובן, להשראת השכינה.

וזהו שהרמב"ם מדייק ומחלק בשתי הלכות אלו:

בדין הראשון, שהוא דין במזבח מחמת פעולתו בכללות המקדש – ענין השראת השכינה – כתב הרמב"ם שזה מפני ש, במקדש נעקד יצחק⁴⁷:

ואילו בהלכה שלאח"ז, דין מקומו ה, מכוון ביותר" של המזבח, שהוא מצד גדר המזבח עצמו, ענין העבודה (כנ"ל) – בזה מדייק הרמב"ם, שזה שייך למעשה אברהם, ש, בנה בו המזבח (והוא – אברהם) עקד עליו יצחק⁴⁸.

(משוחות ש"פ מטור"מ וש"פ ראה תש"מ, ש"פ מטור"מ תשמ"ג)

בכללות, להבדל (העיקרי) בין חלקו של אברהם וחלקו של יצחק במעשה העקידה⁴²:

מעשה המסירת נפש של העקידה מתייחס (בעיקר) לאברהם⁴³, שהוא הי' צריך לכבוש את רחמיו מעל בנו יחידו ולהעלה לעולה ע"ג מזבח, משא"כ יצחק, שאמר⁴⁴ „רא' השה לעולה" [וגם לפרש⁴⁵] שאחרי תשובת אברהם „הבין . . . שהוא הולך להשחט (ומ"מ) וילכו שניהם יחדיו בלב שוה" – מ"מ, אינה דומה מסנ"פ דיצחק למסנ"פ דאברהם בעקידת בנו יחידו שנוולד לו לעת

(42) במו"נ שם מדובר בכ' הענינים שנתגלו במעשה העקידה עצמו, ושניהם נתגלו ע"י אברהם, ע"ש (ושם: ובאמת הי' ראוי שיהי' זה ענין על יד אברהם וביצחק כו') כי אברהם אינו הוא אשר התחיל כו'). והמבואר בפנים הוא בנוגע התוצאות ממעשה העקידה לענין קביעת מקום המזבח כו'. (43) וכמבואר בכ"מ ד, „פתחת הצנור" למסנ"פ היתה ע"י אברהם ע"י נסיון העקידה (ראה לקו"ש ח"כ ע' 74 ואילך. וש"נ) – ולא ע"י יצחק.

[ולעיר מב"י לטאו"ח (ס"א ד"ה טוב לומר) שאומרים פ' העקידה בכל יום „כדי . . . להכניע יצרו לעבוד השי"ת כמו שמסר יצחק נפשו" – הובא בשו"ע אדה"ו שם מהד"ק ס"י. אבל: (א) במהד"ת (שם ס"ט) השמיטו. (ב) ועיקר בה, „רבש"ע" שאומרים אחרי פרשת העקידה מוזגשת רק מסנ"פ דאברהם (כמו שכבש רחמיו כו'), ולא דיצחק. ואכ"מ].

(44) פרשתנו כב, ז. וראה ראב"ע שם. (45) פרשתנו שם, ח. וראה ב"ר פנ"י, ד. שם, ה.

(46) וראה מאמרי אדה"ו לפרשיות התורה (פר' שתנו ס"ע קכח): ולכן נזכר בתורה הנסיון של ה- עקידה על אברהם ולא על יצחק כי מפני שהפקיר א"ע יכול להיות בקל אבל אברהם שהפקיר את בנו כו'.

וירא ג

„מוצא שפתי לא אשנה“, הקב"ה הביטיח לאברהם, „כי ביצחק יקרא לך זרע“ — צריך המתקה איך זה העלה אברהם את האיל „תחת בנו“, ש"הי מתפלל . . . כאלו בני שחוט כו", הרי הקב"ה „הי חפץ . . . לא לשחטו“?

ואין לתרץ, דמזה שנודמן לו האיל בשעה זו (ובפרט ע"פ פרש"י „שהי' (האיל) רץ אצל אברהם“) הבין שהקב"ה רוצה שיקריבנו על המזבח — כי זוהי הוכחה שרצונו של הקב"ה הוא להקריבו ע"ג המזבח, אבל לא לחדש רצון להקריבו „תחת בנו“.

(6 פרשתנו כא, יב.

(7 כב, יג ד"ה בקנינו. וראה שם ד"ה והנה איל „מוכן הי' לך מששת ימי בראשית“.

(8 וראה רשב"ם, אברבנאל, ספורנו ועוד.

(9 ולא יהי' המזבח ללא תכלית (אברבנאל כאן) כלל, ובמכל שכן וק"ו מייקץ המזבח (רש"י ויקרא א, ב. שבועות יב, א) שלא יהא „בלא תכלית“ אפילו לזמן קצר. וראה הערה הבאה.

(10 ועוד זאת: מאריכות לשון הכתוב „וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל“ משמע, שלא ראה את האיל פתאום, אלא שנשא את עיניו לחפש אחר בהמה כדי להקריבה „תחת בנו“ (דאלי"ב הויל להכתוב בקצר „וירא אברהם והנה איל“). וכן מפורש ברד"ק כאן. והיינו שההתעוררות להקריב קרבן באה מצד אברהם. וראה לקמן הערה 24.

[ובאברבנאל כאן מפרש, ש"הי קשה (לאברהם)

א. על הכתובי „וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל גו' ויעלהו לעולה תחת בנו“, מפרש רש"י: „תחת בנו, מאחר שכתוב ויעלהו לעולה לא חסר המקרא כלום, מהו תחת בנו, על כל עבודה שעשה ממנוי' הי' מתפלל ואומר יה"ר ש- תהא זו כאלו היא עשוי' בבני, כאלו בני שחוט כאלו דמו זרוק כאלו בני מופשט כאלו הוא נקטר ונעשה דש“.

וצריך להבין:

לעיל על הפסוק: „קח נא את בנוך גו' והעלהו שם לעולה“ פרש"י „והעלהו, לא אמר לו שחטוה לפי שלא הי' חפץ הקב"ה לשחטו אלא להעלהו להר לעשו- תו עולה ומשהעלהו אמר לו הורידהו“. ודבר זה הודיע הקב"ה לאברהם לאחר זה, כהובא ברש"י על הפסוק, „ויאמר אל תשלח ירך אל הנער ואל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי גו“, שהקב"ה אמר לו לאברהם, „לא אחלל בריתי ומ- צא שפתי לא אשנה: כשאמרתי לך קח מוצא שפתי לא אשנה לא אמרתי לך שחטוה אלא העלהו, אסקתי אחתי“.

ומכיון שכבר ידע אברהם „שלא הי' חפץ הקב"ה לשחטו אלא להעלהו“ — ועד שא"פ להיות באופן אחר, כי

(1 פרשתנו כב, יג.

(2 לכאורה צ"ל בו (וכבהמשך תומי' — בבני). ונא' מכת"י רש"י שתת"י „שהי' עובד“ (במקום „שעשה ממנוי“). אבל בדפוסים הנפוצים, וכן בדפוס ראשון ושני דפרש"י, שאר כת"י רש"י שתת"י ועוד — הוא ככפנים.

(3 כב, ב.

(4 שם, יב.

(5 תהלים פט, לה.

(*) ועי' „וישא עיניו וירא“ בריש פרשתנו (ית, ב) — כי אברהם הי' „יושב פתח האהל“, לראות אם יש עובר ושבי' (ית, א וברש"י) — שחיפש אורחים: וכן בתחילת מעשה העקידה — „ויהי ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק“ — כי הוצרך לחפש את המקום (ראה רש"י שם. איחר מלהראותו מיד), וגם ראיית המקום היתה ע"י ש"ראה ענן קשור על ההר“ (רש"י שם).

פרש"י: ולאידך, אין התירוץ, "פשוט" כ"כ שנאמר שאין רש"י צריך לכותבו ב- פירוש (כי התלמיד יעמוד על זה מעצמו) - שהרי יש מקום לומר להיפך, שבנידון זה לא שייך כלל זה ד, דובר אמת ב- לבנו", כי מאחר ש, לא ה' הפך הקב"ה לשחטו", שוב אין מקום לומר שאברהם ישתדל לקיים מחשבתו הקודמת (לו גם באופן ד, "כאילו" בנו שחוט), דלא כחפצו של הקב"ה.

ולכן, גם את"ל שרש"י ס"ל שיש מקום לביאור זה, ה"ל לכותבו בפירושו (וכמדובר כמ"פ, שרש"י כתב פירושו בשפה ברורה מבלי שיצטרך הלומד לחפש ביאור במפרשים כדי להבין כונתו).

ג. ויובן זה בהקדים עוד תמי' בכתו- בים אלה - שלא מצינו שרש"י מתרצה:

בכתובים מסופרים¹⁵, דכאשר שלח "אברהם את ידו . . . לשחוט את בנו" קרא אליו מלאך ה', ויאמר אל תשלח ידך אל הנער גוי' כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני", ולאחרי שראה אברהם את האיל, "ויעלהו לעולה תחת בנו", קרא אליו מלאך ה' "שנית מן השמים, ויאמר בי נשבעתי נאום ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחי- דך, כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך גוי' והתברכו בזרעך גוי'".

ואינו מובן (כמו שהקשו במפרשים¹⁶):

(15) כב, י ואילך.

(16) אברבנאל (שאלה הכ"ב), צורר המור ועוד. ולהעיר מרש"י ריש פרשתנו (יח, ב) "שאינ מלאך אחד עושה שתי שליחות". אבל נוסף לזה שכאן אי"ז בגדר שליחות אחרת, הרי עיקר השאלה כאן היא - למה ה' הפסק דהקרכת האיל כ' בין שתי האמירות.

ויתירה מזו: מדברי רש"י - "והי' מתפלל ואומר יהי רצון שתהא זו כאלו היא עשוי' בבני" - מוכח, שאברהם עשה דבר זה (הקרכת האיל "תחת בנו") לא מפני ציווי הקב"ה (או שהבין שכן הוא חפצו של הקב"ה), אלא שזה ה' רצונו (ו"חידושו") של אברהם, שלכן הוצרך להתפלל להקב"ה שתתקבל הקרבה זו "כאילו היא עשוי' בבני".

והתמי' במקומה: הקב"ה אמר לאבר- הם, "מוצא שפתי לא אשנה לא אמרתי לך שחטוהו אלא העלהו" - ואברהם רצה והשתדל להוסיף קרבן "תחת בנו"!!

ב. יש מפרשים שזה ה' "תמורת" מה שהי' בלבו לשחוט את בנו, על דרך ודובר¹² אמת בלבבו", כי מאחר ש, ה' בדעתו לגמור הפעל . . . חשב שהי' מ- חייב לתת במקומו כופר ותמורת זה במקום זה¹³.

כלומר: עם היות שציווי השם ה' רק "העלהו" ולא "שחטוהו", מ"מ, מאחר שאברהם גמר בלבו לשחוט את בנו, חל עליו חיוב לקיים מה שהי' בלבו (עכ"פ - ע"י תמורה) - משום "ודובר אמת בלבבו"¹⁴.

אבל דוחק גדול לתרץ כן בפרש"י - כי לא מצינו אף רמז לתירוץ זה ב-

שתי' ביאתו אל המקום שהוא לבטלה ובנין המזבח ועריכת העצים ללא תכלית ונשא עיניו כו" (וראה פסיקתא רבתי פ' בחודש השביעי). אבל ראה רש"י (כב, יב) דאברהם אמר להמלאך "לחנם באתי לכאן", ומוכח מזה (שהמשך) המענה "כי עתה ידעתי גוי' ביטל טענה זו, דאין ביאתו לחנם, כי הנסיון גופא הוא התכלית].

(11) ספורנו כאן.

(12) תהלים טו, ב.

(13) אברבנאל כאן.

(14) ראה ב"ב פח, א וברבינו גרושום ורשב"ם.

פרש"י מכות כד, א.

מדוע הוצרך המלאך לקרוא אליו „שנית מן השמים” למסור לו את כל הברכות המגיעות לו „יגן אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנגך את יחידך”, ולא אמר לו כל זה בקריאה הראשונה?

ומשמעות הכתובים היא, דאף שאבר-הם נתברך ברכות אלו „יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנגך את יחידך”, מ”מ, לא נתברך בהן בפועל עד אחר הקרבת האיל – וטעמא בעי.

ד. ויש לומר הביאור כזה:

החידוש שבברכות אלו, „הרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול גוי” וירש זרעך גוי והתברכו בזרעך גוי” – אף שכבר נתברך אברהם בתוכן דומה כמ”פ לפנ”א (כמסופר בפ’ לך”ט) – הוא (כמפורש בכתוב) שכאן נשבע הקב”ה עליהו” – „בי נשבעתי נאום ה’ כי יען גוי” כי ברך אברכך גוי” (שעי”י השבועה הובטח ששום דבר לא יבטל ברכות אלו).⁽²⁰⁾

ועפ”ז אין לתמוה מדוע לא פירש רש”י מהי הסיבה שבגללה באה השבועה דוקא בקריאה „שנית”, לאחר הקרבת

האיל – כי זהו מובן מהמסופר בחומש שבועת הקב”ה בפעם הראשונה:

בהכתובים לאחר המבול נאמר²¹ „ויבן נח מזבח לה’ גוי ויעל עולות גוי” וירח ה’ את ריח הניחוח ויאמר גוי לא אוסיף לקלל גוי ולא אוסיף עוד להכות גוי”, ופירש רש”י „לא אוסיף. ולא או-סיף, כפל הדבר לשבועה, הוא שכתוב²² אשר נשבעתי מעבור מי נח ולא מצינו בה שבועה אלא זו”. הרי מפורש, דזה שנשבע הקב”ה שלא יוסיף עוד להביא מבול, בא ע”י ריח הניחוח מקרבנותיו של נח.

והוא הדבר בנדוד: זה שהקב”ה נשבע על הברכות הוא בא ע”י קרבנו של אברהם – (בהקרבת האיל)²³. ולכן באה שבועה זו רק בקריאה ה”שנית”, לאחר העלאת האיל.

וזהו גם הטעם שרצה אברהם ל-הקריב את האיל²⁴ „תחת בנו” – כי כדי שקרבנו יפעול שהברכות על נסיון העקידה (שהם ענינים עיקריים לקיומו של עם ישראל) יובטחו לו בשבועה, ה’ צ”ל שייכות וקשר בין הקרבן והנסיון. וע”ד שמצינו בקרבנותיו של נח (שפעלו שבועת ה’ „לא אוסיף”), דנוסף על זה שהקריבם תיכף לאחר צאתו מן התיבה (בסמיכות ובהמשך להמבול), הנה הקר-בות עצמם היו מבהמות אלו שניצלו מן

(17) כב, יז”ח.

(18) יב, ב”ג, יג, טז, טז, ה, יז, ו.

(19) וכ”ה ברמב”ן כאן (ובארברכנאל (שאלה הכ”ג) הקשה עליו. ואכ”מ). וראה רד”ק כאן פסוק טז”ו. ועוד.

(20) בלשון הרמב”ן (ועד”ו ברד”ק) „שלא יגרומ שום חטא” (וראה רש”י וישלח לב, יא).

ואין רש”י צריך לפרש זה – כי זהו פשוט תוכן ענין השבועה, ובלשון הכתוב שהובא ברש”י כאן „לא אחלל בריתי”. וכמפורש ג”כ לעיל גבי נח ע”ד שבועת השם ובריתו (נח ה, כא ובפרש”י, שם ט, יא) שלא יביא עוד מבול לשחת הארץ, אף „כשתעלה במחשבה לפני להביא חושך ואבדון לעולם” (רש”י שם ט, יד).

(21) נח ה, כ”א.

(22) ישעי’ נד, ט.

(23) ראה מדרש תדשא פי”ד: ע”י הקרבן קבלו אברהם יצחק ויעקב ברכת עולם שנאמר בי נשבעתי נאום ה’. ובפרקי דר”א (ספ”א): עלה ריח ניחוח של איל לפני כסא הכבוד וערב לו כריח ניחוח של יצחק ונשבע לברכו כו’.

(24) ועי”פ הנ”ל הערה 10 – ח”פ אברהם

בהמה כדי להקריבה „תחת בנו”.

כי לא בא לידי הקרבה בפועל. כי גם לאחר ההחלטה בלב שלם, וכל ההכנות שעשה כדי להקריב את יצחק כקרבן, ש"כבש את רחמיו" כדי למסור לה' – עכ"ז, מכיון שלא עשה לו "מאומה"³² ולא באה הקרבה זו בפועל, הרי אין זה ודאי. וכמובן בפשטות, שאינה דומה כלל כבישת הרחמים בההכנות, "לשחוט את בנו" לכבישת הרחמים הדרושה בעת העשי' בפר"מ³³.

[וע"ד מעלת האדם המוסר נפשו לה- שם בפועל ממש, לגבי זה שמסירת נפשו היא רק בכח³⁴ (אף שהחליט במחשבתו להיות מוכן (כשיבוא לידו) למסור נפשו לה'). כי כאשר האדם צריך למסור את עצמו בפועל, עליו לעורר בנפשו-תקיפות וכחות ביתר שאת ויתר עז מהכחות שהוא מעורר להיות מוכן לזה במחשבה לחוד, וכמובן בפשטות].

ובמילא: בנוגע לנסיון העקידה הי' מספיק גם ה"כבש את רחמיו" שבהכנה של אברהם, כי בזה כבר "ידעתי כי ירא אלקים אתה"³⁵ וכ" – מ"מ, עדיין אין בזה העילוי שבקרבו, הקרבה לה' (בפועל).

ז. וזהו ג"כ הטעם דכאשר א"ל ה' מלאך לאברהם, "אל תשלח ידך אל ה' נער" אמר אברהם, "אעשה בו חבלה ואור- ציא ממנו מעט דם"³⁵ – דלכאורה, מהי

המעלה של "קרבן" (ועי"ז הברכות על מעשה העקידה יובטחו לו באופן של שבועה): ולכן הקריב את האיל "תחת בנו", והתפלל להקב"ה "יהי רצון שתהא זו כאילו היא עשוי' בבני".

[ובזה יומתק המשך הכתוב "כי נשבעתי גוי' יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך", שמשמעו, (שגם) השבועה שאחרי הקרבת ה- איל היא "יען" (תוצאה מזה) ש"עשית גוי' ולא חשכת את בנך את יחידך" – כי (גם) עי' הקרבת האיל הראה אברהם שלא חשך את בנו יחידו מהשם, מכיון שהתפלל אז ש"תהא זו כאלו היא עשוי' בבני"³⁶].

ו. אבל עדיין חסר ביאור: הן אמת שמצינו גבי נח שבועות ה' באה על ידי "ריח הניחוח" של קרבנות – מ"מ, בנדר"ד, איך יתכן לומר שנסיון העקידה עצמו, שבו גילה אברהם שמוכן להקריב את בנו יחידו לה', אין בו כדי לפעול שבועת ה', ורק הקרבת האיל "תחת בנו" היא הגורמת שבועת ה'?

יש לומר הביאור בזה:

אף שבמעשה העקידה גילה אברהם שהי' מוכן ומזומן למסור בנו יחידו לה', מ"מ, אין זה עדיין בגדר ודאי של קרבן,

עי' שיחתי כו' ושריפת האיל "תחת בנו", שהקב"ה קיבל תפילתו שיהא נחשב "כאילו היא עשוי' בבני" (וראה רש"י פרשתנו כב, יד (וכן בחוקתי כו, מב) "אפוא של יצחק צבור כו"). וראה לקו"ש חכ"ה ע' 131.

30) להעיר גם מכלי יקר כאן.

31) כלומר: אף שבהקרבת האיל יש המעלה דקרבו (הפועל שבועת ה') – מ"מ, בנוגע ליצחק (היינו חלות גדר קרבן על יצחק), כמה עדיפא מחשבת וכונת אברהם בהקרבת האיל "תחת בנו", לגבי מעשה העקידה עצמו?

32) פרשתנו כב, יב ובפרש"י.

33) להעיר מאברבנאל כאן (השאלה הבי') "איך יאמרו . . . כדי . . . שתצא לפועל, כי הוא לא שחט בפועל את יצחק בנו ומי יודע אם הי' מתחיל לשחוט בראותו טפת דם אם הי' מתחרט ויכמרו רחמיו ולא יצא דבר לפעל".

34) ראה בארוכה שערי תשובה (לאדמו"ר האמצעי) ח"א ד"ה אחרי ה"א פל"ז.ה. ועוד.

35) רש"י שבהערה 32. – ע"פ הערה 29 יתורץ הקס"ד "אעשה בו חבלה כו'", אף שיצחק עולה תמימה.

וע"ז התפלל אברהם, שע"י מחשבה והתעוררות זו יהי נחשב „כאילו היא עשו"י בבני", העילוי שבהקרבה בפועל:

וע"ז בא מענה השם (על ידי המלאך) – „בי נשבעתי נאום ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה גו' כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך גו' וירש זרעך את שער אויבי“,

שזה יקויים ובמילואו „בגאולה העתידית דה לנו“³⁸, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ וירא תשל"ז)

התועלת בהוצאת מעט דם, הרי גם בזה לא יקיים הציווי ד„העלהו . . לעולה“? – אלא מפני שע"ז יורגש בו הענין דמסירה בפועל³⁶.

ולכן, כאשר ענהו המלאך „אל תעש לו מואמה“, „אל תעש בו מום“³² – ורצה אברהם שבמעשה העקידה יהי בו העי' לוי של קרבן – הקריב את האיל „תחת בנו“, ובכל עבודה ועבודה שעשה בהאיל התפלל ואמר „יהי רצון שתהא זו כאילו היא עשו"י בבני“:

כאשר אברהם שחט את האיל, חשב והרגיש בנפשו שהוא שוחט את יצחק (ועד"ז בשאר העבודות שעשה בהאיל), באופן שבהקרבת האיל הי' מעורר בעצמו המדה ד„כובש את רחמי“ בפועל, שהרי בעת מעשה השחיטה הי' מורגש במחשבתו³⁷ שהוא שוחט את יצחק.

38 רמב"ן פרשתנו כב, טז בסופו. ולהעיר מפרקי דר"א (ספלא) שקרו ימיו של האיל „עתיד לתקוע בו לעתיד לבא“. וראה המשך יונת' תר"ם ע' מג.

36 ראה אברבנאל שבהערה 33: בראותו טפת דם כו'.
37 עיין שעת' שם פרטי הדרגות שבמסנ"פ בכח.

חיי שרה

וביותר יש לתמוה ע"פ המפורש בהמ"ש שדברי הפרקי דר"א ז', כשבאו ישראל לארץ . . לא היו יכולין ליכנס (בעיר היבוסי) מפני אות ברית שבועת אברהם . . וכשמלך דוד ורצה ליכנס . . לא הניחו אותו . . מכח ברית שבועת אברהם". וכן הוא בספריי' דמש"נ גבי יהושע⁸ "ואת היבוסי יושבי ירושלים לא יכלו בני יהודה להורישים", פירושו "יכולים היו אבל אינן רשאים" (וכמפורש ברש"י⁹ שהאיסור הוא "לפי שכרת להם אברהם ברית כשלקח מהם מערת המכפלה"), הרי ששבועת אברהם הטילה איסור¹⁰ על בני"י לכבוש את ירושלים.¹¹

ב. להלן שם בפרקי דר"א מסופר, ד' - כאשר לא הניחו את דוד ליכנס בעיר ו, אמרו לו אין אתה יכול ליכנס בעיר היבוסי עד שתסיר כל הגלולים הללו שכתוב עליהם אותו שבועת אברהם, אמר דוד לאנשיו כל מי שיעלה בראשונה ויסיר את הגלולים הללו שכתוב עליהם אות ברית שבועת אברהם יהי לראש ועלה בראשונה יואב בן צרוי

(7) פ' ראה יב, יז.

(8) יהושע טו, סג.

(9) פ' ראה שם.

(10) והוא דלא כפרש"י יהושע שם שלא היו רשאין מחמת השבועה שנשבע אברהם לאבימלך (ולהעיר מתוס' שאנץ לסוטה י, א) - דהרי בימי דוד כבר עברו הזדורות שהזכור בהשבועה (רש"י ש"ב ה, ח בסופו). וראה רד"ק שם, ו (בסופו). פ"י רבינו ישעי' שם, ט.

(11) השקו"ט בפרש"י פ' ראה שם ע"ד הפשט - ראה בארוכה לקריש חכ"ט ע' 80 ואילך.

א. איתא בפרקי דר' אליעזר, שכ' אשר בא אברהם לקנות את מערת ה' מכפלה מאת בני חת "אמרו לו אנו יודעים שהקב"ה עתיד ליתן לך ולזרעך את כל הארצות האל כרות עמנו שבועה: שאין בני ישראל יורשים את עיר יבוס כי אם ברצונם של בני יבוס (ש,חתיים היו"¹²) - וכרת עמהם ברית - ואח"כ קנה את מערת המכפלה".

וצריך ביאור:

א) איך הסכים אברהם לכרות עמהם שבועה שלא ירשו בני ישראל את עיר היבוסי - היפך הבטחת הקב"ה אליו "את כל הארץ גו' לך אתננה ולזרעך עד עולם".¹³

ב) הרי עשיריות בשנים לפני זה כרת ה' את אברם ברית לזרעך נתתי את הארץ הזאת.¹⁴

(1) פל"ו.

(2) כ"ה בפדר"א לפנינו "כרות עמנו שבועה". וביל"ש יהושע (רמז כח) "כרות עמנו ברית". וכ"ה בערוך (ערך עור) ואברבנאל ש"ב ה, ו. וביל"ש וירא (רמז פב) "כרות עמנו ברית ושבועה". וראה המשך הלשון בפדר"א, וכתבו עליהם שבועת אברהם . . מפני אות ברית שבועת אברהם". וביל"ש וירא (וערוך) שם, וכתבו עליהם ברית שבועת אבר-הם". ועד"ז ביל"ש יהושע וכאברבנאל שם "ברית השבועה". ואכ"מ.

(3) פדר"א שם - לפנינו.

(4) כן הגי' הרד"ל בפדר"א שם, על פי יל"ש וירא ויהושע שם.

(5) לך יג, טו. ועוד. וראה לקמן סעיף ג.

(6) לך טו, יח.

(*) וכ"ה בפדר"א שם להלן בברית שכרת יצחק עם עמי הארץ.

חלול ה' כ"ז שהיו עומדים, כענין ה-
שבועה לגבעונים¹⁸ (ז.א. היות שלפי
דעתם של היבוסים עדיין השבועה קיימת
היו צריכים לבטל זכר השבועה למנוע
חילול השם).

ואילו מסיום הענין, ש"אח"כ קנה את
עיר היבוס לישׂראל בכתב עולם לאחור-
זת עולם, משמע שקנה את העיר כדי
שרכישת העיר תהי' „ברצונם של בני
יבוס“¹⁹!

עוד צריך ביאור: ע"י מה נשתנה,
שבעת כיבוש יהושע „לא יכלו גוי' להו-
רישם“, שלא היו רשאים להורישם מפני
השבועה (אף שנצטוו „והורשתם את כל
יושבי הארץ וגו'“²⁰), ולדוד ה' מותר
ללכוד העיר?²¹

ג. ויובן זה בהקדם הדו"ד בין אבר-
הם ובני חת שהובא ברז"ל:

על הפסוק²², „גר ותושב אנכי עמכם“
אמרו רז"ל²³: „אם תרצו הריני גר ואם

כו" (וכמפורש בכתוב²⁴ שדוד לכד את
העיר). ומסיים שם (בפדר"א): „ואח"כ²⁵
קנה את עיר היבוס לישׂראל בכתב
עולם לאחוזת עולם“.

ואינו מובן (וכמו שהקשו במפר-
שים²⁶):

מתחילת הענין, שלא הניחו לדוד ל-
כנס לעיר „מכח ברית שבועת אברהם“,
מוכח שבימי דוד עדיין היתה השבועה
קיימת:

אבל מהמשך הסיפור, שנלחם יואב
עם בני יבוס ולכד את העיר (כמפורש
בכתוב), משמע ששבועת אברהם כבר
בטלה.

[ועוד זאת: אם שבועת אברהם לא
בטלה – מהי התועלת בהסרת הגלולים
עם השבועה הכתובה עליהם? וכי ב-
כוחה של הסרה זו לבטל תוקפה של
השבועה?²⁷ ועכצ"ל שכבר בטלה שבו-
עת אברהם²⁸, והי' מותר ללכוד העיר, ו-
הטעם שצוה להסיר הצלמים הוא (כמ"ש
במפרשים²⁹) „רק מפני שהי' זה כעין

(18) גיטין מו, א. רמב"ם הל' מלכים פ"ז ה"ה.

(19) להעיר שביל"ש וירא ויהושע שם, וכן
בערוך ואברבנאל שם – לא הובא לשון הפדר"א
„כי אם ברצונם של בני יבוס“.

(20) מסעי לג, נב וא"לך.

(21) ברד"ל שם „כיון שנצטוו בתורה (שופטים
כ, טז) לא תחיי' כל נשמה הרי נתבטל הכרית ע"פ
הדבור“. וצ"ע, דלפ"ז גם בימי יהושע כבר בטלה
השבועה (ועוד קודם שבע שכבשו), ואיך נאמר
ביושע שם „לא יכלו . . להורישם“, שאינם רשאים
(כספרי ורש"י ראה שם). ודוחק לומר שלא יכלו
מצד החילול השם שבדבר, כי פשטות הלשון לא
משמע הכי אלא שנאסרו מצד השבועה עצמה.

בזית רענן ליל"ש יהושע שם דבני יבוס „פרצו
הגדר תחלה שנלחמו עם ישׂראל“ (ולכן הותר ל-
ישׂראל לכבוש ארצם). אבל ראה רד"ל שם, שב-
יבוס יא מצאנו שפרצו הגדר. ע"ש. ואכ"מ.

(22) פרשתנו כג, ד.

(23) פרי"ש עה"פ, מב"ר פנ"ח, ו.

(12) ש"ב ה, ז.

(13) במשך זמן לאח"ז – כמפורש בש"ב בסופו.

(14) רד"ל לפדר"א שם (אות צו). וראה גם

אברבנאל שבהערה 2.

(15) ואף שכן אמרו לדוד כמפורש בקרא (ש"ב
ה, ו) וכהובא בפדר"א – צ"ל שאמרו זה דרך משטה
אני בך (וכו"ב). וראה מפרשים לש"ב שם.

(16) בא' מתירוצי הרד"ל שם, „שבאמת ה-
שבועה לא בטלה ולכן לא הי' דוד יכול לירש ארצם
. . עד שקנאו ממנו אח"ז“. ומה שהסיר הגלולים,
אינו מפני השבועה (שהי' כתוב עליהם), אלא מפני
„שהי' שונאו לשמוע ולראות הגלולים כסמוך לו“.
ע"ש. אבל נוסף לזה שמפשטות הלשון בפדר"א
משמע שהסרת הגלולים היתה מפני השבועה ה-
כתובה עליהם, הרי צלמים בכלל היו עוד כו"כ, כד-
מוכח מקראי. ואכ"מ.

(17) רד"ל שם. ועוד.

אפשר לו ליטלנה מן הדין, ורק כשאינן רצונם בכך („ואם לאו“), אזי – „אהר“ תושב ואטלנה מן הדין“.

ותמוה: איך יתכן לומר שה„דין“, אם מותר לאברהם ליטול את מערת ה- מכפלה או לא, יהי תלוי ברצונם³² של בני חת?

ה) מדוע הביא אברהם את ההוכחה (שהוא יכול ליטלנה מן הדין) מהבטחת הקב"ה „לזרעך אתן את הארץ הזאת“ – שהנתינה היא לזרעו של אברהם – ולא מהבטחת הנתינה לאברהם עצמו – „את כל הארץ גוי לך אתננה“³³?

לפי המדרש³⁴, שההוכחה היא מזה שא"ל הקב"ה „לזרעך נתחתי את הארץ הזאת“³⁵, אתי שפיר – כי כתוב זה אינו הבטחה על העתיד, אלא לי עבר, בלשון הירושלמי³⁶, „לזרעך נתחתי – כבר נתחתי“, וכדאי תא גם במדרש³⁷ על כתוב זה, ש„מאמרו של הקב"ה מעשה“. וא"כ עדי- פא אמירה זו של הקב"ה („לזרעך נתחתי“) גם לגבי האמירה „לך אתננה“ שהיא רק הבטחה על העתיד:

אבל לפי פרש"י, שההוכחה היא מ„לזרעך אתן את הארץ הזאת“ – קשה, כנ"ל: מדוע לא הביא ההבטחה „לך אתננה“³⁸?

לאו אהי' תושב ואטלנה מן הדין²⁴ שאמר לי הקב"ה²⁵ לזרעך אתן את הארץ הזאת“.

וצריך ביאור:

א) מכיון שביכלתו ליטלנה „מן הדין“ – למה השתדל כ"כ לקנות את מערת המכפלה (ובכסף מלא²⁶)?

ב) כשאמר אברהם לבני חת „אטלנה מן הדין“ התכוון בודאי שיאמינו לי- דבריו²⁷ שהקב"ה הבטיח לו הארץ הזאת, וא"כ אין תועלת בסירובם ויתנוה לו מרצונם הטוב – ולמה אמר „אטלנה“ ש- משמעו בע"כ?

ג) באם הי' לוקחה בחוזק יד ובע"כ²⁸ – יש בזה משום חילול השם-אצל בני חת (שאברהם הי' מוכר אצלם „נשיא אלקים“²⁹), ומפורסם כאיש שהנהגתו היא בתכלית החסד, היושר והצדק³⁰).

ד) מדיוק לשונו „אם תרצו הריני גר ואם לאו אהי' תושב“³¹ משמע, שהיותו גר או תושב תלוי ברצונם של בני חת. כלומר: אם ירצו בני חת למכור את מערת המכפלה, אזי „הריני גר“ שאי

(24) בכ"ר „אם רציתם גר ואם לאו מארי ביהא“.

(25) לך יב, ז. ובכ"ר הובא פסוק אחר – ראה

בסוף הסעיף.

(26) פרשתנו שם, ט.

(27) ולהעיר מפד"א שהובא לעיל (סעיף א), ש„אמרו לו אנו יודעים שהקב"ה עתיד ליתן לך ולזרעך כו“.

(28) להעיר מפי' המיוחס לרש"י בכ"ר שם „מארי ביהא, בעל כרחם שכך כו“.

(29) פרשתנו שם, ו.

(30) ראה וירא (יח, יט) למען אשר יצוה גוי

לעשות צדקה ומשפט.

(31) ברש"י בכ"ר שם: הריני כגר. ובמדרש

אגדה (באבער): אם תרצו אהי' כגר ואם לאו אהי' כתושב.

(32) להעיר מהגריסא בכ"ר (הובאה בהוצאת תיאודור) „אם רציתם“.

וכן במדרש שכל טוב כאן.

(33) לך יג, טו. ועד"ז שם, יז. וראה הלשון

בפד"א שהובא בתחילת השיחה.

(34) ב"ר שם.

(35) לך טו, יח.

(36) חלה פ"ב ה"א.

(37) ב"ר פמ"ד, כב.

(38) ביאור דברי רש"י (והשינוי לגבי לשון

המדרש) ע"ד הדרש (והרמז) – ראה לקו"ש חט"ו ע'

146 ואילך (רש"י). וראה שם ע' 204 ואילך עיד

ההלכה.

ד. וי"ל הביאור בכל זה:

בבעלות בני" על ארץ ישראל יש שני פרטים: בעלות כללית – זה שכל הארץ שייכת לכלל ישראל, ובעלות פרטית – זה שכל אחד מִישראל יש לו חלק פרטי בארץ השייך (רק) אליו.

ושני אופני בעלות אלו דבנ" בארץ ישראל באו בפועל³⁹ על ידי שני קנינים: הבעלות הכללית באה ע"י כיבוש הארץ ע"י יהושע כו', שע"ז נקנית כללות א"י לכלל ישראל, והבעלות הפרטית ד- כאו"א מִישראל בחלקו הפרטי נעשית על ידי ישיבה וחזקה, שכ"א ישב והחזיק בחלקו⁴⁰.

זאת ועוד: שני אופנים אלה בבעלות אינם תלויים זב"ז; אפשר להיות בעלות כללית בלי בעלות פרטית ובעלות פרטית בלי בעלות כללית.

הסברת הדבר:

בעלות כללית אינה שוללת הבעלות הפרטית, וכמו בעלות המלך על המדינה שלו, דעם היות שכל הארץ כולה היא ברשות המלך⁴¹, מ"מ אין זה שולל בעלו- תו הפרטית של כאו"א מבני המדינה על רכושו הפרטי (ביתו, שדהו וכו'), אלא שמצד בעלותו של המלך על כל הארץ

חלים כמה דינים גם על הרכוש הפרטי של כאו"א – דדינא דמלכותא דינא⁴², ולכן מוטל עליו לשלם מסים למלך על רכושו זה, ועד שבתנאים מסויימים יכול המלך ליטול גם את רכושו של האיש הפרטי⁴³, וכהדיו ד"מלך פורץ גדר . . ואין ממחין בידו"⁴⁴, וכו'.

ולאידך, בעלות הפרטית אינה מביאה (בהכרח) בעלות כללית⁴⁵. וכמו שמצינו לאחרי חורבן הראשון, דאף את"ל ש- בטלה בעלותם הכללית של בני" על הארץ⁴⁶ – ד"כיון שנלקחה הארץ מידי- הם בטל הכיבוש" ועד ש"נפטרה מן ה- תורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל"⁴⁷ – מ"מ נשארה בעלות היחיד על קרקעו, וכמש"נ בירמ"י⁴⁸ "שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום", כי אין הבעלות הפרטית תלויה בבעלות הכללית.

ה. ועפ"ז מובנים דברי אברהם לבני חת – "אם תרצו הריני גר ואם לאו אהי'

(42) גיטין י, ב. וש"נ. וראה קו"א לשו"ע אדה"ז שם.

(43) ראה רמב"ם הל' גזלה ואבידה פ"ה ה"א ואילך. הל' מלכים פ"ד.

(44) ב"ב ק, ריש ע"ב. וראה גם משנה סנהדרין כ, ב ובפרש"י שם. וראה רמב"ם הל' מלכים פ"ה הל' ובלח"מ שם.

(45) ובארות אברהם ויצחק, קנית חלקת השדה מיד בני חמור נשיא הארץ וכו' יוכיחו.

(46) שנעשית על ידי כיבוש יהושע (דאתי כיבוש ומבטל כיבוש – ראה הנסמן בהערה הבאה). וראה בהנסמן לעיל הערה 39. ואכ"מ.

(47) רמב"ם ספ"ז מהל' ביה"ב ובני"כ שם.

(48) לב, מד. וראה ב"ב כה, סע"ב. וברבינו גרשום שם: מי שקנה עכשיו בתים או שדות במקום הזה יכתוב כשטר ויחתום עדים כדי שתהא הקרקע ברשותכם וכשתחזור מן הגלות ויבואו המוכרים להוציא מידכם כו' תראו להם שטריכם כו'.

(39) דאף שא"י ירושה לנו מאבותינו (ב"ב קט"ו, ב. ע"ז נג, ב) – מ"מ "לא נקנית להם אלא בחזקה כו' במה ירשתם בישיבה כו'" (שו"ע אדה"ז חו"מ קו"א להל' הפקר בתחלתו). וראה בארוכה השק"ט בגדרי הבעלות דאי' מומן האבות – אנציקלופדי' תלמודית ערך א"י (ע' ר ואילך. וש"נ). וראה גם לקו"ש חט"ו ס"ע 103 ואילך. וש"נ. ועוד. ואכ"מ.

(40) ראה המקנה קידושין (כו, א ד"ה בחזקה מנ"ל. שם יד, ב ד"ה בא"ד ועוד נראה) הדחוקה היינו החלוקה שביניהם לקנות כאו"א חלקו, ולא לקנות מן הכנענים. ועיינו שו"ע אדה"ז שם. ואכ"מ.

(41) ראה שו"ע אדה"ז שם ס"ג.

תושב ואטלנה מן הדין: החילוק בין האופן ד"הריני גר" (ע"ז שבני חת ימכרו לו את מערת המכפלה) להאופן ד"אהי תושב ואטלנה מן הדין" – הוא בגדר הבעלות של אברהם על מערת המכפלה:

מערת המכפלה, כמו כל הארץ סביב לה, היתה אז ברשותם ובבעלותם הכללית של בני חת, ובקשת אברהם לקנותה מעפרון היתה רק לרכוש את הבעלות הפרטית (דעפרון) של מקום זה, אבל גם אח"כ תשאר בעלותה הכללית בידי בני חת (שלא מצינו שאברהם כבש מלכות בני חת).

וזוהו "הריני גר" – כי הארץ נשארה בבעלותם הקודמת של בני חת, ואברהם הוא "גר" הקונה רכוש פרטי במדינת – במלכות בני חת.

אמנם כל זה הוא אם יסכימו בני חת למכור לו את מערת המכפלה, אבל "אם לאו – אהי תושב ואטלנה מן הדין", שנטילת המערה תהי' תוצאה (והמשך) מהבעלות הכללית על ארץ ישראל.

והביאור: אברהם ידע שאדם וחוה קבורים במערת המכפלה⁴⁹, ובאם לא יסכימו בני חת למכרה לו (באופן ש- תגיע לו הבעלות הפרטית), וירצו להכריחו לקבור שרה במק"א לא אצל חוה צלע מצלעותיו דיציר כפיו של הקב"ה, הרי איגלאי מילתא שכבר הגיע זמן קיום ההבטחה "לזרעך אתן את הארץ הזאת", ותנתן לו (גם) הבעלות הכללית – "אטלנה מן הדין"⁵⁰.

1. עפ"ז מתורגם ג"כ מדוע הובא ע"ז בפרש"י הכתוב "לזרעך אתן את הארץ

הזאת" (או במדרש "לזרעך נתתי את הארץ הזאת") – ולא הכתוב "לך אתננה", ובהקדים:

שני אופני בעלות הנ"ל לישראל ב- ארץ ישראל הובטחו לאברהם אבינו: הכתובים "לזרעך אתן את הארץ הזאת", "לזרעך נתתי את הארץ", ענינם בעלות הכללית של עם ישראל על הארץ, ואילו בהכתוב "לך אתננה" מדובר בבעלות הפרטית של ישראל על חלקו בארץ.

וההסברה בזה – יש לומר:

ההבטחה "לזרעך אתן את הארץ הזאת" (וכן הכתוב "לזרעך נתתי את הארץ הזאת") כוללת את כל הארץ בלשון "כללי", "הארץ הזאת". והוא לפי שה- נידון הוא "הארץ" – ארץ ישראל ה- שייכת בכללותה לכללות עם ישראל:

בההבטחה ד"לך אתננה" הרי הכתוב מאריך בה ומפרט ואומר: "ראה מן המקום אשר אתה שם צפונה ונגבה וקדמה וימה גו' לך אתננה ולזרעך עד עולם ושמתי את זרעך כעפר הארץ אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ גם זרעך ימנה. קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה גו'".

כלומר:

(א) בכתובים אלו מודגש גודל שטח הארץ וגם פרטיו ("וראה גו' צפונה ונגבה וקדמה וימה גו'") וריבוי זרעו של אברהם ומנין בו – שמשמעות המשך הכתובים היא, שנתנת ארץ רחבת ידים כזו מתאימה לההבטחה ד"ושמתי את זרעך כעפר הארץ", שלכן זקוקים הם לארץ גדולה ביותר וחלק זרעך יהי' בצפונה, חלקו בנגבה וכו'; וענין זה קשור עם הבעלות הפרטית של כא"א מישראל על חלקו בארץ.

(49) ראה פרש"י פרשתנו כג, ב.

(50) ע"ז כיבוש מלך. ולכן אמר ע"ז "אטלנה מן

הדין" שמשמעו בע"כ.

שהוא הוא אותו ה"כלל" במשך כל הדורות⁵⁵; משא"כ בהבעלות הפרטית שנאמרה לאברהם בתור "אב", שמוריש לכאו"א מבניו, נאמר "לך אתננה⁵⁶ וְלִזְרַעְךָ", שבזה מודגש היחס ד"אב" ו"בן" שבין אברהם וזרעו, שע"ז באה הארץ בירושה מהאב – אברהם – לזרעו עד עולם⁵⁷.

(55) דצבור לא מת (הוריות ו, א) – אלא שצ"ע אם כן הוא בנוגע לפני מת ולאחר מ"ת.

(56) ראה גם ע"ז נג, ב: מכדי ירושה היא להם מאבותיהם. ובפרש"י שם ד"ה ואשריהם. וע"פ הנ"ל בפנים יש לפרש מ"ש רש"י שם, "שהרי לאברהם נאמר כי לך אתננה", כי שם קאי לא רק בדין הבעלות הכללית אלא בדין הבעלות הפרטית, וכדיוק לשון הגמרא "ירושה היא להם מאבותיהם". וראה יחזקאל שם ובמפרשים. ועצ"ע.

(57) ואולי יש לקשר לזה השקו"ט והפלוגתא אם גר מביא בכורים וקורא (ראה בכורים פ"א מ"ד), ולהלכה פסק הרמב"ם (הל' בכורים פ"ד ה"ג), הגר מביא וקורא שנאמר לאברהם (לך יו, ה) אב המון גוים נתמיד הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסו תחת כנפי שכינה". וראה פיהמ"ש להרמב"ם בכורים שם.

וע"פ הנ"ל י"ל דזה מה שגר קורא הוא לא מצד היותו חלק מכלל ישראל (כבני"ש שאצלם ישנה הבעלות כללית מאברהם כראש האומה), כ"א בגדר כן הירוש מאב שלו – אברהם.

ולהעיר שלעתיד גם הגרים יטלו חלק בארץ, שנאמר (יחזקאל מז, כאכ): "ותלקתם את הארץ וגו' לכם ולהגרים הגרים בתוכם וגו' והי' שבט אשר גר הגר אתו שם תתנו נחלתו". וי"ל דזהו בגדר בעלות פרטית שלהם בארץ דיורשים מאברהם.

וראה רמב"ן ב"ב (פא, א) שהגרים בני אברהם

(ב) "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה" – שאברהם יחזיק בארץ, קנין חזקה (כמבואר בגמ'⁵²) – קאי ג"כ על קנין השייך לבעלות פרטית, כנ"ל שחזקה היא (בעיקרה) בקנין הפרטי.

ז. ויש לומר, שזהו גם טעם החילוק שבין הכתובים – בדפסוקים המדברים אודות הבעלות הכללית נאמר רק "לזרעך", ואילו בהכתובים ע"ד הבעלות הפרטית נאמר "לך אתננה ולזרעך עד עולם", בהדגשת הנתינה לאברהם בפ"ע:

אברהם אבינו הי': (א) ראש האומה הישראלית, הכוללת את כל בניו, ומצד זה הנה כל ענין שנאמר אליו (או ניתן לו) הרי זה ענין ד"כלל ישראל"⁵³; והוא גם (ב) ה"אב" של כאו"א מישראל באופן פרטי, כתוארו "אברהם אבינו", אביהם של כאו"א מישראל.

ולפי זה: ההבטחה לאברהם ע"ד בעלות הכללית דא"י היא לאברהם בתור ראש האומה (כלל ישראל), וההבטחה בנוגע לבעלות הפרטית – היא לאברהם בתור ה"אב" של כאו"א מישראל⁵⁴.

ולכן בהכתובים שבהם באה הבטחה לאברהם ע"ד הבעלות הכללית, נאמר בהם רק "לזרעך אתו" (לזרעך נתתי), כי זה אינו בגדר ירושה באופן פרטי מאב לבן, אלא ניתן לכלל ישראל (ולהעיר

(52) ב"ב ק, א (דעת ר"א). ובתרגום יונתן לך שם "עבד בך חזקתה". וראה גם ירושלמי קדושין פ"א ה"ג. וכן בהנסמן לעיל הערה 39.

(53) וכפשוטו, דאו (לפני לידת יצחק) הי' אברהם כלל ישראל היותו היהודי היחידי. ולהעיר מצפ"ע ע"ת ר"פ וישב בנוגע ליעקב.

(54) להעיר מיחזקאל לג, כד: אחז הי' אברהם וירש את הארץ ואנחנו רבים לנו נתנה הארץ למורשה.

(*) להעיר מפיהמ"ש להרמב"ם שם: לפי ש"ד אברהם הי' אב לכל העולם לפי שהוא למדס אמונה. (** וראה חמשון דברי הרמב"ם בהל' בכורים שם. ולאברהם היתה השבועה תחלה שיידרשו בניו את הארץ. פ"י הכס"ט שם. אבל ראה שו"ת שאגת ארי' סמ"ט.

פרטית, דאף שבנ"י ישלטו על ארץ יבוס כי היא חלק מארצם, מ"מ בקשו לכרות ברית שלא יחזיקו בה ישראל בבעלות פרטית, "כי אם ברצונם" (של בני יבוס). והיינו, שגם בני חת הסכימו להשאר תחת שליטת וממשלת בני", וכל כוונתם היתה רק שלא תושלל מהם בעלותם הפרטית על עיר יבוס – שבאופן זה אין איסור (וכההודעה ה"רוצה להשלים ישלים")⁶².

[וענין זה מודגש גם בלשון בקשת בני חת – „אנו יודעים שהקב"ה עתיד ליתן לך ולזרעך את כל הארצות האל, כרות עמנו שבועה כו", היינו שגם הם יודעים שהקב"ה עתיד ליתן הארץ (כולל עיר היבוס) לישראל, ולכאורה מה מקום לכרות ברית לעשות ההיפך – „שאין בני יורשים כו"? אלא שגם לדעת בני חת, השבועה „שאין בני יורשים את עיר יבוס" אינה בסתירה לזה, „שהקב"ה עתיד ליתן לך ולזרעך את כל הארצות האל"].

ובזה יומתק הקשר בין שבועה זו ל- קניית מערת המכפלה: לאחרי שהסכימו למסור (למכור) לאברהם את בעלותו הפרטית של מקום מערת המכפלה – ביקשו מאברהם, מדה כנגד מדה, ש- ישבע להם דגם כאשר הבעלות הכללית

ח. ע"פ כל הנ"ל יש לבאר ג"כ ענין שבועת אברהם לבני חת „שאין בני ישראל יורשים את עיר יבוס כי אם ברצונם":

אף שבנ"י נצטוו⁶³, „והורשתם את כל יושבי הארץ גו' וישבתם בה גו' והת- נחלתם את הארץ", שבזה נכלל לא רק מעשה הכיבוש של הבעלות כללית, כ"א גם „וישבתם בה", שזהו חזקת כ"א ב- קרקע שלו, בעלות הפרטית – מ"מ שאני הבעלות הכללית מבעלות הפרטית, דהבעלות הכללית ניתנה כולה לעם ישראל, מבלי שום נתינת מקום לשליטת זר; משא"כ בנוגע לישיבה בארץ, הרי בתנאים מסויימים מותרים גם האומות להשאר בארץ, וגם מו' האומות. וכמו שנצטוונו⁶⁴, „כי תקרב אל עיר להלחם עלי' וקראת אלי' לשלום", שדיו זה הוא גם בנוגע לזו האומות⁶⁵, וכמו שעשה יהושע ד"שלושה⁶⁶ כתבים שלח יהושע עד שלא נכנס לארץ הראשון שלח להם מי שרוצה לברוח יברח וחזר ושלח מי שרוצה להשלים ישלים כו"⁶⁷.

ועפ"ז יש לבאר בנדוד⁶⁸: שבועת אברהם לא היתה שבנ"י לא ירשו את הבעלות הכללית דעיר (ארץ) היבוס – כי אא"פ להשבע נגד הבטחת הקב"ה „לזרעך אתן (נתתי) את הארץ הזאת"; אלא המדובר בשייכות הבעלות ה-

(62) ראה בארוכה רד"ק ש"ב כד, כג שבני היבוס היו „למס עובדי" (ראה רמב"ם הל' מלכים שם ה"א), וצע"ק שבשופטים (א, כא) לא נאמר אצל היבוסים שהיו „למס" כמש"נ שם לאח"ז אצל שאר האומות ש"לא הורישו".

(*) דמפשוטות לשונו. שנשארו שם משכבושה בני יהודה כו' והיו שם למס עובד כו' ע"י המס שהיו עובדים לבני יהודה ובני בנימין משמע שכוונתו דעוד מזמן כיבוש בני יהודה ובני בנימין היו למס עובד (אבל ראה אברבנאל ש"ב סט).

ראוים לירושה אלא שנתחלקה הארץ ליוצאי מצרים כו'. וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך גר. ושו"נ. ואכ"מ.

(58) שופטים כ, י"ד ואילך.

(59) רמב"ם הל' מלכים פ"ו. וראה בארוכה לח"מ שם.

(60) רמב"ם שם ה"ה (מירושלמי שביעית פ"ז ה"א).

(61) וראה רמב"ן שופטים שם. מפרשי רש"י שם ועוד.

הניחו לדוד ליכנס מכה ברית שבועת אברהם הי' שלא כדין, שהרי בזה התנגדו לבעלות הכללית של בניי על הארץ (בטעותם שבשבועת אברהם נכלל גם שהבעלות הכללית על עיר היבוס היא בידיהם), ומותר לו לדוד להלחם עמהם וללכוד העיר.

ומטעם זה צוה דוד להסיר הגלולים שעליהם כתובה השבועה – מאחר שבני היבוס השתמשו בשבועה זו שלא כדין.

אמנם, מזה גופא מובן, דגם אחרי שלכד דוד את עיר היבוס עדיין לא בטלה עיי"ו השבועה, כי לכידתו את העיר היתה רק מדיון כיבוש מלך, כדי לשלוט עליהם (בעלות הכללית) ואין זה נוגע להשבועה שלא תלקח מהם הבעלות הפרטית, "כי אם ברצונם":

ולכן, אף שהי' יכול להורישם מכה הבעלות הכללית (ע"ד מלך פורץ גדר כו'), ובפרט מקום המקדש שנצרך לכלל ישראל – מ"מ, כדי לצאת ידי השבועה, "קנה את עיר היבוס לישראל" בכתב עולם לאחוזת עולם.

(משיחות ש"פ ראה תשמ"ו)

(65) תיבה זו (שלכאורה מיותרת) משמעה – בעלות כללית דישראל. אבל עפ"מ בפדרא"א שם שדוד לקח מכל שבט ג' שקלים י"ל, שהכוונה לבעלות פרטית, כדי שיהי' לכל ישראל קנין במקום המקדש ובעיר ירושלים (כפשטות לשון הפדרא"א שדוד קנה כל עיר היבוס). וצ"ע בהא שירושלים לא נתחלקה לשבטים (יומא יב, א. רמב"ם הל' רוצח ושמירת נפש פ"ט ה"ד (מהשעוריים דשבוע זה – בשנת הדפסת השיחה – תשמ"ז)). ואכ"מ.

(*) והוא דלא כפשטות הכתובים בסוף ש"ב (ודה"א כא, יח ואילך) שקנה רק מקום הגורן (מקום המקדש). וראה זבחים קטו, ב ובפרש"י שם.

של הארץ תעבור לרשות ישראל, לא תלקח מהם הבעלות הפרטית של עיר היבוס, "כי אם ברצונם".

ט. עפ"ז מובן גם המשך הסיפור בפרקי דר"א בנוגע לדוד המלך:

טעמו של דוד ש, רוצה ליכנס בעיר היבוס" בפשטות הי' כי בא הזמן להכין את מקום המקדש, שהוא בעיר היבוס (ירושלים)⁶³. וע"פ הנ"ל, שבועת אברהם לבני חת היתה רק בשייכות לבעלות הפרטית של העיר, מובן בפשטות, ש- לקיחת מקום זה כדי להכין בנין המקדש מעיקרא לא נכללת בשבועה זו. שהרי לקיחה זו היא בשביל כלל ישראל, ו- שייכת לבעלות הכללית על הארץ (וע"ד לקיחת רכוש פרטי הנצרך להנהגת ה- מלוכה ע"י המלך).

כלומר: אי קיום השבועה הי' רק אם הי' מגרש אותם מהעיר כדי שיתיישב איש פרטי במקומם, לקיחת הבעלות הפרטית דהיבוס ע"י בעלות פרטית דבניי (וזהו כוונת הכתוב ביהושע, "לא יכלו . . להורישם"), משא"כ לקיחת המקום עבור כלל ישראל אין זה שייך להשבועה [וכשם שידע אברהם שהקב"ה עתיד ליתן לו כל הארצות האל, כך ידע שבמקום העקדה בהר ה' יראה" – שעתידיים לבנות ביהמ"ק בעיר היבוס, ולא ישבע להם, "שאין בניי יורשים את עיר יבוס כי אם ברצונם" באופן שבנין ביהמ"ק יהי' תלוי ברצונם של בני יבוס!].

יוד. עפ"ז מובן, דזה שבני היבוס לא

(63) ראה רד"ל לפדרא"א שם אות פז. וראה מפרשים לש"ב בסופו.
(64) וירא ככ, יד ובפרש"י שם.

חיי שרה ב

הרי שהענין דקפיצת הדרך של אליעזר כבר נרמז, לדעת המדרש, במ"ש לעיל „ויקם וילך אל ארם נהרים“, שהכניסה אל „ארם נהרים“ היתה „בו ביום“ ש- „ויקם וילך“.

ועפ"ז הי' אפשר לומר, שכוונת רש"י במ"ש „מכאן שקפצה לו הארץ“ היא לש- לול דעת המדרש שילפינו זה מהכתוב „ויקם וילך אל ארם נהרים“, ומובן גם טעמו בזה — כי בפשוטו של מקרא אין הכרח בפסוק „ויקם וילך“ שהלך בקפיצת הדרך (משא"כ „כאן“ שיש יתור לשון דתיבת „היום“ כנ"ל).

אמנם אין ביאור זה מספיק, כי זה שרש"י צריך לשלול מקומות אחרים הוא רק כשיש קס"ד בפשוטו של מקרא ללמוד דבר זה ממק"א, אבל בנדו"ד הרי מפשטות הלשון „ויקם וילך“ אין משמ- עות והכרח שקפצה לו הארץ — ולכ- אורה אין צורך לרש"י לשלול זה"י.

[ובפרט שגם במדרש ממשיך „הוא ד-

א. מן הפסוקי „ואבא היום אל העין גוי“ מעתיק רש"י „ואבא היום“ ומפרש „היום יצאתי והיום באתי מכאן שקפצה לו הארץ“. היינו, דמיתור לשון הכתוב „ואבא היום“ — דלכאורה, „היום למה לי“ — ילפינו, שכוונת אליעזר היתה, „היום יצאתי והיום באתי“. שקפצה לו הארץ“.

והנה נת' כמ"פ, דכאשר רש"י כותב „מכאן“ (ואינו מסתפק בכתובת הפירוש) — כוונתו בזה לדייק ולשלול, שדבר זה נלמד „מכאן“ דוקא ולא ממקום אחר לפני זה (אף שלכאורה קס"ד ללמוד משם דבר זה).

ויש להבין בנדו"ד (שהוסיף „מכאן“) — איזה „מקום אחר“ שולל רש"י בכתבו „מכאן שקפצה לו הארץ“?

והנה מקורו של פרש"י זה הוא ב- סנהדרין³, דאיתא שם „שלשה קפצה להם הארץ אליעזר עבד אברהם . . ד- כתיב ואבא היום אל העין למימרא דה- הוא יומא נפק“ (וכ"ה בפרקי דר"א⁴ ו- מדרש תנחומא⁵). אבל במדרש רבה פר- שתנו⁶ עה"פ⁷ „ויקם וילך אל ארם נה- רים“ איתא „ר' יצחק אמר בן יומו“ („בו ביום שיצא משם בו ביום בא לעין“⁸).

(1) פרשתנו כד, מב.

(2) רא"ם, גוי"א ועוד עה"פ. חדא"ג מהרש"א

סנהדרין צה, סע"א. ועוד.

(3) שם.

(4) פט"ז.

(5) ויצא ג.

(6) פנ"ט, יא.

(7) כד, י.

(8) רש"י לכ"ר שם.

(9) ביפ"ת (השלם) לכ"ר שם „דא"כ וילך וילך למה לי [וילך וכל טוב גוי ויקם וילך גוי] ועוד מיש דכתיב הכא ויקם ולא בוילך קמא“ — הרי בפשטות י"ל, דוילך קמא“ לא בא לספר הליכתו בפועל, אלא שלקח עמו „וילך“ וכל טוב אדוניו בידו. ועוד: „וילך אל ארם נהרים“ אין פירושו ביאתו לארם נהרים אלא (תחילת) הליכתו לשם (ע"ד „וילך חרנה“ — ר"פ ויצא וברש"י).

(10) וכן מ"ש בכ"ר (פ"ס, ו) עה"פ (כד, כז) „ברוך ה' גוי אשר לא עוב חסדו גוי בדרך נתני ה' גוי“ — „ממה שקפצה הדרך לפני הייתי יודע כו“ (וראה בחיי עה"פ. מתיב לכ"ר שם) — שאין הכרח בפשטות ל' הכתוב שם שהיתה קפיצת הדרך. וראה רש"י עה"פ שם, בדרך, דרך המזומן כו"י.

ומביאו בהמשך הסיפור עה"פ ואבא ה' יום גוי'!

לכאורה אפשר להסביר, כי דברי אליעזר שלפני פסוק זה (ו"אבא היום גוי") הם סיפור של דברי אברהם, ולכן אין לתמוה (כ"כ) מדוע חוזרת התורה עליהם; ורק בפסוק "ו"אבא היום גוי" שבו מתחיל סיפורו (ודבריו) של אליעזר עצמו, יש לדייק מדוע בא הכתוב ל- הכפיל (גם) ענין זה – ולכן מתרץ רש"י "יפה שיחתן של עבדי אבות כו".

אבל מלבד הדוחק בעצם החילוק (ש- הקושיא בהכפלת הסיפור היא רק על דברי אליעזר עצמו) – הרי סו"ס גם דב- ריו הראשונים של אליעזר אינם (דברי אברהם) אלא "שיחתן של עבדי אבות", הם חלק מסיפורו של אליעזר, ופשטות כוונת רש"י ב"יפה שיחתן כו" היא גם לדיבורים אלו, וכמובן מהמשך לשונו "שהרי פרשה של אליעזר כפולה בתו- רה", ופשוט שב"פרשה" נכללים גם די- בוריו הראשונים.

ג. גם צריך להבין:

(א) גם את"ל שעיקר הקושיא בטעם הכפלת הפרשה היא בכתוב זה, ולכן מתרצה רש"י כאן דוקא – עדיין אינו מובן, מדוע כותב רש"י ענין זה בהמשך לפירושו, "ו"אבא היום . . . מכאן שקפצה לו הארץ", וה"ז ענין בפ"ע והו"ל לכתבו בדיבור בפ"ע¹⁵? [וכמו שמצינו במקומות רבים בפרש"י על התורה, דכאשר מפרש שני ענינים נפרדים באותן התיבות, דרכו להעתיק תיבות הכתוב פעמיים¹⁶, לחלק

עתי' דר' יצחק ואבא היום אל העין היום יצאתי והיום באתי", ש"ל שכוונת המד- רש היא, שיעקר הלימוד שקפצה לו ה- ארץ הוא ממש"נ "ואבא היום" – ומזה רא"י לפרש דמש"כ כאן "ויקם וילך" היינו ב"ן יומר"].

ב. אח"כ ממשיך רש"י: "אמר רבי אחא יפה שיחתן של עבדי אבות לפני המקום מתורתן של בנים שהרי פרשה של אליעזר כפולה בתורה והרבה גופי תורה לא נתנו אלא ברמזיה".

ותמוה – ענין זה מאי בעי הכא, באמצע דברי אליעזר? לכאורה, הר"ל לרש"י לכתוב ביאור זה (המוסב על כללות ה"פרשה של אליעזר") תיכף בתחילת דברי אליעזר (שהוכפלו) או בסיומם; ועוד למה הביאו רש"י בכתוב זה דוקא?

וביותר תמוה: במדרש רבה¹² – כן הובא מאמר ר"א בקשר לתחילת הכפלת סיפור אליעזר¹³, ואילו רש"י משנה¹⁴

(11) כמ"ש בנחלת יעקב על פרש"י כאן (בתי' הב'). – במדרש לוח טוב שם "ויקם וילך, מלמד ש- קפצה לו הדרך", אבל כמה פ"י בו הם מדרש ואינם בפשוטו של מקרא.

(12) פ"ט, ח.

(13) עה"פ (כד, לב), "יתן תבן גוי". ואף שדברי אליעזר מתחילים בפסוק לד – נקבע המאמר על פסוק זה, בגלל הדרשה הב' דר"א שבמדרש שם "יפה רחיצת רגלי עבדי בתי אבות כו" (ראה יפה תואר (השלם) לב"ר שם).

(14) ובנחלת יעקב על פרש"י כאן ש"גירסת הרב (רש"י) היתה על זה הפסוק" (היינו שכן היתה גירסת רש"י במדרש).

ומה שביאר הטעם "לפי שבזה הפסוק נכפל הנס דהא מרומן בפסוק ויקם וילך וגם בזה הפסוק" (וראה יפה תואר (השלם) ונזר הקדש (השלם) לב"ר פנ"ט שם) – צע"ג לפרש כן ברש"י, שהרי רש"י מדייק "מכאן שקפצה לו הדרך", ושולל הלימוד מלפני זה,

מ"ויקם וילך" (כ"נל ס"א). וראה עוד תי' ע"ד הדרש כו"י בחזושי מהרש"א עה"ת פרשתנו (כד, יז). נחל קדומים (להחיד"א) ועוד כאן.

(15) ראה הערה שלפניו.

(16) לדוגמא בפרשתנו לעיל – כד, ז. שם, יט.

שם, כא.

שבפשטות הראי, דכיון שהקב"ה עשה לו נס דקפיצת הדרר, הרי מזה הוכחה שאין לאחר את שילוחה של רבקה.²¹

(ב) מדוע מעתיק רש"י שם בעל ה-מאמר – „אמר רבי אחא? – וכמדובר כמה פעמים, שבהביאו שם האומר כוונתו ליישב שאלה בהענין שיכולה להתעורר אצל „תלמיד ממולח“ לאחר התבוננות כו' (שלכן אין רש"י צריך לתרצה בפירוש, אלא רק ע"י ציון שם בעל המאמר, כלומר, שהתשובה מרומזת בשיטתו (או הנהגתו וכיו"ב) של תנא או אמורא זה).

ד. ויש לומר, שחדא מתורצת ב-חבירתה, כלומר, דיוקו של רש"י (הנ"ל סעיף א) „מכאן שקפצה לו הארץ“, הוא המכריח המשך פירושו „אמר רבי אחא יפה שיחתן כו“:

עצם ההכפלה (אפילו כשהיא באופן מפורט ובאריכות) – ע"פ פשוטו של מקרא אינו דבר המוקשה ומכריח ב-אור²², כי מצינו כמ"פ בתורה הכפלת ענין, ולא נחית רש"י לפרש בכל פעם טעם ההכפלה [וע"ד סיפור בריאת אדם הראשון, שנשנה בתורה פעמיים²³ (פעם בדרך כלל ופעם בדרך פרט²⁴) ולא פרש"י הטעם שנאמר ב' מקומות (ולא

שני הענינים בשני ד"ה נפרדים (מאחר שאין קשר ביניהם – בתוכנם)].

יש מפרשים²⁵ „דקשה לרש"י מאי בא לנו הקרא לאשמעינן שקפצה לו הארץ . . דאין לומר שבזה נמי הוכיח שמה' יצא הדבר ליתן לו את רבקה, שהרי נס זה נעשה לו אין זה הוכחה על רבקה דלמא בתולה אחרת יש בעיר הזאת ש-ישאנה, א"נ משום שזכותו של אברהם היא שקפצה לו הארץ, אלא על כרחך צ"ל: אף שאין צריך לכתוב ולא אשמ-עינן כלום אפילו הכי כתבו משום דבא לאשמעינן שחביב לפני הקב"ה כדר' אחא וכו“.

אבל תירוץ זה צע"ג, שהרי אף אם נאמר שבנס זה (של קפיצת הדרר) אין „הוכחה על רבקה“ בפרט²⁶, הרי פשיטא שהוא מראה בגלוי שה' הצליח דרכו בשליחות זו (בכלל)²⁷ – והרי זו היתה כוונת אליעזר, להוכיח לבתואל שהשם עמו והצליחו בכל – וכיצד אפשר לומר שדבר זה „לא אשמעינן כלום“?

ובפרט שדבר זה נוגע גם למבוקש עיקרי בשייכות לרבקה – בקשת אליעזר „אל תאחרו אותי וה' הצליח דרכי“²⁸, היינו לקחת את רבקה בלי שהי' ועיכוב בטענו „וה' הצליח דרכי“,

(21) אלא שאצל בתואל לא נתקבלה טענה זו, כי אפשר שזה הי' כבדי להקדים התחלת ההכנות ד"ב חדש כו', אבל לא לקחת אותה דיוקא תיכף (ראה לקו"ש ח"י ע' 68 הערה 17).

(22) ובפרט בנדודי, ש"ל כהרשב"ם כאן „כל אריכות דברים להודיעם שמאת הקב"ה יצא הדבר“, ועד"ז כ' בחזקוני כאן „ולפי הפשט נכפלה להודיען כי הוא ספר להם כו' שאלכ' תתמה היאך הסכימו לו מיד כו“.

(23) בראשית א, כז. שם ב, ז.

(24) פרש"י שם, ח. – ולהעיר שג"ז לא כתב רש"י בתחילת ה„חזרה“ שם (בפסוק ז).

(17) מנחת יהודה על פרש"י כאן.

(18) אבל לכאורה אינו, כי זה שבא בקפיצת ה-דרר מראה עוד יותר, דזה שנודמנה לו רבקה בתפלתו הוא מפני שה' הצליח דרכו ו„מה' יצא הדבר“. ולהעיר מדברי אליעזר לבתואל (כד, לח. וכן שם, מ"מא) „אל בית אבי . . ואל משפחתי“ (אף שלא נזכר בדברי אברהם – לעיל כד, ד. שם, ז).

(19) ראה גם יפה תואר לב"ר פנ"ט שם. וראה ב"ר ובחיי שבהערה 10. ועוד. – וראה מלאכת ה-קדש על פרש"י כאן „דהאי קרא לאו יתר הוא טובא קמ"ל שקפצה לו הארץ כפרש"י.

(20) כד, מו.

כתבה התורה כל הסיפור בהמשך אחד).

הקושיא מתעוררת רק בפסוק „ואבא היום” שלמדים „מכאן שקפצה לו ה־ ארץ”: הכתוב משמיענו אודות נס זה „שקפצה לו הארץ”, לא לעיל במקומו — כשמספר גוף המאורעות של הליכת אליעזר לארם נהרים („ויקם וילך אל ארם נהרים גו”), אלא רק בסיפורו של אליעזר לבתואל אודותם.

ועכצ״ל שטעם הדבר הוא: מכיון שבי־ עיקר זה נוגע לדברי אליעזר לבתואל, שבוה רצה להוכיח לו שמהשם יצא ה־ דבר ולא יעכב את השידוך (כנ״ל), לכן כתוב ומודיע שקפצה הדרך דוקא בי־ סיפורו כאן.

אבל אם כן, מאחר שאנו רואים שה־ כתוב לא רצה לספר נס זה ב' פעמים, ועד כ״כ שמשמיטו ממקומו (סיפור ה־ מאורע עצמו — כדי שלא תהי' הכפלה) ומספרו רק במקום שהוא מוכרח להבנת הענין — מתעוררת תמי' גדולה: מהו טעם האריכות בפרשה של אליעזר, שהיא כפולה בתורה על כל פרטי' שתי פעמים ולא מספיק לספרה רק פעם אחת (ובמכש״כ מסיפור ע״ד נס)?

וזהו שפרש״י: „ואבא היום כו' מכאן שקפצה לו הארץ (ולא לעיל במקומו)²⁵” — ועל תמיהת הלומד, א״כ מ״ט הוכפל כללות הסיפור, ממשׁיך רש״י בהתירוץ: אמר רבי אחא יפה שיחתך של עבדי אבות כו' שהרי פרשה של אליעזר כפר־ לה בתורה והרבה גופי תורה לא נתנו אלא ברמיזה.

ה. אלא ש,תלמיד ממולח” יכול

לשאול: הא גופא טעמא בעי — למה לא ניתנו הרבה גופי תורה אלא ברמיזה, ולא בפירוש ובאריכות (ובפרט שפשוט שע״י נתינת גופי תורה ברמיזה יכולים לבוא לידי טעות בהבנת ההלכה כו')?

והתירוץ על שאלה זו מרמז רש״י בציינו שם בעל המאמר — רבי אחא:

על הכתוב²⁶ „ודברת במ” בדברי תורה) דרש רבי אחא²⁷ — „ודברת במ, עשה אותן קבע ואל תעשם עראי”. ו־ צריך ביאור: מאי קמ״ל רבי אחא, הלא זו משנה מפורשת²⁸ „שמאי אומר עשה תורתך קבע”?

ויש לומר הביאור כזה:

עיקר כוונת המשנה היא בנוגע לקביעות בזמן²⁹ וביחס למלאכה, שרוב היום צריך האדם להקדיש ללימוד ה־ תורה ולא למלאכה. וזהו „תורתך קבע”, שמלאכת האדם צ״ל „עראי”, וכלשון הרמב״ם³⁰ „עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי”;

אמנם חידושו של ר״א הוא: „עשה אותן קבע ואל תעשם עראי”, הדגשת השלילה אינה ביחס למלאכה אלא בנו־ גע לדברי תורה עצמם — שאין לעשות דברי תורה ענין של „עראי”.³¹ והיינו, כי

26 ואתחננו ו, ז.

27 יומא יט, ב. ועד״ז בספרי (ורש״י) ואתחננו

שם (לא בשם ר״א).

28 אבות פ״א מט״ו.

29 ראה רש״י (ועוד) אבות שם. וראה כארוכה

לקר״ש חיי״ ע' 347 ואלך ובהערות שם.

30 הל' ת״ת פ״ג ה״ו. וכן בטושו״ע (ואדה״ז)

אוי״ת ר״ס קנו. הל' ת״ת לאדה״ז פ״ג ס״ב. — וראה

ברכות לה, ב. אדר״ג ספכ״ח. ועוד.

31 אלא שבהל' ת״ת לאדה״ז שם: ודברת במ

. . שתעשם עיקר ולא טפלה ועל כן חייב לעשות

תורתו קבע ומלאכתו עראי (ולאידך — ראה אדר״ג

פ״ג, ב): עשה תורתך קבע כיצד . . שאם שמע

25 היינו שהדגשת רש״י „מכאן” אינה משום

שיש קסד״ל ללמוד ממק״א, אלא להדגיש שדבר זה

נרמז כאן דוקא, ולא לעיל במקומו.

יש והאדם עוסק זמן רב בלימוד התורה, אבל התורה שהוא לומד היא אצלו „עראי“, שעניניו אינם נקבעים בנפשו, ועד ששוכח עליהם במהרה. וזהו מה שמשמענו ר"א „עשה אותן קבע ואל תעשם עראי“, שלימוד ד"ת צ"ל באופן שיהיו נקבעים במוחו של האדם, ע"י שלומד ומשנן כל דבר הלכה כמה פעמים עד שמבינו על בוריו ונקבע במוחו וזוכרו היטב כו"כ.³²

ומזה מובן, שלשיתת ר"א לא קשה מדוע ניתנו הרבה גופי תורה ברמזיה – כי לשיתתו, שיש חיוב ללמוד דברי תורה באופן של „קבע“, די ברמזיה, כי ע"י הלימוד והשינון בקביעות פעם אחר פעם כודאי ישיגם ויבינם על בורים ויכוין את ההלכה לאמיתתה של תורה³³ (משא"כ כשהיו דברי תורה – אף שלא ברמזיה – וילמדם עראי).

1. אמנם ע"פ הנ"ל, ש„פרשה של אליעזר כפולה“ כדי להורות על גודל החביבות שב„שיחתן של עבדי אבות“ – אינו מובן לאידך גיסא: מדוע לא הוכפל גם פרט זה, הנס של קפיצת הדרך, ולא עוד אלא ש„לא ניתן אלא ברמזיה“ (ביתור לישנא דקרא)?

ע"ד הפשט אין זו קושיא, כי לבד זאת שאם הי' נכפל גם פרט זה, שוב לא הי' ניתן לדייק בטעם הכפלת הפרשה (כנ"ל), שכל השאלה מתעוררת דוקא כאשר רואים שהכתוב מזייק להודיע

פרט זה רק פעם אחת במקום שנוגע) – הנה עוד זאת: כשם שב„גופי תורה“ ש„לא ניתנו אלא ברמזיה“, אין הפירוש שכל גופי תורה ניתנו ברמזיה, אלא רק (כדיוק לשון רש"י) „הרבה גופי תורה“, ויש הרבה שאכן נאמרו בפירושו, וגם הוכפלו (וכמובן), שאין קושיא בלימוד ע"ד הפשט מדוע אלה נתפרשו ואלה ניתנו ברמזיה) – כמו"כ לאידך, ב„שיחתן של עבדי אבות“, שאין הכוונה שהכתוב נחית לכפול כל הפרטים של „פרשה של אליעזר“, כי אף הכפלת רובה של ה"פרשה די' להדגיש את החביבות שב„שיחתן של עבדי אבות“ (וגם בזה אין קושיא בלימוד ע"ד הפשט מדוע נבחרו פרטים אלה דוקא).

אבל בפנימיות הענין יש מקום לדייק, מדוע דוקא נס זה שבפרשת אליעזר, שהוא הנס הכי גלוי בפרשה זו – לא זו בלבד שלא נכפל בתורה, אלא עוד זאת, ש„לא ניתן אלא ברמזיה“ (ביתור לישנא דקרא)?

ויש לבאר טעם הדבר, משום שהנס ד„קפיצה לו הארץ“ שייך במיוחד ל„תורתן של בנים“, ולכן בא ברמזיה דוקא.

2. ויובן זה בהקדם משנ"ת במק"א³⁴ הטעם (הפנימי) בזה שגופי תורה לא ניתנו אלא ברמזיה, ע"פ המבואר בכתבי הצ"צ פרשתנו³⁵, שישנו ענין ה„שיחה“ גם למעלה כביכול, והוא דיבורו ית', שבו נברא העולם („בעשרה מאמרות נברא העולם“³⁶) וכמאמר³⁷, „הוא שח ויהי“.

וההבדל למעלה בין „שיחה“ לתורה

הוא:

(34) לקריש ח"ב ע' 330 ואילך.

(35) אוה"ת קטש, סע"א ואילך.

(36) אבות רפ"ה.

(37) פיוט אתה הוא אלקינו (שחרית דימים

נוראים).

אדם דבר מפי חכם . . אל יעשה אותו עראי אלא יעשה אותו קבע. ואב"מ.

(32) ראה בארוכה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"ג ואילך.

(33) וראה לקריש חט"ז (ע' 463) שממאמר זה של ר"א „עשה אותן קבע“ יש ללמוד שיתכן שתהי' מעלה ב„שיחה“ לגבי „תורה“ ע"ש.

„שיחה“ מורה על מה שהקב"ה משפיל כביכול ומצמצם את עצמו בעשרה מאמרות לברוא על ידם את העולם ול- החיות, ומזה באה ההנהגה הטבעית:

משא"כ תורה היא למעלה מן העולם, כמחז"ל³⁸ שתורה קדמה לעולם, וממנה נמשכת ההנהגה הנסית של הקב"ה לשדד מערכות הטבע וכדיוק הלשון³⁹, „אין כל חדש תחת השמש“, דרך „תחת השמש“ אא"פ להיות חידוש במעשה בראשית, משא"כ ע"י התורה, שהיא „לעילא מן שמשא"כ⁴⁰, יכולים לעשות חידוש במעשה בראשית⁴¹], „ולכן⁴² התנאים ואמוראים היו עושים נסים מופלאים כמו גינאי⁴³ חלוק לי נהרא, וזוטרא⁴⁴ דבכו מחי מתים“ – שזוה בכח התורה שלהם.

וזהו הטעם שהרבה גופי תורה לא ניתנו אלא ברמיזה – כפי⁴⁵ מכיון שה- תורה ענינה להמשיך „אור חדש“ של- מעלה מן העולם, לכן לא ניתנה למטה אלא ברמיזה דוקא, ע"ד „(די) לחכימא ברמיזא“⁴⁶, שענין עמוק ביותר נמסר ע"י רמז דוקא⁴⁷.

38) ב"ר בתחלתה. ובכ"מ.

39) קהלת א, ט.

40) זח"א רכג, סע"ב. וראה שבת ל, ב וברש"י

שפרש"י קהלת שם. ועוד.

41) אוה"ת פרשתנו קטט, ב. ועוד.

42) אוה"ת שם. ומצינו ללקו"ת תזריע (כג, א). וראה מאמרי אדמרי האמצעי ויקרא ח"ב ע' תמג ואילך (ובהנסמן שם). שם ס"ע תנו ואילך. ועוד.

43) חולין ז, א. ושם (וכן בלקו"ת שם): חלוק לי מימך.

44) ע"ז י, ב.

45) וראה אוה"ת פרשתנו קכח, סע"ב ואילך.

קלג, ב.

46) זח"א כו, ב (ועוד) – הובא בלקו"ת ויקרא

ה, ריש ע"ב (לענין גזין שבתורה), שצוין באוה"ת פרשתנו שם (קלג, ב).

47) ומ"מ יש מעלה ב„שיחה“ לגבי „תורה“ –

כי תכלית הכוונה היא לתקן העולם כפי שנשאר

ועד"ו מובן גם בעניננו, שהנס ד- קפיצת הדרך של אליעזר – שהי' באופן של שידוד מערכות הטבע, לא נתפרש בתורה (באריכות) אלא „ברמיזה“ דוקא, כמו „גופי תורה“ [משא"כ שאר כל פרטי הסיפור של אליעזר המפורשים בתורה באריכות, אף שמהם נראה בעליל שהשם הצליח דרכו באופן ש„אותה הוכחת לעבדך ליצחק“⁴⁸, מ"מ, לא הי' בהם ענין של שידוד מערכות הטבע].

ויש לומר הטעם שב„פרשה של אלי- עזר“ („שיחתן של עבדי אבות“) נכלל גם הנס דקפיצת הדרך השייך ל„תורתן של בנים“: מבואר בכ"מ⁴⁹ הטעם לגודל ה- חביבות שב„פרשה של אליעזר“ עד ש- „יפה כו' מתורתן של בנים“ – כי שלי- חותו של אליעזר בענין נישואי יצחק ורבקה היתה שייכת לכללות ענין נתינת התורה [וכנרמז גם בנתינת „שני צמידים . . עשרה זהב משקלם“⁵⁰ לרבקה, וכ- פרש"י⁵¹ שהם „רמז לשני לוחות . . ל- עשרת הדברות“]: שמה מובן שגם ב„פרשה של אליעזר“ עצמה צ"ל מעין ה„אור חדש“ שלמעלה מטבע העולם, המתגלה על ידי התורה – וזה הי' בנס דקפיצת הדרך⁵².

בגדריו הטבעיים כו', כמשנ"ת בארוכה בלקו"ש ח"ב שם.

[באוה"ת פרשתנו שם (קל, א ואילך) מבאר בארוכה המעלה שבשיחתן של עבדי אבות (שהיא למעלה מתורה, ואדרבה, זהו שורש כל התורה כולה. ע"ש. וראה הנסמן בהערה 49): והמבואר בלקו"ש שם, הוא המעלה שב„שיחה“ עצמה לגבי „תורה“ ע"ש].

48) פרשתנו כד, יד. וכן שם, מד.

49) מאמרי אדה"ז – תקס"ג ח"א (ע' לו ואילך).

תו"ח פרשתנו קלה, א ואילך. אוה"ת פרשתנו ככו, ב ואילך. וראה לקו"ת ברכה צו, סע"ג ואילך. ובכ"מ.

50) כד, כב.

51) עה"פ. וכ"ה בחיב"ע ע"ה"פ. ב"ר פ"ס, ו.

52) וי"ל הטעם דנס זה דוקא – כי „קפיצת

נרמז השם של קפיצת הארץ בפסוק זה דוקא (ולא לעיל בפסוק „ויקם וילך“) – כי במ"ש „ואבא היום אל העין“ נרמז ענין התורה, כמבואר בזהר⁵⁶ ד„עין ה' מים“ שבסיפור זה רומז למעיין החכמה, מקור התורה, „וז"ש⁵⁷ ותרד העינה⁵⁸, ש' ירדה לשאוב מי החכמה דתורה, בכדה שעל שכמה כו' ותמלא כדה⁵⁹ הן כ"ד ספרים⁶⁰ דאורייתא“;

ונמצא שהפסוק „ואבוא היום אל ה' עין“ שייך למקור ענין התורה, ולכן מפסוק זה יוצא השם של קפיצת הארץ, הנהגה נסית שלמעלה מן הטבע.

(משיחת ש"פ ח"ש תשל"ו)

ח. ויש לקשר זה עם פירוש ה' בעש"ט⁵³ עה"פ, וז"ל: „מפסוק ואבוא ה' יום אל העין יצא שם של קפיצת הארץ“, ומבואר בס' עבודת ישראל⁵⁴ (להמגיד מקאזניץ) ד„זהו פירוש (לשון רש"י) היום יצאתי והיום באתי מכאן שקפצה, פירוש מכאן גופא, מדברים אלה שבזה ה' מאמר“, ד„מפסוק זה גופא יוצא שם לקפיצת הארץ“⁵⁵.

וע"פ משנת"ל שהנס דקפיצת הדרך שייך ל„תורתן של בנים“, י"ל, שלכן

הדרך" מרמו על כללות ענין הנסים, קפיצת דרך סדר ההשתלשלות, שהשפעה דלמעלה נמשכת למטה בלי עיכובים כו' בפרטי הדרגות דס' השתל' שלות, ולכן יוצא מזה שידוד מערכות הטבע (ע"ד המבואר (לקו"ת ס"פ קרח. ובכ"מ) גבי המעלה שבברכת כהנים).

(53) כתר שם טוב סל"ב (בהוצאת קה"ת).

(54) פרשתנו עה"פ. וראה גם אור הגנוז (ל' מהר"ל הכהן) פרשתנו.

(55) וראה בהנסמך בהערה הקודמת – שעפ"ז

מובן ההמשך בפרש"י „ארי"א יפה שיחתן של עבדי אבות כו"י. ע"ש.

(56) ראה זהר פרשתנו קלב, א. שם וישב קפב, רע"א.

(57) ל' התוי"ח פרשתנו קכח, רע"א. וראה גם שם קלד, ב. ביאור"ז וישב כה, א.ב. ובכ"מ.

(58) כד, טז.

(59) כד, טו-טז.

(60) ראה תקו"ז תכ"א (מו, ב). וראה גם שם בהקדמה (יד, א). ועוד.

חיי שרה ג

ומזה נראה, שמה שאמר דוד „כי כן אעשה היום הזה“ היינו (לא רק הבטחה ששלמה ימלוך לאחר פטירת דוד, אלא) ששלמה הוכתר למלך בחיי דוד.⁸

וצריך ביאור: א) הרי אמר לו הקב"ה לדודי „כבר הגיעה מלכות שלמה בנך ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כ- מלא נימא“, דמשמע מזה שמלכות שלמה לא הותחלה עד לאחר פטירת דוד. ב) ובכלל הרי אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד!⁹ (וכמאמרי דבר אחד לדור כו'), וכנ"ל ש„אין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא“¹⁰?

מצינו אכן כמה שמלכו בחיי אבותי-הם (כמו יהושפט שהמליך את יורם בחייו שנתיים¹¹, אחזיהו שמלך בחיי יהו-רם רם אביו¹², עוזי בימי אביו אמציהו¹³, ועוד כיו"ב), אבל שם עברה המלוכה מהאב אל הבן, ונתבטלה מלוכת האב

א. בהפטורת פרשתנו (בריש ספר מלכים) מסופר ע"ד השתלשלות הדב-רים שהביאו לשבועת דוד לבת שבע „כי כאשר נשבעתי לך בה' אלקי ישראל לאמר כי שלמה בנך ימלוך אחרי והוא ישב על כסאי תחתי כי כן אעשה היום הזה“¹⁴.

ובהמשך הכתובים: מסופר שדוד צוה לצדוק הכהן ולנתן הנביא ובניהו בן יהוידע להרכיב את „שלמה בני על הפ-רדה אשר ליי“ („סימן לו שיימלוך ותחלת הגדולה שאין הזיוט רוכב על סוסו של מלך“), „ומשח אותו שם צדוק הכהן ונתן הנביא למלך על ישראל גו' ואמרתם יחי המלך שלמה“¹⁵, וכן עשו בפועל בחיי דוד, וכמ"ש בהמשך הכתובים, ועד ש-יונתן בן אביתר הכהן סיפר לאדוני' איך ששלמה מלך, „וגם ישב שלמה על כסא המלוכה“, „וגם ככה אמר המלך ברוך ה' אלקי ישראל אשר נתן היום יושב על כסאי ועיני ראותי“¹⁶, ואדוני' ירא את המלך שלמה ואחז בקרנות המזבח שלא יהרגו שלמה ע"ז שמורד במלכותו.¹⁷

(1) מ"א א, ה ואילך.

(2) שם, ל.

(3)

שלכמה מנהגים אומרים גם המשך הפסוקים דמ"א בהפטורה, משא"כ לפי מנהגנו מסיימים (כמנהג הרמב"ם בסדר תפלות שלו בסוף ספר אבהה. ועוד) בפסוק לא – ראה בפרטיות לקר"ש כח"ה ע' 107. ויש"נ.

(4) שם, לג-לד. ובפרש"י.

(5) שם, לח ואילך.

(6) שם, מו, מח.

(7) ראה שם, נ ואילך. אלא שלפועל לא נהרג (ראה מ"א שם, נב, „ויאמר שלמה אם יהי לבן חיל גו“ ולהעיר ממגילה יד, ריש ע"ב). וראה לקמן סעף ו והערה 47.

(8) ראה מלבי"ם בפסוקים הנ"ל (מו, מח. נא. ועוד). וראה מצו"ד שם, ל.

ולהעיר שגם דוד נמשח בחיי שאול (ש"א טז, יג). אבל עדיין לא מלך דוד אז. וראה ש"ב (ב, ד. ה, ג) שנמשח עוה"פ כשקבלוהו למלך בפועל, ובשר"ת אבני נזר דלקמן הערה 16 (אות יב) שעד אז לא ה' לו דין מלך. וראה מגילה שם „עדיין שאול קיים כו“.. ולהעיר מגברות ארי ליומא כב, ב. ועוד. ואכ"מ.

(9) שבת ל, סע"א.

(10) ראה חולין ס, ב. פרש"י בראשית א, טז. ועוד.

(11) סנהדרין א, ח. רש"י וילך לא, ז.

(12) ראה חכמת מנוח לשבת שם.

(13) פרש"י מ"ב ט, טז.

(14) פרש"י שם ט, כט.

(15) פרש"י שם יד, כב; טו, ח.

החדשים ה' לו דין מלך²⁴, אלא שבנוגע לשעיר יש דין מיוחד שאינו אלא במי „שאינ על גביו אלא ה' אלקיו“²⁵, וכיון שדוד ה' אז נרדף והי' ירא מפני אבשלום לא מקרי „אין על גביו אלא ה' אלקיו“ בפועל.

ופשיטא שאין זה דומה כלל להא ש- מצינו מלכי בית דוד ומלכי ישראל בזמן אחד, ולדעת הרמב"ם²⁶ „נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל כו' הרי זה מלך וכל מצות המלכות נוהגות בו“ – כי שם שני המלכים הם בשני מקומות שונים, זה ביהודה וזה בישראל [נוסף על החילוק בסוג המלוכה שזה ממלכי בית דוד וזה ממלכי ישראל, ששונים במהו- תם, כדלקמן בארוכה].

ב. לכאורה ה' אפשר לבאר זה, ע"פ דברי הגמ'²⁷ „עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר שנאמר²⁸ ועבדו את ה' את דוד מלכם אשר אקים להם, הקים לא נאמר אלא אקים א"ל ר"פ לאביי וה- כתיב²⁹ ודוד עבדי נשיא להם לעולם כגון קיסר ופלגי קיסר“, „מלך ושני לו כן דוד החדש מלך כדכתיב ודוד מלכם אשר אקים ודוד המלך שני לו כדכתיב נשיא להם ולא כתוב מלך“ (פרש"י)³⁰. שמזה מובן, שגם במלכות בית דוד עצמה, יש אפשרות של שני גדרים במל-

(כיון שלא ה' ראוי למלוך מחמת חולי וכיו"ב), וכמבואר במפרשים³¹, שהוא ע"ד מ"ש בתשובת הרשב"א³² (והובא ב- רמ"א³³), ב"ש"ץ שהזקין ורוצה למנות בנו לסייעו לפרקים . . שאם ממלא מקומו בשאר דברים בנו קודם לכל אדם, ו- עד"ו הוא לענין ירושת המלוכה, דכאשר אין האב יכול למלוך מאיזו סיבה זוכה הנו במלוכה בתורת ירושה (בחיי האב): משא"כ בנדוד"ד, אף שהי' זה בעת ש"ה- מלך דוד זקין³⁴, מפורש בדברי הימים³⁵ שדוד מלך בפועל גם אחרי שנמשח שלמה למלך³⁶.

ואין זה דומה להזמן שברח דוד מפני אבשלום בנו (באמצע ימי מלכותו), ואי- תא בירושלמי³⁷ ד„אותן ששה חדשים ש- ה' דוד בורח מפני אבשלום בשעירה ה' מתכפר כהדיוט“, שהרי זה ה' בעל כרחו (מחמת בריחתו מפני אבשלום), אבל אין מסתבר שיעביר המלוכה מידו בראונו בחייו.

ובפרט ש"א³⁸, שגם באותן ששת

16 ראה שו"ת דברי נחמ"י אה"ע סמ"ח בסופו. שו"ת אבני נזר י"ד ששי"ב אות פה ואילך (וע"ש אות פז הרא"י מיתום בן עוזי' ע"פ הוריות י, א). וראה צפע"ג להוריות יא, ב ד"ה התם שבת.
17 ח"א סי' ש.
18 א"ח טני"ג סכ"ה.
19 מ"א בתחלתו.
20 דה"א קאפ"טל כח-כט. וראה אברבנאל למלכים כאן.

21 ראה מלבי"ם שם כט, כו-כח. ולכאורה גם זה דיומליכו שנית לשלמה בן דוד וימשחו לה' לנגיד" (דה"א שם, כב), שנמלך לא רק ע"י אנשי ירושלים, ה' גם בחיי דוד (ראה רד"ק עה"פ. אברבנאל כאן).

22 ר"ה פ"א ה"א. הוריות פ"ג ה"ב.
23 ראה שו"ת אבני נזר שם בהגהה לאות כז. ועוד. אבל ראה מאירי הוריות יא, סע"א. פרשת דרכים דרוש יא בסופו. ועוד.

24 שלכן שמעי שקללו אז ה' לו דין מורד במלכות וחייב מיתה – ראה ש"י יט, כב. מ"א ב, ח. שם, לו ואילך (ובמפרשים שם). צפע"ג להוריות י, א ד"ה פרט. אבל להעיר מרש"י ש"ב יט, כג.
25 משנה הוריות י, א. וראה רמב"ם הל' שגגות פט"ו ה"ו.
26 הל' מלכים פ"א ה"ח.
27 סנהדרין צח, סע"ב.
28 ירמ"י ל, ט.
29 יחזקאל לו, כה.
30 וראה ראב"ד שם ספ"א. צפע"ג עה"ת ויחי מט, ט. לקיש חל"ה ע' 206 ואילך.

כתב לעיל בנוגע לכל מלך (ולא רק מלכות אלא כל שררה ומינוי שבישר-אל), ומהו החידוש בדוד המלך לגבי שאר המלכים?

לכאורה יש לומר, דאף ש„המלכות ירושה“, מ”מ אפשר להיות שהמלכות תפסק מזרעו כי לא יהי לו בן הראוי למלא מקום אבותיו בחכמה וביראה, וזהו החידוש במלכות בית דוד, שהקב”ה הבטיחו ש„לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם“, משא”כ בשאר מלכים (וכן ב- שאר שררות), שאף שהיא ירושה, אין הכרח והבטחה שלא תפסק מזרעו.

אבל קשה לומר שזו בלבד היא כוונת הרמב”ם – שהרי תוכן ענין זה כותב הרמב”ם בהמשך הפרק³¹, וז”ל „מלכי בית דוד הם העומדים לעולם שנאמר כסאך יהי נכון עד עולם אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק המלכות מביתו“, ואמאי הכפיל את דבריו עוה”פ אודות הבטחה זו לדוד, שמלכותו תכון לעולם?

ועוד זאת: מזה שהרמב”ם כייל הך ענין ש„לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם“ עם פרטי דיני ירושת המלכות, משמע, שאין זה ענין צדדי (שהקב”ה הבטיחו שבפועל תכון מלכותו לעולם), אלא זה נוגע לעצם גדר ירושת המלכות אצל מלכי בית דוד. והיינו שיש חילוק עיקרי בין ירושת מלכות בית דוד ל- ירושת המלכות בשאר מלכים (ושאר עניני שררה ומינויין שבישראל).

ונת’ בזה במ”א³² ע”פ דיוק לשון ה- רמב”ם „כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם“, והיינו שדוד זכה לא רק

כות, קיסר ופלגי קיסר, ולפ”ז אפשר לומר מעין זה גם בתחלת מלכות בית דוד, במלכות שלמה ודוד, ששניהם היו מלכים, אלא שהם ע”ד קיסר ופלגי קיסר.

אבל גם זה דוחק, כי פשוט ששני „מלכים“ אלו אינם שוים בתוקף מלכות-תם, וכלשון הגמ’ „ופלגי קיסר“ (חצי קיסר), „ושני לו“, ולא מציינו שנאותו הזמן ה’ אחד משניהם (דוד או שלמה) באופן ד”שני לו”.

ג. ויש לומר בזה, בהקדם ביאור דברי הרמב”ם בנוגע לירושת המלכות, וז”ל³¹: „מאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם שהמלכות ירושה שנאמר³² למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל . . . ולא המלכות בלבד אלא כל השררות וכל המינויין שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם, והוא שיהי הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה“, ואח”כ ממשיך הרמב”ם בנוגע למלכות בית דוד „כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם שנאמר³³ כסאך יהי נכון עד עולם ולא זכה אלא לכשרים כו’ אע”פ שלא זכה אלא לכשרים לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם, הקב”ה הבטיחו בכך כו”.

ולכאורה דברי הרמב”ם צריכים ב- אור: מאי קמ”ל הרמב”ם באריכות דבריו אודות מלכות דוד, „כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ול- בניו הזכרים עד עולם כו’ ולא זכה אלא לכשרים כו” – הרי הן הן הדברים ש-

(31) ה’ מלכים שם ה’.

(32) שופטים יז, כ.

(33) ש”ב ז, טז.

(34) בה”ט.

(35) ראה לקו”ש חכ”ח ע’ 109 ואילך. וש”נ.

ועפ"ז מובן קשר הדברים ברמב"ם, שבהמשך לדיני ירושת המלכות (ושאר שררות ומינויון שבישראל), כותב ע"ד ירושת מלכות בית דוד, ומדייק שהיא באופן ש"לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם" – שאין זו הבטחה צדדית, אלא ענין המוכרח מצד עצם גדר דמלכות בית דוד:

כאשר המלוכה היא רק באופן של מינוי למילוי תפקיד, הרי זה דבר נוסף על מציאות האדם, ובמילא שייך בזה הפסק: משא"כ במלכות בית דוד, ה"ז שהם מלכים בעצמם, זה נעשה מהותם ועיקרם, שכח המלוכה וההתנשאות מוטבע בעצם נפשם, ובמילא אין שייך בזה הפסק, והוא עובר בדרך ממילא מאב לבנו.

ה. ע"פ כל הנ"ל מובן, שיש חילוק יסודי בגדר ירושת המלכות בין מלכי בית דוד ושאר מלכים (וכן כל השררות והמינויון) שבישראל:

בשאר מלכים שאינו אלא ירושת תפקיד ה"ז דומה לכל ירושת נחלה, שה"מוריש יש לו "בעלות" על תפקיד פלוני (ע"ד שאר רכושו ונכסיו שהוא הבעלים עליהם), שהוא מוריש לבניו (וכהדגשת הרמב"ם כאן³⁶), כל הקודם בנחלה קודם לירושת המלוכה³⁷:

משא"כ אצל מלכות בית דוד אין זו כמו ירושת נכס, אלא הוא ענין הבא בדרך ממילא, שע"י ש"זכה דוד בכתר מלכות", הרי המלכות לו ולבניו ה"זכרים עד עולם", שבדרך ממילא נטבע בהם כח המלוכה עד עולם.

[ועפ"ז י"ל, דמ"ש הרמב"ם³⁸ בנוגע למלכי בית דוד, "ולא זכה אלא ל"כשרים" אינו ענין לתנאי ירושת המלכות

ל"מלכות" אלא ל"כתר מלכות", ש"כתר מלכות" לא נמצא אלא במלכי בית דוד בלבד. ועד"ז כותב הרמב"ם אח"כ³⁶ "נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל כו' ה"ז מלך וכל מצות המלכות נוהגות בו אע"פ שעיקר המלכות לדוד כו'" – הרי שאף שחלים כל דיני המלך על המלך משאר שבטי ישראל, מ"מ אין בו "עיקר המלכות" שזה שייך לזרע דוד בלבד.

ולכן כותב הרמב"ם בספר המצות³⁷ שכל מלך שאינו מ"זה הזרע הנכבד, ל"ענין מלכות נכרי קרינא ב"י כמו שכל זרע אחר בלתי זרע אהרן לענין עבודה זר קרינא ב"י" – כי מלכות בית דוד היא חפצא אחרת בענין המלוכה.

ד. וההסברה בזה:

ענין המלכות יכול להיות בשני אופנים: (א) התפקיד של מלוכה, שהן הפעורלות והנהגות המלוכה (בלשון הכתוב³⁸ "אשר יצא . . . ואשר יבא לפניהם", וכן הפרטים שביארם שמואל הנביא³⁹). (ב) מלך בעצמם⁴⁰, היינו שהוא איש מנושא בעצם (ובדרך ממילא הוא מתנהג כמלך).

וזהו הענין ד"כתר מלכות" שזכה בו דוד, "לו ולבניו הזכרים עד עולם" – לא רק שהם ימלכו בפועל, אלא שהם יהיו מלכים בעצמם. והוא "עיקר המלכות" ה"שייך לזרע דוד בלבד, כי אינו רק ה"נהגת המלוכה, אלא ההתנשאות שבנפש, שניתן בדוד וזרעו עד עולם.

(36) ה"ח.

(37) מל"ת ש"ס"ב. וראה השקו"ט בביאור הר"פ פערלא לטה"צ לרס"ג ח"ג פרשה ז (ק"ח, ג). ואכ"מ.

(38) פינחס כו, יז ובספרי (ורש"י) שם.

(39) ש"א ח, יא ואילך. רמב"ם הל' מלכים

ספ"ד.

(40) ראה המשך תעריב פק"ב. ובכ"מ.

(41) בה"ז שם.

ועפ"ז י"ל שזו היתה פעולתו של דוד בהמליכו את שלמה בחייו:

אע"פ שזכה שלמה בכתר מלכות תיכף משנולד, להיותו זרע כשר, והי' לו כח המלוכה בעצם, מ"מ, כל זמן שדוד הי' בחיים ומלך בפועל, הרי כח ה-מלוכה של שלמה הוא רק „בכח" ולא „בפועל", כי אין הכרח שימלוך בפועל [דלא מיבעי אצל שלמה שהיו לו עוד אחים ואין וודאות שהוא יהי' המלך, אלא גם אם הי' מדובר בנן יחיד, הרי אפשר שימות בן בחיי האב ולעולם לא ימלוך בפועל]:

אבל על ידי בחירת דוד בשלמה בנו וציוויו למושחו, חל עייז על שלמה שם מלך, היינו לא רק שעתיד הוא לירש את המלוכה מדוד, אלא יש עליו שם מלך בפועל (כיון שזכה ב„כתר מלכות").

ואין זו סתירה להכלל שאין שני מלכים משתמשים בכתר אחד – כי ה-דיוק בזה הוא „משתמשים בכתר אחד", דהיינו הנהגת המלוכה בפועל, שזה אינו שייך להיות על ידי שנים בבת אחת (ובפרט שאין דיעותיהן שוות וכו')⁴¹, ואין מלכות אחת נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא: אבל עצם שם מלך, שתלוי ב„כתר מלכות" וכח המלוכה שניתן לדוד ולזרעו עד עולם, אפשר לחול על שנים בזמן אחד.

[ובעומק יותר יש לומר, ש„שם מלך" החל על שלמה אינו בסתירה לשם מלך דדוד – כי היינו הך, ד„כתר מלכות" של שלמה אינו אלא „כתר מלכות" של דוד (וכן בכל מלכי בית דוד, ש„כתר מלכות"

שכתב לפנ"ז „והוא יהיה" הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה" – אלא הם שני דברים שונים: התנאי ד„ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה" נוגע לירושת תפקיד המלוכה, דרך מי שיש בו חכמה ויראה יכול להנהיג המלוכה כראוי; אבל כוונת הרמב"ם „ולא זכה אלא לכשרים" היא לענין ירושת „כתר מלכות", שכח המלוכה המיוחד למלכי בית דוד אינו עובר אלא לזרעו ה-כשרים, ולא לזרעו שאינם כשרים, שהם אינם זוכים בכתר מלכות („שלא זכה אלא לכשרים").]

ו. והנה ע"פ הנ"ל נחתנין לעוד הפרש יסודי בין מלכי ישראל ומלכי בית דוד – בנוגע למצב הבן בחיי האב:

אצל שאר מלכים (וכל השררות) ש-גדר מלכותם אינו אלא התפקיד דמלו-כה, מובן, שכל זמן שהאב חי וקיים, א"א שיחול על הבן שום גדר של מלכות (כ"ז שאביו עדיין מולך), כי תפקיד המלוכה לא יתכן אלא לאחד. וגם אם הוא בן הראוי למלא מקום אבותיו – הרי כל זמן שאביו מולך אין להבן כלום בענין המלכות (כמו בירושת נכסים, שכ"ז שהמוריש בחיים אין להבן שום בעלות על נכסי האב), והוא רק בגדר ראוי לירשו.⁴²

משא"כ אצל מלכי בית דוד, כיון שיש אצלם כתר מלכות, שכח המלוכה מוטבע בעצם נפשם, הרי זהו ענין הקיים גם בחיי אביו.⁴³

42 אלא שבזה שינוי בין ירושת נחלה לירושת שרה (ראה בהנסמך בהערה 16), שירושת נחלה היא רק לאחר מיתה, וירושת שרה אפשרית גם בחיים, שממלא מקום אבותיו בשררה זו.

43 וי"ל שגם בשאר מלכי בית דוד הנ"ל (ס"א) לא נפקעה המלוכה מהאב כשנעשה הבן מלך, משא"כ במלכי ישראל, דכאשר הבן ירש המלוכה

בחי האב נפקעה לגמרי מהאב. וראה צפ"ע נ"ל הוריות י, א ד"ה פרט.

44 ראה סנהדרין לח, א. ספרי (ורש"י) פינחס כו, יח. ועוד. ובמילא אין גדר שרה והנהגת ה-מלוכה של א' שווה לחבירו.

ידועים דברי הרמב"ם⁴⁰, "אין מלך למי שמאמין תורת משה רבינו אלא מזרע דוד ומזרע שלמה דוקא" (והוא בכלל העיקר הי"ב מהי"ג עיקרים⁵⁰). ובה מתורץ לשון הגמ'⁵¹, "דוד ושלמה שנמשחו בקרן נמשכה מלכותן", דלכאורה איך מתאים להוסיף, ושלמה" (כאילו זוהי מלכות נפרדת), והרי מלכות שלמה היתה ירושה דמלכות דוד (ומשיחת שלמה היתה רק, "לסלק המחלוקת" מפני אדוניי?) אלא משום שמלכות שלמה (ומשיחתו) יש בה גם התחלת ענין חדש, כי הנצחיות דמלכות בית דוד, "עד עולם" נפעלת דוקא ע"י דוד ושלמה יחד⁵².

ועפ"י יש לומר, שמטעם זה היו שניהם מלכים בזמן אחד⁵³, כי בזמן זה בא לידי ביטוי ענין זה שבמלכותם, שגלגל שניהם היא מלכות נצחית.

(משיחות י"ב וט"ו תמוז תשמ"ה)

שלהם הוא אותו הכתר, וכמרומו בחז"ל⁴⁵ שהסימן למלכי בית דוד הוא שכתר דוד, "הולמתי", כי כתר מלכות של מלכי בית דוד הוא עצם אחד, וי"ל ש"הוא עצם כח המלוכה, שלמעלה מהתלקות].

וכן בעניננו, שהנהגת המלוכה היתה בפועל (רק) על ידי דוד⁴⁶ (ואם מצינו ענינים של הנהגת המלכות אצל שלמה בחיי דוד, אין זה אלא בשליחותו של דוד אביו⁴⁷, ולא כמלכות נפרדת)⁴⁷; אבל מ"מ חל שם מלך על שלמה בחיי דוד (לאחרי שנמשח⁴⁸), כיון שיש אצלו "כתר מלכות".

ז. ויש להוסיף ביאור בזה שמצינו ענין כזה – מלך בחיי האב (כשלא נפקע המלכות מן האב) – רק אצל דוד ושלמה:

(45) ע"ז מד, סע"א. וראה גם סנהדרין כא, ב ובפרש"י. וראה הנסמן בהערה 40.

(46) כדמוכח בדה"א כח"ט, כנ"ל.

(47) אבל שליחות זו אינה אפשרית בכל אדם, אלא מי שהוא "כמות" דהמשלח, היינו מלך כמותו, כמו שלמה שהי' מלך כמותו ד"דוד". וכמו שבשליחות בכלל צריך השליח (לכל לראש) להיות כמותו דהמשלח, וחש"ו לאו בני שליחות נינהו, כמשנ"ת במק"א.

(47) וי"ל שלכן לא נהרג אדוני' מדין מורד במלך (ראה לעיל הערה 7). ואכ"מ.

(48) שלדעת הרמב"ם הוצרך לזה בנוגע ל"שלמה לסלק המחלוקת (הל' כלי המקדש פ"א ה"א. הל' מלכים ספ"א).

(49) סהמ"צ שבערה 37 – ע"פ הוצאת קאפח (ועד"ו בהוצאת העליר). ולפנינו – בניינו קצת.

(50) ברמב"ם פיהמ"ש פ' חלק.

(51) מגילה יד, א. ושי"ב.

(52) ראה בארוכה לקר"ש ח"ה ע' 108 ואילך.

(53) להעיר מזה שאמרו (זח"א קנו, רע"א. רכה,

סע"ב. ועוד) דבזמן שלמה קיימא סיהרא באשלמותא (וראה גם שמור"ר פט"ו, כו), והרי זה שייך בין לדוד (דור י"ד) ובין לשלמה (דור ט"ו), שהרי מילוי ושלימות הלבנה היא חצי כיט י"ב תשצ"ג (ב"י אר"ח סתכ"ו) שהוא בין י"ד לט"ו, קודם לשלמות ט"ו יום.

תולדות

ולכן בא ענין זה דוקא ב(תחילת) פ' תולדות, לפי שעיקרה של פרשה זו – „אלה” – הוא סיפור „תולדות יצחק”, קורותיו של יצחק:

(בפ' חיי שרה המדובר הוא בהמשך לעניניו של אברהם: מפ' ויצא מתחיל הסיפור ע"ד יעקב: ובפרשת תולדות הוא סיפור קורותיו של יצחק, ועד ש- אחד מהפירושים ב„ואלה תולדות יצחק” הוא – „לידי ימיו וקורותיו”)

וזהו הדגשת הכתוב, שבסיפור עניניו של יצחק („תולדות יצחק”) נוגע לדעת ש„אברהם הוליד את יצחק”, שיצחק „דומה” לאברהם.

ב. בנוגע לענינו ועבודתו של יצחק מצינו דבר והיפוכו:

ידוע שמדתו של יצחק היא מדת היראה, „ופחד יצחק”. שזהו ההפרש בין עבודתו של אברהם לשל יצחק: עבודת אברהם היא במדת האהבה והחסד, „אברהם אוהבי”, ושל יצחק – במדת ה- יראה והפחד.

אמנם לאידך – כמה ענינים ביצחק מורים על קשר ושייכות למדת האהבה והחסד:

(א) תחלתו, (ומן) לידתו: אמרו חז"ל „בפסח נולד יצחק”, וידוע¹ אשר שלש

א. ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק. וביארו חז"ל: שכפל לשון הכתוב בא ללמדנו, שנוסף על שהי' „יצחק בן אברהם”, הי' מודגש אשר „אברהם הוליד את יצחק”, כי הי' דומה לאברהם בקלסתר פניו – „לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נת-עברה שרה. . . הקב"ה צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם”.

וכבר הקשו במפרשים: ענין זה, ביטול דברי ליצני הדור „מאבימלך נת-עברה שרה”, הי' מתאים להשיענו ב- סמיכות לסיפור לידת יצחק – ולמה חיכה הכתוב עד עתה – פרשת תולדות – לבטל אמירה זו?

ומשמע, דעם היות ססיבת יצירת „קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם” היתה כדי לבטל דברי ליצני הדור – זה נוגע (גם) לענין עקרי ולענין הקיים גם לאחרי ביטול דבריהם – נוגע לעצם ענינו ועבודתו של יצחק.

(1) כ"מ פז, א. תנחומא פרשתנו א. פרש"י ריש פרשתנו.
(2) לשון רש"י.

(3) ראה מפרשי רש"י כאן. אלשיך ועוד כאן. וראה גם לקריש ח"כ ע' 101 ואילך.

(4) וכפשטות לשון רש"י שתחילת יצירתו של יצחק היתה דומה לאברהם, ודברי ליצני הדור היו רק בעת עיבורה של שרה („מאבימלך נתעברה שרה”). וכן מפורש בתנחומא שם (הובא ברא"ם כאן).

ולפי דברי הגמ' (כ"מ שם) – הי' זה תיכף לאחרי עשיית המשתה גדול שאז „היניקה בנים שרה” (וירא כא, ז) – „ועד"ן היו מרגנים כו' מיד נהפך קלסתר פניו כו'”. וראה חדא"ג מהרש"א שם.

(5) להעיר מפרש"י ר"פ נח „ד"א ללמדך כו'”.

(6) ספורנו כאן.

(7) ויצא לא, מב. וראה ת"א ותיב"ע שם. ועוד.

(8) ישע"י מא, ח.

(9) ר"ה יא, רע"א (וראה תוס' שם). רש"י וירא

יח, י. ועוד.

(10) טאו"ח סת"ז. וכ"ה בחז"ג רנו, ריש ע"ב.

ג. לכאורה ה' אפשר לבאר זה ע"פ הידוע¹⁸, דזה שהעבודות של אברהם ו- יצחק היו בשני קוים שונים וגם הפכיים – הכוונה בזה שעיקר עבודתו של אבר- הם היתה במדת החסד, אבל לא שהיתה מוגבלת רק בה אלא היתה כלולה גם ממדת הגבורה והיראה, וכמפורש אצל אברהם¹⁹ – „עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה“: וכמו כן הוא ביצחק, שעבודתו היתה כלולה גם ממדת החסד, אלא שעבודתו העיקרית היתה במדת היראה.

ועפ"י יש לפרש²⁰ דזה שאמר הכתוב „אברהם הוליד את יצחק“, שהקב"ה „צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם“ – הכוונה בזה לא רק לתואר פניו ה- גשמי, כ"א גם ל„קלסתר פניו“ הרוחני, כלומר – מדתו ועבודתו, וכא ללמדנו כי בעבודתו של יצחק ישנה עבודת ה- אהבה (דאברהם).

אמנם, לכאורה אין זה ביאור מספיק, כי מאחר ששמו של יצחק בפי כל ותמיד הוא ע"ש השמחה דוקא, עכצ"ל שוהו עיקר ענינו של יצחקי²¹.

זאת ועוד: ידוע²² החילוק בין גילה ושמחה – דגילה מורה על רגש של שמ- חה שאינו באופן גלוי כ"כ [שלכן יכולה להיות ה„גילה“ ביחד עם היראה ורעדה, וכמו שנאמר²³ „עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה“] משא"כ שמחה היא –

הרגלים הם כנגד הג' אבות – פסח כנגד אברהם, שבועות כנגד יצחק וסוכות כנגד יעקב. ונמצא, שלידת יצחק היתה ברגל שכנגד אברהם. ומובן בפשטות שאין זה „במקרה“, אלא מפני שכן הוא הדבר מצד חוכן ענינה של לידת יצחק, דמכיון שמציאותו של יצחק „דומה“ ל- אברהם (אהבה וחסד), לכן גם לידתו (כפשוטה) היתה ב„רגל“ דאברהם²⁴.

ב) שמו: „יצחק“ הוא מלשון „צחוק“²⁵ – ע"ש „צחוק עשה לי אלקים“²⁶, ענין של שמחה²⁷. והרי שמחה היא תנועה הפכית ממדת היראה והפחד²⁸ – ואעפ"כ נקרא יצחק בשם המורה על שמחה.

ג) כללות ענינו – ויגדל האיש גו' עד כי גדל מאד²⁹ – תכלית החסד והגדלות.

ד) וארבה את זרעו (ע"י אשר) ואתן לו את יצחקי³⁰.

ועוד.

11) בחדא"ג מהרש"א ר"ה שם (י, ב) ש„יצחק שהוא מדת הדין נברא בפסח שבו ה' שולט מדת הדין על המצריים כו"ל. אבל בזהר שם (ועוד), שפסח כנגד אברהם והוא מסטרא דימין. וכן הוא לכאורה פשטות הענין, שעיקר ענינו של פסח הוא – גאולת ישראל (לא עונש המצרים), ענין של חסד. 12) רש"י לך יז, יט. – ולהעיר שנק' גם „יש- חק“ (תהלים קה, ט. ועוד). וראה תו"ח פרשתנו (ה, א. שם ד). ובכ"מ.

13) וירא כא, ו. – ובתו"ח (פרשתנו שם, א: ויצא כה, א) ובכ"מ, שזוהו טעם קריאת שם יצחק. וראה פי' הר"י בכור שור שם.

14) רש"י שם. 15) ראה גם זה ר"פ אחרי: עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה וכתוב עבדו את ה' בשמחה. הני קראי קשיין אהדדי. וראה בארוכה לקוטי לוי"צ שם (ושם גם בנוגע ליצחק). ולהעיר משלה פרשתנו (רפז, ב).

16) פרשתנו כו, יג. וראה לקמן הערה 42.

17) יהושע כד, ג. וארו"ל יצחק בנ"מ ארבה (שעה"פ הארו"ל ר"פ בא. מ"ח מט' סדר ליל פסח פ"י מ"א).

18) תניא אנה"ק ס"ג (ק"ט, ב). ובכ"מ.

19) וירא כב, יב.

20) ראה גם ס' הליקוטים דא"ח דהצ"צ ערך יצחק ס"ב. ושי"ן.

21) ולהעיר ממחז"ל (ב"ר ריש פרשתנו – פס"ג, ג) יצחק נקרא אברהם דכתיב אלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם.

22) לקו"ת נצבים מז, רע"א.

23) תהלים ב, יא. – וראה זהר שם: דאסיר ליי

לבי"נ כו'.

ידוע שבניי הם, אם כבנים אם כ-
עבדים"26: "בנים אתם לה' אלקיכם"27,
"עבדי הם"28: ההתבוננות בקירובו של
הקב"ה לישראל, "כי אתה אבינו"29, מ-
עוררת ומגלה האהבה לה'; וההתבוננות
בזה שהקב"ה הוא, "מלכנו" מעוררת ו-
מגלה היראה והביטול.

והחילוק בין שתי המדות הללו (אה-
בת השם ויראתו) בפעולתו בנפש האדם
הוא: האהבה מעוררת התקרבות האדם
להקב"ה; היראה פועלת בהאדם הרגש
הביטול והשפלות לפניו ית'.

ה. והנה במדת ה"ביטול" והשפלות
מצינו, שלא זו בלבד שצ"ל הזהירות ש-
האדם לא יעשה ע"י כ"אסקופה הנד-
רסת"30 ח"ו – אלא עוד זאת, שהביטול
משמש ג"כ הכנה והכשרה להתקרבות
להקב"ה. כלומר, אין מטרת היראה וה-
ביטול שהאדם יבוא לידי מסקנה שהוא
אינו כלום ותו לא, אלא אדרבה, שמכיון
שהוא בטל, ביכלתו להתקרב להקב"ה.

ואדרבה: מדת ההתקרבות להקב"ה
ע"י הקדמת הביטול היא ביתר שאת מה-
התקרבות שמצד האהבה לבדה. כי מ-
אחר שמדת האהבה קשורה עם הרגש
מציאות עצמו (שהוא מתקרב להשם),
והרי האדם הוא נברא בעל גבול, לכן,
גם מדת התקרבותו להקב"ה היא בהג-
בלה: דוקא כשהאדם מבטל את עצמו
(על ידי שמעורר בנפשו מדת היראה),
הרי הוא מכשיר א"ע להיות כלי להת-

שמחה גלויה24. ולפ"ז מה שנקרא בשם
יצחק ע"ש הרגש (הגלוי) של "צחוק",
מורה (לא על הגיליה הכלולה במדת
היראה, "וגילו ברעדה", כ"א) על השמחה
הגלויה דוקא.

ומזה מובן, שזה שיצחק "דומה" ל-
אברהם אינו רק מצד התכללות המדות
זו בזו (שגם בעבודת יצחק כלולה מדת
האהבה), אלא שהשמחה הוא ענין מיוחד
ועיקרי ביצחק.

ד. וי"ל ביאור הענין:

מהחילוקים שבין אהבה (מדתו של
אברהם) ליראה (מדתו של יצחק): ענינה
של אהבה הוא קירוב האוהב אל הנאהב,
שאין בזה תנועה של התבטלות האוהב
כלפי הנאהב, אדרבה, באהבה מורגשת
מציאות האוהב, שהוא נעשה קרוב25;
משא"כ יראה ענינה – שהאדם מתבטל
ומאבד תוקפו ומציאותו כלפי זה שירא
ממנו.

דוגמא לדבר – החילוק בין בן ו-
עבד:

היחס בין בן לאביו יסודו (בעיקר)
ברגש האהבה שביניהם – והרי אהבת
הבן אל אביו אינה מבטלת "מציאותו"
של הבן, כ"א כפי שהוא במציאותו יש
לו קירוב (ואהבה) אל אביו: משא"כ ה-
יחס של העבד לאדונו קשור (בעיקר)
במדת היראה (יראת העבד מאדונו), ש-
ענינה ופעולתה הוא הביטול – שמקבל
עליו את עול אדונו וכפוף ובטל אליו.

וכן הוא בעבודת השם:

26) פיוט "היום הרת עולם" בתפלת מוסף

דר"ה. וראה הפטורת פרשתנו (מלאכי א, ו) בן ג'ו'
ועבד ג'ו' א" כבודי ג'ו' א" מוראי ג'ו'.

27) פ' ראה יד, א.

28) בהר כה, מב. שם, נה.

29) ישעי' סג, טז.

30) ל' השעי' – עירובין צה, א.

24) כמובן גם מזהר שם, ד, עבדו את ה' ב'
שמחה"ה היא בסתירה ל"עבדו את ה' ביראה" (אף
שאפ"ל "וגילו ברעדה").

25) ראה בארוכה בזה – ספר הערכים ח"ב ד'
ח"א ערך אהבה סעיף ב"ג. ושי"ם שם ערך אהבת ה'
סעיף ד. ושי"ם.

גלות אלקות שלמעלה ממדידה והגבלה (בלשון הכתובים: "מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח", שרוממות השם וקדושתו שוכנת דוקא אצל "דכא ושפל רוח").

וכמו שמצינו גם בדוגמא הנ"ל (סעיף ד) דעבד ואדון, שאחז"ל³², "עבד מלך – מלך", כלומר: דוקא משום שהוא עבד, ה"ה "כלי" שבו וע"י מתגלה תוקפו של המלך; היות שכל מציאותו הוא עבד המלך, שאין לו שום מציאות ותוקף לעצמו כלל, הרי שכל תוקפו אינו אלא תוקפו של המלך המתגלה על ידו.

ו. זהו גם אחד מהביאורים בהב"קשה³³, ונפשי כעפר לכל תהי' פתח לבי בתורתך" – דלכאורה, שני ענינים אלו הם הפכים זמ"ז: "ונפשי כעפר לכל תהי'" הוא ביטול גמור, כעפר "שהכל דשין בו"³⁴; ו"פתח לבי בתורתך" הוא, אדרבה, ענין של "מציאות" (לב המרגיש ומבין), ועוד יותר – פתיחת הלב, שהיא תנועה של התפשטות והתרחבות (היפך הביטול) – ואיך יתכן לומר, שהדרך לפתוח לבו בתורת השם היא ע"י הקדמת "ונפשי כעפר לכל תהי'?"

אלא שהיא הנותנת³⁵: בלי הקדמה זו של "ונפשי כעפר לכל תהי'", כשהכשרת האדם לקליטת דברי תורה היא רק ב"גיעת מוחו ושכלו ותו לא – אי אפשר לו להגיע לפתיחת לב אמיתית "בתור" תך". כי התורה היא חכמתו של הקב"ה,

שלמעלה באין ערוך משכלו (המוגבל) של נברא – והאדם בכח עצמו יכול להשיג רק חלק הכי מצומצם ביותר ממנה³⁶.

אמנם כשהאדם מבטל את עצמו, ועד שהוא מרגיש את עצמו כמו עפר – "ונפשי כעפר לכל תהי'" – הרי דוקא ע"י נעשה מוכשר לקבל תורתו של הקב"ה ועד – בהבנה והשגה, ויתרה מזה באופן ד"פתח לבי בתורתך" – להגיע להרחבה אמיתית דפתיחת הלב, ולקלוט "תורתך" – של השם, כפי שהיא למעלה משכל הנברא). והיינו משום שאין בפתיחת הלב הלזו הרגש של מציאות עצמו (המונעת קליטת תורתו של הקב"ה שלמעלה ל- גמרי מציאות הנבראים) – וכל ענינה היא פתיחת הלב של קדושה.

ז. ע"פ כל הנ"ל י"ל גם בנוגע ל- יצחק:

היראה אצל יצחק, היתה הכנה והכשרה להשמחה ופתיחת הלב בעבודת ה' שם, הבאה ע"י הקדמת הביטול. ולכן נקרא בשם יצחק – מלשון צחוק ושמחה, המורה על התרחבות והתפשטות (עד להתפשטות שאין בה הגבלה, כידוע³⁷ ששמחה פורצת כל הגדרים) – כי ב"יראה וביטול של יצחק מתגלה תגבורת החיות, הרחבות האמיתית זקדושה ("פתח לבי בתורתך").

וזהו מה שמלמדנו הפסוק – "ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק", שיצחק הי' דומה לאברהם (ועד שלידתו היתה בפסח דוקא, הרגל

31 ישע"י נז, טו.

32 רש"י בהעלותך יב, ח. ספרי (ורש"י) דברים

א. ז. ועוד (ובשבועות מז, ב: כמלך).

33 תפלת אליק נצור (ברכות יז, א).

34 עירובין נד, א.

35 ראה גם לקו"ש חט"ו ע' 326. חכ"ז ס"ע 250

ואילך.

36 בחלקה שיש להאדם שייכות אליו (משא"כ

זה ששכל הנברא בו הוא כמו חוש המישוש בנוגע לשכל).

37 ד"ה שמח תשמח תרנ"ז (סה"מ תרנ"ז ע'

רכג ואילך).

אח"כ בא הסיפור אודות הבארות ש-
 חפר יצחק, שסיימו וחותרו – „ויקרא
 שמה רחובות גוי' כי עתה הרחיב ה' לנו
 ופרינו בארץ”⁴³, רחבות דקדושה;

ואח"כ⁴⁴ – אריכות הסיפור בנוגע
 לברכות יצחק, שהן ברכות נעלות ביותר
 ש„לא מצינו ענין ברכות כאלה לא באב-
 רהם ולא ביעקב”⁴⁵, עד שאפילו ברכות
 משה אינן כברכות יצחק⁴⁶ – כי דוקא
 על ידי מדת היראה והביטול דיצחק
 נמשכת הרחבה, תגבורת החיות (והשפע)
 שלמעלה ממדידה והגבלה.

ח. הסברת השייכות בין מדת היראה
 דיצחק לענין ה„הרחבה” בעומק יותר
 י”ל:

אמרו חז”ל⁴⁶ האבות הן הן המרכבה,
 כי כמו שהמרכבה בטלה לגבי הרוכב
 המנהיג את המרכבה כרצונו, כן הוא
 אצל האבות, שכל עניניהם ועשיותיהם
 היו „מונהגים” מרצון העליון.

וכן הוא בנוגע למדות האבות – זה
 בחסד וזה בגבורה כו' – שאין כוונת
 הדברים שטיבת ומקור מדתם זו מפני
 שכן ה' טבע נפשם, אלא מפני שהיו
 „מרכבה” למדה זו שלמעלה⁴⁷: אברהם
 ה' מרכבה למדת החסד דלמעלה וכ-
 התאם למדה זו היתה כל הנהגתו, ולכן
 היתה (עיקר) עבודתו במדת האהבה;

שכנגד אברהם) – מאחר שענינה של
 עבודת יצחק במדת היראה היא התקר-
 בות להקב"ה: אלא שמכיון שהיא התקר-
 בות בלתי מוגבלת (שלמעלה ממציאיות
 הנבראים) הרי היא באה ע"י היראה וה-
 ביטול דוקא³⁸.

וענין זה, שעבודתו הרוחנית של
 יצחק היא שמחה ופתיחת הלב, המורה
 על תנועה של הרחבה, בא לידי ביטוי
 גם בחייו דנשמה בגוף, ועד לגשמיות ה-
 גוף, שמצינו ביצחק במיוחד הרחבה (גם)
 בגשמיות כפשוטה – ובוזה מדובר ברוב
 הסדרה:

תחילת הסיפור (אודות יצחק עצמו)
 היא ציווי השם אליו „אל תרד מצרימה
 גוי' גור בארץ הזאת גוי”³⁹ שאינו אצל
 אברהם ויעקב, וטעם הדבר – מפני „ש-
 אתה (דוקא) עולה תמימה”⁴⁰, דוקא יצחק
 נתקדש בקדושה כוז שבגללה „אין חוצה
 לארץ כדאי לך”⁴¹ (בהתאם להנח”ל שע”י
 היראה וביטול של יצחק נעשה כלי לה-
 קדושה שלמעלה מן העולם).

ועי”ז נמשך בו ריבוי ברכות השם, ו-
 כהמשך הסיפור ע”ד הברכות שזכה בהן
 יצחק בהיותו בגרר, עד שכנ”ל „ויגדל
 האיש וילך הלוך וגדל עד כי גדל
 מאד”⁴², גדלות שלמעלה ממדידה ו-
 הגבלה;

(43) כו, כב. וראה רמב”ן (ועוד) שם דקאי על
 ביהמ”ק הג’ (שאו ירחיב ה”א את גבולך גוי). ו-
 להעיר, שלעתידי יאמרו ליצחק דוקא כי אתה אבינו
 (שבת פט, ב. נתי' בתריא פרשתנו בארוכה).

(44) כו, א ואילך (והוא חלק גדול מהסדרה).

(45) סדור עם דא”ח ש' התקיעות בסופו (רמז,
 ב).

(46) ב”ר פמ”ז, ו. פפ”ב, ו.

(47) ראה בפרטיות ספר הערכים-חב”ד ערך
 אבות בתחילתו וערך אברהם אבינו בתחילתו. וש”ן.

(38) ולהעיר שגם חסד דאברהם, מכיון שענינו
 הקירוב לה; יש בו ענין הביטול, „ואנכי עפר ואפר”
 (ראה תניא אנה”ק ס”ב. לקו”ת עקב יז, ג ואילך.
 ובכ”מ) – אלא שאינו כיצחק שניקר ענינו יראה
 וביטול. ואכ”מ.

(39) כו, ב.ג.

(40) רש”י שם (מ”ב פס”ד, ג).

(41) ל’ רש”י.

(42) כו, יג. וראה רש”י שם (מ”ב פס”ד, ז) וזל
 פדודתיו כו’. וראה שם, יב ובפרש”י.

בשרשה ומקורה אינה ענין של דין ומנין-
עת השפע, אלא אדרבה – תגבורת ה-
השפעה דוקא⁵³.

י. ומשתי מדותיו יתברך, חסד וגבור-
רה, נשתלשלו ונמשכו בהאדם שתי ה-
מדות דאהבה ויראה בעבודתו יתברך:

ממדת החסד דלמעלה, שהיא השפעת
חסדו ית' שלפי ערך הנבראים ואשר ב-
יכלתם לקבל, נמשך באדם הרגש ה-
אהבה, כי כאשר מרגיש חסדו של
הקב"ה, הנה כמים הפנים לפנים מתעורר
האדם להתקרב אל השם:

ומדת הגבורה דלמעלה – תגבורת
ההשפעה (שלמעלה ממדידה והגבלה של
הנבראים) – מעוררת באדם את הרגש
היראה והביטול, שע"ז ביכלתו לקבל
גם תגבורת השפע (ע"ד משנת"ל, שהבי-
טול ד', ונפשי כעפר לכל תהי"ו הוא כלי
ל', פתח לבי בתורתך").

הרי מובן, שאין מדת היראה של
יצחק ענין הפני ממדת האהבה של
אברהם – שהרי ענינה ותכליתה של
היראה והביטול הוא כדי שתאיר אצלו
תגבורת החסד שלמעלה⁵⁴, ויתקרב אל
השם ביתר שאת ויתר עז⁵⁵.

53 (וראה זח"ג כטט, א) דבעתיקא, כולא ימי'
נא' (היינו שיש שתי 'ידות' (והנהגות), אלא ששתיהן
'ימינא' (חסד). – ובכ"מ מבואר שיצחק הוא גבורות
דעתיק (תרי"א לט, ב. ס' הליקוטים דא"ה דהצ"צ
ערך יצחק סעיף ג (וש"ג). ועוד).

54 (ולהעיר שדוקא זמן מנחה (דשבת) – שכ-
נגד יצחק והוא תקנה והוא זמן גבורות (ראה זח"ב
סג, א. ועוד. ד"ה ואני תפילת, תרנ"ד. ועוד) – נק'
'רעוא דרעו"ו' (זח"ג כטט, א), תכלית החסד, עוד
יותר מחסד דאברהם (תפלת שחרית).

אבל להעיר משבת (ק"ה, ס"א) דאז נחלה בלי
מצרים דיעקב.

55 (ולהעיר מזה' למען יחלצון תר"פ (סה"מ
תר"פ ע' קיד ואליר) בטעם שיצחק נק' 'ידיד'

ועד"ז ביצחק שהי' מרכבה למדת ה-
גבורה דלמעלה, ולכן היתה (עיקר) עבו-
רת במדת היראה.

ט. והנה בנוגע למדת הגבורה של-
מעלה מבואר⁵⁶, שבשרשה ומקורה אין
ענינה – דין וצמצום (מניעת ההשפעה),
אלא אדרבה, גבורה מלשון תגבורת, תג-
בורת החיות (ע"ד גבורות גשמים⁵⁷).

וההפרש בין מדת החסד למדת ה-
גבורה הוא, שמדת החסד, מכיון שענינה
השפעה אל הזולת, לכן על ידה באה ה-
השפעה באופן שיוכל המקבל לקבלה⁵⁸;
משא"כ מדת הגבורה היא השפעה בהת-
גברות רבה (השפעה שלפי ערך ה"מש-
פיע") [אלא שמוזה נמשך ונשתלשל אח"כ
ענין הצמצום והגבורה (מניעת השפע)
כפשוטה, בפרט כשהמקבל אין ביכלתו
להכיל שפע רב כזה].

ונמצא, שלא זו בלבד שענין הגבורה
והדין שלמעלה אינו בשביל הדין עצמו
ח"ו, וכל מטרת הדין הוא רק חסד [כ-
ידוע⁵⁹ בענין עונשי התורה, שאין מטר-
תם העונש עצמו ח"ו, אלא כדי למרק
ולזכך את האדם עד שיתכפר לו החטא,
שלכן כל התורה – כולל עניני העונש
שבה – נקראת, "תורת חסד"⁶⁰] – אלא
עוד זאת, שעצם מדת הגבורה שלמעלה

48 תרי"א ט, גי' וראה שם ק"ו, ב. ובכ"מ.

49 משנה ריש תענית.

50 להעיר מתענית כג, א: רוב טובה . . אינן
יכולין לעמוד.

51 לקו"ת מטות פו, ס"ב. ובכ"מ. – וראה
לקו"ש חכ"ג ע' 98 ואליר, שכ"ה גם ע"ד הפשט.
ע"ש.

52 משלי לא, כו.

60 ומשמע שם שהכוונה גם לגבורה דאצילות.
וראה לקמן הערה 53. וצ"ע. ואכ"מ.

וזהו הטעם שדוקא אצל יצחק מצינו ענין הברכה בריבוי ש"לא מצינו ענין ברכות כאלה לא באברהם ולא ביעקב" כנ"ל – כי דוקא על ידי מדת היראה דיצחק נמשכת תגבורת השפע שלמעלה ממדידה והגבלה⁵⁶ –

ברכת „רב טוב לבית ישראל . . כרוב חסדיו“⁵⁷, רב טוב גשמי ורב טוב רוחני, ובגשמיות וברוחניות גם יחד, ובטוב הנראה והנגלה דוקא, למטה מעשרה טפחים, כפשוטו ממש.

(משיחת ש"פ אחרי תשמ"א)

(לרש"י שבת קלו, ב. וכ"ה בוח"א צו, רע"א), המורה על תוקף האהבה ביותר – כי האבה דיצחק היא אהבה כרשפי אש (שלמעלה ממדוה"ג), משא"כ אהבת אברהם שהיא אהבה כמים, אהבת עולם. ע"ש.

56) וע"פ הנ"ל בפנים בטעם לידת יצחק בפסח דוקא (רגל דאברהם) מובנת השייכות דברכות יצחק

לפסח דוקא (רש"י פרשתנו כז, ט מפדר"א פל"ב). ולהעיר מדעת הזהר אמור (רע"מ צט, ב) שהי' ברה"ה. ומוכן ע"פ המבואר בסדור שם (הערה 45) השייכות דתק"ש לתגבורת ההשפעה ע"י גבורות דיצחק דוקא. ע"ש.
57) ישע"י סג, ז.

תולדות ב

לכאורה יש לומר בפשטות, שגבי רבקה א"צ לפרש ש, כאן מלאים, שהרי מפורש בכתוב, וימלאו ימי' לדת, וכל החידוש הוא רק בפירוש, בעת לדתה" דתמר, שמשנה הכתוב בלשונו מפני ש, לא מלאו ימי' (כי לז' חדשים ילדתם).

אבל נוסף לכך, שעפ"ז תוגדל ביותר התמי' דלעיל – מאי דוחקי' דרש"י כאן לפרש הכתוב דתמר לקמן (מאחר שה- כתוב כאן אינו דורש שום ביאור ל- יישבו, כ"א רק את צד השינוי דתמר) – הרי רש"י עצמו נקט לקמן בפ' וישב (ע"ד) לשון המדרש, להלן למלאים ו- כאן לחסרים, וכיון שכאן לא נחית לפרט ש, כאן למלאים" (כי למותר הוא כנ"ל), מאי שנא גבי תמר שמפרש, ו- להלן למלאים" (לאחר שמביא שם לשון הכתוב, וימלאו ימי' וגו'?)

ב. אח"כ מעתיק רש"י, והנה תומם" ומפרש, חסרי, ובתמרי' תאומים מלא לפי ששניהם צדיקים אבל כאן אחד צדיק ואחד רשע".

וגם בזה יל"ע, ע"ד הנ"ל, מה ראה רש"י לעמוד כאן על השינוי לקמן

א. וימלאו ימי' ללדת והנה תומם בבטנה", ופרש"י, וימלאו ימי', אבל ב- תמר כתיבי' ויהי בעת לדתה שלא מלאו ימי' כי לז' חדשים ילדתם".

וצריך ביאור:

נתבאר כמ"פ, שכאשר ישנה סתירה בין שני כתובים, דרכו של רש"י ליישבה בכתוב השני, במקום שמתעוררת הסתי- רה. וא"כ קשה בנדו"ד – מה ראה רש"י לעמוד כאן על השינוי בין לשון הכתוב כאן ולשון הכתוב לקמן בתמר?

ובפרט שעה"פ (הנ"ל), ויהי בעת ל- דתה" (בפ' וישב) חוזר רש"י ליישב שינוי זה, וברבקה הוא אומר וימלאו ימי' ל- לדת להלן למלאים וכאן לחסרים" – וא"כ יפלא ביותר אמאי הוזקק לפרשו גם כאן, לפני שמתעוררת שאלת השינוי בין שני הכתובים?

גם יש לדייק בל' רש"י כאן – ש- מבאר רק הכתוב דתמר, שלא מלאו ימי' כי לז' חדשים ילדתם", דלכאורה הו"ל לפרש לכל לראש את הכתוב דידן, ש- רבקה ילדתם למלאים, ואח"כ להוסיף, אבל תמר לא מלאו ימי' כו".

וביותר תמוה: מקורו של רש"י הוא במדרש רבה על פסוק זה – והרי שם הלשון, להלן חסרים וכאן מלאים", ואילו רש"י מסביר רק לשון הכתוב דפ' וישב, ובנוגע לרבקה אינו מפרש כלום!

(1) פרשתנו כה, כד.

(2) וישב לח, כז.

(3) פס"ג, ח. ועד"ז בב"ר לקמן בפ' וישב

(פפ"ה, יג).

(4) ראה ס' זכרון על פרש"י כאן, שהכוונה לחסרון היי"ד ולא האל"ף. ע"ש. וראה גם חזקוני ורד"ק כאן. אבל בפני' המיוחס לרש"י (לבי"ר פפ"ה, יג): בלא אל"ף (ובא' מכתיב' רש"י שתח"י הגירסא כאן "חסר אל"ף). וכ"ה בזח"ב עת, ב. – וראה בעה"ט ופענח רזא כאן, "חסר א' וחסר י' כתיב". ע"ש. ואכ"מ.

(* ובגו"א כאן (וראה גו"א וישב שם), ש- תאומים" מלא דחמר היינו מלא וי"ע. ע"ש).

(„תאומים מלא“) גבי תמר? ובפרט שבפ' וישב שם מיישב רש"י (עוה"פ) גם שינוי זה.

גם צריך ביאור בעצם פירושו בזה שתיבת „תאומים“ כאן היא „חסר“:

נתבאר כמ"פ – וכ"כ כמה מפרשי רש"י⁵ – שהשינויים ד„מלא“ ו„חסר“ כש- לעצמם אינם ענין המעורר קושי בפשוטו של מקרא (שלכן ע"פ רוב אין רש"י מבאר הטעם לחסרות כו' שבמקרא, וכ- מקום שרש"י מבאר טעמם, ה"ז רק משום שעיי"ז מתבאר דבר הקשה בפשוטו של מקרא. ועפ"ז יש להבין בנדוד"ז – מה קשה בל' הכתוב „והנה תומם בבטנה“ שבגלל זה מדייק רש"י ש„תומם“ חסר כתיב?

ג. ויש לומר הביאור בכל זה:

כוונת רש"י בפירושו על „וימלאו ימיי“ היא לתרץ (לא קושי השינוי בלי- מוד הפסוק דפ' וישב, אלא) שאלה המת- עוררת כאן, והיא – שהתיבות „וימלאו ימיי“ נראות כמיותרות – דלכאורה מאי קמ"ל? הלא מובן מאליה שהלידה (ע"ד הרגיל) היא לאחר ש„מלאו“ הימים ל- לדת – שלכן לא מצינו עד כאן, בכל המקומות שהוזכר ענין של לידה, שה- כתוב יקדים לזה „וימלאו ימיי“ וכיו"ב. ומה מחדש הכתוב כאן ש„וימלאו ימיי“?

[בתרגום יונתן כאן איתא „ושלימו מאתן ושובעין יומי עיבורה למילד“, והיינו שט' חדשי העיבור היו ט' חדשים שלמים (ולא ילדה באמצע החודש הטי').

אבל מלבד זאת שפירוש זה תלוי

בהפלוגתא“ אם היולדת לט' יולדת ל- מקוטעין או לאו; ולמ"ד שאינה יולדת למקוטעין, כל לידה (לתשעה חדשים) היא לט' חדשים שלמים – הרי עדיין עיקר התמי' במקומו עומד: סוף-סוף ל- מאי נפק"מ אם ילדה לט' חדשים שלמים או לא?⁶]

ועל זה מתרץ רש"י – „אבל בתמר כתיב ויהי בעת לדתה שלא מלאו ימי כו“, כלומר: התיבות „וימלאו ימיי“ לא נכתבו כאן אלא ללמדנו כוונת השינוי גבי תמר, „ויהי בעת לדתה“, ששם (ב- תמר) לא היתה הלידה באופן ד„וימלאו ימיי“.

כלומר: לולא הכתוב כאן „וימלאו ימיי“ (ברבקה), לא היינו יודעים לדייק שהכוונה בתיבות „בעת לדתה“ (בתמר) היא „לחסרים“ (והיינו מפרשים הכתוב כפשוטו, שרק בעת לדתה נודע לתמר שתאומים בבטנה)⁷; אבל לאחר שנאמר ברבקה הלשון „וימלאו ימיי“ משא"כ

(6) נדה כו, א. ועוד.

(7) ומפרשי שמות (ב, ג) (א) והם בדקו אחרי' לטוף ט"ו משמע סס"ל לרש"י שהיולדת לט' אינה יולדת למקוטעין (אף שהיולדת לשבעה יולדת ל- מקוטעין, כפרשי' שם. וראה נדה לח, ריש ע"ב. וש"נ. רש"י נדה כו, א ד"ה כ"ג) – ראה ס' זכרון, משכיל לדוד, באר בשדה ועוד על פרשי' שם. וראה לקמן סעיף ה' ובהנסמן בהערה 22.

(8) ראה מעשה ה' פרשתנו (רפכ"ז). גזר הקודש (השלם) לכ"ר פרשתנו שם. באר בשדה על פרשי' כאן.

(9) ראה רא"ם (ועוד מפרשים) לפרשי' וישב לח, כה ד"ה הכר נא.

(*) ולהעיר, שבדפוס שני דפרשי' כאן (וכן בפ' וישב שם) שתמר ילדה לו' חדשים וששה יום. וכן נעתק ביפה תואר השלם לכ"ר פרשתנו שם.

(5) ראה דברי זוד ודבק טוב פרשתנו בפסוק שלפניו (כה, כג). גוי"א בראשית א, יד. משכיל לדוד שם ובפ' עקב ט, יא (ובכ"מ). ועוד.

בתמר כתיב „ויהי בעת לדתה“ (במקום „וימלאו ימי“ לדלת), הרי שינוי זה שבין הכתובים מלמדנו, שבתמר „לא מלאו ימי“.

ומתורץ בפשוטות טעם השינוי בלשון רש"י – שכאן מפרש רק „ויהי בעת לדתה“ דתמר ואילו בפ' וישב כותב „להלן למלאים וכאן לחסרים“ – כי כאן בפרשתנו כוונת רש"י היא לתרץ היתור ד„וימלאו ימי“, וע"ז מפרש שבא להשמיענו את הפירוש ד„ויהי בעת לדתה“ שנאמר גבי תמר (ולכן אין צורך לכתוב מאומה בנוגע ל„וימלאו ימי“), משא"כ להלן בפ' וישב כוונת רש"י היא ליישב את שינוי הלשונות בין שני המקומות – ובהתאם לזה כותב שם¹⁰ „להלן למלאים וכאן לחסרים“.

ד. אלא שעדיין אינו מובן:

(א) כיון שהתיבות ד„וימלאו ימי“ לא באו כאן אלא להורות על כוונת הכתוב בתמר – מדוע נאמרו דוקא בפרשתנו גבי רבקה, ולא בלידה הסמוכה ללידת פרץ וזרח (בלידת ער ואונן או בלידת שלהי¹¹), שאז ה"י השינוי בולט יותר (שב-אותה פרשה עצמה משנה הכתוב בלשונו בין לידה ללידה)?

(ב) בתוכן הענין אינו מובן – למאי נפק"מ שתמר „לא מלאו ימי“ כי לז' חדשים ילדתם¹² (והרי התורה אינה מספרת את כל פרטי המאורעות של האבות והשבטים וכו', כ"א רק אותם השייכים לתוכן הסיפורים).

(ג) לאחר שפירש רש"י שמדיוק הכתובים אנו למדים שיש לידה באופן ד„מל-“

אים“ ובאופן ד„חסרים“, יש מקום ליתמוה: כיון שעיבורה של רבקה הי' מתוך צער גדול (יותר גם מהצער ה' כללי ד„הרבה ארבה עצבונוך והרונך“¹²), וכמ"ש¹³ „ויתרוצצו הבנים בקרבה (עד ש)ותאמר אם כן למה זה אנכי“, ובפרש"י „ותאמר אם כן גדול צער העבור, למה זה אנכי מתאוה ומתפללת על הריון“ – זה אנכי סיבב הקב"ה שצדקת זו תסבול צער הריון משך זמן רב כ"כ, ולא תלד לפני שמלאו ימי, לז' חדשים?

וכדי ליישב שאלות אלו ממשיך רש"י בד"ה שלאח"כ „והנה תומם – חסר, ובי' תמר תאומים מלא לפי ששניהם צדיקים, אבל כאן אחד צדיק ואחד רשע“. כלומר: לאחרי שרואים שהכתוב מחלק בין שתי הלידות דרבקה ותמר כדי ללמד שזו למלאים וזו לחסרים – מסתבר לומר שיש להשוות ולדייק גם בשאר ה' שינויים שביניהם, שכאן כתיב „תומם חסר ובתמר תאומים מלא“ – כי בזה מודגש, שכל כוונת הכתוב כאן היא להשוות את שתי הלידות ולהדגיש את ה' שינויים ביניהן, דאף ששתיהן ילדו תאומים, מ"מ ה' שינוי עיקרי ביניהן.

ובזה מתורצות השאלות דלעיל: ה' תמי' מדוע דוקא ברבקה נאמר היתור ד„וימלאו ימי“ (ללמדנו שבגבי תמר היתה הלידה באופן ד„לא מלאו ימי“), וגם הטעם וסיבת השינוי וההפרש ביניהן (ש' זו למלאים וזו לחסרים) – שכ"ז מתיישב בשינוי השני שביניהן, שכאן „תומם חסר, ובתמר תאומים מלא“ – „לפי ש(שם, בתמר) שניהם צדיקים אבל כאן אחד צדיק ואחד רשע“, כלומר: כיון שבלידת תמר היו שניהם צדיקים, לכן זכתה

(12) בראשית ג, טז וברש"י שם.

(13) פרשתנו כה, כב. וראה ראב"ע שם.

(14) ובאמרי שפר כאן (וכן בצידה לדרך וישב

(10) והטעם שהוצרך רש"י לפרשו עוה"פ (אף

שמוכן מפירושו כאן) – ראה לקמן סעיף ו.

(11) וישב לת, ג-ה.

שיוקל לה צער הריון וילדתם לז', משא"כ רבקה שאחד מבני' הי' רשע – לא זכתה'י לכך, ולכן „וימלאו ימי' ל- לדת”.

ועפ"ז מיושב ג"כ – קרא זה ד- „וימלאו ימי' גו' והנה תומם בבטנה” למה ליי' הרי כבר ידעה רבקה מזה, כמפורש לפני' „ויתרוצצו הבנים גו' ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך ושני לאומים גו”¹⁵, ומה מחדש כאן הכתוב? וע"פ הנ"ל מובן, כי מ"ש „והנה תומם בבטנה” הוא רק נתינת טעם"י על „וימלאו ימי' ללדת”, דמה שילדה למלאים ולא לז' כמו תמר הוא מפני ש"תומם – חסר – בבטנה”¹⁸.

ה. ע"פ הנ"ל יומתק עוד דיוק בלשון רש"י כאן, שמסיים „אבל בתמר . . כי לז' חדשים ילדתם”, ולא כתב בקיצור (ע"ד לשון המדרש כאן, וכן הוא לשון רש"י עצמו בפ' וישב, כנ"ל) „כי לחסרים ילדתם”?

בפשטות יש לומר, שרש"י לא נקט

כאן „לחסרים” היות שאין זו לשון ברר- רה (ל"ב חמש למקרא"), ולכן מפרש כאן שילדה לז'¹⁹, ובפ' וישב מקצר וכ' „לחסרים” – כי סומך על פירושו כאן²⁰.

אבל עדיין אינו מיושב כל צרכו, כי בתיבת „חסרים” מצינו (במפרשים) שני פירושים: א) כפרש"י – לידה לז' חד- שים²¹, ב) שלא היו ט' חדשים שלמים (ו- כמ"ד שגם היולדת לט' יולדת למקו- טעין)²². וא"כ מהו הטעם שרש"י מכריע כאן שהכוונה היא ללידה לז' חדשים?

וגם אם יש איזה הכרח לזה (ממק"א) – למה לו לרש"י להכריע ולהכנס כאן לפרטי החילוקים שבדבר, אם החסרון הי' בימים בלבד, או חסרון בחדשים – לז' חדשים ילדתם”?

אמנם ע"פ משנת"ל בניאור המשך שני פירושי רש"י י"ל, שזוהי הקדמה לדבור השני בפרש"י, שבו מדייק „תומם חסר”, שההכרח לדייק כן הוא מפני ה- קושי ב„וימלאו ימי”²³, שרבקה לא ילדה

שם, דכיון ששיניהם צדיקים מיהר הקב"ה להביא צדיקים לעולם, משא"כ ברבקה שהי' אחד רשע.

15) כה, כבינב.

וגם זה ש"תומם חסר . . אחד צדיק ואחד רשע" אינו חידוש, כמובן מפרש"י עה"פ „ויתרוצצו הבנים גו”, וכן מדברי ה' „שני גוים גו' ושני לאומים גו' ולאום מלאום גו”.

16) ובפרט שהכתוב מדייק „והנה תומם” ש- משמעו חידוש (רש"י כאן).

17) ואולי זהו טעמו של רש"י שמעתיק בהד"ה גם תיבת „והנה” (וכן הד"ה בפרש"י וישב שם „והנה תאומים”) – להדגיש שפירוש „תומם חסר” הוא המשך (ונתינת טעם) ל„וימלאו ימי”.

18) ועפ"ז מובן טעם הוספת תיבת „בבטנה” ש- לכאורה מיותרת היא. וראה ספורנו כאן) – להדגיש, שהחסרון (ד, אחד רשע") נגע גם ברבקה עצמה (שלכן סבלה צער העיבור כו'), כיון ש"הנה תומם בבטנה”.

19) ולהעיר שהענין דלידה לז' הובא ברש"י ישן לעיל (וירא כא, ב).

20) וי"ל שסמך גם על פירושו בפ' וישב שם (לה, כד) ד"ה כמשלש חדשים – וע"פ פי' הרא"ם שם, דמ"ש רש"י „רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם” (ולא פי' ג' חדשים ממש) היינו משום שתמר ילדה לז', וזהו שליש ימי עיבורה. ע"ש. וכבר האריכו המפרשים בדברי הרא"ם. ואכ"מ.

21) וחסרים היינו „לחדשים חסרים” (פי' ה- מיוחס לרש"י לב"ר פפ"ה שם). וראה מדרש לקח טוב כאן „וימלאו ימי' ללדת – לעיבור תשעה”.

22) ראה נור הקודש (השלם) לב"ר פפ"ה, יא (סד"ה לא סוף). מהר"זו ורש"י לב"ר פרשתנו שם. – ולכאורה כ"ה להתייבץ כאן, שמפרש „וימלאו” מאתים ושבעים יום – דהיינו מלאים בימים (ולא רק לחדשים), שזוהי מובן לכאורה, שחסרים דתמר היינו בימים, ט' מקוטעין.

לז' כמו תמר, וסבלה צער עיבור שני
חדשים יתרים, ועכצ"ל שזוה לפי שהי'
כאן "חסר" וחסרון – "כאן אחד צדיק
ואחד רשע".

ו. אבל עדיין צ"ב בפרש"י בפ'
וישב:

לאחרי שכבר פירש בפרשתנו ה'
הפרש בין שתי הלידות [ובשני הפרטים:
זמן הלידה – מלאים או חסרים; ההפרש
בהנולדים – "תומם חסר" לפי שאחד
רשע, או תאומים מלא לפי ששניהם
צדיקים] – מדוע חזר רש"י ופירש כ"ז
עוה"פ בפ' וישב?

ויש לומר הביאור בזה: כשלומדים
בפ' וישב פרטי הסיפור אודות עיבורה
של תמר – מתעוררת תמי' גדולה: ה'
עיבור דרבקה הי' בתכלית הצניעות
(ונוסף לזה שבא כתוצאה מחפלתם של
צדיקים²⁵), ואילו עיבורה של תמר הי'
באופן הפכי²⁶ – וכיצד יתכן שרבקה
סבלה בצער העיבור ימים (וחדשים)
מלאים, ותמר ילדה, "לחסרים", לז' חד'
שים?

ולכן הוצרך רש"י לחזור ולהדגיש
בפ' וישב, שלמרות אופן עיבורה של
תמר, הפירוש ד, "ויהי בעת לדתה" הוא
"לחסרים" (בניגוד לרבקה שהי' "ל'
מלאים") – וטעם הדבר, שזהו מצד ה'
נולדים, כהמשך הכתוב, "והנה תאומים
בבטנה" – "מלא ולהלן תומם חסר לפי
שהאחד רשע אבל אלו שניהם צדיקים".

ז. אמנם לכאורה ענין זה דורש בי-

אור – איך יתכן, שדוקא מהריון ד'
רבקה, שהי' בתכלית הצניעות והקדושה,
נולדו "תומם חסר", "אחד צדיק ואחד
רשע"?

ויש לומר בזה (ע"פ פנימיות הענינים)
ע"פ משנ"ת במק"א²⁵ בביאור מחז"ל²⁶
(והובא בפרש"י) עה"פ²⁷, "ויתרוצצו ה'
בנים בקרבה", שכבר במעי אמו הי' עשו
"רץ" לעבודה זרה – דלכאורה תמוה,
כיצד יתכן שבנו של יצחק ורבקה, ש'
נולד בתכלית הקדושה והטהרה, תהי' לו
משיכה בטבע לעבודה זרה, באופן שזה
הי' טבע נפשו עוד קודם שנולד, גם
בהיותו במעי אמו ("תחומה" של רבקה)?

ונת' בזה, שזה שנולד עשו בטבע כזה
הי' כדי שיוכל להגיע למעלת "הכובש
את יצרו", וכמבואר בארוכה בשמונה
פרקים להרמב"ם²⁸ אודות שני הסוגים
בעובדי ה' – "החסיד המעולה" שמלכת'
חילה אין בו נטיות לרע כו' ומתאוה רק
לטוב, ו"הכובש את יצרו" ש, מתאוה אל
הפעולות הרעות . . . ויכבוש את יצרו".
וכן הוא בנוגע לעשו, שזה שנולד בטבע
להיות "רץ" לעבודה זרה, היינו משום
שהיו לו הכחות הרוחניים הדרושים
להיות "כובש את יצרו", ואם הי' ממלא
כוונה זו הרי לא זו בלבד שהי' שווה
ליעקב, אלא אדרבה, כמבואר ברמב"ם
שם, "הכובש את יצרו" הוא, "יותר חשוב
יותר שלם" מ"החסיד המעולה".

ומזה מובן גם בנוגע ללשון רש"י
עה"פ, "והנה תומם בבטנה" – ש"כאן אחד
צדיק ואחד רשע", שאין הכוונה רשע

23 פרשתנו כה, כא וברש"י.

24 ואף שתמר לש"ש נתכוונה (ראה רש"י
וישב לח, יד. וברש"י שם, טו וכן שם, כו) "בבית
חמי' היתה צנועה" – מ"מ, באופן גלוי, הפקירה
עצמה" (לי רש"י שם לח, יד).

25 לקו"ש ח"כ ע' 109 ואילך.

26 ב"ר פס"ג, ו. זהו פרשתנו קלט, רע"א.

27 כה, כב.

28 פ"ו.

בפועל, אלא שנולד בטבע של נטי' ל-
רע"ג, אבל ביחד עם זה ניתנו לו הכחות
הדרושים לכבוש את יצרו.

וזהו גם הקשר הפנימי בין שני
הענינים שבכתוב זה – (א) „וימלאו ימי'
ללדת", לידה למלאים (ולא לז' חדשים
ככתמר), (ב) „תומם חסר" לפי ש, אחד
צדיק ואחד רשע" (ולא כתמר ששניהם
צדיקים) – ששניהם תלויים זב"ז למעל-
יותא: „וימלאו ימי" מורה בפשטות על
ענין של שלימות (היפך לידה „לחס-
ריס"), וענין השלימות הוא בכך³⁰ שמ-
הריון זה היו „תומם חסר" . אחד צדיק
ואחד רשע", שזוהי תכלית השלימות,
האיחוד דשתי המעלות ז, החסיד המ-
עולה" ו„הכובש את יצרו".

[ובעומק יותר יש לומר, שזה ש, תומם

חסר" (שיש כאן ענין של חסרון) היינו
רק מצד הנולדים, יעקב ועשו, שאצל
עשו הי' טבע של רע, משא"כ מצד רבקה
אין כאן שום חסרון, ואצלה יש רק ענין
של „מלאים" ושלימות („וימלאו ימי"), כי
מצדה אין כאן שום ענין של רע (ב-
פועל), אלא רק המעלה והעילוי³¹ הבא
על ידי העבודה ד, „כובש את יצרו".]

ויש לומר, שזהו גם הטעם (הפנימי)
שכבר אצל רבקה מרמז הכתוב ע"ד
לידת תמר „ששניהם צדיקים" – כי
ביטול הרע של עשו (שזהו תיקונו של
עשו) יבוא בפועל על ידי „תולדות פרץ"
(בן תמר), משיח צדקנו, כשיקויים ה-
יעוד³², „ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט
את הר עשו והיתה לה' המלוכה"³³,
במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ תולדות תשד"מ,

ש"פ ראה תשמ"ג)

(29) להעיר מתניא פ"ג (יח, סע"א). פכ"ז (לד,

א).

(30) להעיר מנור הקודש (השלם) לבי"ר פרשתנו

שם, שזה שהיו מלאים בא להורות שהי' הבירור
והזיכוך (דימי העיבור) בשלימות, שעשו קלט כל
הזוהמא כו, וע"ז יצא יעקב נקי וברור בלא עירוב
הפסולת כו. ע"ש.

(31) ראה לקו"ש שם ע' 112.

(32) עובדי' א, כא.

(33) ולהעיר שמישיח אתא לאתבא צדיקייא

בתיובתא (לקו"ש שמע"צ צב, ב. שה"ש ג, סע"ב.

ועוד. וראה זח"ג קנג, ב). – וראה לקמן ע' 188.

תולדות ג

(כמש"נ⁹, ויקרא אברהם שם המקום ה- הוא ה' יראה . . יראה"), וכן אתה מוצא ביצחק שראה אותו בנוי [וראה אותו חרב וראה אותו בנוי] ומשוכלל לעתיד לבוא (כמש"נ¹⁰, "ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'"). . . וכן אתה מוצא ביעקב שראה אותו בנוי וראה אותו חרב וראה אותו בנוי ומשוכלל לעולם הבא (כ" מש"נ¹¹, "מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים")¹².

אולם י"ל שברמזו הבארות המבואר ברמב"ן יש חידוש לגבי הראי-דבתי ה- מקדש של האבות המרומזת בכתוב (כדרשת הספרי כו') [בנוסף לעצם הענין, שבפירושו של הרמב"ן מוסבר סיפור ארוך בתורה ש"אין בפשוטי הספור תוע-לת"]:

(א) הרמז שבספרי (ומדרש) משמיענו זה רק באופן כללי, "ראה אותו בנוי וחרב ובנוי וכו'", מבלי לפרש ולפרט שראו את ביהמ"ק הא' הב' והג'¹³ והג'¹⁴:

א. ברמב"ן על התורה כי ע"ד ה- בארות דיצחק: "יספר הכתוב ויאריך בענין הבארות ואין בפשוטי הספור תוע-לת ולא כבוד גדול ליצחק, והוא ואביו עשו אותם בשוה, אבל יש בדבר ענין נסתר בתוכו כי בא' להודיע דבר ה- עתיד, כי באר מים חיים¹⁵ ירמוז לבית אלקים אשר יעשו בניו של יצחק ולכן הזכיר באר מ"ח כמו שאמר מקור מים חיים את ה', וקרא הראשון עשק ירמוז לבית הראשון . . . והשני קרא שמה שטנה . . . והוא הבית השני . . . והשלישי קרא רחובות הוא הבית העתיד שיבנה במהרה בימינו והוא יעשה בלא ריב ומצה והאל-ירחיב את גבולנו . . . וכתוב בבית ה- שלישי ורחבה ונסבה למעלה למעלה ופרינו בארץ".

והנה הרמזים ע"ד ג' בתי המקדש אצל האבות מצינו גם במ"א, כדאיתא ב' ספרי (ובמדרש¹⁶) ש"כן אתה מוצא באב-רהם שראה אותו בנוי וראה אותו חרב וראה אותו . . . בנוי ומשוכלל לעת-ל

(9) וירא כה, יד.

(10) פרשתנו כו, כז.

(11) ויצא כה, ז.

(12) וראה השינויים והגירסאות בדפוסים שונים

דהספרי ובב"ר שם.

(13) בב"ר פנ"ז שם לפנינו (באברהם): חרב

ובנוי חרב ובנוי . . . בנוי ומשוכלל לעת-ל. אבל

במת"כ ויפ"ת שם, שהגירסא הנכונה היא, בנוי

וחרב ובנוי (. . . ומשוכלל לעת-ל) - כמ"ש ספ"ה

ופס"ט שם.

(14) ובפשוטות מפרשים (במפרשי המדרש שם)

שקאי על בית הא' ובית הג'. אבל ראה נזר הקדש

ספ"ה ופס"ט שם. אלשיך שבהערה 57. וראה לקמן

הערה 58.

(1) פרשתנו כו, כז. הובא ברבינו בחי' (שם, יט)

כשינוי לשון קצת. ובדרשות ר"י אבן שועיב פרשתנו שם - הובא ע"דו בשם מדרש. וראה גם בארוכה כלי יקר שם.

(2) בבחי' כאן: אבל טעם הספור לפי שהם רמז

על העתיד. ובדרשות אבן שועיב שם, "כי כל ענייני האבות וספורים ומעשיהם הכל רמז לבנימ".

(3) פרשתנו שם, יט.

(4) ירמ"ז, יג.

(5) יחזקאל מא, ז.

(6) פרשתנו כו, כז.

(7) ברכה לג, יב.

(8) ב"ר פנ"ז, י"ד (באברהם). ספ"ה (ביצחק).

פס"ט, ז (ביעקב).

מקדש בפ"ע, ולא באופן כללי, בנוי וחרב ובנוי" (כמו בזה שהאבות ראו ה' ביהמ"ק), כי המדובר כאן אינו בענין ה' שווה בכל בתי המקדש אלא בענינם ותוכנם המיוחד של כל אחד מהם, הבא כתוצאה מזה שכל אחד נעשה ונבנה באופן שונה מהשנים, ולכן נרמז דוקא (לא בזה שראו את ביהמ"ק, אלא) ב' מעשה האבות — ובמעשה אבות גופא — בחפירת הבארות דיצחק.

ג. ויובן זה בהקדם תוס' ביאור בה' שייכות בין בתי המקדש לחפירת בארות דוקא:

במקוואות מצינו (בכללות) שני אופ' נים: מקוה מים — הנעשה בידי אדם, ומעין שהוא בידי שמים, ואין בו תפיסת ידי אדם.

בנוגע לבארות הנ"ל מצינו בזה: הם נעשו על ידי חפירת האדם בעבודה ויגיעה, ולאידך — נביעת המים בהבאר (שזהו עיקר ענינו) אינה באה ע"י פעולת האדם, אלא שעל ידי עבודתו בחפירת והסרת העפר פורצים המים הנמצאים תחת האדמה בתוך הבאר²⁰.

ולהעיר שזה נוגע להלכה — „ד' בארות העשויים בידי אדם שמים נובעים מהם אף ע"פ שאין מימיהם יוצאין לחוץ

משא"כ ברזו הבארות מפורטים כל ג' בתי המקדש (המרומזים בתוכן שמותיהם של הבארות — עשק, שטנה ורחובות, כמבואר ברמב"ן¹⁵).

ב) בספרי (ומדרש) הרמז הוא רק שה' אבות ראו את בתי המקדש, משא"כ בהך הבארות ה"ז בכח"י „מעשה אבות סימן לבנים"¹⁶, שמעשה יצחק בחפירת ג' ה' בארות ה' סימן וגרס"י — נתינת כח"י — לעבודת הבנים, הבנין דג' בתי מקדש.

ב. ויש לכאר זה ע"פ הידוע שכל מעשי האבות, ובפרט המפורשים בתורה, ה"ה (ככל עניני התורה) בתכלית הדיוק. וא"כ מובן שזה שג' המקדשות נרמזים במעשי אבות גבני יצחק דוקא, אף ש' מצינו (כנ"ל) שכל האבות ראו ביהמ"ק בנוי וחרב ובנוי, הוא לפי שמדובר כאן בענין מיוחד שבביהמ"ק השייך ליצחק דוקא.

ויש לומר, שענין זה מודגש בזה שב' מעשה יצחק יש רמז פרטי לכל בית

(15) וראה של"ה רפז, א.

(16) ראה תנחומא לך ט. ועד"ז בביר פ"מ, ו.

וראה רמב"ן לך יב, ו. יב, י. יד, א. פרשתנו כו, א. וישלח לב, ד.

(17) וע"ד שמצינו בנוגע לסימני טהרה וטומאה דלדעת הרמב"ם „הסימנים (בבהמה) הם הגורמים הטהרה והטומאה כו' (אבל סימני עופות וסימני ח"י . . רק הוי סימן (המבדל) איהו הטהור כו') — צפע"נ על הרמב"ם ה' מאכלות אסורות פ"א ה"א.

במ"נ ח"ג פמ"ח: דאלו הסימנים (בבהמות ודגים) אין מציאותם טבת ההיתר כו' אמנם הם סימן יודע בו המין המשוכח מן המין המגונה (וכ"כ שו"ת מהרי"ט ח"א סנ"א). אבל (נוסף ע"ז שאין הכרח שטעם המצה כפי שהוא במ"נ הוא בהתאם לשיטת הרמב"ם בהלכה בספר היד (וכיו"ב), וכפי שמצינו בכ"מ — הרי) תוכן הענין במ"נ אינו שייך לכאורה לנדוד"י. ואכ"מ.

(18) כמבואר ברמב"ן שבהערה 16.

(19) ראה מקוואות פ"א. טושו"ע יו"ד סר"א.

(20) ראה בביאור מעלת באר וחפירת באר (והשייכות ליצחק דוקא) — תו"א פרשתנו (כ, ב. שם, ד). דרושי אז ישיר גו' עלי באר בלקו"ת חקת (סב, ד ואל"ך), אה"ת שם (ראה ס' הליקוטים ד"ח — דהצ"צ — ערך באר (ושם אות ח)), ד"ה ואלה תול' דות תרח"ץ (נאמר לפני יובל שנים*). סה"מ תש"ב ע' 129 וע' 132 ואל"ך.

(*) משנת הופעת השיחה — תשמ"ה. המו"ל.

דין מעין גמור יש לו²¹, כי „איני²² ב-
הווית המים שום תפיסת ידי אדם אלא
שחפר בקרקע כדי לגלות המים (אע"ג
דע"י אדם נתגלו המים) פשיטא דדין
מעין גמור יש לו²³.

וי"ל שאותו הדבר הוא בנוגע לבית
המקדש ובנינו: תכליתה של מצות ע-
שיית המשכן וביהמ"ק הוא – „ועשו לי
מקדש ושכנתי בתוכם²⁴ – תוכנם הוא
השכינה של הוי' שבהם (שבאה מ-
שמא)²⁵, ויחד עם זה נצטוונו „ועשו לי
מקדש“, וצ"ל לפני ה„ושכנתי עשיית
ופעולת האדם – „ועשו“; וי"ל יתירה
מזו: חיוב זה של מעשה האדם אינו רק
על הבנין, והוי' (רק) הכנה לקדושה החלה
לאחרי זה בדרך ממילא, אלא נצטוונו
„ועשו לי מקדש“, שגם חלות הקדושה

(21) ב"י יו"ד שם (קרוב לתחלתו) ד"ה כתב
מהר"ק. ושי"נ. וכ"ה להלכה בלבוש שם סו"ס ב.
ש"ך שם סק"א. ועוד.

(22) שו"ת מהר"ק סנו"י ע"ש בארוכה.

(23) ע"ש במהר"ק (וכ"ה בלבוש שם) שבאר יש
לו דין (לא רק כמעין סתם שמימי מועטין כו' – ראה
מקואות שם מ"ו – אלא) כמים חיים, שגם זב כו'
טובל בו.

בשו"ת משכנות יעקב יו"ד סמ"ה – בהמשך ל-
דברי מהר"ק: ומקרא מלא הוא ויחפרו עבדי יצחק
כו' וימצאו שם באר מים חיים, הרי להדיא דבאר
חפורה מקרי מים חיים. וראה ח"י ה"צ"ץ למשניות
מקואות פ"א מ"ז.

(24) תרומה כ"ה, ה.

(25) ראה רמב"ן עה"ת ר"פ תרומה.

(*) הובא ונתבאר (ע"ד החסידות) באוה"ת חקת
ע' תתעט ואילך.

(*) במשכנות יעקב שם (הובא בפחתי תשובה
שם סק"ח) דא"פ לומר כן בכל בארות דלא בכל
הבארות נמצאים מים חיים ויש כמה בארות שהמים
שבהם נובעים מן הנחר שקרוב להם דרך גידי
הארץ. וראה ח"י ה"צ"ץ למקואות שם. שו"ת ה"צ"ץ
יו"ד סק"ט. ובהנמטן בדרכי תשובה שם ס"ק רטו.
ואכ"מ.

על המשכן וביהמ"ק באה ע"י מעשה
בניי (כדלקמן) –

ע"ד חפירת הבארות, שאף שהתהוות
עיקר הבאר (המים) הוא בידי שמים²⁶,
מ"מ הכתוב מקשר זה עם פעולת ה-
חפירה של האדם²⁷. והחפירה עושה ה-
בעלות של החופר על המים, „לנו המים“.

ד. ויש לומר, שגדר זה במצות בנין
„מקדש“ – שבנינו וקדושתו צ"ל ע"י
מעשה בניי דוקא – נוגע גם להלכה:

(א) פסק הרמב"ם²⁸, „הכל חייבין לב-
נות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ו-
נשים כמקדש המדבר“. ויש לעיין ב-
תוכנו של חיוב זה, שהרי מצות בנין
„מקדש“ היא מהמצוות שהן חובת הצבור
– ולא חובתו של כל איש ואיש²⁹ – ומה
הפירוש ד„הכל חייבין לבנות כו“? ועוד
– ידועה השקו"ט³⁰ בהא דנשים חייבות

(26) ולפני החפירה (משא"כ בועשו לי מקדש),
ולהעיר ממשנית שכשואבים מים מן המעין, ה-
שאיבה ממשיכה מים מן המעין, ובמילא נתוספו מים
במקור המעין.

(27) ראה סה"מ תש"ב שם (וכן באוה"ת דברים
כרך 1) ע' ב'קפ"ד. וראה גם בשאר מקומות שב-
הערה (20) „ההפרש בין מעין ובאר דמעין הוא בידי
שמים ואין בו תפיסת ידי אדם כלל . . . ובאר הוא
שיש בו תפיסת ידי אדם והיינו שנמשך ע"י עבודה
דוקא . . . וזהו שגבי באר דוקא נאמר מים חיים“,
ע"ש ענינו ברוחניות.

(28) הל' בית הבחירה פ"א ה"ב.

(29) סהמ"צ להרמב"ם בסוף חלק המ"ע. ועד"ו
בחינוך מצוה צה (בסופה): וזו מן המצות שאינן
מוטלות על יחיד כ"א על הצבור כולן.

(30) צפע"ג הפלאה בהשמתות (נד, א. וראה גם
צפע"ג מהד"ת ג, ג). וראה גם שו"ת בית יצחק א"ח
ס"ג אות ה; ז ואילך. ועוד. וראה לקו"ש חט"ו ע' 454.
וש"נ.

(*) ושם, ש.לכ"ן נק' השראת השכינה למטה
במשכן ובתי מקדשות ודירה בתחתונים לעתיד בשם
באר מים חיים ע"י אתעול"ת דוקא.

לבטל תשב"ר לבנין (ובפרט את"ל – שהלימוד של תשב"ר מסייע בקיום בנין הבית) – עד"ז הוא בהדין ד"הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים", שאינו חובת גברא לקיים מצות ועשו לי מקדש (שעל הצירור), אלא שהוא חיוב מצד המקדש, שגדר בנין ה' מקדש מחייב שבנינו יהי' על ידי הצירור "ועשו" עשיית כלל ישראל (ולכן שייך זה לכל ישראל, אנשים ונשים).

(ב) כשם שהוא בנוגע למעשה הבנין, כן הוא גם בשייכות למקום הבנין וצורתו וכו', שבזה תלוי' קדושתו – דאף ש"ושכנת"י" הדקדושה במקום זה באה משמיא, צ"ל בזה מקודם קיום מצות "ועשו", הכנה ע"י האדם,

וי"ל שכולל יתרה מזה "שידרוש", יתייגע למצוא את המקום וכו'. וכדאיאת בספרי³⁷, "יכול תמתין עד שיאמר לך נביא ת"ל לשכנו ודרשו ובאת שמה, דרוש ומוצא³⁸ ואח"כ יאמר לך הנביא". והיינו לפי שהמכוון והמטרה של הציווי "ועשו לי מקדש" הוא, שהמקדש (לא יהי' מתנת חנם מלמעלה, אלא) יבא ע"י עשי' ויגיעת האדם, באופן של "דרוש"³⁹ – בדוגמת "באר", שבא ע"י תפיסת ידי אדם באופן של עבודה ויגיעה, חפירת בארות.

ה. עפ"ז מובן החידוש בבתי המקדש על המשכן שעשה משה במדבר, וכן החילוק בין בתי המקדש עצמם:

במשכן נאמר⁴⁰, "והקמות את המשכן

לבנות ולסעד בעצמם כו' (דכתיב⁴¹ ויבאו האנשים על הנשים וכתיב⁴² וכל אשה חכמת לב בידי' טווי⁴³) – הרי בנין המקדש הוא מ"ע שהזמן גרמא, ד"אין⁴⁴ בונין את המקדש בלילה שנאמר⁴⁵ וביום הקים את המשכן, ביום מקימין לא ב"לילה".

וי"ל שב"הכל חייבין כו"י אין כוונתו של הרמב"ם לומר שזהו חובת גברא, אלא שהוא דין בחפצא דהמקדש, וכעין דין הסמוך באותה ההלכה: "אין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין", דאף ש' כתבו כבר בהל' ת"ת⁴⁶, חזר וכפל הדין כאן ללמדנו, דמה שאין מבטלין תינוקות של בית רבן הוא לא רק מחמת חיוב ת"ת שאינה נדחה אפילו בשביל בנין בית המקדש, אלא שזהו דין בכנין ביהמ"ק⁴⁷, שגם מצד ביהמ"ק אין מקום

(31) ויקהל לה, כב.

(32) שם, כה.

(33) כס"מ לרמב"ם שם.

(34) רמב"ם הל' בית הבחירה שם.

(35) בהעלותך ט, טו.

(36) פ"ב סה"ב.

(36*) ועד"ז הוא תוכן שאר הדינים שבהלכה זו ברמב"ם, לא כיכ בחיובי ואיסורי גברא, כ"א מצד החפצא דמקדש: "אין בונין את המקדש בלילה שנא' וביום הקים את המשכן ביום מקימין ולא בלילה" – שלכמה מפרשים (ראו ביאור הרי"ם פערלא ל' סהמ"צ רס"ג עשה ג – קיג, סע"ב ואילך), אינו מצד האיסור שבדבר, אלא משום ה"ביהמ"ק" דהקמת לילה פסולה להקרבת היום (ירושלמי יומא פ"א ה"א): "ועוסקין בבנין מעלות השחר עד צאת ה' כוכבים" – אינו לפי שאו הוא זמן מלאכה של הגברא, דזמן מלאכה הוא מהנץ ולא מעמוד השחר" כ"א הוא "משום כבוד ביהמ"ק הוי מקדמי טפי" (תוד"ה פועל – ב"מ פג, ב): "ואין בנין ב"ה דוחה יו"ט" ג"כ אינו (רק) משום האיסור שעל הגברא במעשי הבנין, כ"א מצד החפצא דביהמ"ק עצמו, שהרי למדוהו מהכ' (קדושים יט, ל), את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו (אני ה' כולכם חייבים

בכבודי כו"י (פרש"י שבועות טו, ב מיבמות ו, א). ואכ"מ.

(37) ראה יב, ה. וראה מלבי"ם שם.

(38) ביל"ש עה"פ: דרוש ואתה מוצא.

(39) ראה לקו"ש חל"ד ע' 203 (וש"י) בענין

ה"דרישה".

(40) תרומה כ, ל.

משכן ה' דירת עראי, כמ"ש⁴⁵, לא ישבתי בבית גוי ואהי' מתהלך באהל וב-משכן, וכלשון הרמב"ם⁴⁶, וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו והי' לפי שעה, משא"כ בית המקדש ה' דירת קבע⁴⁷, וכלשון הרמב"ם⁴⁸, כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן כו' ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המורי"ם – כי ענין הקביעות דמקדש תלוי בעשיית בני, באופן ד"דרוש" – באופן הכשרת הקדושה כנ"ל, ובהבנין גדול מאוד בפועל, וזה ה' (בעיקר) במקדש לא במשכן.

ו. והנה בגדר זה דמקדש, פעולת ועשיית האדם, ישנו עילוי במקדש הב' לגבי המקדש הא':

(א) מעשה הבנין לא בא על ידי הת-גלות (ו"הראת" ע"י) ה' (כבמשכן) או על ידי הוראת נביא (כבבית ראשון) כ"א על ידי ציווי של כורש⁴⁹ (וגם הוא השתתף בהבנין⁵⁰).

(ב) גם צורת הבנין לא היתה ברורה כמו בבית הא', וכמ"ש הרמב"ם⁵¹, (בנין שבנה שלמה כבר מפורש במלכים, וכן בנין העתיד להבנות אע"פ שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומכואר, ואנשי בית שני כשבנו כימי עזרא בנוהו כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ב-יחזקאל⁵²).

כמשפטו אשר הראת בהר", שהקב"ה הראה למשה סדר הקמתו⁴¹; ונמצא שה-עשירי (ועשירי) שבמשכן לא היתה באופן של "דרוש", כי הקמתו באה ע"י מה ש- (למדו ו) הראהו הקב"ה, ובמילא לא נת-קיים בזה, ועשירי בשלימות – עשירי ב-אופן של יגיעה ו"דרוש" (ע"ד חפירת בארות)⁴².

אבל בבית המקדש הא', אף שנאמר בזה, "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל"⁴³, הרי בנין הבית נעשה ע"י בנ"א ובריבוי עצום (במספרם ובאריכות הזמן), ועוד זאת – שהבנין נעשה על ידי שלמה ולא על ידי דוד (שאליו היתה הנבואה), וגם בשייכות לדוד שאמר, "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל", איתא בספרי שם ב-המשך להדרשה הנ"ל, "לשכנו תדרשו . . דרוש ומוצא ואח"כ יאמר לך הנביא" – "וכן אתה מוצא בדוד" זכור ה' לדוד את כל ענותו אשר נשבע לה' נדר ל-אביר יעקב אם אבא באהל ביתי וגו' אם אתן שנת לעיני וגו' עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב", היינו שדוד הש-תל והתייגע למצוא את מקום המקדש, ורק אח"כ נאמר לו מהנביא (כבהמשך הספרי).

ויש לומר, שזהו אחד מהטעמים שה-

(41) ראה פרשי ומפרשי שם. וראה מנחות כט,

א. פסיקתא רבתי פ"ב, ג. חז"ב קנט, א.

(42) ויתרה מזה ע"פ פרשי (פקודי לט, לג – מתנחומא שם יא (בשינויים)) – דעשיית משה היתה בזה ש"עסוק אתה בידך נראה כמקימו", והקמת ה-משכן היתה "מאליו".

(43) דהיא כח, יט. ד"כל מלאכת התבנית (ש) הודיעו הקב"ה כו" (פרשי) סוכה נא, סע"ב. וראה גם ירושלמי מגילה פ"א ה"א ובמפרשים שם).

(44) תהלים קלב, א"ה. וראה פרשי שם: טרח ועמל למצוא לך מקום . . עד שיועד היכן יהי מקום מקדש.

(45) ש"ב ז, ו. וראה שהשיר פ"א, טז (ג). ת"א

ר"פ ויגש.

(46) ריש הל' בית הבחירה.

(47) ראה שהשיר שם. ת"א שם.

(48) הל' ביהב"ח שם ה"ג.

(49) עזרא א, א ואילך.

(50) ראה עזרא ו, ד. ר"ה ד, א – אבל עד"ז ה'

גם בבית שלמה (חירום מלך צור, שבעים אלף נושא סבל וגוי – מ"א ה, כט. לב, ז. מ. ועוד).

(51) הל' ביהב"ח שם ה"ד.

(52) וראה בארוכה תי"ט בפתיחתו למס' מדות.

וי"ל שמטעם זה (כמבואר ברז"ל) ה' בית הא' הוא כנגד אברהם והבית הב' כנגד יצחק⁵⁷, כי עיקר הענין ד'ועשו', עשיית ועבודת האדם, ה' בבית השני⁵⁸ דוקא⁵⁹.

ז. אמנם צריך להבין:

איך מתאים משנת"ל, שעיקר ענין הקביעות שבמקדש קשור ותלוי ב'ועשו לי מקדש', מעשה ופעולת האדם דוקא — עם המבואר ברמב"ן שם, שבאר הג' שלא רבו עליו היא נגד ביהמ"ק השלישי, ש' שרק עליו נאמר „ורחבה ונסכה“, שיהי' קיים בקיום נצחי (שזוהי אמיתית ושלימות ענין הקביעות) — והרי ה' נצחיות של ביהמ"ק הג' היא לפי שהוא (בלשון הזהרה⁶⁰) „בניינא דקוב"ה“, וכ' מבואר בבחי' כאן: ומה שהזכיר את ה' בבאר השלישי ולא עשה כן בשתים ה' ראשונות, יתכן לומר טעם מפני שה' ראשונים היו בנין בשר ודם על ידי שלמה וכורש אבל השלישי יהי' מעשה ה' ובנין שמים ולא ישלוט בו חורבן לכך הזכיר בו הש"י.

והיינו, שביהמ"ק הא' והב', שהם „בנין בשר ודם“ („בניינא דבר נש“) אין בהם ענין הנצחיות, ודוקא ביהמ"ק הג' שלא יהי' „בנין בשר ודם“ יהי' בו ענין ה' קביעות והנצחיות בשלימות.

ונמצא, שבבית שני הרי הדרישה („דרוש ומוצא“) של פרטי הבנין היתה יותר מבבית הא' (וי"ל דשם הי' ה'דרוש ומוצא רק בנוגע למקומו, משא"כ בבית שני) שהוצרכו לדרוש וכו' בנוגע לפרטי הבנין וצורתו⁵³.

וכיון שענין הקביעות במקדש תלוי במעשה ופעולת בני", „ועשו לי מקדש“, כאופן של עבודה ויגיעה כנ"ל, שזה הי' בבית שני יותר מבית ראשון, לכן גם „גדול הי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון“⁵⁴ שהי' גדול בבנין ובשנים⁵⁵, קביעות יותר מבית הראשון.

ועפ"ז מובן זה שה"סימן לבנים" על ג' בתי המקדש הוא במעשה יצחק דוקא (אף שחפירת בארות היתה לפניו על ידי אברהם, וכמפורש בהכתובים, וכלשון הרמב"ן „הוא ואביו עשו אותם בשוה“) — כי עיקר ענין העש' והיגיעה והעבודה הוא חידושו וענינו של יצחק דוקא, כ' ידוע⁵⁶ שענינם של ג' האבות הם ג' ה' עמודים תורה עבודה וגמ"ח, אברהם מדתו מדת החסד, יצחק — עבודה, ו' יעקב — תורה, וחסד ותורה הם (בכלל) השפעה מלמעלה, ועבודה היא העלאת והתקרבות האדם לקדושה.

(53) בשו"ת חת"ס יו"ד סרל"ו (ועד"ז באר"ח סר"ח ד"ה עד כאן) שכל השינויים בבית שני היו הכל ע"פ נביא, ע"ש (וראה גם אוה"ח תרומה כה, ט). אבל עפ"מ"ש בתו"ט שם (ובארוכה בהקדמתו לספר צורת הבית) משמע דלמדו ודרשו כו"כ, כל מה שיכלו ללמוד ולדרוש מיחזקאל ולא הי' הכל ע"פ נביא במפורש. וראה גם רד"ק יחזקאל מ, יג. וראה יומא נא, ב ואילך (רמב"ם הלי' ביהמ"ח פ"ד ה"ב) — מה שנתחפק להם בבית שני.

(54) חגי ב, ט.

(55) ב"ב ג, סע"א ואילך.

(56) מגלה עמוקות אופן רנ (בסופו). מגלה עמוקות עה"ת ר"פ לך. ועוד. ס' הלכותים — דא"ח צ"צ מע' יצחק אות ו'. וש"נ.

(57) ראה נזר הקודש לבי"ר פס"ט שם בשם „מדרשות“. צורר המור פרשתנו כו, יח. אלשיך יוצא כח, יח. וראה גם אוה"ת דברים (כרך 1) ע' בקפג. וש"נ.

(58) ועפ"ז יומתק הא דפי' בנזר הקודש (השלם) לבי"ר ספס"ה שביצחק מרומז גם שהראהו ביהמ"ק הב'. ע"ש. וראה תולדות אדם לספרי ברכה שם.

(59) וראה לקו"ש ח"ט ע' 26 ואילך. ע' 67

ואילך.

(60) ח"ג רכא, א. ח"א כח, א.

בפשטות הטעם בזה הוא: מכיון ש-
אדם יש לו תכלה (ובפרט שמשעה שנו-
לד מתחיל להתייבש⁶¹), אין מעשי ידיו
נצחיים: ומעשה ה', שהקב"ה לא שייך בו
שום ענין של שינוי ח"ו, כמ"ש⁶² אני ה'
לא שנית, כן מעשי ידיו הם נצחיים.

אבל עדיין חסר ביאור: כיצד יתכן,
שביהמ"ק הא' והב' שהי' בהם יותר ענין
הנעו⁶³ וקיום מצוה של ישראל (ועשו לי
מקדש⁶⁴) – אין בו עילוי זה (דנצחיות),
ובבית הג', שחסר בו לכאורה שלימות
קיום מצות „ועשו לי מקדש“, יהי' בו
עילוי זה?

ויש לומר הביאור בזה⁶⁵:

זה שביהמ"ק הג' „יהי' מעשה ה' ובנין
שמים (ולכן) לא ישלט בו חורבן" הוא
לפי שבא ע"י מעשה ועבודת בני ש-
לפניו, במשך (אריכות) זמן הגלות, שזוהי
השלימות הנעלית ביותר בענין העשי'
ועבודה (וי"ל – עוד למעלה מהעבודה
והעשי' שבבנין ביהמ"ק הא' והב'). ולכן
זוקא עבודה זו גורמת ומביאה לכך
שהמקדש יהי' מעשה ה' הקיים בקיום
נצחי.

וע"ד מחז"ל⁶⁶ (בנוגע לכללות ענין
הגאולה העתידה) „זכו – אחישנה“,
דכאשר עבודת ישראל היא בשלימות,

61 ראה בחיי בראשית א, כח. סה"מ תשי"א ע'
142. ובכ"מ.

62 מלאכי ג, ו.

63 תיווך ב' השיטות בבנין הג' אם משיח בונה
(כמ"ש ברמב"ם הל' מלכים רפ"א וסופו) או שיגלה
וינאו מן שמים (כדעת רש"י ר"ה ל, סע"א. סוכה
מא, סע"א. תוס' סוכה שם. שבועות טו, ריש ע"ב
ד"ה אין. ועוד) – ראה לקו"ש ח"יה ע' 418 ואילך.
חידושים וביאורים בהל' ביהמ"ק ס"ט. וס"ג.

64 סנהדרין צח, א.

„זכו“, אזי באה הגאולה באופן שונה
לגמרי „אחישנה“, למעלה מדרך הטבע.

ועד"ז בנוגע לבנין המקדש דלעתיד
– דכיון שבא לאחרי עבודת ישראל
במשך אריכות הגלות הזה האחרון⁶⁶,
שע"ז נזדככו בני' בזיכור אחר וזיכור,
וכפי שרואים שבנ"י לומדים תורה ומ-
קיימים מצוות מתוך מסנ"פ כפשוטה⁶⁷,
וגם במקומות שזיכה הקב"ה והצליח ש-
אין בהם גזירות על בני', ישנם מניעות
ועיכובים מהמלעיגים וצריכים לעמוד
בתוקף גדול לא לבוש מפני המלעיגים,
ולהתחזק באמונתם ותורתם, גם לעיני
העמים – הרי מסירת נפש זו מביאה
לידי כך שהקב"ה בעצמו יבנה את
ביהמ"ק הג'.

היינו זה שעשיית האדם („ועשו")
פועלת הקביעות בהמקדש הוא מפני
שככל שתגדל עשיית האדם – שורה
בזה יותר השכינה⁶⁷.

ה. וליתר ביאור:

שלימות עבודת האדם היא כאשר

65 ראה תניא רפ"ז, שכל תכלית השלימות
של ימות המשיח כו' תלוי במעשינו ועבודתינו כל
זמן משך הגלות.

66 ראה ד"ה אין הקב"ה בא בטרוניא תרמ"ח
(סה"מ תרמ"ח ע' קפו ואילך), תרפ"ה (סה"מ תרפ"ה
ע' רנז ואילך): ד"ה אני ישנה תש"ט (ובכ"מ) –
המעלה דעבודת בני' בדרא דעקבתא דמשיחא.

ובב"י הענין דמשה הי' עניו מכל האדם גו'
ובפרט – מדרא דעקבתא דמשיחא (סה"מ עטר"ת ע'
תסד ואילך. תש"ט ע' ה. תשי" ע' 236 ואילך. ועוד.
וראה תו"א נב, א. מאמרי אדה"ז – תקס"ב ח"א ע'
נא).

67 עיין גם לקו"ש ח"ט ע' 28 הערה 26 (ע"פ
לקו"ת ויקרא ב, ריש ע"ד) – שבי' הענינים תלויים
זב"ז.

קיבל עליו עול האדון, ועבודתו היא כדי למלאות רצון האדון⁷⁴.

וזהו החידוש שבבית המקדש הג' לגבי בתי המקדש שלפניו (שלכן דוקא הוא יהי מעשה ה') – כי אף שגם בבית המקדש הא' והב' ה' עבודה ועשי, מ"מ, כיון שעבודת השם או היתה מתוך הבנה והשגה עמוקה בגדלות השם, שמביאה לאהבתו ויראתו ית' כו⁷⁵ ושכל מכסה ומלביש את העצם – הרי היתה העבודה בגלוי עבודה שכליית, מעורבת בזה מציאות האדם (שכלו והרגש לכו), ולכן לא ה' בגלוי, בניינא דקב"ה⁷⁶; ודוקא על ידי העבודה במשך זמן הגלות, ש- עיקר העבודה היא בדרך קבלת עול מלכות שמים, כעבודת עבד⁷⁶, ה"ז שלי- מות ואמיתית, מעשה צדיקים שהם מעשה ידי של הקב"ה, ולכן ה"ז פועל בגילוי שהקב"ה יבנה בית זה, ה' יבנה בית⁷⁷.

ט. פ' תולדות קוראים בכל שנה ב- סמיכות לראש חודש כסלו (בשבת מבר- כים חודש כסלו (כבשנה זו⁷⁷) או בימים ראשונים של החודש) – שסיומו וחותרו של חודש זה הוא ימי חנוכה – וגם בהם רואים תוכן ענין הנ"ל:

ידועים דברי הרמב"ן⁷⁸ במ"ש הקב"ה לאהרן⁷⁹, "שלך גדולה משלהם שאתה מדליק ומטיב את הנרות", שזה קאי על נרות חנוכה, "שאין בטלים לעולם, ד-

עבודתו היא באופן שאינו מחשיב עצמו למציאות בפ"ע, וכל מעשיו הם מעשיו של הקב"ה, ושכינה שורה בשלימותה ב- מעשה ידיו. וע"ד דאיתא בגמ'⁸⁰, גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ כו' במעשה ידיהם של צדיקים כתיב⁸⁰ מכוון לשבתך פעלת ה' מקדש אדני- כוננו ידך, ופרש"י⁸⁰, "מקדש מעשה ידי צדיקים הוא" – ומ"מ הובא ע"ז הכתוב "מקדש אדני- כוננו ידך", ומבואר בשטה מקובצת⁸⁰ שאי"ז סתירה, כי "מעשה צדיקים קרי מעשיו של הקב"ה⁸¹. די"ל הביאור בזה, שצדיק אינו מציאות בפ"ע ולכן מעשה ידיו של הצדיק הם הם מעשיו ידיו של הקב"ה⁸².

ויש לומר, שענין זה (שמעשה ידיו של האדם (צדיק) נחשבת מעשה ידיו של הקב"ה) הוא בעיקר כאשר עבודת האדם היא כעבודת עבד, שע"פ תורה (תורת אמת) אינו מציאות בפני עצמו, וכל שקנה עבד קנה רבו⁸³, עד שכל עבודת העבד נקראת על שם האדון; וכן עבודת העבד – צד השווה בה בכל זמן ובכל מקום (שמזה מוכח שזהו מקורה וכו') היא קבלת עול, לא מפני השגתו במעלת האדון ובתועלת העבודה, או מפני ההרגש בלב אל העבודה, אלא מפני ש-

68 כתובות ה, ס"א.

69 בשלה טו, יז.

70 כתובות שם.

71 ומסיים שם, "ורשי ז"ל פי' כפי' בתרא".

היינו לא שקאי על ביהמ"ק שלמעלה כפי' האי' שם אלא שקאי על ביהמ"ק שלמטה. וראה בארוכה ביאור הר"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג עשה יג (ק"ג, א ואילך).

72 וראה לקו"ש חט"ז ע' 469 ואילך, שזהו הטעם שיש ענין הנצחיות במעשה ידי משה (משכו) ובמעשה ידי דוד (מקדש).

73 פסחים פח, ב. קדושין כג, ב.

74 ראה בארוכה המשך תרס"ו ע' שכו ואילך.

75 ראה רמב"ם ה' יסודי התורה רפ"ב.

76 ראה לקו"ש ח"ט ע' 73 ואילך. וש"נ.

77 ע"פ תהלים קכו, א (הובא בחז"א וזח"ג

שם).

77* תשמ"ח – שנת הדפסת השיחה.

78 ר"פ בהעלותך.

79 תנחומא ופרש"י שם.

וכיון שהנרות באו על ידי שלימות עבודת ישראל, מסירת נפש, לכן אין נרות חנוכה בטלים לעולם, שקיימים הם גם בזמן הגלות.

אלא שבימי חנוכה נפעלה הנצחיות רק בענין נרות המקדש, אבל לאחרי העבודה באריכות גלות זה האחרון, יהי' כן בנוגע לכללות המקדש, שבנין בית השלישי יהי' בתכלית השלימות, באופן שכולו נקי על שם הקב"ה, "ה' יבנה בית", ויהי' בנין נצחי לעולם, "מקדש אדני-כוננו ידיך".

(משיחות ש"פ חיי שרה תש"ל, תשמ"ז)

קרבות הם רק בזמן שבית המקדש קיים, ואילו נרות חנוכה הם גם בזמן גלותנו.

והטעם שנרות חנוכה יש בהם ענין הנצחיות, מבואר בכ"מ, משום שנרות אלו באו על ידי מסירת נפשם דבניי ב"ן מן החשמונאים, דאף שמלכות יון "גזרו גזירות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות"⁸⁰ מ"מ מסרו ישראל נפשם⁸¹.

(80) ל' הרמב"ם ריש הל' חנוכה.

(81) ראה בארוכה שערי אורה ד"ה בכ"ה ב' כסלו פנ"ג. ושם פנ"ט, שזוהי עבודה שמלמטה למעלה בבחי' אור חורר.

ויצא

(א) בהגדרת מעשה האדם שעבורו מקבל שכר זה – בגמ' נאמר „כל המענג את השבת“, והרמב"ם כתב „כל השומר את השבת כהלכתה; ומכבדה ומענגה כפי כחו“. והיינו שהשכר לפי הרמב"ם אינו עבור זה שמענג (את השבת) בלבד, אלא ע"ז שמקיים כל מצות שבת כ-הלכתה.

(ב) בהגדרת השכר – כתב רב ק „מפּוֹ-

א. בסוף הלכות שבת כתב הרמב"ם: וכל השומר את השבת כהלכתה ומ-כבדה ומענגה כפי כחו כבר מפורש בקבלה שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא, שנאמר: או תתענג על ה' והרכבתיך על במותי ארץ וה' אכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי ה' דבר.

במפרשים: מציינים שמקור דברי הרמב"ם הוא מאמר ר' יוחנן משום רבי יוסי במס' שבת, „כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים שנאמר אז תתענג על ה' והרכבתיך על במותי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך וגו' (ומ-פרש בגמ') לא כאברהם שכתוב בו: קום התהלך בארץ לארכה וגו' ולא כיצחק שכתוב בו: כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל אלא כיעקב שכתוב בו: ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה.“

אבל לפי זה אינו מובן מדוע שינה הרמב"ם מדרשת רז"ל:

(8) והוא הלשון דר' חייא בר אבא א"ר יוחנן דלהלן בגמ' שם: כל המשמר שבת כהלכתו אפי' עובד ע"ז (כדור) אנוש כו'. וראה לקמן הערה 38.
(9) ואף שגם בדברי הגמ' „כל המענג את ה-שבת“ הכוונה בפשטות ששומר שבת כהלכתה וגם מענג את השבת (קיום מצות שבת כהלכתה בשלי-מות) – הרי מפורש בגמ' „כל המענג את השבת“, שהשכר (נחלה בלי מצרים) הוא על הפרט של עונג שבת (ולא עבור כללות קיום מצות שבת). וראה ב"א אר"ח ר"ס רמב בשם הרי"א „דנותנין לו נחלה בלי מצרים הוא מדה כנגד מדה שכשם שהוא מפּוֹר מעות בלא שיעור לצורך שבת כן יתנו לו נחלה בלא שיעור“. וראה גם ב"ח שם.

(*) וכן משמע בשו"ע אר"ח סרמ"ב סו"ס"א שכ' „כל המענג את השבת שכוון מפורש בקבלה אז תתענג על ה' וגו' ובדברי רז"ל שמוחלין לו על כל עונותיו וניצול מדינה של גיהנום“, והרי בדברי רז"ל (שבת קיח, ב) זה שמוחלין לו על כל עונותיו נאמר על „כל המשמר שבת כהלכתו“, וזה דניצול מדינה של גיהנום מפורש (שם קיח, א) לענין „כל המקיים שלש סעודות בשבת“. ומשמע דמענג את השבת כולל הכל. וכן משמע בלבד שם שמעתיק כל דרשות רז"ל בשבת שם „המענג את השבת... (ומסיים) לגלות שכר השומר שבת כהלכתו בכלליו ובפרטיו“. ע"ש. אבל מובן, שפרטי השכר תלויים בפרטי העשי', כבפנים ההערה.

(1) כ"ה ברמב"ם לפנינו. ובכתי' (הובא ב-מהדורת פרענקל „לקוט שינוי נוסחאות“) „כל המשמר“. וראה שבת קיח, ב „כל המשמר שבת כהלכתו כו"ו. וראה לקמן הערה 8.

(2) ישע' נח, יד.

(3) מגדל עוז כאן. וכן משמע בסמ"ג סוף מ"ע ל, שכ' „אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בפי' כל כתבי כל השומר כו"ו, ומעתיק לשון הרמב"ם כאן; והרי לא מצינו גירסא כוז בגמ' (לפנינו) ועכצ"ל שמפרש שדברי הרמב"ם מיוסדים על מרז"ל זה.

(4) קיח, סע"א ואילך.

(5) לך יג, יז.

(6) תולדות כו, ג.

(7) פרשתנו כה, יד.

רש בקבלה שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא, אבל השמיט אופן השכר – „נותנין לו נחלה בלי מצרים“, וכמפורט אח"כ שהיא נחלת יעקב (לא כאברהם וכיצחק).

ולכאורה משמע מזה, שאין כוונת הרמב"ם כאן לדרשת הגמרא, אלא לפי רוש הכתוב כפשוטו: [דפירוש הגמרא „כל המענג כו' נותנין לו נחלה בלי מצרים" י"ל שהוא דרש, ואילו כוונת הרמב"ם שכתב „מפורש" היא שזהו פשט הכתוב, וכמו שמצינו בכ"מ שהרמב"ם מפרש כתוב לפי פשוטו, ולא כפי שדרשוהו חז"ל].

וי"ל שלכן כתב „כל השומר את השבת כהלכתה ומכבדה ומענגה כפי כחו" (ולא בקיצור) „כל המענג את השבת" – כי הכתוב „או תתענג על ה' בא בהמשך להפסוק שלפניו, „אם תשיב משבת רגליך עשות חפצך ביום קדשי וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכוונד וכבודו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר (וע"ז ממשיך) אז תתענג גוי", שההבטחה ד, „או תתענג על ה' גוי" באה בהמשך לכל הנאמר לפניו.

(ובפרט שהבבא ד, וקראת לשבת עונג" הוא לא בסיום הכתוב), והיינו (כדברי הרמב"ם) „השומר את השבת כהלכתה ומכבדה ומענגה כפי כחו".

ולכאורה יש לעיין, מדוע נטה הרמב"ם מדרשת הגמרא והביא פירוש הכתוב (רק) לפי פשוטו.

ב. ויש לבאר זה בהקדם ביאור לשון הרמב"ם „מפורש בקבלה שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא" – שדורש ביאור: הרי כבר כתב הרמב"ם בהלכות תשובה: שיעקר שכר המצוות הוא בעוה"ב, ואמאי הוצרך להדגיש ענין זה כאן?

והנה במדרש¹⁴ איתא (בהמשך לכמה מעלות בשמירת שבת), „ולא עוד אלא כל מה שאתה אוכל בעולם הזה אינו אלא מן הפירות אבל הקרן קיימת לך לעוה"ב שנאמר והאכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי ה' דבר". ומבואר במפרשים, שכור נת המדרש ששבת היא בכלל הדברים שאדם אוכל פירותיהן גם בעוה"ז (והא שלא נזכר במשנת¹⁵ „אלו דברים שאדם

14) ועוד: בדברי הרמב"ם, „וכל השומר את השבת כו' כבר מפורש בקבלה שכרו בעולם הזה כו' שנאמר אז תתענג על ה' גוי" מוכח, שכל הכתוב, גם (תחלתו) „או תתענג על ה'", קאי על השכר של שמירת וכבוד ועונג שבת, כפשטות הכתוב ד, „או תתענג גוי" הוא השכר על הפעולות והמעשים שבפסוק שלפניו: אבל בדרשת הגמרא יש מפרשים (ראה הרי"ף לעי' שבת שם), שהתיבות „או תתענג על ה'" הן חלק מהגדרת מעשה האדם – „המענג את השבת", והשכר הוא בהמשך וסיום הפסוק – „והאכלתיך נחלת יעקב אביך" („נותנין לו נחלה בלי מצרים"). ודוחק.

15) פ"ח ורפ"ט.

16) שמז"ר ספכ"ה.

17) יפה תואר שם.

18) ריש פאה.

10) וכן משמע משינוי הלשון בשו"ע אדה"ו או"ח שם „שכרו מפורש בקבלה כו' ובדברי רז"ל כו". אלא שאדה"ו לא העתיק לשון הרמב"ם, כי אם „כל המענג את השבת" כבגמ'. ושם עה"ג בסמן „שבת קיה, ע"ב (ע"ש)". ואכ"מ.

11) להעיר ממה שמצינו בכללי הרמב"ם שהרמב"ם נוקט הדרשה היותר פשוטה אף שלא נאמרה בגמ' (ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד').

12) ישע"י נה, יג. וראה רד"ק שם.

13) פסוק שכבר הובא ברמב"ם לפניו במצות ודיני שבת – הל' שבת פכ"א הכ"ט. פכ"ד ה"א. שם ה"ה. פ"ל ה"א. וראה גם להלן הל' שביחת יו"ט פ"ז ה"ט.

(א) את"ל שכוונת הרמב"ם היא לדברי המדרש הנ"ל, הרי העיקר חסר מן הספר, דהו"ל להרמב"ם להזגיש את החי' לוק דשני סוגי השכר, שהשכר בעולם הזה הוא (רק) בגדר "אכילת פירות" ו- אילו השכר בעוה"ב הוא ה"קרו" (שזהו חילוק עיקרי ויסודי): אבל הרמב"ם כתב רק באופן סתמי "מפורש . . שכרו בעוה"לם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא", שאין במשמעות לשון זו שיש הפרש ביניהם במהות השכר.

(ב) ועיקר: בפירוש המשניות להרמב"ם¹⁹ מבואר הטעם שבמשנת "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז כו" נקט התנא דוגמאות ד"כבוד אב ואם וגמילות חסדים כו", כי רק ב"חלק השני במצות התלויות בתועלת בני אדם" אומרים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז (כיון שעל ידו "ימצא טובה בעוה"ז", והרי ש"מירת שבת אינה בכללן (וכמפורש ב"רמב"ם שם, ששבת היא מ"חלק האחד במצות . . שיש בינו ובין הקב"ה"). ודו-חק לומר שהרמב"ם נקט כאן להלכה כדברי המדרש (שגם בשבת אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז) נגד משנה מפורשת²².

ג. ויש לומר הביאור בזה:

בדיוק לשונו "שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא" בא ה"רמב"ם להשמיענו, שיש חידוש עיקרי בשכרה של מצות שבת, שלא מצינו דוגמתו בשכרן של כל מצוות התורה.

דהנה בענין שכר מצוות ביאר ה-

(21) פאה שם.

(22) וכבר נת' במ"א (לקו"ש ח"ט ע' 204 ואילך. ושי"ג) דגם לדעת הרמב"ם בספר היד שכתב (בהל' תשובה שם) ש"מתן שכרן של מצות . . היא חיי ה"עוה"ב", י"ל שס"ל כסתם משנה דריש פאה דבמצות שבין אדם לחבירו אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז.

אוכל פירותיהן כו" הוא משום דתנא ושייר).

ולכאורה י"ל שזהו מקור דברי הרמב"ם כא"י, וכונתו, ששבת הוי בכלל מצות שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה. ולפי"ז, הפירוש בדברי הרמב"ם "מפורש בקבלה שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא שנאמר כו" הוא, ש"בפסוק "אז תתענג גו" נכללים שני ה"ענינים, השכר בעולם הזה והשכר הצפון לעולם הבא: "אז תתענג על ה' והרכב-תיך על במתי ארץ" - "שכרו בעוה"ז: "והאכלתיך נחלת יעקב אביך" - "השכר הצפון לעולם הבא"²⁰.

אבל קשה לומר שזוהי כוונת הרמב"ם כאן - כי מלבד זאת שאינו מיושב (היטב) מה שהוצרך להוסיף "יתר על השכר הצפון לעולם הבא", דפשיטא ש"עיקר השכר הוא בעוה"ב, כמבואר ב"ארוכה בהלכות תשובה¹⁵, והחידוש הוא רק שישנו שכר פירותיהן גם בעוה"ז, וא"כ הול"ל "שכרו בעולם הזה" (ואנא ידענא שזהו "יתר על השכר הצפון ל-עולם הבא") - הרי:]

(19) ידועה השקו"ט האם ראה הרמב"ם השמור"ר (וראה הקדמת מהר"ץ חיות למד"ר). אבל מ"מ י"ל שמקור הרמב"ם הוא מהמדרש שממנו שאב בעל ה"שמור"ר כו. ואכ"מ.

(20) וכן הוא לפי מפרשי המדרש, דתחלת הכתוב "אז תתענג על ה'" קאי בהפירות שאוכל בעוה"ז, והאכלתיך נחלת יעקב אביך" - הקרו קיימת לעוה"ב (וראה גם במפרשים לישע"י עה"פ. מפרשי הע"י שבת שם. ובענף יוסף שם בשם עוללות אפרים).

בפי' מהרז"ו ש"דורש שהנחלה היא הקרן והאכלתיך הפירות מן הנחלה . . כאילו כתיב והנחלתך נחלת יעקב אביך והאכלתיך הפירות". אבל פשיטא שא"א לפרש כן בלשון הרמב"ם, שכרו מפורש בעוה"ז יתר על השכר הצפון לעולם הבא.

עוה"ב, וכמפורש, "אז תתענג על ה'", שזה בדוגמת ומעין שכן דעוה"ב, ש"נהנין מזיו השכינה" (וכמ"ש הרמב"ם אודות "הטובה הצפונה לצדיקים... חיי העולם הבא"²⁸, שהיא²⁸ מה ש"צדיקים יושבים בו" ונהנין מזיו השכינה", וכ"מבואר שם בארוכה)²⁹.

וגם בהמשך הכתוב, "והרכבתיך על במותי ארץ", מבואר ומודגש שאין ה"כוונה כאן ליעודים גשמיים – "שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מל-עשותה (את התורה) כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן וישפיע לנו כל ה"טובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלוש וריבוי כסף וזהב"³⁰, כי יעודים אלה הרי הם בגדר "ארץ", היינו דברים דארץ הלזו ה-

התורה כולה" (היינו בחמשה חומשי תורה) כבר ביאר בהל' תשובה שא"י בתור שכן, אלא להסיר המניעות וכו' – משא"כ השכר המבואר ב"קבלה", שבו אפשר לפרש שהכוונה לשכר מצות ממש.

(28) הל' תשובה רפ"ח.

(28*) שם ה"ב.

(29) ע"פ המבואר נמ"א (לקמן ע' 177 ואילך) במרוז"ל (ל' רש"י ר"פ וישב), ביקש יעקב לישב בשלוחו כו' אומר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב אלא שמבקשים לישב בשלוחו בעוה"ז", שבקשת יעקב היתה לשלוח רוחנית, ע"ד השלוח דעוה"ב שיושבין ונהנין מזיו השכינה (וע"ש שסוף סוף נתיקמה בקשתו, וישב בשלוחו אמיתית דעוה"ב גם בעוה"ז (ראה רח"א קפ, סע"א. יעוד), אלא שבא לאחרי שקפץ עליו רוגזו של יוסף. ע"ש בארוכה) –

יובן ויומתק זה שמייהסים שכן זה ליעקב דוקא, נחלת יעקב אביך (אף שבנוגע לכל האבות אמרו ב"ב טז, סע"ב ואילך) שהטעימנו מעין עוה"ב. וראה ברכות יז, א', כי ענין זה, שלימות התענג על ה' (דעוה"ב) בעוה"ז, ה' אצל יעקב דוקא. וראה לקמן

הערה 42*.

(30) שם פ"ט.

רמב"ם בארוכה (בהלכות תשובה³¹), שיש שני סוגי שכר: (א) "סוף מתן שכרן של מצות" הוא "חיי העולם הבא", שרק חיים אלה ראויים הם להיות תכלית השכר על קיום התורה ומצוות³². (ב) יעודים גשמיים, שאין הם סוף מתן שכרן של מצוות, וכל ענינם הוא רק כדי לאפשר לאדם לקיים את המצוות כדבעי (בלי בלבולים), "שלא נעסוק כל ימינו ב"דברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא".

וי"ל שבה שונה מצות שבת משאר כל המצוות: "מפורש בקבלה שכתוב ב"עולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא", והיינו שהשכר בעוה"ז אינו כמו היעודים הגשמיים (שאינם אלא הסרת המניעה כדי לאפשר את קיום המצות וכו' כדבעי)³⁵, אלא השכר בעוה"ז הוא באותו האופן והגדר דהשכר הצפון לעוה"ב, והיינו שכר ממש³⁶.

וזהו מה שכתב הרמב"ם, "כבר מפורש בקבלה שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא שנאמר אז תתענג על ה' גוי", שבפסוק זה מודגש, שהשכר על שמירת שבת בעוה"ז (אינו שכר הדומה ליעודים גשמיים שמצינו בכל התורה כולה³⁷, אלא) הוא שכר שגדרו הוא מעין

(23) פ"ט.

(24) כמו שהאריך בפ"ח שם.

(25) וגם לא בגדר אכילת פירות (כהמצות שבין אדם לחבירו).

(26) ועפ"ז יומתק מ"ש בכתבי האריז"ל (ס' הליקוטים פ' תצא, הובא בנחל קדומים תצא כד, טו) ש"ביומו תתן שכרו" ר"ת שבת, כי זהו החידוש ב"שבת ושייך לעצם גדר שבת, כדלקמן בפנים (סע"ף ד).

(27) וי"ל שלכן דייק הרמב"ם וכתב, "כבר

מפורש בקבלה שכרו", כי ה"שכר" שכתוב בכל

גשמית, אלא שהם השלימות דארץ ועני-
ני עוה"ז: משא"כ תוכן השכר ד"הרכב-
חיד על במותי ארץ" היינו למעלה גם
מהשלימות דעוה"ז (במתי ארץ), והוא ה'
תענוג "על ה'", הנאה מזוי השכינה, ש'
הוא למעלה מגדרי ארץ ותענוגי עוה"ז,
כפי שהאריך בהל' תשובה שם³¹.

ד. וע"פ הנ"ל יבואר היטב הטעם ש'
פירש כאן הרמב"ם את הכתוב לפי פשו-
טו, ולא הביא דרשת רז"ל הנ"ל:

במס' שבת בא המאמר "כל המענג את
השבת" בהמשך הסוגיא העוסקת (לא ב'
מעלת כללות הענין דשמירת שבת, אלא)
במעלות בעינים פרטיים דשבת: "כל ה'
מקיים שלש סעודות בשבת ניצול כו",
"כל המענג את השבת נותנין לו משאלות
לבו", "כל המשמר שבת כהלכתו אפי'
עובד ע"ז כו' מוחלין לו", ועוד כיו"ב -
ולכן הובאה שם דרשה דידן המבארת
שכר מסויים ("נחלה בלי מצרים") על
פרט מסויים בשבת ("המענג את השבת");

אבל הרמב"ם הביא כתוב זה בסיום
חזונום כל הלכות שבת, כי כוונתו לענין
כללי במצות שבת. ולכן נקט הרמב"ם ב'
מעשה הגברא (שעבורו מקבלים השכר)
"כל השומר את השבת כהלכתה ומכבדה
ומענגה כו" (ולא רק "המענג את ה'
שבת"), כיון שכוונתו לתוכן הכללי ד'
שמירת שבת, לכל פרטי. וכן סתם וכתב
"מפורש בקבלה שכרו בעולם הזה יתר
על השכר הצפון לעולם הבא" (ולא נקט
השכר ד', נותנין לו נחלה בלי מצרים") -
כי כוונתו כאן (לא לשכר פרטי, אלא)
להחידוש הכללי בשכר מצות שבת, ל'
גבי שכר שאר כל המצות כולן, שעל
ידי שמירת שבת מקבל האדם שכר ב'
עוה"ז מעין השכר דעוה"ב.

ויש לומר, שלכן מדייק הרמב"ם, וכל'
השומר את השבת כו' ומכבדה ומענגה
כפי כחו" (דלכאורה, היכן מרומז פרט
זה בכתוב?); הטעם שמצות שבת מיוחדת
מכל מצות התורה בזה ששכרה (האמיתי)
הוא (גם) בעוה"ז, הוא מפני שעצם השבת
(וקדושת שבת) הוי מעין עוה"ב³². והיינו,
ששכר זה הוא בגדר תוצאה טבעית, שכ'
אשר האדם מתאחד עם השבת, זוכה ב'
דרך ממילא ל"מעין עולם הבא" בעוה"ז.
ולכן מדייק הרמב"ם, ששכרו בעוה"ז ת'
לוי בזה שהאדם, "שומר את השבת כהל'
כתה ומכבדה ומענגה כפי כחו", שבזה
מודגש שיש אצל האדם שלימות קדושת
שבת, הן מצד החפצא דשבת, שיש אצלו
כל פרטי קיום מצות השבת, "שומר את
השבת כהלכתה ומכבדה ומענגה", והן
מצד הגברא - שמכניס בזה כל חיי
נפשו ("כפי כחו")³³, שאז השבת והאדם
מתאחדים ביחוד גמור.

ה. בדרך זו יש לבאר גם המשך ה'
ענינים בהלכה זו ברמב"ם:

(32) ראה מכילתא (ומדרש הגדול) תשא (לא, יג)
"כי אני ה' מקדשכם בעולם הבא כגון קדושת שבת
בעולם הזה נמצינו למדין שהוא מעין קדושת העולם
הבא כו". וראה ברכות נו, ב. ר"ה לא, א. א. מדרש
לקח טוב תשא שם. אוה"ח שם. ועוד.

(33) דדוחק לומר שכוונת הרמב"ם ב"כפי כחו"
היא להגביל החיוב, שאינו חייב יותר מדי (וע"ד
לשון הסמיג' (מ"ע ל), "ומענגה לפי כחו אבל אינו
חייב לעשות יותר מדי". וראה רמב"ם שם פ"ל ה"ז
וה"י) - כי למאי נפקי' כאן הגבלה זו? ולכן
מסתבר שכוונת הרמב"ם היא להיפך, ככפנים. וע"ד
משנ"ת במ"א (הדרן על הרמב"ם - לק"ש ח"ז ע'
241) בפירוש דברי הרמב"ם סוף הל' מלכים, כפי
כח האדם".

(*) אבל בב"י או"ח שם (סרמ"ב), שלפי הסוד
אע"פ שהעשה דחוקה לו יכין צרכי שבת יותר מכדי
יכולתו. וראה בי"ח שם. קורא לשו"ע אדה"ז שם
סק"ג ואכ"מ.

גם בצד החיוב, ששמירת שבת אינה כדבר נוסף על גדר ישראל שבו, אלא ששייכת לעצם קדושת ישראל³³. וזהו

ואומר אשרי אנוש יעשה זאת וכן אדם יחזיק בה שומר שבת מחללו וגו', דלכאורה אינו מובן מהו ההמשך כאן, ומהו "לפיכך"? והרי מצינו בכ"מ שהנביאים משבחים עושי מצות? אלא שיש בפסוק זה הדגשה מיוחדת על מעלת האדם עצמו, שבתחילה כותב "אשרי אנוש גו' וכן אדם גו'" ורק אח"כ מבאר הכתוב מהות המצוה, שרק בשבילה משבחו "יעשה זאת" ("שומר שבת גו'") – שלא ככרוב המקומות (א) שמפרש השבח על המעשה בלבד, (ב) בלי ההדגשה (כפסוק הגיל) שהוא רק בשביל זאת (כמו אשרי כל חוכי לו (ישעי' ל, יח), אשרי האיש אשר לא הלך (תהלים בתחלתו), אשרי כל חוסי בו (שם ב, יב) וכיו"ב) – כי המעשה דשמירת שבת נוגע בעצם האדם.

ויתירה מזו: מזה שמדגיש בכתוב "אשרי אנוש" וכן אדם, מוכח שאין המדובר באיש המעלה מצ"ע (כי שם "אנוש" מורה על חלישות ופחיתות בדרגת האדם, וכן "בן אדם" המדגיש שכל מעלתו היא רק כזה שהוא בן אדם הראשון³⁴), ומזה שמשבח איש כזה שאין בו מעלה ושלמות רק מצד זה ש"שומר שבת מחללו וגו'", מובן, ששמירת שבת אינה רק הוספה במעלות ותוארים פרטיים של איש ישראל, אלא נוגעת לעצם מציאותו בתור אדם מישראל. ועצ"ע.

(39) ראה מכילתא (ומדרש לקח טוב ומדרש

(*) כמוכא בכ"מ הרא"י לזה מהכתוב (ירמי' יז, ט) עקוב הלב מכל ואנוש הוא. וראה גם ישעי' כד, ו. נא. ז. תהלים, ח. ה. קמ"ד, ג (ובכ"מ) ובמפרשים שם.

(**) וגם שם "אנוש" י"א שנקרא כן ע"ש אנוש בן בנו של אדה"ר. וראה שבת (ק"ה, ב) כל המשמר שבת כהלכתו אפי' עובד ע"ז (כדור) אנוש מוחלין לו שנאמר אשרי אנוש יעשה זאת וגו' מחללו כו". אבל דוחק לומר שלזה מרמז הרמב"ם כאן, וע"פ מ"ש בריש הל' ע"ז דטעות ע"ז הותחלה מדרו אנוש (וכמבואר בארוכה בחדא"ג ומפרשי הע"י שבת שם. לבוש וניכ' שו"ע או"ח שם) וע"י שמירת שבת יבוא לאמונת ההשגחה ויחזור מטעותו. וראה ט"ז או"ח שם (כריש הסימן). אהבת איתן לע"י שם. ועוד.

תחילת ההלכה היא "השבת ועבודה זרה כל אחת משתיהן שקולה כנגד שאר כל מצות התורה והשבת היא האות שבין הקב"ה ובינינו לעולם לפיכך כל העובר על שאר המצות הרי הוא בכלל רשעי ישראל אבל המחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד ע"ז ושניהם כגויים³⁵ לכל דבריהם לפיכך משבח הנביא ואומר³⁶ אשרי אנוש כו'", וע"ז מסיים "וכל ה' שומר את השבת כהלכתה כו' כי פי ה' דבר".

בהלכה זו משמיענו הרמב"ם עיקר גדול בגדר מצות שבת, והוא, שהשבת אינה כשאר מצות התורה שקיומן הוי רק תוספת קדושה, נוסף לקדושת ישראל שבו, ובמילא בהעדר קיומם הרי הוא ("רשעי ישראל" –) עדיין בכלל ישראל, לא כן הוא אלא דהוי כמו ע"ז, שנוגע לגוף קדושת ישראל³⁶, ולכן המחלל שבת הוא כעובד עבודה זרה, ושניהם כגויים לכל דבריהם³⁷.

וע"ז ממשך, דכשם שהוא בהשלילה, שהמחלל שבת הרי הוא כגוי³⁸, כן הוא

(34) כ"ה במהדורת פרנקל, ע"פ דפוסים ה' ראשונים כו'. ולפינו, כעובדי כוכבים ומזלות, והוא שינוי הצענזור, בככ"מ.

(35) ישעי' נו, ב.

(36) ראה גם זח"ב רה, ריש ע"ב.

(37) עפ"י יומא לשון הרמב"ם, ושניהם כגויים

לכל דבריהם, דלכאורה אין כאן מקום ההלכה שעובד ע"ז הוי כגוי כ"א רק דמחלל שבת בפרהסיא הוי כגוי, והול"ל "הרי הוא כעובד ע"ז וכגוי לכל דבר".

אלא שאז יש מקום לפרש דזה שמחלל שבת בפרהסיא הוא כעובד ע"ז וכגוי לכל דבר, היינו ב' עונשו, אבל במהותו אין מחלל שבת שווה לעובד ע"ז, ולכן כתב הרמב"ם, ושניהם כגויים לכל דבריי' המ', שגדר אחד לשניהם.

(38) וי"ל שזהו ההמשך, לפ"כ משבח הנביא

עצם קדושת ישראל שבו⁴² (דביקות ב- בורא מעין שלימות הדביקות בעוה"ב)⁴³.

ו. ע"פ כ"ז יש להוסיף ביאור במה שהביא הרמב"ם גם סיום הכתוב, כי פי ה' דבר, שלא הובא בגמרא. בפשטות י"ל שתיבות אלו (כי פי ה' דבר) באו להורות שכיון שזוהי הבטחה מפורשת מאת ה' בדיבור, הרי בודאי תקינים⁴⁴, וכמ"ש הרמב"ם בהל' יסודי התורה⁴⁵ דכל דבר טובה שיגזור הא"ל אפילו על תנאי אינו חוזר. אבל צ"ב מדוע הודגש זה דוקא בשכר זה, דבר שלא מצינו ב- שאר עניני שכר?

וע"פ הנ"ל מובן: בשאר עניני שכר

שהיא אות בני ובינים. אף שמוכן שלהלכה הא ד- מחלל שבת הוא כע"ז הוא רק במחלל שבת כפשוטו וזה גופא דוקא, בפרהסיא.

42) ועפ"ז יומתק ל' הכתוב, נחלת יעקב אב"ד, כי גמר קדושת ישראל אצל האבות באופן של נחלה, שקדושת ישראל נמשכת לבניהם אחרי-הם עד עולם, הוא ביעקב (דלכן יעקב מטתו שלמה – ויקר פליו, ה. רש"י וחי' זו, לא. ובכ"מ).

43) ע"פ הנ"ל יש לומר עוד (באר"א), שלפי הרמב"ם זהו פירוש דברי הגמ' ,נותנין לו נחלה בלי מצרים, כי שכר זה ד,תתענג על ה" שהאדם זוכה בעוה"ז, אינו במצרים וגבול כעניני ותענוגי עוה"ז אלא בלי מצרים וגבול (ראה בארוכה חדא"ג מהרש"א שבת שם. ובעוד מפרשי הע"י שם), שהוא תענוג על ה' [ומ"ש בגמ', לא כאברהם כו' ולא כיצחק כו' אלא כיעקב] כו', י"ל שהרמב"ם מפרש שאין הכוונה לשכר גשמי או אפילו ירושת הארץ, אלא כדוגמא שנחלת יעקב היא נחלה בלי מצרים (שלא כנחלת אברהם ויצחק), אבל ענין השכר הוא שכר ותענוג של עוה"ב (וראה חדא"ג שם), וכיון שעוה"ב הוא השכר האמיתי עבור קיום כל התורה ומצוות, צ"ל דמ"ש בגמ' שעבור עונג שבת (דוקא) נותנין לו נחלה בלי מצרים, הכוונה בזה היא שנותנין לו שכר זה גם בעוה"ז. וראה לעיל הערה 29.

44) כמ"ש ברד"ק ומצו"ד ישעי' עה"פ.

45) פ"י ה"ד.

מ"ש אודות השכר דשמירת שבת, כבר מפורש בקבלה שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא שנאמר אז תתענג על ה' גו', שכוונתו בזה (כנ"ל) שיש לו שכר בעוה"ז מעין השכר ד- עוה"ב – כי גדר שכר עוה"ב (כמבואר ברמב"ם הל' תשובה) הוא גמר ושלמות הקשר ודביקות ישראל בבורא (שלכן, כמה דוד והתאוה לחיי העולם הבא⁴⁶) (וכן נתאוו לזה כל ישראל, נביאיםם וחכמיהם כו'⁴⁷) – וע"י שמירת שבת מקבל שכר זה⁴⁸, היינו שמוסיף תוקף ב-

הגדול) תשא לא, יד: ,כי קודש היא לכם מגיד שהשבת מוספת קדושה על ישראל כו'.

40) ל' הרמב"ם שם פ"ח ה"ז.

41) רמב"ם שם פ"ט ה"ב. ואף שאל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה כו' כדי שאקבל כל הברכות כו' או כדי שאוכה לחיי העולם הבא כו' אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך זוה" (רמב"ם שם רפ"י) – כבר נתבאר במ"א, שזה שנתאוו החכמים והנביאים הוא לא לעוה"ב בתור שכר אלא בתור גמר דביקות בבורא (ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ס"ע 87 ואילך).

42) ויש לומר, דבזה שהוסיף הרמב"ם, ומכבדה ומענגה כפי כחו" ולא הסתפק בלשון כללי, שומר את השבת כהלכתה, קמ"ל, דאף שכבוד ועונג אינם מן התורה אלא מדברי סופרים – (שנתפרשו ע"י הנביאים), כמ"ש בתחילת הפרק (פ"ל), הרי קיומם הוא חלק מגוף ועצם קיום מצות שבת שמדאורייתא, ועד שע"י נתוסף בעצם גדר קדושת ישראל בשבת. ומה מובן גם לאידך, שכאשר חסר בכבוד או עונג שבת, אין זה רק חסרון במצוה ופרט דשבת (שמד"ס), או הידור המצוה, אלא חסר בגוף ועצם קדושת ישראל הנעשה על ידי השבת,

*) וראה שו"ת חת"ם או"ח סקס"ה, דס"ל של- דעת הרמב"ם הוי דאורייתא. וכ"ה לכמה דיעות. אבל ראה שו"ת אדה"ר ר"ס רמ"ב ובקו"א שם. ** להעיר מדיקון לשון הרמב"ם בפ"ל שם ,ארבעה דברים נאמרו בשבת" (ורק אח"כ מפרט: שנים כו' ושנים כו').

שוהין⁵⁰ שעה אחת שלימה בכל תפלה משלש התפלות, ש"לא היו חוששין ל- ביטול תורה אף שת"ת כנגד כולם מפני שהיו מקשרים דעתם לאדון הכל ב"ה ביראה ואהבה עזה ודביקות אמיתית עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ו- מצות הדביקות האמיתית ביראה ואהבה היא גדולה ממצות ת"ת וקודמת אלי".

ובאמת ה"ז שייך לגוף ענין השבת, וכמובא במגיד משנה כאן⁵¹, "וטעם ה- שבת לפי שהוא מורה על החדוש וכופר בחדוש כופר בכל התורה כולה ולפיכך צריך להאמין ולקבוע בנפשו אמונת ה- חדוש ולשמור השבת שהוא אות נאמן עליו".

והרי פרטי אמונת החידוש ועומקה באים על ידי לימוד והתבוננות בפנימיות התורה, שבה מבוארים הדברים בהרחבת הביאור ולכל פרטי.

וקביעותה היא על ידי עבודת ה- תפלה, וכמפורש ברמ"א⁵², "ויחשוב קודם התפלה מרוממות הא-ל יתעלה ובשפלות האדם ויסיר כל תענוגי האדם מלבו", ודוקא עיי"ן יכול לבוא בתפלה לדביקות בבורא,

וידוע⁵³ שהתפלה היא (ע"ד) בחי' שבת,

ועיי"ן שבנ"י שומרים את השבת כ- הלכתה הן בפנימיות והן בחיצוניות ה- שבת⁵⁴, הרי מיד הן נגאלין⁵⁵, ואז יתגלה

ויעודים גשמיים שהקב"ה משפיע בעולם הזה, ה"ה דברים שבגדר עולם ומנהגו של עולם, ואפילו שלימות הטובות וה- מעלות שתהי' בעולם הזה לימות המשיח, הרי כ' הרמב"ם⁵⁶ שלא יבטל דבר מ- מנהגו של עולם.

אבל שכר שמירת שבת, להתענג על ה', שהוא שכר הצפון לעולם הבא, אינו דבר בסוג גדר העולם, כפי שהאריך הרמב"ם בהל' תשובה⁵⁷ ("אותה הטובה גדולה עד מאד . . . עד אין חקר ואין לה ערך ודמיון . . . אין כח באדם להשיגה על בורי' כו', ושכל הטובות שמתנבאים בהם הנביאים לישראל אינן אלא ל- דברים שבגוף שנהנין בהן ישראל כו' אבל טובת חיי העוה"ב אין לה ערך ודמיון ולא דמוה הנביאים כו'"), ולכן מוסיף ומדגיש בזה, "כי פי ה' דבר", ד- דבר זה שלא השיגוהו, "ולא דמוה הנביאים", ניתן לשומר שבת כהלכתה ומ- כבדה ומעננה כפי כחו.

ז. ומזה הוראה לכאו"א מישראל, בלשון הרמב"ם⁵⁸, "לתקן הדעות וליישר כל המעשים" - ע"ד הוספה והתחזקות בלימוד פנימיות התורה, שענינה "דע את אלקי אביך"⁵⁹, שעיי"ן דוקא בא לדביקות בבורא ולהתענג על ה', וכמ"ש הרמב"ם בסוף הלכות תשובה "לפיכך צריך ה- אדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל ב- חכמות ובתבונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג",

ובפרט בעבודת התפלה, כדאיתא ב- שו"ע⁶⁰ בנוגע לחסידים הראשונים שהיו

(50) ברכות לב, ב.

(51) וראה חינוך מצוה לא-לב. רמב"ן עה"ת יתרו כ, ה. ועוד. וראה בארוכה לבוש אר"ח טרמי"ב.

(52) אר"ח סצ"ח ט"א.

(53) ראה כוזרי מאמר ג אות ה. וראה תו"א נח ט, ריש ע"ב. ויקהל פת, א. לקו"ת בהר מא, א. האוינו עב, ג. ועוד.

(54) ראה תניא בסופו.

(55) בבבלי שבת שם ק"ח, ב, "שתי שבתות".

(46) ספ"ט מהל' תשובה. רפ"ב מהל' מלכים.

(47) פ"ח הי"ז. ועוד.

(47*) סוף הל' תמורה.

(48) דהיא כח, ט.

(49) הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ה. ושי"נ. וראה

טושי"ע וראדה"ז אר"ח סצ"ח.

לעיון כל איך ש"מאתך היא מנוחתם ועל מנוחתם יקדישו את שמך" 56, "מאתך

ממש" 57, בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו.

(משיחת ש"פ ויק"פ תשמ"ז)

57) ראה בארוכה ד"ה אתה אחד לאדמו"ר ה' אמצעי - בעל הגאולה והשמחה דשבת זו (י"ד כסלו) ויום ההולדת והסתלקות דעש"ק (ט' כסלו) - ע' 8 ואילך (מאמרי אדהאמ"צ - קונטרסים ע' י"ד ואילך), החילוק בין מנוחת שבת לשאר המצות. וראה לקו"ש חט"ו (ע' 227 ואילך) הביאור עפ"י במרוזל כל המענג את השבת כו'.

ובירושלמי (תענית פ"א סה"א. וכ"ה בשמ"ר שם - פכ"ה, יב) שבת אחת. וראה לקר"ת בהר שם (מא, א ואילך) ועוד, דאין סתירה בין שני מרוזל אלו. ע"ש. 56) גוסס תפלת עמידה דמנחת שבת.

ויצא ב

לידת זבולון צ"ל, "עיקר דירתו" של יעקב באהל לאה, אינו רק מפני שבו נשלם מספר 70, "ששה בנינים", אלא זה שייך גם לענינו ומעלתו של זבולון (שנתוסף או ב, אהל לאה).

ולפי זה מקום לתמוה: ענינו של יעקב הוא – לימוד התורה, כמש"נ, וי יעקב איש תם יושב אהלים, אהלו של שם ואהלו של עבר⁸, ואילו ענינו של זבולון הוא (כברכת יעקב זבולוני) זבולון לחוף ימים ישכון גוי⁹, שהי' זבולון עוסק בפרקמטיא¹⁰ – וא"כ, כיצד אפשר לומר, שדוקא ענינו של זבולון הוא הקובע, "עיקר דירתו" של יעקב?

ב. לכאורה הי' אפשר לבאר זה ע"פ מחז"ל¹¹ עה"פ¹², שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך¹³ – זבולוני ויששכר עשו שותפות, זבולון . . יוצא לפרקמטיא

א. בטעם קריאת שם זבולון נאמרי ותאמר לאה גו' הפעם יזבלני אישי כי ילדתי לו ששה בנינים ותקרא את שמו זבולון, ופרש"י, לשון בית זבול¹⁴. בית מדור, מעתה לא תהא עיקר דירתו אלא עמי שיש לי בנינים כנגד כל נשיו¹⁵.

הנה אף ששם זבולון (לשון בית זבול) בפשטות מורה על ענין הנפעל בלאה, זבלני אישי¹⁶ – מ"מ, ע"פ הידוע שהשם שנקרא בו אדם שייך לנפשו ומהותו

[כמבואר בספרים ששמות בני אדם אינם דרך מקרה או רצון האב ואם לקרותו כך, אלא הקב"ה הוא הנותן שכל חכמה ודעת בלב אביו ואמו ל- קרותו בשם שהוא משורש נשמתו של הבן: ועאכו"כ השמות שניתנו על ידי האמהות שנביאות הוי', שודאי הכירו (בנבואתן ורות קדשן) מהות נשמות בניהן ובהתאם לזה קראו להם שמות],

נ"ל שהתוכן דשם זבולון שייך ל- מהותו של זבולון עצמו, שהרי הוא ה- נקרא בשם זה. ואין זה סתירה למש"נ הפעם יזבלני אישי (דקאי על לאה) – כי י"ל דהא בהא תליא: זה גופא שב-

בניהם ע"ש המאורע . . כי שורש נשמת הבן הוא מעין שורש דבר המאורע.

(7) תולדות כה, כז.

(8) רש"י שם, מב"ר עה"פ (פס"ג, ז). וראה גם פרש"י פרשתנו כח, יא ד"ה וישכב. – וראה לקמן בפנים רס"ה.

(9) ויחי מט, יג. – וכן בברכת משה (ברכה לג, יח) "שמח זבולון בצאתך".

(10) רש"י ויחי שם (מב"ר פצ"ט, ט). וכן בב"ר שבהערה הבאה). ועד"ז בפ' ברכה שם.

(11) ב"ר פרשתנו (פע"ב, ה). תנחומא ויחי יא. ועוד. פרש"י ברכה שם. וראה ויק"ר פכ"ה, ב (הובא להלכה בהל' תת' לאדה"ז פ"ג ס"ד).

(12) ברכה שם.

(13) ל' רש"י ברכה שם. וראה גם רש"י ויחי

שם.

(1) פרשתנו ל, כ.

(2) מ"א ת, יג.

(3) ש' הגלגולים הקדמה כג. ש' מרו"ל בסופו. עמה"מ ש"א ספ"ד. או"ת להה"מ פ' בראשית (ד, ד). וראה ג"כ חפץ ה' לברכות (יג, א). אוה"ח וישלח לה, י. ר"פ וילך. ועוד. ס' חסידים סרמ"ד.

(4) ל' האו"ת שם.

(5) רש"י פרשתנו כט, לד (וראה גם רש"י ל,

כד). ב"ר פרשתנו (ספע"ב).

(6) וראה או"ת (שם, סע"ג), ראשונים קראו

ג. אמנם, מצינו דוגמת ענין זה גם בחיי יעקב עצמו:

בפרשתנו מסופר בארוכה על דבר שהייתו של יעקב בבית לבן כ' שנה, ש' במשך זמן זה לכאורה, לא ה' נמצא באהלה של תורה, אלא ה' עסוק במרעה צאן של לבן, ומתאים לדיני התורה ה' עסוק באופן של „בכל כחי עבדתי גו' ביום גו' לבילה“¹⁷ [שלמדים מהנהגת יעקב בבית לבן כיצד צריכה להיות עבודת הפועל, כמבואר ברמב"ם וכו']¹⁸.

ומ"מ, לא זו בלבד שדוקא בעת הזאת זכה ל„ויפרוץ האיש מאד מאד“¹⁹, הצלחה למעלה ממדידה והגבלה (ב' פעמים „מאד“²⁰) – ומובן, שזה כולל גם (ואד-רבה – בעיקר) הצלחה רוחנית²¹ (ובפרט שהמדובר בהאבות, שהיו „מרכבה“ לר' צון העליון כל ימיהם²², ובמכש"כ משאר הצדיקים, שחייהם אינם חיים בשריים אלא חיים רוחניים²³) – אלא עוד זאת, שדוקא בבית לבן העמיד יעקב את שבטי ישראל (לבד מבנימין), ויסד את

בספינות ומשתכר ונותן לתוך פיו של יששכר והם יושבים ועוסקים בתורה לפיכך הקדים זבולון ליששכר כו" – והרי מובן שקדימה בתורה היא קדימה במעלה, והיינו שבזה שזבולון עוסק בתמיכת התורה יש בו מעלה על יששכר¹.

אבל קשה לומר שמעלה זו (של תמכין דאורייתא) תכריע בקביעת מקום דירתו של יעקב, שעיקר המעלה והחשיבות אצלו הוא ענין התורה – דאיך תהי' „דירתו“ של יעקב תלוי' ב„מקום“ העוסק בפרקמטיא (לו יהא שכוונת העסק היא רק בשביל תמיכת התורה) ולא במקום אהלה של תורה עצמו?¹⁵

ובפרט ע"פ דיוק לשונו של רש"י „עיקר דירתו“ (כיון שהוא „בית זבול“) – ש"ל שזהו החידוש ב„בית זבול“ לגבי „דירה“: סתם דירה יש במשמעה גם דירת עראי, משא"כ „זבול“ מורה על בית קבוע^{15*} [וע"ד הלשון „בית זבול“ בנוגע לבית המקדש – „בנהו בניתי בית זבול לך מכוון לשבתך עולמים“, שנקרא „בית זבול“ להיותו דירת קבע של הקב"ה, באופן של „מכוון לשבתך עול-מים“, דירה נצחית] – כלומר: חשיבות ענינו של זבולון אינה רק כדירה סתם, דירת עראי וכו', אלא היא קשורה עם „עיקר דירתו“, דירת קבע של יעקב¹⁶.

17 פרשתנו לא, ו: שם, מ (ולהעיר מב"ר פס"ח, יא: כל כ' שנה כו' מה ה' אומר כו' שיר המעלות כו'). – משא"כ רועה צאן ככלל, לא באופן של „פועל“ שחייב לעבוד בכל כחו כו'. וכמבואר בכ"מ (מהם – מאמרי אדה"ז תקס"ה (ח"א) ע' קצב. תוי"ח ויחי (קב, ב). ועוד) שטעם זה בחרו האבות להיות רועה צאן כי אין במלאכה זו טירדות כו'.

18 סוף הל' שכירות (מהשיעור דיום ש"ק זה – תשמ"ח). טושו"ע ח"מ ט"ס שלו. שו"ע אדה"ז ח"מ הל' שאלה ושכירות כו' ס"כ. – ולהעיר מקראי להל' נוקי גו' כו' סק"ב.

19 פרשתנו ל, מג.

20 ראה תוי"א פרשתנו (כג, ב. שם, ג). ועוד.

21 ראה בארוכה ע"ד החסידות תוי"א, תוי"ח וכו' פרשתנו.

22 תניא פכ"ג. ובכ"מ.

23 ראה תניא אגה"ק ביאר לסי' זך.

14 וראה בארוכה צרור המור ואלשיך כאן.

15 באלשיך (ועד"ז בצרור המור) כאן, ש- „זבולון הוא אכסניא לתורה. . . שהוא זן את יששכר“. אבל לכאורה צ"ע (כבפנים), דאיך אפ"ל שהוא „אכסניא לתורה“ יותר מיששכר?

15* ולהעיר מרש"י ע"ז יח, ב (ד"ה שזובלים): לשון זבולני אישי' ענין תניי' של חיבור ואסיפה.

16 ולהוסיף מדיוק ל' רש"י „לא כו' אלא עמי" – ל' שמורה שהוא לעיכובא (תודיה מתני' – מנחות פג, סע"ב) – ראה השק"ט במפרשי רש"י כאן.

הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", כלומר, מר, "דירתו" של הקב"ה אינה בעולמות עליונים, שהם עולמות רוחניים, אלא דוקא בעולם הזה הגשמי התחתון, ועד, כמ"ש רבינו הזק"ן, ש"הוא התחתון ב"מדרגה שאין תחתון למטה ממנו".

וזהו הכוונה והמטרה של עבודת בני" בכלל, ובפרט בכל משך זמן ה"גלות, שע"י עבודתם בבירור וזיכוך ה"עולם (בעשיית מצוות בדברים גשמיים, וכן עשיית "כל מעשיך לשם שמים" – שע"י מקדשים דברים הגשמיים שבהם עובדים את השם) נעשה העולם כלי הראוי לקדושה העליונה, ובגמר עבודה זו (בביאת המשיח) יהי' כל העולם כולו "דירה" להקב"ה.³²

ובזה מובן הקשר בין שני העניינים שב"זבולון" – (א) השם זבולון, מלשון "בית זבול", דירת קבע, (ב) עניינו של זבולון: בעל עסק (ולא יושב אהל) – כי המשכת הקדושה בגשמיות העולם היא בעיקר ע"י עבודתם של בעלי עסקים, שע"י שעוסקים בעניינים גשמיים של העולם לש"ש ומקיימים בהם מצות כו', עושים את העולם הזה הגשמי "דירה" להקב"ה: בעבודת זבולון נעשה ה"בית זבול" – דירה לו ית'.

וזהו הטעם של הקדמת זבולון (בעלי עסק) ליששכר (יושבי אהל) – "שמח זבולון בצאתך (ואח"כ) ויששכר באהלך" (כנ"ל ס"ב) – לפי שבענין עשיית דירה להקב"ה, שזהו, "בתחתונים" דוקא, בגש"מיות העולם, שאין תחתון למטה ממנו"

ביתו, בית ישראל, שכא"א מהם יש לו נשמה קדושה³³ וכלולה בנשמת יעקב³⁴ – שזוהי מעלתו של יעקב³⁵, בחיר ה"אבות שהיתה "מטתו שלמה"³⁶, דלא כאברהם ויצחק ש"יצאו מהם" ישמעאל ועשו³⁷.

שאינו מובן: איך זה שלהצלחה ה"רוחנית הגיע יעקב (לא בזמן עסקו בתורה כו' אלא) דוקא בהיותו 1902 ובבית לב!

ד. ויש לומר נקודת הביאור בזה:

אמרו חז"ל³⁸, "צדיקים . . דומין ל"בוראין", דמזה מובן, שהסברת ענין "עי"קר דירתו" של יעקב היא בהתאם ל"המבואר בענין "דירתו" של הקב"ה³⁹.

והנה ידוע מה שאמרו חז"ל⁴⁰, "נתאזה

(24) ראה תניא רפ"ח.

(25) תניא אגה"ק ס"ז. ולהעיר – ישראל נקרא רק לאחר עבודתו אצל לבן ומלחמת המלאך דעשו שלוח"ז וע"ש נצחונו בכ"ז (וישלח לב, כט ובפרש"י שם: ועם אנשים עשו ולבן). לאחר עשיית הדירה. בכ"ז הל' (הובא באגה"ק בנדוד"ז – מב"מ פד, א. זח"א לה, ב. ובכ"ח) שופר"י דיעקב כו'.

(26) ראה לית' להאריז"ל ר"פ לך, וביאורו באוה"ת ח"ש (קכו, א) שעיקר היחוד ה"י ע"י יעקב שה"י מטתו שלמה. ע"ש. – וראה ע"ד הנגלה בית האוצר (להר"י ענגל) כלל א (סוף אות ד, ועוד).

(27) ויקר' פל"ו, ה. וראה פסחים נו, א. תו"כ בחוקתי כו, מב. ספרי ואתחנן ו, ד. האזינו לב, ט.

(28) פסחים, ספרי, ויקר' שבהערה הקודמת.

(29) ב"ר פס"ז, ח. אסת"ר פ"ו, ב. רות רבה פ"ד, ג. ועוד.

(30) ראה גם אלשיך כאן בפירושו, "זבולני איש" – "כאשר עשה לזבול שהשרה שם שכינה כו' יעשה לי כו'". וראה צרור המור. ולהעיר מבחי' (ועוד) כאן (ל, כא), ש"ילדתי לו ששה בנים" קאי על "שש קצוות עליונים . . השכינה כלולה משש קצוות". וראה שם (פסוק כ) השייכות לזבולון דוקא (מלשון "זבול"). וראה צרור המור ואלשיך שם.

(31) ראה תנחומא נשא טז. ועוד. תניא רפ"ז.

(32) תניא שם.

(33) תניא פל"ז. ע"ש.

(34) עיין גם תניא אגה"ק ס"ה (קט, א"ב) שדוקא

ע"י בעלי מצות העוסקים בצדקה וגמ"ח, ממשיכין אור התורה למטה לעולם העש"י."

הם העולם עומד, תורה עבודה וגמ"ח⁴⁰, שהם כנגד ג' האבות, ויעקב הוא כנגד קו התורה – וא"כ אף שיש יתרון מעלה בזבולון, מ"מ אין זה טעם, לכאורה, שמעלה זו תכריע בקביעת עיקר מקום דירתו של יעקב – ומהו הקשר והשייכות דמעלה זו שבזבולון לענינו של יעקב – תורה?

ויובן זה בהקדם תוס' ביאור במעלת עבודת זבולון, שדוקא על ידי עבודה זו נעשה העולם דירה לו ית'. דלכאורה: מעלת ענינו של זבולון היא רק בעת העבודה – כאשר עסוקים (עדיין) בכי-רור וזיכוכ של עניני העולם לעשותם כלים לקדושה עד וקודם שכל העולם כולו ייהפך לדירה לו ית': אבל לאחר גמר העבודה, ויקויים היעודי⁴¹, ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" – הרי אז, אין צורך לכאורה לעבודתו של זבולון ובלשון חז"ל⁴² מלאכתו נעשית ע"י אחרים [ולהעיר ממ"ש אדמו"ר הזקן⁴² יתירה מזה שלעת"ל לא תהי' העבודה לברר טוב מן הרע אלא רק עליות ב-קדושה גופא]: ויתירה מזה הרי בבוא משיח צדקנו יהי' (בלשון הרמב"ם⁴³) "עסק כל העולם . . . לדעת את ה' בלבד", "תורתו אומנתו"⁴⁴.

ונמצא, לכאורה, שעבודת זבולון היא ענין עראי, ואין בה ענין הנצחיות: ו- כיצד מתאים שדוקא ע"י עבודת זבולון יהי' ענין ה"דירה"⁴⁵, "בית זבול", דירת קבוע (כביכול) של הקב"ה?

(40) אבות פ"א מ"ב.

(41) זכרי' יג, ב.

(42) תניא אגה"ק טריס כו.

(43) הל' מלכים בסופו.

(44) ראה בארוכה "הדרן על הרמב"ם" (לקו"ש

חכ"ז ע' 237 ואילך).

(45) ועאכ"כ מצד העולם עצמו, דזה שהוא ב-גדר "תחתון . . . בענין הסתר אורו ית'" (תניא פל"ה)

– יש יתרון בעבודת זבולון על עבודת יששכר, כנ"ל.

וי"ל שזהו הטעם שאנו רואים כי עד בוא הזמן שמלאכתם נעשית ע"י אחרים – לאחר ביאת משיח⁴⁶ – רוב בני"י הם בעלי עסק ולא יושבי אהל, ובלשון חז"ל⁴⁵, "הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידן כרשב"י ולא עלתה בידן" והתורה על הרוב תדבר⁴⁶ – כי להשלים מטרה זו – לעשות העולם הזה התחתון דירה לו ית', זה נעשה בעיקר על ידי "זבולון" דוקא, כנ"ל.

וע"פ כל הנ"ל יובן גם בנוגע ליעקב: (א) מכיון שדירתו של הקב"ה היא בתחתונים דוקא, לכן גם קביעת "עיקר דירתו" של יעקב (שצדיקים דומין ל-בוראן כנ"ל) קשורה דוקא בענינו של "זבולון"⁴⁷ – עבודה בגשמיות העולם: (ב) פעולתו בהעמדת השבטים – שזה הי' יסודו של עם ישראל כנ"ל – היתה דוקא ב"חרן", "חרון אף של מקום (בער-לם)⁴⁸, במקום ש"אין תחתון למטה מ-מנו", ובזמן כאשר אופן עבודתו של יעקב עצמו הי' בדומה לעבודתו של "זבולון" – לא יושב אהל, אלא פועל בבית לבן.

ה. אבל לכאורה עדיין חסר ביאור: סו"ס הרי ענינו של יעקב הוא תורה כנ"ל, וכידוע⁴⁹ בענין ג' העמודים שעלי-

(35) ברכות לה, ב.

(36) מו"נ ח"ג פל"ד.

(37) ואף שבפועל הי' "עיקר דירתו" של יעקב

באהל רחל דוקא (ראה רש"י פרשתנו לא, ד. שם, לג. וישלח לה, כב. ועוד) – י"ל שזהו מפני ש"אלה תולדות יעקב יוסף" בנה של רחל. וכל תורתו מסר יעקב ליוסף (פרש"י וישב לו, ג – מב"ר פפ"ד, ח).

(38) רש"י ס"פ נח.

(39) ראה לעיל ע' 121 והערה 56. – וראה תניא

אגה"ק ס"ז (קיא, סע"ב) דיעקב "הי' מרכבה ל-תורה".

והי' מסתבר לומר שדירת קבע של הקב"ה תהי' ע"י ובענין תורה⁴⁶, שהתורה היא נצחית ולא תהי' מוחלפת^{46*}, "עומדת לעולם ולעולמי עולמים"⁴⁷.

ו. ויש לומר הביאור בזה:

"דירה" באופן של קבע ונצחיות אמנם לא יתכן אלא בדבר שהוא נצחי, כ"ישראל"⁴⁸ ותורה, שלהיותם דבוקים בה' הם נצחיים⁴⁹; ומה שה"דירה" נעשית דוקא על ידי עבודת זבולון, הוא (לא מצד עצם פעולת היכוך וביור של ה' עולם, שזהו רק ענין עראי, כנ"ל, אלא) מפני שעל ידי עבודה זו בא לידי גילוי התוקף והנצחיות שבישראל ותורה.

ובהקדם- תוכן הכתוב⁵⁰, "מנסה ה' אתכם לדעת הישכם אוהבים את ה' או", "שע"י נסיונות בא לידי גילוי - תוקף האהבה לה'.

הוא ענין עראי, עד שהעולם יעשה דירה לו ית' שאז יתבטל הסתר ושוב אינו בגדר "תחתון" . בענין הסתר אורו ית' כו". וראה לקו"ש חט"ו ע' 88 הערה 40 ובשו"ג שם.

46) ולהעיר מתניא ספליז. וראה לקו"ש חט"ו ע' 440 ואילך (ובהערה 57 שם). ועוד.

46*) ולהעיר מתניא בהוספות (ק"ט, א. וראה שם קכד, א) בטעם שהתורה נק' "ספר" - "שהספר הוא נצחי תמיד בלתי יבוטל לעולם" . אך האגרת אינו נכתב אלא לפי שעה בלבד ולא ההתקיים כלל". וראה שם בענין "מגילת אסתר" שנק' "אגרת", כי "מיד שעלו מן הגלות" . אין טעם להת' לבשות זאת". ע"ש, ונקי לפעמים גם בשם "ספר" - כי בהעלם יש גם בה ענין הנצחיות. ע"ש - וי"ל שעד"ז הוא בענין עבודת זבולון (ראה לקמן בפנים).

47) ל' הרמב"ם הלי' יסודי התורה רפ"ט.

48) ראה תר"א (עו, ד) ועוד - "להיות לו ית' דירה בתחתונים והיינו לשכון שכנינו בישראל". ע"ש (וכפשוטו של מקרא, "ושכנתו בחוכם"). וראה בארכה (לכללות סעיף זה) לקו"ש חט"ו ע' 477 ואילך. וש"נ.

49) ראה אדר"ג ספלי"ד.

50) פ' ראה יג, ד.

וע"ד המבואר במ"א⁵¹ בביאור דברי הרמב"ם⁵² בענין בעל תשובה ש"טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו" ומעלתו על צדיקים, "שלא חטאו מעולם" - דמי שלא טעם טעם חטא אינו מובטח שהוא יעמוד בצדקתו בכל המצבים, גם אם יהי' בנסיונות שאינו רגיל בהם כו', ובמילא לא בא לפועל וגם לא לגילוי תוקפו הדרוש לעמידה בנסיונות אלה:

משא"כ בעל תשובה ש"טעם טעם ה' חטא ופירש ממנו וכבש יצרו", הרי נתגלה ובה לפועל תוקפו ולא יכשל עוד הפעם (ובלשונו הרמב"ם⁵³, "יעיד עליו יודע תעלומת שלא ישוב כו' לעולם").

וכן בעניננו: כל זמן שאין לבני' מו"מ בעניני העולם לבררם ולזככם, אף ש' עוסקים בתורה ועבודת ה' - בכ"ז הרי התוקף והנצחיות שבנשמתם לא בא ע"י דיין לידי גילוי ועאכ"כ לא לידי פועל בעבודתם, ולכן אין זו עבודה שתעשה ב"פועל דירה להקב"ה.

דוקא בעבודת זבולון, שעוסק ב"תחתונים" - "שאינו תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית'⁵⁴ - ומ"מ עוסקים ב' תורה ומקיימים מצוות וכו', ה"ז מגלה וכו' את התוקף⁵⁵, להיותם דבוקים

51) לקו"ש חכ"ט ע' 234 ואילך. וש"נ.

52) רמב"ם הלי' תשובה פ"ז ה"ד.

53) רמב"ם שם פ"ב ה"ב.

54) ל' התניא פל"ז.

55) וי"ל ששני ענינים בזה: (א) ההעלם וההסתר שבתחתונים מגלה תוקף הנשמה. (ב) מכיון שאמיתית מציאותו של יש הגשמי הוא יש האמיתי (ביאורו"מ, מג' ו' ואל"ך. סה"מ תרס"א ע' קצו. ובכ"מ) - לכן, ע"י

*) כמבואר בכ"מ שזהו הטעם שדירתו ית' היא בתחתונים דוקא (ראה סה"מ תרע"ח ע' ק"ג ואילך.

בתכלית עם השם. ובוזה נעשים „דירה“ לשכינה באופן קבוע ונצחי⁵⁶.

וזהו הקשר בין ענין „דירה“ העתי-דה להיות בגמר העבודה (דכל משך זמן הגלות), עם זה שאז „לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד. . יהיו ישראל חכמים גדולים כו“, לימוד ה-תורה באופן של תורתו אומנתו – כי ענין ה„דירה“, „דירת קבע“ של הקב"ה, מתגלה בעסק התורה של ישראל, אלא כדי שעסק זה יהי בתכלית השלימות הי" לאחרי העבודה כל משך זמן הגלות.

וע"פ הנ"ל מובן שאין סתירה בין שני הענינים שביעקב – (א) שענינו הוא תו-רה, כנ"ל, (ב) שלימות הצלחתו באופן ד„ויפרוץ האיש מאד מאד“ והעמדת שבטי ישראל כו' באז דוקא בעת וע"י עבודתו בבית לבן – כי: כדי שהתורה תהי אצל יעקב בקביעות ולתמיד בלי כל הגבלה („מאד מאד“) – הי" בא עי"ז שיעקב הי' ב„חרון אף של מקום (בעו-לם)“, ושם הי' רועה צאן (פועלו של לבן), שאז נמשך ונתגלה בתורתו ועבו-

בירור וזיכור התחנות מתגלה כח העצמות שבשיראל (מצד שורש נשמתם). וראה המשך תרס"ו ע' תצב ואילך. לקו"ש ח"יב ע' 74 ואילך. וראה באתי לגני תשי"ב (בסה"מ באתי לגני ח"יא) פ"ד (וש"ג).
56) עפ"י יומתק הלשון „תמכין דאורייתא“ (וראה אגה"ק סוסי"ה) – כי זבולון פועל תמיכה וחיווק בענין התורה, ככפנים. וראה מפרשים הנ"ל הערה 15 שזבולון הוא „אכסניא לתורה“.

ואולי י"ל שע"י שהם נותנים לפיו של יששכר כו', נפעל בלימוד התורה של יששכר גם העילוי שבעבודת זבולון (ע"ד שיש זבולון חלק בתורתו של יששכר).

דיה באתי לגני תשי"א פ"ד). – אלא שעצם (ופנימיות) הדירה היא בישראל דוקא (ראה לקו"ש חט"ז שח. וש"ג).

דתו של יעקב שיהי, „ויפרוץ האיש מאד מאד“, למעלה מכל מדידה והגבלה.

ז. מענין האמור – שהעילוי הנפעל על ידי עבודת „זבולון“ כבירור וזיכור העולם יבא לידי גילוי בלימוד התורה של ימות המשיח – יש גם נפק"מ ב-מעשה בפועל בעבודתנו עתה:

אף שבכמות רוב זמנו של „זבולון“ הוא בהתעסקות בעניני העולם (לשם שמים כו') – מ"מ, הוא מחוייב לקבוע עתים לתורה, וכן לעסוק בעבודת התפלה.

וע"פ המבואר לעיל מובן, שאין ה-פירוש בזה שגם בעלי עסק מחוייבים בלימוד התורה ועבודת התפלה, אלא – שלימות העילוי שבזבולון לגבי יששכר (זה שעל ידי עבודתם עושים דירה ל-הקב"ה, דירת קבע ונצחי) מתגלה בהם בעבודתם בתורה ותפלה⁵⁷. וי"ל דהבחי-נה שבהיותו עוסק בעובדין דחול – עבד עבודתו כדבעי ועשה ה„דירה“, וכ"ז מאיר באופן קבוע, היא כאשר לימודו ועבודתו ביום השבת (שאינו פנוי מפרק-מטיא) היא באופן נעלה ביותר, גם מ-עבודת יושבי אהל.

יש לומר, שזוהי כוונת רבינו הזקן באגרתו הידועה⁵⁸, ש„בשבתות וימים טובים שגם כל בעלי עסקים יש להם פנאי ושעת הכושר להאריך בתפלתם ב-כוונת לבם ונפשם לה' ואדרבה עליהם

57) ולהעיר מפסק אדה"ז (הל' ת"ת פ"ג ס"ד) דגם מי ש„דעתו קצרה“ ומותר לעסוק במו"מ באופן קבע – צ"ל המו"מ „כדי שיוכל להחזיק ידי ת"ח שהם לומדי התורה יום ולילה כו' ויהא נחשב לו כאילו למד כן ממש בעצמו כו“, היינו שגם העסק במו"מ עצמו צ"ל לשם לימוד התורה יומם ולילה „נחשב לו כו' ממש בעצמו“.

58) תניא אגה"ק ס"א.

לימים⁶⁰, שזה שהבעל עסק כופה את עצמו כו' (נגד טרדותיו בעניני העולם) לעסוק בתורה, פועל שלימוד התורה שלו הוא באופן נעלה יותר מיושבי אהל.

וזהו ההוראה במעשה בפועל לרובם של בניי – שאופן עבודתם הוא ע"ד העבודה דבעלי עסקים (וגם עוסקים ב- צרכי ציבור הם בכלל זה): לכל לראש צריכים להוסיף בקביעות עתים לתורה, והקביעות צריכה להיות באופן דקביעות בנפש, וביום השבת צריכים גם לעסוק בעבודת התפלה באריכות,

ואין זה דבר נוסף על שליחותם ה- עיקרית לעשות את העולם „בית זבול“ לו ית', אלא קשורים זב"ז: העילוי של „בית זבול“ הנעשה על ידי עבודתם בא לידי גילוי אצלם בלימוד תורתם וב- עבודתם בתפלה ובפרט בהאריכות ביום השבת.

ועל ידי זה מקרבים עוד יותר בוא יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים, במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ ויקרא תשמ"ב,
ליל ה' דסוכות תשמ"ג)

מוטל ביחוד שאת ויתר עז" – די"ל ש- כוונתו אינה רק בנוגע להחייב, שחל עליהם ביחוד שאת ויתר עז (מיושבי אהל שיש להם פנאי להאריך בתפלה גם ב- ימות החול), אלא שעבודת התפלה שלהם היא „ביחוד שאת ויתר עז“ מתפלת יושבי אהל.

וכמו שביאר אדה"ז במק"א⁶¹, ש„זהו טעות הבעלי עסקים שבדעתם שאין יכולים להתפלל כ"כ כמו היושבי אוה- לים כי אדרבה נהפוך הוא שהם יכולים להתפלל יותר כי יתרון האור הוא מתוך החושך דוקא“, וכמו שמבאר שם, שדוקא משום שבימי החול טרודים בעניני פר- נסה כו', הנה אח"כ בעת התפלה יכולים לעורר בעצמם אהבה בלתי מוגבלת („ב- כל מאדך“).

ועד"ז הוא בנוגע לקביעות עתים בתורה – שיש יתרון מעלה בקביעות עתים לתורה של הבעלי עסק מפני „ש- הוא בחי' אתכפייא יותר מיושבי אוה-

59) תו"א ר"פ נח (ט, סע"א. וראה גם שם, ב).

וראה גם תו"א תרומה פ, רע"ג.

60) תו"א שם פ, ג.

ויצא ג

טעם השינוי בין הכתובים הנ"ל: רש"י רק מדגיש במה הוא השינוי, שיעקב הקדים זכרים לנקבות ועשו הקדים נקבות לזכרים, אבל אינו מבאר תוכנן של הנהגות אלו, למעליותא או לגרי-עותא.

מפרשי רש"י מבארים, „כי עשו . . . הי' מקדים נשיו' קודם בנים דנשיו היו עיקר דעתו רק כי הבנים יצאו ממנו בסבת תאות נשיו' אבל יעקב לא נשא נשיו רק בשביל להעמיד תולדות שנים עשר שבטים ובניו היו גורמים לישא אשה לכך בניו קודמים שהם הסיבה לנשיו ועשו הנשים הם סיבה לבניו כו"ו.

ועפ"ז אתי שפיר הא דלא ביאר רש"י ענין זה בפירושו כאן, כי כבר נתפרש הבדל זה בין הנהגות יעקב ועשו בפ"י רוש רש"י לפנ"ז: הן אודות הנהגת עשו בתאוות נשים, ש„כל מ' שנה הי' עשו צד נשים מתחת יד בעליהן ומענה אותם" (שמזה מובן גם בנוגע להנהגתו לאחר גישואיו): והן בנוגע להנהגתו ההפכית של יעקב, ש„לא נשא נשיו רק בשביל להעמיד תולדות" – מפורש כבר לעיל, דלא נשא אשה עד היותו בן פ"ד שנה כאשר „מלאו ימי" ואמר „אימתי אעמיד

א. עה"פ, „ויקם יעקב וישא את בניו ואת נשיו על הגמלים" מעתיק רש"י „את בניו ואת נשיו" ומפרש „הקדים זכרים לנקבות ועשו הקדים נקבות לזכרים שנאמר: ויקח עשו את נשיו ואת בניו וגו'".

משטחיות לשון רש"י נראה, שבפ"י רושו זה כוונתו לבאר השינוי שבין שני הכתובים – שביעקב נאמר „את בניו (ואח"כ) ואת נשיו", ובעשו להיפך – „את נשיו (ואח"כ) ואת בניו".

אבל, כמדובר כמ"פ: כאשר ישנה אי-זו קושיא וסתירה בפשש"מ מכתוב אחד לשני, אין רש"י בפירושו עומד עלי' לתרצה בפסוק הראשון, מכיון שאין קושיא עדיין, אלא בפסוק השני, במקום שמתעוררת השאלה. ועפ"ז אינו מובן בנדו"ד, מהי הקושיא בכתוב כאן שיש צורך בפירוש וביאור, ואשר בגללה הוזקק רש"י להביא כאן ע"ד הנהגת עשו המסופרת לקמן בפ' וישלח?

[מקורו של רש"י הוא אמנם מהמדרש עה"פ כאן, אבל פרש"י הרי ענינו, לכל לראש, הוא פשוטו של מקרא, ואין דרכו להעתיק אלא מדרשים המוכרחים ב-פשש"מ].

ב. גם צריך להבין:

לכאורה אין בדברי רש"י הסברה ב-

(5) גו"א (וראה גם רא"ם) כאן. ועד"ז הוא בפירוש ר"א בן הרמב"ם כאן. ומסיים: וזה דרש נעים.

(6) וראה גם מדרש שכל טוב פרשתנו עה"פ: אבל עשוי ויקח את נשיו תחלה לזנות ואח"כ את בניו.

(7) ולהעיר מפרש"י בראשית ד, יט: כך הי' דרכן של דור המבול כו.

(8) פרש"י תולדות כו, לד.

(1) פרשתנו לא, יז.

(2) וישלח לו, ו.

(3) ב"ר פרשתנו (פע"ד, ה. וראה מתי"כ שם).

(4) ולהעיר שבמדרש הובא דרש זה עוה"פ

עה"כ דפ' וישלח (ב"ר פפ"ב, יג), משאי"כ בפרש"י שם.

וכן לקמן גבי משה נאמר¹⁷, "ויקח משה את אשתו ואת בניו".

ואף שבמפרשים¹⁸ האריכו בטעמי ה-חילוקים שבין כתובים אלו להנאמר ב-כתוב זה - מ"מ, עדיין אינו מובן: לאחרי שרש"י כותב באופן סתמי שיעקב "הקדים זכרים לנקבות", דהיינו שזוהי ההנהגה המתאימה לאיש צדיק - איך יתכן שרש"י יסתום בכל מקומות הללו ולא יפרש כמה שונים הם להיות יוצאים מן הכלל שכלל רש"י שיעקב, "הקדים זכרים לנקבות"?

[וכמדובר כמ"פ, שזה גופא שמצינו שקו"ט ארוכה במפרשי רש"י, זה מתרץ בכה וזה בכה כו', מכריח לומר שישנה הסברה פשוטה ביותר השוללת מעיקרא כל אריכות השקו"ט: שהרי לא מסתבר לומר שרש"י סותם וסומך שהבן חמש למקרא יעמוד על תירוצי המפרשים - כאשר במפרשים עצמם יש שקו"ט דזה בונה וזה סותר].

ד. ויש לומר, שרש"י מתרץ כל זה בדיוק לשונו, "הקדים זכרים לנקבות ועשו הקדים נקבות לזכרים" - דלכ-אורה אינו מובן, מדוע לא נקט רש"י לישנא דקרא: "בניו . . נשיו", "נשיו . . בניו"?

אלא שכוונתו בזה להדגיש, דזה ש-יעקב הקדים לקיחת בניו הוא לא משום שבתור בניו (זרעו) החשיבם יותר מנשיו

- שהרי אדרבה: הסדר הרגיל וה-מתאים הוא - שאדם מקדים אשתו ל-ילדיו, הן מפני שאשתו היא אמם, ובאה לפני בניו (ומפני כבוד אשתו¹⁹), והזין -

17 שמות ד, כ.

18 להעיר ד,צו כמלים שיהי' אדם מכבד את אשתו יותר מגופו" (רמב"ם הל' אישות פט"ו הי"ט. ש"ע אדה"ז ח"מ סוף הל' אונאה. וש"נ).

19 להעיר מפרשי וישלח לג, ז.

"ב שבטים" (ועד אז עסק בתורה¹⁰, וב-אופן ש, לא שכב בלילה¹¹), וזו היתה כוונתו באמרו ללבן, "הבה את אשתי גו"¹², שרק, "להוליד תולדות אמר כד"¹³.

אבל עפ"ז אינו גלאטיק לאידך גיסא: מה מחדש רש"י בפירושו זה? הרי ה-הבדל התוכני שבין שני אופני הקדימה אין הוא מבאר בפירושו כאן אלא סומך על המובן ממה שפירש כבר לפני¹⁴: וב-נוגע לעצם השינוי בקדימה אין צורך בהערת רש"י, כי הוא דבר המפורש בה-כתוב עצמו (שביעקב נאמר, "בניו" קודם ל,נשיו" ובעשו נאמר להיפך).

ג. עוד צריך להבין (כמו שהאריכו במפרשים¹⁴): גם ביעקב נאמר¹⁵, "ויקח את שתי נשיו ואת שתי שפחותיו ואת אחד עשר ילדיו", הרי מפורש שגם יעקב הקדים נשיו לילדיו, ורש"י אינו מעיר ע"ז כלום!

עד"ז מצינו לעיל¹⁶ שכשאמר יעקב ללבן, "שלחני ואלכה גו"¹⁷ הקדים נשיו לילדיו - "תנה את נשיו ואת ילדי"¹⁸:

9 פרשתנו כט, כא ובפרש"י. וראה גם פרש"י (ורש"י ישן) ס"פ תולדות.

10 כמ"ש (תולדות כה, כז) ויעקב איש תם יושב אהלים, אהלו של שם ואהלו של עבר (רש"י שם). וראה גם רש"י (ורש"י ישן) ס"פ תולדות הנ"ל. פרש"י ריש פרשתנו (כה, יא ד"ה וישכב). רש"י וישלח לה, כט.

11 פרש"י ריש פרשתנו שם.

12 פרשתנו כט, כא.

13 פרש"י שם.

14 גו"א. לבוש. דברי דוד (להט"ו). וכ"ה ב-ביאורי מהר"א (לבעל תרומת הדשן) וישלח (לב, כג). מלאכת הקודש על פרש"י כאן. ועוד.

15 וישלח לב, כג.

16 פרשתנו ל, כה"ו.

17 אב"ב ביה י"ל בפשטות, כי שם ההדגשה (כהמשך דבריו), אשר עבדתו אותך בהן, ובזה נשיו העיקר.

שאם יקדים אותם לפני אשתו, ה"ז היפך ההזדרכה בהנהגה של כיבוד אם –

אלא מפני שהקדים זכרים לנקבות²⁰, כי בחיי (והתעסקותו של) יעקב הזכרים הם העיקר, כמוכן בפשטות.

וזהו הטעם שבכל הכתובים (גם גבי יעקב) שמצינו בהם קדימת הנשים לה – ילדים לא פרש"י מאומה, כי אין בהם שאלה, שהרי זוהי ההנהגה המתאימה (ל- הקדים האם להילדים):

השאלה מתעוררת דוקא בפסוק דילן „וישא את בניו ואת נשיו” – שהקדים בניו לנשיו, היפך סדר הבריאה²¹ וכיבוד אם (והיפך כבוד אשתו)? [וכמובן שאין התמי' (מצד כיבוד אם) על בני יעקב עצמם – איך עלו על הגמלים לפני אמותיהם, כי פשוט שלא יכלו לסרב ולהתנגד לרצון יעקב אביהם²², אלא ה- שאלה היא בנוגע להנהגת יעקב, כיצד הורה להם לעלות על הגמלים לפני אמותיהם, הרי הנהגה זו היא היפך כ- הנ"ל?]²³

ולכן מבאר רש"י „הקדים זכרים ל- נקבות” – ומשנה מלשון הכתוב „בני . . נשיו” – דהקדמת „זכרים לנקבות” מכ- ריחה וקובעת אפילו כשהמדובר (כב- קרא זה) – קדימת בניו לנשיו (שהם אמותיהם)²³.

ה. אבל רש"י אינו מסתפק בזה לחוד – כי אין בהנהגה זו של יעקב (שאצלו היו הזכרים העיקר) חידוש, לכאורה²⁴.

ולכן ממשיך רש"י „ועשו הקדים נקבות לזכרים שנאמר ויקח עשו את נשיו ואת בניו וגו'”: שינוי והדגשה זו בפרש"י באה להדגיש את ההבדל וה- הפרש שבין הנהגת יעקב והנהגת עשו (גם בענין זה), כי „עשו הקדים נקבות לזכרים”.

כלומר:

כשלומדים אודות הנהגת עשו „ויקח . . את נשיו ואת בניו ואת בנותיו”, ה' מקום לומר, שהטעם שהקדים עשו נשיו לבניו ובנותיו הוא מפני שכלפי חוץ

(20) ראה גם ספר זכרון פרשתנו כאן.

(21) אין לומר דהכונה ב„וישא את בניו ואת נשיו על הגמלים” אינה הפעולה הגשמית ד„וישא (העלי) וישיבה על הגמלים, או נטילתם (ראה ת"א כאן) בפועל על הגמלים) – אלא „וישא גו' על הגמלים” הוא הסיפור והתיאור (הכללי) של בריחת (והליכת) יעקב ומשפחתו מבית לבן וקדימת בניו לנשיו בקרא אינה אלא קדימה במעלה, שאנשי משפחתו של יעקב נמנו בקרא לפי סדר חשיבותם – אבל בנוגע לעלי' על הגמלים וכו' בפרש"י, הקדים יעקב נשיו,

כי מפורץ לגמרי לפרש כן, כי זהו היפך ה- מפורש בקרא.

(22) והרי אפילו כאשר אמו מבקשת בפירוש – כיבוד אב קודם „שאתה ואמך חייבים כבודו אביך” (קדושין לא, א. ושי"ג).

(23) משאי"כ בהכתוב ויגש (מו, ה) דזה שמקדים

שם הילדים לנשיהם, הוא לפי שנאמר „וישאו בני ישראל את יעקב אביהם ואת 90ם ואת נשיהם בעגלות גו'”, ולכן הוקדם בכתוב – זה שזוקק יותר לעגלות. וכן משמע ממש"ש שם מה"ט.

(23) הטעם שדוקא כאן הקדים זכרים לנקבות והכריע גם נגד קדימת נשיו לילדיו – יש לומר: כאן המדובר בהליכתו מבית לבן לשוב אל ארץ אבותיו ומולדתו, והיינו חיים באופן של התיישבות וקביעות, ובכללות חיי יעקב היו הזכרים העיקר: משאי"כ כשמדובר בעצם פעולת הליקה (וכיו"ב), הרי מצד כבוד אם וכו' ההנהגה המתאימה היא ליקח נשיו תחלה ואח"כ לילדיו, כנ"ל בפנים. וראה גו"א כאן בסופו.

(24) וא"כ למה מדגיש הכתוב קדימת הזכרים, והול"ל באופן סתמי וכללי „ויקח את משפחתו” או „אנשי ביתו” וכיו"ב.

1. מינה של תורה בפרשׁי:

הטעם הפנימי לכך שרשׁי מביא ע"ד הנהגת עשו – „ועשו הקדים נקבות לזכרים“, בפסוק המדבר אודות יעקב – יש לומר, בהקדים:

אע"פ שרשׁי סדר התורה קדימה לזכרים, ובלשון הכתוב²⁸, „והוא ימשל בך“ – מ"מ מצינו לפעמים גם קדימה לנקבות, וכמפורש²⁹ לפני זה בנוגע לראשון שבאבות אברהם. ואדרבה – אחד מהיעודים דלעתיד הוא שאז „נקבה תסובב גבר“³⁰ (וכמבואר בזה³¹, שאז תתגלה מעלת הנשים).

ועפ"ז י"ל שזהו הרמז במה שהביא רשׁי כאן ענין זה. והקדמת נקבות לזכרים (בעשו) – כי גם ביעקב, סדר דקדושה, ישנה הנהגה כזו, אלא שזהו לא בעבודת יעקב מצ"ע, אלא „עבודת עשו“ שביעקב.

והענין: נת' במ"א³² שגם עשו, להיותו בנו של יצחק, נולד עם כחות ויכולת לעבוד את השם³³ לפי דרכו המיוחדת ב' התאם לטבעו ותכונות נפשו³⁴, ויתירה

העמיד פנים כאיש המתנהג בכבוד ובנימוס, וכפי שדייק בכיבוד אב, שלא לצער את אביו²⁴, ואדרבה, השתדל לגרום לו נח"ר²⁵ וכבוד כו'. וכן בענינינו, שכאשר לקח משפחתו עמו, התנהג בנימוס ובדרך ארץ והקדים את נשיו לבניו ובנותיו.

וזהו שרשׁי מחדש – שהטעם שעשו לקח נשיו תחלה הי' (לא מצד הנהגתו בדרך ארץ ובנימוס, כ"א) מפני ש, „הקדים נקבות לזכרים“²⁶.

ו]עפ"ז יומתק עוד דיוק בפירשׁי זה, שבהביאו את הכתוב בנוגע לעשו מדייק לכתוב „ויקח עשו את נשיו ואת בניו וגו“²⁶, שתיבת „וגו“ מכוונת להמשך ה' כתוב „ואת בנותיו“ – ומ"מ לא העתיקו בפירושו.

והיינו, מכיון שלפי פירשׁי לא היתה הקדמת נשיו לבניו אלא רק משום „שהקדים נקבות לזכרים“, הרי מעתה אין מקום להביא סיומו של הכתוב „ואת בנותיו“, כי הוא כעין רא"י לסתור (שכבנוגע לזרעו), גם עשו הקדים בניו לבנותיו²⁷].

וירא יט, לג ואילך. וראה רשׁי שם, לג).

ולכן כתב רשׁי „וגו“ (לכמה גירסאות), לעורר ולהדגיש שלמרות המשך הכתוב „ואת בנותיו“ – אין מזה סתירה לפירושו.

(28) בראשית ג, טז.

(29) וירא כא, יב ובפרשׁי. וראה פרשׁי

פרשתנו כט, לד.

(30) ירמי' לא, כא. וראה מפרשים שם.

(31) ראה לקרית שהש"ט טו, ג. ובכ"מ.

(32) ראה לקר"ש ח"כ ע' 114. וש"נ. לעיל ע' 114.

(33) להעיר מהציווי: ואהבת גו' בכל לבבך

בשני יצריך (פרשׁי ואתחנן ו ה).

(34) ראה בארוכה לקר"ש שם ע' 108 ואילך,

לעיל שם (ושם, דזה שעשו הי', מתרוצץ" נמעי אמו לע"ו, היינו מפני שעבודתו היתה צ"ל באופן

²⁴ ראה פרשׁי תולדות כו, מא. ועוד.

²⁵ ראה תולדות כה, כח ובפרשׁי. וראה גם

פרשׁי כה, ז. ריש פרשתנו.

²⁶ וגם שם אצל עשו מדובר בליקחתם ע"מ

לילך להתשייב במק"א – ראה לעיל הערה ²³.

²⁷ כ"ה בדפוס רשׁי שלפנינו ובכמה כתי

רשׁי (שחת"י). אבל בדפוס ראשון ודפוס שני וכמה

כתי רשׁי (שחת"י) ליתא „וגו“.

²⁸ אלא שרשׁי הביאור הנ"ל בתוכן הענין מוכן

שאיזו קושיא, כי מה שהקדים עשו נקבות לזכרים

הוא מפני תאוותו – ודבר זה לא מצינו בעשו

(עצמו) ביחס לבנותיו (ע"ד שמצינו אצל לוט –

*) משא"כ בבניו – ראה פרשׁי וישלח לו, יב.

מזה ה' בכור לעבודה להקב"ה³⁵.

אלא שבבחירתו החפשית "יצא" ר' נפרד³⁶ מקדושת יצחק.

וזהו הרמז בלשון רש"י³⁷ – "ואלה תולדות יצחק, יעקב ועשו האמורים בפרשה": זה שעשו הוא אחד מ"תולדות יצחק" (מתייחס אליו כבנו), הוא (רק) עשו ה"אמור בפרשה", היינו עשו כפי שהיתה צ"ל עבודתו והנהגתו ע"פ תורה.

ומכיון שעשו נפרד מקדושת יצחק, הרי גם עבודת עשו הייתה צריכה ל"העשות ע"י יעקב – נוסף על עבודת יעקב מצד עצמו, עליו לעשות גם ה"עבודה – בקדושה – שמתחילה נועדה לעשו.

ועד"ז י"ל בעניננו: זה שהנהגת עשו בקדימת נקבות לזכרים היא הנהגה גרועה ושפלה כו' – הוא כפי שעשו יצא ונפרד מקדושת יצחק; אבל הנהגה זו יש בה ג"כ אופן למעליותא כפי שעשו (ועבודת) "אמור בפרשה"³⁸.

ז. ההסברה בזה:

זכר ונקבה – איש ואשה – מורים גם על שני אופנים בעבודת השם, עבודת המוח ועבודת הלב. וע"ד החילוק בזה

ד, "כובש את יצרו" (רמב"ם שמונה פרקים פ"ז). ע"ש באורד).

(35) תולדות כה, לד. ובפרש"י.

(36) פסחים נו, א. ועוד. לקו"ת ואתחנן ה, א.

ועוד.

(37) ר"פ תולדות.

(38) להעיר עד"ז משעטנו – איסור חמור (במ"ג ח"ג פל"ז "כי כן ה' תיקון הכומרים" לע"ז. וראה ברכות יב, ט. רמב"ם הל' כלאים פ"י הכ"ט), כבגדי כהונה – מוכרח (רמב"ם סוף הל' כלאים. הל' כלי המקדש פ"ח ה"א"יב), בציצית – מותר (יבמות ד, רע"א. פרש"י תצא כב, יב. רמב"ם הל' כלאים פ"י ה"ד).

בין איש ואשה, שעיקר ענין המוחין (והלימוד) הוא בהאישי³⁹, וייחודה של האשה (לגבי האישי) הוא בענין הרגש והמדות.

ומעלה בכל אחד:

מעלת המוחין והשכל היא – שהאדם רואה ותופס בעין שכלו אמיתית הדבר כמו שהוא (כלי תערובת "שוחד" ונטיות טבע האדם): משא"כ רגש האדם ומדותיו "תופסים" הדבר בהתאם לנטיות ורצונות האדם:

ולאיך יש מעלה במדות על השכל, כי טבע השכל הוא ענין הקרירות, בלי התפעלות, ובמילא במדידה והגבלה: משא"כ כשיש לאדם רגש באיזה ענין, הרי מצד החמימות וההתפעלות בזה הת-קשרותו והתעסקותו בהענין היא בתוקף גדול.

ועד"ז החילוק בין שני הסדרים – הקדים זכרים לנקבות, או נקבות ל-זכרים:

סדר הבריאה ככלל הוא באופן ד"הוא ימשל בך" (זכרים קודם לנקבות) – כי הסדר הרצוי הוא, אשר המוח ישלוט על הלב⁴⁰, כלומר, המדות צרי-כות להיות (אבל צ"ל) מונהגות ע"י השכל. כי אם ילך האדם אחרי נטיות לבו, עלול הדבר להזיק לא רק למוח ש-בראש אלא גם לרגש שבלב עצמו; ורק כאשר המדות מונהגות ומודרכות ע"י

(39) שלכן האישי מצווה בת"ת משא"כ אשה, אינה במצות ת"ת" (הל' ת"ת לאדה"ז ספ"א. ע"ש. וש"ג).

וכבר שקו"ט במפרשים בהא (גדה מה, ב) דנתן הקב"ה בינה יתירה' באשה יותר מבאיש (ראה מפרשי הע"י שם). ואכ"מ.

(40) תניא פ"ב. ובכ"מ.

השכל שבמוח, אזי חמדת הלב (ובמילא הנהגת האדם) היא כדבעי.

אמנם לפעמים ישנו מצב שהאדם מוכרח לעבוד את קונו למעלה מכפי הסדר דטעם ודעת, והוא כאשר רבו ה' העלמות וההסתרים ומנגדים לעבודת השם, שאז אינו מספיק לעבוד את ה' באופן מדוד ומוגבל ע"פ טעם ודעת, אלא זקוקים לעבודה נעלית יותר, של מעלה מהגבלת השכל. וזה מתגלה ב' עבודת הלב דוקא (וכידוע) שעצם ה' נפש מתגלה בלב דוקא, ולא במוח).

וזהו הרמז בפרש"י שיעקב "הקדים זכרים לנקבות ועשו הקדים נקבות לזכרים": עבודתו של יעקב, "איש תם יושב אהלים"⁴², היא עבודה ע"פ סדר, זכרים לפני נקבות, תחילה עבודת המוח ועי"ז בא לעבודת הלב (והלב משפיע על שאר חלקי הגוף):

אבל בעבודת עשו – "איש שדה"⁴³, עבודה במקום של העלמות והסתרים⁴⁴ – הסדר הוא להיפך, נקבות לפני הזכרים, כי בעבודה זו אי אפשר להסתפק בעבודה שבמידה והגבלה ע"פ הסדר, אלא צ"ל עבודה שלמעלה מסדר, של מעלה ממדידה והגבלה, כנ"ל.

וי"ל שזהו גם אחד הביאורים בזה שלעתידי לבוא, נקבה תסובב גבר – כי, כל⁴⁵ הגילויים דלעתיד לבא תלויים, ב' מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות, והיינו שאז יתגלו כל העילויים שנעשו

על ידי עבודתנו בזמן הגלות. ואחד מה' עילויים העיקריים בהעבודה בזמן הג' לות – ובפרט בגלותנו זה האחרון (גלות עשו, אדום) שרבו בו ההעלמות וההסת' רים וכו' – היא העבודה דמסירת נפש⁴⁶, שלמעלה מטעם ודעת, המתגלית בעיקר בלב.

ח. עפ"ז יש לבאר גם הטעם הפנימי שענין זה – ש"עשו הקדים נקבות ל' זכרים" – הובא ברש"י בקשר לסיפור בריחת יעקב מלבן והכנתו לפגוש את עשו:

מבואר בכ"מ⁴⁷ הטעם ששלח יעקב מלאכים לעשו (כמסופר בפ' הסמוכה, וישלח⁴⁸), כי יעקב ה' כבר מוכן אז לה' מצב דלעתיד, שאז יהי' "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו"⁴⁹, אלא שאח"כ הודיעו המלאכים ליעקב שעשו הוא עדיין במדרגה תחתונה ביותר, ואדרבה, "הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו"⁵⁰ – היינו שהוא במצב הפכי לגמרי, ובמילא עדיין צריכים לעבור את גלות עשו (אדום) ושלימות הבירור יהי' בימי המשיח, כמו שפירש"י בפ' וישלח⁵¹.

וזהו הרמז בפרש"י כאן, גבי בריחת יעקב מלבן: כאשר נגמרה גלותו של יעקב אצל לבן (דהיינו, שיעקב גמר עבודתו אצלו ונגמר בירורו של לבן) והותחלו הכנותיו של יעקב לעבודתו עם

46) ראה ד"ה אין הקביה בא בטרונאי (סה"מ תרפ"ה ע' רנו. סה"מ אידיש בתחלתו). ד"ה אני ישנה תש"ט. ועוד.

47) ראה תו"א ותו"ח פ' וישלח.

48) לב, ד ואילך.

49) עובדיא, א, כא – הפטורת פ' וישלח.

50) וישלח לב, ז.

51) לג, יד בסופו (ומביא פסוק הנ"ל דעובדי').

41) המשך תרס"ז ע' ס ואילך. ובכ"מ.

42) תולדות כה, כו. וראה פרש"י שם ד"ה תם.

43) תולדות שם.

44) ראה לקו"ש ח"כ ס"ע 110 ואילך. ע' 113

ואילך.

45) תניא רפ"ז.

עשו, הרי כפי שראה יעקב את עשו –
 ראהו כפי שהוא בשרשו („אמור בפר-
 שה” –), דהיינו כפי שהוא אחר הבירור
 והזיכוכ כבשרשו ומוכן להגאולה, שאז
 תהי’ הקדמת „נקבות לזכרים” למעל-
 יותא, „נקבה תסובב גבר”,

כן תהי’ לנו בביאת משיח צדקנו,
 בקרוב ממש.

(משיחות ש”פ ויצא, וישלח תשמ”ב;
 ש”פ נשא תשד”מ)

וישלח

והטעם שעושים זכר על הצלה זו דוקא – אף שמצינו מפורש בתושב"כ כמה נסים ועניני הצלה באברהם, וגם ביעקב עצמו, ומ"מ לא נקבע עליהם זכר לדורות – מובן ממ"ש החינוך⁹ (ועוד מפרשים¹⁰) ב"שרשי" מצוה זו, שהוא "רמז לישראל שאע"פ שיעברו צרות רבות בגלות מיד העמים ומיד בני עשו שיהיו בטוחים שלא יאבדו אלא לעולם יעמוד זרעם כו". והיינו שהצלה זו קשורה עם ענין כללי ביותר בחיי עם ישראל.

ולפי"ן יש להבין: כשעושים "זכר" ל- מאורע או ענין מסוים צ"ל המזכיר דומה לענין הנזכר – כמו זכר ליציאת מצרים בחג הפסח, שהוא ע"י שעושים, כל מעשה לילה זה דרך חירות¹¹; זכר ל- מעשה בראשית בשבת ע"י השביתה מ- מלאכה כו:

מדוע, א"כ, הזכר לדבר יסודי וכללי כזה (הצלת יעקב שהיא רמז על הצלת כלל ישראל מיד בני עשו) הוא רק באיסור פרטי דגיד הנשה¹² (שהוא רק פרט אחד של המאורע¹³); ויתירה מזו:

א. באיסור גיד הנשה נתפרש בתורה שבכתב גם טעם האיסור – "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך עד היום הזה כי נגע בכף ירך יעקב בגיד הנשה"¹⁴.

וטעם זה גם קובע פרטי אופן ה- איסור: אין האיסור אלא על הגיד שעל כף הירך¹⁵; עוף – שאין לו כף הירך – גידו מותר¹⁶; יש פלוגתא בין ר' יהודה וחכמים אם גיד הנשה נוהג רק בירך של ימין או גם בירך של שמאל, וטעם הפלוגתא – שלדעת ר"י נגע המלאך רק בירך ימין של יעקב, וחכמים ס"ל ד"נשיי" בתרווייהו¹⁷ ("הכהו בשתייהם עד שנשו ממקומם ועלו") ולכן נאסרו שתי- הן.

וצריך ביאור:

בביאור הטעם שבכתוב "על כן לא יאכלו גו' כי נגע גו'" איתא במפרשים, שהוא "לזכרון גבורתו של יעקב ונס ש- עשה לו הקב"ה כו", כלומר, אין זה רק זכר לנגיעת מלאכו של עשו בכף ירך יעקב, אלא על כללות המאורע דמלחמת יעקב והצלתו מיד המלאך.

(1) וראה לקמן בסוף הסעיף.

(2) פרשתנו לב, לג.

(3) כדעת רבנן (חולין צו, א"ב). וכ"ה ההלכה –

רמב"ם ה"ל מאכלות אסורות פ"ח ה"ב. רמ"א יו"ד ר"ס ק.

(4) משנה חולין פט, ב. וראה שם צב, ריש ע"ב

ד"אית ל"י ולא עגיל".

(5) משנה חולין שם ושם צ, ב.

(6) חולין צא, א. וראה ב"ר פ"עח, ו ובמ"כ

(ועוד) שם.

(7) רש"י חולין שם ד"ה ורבנן.

(8) רשב"ם עה"פ. ועד"ז בכמה מפרשים.

(9) מצוה ג.

(10) ראה רמב"ן (לב, כו), אברבנאל ועוד.

(11) ל' אדה"ז שרע או"ח סתע"ב סוסי"ו.

(12) משא"כ לפי הטעם שבחזקוני עה"פ (וכ"ה

בתוס' דעת זקנים ועוד מפרשים) – "שיש לקנוס ולענוש בניי מאכילת גיד הנשה שהניחו אביהם הולך יחידי", או דכיון "שהזק יעקב בגיד הנשה קבלו עליהם בניו... שלא יאכלו ממנו" – שלפי"ן נוגע מקום ההיזק. וראה ע"ד הקבלה והחסידות – סהמ"צ להצ"צ מצות גיד הנשה (וש"ג). ועוד.

(13) ועוד: גיד הנשה הוא מקום ההיזק היפך

ידוע פירוש וחיידוש מורנו הבעש"ט¹⁷ בענין השגחת הקב"ה על עולמו, שיש השגחה פרטית לא רק על מין המדבר, אלא על כל הברואים – גם חי צומח ודומם. דכמה מחכמי ישראל עד הבעש"ט ס"ל אשר השגח"פ היא רק על כל אחד ואחד ממין המדבר ואילו בחי צומח ודומם יש רק השגחה כללית על המין¹⁸: והבעש"ט פירש וחדש דגם פרטי (המאורעות של) דומם צומח וחי הם ע"פ השגחתו יתברך.

[וכמדובר כמ"פ, אשר כל הענינים ה-מבוארים בתורת החסידות מקורם בנגלה דתורה (אם באופן מפורש או עכ"פ בדרך רמז) – וכן בענין זה, שיש ראי' מפורשת מנגלה דתורה שהשגח"פ היא גם בדצ"ח (שהביאה אדמו"ר הזקן¹⁹ – בעל השמחה והגאולה די"ט כסלו) – מדברי חז"ל במס' חולין²⁰: „ר' יוחנן כי הוה חזי שלך (עוף) „השולה דגים מן הים“ אמר משפטיך²¹ תהום רבה, וכפרש"י²², „שזמנתה שלך לשפוט ולעשות נקמתך בדגת הים להמית המזומנים למות“ – הרי מפורש להדיא, שיש דין ומשפט גם על פרטי דגי הים, ועד שהקב"ה מזמין עוף פרטי כדי להמית דג פרטי זה המזומן למות].

האיסור מצומצם באופנו ופרטיו בהתאם לפרטי המאורע דנגיעת כף ירך יעקב, כנ"ל (אף שאין בפרטים אלה חשיבות, לכאורה, בכללות המאורע וההצלה²³) – ואין זה „זכר“ מתאים (לכללות) ההצלה כו'.

ויש להוסיף בזה: מכיון שהתורה מדייקת לכתוב טעם האיסור [ועד כ"כ, שלפי דעת חכמים, מקרא זה „על כן לא יאכלו גוי“], „בטינ²⁴ נאמר אלא שנכתב במקומו לידע מאיזה טעם נאסר להם“, כלומר, כ"כ חשוב לדעת „מאיזה טעם נאסר“ עד שנכתב מקרא זה תיכף, לא ב"מקום אמירתו] – מסתבר לומר, שגם שני קצוות אלה שבאיסור גיד הנשה (זכר למאורע כללי ביותר; ו"צמצומר" לפרט שבפרט שבמאורע זה) אינם גזירת ה"כתוב שלא נתגלה טעמה²⁵, אלא שיש בהם „טעם“ (שכלי).

ב. ויובן זה בהקדם הסברת אחת העלות שבהשגחתו יתברך על בני ישראל אל [שזהו תוכנה של מצות גיד הנשה, כנ"ל – להזכיר ע"ד שמירת והשגחת הקב"ה על עמו ישראל שלא יאבד ח"ו בגלות העמים] לגבי ההשגחה על שאר הברואים – ובהקדמה:

(17) ראה כתר שם טוב בהוספות (הוצאת קה"ת) סקי"ט ואליר. וש"נ. וראה גם רשימה „השגחה פרטית“ (לקי"ש ח"ח ע' 277 ואליר. וש"נ).

(18) אבל ראה לקמן טוף הערה הבאה. וראה רשימה הנ"ל (ע' 278 ואליר). וש"נ.

(19) הובא באוה"ת להצ"צ על תהלים (יהל אור) ע' קלב. וראה גם סה"מ תרפ"ו ע' קנ"ו.

ולהעיר מדרך חיים לאדמו"ר האמצעי (יג, א"ב) שגם לפמ"ש הרמב"ם במו"נ (ח"ג פי"ז"ח) יש השגח"פ בדצ"ח. ואכ"מ.

(20) סג, א.

(21) ל' הכתוב – תהלים לו, ז.

(22) חולין שם ד"ה ומשפטיך.

ההצלה (אף ש"ל שבא להדגיש שההיזק הי' רק בזה (ראה ספורנו, אברבנאל ועוד), או שלמרות ההיזק ניצל, או שנרפא גם מנוק זה). ואכ"מ.

(14) ולהעיר משאלה ע"ד²⁶ בנוגע לתוכנה הממשש ובא, שהיה"ט נבקע על נס הפך (שבת כא, ב וברש"י שם) – דלכאורה, „עיקר הנס הי' בנצחון המלחמה רבים ביד מעטים כו' איך עשו מן הטפל עיקר“ (שערי אורה לאדמו"ר האמצעי כב, א. ועוד). וראה פרי"ח או"ח סתר"ע.

(15) חולין קא, ב. וראה בארוכה תו"ש פרשתנו עה"פ אות קס. וש"נ.

(16) אף שאין לנו ידיעה בטעמי כל פרטי המצות (ראה מ"נ ח"ג פכ"ו. תניא אגה"ק ס"י"ט (קכח, א)).

הברואים וגם על פרט קטן ביותר – מ"מ, ענין ההשגח"פ על עם קרובו ית' אי אפשר לצייר ואי אפשר להבין (דאָס קען מען גארניט אויסמאַלן . דאָס וואָס עס איז נוגע אַ אידן הוא בהשגחה פרטית וואָס מען קען דאָס ניט פאַר-שטיין).

ומפשטות הלשון מוכן, שעילוי זה הוא גם בנוגע לפרטיותה של ההשגחה. כלומר, באיזו מדה כל פרט ופרט מושגח ממנו ית' ומשלים הכוונה העליונה.

דהנה ידוע²⁶ שיש כמה מדריגות ואור פנים בהשגחה – מהם, בלשון הכתוב²⁷ „עין ה' אל יראיו“, „עיני ה' אל צדיקים“ (בעין א' או בב' עינים²⁸) – שהחילוק בניניהם²⁹ י"ל (לכאורה) הוא לא ב„פרטיות“ ההשגחה אלא רק באופנה, ולדוגמא: אם ההשגחה מלוכשת ומוסתרת בדרכי ה-טבע, או שהיא השגחה גלויה לעין כל (ועד שהיא מביאה להנהגה נסית כו').

אבל מפשטות המשך לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר (בשם הבעש"ט) הנ"ל משמע, ש-העילוי בהשגחה על עם קרובו ית' הוא לא רק באופנה אלא גם בפרטיותה. דעם היות שהשגח"פ היא על כל הברואים, ועד שכל פרט ופרט נוגע להשלמת ה-כוונה הכללית בענין הבריאה – מ"מ, יש

וגדר השגחה פרטית זו ביאר ה-בעש"ט³⁰ – „דלא זו בלבד דכל פרטי תנועות הנבראים למיניהם הם בהשגחה פרטית מהבורא ית', אלא „עוד זאת תנועה פרטית דנברא פרטי הרי יש לו יחס כללי לכללות כוונת הבריאה . דגם תנועה אחת של דשא פרטי משלים הכוונה העליונה בענין הבריאה“.

[וכמדובר כמ"פ דוגמא פשוטה לזה בחיי האדם: דרכה של אשת חיל³¹, ע-קרת-בית מוצלחת היא, שנוסף על ש-היא מפקחת היטב על כל פרטי הדברים הנמצאים בביתה, שכל דבר נמצא במקו-מו הראוי לו והכל מתנהג בסדר מדויק – הנה עוד זאת, שכל פרטי חפצי ביתה יש להם חלק במטרה הכללית של ה-הגת הבית, עד שהכל הוא בחשבון ו-בדיוק באופן דלא חסר ולא יתר – לא חסר משהו להנהגת הבית ואין דבר מיותר (שאינו משמש למטרה זו).

ואם כן הדבר בחיי עקרת-בית פשו-טה – עאכ"כ להבדיל הבדלות עד אין קץ אצל בורא העולם ומנהיגו, שנוסף שכל פרטי המאורעות של כל הנבראים שבעולמו של הקב"ה הם ע"פ השגחתו ית', הנה כל אחד מהם נוגע להשלמת הכוונה העליונה בענין הבריאה].

ג. מוכן, שגם לפי שיטת הבעש"ט (שיש השגחה פרטית על כל הברואים) יש הבדל יסודי בין ההשגחה פרטית ש-על כל הברואים והשגחתו ית' שעל בני ישראל.

וכמו שמביא כ"ק מו"ח אדמו"ר בשם הבעש"ט³², דאף שהשגח"פ היא על כל

26 ראה בזה לקו"ת ראה סד"ה כי תשמע (כג, ד ואילך. כד, ג). אה"ת יורד ד"ה אשר יאמר (קג, א ואילך). ועוד. – וראה שומר אמונים (להר"י אירגס) בסופו.

27 תהלים לג, ית. שם לר, טז.

28 ראה לקו"ת שם (וכן באה"ת (יהל אור) על תהלים שם (ע' קכב) ובהנסמן שם. ועוד) שבהשגחה ב„עין א"י ש ב' אופנים – שלמטה מהשגחה בב' עינים או למעלה ממנה. ע"ש.

29 לפי שיטת הבעש"ט שבכל הברואים יש השגחה פרטית (משי"כ לשיטת אחדים מחכמי ישראל שקדמוהו) – ראה רשימה הנ"ל שם.

30 כתר שם טוב שם סק"ט. ושי"נ.

31 ראה משלי לא ובמפרשים.

32 נעתק בכתר שם טוב שם סק"כ.

דבר אפשר שהרצון בכל חלקי ופרטי הדבר יהי' בשווה (באותו התוקף), למרות החילוקים בחשיבותם ומעלתם של הפרטים (מצד תוכנם הם) [ועד שכאשר יחסר פרט אחד מהדבר (גם פרט קטן וטפל לכאורה) יחסר בהכלל כולו, מ־אחר שרצונו לא נשלם].

וכמו שמצינו בענין המצות, שהם רצון העליון ב"ה (גזירות המלך³⁶), דאף שמצינו חילוקים מן הקצה אל הקצה במצות התורה, בלשון חז"ל³⁷ שיש "קלה שבקלות" ויש עד ל"חמורה שבחמורות" — מ"מ אמרו³⁸, "לא תהא יושב ושוקל מצוותי של תורה" אלא צ"ל אותה ה־זהירות בכל המצוות בשווה; כי למרות החילוקים שבין המצות בתוכנם (בלשון החינוך "שרשי המצוה") וכיו"ב — כולן הן רצונו ית', אשר קדשנו במצותיו ו־צונו³⁹, וזה הוא בשווה ממש בכל ה־מצות. דכמו שהקב"ה רוצה את החמורות כך רוצה את הקלות, באותו רצון⁴⁰.

[וי"ל אשר מצד ענין זה שבמצוות, מצינו לפעמים, שכשחסר פרט אחד — חסר הכלל כולו. וכמו: גר שקיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד (אפילו מדברי סופרים) אין מקבלין אותו⁴¹; וכן "האומר שאין התורה מעם ה' אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת . . . ה"ז

עילוי נפלא בההשגחה על כל פרט ו־פרט של עם קרובו (ועילוי כזה שהוא למעלה מן השכל).

ד. ויש לומר הביאור בזה:

אף שכל הברואים "לא נמצאו אלא מאמתת המצאו"⁴² ומושגחים מאתו ית' — מ"מ, (עיקר) רצונו ובחירתו של הקב"ה הוא רק בישראל, ש"בחר בנו מכל ה־עמים"⁴³, ונאמר⁴⁴, "אהבתי אתכם אמר ה' גו' אח עשו ליעקב גו' ואוהב את יעקב".

וי"ל שזהו גם תוכן מאמר רז"ל⁴⁵ שה־עולם נברא, "בשביל התורה . . . ובשביל ישראל": ישראל ותורה הם כוונת ה־בראיה (וכמחז"ל⁴⁶, "אני (לא⁴⁷) נבראתי (אלא⁴⁸) לשמש את קוני"). רצונו ובח־יתו של הקב"ה הוא בהם עצמם:

משא"כ שאר הנבראים אינם תכלית ומטרה בפני עצמם אלא רק "אמצעי" שעל ידם נשלמה כוונת הקב"ה בתורה וישראל, וכמאמר חז"ל⁴⁹ ש"לא נבראו אלא לשמשני", שאין רצונו ית' בהם מצד עצמם והם רק "משמשים" ("אמצעי") לתורה וישראל.

והנה תכונת ענין הרצון (והבחירה) היא⁵⁰, דכאשר רוצים (ובוחרים) באיזה

(30) ל' הרמב"ם ריש הל' יסודי התורה. וזה צ"ל תמיד — כהמשך שם. וראה הדרן על הרמב"ם (לקיש חכ"ז ע' 253).

(31) נוסח ברכת התורה.

(32) מלאכי א, ב — ושייך לענין הבחירה (ראה תו"א ג, ג. אוה"ת בראשית (כרך ג) תקסה, א. ועוד).

(33) רש"י בראשית א, א.

(34) משנה (וברייתא) סוף קידושין.

(34) גירסא שהובאה במלאכת שלמה ועוד. ועד"ן ביליש יומ"י רמז רעו. ולהעיר מתוד"ה מתני' מנחות (פג, ס"ע) ז"ל . . . אלא" מדגיש לעיכובא כו'.

(35) ראה ד"ה ואני תפילתי תרצ"ד וד"ה אגורה תרצ"ה (בסה"מ קונטרסים ח"ב). ובכ"מ.

(36) ראה מכילתא יתרו ב, ג. ועוד.

(37) תנחומא עקב ב. ובכ"מ. וראה אבות רפ"ב.

(38) נוסח ברכת כל המצות.

(39) ולהעיר מדין מורד במלך, שהוא אפילו כשגזר על אחד שילך למקום פלוני (רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ח) — מכיון שעשה נגד רצון (וגזירת) המלך. וראה תגיגה (ה, ב) מאן דמחוי ל'י במחוג קמי מלכא כו'.

(40) בכורות ל, ב. רמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ד ה"ח.

בריאה) – הנה אופן ההשגחה על ה־פרטים הוא לא רק כפי חשיבותו הפרטית של כל פרט ופרט (שבזה יש חילוקים לפי חשיבותו של הפרט), אלא ההשגחה היא באופן שווה בכלום. כי מצד רצונו ובחירתו ית' בישראל, הרי כל פרט ופרט שבהם „נוגע” באופן שווה⁴⁷.

ו. ע"פ כל זה יש לבאר הטעם מה שה„זכר” להצלת יעקב נקבע דוקא ב־פרט אחד של המאורע, ובזה גופא – מדייקים בפרט שנפרט (אם רק גיד ש־בירך ימין או גם של שמאל וכו') – כי עי"ז בא לידי ביטוי גדר ואופן השגחתו ית' על יעקב אבינו (ובמילא – גם על עם ישראל, בני יעקב):

(47) ויש לומר, שמצד זה יש עילוי בהשגחה פרטית על ישראל בענין חשיבות הפרטים ביחס להשלמת הכוונה הכללית בענין הבריאה: מכיון שישראל הם הם כוונת ותכלית הבריאה, הרי ההשגחה עליהם היא באופן כזה שנוגש בה השגחה איד שכל פרט ופרט בהם משלים את ה־כוונה הכללית בענין הבריאה; ולכן אין בהשגחה זו הבדל בין פרט לפרט, כי בהענין דה„השלמת הכלל” כלום** משלימים הכלל.

[משא"כ בשאר הברואים שאין הכוונה בהם עצמם והם רק „משמשים” („אמצעי”) לתורה ו־ישראל – לכן ההשגחה על כל פרט ופרט היא בכל אחד לפי מעלתו, עד כמה הוא „משמש” את התורה ואת ישראל (אף שכל הפרטים משלימים הכוונה הכללית בענין הבריאה)].

(*) להעיר מלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר באגרות קודש שלו ח"ט ע' ערב. ולהעיר ג"כ ממשינת בלקו"ש חכ"ג ע' 164 ואילך.

(**) וכמו אב"י הגוף ששלימות הגוף היא דוקא כאשר יש בו כל האברים, גם האברים התחתונים (ראה ספר הערכים חב"ד ערך אברים בתחלתו, ושי"ג).

כופר בתורה⁴¹, „ואינן” (בזה) הפרש בין ובני חם כוש ומצרים⁴³ ושם אשתו מהי־טבאל⁴⁴. . . ובין אנכי ה' אלקיך⁴⁵ כו"ן].

ה. ועפ"ז מובן העילוי בהשגחה פרטית על ישראל עם קרובו של הקב"ה לגבי ההשגחה פרטית על שאר עניני הבריאה:

בשאר הברואים, אף שכל פרט ופרט נוגע להשלמת הכוונה הכללית (כנ"ל), מ"מ, מכיון שחשיבות הפרטים תלוי במעלתם

[כמו גוף האדם, דאף ששלימותו היא כאשר יש בו כל האברים (וגם שערות וצפרנים), מ"מ אי אפשר לדמות כלל חשיבות האברים שהנשמה תלוי בהם ל־גבי שאר חלקי הגוף (ומכל שכן ל־שערות וצפרנים שהם פרטים טפלים ביותר)]

לכן, גם ההשגחה שעל כל פרט ופרט היא ב„כל אחד לפי מעלתו”⁴⁶ (עד כמה הוא „משמש” את התורה ואת ישראל).

משא"כ בישראל עם קרובו, מכיון שהשגחתו ית' עליהם היא תוצאה מרצונו ובחירתו בהם, הרי נוסף לזה שיש השגחה על כל פרט ופרט (ובאופן שכל פרט משלים הכוונה הכללית בענין ה־

(41) רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ח. פיהמ"ש שבהערה הנאה.

(42) פיהמ"ש להרמב"ם סנהדרין ר"פ חלק היסוד הח'.

(43) נח י' ו.

(44) פרשתנו לו, לט.

(45) יתרו כ. ב. ואתחנן ה' ו.

(46) ל' כ"ק מו"ח אדמו"ר בדי"ה הטה תרצ"ד

(סה"מ קונטרסים ח"ב רעט, א). ולהעיר מלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר בשם הבעש"ט (כשי"ט שם סקי"ב) „עדער באשפעעניש פארגעמט גאר א באזונדער ארט לויט יי"ן מהות”.

בעמו ישראל ואוהב אותם (שבזה עדיין נרגש שיש כאן שנים, בוחר ונבחר, אוהב ואהוב), אלא שהם עצם אחד כביכול.

[וכמשל הידוע מהה"מ⁵², „דאף קודם שנבראו ישראל ה' נחקק צורתם במח- שבה כמ"ש רז"ל⁵³ ישראל עלה במח- שבה" – כלומר, גם „קודם שנבראו ישר- אל" להיות מצאיות בפ"ע, „נחקק צורתם במחשבה", וי"ל דוהו הדיוק נחקק – דחיקה היא מני' ובי', כי ישראל וקב"ה כולא חד].

והנה ידוע המאמר⁵⁴, „כשאתה תופס במקצת מן העצם אתה תופס בכולו", כי ה"עצם" נמצא בכל עצמותו בכל חל- קיו⁵⁵.

וע"ד שמצינו דוגמא לזה בענין ה- מצוות – „העוסק במצוה פטור מן ה- מצוה"⁵⁶, שהפירוש בזה הוא, דהוי „כמו שמקיים גם זה"⁵⁷ (המצוה השני'). כי כל מצוה כלולה משאר כל המצוות. ומבואר בזה⁵⁸, כי רצון העליון בתרי"ג מצות

השגחתו ית' היא באופן כזה, שלא זו בלבד שכל פרט ופרט מושגח מאתו יתברך (ויתירה מזו – שכל פרט ופרט נוגע להשלמת הכוונה הכללית) – אלא עוד זאת, שבענין השלמת רצונו יתברך הפרטים החשובים ביותר או הפרטים הנראים כטפלים ומעוטי הערך, כולם מושגחים מאתו יתברך באופן שווה.

וענין זה מודגש במצות גיד הנשה, ש- הזכר על כללות המאורע דהצלת יעקב נקבע דוקא על פרט שבפרט דהמאורע – ללמדנו, שגם פרט טפל כו' ה' נוגע לכללות ההצלה.

ז. אמנם עדיין אין הענין מחוור כל צרכו, כי הן אמת שע"י קביעת הזכרון בפרט שבפרט של מאורע זה נרמז ה- עילוי שבהשגחתו ית' על בני', באופן ההשגחה על כל פרט ופרט כנ"ל – אבל מ"מ, סו"ס ה' ראוי יותר, לכאורה, לקבוע הזכר בענין כללי. כלומר: ע"י קביעת הזכרון באופן כזה חסר לכאורה הזכר לכללות ההצלה – כי סו"ס הרי גיד הנשה הוא רק פרט של המאורע⁴⁸?

וי"ל הביאור בזה בהקדם עוד ענין ביחס בני' להקב"ה⁴⁹: בבנ"י נאמר⁵⁰, „כי חלק ה' עמו", שהם כמו „חלק מן ה- עצם"⁵¹, וע"ד הבן שהוא חלק מעצמות אביו. כלומר: נוסף לזה שהקב"ה בחר

(48) ואף את"ל שיש מקום לקביעת זכר על פרט דגיד הנשה להשמיענו ענין האמור בגדר השגח"פ על ישראל – מ"מ ה' ראוי לקבוע זכרון גם בענין כללי (בנוסף לגיד הנשה).

(49) ראה בארוכה לקו"ש חכ"ח ע' 177 ואילך (בביאור ג' הלשונות „חלקנו . . גורלנו . . ירו- שתנו").

(50) האזינו לב, ט.

(51) ראה בארוכה ד"ה זאת תורת הבית תרפ"ט

(בסה"מ קונטרסים ח"א) פ"ד ואילך.

(52) אור תורה ב, סע"ג. וראה שם בתחלת ה- ספר (וכן בספרו לקוטי אמרים בתחלתו).

(53) ב"ר פ"א, ד.

(54) מאמר הבעש"ט – כתר שם טוב בהוספות סקט"ז (וש"ג). המשך תער"ב ח"א ס"פ ערב.

(55) וכמו חיות הנפש שבאדם, שהנפש „כולה עצם אחד רוחני פשוט" (ל' התניא פנ"א – עא, ריש ע"ב) – שבחיות הכללי, המח' את כל הגוף כאחד, הרי כש, תופסים במקצתו" (כפי שמתפשט באבר אחד) תופסים בכולו, דבכל חלק וחלק הוא אותו ה"עצם" והחיות הזה.

(56) סוכה כה, א.

(57) צפע"נ כללי התורה והמצוה בערכו. וראה ע"ד החסידות המשך תרס"ז (ע' סח. ע' תקכב). ד"ה לסרבה המשרה הישית" (בסה"מ קונטרסים ח"ב) פ"ג. ועוד.

(58) המשך תרס"ז ע' תקכב. המשך תער"ב ח"ב ע' א"פא. ע"ש.

וגילוי אחדות זו שבין ישראל והקב"ה (שהם „חלק מן העצם") – הרי ההשגחה בהם היא באופן (שלא זו בלבד שהקב"ה משגיח על כל פרט ופרט שלהם, ובאופן שבכמה ענינים כל פרט ופרט נוגע ב־שווה להשלמת הכוונה הכללית, אלא עוד זאת) שבכל פרט ופרט של השגחה זו על עמו ישראל, „תופסים בכולו", כל הקשר העצמי שביניהם.

וכן הי' במאורע זה של הצלת יעקב מיד מלאכו של עשו, שהי' ענין כללי ב־יותר בחיי יעקב, עד שנגע עד לעצ־מיותו.

ומטעם זה נקבע הזכר על הצלת יעקב (לא בענין כללי, כ"א) דוקא על פרט שבפרט (כנ"ל) – להורות על ענין הכי עמוק שבהשגחת ושמירת הקב"ה על ישראל, שהשגחה זו [כפי שבאה לידי ביטוי ביעקב, שהוא העצם דכלל ישר־אל⁶², ונשמתו היתה „כלולה מכל ה־נשמות שבישראל מעולם ועד עולם"⁶³] – היא באופן, שבכל פרט ופרט, עד ל־פרט קטן וטפל ביותר, תופסים „בכולו".

(משיחות ערב חג השבועות תשמ"ז;
שמחצית תשח"ו)

62) ראה צפ"נ עה"ת (המלוקט) ר"פ וישב (ושם, שזהו כשנאמר „ישראל". ולהעיר שבמאורע זה נאמר „לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל" (פרשתנו לב, כט)).

63) תניא אגה"ק ס"ז (קיא, סע"ב).

הוא רצון עצמי, ולכן ע"י התפיסא ב־„מקצת" רצון זה (קיום מצוה אחת) תופ־סים בכולו, והוי כמו שמקיים גם המצוה האחרת⁵⁹.

ועד"ו מצינו בבני ישראל – דגם „נפש אחת מישראל" ה"ה „עולם מלא"⁶⁰, ועד כ"כ ש(בדיני פק"ו) מצינו לפעמים שיש ל„נפש אחת מישראל" אותה החשי־בות של רבים וכלל. ועד כ"כ דעכו"ם שאמרו לקבוצה של בני „תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל"⁶¹ – שאחד הביאורים בזה הוא, כי בכל „חלק" של כלל ישראל, תופסים בכולו, היינו, שב„עצמיות" שבכל איש ישראל נתפס העצם של הכלל כולו.

ח. ובוזה יובן בעומק יותר העילוי ש־בההשגחה פרטית על ישראל עם קרובו: בענינים אלה שבהם באה לידי ביטוי

59) היינו, שרצון העליון בכל מצוה ומצוה פר־טית אינו רק פרט מן הכלל, אלא הוא גם חלק מן העצם – הרצון העצמי בתרי"ג מצות (שלמעלה מ־התחלקות), ולכן, ע"י קיום מצוה אחת „תופסים" לא רק הרצון שבמצוה פרטית זו, אלא „כל" הרצון (ובמילא גם הרצון שבמצוה השני' שפטור ממנה) – כן מובן מהמבואר בהמשך תרס"ז ומפורש בהמשך תער"ב שם.

60) משנה סנהדרין לו, א.

61) רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה ה"ה (וראה שם דכ"ה אפילו ב„יחודהו להם" – מלבד „אם הי' מחוייב מיתה כו").

וישלח ב

א. כתב הרמב"ם¹ „טומאת ע"ז מדברי סופרים ויש לה רמז בתורה הסירו את אלקי הנכר אשר בתוכם והטהרו והחליפו שמלותיכם, וארבע אבות הטומאה יש בה כו' וטומאת כולן מדבריהן".

ויש לעיין, מה ראה הרמב"ם להביא „רמז בתורה" על גזירה זו („מדבריהן") של טומאת ע"ז, שלא כדרכו (ברוב ה"מקומות ככולן) שאינו מביא רמז ואס"מכתא על גזירות דרבנן (אף כשיש רמז מפורש בחז"ל)².

וביותר תמוה: רמז זה מן התורה ל"טומאת ע"ז מן הכתוב „הסירו גו' והטהרו גו'", לא נמצא לפנינו במשנה וגמ', וגם לא במדרשי חז"ל (הקדומים) שהגיעו לידינו: ולאידך, מפורש במשנה³ „מנין לע"ז שמטמאה . . כנדה שנאמר תזרם כמו דוה", וכן למדו מן הכתוב „שקץ

תשקצנו גו'" שמטמאה כשרץ, וכן אית"קש למת⁴ כמו שנאמר⁵ „וישלך את עפרה על קבר בני העם" (וכפי שמסיק בגמ'⁶ למאי הלכתא איתקש ע"ז לשרץ, לנדה ולמת) – שלימודים אלה הם אס"מכתא בעלמא⁷, כמפורש במסקנת ה"גמ'⁸ ד„טומאת ע"ז דרבנן היא" –

וא"כ, מדוע הביא הרמב"ם „רמז בתורה" ממדרש בלתי מצוי, ולא מהלימודים המפורשים במשנה וגמ'?

ועוד זאת: בהלכה הבאה אכן מביא הרמב"ם⁹ הלימוד מ„שקץ תשקצנו" ש"ע"ז מטמאה כשרץ, ובהלכה שלאחרי – הלימוד מ„תזרם כמו דוה" שמטמאה כ"נדה: ועפ"ז ייפלא ביותר, ל"ל להרמב"ם להקדים „רמז בתורה" מן הכתוב „הסירו גו'" ולא הסתפק בהלימודים המפורשים בש"ס שהביאם בהלכות הבאות¹⁰?

ב. ויש לומר הביאור בזה: גדרה של טומאת ע"ז יש לבארו בשני אופנים:

(1) הל' שאר אבות הטומאה רפ"ו. ועד"ז כתב הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמתו לסדר טהרות.

(2) פרשתנו לה, ב.

(3) ראה לדוגמא הל' ברכות פ"א ה"ב לענין ברכה ראשונה (ראה ברכות לה, א ובתוד"ה אלא שם). שם פ"ו ה"א"ב לענין חיוב נטילת ידים (ראה חולין קו, א ובכס"מ לרמב"ם שם). ועוד.

(4) ורק במדרש לקח טוב (ושכל טוב) פרשתנו עה"פ מצינו דרשה כזו. וכן במדרש הגדול. ולהעיר גם מפרש"י עה"פ „והטהרו – מע"ז" ובנחלת יעקב ומשכיל לדוד על פרש"י שם (ובבאר בשדה על פרש"י פי' שגם כוונת הרא"ם היא לטומאת ע"ז). וראה גם רמב"ז, רד"ק ועוד שם.

(5) שבת רפ"ט (פב, סע"א). ועד"ז במשנה ע"ז מז, ריש ע"ב.

(6) ישע"ל, ל, כב.

(7) משנה ע"ז שם. הובא בגמ' שבת שם ע"ב.

(8) עקב ז, כו.

(9) שבת פג, ב.

(10) מ"ב כג, ו.

(11) שבת שם. והובא גם ברמב"ם כאן (הלכה

ג).

(12) כלשון רש"י שם ד"ה דרבנן.

(13) שם. וכ"ה לשון הרמב"ם כאן בסוף ההלכה „וטומאת כולן מדבריהן".

(14) וכן בפיהמ"ש (שבעה ערה 1), מביא הלימוד מ„שקץ תשקצנו".

(15) שמוזה מובן שאין לתרץ שהרמב"ם מביא רמז זה לפי שהוא דרשה פשוטה יותר (ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד') – דכיון שמביא כ"לאה"כ הדרשות שבש"ס, אין צורך להוסיף עוד דרשה (אף שהיא פשוטה יותר).

ע"ז הוא ה"רמו בתורה הסירו גוי", שבזה משמיענו, שענינה של טומאה זו הוא (לא מצד החפצא דע"ז, אלא) מצד הגברא, כדי להפרישו ולהרחיקו ממנה – "הסירו את אלקי הנכר גוי", אלא שכדי שתהי' הרחקה זו בשלימות גזרו שתהא מטמאה כשרץ וכנדה כו'.

כלומר: אם לא הי' הרמב"ם מקדים רמז זה, הרי מהדרשות שבהלכות של-אח"ז הי' משתמע שטומאת ע"ז היא מצד החפצא של הדבר הנעבד, שהוא משוקץ כשרץ וכו'. ולכן הווקק להקדים שה"רמו בתורה" על תוכנה הכללי של גזי-רת טומאת ע"ז הוא מן הכתוב ד"הסירו את אלקי הנכר גוי" (המדגיש שענינה הוא הטרט ע"ז מגבול ישראל), ומשאר הכתובים למדים רק פרטי ההלכות של טומאת ע"ז (שאייתקש לשרץ, נדה ומת).

ג. ויש לבאר הטעם שהרמב"ם נקט כאופן הבי' הנ"ל, שתוכן טומאת ע"ז היא רק גזירה להרחיק את האדם מע"ז (ולא מצד החפצא דע"ז, כמו איסור ע"ז שמן התורה) – ובהקדם:

(א) שונה איסור ע"ז משאר איסורי הנאה, שכל איסורי התורה הם דבר שכו-מציאות, משא"כ ע"ז אין לה ממש. דאף שהדבר הנעבד יש לו מציאות, מ"מ זה שדבר זה הוא מציאות של עבודה זרה – הוא רק דמיונו של העובד ע"ז, שבדמ-יונו הכוזב אומר "לעץ אבי אתה ולאבן את ילידתני", אבל באמת הרי הוא "שקר . . . הבל ואין בם מועיל", ואינם

(א) גזירת הטומאה חלה על החפצא של הדבר הנעבד, ובאה בהמשך לאיסור ע"ז (של תורה), דכשם שהתורה אסרה דבר הנעבד בהנאה כו' והוי חפצא ד-איסורא, ככה הוסיפו חכמים לגזור ש-יחול שם טומאה על הדבר הנעבד.

(ב) גזירת הטומאה אינה קשורה עם חלות איסור הע"ז (מן התורה) ואינה אלא מצד הגברא, כדי להרחיק ולהפריש את האדם מעבודה זרה.

ואע"פ שטומאת ע"ז יש בה ארבע אבות הטומאה שמשמאים גם כלים, דמזה מוכח שהגזירה דטומאת ע"ז היא באופן שיש חלות טומאה על החפצא דהדבר הנעבד (ולא רק חלות טומאה על ה-גברא, הנוגע בע"ז) – י"ל שזה גופא אינה אלא מצד (הרחקת) הגברא, כי חומרא זו גופא מוסיפה בהרחקת האדם ממנה.

ויש לומר, שזהו טעמו של הרמב"ם שכו' (א) שטומאת ע"ז, "יש לה רמז בתו-רה" (ב) ובזה גופא מביא הרמז דוקא מן הכתוב "הסירו את אלקי הנכר גוי", ולא הסתפק בהרמו "שקץ תשקצנו" (או "תזרם כמו דוה") שמביאו אח"כ:

החילוק בין הדרשות שבש"ס (שע"ז מטמאה כשרץ וכנדה כו') והרמז מן ה-כתוב "הסירו גוי" הוא: בדרשות הנ"ל מודגש מיאוס החפצא של ע"ז (שהיא משוקצת כשרץ, או טמאה כנדה), משא"כ בכתוב "הסירו את אלקי הנכר אשר בתוכם והטהרו והחליפו שמלותיכם" מדובר על מעשה הטרט הע"ז מקרבם. ומשיה' מקדים הרמב"ם שהיסוד לטומאת

(17) וראה מפרשים עה"פ, ש"הסירו גוי" הי' רק לשם הרחקה יתירה כי כבר נתבטלה הע"ז לפניו. ע"ש.

(18) כלשון הכתוב ירמי' ב, כו.

(19) ל' הכתוב ירמי' טז, יט. וראה ע"ז נד, ב ואילך. ובכ"מ.

(16) להעיר מהשקוט בבית האוצר (להר"י ענגל) מערכת האל"ף כלל קכד, "לפי צד הסברא דאיסורים דרבנן רק איסור גברא המה אי אמרינן כן גם בטומאה דרבנן". ע"ש.

שמדברי הרמב"ם הללו (שמביא „רמז בתורה" מכתוב זה (ד„הסירו גו"י) על טומאת ע"ז), יש ללמוד ביאור כללי בענין ע"ז.

דהנה לכאורה יש מקום לשאלה — כיצד יתכן שבעולמו של הקב"ה תהי' מציאות של ע"ז שהיא שלילת אחדותו ית' וע"ד השאלה ששאלו את הזקנים „אם אין רצונו בעבודת כוכבים למה אינו מבטלה"²³.

ואע"פ שענו ש„הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולמו מפני השוטים (בתמי")²³ [וגם ענו על טענתם ש„יאבד (רק) דבר שאין צורך ל-עולם בו ויניח דבר שצורך העולם בו"²³] — מ"מ עדיין אינו מחזור: כיצד מניח הקב"ה שתהי' קס"ד במחשבתו של אדם שיש מציאות של ע"ז בעולם עד שיש צורך לאבדה (דפשיטא שאם רצון ה-בורא הי' שלא תהי' מציאות של ע"ז בעולמו — לא הי' שייך שבו אדם ידמה בעיניו לעבוד ע"ז)?

והתירוץ על זה מרומז במ"ש הרמב"ם שהמקור לדין טומאת ע"ז היא במ"ש „הסירו את אלקי הנכר גו"י, כלומר: זה שישנה אפשרות למציאות של ע"ז בעו-לם הוא רק כדי שענין זה גופא — שאין שום מקום למציאות של ע"ז — יבוא (לא בתור דבר טבעי, אלא) ע"י מעשה בניי, להסיר את אלקי הנכר: דכיון ש„למעשה ידיך תכסוף"²⁴, שהקב"ה רוצה שעניני קדושה יבואו ויתגלו על ידי עבודת ישראל, לכן גם בענין האמונה בהשם כן הוא, שרצונו ית' הוא שבנ"י (בכחם הם) יגלו אמונה זו בעולם²⁵. ולכן ברא

אלא עץ ואבן בעלמא²⁶. משא"כ בשאר איסורים, שגם שם האיסור (ולא רק הדבר הנאסר) הוא דבר שיש לו ממש (ע"פ תורה), כמו שור הנסקל, חמץ בפסח, וכן באיסורי אכילה כמו נבילה וטריפה כו' — שבכולם היותם מציאות אסורה באה מדבר שבמציאות.

ולכן מצינו שיש דין מיוחד בע"ז, שאסור לעשות שום דבר שמחשיב אותה ונותן בה ממשות²⁷.

ב) אינו דומה חלות איסור הנאה לענין הטומאה, כי איסור הוא רק ענין שלילי, המבטל חשיבותו של הדבר (ש-א"א ליהנות ממנו, ועד שאבד כל שוויותו): משא"כ חלות „טומאה" יש בכללה שהרע והתיעוב שבדבר הנעבד יש לו ממש עד שבכחו לפעול באתם, שהנוגע בו נטמא, ובגלל זה נאסר עליו להכנס למקדש ולאכול בקדשים.

ומש"ה ס"ל להרמב"ם שגזירת טומאת ע"ז אינה מצד החפצא של ע"ז, שאז הי' נראה שיש באיסור ע"ז איזה ממש (שה-דבר הנעבד יש בו טומאה עצמית הגו-רמת טומאה באדם הנוגע בה²²) — אלא כולה היא רק מצד הגברא העובד ע"ז, כניל.

ד. ויש לומר — ע"ד הרמז עכ"פ —

20) וגם השמש והירח כו' הם רק כגרון ביד הי-חוצב בו ואין להם שום שליטה כו' (ראה פיה"ש להרמב"ם בהקדמה לפ' חלק היסוד החמישי. שהמצ' להצ"צ מצות מילה ח"א פ"ג. ובכ"מ).

21) ראה דרישה לטור יו"ד סקמ"ו „משום דנותן בה ממשות". ועד"ז בס"ז יו"ד שם סוסק"א. ולהעיר ממנ"ח (מצוה פו) דהא דלוקין רק בגודר ומקיים כי זו הזכרה שהיא כבוד להע"ז ולכן הוא לאו גמור.

22) להעיר ממשנ"ת במ"א (לקו"ש ח"ח ע' 166) בפירוש דברי הראב"ד (הל' אבות הטומאה פ"ב ה"י) ש„עכ"ם הם ככהמות ואין מטמאין ואין מיטמאין". ע"ש.

23) משנה וברייתא ע"ז נד, ב.

24) איוב יד, טו.

25) וי"ל שזהו הרמז בזה ש„רמז בתורה" הוא

ומזה מובן, דכשם שנת"ל בנוגע ל- מציאות של ע"ז בפשטות, שבאמת אין לה שום ממש ומציאות ואינה אלא דמיון של העובד, ועוד זאת, שהכוונה בזה גופא (שיש אפשרות שיהי' דמיון כזה במחשבת העובד) היא רק כדי שתהי' פעולת בני"י להסיר אותה, "הסירו את אלקי הנכר גו" – כן הוא (בדקות) בכל הדברים האסורים, דזה שהם חפצא דאי-סורא, הנותנת אפשרות להאדם לכפור באחדותו האמיתית, אינו ענין עצמי בה-חפצא, אלא רק בשביל עבודת בני"י, כד-לקמן.

ו. והענין מובן ע"פ המבואר בתניא³¹, שהאפשרות למציאות של יש ודבר נפרד מאחדותו ית' היא רק מחמת ההסתר פנים, המכסה ומעלים על הכח האלקי שבנבראים (המהווה אותם תמיד מאין ליש): אמנם הסתר זה הוא רק לגבי ה-נבראים, שכלפם יש להסתר זה מציאות, וגורם שיהי' נדמה אצלם שיש איזו מציאות בלעדו ית', אבל לגבי הקב"ה אין שום דבר מסתיר ומעלים לפניו, ואין שום דבר נפרד ממנו ית'³², ולכן, כל³³ מאמינים שהוא לבדו הוא כמו שהי' קודם שנברא העולם ממש. . בלי שום שינוי.

ולכאורה צריך ביאור: כיון שהאמת הגמורה היא שאין לשום דבר בעולם מציאות בלעדו ית' (ומה שלא נראה כן לעינים הוא רק מחמת ההסתר פנים ה-מכסה על האמת) – מדוע יש תוקף בדיני התורה (שהיא תורת השם ותורת אמת) למציאותם של הדברים ההם בתור דברים נפרדים מאחדותו ית', עד שנע-

הקב"ה עולמו באופן כזה שתתכן מצי-אות של ע"ז, ע"ד כתוב והרוצה לטעות יטעה³⁴, כדי שבני"י יצטרכו לגלות את השקר שבע"ז ואיך שאין בה ממש, שע"ז מבטלים את ענין הע"ז ומגלים את ה-אמונה האמיתית בהשם אחד.

ה. והנה ידועים דברי רבינו הזקן ב-ספר התניא³⁵, שכל מעשה עבירה הוא בדקות ענין של עבודה זרה.

כי האמונה האמיתית באחדותו ית' היא³⁶ לא (רק) שאין עוד אלוקה מלבדו, ח"ו, אלא שאין עוד שום מציאות בלעדו ית', כי אמיתית המציאות של כל נברא הוא רק ה-,דבר השם" המחיהו ומהווהו מאין ליש תמיד: ולכן, כל המחשיב עצמו "ליש ודבר בפני עצמו" (כי אינו מרגיש שאין לו שום מציאות בלעדו ית') ה"ז (בדקות) ענין של עבודה זרה ו"כפירה באחדותו האמיתית"³⁷.

ונמצא, שעשיית עבירה (איזו שהיא), שבוה מחשיב עצמו ליש ודבר נפרד ממנו ית', ה"ז (בדקות) גם כפירה באח-דותו ית' האמיתית (שאין עוד מלבדו).

וכן הוא בנוגע להדברים האסורים עצמם, דכיון שהם נותנים אפשרות ל-מעשה העבירה של האדם שהיא כפירה באחדותו האמיתית, נמצא, שהם מנגדים ל"אחדותו האמיתית"³⁸.

מכתוב (דפרשתנו) שלפני הדיבור – שזה מדגיש עוד יותר הענין דעבודת האדם (כהסתר וביטול ע"ז) בכח עצמו, גם בלי הניתנת כח מהדיבור דמ"ת.

(26) ב"ר פ"ח, ח.

(27) ח"א פ"כ ואילך.

(28) ראה גם תניא ח"ב פ"א ג. שם פ"ו (פ, ב

ואילך).

(29) תניא ח"א פכ"ב. ע"ש באורך.

(30) עיין תניא שם (וראה גם שם, פכ"ד (ל, ב)).

(31) ראה שם פכ"א-כב.

(32) שם ספכ"א.

(33) ל' התניא רפ"ב.

גלה בו אחדותו ית' האמיתית, הרי בדרך ממילא תתבטל מציאות המנגד, כמו חושך הנדחה בפני אור, כי באמת אין לה שום מציאות כלל, כנ"ל.

וכמבואר³⁵ גם כן בפירושו הכתוב³⁶ „כי תצא למלחמה על אויביך“, שזהו רמז על מלחמת היצר (שנקרא „אויבו“ של האדם) – ובכללות יותר קאי על המלחמה נגד כל אויבי ה' – שעל האדם לידע (תיכף ביציאתו למלחמה), שבעצם הרי הוא „על (ולמעלה מ)אויביך“, כי רק ישראל הדבוקים בהשם יש להם מציאות אמיתית³⁷, משא"כ „אויביך“ שהם מנגדים לקדושה, אין להם תוקף ומציאות אמיתית.

וא"כ למה עשה ה' ככה שתהי' מציאות של „אויביך“, שלענינים נראה שיש להם תוקף ויכולת לנגד לקדושה? הנה ע"ז התירוץ בראשית הכתוב, „כי תצא למלחמה“, שכל הכוונה היא רק כדי שבנ"י יצאו למלחמה ויוציאו ויגלו בפועל את הכוחות שלהם בכיטול אויבי ה'.

ובזה מבוארת הסתירה שבסיום ה- כתוב – „(כי תצא למלחמה גוי) ושבת שביו“:

הפירוש ב„שביו“ הוא, שלוקחים מה- אויב הדברים שהיו בשב"י אצלו, וב- ענינו³⁸, שהלעז"ר (אויביך) אין לה תוקף ומציאות מצד עצמה ח"ו, כי אם מה שנפל אצלה בשב"י מגבול הקדושה.

שים אסורים וטמאים כו' באמת (ע"פ תורה)?³⁴

ואחד הביאורים בזה – שזה שיש ל- דברים האסורים תוקף ומציאות ע"פ תורה, הוא רק כדי שתהי' עבודת ישראל, להתגבר עליהם ולדחותם כו', ובי- לשון הרמב"ם (הנ"ל) – „הסירו את אלקי הנכר גוי“. כלומר: החפצא של האיסור מצד עצמו אין בו שום אמת (ואינו אלא מחמת ההסתר המכסה על האמת), וה- „אמת“ שיש במציאות האיסור היא אך ורק מצד זה שניתן לה מציאות ותוקף (ע"פ תורה) כדי שתהי' עבודת ישראל, ד„למעשה ידיך תכסוף“ (כנ"ל), שידחו את הדברים האסורים ויתגברו עליהם, כנ"ל.

ז. ומכאן למדנו התחזקות גדולה ב- עבודת האדם עלי אדמות. דלפעמים יוכל האדם לבוא לרגש של חלישות ב- עבודתו בראותו את כל המניעות והעי- כובים בעולם על דברים שבקדושה, ושכדי להתגבר עליהם צריך מלחמה עצומה כו', ומאין יהי' לו התוקף לנצח מלחמה זו?

וע"ז באה ההוראה, שכל המציאות של המנגד אינה אלא מחמת ההסתר ה- מכסה על האמת ש„אין עוד מלבדו“ ואין לשום דבר בעולם מציאות בלעדו ית', ולכן, אם יתדבק האדם בהשם עד שתת-

34) כתניא שם רפכ"ב „רק שהתורה דברה כ- לשון ב"א כו' לפי שבאמת כך הוא דרך ירידת והמשכת החיות כו' וכי"כ גברו ועצמו הצמצומים והסתר פנים העליונים עד שיוכלו להתהוות . . . דברים טמאים כו'“, ע"ש.

והשאלה בפנים היא – שלכאורה, בתורה צריך להיות בניגוי אחדותו האמיתית של הקב"ה, שאין שום דבר נפרד ממנו ית' באמת (כיון שאין שום הסתר פנים לפניו ית').

35) ראה לקו"ת תצא (לו, רע"א. לו, א). וראה במאמרים שנסמנו בהערה 38.

36) ר"פ תצא.

37) ראה אדר"ג פל"ד, י.

38) ראה לקו"ת שם (לה, טע"ב). מאמרי אדה"ז תקס"ה ח"ב (ע' תתכג. תתלז). מאמרי אדמ"ר האמצעי פ' תצא (ע' תצ"ו).

כי רק עי"ז מודגש חידושם של ישראל, בזה שמנצחים וכובשים האויב תחת רשות הקדושה.

וזהו כל מציאותם של אויביך, לא שיש להם מציאות באמת ח"ו, אלא אך ורק כדי שבנ"י יטלו את שלהם («ושבית שביר»), ע"ד דברי רש"י³⁹ בנוגע לא"י, «כל הארץ של הקב"ה היא, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו», היינו, שהנתינה להם היא מלכתחילה רק כדי ליטלה מהם וליתנה לישראל⁴⁰.

(משיחת ש"פ שופטים תשמ"ח)

אבל עפ"ז אינו מובן סיום הכתוב «ושבית שביר» – כיון שזהו «שבי» – נכס שלך, מדוע נאמר «ושבית»? הרי היציאה מרשות האויב אינה ענין של שבי («ושבית»), אלא להיפך, השבה למקומו האמיתי, בגבול הקדושה, והול"ל «והר שבות שביר».

אלא שהם הם שני ההפכים הנ"ל ב- נוגע למציאות הלעו"ז («אויביך»): מצד אחד, הרי אין להם שום מציאות מצד עצמם, אלא מה שלוקחים ב, «שבי» מגבול הקדושה; וכיחד עם זה ניתן להם תוקף ע"פ תורה, כי לולא זאת לא תתכן מציאות של עבודת ישראל [שאם לא יהי להם תוקף ע"פ תורה, וכל התנגדותם לקדושה לא תהי' אלא דמיון בעלמא, אין כאן חידוש בזה שהאדם מנצח את האויב]. וזהו מ"ש «ושבית שביר», דאע"פ שהמדובר ב, «שביר», דבר שאין לו מציאות מצד עצמו אלא מחמת הקדושה, מ"מ צ"ל (מצד ישראל) פעולה של «ו- שבית», כאלו הם בכעלותם של האויב,

39) בראשית א, א.

40) ראה לקו"ש ח"ה (ע' 119), ש"ל שכוונת רש"י היא, שהקב"ה רצה שבנ"י יעשו ויהפכו את ארץ הגוים לארץ ישראל, ונמצא שהרצון (הראשון) ליתנה להם הי' כדי ליטלה מהם וליתנה לנו (ע"י כיבוש בני"י).

וישלה :

חכם שנתמנה מוחלין לו על כלי¹¹ עוונותיו¹²; חתן, וילך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל¹³ וכי מחלת שמה והלא בשמת שמה אלא שנמחלו¹⁴ לו כל עוונותיו; נשיא, בן שנה שאול במלכו¹⁵ וכי בן שנה הי' אלא שנמחלו לו¹⁶ (על¹⁷) כל עוונותיו¹⁸.

א. אחת מנשי עשו המנויות בפרשתנו היא „בשמת בת ישמעאל“, הנקראת בפ' תולדות בשם „מחלת בת ישמעאל“. ומ' בואר ברז"ל¹, והביאו רש"י בפירושו על התורה כאן – ששמה הי' „בשמת“ ומה שנק' „מחלת“ הוא רמז – „לפי שנמחלו לו (כל) עוונותיו“ (של עשו), ומזה למדין שחתן (נושא אשה) מוחלין לו כל עוונותיו.

אמנם בביאור ענין זה (שחתן ביום חופתו נמחלו כל עוונותיו) מצינו ב' גירסאות:

בירושלמי (ועד"ז במדרש שמואל²) איתא: חכם חתן נשיא גדולהי מכפרת . . חכם, מפני שיבה תקום והדרת פני זקן³, מה כתיב בתרי"ו וכי יגור אתכם⁴ גר גו' מה הגר מוחלין לו על כל עוונותיו אף

(11) בירושלמי ובמד"ש איתא בכלום „כל עונו" תי"ו – בגר, חכם, חתן (בעשו) ונשיא – ככפנים. ביל"ש שמואל שם איתא תיבת „כל" רק ב„נשיא". ב„קונדרים אחרון" שבסוף יל"ש „אשר סדר הר' שמעון הדרש לאחר שכתב זה הספר (היל"ש) – נוסח ההקדמה דמהדרה הא' של היל"ש על התורה (שאלוניקי, רפז) סי' קצח איתא „כל" ב„חכם" ו„נשיא" אבל לא ב„חתן" (עשו) ו„גר". בס' פרס הגדול בסופו (לקוטים ושי"ת לרבינו שלמה) נט, ג – בשם „מצא רבי במדרש" – נאמרה תיבת „כל" בגר חכם וחתן (עשו), אבל לא בנשיא (ראה הערה 18).

(12) במדרש שמואל: מה גר נמחלו לו כל עונותיו אף זה נמחלו לו על כל עונותיו. ועד"ז ביל"ש שם.

(13) תולדות שם.

(14) במדרש שמואל (וביל"ש) „אלא מלמד שמחלו לו".

(15) ש"א יג, א.

(16) במדרש שמואל (ויל"ש): אלא מלמד שמחלו לו, כניל.

(17) כ"ה בכמה דפוסי ירושלמי, וכבמדרש שמואל שם.

(18) בירושלמי מסיים „כתינוק בן שנה". ובמדרש שמואל (ועד"ז ביל"ש) ממשך: נשיא ומלך נעשה כתינוק בן שנה שלא טעם טעם חטא. ובספר הפרדס שבהערה 11 „כיון שמלך נעשה כבן שנה נקי ומלוכבן". וביל"ש שם הובא לאח"ז: רב הונא אמרי' כבן שנה שלא חטא מימיו.

(1) לו, ג.

(2) כת, ט.

(3) ירושלמי בכורים פ"ג ה"ג. מדרש שמואל רפ"ו. וצ"ע שבפרש"י נשמטה תיבת „כל". וראה לקמן הערה 11, 19.

(4) כ"ה בירושלמי. ובמדרש שמואל „שמחלו לו על כל עונותיו".

(5) ירוש' בכורים שם.

(6) שם בשינויים קלים – כבהערות שלאח"ז.

(7) במדרש שמואל „הגדולה". וביל"ש שמואל שם (רמז קיז) ליתא תיבה זו. וראה הערה 34.

(8) קדושים יט, לב.

(9) שם, לג.

(10) כ"ה בירושלמי. ולכאורה צ"ל „אתך" (כב' כתוב). וכ"ה במד"ש ויל"ש שם.

* בהוצאת באבער. שמחלה (?) לו על כל עוונותיו. ובפרש"י עה"פ כאן ב' גירסאות. שנמחלו (לו) עוונותיו, שנמחלו עונותיו" (של בשמת). וראה לקמן הערה 41.

* ביל"ש שם נסמן יומא (כב, ב). וביומא שם

(וחכם שנתמנה ונשיא – שניהם בכלל
„עולה לגדולה“)²⁷?

ג. והנה בהסברת גירסת רש"י – ש-
מביא גר שנתגייר בין אלה שמוחלין
להם עוונותיהם (ולא עוד אלא שמקדים
„גר שנתגייר“ לכולם) – י"ל (כמבואר
במ"א²⁸) כשם שגר שנתגייר הרי פשוט,
השאר: כשם שבגר שנתגייר הרי פשוט,
שמחילת עוונותיו קשורה בזה ששינה
מעשיו לטובה²⁹ – כך גם מי שעולה ל-
גדולה ונושא אשה³⁰, שעוונותיהם נמ-
חלים, ה"ז משום שבדאי עשו תשובה.

ולכאורה כן משמע קצת מב"ר³¹ ש-
עשו „נתן דעתו להתגייר מחלת שמחל
לו הקב"ה על כל עוונותיו“ היינו ד-
מחילת העוונות של החתן באה מצד
דעתו לשנות מעשיו³².

אבל רש"י בפירושו על התורה מע-
תיק מ, אגדת מדרש ספר שמואל": „ג'
מוחלין להן עוונותיהן“ גר שנתגייר וה-
עולה לגדולה והנושא אשה“ ויליף מזה
ש, נקראת מחלת שנמחלו²⁰ עוונותיו²¹].

היינו שבירושלמי ומדרש שמואל (ש-
לפנינו) קחשיב רק „חכם חתן ונשיא“
ולא נמנה עמהם גר שנתגייר (אף דמיני'
ילפינו שכן הוא גבי חכם) – וי"ל הטעם,
כי גר שנתגייר ה"ה מציאות חדשה, כ-
קטן שנולד דמי²², ואין לו שייכות למצי-
אותו הקודמת²³ (עד שמצד „דין תורה“
יכול לישא אחותו (מגייתו)²⁴), שלכך²⁵
מובן שאין לכללו בהנך ג' שמוחלין להן
עוונותיהן – וצריך להבין מהו טעמו של
רש"י שכי' „ג' מוחלין להן עוונותיהן גר
שנתגייר וכי'“, שגם גר הוא מהג'²⁶

דרכ לדעת ר"ח נענש, ולדעת רבים (ר"י, אבא חנן
משום רבי אליעזר) אינו נענש, הרי לפ"ז נמצא
דמחלו דג' מוחלין להן עוונותיהם קשה, דהרי לדעת
ר"ח רק ב' מוחלין להם עוונותיהם, ולדעת ר"י דהיה
בקטן שנולד, דוחק קצת שמשווי לגמרי כל הג'
שמוחלין להם עוונותיהם. אבל ראה יפה מראה
לירושלמי בכורים שם. וראה ספר חסידים סתרצ"א
ובמפרשים שם. דברים אחדים להחיד"א (קלה, א
ואילך). אנציקלופדי תלמודית ערך גר (ע' רסט
ואילך). וש"נ.

27 לכאורה כן מפרש רש"י במדרש שמואל,
דבכללות מבואר כאן ג' סוגים אלו – גר, עולה
לגדולה (חכם ונשיא) וחתן. וכמ"ש ביפה מראה
לירושלמי שם. ואין הכרח לומר שכן היתה גירסת
רש"י במדרש שמואל.

28 ראה לקו"ש שם ע' 170.

29 ראה שו"ת חוות יאיר סי' עט. וראה יפה
מראה שם בסופו.

30 אבל להעיר מס' פרדס הגדול (לרש"י)
הנ"ל הערה 11 בסופה: כיון שזכה לחתונה מוחלין לו
על כל עוונותיו (ומשמע שאינו חלוי בעשיית תשובה).

31 פס"ז, יג.

32 להעיר מבחיי פרשתנו עה"פ, שכולל ב'
דברי רז"ל יחד, שמתחלה מביא, עשו נתן דעתו

19 כ"ה ברוב דפוטי וכת"י רש"י (שתח"י): ובכ'
כת"י רש"י (שתח"י) „על כל עוונותיהם“. אבל בסוף
פרש"י (בנוגע למחלת) גם בב' כת"י אלה ליתא
תיבת „כל“.

20 ראה הערה 4 בשוה"ג.

21 ביאור פרש"י זה – ראה גם לקו"ש ח"ה ע'

163 ואילך.

22 יבמות כב, א. וש"נ.

23 „ונעשה ברי' ועשי' חדשה“ (שו"ע אדה"ז

אר"ח סמ"ז ס"ד).

24 ראה יבמות שם ובתוד"ה ערוה שם. רמב"ם
הל' איסורי ביאה פ"ד ה"ב. וראה נ"כ הרמב"ם
שם.

25 להעיר שבתשב"ץ קטן (סתס"ה) הביא
ממדרש הלימוד בנוסח אחר מהירושלמי „נשיא
דחביב מפני שביה וגוי' וסמך ל'י וכי יגור אחכם גר
וגר שנתגייר בקטן שנולד דמי', וליתא שם, מה גר
מוחלין לו על כל עוונותיו“.

26 להעיר שביבמות מח, סע"ב פליגי אם ב"נ
נענש על זה שעבר קודם הגירות. אבל (נוסף ע"ז

לפנינו. אמר רב הונא כבן שנה שלא טעם טעם
חטא“.

לעיל, שהרי מוכח שם שרק „נתן דעתו להתגייר (היינו לשוב בתשובה)³⁷”, אבל לפועל לא נתגייר, שלא שינה מעשיו³⁸.

ג. גם יש לדייק: מדוע נרמז ענין כללי כזה השייך לנישואי כל איש ואיש (שחתן מוחלין לו עוונותיו) בנשואי עשו עם בשמת בת ישמעאל, ולא בנישואי חו"כ מסוג יותר נעלה, המתאימים יותר לתוכנם של נישואין (ע"פ תורה)? ובפרט שמלבד זאת שהמדובר הוא בנשואי עשו הרשע, הרי גם הנשואין עצמם לא היו אלא עניני של רמאות — להראות ליצחק שנושא אשה כשירה, כמסופר בפ' תולדות³⁹, וירא עשו כי ברך יצחק את יעקב . . ויצו עליו . . לא תקח אשה מבנות כנען . . וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו וילך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל גו' על נשיו גו", ופרש"י „הוסיף רשעה על רשעתו שלא גרש את הראשונות⁴⁰”.

לפי הירושלמי (ומדרש שמואל של-פנינו) יש לומר, דבזה שהלימוד הוא דוקא מ„מחלת” שנאמר בנשואי עשו, בא הכתוב להשמיענו שמחילת עוונותיו של חתן ה"ה גם באופן שלא שינה מעשיו לטוב ולא עשה תשובה (כמו עשו הרשע, „שלא גרש את הראשונות”);

אבל לפי פרש"י שגם בחתן ה"ז תלוי בשינוי מעשיו לטוב, בדוגמת גר שנת-

ולפ"ז מסתבר, דלהירושלמי ומדרש שמואל (שלפנינו), שלא מנו גר בין הנך שמוחלין להם עוונותיהם (ורק נלמד מ-ג) משמע שמחילת העוונות בחכם חתן ונשיא לא באה מפני ששינו מעשיהם ועשו תשובה, אלא רק בגלל זה שנעשו חכם (שנתמנה) נשיא וחתן³³. וכן מוכח מדיוק לשון הירושלמי ומדרש שמואל „חכם חתן נשיא גדולה³⁴ מכפרת”, דאין „גדולה” חלוקה בפ"ע³⁵ אלא היא מוסבת על כל הג' פרטים שנמנו לפנינו³⁶, דהיינו שעצם עלייתם לגדולה מכפר.

ויש להבין סברת החילוק בין דברי הירושלמי (והמדרש שמואל שלפנינו) והמאמר כפי שהובא בפרש"י.

עוד צריך ביאור בדברי הב"ר הנ"ל, כי אינם עולים בקנה אחד עם המבואר

ההתגייר, וממשיך „ושלשה מוחלין להו על כל עונותיהו גר שנתגייר והעולה לגדולה והנשא אשה ומוכיח מן הכתוב הוה שנקראת מחלת שנמחלו לו על כל עונותיו”.

33 ואף שנלמד מגר — הרי א) הלימוד מגר הוא רק על „חכם”, משא"כ חתן ונשיא נלמדים מ-פסוקים אחרים. ב) גם בחכם מסתבר לומר שהלימוד מהסתמיכות ל)גר הוא רק בנוגע להמציאות בפועל, שמוחלין לו על כל עונותיו, אבל לא על אופן וגדר המחילה. וכדמוכח גם מלשון הירושלמי „הגדולה מכפרת”, אף שמביא לימוד מיוחד על כל סוג בפ"ע, מ"מ, גדר הכפרה והמחילה שווה בכלם, „גדולה מכפרת” כדלקמן בפנים.

34 ולא „וגדולה” (בוא"ו). במדרש שמואל לפנינו „וגדולה מכפרת”. אבל לכאורה הוא ט"ס. ובהוצאת באבער הוא כבירושלמי „גדולה”.

35 והרי לא הביא להלן ראי' בפ"ע על „גדולה”.

36 וכן מוכח מהל' „מכפרת” (ל' יחיד ול' נקבה) דקאי על „גדולה” הכוללת כולם, דאל"כ הליל „מכפרין”. וכ"ה ביל"ש שמואל שם (שליטא שם „גדולה”), חכם חתן ונשיא מכפרין. ועד"ז ב-ספר הפרדס שם „שלשה מכפרין חכם ונשיא וחתן”.

37 לכאורה כ"ה הכוונה במדרש „להתגייר” ולא כפשוטו — ראה רד"ל לב"ר שם סק"ט.

38 ראה יפה תואר השלם (ובהקצר) שם. נזר הקודש השלם שם. וראה גם יפה מראה לירושלמי בכורים שם: עץ יוסף לירושלמי שם — דהתנא דב"ר והא דירושלמי פליגי. ע"ש.

39 בסופו (כח, ו ואילך).

40 הביאור בזה ע"ד הפשט ראה בארוכה

לקו"ש שם ע' 169 ואילך ובהערות שם. חלי"ה ע' 113 ואילך.

עניני התורה הם בתכלית הדיוק, צריך לומר, שדבר זה מתאים להשמיענו (לרא-שונה) דוקא בנושאי עשו.

ד. וי"ל הביאור בזה:

כמה טעמים נאמרו⁴⁵ ע"ז ש"נהגו⁴⁶ שהחתן והכלה מתעניין ביום חופתו: (א) „דהוי⁴⁷ סליחה דידהו שנמחלין עוונותיהן ויהו ויום כפור דידהו⁴⁸“: (ב) „שמא יש-תכרו ולא יהי דעתן מיושבת עליהן ב-שעת הקידושין⁴⁹“: (ג) „מפני שמצוה חביבה עליהם (לכן נוהגין) כדרך שעושין חסידים הראשונים שהיו מתעניין על מצוה החביבה, כגון לולב ושאר דברים⁵⁰“.

(45) בכל הבא לקמן ראה נ"כ השו"ע שבהערה הבאה. שדי חמד אסיפת דינים מערכת חתן וכלה ס"ד. אנציקלופדי תלמודית ערך חתן (ע' שכ ואילך). וש"נ.

(46) ל' הרמ"א שו"ע אה"ע ס"סא ס"א.

(47) שו"ת מהר"ם מינץ סי' קט (ד"ה וראיתי רבותי). הובא בנ"ש אה"ע שם סק"י. באר היטב שם סק"ה. מג"א או"ח ר"ס תקעק (והשמיטו הא דכ' „וי"כ דידהו“). וראה מושב זקנים עה"ת ס"פ תולדות (נעתק לקמן הערה 65). ובשו"ת מהר"י ברונא „אמרת בינקותי... משום דאמרינן... דמלך נידון בכל יום וחתן דומה למלך והואיל ויומא דדינא הוא לגבי בני מתענה כמו ביום כפור“, אבל ממשך „ומהאי טעמא יש בני אדם דמתענים ברה"ל לפי שיום דין הוא“, וראה הערה הבאה.

(48) שו"ת מהר"ם מינץ שם ממשך, כדדרי-שינן על הא דכתבי יקח את מחלת כו"ו. ובשו"ת מהר"י ברונא שם הביא כטעם בפ"ע „ועוד שמעתי לפי דאמרי בגמ' המתעלה עוונותיו נמחלין וכיון דעולה לגדולה אולי יגרום החטא ויתבטל ומקבל עלי' חשובה וצערא בעלמא עד דסיים חופתו והדר אכיל“.

(49) שו"ת מהר"ם מינץ שם, הובא כב"ש ובאר היטב אה"ע שם. מג"א שם. וראה שו"ת מהר"י ברונא שם בתחלתו.

(50) רוקח סי' שנג.

גייר, הרי תמוה ביותר, איך מתאים לו-מר שנמחלו עוונותיו של עשו – והלא לא עשה תשובה אלא „הוסיף רשעה כו"ו“?

לכאורה י"ל שמהאי טעמא נרמז זה בשם אשתו – „מחלת“ (ולא בשמו של עשו) – כי בנדוד"ד נמחלו עוונותי של מחלת אשת עשו, כי רק היא עשתה תשובה בעת הנישואין⁴¹.

אבל עדיין יש להבין מאי טעמא מ-רמז הכתוב דבר זה בנושאי עשו דוקא? יש מפרשים⁴², ד„ממה שנמצא לימוד זה בהך קרא למדנו דאע"ג דכבר יש לו אשה ובנים דהשתא תו ליכא מצות פו"ר אפ"ה מוחלין לו דהא הכא גבי עשו כשלקח אשה זו כבר הו"ל תרת-נשי ובנים נמי“.

אמנם לכאורה אין זה ביאור מספיק – כי אף שלא מצינו לפנ"ז מפורש בתורה ענין של נשואי אשה לאחר ש-כבר היו לו להנשא אשה ובנים⁴³ (וגם בנושאי יעקב, שנשא ד' נשים, אין מקום ללימוד זה, כי מעיקרא לא היו לו עוונות⁴⁴) – הרי מובן הוא דכיון שכל

(41) כהגירסא „שנמחלו עונותיו“ – ולהגירסא ברש"י „נמחלו עונותיו“ – צריך לומר, שמחילת עונותי של מחלת (מפני תשובה שלה) נמשכה גם על עשו (ואולי זוהי הונונה בגי' מד"ש באבער הני"ל (שוה"ג להערה 4) „שמחלה לו כו"ו“, היינו שבאה בסביבתה. ודוחק). ועצ"ע.

(42) משכיל לדוד לפרש"י פרשתנו עה"פ. ו-עד"ו במלאכת הקודש עה"פ.

(43) צ"ע אם זה שייך כשנושא פלגש בנוסף על אשתו, כמו בס"פ וירא.

(44) וכן בנוגע לזה ש„ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה“ (ח"ש כה, א), אחרי שכבר הי' לו בן יצחק (ולדיעה אחת (כ"ב טו, ב) היתה לו גם בת, היינו קיום מצות פו"ר גם לדעת כ"ה (יבמות סא, ב)) – דהיינו לא היו לו עוונות (רש"י ח"ש שם, ז). ונוסף ע"ז – הרי לא אלא היתה לו אשה בכלל, דשרה כבר מתה.

כפשטות דרשת רז"ל בירושלמי ומדרש שמואל.

ולפ"ז צ"ל, שהפוסקים שנתנו טעמים אחרים להתענית סבירא להו שמחילתם של החור"כ אינה תלויה בתשובה ותענית של תשובה, אלא המחילה באה ע"י ה- נשואין לכד.

ומכיון שלכו"ע⁵⁵ יום חופתם של החתן והכלה הוי יום מחילה וסליחה (ע"ד יום כיפור), יש לומר, שהמחלוקת בין הטעמים הנ"ל שבפוסקים – אם זקור-קים לתענית של תשובה בשביל הכפרה – היא בדוגמת הפלוגתא שמצינו בענין כפרת יום הכפורים⁵⁶: לדעת רבי בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יוה"כ מכפר, דעיצומו של יוה"כ מכפר, ולדעת רבנן – רק אם עשה תשובה יוה"כ מכפר.

ועד"ז הוא בנדו"ד, דהאומרים דמת-ענין משום דהוי יום סליחה ויר"כ ידיהו, ס"ל דחתן וכלה צריכים עשית תשובה לכפרתן⁵⁷, דזהו תוכן תענית של תשו-בה⁵⁸ (כמ"ש הרמב"ם⁵⁹ דהצום הוא „כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה“), ואלו שנקטו הטעם הב' והג' הנ"ל – ס"ל דהכפרה היא מצד עיצומו של יום (חופתן), ע"ד דעת רבי (הנ"ל) בנוגע ליוה"כ.

55) וידוע הכלל שאין להרבות במחלוקת (דרכי שלום (בשדי חמד, קה"ת) כללי השי"ס אות ל' סרנ"ז).

56) שבעות יג, א. ויש"נ.

57) ראה ביאור הגרי"א לרמ"א שו"ע או"ח סתקס"ב ס"ב.

58) ראה שו"ע אדה"ז חלק חו"מ הל' נזקי גוף ונפש ס"ד „ולכן מותר להתענות לתשובה כו"ו. וראה אגה"ת פ"א.

59) הל' תענית פ"ה ה"א. וראה שם פ"א ה"ב. מעשה רוקח לרמב"ם שם.

וא' מהחילוקים שנאמר בפוסקים בין הני טעמי הוא⁶⁰: לטעם הא' ראוי להש-לים התענית⁶², משא"כ לטעם הב' והג' – א"צ להשלימו, כפשוט (ולאידך אם נת-אחרה החופה עד אחר צה"כ – לטעם הא' א"צ להתענות רק עד צה"כ, ולטעם הב' והג' – צריכים להתענות עד אחרי החופה).

וי"ל שאפי' את"ל שגם לטעם הא' (דהוא יום סליחה שלהם) אין צריך להשלים התענית – כיון שגם תענית שעות נחשב כתענית⁶³ – יש חילוק עיקרי בין הני ג' טעמי בהגדרת מהות התענית: לטעם הא' יש כאן חלות דין תענית על הגברא וגם על היום⁶⁴; משא"כ לטעם הב' והג', דאין בזה חלות תענית, אפי' על הגברא, כ"א רק שלילה והעדר האכילה.

והנה פשוט דלכו"ע (גם הפוסקים שנקטו הטעם הב' והג') הרי יום החופה הוא יום מחילה וסליחה להחתן והכלה,

51) ב"ש ובאר היטב שם. כנסת הגדולה אה"ע סס"ב הגהות הטור סקט"ו. פתחי תשובה שם סס"א סק"ט. ועוד. וראה בארוכה שד"ח שם.

52) אבל ראה הלשון בשרית מהר"י ברונא שם (נעתק לעיל הערה 48). וראה שדי חמד שם.

53) עזר מקודש לאה"ע שם. וכן משמע בפרמ"ג (א"א) או"ח ר"ס תקעג. וראה אגה"ת פ"ג „עד חצי היום דימחשב ג"כ תענית בירושלמי“. וראה הערה הבאה.

54) ראה בארוכה צפע"נ הל' תענית פ"א ה"ט ובכ"מ (נעתק בצפע"נ כללים בערכו) דעיקר גדר תענית היא על היום שיהא היום נקרא תענית וממילא אסור לאכול. ובהל' תענית שם ה"א (לו), א) כ', „דתענית חל על עצם היום, גבי שעות לא, רק זה לכו"ע בנדר לצעורי נפשיו“. ולכאורה לפי מ"ש בתוס' (ע"ז לד, א. הובא בצפע"נ שם), ר"א ש (תענית פ"א ס"ב), דגם תענית שעות צריך לקבל עליו מאתמול במעוד יום, משמע דגם בתענית שעות חל על (חלק זה ד) היום שם „תענית“. ואכ"מ.

ביו"כ – שהרי סו"ס אף שהתענית אינו לתשובה, הרי בחביבות של מצוות הקב"ה – יש בה קירוב ושיבה להקב"ה.

ו. לפי זה יש לבאר החילוק הנ"ל בין דרשת הירושלמי ומדרש שמואל (לפנינו) – ופרש"י והמדרש:

כפי פשוט דרשת הירושלמי, ה"כפרה דחתן היא כולה מצד עצם ענין הגדולה דמכפרת", והיינו כענין עיצומו של יום ביום כפור, משא"כ לפרש"י ש"מחילת עוונות של חתן ועולה לגדולה באה דוקא כאשר יש עמה תשובה" – יש לומר, שהכפרה היא אמנם מצד עצם הענין דנושא אשה (ועולה לגדולה), אלא שכפרה זו אינה אלא דוקא כאשר ישנו ענין התשובה, בדוגמת גר שמשנה מע"שיו כולן לטובה.

[ולכן אף שלא מצינו מפורש שעשו עשה תשובה, הרי השם מחלת הוא שמה של אשתו – שהיא עשתה תשובה בעת הנשואין⁶⁴].

ולפי המדרש ש"נתן דעתו להתגייר מחלת שמחל לו הקב"ה על כל עוונותיו תירו", נמצא דאף שלא הי' כאן ענין של (גיור ו)תשובה ממש, אלא רק תנועה של קירוב לטוב דחפץ להתגייר⁶⁵ – גם זה מועיל למחילת עוונותיו שנמחלים ע"י ענין הנשואין.

ה. אמנם אפילו לרבנו, דס"ל שאין יו"כ מכפר בלי תשובה, מוכח מדברי הרמב"ם⁶⁶ דאין הכפרה באה מהתשובה, אלא מעיצומו של יום הכפורים, אלא שעיצומו של יוה"כ מכפר דוקא כאשר ישנה תשובת האדם⁶⁷.

ויתירה מזו⁶⁸: מזה שכתב הרמב"ם⁶⁹ "עיצומו של יום הכפורים מכפר לשבים" ולא אמר, "מכפר עם התשובה" וכיו"ב, מוכח דלדעת הרמב"ם מועילה כפרת עיצומו של היום גם לזה שלא עשה תשובה (גמורה) על חטאיו (תשובה עם כל גדריו ותנאיו – חרטה על העבר וקבלה טובה על להבא בוידוי דברים), אלא שהוא נמצא רק בתנועה וגדר של "שב", ששב ופונה לה⁷⁰.

וע"פ זה נמצא שיש ג' שיטות באופן הסליחה ומחילה דיו"כ ויחסה לתשובה: א) דעת רבי שאין צריך לתשובה בשביל הסליחה; ב) דעת רבנו (בפשוט) שצריך תשובה ממש; ג) שיטת הרמב"ם (לפי פירושו בדעת רבנו) שצ"ל תנועה של שיבה, אבל לא מעשה תשובה ממש.

ויש לומר, שמעין שלש שיטות אלו ביו"כ הן ג' השיטות הנ"ל בגדר הסליחה ומחילה ביום החופה:

לפי הטעם שהתענית היא רק בשביל צלילות הדעת בשעת הקנין – נמצא שאין לסליחה כל קשר עם התענית; לפי הטעם דהוי תענית של תשובה – ה"ז כמו יו"כ לדעת רבנו (בפשוט)⁷¹; ולפי הטעם שהתענית הוא משום חביבות המצוה, י"ל שהוא ע"ד שיטת הרמב"ם

64 ראה חדושי אגדות מהר"ל יבמות סג, ב. גו"א לפרש"י פרשתנו עה"פ. הכותב ויפה מראה לירושלמי בכורים שם. ועוד. וראה שד"ח שם בסופו מה שמחלק בין חתן להשאר.

65 ראה מושב זקנים עה"ת ס"פ תולדות: מחלת מכאן שהנושא אשה מוחלין לו עונותיו לכך נהגו להתענות החתן ביום הנשואין כי הוא יום הכפורים שלו.

66 ראה לעיל הערה 41.

67 ראה מפרשי הבי"ר שם – נסמנו בהערה 38.

60 ה'ל' תשובה פ"א סוף ה"ג.

61 ראה לקו"ש ח"ד ע' 1150 ואילך.

62 ראה באריכות לקו"ש חכ"ז ע' 126 ואילך.

63 להעיר מלקוטי לוי"צ – אגרות ע' רו.

רו"ל), והיינו הדביקות וההתאחדות ד- ישראל ואביהם שבשמים, על ידי עסק התורה וקיום המצות כו', עד לתכלית הדביקות וההתאחדות.

וכשם שתכלית ענין הנישואין (הגש- מיים) הוא בשביל קיום מצות פרו ורבו גו', הולדת בנים⁷⁴ [וכמבואר ברא"ש⁷⁵ שזהו הטעם שלא תיקנו לברך (בברכת אירוסין) „אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה“ – „כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פרו' ורבו' היינו קיום המצוה⁷⁶] – כן הוא גם ב- נישואין שבין ישראל ואבינו שבשמים, שתכליתם הוא בשביל פרו ורבו דיש- אל (ברוחניות)⁷⁷, שזה כולל כללות עבו- דת האדם, „מאי פירות . . מצוות⁷⁸, כמחז"ל⁷⁹ „כל המלמד בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו“, וב- כללות – קירוב בני ישראל ליהדות, תורה ומצוות'.

עפ"ז מובן עוד צד-השוה של השלשה שמוחלין להם עיונותיהם – חתן חכם ו- נשיא – כי גם חכם ונשיא ענינם ל- העמיד „תולדות“, „פרו ורבו“ ברוחניות: ד, „חכם“ אפיתי הוא המלמד תורה לעמו ישראל (כפסק הרמב"ם⁸⁰ „מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל ה- תלמידים“), ונשיא – שאמיתית תואר „נשיא“ הוא מי ש, אין על גביו אלא ה'

ז. עפ"ז מובן הטעם לזה שנרמז ב- כתוב ענין זה ד, „חתן מוחלין לו כל עיונותיו“ בנשואי עשו עם בת ישמעאל („ולמד הטעם מכאן“), כי גדר זה דכפרה ומחילה מצד ענין הנישואין יתכן רק בישראל⁶⁸, לא בעכו"ם:

כשם שהכפרה דעיצומו של יום ה- כפורים לכלל ישראל, שהוא כמ"ש⁶⁹, „כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם לפני ה' תטהרו“, פועל על האדם היציאה מחטאיו⁷⁰, ד"ל הטעם שהוא כיון ד- כאו"א מישראל רוצה לעשות כל ה- מצות⁷¹ – עד"ז הוא ביום כפור פרטי דחתן (וכלה) אשר נושא אשה והולך ל- קיים מצוה רבה דפור', הרי זה פעולת הנשמה קדושה שלו, ולכן זה גורם למחילת עיונותיו, משא"כ בעכו"ם.

ולכן רמזה התורה ענין זה בעשו דוקא, כי עשו ה' בנו דיצחק, ה' לו דין ישראל, כדאיתא בגמ'⁷² דעשו ישראל מומר הוי, משא"כ אלו שמסופר אודות נישואיהם כדורות שלפנ"ז, הרי לא ה' להם דין ישראל⁷³.

ה. ובפנימיות הענינים יש לומר:

נישואי איש ואשה (כפשוטם), הרי הם משתלשלים מהנישואין, כביכול, ד- הקב"ה וכנסת ישראל (שנקראים איש ואשה, כמבואר בארוכה בשה"ש ובמד-

74 ולהעיר גם מפרשי' בראשית ב, כד.

75 כתובות פ"א ס"ב.

76 וי"א שלכן אין מברכין שהחינו בברכת נישואין (גליון מהרש"א לשו"ע יו"ד סכ"ה בש"ד סק"ה).

77 ראה סה"מ תרנ"ט ע' טז"ז.

78 סוטה מו, סע"א.

79 סנהדרין יט, ב.

80 ה' ת"ת פ"א ה"ב. וראה שו"ע יו"ד סרמ"ה

ס"ג. שו"ע אדה"ז ה' ת"ת פ"א ס"ח.

68 ולהעיר דישמעאל ה' בן אברהם וגם עשה

תשובה קודם שמת אברהם (פרשי' לך טו, טו. ח"ש כה, ט), ע"ד עשו – לקמן בפנים.

69 אחרי טו, ל. הובא ברמב"ם ה' תשובה שם.

70 ראה בארוכה לקו"ש חכ"ז שם (ע' 128).

71 רמב"ם ה' גירושין ס"ב.

72 קדושין יח, רע"א.

73 וראה לעיל הערה 68: לקו"ש חט"ז ע' 192

– בנוגע לישמעאל. וש"נ.

בהצלת נפשות ממש, להציל אחבנ"י שהם בגדר תינוק שנשבה, שלא יטמעו ח"ו כו"י⁸⁷ –

הנה עוד זאת, שעצם ההחלטה להקדיש את חייו, עכ"פ חלק חשוב מחייו, לעסוק בפרי' ורבי' (ברוחניות), מביאה סיוע ועזר הקב"ה (גם) בעבודתו הפרטית, ש"מוחליו לו כל עונותיו" (וב-מילא הרי הוא גם "קושט עצמו" תחלה), ועי"ז גם עבודתו עם אחרים תהי' ב-שלימות יותר, כדבעי⁸⁸.

ועוד זאת: גם אם נדמה בעיניו שהוא בתכלית הירידה שאין למטה ממנה – הרי ענין זה (מחילת עונות דחתן) נרמז גבי נשואי עשו, ללמדנו, שאינו נוגע לעיכובא מצבו הקודם, וגם אם מצבו הרוחני הוא שפל ביותר (ע"ד ח"ו עשו הרשע), הרי תיכף כשבא לקיים מצות פו"ר הרוחנית ובוחר לו לחלקו ולגורלו לעסוק בקירוב אחבנ"י לאביהם שב-שמים, הרי הוא מתעלה⁸⁹ ממעמדו ומצבו שלפנ"י⁹⁰, ומתגלה אמיתית מהותו (זה שרוצה לקיים כל המצות ולהתרחק מן העבירות), (ובדרך ממילא) נמחלו ונמחקו כל עונותיו.

(87) להעיר משו"ע אדה"ז א"ח סו"ס שו (וש"נ) שמחליו שבת להציל נפש אחת מישראל שלא תצא מכלל ישראל, אפילו אם הוא ספק. ע"ש.

(88) ראה יפה מראה לירושלמי בכורים שם.

(89) להעיר מרמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל: ולא שבת לוי בלבד אלא כל איש ואיש . . . אשר נדבה רוחו אותו כו' להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבודו כו' (וכמ"ש בהלכה יב שם שענינו של שבת לוי הוא, "להורות דרכו הישרים ומשפטי הצדיקים לרבים") הרי זה נתקדש קדש קדשים כו'.

(90) להעיר מקונטרס דרושי חתונה תרפ"ט (ע' כב. סה"מ קונטרסים ח"א כו, א): וזהו שארז"ל (סנהדרין דצ"ט ע"ב) כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשא דוה"ע הקביעות בלימוד התורה ברבים דוקא שע"ז נעשה ברי' חדשה.

אלקיו⁸¹, דהיינו מלך [וכמפורש בנדוד' שהכוונה לשאל המלך⁸²] – שענינו של מלך הוא (בלשון הרמב"ם⁸³) "להרים דת האמת", לכופ' כל ישראל לילך בדרך התורה והמצות ולחזק בדקה כו'.

ט. ועל פי זה יש ללמוד גם הוראה למעשה לכא"ו – ממחז"ל הנ"ל ש"מוחליו להם כל עונותיהם":

לכל לראש יש כאן עידוד וחיזוק מיוחד לכא"ו הבוחר לחלקו ולגורלו להתעסק בהפצת התורה וחיזוק היהדות וכו' – פרו ורבו ברוחניות – שמוכטח לו ש"מוחליו לו על כל עונותיו!"

ויתירה מזו – זה שולל טעות של כמה, שטוענים שאינם ראויים לאותה איצטלא, להיות מן המשפיעים טוב לכל ישראל, כי ידע אינש בנפשי שעדיין רחוק הוא משלימות עצמו, ועליו לקיים הוראת חז"ל⁸⁴, "קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים".

ובא הלימוד ממחז"ל הנ"ל – נוסף לזה שכבר הורה לנו נשיא דורנו בשם אביו כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע⁸⁵ שב-דורות האחרונים דעקבא דמשיחא צ"ל "חטוף ואכול חטוף ואישתי"⁸⁶, דכאשר אינה ה' לידו האפשריות והיכולת להשפיע על אחבנ"י שליט"א לקרבם לה' ולתורתו ומצוותיו, עליו "לחטוף" הזדמנות זו בלי חשבונות [ובפרט כשהמדובר

(81) משנה הוריות י, א. וש"נ.

(82) וראה במדרש שמואל שם ההמשך, נשיא ומלך".

(83) ספ"ד דהל' מלכים. שם ספ"א – בנוגע למלך המשיח.

(84) ב"מ קז, סע"ב. וש"נ.

(85) ראה מבוא לקונטרס ומעין ע' 22. אגרות

קודש אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ח"א ע' רטו.

(86) עירובין נד, רע"א.

קיום היעוד²², „והי' ביום ההוא נאם ה'
תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי“,
בביאת משיח צדקנו, בעגלא דידן ממש.

(משיחות ש"פ וישלח תשכ"ז:
ש"פ תולדות תשמ"ה)

ודוקא עי"ז נעשה שלימות הנשואין
בין כנסת ישראל וקוב"ה⁹¹, זה מקרב את

91) כמ"ש בשמו"ר ספט"ו: לימות המשיח יהיו

92) הושע ב, יח.

נישואין.

י"ט כסלו

אבני קודש בראש כל חוצות – ורבינו הזקן ביטל את הקטרוג ע"י שהביא משל מבו מלך שנחלה במחלה מסוכנת, שלא מצאו לה אלא תרופה אחת: לקחת את האבן היקרה הקבועה בכתר מלכותו של המלך, שבה תלוי כל היוקר דכתר ה- מלך, לשחקה ולערבה במים, ולשפוך מתערובת זו לבין שפתיו של בן המלך, בתקוה שכולי האי ואולי תיכנס טיפה אחת לתוך פיו וכו' ותציל את חייו – שכן הוא גם בנזד"ד, אשר פרסום רזי התורה (האבן היקרה שבכתר המלך) כדאי הוא להציל את חיי בן המלך (עם ישראל)".

ועפ"ז – אם כבר בימי המגיד ביטל רבינו הזקן את הקטרוג על גילוי דברי חסידות, על ידי ההסברה שפירסום ו- הפצת החסידות הוא דבר מוכרח ביותר, ענין של פיקוח נפש, הנוגע להצלת חייו של בן המלך – עאכ"כ כשעבר עוד שלב ב"ירידת הדורות", ומן הסתם ירד מצבו (הרוחני) של בן המלך, הרי בודאי ובודאי שהפצת דברי חסידות (שחיקת האבן היקרה שבכתר המלך) הוא הכי הכרחי להצלת חיי נפשו של בן המלך.

ומה נשתנה בעת נשיאותו של רבינו הזקן, ששוב נתעורר עליו הקטרוג בגלל ריבוי דברי החסידות שהשפיע בגילוי – ועד שנתעורר ספק אצלו [למרות שהוא הוא שביטל קטרוג דומה על המגיד ע"י המשל דשחיקת האבן היקרה שבכתר המלך] שאולי יש לו למנוע מלומר דברי

א. מסופרי, שבהיות רבינו הזקן ב- מאסר, באו פ"א לבקר רבותיו מעלמא דקשוט – רבו הרב המגיד והבעש"ט נ"ע. ושאל אותם רבינו הזקן למה מגיע לו שישב במאסר ומה תובעים ממנו? ו- השיבו לו, שנתחזק עליו הקטרוג על ש- אומר דברי חסידות הרבה ובגילוי כו', ושאל אותם: וכאשר אצא מכאן – האם אפסיק מלומר דברי חסידות? והשיבו לו: כיון שהתחלת אל תפסיק, ואדרבה, לכשתצא תאמר יותר. ע"כ תוכן הסיפור.

כלומר: מאסרו של רבינו הזקן למטה (בגשמיות), נשתלשל ובא מהקטרוג ל- מעלה על ריבוי דברי חסידות שאמר ובגילוי כו'; ולכן נתעורר אצלו ספק אולי צריך להפסיק הנהגתו, ועל זה הורו לו רבותיו שאדרבה, "לכשתצא תאמר יותר".

ולכאורה זה דורש ביאור: קטרוג מסוג זה כבר ה' בזמן נשיאותו של הרב המגיד, וכידוע הסיפור אודות הקטרוג אז וסיבתו, שפעם "מצאו כתב של חסי- דות שהתגלגל במקום בלתי ראוי כו' ונעשה קטרוג למעלה על המגיד שמפר- סם עניני רזין דרזין באופן דתשפתכנה"

(1) בית רבי ח"א פט"ו (בהערה).

(2) וצ"ע מסה"מ תש"ט (ע' 91) שסיבת המאסר הוא הקטרוג על אשר אינו מכאן את תורת החסידות לבושי השגה כו'.

(3) וכמבואר ג"כ בכ"כ שיחות ומכתבים של רבותינו נשיאינו.

(4) "התמים" ח"ב ע' מט [עב, א]. אגרות קודש

אדמיר מהורייצ ח"ג ע' שכו ואילך. ועוד.

(5) איכה ד, א.

(6) דאם ראשונים כמלאכים כו' (שבת קיב, ב (ישם: כבני מלאכים)).

יכולים לעמוד על דברים אלה, לכן לימוד זה עלול להביא לידי היזק (ע"ד "לא"י זכה נעשית לו כו"). אבל מצד ה"חפצא דתורה, הרי חכמה זו היא חלק מ"תורתנו הקדושה השייכת לכאור"א מישר"אל — "מורשה קהלת יעקב"¹⁵, וכל אחד ואחד מישראל חייב ללמוד אותו¹⁶ (כמו שמחוייב ללמוד שאר כל התורה כולה).

ובפרט ע"פ דברי הרמב"ם בסוף ספר היד¹⁷, וז"ל: "ובאותו הזמן . . . לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר¹⁸ כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". הרי להדיא, שבימות המשיח יהי עסק כל העולם לדעת את ה', היינו ש(עיקר) עסק התורה אזי לא יהי בלימוד הלכות התורה הנגלות לנו ולבנינו, אלא בדיעת הבורא, "דברים הסתומים", וזה יהי "עסק כל העולם", ובאופן ד"כמים לים מכסים", ומובן שלא יהיו ההגבלות ד"כ"אין דורשין . . . (אפילו) ביחיד אא"כ כו"²⁰.

ולכאורה ה"ז היפך פסק הרמב"ם עצמו ע"ד התנאים וההגבלות בלימוד חכמות אלו (והרי גם בימות המשיח לא תתבטל שום הלכה כו' מהלכות התורה)? ועכצ"ל, שכל האיסור מלכתחילה אינו אלא מפני שבזמן הזה אא"פ לרוב בני אדם לעמוד על חכמות אלו, ולכן קבעה

חסידות, והוזקק להוראה מפורשת מרבו"תיו ש"אדרבה, לכשתצא תאמר יותר?"

ב. ויובן זה בהקדים ביאור דברי ה"ארז"ל¹⁹ ש"דוקא בדורות אלוי האחרונים מותר ומצוה²¹ לגלות זאת החכמה" — אף שבדורות הראשונים היתה חכמת הקבלה "נסתרה"²². . . ונעלמה מכל תלמידי חכמים כ"א ליחידי סגולה ואף גם זאת בהצנע לכת ולא ברבים כדאיתא ב"גמ'ו"²³ —

דלכאורה: מכיון שהורו חז"ל ש"דברים שהן כבשונו של עולם" (סתרו של עולם²⁴) יהיו חזות לבוש²⁵ וע"פ דין הגמ'²⁶ יש כמה תנאים והגבלות באופן גילוי חכמה זו (וכן נפסק להלכה ב"רמב"ם²⁷) — איך הותר בדורות אחרונים "לגלות זאת החכמה"?

והביאור בזה — ובהקדים:

מובן, שהתנאים וההגבלות בלימוד חכמת האמת אינם מפני איסור מצד ה"חפצא דתורה (שחלק זה שבתורה — צריך בעצם להיות בהסתר), אלא מפני חסרון בהגברא, דכיון שרוב בני"א אינם

(7) ראה הקדמת הרח"צ לשער ההקדמות (נדפ"ס) ג"כ בהוספה לקונטרס עץ החיים לכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע. ועוד.

(8) ל' אדה"ז — תניא אגה"ק סכ"ו (קמב, ב). — ואולי צ"ל אלה"י.

(9) ראה תניא קו"א ד"ה להבין מ"ש בפע"ח (קנו, ב) שהיא "מצוה רמה" ונשאה ואדרבה עולה על כולנה".

(10) ל' אדה"ז בתניא שבערה 8.

(11) חגיגה יא, ב ואילך. שם יג, א.

(12) חגיגה יג, א ופרש"י שם.

(13) הל' יסודי התורה ספ"ב. שם פ"ד הי"א ואילך.

(*) כלשון תורה (אף שבל' חכמים רגיל, אלו"י).

(*) כצ"ל — ראה לוח התיקון לתניא שם.

(14) יומא עב, ב.

(15) ברכה לג, ד. וראה רמב"ם הל' ת"ת רפ"ג.

(16) כפסק אדה"ז בהל' ת"ת שלו פ"א ס"ד —

ראה לקמן בסוף השיחה.

(17) הל' מלכים ספ"ב.

(18) ישע"י יא, ט.

(19) ראה בכ"ז — אגה"ק סו"ס כו. עיי"ש.

(20) משנה חגיגה רפ"ב. רמב"ם הל' יסודה"ת

הכנה לימות המשיח, ובלשון הרמב"ם²⁷ „ליישר ישראל ולהכין לבם” לימות ה- משיח, וכ”ש וק”ו שכן צ”ל בנוגע לענינם העיקרי של ימות המשיח – „לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח . . אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה”²⁸, ש- יוכלו לעסוק בהשגת „דעת בוראם” – שצריכים „ליישר ישראל ולהכין לבם” לכך²⁹, וזהו על ידי גילוי פנימיות ה- תורה בדורות האחרונים דוקא.

ג. בהתאם להחילוק בין שני הביאור- רים בטעם גילוי פנימיות התורה בדורות האחרונים – ישנם שני אופנים גם באופן הגילוי, ע”ד שני האופנים שבנגלה ד- תורה – משנה וגמרא:

(א) גילוי פנימיות התורה באופן שה- עיקר הוא ידיעת נקודת הענין בקיצור, ע”ד לשון המשנה שהוא „דבר” קצר וכולל ענינים רבים”.

(ב) הגילוי באופן מבואר ומוסבר ב- הרחבה, ע”ד אריכות הביאור והשקו”ט שבגמרא, ובלשון הזהר”י – „יתפרנסון”,

(לכ”ק אדמו”ר (מהורש”ב) נ”ע) פ”ג, ובמכתבו הנדפס בהוספה שם (ע’ 82 ואילך). ועוד.

27) ה’ מלכים פ”ב ה”ב (בנוגע לאליהו). וראה שם פ”א ה”ד (אלא שברוב הדפוסים נשמט ע”י הצנזור), ליישר דרך למלך המשיח (אפילו עיי ענין שלילי ביותר, וקאכוכ”כ – להבדיל – שכן צ”ל בנוגע לחכמת התורה).

28) ל’ הרמב”ם שם פ”ב ה”ד. ועד”ו ה’ בהל’ תשובה פ”ט ה”ב.

29) וי”ל ההכרח „ליישר ישראל ולהכין לבם” למצב של ימות”מ – כי כלי הכנה זו, הרי שניו עצום כזה באופן פתאומי ה”ו בגדר ביטול „מנהגו של עולם”, ולדעת הרמב”ם גם לימות המשיח „עולם כמנהגו נוהג” (הל’ מלכים רפ”ב). ועד”ו ה’ תשובה ספ”ט). ואכ”מ.

30) ל’ הרמב”ם בהקדמתו לפירוש המשניות (ד”ה אח”כ ראה להסתפק – בחתלתו).

31) תקו”ו ת”ו בסופו.

תורה תנאים מסויימים בלימוד זה: אבל לימות המשיח, שאז „לא יהי’ שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות”³¹, וכאור”א יהי’ במצב שיוכל להתעמק כראוי בענינים אלו, הרי בזה יהי’ „עסק כל העולם – לדעת את ה’ בלבד”.

אבל, כדורות האחרונים מצוה לגלות זאת החכמה (למרות התנאים וההגבלות כו’) – וי”ל בזה שני ביאורים³²:

א) ע”ד מ”ש הרמב”ם בפתיחה לספרו מורה הנבוכים³³, שהטעם שכתב ספרו זה, שיש בו „ענינים נסתרים”, הוא „אמרם”³⁴ בכמו זה הענין – עת”כ לעשות לה’ הפרו תורתך”, והיינו, דהיות בני”ו במצב של „נבוכים” הכריח אותו לגלות „ענינים נסתרים” כדי להציל „נבוכים” בעניני אמונה כו’.

ועד”ו הוא בנוגע לגילוי פנימיות ה- תורה בדורות האחרונים – שזהו בגדר „עת לעשות לה’ הפרו תורתך” גודל ה- ירידה של הדורות האחרונים, שנתמעטו הלבבות וכו’, וכן מצד מצב העולם ב- כללותו, שהרע בדורות אלה הוא בהת- גברות יתירה, מהווה הכרח רב לגלות זאת החכמה, פנימיות התורה, שהיא מעוררת את הכחות הפנימיים הנסתרים שבנשמת האדם, הנותנים לו עזר וסיוע להתגבר על חשכת הגלות מבחוץ ועל המניעות שמבפנים, להתעורר באהבת ה’ ויראתו כו’ ולעבדו בלב שלם³⁵.

ב) מצינו כמה ענינים שבאים בתור

21) ל’ הרמב”ם ה’ מלכים שם.

22) בהבא לקמן – ראה גם לקו”ש חט”ו ע’ 282. ח”כ ע’ 172. וש”נ. ועוד.

23) ב, צוואת זה המאמר” בסופה. וראה לקו”ש חכ”ו ע’ 32 ואילך.

24) גיטין ס, א.

25) תהלים קיט, ככו.

26) ראה בארוכה בזה – קונטרס עץ החיים

תא אינו משיג רק המציאות כו"ל⁴¹,
 „והי"י³⁹ כעין לימוד המקרא שהוא קורא
 בשמותיו של הקב"ה אע"פ שאינו משיג
 כלל עצמיות הגנוז בהן . וכעין זה הוא
 בלימוד הזהר וע"ח".

וע"פ הנ"ל שיש שני אופנים בלימוד
 פנימיות התורה יש לתווך, שאם לומד⁴²
 רק נקודות הענינים (ע"ד דברים קצרים
 שבמשנה) ה"ז בכלל „מקרא"י⁴³, משא"כ
 כשלומד בהבנה והסברה ובפרטיות, וב-
 מיוחד – כשמשגי הענין ונתפס בשכלו
 ונעשו לאחדים⁴⁴, ה"ז ע"ד „שליש ב-
 תלמוד"י⁴⁵, שהוא לימוד טעמי ההלכות

(41) ל' הלכות יקרא שם (ה, רע"ג).

(42) נוסף על החילוק אם לומד פירוש המקראות
 (שבספרי קבלה כו') – שזהו בכלל מקרא (ראה
 הערה 40), או שקורט בהבנה והסברה.

(43) מכיון שיש בזה רק ידיעת המציאות לחוד
 (משא"כ ידיעת ההלכות שבמשנה) – כנ"ל בפנים
 מלקו"ת (ע"ש באורך).

וע"פ המבואר בפנים י"ל, שאפשר להיות ג"כ
 לימוד פנימיות התורה ע"ד לימוד הלכות פסוקות
 שבמשנה ותלמוד – שלישי במשנה.

(44) ועפ"י, רק „לימוד הזהר וע"ח" (בפ"ע) הוא
 בכלל ה„שליש במקרא" – כי בספרים אלו עצמם
 אין ביאור והסברה בהרחבה כו' (משא"כ כפי ש-
 עניני פנימיות התורה נתבארו בתורת חסידות חב"ד,
 ע"י משלים וכו').

אלא שצע"ק, כי בלקו"ת שם משמע, שזה גופא
 שאין בזה השגת המהות אלא ידיעת המציאות לבד
 ה"ה בכלל מקרא, והרי הגבלה זו היא „אפילו ל-
 גדולי החכמים" (לקו"ת שה"ש שם). ואכ"מ.

(45) ועפ"י צ"ל לכאורה, דמ"ש הרמב"ם (כנ"ל)
 ש„הענינים הנקראים פרדס בכלל הגמרא הו" – זהו
 רק כשלומד בהבנה והסברה ובפרטיות, משא"כ
 כשלומד רק נקודות הענינים בכללות' ה"ז בכלל
 מקרא (או משנה – ראה הערה 43).

(*) כמשנית במקרא (הדרן על הרמב"ם
 קה"ת, תשמ"ה) הערה 6. לקו"ש חכ"ו ע' 123) ה'
 חילוק בין „לטייל בפרדס" (ל' הרמב"ם הלי' יטהו"ת
 פ"ד) „נכנסו לפרדס" ע"ש.

וכמבואר במפרשי הזהר⁴², דהיינו שעני-
 ני חכמת האלקות מפורשים ומסוברים
 בהבנה והשגה (לא כהלומד לגירסא), ש-
 אז הלימוד הוא בגדר „פרנסה", כמבואר
 בתניא³³ שע"י לימוד התורה „היטב ב-
 עיון שכלו עד שנתפסת בשכלו ומתאח-
 דת עמו והיו לאחדים – נעשה מזון
 לנפש".

[ויש לומר, שבזה יש לתווך דברי
 אדמו"ר הזקן אודות לימוד חכמת ה-
 קבלה, שנראים כסותרים לכאורה זא"י:

אחז"ל³⁴ – וכן נפסק להלכה³⁵ – ש-
 חייב אדם לשלש זמן לימודו – שלישי
 במקרא שלישי במשנה ושליש בתלמוד.
 ופסק אדה"ז בהל' ת"ת שלו³⁶, ד„חכמת
 הקבלה תחשב בכלל שלישי בתלמוד"
 (ומוסד על פסק הרמב"ם³⁷ ש„הענינים
 הנקראים פרדס בכלל הגמרא הו"ז);
 ואילו בספרו לקו"ת³⁸ מבאר אדה"ז (וב-
 שקו"ט ע"ד הנגלה) „דלימוד הזהר וכה-
 ארז"ל הוא בכלל שלישי במקרא³⁹, „ש-
 הרי מדרש הזהר הוא על פסוקי ה-
 תורה" ועוד שגם בלימוד רזין דאורי-

(32) כסא מלך לתקו"ז שם. הקדמת מקדש מלך
 לזהר. – וראה ג"כ שער ההקדמות (הנ"ל הערה 7).

(33) פ"ה י, רע"א).

(34) קידושין ל, א.

(35) רמב"ם הלי' ת"ת פ"א ה"א-יב. טושי"ע יו"ד
 סרמ"ז ס"ד. הלי' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"א.

(36) שם בסוף הסע"ף.

(37) הלי' ת"ת שם ה"ב – „לפ"ד שר"ך (ל'
 אדה"ז שם) – ראה שר"ך יו"ד שם סק"ו בנוגע ל-
 חכמת הקבלה (ובדרישה לטו"ת שם (שהובא בש"ך)
 – ד, פרדס . . חקירות עיונית אלקית").

(38) ויקרא – ביאור ד"ה ולא תשבית פ"ד וה'.
 לקו"ת שה"ש ד"ה לריח שמניך (הא') ספ"כ. וראה
 גם ביאורו בראשית ב, ד (ולהצ"צ שם – ע' תרכ).

(39) ל' הלכות שה"ש שם ג, סע"ג).

(40) ראה לקו"ת שם (ויקרא ה, ד. שה"ש ג,
 סע"ג) בנוגע למדרש רבה כו' (והתייור עם מ"ש
 בהל' ת"ת שם).

כו', עד ללימוד בעיון להבין דבר מתוך דבר וכו' ^{45*}].

וי"ל ששני אופנים אלו באופן הלימוד, מוד, תלויים בכ" הטעמים הנ"ל על גילוי פנימיות התורה בדורות האחרונים ⁴⁶:

ע"פ הטעם משום „עת לעשות לה'“, בשביל פיקוח נפש (ברוחניות), מפני התגברות החושך וירידת הדורות – מספיק גילוי פנימיות התורה באופן של נקודות ובקיצור בתכלית, כי גם „נקודה“ של פנימיות התורה, „המאור שבה“ ⁴⁷, בכחה להחיות נפשות (וכיון שזה מספיק – הרי אין גלות יותר):

משא"כ גילוי פנימיות התורה כדי „ליישר ישראל ולהכין לבם“ לגילוי פנימיות התורה שיהי' „באותו הזמן“ – הרי כיון שאז תהי' השגה גמורה בידיעת השם, „כפי כח האדם“ ⁴⁸ ועד „כמים לים מכסים“, הרי מובן, שגם ההכנה לזה בדורות האחרונים צ"ל ע"ד זה דוקא.

ד. ע"פ כל הנ"ל יתבאר היטב הסיפור הנ"ל אודות הקטרוג ע"ז שרבינו הזקן אמר דברי חסידות בריבוי כו':

החידוש באופן גילוי החסידות על ידי רבינו הזקן לגבי הבעש"ט והמגיד

ותלמידיהם – יש לראות בפשטות כש-לומדים תורת החסידות שנתגלתה לנו, שעניני חסידות שנתגלו ע"י הבעש"ט והמגיד ותלמידיהם הם באופן של „נקודה“ דוח" ובקיצור, ע"ד לשון המשנה שהיא דבר קצר, משא"כ ביאור הענינים שב-תורת חסידות חב"ד שנתגלה על ידי רבינו הזקן הוא באופן של „הרחבה“ ושקו"ט, שבמאמרי ותורת חסידות שלו (החל מספר התניא) ביאר עניני תורת החסידות באופן של הבנה והשגה, וכ-שמה – „חסידות חב"ד“.

ושינוי זה באופן גילוי תורת החסידות, י"ל שהוא שגרם לקטרוג החדש על רבינו הזקן, גם לאחר שנתבטל הקטרוג על המגיד על ידי הסכרת המשל מ-שחיקת אבן יקרה שבכתר המלך בשביל הצלת חיי בן המלך.

ובביאור יותר:

במשל רבינו הזקן ע"ד הצלת חייו של בן המלך ע"י שחיקת האבן הטובה שבכתר המלך – מודגש הצורך שתכנס לכה"פ „טיפה אחת“ לפיו של בן המלך, אשר טיפה זו תציל את חייו של בן המלך.

ודוגמתו בנמשל – גילוי החסידות (פנימיות התורה, האבן הכי יקרה שב-כתר המלך) עכ"פ באופן של נקודה („טיפה אחת“), וכנ"ל, שגם נקודה אחת של פנימיות התורה יש בכחה להחיות את בן המלך.

וראי' לדבר – גילוי החסידות באופן של נקודה, ע"י הבעש"ט והמגיד ותלמידיהם ותלמידי תלמידיהם לדורותם – הועיל ופעל להחיות את בן המלך, ו-העמיד יראים ושלמים לאלפים ולרבבות כו'.

אבל כאשר רבינו הזקן התחיל לגלות את תורת החסידות (לא רק באופן של

^{45*} ראה רמב"ם ואדה"ז (ובקרא) ה' ת"ת שם.

⁴⁶ להעיר גם ממשנת ב"ה וכל בניד תשמ"א פ"ז (סה"מ מלוקט ח"ב ע' קצד"ה) בביאור שני הענינים בלימוד פנימיות התורה – (א) שמביאה ללב שלם, בירור המדות: (ב) הלימוד והידיעה ד-פנימיות התורה מצד עצמו (שלמעלה מבירורים). ע"ש.

⁴⁷ פתיחתא לאיכ"ר ב. ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז (ובקרבן העדה שם וכן ב"פה ענף לאיכ"ר) – שקאי על „סודות החכמה“.

⁴⁸ ל' הרמב"ם ה' מלכים ספ"ב. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 241.

נקודה, "טיפה אחת", אלא) באופן של הרחבה, ע"י תורת חב"ד – אזי נתחדש הקטרוג למעלה, שהרי גילוי החסידות באופן של הרחבה, בהבנה והשגה ד- תורת חב"ד אינו (לכאורה) דבר המוכרח להצלת חייו של בן המלך.

וי"ל שזהו הטעם שנתעורר ספק אצל רבינו הזקן שאולי צריך להפסיק מגילוי דברי חסידות באופן כזה, וע"ז הורו לו רבותיו, שע"י מסירת נפשו וישיבתו במאסר פעל למעלה⁵¹ שיוכל להמשיך לגלות דברי חסידות באופן של הרחבה, ודאדרבה, לכשתצא תאמר יותר – "כדי ליישר ישראל ולהכין לבם" לגילוי "סוד טעמי ומסתרי צפונותי"⁵² של תורה שיתגלו בביאת המשיח ועד כמים לים מכסים.

ה. והמעשה הוא העיקר:

לאחרי שניתנה ההוראה של הבעש"ט והמגיד לרבינו הזקן, שלא זו בלבד שלא יפסיק ח"ו מלומר דברי חסידות, אלא אדרבה, שיוסיף עוד יותר – הרי מובן, שזוהי הוראה לכאור"א מישראל, שחייב להכין את עצמו ל"אותו הזמן" ש,לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" – על ידי לימוד פנימיות התורה באופן של הבנה והשגה דוקא.

ומזה מובן, שגם מי שלפי דעתו לי- מוד פנימיות התורה, ובפרט באופן של "חב"ד" (לימוד בהרחבה, הבנה והשגה, "יתפרנסו"), אינו מוכרח להחיות נפשו

– כי לדעתו⁵¹ אין חייו הרוחניים עומד- דים בסכנה ח"ו, ודי ומספיק עבורו לי- מוד נגלה תורה ולימוד דברי מוסר ו- לימוד דברי חסידות של הבעש"ט וה- מגיד ותלמידיהם ותלמידי תלמידיהם, כדי להתגבר על החושך כפול ומכופל דעקבתא דמשיחא – איך יפטור עצמו מלימוד זה, כשפסק דין ברור הלכה למעשה בנגלה דתורה (בהלכות ת"ת של "הרב", אדמו"ר הזקני⁵²) שכל נפש מישר- אל חייב ללמוד כל התורה כולה, "הן בפשטי ההלכות הן ברמזים ודרשות וסודות" (ויתירה מזה מ"ש במק"א⁵³ שכל נפש מישראל מחוייב "לחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר"⁵⁴).

ועל ידי "יפוצו מעינותיך חוצה" – פירסום והפצת מעיינות החסידות, בכל מקום ומקום, עד שיגיעו גם חוצה – נזכה בקרוב (כהבטחת מלך המשיח לה- בעש"ט⁵⁵) לקאתי מר דא מלכא משיחא, שאז יקויים היעוד⁵⁶, "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ובמהרה בימינו ממש.

(משיחות מוצש"ק מקץ ומוצאי זאת חנוכה תשמ"ו)

51) אבל ממשיגות במקומות שבהערה 26 מובן, שמפני ירידת הדורות (גם לגבי דור אדה"צ כו'), הרי עתה מוכרח לימוד פנימיות התורה באופן של דעת גם כדי לעבדהו בלב שלם. ע"ש.

52) פ"א ס"ד. ושי"ג (וע"ש עד היכן הדברים מגיעים).

53) תניא אגה"ק סכ"ו (קמה, א).

54) שמוה מובן שגם הנסתר צריכים ללמוד באופן של חב"ד, דאליכ א"פ "לחדש שכל חדש", כפשוט.

55) אגה"ק המפורסמת דהבעש"ט – נדפסה בריש ס' כתר שם טוב. ובכ"מ.

49) ראה אגרות קודש אדמו"ר מהורו"צ ח"א ע' קמו (נדפס ג"כ בהוספה לקונטרס החלצו – תרנ"ט).

50) לי רש"י שה"ש א, ב.

וישב

וצריך להבין: „וישב“ פירושו – הת-
יישבות באופן של שלוה ומנוחה,
וכדרשת חז"ל⁵ בריש פרשתנו „וישב –
בקשׁ יעקב לישב בשלוה“; ואילו תוכ-
נה של הפרשה הוא בענין מכירתו של
יוסף, שהפריעה ושללה את „וישב
יעקב“, את מנוחתו ושלותו של יעקב,
וכדרשת חז"ל הנ"ל „בקשׁ יעקב כו' קפ"ז
עליו רוגזו של יוסף“.

ב. ויובן זה בהקדים ביאור מחז"ל
הנ"ל „ביקשׁ יעקב לישב בשלוה קפ"ז
עליוׁ רוגזו של יוסף, צדיקים מבקשים
לישב בשלוה אמר הקב"ה לא דיין ל-
צדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא
אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה"ז“.

הפירוש במאמר זה לפי מפרשי המד-
רש (ורש"י) הוא, דזה ש„ביקשׁ יעקב לי-
שב בשלוה“ היא הסיבה שבגללה „קפ"ז
עליו רוגזו של יוסף“. כלומר, אין כוונת
חז"ל רק להשמיענו שלא נתקיים מבו-
קשו של יעקב לישב בשלוה – כי קפ"ז
עליו רוגזו של יוסף, אלא יתירה מזו:
„קפ"ז עליו רוגזו של יוסף“ הוא תוצאה
מזה ש„ביקשׁ יעקב לישב בשלוה“. וכ-
מפורש במדרש¹⁰ „יעקב אבינו ע"י ש-

א. דובר כמה פעמים ע"ד שמות
פרשיות התורה, דזה שכל פרשה נקראת
(ע"פ מנהג ישראל, דתורה הוא) בשם
מסויים, הוא לא (רק) משום שהתחלתה
היא בתיבה זו (שנקבעה להיות שמה),
אלא לפי שבשם זה נרמז גם תוכן ה-
פרשה. וכמו שם כל דבר שנקרא בו
בלשון הקודש, שהוא חיות הדבר ההוא
ומורה על תוכן הדבר שנקרא בשם זה¹.

ומובן שכן הוא גם בנוגע לפרשתנו,
דשמה אשר יקראו לה ע"פ מנהג ישראל
הוא „וישב“ – שצ"ל שבו מרומז תוכנה
של פרשה זו.

(1) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 57 ואילך
ובהערות שם.

(2) וזאת ההוכחה לזה – בפשוטות: פרשה ש-
תחלתה „אלה תולדות נח“ נקראת „נח“, ופי' אחרת
שתחלתה „ואלה תולדות יצחק“ נקראת „תולדות“
(וראה לקו"ש שבערה 4). ולכאורה – באם נאמר
ששמות הפרשיות הם רק על שם התחלתן – הרי פי'
„אלה תולדות נח“ מכיון שהיא הראשונה המתחילה
„אלה תולדות“ הוצרכה להקרא בשם „תולדות“
(מכיון שתיבת „תולדות“ היא לפני תיבת „נח“) ופי'
„ואלה תולדות יצחק“ שלאחריו המתחילה ג"כ
בתיבת „תולדות“ – בשם „יצחק“ (כדי להבדילה
מפי' אלה תולדות נח)? וזוהו מובן ששם שתי
הפרשיות הוא (גם) ע"ש תוכנן, ולכן נקראת הפרשה
הראשונה בשם „נח“ והשני – „תולדות“ – כי
שמות אלה מורים על תוכנן, כמבואר במקום אחר.

(3) ראה אור תורה להה"מ סי"פ בראשית (ד,
סע"ב ואילך) ולקרי"א להה"מ סרמ"ד (הוצאת קה"ת).
תניא שער היחוד והאמונה פ"א. לקו"ת בהר מא, ג.
ובכ"מ.

(4) ברמב"ם (בסוף ספר אהבה ב) סדר תפלות
„וישב יעקב“. אבל כבר נתבאר כמ"פ שרוב ה-
פרשיות ברמב"ם שם נקי' בבי' תיבות. ועד"ז רוב
שמות הפרשיות שהובאו בסידור הרס"ג, קריאת
התורה. וראה לקו"ש חכ"א ע' 146 הערה 6. ואכ"מ.

- (5) ב"ר פפ"ד, ג. פרשי ריש פרשתנו לו, ב:
ועוד נדרש בו.
(6) לשון רש"י שם.
(7) ראה רא"ם (ועד"ז בגו"א ועוד) דפי' וישב
יעקב, היינו דביקשׁ „להתיישב ולנוח מהצער כו“.
(8) וצ"ע שרובו של יוסף קפ"ז לאחרי כתשע
שני שלווה! וראה לקמן סי'.
(9) וראה גם כלי יקר ואוה"ח ריש פרשתנו.
(10) ב"ר שם.

בקש לישב בשלוה בעוה"ז נזדווג לו שטנו של יוסף¹¹.

אבל אין זה מחזור בלשון חז"ל הנ"ל. כי אף שהלשון „בקש יעקב כו' קפץ עליו כו'” בנוגע ליעקב, ה' אפשר לפרשו (בדוחק עכ"פ) שהבקשה היתה חסרון וכעין חטא, הרי המשך הלשון „צדיקים מבקשים לישב בשלוה” משמעו, שזהו המבוקש של צדיקים בכלל – ומכיון שנקראים בשם „צדיקים”, פשיטא שהכוונה לצדיקים אמיתיים שאין בהם חטא ועון ח"ו – וא"כ איך יתכן שבמבוקשם של הצדיקים „לישב בשלוה” יהי ענין של חטא וחסרון!?

– לפי הגירסא במדרש¹⁰, בשעה שהצדיקים יושבים בשלוה ומבקשים לישב בשלוה בעולם הזה השטן בא ומקטרג אמר לא דיין כו'”, אולי אפשר לפרש שאין המדובר בתור כלל לכל הצדיקים, אלא רק בנוגע צדיקים מסויימים – שבשעה שיושבים בשלוה ומבקשים (להמשיך) לישב בשלוה, אז „השטן בא כו'”, אבל לפי הגירסא הנ"ל¹³, „צדיקים מבקשים לישב בשלוה” – משמעות הענין היא, שזוהי הנהגתם של צדיקים בכלל.

ועם היות שמצינו בתורה ענין של חטא – עכ"פ „חטא” בדקות – גם אצל צדיקים – מ"מ, נוסף לזה שאין זו מילתא דשיחא בצדיקים [ועאכו"כ ב-נוגע ליעקב, כחור שבאבות¹⁴, נוסף לזה שבכלל – האבות הן המרכבה¹⁵, ו-מפורש בחז"ל¹⁶ שהאבות לא שלט בהן יצר הרע] – הרי מוכן שלא יתכן לומר, שזהו מבוקשם הרגיל של צדיקים, רגיל לין להתנהג באופן בלתי רצוי!

ועכצ"ל, דזה ש„צדיקים מבקשים לישב בשלוה” אינו ענין שלילי, היפך הרצוי, אלא אדרבה – הנהגה המתאימה לצדיק וחלק משלימות עבודתו.

ולפ"ז צריך ביאור לאידך גיסא – מאחר שזוהי הנהגה מתאימה לצדיקים (היינו שזהו בהתאם לרצונו של הקב"ה), מדוע „אמר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה"ז” (שאינן הקב"ה ממלא מבוקשם לישב בשלוה, ואדרבא בא הפכו צרה ורוגז, וכמו שמצינו ב-יעקב ש„קפץ עליו רוגזו של יוסף”)?

ג. ולהוסיף:

לפי גירסת המדרש „בשעה שהצדיקים יושבים בשלוה כו' השטן בא ומקטרג כו' תדע לך כו' יעקב אבינו ע"י שבקש כו' נזדווג לו שטנו של יוסף” – יש לתרץ, דזה ש„נזדווג לו שטנו של יוסף” לא בא כעין עונש על מבוקש בלתי רצוי, אלא רק מצד קטרוגו של השטן.

וכמו שמצינו כמ"פ ענין של קטרוג

11 ואף שה' צ"ל פרעון שטר חוב דבברית בין הבתרים (כמו שהביא רש"י בפ' וישלח לו, ז) – הרי אין הכרח שהי' ע"י „רוגזו של יוסף”. וכן זה שיעקב נענש שפירש יוסף מאביו כיב שנה כנגד כיב שנה שלא קיים יעקב כבוד או"א (מגילה יז, א. פרש"י פרשתנו לו, לד. רש"י ישן ס"פ תולדות) – ה"ז טעם רק על עצם הפרשתו מאביו, אבל לא על ה„רוגז”, הצער שהי' קשור לזה, עד שיעקב לא הי' יודע שיוסף חי – ראה מפרשי רש"י פרשתנו שם, לג. וראה לקו"ש ח"י ע' 130, 133 ואילך. וש"נ.

12 כן פי' ביפה תואר (השלם) ונזר הקודש (השלם) לב"ר שם. ועוד.

13 שבפרש"י. וראה חילופי נוסחאות בב"ר

הוצאת תיאודור.

14 ב"ר רפעי'. וראה גם זהר פרשתנו קפ, א.

ועוד.

15 ב"ר פמ"ז, ו. פפ"ב, ו. ועוד.

16 ב"ב יז, רע"א.

השטן כגון דא – כמו בקטרוג השטן¹⁷ על אברהם ש"מכל"ס סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניך פר אחד כו",¹⁸ שזה גרם לנסיון העקידה ("א"ל הקב"ה) כלום עשה אלא בשביל בנו אלו הייתי אומר לו זבח אותו לפני לא הי' מעכב¹⁹ – שמוכן שלא הי' כאן דבר בהנהגת אברהם בפועל היפך הרצוי, וכל הענין נגרם על ידי קטרוג השטן.

וכן בענינינו, שלפי המדרש יתכן לר-מר, דבקשתו של יעקב לישב בשלוה גרמה לקטרוג השטן, ולכן "נזדווג לו שטנו של יוסף"²⁰.

משא"כ לפי הנוסח "אמר הקב"ה לא דיין לצדיקים כו" – מוכן (שאינן זה בא רק מחמת קטרוג השטן, אלא) שזוהי טענת הקב"ה על הצדיקים.

ד. ויש לומר הביאור בזה²¹:

בקשתם של צדיקים "לישב בשלוה" – היינו בשלוה שלימה ואמתית. כי אין כוונתם (רק) לשלוה גשמית וגופנית, אלא לשלוה רוחנית, ע"ד השלוה שב-עוה"ב ש"אין בו לא אכילה ולא שתי' כו' צדיקים יושבין כו' ונהנים מזיו השכי-נה"²². ולכן "אמר הקב"ה לא דיין ל-צדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה"ז".

ואף שמקומה וזמנה של שלוה כזו (יושבין ונהנין מזיו השכינה, ללא כל עבודה) הוא דוקא בעוה"ב – משא"כ

בעוה"ז הרי "היום לעשותם" כתיב²³, והיינו שכל רגע צ"ל (לא "שלוה" אלא) עבודה

[ויתירה מזו: שלימות העבודה היא – העבודה מאהבה, שאינו עובד את ה' "מפני"²⁴ דבר בעולם. . ולא כדי לירש הטובה (גם לא "כדי שאזכה לחיי העולם הבא"²⁵) אלא עושה האמת מפני שהוא אמת]²⁶

הרי בקשתם של צדיקים לישב ב-שלוה אינה לשם השלוה עצמה (קיבול שכר), אלא כדי שעל ידה יוכלו להוסיף בעבודתו ית' עד שתגיע לתכלית השלי-מות. ע"ד מ"ש הרמב"ם²⁷ דמה ש"נתאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות ה-משיח" הוא "כדי שינוחו ממלכות שאינן מניחות להם לעסוק בתורה ומצות כהגון וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה".

וזהו הפירוש ש"צדיקים מבקשים לישב בשלוה", כלומר, שהם מתאווים למצב של שלוה כדי שיוכלו לעבוד ה' מתוך מנוחה; ומה שהקב"ה אומר "לא דיין לצדיקים כו" אין זה משום שהיא בקשה בלתי רצוי, אלא מפני שג"ז – מצב של עבודת ה' מתוך מנוחה – הוי כעין קיבול שכר הבא רק לאחר תכלית השלימות בעבודת ה'.

וכן הוא ביעקב, שבבקשתו לישב בשלוה נתכוון לשלוה שלמה רוחנית שיוכל לעבוד השם מתוך מנוחה. וזה ש"קפץ עליו רוגזו של יוסף" הוא מפני שבמעמדו ומצבו אז לא הי' ראוי עדיין לשלוה זו; אמנם, סו"ס נתקיימה בקשתו

(17) ובב"ר (פנ"ה, ד) איתא "מלאכי השרת

אמרו כו".

(18) פרש"י וירא כב, א. מסנהדרין פט, ב.

(19) אבל ראה יפ"ת השלם שם.

(20) בהבא לקמן ראה גם לקו"ש חט"ו ע' 310

ואילך.

(21) ברכות יז, א. רמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ב.

(22) עירובין כב, א. וש"י. רש"י ס"פ ואחחנן.

(23) רמב"ם הל' תשובה פ"י ה"ב.

(24) רמב"ם שם ה"א.

(25) שם ספ"ט. וראה הל' מלכים פ"ב ה"ד.

(26) פיהמ"ש סנהדרין הקדמה לפ' חלק.

לישב בשלוה (גם בעוה"ז) – לאחרי גמר הזמן ד, רוגזו של יוסף" ישב בשלוה גם בעוה"ז, דוהו מה שאמר הכתוב²⁶, "ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה", שהיו שנות שלוה ומנוחה²⁷.

ה. ויש לומר בעומק יותר – וב- הקדם:

לפי הנ"ל שזה שלא ישב בשלוה ש- ביקש הוא מפני שלא הי' ראוי לה אז – עדיין אינו מובן: למה קפץ עליו "רוגזו של יוסף"²⁸, צרה חדשה וצרה גדולה כזו שגרמה ליסורים גדולים בערך ל- הצער והדוחק דצרת לבן וצרת עשו כו'²⁹?

אך הענין הוא:

זה גופא שיעקב זכה בסוף ימיו ל, "שלוה בעוה"ז" הוא מפני ש, קפץ עליו רוגזו של יוסף" (וכנ"ל (סעיף ב), דוהו שהקב"ה הביא עליו, "רוגזו של יוסף" הי"ז תוצאה מבקשתו של יעקב לישב בשלוה). כלומר: כדי להעלות את יעקב למדרגה נעלית יותר בעבודת השם, עד שיהי' ראוי לישב בשלוה בעוה"ז, הביא הקב"ה עליו את, "רוגזו של יוסף", וכ- ידוע, שהעבודה מתוך צרה וצער כו' מזככת ומעלה את האדם³⁰ למדרגות גבוהות ביותר בעבודת השם; וכן בעני-

(26) ר"פ ויחי.

(27) ראה זהר פ' רשתנו קפ, סע"א. זח"א רטו, ב.

וראה גם בעה"ט עה"פ.

(28) ראה לעיל הערה 11.

(29) ראה ב"ר כאו. פרש"י מקץ מג, יד. וראה

נור הקודש השלם לבר" שם ד"ה לא שלותי.

(30) להעיר ממרד"ל (ראה מנחות נג, ב. שמו"ר

פלי"ז, א) הוית שככותשין אותו מוציא שמנו – הובא

ע"י כ"ק אדמו"ר (מהרש"ב) נ"ע (תורת שלום ע' 26)

לענין מצטר וגאולת אדה"ו ב"ט כסלו (דאולנין

מינ"י). וראה לקו"ד ח"א צד, א ואילך.

ננו, שדוקא ע"י עבודתו של יעקב במצב של, "רוגזו של יוסף" זכה לישב בשלוה בעוה"ז ("ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה").

ועפ"ז יש ליישב השאלה דלעיל (סעיף א) – מדוע נקראת הפרשה בשם "וישב" המורה על ישיבה בשלוה, אף שתוכנה (ותיכף מהתחלתה – "יוסף בן שבע עשרה שנה הי' רועה גו"י") הוא ע"ד "רוגזו של יוסף" (ה'פ) "וישב" – שלוה) –

כי מכיון שעבודתו של יעקב מתוך המיצר של "רוגזו של יוסף" היא היא שהביאה לקיום בקשתו "לישב בשלוה" (כנ"ל), נמצא, שתוכנה האמיתי של פרשה זו הוא – "וישב יעקב" (שלוותו של יעקב), מאחר ש, "רוגזו של יוסף" אינו אלא הכנה והקדמה שהביאה לשלוה ד, "ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה".

ו. אמנם עדיין צריך להבין:

מובן ופשוט, שהענין הנ"ל (ששלימות השכר דשלוה רוחנית באה אחרי שלי- מות העבודה) הי' ידוע גם ליעקב. ומ- כיון שמדתו של יעקב היא מדת האמת (כידוע³²) – הרי ברור שיעקב הכיר מצבו ומדרגתו בעבודת השם כפי שהוא באמת, ומאחר שביקש לישב בשלוה, עכצ"ל שמצד מעמדו ומצבו אז כבר הי' ראוי באמת לשלוה זו (כי לאחרי כל היסורים שעברו עליו. ע"י הצרות וה- הרפתקאות של לבן ועשו וצרת דינה וכו'³³), הרי הוא ראוי לעבוד עבודתו (ששלימות מתוך שלוה).

(31) משא"כ הפסוק שלפניו – ראה לעיל הערה

8.

(32) זח"א קלט, סע"א. קסא, א. תניא ספ"ג.

וראה לקו"ש חכ"ז ע' 8. וש"נ.

אבל, הקב"ה רצה שיעקב יזכה לשל-
 וה בשלימותה, "עולמך תראה בחייר"³⁶,
 שגם בעוה"ז יזכה למצב של עוה"ב.
 ושלוה זו ניתנה ליעקב רק לאח"ז, כאשר
 "ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה
 שנה" (שבא ע"י "רוגוזו של יוסף").

[וי"ל שפרט זה נרמז גם במנהג
 ישראל ששם הפרשה הוא "וישב" (סתם),
 ולא "וישב יעקב": תוכן הפרשה הוא
 אמנם ענין של התיישבות ("וישב" ו-
 שלוה, כי "רוגוזו של יוסף" הוא שהביא
 לשלוותו של יעקב אבל בארץ מצרים:
 אין זו השלוה שיעקב השתוקק לה ו-
 ביקש עלי' ("וישב יעקב"), שכן מבוקשו
 הי' לישב בשלוה בארץ מגורי אביו,
 ואילו זה ש"קפץ עליו רוגוזו של יוסף"
 גרם והביא "וישב" סתם – שלוה סתם,
 שהיא חיי עוה"ב, שזכה לה כאשר "ויחי
 יעקב בארץ מצרים" דוקא].

ז. ביאור הענין:

ההבדל בין שני אופני השלוה הנ"ל
 הוא: השלוה שביקש יעקב היא שלוה
 שבגדר הנבראים, שלוה כזו שבכחם של
 בנ"א להגיע אלי', ובמילא – לבקש
 אותה:³⁷ ואילו הקב"ה נתן ליעקב שלוה
 כזו שאינה בגדר הנבראים ואין בכח
 הנברא להגיע אלי' בכח עצמו.

היתה לשלול מיעקב השלוה בארץ מגורי אביו (ש-
 ביקש), כ"א להגביהו לשלוה נעלית יותר. וכדי
 להדגיש זה, נתן לו הקב"ה כמה שנות שלוה בארץ
 מגורי אביו עד שהביא עליו "רוגוזו של יוסף".
 [ומובן ששתי השלוות צ"ל מן הקל אל הכבד:
 וי"ל גם – בתחילה שלוה בדוגמת ימיה"מ, ואח"כ –
 שלות עוה"ב].

(36) ל' רז"ל – ברכות יז, א. וראה ב"ב (יז,
 רע"א) שהאבות הטעימן מעין עוה"ב.
 (37) כי אין מתריעין על מעשה ניסים (ירושלמי
 תענית פ"ג ה"ב. וראה ברכות ט, א).

ומכיון שכן – טעמא בעי: מדוע ב-
 אמת הוצרך עוד ל"רוגוזו של יוסף" כדי
 שיוכל לזכות לענין השלוה?

ויש לומר נקודת הביאור בזה:

"שלוה" זו שאותה ביקש יעקב אינה
 אותה השלוה שניתנה לו ע"י ש"קפץ
 עליו רוגוזו של יוסף". כי כנ"ל, בקשתו
 של יעקב לישב בשלוה הי' (לא בתור
 קיבול שכן, מכיון ש"היום לעשותם"
 כתיב, אלא) רק שיוכל לעבוד את ה'
 מתוך מנוחה, ולשלוה כזו כבר אז הי'
 ראוי ע"י עבודתו הקודמת.

ויתירה מזו: לפי חשבון השנים³³ ש-
 הי' יעקב בארץ כנען נמצא, שעד ש"קפץ
 עליו רוגוזו של יוסף" (בהיות יוסף בן
 שבע עשרה שנה) היו ליעקב תשע שנים
 של שנות שלוה בארץ מגורי אביו.³⁴
 וי"ל שהיא היא השלוה שביקש יעקב.³⁵

(33) ראה רש"י (ורש"י ישן) ס"פ תולדות. רש"י
 יצא ל, כה: וישל לג, יז: פרשתנו לז, לד.

(34) ראה פרקי דרי"א פל"ח. ב"ר פפ"ד, ה
 (בסופו).

(35) ע"פ המבואר בפנים בטלה התמי' במח"ל
 זה "בקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגוזו של
 יוסף" – שלפי המפרשים הכוונה שהקב"ה לא
 הסכים לבקשתו של יעקב לישב בשלוה ולכן "קפץ
 עליו רוגוזו של יוסף" – והרי היו לו תשע שנות שלוה
 בארץ כנען עד ש"קפץ עליו רוגוזו של יוסף", כנ"ל?
 – כ"י המטרה ד, קפץ עליו רוגוזו של יוסף" לא

(*) ע"פ מ"ש ברש"י ישן ריש פרשתנו "יעקב
 ראה כל האלופים הכתובים למעלה תמה ואמר מי
 יכול לכבוש את כולו . יוסף" (וראה גם רש"י ויצא
 ל, כה) – י"ל (ע"ד הרמז עכ"פ) שטענת הקב"ה
 היא, שיעקב הי' צריך לעסוק בכיבוש אלופי עשו
 ולא, לישב בשלוה. אלא שכ"ז שיוסף (נטנו של
 עשו) – פרש"י ויצא שם) הי' קטן בשנים אינו בידו,
 אבל כשגדל ונעשה בן י"ז שנה, קפץ עליו כו"ו
 (ועפ"י יומתק הא ששילית שלוותו של יעקב היא ע"י
 רוגוזו של יוסף" דוקא, מדה כנגד מדה, שלא עסק
 בכיבוש אלופי עשו ע"י יוסף).

הנאה שלמעלה מגדר הנבראים, ובלשון הרמב"ם⁴⁵ – „אין כח באדם להשיגה על בורי' ואין יודע גדלה ופי' ועצמה אלא הקב"ה לבדו . . עינ' לא ראתה אלקים זולתך כו'".

ח. ובוזה יבואר הטעם שבשביל ה- שלוה הוצרך להיות „קפץ עליו רוגזו של יוסף” – כי לשלוה זו (שלמעלה מגדר הנבראים) לא הי' אפשר להגיע ב- כח עצמו ועבודתו, אלא עיני מיוחד שיעלה ויגבי' אותו למעלה ממדידותיו והגבלותיו (כדי שיוכל לקבל שלוה זו).

ובשביל זה לא הי' די בעבודתו ועילוי עיני צרת לבן ועשו וכו', אלא „קפץ עליו רוגזו של יוסף” – כי „רוגזו של יוסף” אינו רק ענין שצרתו מרובה יותר, בכמות ובאיכות, אלא שהוא מסוג אחר, ולכן גם העילוי שבא על ידו הוא נעלה יותר באי"ע.

וההסברה בזה:

צרת לבן וצרת עשו היו בתוכנם מלחמת ועבודת יעקב עם צד הלעו"ו. בתחילה עם לבן הארמי, „עם לבן הרשע גרתי ותרי"ג מצות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים”⁴⁷, ועד"ז בצרת עשו, המורה על מלחמת הקדושה נגד כחות הרע, כידוע בענין מלחמתו של יעקב עם שרו של עשו, „ויאבק איש עמו עד עלות השחר”⁴⁸ – שמלחמה זו הי' מעבודת ותפקיד האדם עלי ארץ, לבטל הרע ש- בעולם, לתקן עולם במלכות שד"י, ב- אופן שגם ביכולתו של האדם (נברא)

וע"ד שהוא בפשטות: בקשתו של יעקב לישב בשלוה היתה שישב „בארץ מגורי אביו” בלי בלבולים וכו', כדי ש- יוכל לעבוד את ה' במנוחה, ביחד עם בניו ויוצאי חלציו כו' הולכי וממשיכי בדרכו היא הדרך „אשר יצווה את בניו גו' ושמרו דרך הוי"ו”³⁸ – שזהו המקום והאופן הטבעי להגיע ולקבל שלוה כזו:

אבל הקב"ה נתן לו שלוה שהיא למע- לה מהטבע – „ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה” ע"פ טבע, עצם ה- מצאו „בארץ לא להם”³⁹ הוא בלבול ל- מנוחת ושלות הנפש, ומה גם בארץ מצרים, ערות הארץ, שהיא בלבול גדול ביותר לשלוה אמיתית. ומכל מקום, סיבב הקב"ה שישב יעקב במיטב הארץ⁴⁰, ש- ימצא הן שלוה גשמית והן שלוה רוח- נית⁴¹, באופן היותר נעלה (כלי כל דאגה משכן רע – מקולקלין שבאומות⁴², שאוי לרשע ואוי לשכנו⁴³ וכו').

וכשם שהוא בגשמיות ובפשטות, ש- שלות יעקב בארץ מצרים היתה למעלה מן הטבע – כן הוא ברוחניות הענינים, שה„שלוה” בארץ מצרים היתה קשורה עם „הנאה” מזיו השכינה בדומה ל„נהנין מזיו השכינה”⁴⁴ שבטעולם הבא, שהיא

(38) וירא יח, יט. וברש"י שם: יצווה ל' הווה.

(39) לך טו, ג.

(40) ויגש מזו, ו.

(41) וראה בארוכה לקו"ש ח"י ע' 160 ואילך.

(42) תו"כ אחריי (יח, ג) הובא בפרש"י שם.

(43) סוכה בסופה. ועוד. פרש"י במדבר ג, כט

(מתנחומא שם, יב). ר"פ קרח ד"ה דתן ואבירם

(מתנחומא שם, ד).

(44) ראה ביאורי הזוהר (לאדהאמ"צ) לזח"א רטז,

ב (לא, ב): וז"ש (בוהר שם לגבי הי"ז שנה דויחי

יעקב בארץ מצרים) בעינוגין ותפנוגין . . כמו נהנין

מזיו כו'.

(45) הלי' תשובה פ"ח הי"ז.

(46) ישעי' סד, ג.

(47) רש"י וישלח לב, ה.

(48) וישלח לב, כה. וראה בארוכה כלי יקר

ובכמה מפרשי התורה שם.

(*) ולג"י רבינו הלל הוא בס"פ קדושים.

לראות ולהכיר את התועלת שבעבודה זו.

אמנם „רוגזו של יוסף“ ה"ז סוג אחר לגמרי, שאין בזה מלחמה עם צד הלעו"ז או „בירור“ עניני העולם וכיו"ב – ולכאורה, כולו אינו אלא צער וצרה בלי שום מטרה כלל [ואדרבה, צרה זו גרמה לירידה כביכול במצבו של יעקב, ויח"א אבל על בנו"⁴⁹, ועד שמשו"ז פירשה ממנו שכינה"⁵⁰, ועוד זאת, שאמר „כי ארד אל בני אבל שאולה“ – „גיהנם"⁵¹].

ו„רוגזו“ זה, שלכאורה הוא בגדר „גזירה“ שאין בה טעם, הוא הוא הנסיון שהביא הקב"ה על יעקב כדי להעלותו למעלה מעלה, עד לעילוי שלא בערך כלל, שעיי"ז נעשה כלי לאמיתית השלוח, עוה"ב (שלמעלה מגדר נברא).

ט. ועדיין יש מקום לתמי: לפי הנ"ל שהשלוח שניתנה ליעקב אינה אותה השלוח שביקש, אלא הוא ענין מיוחד לעצמו, מה שרצה הקב"ה להטעימו מעין השכר דעוה"ב – א"כ מדוע חיכה הקב"ה בזה עד שביקש יעקב לישב ב-

(49) פרשתנו לו, לד.

(50) ראה תרגום אונקלוס ופרש"י ויגש מה, כז. ומפורש בתיב"ע שם, ושרת רוח נבואה דאיתלתת מני' בעידן דובינו ית יוסף". וכ"ה בזהר פרשתנו קפ, א. – ושאני בבית לבן שאף שהקב"ה אמר ליעקב (רש"י ויצא לא, ג) „אבל בעודך מחובר ל' טמא אי אפשר להשרות שכיתי עליך“, – בכ"ז „עם לבן גרתי ותרי"ג מצות שמרתי“, ובפרט משנולד יוסף (פרש"י ויצא ל', כה), נעשה מוכן לגאולה השלימה (ראה תו"א ותו"ח ר"פ וישלח – לעיל ע' 146) ועוד, כולל אמירת הו"י ליעקב הנ"ל. וראה פרש"י דברים ב, יז.

(51) פרשתנו לו, לה ובפרש"י.

(*) וראה גם ב"ר פצ"א, ו. תוד"ה יום שכלו (כ"ב קכ"א, א).

שלוח (וכנ"ל מהמדרש, דהא דקפץ עליו רוגזו של יוסף ה"י תוצאה מבקשתו של יעקב לישב בשלוח)?

וי"ל טעם הדבר (בפנימיות) – כי „הקב"ה מתאוה לתפלתו של צדיקים"⁵², ולכן כל זמן שלא ביקש יעקב לישב בשלוח – לא ניתנה לו השלוח המגיעה לו: ורק כש„ביקש יעקב לישב בשלוח“ – די"ל ד„ביקש“ כאן הוא (לא רק – רצה, אלא) לשון בקשה וחפלה – הרי לא זו בלבד שנתמלאה בקשתו, אלא עוד זאת – שניתנה לו השלוח בשלימותה, עוה"ב.

ומכאן למדנו יסוד גדול והוראה ב- עבודתנו בזמננו אנו, עד כמה נוגע ענין בקשת הגאולה"⁵³, שעל כאו"א מבני"ל ללמוד מהנהגתו של יעקב לבקש לישב בשלוח, שכל זמן שעדיין משיח לא בא, צריך כאו"א מישראל לבקש, ועוד יותר – לתבוע שיבוא משיח צדקנו, כלשון חז"ל"⁵⁴ (שהובא כמ"פ) „תני ר' שמעון בן יוחי . . . כל אותן אלפים שנפלו במלחמה בימי דוד, לא נפלו אלא על שלא תבעו בנין בית המקדש . . . ומה אם אלו . . . אנו . . . על אחת כמה וכמה, לפיכך התקינו חסידים הראשונים שיהיו מתפללים . . . בכל יום . . . השב שכינתך לציון וסדר העבודה לירושלים, ותקנו בונה ירושלים ברכה בפני עצמה בתפלה, ובברכת המזון“.

והובא (גם) להלכה"⁵⁵, וז"ל: הטעם

(52) יבמות סד, טע"א.

(53) ראה גם לקו"ש ח"כ ע' 233 ואילך. ושם –

לענין „בקש יעקב לגלות את הקץ“.

(54) מדרש תהלים (הוצאת כאבער) מזמור יז.

ועד"ז במדרש תהלים שם לפנינו. מדרש שמואל

ספליא, הובא ברד"ק סוף ש"ב.

(55) ב"י לטאו"ה סקפ"ח (ד"ה וכתב הרמב"ם)

שצריך להזכיר מלכות בית דוד בברכה זו (בונה ירושלים) . . לפי שצריכים אנו להזכיר מלכות שמים ומלכות בית דוד ובית המקדש . . ואין (ישראל) נגאלין עד שיתודו ויתבעו שלשתן.

אלא שבזמנו של יעקב הוצרך ל"קפץ עליו רוגזו של יוסף" כהקדמה כדי לקבל שלוה זו: משא"כ בזמננו אנו, הרי כבר עברו כל עניני "רוגז" ר"ל על בני ישראל, הגזירות והשמדות ל"ע"ס, עד להשמדות האחרונות ר"ל בדורנו אנו.

והקב"ה מתאוה לתפילתם של ישראל, אל, שיבקשו הגאולה – „ביקש לישב בשלוה" – וזה מביא ומזרז עוד יותר את הגאולה: וכמ"ש החיד"א⁵⁷ „אמרו ב' ילקוט תהלים רמז תשל"ו⁵⁸ אפי' אין ביד

ישראל אלא הקיווי כדאי הם לגאולה בשכר הקיווי וכו' . . ובוזה פירש . . מטבע ברכת את צמח דוד מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך כי לישועתך קוינו כל היום דאומרו כי לישועתך אינו מובן מה נתינת טעם היא . . אבל ע"פ האמור א"ש והכי פירושה את צמח דוד וכו' וכי תימא שאין לנו זכות מ"מ תצמיח כי לישועתך קוינו ויש לנו הקיווי ובשכר הקיווי כדאי שתגאלנו".

ובפשטות: כאשר בני" יבקשו כדבעי לישב בשלוה – הרי תיכף ומיד⁵⁹ תקויים בקשת כאו"א מישראל „ותחזינה עיינינו בשוכך לציון ברחמים" – שיבה בשובה ונחת וישיבה בשלוה „בארץ מגורי אביו", כפשוטו בגשמיות, בפועל ממש למטה מעשרה טפחים, ובעגלא דידן ממש.

(משיחות ש"פ וישב ומקץ תשד"מ:
ש"פ וישב תשמ"ו)

משבלי הלקט דין סדר ברכת המזון סקנ"ו. וברוקח הל' תפלה סי' שכב הובא מחז"ל שבהערה הקודמת. (56 ראה שערי תשובה לאדמו"ר האמצעי (ה), ב. וראה גם אשל אברהם (בוטשאטש) או"ח סס"ח) שכבר „בטלו השמדות ולא יהי עוד".

(57 מדבר קדמות מערכת ק' אות טז.)

(58 ממדרש תהלים מזמור מ. הובא גם ב'

אבודרהם ס' תפלות יוהכ"פ בסופו.)

(59 כלשון הרמב"ם בספרו של „הלכות הלכות": ומיד הן נגאלין (הל' תשובה פי"ז ה"ה).

וישב ג

— כי הו"ל להוסיף „רבותינו דרשו” ו-
כיו"ב, כדרכו בכ"מ שמביא „אגדה” ה-
מיישבת דברי המקרא,

ועוד, ע"ד הפשט אין בהכפלת תיבת
„יד” ד' פעמים יתור בכתוב — כי פעם
הא' והג' („ויתן יד”, „ויהי כמשיב ידו”)
מוכרחות הן בפשטות להמשך הסיפור:
היתור בפעם הב', ותקשור על ידו" הוא
רק שבמקום שתי התיבות „על ידו” הי'
אפשר לכתוב רק תיבת „עלי” — „ריווח”
של תיבה אחת! ואין זה יתור הדורש
ביאור, כי (ע"פ פשוטו של מקרא) כדאית
הוספת תיבה אחת ליתר ביאור.

אמנם בנוגע לפעם הד' („ואחר יצא
אחיו אשר על ידו השני”) לכאורה יש
מקום לומר, שלא רק תיבת „ידו” מיות-
רת, אלא שכל ד' התיבות „אשר על ידו
השני” מיותרות, שהרי ברור מהמשך ה-
כתובים ש„אחיו” (שיצא באחרונה) הוא
זה „אשר על ידו השני”, ואין צורך ב-
סימן זה: ועפ"ז יש לתרץ לכאורה ש-
יתור זה מלמדנו על שאר ה„ידות”, שיש
רמז בכך ש„ארבע ידות כתובות כאן” —
„כנגד ד' חרמים . . ד' דברים”.

אבל כד דייקת שפיר, גם בפעם הד'
אין כאן יתור (ע"ד הפשט, הדורש ב-
אור) — כי:

א. בסיפור לידת פרץ זורח (בניהם
של יהודה ותמר) נאמר בפרשתנו: ויהי
בלדתה ויתן יד (הוציא האחד ידו לחוץ?)
ותקח המילדת ותקשור על ידו שני
לאמר זה יצא ראשונה, ויהי כמשיב ידו
(לאחר שקשרה על ידו השני החזירה?) ו-
הנה יצא אחיו גו' ויקרא שמו פרץ, ואחר
יצא אחיו אשר על ידו השני ויקרא שמו
זרח.

על התיבות „אשר על ידו השני”
פרש"י: ארבע ידות כתובות כאן כנגד
ארבע חרמים שמעל עכן שיצא ממנו.
ויש אומרים כנגד ד' דברים שלקח
אדרתי שנער ושת"י חתיכות כסף של
מאתים שקלים ולשון זהב.

ולכאור' יש לתמוה, איך מתאים פירוש
זה עם הכלל שכלל רש"י כמ"פ, שבפ"י
רושו על התורה לא בא אלא לפשוטו
של מקרא — שהרי פירוש זה בפסוק,
שד' הפעמים שנא' כאן „יד” הם כנגד „ד'
חרמים שמעל עכן” (או „ד' דברים ש-
לקח”), לכאורה אינו אלא רמז בעלמא
שאינו לו שייכות לפירושן הפשוט של
תיבות אלו.

ודוחק גדול לומר שבלימוד ע"ד ה-
פשט (פרש"י) מתורץ עי"ז הכפלת תיבת
„יד” ד' פעמים, שהוא יתור לשון בכתוב

1) לה, כח"ל.

2) ל' רש"י שם, כח.

3) שם, ל.

4) ע"פ יהושע ז, כא. וראה לקמן סעיף ה.

5) כ"ה בכמה דפוסים וכת"י (או — „וב”).

6) בדפוסים אחדים, „ושני”. ולכאור' הוא טה"ד.

7) רש"י בראשית ג, ח, שם, כד. ובכ"מ.

7) ל' רש"י בראשית ג, ח.

8) ומתורץ בפשטות הטעם שהעתיק רש"י בה-

ד"ה גם התיבות „אשר על . . השני” שלכאורה אינו

שייכות לתוכן פירושו. וראה לקמן הערה 31.

9) ראה יפ"ת (השלם) לב"ר (פפ"ה, יד): ואע"ג

דלא מיייתרו כל ד' הידות כי' דמדהני לדרשא כולהו

נמי לדרשא. וראה גם נור הקדש (השלם) שם.

פעמים יד כתיב כאן¹⁴ וכיו"ב¹⁵? ובפרט ש"ארבע הידות" הוא ל' הכתוב בפי' שונה – חלקים¹⁶.

(ב) מדוע הוזקק רש"י לשני פירושי שים¹⁷? – וכמשנית כמ"פ, דכאשר רש"י מביא שני פירושים, הרי זה משום שבכל אחד מהם יש קושי שאין בהשני, אלא ש"הפירוש הראשון הוא קרוב יותר לפשט ולכן מביאו ראשונה.

(ג) בפירוש הא' לא פירט רש"י אילו הם ד' החרמים שמעל עכן, ואילו בפירוש השני מפרט רש"י ד' הדברים שלקח – "אדרת שנער ושתי חתיכות כסף . . . ולשון זהב!"

וביותר תמוה: בבראשית רבה¹⁸ – בפשטות, מקורו של פירוש רש"י זה – הוא באופן הפוך: בפירוש הא' מפורטים החרמים שמעל עכן – "ואלו הן ד', חרמו של עמלק וחרמו של סיחון ועוג וחרמו של יריחו וחרמו של כנענים (ניא מדין¹⁹)", ואילו בפירוש השני שם נאמר רק, כנגד ד' דברים . . . הה"ד²⁰ ואראה בשלל אדרת שנער אחת טובה וגו'" (מ"בלי להעתיק המשך הכתוב שבו נפרטו שאר הדברים²¹)!

(א) בתיבות אלו – "אשר על ידו ה"שני" – בא הכתוב להדגיש את הטעם לקריאת שם "זרח" (שנאמר בכתוב תיכף לאח"ז), וכפרש"י "ויקרא שמו זרח – ע"ש זריחת מראית השני²²".

(ב) ועיקר: מצינו כמ"פ שהכתוב מכ"פיל ענין (אף שיש בזה יתור של תיבות אחדות) – לשם תוספת הבהרה או אפילו רק ליופי הלשון.

ולדוגמא – בפ' בראשית²³: "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו גו' ויש"בות ביום השביעי גו' ויברך אלקים את יום השביעי גו'" – ג' פעמים "ביום ה"שביעי", ולא פי' שם רש"י טעם הכפלה ז'²⁴ (שהי' אפשר לכתוב "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו גו' וישבות בו מכל מלאכתו גו' ויברך אותו אלקים ויקדש גו'" – ולא הי' ספק שהמדובר "ביום השביעי")!

ועכצ"ל, שאין ביתור עז"ז קושי ע"ד הפשט – שלכן לא מצינו בנדו"ד כפר"שתנו, שפשטנו המקרא יעמדו על כך ש"ארבע ידות כתובות כאן", אף ש"ל שסמכו על פרש"י – והדרא קושיא ל"דוכתא.

ב. גם יש להבין כמה דיוקים ב"פירוש רש"י זה – ומהם:

(א) מהו דיוק הל' "ארבע ידות כתובות כאן" (כאילו שהו ארבע ידות שונות)? והרי כוונת רש"י היא לד' פעמים "יד" – וא"כ הול"ל "נכתב יד ד"פ²⁵, או "ד' "

(10) ראה גם נחלת יעקב, יריעות שלמה (מהרש"ל) ועוד על פרש"י.

(11) ב. ב. ג.

(12) וראה ספורנו שם.

(13) ראה פרש"י ר"פ ח"ש.

(14) וכהלשון בתוס' הדר זקנים כאן.

(15) ואף שעז"ז הוא הלשון בבראשית רבה (פפ"ה, יד), "כמה ידות כתיב כאן" – הרי נת' כמ"פ שאין רש"י מעתיק לשונות חז"ל דוקא כצורתן, אלא כאופן וסגנון שמתאים לפשט"מ.

(16) ויגש מז, כד. אבל ראה תרומה כו, יז (ועוד) שלרש"י – אין צורך לבאר מש"כ הראב"ע שם.

(17) ולהעיר שבמדרש לקח טוב כאן הביא רק טעם השני (אף שבמדרש רבה הובאו ב' הטעמים).

(18) פפ"ה, יד.

(19) כ"ה בהוצאת ראם (וצילום שלה). וראה מפרשי המדרש. וראה ב"ר הוצאת אלבק שם.

(20) יהושע ז, כא.

(21) כ"ה בב"ר לפנינו. וראה ב"ר הוצאת אלבק שם. – וביפה תואר לב"ר שם (ומלאכת הקודש על

ג. ויש לומר הביאור בכל זה:

כוונת רש"י בפירוש זה אינה לתרץ תור בלשון הכתוב, אלא לבאר ענין כללי בסיפור זה: גם בלימוד ע"ד הפשט מובן, שבסיפורי התורה בכלל²², ושל האבות והשכטים בפרט, בא הכתוב ל- למדנו ולהשמיענו תוכן מסויים – אם ענין הנוגע לידיעת חייהם הס', או שזהו בגדר „מעשה אבות סימן לבנים“, ענין המרמז על מאורעות של בניהם אחריהם

– וכפי שמצינו כמ"פ בפרש"י בפר- שיות הקודמות²³ (שמפרש כמה מאורעות של האבות איך שהם רומזים על דברים העתידים לבא בחיי בניהם), ובמיוחד במאורע כעין זה לעיל – בלידת יעקב ועשו: „ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב עשור“²⁴, שפרש"י שם²⁵ תוכן ענין זה ובפרטיות: „בדין ה' אוחז בו לעכבו, יעקב נוצר מטיפה ראשונה כו' ויעקב בא לעכבו שיהא ראשון ללידה כראשון ליצירה ויפטור את רחמה ויטול את ה- בכורה מן הדין“, וכן פרש"י הטעם שהי' אוחז „בעקב עשו“ – „סימן שאין זה מספיק לגמור מלכותו עד שזה עומד נוטלה הימנר“ –

וא"כ צריך להבין בנדו"ד – מהו תוכנו של סיפור זה ע"ד לידת פרץ וזרח, שאותו בא הכתוב ללמדנו, ש- תחילה „הוציא האחד ידו לחוץ ולאחר שקשרה על ידו השני החזירה“ ויצא אחיו, ואחר יצא זה, אשר על ידו השני, ומהו הטעם שזרח יצא לאחרונה אף ש- הוציא ידו תחילה?

[ואין לומר שגם כאן עיכב פרץ את זרח²⁶ כדי שיצא הוא ראשון והוא יהי' הבכור²⁷ – דביעקב ועשו, הרי כיון שעשו הי' רשע, מובן הטעם שיעקב לא רצה שעשו יצא ראשון²⁸ (וכן לאידך – עשו, להיותו רשע, לא הניח ליעקב לצאת ראשון): אבל בנדו"ד, הרי כבר פרש"י – הן בפ' תולדות²⁹ והן- כאן בפרשתנו³⁰ – ש„שניהם צדיקים“, ומדוע יצא פרץ לפני זרח שהוציא את ידו תחלה?]

ודבר זה מסביר רש"י בפירושו³¹:

(26 ראה פרש"י כאן (בטעם קריאת שם „פרץ“) „פרצת – חזקת עליך חזק.“
(27 היינו בכור לאמו. ולהעיר מפענח רזא ומושב זקנים כאן.

(28 כי בפשטות, אם עשו הי' ראוי לבכורה אין מקום שיעקב ישתדל לעכב עליו מלצאת ראשון (היפך הטבע דהנכנסת אחרונה תצא ראשונה – רש"י שם): אלא שאם יעקב לא הי' „ראשון ליצירה“ לא הי' מקום לעכב כו' כי אין אחיותו „בדין“. ואכ"מ.

(29 כה, כד.

(30 לח, כו.

(31 ומה שכתב רש"י זה כאן דוקא, ולא בתחילת הענין (בפעם הא' שנאמר „יד“) – כי הקושיא היא לאחרי הפעם הא', ובתקפה בפעם הד' שנאמר „יד“.

אלא שעצ"ע מדוע העתיק בהד"ה גם התיבות „אשר על (ידו) השני“, וי"ל, שבוה מרמז רש"י, שע"פ פירושו מתורץ בפשטות (ובאופן מרווח) היתור של ד' תיבות אלו (אבל אינו, כי ביאור טעם קריאת

פרש"י כאן), שגירסת רש"י בב"ר שנפרטו כל ד' ה- דברים, ולכאורה אין דבריו מוכרחים. ובפרט שבי- רש"י לב"ר שם פי' ד' הדברים באו"א (כדלקמן) הערה (40).

(22 ראה רש"י בראשית א, א ובמפרשי רש"י שם. לקו"ש ח"ה (ע' 3 ואילך).

(23 ראה לדוגמא: רש"י לך יב, ו. שם, ח. שם יד, יד. ועוד (ובכולם לא הקדים רש"י „ורבותנו זרשו“).

(24 תולדות כה, כו.

(25 והקדמת רש"י שם „שמעתי מדרש אגדה הדורש לפי פשוטו“ – הוא מפני שחוכן הפירוש (שיעקב נוצר מטיפה ראשונה כו') הר"ע של אגדה, אבל כללות הענין, שיש בסיפור זה תוכן ומשמעות, הוא (גם) לפי „פשוטו“.

יד", "ותקשור על ידו", "כמשיב ידו",
אשר על ידו השני";

וכיון שכן, מסתבר לומר, שהתוכן וה-
"סימן" מרמז ג"כ למאורע בעתיד השייך
ל"יד", והקשור במספר של ד' – ולכן
פרש"י, כנגד ד' חרמים שמעל עכן . . ד'
דברים שלקח".

ובזה מובן ג"כ טעם העדיפות בפי-
רושו הראשון של רש"י לגבי הפירוש
השני: כיון ש, ארבע ידות כתובות כאן"
– ד' ענינים בקשר ל"יד" וכ"א בתוכן
שונה ("ויתן", "משיב כו', כנ"ל) – מס-
תבר לומר, שגם בה"סימן" אירעו ד'
מאורעות שונים: ולכן פירושו הראשון
של רש"י הוא, "כנגד ד' חרמים שמעל
עכן", שהן ארבע פעולות שונות, בד'
זמנים שונים: משא"כ לפירוש השני,
שהם כנגד ד' דברים שלקח", אין כאן
ד' לקיחות ("ידות") שונות, כ"א ד' פרטים
בלקיחה אחת.

ה. אלא שמ"מ לא הסתפק רש"י בפי-
רוש הא' ומביא גם דברי ה"ש אומרים"
– "כנגד ד' דברים שלקח" – כי יש
יתרון (גם) בפירושו השני.

ויש לומר, שרש"י מרמז זה ע"י ה-
שינוי ("הנל סעיף ב'), שבפירושו הא' לא
פירט החרמים ובפירושו הב' פירט ד'
הדברים.

והביאור בזה:

הטעם בפשטות מה שלא פירט רש"י
מה הן ד' החרמים הוא – מפני שבפשוטו
של מקרא אין הכרע מה הם החרמים
שבהם מעל עכן, שהרי בקרא מפורש רק
ע"ד המעילה בחרם של יריחו, אבל לא
ע"ד שאר המעילות³⁵.

"ארבע ידות כתובות כאן, כנגד ארבע
חרמים שמעל עכן שיצא ממנו", כלומר,
שענינו של סיפור זה הוא "סימן" הרומז
והשייך ל"בן" לאחר כמה דורות; ולכן
נדחה זרח ויצא לאחרונה ולא זכה
בבכורה³², היות שיצא ממנו³³ עכן שמעל
בד' חרמים³⁴.

ד. עפ"י מתורץ ג"כ הטעם שלא הק-
דים רש"י כאן, "ורבותינו דרשו" (וכיו"ב):

רש"י כותב הקדמה כזו במקום שיש
קושי בלשון המקרא, המתיישב רק ע"פ
דרש או רמז; אבל בנדוד"ד לא בא רש"י
להפקיע הכתובים מידי פשוטם (וגם –
לא בא לדרוש יתורא דקרא), אלא
כוונתו היא לבאר ה"סימן" שבמאורע זה
(וכנ"ל, שכן רגיל (גם) ע"פ פשוטו של
מקרא, שיש תוכן ורמז במאורע זה, וכמו
"וידו אוחות בעקב עשו" שפרש"י (כנ"ל)
"סימן שאין זה מספיק לגמור מלכותו
כו", ולא הקדים שזוהי אגדה או דרשה).

וזהו דיוק לשון רש"י – "ארבע ידות
כתובות כאן" (ולא "ארבע פעמים כתיב
יד" וכיו"ב) – להדגיש, שאין כוונתו ל-
עצם ההכפלה בלשון הכתוב, כ"א, שב-
לידה זו כתובות, ארבע ידות" – ד' עני-
ני "יד" שונים ("ידות" ל' רבים) – "ויתן

שם, "זרח" – ה"ז מפורש בקרא. וראה תרגומים
ע"ה פ).

32) ראה רמב"ן כאן "פרץ הוא הבכור". וכי-
בחי: הבכור הגמור . . פרץ שהוא הנפטר מן הרחם
תחילה . . וכן הכתוב יזכיר שמו תחילה (ויגש מו, יב.
וכן פינחס כו, כ).

33) להעיר מביכת יעקב לאפרים ומנשה (ויחי
מח, יט ובפרש"י שם ושם, כ). וראה רש"י שם, ח.
ועד"ז בכ"מ. – ולהעיר מהשקו"ט במפרשים ב'
פרש"י וירא (כא, יז), "באשר הוא שם". ואכ"מ.

34) ואף שגם מפרץ יצאו מלכים לא כשרים
(שמעשיהם פגעו בכלל ישראל – ראה לקמן ס"ו) –
היי כיון שיצאו ממנו מלכי בית דוד, עד למלך
המשיח, מובן שזה מכריע (משא"כ בזרח).

35) ראה רש"י סנהדרין מג, ב (ד"ה שנים)
וכיוצא בו עשה בעיירות אחרות ולא נחפרטומו'.

פגעו בכלל ישראל⁴¹, אין זה ענין של חטא פרטי שלו אלא חטא הנוגע להכלל כולו.

[כי פשוט, דמה שא' מיוצאי חלציו של זרח הנהו רשע (ואפילו רשע גדול ביותר) אין זה טעם שעבור זה יפסיד זרח את בכורתו, וכ"ש וק"ו שהכתוב יספר אודות זה תיכף בלידת זרח].

וזהו הקושי בפירושו הראשון של רש"י (שלא לא הסתפק רש"י בו בלבד), שלפיו נרמזו כאן (גם) ג' המעילות הראשונות של עכו, שלא פגעו בכלל ישראל⁴² אלא הן חטאיו הפרטיים (ועד שלא נחית הכתוב לספר אודותם) – וא"כ מדוע רמזו הכתוב בלידת זרח כסיבה להפסד הבכורה?

משא"כ לפירוש השני שהרמז ב"ד' הידות" הוא רק בשייכות להמעילה ב- חרם של ירחו, שפגע בכלל ישראל כ- מסופר במקומו (בס' יהושע)⁴³.

ז. מיינה של תורה בפרש"י זה:

איתא בספר הבהיר⁴⁴, ש"זרח" ו"פרץ" הם שמש ולבנה, וענינם של שמש ולבנה בעבודת ה'" – "שמש" מרמז על עבודת הצדיקים, שעבודתם היא "תמידים כסדרם", בלי שינוי (כמו אור השמש שאין בו שינויים), ולבנה מרמזת על בעלי תשובה (כמו מולד ומילוי הלבנה שבא לאחרי חסרונה).

ולכן מפרץ (שכנגד) לבנה יצאה מל-

ואע"פ שמאמירת עכו⁴⁵, וכזאת וכזאת עשית" יודעים (כפרש"י שם) שמעל, גם בחרמים אחרים – הרי אין יודעים מזה (א) בכמה חרמים מעלי⁴⁶, (ב) ובאיזה חרמים מעל (ועד ש"א שמעל בג' או ה' חרמים⁴⁷, וגם מצינו שקו"ט ארוכה במפרשים⁴⁸ מה הם החרמים).

וזהו העדיפות בפירוש השני על פירוש הראשון – כי ה"ד" דברים ש- לקח" מפורשים בפשוטו של מקרא. ולכן מדייק רש"י לפרט את ארבעת הדברים – כי בשטחיות מפורש בקרא⁴⁹ רק שלשה דברים, "אדרת שנער אחת טובה ומאתים שקלים כסף ולשון זהב אחד" (אדרת, כסף, זהב), ולכן מפרט ומפרש רש"י שהיו כאן "שתי-חתיכות-כסף-של מאתיים שקלים"⁵⁰.

משא"כ ד' המעילות של עכן (שבפי' רוש הראשון), כנ"ל, שלא מצינו אותן מפורטות בפשוטו של מקרא.

ו. ועוד י"ל, ובהקדם: מובן ופשוט, דזה שזרח לא זכה בבכורה מפני שיצא ממנו עכן, הוא דוקא מפני שמעשיו של עכן (שנרמזו בארבע ידות הכתובות כאן)

(36) יהושע ז, כ.

(37) ע"ד הפשוט. משא"כ ע"ד הדרש – ראה מפרשים שצויינו לקמן הערה 39 שלמדים מהלשון "וכזאת וכזאת" וכיו"ב [אלא שבכל אופן, מזה גופא שיש בזה פלגותא מובן שגם ע"ד הדרש אינו פשוט כו].

(38) סנהדרין שם [אלא שבחדא"ג מהרש"א שם מגי' "ד" במקום ה" (כנירושלמי שם פ"ו ה"ג, ומציון לרד"ק יהושע שם – דמשמע שכן היתה גירסתו ב"ש)].

(39) ראה ר"ח ומפרשי ע"י סנהדרין שם. מפרשי בר' שם. מפרשי רש"י כאן. ואכ"מ.

(40) וברש"י לבר' שם פ"י באופן אחר (שהיו שתי אדרות). וראה נור הקדש לבר' שם (ועוד). ואכ"מ.

(41) ראה יהושע שם, יא ואילך. סנהדרין שם. וראה גם יהושע (כב, כ), "עכו . . . מעל . . . ועל כל עדת ישראל ה' קצף". ולהעיר מרש"י לך יב, ה.

(42) ראה סנהדרין שם.

(43) סקצ"ו (הובא ברמב"ן ובחי' כאן. וראה גם גר"א ועוד).

(44) אהר"ת ואתחנן ע' קי. ועוד.

שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים
גמורין יכולין⁵⁴ לעמוד בר⁵⁵.

ובזה מובן גם הרמז בסיפור אופן
לידת פרץ וזרח:

כיון שזרח (מצ"ע) ענינו עבודת
הצדיקים, לכן התחיל הוא לצאת תחילה,
כי התחילה וראשית הכוונה היא, ש-
כארי"א יהי' במדרגת צדיקים⁵⁶: אבל עי"ז
שיצא ממנו עכו, הוצרך להתגלות מעלת
התשובה⁵⁶ [וכפשוטו של ענין, שעכן הי'
בעל תשובה, שהתודה על חטאיו ויש לו
חלק לעוה"ב⁵⁷] – וזהו מענינו של פרץ
– „פרצת עליך פרץ, תיקונו של „עכן“
על ידי פריצת הגדר, ע"י עבודת ה-
תשובה.

(משיחות ש"פ וישב ויש"פ מקץ תשל"א, תשמ"ו)

כות בית דוד – שדוד „הקים עולה של
תשובה“⁴⁵, עד למלך המשיח – שאחד
מהחידושים של משיח הוא, כמאמר ה'
זהר⁴⁶, משיח אתא לאתבא צדיקיא ב'
תיובתא, שגם צדיקים יגיעו למעלת ה'
תשובה. וזה מרומז בשם „פרץ“ – ע"ש
„פרצת עליך פרץ“⁴⁷, המורה על ענין
של פריצת הגדר⁴⁸, שזהו ענינה של עכו-
זת התשובה⁴⁹, שהיא „בחילא“ בכלל ו-
„בחילא יתיר“⁵⁰, למעלה ממדידה ו-
הגבלה⁵¹ („בכל מאדר“).

והטעם שפרץ יצא תחילה והוא ה'
בכור⁵² – כי עבודת התשובה היא למע-
לה מעבודת הצדיקים, וכמאמר⁵³ „מקום

(45) ע"ז ה, רע"א.

(46) הובא בלקו"ת שמע"צ (צב, ב), שה"ש (ג),

סע"ב) ועוד. וראה זח"ג קנג, ב.

(47) פרשתנו לת, כטי. – וראה אגדת בראשית

ספס"ג (ורש"י לברי פפ"ה, יד) „פרץ זה משיח

שנאמר (מיכה ב, יג) עלה הפורץ לפניהם“.

(48) ראה ראב"ע ורמב"ן עה"פ.

(49) ראה בארוכה. ספר המאמרים – מלוקט“

ח"א ע' שסז ואילך. וש"נ.

(50) כ"ה בכ"מ, ע"פ זח"א קכט, ב (ושם:

ברעותא דלבא יתיר ובחילא סניא).

(51) ראה לקו"ת תצא לט, א ואילך. שה"ש נא,

א. ובכ"מ. – וראה שעת" ח"ב חינוך פמ"ח מעלת

„בכל מאדר“ דבע"ת לגבי „בכל מאדר“ דצדיקים.

(52) וראה אגדת בראשית שם.

(53) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד (כדעת ר'

אבהו ברכות לד, ב).

(54) כ"ה ל' (גירסת) הרמב"ם (אין . . יכולין

לעמוד – ולא „אין עומדין“ כבש"ס שם), והיינו

שאין זה אפילו ביכולת שלהם. ובזח"א שם: לית לון

רשו לקיימא בר.

(55) ראה לקו"ת שה"ש (מד, ג ואילך) ועוד –

שדוקא ע"י עבודת הצדיקים נעשה דירה בתחתונים.

ולהעיר ממשנת (תו"ח תולדות יב, ג.ד. ובסוף

הפרשה). שם ס"פ וישלח. ועוד) במעלת צ"ג

שנעשה בע"ת, „שאין בע"ת יכול להגיע לשם כלל“.

(56) ראה יריעות שלמה (מהרש"ל) על פרש"י

כאו, ד.ד' חרמים היינו נגד חוט השני שרומז על

החטא שנאמר (ישעי' א, יח) אם יהיו חטאיכם כשנים

כשלג ילבינו (וראה תו"ש פרשתנו לת, כח אות

קכה. וש"נ. קהלת יעקב מערכת זרח).

(57) משנה סנהדרין שם.

מקץ

ארץ כנען . . והבא מארץ אדום לארץ מצרים אין לו לעבור בארץ כנען".

ועוד ועיקר⁸: ביאורו זה של הרמב"ן מיישב רק מדוע יש חשש גם מפני בני ישמעאל ובני עשו הרחוקים – אבל עיקר התמי' במקומה עומדת: מדוע נקט רש"י „בפני בני ישמעאל ובני עשו” (שב- זה שולל שאר אומות), ולא כתב בלשון סתמי וכללי „בפני האומות” (או כלשון הרשב"ם⁹ „בפני האנשים”) – וכולם בכלל?

(ב) הרא"ם תי' שלא נקט בני ארץ כנען מפני „שכל אנשי ארץ כנען ה' להם תבואה כמותם”, משא"כ „בני עשו וישמעאל השוכנים סביבות ארץ כנען (ש)לא ה' להם תבואה כאנשי כנען".

אבל גם זה קשה (כמו שהקשו במפרשי¹⁰): מפשטות לשון הכתוב לעיל¹¹ „ויהי רעב בכל הארצות”, וכן ממש"נ לאח"ז בעת הליכת בני יעקב למצרים „ויבואו גו' בתוך הבאים כי ה' הרעב

א. בפסוקי „וירא יעקב כי יש שבר במצרים ויאמר יעקב לבניו למה תתראו פרש"י: למה¹² תראו עצמכם בפני בני ישמעאל ובני עשו כאלו אתם שבעים, כי באותה שעה עדיין ה' להם תבואה.

וידועה התמי': מדוע נקט רש"י „למה תראו עצמכם בפני בני ישמעאל ובני עשו”, שלא גרו בארץ כנען (כמפורש בקרא, שבני ישמעאל שכנו „מחילה עד שור אשר על פני מצרים”, ועשו ובניו ישבו בארץ שעיר¹³) – ולא אמר שלא יראו עצמם בפני שכניהם בארץ כנען גופא?

במפרשים מצינו כמה תירוצים ע"ז – אבל כולם דחוקים לכאורה, ולדוגמא:

(א) הרמב"ן בפירושו תירץ „ואולי היו בני ישמעאל ובני עשו באים מארץ אחוזתם אל יוסף לשבור והיו באים דרך ארץ כנען עוברים עליו ואמר להם שלא יראו עצמם שבעים בפניהם כי יחשדוהו שיש ליעקב תבואה ויבואו אליו לאכול עמו לחם בביתו".

אבל כבר תמה עליו הרא"ם ד„ארץ אדום וארץ מצרים שתיהן בדרומה של

(7) ומכש"כ ארץ ישמעאל שהיא „מחילה עד שור אשר על פני מצרים”, כנ"ל.

(8) נוסף על הדחוק, לכאורה, בעצם סברתו ש- יעקב חשש ש,יבואו אליו (בדרכם למצרים) לאכול עמו" – דמה בכך? וממנ"פ, אם יש לו די תבואה בטח יכניס האורחים ובפרט – ממשפחתו (ומבן שבשביל חשש זה שלא יבואו לביתו – לא ישלח בניו לשבור בר במצרים!).

(9) כאן. וראה גם רד"ק.

(10) נחלת יעקב כאן. וראה חדא"ג מהרש"א

תענית שם.

(11) מא, נד. – בראב"ע ורמב"ן שם שהכוונה רק להארצות אשר סביב ארץ מצרים. אבל מסתימת רש"י שם מוכח שס"ל דקאי על כל הארצות. וראה הערה 13.

(1) פרשתנו מב, א.

(2) מתענית י, ב. וראה לקמן סעיף ב.

(3) בדפוס ראשון ושני דרש"י (וכן בל' רש"י שברמב"ן, חזקוני, רא"ם ועוד) – „אל” (כבתענית שם). וראה השק"ט ברא"ם ועוד מפרשי רש"י. ואכ"מ.

(4) סי"פ ח"ש.

(5) וישלח לו, ח. וראה ר"פ וישלח. שם לג, טו.

(6) ע"ד לעיל (וישלח לו, ל), להבאישני ב'ושב הארץ גו' ונאספו עלי גו". וראה ג"כ תולדות כו, יד (הובא לקמן בפנים).

(ד) בכלי יקרי¹⁹ מבאר שנקט בני ישמעאל ובני עשו „כי שניהם סוברים שיצחק גזל הצלחת ישמעאל”²⁰ ויעקב גזל הצלחת עשו ע”י השתדלות” (כי יעקב לקח ברכתו של עשו במרמה²¹), ולכן הם מקנאים לישראל יותר מכל האומות, ומשום זה חשש יעקב לקנאת בני ישמעאל ובני עשו דוקא.

אבל ג”ז אינו מובן: אפילו את”ל שבני ישמעאל ובני עשו היתה בהם מדה יתירה של קנאה מבשאר האומות, מ”מ פשוט, שגם אנשי כנען קינאו ליעקב ו- בניו בראותם שהללו שבעים בשעה שהם רעבים [וע”ד שמצינו לעיל ביצחק, ד- כאשר הקב”ה ברכו והצליחו בארץ פלשתים בשנת רעבון²² באופן שה”י לו „מקנה צאן גוי ועבודה רבה”²³, הרי משריז – „ויקנאו אוחו פלשתים”²³].

ומכיון שכן, עיקר התמי’ במקומה עומדת: מדוע נקט רש”י „בפני בני יש-

בארץ כנען”¹², משמע, שבעת אמירתו של יעקב „למה תתראו” ה’ הרעב בארץ כנען, ואנשי כנען באו לארץ מצרים לשבור ברי”.

ועוד זאת: עדיין אינו מתורץ (כמו שהקשה המהרש”א¹⁴) – מדוע נקט רש”י בני ישמעאל ובני עשו דוקא, ולא „עמון ומואב שהיו ג”כ שכני ארץ כנען”? והעיקר (כנ”ל): למה ל’ לרש”י בכלל לפרט שמות של אומות, ולא כתב סתם „בפני האומות” וכיו”ב¹⁵?

ג) בגור אר”י כתב ד, מאחר כי עשו וישמעאל אחים לכם יאמרו לכם וחי אחיר עמך¹⁶ ולפיכך היו יראים מפני עשו וישמעאל ולא מאנשי כנען”.

אבל גם סברא זו צ”ע לפי פשוטו של מקרא (נוסף על הדוחק לומר שבני ישמעאל ובני עשו יבואו לתבוע מזון מיעקב ובניו) – כי רואים במוחש, שאדם דואג יותר משכניו שאינם קרוביו מאשר קרוביו¹⁷ שבמדינה אחרת¹⁸.

12) מב, ה. – וברמב”ן (שם, ו) מפרש שבני יעקב „הם הראשונים אשר באו מארץ כנען”. אבל לכאורה אין כל רמז לזה בפרש”י.

13) וראה גם ויגש מז, טו (ובפרש”י שם, יג: חזלת שני הרעב) ובהמשך הכתובים שם.

14) בחדא”ג תענית שם.
15) וכן קשה על תי’ הנחלת יעקב ושל הדברי דוד (להט”י) – שכתבו טעמים רק ע”ז שאין לחשוש מפני בני כנען, אבל לא – מדוע נקט רש”י בני ישמעאל ובני עשו דוקא (נוסף על מה שיש להקשות על גוף תירוץ. ואכ”מ).

16) בהר כה, לו.
17) להעיר ממשלי (כו, י) טוב שכן קרוב מאה רחוק.

18) בחדא”ג שם (וראה גם באר יצחק על פרש”י כאן) ש, הקנאה שנאמרה הכא לא שייכא רק באחים קרובים ומטעם שיהי’ האדם עם אחיו בצרה” ע”ש.

אבל צ”ע אם גם ע”ד הפשט אפ”ל שהשתתפות

בצרת אחרים היא רק באחים קרובים, ולא גם בצרת שכנים (וראה רש”י נח ז, ז, נאסרו כו’ מפני שהעולם שרוי בצער”). ובכל אופן דוחק גדול ל- פרש כן כונת רש”י שסתם ולא כתב טעם והסברה על „למה תתראו”.

19) דברים ב, ג.

20) כי „ביצחק (דוקא) יקרא לך זרע” (וירא כא, יב), „ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק” (ח”ש כה, ה), וברש”י שם: הברכות מסורות בידיך . . . מסרם ליצחק.

21) תולדות כז, לה. ועוד.

22) תולדות כז, יב ובפרש”י.

23) שם, יד.

* ולהעיר, שגם בני מואב ועמון הם קרובים לבני יעקב, אף שיש לחלק בינם לבני ישמעאל ובני עשו שהם יו”ז של אברהם ויצחק, כמובן. כן להעיר מבני קטורה (בני אברהם) שישבו ב, ארץ קדם” (ח”ש כה, ו).

אבל עדיין צ"ע, מדוע יתנהגו בני יעקב באופן כזה, שיראו עצמם כאילו הם שבעים יותר מכפי כמות התבואה שבידם? וגם אם יש איזה טעם להנהגה כזו – מנ"ל לרש"י הא? והלא יכולים ללמוד בפשטות, שיעקב הזהירים, "למה תתראו" על השובע של אותה השעה?

(ב) מקורו של רש"י הוא בגמ' תענית³⁰ – ושם הלשון: אמר להם יעקב לבניו אל תראו עצמכם כשאתם שבעין לא ב-פני עשו ולא בפני ישמעאל כדי שלא יתקנאו בכם.

ויש להבין טעם השינויים בלשון רש"י³¹:

(א) בגמ' מקדים עשו לישמעאל ורש"י מהפך הסדר – "בני ישמעאל ובני עשו"³².

(ב) רש"י משמיט³³ סיום לשון חז"ל, "כדי שלא יתקנאו בכם"³⁴.

(30) י, ב.

(31) הטעם שמוסיף רש"י בני ישמעאל ובני עשו מוכן בפשטות, כי ישמעאל עצמו כבר מת. וגם בנוגע לעשו, החשש הוא לא רק מפני עשו עצמו אלא מפני (כל) בני עשו. ולהעיר שבפירושו (רש"י?) ובתוס' תענית שם הגירסא בני עשו.

(32) בל' רש"י שברמב"ן (וכן באחדים מכת"י רש"י שתח"י) מקדים עשו לישמעאל. אבל בדפוס ראשון, כמה כת"י רש"י שתח"י ודפוסים הנפוצים הוא כפנים (ובדפוס שני דפרש"י נשמט "בני עשו").

(33) אלא שבאחדים מכת"י רש"י שתח"י הובא "ויקנאו בכם".

(34) וי"ל (בדוחק עכ"פ) שמוכן מעצמו, ובפרט שכבר מצינו בקרא הקנאה בכגון דא – "ויקנאו אותו פלשתים", כנ"ל.

אבל להעיר שע"ד הפשט לכאורה לאו מילתא דפשיטא היא דמי שנתברך מאת ה' יש לו, להטמין*

מעאל ובני עשו, היינו שהחשש הוא רק מפני אומות אלו², ולא מפני שכניו ב-ארץ כנען?

ב. ויובן זה בהקדים כמה דיוקים ב-לשון רש"י:

(א) לכאורה רש"י סותר את עצמו, דנתחילה כתב, "למה תראו עצמכם . . . כאלו אתם שבעים"²⁵, שמשמעו שבאמת לא היו שבעים ורק הראו עצמם כאלו הם שבעים – וממשיך, "כי באותה שעה עדיין הי' להם תבואה"²⁶?

אשר ע"כ צ"ל, שכוונת רש"י ב, כאילו אתם שבעים" היא²⁷, שבני יעקב הראו עצמם כאילו יש להם הרבה תבואה²⁸ שתספיק להם לפרנס את עצמם זמן רב – ובאמת היתה להם תבואה רק, "באותה שעה" [היינו רק לאותה שעה בלבד, ו-כמובן מהמשך הפרשה, ש"כלו לאכול את השבר אשר הביאו ממצרים"²⁹ והוצ' רכו לירד עוה"פ למצרים לשבר אוכל] – וע"ז הזהירים יעקב "למה תתראו".

(24) ובעיון יעקב לע"י תענית שם, שחשש מהם דוקא, לפי שהם בני אבותיהם ולא יקויים בהם מהר-סיד ומחריבין ממך יצאו. אבל אינו ע"ד הפשט, כמובן.

(25) בדפוס ראשון דרש"י וכמה כת"י רש"י ש-תח"י (וכן בל' רש"י שברמב"ן) ליתא תיבת, "כאילו". אבל בדפוסים הנפוצים הוא כפנים. וכ"ה בדפוס שני וכמה כת"י רש"י שתח"י. וכן הועתק ברא"ם ועוד מפרשי רש"י.

(26) ומה שתי' בנחלת יעקב על פרש"י כאן, "דנקט הכי משום הדיוק אלא תראו עצמכם כאלו אתם רעבים וצעורים" – לכאורה דוחק הוא (ואין כל רמז לזה בפרש"י).

(27) כפי' הדברי דוד (להט"ז) כאן. וראה גם רא"ם כאן.

(28) ע"ד מ"ש ביפ"ת (השלם) לב"ר כאן (פצ"א, ב) ש, לא היו מדקדקים בצמצום הפרנסה".

(29) מג, ב וברש"י שם. וראה גם רש"י שם, ח "ולא נמות ברעב".

* בש"ס לפנינו. אבל בע"ז שם, בפני עשו".

ג. ויש לומר, ששאלות אלו מתורצות אחת בחברתה:

ע"ד הפשט החשש ד"למה תתראו" אינו משום ענין הקנאה, כי מכיון שלא הי' ליעקב ובניו הרבה תבואה, כ"א רק "באותה שעה" (כנ"ל), הרי מעיקרא אין מקום לקנאה מצד העמים³⁵ (ואין זה דר-מה להצלחתו הגדולה של יצחק באופן של "וגדל גו' הלוך וגדל גו' גדל מאד, ויהי לו גו' ועבודה רבה")³⁶:

והחשש ד"למה תתראו" הוא (לא על עצם הצלחת בני יעקב, שהיתה להם תבואה בשעת הרעב, כ"א) רק על זה שהראו עצמם כאלו הם שבעים, וחשש זה ד"למה תתראו" הוא ענין מיוחד ה"שייך רק לבני ישמעאל ובני עשו (כד-לקמו).

וזהו גם טעם השינוי, שבגמ' מקדים עשו לישמעאל ורש"י מהפך את סדרם: לפי המפורש בגמ', שטעם החשש הוא "שלא יתקנאו בכם", הרי מובן, שעיקר חששו של יעקב הי' מפני קנאתם של בני עשו אחיו, שלקח ממנו הברכות "במר-מה"²¹ — וכמפורש בכתוב³⁷ "וישטום עשו את יעקב על הברכה גו'" — ופשט שקנאת בני עשו היתה יותר גדולה פי כמה מקנאתם של בני ישמעאל³⁸ על אשר "יצחק³⁹ גזל הצלחת ישמעאל": משא"כ לפי פרש"י אין החשש ד"למה תתראו" שייך לענין הקנאה (או נקמה), ולכן מונאם לפי סדר הדורות — בני ישמעאל ובני עשו.

ד. הסברת הענין:

כבר מצינו בכתובים לפני' שהי' מצב של רעב בארץ כנען הן בימי אברהם והן בימי יצחק, ושניהם עזבו בגלל זה את מקומם — אברהם ירד מצרימה לגור שם⁴⁰, ויצחק הלך אל אבימלך מלך פלשתים גררהי' (והי' דעתו לרדת ל-מצרים כמו שירד אביו בימי הרעב"א לא שהקב"ה ציווה לו "אל תרד מצ-רימה")⁴².

והטעם שסיבב הקב"ה כך שהוצרכו לגלות ממקומם, אינו משום שלא היו ראויים ח"ו שהקב"ה יכלכל אותם גם

הצלחתו כו' משום חשש הקנאה (גרידא) — שהרי, אדרכה, יצחק לא עזב מעצמו את המקום מחמת קנאת הפלשתים אלא רק מפני ששילוחו משם (תולדות כו, טז): ויתירה מזו: מפורש בפרש"י (דברים ב, ז) "כי ה"א ברכך גו', לפיכך לא תכפו (ס"א תכפרו) את טובתו להראות כאלו אתם עניים אלא הראו עצמכם עשירים" — הרי להדיא, שעל ה-מתברך מאת ה' להראות את עצמו עשיר (ולא לחשוש משום קנאה) דאלי"כ ה"ה כפוי טובה (כקושיית הדברי דוד כאן. וחילוקו בין ברכה מועטת לברכה מרובה צ"ע).

ועי"פ, גם את"ל פרש"י ס"ל שבנדודי' החשש לקנאה עד כ"כ שצ"ל הווהרות ד"למה תתראו" — הי"ל לכותבו בפירושו.
(35) כמ"ש בדברי דוד.
(36) תולדות כו, יג"ד. וראה פרש"י שם.

(37) תולדות כו, מא. וראה גם פרש"י וישלח (לב, ו). תפארת יהונתן כאן.
(38) ולהעיר שבפירוש (רש"י) לש"ס (תענית שם) נקט רק עשו, ומשמטי ישמעאל. וראה כלי יקר הנ"ל: אין לך אומה שמתקנאת בישראל כמו עשו.
(39) לשון הכלי יקר הנ"ל. — ולהעיר שיצחק לא עשה כלום ליקח הצלחת ישמעאל ממנו (כמו לקיחת הברכות ע"י יעקב).
(40) לך יב, י.
(41) תולדות כו, א.
(42) שם, ב בפרש"י.

(*) ראה נחלת יעקב כאן שיעקב חשש שלא יהרגום בני ישמעאל ובני עשו. ובנוד הקודש השלם לבי"ד כאן (פצ"א ב) שחשש מפני עין הרע (וראה גם תנחומא באבער כאן, ועוד) — ע"ד פרש"י (בבנינו) מא. ב. מב, ה.

שעדיין לא היתה בידם נחשבה בעיניהם כאילו כבר ישנה בידם.

ועל הנהגה זו טען יעקב, "למה תת-ראו" – "למה תראו עצמכם בפני בני ישמעאל ובני עשו כאילו אתם שבעים":

הנהגה כזו, להראות "עצמכם" . . . כאילו אתם שבעים" (ואין צורך ללכת אל ארץ מצרים לשבר בר), יכולה ל-עורר קטרוגם של בני ישמעאל ובני עשו – יוצאי חלציהם של אברהם ויצחק: איך יתכן שיעקב ובניו יושבים בטח ב-ארץ כנען בשנות רעב אלו? – וכי טובים הם מזקניהם אברהם ויצחק ש-הוזקקו ללכת מארץ כנען בימי הרעב? שהרי בני ישמעאל ובני עשו לא ידעו הטעם האמיתי של יציאת אברהם ויצחק ממקומם.

וטענה כזו בכוחה לעורר קטרוג וכו"ו עד שיצטרפו להטלטל ממקומם.

ה. ביאור הענין ע"ד הרמז:

דבר זה, שבעצם אין ישראל זקוקים לקבל תבואתם ממצרים (שלכן היו בני יעקב בטוחים שאין צורך לשבר בר ממצרים) משתלשל (ככל דבר) מהענין כפי שהוא בשרשו ברוחניות.

והביאור:

הטעם לזה שארץ מצרים היתה מקור שפע התבואה והלחם לכל הארצות⁴⁷, הוא לפי ש"כ"ה ברוחניות הענינים, שהיא היתה מקורה של ה"תבואה" הרוחנית.

בימי הרעב – והראי', שבהיות יצחק בגר, למרות "שהיתה שנת רעבון . . . הארץ קשה והשנה קשה"⁴⁸, בכ"ז בירכו ה' בהצלחה נסית ש"וימצא גו' מאה שערים גו' ויגדל האיש גו' עד כי גדל מאד"⁴⁹ – אלא צ"ל שהליכתם ממקומם היתה מחמת סיבות צדדיות.

וכמפורש גבי אברהם שזה הי' "ל-נסותו אם ירהר אחר דבריו של הקב"ה שאמר לו ללכת אל ארץ כנען ועכשיו משיאו לצאת ממנה"⁵⁰. ועד"ז ביצחק, שזה שהקב"ה לא כלכל אותו במקומו (כ"א שהוצרך ללכת גרה) הי' בשביל ענין צדדי. ואולי ע"ד באברהם. וא"צ לפרש – כי מובן מעצמו.

ומעתה יובן תוכן הנהגתם של בני יעקב, שהראו עצמם כאילו הם שבעים:

בני יעקב היו חזקים בבטחונם⁵¹ ש-הקב"ה לא יעזוב את יעקב וב"ב בימי הרעב. ובראותם שיש להם תבואה בעת שכל אנשי ארץ כנען רעבים מפני חוסר התבואה, הי' ברור להם שזכו לברכה (והצלחה) אלקית שלמעלה מן הטבע (ובאופן שהקב"ה יכלכלם במקומם):

ולכן, אף שלמעשה היתה להם תבואה רק "באותה שעה" (ולא תבואה רבה, כנ"ל) – מ"מ לא הי' שום ספק בלבם ש-גם להבא ימשיך הקב"ה לפרנסם באופן נסי (כהנהגת הקב"ה עם האבות בכלל), ולכן הראו עצמם כאילו הם שבעים (ב-רב תבואות), כי כן הרגישו בבטחונם החזק בה', ועד אשר התבואה הרבה

(43) פרש"י שם, יב.

(44) שם, יב"ג.

(45) פרש"י לך שם (ודלא כפי הרמב"ן שם

שוזו, "עוז אשר חטא").

(46) ראה ד"ש לעיל (וישלח לד, כה) בטוחים

היו כו'.

(47) ע"ד קטרוג השטן על אברהם (רש"י וירא

כב, א) ועוד. – וראה של"ה חלק תושב"כ פרשתנו כאן (שג, ב).

(48) ראה רש"י לך יג, י. – והרי בימי הרעב

הלך אברהם למצרים (לך יב, יג), וגם יצחק "ה' דעתו לרדת למצרים" (רש"י תולדות כו, ב).

כלומר: „תבואה“ רוחנית ענינה חכמה. וכמו שמצינו שהתורה נקראת בשם „לחם“, „כִּי־כֹמֵה“ כמו שהלחם הגשמי זן את הגוף כשמכניסו בתוכו וקרבו ממש ונהפך שם להיות דם ובשר כבשרו ואזי יחי' ויתקיים כך בידיעת התורה והשגתה בנפש האדם שלומדה היטב בעיון שכלו עד שנתפסת בשכלו ומתאחדת עמו והיו לאחדים נעשה מזון לנפש וחיים בקרבה כו". כלומר, השכל דתורה הוא הנקרא לחם, כי תכונת השכל היא, שהמושכל מתאחד עם כח השכל ונעשים לאחדים⁵⁶, כמו שהלחם הגשמי נכנס לתוך הגוף ונעשה דם ובשר כבשרו. ומזה מובן שמעין זה הוא להבדיל בכל חכמה ושכל⁵⁷.

וזהו הטעם (הפנימי) שמכל הארצות באו לשבר בר „חכמה“ מארץ מצרים דוקא – כי מצרים היתה מקורה של „חכמה“, כדאיאת בזהר⁵⁸ ש„היתה חכמת מצרים יותר מכל העולם“.

אמנם, בד"א – באומות העולם, אבל בני"א אינם זקוקים כלל לחכמת מצרים עבור לימוד החכמה, כי עם היות שכמה עניני תורה קשורים בידיעת חכמות העולם – ולדוגמא: המצוה לחשוב בחשבוני התקופות והמזלות שבביל קידוש החודש ועיבור השנה⁵⁹, ועוד⁶⁰ – מ"מ, בשנים כ" תיקונן, הידיעה בחכמות אלו באה מן

התורה עצמה⁶¹ (ו"ד המסופר בחז"ל⁶² שר' יהושע בן חנני' למד זמן עיבור נחש מן הכתוב), ובעת מן העתים הדורש ידי-עה בחכמות אלו, נמצאות הן בשלימותן אצל חכמי ישראל⁶³ ובספריהם ואין צורך ללומדן מחכמי האומות. וכמ"ש ה"רמב"ם⁶⁴ בנוגע לחשבוניות התקופות והמזלות, שבימי הנביאים חברו חכמי ישראל אל מבני יששכר ספרים בענינים אלו אלא שלא הגיעו לידינו⁶⁵.

וזהו הטעם הפנימי לזה שבעצם לא היו בני יעקב צריכים לשבור בר ב-מצרים.

1. עפ"י יובן גם התוכן הפנימי ב-טענת יעקב „למה תתראו“ – כי דבר זה, שישראל אין נזקקים כלל ל„חכמת מצרים“, יכול לגרום לטענה מצד ה-עמים. כי אף שגם האומות יודעים ש-הקב"ה בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, ויש הבדל בין ישראל ל-עמים, מ"מ הרי בהידיעה בעניני העולם – לכאורה דומים הם לבני ישראל, וגם אצלם ישנם חכמות אלו.

ויתירה מזו: יתכן שאלבא דאמת „חכמה“ זו שבידי האומות היא אותה החכמה שאצל ישראל, ועד שאפשר לסמוך על מסקנת חכמי האומות להלכה למעשה, וכמ"ש הרמב"ם⁶⁶ לענין חכמת

(55) ראה אנציקלופדי' תלמודית שם סוס"א. ויש"ן.

(56) בכורות ת, א (הובא בפרש"י בראשית ג, יד). וראה מדרש תהלים מזמור יט (לענין חכמת המזלות כו). ועוד.

(57) ראה אנציקלופדי' שם סוס"א וסוס"ה ויש"ן. (58) הל' קדה"ח ספ"ו.

(59) ואדרבה, ידוע שחכמי האומות הקדמונים קבלו חכמות אלו מחכמי ישראל (כזורי מאמר ב אות סו. וראה סדר הדורות ג"א תמב ויש"ן).

(60) הל' קדה"ח שם. וראה הקדמת הרמב"ם לשמונה פרקים „שמע (קבל) האמת ממי שאמר“.

(49) תניא פ"ה.

(50) ראה גם מ"ג ח"א פס"ח.

(51) וראה לקמן סעיף ו.

(52) ח"א (מדרש הנעלם) קכה, סע"א – הובא

בלקו"ט ס"פ צו. וראה מ"א ה, י.

(53) שבת עה, א. וראה רמב"ם כותרת להל'

קדוש החודש. שם פ"א ה"ו.

(54) ראה בפרטיות אנציקלופדי' תלמודית ערך

חכמות היצוניות סעיף (וראה שם ס"א), ויש"ן.

וראה לקו"ט ח"ב ע' 197 ואילך.

רז"ל⁶⁵, "יש חכמה בגוים תאמן . . יש תורה בגוים אל תאמן".

והביאור:

"תורה" היא לשון הוראה⁶⁶, כלומר ענינה של תורה הוא לא רק להסביר האמת שבכל דבר ודבר (תורת אמת), אלא להוציא את המסקנא וההוראה ל־מעשה, להורות לאדם את המעשה אשר יעשון כו', וכמחז"ל⁶⁷ גדול תלמוד ש־מביא לידי מעשה, שה"גדלות" של ת"ת היא בזה⁶⁸ שמביא לידי מעשה.

משא"כ "חכמה" (סתם) – הנמצאת גם אצל האומות – אין ענינה להורות לה־אדם את המעשה אשר יעשון כו', כ"א רק־לבאר ולהסביר את הענין כשל־עצמו⁶⁹, ואין ענינה ברור בגדרי טוב או רע.

ומטעם זה, התואר ד"לחם" ומזון יתכן רק בנוגע לחכמת התורה. כי כמו שה־לחם הגשמי שנכנס למעיו של אדם, הרי ע"י שנהפך שם להיות דם וכשר כבשרו, ה"ה מחי את הגוף – כך הוא בענין החכמה, שהתואר "לחם" חל רק על חכמה זו שאינה מוגבלת רק לשכלו של האדם, אלא ענינה הוא "להזין" את ה־אדם. וזהו ענין התורה, שאינה רק חכמה

התקופות כו', דהדברים שיש עליהם "ראיות ברורות . . שאין בהם דופי ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם אין חוש־שין למחבר בין שחברו אותם נביאים בין שחברו אותם האומות", וכן ציוותה התורה⁷⁰, ורפא ירפא" וסומכין על רופא מומחה לרבים גם אינו יהודי בדיני פקו"נ לדחות כל התורה כולה⁷¹, ועוד –

בכ"ז אין בני זקוקים כלל (בשנים כתיקונם) לחכמי האומות אלא הכל בא מן התורה עצמה (ועכ"פ מחכמי ישר־אל)⁷², כי גם בידיעות אלו יש "הבדלה" בין ישראל לעמים. כלומר: ההבדל בין חכמות אלו כפי שהם בתורה לגבי ה־חכמות כפי שהם באומות אינו רק ב־מקורן (אם מקורן היא התורה, או שכל האדם) אלא גם בעצם הגישה לענין החכמה והידיעה ותכליתן⁷³, ובלשון

(61) משפטים כא, יט. וראה אנציקלופדי תלמוד־

דית ערך חולה (ע' רמח ואילך). וש"נ.

(62) שו"ע או"ח ר"ס תריח (ודאדה"ז שם ס"ב וס"ו). וראה רמ"א או"ח סשכ"ח ס"י (שו"ע אדה"ז שם). טושו"ע יו"ד סקני"ה ובני"כ שם.

(63) ויש לקשר זה עם ימי חנוכה (שחלים תמיד ב' מקץ) – כיזוע הביאור בזה שטמאו כל השמ־נים שבהיכל" (שבת כא, ב), שיון הוא "חכמה ד־קליפה חכמות חיצוניות", ולכן, טמאו כל השמנים של בחי חכמה שבקדושה" (תור"א פרשתנו מא, א. שערי אורה מב, א ואילך. ובכ"מ):

ואצל בני כל ענין של "חכמה" (שמן) צ"ל – ב"היכל" (קדושה), וחתום בחותמו של כה"ג (שבת שם), שענינו של כהן הוא לעמוד לשרת לפני ה' (וכה"ג אסור לצאת מירושלים – רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ה ה"ז).

(64) היינו שנוסף על החילוקים ביניהם מצד החילוק אם הן מצד הקדושה או דלעו"ז (וראה ס' הליקוטים־ד"ח דהצ"צ ערך חכמות חיצוניות. וש"נ) – הרי נפק"מ גם בעצם תכליתה של החכמה, כפננים.

(65) איכ"ר פ"ב, יג.

(66) זחי"ג נג, ב. גו"א ר"פ בראשית בשם הרד"ק.

(67) קידושין מ, א. וש"נ.

(68) עיין הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ב ג.

(69) להעיר מהידוע שבקליפה אין מוח הדעת – ו"לא עביד פירין" (זחי"ב קג, א) (ובמק"מ שם). נח"באורך בסה"מ עת"ר ע' קלח ואילך. וראה הנסמן בס' הליקוטים (דהצ"צ) ערך דעת ע' שלח ואילך).

(70) וראה לקו"ש חכ"א (ע' 114) שמתעם זה גם חכמת התורה היא בא"ע לשאר חכמות, וכמשינ' (ואתחנן ד, ו), "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים". ע"ש.

לחוד, אלא היא הוראה המשפיעה ופועלת בכל חלקי הנפש שהנהגתם תהיי בהתאם להוראת התורה.

וכ"ה בענין החכמות השונות הנצרכות להבנת (חלקים מסויימים של) התורה – שאצל איש ישראל, ענינן של חכמות אלו הוא כדי שיביאו לידי הוראה למעשה – לדעת כיצד לקדש החודש ולעבר השנה וכיו"ב.

ולכן בשנים כתיקונן אין מקום לקבל חכמות אלו מחכמי אומות – מאחר שבעצם גדר הגישה לחכמות אלו יש הבדלה בין ישראל לעמים.

ורק מצד חושך הגלות נוצר המצב שיש צורך "לשבור בר" מחכמי האומות,

אבל "באותו הזמן", בבוא משיח צדקנו, שוב יחזרו כל חכמות אלו לחכמי ישראל (ולא יצטרכו לחכמי האומות), והידיעה בהן תבוא מן התורה עצמה – כי "תרבה הדעה והחכמה"⁷², והיהו ישראל חכמים גדולים. כ"כ מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"⁷³, במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ מקץ ומוצאי זאת חנוכה תשמ"א)

72) ל' הרמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.

73) ישעי' יא, ט.

74) ל' הרמב"ם בסיום וחותם (הל' מלכים –

ספרו משנה תורה.

71) ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך חכ'

חיצוניות ס"א. וש"נ.

מקץ ב

מאחר שהשבטים עומדים ומתוודים כי אשמים הם ומצדיקים על עצמם את הדין – מה מקום לבוא עתה בדברים ה' מוסיפים עוד חטא על חטאם (שלכן – גם עונשם חמור יותר)?

– והרי כאשר מישוהו נמצא באיזו צרה וצוקה ר"ל המביאתו לשבירת הלב ולהכרה שהוא עצמו גרם לזה במעשיו כו' – הנהגה אנושית מחייבת להשתדל לדבר על לבו ולנחמו⁵ כו', ולא להיפך – להוסיף צער על צערו בדברים ה' מגדילים כובד אשמתו כו' – וכ"ש וק"ו, שאינה הנהגה המתאימה לראובן בכור ישראל, וכלפי אחיו:

ב. לכאורה אפשר לבאר כוונת ראו' בן זוה: כאשר האחים הביעו רק הכרת אשמתם שהיא הסיבה לצרתם ולכן הצ' דיקו עליהם את הדין, אשר „א-ל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא" וכו', וכמו שאמרו „על כן באה אלינו הצרה הזאת" – בא ראובן להוסיף, שלא די רק להצ' דיק את הדין על צרתם, אלא עליהם גם לעשות תשובה, והיינו שהצרה שבאה עליהם היא בכדי שישובו⁶. ובלשון ה' רמב"ם ש„מדרכי התשובה הוא שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עלי' ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן . . . וזה הוא שיגרום להסיר הצרה מעלי' הם".

א. „ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו על כן באה אלינו הצרה הזאת. ויען ראובן אותם לאמר הלוא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם וגם דמו הנה נדרש".

וכתבו המפרשים⁷ בביאור דברי „איש אל אחיו" ומענת ראובן ע"ו, שלדעת האחים ה' יוסף חייב מיתה ע"פ תורה [וכפי שהאריכו⁸ בהטעמים על זה] ולכן הדגישו בדבריהם ש„עיקר" האשמה היא . . . שלא שמעו בהתחננו אליהם . . . ולא הזכירו שבקשו להרגו לפי שחשבו שמה צד בקשת ההריגה או המכירה וההש' לכה לבור אין עליהם אשמה". וע"ז ענה להם ראובן: „הלא' אמרתי אל תחטאו בילד, מאחר שהוא כילד ואינו בר עונשין עדיין בב"ד של מעלה א"כ אין לו משפט מות וא"כ יש בידכם שתי עבי' רות כי הקב"ה דורש מכם מדת האכ' זריות . . . ונוסף על זה גם דמו הנה נדרש".

וצריך להבין: מהי התועלת שאותה רצה ראובן להשיג באמרו עכשיו, שיש בידם לא רק חטא האכזריות אלא גם החטא של „דמו גו" (דזה שמכרוהו נח' שב להם כאילו שפכו דמו)? דלכאורה,

(1) מפרשתנו מב, כא"כב.

(2) כלי יקר, ספורנו, אור החיים כאן. וראה גם רמב"ן כאן (פסוק כא). אלשיך כאן. ועוד.

(3) ראה מפרשים שבהערה הקודמת. מפרשי התורה ר"פ וישב. ועוד.

(4) ל' הכלי יקר כאן. וראה שאר המפרשים שבערות לפניו.

(5) ראה ויחי נ, כא – בנוגע להנהגת יוסף עם אחיו.

(6) רלב"ג עה"ת כאן „התועלת הי"י". ש"ך עה"ת עה"פ. וראה מדרש הגדול כאן.

(7) האדוני לב, ד.

(8) ראה רמב"ם הל' תעניות פ"א ה"ג.

(9) הל' תעניות שם ה"ב.

אשמים אנחנו גו' היתה לא (רק) ל- הצדיק עליהם את הדין (שהצרה הזאת באה עליהם בדין), אלא (בעיקר) אמירת תשובה¹² – וראובן, באמרו להם, הלא אמרתי גו' ולא שמעתם, התכוון לחדש ולבאר את אופן התשובה הרצוי הנדרשת מהם¹³.

ויובן זה בהקדם דברי הרמב"ם בהל' תשובה, דלאחרי שמבאר בכמה פרקים פרטי עניני תשובה (החייבים בה, מהותה, אופנה, זמנה, דברים המעכבים בה וכו') ממשיך לאח"ז (בפ"ה) שכל מעשי האדם הם בבחירתו החפשית, ומתחיל, רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו, ומסיים (שם בה"ב) „וכיון שכן הוא „שאין הבורא גוזר על האדם להיות טוב ולא להיות רע“ נמצא זה החוטא הוא הפסיד את עצמו. ולפיכך ראוי לו לבכות ולקונן על חטאיו ועל מה שעשה לנפשו וגמלה רעה. הוא שכתוב¹⁴. . . מה יתאונו אדם חי וגו'. וחזר ואמר הואיל ורשותנו ב- ידינו ומדעתנו עשינו כל הרעות ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו שה- רשות עתה בידינו הוא שכתוב אחריו¹⁵ נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה וגו'“.

[ויש לומר, שזהו ג"כ דיוק לשון ה- כתוב „ויען ראובן אותם לאמר“¹⁶, ש- כוונת ראובן בזה היתה לרמוז שעליהם (על האחים), „לאמר“ – להתוודות שחטאו בילד (וכאילו אמר: הלא אמרתי לכם אל תחטאו גו' ולא שמעתם גו', לכן עליכם „לאמר“ ולהתוודות שחטאתם ול- שוב בתשובה) – כי זה ש„באה . . . הצרה הזאת“ הוא בכדי שיתוודו על חטאם ויעשו תשובה על זה].

ולכן הוכרח להדגיש ש„שתי עבירות“ בידם – לא רק „מדת האכזריות“, אלא גם העובדא דמכירת יוסף („אל תחטאו בילד . . . וגם דמו הנה נדרש“) – כדי שישובו גם על חטא זה.

אמנם עדיין אין הענין מתיישב ב- לשונו של ראובן – דאם כוונתו רק להודיע שחטאו בהנהגתם (שלכן עליהם להתוודות ולשוב) הול"ל בקיצור: „הלא חטאתם בילד וגם דמו גו' וכיו"ב – ומהו טעם האריכות: „הלא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם“, שנראה כאילו בא להוכיח להם את צדקתו, דעכשיו הרי רואים שהוא צדק בדבריו והם היו אלה שחטאו (שלא שמ- עו לדבריו)!!

ותמוה ביותר: כיצד יתכן, אשר ב- שעה שאחיו אומרים: „אבל אשמים אנחנו וגו'“ ומצדיקים עליהם את הדין – יבוא ראובן בטענה של הדגשת שבח עצמו לעומת חטא אחיו כו'?

ג. ויש לומר נקודת הביאור בזה:

גם כוונת השבטים באמרם „אבל

(10) כמו שהקשה באור החיים (ועוד) כאן – מהי הכפלת „לאמר“.

(11) ופשיטא שקשה לפי האוה"ח כאן, שכל ה- דו"ד הי' עדי"ז – שלטעם שאמרו הם „יכנס גט ראובן (בהאשמה), ולזה ענה ואמר כו' כי הוא לא יחשבו לו עוון ע"ז כי הלא אמרתי כו'“.

(12) ראה גם רד"ק עה"פ כאן.

(13) לכאורה י"ל שבזה התכוון ראובן לאמר, ד- זה שהתרה אותם בשנת מעשה מגדיל חטאם (ול- העיר מאברנבאל כאן), ובמילא נדרשת מאתם תשו- בה גדולה יותר. אבל אין זה ביאור מספיק, כי דוחק לומר שרק מפני חילוק זה בגודל חטאם (שהיתה התראה בשעת מעשה) יאמר להם ראובן, הלא אמרתי לכם גו' ולא שמעתם“ כאשר הם עומדים ומתוודים כו' (ובפרט שזהו לשון המשתמע כאילו בא להוכיח צדקתו כו'), כניל בפנים.

(14) איכה ג, לט.

(15) שם, מ.

ולכן מאריך הרמב"ם כאן אודות ענין בחירה חפשית, כי תשובה אמיתית באה רק מצד בחירתו החפשית של האדם ו"לא מיראה ולא מכשולון כח"¹⁹, לא מאי זה סיבה צדדית²¹.

וזהו דיוק לשון הרמב"ם, שלאחר ש-מאריך בבי' פרקים (פרק ה-ו) ע"ד בחירה חפשית של האדם כ' (ברפ"ז), הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כמו שביארנו ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתוודות בפיו מחטאיו ולנער כפיו מחטאיו כו" – דמ"ש כאן דוקא לשון זה, הוא מפני שכוונתו היא לאופן התשובה שהתחיל לבאר (בפ"ה), שבאה אך ורק מבחירתו החפשית של האדם, ולכן, "ישתדל אדם לעשות תשובה", כלומר ענין התשובה צ"ל תוצאה מהשתדלותו ורצונו של ה-אדם מצ"ע, בחירתו החפשית לגמרי (כנ"ל), שהאדם מצ"ע מנער כפיו מ-חטאיו²², ופשיטא שאינו בא מחמת שהכ-ריחו אותו (מלמעלה) לעשות תשובה²³.

ה. וזהו גם ההסבר בעניננו – אמירת השבטים, "אבל אשמים אנחנו גו' על כן

ולכאורה יש לדייק – מדוע כותב הרמב"ם ע"ד בחירה חפשית בסוף ספר המדע שכותב בו, "כל המצות שהם עיקר דת משה רבינו ע"ה"¹⁶ (בהלכות תשובה)? והרי ענין הבחירה הוא (כלשון ה-רמב"ם) "עיקר גדול . . . והוא עמוד התורה והמצוה" – היינו שהוא "עיקר" ו"עמוד" של כל התומ"צ (וביניהם גם של תשובה)!

וי"ל, כי השייכות בין בחירה לתשו-בה היא בעצם מהותם. כלומר: זה ש-בחירה חפשית ה"ה, "עיקר גדול" בכל התורה הוא בזה, שלולא ענין הבחירה לא יתכן ענין הציווי ולא הענין דשכר ועונש (כפי שביאר הרמב"ם שם¹⁸), אבל תתכן המעשה של מצוה; משא"כ תשובה, הרי בחירה חפשית שייכת לגוף עשיית התשובה, דאם אין האדם מרגיש את עצמו אשם במעשיו, הרי אין מקום ל-חרטתו (מלאה) על מעשיו הלא טובים.

אבל יש לומר, שהרמב"ם מרמז בזה ענין עמוק יותר, כדלקמן.

ד. תשובה לאמיתתה היא כאשר ה-אדם מתעורר מצ"ע לשוב אל ה', ולא מפני סיבה מבחוץ שהכריחה (או עכ"פ גרמה) שיעשה תשובה (כגון שעושה תשובה "מיראה" או "מכשולון כח"¹⁹), כי כיון שענין התשובה הוא עד ש"יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה ה-חטא לעולם"²⁰, הרי אם הייתה סיבה חיצונית לתשובתו אין כאן "בטחון" גמור "שלא ישוב לזה החטא לעולם".

21 ראה לקו"ש נשא תשי"ג ס"ד (ליקוט פירו-שים לאגה"ת (קה"ת, תשמ"ו) פ"א – ע' סז), שייל שזהו טעם הפנימי להסברא (מנ"ח מצוה שסד) שאין מצוה וחיוב לעשות תשובה, ורק כשהאדם בוחר לעשות תשובה איז חלה עליו חובת ומצות וידוי (וכמו בענין שחיטה, גירושין והדומה). ע"ש.

22 דלשון "ולנער כפיו מחטאיו" מתאים לומר (בעיקר) כאשר זה בא מהאדם עצמו, בדוגמת נייעור מאבק שעליו, שרגיל (ועיקר הפעולה והנפעל) דני-עור הוא לא כאשר שני מנערו מעליו, כ"א כאשר הוא מנער את עצמו.

23 וראה בארוכה לקו"ש חכ"ז ע' 209 ואילך. ועיינו שם ע' 215-16, שייל שזהו מכוונת הרמב"ם שם ה"ה, וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן, שבנ"י יעשו תשובה זו, שבאה מצד בחירתם עצמם, ולא מצד יסורי הגלות.

16 ל' הרמב"ם בהקדמתו לספר היד (ב,מנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם) בזה שכולל בספר ראשון ספר המדע.

17 שם פ"ה ה"ג.

18 שם ה"ד.

19 ל' הרמב"ם שם רפ"ב.

20 רמב"ם שם פ"ב ה"ב.

כולה להאדם, שתשובתו היא בכוונה ל־
שוב באמת אליו ית²⁶.

וי"ל שזהו מה ש"ויען ראובן אותם
לאמר הלוא אמרתי אליכם לאמר אל
תחטאו בילד ולא שמעתם":

ראובן שהוא "פתח בתשובה תחי־
לה"²⁷, לכן הוא הוא זה שלימדם דרכה
של תשובה אמיתית²⁸. והיינו, אשר תשו־
בה שסיבתה היא הצרה שבאה עליהם,
אינה התשובה הנדרשת, ופשיטא שאין
זה אמיתית ענין התשובה, אלא עליהם
ליכור ולהכיר במה שאמר להם (ראובן)
כל הזמן "לאמר", אל תחטאו בילד ולא
שמעתם", כלומר, עליהם לחזור בתשובה
מחמת עצם (גודל) החטא שהסביר להם
אז.

[וי"ל דזהו מה שהוסיף, וגם דמו הנה
נדרש", לרמוז, שצרה זו שבאה עליהם
עכשיו היא ענין נוסף, וגם (בו' המוסיף)

באה אלינו הצרה הזאת" ומענה ראובן
"הלא אמרתי אליכם אל תחטאו גוי' ולא
שמעתם גוי'":

אמירת השבטים, אבל אשמים אנחנו
וגוי' היא אמנם ענין של תשובה ו־
התוודות על חטא, אבל תשובתם זו היא
תוצאה מהצרה שבאה עליהם²⁴ (כפי ש־
משמע גם מהמשך דבריהם, אשמים אנח־
נו גוי' על כן באה אלינו הצרה הזאת"),
ואין בהתעוררות תשובה כזו הוכחה ש־
רוצה לעשות תשובה ולשוב מחטאיו מ־
בחירתו החפשית. וכ"ה בפשטות, אשר
דברי וידוי שהאדם אומר ע"י ומתוך
מצב של צרה וצוקה, אינם מגלים (כ"כ)
פנימיות רצונו לעשות תשובה, אלא שה־
יסורין "מכניעין לכו של אדם"²⁵.

ובסגנון אחר: כשיש להתשובה סיבה
צדדית (ופשיטא — כאשר היא באה ע"י
צרה ויסורין), והיא המעוררת בו חרטה
ותשובה, אזי אין התשובה מתייחסת
(לגמרי) להאדם; אמיתית התשובה היא
דוקא כאשר באה כתוצאה מבחירתו ה־
חפשית של האדם, שבוחר לשוב ולהת־
קרב אל ה', שאז הרי היא מתייחסת

26 להעיר מצפוני על הרמב"ם ה' תשובה
(פ"ב ה"ב — ח, א, ד, י"ג נפק"מ בין ג' תשובות, א'
מאבהה הוה כמו חכם עוקר והב' מראה דהיא כמו
מכה ורפואה. . . חילין ובטלין כו' והג' ע"י יסורין
דזה הוי מכאן ולהבא כו'). וע"ש ביאור החילוקים
שבכ"א מהן. וראה לקו"ש ח"ז ע' 185 ואילך.

27 ב"ר פפ"ד, יט. וראה ב"ר שם ופרש"י וישב
(לו, כט) שהי' עסוק בשקו ותעניתו כמה שנים
לאחרי שבלבל יצועי אביו.

28 עפ"י מובן בפשטות מה שאמר הקב"ה דוקא
לראובן (ב"ר שם), "מעולם לא חטא אדם לפני ועשה
תשובה ואתה פתחת בתשובה תחלה" — אף שגם
אדה"ר וכן קין עשו תשובה, ככ"ר ספכ"ב (ראה
הגהות הרש"ש לפפ"ד שם), כי "מעולם לא חטא
אדם ועשה תשובה" — "תשובה" שלימה מצד,
לשוב אל ה' על חטאו כראובן שעשה תשובה בבחי־
רתו החפשית (כלי כל ענין צדדי), משאי"כ באדה"ר
וקין שעשו תשובה אחר שהי' עונש וניפח מהקב"ה
וכיו"ב (ראה יפ"ת השלם ופי' מהרז"ו לב"ר פפ"ד
שם. שלי"ה בית גדול (לו, א)). וראה הערה הבאה.

24 ואף שמצינו שהתחרטו כבר לפני, ב־
ידידתם למצרים (פרש"י פרשתנו מב, ג) — הרי ענין
זה, ופשיטא דיבור של חרטה, אינו מפורש בתורה,
עד שבאה עליהם, "הצרה הזאת". ועכ"ל שכמה
דרגות ב"מתחרטין", וכשירדו למצרים התחרטו על
המכירה בפועל — אף שאז לא חשבו שעשו עוולה,
אלא שמצד סיבות אחרות (צערן של יעקב וכדומה)
היו מתחרטים על מעשיהם. משאי"כ כשבאה עליהם
הצרה הזאת, הרגישו רגש של "אשמה" עד שבא
בדיבור התוודו. וע"פ כ"ז מובן, דמה שאי"כ, שמע
(יוסף) שהיו מתחרטין (פרש"י כאן מב, כד) — הוא
אותו הלשון אבל במובן עמוק יותר.

25 ע"ד ל' הכותב (בחקותי כו, מא), "או יכנע
לבכם הערלי". וראה בארוכה לקו"ש ח"ז שם ע'
209 ואילך.

דמו הנה נדרש", לא כפי אמרם, "אבל אשמים אנחנו גו' על כן באה אלינו הצרה הזאת", שמחפשים להסביר סיבת הצרה.

ו. וי"ל בעומק יותר, ובהקדם דיוק בלשון הרמב"ם הנ"ל, "וחזר ואמר הואיל ורשותנו בידינו ומדעתנו עשינו כל הרעות ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו שהרשות עתה בידינו הוא שכתוב אחריו נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה", די"ל שכוונתו כאן היא לא רק להביא הראי והמקורות בהפסוקים שאמר ירמי' (באיכה) לכל דבריו שכתב לפניו (כפש-טות לשונו) – אלא (גם) להוסיף עוד הדגשה, שלא רק שהתשובה האמתית היא בבחירתו החפשית של האדם, אלא שבשעת התשובה עליו להכיר שגם ה-חטא הי' בבחירתו החפשית, ובלשונו (של הרמב"ם), "ומדעתנו עשינו כל ה-רעות".

והביאור:

כל זמן שיש לאדם תירוץ ואמתלא וכו' לתלות בהם (סיבת) חטאו (אפילו בדקות דדקות), ואפילו אם מכיר שהוא אשם בזה אלא שחושב שהיו גם גורמים אחרים שהשפיעו והביאו אותו (במקצת) שיחטא (אם מצד סיבתו בכלל, או מחמת מצב או סיבה פרטית שאירע לו, ולכן לא הי' יכול להנצל מהחטא, ו-כיו"ב) – אין תשובתו של האדם תשובה אמיתית, שירצה לעזוב רשעו ולשוב אל ה' באמת ובלב שלם, מאחר שאין אצלו הכרה ברורה בחטאו²⁹, שהוא מדעתו, ומרצונו עזב את ה'.

ורק כאשר ישנה אצלו הכרה ברורה בחטאו, "מדעתנו עשינו כל הרעות", אי יכול לחזור באמת בתשובה ולעזוב רשעו, ודוקא אז הי' תשובה בבחירתו החפשית, "שהרשות עתה בידינו", שת-שובה כזו היא כל כולה של האדם, שהוא הוא העוזב רשעו ושב אל ה' באמת ובלב שלם.

וכמו שהביא הרמב"ם הראי", הוא ש-כתוב אחריו נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה וגו', ש"נשובה" בא עי"ו ש-נחפשה דרכינו ונחקרה", ואז גם אם מתחילה הי' נדמה בעיניו שאין החטא באשמתו לגמרי, יראה ויכיר שבאמת מדעתנו עשינו כל הרעות (כי גם אם היו סיבות וגורמים להחטא, הרי כיון שגם אז ניתנו לו הכחות להתגבר על הסיבות והמניעות, הרי סו"ס עשיית הרעות היא מדעתו ומבחירתו)³⁰.

וזהו גם ביאור דברי ראובן "הלוא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם": נוסף על זה שעליהם לעשות תשובה מעצמם ולא מפני הצרה הזאת שבאה עליהם, הרי עוד זאת, שה-תשובה צריכה להיות מתוך הכרה ברו-רה, ש(גם) החטא הי' מדעתם ומרצונם, "אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם".

ז. ביאור השייכות בין שני הענינים

עקרים מאמר ד' פכ"ו דמהדברים המונעים וה-מעכים את התשובה – העלמת החטא (שצ"ל ידיעה ברורה שחטא) והתנצלות, ע"ש בארוכה.

(30) ע"פ המבואר לעיל הערה 26 מהצפ"נ החילוקים דג' דרגות בתשובה מובן מה שדוקא עי" תשובה כזו, שעושה בבחירתו החפשית, ומכיר שחטא מדעתו – "נעקר עונונו מתחלתו" (ל' רשי" יומא פו, סע"א ד"ה כאן מאהבה – לענין תשובה מאהבה).

(29) ראה מדרש תהלים (מומר ק) "מכסה פשעיו לא יצליח (משלי כו, יג) . זה אדם הראשון שאמר להקב"ה (בראשית ג, יב) האשה אשר נתת עמדי לא ביקש לעשות תשובה כו"ו. וראה בארוכה

— בחירה חפשית ותשובה — בפנימיות העניינים:

ידועים דברי הרמב"ם בהל' תשובה כאן³¹: שעל ענין הבחירה נאמר³², "הן ה' אדם ה' כאחד ממנו", ומבאר רבינו הזקן³³ דהוא מפני שהבחירה שרשה "מ- בחי' גבוה מאד", דכמו שהקב"ה "אין מעכב על ידו" כך היא "הבחירה שניתן לאדם עד שאין מי שמעכב על ידו", כלומר: מכיון ש"הנפש השנית בישראל היא חלק אלוהי ממעל ממש"³⁴, לכן הרי הוא "כאחד ממנו", בדומה להקב"ה כניכול, וכשם שהקב"ה "אין מעכב על ידו", כך יש להאדם בחירה חפשית ב- מעשיו.

(ועיקר) גילוי כח זה של בחירה חפשית לגמרי — אין מעכב על ידו — הוא בעבודת התשובה דוקא. דכאשר האדם הוא מרוחק מהשם, עד שהפריד את עצמו ח"ו מכל עניני קדושה, הרי לכאורה מצבו אינו נתון מקום ואפשריות שיוכל ("ע"פ טבע כו') להתקרב אל ה' ולתורתו ולמצותיו: אלא שע"י זה שיש לו בחירה חפשית, ש"אין מי שמעכב על ידו", ביכולתו להתגבר ולחדש בעצמו תנועה של התקרבות לה' (היפך מצבו שפרק מעליו עול מלכותו ית').

ויש לקשר זה עם תוכן ענין חנוכה — שלעולם חל (חלק מימי) חנוכה בפרשת מקץ — ע"פ המבואר על הפסוק³⁵, "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר" — דלכאורה, "איזה דרך חיים הוא מלבד התורה והמצות האמורה ל-

מעלה בפסוק³⁶? — אלא ש"דרך חיים" קאי על עבודת התשובה³⁷ (שזהו ההמשך "ודרך חיים תוכחות מוסר"), שעל ידי תשובה שלימה מעומק הלב מתגלים חיים מפנימיות הנשמה (הקשורה ב- הקב"ה, חיי החיים).

וזהו גם כן ענינם של נרות חנוכה — שאינם רק ענין של אור בלבד, "נר מצוה ותורה אור"³⁸, אלא יש בהם גם העילוי של "ודרך חיים תוכחות מוסר", כי זהו תוכן נס חנוכה — האור הבא מתוך ה' חושך דוקא³⁹, שלאחרי שגברה מלכות יוון הרשעה, ו"טמאא כל השמנים שב- היכל"⁴⁰, התגברות החושך ביותר, עד ש"בטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות"⁴¹ — הנה, "גברו בני חש- מונאי"⁴², ועמדו במסירת נפש להלחם נגד גבורים ורבים, וגם פעלו באנשי דורם למסור נפשם על קדה"⁴³ שלא לעבור על הדת בשום אופן, שתוקף זה בא מפנימיות נפשם ש"אין מי שמעכב על ידו", דפנימיות זו זהו ה"דרך חיים תוכחות מוסר" שלמעלה מ"נר מצוה ותורה אור".

(משיחות ש"פ מקץ תשמ"א, ש"פ עקב תשכ"ח)

36 תו"א פרשתנו ד"ה ענין חנוכה (לב, ב).

37 ראה בארוכה בכ"ו שערי אורה בהקדמה.

38 ראה פרש"י שבת כג, ב (ד"ה בנימ).

39 ראה בארוכה דרושי חנוכה בתו"א, שערי אורה, אה"ת וכו' בביאור הפסוק (ש"ב כב, כט) "והיי' יג"י חשכ"י, ושייכותו לחנוכה.

40 שבת כא, ב.

41 רמב"ם ריש הל' חנוכה.

42 ל' הרמב"ם שם. ובגמ' שם, כשגברה מלכות בית חשמונאי. וראה רמב"ם שם, והעמידו מלך כו' וחזרה מלכות לישראל. ואכ"מ.

43 ראה בארוכה שערי אורה בהקדמה, שעיקר המסירת נפש מצד המקבל היתה בחנוכה. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ה ע' 247 ואילך.

31 רפ"ה.

32 בראשית ג, כב.

33 לקו"ת אמור לח, ב.

34 תניא רפ"ב.

35 משלי ו, כג.

חנוכה

ימי שמחה והללו.

ולכאורה יש לומר שזה קשור עם הפלוגתא הנ"ל (באיזה יום הי' נצחון ה-מלחמה), ובהקדם משנית במ"א, שה-פלוגתא אי ימי חנוכה הם ימי שמחה, תלוי בטעם קביעת ימי חנוכה: להדעות שימי חנוכה הם רק ימי הלל והודאה נקבע היר"ט (בעיקר) על נס הנרות, דכיון שזהו (בעיקר) ענין רוחני, לכן גם חגיגת היר"ט היא על ידי הלל והודאה להשם (ענין רוחני); משא"כ לדעת הרמב"ם (עיקר) קביעת ימי חנוכה הוי מפני נצחון המלחמה, ולכן תקנו חכמים שיהיו גם ימי שמחה, שמחה גשמית וגופנית, כמו שנצחון המלחמה הי' הצלה גופנית, וזהו

א. בענין זמנו של נצחון המלחמה בנס חנוכה מצינו ב' שיטות בראשונים: (א) דעת הרמב"ם שהי' בכ"ה בכסלו, וב' לשונו, וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בחמשה ועשרים בחודש כסליו הי' ונכנסו להיכל כו"י. (ב) דעת המאירי ש"תגבורת זה הי' בכסלו בכ"ד כו"י.

והנה ידוע שיש ב' דיעות בנוגע ל-גדרם של ימי חנוכה, אם קבעום רק להלל ולהודאה ולא למשתה ושמחה, או שקבעו אותם אף למשתה ושמחה, ובלשון הרמב"ם "שמונת ימים האלו שתחלתן (ליל) חמשה ועשרים בכסליו

- 1) ה' חנוכה פ"ג ה"ב. וראה גם כל בו ואבודרהם שבהערה 15.
- 2) כן מפורש בפר"ח או"ח ר"ס עת"ר, שמדברי הרמב"ם מוכח בהדיא שנצחו ביום כה (ועיי"ש וב' ברכ"י שם ובכמה מפרשים) – השק"ט כוה שאנו מדליקים בליל כה ולא בליל כו).
- 3) שבת כא, ב.
- 4) וכ"ה במאמרי אדה"ז תקס"ג (ע' נז). שערי ארה ד"ה בכ"ה בכסלו פ"ג. סהמ"צ להצ"צ מצות נ"ח (עא, א). ועוד. וכן מוכח בלק"ת צו טז, א. תו"א סוף פ' וישב.
- 5) ב' הדיעות הובאו בהשלמה לשר"ע אדה"ז (לבעל דברי נחמ"י) סי' עת"ר ס"ג. וש"ס.
- 6) מהר"ם מרוטנבורק ז"ל, הובא במדרכי ל-פסחים פ"ד (סתרה). טור או"ח סעתי"ר. שר"ע שם ס"ב.
- 7) מדרכי הארוך הובא בד"מ או"ח שם. תוד"ה הלכה – תענית יח, ב (אחנוכה ואפורים . . דיום משתה ושמחה כתיב). שו"ת הרשב"א ח"א סתרצ"ט (שמחה ועונג). ועוד. וראה לקמן הערה 11.
- 8) שם ה"ג.
- 9) כ"ה ברמב"ם הוצאת פרענקל. ולפינו ליתא "ליל".

- 10) כן מפרש ביש"ש לבי"ק פ"ז סל"ז (וראה גם בי"ח או"ח שם ד"ה ומ"ש משום) בדעת הרמב"ם . . אותן סעודות שעושין בימי חנוכה נראה שהן סעודות מצוה ולא כדברי מהר"ם כו' אלא כדברי הרמב"ם שהן ימי שמחה והלל כו"י (ומדייק כן גם מגמ': וב' תלמודא משמע דנתקנו נמי למשתה ושמחה מד-אמרינו . . לשנה אחרת קבעו ועשאוים יו"ט כו). וראה גם נמוקי מהרא"י על הרמב"ם שם. ובנין שלמה מפרש ברמב"ם דמצוה לאכול בו . . שקב-עוהו לשמחה, היינו למשתה כמו שאמרו ביר"ט אין שמחה אלא בבשר. ובבי"ח שם בטופו (מהר"ש מאוסטרייך) ד"ש לנהוג שמחה ומשתה . . והוכיחו קצת מרבינו יואל . . ולא סגי בלא פת". וראה השלמה לשר"ע אדה"ז שם עה"ג.
- 11) ולענין הלכה כתב ברמ"א שם "שיש קצת מצוה בריבוי הסעודות". ומציין למהר"א מפראג ש-הוא (מהר"א מפראג) המקור שהביא בד"מ שם ד"קבעו משתה ושמחה". ובהשלמה לשר"ע אדה"ז שם: ולענין מעשה מנהג קדום הוא להרכות בסעודה בימים אלו וכן נוהגין במדינות אלו.
- 12) לק"ש ח"י ע' 142 ואילך.

שנקבעו (גם) להלל והודאה שהוא ענין רוחני, י"ל שזהו ענין נוסף בשביל נס הנרות (ענין רוחני).

ועפ"ז יש לומר, ששני העינים שכתב הרמב"ם – (א) שימי חנוכה הם ימי שמחה, (ב) (גם) נצחון המלחמה הי' בכ"ה – שייכים זל"ז, כי לדעתו קביעת היו"ט דחנוכה היא לזכר שני העינים שאירעו באותו היום: משא"כ הדיעה שעיקר קביעת היו"ט דחנוכה (שתחלתו בליל כ"ה) היא מפני נס הנרות ולא בשביל ניצוח המלחמה – י"ל שהיא בהתאם להדיעה שנצחון המלחמה הי' ביום שלפניו (כ"ד בחודש), ובכ"ה בכסלו אירע (רק) נס הנרות.

ועפ"ז מדוייק לשון המאירי, כש"מבאר תוכן חגיגת הלילה הראשון (שלא הי' בו לכאורה שום נס בהשמן), שכ"מברכין על הגאולה ועל הודאת מציאת הפך" – והיינו, שלא הסתפק בזה שמכ"כ" כיון "על הגאולה" (נצחון המלחמה) אלא מוסיף גם "על הודאת מציאת הפך" – כי מצד הגאולה עצמה היו קובעים את היו"ט ביום כ"ד (יום נצחון המלחמה), ולכן מוסיף שהטעם ליום ראשון דחנוכה הוא גם מצד מציאת הפך (הקשורה עם הדלקת המנורה דליל כ"ה).

ב. אמנם כד דייקת אין הדברים מוכרחים, שהרי בפורים מצינו במפורש שהיו"ט הוא בשביל נצחון המלחמה, "אשר ישלטו היהודים המה בשונאי-הם"¹³, ומ"מ נקבע היו"ט (לא ביום ה-נצחון אלא) ביום המנוחה, "ונוח בארבעה עשר. . בחמשה עשר בו ועשה אותו יום משתה ושמחה"¹⁴. וא"כ גם בחנוכה אפ"ל כן, דאף שנצחון המלחמה הי' ביום כ"ד בחודש, מ"מ נקבע היו"ט (על נצחון זה)

ביום שלאח"ז, כ"ה בכסלו, שהוא יום המנוחה (וכידוע גם הרמז בשם חנוכה"ה¹⁵ – "חנו בכ"ה"¹⁶, היינו שכ"ה הוא יום המנוחה¹⁷).

וכן נקט אדמ"ר הזק"י ד, יו"ט דפסח הוא ביום שנעשה הנס, משא"כ בחנוכה ופורים שהן ביום המנוחה (וכדלקמן סעיף ד)¹⁷.

ועפ"ז נמצא, שלדעת הרמב"ם, דס"ל שנצחון המלחמה הי' ביום כ"ה, וס"ל שקביעת היו"ט היא על שם נצחון המלחמה כנ"ל (ולדעת הפר"ח¹⁸, לשיטת הרמב"ם יום ראשון דחנוכה הוא רק ע"ש נצחון המלחמה) – הרי היו"ט דחנוכה הוא (לא ביום המנוחה שלאח"ז, כב-פורים, אלא) ביום הנצחון, כמו בפסח: משא"כ לדעת המאירי שנצחון המלחמה הי' בכ"ד, הרי קביעות היו"ט (שהיא גם על הגאולה) היא ביום המנוחה (כב-פורים).

ויש לומר שהפלוגתא אם חנוכה הוי ביום המנוחה או ביום הנצחון, תלוי בהסברת השייכות דנצחון המלחמה לה-יו"ט דחנוכה.

15) שבלי הלקט סקפ"ט. ר"ן לרי"ף שבת פ"ב. כל בו סמ"ד. טאו"ח סעתי"ר. אבודרהם סדר הדלקת נר חנוכה. לבוש שם. ובכ"מ.

16) וכ"ה בתק"ז תי"ג (כט, א); חנו כ"ה.

17) ולהעיר מלשון האבודרהם שם שכתב שם לפני"ז (ע"ד לשון הרמב"ם), "וגברו בני חשמונאי ונצחום יום כה בכסלו", ובכל בו, "וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בכ"ה יום בכסלו הי". ועד"ז בהשלמה לשריע אדה"ז שם (ס"ב) הביא ב' הלשונות (כתחלת הסעיף ובסופו). ואכ"מ.

17) וראה בארוכה סי' השיחות תשמ"ט ח"א ע' 113 ואילך.

18) לק"ת (וראה גם תו"א) שבהערה 4.

19) או"ח סעתי"ר. וראה גם בנין שלמה על ה-רמב"ם כאן. ועוד.

13) מג"א ט, א.

14) שם ט, י"ח.

גופא לא היו ע"י נס גלוי, אלא ע"י נס המלוכב בדרכי הטבע: משא"כ בחנוכה, שקביעת החג היא לא רק על התוצאה, ישועת והצלת ישראל, כ"א גם על אופן הנס, „ועל הנסים כו' מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים"²⁰.

ולכן בפורים נחשב נצחון המלחמה רק כעין הכשרה והקדמה להעיקר – ישועת ישראל, ולכן נקבע החג לא ביום שבו הי' נצחון המלחמה אלא ביום ה- מנוחה שבו מודגשת הצלת ישראל: משא"כ בחנוכה שגם הנצחון הוא מעצם הנס ושייך להיו"ט, הרי קביעת היו"ט היא באותו יום שהי' הנצחון.

ד. והנה הובא לעיל שרבינו הזקן נקט כשיטת המאירי²¹, ומבאר שחנוכה אינו כמו פסח, שחנוכה נקבע ביום המנוחה (והנצחון הי' ביום שלפניו), משא"כ בפסח שהיו"ט נקבע ביום שנעשה הנס [וכמו שמבאר שם הטעם ע"פ פנימיות הענינים]²², דכאשר הנצחון והיו"ט הם בשני ימים הי' מורה שנצחון האויב הוא ענין נפרד מהיו"ט עצמו (ורק הכנה אליו), משא"כ בפסח שהי' הנס על ידי שנגלה עליהם ממה"מ הקב"ה בכבודו ובעצמו, שלמעלה מחילוקי דרגות, לכן היו שני הדברים ביחד, בלי התחלקות בין נגוף למצרים ורפוא לישראל].

אבל י"ל, שחוכן ביאור אדמו"ר הזקן מתאים גם לשיטת הרמב"ם (שנצחון ה-

כלומר: לכו"ע היו"ט דחנוכה שייך הן לנצחון המלחמה והן לנס הנרות, אלא דפליגי אם הנס דנצחון המלחמה אינו אלא הקדמה והכשרה לנס הנרות, שהוא הגמר ושלימות, וזהו סיבת קביעת החג, או שנצחון המלחמה לא נחשב כהקדמה בלבד, אלא דומה בתוקפו לנס הנרות בשייכות לקביעת ימי חנוכה.

[ולכן להדיעה שנצחון המלחמה הוא רק הקדמה והכשרה, ויו"ט דחנוכה הוא על זה שטהרו את המקדש והדליקו נרות – נס הנרות, הרי ימי חנוכה אינם ימי שמחה, משא"כ לדעת הרמב"ם שנצחון המלחמה שווה בתוקפו בתור סיבת קביעת ימי חנוכה, יש בחנוכה שני ענינים, גם „ימי שמחה“].

ג. והביאור בזה:

ימים טובים שנקבעו לזכרון על נס שאירע לבני" בזמן מסויים, יש בהם ב' אופנים ופרטים: (א) היו"ט נקבע על הצלת וגאולת ישראל, ולא על אופן ה- הצלה והגאולה, (ב) קביעת היו"ט היא לא רק על עצם ההצלה וגאולת ישראל, אלא גם על אופן הגאולה, שהיתה באופן מיוחד.

ויש לומר, שלדעת הרמב"ם, זהו אחד החילוקים בין פורים וחנוכה, דאף שבי- שניהם היתה הצלת וגאולת ישראל מיד אויביהם ושונאיהם [ואדרבה, עיקר הצלת וגאולת ישראל בגלוי היתה בימי הפורים, שאז ניצלו מגזירת המן ש"בקש להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן ונשים ביום אחד"²⁰], הרי בפורים עיקר קביעת היו"ט הוא על התוצאה, הצלת וגאולת ישראל²¹, וטעם הדבר הוא, כי ההצלה ונצחון המלחמה

(20) נוסח ועל הנסים.

(21) ראה מנות הלוי למגיא ט, כ"כב (רט, א).

(22) מובן שאין מכאן הכרח שאדה"ז מכריע (ל-הלכה) כדיעה זו שהי' בכ"ד, וכידוע בכ"מ בפני-מיות התורה, שמבארים ענין לדיעה אחת אף שאינו להלכה (דהרי אלו ואלו דברי אלקים חיים – עירובין יג, ב), ולדוגמא הביאור בלקו"ט (נצבים מה, סע"א. וכ"ה בכ"מ) בענין „שופר של יעל פשוט" אף שאינו להלכה (טושו"ע ודאדה"ז ר"ס תקפו). אבל עכ"פ בנוגע לענינו – הביאור בהמאמר הוא (בעיקר) לדיעה זו.

(23) לקרית שם טז, ב.

כנ"ל]: משא"כ הרמב"ם ס"ל, שגם נצחון המלחמה (וההצלה הגשמית) הוא ענין עיקרי בחנוכה (אף שגם הרמב"ם ס"ל שאחד הדברים העיקריים שבנצחון ד' חנוכה הוא הצלת הדת).

ולפי זה יוצא, שלדעת הרמב"ם – ג' חלוקות בדבר: בפורים קביעת ה'יו"ט אינה ביום הנצחון אלא ביום המנוחה; בחנוכה קביעת ה'יו"ט היא ביום שהיו בו ב' הדברים – נצחון המלחמה וגם הנס דפך השמן, שהם ב' דברים שונים שהיו בשני זמנים; ובפסח היו שני הדברים (נגוף למצרים ורפוא לישראל) בנושא אחד.

ולפי המבואר בכ"מ (בפנימיות התורה) שגדרו של יום טוב הוא, דהוי יום מיוחד שבו היתה (וישנה) התגלות והמשיכה קדושה (נוספת) בעולם, י"ל, ש' שלשת אופנים אלה מורים על ג' אופנים בגילוי קדושתו של הקב"ה בעולם:

בפורים היתה התגלות הקדושה בעיקר בהצלת וישועת ישראל, ואיבוד המן ונצחון המלחמה הם כעין הקדמה להתגלות זו; בחנוכה גם בנצחון המלחמה ה' התגלות הקדושה, אבל דרגת הקדושה אינה בשווה להתגלות הקדושה שב' נס פך השמן; ובפסח היתה התגלות קדושה אלקית נעלית כי"כ שגילוי' ה' בב' הענינים בשווה, שגם ב' נגוף למצרים, מכת בכורות, היתה התגלות קדושה השווה לקדושה שמתגלית ע"י גאולת ישראל.

מלחמה ה' בכ"ה, כי אינו דומה חנוכה לפסח, שפסח היו שני הדברים – נגוף למצרים (מכת בכורות) ורפוא (גאולה) לישראל – בנושא אחד, כמ"ש אדמו"ר הזקן²³ (ומוסיף „ומ"ש בספרים שזה ה' קודם חצות וזה לאחר חצות אינו אלא הכל בזמן אחד“): משא"כ בחנוכה, אף שגם נצחון המלחמה הוא בכלל הנס ש' עליו נקבע ה'יו"ט, מ"מ, עיקר הנס דחנוכה ה' נס השמן והנרות, שבוה ה' נס גלוי ממש, ש' לאי ה' בו אלא להדליק יום אחד נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים, ועוד זאת, שנס הנרות מורה על הצלת דת ישראל (היפך ביטול דתם וכו')²⁴ – וא"כ היו כאן ב' נסים שונים שארעו בשני זמנים שונים, נצחון המלחמה ונס פך השמן (שהוא שלימות הצלת וגאולת ישראל).

[ותוכן פלוגתת הרמב"ם והמאירי אי נצחון המלחמה בחנוכה ה' בכ"ד או בכ"ה י"ל: להמאירי, אף שביחס לפורים נחשב נצחון המלחמה דחנוכה בכלל הנס, מ"מ, עיקר הנצחון דחנוכה הוא נצחון הדת (ובפרט שנצחון המלחמה לא ה' נס גלוי כנס פך השמן, שהרי ה' לנצחון זה אחיזה בטבע), והנס דנצחון המלחמה נחשב רק כהכשרה להעיקר²⁵, ולכן ס"ל דגם בחנוכה ה'יו"ט הוא (לא ביום נצחון המלחמה, כי"א) ביום המנוחה, כמו בפורים [ועפ"ז מובן מה שמדייק המאירי שבילילה הראשון „מברכין על הגאולה“²⁶ ועל הודאת מציאת הפך

24 ראה רמב"ם שם ה"א. וראה ב"ח שם: מצוה אחת יש בידו כ' הדלקת מנורה כו'.

25 ראה לקו"ש ח"י שם הערה 18. חכ"ה ע' 237 ואילך.

26 ולא נצחון המלחמה. ולהעיר ממהר"ץ חיות לשבת שם (וראה גם העמק שאלה לשאלות שאילתא כו סוסק"א וסק"ז), שר"ל שאין מברכין על נס הנצחון כיון שאינו יוצא מדרך הטבע.

ה. והנה כל הדברים הללו ישנם גם בעבודת האדם, שסדר עבודתו הוא „סור מרע ועשה טוב“²⁷, ובעבודה זו דסור מרע (נצחון המלחמה) שבכאו"א מישראל ישנם ג' אופנים:

גם כשהאדם נקי מכל לכלוך, והענין ד"סור מרע" אצלו הוא באופן של כפי' וביטול, שעיי"ז אינו בבחי' יש ומציאות בפ"ע, מ"מ ישנו עדיין הפרש אצלו בין העבודה דסור"מ והעבודה דוע"ט, שבעשה טוב נרגש אצלו שמקיים רצון העליון שבזה ממשיך עליו קדושתו ית', ובסור"מ מרגיש שלילת המניעה, שכופה ומבטל א"ע כי אם לא ה"ז סתירה להשראת השכינה:

אבל יש מדריגה עליונה יותר בעבו-דה, שביטולו לרצון העליון הוא מוחלט עד כ"כ שאינו מרגיש את החילוק בין הדרכים שעל ידם מביא השראת ה-שכינה, אם זהו ע"י מניעת השלילה או ע"י המשכת הקדושה, להיותו בטל ל-רצון העליון ומקיימו בלי שום חשבונות (וע"ד מאמר ר' עקיבא³³ שישראל אמרו בשעת מ"ת על הן ועל לאו הן, שבין במ"ע בין במל"ת ה' נרגש אצלם ציווי (הכללי) של הקב"ה), ודוקא ע"י ביטול מוחלט זה שלמעלה מחשבון, המשכת הקדושה עיי"ז היא בתכלית השלימות³⁴.

מישיחות ש"פ וישב, ערב חנוכה,
(תשכ"ו, תשמ"ו)

א) "סור מרע" שענינו ביעור הרע מקרבו שיהא כלי נקי וראוי להשראת השכינה, שבאופן זה הסור מרע אינו אלא הכשר והכנה לעיקר עבודתו שהוא קיום מצות ה' – עשה טוב, "ע"ד משל המלך שרוצה להיות לו זירה בבית חדש אזי מתחלה צריך לנקותה מכל טינוף ולכלוך²⁸, כן בעבודת האדם שתחלה צריך, לבער הרע ובערת הרע מקרבך²⁹ שלא יהי' שום לכלוך וטינוף ח"ו³⁰ שהרע סור"מ, ואח"כ אפשר להיות קיום מ"ע שהוא "עד"מ תיקון וסידור כלים נאים שעיי"ז תהי' הזירה בתח-תונים" ע"י המשכת קדושתו ית' בעולם³⁰.

ב) למעלה מזה הוא כאשר האדם אינו צריך לנקיון מטינוף ולכלוך, להיותו זהיר בקיום מצות ל"ת, ובמילא ה"ה כלי נקי – דמ"מ צריך להיות אצלו העבודה דסור מרע, שהרע של אתכפיא וקבלת עול, שכופה א"ע ומבטל א"ע לקיים רצון הבורא. כי ע"י זה שהאדם הוא יש ומציאות בפ"ע, הרי בזה גופא הוא סותר כביכול להשראת השכינה, שאין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו ית'³¹ ודוקא כאשר האדם כופה ומבטל א"ע, דהיינו תנועה דסור"מ, אפשר להיות בו השראת הקדושה³², וע"י אופן זה העבו-דה ד"סור מרע" אינה רק הכשרה והקד-מה, אלא זהו חלק מהשראת קדושתו ית'.

ג) למעלה מזה הוא אופן ששניהם שווים:

28) לקו"ת שם טו, סע"א ואילך. ועד"ז בלקו"ת שבערה³⁰.

29) ל' הכתוב פ' ראה יג, ב, שופטים יז, ז. ועוד.

30) לקו"ת בלק ע, ג.

31) תניא פ"ז (י, ב).

32) בכללות הרע היראה והקב"ע לא (רק)

בשביל קיום מצות ל"ת המבואר בתניא פ"ד, אלא גם בשביל עשה טוב – תוכן המבואר בתניא רפמ"א. וראה בארוכה לקו"ת ח"ז ע' 180 ואילך. ושי"ן.

33) מכילתא יתרו כ, א. ונת' בארוכה בלקו"ש ח"ז ע' 119 ואילך.

34) והביאור בזה: נברא מצ"ע, הרי להיותו בגדר נברא הוא שלא בערך כלל לגבי הבורא, ולכן גם אם עבודתו של הנברא היא בתכלית העליו והשלימות, כולל רגש של כפי' וביטול ע"פ חשבון, הרי אינו בערך להבורא, ובמילא השראת הקדושה שעיי"ז היא בהגבלה.

ורק כאשר הוא סר מרע ומקיים מצות בפשיטות שלמעלה מטעם ודעת, ולמעלה מכל חשבונות, גם למעלה מרגש הכפי' והביטול הבא מתוך חשבון (בשביל השראת השכינה), כ"א מתוך פשטות ותמי-מות לקיים רצון הבורא, דוקא אז נמשך רצון הבורא. ויש להאריך בכ"ז. ואכ"מ.

חנוכה ב

אמירת „טמאים ביד טהורים ורשעים ב- יד צדיקים“, שלא מודגשת בהם מעלתם בתור לומדי תורה – הרי גם בנוגע ל- „זדים ביד עוסקי תורתך“ קשה לפרש כן, כי דוחק לומר (שכל) אנשי הצבא של מתתיהו ובניו היו „רבנן“ ש„תורתם אומנתם“!

[ובפרט ע"פ מחז"ל⁷ ש„אילמלא דוד (שהי' עוסק בתורה) לא עשה יואב מל- חמה“ („זכותו של דוד (שעסק בתורה) עומדת לו ליואב במלחמותיו של דוד“), שמזה מובן, שבעת המלחמה – על תל- מידי חכמים („רבנן“) החוב להתחזק עוד יותר בלימוד התורה, כדי שזכותם תגן על אנשי הצבא הנלחמים, ואדרבה, דוקא כזה תלוי נצחון המלחמה].

ולכאורה צ"ל, שאין הפירוש ב„זדים ביד עוסקי תורתך“, שכל אנשי הצבא היו „רבנן“ ש„תורתם אומנתם“, אלא ש- מנהיגי המנצחים במלחמה היו „עוסקי תורתך“.

ויותר נ"ל, ש„עוסקי תורתך“ כאן היינו (לא רק אלו ש„תורתם אומנתם“,

א. בתפלת „ועל הניסים“ שאומרים בימי חנוכה „מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים וטמאים ביד טהורים ורשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך“¹. וכבר תמהו מפרשי התפלות, ששלשת הסוגים האחרונים („וטמאים כו' ורשעים כו' וזדים כו'“), לכאורה: אין זה מפעולת הנס, דטומאה וטהרה ורשעים וצדיקים וזדים ועוסקי תורה אינם מ- עניני גבורה וחולשה לחשוב התגברות הטהורים על הטמאים לנס“.

יש שתירצו: ע"פ מאמר חז"ל², „מאן חולין רבנן“ („דאפילו: בבריאותן הן תשושי כח מפני שהתורה מתשת כחם“), ונמצא ש„יש גם בעינים אלו גבורה וחולשה וגברו מכת הנס החלשים על הגבורים“ [ולפי"ז אין כאן אלא תוספת ביאור על לפני"ז „גבורים ביד חלשים“, שזה שבניי היו חלשים אינו מפני שכן הי' טבע גופם, אלא להיותם „עוסקי תו- רתך“, שהתורה מתשת כחו של אדם].

אמנם (נוסף לזה שלפי זה אין זה מדגיש גודל הנס, ולמאי נפק"מ מהי סיבת החולשה והגבורה, הרי גם בגוף הענין) לפי פשוטו קשה לפרש כן, כי ענין זה שייך רק לאלה שתורתם אומנתם עד ש„התורה מתשת כחם“, כנ"ל, וא"כ, מלבד זאת שעדיין אינו מבואר טעם

1) ראה הנוסחאות בזה בסידור אוצר התפלות. ועוד.

2) לי פירוש „דובר שלום“ בסידור הנ"ל.

3) דובר שלום שם.

4) נדרים מט, סע"א.

5) לי הר"ן.

6) סנהדרין כו, ב.

7) כפרמ"ג או"ח סתרפ"ב (משב"ז) סק"א (נעתק בעץ יוסף בסידור הנ"ל), „וטמאים ביד טהו- רים ע"פ מ"ש בזה"ק מפני מה עכו"ם גבורים כו' בודאי ע"פ נס הי"י“ [וראה גם שיחת ש"פ מקץ תשכ"א – ע"פ ע"ח (ש"מ"ב ספ"ד – הובא בתניא פ"ו (י, סע"ב). פכ"ד (ל, א). ועוד] „כל מעשה עוה"ז קשים ורעים והרשעים גוברים בו]. – אבל לכאורה אין זה פשוטו (שהרי פשוט שהיו גבורים מבניי) (ובמשך כל הדורות) כו' אלא ע"פ פנימיות ה- ענינים.

8) סנהדרין מט, א.

9) לי רש"י שם.

תורתך ולא אומר דבר והיפוכו כמו ש-
אמר בכל האחרים – כי לפי הנ"ל גם
בבא זו היא „דבר והיפוכו“, ד„עוסקי
תורתך“ הם המקיימים את מצוות התורה,
היפך ה„זדים“, העוברים בזדוני על
ציווי התורה].

והדרא קושיא לדוכתה – מהו הנס
ב„מסרת . . טמאים ביד טהורים ורשעים
ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך“?

ב. לכאורה י"ל, דמ"ש „וטמאים ביד
טהורים כו" קאי על מ"ש לפניו – „כש-
עמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישר-
אל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי
רצונך“, דהיינו (לא מלחמה כפשוטה,
אלא) גזירות על הדת, מלחמה רוחנית:
ומזה מובן, שתיאור נצחונם של ישראל
שלאח"י, צריך לכלול לא רק את נצחון
מלחמת אנשי הצבא, אלא גם (ואדרבה,
בעיקר) את הנצחון הרוחני, התגברות על
הגזירות וביטולן. ולכן אומרים „וטמאים
ביד טהורים ורשעים ביד צדיקים וזדים
ביד עוסקי תורתך“, להדגיש ולתאר את
נצחונם הרוחני של ישראל (אף ש„אין זה
מפעולת הנס“).

אבל לכאורה דוחק לפרש שפרטים

בבי לטא"ח סתרפ"ב. ועוד.

ומה שתירץ שזהו „דרך הפסוק . . דכתיב
(תהלים קיט, נא) זדים הליצוני עד מאד מתורתך לא
נטיתי“ – הא גופא צ"ב: (א) מדוע נקט כותב זה
דוקא. (ב) מדוע לא נקט הקרא דבר והיפוכו (ראה
דברים אחדים להתידיא דרוש ל"ב – קסט, ד
ואילך).

וראה עוד תירוצים באל"י רבה, פרי"ח ועוד א"ח
שם.

(14) בפרי"ח שם (בשם האי"ח ובי"י), ולא אמר . .
זדים ביד עונים, ומשמע שפרש ד„זדים“ היינו גסי
הרות. אבל לכאורה בפשטות קאי על העושים כמויד
כו' נגד התורה (כבפנים). וראה נוסח הרס"ג
והרמב"ם הנ"ל הערה 11.

אלא) כל לומדי תורה (גם בעלי עסק
הקובעים עתים לתורה), שכולם נקראים
„עוסקי תורתך“. וכדמוכח מזה שכאו"א
מישראל חייב בברכות התורה, כולל
הברכה „לעוסקי בדברי תורה“.

[ועוד יש לומר, שהלשון „עוסקי תור-
תך“ (ולא „לומדי תורתך“) כאן לא בא
להדגיש אופן ההתעסקות בלימוד התור-
רה, אלא כולל גם עסק המצוות שהוא
תכלית הלימוד (לימוד המביא לידי
מעשה). וזהו שנקי „עוסקי“ (לא „לומדי“),
כי „לומדי תורתך“ היינו אלו הלומדים
תורה, שזה שייך לשכלו והבנתו של
האדם; משא"כ עסק בתורה¹² מורה שה-
אדם בכל עניניו וכוחותיו עסוק בתורה,
והיינו כשלומד ע"מ לעשות, באופן שכל
עשיותו בכל רמ"ח אבריו יהיו ע"פ
הוראות התורה.

ועפ"ז מתורצת בפשיטות קושיית ה-
מפרשים „למה אומר זדים ביד עוסקי

(10) כפי נוסח אשכנז (טור או"ח סמ"ז. מג"א
או"ח שם סק"ג) – משא"כ נוסח ספרד (וכן הוא
נוסח אדה"ז בסידורו) „על דברי תורה“.

בב"ה שם ד„לעסוק בדברי תורה“ קאי על „ה-
עמל והטורח“ בדי"ת (ובט"ז או"ח שם סק"א, דרך
משא ומתן של פלפול כו"ו. וראה פרמ"ג שבהערה
7). אבל עכצ"ל דקאי על אופן העמל והטורח שהוא
בהישג ידו של כאו"א מישראל (שכאו"א חייב
בברכה זו).

ובכל אופן מצינו בכ"מ הל' „עוסק בתורה“ כי
נוגע ללימוד סתם (ראה לדוגמא סנהדרין צט, סע"א
הובא בתניא פ"א. ועוד).

(11) ולהעיר מהנוסח בסידור רס"ג „ומיזידים כי-
כף עושי תורה“. וברמב"ם סדר תפלות (בסוף סי'
אהבה) – ע"פ מהדורת קאפה – „ופושעים ביד עושי
תורתך“.

(12) אבל להעיר מאבודרהם (הובא בבי"י ל-
טאו"ח שם) בהחילוק בין ב' הנוסחאות „לעסוק
בדברי תורה“ או „על דברי תורה“.

(13) ארחות חיים (הל' חנוכה אות כב), הובא

„ואתה ברחמיך הרבים עמדת להם בעת צרתם רבת כו' דנת כו' נקמת כו' מסרת כו'“] – דאעפ"פ שכמה מישראל לא היו ראויים לנס זה, מ"מ התחשב הקב"ה עם המיעוט שהיו „טהורים . . צדיקים . . עוסקי תורתך“ ועשה להם נס זה.

ג. ולפי פירושו זה (ש„מסרת כו' טמאים כו' ורשעים כו' וזדים כו'“ קאי על המתיוונים מבנ"י), יש לבאר ג"כ הא דנקט ג' תוארים אלו דוקא, באופן של „דבר והיפוכו“ (כנ"ל ס"א) – „טמאים ביד טהורים ורשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך“ – כי הניגוד בג' דברים אלה¹⁵ שייך (לאמיתתו) רק בבנ"י גופא (ולא בהיחס שבין ישראל לעמים).

כלומר: בהיחס בין ישראל לעמים, לא מתאים כ"כ לתאר האומות כ„טמאים . . רשעים . . זדים“ בניגוד לבנ"י שהם „טהורים . . צדיקים . . עוסקי תורתך“ – כי גדר טהרה וצדקות ועסק התורה אצל בנ"י הוא מסוג אחר לגמרי מכפי שהם אצל ב"נ ואין זה בגדרם כלל (כדלקמן), ובמילא לא שייך לומר שהם מנגדים לישראל בענינים אלו (מצד זה שהם „טמאים . . רשעים . . וזדים“), דכשם

אלו שאומרים בהמשך ל„ועל הנסים כו'“ אינם ככלל הנסים והגפלאות „שעשית לאבותינו בימים ההם“.

ויש לומר הביאור בזה: ידוע מדברי הימים ההם, שאף שהגזירות נגד דת ישראל („להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך“) נגזרו ע"י „מלכות יון הרשעה“, שהם „גזרו גזירות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק ב-תורה ובמצות כו'“¹⁶, מ"מ היו כו"כ מבנ"י (המתיוונים) שהצטרפו להיוונים (נוסף על אלה שעשו כן מפני האונס), ועד שמיעוט מבנ"י נשאר שלימים בגלוי עם ה' ותורתו.

ואולי י"ל, שהכוונה בשלשת הענינים הנ"ל („טמאים ביד טהורים ורשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך“) היא למתיוונים מבנ"י¹⁶, היינו, שנוסף על הנס שבני חשמנואי גברו על מלכות יון (כ-אופן ד„מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים“), הנה עוד זאת, שנמסרו לידם גם ה„טמאים . . רשעים . . וזדים“ מבנ"י גופא¹⁷.

וזה מגדיל ביותר את הנס – ומשתי הבחינות: הן נצחון המלחמה כפשוטו, וכמובן בפשטות גודל הנס כאשר מבנ"י היו לצידם של היוונים, ומ"מ נצחו ה„טהורים . . צדיקים . . עוסקי תורתך“; והן מצד רוחניות הענינים, זה שהקב"ה עשה לישראל נס זה [שזוהו תוכן אמירת „ועל הנסים“, להדגיש שלא הי' זה נצחון טבעי אלא נס שנעשה ע"י הקב"ה,

15 ל' הרמב"ם ריש הל' חנוכה.

16 ובאלי' רבה (א"ח שם) פי' כן התיבות „זדים ביד עוסקי תורתך“, ד„זדים“ קאי על פריצי ישראל שבאותו זמן.

17 אלא מפני כבודם של ישראל לא מזכירים

בפירושו שקאי על בנ"י.

18 משא"כ בפ"ג, שהרי העכו"ם נק' טמאים ורשעים וזדים, כמו שהביא באבודרהם כאן (סדר תפלת חנוכה ופירושה) מקראי „העכו"ם נקראים רשעים שנאמר (עקב ט, ד) וברשעת הגוים האלה ישראל נקראים צדיקים שנאמר (ישעי' ס, כא) ועמד כולם צדיקים . . העכו"ם נק' טמאים שנא' (ישעי' נב, א) כי לא יוסיף יבא כך עוד ערל וטמא וישראל נק' טהורים וטהרתם (יחזקאל לו, כה), וזדים ביד עוסקי תורתך ע"ש (תהלים קיט, סט) טפלו עלי שקר וזים“.

אבל ע"פ המבואר לקמן בפנים (והערה 27) י"ל, שעיקר גדרם של תוארים אלה שייכים בישראל דוקא, ובקראי הוא שם המושאל כו'.

שלא שייך אצלם הענין ד„טהורים“ . . עוסקי תורתך“ כפי שהם בכנ״י, כך לא שייך לומר שהם מנגדים לדברים אלו ועושים הפכם.

והביאור בזה:

גדר טומאה וטהרה („טמאים ביד טהורים“) — ע״פ הלכה — שייך רק ב־ישראל, כי הגוי אינו מיטמא, ובלשון הרמב״ם¹⁹, „עכו״ם שנגע במת כו׳ ה״ה כמי שלא נגע הא למה זה דומה לבהמה שנגעה במת כו׳ ולא בטומאת המת בלבד אלא בכל הטומאות כולן אין העכו״ם ולא הבהמה מתטמאין בהו״, שכוונת הרמב״ם באריכות לשונו (ה״ה כמי שלא נגע הא למה זה דומה לבהמה כו״) היא, דזה שהעכו״ם אין מתטמאין, אין הפירוש בזה שרק נפקעו בפועל מדין טומאה, אלא שאינם בגדר טומאה וטהרה, דל־ענין זה אינם מציאותי²⁰ שיכול לחול עלי׳ שם טומאה, וכמו בהמה שאינה בגדר זה כלל;

ענין הצידקות (והפכו) בכנ״י תלוי בקיום תרי״ג מצות שניתנו לישראל דוקא, משא״כ ב״ג, שענין הצידקות וה־רשעות הוא רק בקיום ז׳ מצות שלהם, שהחילוק בין תרי״ג מצות של ישראל וז׳ מצות ב״ג אינו רק במספר המצות (ז׳ או תרי״ג) אלא הם שני סוגים שונים ב־החלט, כמבואר במ״א בארוכה²¹,

[שלבן מצינו שעיקר הענין דשכר

ועונש הוא רק בישראל²², כמ״ש²³ „רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עוונותיכם“, „איננו²⁴ חושש עליהם אם ייטיבו או יריעו . . וכן ארז״ל²⁵ שאני עכו״ם דלא מפקיד דינא עלייהו“ („אין ממהרין מן השמים לפקוד עוונותם עליהם²⁶), והיינו שאין מעשיהם חשובים לפני המקום לה־חשב חטא, וכמו שארז״ל עה״פ²⁷ „חטא חטאה ירושלים“ — „אוה״ע כו׳ אע״פ ש־חוטאין אינן כלום“:

„זדים ביד עוסקי תורתך“ — השם „עוסקי תורתך“ שייך רק בכנ״י, שהרי „עכו״ם שעוסק בתורה חייב מיתה²⁸“ [דאף שב״ג חייבים ללמוד ההלכות ד־„שבע מצות דידהו²⁸ — מ״מ אינם בגדר „עוסקי תורתך“, שהם רק העוסקים ב־תורת ה׳ שניתנה לישראל דוקא], וכיון שאין העכו״ם בגדר „עוסקי תורתך“, הרי מובן, שאינם גם בגדר „זדים“ המנגדים ל„עוסקי תורתך“.

22 וראה (ע״ד החסידות) תר״ח שמות קעא, א ואילך. מאמרי אדמו״ר האמצעי דברים ח״א ע׳ נא ואילך. ועוד.

23 עמוס ג, ב.

24 רד״ק עמוס שם. וראה גם ראב״ע שם.

25 סוטה כא, רע״א. ולהעיר ממחזיל (ב״ק לח, א) ז׳ מצות . . עמד והתירו להן . . כמי שאינו מצווה ועושה.

26 רש״י סוטה שם. וראה גם ע״ד, א (וברש״י שם ד״ה נפרע ממנו).

27 איכה א, ח. איכ״ר שם. וראה אוה״ת לני״ד (ח״ב) עה״פ (ע׳ איסב) [ושם „שלבן נקי ישראל עברים ששייך בהם עבירה ותשובה“, שמזה מובן שהענין ד„רק אתכם ידעתי גו״ אינו רק לענין שכר ועונש, אלא לעצם שם עבירה והפכו]. לקו״ש ח״ז ס״ע 32 ואילך.

28 סנהדרין נט, א. רמב״ם הל׳ מלכים פ״י ה״ט.

19 הל׳ טומאת מת פ״א ה״ג.

20 ראה גם ראב״ד הל׳ אבות הטומאות (פ״ב ה״י) „העכו״ם הם כבהמות ואין מטמאין ואין מיטמאין עם הדומה לחמור כו׳ ואת כולם ישא רוח כו״. וראה לקו״ש ח״ח ע׳ 166.

21 ראה לקו״ש ח״ה ע׳ 159 ואילך. חכ״ד ע׳

165. ועוד.

שים" תחת שליטת הקדושה, עד שנ- הפכים להיות, "טהורים . . צדיקים . . עוסקי תורתך".

ה. כשם שהוא בנוגע לכלל ישראל – כמו"כ הוא אצל כל אחד ואחת:

אחז"ל³¹, "הרבה עשו . . כרשבי" ולא עלתה בידם", דרוב בני" אינם יושבי אהל אלא בעלי עסק, שרוב היום עסוקים הם בצרכיהם הגשמיים, ומיעוט ה- יום עוסקים הם בדברים שבקדושה ממש – תפלה, קביעות עתים לתורה וקיום המצות.

וגם שעושים כל מעשיהם, "לשם שמים"³² ו, "בכל דרכיך דעהו"³³ – הרי נקראים "מעשיך" ו, "דרכיך", אלא שנע- שים, "לשם שמים".

ואולי אפשר שתעלה בלבו של אדם מחשבת, "מרה שחורה", דכיצד יש ב- יכולתו לקיים הציווי, "ועשו לי מקדש ושכנתי בחוכם"³⁴ – בתוך כאו"א מישר- אל, שקדושתו ית' תשרה בתוכו ובתוך ביתו ממש – כאשר רוב זמנו בענינים גשמיים?

ובזה הלימוד מימי חנוכה, דזה ש- מדמה בנפשו שרק, "מיעוטו" מושקע בטהרה וצדקות ועסק התורה – ה"ז רק בכמות, אבל באיכות – עיקרו הם אותם השעות שעוסק בתפלה ובתורה ובמצות, והם הם הקובעים את מציאותו האמתית.

ועוד זאת: ע"י הכרה זו גופא, זוכה ל, "מסרת כו' וטמאים ביד טהורים ו- רשעים ביד כו'" – שגם בעת עסקו

ד. ומכאן עידוד וחיזוק גדול לבני" בדורנו זה, שנוסף לזה ש, "אתם המעט מכל העמים"³⁵, הנה גם מבני" גופא, הרי שומרי תומ"צ בשלימות (ולכל פרטיהו) הם לע"ע מיעוט לגבי שאר אחבני" שליט"א, וההתבוננות במצב זה יכולה להביא את האדם לידי יאוש ח"ו, או עכ"פ לגרום חלישות – דכיצד יזכו בני" לגאולה האמתית והשלימה שתלוי בתשובה (דאין ישראל נגאלין אלא בתשובה³⁶), כאשר כמה מישראל עדיין רחוקים מזה?

וע"ז ישנו הלימוד בכ"ש וק"ו מימי חנוכה, דכמו בימי חנוכה שאז היו "טמאים . . ורשעים . . וזדים", ומ"מ ניצחו ה, "טהורים . . צדיקים . . עוסקי תורתך", ועד"ז בדורנו, כאשר כמה מ- ישראל שאינם שומרי תומ"צ בשלימות לע"ע הרי הם, "תינוקות שנשבו" – וה, "טהורים . . צדיקים . . עוסקי תורתך" עומדים על משמרתם במס"נ על שמירת התומ"צ, הרי הקב"ה עוזרם וכו' ועד שמביא ישועה והצלה לעולם.

ועוד זאת – שניתן להם הכח להת- גבר על אלו שאינם, "טהורים כו'", כי זה שהטהורים כו' הם המיעוט, זהו בכמות, אבל באיכות הרי הטהורים כו' העיקר, כי להם יש התוקף של קדושה שמקורה בקדושתו של מקום, ואילו תוקפם של "טמאים . . ורשעים . . וזדים" הוא גשמי בלבד.

ולכן טו"ס הם המנצחים באופן של "מסרת", שלא זו בלבד שצד הקדושה מ- נצח, אלא עוד זאת, שהצד שכנגד נמסר ביד הקדושה, שהם נהפכים לטוב, "נכב-

(31) ברכות לה, ב.

(32) אבות פ"ב מ"ב.

(33) משלי ג, ו.

(34) תרומה כה, ח.

(29) ואתחננו ז, ו.

(30) סנהדרין צו, ב. רמב"ם הל' תשובה פ"ז

ה"ה.

בדברים גשמיים, נרגש אצלו שכל זה אינו העיקר שלו, והם טפלים לעיקרו ומהותו האמיתית, שהיא עבודת ה'.

ומכאן למדנו ג"כ עידוד לאלו החוזרים בתשובה, שגם אם כמה ימים בעבר היו ר"ל במצב של "טמאים", ועוד זאת – "רשעים" . וזדים", יצרם התגבר עליהם אז – ומרגישים עצמם "חלשים" ו"מעטים" – הנה עליהם לידע, שהם לאמתתם, "טהורים" . . צדיקים . . עוסקי

תורתך", וזהו עיקר מציאותם, ועיי"ז יתגברו על העבר שלהם,

וכאו"א יבנה את "מקדשו" הפרטי – בתחילה מטהר את עצמו מכל עניניו הבלתי רצויים, "ופנו את היכלך וטהרו את מקדשך", ואח"כ מדליק נר נשמתו (נר ה' נשמת אדם) – "והדליקו נרות בחצרות קדשך", עד שזוכה "להודות ולהלל לשמך הגדול".

(משיחת ש"פ מקץ תשל"ב)

ויגש

(שערב משתעבד מן התורה) נלמד מ־
ערבות יהודה שאמר אנכי אערבנו [וגם]
במדרשימי ריש פרשתנו סמך דיני ער־
בות לערבות דיהודה].

ומבואר במפרשיים¹⁰ דרב הונא ורב
חסדא אולי לטעמייהו לקמן בגמ'¹¹ בדין
האומר „הלוהו ואני פורע“, „הלוהו ואני
נותן“, „שלדעת ר"ה לשון ערבות הן,
ולדעת ר"ח לשון קבלנות הן, ולכן ר"ה
לטעמי ס"ל דיהודה הי' ערבני, ולכן
נקטו כמה פוסקים כן להלכה (שלמדים
דין ערבות מיהודה), כי גם רבא ס"ל
בגמ' שם ש, כולן לשון ערבות הן¹².

ויש להבין: לכאורה קושיית רב
חסדא אינה רק ש, הא (דיהודה) קבלנות
היא" (כלשון הרשב"ם „כאילו קבלתי

א. בריש פרשתנו בדברי יהודה ל־
יוסף מדוע הוא נכנס למריבה עבור
בנימין יותר משאר אחיו, נקט הכתוב
לשון של „ערבות“, „כי עבדך ערב את
הנערי“, וכן הוא גם לעיל בפ' מקץ¹³
(בדברי יהודה ליעקב), „אנכי אערבנו“.

במהותה וגדרה של ערבות זו מצינו
פלוגתא בש"ס: א"ר הונא מנין לערב
דמשתעבד (באמירה בעלמא בלא קנין.
רשב"ם) דכתיב אנכי אערבנו מידי תב־
שנו, מתקיף לה רב חסדא הא קבלנות
היא דכתיבי תנה אותה על ידי ואני
אשיבנו (כלומר כאילו קבלתי) בידי
אחזירנו לך. (רשב"ם) אלא אמר רבי
יצחק מהכא לקח' בגדו כי ערב זר גוי'
ואומרי בני אם ערבת לרעך תקעת לזר
כפך כו"ל.

והנה, אף שמפשטא דגמ' משמע ש־
נדחו דברי ר"ה, מצינו בכ"מ שדין ערב

דאורייתא¹⁴, ולדרשה הב' הרי נלמד ממ"ש במשלי
(כתובים י'). וכן מפורש ביד רמ"ה ב"ב שם. מרדכי
ב"מ פ"ז (צד, א). מדרש שכל טוב מקץ מג, ט
(בפעם הב'). וכן הביא הבי"י בטחומ"מ ר"ס קטט.
וראה גם לבוש ח"מ שם.

(9) תנחומא. ב"ר.

(10) יד רמ"ה ב"ב שם. ט"ז שם סקכ"ט ס"ב.
ועוד. וראה פרישה לטחומ"מ שם. וראה תוי"ש מקץ
שם אות יג.

(11) ב"ב קעד, א.

(12) ועפ"ז מובן זה שהביא ר"ה מהכתוב לא רק
„אנכי אערבנו“ אלא גם „מידי תבקשנו“ (אבל ראה
דק"ם מכ"י שהובא רק „אנכי אערבנו“, וכברשיי
גיטיץ וכתובות הני"ל).

(13) וגם ב,תן לו ואני פורע“, „תן לו ואני חייב“,
שלדעת ר"ה לשון קבלנות הן – הרי „רבא אמר
כולן לשון ערבות הן בר מתן לו ואני נותן“ (ולהעיר
מרבנו גרושום שם).

(*) וראה גם פרישה שבהערה 10.

(1) פרשתנו מד, לב ובפרשיי. וראה תנחומא

פרשתנו ה. תנחומא באכער שם ד. ועוד.

(2) מג, ט.

(3) ב"ב קעג, ב.

(4) מקץ מב, לו. והוא מדברי ראובן ולא מדברי
יהודה. וראה חדא"ג מהרש"א שם. וראה גם על
הגליון ב, מסורת הש"ס – משאלות שהובא לקמן
בפנים. עץ יוסף לתנחומא ריש פרשתנו.

(5) הגהות הבי"י ברשב"ם.

(6) משלי כ, טז.

(7) שם ו, א.

(8) רשיי גיטיץ נ, א ד"ה כיון „וערב משתעבד
מה"ת דכתיב אנכי אערבנו“ (ועד"ו ברשיי כתובות
קב, סע"א). [ודוחק לומר שרשיי נקט דרשה הרא־
שונה ולא נחית להביא מסקנת הגמ', כדרכו בכ"מ
(כידוע שרשיי פרשו ולא פסקו – ובפרט בפירושו
ע"ת), כי כותב „משתעבד מה"ת“ (שעבודא

בידי אחזירנו לך", אלא כגירסת ה- שאילתות¹⁴ בקושיית ר"ח ד"יהודה גופי' לזה הוא דכתיב¹⁵ שלחה הנער אתי¹⁶, ובכגון דא הרי גם רב הונא ס"ל לכאור- רה שאינו לשון ערבות?

וגם דברי רב הונא טעונים ביאור, דמה ענין דין ערבות בממון לערבות דיהודה, שלכאורה לא שייך בזה דין ערבות - ואינו חיוב ממון¹⁷ (ושעבוד ד- דין ערבות)¹⁸.

ולכן נ"ל, שאין כוונת ר"ה שאצל יהודה ה' דין ושיעבוד של ערבות, אלא כיון שיהודה הגדיר הבטחתו ליעקב ב- שם "ערבות" - למדין מזה דין ערבות בממון, כדלקמן.

ב. ביאור הדבר:

שעבודו של ערב יש לבארו בשני אופנים: א) השעבוד שייך רק להחוב, ד- משעבד נפשי' לשלם חובו של הלוה, ב) הערב עומד במקום הלוה, ולכן שעבוד הגוף שעל הלוה לשלם חובו (ופריעת בע"ח מצוה), חל על הערב¹⁹ (העומד

14) שאילתא לא (פ' מקץ) - הובא במסורת הש"ס ב"ב שם. וראה שאילת שלום לשאליתות שם.

15) מקץ מג. ח.

16) ולהעיר מתנחומא ריש פרשתנו: איהו ערב שהוא חייב לשלם האומר הלוהו ואני נתן [כ"ה בתנחומא] לך ונשא ונתן ביד הערב חייב ומי ה' זה הערב זה יהודה שאמר תנה אותו על ידי ואני אשיבנו כו'. וראה עץ יוסף שם.

17) להעיר מרמב"ם הל' מלוה ולוה פכ"ה הי"ד ובראב"ד שם. ובארוכה בשו"ת שואל ומשיב מהדורא ד' ח"א סמ"ה.

18) וראה בארוכה העמק שאלה לשאליתות שם. תו"ש שם.

19) ולפי", זה שאינו גובה מן הערב אלא א"כ גובה תחילה מן הלוה (ב"ב קעג, ב ואל"ף) הוא כעין תנאי בערב ולא מעצם גדרו. ואכ"מ.

במקומו)²⁰.

ויש לומר, שזוהי כוונת רב הונא שלומד דין ערבות מערבות הנאמר ביהודה, כי ס"ל ששעבוד (הגוף של) ה- ערב (בכל ערבי²¹) הוא (לא רק על החוב, אלא הוא) כשעבוד הגוף שעל הלוה, כי הוי כאילו הערב בעצמו קיבל המעות מיד המלוה²². וע"ז שפיר יש להביא סמוכין מערבות דיהודה, שהי' באופן ש- שעבד נפשו לגמרי (,ואני נתקשרתי בקשר חזק להיות כו"²³), ,אנכי אערבנו מידי תבכשנני".

משא"כ ר"י ס"ל שדין ערבות נלמד ממ"ש, בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך גו", משום שלדעתו דין ערבות ד- ממון שייך רק להממון דהחוב שמתחייב לשלם ממון, ואין זה שעבוד הגוף כמו הלוה [ולסברא ודיעה זו הקשה ר"ח ד- ערבות דיהודה, ,הא קבלנות היא", או כגירסת השאליתות, ,התם יהודה גופי' לזה הוא", כי אופן הערבות דיהודה ל- החזיר את בנימין הוא ע"י שהעמיד עצמו במקומו (לא השתדלות וחייב להחזיר את בנימין), לא ערב סתם אלא כמו קבלן או לוה, משא"כ ר"ה ס"ל דגם בחוב דממון בפשטות השעבוד הוא משום שחובו של חבירו הלוה הריהו כשלו, וממילא מ- שעבד נפשו]. ולכן למד ר"י מהכתוב ,בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך וגו", שמודגש בהכתוב²⁴ שהוא אדם זר, אלא שנעשה ערב לו.

20) ראה גם ע"ד השקו"ש בגדר שעבוד הערב - לקו"ש חכ"ז ע' 147. וש"נ.

21) לא רק בקבלן.

22) ראה תוס' ר"ד קדושין ח, ב. ובהנסמן בלקו"ש שם.

23) רש"י פרשתנו שם (מד, לב).

24) ראה פירושו הרלב"ג ומצו"ד משלי שם ו, (א).

ישראל ערבינ זביז" – ש„ערבינ" הוא גם מלשון מעורבים, שכל ישראל מעורבים זה בזה, דכל ישראל ביחד נקראים אדם אחד והם קומה אחת, ולפיכך הם ערבים זה לזה כי כשנעשה פגם ברגל עד"מ כל הגוף מרגיש³².

ובמילא החיוב שעל חבירו חל גם עליו עד ש„גם הוא נקרא מחויב בדבר", כמו"כ הוא לענין חיוב ממון, שמצד דין ערבות דכל ישראל ערבינ זביז, חיוב³³ תשלומין שעל הלוחה חל על חבירו הערב כאילו הוא לוח המעות ונתחייב בתשלום חוב זה³⁴.

ועפ"ז יש לבאר פלוגתא הנ"ל במקור דין ערבות בעומק יותר – שתוכן

ג. ויש להוסיף ביאור בזה ששעבוד הערב (לדעת רב הונא) הוא באופן ש- עומד במקום הלוחה ממש – שזהו מצד דין ערבות הכללי של כל ישראל, דכל ישראל ערבים זה בזה²⁵:

כשם שמצינו לענין ברכת המצות²⁶, שאף מי שאינו מחויב בדבר מפני ש- כבר יצא י"ח יכול לברך למי שעדיין לא יצא . . . לפי שבמצות שהן חובה כל ישראל ערבים זה בזה וגם הוא נקרא מחויב בדבר כשחבירו לא יצא י"ח עדיין²⁷ – והיינו מפני ש„גדר דערבות משום שכל ישראל הוה כמו מין יחיד"²⁸, „גוף אחד"²⁸ ומציאות אחת²⁹ (כי כל ישראל הם גדר ציבור, שאינו רק צירוף של ריבוי פרטים אלא שכל הציבור הוא מציאות אחת)³⁰,

[וכמבואר בספרים³¹ הפירוש ב„כל

(32) וראה בארוכה אוה"ת ריש פרשתנו (כרך ה' תתקפא, ב ואילך).

(33) ולדיעה זו דין ערבות דישראל שנעשה ערב לעכו"ם הוא רק התחייבות לשלם החוב (כדעת ר"ח בכל ערב), אבל אינו כאילו עומד במקום הלוחה ממש.

(34) ולפ"ז צ"ל דמ"ש בגמ' (ב"ב שם קעג, ב) „בההיא הנאה כו' גמר ומשתעבד נפשי" הוא ה' טעם' שהערב מסכים לשעבד את נפשו, אבל ה' שעבוד בפועל הוא לא רק התחייבות תשלום ממון מצד ההנאה כו', אלא שעבוד נפשי לעמוד במקום הלוחה. וצ"ע.

ולהעיר מנמוק"י ב"ב שם ועוד, דשעבוד הערב הוא מצד זה שהמלוה הוציא ממון על פיו. ודברי ר"א בההיא הנאה הוא רק טעם ע"ז דלא הוי אסמכתא. ועד"ז הוא לכמה דיעות – ראה לקו"ש חכ"ו שם.

* או י"ל דמאמר ר"א בגמ' בההיא הנאה כו' הוא רק לפי לימוד דר"י דלמדו מ.בני אם ערבת גו".

אבל במדרש שכל טוב שבהערה 8 מבאר טעם דר"א בההיא הנאה כו' לגבי יהודה – ובההיא ה' נאה דקא האמין ל"י שעבד נפשי בנידוי כל הימים, וממשיך אח"כ „ואע"ג דר"ח כו' אנו סבידא לן כרב הונא כו'". ע"ש. וראה גם מרדכי שבהערה 8.

(25) שבועות לט, סע"א. סנהדרין כז, סע"ב. וראה סוטה לו, ב ובפרש"י ותוס' שם. פרש"י סנהדרין מג, ב ד"ה עד שעברו. ועוד.

(26) רש"י ר"ה כט, סע"א.

(27) ל' אדה"ש בשר"ע או"ח סקס"ז סכ"ג. ועד"ז

הוא שם סקצ"ז ס"ו מתוד"ה עד ברכות מח, סע"א בסופו (ע"ב), כמה שהגדול יכול להוציא אחר בבריה"ז גם כשלא אכל כלל. ולהעיר מריטב"א קידושין כז, א ד"ה גמרא אמר עולא, לענין גלגול שבועה ד„בעלמא קי"ל דאין ב"ד פותחין לו לגלגל (שבועה) עד דטעין תובע . . . שאני סוטה דהוי אסורא וכל ישראל ערבינ זליז ומחייבי לאפרושי מאסורא ובעלי דבר חשיבין". וראה קרית ספר להמב"ט בהקדמה פ"ז הדרך ה'.

(28) צפע"ג סנהדרין מג, ב (בגמ' ד"ה לפי שלא).

(28*) ראה ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד.

(29) צפע"ג מכות כז, א (סד"ה בגמ' משה אמר ובגוים).

(30) וראה גם צפע"ג מהד"ת צ, ב (נעתק ב- צפע"ג מכות שם).

(31) לקו"ת בהעלותך לג, ג. וראה גם שם שה"ש לה, ד.

פלוגתתם היא, אם הגדר דערבות ממון שייד ובא מזה שכל ישראל ערבין זב"ו.

ביאור הדבר:

סיבת אחדות זו שבישראל שכל ישר-אל מעורבים זה בזה (ומשום כך הם מציאות אחת) היא מפני נשמתם, ששרשה „בה" אחד³⁵ (שלכן אין דין ציבור ב"ב³⁶), משא"כ מצד גופם, הרי „הגופים מחולקים"³⁷ [וכפי שמבאר רבינו הזקן³⁸, שמתעם זה „קיום מצות ואהבת לרעך כמוך לכל נפש מישאל למגדול ועד קטן" הוא ע"י שהאדם עושה נשמתו עיקר³⁸].

ובזה פליגי, אם האחדות שבישראל (שכולן מציאות אחת ו„מעורבים זב"ו") היא רק בעניני נשמתו (כמו בקיום מ"ע או חיוב תוכחה ומחאה על עון וכו'³⁹), או שאחדות זו שייכת גם לממונו של האדם:

לדיעה הא', כיון שענינם של ישראל הוא מה שהם „גוי אחד בארץ", כפירוש רבינו הזקן⁴⁰ שגם בעניני „ארץ" (ענינים ארציים וגשמיים) מגלים אחדות הוי', לכן אפשר לגלות גם בעניני ממון את האחדות שבישראל שהם ערבים ומעור-בים זב"ו,

אבל לפי הדיעה הב' (שמפשטות

המשך הגמ' משמע שכ"ה המסקנא) – „התורה על הרוב תדבר"י, ואי אפשר לרוב ישראל שתפעול (ע"י שתתגלה) אחדות כזו (הפועלת ענין הערבות דכל ישראל ערבין ומעורבין זב"ו) גם ב-דברים גשמיים ועניני ממון⁴² של הזולת, ולכן ס"ל שהוא דין בפ"ע, שהערב מ-שעבד את עצמו לשלם חוב חברו.

ד. עפ"י יש לבאר הטעם (הפנימי) שדין ערבות בממון נלמד (לדעת ר"ה) מערבות דיהודה דוקא – דיש לומר, ש-ערבותו על בנימין מורה על אופן מיוחד בערבות, שהיא תוצאה מאופן נעלה ביותר באחדות ישראל, ומצד דרגא זו באחדות נמשכת האחדות גם בעניני ה-רשות (והגשמיים) של ישראל.

ויוכן זה בהקדם תוספת ביאור בהא דכל ישראל ערבים ומעורבים זב"ו, ד-נת"ל שהוא כמו האדם שיש לו ראש ורגל כך כל ישראל ביחד נקראים אדם אחד וקומה אחת – שכשם שה„אחדות" שבאברי הגוף יש בה כמה אופנים כ"ה גם באחדות דישראל:

(א) שלימות הגוף תלוי בזה שישנם בו כל האברים, כי כשחסר אחד מהם, אף אם הוא האבר הפחות ותחתון ביותר, כל הגוף אינו גוף שלם.

(ב) למעלה מזה הוא – שכל אברי הגוף משלימים זא"ז, כי כולם צריכים זל"ז, וכמו שעל ידי הקזת הדם ברגל יתרפא הראש, וכן הרגל מעמיד את הראש ומוליך אותו, אשר מצד ענין זה נק' הרגל ראש והראש רגל (כי בענין זה מקבל הראש מן הרגל), וכל אבר הוא „ראש" מצד מעלתו הפרטית שהוא

(35) תניא פרק לב.

(36) נזיר סא, ריש ע"ב. צפעי"נ שבהערה 28 : 30.

(37) ל' אדה"ז בתניא שם. וכלשון זה כתב

הרדב"ז להל' ממרים פ"ב ה"ד. ע"ש.

(38) ראה גם רדב"ז שם.

(39) ראה ראש"ש ברכות פ"ג סו"ג. ריטב"א

שבהערה 27 וכן בע"ז, ב. שו"ע אדה"ז א"ח סקצ"ז ס"ו. סתמ"ג ס"ו. סת"מ ס"ה. שו"ת חת"ס יו"ד ס"ט. ח"מ סקע"ז (ד"ה ומ"ש פר"מ ואילך). קרית ספר להמב"ט שם. ועוד.

(40) אנה"ק ס"ט (קיד, רע"א).

(41) ראה מו"נ ח"ג פל"ד.

(42) כדברי הריטב"א דלעיל הערה 27, שמחלק

בזה בין איסורא לממונא.

משפיע בשאר כל האברים, ועד באופן ש"לא ימצא בהם ראש וסוף"⁴³.

אבל בשני אופנים אלו עדיין ישנה התחלקות בין האברים, דלא מיבעי באופן הא, ששלימות הגוף תלוי בזה שישנם רמ"ח אברים, שזהו דוקא כשיש גם רמ"ח אברים מחולקים, היינו שיש בו כל הרמ"ח מעלות פרטיות של כל הרמ"ח אברים, שעל ידי כולם יחד נוצרת "קומה אחת שלימה": אלא גם לפי האופן הב, שלא ניכרת כ"כ מעלתו של אבר אחד על זולתו, שהרי כולם הם "ראש" – מ"מ, מעלתו של כל אבר היא רק בעיניו הפרטי, במה שהוא מחולק מחבירו.

אבל אמיתית האחדות שבקומת הגוף היא, כאשר כל אבר מרגיש שעיקר מציאותו וענינו אינו תכונותיו הפרטיות אלא בזה שהוא חלק מגוף האדם ככלותו, שענין זה הוא בכל האברים בשווה, שכולם הם חלק מקומה זו בשווה, ומצד זה הרי הם בהתאחדות גמורה⁴⁴.

וכן הוא גם בהתאחדות דישראל, שכל ישראל ערבין ומעורבים זב"ז, ליתום קומה אחת שלימה, שישנם בזה שלשת אופנים אלו:

(א) השלימות דכלל ישראל היא כ-

אשר ישנם כל הסוגים מ"ראשיכם שבטי" כם גו" עד "שואב מימיר"⁴⁵.

(ב) למעלה מזה – שכל סוג מבני משפיע ממעלתו לשאר כל ישראל, ב"אופן שכל ישראל צריכים זל"ז ומשלימים זה את זה, עד שלא ימצא בהם ראש וסוף.

(ג) האחדות הכי עליונה, זה שכל ישראל הם חלק מכלל ישראל, שזהו מצד נקודת היהדות שבכל אחד ואחד מישראל, שזהו בשווה ממש אצל כולם, וזהו אמיתית הענין דכל ישראל ערבין ומעורבין זב"ז⁴⁶, שאין בזה התחלקות כלל (דראש ורגל), וכולם הם כמו נקודה אחת ממש⁴⁷.

ה. ויש לומר, שזהו אחד מהטעמים שדוקא יהודה ה" ערב על בנימין:

ערבותו של יהודה, שנתקשר "בקשר חזק להיות כו' בשני עולמות", היא ערבות עמוקה ביותר, הבאה מצד זה שכל ישראל הם עצם אחד ממש, כנקודה אחת.

ולכן היתה ערבות זו אצל יהודה דוקא, כי עיקר ענינו של יהודה הוא – מלכות [שיהודה ה" מלך שבשבטים]⁴⁸,

(45) נצבים כט, ט"י.

(46) וייל שע"פ אופן הג' הנ"ל בהתאחדות ישראל אל שייך ערבות גם כלפי מומר, כמובן מסנהדרין מג, טע"ב ואילך. וראה בארוכה שו"ת עין יצחק אה"ע ס"א. ואכ"מ.

(47) ראה גם צפע"נ לסנהדרין שם, הגדר ד' ערבות משום שכל ישראל הוה כמו מין יחיד מין פרטי נקודה.

(48) ראה ע"ד הקבלה והחסידות – אוה"ת פר' שתנו שם תתקפ, א.

(49) ראה רש"י ויחי (מט, ט) שיהודה נמשל לארי – "מלך שבחיות" (חגיגה יג, ב). וראה רש"י וישב לה, א, הורידוהו... מגדלתו.

(43) ראה לקו"ת ר"פ נצבים. וראה לקו"ת ש"ד (ע' 1141 ואילך) בכיאר ב' האופנים שבלקו"ת (שם) "לאחזים", "כאחד", "שולגן זה אומר בלקו"ת, כולן צריכים זל"ז", "כל ישראל קומה אחת שלימה". וראה הערה הבאה.

(44) ע"פ המבואר בהערה הקודמת י"ל, שגם בלקו"ת בהעלותך (שבהערה 31) בכיאר ענין מקשה דהמנורה – נכללו כמה דרגות: א) נעשה מה שלמטה למעלה ונתערב הכל עליון בתחתון ותחתון בעליון, ב) קומה אחת, ג) עד ירכה עד פרח כולס מקשה א'.

קשר בין דין ערבות בממון להא שכל ישראל ערבינו וז"ל-נסמך אקרא דערבות יהודה על בנימין:

הכח להמשיך ענין האחדות (שמצד הנשמה) גם בעניניו הגשמיים ודברי הרשות של האדם, בא מהרגשת עומק אמיתית הענין דאחדות ישראל, שכל ישראל הם חד ממש,

וע"ד הנ"ל בענין המלכות – שכה המלכות הוא לא רק על בני אדם, אלא כל הדברים, גם הדצ"ח, שבמדינתו, הם תחת שליטתו וממשלתו.

ולכן, דוקא מערבות יהודה על בני-ימין, שבזה בא לידי גילוי האופן הכי עליון באחדות-ישראל (כנ"ל סעיף-ה) למדין שדין ערבות בממון שייך להא דכל ישראל ערבינו זה בזה.

ז. פ' ויגש קוראים בכל שנה בסמיכות לצום העשירי, היום שבו „סמך מלך בכל . . על ירושלים והביאה במצור ובמצוק“⁵⁵, וע"פ המבואר בשל"ה⁵⁶ מובן שיש שייכות ביניהם:

נת' במ"א⁵⁷, ד „סמך מלך בכל על ירושלים“ הוי בגדר הקדמת רפואה למכה (של גלות), דהרי סיבת תוקף הגלות היא מצד העון דשנאת חנם⁵⁸, והרפואה – היא גאולה מן גלות – היא על ידי פעולה הפכית, אהבת חנם עד לאחדות ישראל

וכן נתברך⁵⁹ „לא יסור שבט מיהודה ג' עד כי יבא שילה“, שממנו באה מלכות בית דוד שהיא „עיקר המלכות“⁵¹ שב-ישראל] – ומצד ענין המלכות מתגלה אמיתית האחדות של ישראל, שהם נקודה אחת שלמעלה מהתחלקות.

וכמבואר במ"א, שהמלך לא זו בלבד שהוא כולל את כל העם (שהוא מלך עליהם), אלא שעל ידו נעשים כל העם למציאות אחת (ולהעיר מלשון ה' רשב"א⁵² „המלך כצבור שהצבור וכל ישראל תלויין בו“), ומצד זה אין התחלקות בעם ישראל⁵³, וכל מציאותם היא רק מציאות המלך⁵⁴.

ו. ע"פ כהנ"ל מובן גם הטעם, שה-

(50) ויחי מט, יו"ד ובפרש"י שם (מרז"ל).

(51) רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ח. וראה שם ה"ט.

(52) שו"ת ח"א סקמ"ח.

(53) ראה צפ"ע סנהדרין שם ש, הנשיא מצרף לעשות גדר ציבור.

(54) ועפ"ז מובן דיוק אדה"ז באגה"ק סכ"ט (קמח, ב), לבד מצות התלויות במלך שהוא מוציא כל ישראל כי הוא כללות כולם, כי כתבי ה' ארז"ל (ס' הגלגולים פ"ד. ועוד) מבואר שכל אדם מישראל צריך לקיים את כל תרי"ג מצות התורה במחשבה דיבור ומעשה, וע"כ צריך לבוא בגלגולים רבים עד שיקיים את כולו, ובוה נכלל גם מצות כהנים לויים ומצות דה"ג שצריך לבוא בגלגול או בכחי' עיבור. אבל בנוגע למצות המלך משנה"א אדה"ז וכותב, שהוא מוציא כל ישראל כי הוא כללות כולם, ולא כבמשנת חסידים (מס' חייב הנשמות פ"ב מ"א) שמפני חשיבותו כל המצות הראויים לו עולים לכל ישראל. וראה גם לקו"ת יוה"כ פ"ט, א. ועוד. וראה לקו"ש ח"י ע' 192 סוף הערה 55.

(55) ל' הרמב"ם הל' תעניות פ"ה ה"ב. וראה

מ"ב כה, א"ב. רימ" נב, ד"ה. יחזקאל כד, ב.

(56) ר"פ וישב. ועוד.

(57) בכל הבא לקמן ראה לקו"ש ח"ה ע' 267

ואילך.

(58) יומא ט, ב ובחדא"ג מהרש"א שם. לקו"ת

מטות פו, א. ועוד. בגמ' שם הוא לגבי חורבן בית שני, אבל מובן שיש לזה שייכות גם לבית ראשון (ראה לקו"ש שם ע' 268 ובהערות שם).

(*) כי בס' הגלגולים שם כולל ביהד „מצות כהנים . . ללויים . . למלכים . . לדיינים וכיוצא“.

ולכן עיקר העבודה כאשר נמצאים בזמן הגלות, בעקבתא דעקבתא דמשיחא, הוא לחזק ולפעול ביותר בהענין דכל ישראל ערביין זבי"ז, מעורביין זבי"ז, לחזק ולפעול באהבת ישראל ובאחדות ישראל,

ופשוט שאין הכוונה ח"ו לוותר או אפילו לעשות פשרות ח"ו בעניני תורה ומצוות, ואדרבה, זה שכל ישראל ערבים זבי"ז מחייב את כל אחד מישראל להפ' ריש את חבריו מאיסור ומעוון⁵⁹, „הוכח תוכיח את עמיתך . . ואהבת לרעך כ- מוך"⁶⁰ [כהנהגת אהרן הכהן, כהן גדול⁶¹ „אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה", ולא שמקרב את התורה ח"ו להבריות, פשרות וויתור- ים בקיום התורה לפי רוח הזמן וה- מקום ח"ו].

הווספת ותוס' פעולה ומרץ באהבת ואחדות ישראל, תביא תיכף ומיד ממש ביאת משיח צדקנו, כמפורש בהפטרות פרשתנו⁶², ויקויים ענין הגשת יהודה ליוסף בשלימות, שב' העצים (דיהודה ויוסף) „היו לאחדים בידך . . ומלך אחד יהי' לכולם", כי „עבדי דוד מלך עליהם . . נשיא להם לעולם", במהרה בימינו ממש.

בשלימותה. ואחדות זו נעשית באופן טבעי על ידי מצור, שאז „אין יוצא ואין בא"⁵⁹, שכל הנמצאים במצור נמצאים תמיד ביחד בעיר; ויתירה מזו: ענינו של מצור הוא לא רק שאין יוצא ואין בא מאנשי העיר, אלא כן הוא בכל עניני העיר וכל חפצי העיר, והמכוון של המצור הוא לא (רק) שהאנשים שבתוך העיר לא יצאו אלא שלא יהי' ביכלתם להוציא ולהביא צרכי העיר, אכו"ש ונשק וכו'.

והיינו שהמצור על עיר (ובפרט על עיר שהיא מוקפת חומה מצד עצמה) עושה את כל הדברים בהעיר וכל אשר בעיר מעין מציאות אחת.

וזהו תוכן הענין דמצור על ירושלים בפרט, עיר שחוברה לה יחדיו⁶³, ש-מ- חברת את כל ישראל, שבני"ה הם מוכר- חים בדרך הטבע להיות באחדות יחד בירושלים, הם וכל אשר להם (ובאם הי' זה מביא לאחדות אמיתית בבני", לכאו- רה הי' אז הקדמת רפואה למכה בפועל, והיתה מתבטלת המכה מלכתחילה, ו- נבוכדנאצר לא הי' יכול לשלוט עליהם. ובמכש"כ וק"ו מהמצב ד„חבור עצבים אפרים", דכשהיו"ב „חבור" אף שהי' „עצבים" יורדין למלחמה ונוצחין].

(ממאמר ושיחת ש"פ ויגש תשל"ב:

שיחת ט"ו בשבט תשמ"ה)

(59) ל' הכתוב יהושע ו, א.

(60) תהלים קכב, ג. ולהעיר מירושלמי (עה"פ)

חגיגה פ"ג ה"ו. וראה חגיגה כו, א.

(61) הושע ד, יז. וראה כ"ר פל"ח, ו. תנחומא צו

ז. ועוד. ירושלמי פאה פ"א ה"א (בנוגע לדור

אחאב), תו"א ס"פ נח. תרי"ח שם עד, סע"ד ואילך.

אוה"ת שם (כר ג) תרס"ח א"ב. ועוד.

(62) קדושים יט, יז-יח.

(63) אבות פ"א מ"ב.

(64) יחזקאל לז, טו ואילך.

ויגש ב

הוא חי בגשמיות, בא בעיקר להוכיח שהוא „עומד בצדק“.

וכמוכן גם בפשטות – שזה שיוסף זוכר באיזו פרשה בתורה ה' עוסק ב- שעה שפירש מיעקב (מלפני כ"ב שנה), ה"ז הוכחה שתורתו שמורה אצלו והוא עומד בצדקתו כמקדם.

אבל עדיין צריך ביאור: מוכן ופשוט שכל מעשי האבות והשבטים (ובפרט אלה המסופרים בתורה) מדוייקים בתכ- לית. וכן בענייננו, שהסימן שמסר יוסף ליעקב שעוד הוא חי, לא ה' סתם סימן בעלמא (בענין צדדי), אלא שגם תוכן הסימן (פרשת עגלה ערופה) שייך לה- הודעה ש„עוד יוסף חי“ (וכמו שהאריכו במפרשים בביאור השייכות שבניהם⁹). ולפי הנ"ל, שכונת הסימן היתה להוכיח ליעקב שהוא עומד בצדקו, מוכן שה- תוכן דפרשת עגלה ערופה שייך גם ל- הודעה זו.

ב. ויש לומר בזה:

ענינה של עגלה ערופה מבואר ב- פשטות הכתובים: „כיוי ימצא חלל ב- אדמה . . . נופל בשדה לא נודע מי הכהו, ויצאו זקניך ושופטיך (סנהדרי גדולה¹⁰) ומדדו גו' והורידו זקני העיר ההיא את העגלה גו' וכל זקני העיר ההיא גו'

א. על הפסוקי „וירא את העגלות אשר שלח יוסף גו' ותחי רוח יעקב אבי- הם“ איתא במדרש¹¹ (והובא בפרש"י על התורה¹²) שזה ה' סימן ששלח יוסף ל- יעקב, שאם לא יאמין להם יעקב ש„עוד יוסף חי“, יאמרו לו שיוסף מסר לומר: „בשעה שפרשתי ממך . . . בפרשת עגלה ערופה הייתי עוסק“ (וזהו „וירא את ה- עגלות אשר שלח יוסף“¹³); ובהמשך לזה מפרש המדרש¹⁴ (מש"נ בפסוק שלאח"כ) „ויאמר ישראל רב עוד יוסף בני חי“, ש- אמר יעקב „רב- כחו של יוסף בני שכמה צרות הגיעוהו ועדיין הוא עומד בצדקו הרבה ממני כו“; ובפשטות כוונת ה- מדרש¹⁵ לפרש „עוד יוסף בני חי“ שהוא חי נוסף על חיים גשמיים, גם ובעיקר חיים רוחניים, חיים המתאימים לבנו של יעקב – „עוד יוסף בני חי“¹⁶.

והנה מזה שהמדרש סמך שני הענינים זל"ז – הסימן שמסר יוסף לאביו ש„עוד יוסף חי“ בפשטות, ואשר יעקב הכיר שיוסף „עומד בצדקו“ ואלה הם חיו (זהו ה„חיים“ שלו) – מסתבר, שב' הענינים שייכים זל"ז, כלומר: הסימן שמסר יוסף – נוסף על שהי' להודיע ליעקב שעוד

(1) פרשתנו מה, כז.

(2) ב"ר פצ"ד, ג. ועד"ז תנחומא פרשתנו יא.

(3) עה"פ (בשינוי לשון).

(4) ראה בארוכה מפרשי המדרש ומפרשי רש"י שם.

(5) ב"ר שם.

(6) מה, כת.

(7) ראה גם פ"י מהר"זו לבר" שם.

(8) ראה אלשיך וכלי יקר כאן. ש"ך עה"ת

ואוה"ח לקמן מה, ל. ועוד.

(9) ראה גם לקו"ש ח"י ע' 161.

(10) לפי פשטות הענין, שהי' סימן שהוא יוסף

(שחי כפשוטו (ראה רבותינו בעה"ת, ריב"א ורע"ב

עה"ת, כלי יקר ועוד מפרשים כאן).

(11) פ' שופטים כא, א ואילך.

(12) רש"י עה"פ (שם, ב), מטוסה מד, ב ואילך

(וש"ג).

ירחצו את ידיהם גו' וענו ואמרו ידינו לא שפכו את הדם הזה גו'". ומבואר הטעם בדברי' – כדי שיתפרסם המאורע שהי' "חלל . . נופל בשדה", אשר עי"ז יהי' נקל יותר למצוא את הרוצח כו', ועוד (וגם זה עיקר) – כדי ש"שמעו ו- יראו גו'" (כמובא בנוגע לכמה ענינים¹⁹), היינו, לשלול מלכתחילה את האפשרות ד"חלל . . בשדה".

וביאור הענין – בעבודת ה':

"חלל" כמוכן רוחני הוא זה שנפסקה דביקותו בהקב"ה, שהוא מקור חיותו, וכמש"ס²⁰, "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום". והגורם לזה הוא להיותו נמצא "בשדה" (נופל בשדה²¹) – מקומו של "עשו . . איש שדה"²², שמת- נכל לאותם שנמצאים "בשדה" (ולא ב- אהלה של תורה ויהדות) לנתקם חיו מדביקותם באלקים חיים מקור חיותם ו- להפילם חללים ר"ל – "חלל . . בשדה", או עכ"פ להחליש בהם את הענין ד- "ואתם הדבקים בה"א גו'".

ועי' באה הוראת התורה – "ויצאו זקניך ושופטיך גו'", שזהו מתפקידם ואחריותם של זקני ושופטי ישראל ב-

כלל, כולל ב"ד הגדול שבירושלים, לע- שות את כל התלוי בהם לתקן המצב ולשלול מכל וכל את המציאות ד"חלל . . בשדה"¹⁸. וכמודגש גם בהכרזתם¹⁹ "ידינו לא שפכו את הדם הזה" – "לא²⁰ ראינוהו ופטרנוהו בלא מזונות ובלא לוי"²¹, דהיינו, שזוהי חובתם של זקני העיר ללות כל איש מישראל היוצא מה- עיר (אל השדה) ולהספיק לו צידה ל- דרך – מזון, זו תורה שנק' מזון²², וכן לבושים – מצות [כדאיתא בתנא דבי אליהו רבה²³ עה"פ²⁴, "כי תראה ערום וכסיתו" – "אם ראתי אדם שאין בו ד"ת הכניסיהו לביתך ולמדהו ק"ש ותפלה כו' וזרזהו במצות לפי שאין לך ערום ביישראל אלא מי שאין בו תורה ומצות"], כדי לחזקו ולהגין עליו מכל הסכנות ה- אורבות לו בהיותו "בשדה".

ועפ"ז יש לבאר הטעם (הפנימי) לזה, שבשעה שפירש יוסף מיעקב היו עוס- קים בפרשת עגלה ערופה דוקא: לפני ירידתו²⁵ של יוסף למצרים,

(18) ראה גם לקו"ש שם ע' 130 ואילך.

(19) שופטים שם, ז.

(20) רש"י שם. וראה סוטה מה, סע"ב במשנה

(ועל הגליון שם). ספרי עה"פ.

(21) כמש"ש ותורתך בתוך מעי (תהלים מ, ט.

תניא פ"ה). וראה חגיגה יד, א. תדב"ר שבהערה הבאה. ועוד.

(22) פכ"ז. – וראה רש"י בראשית ג, ז (מב"ר

פ"ט, ו). ועוד.

(23) ישע"י נח, ז.

(24) כי כלפי שמיא גליא שפרידתו מיעקב אז

ה"ז תחלת ירידתו למצרים. ואע"פ דיעקב לא ידע זה, מזלי' חזי וכי"ב. וראה רש"י וישב (לו, יד): מעצה עמוקה של אותו צדיק כו'.

ולהעיר מהמבואר במפרשים (ראה הנסמן בהערה 10), דמש"נ (וישב שם) "וישלחה גו" היינו שיעקב ליווה את יוסף, ולכן עסקו אז בפרשת עגלה ערופה שתוכנה "לא פטרנוהו כו' ובלא לוי". ע"ש.

(13) מו"נ ח"ג פ"מ, הובא ברמב"ן ובחיי פ'

שופטים שם. וראה גם אברבנאל שם. חינוך מצוה תקל. – וראה לקו"ש חכ"ד ע' 126 ובהערה 55 שם.

(14) פ' ראה יג, יב. פי' שופטים יז, יג. יט, כ.

ועוד. וראה בענינינו – בחיי פ' שופטים כא, א (ויש שפירש").

(15) ואתחנן ד, ד.

(16) ראה בחיי שם "חלל . . מלשון חולין שחללו רוח הטומאה מחוץ לעיר בשדה זהו שאמר נופל בשדה".

(17) תולדות כה, כז. וראה בארוכה אוה"ת עה"פ (קמב, ב ואילך). ד"ה ואם בשדה במאמרי אדה"ז – תקסי"ב (ח"א ע' סו ואילך), אוה"ת ח"ש (הוספות לכתב ב – תמח, ב ואילך). ועוד.

עותם לי להגיד לאיש העוד לכם אח" –
 „כך אמר הקב"ה, אני עוסק להמליך את
 בנו במצרים והוא אומר למה הרעותם לי
 . . נסתרה דרכי מה" – דלכאורה, ל-
 מאי נפק"מ כאן, שיוסף „עומד בצדקו
 הרבה ממנ"?

גם צריך ביאור: ע"פ מנהג ישראל –
 ש„תורה הוא" – מסיימים ל„שלישי"
 (ולכמה מנהגים³² – ל„רביעי") של קרי-
 את הפרשה בפסוק „וידברו גו' וירא את
 העגלות גו' ותחי רוח יעקב אביהם",
 ובפסוק שלאח"ז – „ויאמר ישראל רב
 עוד יוסף בני חי גו'" – מתחיל ל„רביעי"
 (או ל„חמישי"). ואינו מובן – מדוע
 מפסיקים באמצע ענין?

הוא הדבר בתחילת „שלישי", ה-
 מתחיל באמצע דברי יוסף אל השבטים
 „ועתה³³ לא אתם שלחתם אותי הנה כי
 האלקים וישימני לאב לפרעה ולאדון
 לכל ביתו ומושל בכל ארץ מצרים" –
 דלכאורה ה"ו המשך מודגש לפסוקים
 שלפנ"ז³⁴ (שיוסף אמר לאחיו) „אני יוסף
 גו' ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם
 כי מכרתם אותי הנה כי למחי' שלחני
 אלקים לפניכם, כי זה שנתיים הרעב גו'
 וישלחני אלקים לפניכם לשום לכם
 שארית בארץ ולהחיות לכם לפליטה
 גדולה" (ובזה מסתיים „שני", ובפסוק
 שלאח"ז מתחיל „ועתה לא אתם שלחתם
 גו'" – שמפסיקים באמצע דברי יוסף
 לאחיו העוסקים בתוכן אחד (שירידתו
 למצרים היתה בשליחות השם)?

גם אינו מובן: הדגשת השלילה –

„ערות הארץ"²⁵, שהי' שם באופן של
 „נשבה לבין הגוים"²⁶ – הרי בזמן ההוא
 הי' צריך להוספת כח רוחני כדי לעמוד
 שם בצדקו – וזהו שלמד אתו יעקב
 פרשת עגלה ערופה, שבה מזהירים זקני
 העיר על תפקידם להתעסק בלויית ה-
 איש ההולך ל„שדה" ולתת לו את כל
 צרכיו כל זמן היותו בשדה, כנ"ל –
 שזוהי הנתנת כח ליוסף לעמוד בצדקו
 גם במצרים.

ולכן, כאשר רצה יוסף להוכיח ל-
 יעקב שהוא חי (גם) במונן הרוחני, מסר
 ע"י אחיו „סימן" זה ליעקב, ש„פרשת
 עגלה ערופה" היתה לנגד עיניו, ובכח
 זה לא הושפע כלל מהסביבה במצרים
 ונשאר שלם בתורתו וצדקתו; וכאשר
 ראה יעקב „את העגלות גו' – ותחי רוח
 יעקב אביהם", שנמשכה חיות חדשה
 ברוחניותו (רוח) של יעקב, ובפרט ש-
 חיים (הרוחניים) של יעקב תלוי' בחייהם
 של זרעו²⁷, כמאמר²⁸ „מה זרעו בחיים
 אף הוא בחיים".

ג. אמנם עדיין צריך להבין: במדרש
 שם מפרש דברי יעקב „רב עוד יוסף בני
 חי" – „רב כחו של יוסף בני . . הוא
 עומד בצדקו הרבה ממני שחטאתי ש-
 אמרת"²⁹ נסתרה דרכי מה" [כמבואר ב-
 מדרש³⁰ בדברי יעקב לבניו³¹ „למה הר-

(25) מקץ מב, ט. שם, יב. וראה קה"ר עה"פ א,
 ד והארץ לעולם עומדת.

(26) ל' רשי' ויחי מו, לא (וראה רשי' מקץ מג,
 ל) – ומסיים „והיה עומד בצדקו".

(27) ובפרט של יוסף – ראה זהר ויחי רטו, ב.
 ביארה"ז שם (כו, סעי'ב ואילך. ולהצ"צ – ס"ע רנח
 (אילך). ארה"ת ויחי ד"ה בן פורת וביאורו. ועוד.

(28) תענית ה, ב.

(29) ישעי' מ, כו.

(30) ב"ר פצ"א, י.

(31) מקץ מג, ו.

(32) שו"ת „שלישי" הוא לעיל בפסוק (מה, יח)

יקחו גו' ואכלו את חלב הארץ.

(33) מה, ח.

(34) מה, ד"ו. וכאמרו „ועתה" בוא"ו המוסיף

ומחבר.

גוי" (39) – כל הטירדות העצומות הללו לא בבלו אותו ולא הטרידוהו והי' בתכלית הדביקות באלקות.

ובזה יוכן הטעם (הפנימי) שהתחלת ירידת בני" למצרים היתה על ידי ירי- דתו של יוסף, כי יוסף (בעבודתו שם) הוא שנתן כח בבני ישראל⁴⁰ להחזיק מעמד גם בהיותם בגלות, בארץ לא ל- הם, במצרים.

וזו היתה כוונת יוסף באמרו לאחיו – „למחי' שלחני אלקים לפניכם . . . וישלחני אלקים לפניכם לשום לכם שארית ב- ארץ“, שירידתו למצרים היתה שליחות מאת הקב"ה, כדי „לפתוח את הצינור“ ולתת כח לבני ישראל שיוכלו להחזיק מעמד בגלות, לחיות בחיים רוחניים, „ו- אתם הדבקים בה"א חיים“, גם במצרים.

ובזה יוכן ג"כ דיוק לשונו של יוסף „למחי' שלחני אלקים . . . וישלחני אלקים . . . ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים“⁴¹ – שם אלקים דוקא, מדת הדין והגבורה (ולא שם הוי', מדת הרחמים) – כי שליחות זו היא באופן של ירידה לגלות, מקום של העלם והסתר כו' [ובאופן שגרם צער ועגמת נפש ליוסף וליעקב וכו'] שלא ניכרין בו רחמיו של הקב"ה באופן גלוי – וגם במצב זה, פעל יוסף שירידתו שם תהי' „למחי' . . . להחיות לכם מפליטה גדולה“.

ה. אמנם ענין זה עדיין אינו תכלית שליחותו של יוסף למצרים – שהרי אין זו אלא תועלת ופעולה שלילית – הגנה

„לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים“ – שייכת יותר לעיל, בתור טעם ל- אמירת יוסף לאחיו „אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי מכתם אותי הנה“, מפני ש- „לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים“ – ומדוע נאמרה הדגשה זו דוקא אח"כ (לאחר הפסקת „שלישי“) בהמשך אחד עם „וישימיני לאב לפרעה ולאדון לכל ביתו ומושל בכל ארץ מצרים“?

ד. ויש לומר הביאור בכל זה:

הטעם לזה שיוסף הוא הראשון מבני ישראל שירד מצרימה – וזה הי' סיבה והתחלה³⁵ לירידת כל ישראל למצרים – הוא מפני שהירידה למצרים שייכת לחידוש המיוחד שבעבודת יוסף:

מבואר בכ"מ³⁶ הטעם שהאבות וה- שבטים בחרו להיות רועי צאן, כי הת- עסקות זו – שאין בה טירדא (יתירה) ונמצאים במצב של התבודדות מעניני העולם – לא הפריעה אותם מלהיות במצב של דביקות תמידית באלקות: אבל יוסף שונה בעבודתו מהאבות ושאר השבטים, שגם בהיותו עסוק בעניני העולם, הן בבית פוטיפר כאשר הפקידו „על ביתו וכל יש לו נתן בידו“³⁷, ועד"ו בבית הסוהר, שנתן בידו „את כל ה- אסירים . . . ואת כל אשר עושים שם הוא הי' עושה“³⁸, וכ"ש כשנעשה משנה למלך וניהל כל עניני מצרים („ועל פיך ישק כל עמי . . . ובלעד"ך לא ירים איש

35 ראה רש"י וישב לו, ב: סיבה ראשונה כו'. רש"י שם, יד: מעצה עמוקה כו'. ועוד.

36 ראה מאמרי אדה"ז – הקצרים ע' יט: תקס"ה (ח"א) ע' קצב ואילך. תו"ח ויחי (קב, ב ואילך). ד"ה ולא זכר תרע"ז, תפרי"ח, וטווד.

37 וישב לוט, ד. וראה שם, הו. ת. ובת"א (ועד"ז בחיב"ע) שם, יא: למבדק בכתיב חושבני'.

38 וישב שם, כב.

39 מקץ מא, מ. שם, מד.

40 ראה בארוכה בזה – תקס"ה שם (ע' קצה ואילך). תו"ח שם (קא, ב ואילך). לקו"ש חכ"ה ע' 253 ואילך.

41 וראה גם ויחי (ג, כ) „אלקים חשבה לטובה . . . להחיות עם רב“.

יוסף הוא השליט על הארץ⁴⁹ [נכמסופר בארוכה בסוף פרשתנו⁵⁰ שיוסף קנה המצרים ואת אדמתם, ועוד העבירים מקצה גבול מצרים ועד קצהו וכו'] וכוונת יוסף היתה לא רק לשליטה גשמית, אלא⁵¹ שיכירו את אלקי השמים ואלקי הארץ, ויקיימו שבע מצות בני⁵², ועד ש' ארז⁵³ – והובא בפרש"י על התורה⁵⁴ – שהכריחם שימולו את עצמם⁵⁵.

ו. והנה ישנו הבדל יסודי בין שני ענינים אלו בשליחותו של יוסף למצרים – (א) נתינת כח בבני ישראל שעניני (מצרים) הגלות לא יפריעו אותם מדבי-קותם בה, (ב) השליטה על עניני הגלות – שיהיו נכנעים ועד שהם עצמם יהפכו לקדושה:

הענין הראשון, התוקף שעניני הגלות לא יבלבלו את בני ישראל מדביקותם בה, אף שמקורה מיוסף, מ"מ, על ידי יוסף נמשך כח זה בכל אחד ואחד מישראל באופן פנימי, עד שזה נקרא על שמו של כאר".

מהענינים הבלתי-רצויים שבגלות, כדי שהאדם ישאר דבוק באלקים (כמקודם) גם במצב זה –

עיקר חידושו של יוסף הוא – כשמו – יוסף מלשון הוספה⁴², וכהפירוש⁴³ ב' פסוקי⁴⁴, "יוסף ה' לי בן אחר", שענינו של יוסף הוא, שמהפך גם את, "אחר" (היינו מי שאינו שייך לצד הקדושה), שיהי' "בן" להקב"ה. כלומר, לא רק שאינו מת-פעל מהמניעות ועיכובים שבגלות, אלא אדרבה, שהוא שולט עליהם עד שכוב-שם תחת ממשלת הקדושה.

[וע"ד דברי הרמב"ם בנוגע למלך המשיח, שתפקידו הוא לא רק "להחזיר מלכות דוד ליושנה . . . (כדי שיהיו) חוזרין כל המשפטים בימי כשהיו מקודם"⁴⁵ עבור בני ישראל (ע"י שיבנה מקדש במקומו), דהיינו שבני ישראל יעבדו את השם בתכלית השלימות, אלא גם "יתקן" את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר⁴⁶ כי אז אהפוך אל עומים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' וגו"ו].

וכפי שהי' בפועל ביוסף במצרים, שהי' משנה למלך, ד"בלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצ-רים"⁴⁸, ויוסף שלט עליהם בפועל, "ו-

(42) וע"ד החילוק בין מנשה ואפרים (בני יוסף), כמשנ"ת במקיא (לקו"ש חט"ו ע' 433 ואילך. ועוד), שמנשה ענינו לשלול שכחת, בית אבי", משא"כ אפרים ענינו – "הפרני אלקים בארץ עניי" (מקץ מא, נב), הווספה שע"י אתהפכת חשוכה לנהורא. ע"ש.

(43) אוה"ת עה"פ. ועוד.

(44) ויצא ל, כד.

(45) ל' הרמב"ם הל' מלכים רפ"א.

(46) רמב"ם שם בסוף הפרק.

(47) צפני' ג, ט.

(48) מקץ מא, מד.

(49) מקץ מב, ו.

(50) מז, כ ואילך.

(51) ראה תוי"ט שם (קה, ד ואילך. וראה שם:

להחיות עם רב (ויחי ג, כ) דעכ"ם . . . עם רב ניצור צות דבחי' התוהו . . . לעבדו שכס אחד. ע"ש ב' ארוכה).

(52) ע"ד שנצטוו כל בני' לכוף כל באי עולם

בוה – במ"ת (רמב"ם הל' מלכים ספ"ח). ואולי י"ל שזהו בכלל דינים ו"לשבת יצרה" – שגם ב"נ מחוייבים בוה (ראה תוד"ה לא תוהו – גיטין מא, ב (בתי' הב') לענין עבד. וראה לקו"ש ח"ה ע' 159 הערה 63. ושי"ו).

(53) ב"ר ס"פ ז. פצ"א. ה. תנחומא מקץ ז.

(54) מקץ מא, נה.

(55) וראה לקו"ש ח"י ע' 139 ובהערות שם,

ש"ל שהי' חייב למולם מפני שהיו כמקנת כספו. ע"ש.

לפליטה גדולה" – יוסף פעל בבני ישראל ונתן להם הכח להחזיק מעמד בגלות. (ב) „ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים וישימני לאב לפרעה ולאדון לכל ביתו ומושל בכל ארץ מצרים" – פעולת שליחותו שיהי' הוא, יוסף, המושל והשליט על מצרים.

[וגם שליחות זו (השני') שייכת לשם אלקים דוקא – כי הממשלה והשליטה על האומות (ועניני גלות) שייכת לשם אלקים, ענין של דין ומשפט (שלכן נקראים דיינים בשם „אלקים"60)].

ובזה יש לבאר ולהמתיק שרק בענין השני מדגיש השלילה „לא אתם שלחתם אותי הנה" – ד"ל שכוונת יוסף בזה היא, לא רק לשלול (כפי המשמעות ב-פשטות) שסיבת ירידתו למצרים לא היתה בגלל כוונתם של השבטים (במכ"רתו למצרים), אלא, ששליחותו למצרים (מצד תכליתו השני' הנ"ל – „וישימני גוי ומושל בכל ארץ מצרים") אינה שייכת אליהם („לא אתם") אלא רק לדרגתו ומעלתו המיוחדת, שהוא השליט על כל הארץ.

וזהו הטעם שבקריאת התורה מפסי-קים שני הענינים לשתי „עליות" – כי הענין השני בשליחות יוסף, הוא נעלה („עליו") לגבי הענין הראשון, שדוקא בו נעשית ההוספה61 („יוסף ה' לי בן אחר").

ועד"ז הוא בסיום „שלישי", בנוגע ליעקב:

הענין הראשון – „וירא את העגלות

וזהו הפירוש הפנימי במחז"ל62 „כל ישראל נקראים על שם יוסף לפי שהוא פירנסם וכלכלם בימי הרעב": כלכלת יוסף את אחיו בימי הרעב כולל63 שיוסף נתן כח לכאור"א מישראל, שגם בימי „רעב" רוחני – מצב של גלות והעלם והסתר – יוכלו לחיות חיים רוחניים כ-דבעי, וכח זה המשיך יוסף בבני" באופן של מזון, שנעשה דם וכשר כבשרו, היינו שנתעצם בהם להיות ענין שלהם. שלכן „כל ישראל נקראים על שם יוסף", כיון שתכונה זו של יוסף נעשית חלק ממצי-אותם.

אבל הענין השני, השליטה על מצ-רים, שייך רק לדרגת יוסף עצמו, וכמו בפשטות שרק הוא השליט על מצרים; ומה שבני" יכולים לשלוט על עניני ה-גלות (בדוגמת יוסף), אינו דבר המתייחס אליהם אלא ליוסף, ובפשטות – שכח שליטתם על עניני הגלות הוא רק בתור שלוחיו של יוסף64.

ז. ועפ"ז מובנים הדיוקים דלעיל (סעיף ג) בלשונות הכתובים וחלוקת חלק „שלישי" של הפרשה:

ב' האופנים הנ"ל בשליחותו של יוסף במצרים, הם הם שני הענינים שאמר יוסף לאחיו בתיאור שליחותו ששלחו „אלקים" למצרים: (א) „למחי' (להיות לכם למחי"65) שלחני אלקים לפניכם. . לשום לכם שארית בארץ ולהחיות לכם

60) ל' רשי' תהלים פ, ב.

61) ראה הנסמן בהערה 40.

62) בסגנון אחר: ענין הראשון הוא רק ענין של

גילוי ההעלם, שיוסף מגלה תוקף הנשמה שישנו (אבל) בהעלם בכאור"א מישראל: משא"כ ענין השני הר"ע של חידוש. שיוסף פועל חידוש בבני" שלא ישנו בהם מצ"ע.

63) רשי' עה"פ.

60) משפטים כא, ו. ועוד.

61) וי"ל שעיי' מתגלה שרש שם אלקים, שהוא למעלה משם הוי' – כי הוא למעלה מגדר גילוי (הוי') [שלכן נמשך למטה בענין של העלם והסתר דוקא] – ראה לקו"ת נצבים נג, סעי"ב ואילך. המשך חרסי' ע' צא. ע' תמ. ועוד.

בכל בני, שיוכלו לעסוק בהפצת התורה והיהדות, והפצת מעיינות החסידות, בכל מקום ומצב, גם ב"מצרים", חוצה שאין חוצה הימנו,

ובאופן, שלא זו בלבד שהיותם ב- מקום ה"חוצה" (מצרים) לא יגרע מדבי- קותם בה, אלא אדרבה - שפועלים ומשפיעים בכל, "ארץ מצרים", "לכוף את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח. . . מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו" (כפסק דין ברור של הרמב"ם⁶⁷).

ואף אם לפעמים נראה בתחילה ש- זוהי שליחות של "אלקים" - באופן של דין והעלם והסתר, ובפרט אם ישנם העלמות והסתרים כו' היכולים לגרום לצער ועגמת נפש כו', הרי על ידי "יוסף" מקבלים הכח, לגלות אלקות גם במקום השליחות, ועוד - להגיע (על ידי ירידה זו) לעילוי גדול ביותר⁶⁸, "יוסף ה' לי בן אחר", עד לעלי' והוספה שבאין ערוך.

ועל ידי שמוסיפים ביתר שאת ויתר עז בעבודתו של "יוסף" - הפצת התורה והיהדות והמעיינות חוצה, עד לחוצה ש- אין חוצה הימנו, מקרבים ומזרזים גאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, שיבנה מקדש במקומו ויקבץ נדחי ישראל אל ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד⁶⁹, ובמהרה בימינו ממש.

(משיחת יום ג', ה' טבת, תשמ"ז)

אשר שלח יוסף" הראה ליעקב שיוסף עומד בצדקו גם במצרים - "ותחי רוח יעקב" (כנ"ל).

אבל אין זה ענין של חידוש (כ"כ) בנוגע ליעקב - שהרי גם אצלו מצינו דוגמתו (ע"פ מעין זה), שהי' כ' שנה בבית לבן הארמי (שלא מצינו כזאת אצל אברהם ויצחק), ועבד שם בכל כח⁶² - ומ"מ הי' "שלם בתורתו"⁶³, "עם לבן הרשע גרתי ותרי"ג מצות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים"⁶⁴.

משא"כ הענין השני הנ"ל, שיוסף נעשה השליט על כל מצרים - זהו חי- דוש גם לגבי יעקב⁶⁵. ולכן, לאחרי ש- "ותחי רוח יעקב" הוסיף ואמר "רב עוד יוסף בני חי", שכחו של יוסף הוא "רב", ו"הרבה ממני"⁶⁶ [ולכן בא ענין זה ב- "עלי" אחרת, ע"ד הנ"ל בתחילת, "שלי- שי"].

ח. ומזה יש ללמוד הוראה מיוחדת לדורנו זה - שנשיא הדור, כ"ק מו"ח אדמו"ר, שמו (הראשון) "יוסף":

כ"ק מו"ח אדמו"ר - "יוסף" שבדורנו - פתח וסלל את הדרך לכל תלמידיו ושלוחיו ההולכים בדרכיו ועל ידיהם

(62) ויצא לא, ו.

(63) רש"י וישלח לג, יח. ב"ר עה"פ (פע"ט, ה).

שבת לג, סע"ב.

(64) רש"י וישלח (לב, ה).

(65) ראה בארוכה (ע"ד החסידות) במקומות ש-

בהערה 27.

(66) ע"פ המבואר בפנים יומתק מה שאמר יעקב

"נסתרה דרכי מה" בנוגע לזה שהקב"ה הי' "עוסק להמליך את בנו במצרים" - כי זהו ענין "נסתרה" (ולמעלה) ממדריגת יעקב.

(67) הלי' מלכים ספ"ח.

(68) ראה בהערה 61.

(69) רמב"ם הלי' מלכים ספ"א.

ויגש ג

שנזקק לצאת לחוצה לארץ, היינו יראתו היתה (לא מהירידה למצרים, המפורשת בקרא, כ"א) מהיציאה מן הארץ, ואין הפרש לאיזה מקום הוא יוצא, למצרים או לארץ אחרת.

וי"ל ששני השינויים תלויים זב"ז: הירידה למצרים (לארץ חדשה בכלל, ובפרט למצרים, וכדלקמן סעיף ב) מ- עוררת היראה (ודאגה); והיציאה מא"י (לחוצה לארץ) אינה מעוררת יראה, אלא צער (הי' מיצר").

אבל צ"ע: מנ"ל לרש"י להוציא את הכתוב מפשוטו?

ב. מקורו של פרש"י זה הוא (לכאור' רה) בפרקי דר"א, וז"ל: "שמע יעקב על יוסף שהוא חי והי' מהרהר בלבו ואמר איך אעזוב ארץ אבותי ואת ארץ מולדתי ואת ארץ ששכינתו של הקב"ה בתוכה ואלך אל ארץ בני חם? בארץ שאין יראת שמים ביניהם".

ותמוה מאד:

הרי גם הפדר"א (בפירושו ש(הוא גם) ע"ד הדרש) לא הסתפק בחשש היציאה מהארץ לחוד — שהי' יעקב, "מהרהר כו' איך אעזוב ארץ אבותי כו'" — אלא ממשיך שהרהר ודאג גם על מקום הליכתו, "ואלך אל ארץ בני חם בארץ שאין יראת שמים ביניהם", והיינו בהתאם

א. בפסוקי, "ויאמר אנכי האל אלקי אביך אל תירא מרדה מצרימה כי לגוי גדול אשימך שם" מעתיק רש"י התיבות, "אל תירא מרדה מצרימה" ומפרש, "לפי שהי' מיצר על שנזקק לצאת לחוצה לארץ".

בפירושו זה מחדש רש"י שני ענינים (לגבי פשטות משמעות הכתוב):

(א) בכתוב נאמר, "אל תירא", ורש"י משנה וכותב, "לפי שהי' מיצר" — והרי "ירא" ו"מיצר" הם שני הרגשים שונים (אף שיש בהם צד השווה).

[וכדמצינו בכתוב לעיל, "ויירא יעקב מאד ויצר לו", ובתרגום שם, ודחיל . . . ועקת", כלומר: "יראה" היא רגש של דאגה ממאורע בעתיד שאפשר שיזיק לו; ו"מיצר" מורה על רגש של דוחק וצער ועגמת נפש, ומתאים גם בקשר לצרה ודאית שבהוה⁵ או שבעבר].

(ב) בכתוב מפורש, "(אל תירא) מרדה מצרימה", ואילו רש"י משנה וכותב, "על

(1) פרשתנו מו, ג.

(2) וישלח לב, ח.

(3) ורש"י רגיל להשתמש בלשון דואג דאגה בפירוש לשון, "תירא" בכתוב — ראה לדוגמא: לך טו, א. וראה רש"י ס"פ עקב. וראה בס' השרשים ל' הרד"ק מצ' דאג.

(4) ראה פרש"י משפטים כג, כב. וראה שופטים ב, טו וברד"ק שם.

(5) וי"ל שזוהו גם תוכן פרש"י וישלח שם: ויירא שמא יהרג ויצר לו אם יהרוג הוא את אחרים — דהרואה היא מההיזק שאפשר שיארע לו, "שמא יהרג": משא"כ בהחשד ד"הרוג הוא את אחרים" העיקר הוא הצער שיצטרך להרוג כו'.

(6) רפ"ט. הובא גם ביל"ש פרשתנו עה"פ.

(7) שהכוונה לארץ מצרים, וכמ"ש (תהלים קה, כג — הובא בפרש"י לך טו, יג (בסופו) ויבא ישראל מצרים ויעקב גר בארץ חם.

(8) בילקוט פרשתנו עה"פ: ואלך לי אל ארץ

שמים ביניהם וחשש שלא יתערבו בניו בין המצרים¹¹ וילמדו ממעשיהם כו¹², מובן, שכאשר אמר לו הקב"ה "לגוי גדול אשימך שם" נחה דעתו, כי בזה הבטיח לו שלא יתערבו ביניהם.

אבל לפי פרש"י, שיעקב הי' מיצר על שנוקק לצאת לחו"ל – אינו מובן: איך הופג צערו זה של יעקב ע"י ה' הבטחה "כי לגוי גדול גוי", שאינה שוללת לכאורה סיבת צערו?

ג. לכאורה יש לבאר, דהטעם לכך שרש"י אינו מפרש שיראתו של יעקב לרדת מצרימה היתה מחמת העדר יראת שמים ביניהם כו' – הוא:

כשאמר יוסף לאחיו: "מהרו ועלו אל אבי ואמרתם אליו גוי' רדה אלי גוי' והיית קרוב אלי אתה ובניך ובני בניך גוי' כי עוד חמש שנים רעב", הודיע ל' יעקב שיקבע עבורו מקום מיוחד ב' מצרים לגור שם – "וישבת בארץ גושן גוי' וכלכלתי אותך שם". דפשוטות ה' משמעות¹³ שיהי' להם מקום לגור בפני עצמם¹⁴.

[וכפי שהי' בפועל – ע"פ פשוטו ש"מ¹⁵ "והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עלי", "בארץ גושן אשר שם בני ישראל"¹⁶, היינו שגרו

למפורש בקרא שיעקב ירא "מרדה מצרימה":

ודוקא רש"י, שלא בא לפרש אלא פשוטו של מקרא, לא הזכיר כלל מ' דאגתו לרדת מצרימה, כ"א אך ורק ה' צער כו' על הציאה (מן הארץ) לחו"ל!

[ואין לתרץ דהחשש "שאינ יראת שמים ביניהם (בארץ מצרים)" אינו ע"פ פשוטו של מקרא – כי כבר מצינו לעיל דוגמתו בנוגע למצרים בפשט¹⁷: על דברי פרעה לאברהם¹⁸, "הנה אשתך קח ולך" פירש"י, "לא כאבימלך שאמר לו¹⁹ הנה ארצי לפניך אלא אמר לו לך ואל תעמוד שהמצרים שטופי זמה הם"²⁰].

זאת ועוד: לפי פרש"י צ"ע, איך מתיישב המשך הכתוב, שהקב"ה הסיר את צערו של יעקב ע"י שהבטיח לו "כי לגוי גדול אשימך שם":

לפי הפרקי דר"א הנ"ל שיעקב הי' ירא לירד למצרים מפני שאין יראת

טמאה, אל תוך ערלים בני חם²¹ שאין יראת שמים ביניהם. אבל (אפילו את"ל ש"אל ארץ טמאה" ה' כוונה לחו"ל בכלל²². ודוחק – הרי) גם שם ממשך "אל . . . בני חם שאין יראת שמים ביניהם", שקאי על מצרים.

(9) לך יב, יט.

(10) וירא כ, טו.

(11) אף שגם בנוגע ל(אבימלך ו)פלשתים נאמר אין יראת אלקים במקום הזה (וירא כ, יא). ולהעיר מרד"ל לפדר"א שם אות ד.

(*) ועד"ז הוא בפרקי דר"א דפוט ונצ"י שנת ד.ש. ובפדר"א הוצאת מקור (ירושלים, תשל"ב) הביא עד"ז מכת"י פדר"א.

(**) כ"ה ביל"ש ע"פ כתי' (ירושלים, תשל"ג). וכן הובא בילקוט ראובני כאן. וביל"ש לפנינו ליתא בני חם.

(***) אבל בפדר"א הנ"ל בשוה"ג האי הובאה גירסא שבו מפורש. ארץ טמאה כארץ מצרים.

(12) ראה זח"א רכב, א: בשעתא דהוה נחית יעקב למצרים הוה דחיל הוה אמר דלמא ח"ו ישתנו בני בני עממיא. ועד"ז בחז"ב ג, א.

(13) להעיר גם מספורנו ע"פ כאן.

(14) פרשתנו מה, ט"א.

(15) וכדברי פרעה, "ואתנה לכם את טוב ארץ מצרים" – ארץ גושן (שם, יח ובפרש"י).

(16) אף שכשהיו מתי מספר (וישלח לד, ל) הי' מעלה בשבילים, "ואתנו תשכו" (שם לד, י).

(17) וארא ח, יח.

(18) שם ט, כו.

ד. כמה ממפרשי המקרא²² ביארו ש-
„הי²³ יעקב מתיירא ואומר עכשיו שאני
יורד למצרים קרבו הימים שנאמר לזקני
גזירת שעבוד ועינוי על זרעי בארץ לא
להם“, וכמ״ש בתיב²⁴ ע״כ, „לא תדחל מל-
מיחות למצרים על עיסק שעבודא די
פסקית עם אברהם“. והיינו שהיראה
היתה על התחלת קיום גזירת „ועבדום
וענו אותם“²⁵ בישראל.

ולכאורה, גם פירוש זה מתאים יותר
לדרך הפשט – מפירושו של רש״י, כי
לפי פירש״י חששו של יעקב ה' רק ענין
פרטי, הנוגע לו בלבד (על שנזקק לצאת
לחול): משא״כ לפי פירוש זה ה' כאן
חשש כללי, בשייכות לעם ישראל (זרע
יעקב) בכללותו.

[וגם המשך הכתוב „כי לגוי גדול
אשימך שם“ מתיישב יותר לפי פירוש
זה, כמ״ש החזקוני „אמר לו הקב״ה אל
תירא מרדה מצרימה אם לאביך הזהרתי
באתי לך להבטיחך אם קרבו ימי שעבוד
ועינוי גם קרבה הברכה שברכתי את
זקנך ואעשך לגוי גדול“²⁶ היינו כי לגוי
גדול אשימך שם“, כלומר: ההבטחה
„לגוי גדול אשימך שם“ יש לה קשר
ושייכות לקיום ברית בין הבתרים].

מדוע א״כ לא פרש״י שיעקב ירא
מקיום גזירת בין הבתרים? והרי לפי
פרש״י לעיל עה״פ²⁷ „ותחי רוח יעקב“ –
„שרתה עליו שכינה שפירשה ממנו“,
מסתבר לומר, שיעקב ידע שהירידה ל-

אפילו בארץ מיוחדת, ולא היו מעורבים
עם המצרים¹⁹.

ולכן מובן בפשטות שאין מקום לירא
מהנהגת המצרים, מאחר שלא יגורו עמם
יחדיו כי אם בארץ שלהם, ארץ גושן.

אבל דוחק גדול לומר שזה מכריח
להוציא את הכתוב מידי פשוטו (ולפרש
דמ״ש²⁰ „אל תירא מרדה מצרימה“ אין
הכוונה לדאגה על הירידה למצרים כ״א
שהי' מיצר על היציאה מא״י לחו״ל).

כי הגם שאין לדמות מצבם של יעקב
ובניו – שבעים נפש ויותר – במצרים
למצבם של אברהם ושרה בירידתן ל-
מצרים (עד שהוצרך פרעה לשלחם מ-
שם), מאחר שיעקב ובניו ישבו בארץ
גושן – מכל מקום, מובן בפשטות, שה-
ירידה לארץ מצרים, שאנשי מפורסמים
בהנהגתם הגרועה ביותר היפך בתכלית
מיראת שמים²⁰ [הן בג״ע, שטופי זמה
כנ״ל, והן בע״ז, בעעירא . . דחלין לי״ו²¹
ועוד], יש בה לעורר דאגתו ויראתו של
יעקב.

ואעפ״כ מוציא רש״י את הכתוב מ-
פשוטו, ומפרש שיעקב ה' מיצר על
היציאה מא״י לחו״ל!

(19) ולהעיר מפרש״י פרשתנו מז, כא.

(20) ראה פרש״י אחרי יח, ג) מגיד שמעשיהם
של מצרים כו״י מקולקלים מכל האומות ואותו מקום
שישבו בו ישראל מקולקל מן הכל.

(21) תיא מקץ מג, לב צוין בפרש״י שם. וראה
פרשתנו מז, לד ובפרש״י. ועוד.

(*) דמשיכ רש״י שם „ושל כנעניים יל שאין
הכוונה לכנענים שבימי האבות כ״א כנענים שבזמן
ביאתם לארץ, כהמשך הכתוב כמעשה ארץ כנען
אשר אני מביא אתכם שמה. וכמ״ש רש״י בד״ה
שלאחז״ז.

(22) ראה רמב״ן פרשתנו מ, א.ב. חזקוני (הובא

בצידה לדרך) כאן. אה״ח. וראה גם מדרש שכל
טוב כאן. ועוד.

(23) ל' החזקוני.

(24) עה״פ. ולהעיר מזהר שבהערה 12.

(25) לך טו, יג.

(26) ר״פ לך.

(27) פרשתנו מה, כז.

מצרים היא התחלת קיומה של גזירת בין הבתרים.

[לכאורה ה'י אפ"ל שפירוש זה קשה לאומרו, לפש"מ, בלשון „אל תירא“, מאחר שאין זה משנה את הידוע לו שזהו קיום גזירת הקב"ה. אבל אין זה תירוץ מספיק, שהרי רש"י ה'י יכול לפרש (כמו שהוא מפרש בלאה"כ, כנ"ל) שיעקב ה'י מיצר ע"ז שמעתה מתחיל זמן של „ועבדום וענו אותם“. וכמוכן, דגם כאשר יודעים שהגזירה היא רצונו של הקב"ה, ככ"ז ה'י ענין המעורר צער].

ה. וי"ל הביאור בזה:

כפסוקים שלפנ"ז מסופר כבר ע"ד החלטתו של יעקב לרדת למצרים: „ויאמר²⁸ ישראל רב עוד יוסף בני חי אלכה ואראנו בטרם אמות“; ועוד יותר – שכבר התחיל לרדת „ויסע ישראל וכל אשר לו גו'²⁹ – ומכיון שכן תמוה, מהו תוכנה של אמירה זו „אל תירא מרדה גו'“, שמשמעה שיעקב ה'י עדיין בספק ומפחד לירד למצרים³⁰; אמירה זו היתה מתאימה לפני החלטתו לירד למצרים, ויעקב קודם שהתחיל לירד בפועל.

ולכן מפרש רש"י ש„אל תירא מרדה מצרימה“ אין פירושו שה'י ירא ומפחד

להתחיל, אלא „לפי שה'י מיצר על שנוזק לצאת כו'“, היינו שה'י מצטער על הפעולה שה'י עושה בפועל.

אמנם אינו מוכן:

מדוע נתעכבה הבטחה זו ד„אל תירא מרדה גו'“, שבאה להפיג צערו, עד לאחרי (נסע ממקומו, ו) הגיע לבאר שבע – ובמילא כל הזמן ההוא ה'י יעקב בצער³²?

ועכצ"ל שכאן (בבאר שבע) נתחדש איזה ענין, שבגללו הוצרך אז יעקב ל„נחמתו“ של הקב"ה בהבטחתו אל תירא גו'. ולכן מפרש רש"י שה'י מיצר על שנוזק לצאת לחוצה לארץ, ולא על הירידה למצרים בפרט.

והביאור בזה:

באר שבע היא מקום הגבול³³ – ה- עיר האחרונה בדרומה של א"י, שממנה יוצאים לחו"ל. ולכן אע"פ שהליכתו מתחילה היתה ע"מ לצאת מהארץ ולרדת למצרים, ונסיעתו זו היתה מתוך שמחה וכו', כמ"ש³⁴ „ויאמר ישראל רב עוד

(32) לכאורה י"ל (ע"ד מ"ש הרמב"ן שם. וראה מדרש לקח טוב שם. ועוד) שמאמר הא"ל בא אליו לאחר ש„ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק“ (מו, א). אבל את"ל שהקרבנו היתה בשביל שיתגלה אליו ה' הו"ל לזבח הזבחים לפני נסיעתו לבאר שבע. ולכ- אורה דוחק לומר בפש"מ, דה'י זה מחמת חשיבות העיר באר שבע אצל יעקב דשם נאמר ליצחק אל תירא ושם נתברך (תולדות כו, כג ואילך) – כי הו"ל לרש"י לפרש זה. וראה בהנסמן בהערה הבאה.

(33) ראה יפה תואר (השלם) לבי"ר פס"ח, ו (ה). וראה שם לבי"ר פרשתנו פצ"ד, ד. מדרש הגדול פרשתנו (מו, א). – אבל בנור הקודש (השלם) לבי"ר פרשתנו שם, שבאר שבע היא על גבול צפונו של א"י ואינה על הדרך למצרים (וראה גם פ"י מהר"ז שם). וצ"ע. ואכ"מ.

(34) מה, כח. וראה פרש"י עה"פ.

(28) מה, כח.

(29) מו, א.

(30) ראה אברבנאל כאן השאלה ה"ז.

(31) ברד"ל (לפד"רא שם אות א) דזה שהסכים

כנר לילך מקודם שאמר אלכה ואראנו היינו שילך רק לראותו ולשוב לא"י מיד, וכיון שנאמר לו אל תירא אז הוא שכתוב ויקם יעקב גוג' וישאו גוג' בעגלות גוג' ויקחו את מקניהם וגו'.

אבל צ"ע דהרי נאמר כבר לפני"ז „ויסע ישראל וכל אשר לו ויבא בארה שבע גו'“. ודוחק גדול לומר שהכוונה ב„וכל אשר לו“ היינו רק מה ששייך ליעקב ולא לכל משפחתו.

וליתר ביאור:

כבר נתבאר במק"א³⁸ שבפשוטו של מקרא לא מצינו שהאבות היו זהירים מלצאת מא"י לחו"ל. דעם היות שהאבות קיימו כל התורה כולה עד שלא ניתנה³⁹, וכמפורש בפרש"י⁴⁰ בנוגע לאברהם ש- קיים גם גזירות ושבותין דרבנן - מ"מ לא היו נזהרין באיסור יציאה מן ה- ארץ⁴¹.

וטעם הדבר, כי (ע"ד הפשט) בזמן האבות לא היתה א"י מובדלת עדיין בקדושתה משאר הארצות⁴², ויתירה מזו - בזמנם לא ה' שינוי עדיין גם בבעלות הארץ (שתהי' בבעלות עם ישראל).

ומה שפרש"י ציווי השם ליצחק⁴³, אל תרד מצרימה - שאתה עולה תמימה ואין חוצה לארץ כדאי לך⁴⁴, הרי: א) ה' זה רק אצל יצחק שהי' „עולה תמימה“

יוסף בני חי אלקה ואראנו בטרם אמות" - אעפ"כ כאשר הגיע לגבול א"י, ב- עמדו לצאת לחו"ל בפועל - ה' מיצר ומצטער על הבפועל, שנזקק לצאת ל- חוצה לארץ בפועל.

ואף שמיד בצאתו ממקומו (מחברון) ידע שהוא עתיד לצאת מן הארץ - מ"מ, אינו דומה הצער ע"י הידיעה שסופו ל- צאת, להצער בעמדו לצאת בפר"מ, וכ- נראה במוחש.

[ע"ד דברי ריב"ק שהובאו בפרש"י לעיל³⁵ - „שהקב"ה רואה את הנולד . . . נולד לך בן זכר מימך . . . שמחתי ושי- מחתי את הכל . . . ולא היית יודע שסופו למות . . . בשעת חדותא חדותא“].

ו. אמנם עפ"י גדלה התמי' עוד יותר - מהו ההמשך „כי לגוי גדול אשימך שם“:

מאחר שבירידתו למצרים לא ה' יעקב מתיירא פן יתערבו בניו בגוים וכיו"ב, אלא הצטער על שהי' נזקק לצאת לחוצה לארץ, א"כ מה תועיל הבטחה זו - „כי לגוי גדול אשימך שם“ - להפיג צערו על יציאתו לחו"ל, כנ"ל?

ויובן זה בהקדם ביאור הטעם וה- סיבה לצערו של יעקב על שהי' נזקק לצאת לחו"ל - דלכאורה אינו מובן: כשהלך יעקב לחרו, אל בית לבן, לא נאמר³⁶ שהי' מיצר על שנזקק לצאת לחו"ל³⁷?

(35) בראשית ו, ו (מב"ר סיפ כו).

(36) בפש"מ. משאי"כ במדרש ב"ר פס"ח שם.

(37) כפשוטו י"ל, דהליכת יעקב לחרו היתה רק למשך זמן לא ע"מ להשתקע שם (וגם ע"ז ביקש יעקב שמירת הקב"ה בו - ויצא כח, כ ואילך), ועדיין בהליכת אברהם למצרים כאשר ה' הרעב בארץ (לך יב, י), וכן כאשר ה' בדעתו של יצחק לרדת למצרים (רש"י תולדות כו, ב), משאי"כ כאן

שהלך למצרים ע"מ להשתקע שם, לכן דוקא כאן ה' מיצר.

אבל צ"ע דאח"ל דגם בימי האבות אין מקום לצאת מהארץ וגם בימי הרעב שמוותר לצאת הרי אינה מדת חסידות (רמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"ט ובכס"מ שם), הרי מקום להיות בצער ע"ז שהזקקו לצאת אף שזהו בהיתור. ולהעיר שע"פ פרש"י בא (יב, ז) נמצא שאברהם יצא מן הארץ גם לפני הרעב (ולאחרי ברית בין הבתרים - ראה לקו"ש חט"ו ע' 202 הערה 17, 23). וראה הנסמך בהערה הבאה.

(38) לקו"ש שם ע' 201 ואילך. חכ"ה ע' 152 ואילך. ועוד.

(39) פרש"י תולדות כו, ה (באברהם). שם כו, יב. כו, ג. ט (ביצחק). וישלח לב, ה (ביעקב). וראה לקמו ע' 243.

(40) תולדות כו, ה.

(41) כי נוסף ע"ז שאברהם יצא גם לא בימי ה- רעב (ראה הערה 37 בסופה) גם היציאה בימי הרעב אינה מדת חסידות, כבהערה הנ"ל.

(42) ראה מכלילתא בתחלתה.

(43) תולדות כו, ב.

(ב) גם בזה מדייק רש"י (ולא כתב שהי' אסור לצאת מהארץ⁴⁴ וכיו"ב, אלא) „שאינן חו"ל כדאי לך“.

וי"ל: ההפרש בין אי" לחו"ל בזמן ה- אבות (גם אצל יצחק) לא הי' מפני ש- היתה קדושה בהחפצא של הארץ גופא, כ"א רק לפי ששם (בא"י) פעל אברהם שהקב"ה הוא „אלקי השמים ואלקי ה- ארץ“ – „הרגלתי בפי הכריות“, משא"כ בחו"ל שהקב"ה הי' רק בבחינת „אלקי השמים“ ולא „אלקי הארץ“ – „שלא היו באי עולם מכירים בו ושמו לא הי' רגיל בארץ“⁴⁵ (בחו"ל).

[ובזה מובן גם דיוק לשונו של רש"י כאן גבי יעקב „שהי' מיצר על שנוקק לצאת לחו"ל“ (ולא – לצאת מן הארץ) – וע"ד לשונו גבי יצחק „אין חו"ל כדאי לך“ – כי בזמן האבות עדיין לא היתה קדושה בארץ שבגללה יהי' חיוב ל- השאר בארץ].

וע"פ כ"ז טעמא בעי – אמאי הי' יעקב מיצר על שנוקק לצאת לחו"ל (שפשטות הלשון מורה שהי' מיצר על היציאה למקום שהוא חוץ לא"י – ולא על שנוקק ללכת לארץ זרה כו.).

והביאור בזה:

מצבו של יעקב אז הי' שונה ממצבו בעת יציאתו לבית לבן (וכן ממצבם של אברהם ויצחק בעת יציאתם לחו"ל) בזה, שבעת יציאה זו כבר היו שבעים נפש מלבד נשי בניו⁴⁶, והרי זה התחלת בני ישראל כעם בפ"ע. דלכאורה המקום ש- להם והמוכשר – הוא ארץ כנען, ארץ

מגורי אביו, הארץ שהובטחה לכאנ"א משלשת האבות, ובה יהי' לגוי גדול, כהבטחת הקב"ה לאברהם „ואעשך לגוי גדול“ – בא"י דוקא⁴⁷.

ולכן דוקא ביציאה זו הי' מיצר על שנוקק לצאת לחו"ל, מאחר שמקומם של „נפש בית יעקב“ הי' צ"ל (לדעתו) בארץ כנען; וע"ז נענה „כי לגוי גדול אשימך שם“ – דאדרבה, „גוי גדול“ דעם ישר- אל יושג דוקא „שם“, בחו"ל⁴⁸.

ז. מיינה של תורה שבפירוש רש"י:

סו"ס צריך ביאור, לכאורה: מכיון שהכוונה בהבטחת הקב"ה (לפי רש"י) היא להסיר צערו של יעקב (מה ש„הי' מיצר“), מדוע נאמר בה „אל תירא“?

ויש לומר – ע"ד הרמז – שאמירת „אל תירא גוי“ בא להסיר רק יראתו ו- פחדו של יעקב מהירידה למצרים, אבל לא זה ש„הי' מיצר על שנוקק לצאת לחו"ל“, כי רגש הצער על היציאה ל- חו"ל אין להסירו, ואדרבה: צער זה הוא הוא המבטל את הטעם והענין הגורם היראה מהירידה למצרים.

וזהו גם הרמז בלשון רש"י „אל תירא מרדה מצרימה – לפי שהי' (יעקב) מיצר כו“: „לפי“ הוא נחינת טעם, כלומר: מדוע אין לו ליעקב להתיירא מהירידה מצרימה – לפי שהי' מיצר על שנוקק לצאת לחו"ל.

ביאור הענין:

דברי הקב"ה ליעקב בירידתו לגלות מצרים („אל תירא גוי“) ענינם – הוראה

(47) פרש"י לך טז, ג.

(48) אבל דברי השם לאברהם „ואעשך לגוי גדול“ בא"י דוקא, אין הכוונה לעם ישראל בכלל, כ"א רק שכאן (בחו"ל) אי אתה זוכה לבנים, כפרש"י ר"פ לך.

(44) ע"ד שנאמר בב"ר פס"ד, ג – ראה ב-

ארוכה לק"ש חט"ו שם.

(45) פרש"י ח"ש כד, ז.

(46) פרשתנו מו, כ"ז.

(גם) לבניו בכל הדורות והמקומות ב- היותם בגולה, שהרגש והיחס להגלות צ"ל בשתי תנועות הפכיות:

מחד גיסא על כאור"א מבנ"י לדעת שאין להם לירא ולפחד מהגלות, כי מ- כיון ש"לא מרצוננו גלינו מארץ ישראל . . אבינו מלכנו ית' הגלנו מאדמתנו ו- שלחנו בגלות"⁴⁹, הרי מובן שניתנו לנו כל הכחות הדרושים להתגבר על כל המניעות והעיכובים כו' שבזמן הגלות ולעבוד עבודתו ית' כדבעי. ויתירה מזו – דוקא על ידי העבודה בגלות, מבלי להתחשב בכל ההעלמות וההסתרים על קיום התומ"צ והמלעיגים כו', באה לידי גילוי גדלותם ותוקפם של בנ"י – "לגוי גדול אשימך ש"ם" (כמבואר בכ"מ⁵⁰).

אמנם מאידך, ביחד עם שלילת ה- יראה מן הגלות, צריכים להרגיש את ה"מיצר" וצער של הגלות – היינו שה- יחס למצב הגלות לא יהי' ח"ו ברגש של שלווה ומנוחה, אלא, אדרבה – בתנועה של צער תמידי ע"ז שבנ"י אינם נמצאים במקומם האמיתי – כ"א כבנים שגלו מעל שולחן אביהם⁵¹; ולא רק הבנים וכנס"י נמצאים בגלות ובשב"י כו', אלא כדברי ה' ליעקב "אנכי ארד עמך מצרימה"⁵², שכינתא בגלותא.

ושני הרגשים אלו – העדר היראה מן

הגלות והרגשת צער הגלות – תלויים זה בזה: כח זה באדם, להתרומם למעלה מן הגלות עד שלא יירא ויפחד ממנו, בא ונמשך מההרגש וההכרה שאין הגלות מקומו האמיתי, והוא מצטער על המצאו בגלות ומשתוקק תמיד לצאת ממצב ה- גלות ולשוב למקומו האמיתי. והש- תוקקות זו גופא מגבי' אותו למעלה מן הגלות, עד שאין לו שום יראה ופחד מההעלמות והסתרים שבגלות.

וזהו ההוראה למעשה מפירוש רש"י זה: אם בתחילת ירידת יעקב למצרים הי' מצטער על שנוקק לצאת לחו"ל, עאכו"כ שצריך האדם להצטער על מיצר הגלות בזמננו אנו, לאחרי כל ה- צרות שעברו על כלל ישראל במשך זמן הגלות, עד לזמננו עתה, בדרא דעקבתא דמשיחא:

וצער זה (ש"מיצר" לו) צריך כ"א מישראל לבטא ולגלות ע"י צעקתו ל- הקב"ה "עד מתי קץ הפלאות⁵³", "עד מתי גו' יחרף צר"⁵⁴, ולדרוש וכו' את ה- גאולה מהקב"ה, כמדובר פעמים רבות⁵⁵ ממדרשי חז"ל, ומדברי הפוסקים הרא- שונים והאחרונים אשר מפיהם אנו חיים, וצעקה ודרישה זו עצמה מזרזת ו- מקרבת עוד יותר את הגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, "ואנכי אעלך גם עלה"⁵², במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ ויגש תשמ"ו)

49) לקו"ד ח"ד תרצב, א. סה"מ תרפ"ז ע' קצו.

50) ראה ד"ה אין הקב"ה בא בטרוניא (סה"מ

תרמ"ח ע' קפו. סה"מ תרפ"ה ע' רנו. סה"מ אידיש

בתחלתו). ד"ה אני ישנה תש"ט. ובכ"מ.

51) ברכות ג, סע"א.

52) פרשתנו מו, ד.

53) דניאל יב, ו.

54) תהלים עד, י.

55) ראה לעיל ע' 181-2. וש"נ.

ויחי

אבלותי שלא עצרתי כח להוליכה כו"ם – ולמה עזב רש"י פירושים אלו שהם לפי דרך הפשט, ונקט דברי אגדה שאין להם כל רמז במקרא? ואדרבה, לפירוש רש"י נמצא, ש"תמהון הענין" (הנהגת יעקב, שקבר את רחל בדרך ולא ה' כניסה אפילו לבית לחם) מפורש בכתוב, ואילו העיקר, הטעם להנהגה זו, לא נזכר כלל בקרא!

גם יש לדייק בלשון רש"י בתשובת הקב"ה לרחל"י, "יש שכר לפעולתך נאום ה' וגו' (ושו' בנים לגבולם)" – ואינו מובן, שלא מוזכר כאן שום "פעולה" של רחל שעבורה מגיע לה שכר ("יש שכר לפעולתך"), כי רק שהיא "מבקשת עליהם רחמים",

[במפרשים¹ הביאו דברי המדרש²,

א. ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל גו' בדרך גו' ואקברה שם בדרך גו', ופרש"י, "ואני בבואי מפדן וגו', ואע"פ שאני מטריח עליך להוליכני להקבר בארץ כנען ולא כך עשיתי לאמך שהרי מתה סמוך לבית לחם. . . ואקברה שם, ולא הולכתי אפי' לבית לחם להכניסה לארץ וידעתי שיש בלבך עלי אבל דע לך שע"פ הדבור קברתי שם שתהא לעזרה לבני' כשיגלה' אותם נבוזראדן והיו עוברים דרך שם יצאת רחל על קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים שנאמר³ קול ברמה נשמע וגו' והקב"ה משיבה' יש שכר לפעולתך נאום ה' וגו' ושוב בנים לגבולם".

ואינו מובן:

כמה ממפרשי המקרא ביארו את הכתוב, "ואני בבואי גו'" – שבלשון ה' כתוב עצמו מבוארת התנצלותו של יעקב על שלא הוליך את רחל למערת המכ-פלה, כמו פירוש הרמב"ן⁴, שמתה בדרך בפתע פתאום ולא יכול לקברה שם (במערת המכפלה) כי איך יעזוב את בניו ואת מקנהו בדרך כו"ם, או כפירוש ה' ספורנו ש"כל כך גברה עלי טרדתי ו-

(1) פרשתנו מז, ז.

(2) לכללות פרש"י ע"פ זה – ראה פסיקתא רבתי פ"ג, ע"ש.

(3) ראה ס' זכרון על פרש"י, שד"ה זה הוא המשך לד"ה ואני. ע"ש.

(4) ראה גם ב"ר פפ"ב, י.

(5) ירמי' לא, יד.

(6) שם, טו"ט.

(7) ועד"ו בראב"ע, רשב"ם רד"ק ועוד.

(8) ראה גם תיב"ע כאן.

(9) במפרשים (רמב"ן (ובחי"י) כאן. ביאורי מהרא"י על פרש"י. באר מים חיים (לאחי המהר"ל). דברי דוד (להט"ו). הואיל משה (באר היטב) ועוד. וראה גו"א) שנרמז ביתור לשון הכתוב, ואקברה שם בדרך", שזה מרמז על הדרך שעתידין ישראל לילך שם. אבל זה רק א (רמז, ב) על כללות הענין (ולא על פרטי הדברים שהובאו ברש"י, ג) כיון ש"תמהון הענין" מפורש בכתוב, הו"ל לפרש גם הטעם (כ' בפנים). – וראה ראי"ם כאן.

(10) ל' באורי מהרא"י כאן.

(11) בדפוס א' וב' דפרש"י ורוב כתי' רש"י שתח"י, ליחא הסיום, "והקב"ה משיבה. . . לגבולם". אבל כבר הובא ברמב"ן כאן, וכ"כ בדפוס רש"י הנפוצים.

(12) גו"א. באר היטב. דבק טוב (בהגהה).

(13) פתיחתא דאיכ"ר כד (הובא ברש"י ורד"ק

ירמי' שם). וראה גם תדבא"ר פ"ל.

שהתרעומת על ש, לא כך עשיתי לאמך" היא תוצאה מזה, "שאני מטריח עליך להוליכני כו"י].

ולכאורה תמוה, שהרי זה נראה כמו רגש של נקמה ח"ו, שמצד עצם הדבר לא היתה ליוסף תרעומת על יעקב, ורק כשהטריחו להוליכו לארץ כנען אזי נתעורר אצלו רגש של תרעומת על שלא טרח לקבור את רחל במערת המכפלה – וכי חשד יעקב את יוסף בכך?¹⁹

ולכן נ"ל שאין כוונת רש"י ב, ידעתי שיש בלבך עלי" לענין של תרעומת²⁰

– דח"ו לחשוד את יוסף שהיתה לו טענה ליעקב על שלא קבר את רחל במערת המכפלה, כי ודאי הבין יוסף שיעקב ה' עושה ככל יכולתו לקבור את רחל במערת המכפלה (שתהי' קבורה ביחד עמו), ובפרט בידעו גודל אהבתו של יעקב לרחל, ואם לא עשה יעקב כן ודאי שאינו אשם בזה כלל –

אלא הדיוק הוא, "יש בלבך עלי": עם היות שהוא מבין בשכלו שאין להאשים את יעקב, מ"מ סו"ס הרי חסרה אצל רחל מעלה זו של קבורה במערת המכפלה, וכיון שהחסרון קיים, "יש בלבך" של יוסף על יעקב²¹, שהרגש הכאב ש- בלב נשאר, דלמה יוגרע חלקה של רחל שלא תקבר במערת המכפלה?²²

(19) ולהעיר מרש"י לקמן נ, טז (אף שאינו דומה לנדוי"ד).

(20) בדפוס שני דפרש"י, "שיש בלבך עלי תר- עומח", אבל בדפוס א', כת"י רש"י שתח"י ודפוס רש"י הנפרצים – ליתא תיבה זו.

(21) ואף שהוא לא אשם, מ"מ חסרון זה ברחל בא על ידו. ולהעיר מאגה"ק ר"ס כה. וצע"ק.

(22) וראה השק"ט במפרשי רש"י (באר היטב, שפ"ח ומשכיל לדוד) מפרשי לעיל (ויצא ל, טו) שזה ה' עונש על רחל. ע"ש ואכ"מ.

שבבקשתה הזכירה רחל שהכניסה צרתה (לאה) לביתה ומסרה לה הסימנים כו', וע"ז ענה לה הקב"ה, "יש שכר לפעולתך" (לפעולתך זלצדקתך שמסרת סימנך ל- אחותך¹⁴). אבל בפרש"י כאן לא הזכיר זה כלל¹⁵].

ולכאורה ה' מתאים להביא כאן¹⁶ המשך דברי הקב"ה¹⁷, "ויש חקוה לאחד ריתך נאום ה'" (ובפרט שזה נאמר ב- סמיכות ממש ל, ו"שבו בנים לגבולם")?

ב. ויובן זה בהקדם תוספת ביאור בדברי רש"י שיעקב אמר ליוסף, "ידעתי שיש בלבך עלי", שלכאורה אינו מובן:

מזה גופא שיעקב לא התנצל לפני יוסף במשך כל השנים על קבורת רחל בדרך, משמע¹⁸, שעיקר התרעומת של יוסף נתעוררה לאחר שהשיעו יעקב לטרוח להוליכו לארץ כנען ולקוברו שם,

[וכמוכן גם מלשון רש"י, "ואע"פ שאני מטריח עליך להוליכני להקבר בארץ כנען ולא כך עשיתי לאמך כו"י, היינו

(14) ל' רש"י (ורד"ק) ירמ"י שם.

(15) אף שהענין דמסירת הסימנים הובא ב- פרש"י לעיל (ויצא כט, כה) וגם שזוהי זכות שעמדה לה (רש"י שם ל, כב). אבל לכאורה דוחק לומר שלפעולה" זו נתכוון רש"י כאן וסמך על פירושו לעיל.

(16) וכ"ה בפסיקתא רבתי שם – אף שהובא בדברי רחל "תן לי האוניא" (שכר המגיע לה בשביל שמסרה הסימנים כו' – ביאור זרע אפרים לפס"ר שם).

(17) ירמ"י שם, טז.

(18) ברא"ם כאן, דמסתמא כבר הודיע לו טרם המכרו כי לא יתכן שלא שאל הטיבה בכל אותו הזמן כו' ולא בא הסיפור עתה רק מפני שבקש ממנו מה שלא עשה לאמו. וצע, דאם ידע יוסף הטעם שלא עשה כן לאמו, מה טעם הוצרך יעקב להתנצל לפניו, ואני בבואי מפרדן גו".

את הכתוב „(והקב"ה משיבה) יש שכר לפעולתך נאום ה'" – ואינו מזכיר שום פעולה של רחל – כי כוונתו לזה גופא שנקברה בדרך, שזהו כדי „שתהא ל' עזרה לבני", דזה שהקב"ה ציווה את יעקב לעשות כן הוא משום שזה הוא רצונה וחפצה של רחל. בסגנון אחר קצת: בקשת הרחמים של רחל דוקא יש בכוחה להביא את ההבטחה „ושבו בנים לגבולם", בזכות „פעולה" זו, שהיא מוכ' נה לוותר על המעלה דקבורה במערת המכפלה כדי „שתהא לעזרה לבני".

ג. עפ"ז יש לבאר (עכ"פ בפנימיות העינו) המשך הכתובים, שדבר זה אמר יעקב ליוסף בהמשך לדבריו אודות אפרים ומנשה

[וכבר תמהו במפרשים²⁴ – דהו"ל ל' יעקב להקדים דברי התנצלות אלו לבק' שתו לפני", כשהשביעו „ונשאתני ממצ' רים וקברתני בקבורתם"²⁵, ולא במעמד זה שבו לא הזכיר כלל ע"ד קבורתו ב' ארץ כנען (אלא רק דברי ברכה²⁶, ואשר אפרים ומנשה יכנסו לחשבון שאר ה' שבטים ליטול חלק בארץ²⁷)]

דיש לומר שבזה רמז לו הטעם ש„שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה לי הם"²⁸:

זה שגם בנים שנולדו בארץ מצרים („עד בואי אליך") נכנסים „בחשבון שאר בני"²⁹, הוא מפני זכותה של רחל, דכיון

ותוקף רגש זה נתעורר אצל יוסף כשיעקב אמר לו להוליכו להקבר בארץ כנען במערת המכפלה, שזה מדגיש את גודל המעלה שבקבורה במערת המכ' פלה, עד שבגלל זה מטריח את יוסף (ובפרהסיא ואף שנהג בו כבוד) להוליכו לשם – ה"ז מגדיל ביותר את הרגשת החסרון אצל רחל שלא זכתה להקבר שם.

וכדי לבטל רגש זה מלבו של יוסף, אמר יעקב „ואני בבואי גו' ואקברה שם גו", וכפרש"י שיעקב הסביר ליוסף „שע"פ הדבור קברתי" שם שתהא לעזרה לבני" כו".

ומתורץ בפשטות הטעם שהוצרך רש"י להביא דברי אגדה אלו, ולא פירש כהפשטנים הנ"ל (ס"א) – כי לפירושים אין כאן אלא דברי התנצלות שיעקב לא הי' אשם בזה, ואין בדברים אלו כדי לבטל מה שב„לבו" של יוסף; ורק ע"פ דברי אגדה אלו יש טעם לכך שרחל נקברה בדרך, „שתהא לעזרה לבני" כו", ועוד (ועיקר?) זה מדגיש מעלה מיוחדת כרחל (שהיא דוקא הביאה הבטחת הקב"ה „ושבו בנים לגבולם"), וכדלקמן, ולכן יש בזה תשובה מספקת המסלקת את הרגש הזה שבלב.

ביאור הדבר:

זה שקבר יעקב את רחל בדרך „ע"פ הדבור . . . שתהא לעזרה לבני" כו", אין הכוונה בזה שנגרע מרחל כשביל טובת בני, אלא אדרבה, כיון שזהו גאולת בני של רחל – ה"ז טובת ואושרה של רחל, ודאי שרחל עצמה היתה מסכמת לכך ודורשת זה³⁰.

ויש לומר, שזוהי כוונת רש"י בהביאו

(24) יריעות שלמה (למהרש"ל), גו"א, דברי דוד, באר היטב, אמרי שפר (ועוד) על פרש"י כאן. וראה גם מושב זקנים, אלשיך אוה"ח ועוד.

(25) פרשתנו מז, ל.

(26) מח, ג"ד.

(27) שם, ה"ו וברש"י.

(28) שם, ה.

(29) ל' רש"י שם.

(30) להעיר מפרש"י לעיל (ויצא כט, יא) „ויברך,

לפי שצפה ברוה"ק שאינה נכנסת עמו לקבורה".

שייכים זל³⁶. כי תכונה זו שמצינו ב־ רחל – הוויתור על מעלת עצמה (להיות קבורה עם יעקב אבינו במערת המכפלה) כדי „שתהא לעזרה לבני” – היא היא התכונה העיקרית שישנה בכל אשה כשרה בישראל, שתפקידה להיות „עקרת הבית”.

ביאור הענין:

אף שהכלל „אני נבראתי לשמש את קוני”³⁷ חל על אנשים ונשים בשוה, מ”מ קיים הבדל בין האיש והאשה³⁸, שעיקר ענין של עבודת השם של האיש הוא – עסק התורה והתפלה וקיום כל המצות, ובוה נכללה (כיון שצריך לעסוק בדרך ארץ ועסק הפרנסה³⁹) – גם עבודתו „בכל דרכיך דעהו”⁴⁰ ו„כל מעשיך יהיו לשם שמים”⁴¹; משא”כ בנוגע לנשים – פטורות מ”ע שהזמ”ג”⁴² (וכן פטורות מתלמוד תורה⁴³), כיון שצ”ל עסקות ב־ צרכי הבית (כמבואר בראשונים⁴⁴ שמ” טעם זה אשה פטורה מ”ע שהזמ”ג – לפי שצרכי הבית עלי”).

ואולי י”ל שבזה ניכרת מעלת הנשים: באנשים, עיקר ענין עבודת ה’ שלהם הוא באופן גלוי, ולכן עבודה זו יכולה לגרום לרגש של שביעת רצון („שמח בחלקו”⁴⁵) ומזה – לרגש של ישות (עכ”פ

שהיא היתה מוכנת להקבר בדרך (שלא ביחד עם יעקב) כדי „שתהא לעזרה לבני”⁴⁶, לכן זכתה, שבני בנה”⁴⁷ שנולדו „בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה (לא בסמיכות ליעקב) – ל’ ה”.

ד. והנה איתא בגמ”⁴⁸ על פסוק זה „ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל”⁴⁹, ש”אין אשה מתה אלא לבעלה”⁵⁰, ומבואר ב־ חדא”ג מהרש”א, שמאמר זה בא בהמשך למ”ש בסוגיא שם לפני”⁵¹ אודות „אשתו ראשונה” („אשת נעורים”), כי זה שאמר יעקב „מתה עלי רחל”⁵², אף שהיו לו נשים אחרות”⁵³, היינו מפני ש”לא מצא קורת רוח רק בה שהיא אשתו ראשונה”⁵⁴ ועקרת הבית”⁵⁵ [נכמובא גם בפרש”י עה”ת”⁵⁶ שרחל היתה „עקרת הבית”⁵⁷, וכן איתא במדרש”⁵⁸ ש”רחל היתה עיקרו של בית”⁵⁹, ועד שבגלל זה „נקראו ישראל על שמיה”⁶⁰].

וע”פ הג”ל יש לומר, ששני העינים שבכתוב זה (א) התנצלותו של יעקב על שקבר את רחל בדרך, כדי „שתהא ל־ עזרה לבני”⁶¹, (ב) הדיוק „מתה עלי רחל”⁶² – המדגיש שהיא היתה „עקרת הבית” –

(30) ולהעיר, שגם בלעזרה לבני”⁶³ הכוונה ל־ צאצא” (ולא בני ממש).

(31) סנהדרין כב, ב.

(32) שם סע”א ואילך.

(33) אין כוונתו רק שיעקב רצה שתהי” אשתו ראשונה, אף שבפועל נשא לאה לראשונה (וראה רמב”ן פרשתנו כאן), אלא כמ”ש בחדא”ג שם לפני” (יט, ב ד”ה בעלי” ד, רחל נתקדשה מן הדין בשכר שבע שנים כמ”ש הבה לי אשתי דהיינו שנתקדשה מכבר”⁶⁴ וכי”ן בציוני (תולדות כו, ה) ש”ש מרבוחינו

אומרים כי אדרבא רחל היתה נשאת לו בהיתר בשכר עבודת שבע שנים שקבל בה קדושי”⁶⁵. וראה פרשת דרכים דרוש ג. לקמ”ע’ 244 הערה 34 ואכ”מ.

(34) ויצא לא, ד. וראה רש”י ויצא שם, לג:

וישלח לה, כב.

(35) ב”ר פע”א, ב.

(36) עיי’ גם גרי”א כאן.

(37) משנה וברייתא סוף קידושין.

(38) להעיר משבת (סב, א), עם מפני עצמן הן”.

(39) להעיר מהל’ ת”ת לאדה”ו פ”ג ס”ג ואילך.

(40) משלי ג, ו.

(41) אבות פ”ב מ”ב.

(42) משנה קידושין כט, א.

(43) קידושין שם, ב.

(44) אבודרהם סדר תפלות של חול. כלבו ר”ט

עג.

(45) ראה „היום יום” (ל’ סיון) ע”ד „שמח ב־

חלק” בענינים רוחניים.

ומעלתה המיוחדת של רחל⁴⁸ – „עיקרו של בית“, „עקרת הבית“ – שהיא מוותרת על שלימות ומעלת עצמה להיות קבורה במערת המכפלה, כדי „שתהא לעזרה לבני“, ובוה גופא – בנים שיהיו לאחרי כו"כ דורות, ובנים שיהיו במעמד ומצב בלתי רצוי, עד כדי כך שיתחייבו גלות: ובשביל אותם הבנים שחטאו וגלו – מוותרת רחל אמנו על זכות קבורה במערת המכפלה ביחד עם יעקב אבינו במשך מאות ואלפי שנים, כדי שעי"ז תוכל להיות „לעזרה לבני“.

וזהו הטעם שהיא הביאה את ההבטחה ד, „ושבו בנים לגבולם“ – דהיות שהיא וייתה על מעלת עצמה, בשביל בנים אלו, מצד הקשר העצמי שבינה ובינם (בכל מצב שיהיו), הרי זה ממשיך מל-מעלה „מדה כנגד מדה“, שלמרות מצבם הגלוי של הבנים (שנתחייבו גלות), הבטיח הקב"ה „ושבו בנים לגבולם“, ש-להיותם בנים הרי ודאי שישונו לגבולם, בגאולה האמיתית והשלימה, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ ויחי תשמ"ו)

בדקות דדקות⁴⁶): משא"כ בנשים.

ובזה מבואר טעם החילוק בענין היחוס, שעצם וכללות שם ישראל תלוי דוקא בהאם, שהנולד לאם ישראלית הוי ישראל (גם כשהאב אינו יהודי), אבל הפרטים, החילוקים בכני ישראל גופא – כהן לוי ישראל – תלויים במשפחת ה-אב:

להיות יהודי – תלוי בזה שהוא חלק אלקה ממעל ממש⁴⁷, למעלה מהתחלקות לפרטים: ואילו החילוקים דכהן לוי ישראל, שהן דרגות שונות בגילוי ה-קדושה, הרי זה תלוי בהאיש שעבודת השם שלו היא בעניני קדושה גלוי.

ה- וזוהי כוונת יעקב באמרו ליוסף „ואע"פ שאני מטריח עליך להוליכני להקבר בארץ כנען ולא כך עשיתי לאמך כו" – שזהו החילוק בין יעקב לרחל:

מצד ענינו ועבודתו של יעקב צריך הוא להיות קבור במערת המכפלה, ביחד עם שאר האבות – במצב ומקום של קדושה גלוי:

(48) ועפ"ז יומתקו דברי המדרש (ב"ר שם) „רחל היתה עיקרו של בית . . . שכל הדברים תלויין ברחל (ראה מתי"כ שם) לפיכך נקראו ישראל על שמה“ – שלא מצינו זה בשאר אמהות (תקבורות במערת המכפלה).

(46) דאף שזו שביעת רצון מקדושה, מ"מ עצם הרגש של שביעת רצון מורה שהאדם מציאות בפ"ע (ראה לק"ש חט"ז ע' 273. וש"נ).

(47) תניא רפ"ב.

ויחי ב

יוסף „בני הם אשר נתן לי אלקים בזה“
— „הראה לו שטר אירוסין ושטר
כתובה.“

וכתבו במפרשים, שיעקב חשד אשר
בני יוסף „אינן ראויין לברכה“ מפני
שלא נולדו בכשרות כדת וכהלכה —
שמא לקח יוסף אשה מבנות המצריים או
משאר אומות (ולא גיירה) — וע"ז הראה
לו יוסף שטר אירוסין כו', להוכיח ש-
נשאה לאשה, „בענין שיתפסו בה קידושין
וקידשה בקידושין גמורים“.

וכבר תמהו על פירוש זה: — „הלא
כל י"ז שנה היו יושבין ועוסקין בתורה
לפניו . . א"כ הרי בודאי ידע והכיר אם
יש בהם פגם ייחוס או לאו ולא ה'י'
צריך להראות לו בשביל זאת שטר
אירוסין ושטר כתובה, ועוד — „איך
אפשר להעלות על הלב . . לחשוד את
יוסף שבא על אחת מכל העריות כו"י
. . והא ודאי שלא חשד יעקב ליוסף ש-
לקח אשה מבנות המצריים או משאר או-
מות בגייתה חלילה אלא ודאי נתגיירה
קודם“ [וכמו שפירש"י לעיל עה"פ:]

א. „וירא ישראל את בני יוסף ויאמר
מי אלה, ויאמר יוסף אל אביו בני הם
אשר נתן לי אלקים בזה“ . ופרש"י כוונת
שאלתו של יעקב „מי אלה“

[דלפי פשוטו תמוה: הרי רש"י פירש
התיבות „וירא ישראל את בני יוסף“ —
„בקש לברכס“, ז. א. שידע שהם בני
יוסף (ואף ש„עיני ישראל כבדו מזוקן
לא יוכל לראות“ — י"ל בפשטות שהכי-
רם מקולם וכיו"ב (ובפרט שהיו רגילים
אצלו), או שיעקב הבין דכאשר קרבו
ימיו למות יביא יוסף את בניו אתו כדי
שיברכס יעקב לפני מותו) — ומהי
שאלתו „מי אלה“? — ולכן פירש]

„מהיכן יצאו אלו שאינן ראויין לבר-
כה“ (ובא בהמשך לזה ש„בקש לברכס
ונסתלקה שכינה ממנו כו"י“ (כמ"ש רש"י
בד"ה שלפנ"ז), שמוזה הבין יעקב שבני
יוסף אינם ראויים לברכה): וע"ז ענה

(1) פרשתנו מח. ח"ט.

(2) כפסוק שלאח"ז (מח, יוד).

(3) כפרש"י לעיל מח, א. וראה לקמן בפנים.

(4) כפרש"י שם ד"ה ויחז (והרי יעקב ידע

שיוסף בא עתה — שם, ב). וכמו שיצחק ברך אותו
לפני מותו. ועפ"ז מתורץ מה שפירש רש"י „בקש
לברכס ונסתלקה שכינה ממנו כו"י“ — שהוא לכאור-
ה דרש ולא פירש כפשוטו (ככמה מפרשי התורה:
רשב"ם, פענח רוא, ספורנו, אוה"ח ועוד), דזה ש-
„וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי אלה“ הוא מפני
שעיני ישראל כבדו מזוקן „ראה שהם בני אדם אבל
לא הכיר מי הם“ — ל' הספורנו). וראה מפרשי
רש"י.

(5) כן משמע ברא"ם כאן. ומ"ש רש"י בהמשך
פירושו, „לפי שעתידי ירבעם ואחאב לצאת מאפרים
ויהוא ובניו ממנשה“ (ולא לפי שהם לא היו ראויים
לברכה) לא ה'י' ידוע ליעקב: וכוונת רש"י „לפי

שעתידי כו"י היא — שזהו הטעם אליבא דאמת מדוע
„נסתלקה ממנו שכינה“.

(6) מהרש"ל הובא בהואיל משה, מנחת יהודה,
ושפ"ח. ועוד. וראה גם ספר זכרון על פרש"י.
משכיל לדוד כאן.

(7) משכיל לדוד כאן.

(8) ראה לבוש האורה כאן. ובארוכה בצידה ל-
דרך.

(9) ל' הצידה לדרך כאן.

(10) קושיא זו הקשה על דברי המהרש"ל שאינן
בני קידושין והם ממזרים. וראה לקמן הערה 13.

(11) מז, לא.

את"ל שבכנים אלו יש איזה חסרון ב-
קדושתם כו' (עד שאין ראויים לברכה)
איך לא הרגיש זה יעקב במשך כל ימי
שנים אלו?

ועוד זאת: כדי להוכיח שאסנת לא
היתה פילגש אלא אשתו ממש ה' מספיק
להראות לו שטר כתובה ואין צורך ל-
הראות שטר אירוסין – שהרי לפרש"י¹⁵
זהו ההפרש בין נשים ופילגשים, „נשים
בכתובה פלגשים בלא כתובה“, וכיון
שיש לה כתובה ודאי שאינה פילגש.

וביותר תמוה: בדחז"ל (שלפנינו) –
תרגום יונתן¹⁶ ומס' כלה¹⁷ – אכן נזכר
רק שטר כתובה ולא שטר אירוסין; ומה
הזקיקו לרש"י להוסיף שטר אירוסין?

ב. גם צריך להבין מ"ש רש"י „הראה
לו שטר אירוסין ושטר כתובה“ – דלכ-
אורה: בשלמא שטר כתובה הוא דבר
הרגיל בכל נישואין (ולהעיר שגם אצל
האומות ישנו ענין של כתובה, וכדמצינו
לעיל גבי שכמ"ס, שאמר „הרבו עלי מאד
מהר“, ופרש"י „כתובה“) – אבל מהיכא
תיתי לומר שיוסף קידש את אסנת
בקידושי שטר דוקא, עד שיהי' שטר
אירוסין תחת ידיו?!

יש מפרשים¹⁸, שיוסף עשה כך מל-
כתחילה „כדי שיוכל להראות ראי' בר-
רה לאביו יעקב שלקחה לאשה ולא ל-
פילגש לפי שהי' חכם הרואה את ה-
נולד“. אבל מלבד הקושיא הנ"ל (סעיף

„וישתחו ישראל על ראש המטה“ – „על
שהיתה מטתו שלימה . . שהרי יוסף . .
עומד בצדקו“].

ולכן פירשו¹⁹ שיעקב לא חשד שמא
יש בהם פגם יחוס, אלא „שחשב יעקב
. . שלא לקח יוסף את אסנת רק לפילגש
בלא אירוסין ובלא כתובה כיון שלא
לקחה מעצמו בבחירתו רק על פי המלך
שנתנה לו לאשה . . לכך הראה לו שטר
אירוסין ושטר כתובה לראי' שהיא אשתו
ממש ולא פילגש שהרי אין כותבין
כתובה לפילגש“¹³.

אבל לכאורה עדיין לא העלו ארוכה
לתמי' הנ"ל – כי אף שלא הי' בנשואי
אסנת שום איסור שהרי גם לאברהם
הייתה פילגש (ורק ש, בני הפלגשים
אשר לאברהם" שלחם מעל יצחק בנו,
ועד ש, שם טומאה מסר להם"14) – מ"מ,

-
- (12) בצידה לדרך. וראה גם לבוש האורה ב:
סופו. אמרי שפר. ועוד.
(13) ראה גם פירוש מסכת כלה רבתי לראב"ן
הירחי (טבר' תרס"ז. ירושלים, תשל"א) ע' לג –
בפירוש בני תשע מדות: אם אנס את הפנוי' שהיא
ביאת זנות והוולדות ממזרים דרבנן וע"ז נאמר ב-
כ"ר וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי אלה מהיכן
יצאו אלה שאינם ראויים לברכה ויוסף אמר בני הם
אשר נתן כו' בזה הראה לו שטר אירוסין ושטר
כתובה. ולכאורה אפ"ל כן גם בכוננת המהרש"ל¹⁴
שבהערה 10 – ולא „ממזרים“ מאיסורי עריות.
(14) ח"ש כה, ו ובפרש"י שם.

-
- (15) ח"ש שם.
(16) עה"פ.
(17) רבתי – פ"ג.
(18) וישלח לה, יב.
(19) להעיר ממדרש הגדול „הוציא לו אסנת
וכתובתה עמה כו' מהו בזה בכתובה וקדושין לפי
שעתו“.
(20) צידה לדרך כאן בסופו.

-
- (*) וכבר העירו שבב"ד לפנינו ליחא. והלשון
שהעתיק הוא מפרש"י עה"ח.
(**) וע"ד הלשון במס' כלה שם. נמצאו בני
באין לידי ממזרות, מכאן אמרו עשרה הם כממזרים
ואינם ממזרים. וראה נדדים כ, ב ובפרש"י ורא"ש
שם. והיינו ש.פונם את הולד"ל (ל' הראב"ד בבעלי
הנפש שער הקדושה, הובא בב"י לטאור"ח סר"מ).

הרגיל והפשוט (גם אצל „בן חמש ל- מקרא“): שטר הנכתב (רק) לראי' על איזה דבר, לזכרון דברים. וכן בענייננו, שהי' אצל יוסף שטר ראי' על אירוסיו²⁵.

אבל גם לפירוש זה צ"ע, מדוע כתב יוסף שטר ראי' על האירוסין שלו, דבר שלא מצינו לו חבר במשך כל הדורות²⁶, וכ"ש וקי"ו בזמן האבות והשבטים (וכנ"ל), דוחק לומר שכתב זה רק כדי שתהי' לו „ראי' ברורה לאביו יעקב“ שנשא אשה „באירוסין“?

ג. ויובן כל זה בהקדים בירור כללי בענין אירוסין ונישואין לפני מ"ת:

דבר פשוט, גם לפי פשוטו של מקרא, שקיים אברהם אבינו כל התורה כולה עץ שלא ניתנה, וכפרש"י²⁷ שקיים אפילו „גזרות (דרבנו) . . שניות לעריות כו' . . תורה שבעל פה הלכה למשה מסיני“, וגבי יעקב כתב²⁸, „ותרי"ג מצות שמרתי“, שמזה מובן שהוא הדבר בנוגע ליצחק (ומפורש בפרש"י²⁹ שקיים כו"כ מצות) —

(א) שיוסף לא הי' צריך שטר אירוסין „להראות ראי' ברורה לאביו יעקב ש- לקחה לאשה ולא לפילגש“, כי לזה מספיק שטר כתובה — הרי אין כל רמז בפרש"י שיוסף עשה כן מלכתחילה „לפי שהי' חכם הרואה את הנולד“ (וגם צ"ע בעצם הסברה, שיוסף חשש מראש ש- אביו יעקב לא יאמין לדבריו שלכן עליו להכין „ראי' ברורה“ שנשא אשה ב- אירוסין).

ויש שתירצו²¹ ע"ד ההלכה „עם מ"ש הרמב"ם בריש הל' אישות דקידושי שטר וביאה הן מן התורה וקידושי כסף מד"ס ופירשו שם המפרשים דקרי לה מד"ס משום שאין מפורש בתורה קידושי כסף אלא מג"ש ילפינן להו קיחה קיחה מ- שדה עפרון וידוע דקיי"ל דאין אדם דן ג"ש מעצמו אא"כ קיבלו מרבו ויוסף כשפירש מאביו י"ל דאכתי לא הוה גמיר להך ג"ש ולכך לא הי' יכול לל- מוד כן מדעתו (ולא קידש בביאה דרב מנגיד אמאן דקדיש בביאה²², ולכן הוזקק לקדש בשטר).“

אבל, לכאורה, כ"ז הוא ע"ד הפלפול וההלכה, משאי"כ פרש"י עה"ת שהוא ע"ד הפשט דוקא.

ולכן נראה, שאין כוונת רש"י ב„שטר אירוסין“ לשטר שבו נתארסה, לקידושי שטר [ובפרט שבפשוטי המקראות וב- פרש"י עה"ת לא מצינו — גם לאחר מתן תורה²³, וכש"כ לפני מ"ת — שהאשה מת- קדשת בשטר²⁴] — אלא ל„שטר“ במובנו

(25) להעיר מספר השטרות לר"י ברצלוני (ע) 10): „ואסבחו בנוסח עתיקי בקצת חיבור השטרות דכתב בהו הכי שטר אירוסין וזהו טופס זכרון עדות שהי' בפנינו איך פלוני בר פלוני אמר לפנינו כו' שקבלתי עלי . . למיכתב לה בכתובתה בשעת נשואין כו'“, ומביא שם עוד נוסח של „ספר אירוסין — ומוכח שהיו שם רק לראי'. ובס' השטרות שם מסיק „ולעניות דעתין האי נוסחא דהאי שטרא לא מקרי אירוסין . . שטר אירוסין . . הוא שאמרו עליו . . חכמי המשנה . . האשה נקנית . . בשטר“. ע"ש. ולהעיר מקידושין (ט, ב) דמפרש „שטרי אירו- סין“ היינו „שטרי פסיקתא“, „התנאים שביניהם וממון שפוסקין זה לזה“ (רש"י שם), שהוא שטר ראי'.

(26) אבל להעיר מס' השטרות שבהערה שלפנ"ז.

(27) תולדות כו, ה (מב"ר פס"ד, ד. ושי"ג).

(28) וישלח לב, ה.

(29) תולדות כו, יב, כו, ג. ט.

(21) משכיל לדוד בפרש"י.

(22) קדושי יב, ב. ושי"ג.

(23) ורק בכסף — ראה פרש"י משפטים כא, ח"ט.

(24) ע"ד ההלכה ראה קדושין (ה, א) הלימודים

לקידושי שטר.

היו אירוסין לפני הנישואין אצל האבות – את"ל ש"ס לרש"י שאינו כן, אלא שקידשו נשותיהן לפני הנישואין, הו"ל לכתוב כן בפירושו.

ד. ויש לומר הביאור בזה:

בנוגע לאופן הנישואין לפני מ"ת כתב הרמב"ם בריש הל' אישות, "קודם מ"ת ה' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא . . . מכניסה לתוך ביתו ובעלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה", וממשיך: כיון שנחנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהי' לו ל- אשה שנאמר³⁵ כי יקח איש אשה . . . וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום . . . וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עלי' חוץ מבעלה חייב מיתת ב"ד.

ויש לומר, שזה שלפני מ"ת לא היו קיימים, "ליקוחין אלו . . . הנקראין קידושין שין או אירוסין" אינו (רק) מפני שעדיין לא נצטוו ע"ז, אלא משום שלפני הדיבור אין כל ענין, "ליקוחין" הללו. שהרי ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שהאיש ואשה חיים ביחד, ע"ד לשון הכתוב³⁶ "ודבק באשתו". ולכן, לולא ציווי ותוקף התורה, אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול קשר שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין, לא נבעלה ולא נכנסה (אפילו) לבית בעלה". ואין זה אלא חידוש התורה, שהאדם קונה "אותה" תחלה . . . ואחר כך תהי' לו לאשה", היינו שהתורה חידשה לא רק את החיוב, שהאדם צריך לקדש את האשה תחלה,

ומ"מ לא נתפרש (בפש"מ) שקידשו נשותיהם לפני שנשאו אותן; ואדרבה – מפשטות לשון הכתובים גבי יצחק³⁷, "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי' לו לאשה", משמע, שלא היו קידושין לפני כן, אלא הכניסה תיכף לביתו.

[בדרוז"ל מצינו אמנם שיצחק קידש את רבקה, אם ע"י הכלי כסף וכלי זהב שנתן אליעזר לרבקה³⁸, או כשבאה ל- ביתו³⁹ – אבל כ"ז לא הובא כלל ב- פרש"י על התורה].

וכן מצינו ביעקב, דכאשר הכניס לבן את לאה ליעקב במקום רחל ויבוא אלי', היתה טענת יעקב רק "למה רימיתני⁴⁰, אבל לא ערער על נישואין כאלו בלי קידושין⁴¹.

ומכיון שפשטות המקראות מורה שלא

(30) ח"ש כד, סז.

(31) ראה מדרש לקח טוב ח"ש כד, נג. וראה מדרש הגדול ומדרש אגדה שם כד, כב. חוקוני שם כד, נג. וראה מס' כלה בתחלתה: כלה רבתי פ"א "ברכת חתנים". תוד"ה שנאמר – כתובות ז, ב. ועוד. – אבל בפרש"י (ח"ש כד, נז) מפורש שגם לאח"י היתה פנוי. וראה לקו"ש חט"ז ע' 168 הערה 33.

(32) פענח רזא שם כד, סז. וראה מאמרי אדמו"ר האמצעי ח"ש (ע' ריט ואל"ך, רכז ואל"ך).

(33) ויצא כט, כה.

(34) ע"ד ההלכה – ראה חדא"ג מהרש"א סנהדרין (יש, ב) ד"רחל נתקדשה מן הדין בשטר שבע שנים כמיש (ויצא כט, כא) הבה לי [את] אשתי דהיינו שנתקדשה לו כבר והיא אשתי, ולא נת- קדשה בביאה (ולא ה"ל קדושי לאה קדושי טעות דיעקב ודאי לא ה"י עושה בעילתו בעילת זנות").

אבל ע"ד הפשט צ"ע: בנוגע לרחל, מש"נ "הבה את אשתי" בפשטות היינו המיועדת להיות אשתי: ובנוגע ללאה – כיון שכוננת יעקב היתה לרחל, הרי זה קידוש טעות, דע"ד הפשט לא עלתה ע"ד יעקב שלבן ירמה אותו לאחר שפירש, ברחל בתך ה- קטנה".

(35) תצא כד, א.

(36) בראשית ב, כד.

וזהו הטעם שלא מצינו שהאבות (וה- שבטים) קידשו את נשותיהם לפני הנישואין⁴¹ – כי זה שקיימו האבות את כל התורה כולה עד שלא ניתנה, היינו במצות כאלו שגם לפני מתן תורה יתכן קיומן באופן ע"ד לאחר מ"ת, אלא שעדיין לא נצטוו על עשייתן; משא"כ מצות שכל גדר קיומן נתהווה רק על ידי הציווי – אין מתאים לומר שקיימו אותן לפני מ"ת. והוא הדבר בנדון קידוש שי אשה, מכיון שכל גדר הקידושין נח"פ ע"י ציווי התורה, לא שייך שקיימו זה לפני מ"ת⁴².

ה. ע"פ הנ"ל יש לבאר תוכן החידוש שמצינו אצל יוסף, שכתב „שטר אירוסי"ן:

על פי האמור לעיל מובן ש„אירוסין" כאן פירושו „שידוכין", ו„שטר אירוסין" היינו שטר של רא"י שנתקשר בשידוך. והטעם לזה שהי' בידו שטר לרא"י על שידוכין הוא משום שרצה להחמיר ע"ע ולהתנהג כפי האפשרי שיהי' אצלו עכ"פ מעין הקידושין שלאחרי מ"ת. ולכן כתב „שטר אירוסין" – שלא זו בלבד (שנישור-איו לא היו באופן של „אדם פוגע אשה בשוק . . . מכניסה (תיכה) לתוך ביתו כו"ו, כ"א) שהי' אצלו אירוסין, היינו שידוכין

אלא גם עצם האפשריות לקנות אשה (לפני נישואי' בפועל), שרק ציווי התורה הוא המהווה מציאות („ליקוחין") כוז"ב.

ויש לומר, שגם ע"פ פשוטו של מקרא כן הוא – דאף שענין זה לא הובא ב-פירוש רש"י על התורה⁴³ (היינו – בלי-מוד ע"ד הפשט), וכבר נת' כמ"פ שאין פירושי רש"י על התורה מוכרחים להתאים עם המבואר בחלק ההלכה שנתורה, כי רש"י לא בא בפירושו אלא לפרש פשוטו של מקרא⁴⁴ – הרי ענין זה (ב-נוגע לגדר אירוסין) הוא מילתא שב-סברא (גם בדרך הלימוד ע"ד הפשט).

ומה שכתב רש"י עה"פ⁴⁵ (אצל לוט) „חתני לוקחי בנותיו" – „חתניו, שתי בנות נשואות כו'; לוקחי בנותיו, שאותן שבבית ארוסות להם", הרי להדיא שהי' גדר „ארוסה" גם לפני מ"ת (ואפילו אצל לוט) – ברור שאין הכוונה בזה לדין ארוסה שלאחר מ"ת (שבבלאה"כ תמוה לומר שאנשי סדום „לוקחי בנותיו" של לוט התנהגו ע"פ דין תורה!), אלא ה-כוונה לשידוכין. דפשיטא שגם לפני מ"ת הי' ענין השידוכין וזמן הכנה לפני הנישואין, וע"ד מה שמצינו אצל רבקה⁴⁶, שאמה ואח"כ ביקשו שינתן לה „זמן י"ב חדש לפרנס את עצמה בתכשיטים" – אבל אין בכח שידוכין אלו לפעול חלות ענין חדש, „אשת איש" על האשה.

41) וראה בית האוצר (להר"י ענגל) כלל א אות

יז.

42) בצפעה"ע עה"ת שמות (ב, א) דעמרם „הוסיף דין של נישואין, י"ב דף קכא, ועמי"ש הרמב"ם בה' מלכים (פ"ט ה"א) דעמרם הוסיף דינים ומצות.

אבל מזה שרש"י בפירושו עה"ת (שמות שם) כ' „פרוש הי' ממנה כו' והחזירה ועשה בה לקוחין שניים" ולא כבגמ' סוטה (יב, א), „עמד ונירש את אשתו . . . עמד והחזיר את אשתו" (ועד"ו בכ"מ). וראה גם מכילתא דרשב"י (פ' שמות) „גירש את אשתו . . . עשה בה קדושין" – משמע קצת שלא היו גדר קידושין (דלאחר מ"ת). ואכ"מ.

37) ראה רש"י סנהדרין נו, ד, בעולת בעל יש להם דכתיב (וירא כ, ג) והיא בעולת בעל ולא כתיב והיא אשת איש אלמא הנך מת משום בעילתו של בעל ולא מפני קידושין וחופתו.

37*) וראה רש"י קדושים כ, י: למדנו שאין קידושין לע"כ.

38) רש"י בפירושו כמ"פ (בראשית ג, ח. שם, כד. ועוד).

39) וירא יט, יד.

40) פרש"י ח"ש כד, נה.

אחרי המאורע עם אשת פוטיפר), היתה צריכה להיות זהירות מיוחדת ותוספת חומרא וקדושה בעניני אישות, ולכך הוסיף בנישואיו שיהי' עכ"פ מעין האירוסין שין שלאחר מ"ת, שתיכף, בזמן ההכנה לנישואין, נעשית האשה מיוחדת לאיש זה וכו'.

וע"פ זה יש לומר, שזה הי' המכוון בדברי יעקב „מהיכן יצאו אלו": אין ה- כוונה ב„יצאו" – נולדו, לחשוש שנולדו מנשואין שלא כהוגן, אלא זהו ביטוי של תמי": „מהיכן יצאו כו" – מאיזה טעם וסיבה יצאו מהיות ראויים לברכה: וב- פשטות: כיון שנולדו בארץ של „שטופי זימה", חשש שמא זה גרם שלא יהיו ראויים לברכה.

ומעתה יובן גם תוכן מענה יוסף על תמיהת יעקב („מהיכן יצאו אלו שאינן ראויין לברכה") – „בני הם אשר נתן לי אלקים בזה", בניו (לא רק כפשוטו, אלא) „אשר נתן לי אלקים בזה", שהם בני נישואין כאלו שהיו בתכלית השלימות, אפילו לגבי הנהגת האבות עצמם – ולראי' על זה „הראה לו שטר אירוסין".

ו. ויש לומר, שעד"ז היא כוונת רש"י ב„שטר כתובה" – ובהקדם מה שיש ל- דייק בלשון רש"י „ושטר כתובה" – ד- לכאורה תיבת „ושטר" מיותרת, והי' מספיק לכתוב „(שטר אירוסין ו)כתובה" (כפי שנק' בכל מקום, וגם בפרש"י לעיל)⁴⁶.

והביאור:

ענין הכתובה מצינו כבר לפניו ואפי-

כו' וזמן הכנה הנישואין [שבזה לחוד אין חידוש, דודאי גם אצל האבות הי' כו" (ואפילו אצל בנות לוט), וכנ"ל] – אלא עוד זאת, שכתב אירוסין אלו ב- שטר, שיהי' לראי' שכן עשה, שבזה ניתן תוקף מיוחד בהתחייבות השידוכין שלו, שלא יוכלו להתחרט ממנה, ע"ד ומעין האירוסין שלאחרי מ"ת, שפועלים ומ- הווים ענין „אשת איש".

וכמובן בפשטות: בפעולה שאינה בת קיימא, אין תועלת בכתובת שטר לראי' בעתיד על פעולה זו; ורק בפעולה בת קיימא כותבים שטר לראי', כדי שלא יוכלו להכחישה בעתיד. וכן בעניננו: כדי לתת תוקף לאירוסין שלו [שמצד עצמם הרי' (לפני מ"ת) אין להם תוקף כנ"ל] – כתב יוסף את אירוסיו בשטר, לראי' שאירס את אשתו⁴⁷.

ויש לומר הטעם שרק ביוסף מצינו הידור זה – כי כיון שהי' במצרים, שה- מצריים הם „שטופי זימה"⁴⁸ (ובפרט ל-

43) להעיר דרב מנגיד על דמדקדש בלא שידוכי (קידושין יב, ב. ויש"י. ולהעיר ממדרש לקח טוב שבהערה 31). – וצ"ע מרמב"ם הג"ל (רס"ד) שכן הי' מנהג כל העולם כולו לפני מ"ת!

44) וי"ל גם ע"ד ההלכה, שהוא ע"ד גדר עדים בקידושי אשה לאחר מ"ת, שמכיון שקידושין היו בת-לאחריני (ראה קידושין סה, ב. וראה חידושי ה-רשב"א שם), לכן צריך שהקידושין גופא ייעשו באופן הקיים ושייד גם (לאחרינא) לעלמא, וזהו רק כאשר ישנם עדים בשעת מעשה הקידושין. ומעין זה י"ל שע"י תחיבת האירוסין (הקשר שבניהם) ב-שטר נעשה דבר הקיים ומפורסם גם לכר"ע. ואכ"מ.

45) פרש"י לך יב, ט. וירא כ, טו. וראה פרש"י בא יב, ל.

* ולכן הם עדי קיום – ראה תומים ס"צ סק"ד. ובארוכה צפוני כללי התוהמ"צ ע' עדות, עדי קידושין. ויש"י. לקוש' ח"ט ע' 188 ואילך.

46) בפענת רזא כאן: פירש"י בשטר דילפינן ל"י מזה ספר תולדות אדם (בראשית ה, א) לכן האי נמי מיירי בספר. ועדי' במושב זקנים עה"ת (בשטר וקידושין). ובמדרש הגדול, בכתובה וקידושין. ובכמה כתי' רש"י (שחת"י): שטר אירוסין וכתובה.

ענין של קדושה, ובלשון הגמ'⁵¹ בטעם שם „קידושין“ – „דאסר לה אכולי עלמא כהקדש“, שהאירוסין הם דוגמת הקדש⁵², וכנוסח ברכת אירוסין „מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין“. וארז"ל⁵³ „איש ואשה זכו שכינה שרוי ביניהם“, כי תכלית ענין הגישוּאין הוא שתהי' „שכינה שרוי ביניהם“.

ולכן עצם ענין הקידושין לא יתכן אלא לאחרי מ"ת, כי לפני מ"ת לא הי' שייך שתהי' השראת קדושה כזו בגש-מיות העולם, כי אין זה ביכלתו של אדם (נברא) להמשיך בכח עצמו קדושה עליו-נה כזו, וזה נעשה רק על ידי ציווי ה' תורה, שזוהי נתינת כח מהבורא ית' להמשיך קדושה עליונה זו בחיי איש ואשה.

אמנם מצד מעלתו של יוסף (גם לגבי האבות והשבתים) – כמבואר בכ"מ⁵⁴ – הי' ביכולתו להמשיך עכ"פ מעין קדושה זו גם לפני מ"ת. ועי' משנ"ת במקא"ס⁵⁵ בדברי המדרש⁵⁶ „ששמר יוסף את השבת קודם שלא תינתן“ – שקדושת השבת ב-עצמותה היא למעלה מגדר העולם, ו-מעלתו של יוסף היא, שגם קודם שניתנה קדושה זו למטה הי' מרגיש קדושה עליונה זו דשבת, שלמעלה מן הבריאה, וזוהי המעלה המיוחדת שבשמירת שבת

לו בנוגע לשכם, „הרבו עלי מאוד מהר – כתובה“ (כנ"ל רס"ב), ומפורש בנוגע ליצחק ורבקה „שכך כתב לה יצחק ב-כתובתה ליטול שני גדיי עיזים בכל יום“⁵⁷, וגם מפורש בפרש"י לעיל (כנ"ל) ד,גשים (סתם) בכתובה (ורק) פילגשים בלא כתובה“.

אבל כתובה בכלל (שמצינו גם לפני מ"ת) היא רק ההתחייבות דהבעל על נתינת ממון וכל הצרכים לאשה, אבל אינה קשורה עם עצם הנישואין, ולכן אין הכרח שתהי' בכתב; משא"כ אחר מ"ת, הרי ענין הכתובה שייך לעצם ה-נישואין, וכמ"ש הרמב"ם⁵⁸ „מ"ע לישא אשה בכתובה וקידושין“, וכן אסור לדור עם אשתו אם אבדה כתובתה“.

וזהו דיוק לשון רש"י „שטר כתובה“ – דכיון שיוסף השתדל שנישואיו יהיו מעין הנישואין שלאחרי מ"ת, לכן דייק שיהי' לו „שטר כתובה“⁵⁹.

ז. מיינה של תורה שבפירוש רש"י:

הטעם (הפנימי) לזה שלפני מ"ת לא הי' ענין של אירוסין וקידושין – הוא מפני שענין הקידושין (לאחרי מ"ת) אינו רק קנין בקשר לחיי אישות, אלא הוא

(47) פרש"י תולדות כז, ט.

(48) בהמצוות שבכותרת להל' אישות. ובמל"ת „שלא תבעל אשה בלא כתובה ובלא קידושין“. ו-ראה השגות הרמב"ן (ועוד) לסהמ"צ מצות ל"ת שנה שהקשה על הרמב"ם שם. וראה בהנסמן בהערה 50.

(49) רמב"ם הל' אישות פ"י ה"י. – ואף שזוהו דין דרבנן (וראה שם ה"ז ובהגמ"י שם ס"ו). הרי קיימו האבות כל התורה כולה, גם גזירות דרבנן, כמו שמצינו באברהם (כנ"ל ריש ס"ג והערה 27).

(50) או י"ל שהכוונה בשטר כתובה היא לה-חיובים דשאר כסותה ועונתה, ע"ד מ"ש בבאורי הגרי"א אה"ע סכ"ו סק"ז בסופו.

(51) קדושין ב, ריש ע"ב.

(52) וראה תוד"ה דאסר לה שם. וראה שם ז, א „וניפשטו לה קידושי כבודה מי לא תניא האומר רגלה של זו עולה כו" וברש"י ותוס' שם. ועוד.

(53) סוטה י, א.

(54) ראה לעיל ע' 225 ואילך. לקו"ש שבהערה הבאה. וש"נ.

(55) לקו"ש ח"ב ע' 204 ואילך.

(56) ב"ר פצ"ב, ד. וש"נ. במדב"ר פ"ד, ב (בסופו).

באופן שהמשיך את הקדושה שבענין האירוסין (עד כמה שהי' אפשר קודם מ"ת) למטה בגשמיות העולם, בדיו על הקלף - "שטר אירוסין"⁵⁷.

(משיחות ש"פ ויחי וש"פ שמות תשמ"ז)

של יוסף, "קודם שלא תינתן" - שב-שמירת שבת שלו היתה נרגשת קדושת שבת העליונה.

וזהו גם הטעם (ע"פ פנימיות הענינים) שאצל יוסף הי' "שטר אירוסין" - להורות, שהאירוסין והקידושין שלו היו

ש"האשה נקנית... בשטר" היינו "אותיות התורה". ולהעיר מפרש"י תשא (לד, א) דהלווחת הם כמו כתובה.

(57) ראה כתר שם טוב בתחלתו (בהוצאת קה"ת - סי' יו"ד), לקו"ת בשלח (א, רע"ג) ובכ"מ -

ויחי ג

למה", ומנהג ישראל לקשר סיום מסכת עם התחלתה. וכמשנ"ת כמ"פ, שאין זה לחדודי לבד ח", אלא הוא ענין אמיתי, כי אכן קיימת נקודה משותפת בין התחלת כל ספר (ומסכת) לסיומו, כדאיתא בס' יצירה⁶, נעוץ סופן בתחלתן⁷.

יתירה מזו: הצד השווה בין תחילת כל ספר וסיומו הוא בנקודה עקרית של הספר, כי, כידוע, נקודה עקרית של כל ענין מרומזת בתחילתו, כמו הראש הכולל כל האברים, ובסיומו, כמאמר⁸: „הכל הולך אחר החתום“.

ולפי זה יש לעיין: מהו הקשר בין סיום ספר בראשית לתחילתו, ואיך מרוז מזו התוכן של כללות ספר בראשית [שנקרא „ספר הישר“]. זה ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים⁹ בתחילתו — בראשית ברא גו¹⁰, ובסיומו — הסיפור ע"ד מיתת יוסף, עד ל„ויישם בארון במצרים“?

ג. וי"ל שיובן זה בהקדים ביאור פירוש רש"י על הפסוק בראשית ברא גו' — „לא ה' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם“¹¹. ומה טעם פתח בבראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים¹² שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם

א. בסיום פרשתנו — שהוא גם סיום ספר בראשית — מסופר אודות פטירתו של יוסף: „ויאמר יוסף אל אחיו אנכי מת ואלקים פקוד יפקוד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת גו' וישבע יוסף גו' פקוד יפקוד גו' והעליתם את עצמותי מזה, וימת יוסף גו' ויישם בארון במצרים“¹³.

וצריך להבין: איך מתאים סיום ספר בראשית בענין פטירתו של יוסף (עד שהתיבות האחרונות הן „ויישם בארון במצרים“) עם הכלל הידוע¹⁴ — גם בקשר לסיומי כ"ד כתבי הקודש — דמסיימם בטוב?

ומה גם שבין כך נזכר להלן, בתחילת פ' שמות¹⁵, ע"ד פטירתו של יוסף — „ואלה שמות בני"י הבאים מצרימה גו' וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא“ (וזה גרם לשעבוד מצרים, כהמשך הסיפור) — וא"כ ה' מתאים להכניס שם ה' פרטים הנ"ל בנוגע לפטירתו ולסיים את פ' ויחי בדבר „טוב“ — „ויחי יוסף מאה ועשר שנים, וירא יוסף לאפרים גו' גם בני מכיר גו' יולדו על ברכי יוסף“, או כיו"ב¹⁶.

ב. עוד כלל אמרו בנוגע לסיומו של ספר (בתורה) — „מתכפיין התחלה להש“

6 נוסח רשות לחתן בראשית.

7 פ"א מ"ו.

8 ברכות יב, א.

9 ע"ז כה, א. ובכ"מ.

10 בראשית א, א.

11 בא יב, ב.

12 תהלים קיא, ו.

1 נ, כד ואילך.

2 ראה תוס' סוף נדה (מברכות לא, א). ועוד.

3 א, א. שם, ו.

4 ג, כב"ג.

5 וגם סיפור מיתת יוסף ה' אפשר לסיים בענין

בשורת הגאולה — „פקוד יפקוד גו“.

„לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים“:

לפי תפיסתם של אומות העולם (וכן מצד היצר הרע – „אל זר אשר ב- קרבך“¹⁷, שנקרא „הגוי“ שבישראל¹⁸) אין עם ישראל צ״ל קשור עם ארץ (גשמית) ובפרט – ארץ מסויימת, כי כל ענינם של בני״ הוא עבודת השם המוטלת עלי- הם תמיד בכל זמן ובכל מקום שהם, והיותם לעם הוא מפני וע״י בחירת הקב״ה בהם, קבלת התורה וכו״:

ולכן, כיבוש א״י וקנינה על ידי ישראל – אל על מנת להתיישב שם כעם מיוחד בארץ מיוחדת הוא לדעתם ענין של „גזל“, כי הנהגה זו מתאימה לשאר כל האומות – שאצלם, קיבוץ אנשים רבים יחד בארץ מסויימת הוא הוא העושה אותם לעם – אבל לא לעם ישראל, העם הנבחר שהקב״ה רומם אותם מעל כל עם ולשון וארץ.

והמענה ע״י – „כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים“: נתינת א״י לעם ישראל אינה כמו אצל שאר האומות ל- הבדיל – אלא היא חלק בעבודתם, ל- גלות „כח מעשיו“ של הקב״ה:

תכלית עבודתם של בני״ היא לעשות לו ית׳ דירה בתחתונים דוקא¹⁹, ש- קדושתו ית׳ תשרה ב, „ארציית“ של עוה״ז הגשמי דוקא (שלכן רוב מצות התורה הן מצות מעשיות, כדי שע״י קיום התומ״צ

שכבשתם ארצות שבעה גוים הם אומרים להם כל הארץ של הקב״ה היא הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו״.

ולכאורה, לפי המובן השטחי (שטענת אוה״ע היא הגורמת לפתיחת התורה ב,בראשית״) תמוהי: כיצד יתכן שבגלל טענתם של אומות העולם יהי שינוי ב- תורה שניתנה לישראל – שכמקום להת- חיל מ,„החודש הזה לכם“, מתחילה התו- רה ב,בראשית גו״?

ועוד זאת: גם את״ל שיש צורך ל- הכניס בתורה המענה לאומות העולם – לכאורה אין זו סיבה להתחילי את ה- תורה בזה, ובפרט שסדר התורה הוא ג״כ תורה (ובמילא בדיוק בתכלית).

וצ״ל שהטענה והמענה אינן רק כדי להוציא מלבן של אומות העולם, אלא זה נוגע גם לבני״ עצמם, ולכן הוכנס כל הענין בתורה (וכלשון הכתוב „כח מעשיו הגיד לעמו“²⁰).

ולא עוד אלא שמכיון שהתחלת התו- רה היא ב,בראשית גו״ כדי שיוכלו בני״ לענות על טענת האומות – עכצ״ל, שאין פירוש הדברים שהתורה עוסקת גם בזה, אלא זהו מההתחלות, מיסודי התורה.

ד. והענין בזה:

גם אומות העולם יודעים שהקב״ה „בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו“²¹, ודוקא משום כך טוענים²² –

(17) ראה שבת קה, ב.

(18) ראה קובץ מכתבים לתהלים (בתהלים אהל י״ ע׳ 218), אגרות-קודש אדמו״ר מהור״צ ח״ו (ע׳ עד) ושו״ן לקו״ת ראה כה, סע״א ואילך. מאמרי אדה״ו תק״ע (ע׳ קכח. קצג ואילך). ועוד.

(19) כמאמר הרס״ג (ס׳ האמונות והדעות מ״ג פ״ז): אומתנו איננה אומה כ״א בתורתי.

(20) תנחומא נשא טז. תניא רפלי״.

(13) ראה גם לקו״ש ח״י ע׳ 1 הערה 8. ח״כ ע׳ 1 ואילך. ועוד.

(14) ראה לקו״ש ח״כ שם (ובהערה 8). ושי״ן.

(15) נוסח ברכת התורה.

(16) ועפ״ז מתורצת התמי״ הכי גדולה: מאי קמ״ל המענה הרי מ״ת נתפרסם באותה שעה לכל אר״ה (ובחים קטז, א).

תומשך קדושה (גם) בענינים הגשמיים²¹;
 וכן הוא בנוגע לכללות עם ישראל,
 דמכיון שהוא ברוממות ולמעלה מכל עם
 ולשון, לכן דוקא משו"ז ניתנה לו ארץ
 ישראל, ארץ גשמית, שבה תלויות כו"כ
 מצות התורה (עד שעיקר ענין של קיום
 מצות התורה הוא בארץ ישראל דוקא,
 כמבואר בארוכה ברמב"ן²²), מאחר שזהו
 ענין בני" והתורה – „לכבוש" את ה-
 „ארציות" של עוה"ז ולעשותו דירה לו
 יתברך.

ולפיכך פתיחת והתחלת התורה היא
 ב„בראשית ברא גו", „בבריאת העולם, כי
 יסוד וכוונה עיקרית של התורה הוא –
 לכבוש על ידה את העולם ולעשותו
 דירה לו יתברך.

ה. עפ"ז יש ליישב עוד דיוק בלשון
 רש"י הנ"ל – „שאם יאמרו אומות העולם
 לישראל לסטים אתם", היינו שזוהי טענה-
 תם של אומות העולם בכלל, דלכאורה:
 הטענה נגד ישראל הלא היא „שכבשתם
 ארצות שבעה גוים" – „וא"כ מה להם
 (לעוד) ששים ושלש אומות לבא בתביעה
 על דבר שבע אומות, (ז' ארצות) שאינם
 שלהם?²³

וע"פ הנ"ל יש לומר ההסבר בזה: אף
 שהטענה ד„לסטים אתם" לפי פשוטה
 (בגשמיות) היא בשייכות לארצות שבעה
 גוים, ארץ ישראל – מ"מ, תוכן הטענה
 (טעמה וטענתה) שייך לכל הארצות,
 היות שנקודה זו – שהתורה ענינה לפי-
 עול בארציות וגשמיות העולם (המתב-

טאת בנתינת ארץ ישראל לעם ישראל)
 – משפיעה ונמשכת בפועל ביחס בני
 ישראל לכל הארצות.

והביאור:

ידוע, שתכלית ענין ירידת הנשמה
 בגוף וחיי בני" בעוה"ז הוא – בלשון ה-
 בעש"ט²⁴ – „לשכן שמו שם²⁵, לפרסם
 אלקות במקום זה", שע"ז „כובשים" את
 ה„מקום" לעשות „שם" דירה לו יתברך.

כלומר: שליחותו של עם ישראל ב-
 ארצות, בעוה"ז היא לא רק לעמוד ב-
 תוקף על משמרתם בעבודתו יתברך
 בקיום התומ"צ ולא להתפעל מכל המני-
 עות ועיכובים וכו' – אלא גם להפוך את
 הארצות למקומות שורה שם קדושתו
 של הקב"ה – „לשכן שמו שם".

וזוהו תוכן הכתוב „כח מעשיו הגיד
 לעמו לתת להם נחלת גוים" – שזוהי
 עבודתם של ישראל, בקיום התומ"צ בכל
 מקום ומקום, „לכבוש" את ארצות העמים
 תחת „בעלות" הקדושה – „לתת להם
 נחלת גוים".

ו. ליתר ביאור:

ידוע מ"ש בספרים²⁶, שכוונת ירידת
 הנשמה²⁷ (ובפרט דהגלות) היא – כדי
 שישראל יבררו את ניצוצות הקדושה
 שנפלו ונתפזרו בכל קצוי תבל, ולכן
 „פזרון לבין האומות"²⁸, כדי שכא"א
 יברר את ניצוצות הקדושה שנמצאים ב-

24 „היום יום" חי אלול. כתר שם טוב –
 הוספות ס"ג. ובכ"מ.

25 ל' הכתוב תבא כו, ב.

26 תו"א (ר"פ לך. שם קיו, ב), ביאורו
 לאדהאמ"צ (קלה, סע"ד ואל"ך) ובכ"מ – בביאור
 מחז"ל (פסחים פז, ב) לא הגלה הקב"ה את ישראל
 לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים.

27 תניא פל"ז (מת, ריש ע"ב).

28 ל' חז"ל – פסחים שם.

21 ראה תניא פל"ז. ובכ"מ.

22 ס"פ אחרי יחי, (נד) – ע"פ ספרי עקב יא, יז
 (הובא ברש"י שם, יח). וראה תו"א פרשתנו (מו, ריש
 ע"ב). מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א ע' ה (וש"י).

23 הביאור ע"ד הפשט – ראה לקו"ש ח"ה ע'

על³⁴ שמוציאים את ניצוצות הקדושה שנתפזרו בעולם, הנה עוד זאת, שגם המקום שבו נמצאים ניצוצות הקדושה (כל העולם כולו) יתהפך לקדושה, היינו, שהעולם כולו נעשה „ארץ ישראל“, „לתת להם נחלת גוים“³⁵.

וזהו גם היעוד³⁶, „עתידה א"י שתתפושט בכל הארצות“ – כי לאחרי ה-שלמת „מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות“³⁷, כשכל העולם נכבש ונתהפך לקדושה, הרי קדושת א"י תתפשט בכל הארצות – „לתת להם נחלת גוים“ כפשוטו, שכל העולם כולו יכנס לגבול ישראל.

ז. ובוה יש לבאר הרמז בתוכן חלו-קת הספרים בראשית ושמות:

החילוק בפשטות בין ספר בראשית וספר שמות הוא³⁸ – בספר בראשית מסופר ע"ד תולדות האבות (והשכטים

מקומו (כי ע"י שמשמש כחפצי העולם לעבודת השם, הרי הוא מעלה את ניצוצות הקדושה הנמצאים בדברים אלה לקדושה³¹).

אמנם, אי משום „בירור הניצוצות“ לחוד, אין הכרח שהאדם העוסק בתומ"צ יבוא בעצמו למקום שבו נמצאים ניצוצות הקדושה, כי גם בהיותו „במקומו“, בארץ הקודש (ובירושלים עיר הקודש) – אפשר שתושג מטרה זו ע"י שעבודתו היא באופן של ריבוי עצום באור הקדושה, בדוגמת אבוקה גדולה שמתקבצים אליה כל ניצוצי אור, גם הרחוקים²⁹.

וע"ד שמצינו אצל שלמה המלך²⁹ – דכאשר „וישב שלמה על כסא ה'“³⁰, הי' וישב במקומו ומשם פעל את בירור העולם כולו, שזהו שמלכת שבא באה ממקומה לשלמה והביאה אליו מתנות כו³¹ (ניצוצות קדושה).

ומכיון שהירידה למטה היא צורך עליו (היינו עלי' גם לגבי המצב שהי' לפני הירידה למטה) – עכצ"ל שע"י ירידה זו בעבודת הביירוים יש בה הישג ושלמות יותר אפילו לגבי בירור הניצוצות בזמן שלמה.

ויש לומר הביאור בזה: על ידי הירידה למטה ובגלות בפרט, „אחד³² מכם גולה לברברי“ ואחד מכם גולה לסר-מטיא³³ ועובד עבודתו שם – הרי נוסף

29 בהנא לקמן ראה תו"א ה, סע"ד ואילך. לקו"ת במדבר ג, ד ואילך. ובכ"מ.

30 דה"א כט, כג.

31 ראה מ"א י, א ואילך.

32 ל' חז"ל – שהש"ר פ"ב, ח (ב).

33 כו ג' הרד"ל שם (הובא בעץ יוסף שם).

וראה פסיקתא דר"כ פ' החודש הוצאת כאכער בהערה. וש"נ.

34 להעיר מהמשך תע"ב ח"ב ע' תשסט.

35 עפ"י יש לבאר בעומק יותר פתגם הצ"צ

(אגרות קודש אדמו"ר מהור"י צ"א ע' תפה. ועוד)

לא' החסידים שרצה לעלות לארץ הקדש – „עשה

כאן [בחז"ל] ארץ ישראל“ (מאך דא' א"י):

מצד הענין ד„בירור הניצוצות“ הי' יכול לדור

בא"י ולהרבות באור הקדושה עד שיהי' בבחי'

„אבוקה גדולה“ שתמשיך אליה את ניצוצות הקדושה

שבחז"ל, אבל אעפ"כ, המקום דחז"ל עצמו „כאן“,

ישראל במקדש ומצב דחז"ל:

ותוכן ההוראה ד„עשה כאן ארץ ישראל“ הוא –

שתפקידו של יהודי להפוך (גם) את ה„כאן“ (חוץ

לארץ) לארץ ישראל – „לתת להם נחלת גוים“.

36 פסיקתא רבתי פ' ר"ח ושבת. יל"ש ישעי'

רמו תקג. נח' בלקו"ת מסעי פט, ב ואילך. ועוד.

37 ל' אדה"ו תניא רפ"ז.

38 ראה רמב"ן סוף פרשתנו. תו"ח לך פד, ד

ואילך. ח"ש קלה, סע"א ואילך.

*) בהשמות שנדפסו לאחרי שהש"ר (הוצאת ויזנא תרל"ח וצ"ז) ממנה.

כי מכיון שתכלית התורה היא ה־עבודה ד, לתת להם נחלת גוים" (בירור העולם) – לכן, גם ההכנה למ"ת היתה ע"י עבודה תוך גלות מצרים, באופן ש־עניני מצרים נכנסו לרשות ישראל (קדו־שה) בהיותם במצרים, שם – „וינצלו את מצרים"⁴³, „עשאוה כמצודה שאין בה דגן . . כמצולה שאין בה דגים"⁴⁴.

ולכן התחלת הספר היא ע"ד גלות מצרים לאחרי הזמן ד, וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא"⁴⁵, ולא בהזמן ד־ירידת יעקב למצרים – כי ירידת יעקב למצרים לא היתה ענין של גלות ממש, שהרי ישב בארץ גושן במיטב הארץ במצב של מנוחה ושלווה כו"⁴⁶, וכן ה' „כל זמן שאחד מן השבטים קיים"⁴⁷; ורק לאחרי ש, וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא" התחיל השעבוד וקושי שלו, עיקר הירידה דגלות מצרים"⁴⁸.

ח. ועפ"ז מובנת השייכות דתחילת ספר בראשית וסיומו – לתוכן הספר, „ספר הישר":

ענינו של ספר בראשית (ובפרטיות – עד „החודש הזה לכם") בפשטות הוא – כפרש"י – מה ש„כח מעשיו הגיד לעמו", היינו לא ע"ד מציאות העולם כשלעצמה, כ"א אדרבה, ע"ד כחו ושלטתו של הקב"ה על העולם, שנמסר לישראל („הגיד לעמו") – דבתחילת ספר בראשית מסופר ש„הוא בראה", ואח"כ איך

כו"), דהיינו ההכנה ליצירת עם ישראל וכו': ואילו ספר שמות הוא הסיפור דיציאת מצרים ונתינת התורה וכו'.

ולכאורה, ע"פ זה היתה צ"ל התחלת ספר שמות בסיפור יציאת מצרים"⁴⁹, שאז „גולד" עם ישראל"⁴⁰ (וע"ד דברי רש"י הנ"ל „לא ה' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם"), ומה טעם פתח ספר שמות בסיפור גלות מצרים?

[וגם לפי פשוטו, ההפסק בין הספרים הוא לכאורה באמצע ענין, שהרי כבר מסופר בספר בראשית (בפ' ויגשש)⁴² ע"ד ירידת יעקב ובניו למצרים, וא"כ ה' לכאורה מתאים יותר שגם המשך הסיפור ע"ד גלות מצרים (קושי השעבוד וכו') יבוא באותו הספר (בראשית), וב־ספר שלאח"י יתחיל בענין חדש – גאון־לח ישראל ממצרים].

וע"פ הנ"ל יש לומר:

כשם שפתיחת (כל) התורה ב„בראשית ברא גו'" היא משום שזהו תכלית ענין התורה – „לתת להם נחלת גוים", כנ"ל; עדין הוא בעניננו: ספר שמות הוא אמנם סיפור לידת עם ישראל ונתינת התורה להם, אבל ה„פתיחה" של סיפור זה היא לא במ"ת, וגם לא בסיפור יציאת וגאולת מצרים, אלא דוקא בסיפור „נחלת גוים" שבזה, בגלות מצרים, וע"ד ירידה ל־„מצרים" וגבולים של העולם בכלל.

39) ובפרט עפמ"ש ברמב"ן ס"פ פקודי ספר שמות נקרא „ספר הגאולה" (וראה בר"פ פ"ג, ה). – וראה לקו"ש ח"י ע' 239.

40) ראה יחזקאל טז, ד (ובמפרשים). וע"ד ה־הלכה – ראה יבמות מו, א ואילך.

41) וברמב"ן פרשתנו הנ"ל, שבס' שמות מת־חיל „בענין המעשה הבא מן הרמזים ההם (דמעשה אבות) כו"י. ע"ש. וראה תו"ח לך פה, ג.

42) מו, ו האילך.

43) בא יב, לו.

44) ברכות ט, ב. וש"נ. וראה גם פרש"י ויגש

מה, יח.

45) שמות א, ו.

46) ראה רש"י ריש פרשתנו (מב"ר שם).

47) רש"י וארא ו, טז. וראה הערה הבאה.

48) בלשון המדרש (שמור"ר פ"א, ד) „הבאים

מצרימה . . כאילו אותו היום נכנסו למצרים".

וזהו הטעם שסיום ספר בראשית הוא בענין ירידת יעקב ובניו למצרים, דעם היות שאצלם לא היתה זו גלות ממש כנ"ל, כי ישיבתם במצרים היתה באופן של מנוחה ושלוה כו' – מ"מ, ובפרט לגבי מדריגת יעקב בארץ מגורי אביו, ה"ז מצב של ירידה.

ואצל יעקב היתה השליטה על מצרים בגלוי, כמש"נ⁵⁴ ויברך יעקב את פרעה, וכפרש"י⁵⁴ שברכו „שיעלה נילוס לרג-ליו . . ומברכתו של יעקב ואילך ה' פרעה בא אל נילוס והוא עולה לקראתו ומשקה את הארץ", גלוי לעיני פרעה שפרנסתם של מצרים תלוי' בברכת יעקב⁵⁵.

וכן מצד יוסף⁵⁶ – שהוא ה' השליט על מצרים, ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים⁵⁷.

ומצבם הרוחני של יעקב ויוסף וכו' במצרים הוא הנתינת כח⁵⁸ שנמסר לבניהם אחריהם בירושה, שגם בהיותם בגלות יוכלו לשלוט על הגלות.

י. וענין זה הוא ה"סיום" דספר בראשית – איך שיוסף הצדיק סיפר ורמז לאחיו, דעם היות שכאן מסתיים „מעשה אבות" ומתחילה עבודת הבנים, הקשורה עם ירידה לגלות ממש – מ"מ „ואלקים פקוד יפקוד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת": כי הגלות אין לו שליטה

„נתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם (וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו)“:

ומסירת כח זה לישראל היתה על ידי האבות, כמסופר בספר בראשית פעמים רבות ע"ד הכטחת הקב"ה לכאז"א משלשת האבות אודות נתינת הארץ, ועד שזה שישראל כבשו את הארץ בימי יהושע ה' על יסוד ירושת הארץ מן האבות, כפסק הדין⁴⁹ שא"י ירושה היא מאבותינו.

וכן הוא בתוכן הרוחני – שכן זה שניתן לישראל, לשלוט על הארציות של עוה"ז ולכובשו לרשות הקדושה, נמשך לישראל על ידי האבות⁵⁰ שנקראו „יש-רים". שהאבות היו למעלה מעלה מן העולם, ד„האבות הן הן המרכבה"⁵¹, ש„כל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מענייני עוה"ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם"⁵², ולכן לא ה' יכול גשם העולם לשלוט עליהם ח"ו.

ו„שליטה" זו על העולם עוברת ב-ירושה לכאז"א מבני, בתור „בנים". וכ-ידוע בענין „מעשה אבות סימן לבנים"⁵³, שמעשה האבות הוא נתינת כח לעבודת הבנים. דאף שמדריגת עבודת האבות היא למעלה מעלה ממדריגת עבודת ה-בנים, מ"מ, להיותם אבות, הרי כל ענייני-הם עוברים בירושה לבניהם אחריהם עד עולם.

ט. אמנם, כדי שיהי' קשר בין מעשה אבות לעבודת הבנים – צ"ל במעשה ה-אבות גופא מעין ודוגמא לדרגת הבנים.

(49) ב"ב קט"ו, ב. ע"ז נג, ב.

(50) להעיר משה"מ תפ"ח ע' רא ואילך. סה"מ

תש"ו ע' 106.

(51) ב"ר פמ"ו, ו. ועוד.

(52) תניא פכ"ג. ועד"ז שם רפ"ד.

(53) רמב"ן לך יב, ו. סוף פרשתנו. ועוד.

(54) ויגש מז, י.

(55) ראה ביאורו"ז (קלו, ב.ג.). המשך באתי לגני

השי"ת (ספ"ו. פ"ג). ובארוכה לקו"ש ח"ו ע' 31.

(56) ראה סוטה יג, א: היכן יוסף כו' בנילוס כו'

כדי שיתברכו מימיו כו'.

(57) מקץ מא, מד. וראה שם, מ ואילך. שם מב,

ו. ועוד.

(58) וראה לקו"ש ח"ה (ע' 61 ואילך) בנוגע

לירידת אברהם למצרים.

ח"ו על ישראל אלא להיפך – כל ענין הגלות הוא כדי שבנ"י ישלטו עליו, ועד שעל ידי הירידה לגלות מתעלים בנ"י לעילוי נעלה יותר, "והעלה אתכם".

וי"ל שזהו גם הטעם⁵⁹ לכך שיוסף נקבר במצרים, "ויישם בארון במצרים" – דלא כיעקב שנקבר בארץ ישראל דוקא (ונשאתני ממצרים גו"מ⁶⁰) – כי עי"ז ניתן הכח לבנ"י בהיותם במצרים⁶¹

שיתעלו למעלה מן הגלות וישלטו עליו⁶², עד שעיי"ז עלו ממצרים.

וכן תהי' לנו, בגלותנו זה האחרון, ש"כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"⁶³,

בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו,

במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ ויחי תשמ"ו)

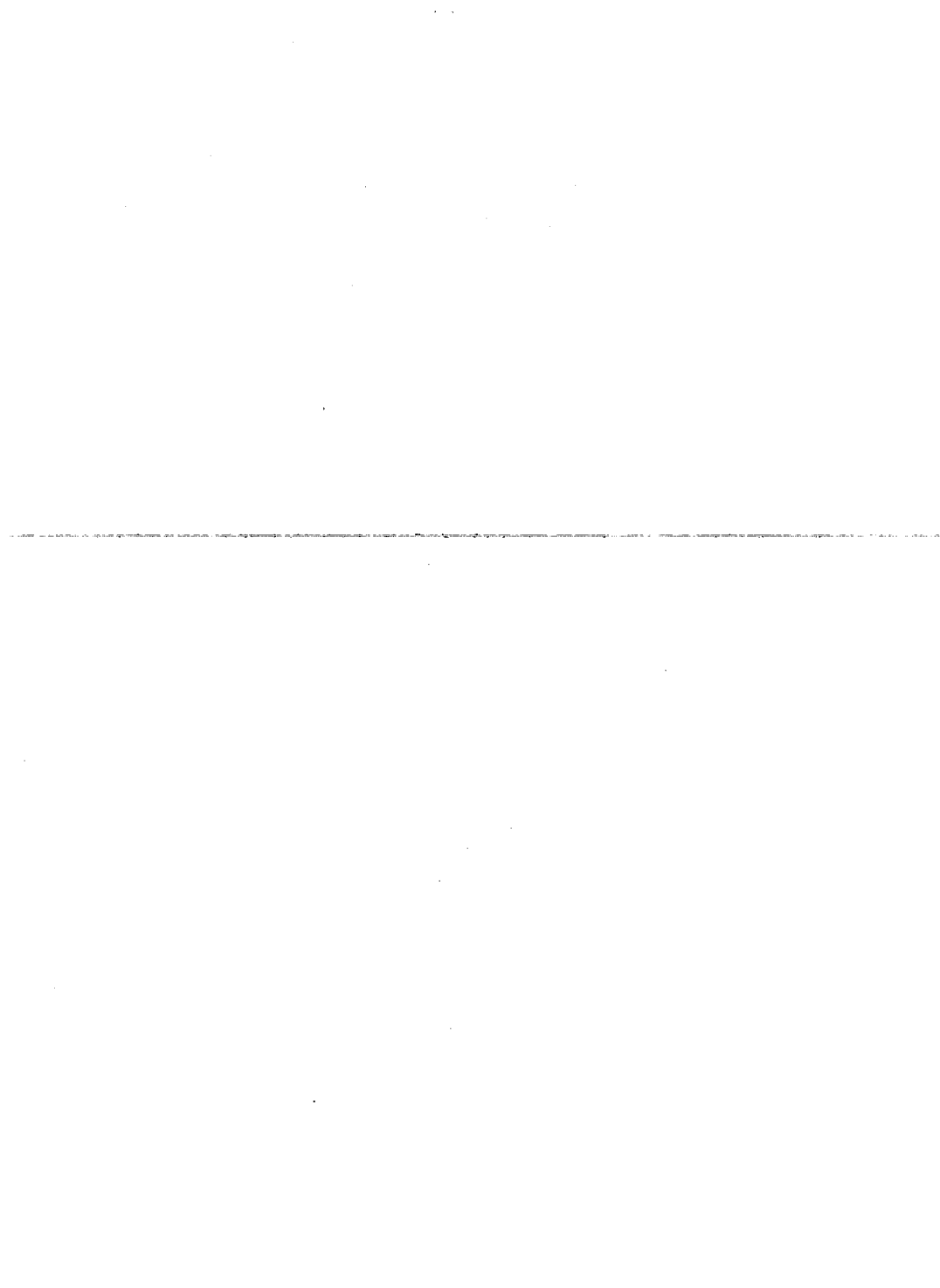
59 ראה גם לקו"ש חכ"ה ע' 272. ובארוכה שם ע' 476 ואילך.

60 פרשתנו מז, ל. וראה זהר פרשתנו רכב, א.
61 ראה זהר פרשתנו שם, ב (ובמק"מ ואור החמה שם). ש"ך עה"ת פרשתנו (מז, כט ד"ה ועד"ה קרא).

62 וי"ל שזהו גם הקשר בין סוף ס' בראשית לתחלת ס' שמות – "ואלה שמות בניי הבאים מצרימה", ד"ע"ש גאולת ישראל נזכרו כאן" (שמו"ר פ"א, ה) – כי ע"י "ויישם בארון במצרים" ניתן הכח שהירידה למצרים לא תהי' אלא בשביל הגאולה שעיי"ז (ראה גם לקו"ש שם ע' 478).

63 מיכה ז, טו.





הוספות



מכתבים ושיחות

259	בראשית
278	נח
279	לך לך
283	וירא
285	ויצא
288	וישלח
289	י"ט כסלו
297	וישב
298	י"ט כסלו – חנוכה
301	חנוכה
315	מקץ
315	ויגש
316	חורף
317	ויחי

בראשית

... בהערתו במש"כ בדעת זקנים (בראשית בתחלתו) דהעולם פרוץ מרוץ צפופית – כן הוא בכ"ב (כה, ב), פדר"א פ"ג, זהר חדש לשה"ש, ברייתא דשמואל בתחלתה ועוד.

הביאור – (ע"פ תכונה) – ראה בס' תורת העולה – להרמ"א – ח"ב. בפ"י שבילי המאורות לברייתא הנ"ל. ועוד...

(ממכתב אדר"ח מ"ח, תשי"ט)



במענה על מכתבו מיום השלישי, בו כותב מה שהוקשה לו ע"פ השיטה הבריאה היא בכל יום ובכל רגע וכמו שאנו אומרים המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, אם כן מהו הענין דיום השבת שבו נאמר וביום השביעי שבת וינפש מהבריאה דששת ימי בראשית.

והחילוק פשוט ע"פ מ"ש ויכולו השמים והארץ וכל צבאם ונאמר אין כל חדש תחת השמש, לאחרי גמר ששת ימי בראשית, כי מה שמחדש אח"ז בכל יום תמיד מעשה בראשית הרי זה חידוש הישנות, משא"כ בששת ימי בראשית שהוא חידוש מעיקרא, היינו דבר שמעולם לא הי' עד אז, יש מאין*... .

(ממכתב כ"ח שבט, תשי"ז)

* ויעיין בזה ד"ה ואהי' אצלו אמון – דשנת ת"ש – פ"ב ואל"ך. ועוד יש חילוק בהג"ל ברי"ה ובין שבת וימות החול ומבואר הוא בכ"מ. ומהם בטהמ"צ להצ"צ מצות לא תבערו אש בסופה.



... בנוגע למ"ש ע"ד השקפת התורה והיהדות המסורתית על תורת ההתפתחות, וכנראה שכוונתו לשיטה שמיסדה דארווין (או אפשר גם לשיטת לאמארק שהיא שיטת התפתחות בדילוג, שלא כשיטה הא'),

השקפת התורה ברורה היא, כי אחד הטעמים למצות שביתה ביום השביעי בכל שבוע ושבוע הוא, "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש". מזה מובן שששת ימי הבריאה הם ימים כפשוטם, ולא כאותם שרוצים לפרש שהכונה לשש תקופות. וכן מוכח ג"כ בכמה מקומות בדברי רז"ל, אשר ששת ימי בראשית היו ימים של כ"ד שעה כל אחד (ראה פרקי דרבי אליעזר פ"ג ואילך; מדרש רבה בראשית; סנהדרין לה, ב, ובכמה מקומות)*.

ב) בהסיפור ע"ד הבריאה נתפרש ג"כ סדר הבריאה, אותם הנבראים ביום שלישי, רביעי, חמישי וששי, היינו שהמינים נבראו כל אחד ואחד בפני עצמו. וכפשוטו של מקרא, אשר הארץ הוציאה צמחים דגים ותנינים עופות חיות ובהמות, ואח"כ נברא האדם, ולא שנתפתחו זה מזה.

הערה: ידועים הפי' שנמצאו באיזה ספרים, ובפרט במאמר אור החיים שמזכיר במכתבו, שיש לקשרם עם שיטת ההתפתחות. אבל המעיין בספרים ומאמרים אלה יראה, שכתובים הם לא מתוך הכרה פנימית בחיוב השיטה, אלא לשם מטרה מכוונת שמוצאים אנו בספרות ההצטדקות (אפולוגיטית), שרצו להראות לאומות העולם שיש למצוא דעתם ושיטתם אפילו בכתבי הקדש ובחז"ל. הכותבים עצמם הכירו שאין זה אלא תירוץ דחוק ביותר ותירוץ מתוך אונס והכרח, אלא שראו את עצמם מוכרחים לכתוב ככה כדי להיטיב השקפת ויחס „העולם” לתורתנו הק' – הגם שהכירו בעצמם שאין זה הפירוש האמתי. ומי לנו גדול מהרמב"ם, אשר עליו אמרו גדולי ישראל „ממשה ועד משה לא קם כמשה”, הנה המעיין בספרו יד החזקה יראה עד כמה הפירושים אשר במורה נבוכים, ובפרט טעמי המצוות, לא היו שיטתו הוא בעצמו בתורה. ועל דרך זה הוא אצל כמה מחוקרי ישראל החרדים בימי הבינים ובימינו, אשר חושבים שיש לקדש את השם על ידי עיקום פירוש דברי חז"ל כדי להתאימם להשיטות ה„מדעיות”, כיון שעל ידי זה תרום קרנם בעיני כמה חוגים מבני ישראל וגם מאומות העולם.

עוד דוגמא בזה**: ידוע כמה נתלבטו איזה מגדולי ישראל איך להתאים פירושם הפשוט של הכתובים המורים על מהלך השמש והירח, והארץ לעולם עומדת, עם שיטת קופרניקוס שמשך זמן אמרו שזוהי האמת המוחלטת, עד שבאה שיטת היחסיות של איינשטיין והוכיחה (ומובן שזהו הוכחה לפי מצב הידיעה עתה) שמנקודת מבט המדע אי אפשר להוכיח בשום אופן, ביחס שבין הכוכבים והארץ, מי העומד ומי המסובב, ובמילא יתכן גם כן שהארץ עומדת והכוכבים סובבים אותה ואין כל צורך להוציא הכתובים מידי פשוטם ולעקמם על ידי קישורים ודיחוקים, וכן בנוגע לדברי רז"ל שיש להבינם כפשוטם.

ג) בנוגע לעצם שיטת ההתפתחות – ידועה גישת המדע ביצירת איזו שיטה, אשר הכרח השיטה צריך להיות נובע מהנחיצות לתרץ תופעות וענינים מוקשים

* ראה גם לקו"ש חט"ו ע' 478. ועוד. המו"ל.

** ראה גם לקו"ש ח"י ע' 181 ואילך. המו"ל.

הנראים במציאות, והשיטה צריכה להיות מבוססת על יסודות הלקוחים מהטבע והחוש. במלים אחרות, שיטה מדעית תכליתה לפרש תופעה קשה-הבנה על ידי ענינים וביאורים בהוכחות מהטבע גופא – שיעשו תופעה זו לפשוטה יותר. ואחת הדרישות הראשונות משיטה מדעית היא – שאפשר לבחון בטבע את המסקנות שלה אם מתאימות הן או לא.

הוא הדין בנידון דידן: היו מי שהקשו איך נבראו ומאין באו כמה וכמה סוגים ומינים שישנם בטבע, הן בדומם, הן בצומח, הן בחי והן במין האדם, וסברו להסיר גודל הקושיא על ידי שיטה שעל פי' לא היו בתחילה אלא יצורים פשוטים ביותר, ומהם נפתחו במשך הזמנים יצורים מורכבים ומסובכים יותר ויותר, עד שמהתחלה הראשונה של יצור בעל תא אחד נפתחו החיות הגבוהות, ומין האדם בתוכם. והנה, כדי שתוכל שיטה זו להקרא בשם „מדעית“ צריכה להתאים ולמלא כמה תנאים, ומהם, כנ"ל:

(1) ההתפתחות מיצור פשוט ליצור מורכב ומסובך צריכה להיות תופעה מצוי' בטבע, ועכ"פ צריך שיהי' מי שהוא איש נאמן, שיעיד שראה תופעה זו איזה פעמים.

אבל עובדא ידועה לכל, שאין אף עדות נאמנה אחת ממי שהוא שראו התפתחות מין יצור אחד ממין אחר. מה שראו, ואפילו מה שמספר דארין בעצמו בספרו המפורסם, הוא רק שינויים קלים באיזה איברים, וגם שמצאו שלדי ברואים מתים והדומים למין אחד הנמצא בחיים, ואמרו בדעתם שהשערה נכונה היא לומר שמין אחד התפתח מחברו, והוא הדבר במיני היונים ומין הסוס שעליהם נשענת שיטת ההתפתחות ביותר.

(2) המצב והתיאור על פי שיטת ההתפתחות צריך להיות יותר מובן ויותר פשוט מאשר האמונה שהכל נברא – יש מאין,

אבל אין כל הוכחה בטבע לומר שנקל יותר הוא שיצור פשוט יהפך סו"ס לאדם – מאשר שהאדם יברא מאין ליש. או, במלים אחרות: הביאור אשר קבוצת אטומים ומוליקולא נתאחדו בבת אחת באופן כזה שהיוו מציאות אדם אינה מוקשה יותר מאשר לומר שקבוצת תאים פשוטים אשר עבר עליהם שנוי בתנאי „חייהם“ נשתנו במשך הזמן לאיברים שונים בתכלית אחד מחברו כמו המוח שבראש, גלגל העין ועקב הרגל.

(ד) ישנם כמה יצורים, הן במין הצמחים והן במין החי הנמוכים, שמשך חייהם הוא קצר ביותר, ובמילא יכול האדם לבחון מהלך השנוי בגופם במשך כמה וכמה דורות שלהם. כן ביד האדם הבוחן לשנות תנאי חייהם במדה גדולה ביותר. ולמרות כל זה לא עלה ביד אנשי המדע עד עתה לפתח מין אחד מחברו, וההישג שלהם הוא רק בזה ששינוי תכונת הצמח או החי במדה ידועה או שהרכיבו שני מינים ונולד מין ממוצע, אבל לא התפתחות ממין של מדרגת נמוכה למין של מדרגה גבוהה יותר.

(ה) ידוע החוק שנתקבל על כל אנשי המדע והוא ה„נצחיות“ כביכול של החומר,

או, מתאים למסקנות היותר אחרונות של המדע, „נצחיות“ סכום הכולל של החומר והאנרגיא, ואם כן, על פי חוק זה, הנה כל האטומים והחלקים שלהם נמצאו כבר בתחילת הבריאה (או שנמצאו לנצח, כפי דעת האפיקורסים). ולפי שיטת ההתפתחות צריך לומר שמתחילה היו כבר כל האטומים, אלא שהיו מפורזים ואחר כך נתקבצו אחד לאחד באופנים שונים ומוזרים ובתנאים מיוחדים, אשר על פי חשבון הסטטיסטיקה והפרובאביליטי, האפשריות שימצאו תנאים מתאימים כל כך וכולם בבת אחת – היא רחוקה עד למאד; ולא עוד, אלא שלפי שיטה זו הכרח לומר שנמצאו תנאים אלו (שמנקודת מבט המדע כמעט שאי אפשריים הם) במשך מליונים ומליארדים שנה, והכל הי' הולך בכיוון אחד, היינו התפתחות מן הנמוך אל הגבוה והמפותח יותר.

לאידך גיסא, מנקודת מבט המאמין, שהקב"ה ברא את כל מספר האטומים הנמצאים בעולם מאין ליש, לא יקשה בעיניו לומר שביכולת הבורא לברוא לא רק יצור בעל תא פשוט, אלא גם יצור בעל מליוני תאים שונים בבת אחת.

הערה: יש מאמינים אוחזים בשיטת ההתפתחות, כי בלעדה קשה בעינים:

למה הי' לו להקב"ה לברוא כל כך הרבה מינים שונים שאין הם רואים בהם תועלת וכו' וכו',

אבל אין קושי' זו סרה על ידי שיטת ההתפתחות, כיון שע"פ תורה גם חוקי הטבע הם ברצון הקב"ה, ואם כן יקשה מהי התועלת בחוקי טבע כאלה שבסיבתם נבראו כמה מינים שלפי הבנת המקשים אין בהם תועלת וכו'.

(ו) נמצאו עוד כמה קושיות ואי-הבנה בתכלית בשיטת ההתפתחות גופא, וגם כמה מאנשי המדע חולקים עלי'. וראה לדוגמא ספרי פליישמאן ושינדעוואלף (הנקובים בשולי המכתב) אשר בהם ימצא בקורת חריפה על שיטה זו. כן בטח ידוע לו אשר בשיטת ההתפתחות עצמה יש כמה סתירות. וכמו בנוגע לחשבון קיום כדור הארץ, לדוגמא: החשבון על פי כמות המלח שבים אוקינוס, החשבון על פי כמות הכדיום, העופרת והאורניום במקום מסוים, החשבון על פי מצב השמש עתה, החשבון על פי השרידים ושכבות האדמה, במקומות שונים, זו על גבי זו, – הנה תוצאות חשבוניות אלו הן בניגוד בתכלית אחד לרעהו.

(ז) וזאת להעיר אשר גם אם יבוא מי ויאמר שאפשר שיתפתח עתה מין אחד מחברו וראה זה בעיניו, אין בזה כל סתירה לדת ולאמונתנו (אף שכנ"ל זוהי תופעה מוזרה ונפלאה שאין לאיש מדעי לקבלה עד שיביאו ראיות חותכות שאמת כן הדבר), ומה שאמרתי לעיל הוא רק זה, שסדר הבריאה בפועל הי' כפי שמסופר בתורתנו הק', היינו שביום שלישי הי' – תדשא הארץ דשא גו' עץ עושה פרי למינהו, היינו כל מין ומין בפני עצמו, כמאמר רז"ל (חולין דף ס, ב) וכל זה נברא במשך י"ב שעות של יום השלישי, ועל דרך זה היתה בריאת (או תלית) מאורות השמים והכוכבים ביום הרביעי, בריאת הדגים והעופות ביום החמישי, ובהמות וחיות ומין האדם ביום הששי.

בברכה לו ולחבריו שיחיו – שיעלו בהצלחה בדרך העולה בית אלקים – זוהי דרך התורה וקיום המצות – בפועל דוקא.

- Fleischmann, Die Darwinsche Theorie 1903
Die Deszendenztheorie, Auf-und Niedergang einer
Naturwissenschaftliche Hypothese 1901.
Schindewolf, O.H., Beobachtungen und Gedanken Zum Deszendenzlehre,
Acta Biotheoretica 1937.

(ממכתב כ"ז טבת, תשי"ג)

[אגרת המזכירות בהמשך להג"ל]

בטח קבל מע"כ את מכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א מיום כ"ז טבת, ולפלא שלא אושרה קבלתו, אבל בעיקר מה שמענין את כ"ק אדמו"ר שליט"א הוא כיצד עברה הועידה והשקלא וטריא בשאלת ההתפתחות, נושא הקורספונדנציי, ומה היו תוצאותיה.

בהזדמנות זו צויתי מאת כ"ק אדמו"ר שליט"א להודיע לכ' כי בא לידו מאמר הדר. ש. ב. אולמאן שנתפרסם בחוברת „סיני" ירושלים, 1943, כרך 12, ועתה נדפס מחדש באנגלית בספר 1953. 1953. ENCYCLOPEDIA OF BIBLICAL INTERPRETATION New York. להרב מנחם מ. כשר.

במאמר הג"ל הובאו שורה שלימה של בעלי מדע שיצאו נגד שיטת ההתפתחות. ומכיון שאולי אין הספר תחת ידי מע"כ, ציינתי אחדים מהם בשולי הגליון. ולהעיר, אשר ציינתי למטה (על פי הוראת כ"ק אדמו"ר שליט"א) רק מחברים מהזמן האחרון, מבלי הזכיר אחרים מהמאה ה-19 אשר ג"כ הובאו במאמר הג"ל.

בכבוד ובברכה.

References:

- Bertalanffy, L., Kritische Theorie der Formbildung in Abhandlungen der Theoretische Biologie, 1925. – Goldschmidt, R., Einfuehrung in die Vererbungswissenschaft, 1928. – Losty, J. F., Evolution im Lichte der Bastardierung Bertachter, 1926. – Uexkull, J., Theoretische Biologie, 1920. – Dinger, H., Das Prinzip der Entwicklung; Der Zusammenbruch der Wissenshaft unter der Primat der Philosophie, 1926. – Steiner, B., Ueber das Biogenetische Grundgesetz Acta Biotheoretica, 1939. – Hartwig, R., Abstammungslehre und Neuere Biologie, 1927. – Duerken, R., Entwicklungsbiologie und Ganzheit, 1936. – Metalman, J., der Kampf um die Autonomie des Lebens, 1939. – Hartman, M., Philosophie der Naturwissenschaften, 1937, etc.



... בענין הסתירה – לכאורה – שבין דעת החוקרים אודות זמן הדרוש „בשביל תקומת והופעת הכתב והתפתחות הלשונות והתרבויות בכלל” ובין הפירוש הפשוט וישר בתורה ובמאמרי רז"ל ומקובל מדורי דורות על כל עמנו בענין המנין לבריאת העולם, שזוהי שנת ה'תשט"ז לבריאת העולם וכנוסח שטרות וכו', אשר „זוהי השאלה השרשית בשלב של החקירות בזמן ההוה” –

לדעתי, אי אפשר שתהי' בזה סתירה, כי אי אפשר לסתור מהשערה בעלמא. וכוונתי בזה:

(א) בכלל, בנוגע לכל מסקנות המדע – ידוע היסוד והפרינציפיון (הנקרא, כמדומה, על שם הייזנברג), אשר כל ה„חוקים” שבכל ענפי המדע אינם אלא הנחות השערות היותר אפשריות, הקרובות יותר להתגשם. ז.א.: בנוגע לעתיד אי אפשר לו לאדם לדעת דבר בהחלט גמור, אלא רק בהשערה. ואחת ההשערות היא, אשר ככל שיגדל מספר המאורעות כן יגדל החלק מהם המתאים להנחות המכונות בשם „חוק” – בערך וביחס לחלקם שאינו מתאים אל ה„חוק”. וגם זה גופא אינו אלא אפשר, כאמור, ולא מוכרח. לדוגמא – אין כל סתירה להמדע אם יראו אבן עפה מלמטה למעלה ולא להיפך, ואינו אלא בסתירה אל הרגיל ולא למסקנות המדע.

כן הוא בנוגע לכל „חוקי הטבע”, אין יוצא מכלל זה. ועל אחת כמה וכמה בהנוגע לחוקי ההתפתחות, אשר בין אנשי המדע גופא – כמה שיטות ישנן וסותרות ושוללות אחת את רעותה.

(ב) נוסף על הנ"ל: אפילו אם הי' במציאות עתה חוק (אמתי, ולא השערה) וסדר התפתחות קבוע, אי אפשר הי' לדון ממנו בנין אב בהנוגע לחוק וסדר התפתחות של תקופה קדומה בכמה אלפי שנה לזמננו.

כשבאים לדון על ההתפתחות מקדמא דנא הרי זקוקים להשערות שונות ומרובות ביותר ושאינן להם יסוד בנסיון. והחוקרים עצמם – כלם מודים כי תנאי הטבע והחיים אז היו שונים לגמרי מאשר הם עתה, כגון מדת חום האויר, לחץ האויר, מציאות האלמנטים הרדיו-אקטיוויים במדה גדולה הרבה יותר מאשר עתה, היחס שבין החי והצומח וכו' וכו'.

ומתמי' איך משתמשים החוקרים בנתונים דאופן ההתפתחות עתה – ליסוד השערותיהם בהנוגע להעבר הכי רחוק – כאילו לא נשתנה דבר, ומניחים הנחות ומסיקים מסקנות (אף שמעולם לא ניסה שום חוקר לבחון השערותיו בכור מבחן התנאים שהיו אז), ומקבלים אותם בלי פקפוק ומכריזים על מסקנותיהם כחוקים.

ואם עד לתקופה האחרונה עדיין הי' צל של אמתיות בזה, הנה בתקופתנו, תקופת משבר במדע ג"כ – גם הצל חלף ואבד. ולדוגמא: נוכחו לדעת שכמות אפילו קטנה ביותר של קאטאליזאטור, או של אלמנט רדיו-אקטיווי משנה התופעות ומהירתם ולפעמים באופן הכי מפתיע. תגלית זו שוללת אפשריות של רא' מדעית להסיק מסקנות מדעיות בהנוגע לתהליך התפתחות הצמחים ובע"ח וכו' בסביבה ובתנאים שהיו אז אלמנטים רדיו-אקטיוויים במדה גדולה הרבה יותר משל עכשיו.

וזהו רק חלק מהתנאים שבוודאי נשתנו, כי נוסף על זה, הרי חלו עוד שנויים עקריים רבים אחרים וכמו בהרכבת האויר וקלישות" (density) שזה משפיע באופן עקרי על קרני השמש ועל קרני אור – cosmic rays – מכל המינים באופן החדרתם ופעולתם על הארץ.

(ג) נוסף על כל הנ"ל: כל שיטות ההתפתחות (ובמילא כל הקושיות הנ"ל) מיסודות על ההנחה שבראשית הי' חומר פשוט, ובתקופה ורגע מסויים, הנה מפני סיבות שאינו ידועות כלל, התחילה ההתפתחות ע"י הרכבת חלקי חומר פשוט זה, יותר ויותר, עד שכעבור תקופה מסויימת הגיע לדרגא של צומח, ואח"כ לדרגת חי וכו'. ועל השאלה למקור החומר הפשוט הראשון, הנה המענה הוא שאין זה מתפקיד חוקרי המדע לענות עלי'. ואם הנשאל הוא חוקר מאמין, אומר שנברא יש מאין על ידי הבורא. וכן בהנוגע לשאלה היסודית: מה גרם שהתחילו סיבות הנ"ל לפעול בתקופה זו ולא קודם לה או לאחרי'.

ופשיטא שאינו מובן כלל מהי הנפקא מינה והמדעיות של השיטה והקס"ד שהכורא ברא ביליונים אטומים והטביע בהם חוקים מסויימים והאטומים התפתחו מדרגא לדרגא על פי חוקים אלו, או אם נאמר – כפירוש הפשוט דספר בראשית – שהקב"ה ברא ביום ראשון את השוה"א כו' ביום שני כו' עד שברא ביום הששי את האדם בעל שכל, מדבר, וברמת התפתחות גבוהה. ואדרבה, מנקודת המבט המדעי דימינו אלה – מופרכת יותר באין ערוך בריאת יש מאין ואפס המוחלט אפי' בריאה פשוטה בעל תא אחד, מיצירת יש בעל התפתחות גבוה מיש פשוט במשך זמן קצר ביותר.

ה"סתירה", כביכול, היותר גדולה בין המדע והאמונה – הוא ענין בריאה יש מאין, כי מדע פירושו ביאור ע"י דבר שראוהו על כל פנים פעם אחת, ובריאה יש מאין אי אפשר ל"הוכיח" באופן כזה ואדרבה כפי "המסקנות" של החקירות בתקופה האחרונה השמדת היש שיחזור לאין והפכו, בריאת יש מאין – אי אפשרי שיהיו בטבע. והמאמין בבריאה יש מאין למרות "מסקנא" הנ"ל, נקל לו להאמין בבריאת אדם מפותח וכן בנוגע לבע"ח וכו'. וכמרו"ל: כל מעשה בראשית בקומתן נבראו. – אין כל סברא ושכל להגביל יכולת הבורא רק לבריאת יש מאין. ומי שיכול לברוא יש מאין – על אחת כמה וכמה שיכול ליצור אדם גולם מן האדמה.

וממילא נפלו כל ההשערות בענין תקופה הדרושה להתפתחות וכו', כיון שאין כל סברא מדעית, ראי' ותוכחה שלא בקומתן נבראו (אפילו את"ל שנתוספו אח"כ מיני צומח ובע"ח שנתפתחו מאלו שקדמום).

(ד) שמעתי מקשים על כגון דא, לאיזה טעם הי' לו להבורא לברוא במיוחד דומם ובמיוחד צומח חי ומדבר, בה בשעה שהי' יכול לברוא רק הדומם הפשוט ביותר ולהניח אותו להתפתח מתאים לחוקי ההתפתחות ולא להטריח את עצמו כביכול בבריאה של ששה ימים בזה אחר זה.

ומובן אשר אין כל מדעיות בקושיא זו, וגם סתירה ישנה מנ"י ובי', שהרי אין כל

טעם במדע לבריאת היש מאין ולחקיקה חוקי הטבע כמו שנראים לנו, ובמילא אין מקום להקשות למה לנו להניח שהיתה תופעה פלונית בלתי מובנת בשכל האדם בה בשעה שבמקומה היתה יכולה להיות תופעה אחרת – כיון שגם היא בלתי מובנת בשכל האדם. וכנ"ל, הרי אדרבה, תופעה השני', היינו בריאה יש מאין, „מופרכת“ מנקודת מבט המדע יותר מאשר יצירת האדם כמו שהוא מן הדומם, בלי דרגות שבינתיים.

(ה) דרך אגב, כמה שיש רוצים עתה לפרש מרז"ל בונה עולמות ומחריבן, וכן המובא בזהר ובספרי קבלה אודות אדם קדמון, כפשוטו, היינו שהי' אדם גשמי והיו עולמות גשמיים שנחרבו אח"כ ואחריהם נברא העולם הזה שהוא בן ה'תשט"ז שנה, וכמובא פירוש זה בכמה ספרים וגם בספרי המקובלים הראשונים (כמה מקומות שמדובר בזה צוינו בתורה שלימה בראשית א:ה, ס"ק תכ"ב ואילך).

הנה בעניני קבלה, כמו בכל חלקי התורה, אימתי יש מקום לדיעות חלוקות – קודם שנפסק הדין על פי כללי התורה, אבל לאחר פסק דין כדעיה אחת, הרי, בנוגע למעשה ולפועל, רק דעה זו אמתית היא. והוא הדין בשאלה הנ"ל: עד שבא האריז"ל היתה בזה מחלוקת (וכמובא בספרים המצויינים בתורה שלימה הנ"ל), אבל לאחר שאמר האריז"ל דעתו, שהוא הוא הפוסק האחרון בכגון דא המקובל על כל בני ישראל, הן האשכנזים (רבינו הזקן וגם הגר"א) והן הספרדים, ואמר דעתו ברור דאין הכונה לומר שהי' עולם גשמי כמו עולם הזה דעכשיו כו', כי זה לא הי' אלא דוקא בשמיטה זו לבד, (הובא ג"כ בתורה אור לרבנו הזקן נא, ד: ובתורת חיים שם) – אין לפרש ענינים של מעשה ומציאות (וכמו ענין הבריאה בפועל) כי אם מתאים לדבריו.

(ממכתב ד' סיון, ה'תשט"ז)



. . ובמה ששואל אם אפשר לפרש הזמן דששת ימי בראשית שכל „יום“ הכוונה היא לתקופה של כמה וכמה שנים, אשר במילא אפשר יהי' להתאים את זה למה שרצו לומר הבעלי מדע דגעאלאגיע תכונה וכו',

הנה אי אפשר לקבל פשט זה (אף שאחדים מחוקרי ישראל במחילת כבודם טעו בזה), כי בזה תלוי ענין השבת, כי אחד משני הטעמים בשמירת השבת הוא, כי ששת ימים עשה וכו' וביום השביעי שבת וינפש, וזהו ראי' הפשוטה נוסף על כמה ראיות והוכחות שיש ע"ז בתורת הנגלה והנסתר אשר ששת ימים אלו הם כפשוטו ממש, וכמו שכותבים אנו בשטרות בשנה זו שנת ה' אלפים ושבע מאות ושתיים עשרה לבריאת

עולם, ואל יגרום לו זה כל בלבול, כי בעלי המדע גופא סותרים איש לרעהו מן הקצה אל הקצה וכי' בחשבון זה... .

(ממכתב כ"ח מנ"א, תשי"ב)

(* לדוגמא – החשבונות על יסוד א) כמות המלה באוקינוס, ב) ערך הרדיום (או אורניום) ועופרת במקום המצאם יחד, ג) הנראה בנרתק השמש ופעולותיו, – סותרות ואי' בתכלית. ואכ"מ.



כתבתי* בפ"י (ובטח הועתק בס' אמונה ומדע) שהמקבל השיטה שהבריאה בפועל היתה בהתפתחות דעתי שמבטל יסוד מצות שבת הכתוב בתורה (נוסף על שזהו היפך מסורת ישראל שכותבים בשטרות גטיין „לבר"ע") – (מובן שידוע מש"כ בתפא"י על המשניות במאמרו הידוע ואכ"מ) ואיך אפ"ל ספק בדעתי!?

(ממכתב ז' כסלו, תשמ"ג)

(* נכתב במענה בקשר למה שא' פרסם שכאילו לדעת כ"ק אדמו"ר שליט"א אפ"ל שהבריאה היתה בהתפתחות. המו"ל.



לאחרי הפסק הכי ארוך נעם לי לקבל פ"ש מהנעשה את כת"ר ע"י הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ הרחמ"א שי' חדקוב, ולהוודע אשר חזר לאיתנו וממשיך הוא בפעולותיו להחזקת היהדות והפצתה בכתב ובע"פ, ובוודאי לדכוותי' למותר להעיר על שלילת הפשרות, לא רק פשרות בהנוגע לקיום המצות בפועל, שהרי זה פשוט, אלא אפילו פשרות בהנוגע לדיעות ואפילו גם פשרות בהסברת ענינים שיש אומרים שהמדע סותר השקפת התורה ומסבירים שזה רק הדרך לרכוש הנוער המאמין במדע ומסקנותיו, והרי רואים אשר רבים חללים הפילה שיטה זו, לא רק חללים בהנוגע לדיעות כוזבות אלא בעוה"ר חלישות בקיום המצות ופשיטא בהמס"נ על קיום המצות, ודוקא בנקודה זו זכה דורנו דור יתום לאור נוסף אשר אפילו אנשי המדע מודים, אשר כל המסקנות של המדע אינם אלא השערות, ואפילו לדידהו אין להקשות משמא על כרי, ז.א. משיטה שהם בעצמם מודים שאינה אלא רק השערה על שיטה שענינה ודאות וככל עניני האמונה והדת, ודוקא באירופא דרושים לאזהרה מפשרות כאלו לאחר ההירוס שפעל שיטת האפולוגתקא, וכידוע „ההסברות" בענין

שנות קיום העולם שיטת ההתפתחות וכו' וע"פ מרז"ל הידוע מנ"י וכו' אבא לישדי בי נרגא, כיון שכתבו ועטו בידו באותה השפה בה הפיצו שיטה האמורה ומכיר בתכונתה ונמצא במדינה שספוגה היא „חכמת ישראל" וכו' זכות נוספת עליו להתחיל בתיקון המעוות והגרעון עכ"פ במדה האפשרית, ויהי רצון שיצליח בזה.

(ממכתב י"ז ניסן, תשי"ז)

במענה על מכתב כ', כנראה לא נתבארו דברי במכתבי האחרון כדי צרכם, ודוקא בנקודה עיקרית. והיא, תוכן הסעיף ע"ד החומר האפולוגטי, הוא לא ע"ד התועלת אלא להיפך ההיזק שעל ידו והנראה ביותר בתקופתנו זו, שזה נותן גם כן מקום לומר שאפילו בתקופתם לא זו היתה הדרך, אף שאפשר שלשעה היה נראה שכר בזה. וטעמי ונמוקי, אשר האפולוגטיקה בעצם תכונתה הוא ענין של פשרה, וגם פשרה ה"ז היפך האמת, וסו"ס מוכרח האמת להגלות, ועי"ז נתקעקע כל הבנין הבנוי על הפשרה וגם המסקנות שבא אליהן ע"י עיון בשיטת הפשרה, אף במקרה שמצ"ע אמיתיות הן כיון שהם מסקנות שיטה האמיתית גם כן, ואף שגם מכבר היתה דעתי זאת מוחלטת בא הנסיון של שהותי בארצוה"ב והביא כמה ראיות לזה מענינים של פועל וגם מהנהגות של הנוער.

והנה באמת אין זקוקים להוכחות, כי כיון שתורתנו תורת חיים היא והאמת אחת היא, הרי כל נטי' מזה, אף אם תהי' הכוונה בזה רצוי', סופה להביא להיזק כיון שאין זו דרך התורה, ומי לנו גדול מחוקרי ישראל בדורות הראשונים שבודאי כוונתם היתה רצוי' במה שרצו לבאר כמה ענינים בתורתנו ואמונתנו שיהיו מתאימים לשיטת הפילוסופי' השליט[ת] בדורם, אשר בתלמידיהם ותלמידי תלמידיהם באה עי"ז תוצאות הפוכות מאשר קוו להן, ז.א. שחלק חשוב מהם עשו את הפילוסופיא שלטת ולפוסק אחרון ובממדים גדולים כ"כ עד שהוכרחו מנהיגי ישראל כימים ההם לאסור העיון בספריהם עכ"פ עד לתקופה ידועה, ובודאי ידועים לדכוותי' כל הפרטים ואין צריך לקריאה בשם, וההיזק נראה הי' עוד יותר בדורות שלאחריהם, ובפרט בדורנו זה, אשר אפילו הבלתי מאמינים מבטלים שיטת החקירה ההיא ואומרים שאפילו בשם חקירה מדעית אין לה להקרא, ובסגנון חז"ל נמצא שיש חשש שיעקמו תורה שלמה מפני שיחה בטלה שלהם, ודוקא מחדשים האחרונים הביאו התמרמרות מיוחדת כגון זו והוא מאמר אור החיים הידוע של בעל המחבר תפארת ישראל, שכוונתו היתה רצוי' לקרב אלו הנמשכים אחרי המדע, שלא יתרחקו מדת ואמונת ישראל. וכתב מה שכתב בדרוש הנ"ל, ולא עוד אלא שהביא סיוע גם מהמקובלים [ומוכרחני לאמר שנפלא ממני וגם מכמה כיוצא בי, איפוא נמצא זה בספרי קבלה הנדפסים], ובמחילת כת"ר עיקם פירוש כמה מאמרי חז"ל, ובשילהי חורף זה [ועי"ז שנתקבל ונתפרסם פירושו על המשניות בכלל] כמה אפילו מרבנים חרדים באמת הודיעו שמקבלים את

האמור בדרוש הנ"ל [אף שאפילו בתקופה שלאחריו ובפרט בימינו שוללים אותן מסקנות המדע שבעל הדרוש לקח אותם לקו – אליו יתאים תוכן מאמרי רז"ל להבדיל], ולא עוד אלא שהדפיסו דעתם זו ופרסמוה בין הנוער ודור הצעיר ובלשונם אשר הקושיות על כמה מאמרי רז"ל משיטת ההתפתחות שיטת דרבין וכו' כבר מתורצות הן בדרוש אור החיים לבעל התפארת ישראל!

ודוגמא עוד יותר מפתיעה: ידוע עד כמה נתלבטו בפירוש הכתוב והארץ לעולם עומדת, איך זה יתאים לשיטת קופרניק להבדיל וחשבו הענין לענין של מצוה לעקם פירוש הכתובים וכו' ודוקא שיטת היחסיות שבדורנו נתקבלה על אנשי המדע כאמת „מוחלטת“ (מבלי שדיגישו, לע"ע, על הסתירה שבדבר מני' ובי') ושיטה זו אומרת, ששתי ההשערות, מי העומד ומי המסבב בשוה הן, וכל קושי' שיש למצוא על השערה אחת תהי' ג"כ (בצורה שונה קצת) על ההשערה השני', וכן בהנוגע להגיאומטרי' של אקלידוס והחולקים עלי', שמסקנות המדע עתה שלכולן יש מקום וכל קושיא שיש למצוא על השערה אחת תהי' ג"כ (בצורה שונה קצת) על השערה השני'.

ולסייע לזה כתבתי ג"כ שיש להצהיר ובפרט לדור הצעיר שאין כל מקום לקושיות על דת ואמונה כשם שאין להקשות משמא על הכרי, ועי"ז בטלה כל הדחיפה לכתיבת חומר האפולוגטי ומתווך כמובן, וכיון שבטלה הדחיפה נשאר רק ההיזק מחומר זה, היזק הפשרה שמצננת את האדם ו„מפשרת“ את האמת, וכנ"ל לא רק מפשרת אלא לאמיתתה היפך האמת.

ובהמשך לזה כתבתי ג"כ דעתי, אשר כיון שמוצאו ממקום שם נתפשטה דוקא שיטת האפולוגטיקה וכו' שהוא יראה את האי-נכונות שבדבר, ומוור הדבר אף שגם עי"ז ישנו ביאור שקשה יותר להוכיח השמא שבמדע לכמה רבנים זקנים מדור הישן, מאשר להצעירים העוסקים במדע ואין חדורים כ"כ רגש אמונה, עד כדי כך נשתרשה יראת המדע ושכלו אצל כמה מרבנים האמורים!

ואוסיף שורות הבאות: כיון שחוששני שגם בעיניו יקשה לערער את היסודות עליהם נבנה בית דחוקרי ישראל שכ"כ עמלו בוניו בו, הנה כבר ידוע הפתגם-החכם המובא בכמה מהראשונים ואמור ג"כ על ידי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק באחד ממכתביו להמשכילים בימיו, אהוב אפלטון אהוב אריסטו, אבל אהוב את האמת יותר מכולם.

בברכת הצלחה בעבודתו בקדש לקרב לבן של בני' לתורתנו תורת אמת ותורת

חיים.

(ממכתב י"ד אייר, תשי"ז)



... כל המבארים שיטת היחסות – כמובן, מדגישים מבין המסקנות שלה את המפתיעות ביותר ומעמידים בראש: שלילת מקום מוחלט, שלילת זמן מוחלט. – כי

הן המקום והן הזמן הם יחסיים. וכאילו הוכיחו את זה באופן שאין לו פירכא – ע"י הנסיון של מיכלסון, אח"ז בעת ליקוי החמה, ע"י חשבון מסלולו של כוכב וכו'. ובמילא מכניסים מסקנות אלו לנכסי המדע, בדוגמת שלשת חוקי ניוטון הידועים ובתוקף שלהם קודם שהוכיחו אי הדיוק אשר בהם. – ולתמהוני הגדול – בכל הספרים העוסקים בשיטה הנ"ל אשר ראיתי ע"ע, לא מצאתי אף באחד עכ"פ איזה הסתייגות בזה! ובין הלומדים בספרים אלו – על אחת כו"כ שאין איש מטיל ספק בהנחה זו!

– ולדידי, הרי לא רק הסתייגות לחוד דרושה בזה,

כי מדע, במובנו, בזמן האחרון, היינו מדע מדויק, ז. א. הבא למסקנות שלו רק ע"י מדידה, משקל וכו', אין בנכסיו המדעיים ואפילו לא בשטח חקירתו – מקום לטיפול במושגים מוחלטים. כלי אומנותו של מדע המדויק „לא ישיגוהו" את ההחלטי. ובמילא אינו יכול לשלול אותו (כמו שאינו יכול להוכיח מציאותו).

עוד זאת: רגיל אשר, בגמור איש המדע את הנסיונות וניסוח המסקנות שלהם והחוקים, מנסה הוא להקים – בתור השערה – שיטה חדשה (או להכניס תיקונים בשיטה הקיימת) באותו המקצוע שהוא עוסק בו, אשר תכליתה לצרף גם את המסקנות החדשות לנכסי המדע אשר במקצוע זה ולבאר את כללותם באופן יותר פשוט, ועד כמה שאפשר, גם באופן יותר מובן בשכל הפשוט.

והנה גם בהקמת שיטה זו – אשר, כנ"ל, אינה אלא השערה והשתדלות לבאר בדרך אפשר חלק מתופעות הטבע – אין כל הצדקה להכניס מושגים החלטים. ולא עוד, אלא שזה מנגד להמטרה (עכ"פ בנדר"ד), כי ע"י נעשה התיאור „פחות" מובן (אם יש בכלל מי שמבין בשכלו הפשוט ויכול לצייר לעצמו מה זה): אין מקום וזמן מוחלט, מהירות האור שווה בכל הכיוונים ולגבי כל המסתכלים, המקום מתעקם ע"י החומר שמכניסים בו, המקום (חלל העולם) מוגבל כשלחופית והולך ומתפשט או מתכווץ, למהירות c יש סגולה מיוחדת – שאי אפשר (בהחלט) להוסיף עלי' ועוד ועוד.

* * *

כל הנסיונות המדעים שנעשו, וגם בהנוגע לשטח היחסות, יסודם ותוכנם: מדידה, כלי מדידה ואדם המודד ומסכם התוצאות. ומזה –

כל המסקנות אליהן באים – הן רק בנוגע למדידת המקום או החומר והאור, בנוגע ל„התנהגות" כלי המדידה ובנוגע לתכונות האדם ויכולתו.

בהנוגע לנסיונות פיזו, מיכלסון וכו' – הביאור המשוער והשיטה היותר קרובה להנסיונות והמשתמשת בפחות הנחות הבאות מבחוץ להנסיונות – צריכה לנצל ביאורו של לורנץ. והקושיא הידועה (שגם בס' של כ"י נעתקה) מדוע תופעת לורנץ

מתאימה בכל החומרים בדיוק להשינוי במהירות כו' – קושיא בהנוגע למדידה ע"י אדם – קלה היא לגבי הקושיא מדוע הוגבל כל הטבע במהירות C לא פחות ולא יותר. ואכמ"ל עוד...

(ממכתב ח' ניסן, תשס"ז)



באתי בזה לאשר קבלת ספריו עה"ת* ע"פ בראשית נח... ולחביבותא דמילתא, הנה תיכף לקבלת הספרים עברתי בין הדפים, ואבוא בזה באיזה הערות, אף שאני אמרתים בחפזי, כי אין הזמן גרמא להאריך כדרוש.

א) בתחילת ספרו. במסורה דא"ב רבתי, במש"כ במנורת שלמה שסותר למסורה דדה"י, וכותב שלא הי' לעיני המנר"ש המסורה שלנו. – הס' מנו"ש אינו אצלי, אבל לפענ"ד ברור, שיש שתי שיטות בא"ב רבתי (וכן גם בא"ב זעירי): א) דהא"ב הנ"ל נמצאו במקרא לבדו. ב) דהא"ב הנ"ל מפורז ע"פ כל התנ"ך. ואולי אפ"ל דתלוי בשתי הדעות דאלמלא חטאו אבותינו אם הי' ניתן להם רק מקרא וס' יהושע (נדרים כב, ב), או [שאפ"כ] היו ניתנים כל הכ"ד ספרים (ראה עיון יעקב על הע"י שם). וס' יהושע אינו נוגע בנדו"ד, כי אין בו אותיות משונות (ראה מנחת שי יהושע יד, יא).

ב) שם בחלק לימודי השם ס"ק א, שבראש כל מעשה נבראו השמים והארץ, ובס"ק ב' ג' שנבראו חומר היולי ושהזמן הוא נברא. וא"כ הוא סותר למש"כ בסק"א, דפשיטא דסדר הקדימה הוא: זמן, חומר היולי שמים וארץ. ואם הדיוק הוא בראש כל מעשה דוקא, א"כ הד' יסודות קדמו לארץ וכמוש"כ ברמב"ן, ולהעיר, דברמב"ן כתב דשני חומר היולי היו אחד לשמים ואחד לארץ, והועתקה דעתו בעץ חיים שער קיצור אבי"ע רפ"י. ועייג"כ רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ג. והנה מלבד דקושי גדול לומר דבריאה הראשונה היתה שני דברים, צע"ג איר ליישב זה עם משנ"ת בע"ח ש' דרושי אבי"ע פ"א דהנמשל על חומר ההיולי הוא ספירת הכתר ומבאר בחומר ההיולי רק דהארץ.

אבל ידוע ד"א דחומר היולי אחד לשמים וארץ. וי"ל דתלוי בשתי הדעות בבראשית רבה פ"ב יא עיי"ש ביפ"ת ובמ"נ ח"ב פכ"ו ואכמ"ל.

ג) שם. שהזמן הוא מחדש; ומביא קושיא הידועה ממרז"ל שהי' סדר הזמנים קודם לזה. והנה כל התירוצים שנאמרו בזה אין מבארים שינוי הל' סדר זמנים. ויפה מתורץ ומבואר בס' המצות להצ"צ מצות האמנת האלקות פ"א. וע"פ משנ"ת שם מוכן, דגם הזמן הבלתי משוער הוא מחדש ונברא. וד"ל.

(ד) בסוף ח"ב. שקו"ט אם ב"נ מחוייב בקדה"ש וראיתו מנסיון אי"א באור כשדים.
– והאר"ך בזה מהרי"מ ט"פ תולדות ובפרשת דרכים דרך האתרים ד"ב.

(ה) שם שקו"ט אם ב"נ מצווה על כבוד או"א, ויעויין מנח' (נו, ב) עשר מצות כו' שבע שקבלו ב"נ והוסיפו עליהם דינים ושבת וכבוד או"א כו' הוסיפו בדינים מבני ל"י כו' – משמע דלא נצטוו ב"נ ע"ז.

ובמ"ר שהביא שם: לך אני פוטרך מכיבוד או"א ואיני פוטר אחר מכיבוד או"א – לכאורה בלאה"כ אינו מובן הסיום ואיני פוטר אחר, דמהיכא תיתי לומר דיפטר אחר כיון שמתחיל לך אני פוטרך. וכי קס"ד שתיבטל מצות כבוד או"א לגמרי. ונ"ל הפירוש: לך אני פוטרך לגמרי, ובמילא אינך צריך לחזור לחזן אחר קיום הצווי לך כו'. אבל איני פוטר אחר, אף שיהי' דומה לנידון דידך, שיניח אביו ע"פ ציווי, הנה בכ"ז אם יתעכב לאחר קיום הצווי יענש ע"ז, כי לא נפטר מכיבוד או"א, אלא שלשעה נדחת הכיבוד מפני ענין אחר. ונרמז בזה ענין יעקב דמגלה ספק"ו. וע"פ הנ"ל מתורץ ג"כ, הא דיצא א"א מחרן בפעם השני' אף שכבר קיים הצווי לך לך ביציאתו הראשונה, ועפכ"ז אין ממרו"ל זה ראי' לחיובי דב"נ בכלל, כי הוא מדבר בהאבות.

מצוה דתליא בסברא אם ב"נ מוזהר בה – ראה שדי חמד פאת השדה כללים ג' סוסק"ז.

(ממכתב ח' מר חשון, ה'תש"ו)

(י וראה לקו"ש ח"ה ע' 406 ואילך. המו"ל.)



... לא נתבאר כללי הענין דהתחלת המנין מתי הוא** : בר"ה שלפני בריאת האדם (ליצירה), ר"ה שלאחריו (לאדם), ר"ה שלאחריו (ראה רמב"ם הל' קדוה"ח פ"ו ה"ח ובפ"י שם. שם הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ב. ובס' העוסקים במקצוע זה – בארוכה). ועכ"פ צריך הי' להזכיר עד"ז כיון שנוגע גם לחשבונות שבס"ע. ולדוגמא: ע"פ החשבון ליצירה – שהוא שנתקבל בחשבונות העיבור וכיו"ב – נברא אדם בשנת א (כשעברה כבר שנה א להמנין) לבר ה"ע, ולא ככתוב בטבלא א.

(ג) לא נזכר כלל ע"ד הענין דשנות מקוטעות***. וכן לא נתפרש במספרים

(י) בס' סדר עולם רבה השלם עם פ"י ימות עולם וסדר זמנים ומסורת הס"ע. המו"ל.

(** ראה גם לקו"ש ח"י ע' 185. המו"ל.)

(*** ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 26 ואילך. המו"ל.)

המובאים אם הכוונה בשנה קל (לדוגמא), או לאחר שעברו קל' שנה. ומוכן שבזה תלוי בירור כמה חשבונות וסתירות. ואף שבכ"מ אין לברר מהכתובים ומרז"ל ספק זה, בכמה חשבונות יש כן הבירור. ועכ"פ, כנ"ל, הזכרה צריכה בעי' זו . . .

מבוא סק"א. ברה"ע בניסן או בתשרי – לא הוחלט ע"ז. – ראה מג"א רסתקצ"ב וכן מוכח גם מהפס"ד שבברכת החמה בתקופתה הוא בניסן, שלדינא ולמעשה הלכה שבניסן נברא.

הערה. א) דעה יחידאה ישנה אשר ביום א' תשרי (ניסן) נבה"ע, ולא בכ"ה בחדש שלפניו (לבוש סתקפ"א. ובשדי חמד כללים סוף מע' ב מצא לו חבר הר"ס. ותמה על שניהם. עיי"ש). ב) בשמן ששון על שעה"כ ד"א ס"ק ט"ו לו – מיישב ב' הדעות ע"פ קבלה בביאור ארוך.

פ"א. מהמבול עד הפלגה ש"מ שנה ומפרט החשבון בסדר זמנים: ארפכשד נולד שנתים אחר המבול וכו'. – והנה המבול ארך יותר מיב"ח. ועכ"פ להזכיר מיבעיא ממה שנתלבטו כמה וכמה בישוב השמטת שנה זו . . .

(ממכתב כ"ח מ"ז, תשי"ז)



. . . בתחלת ספרי עה"פ ויהי אור:

לכאורה צ"ע החידוש בפירוש הענין, שהרי זוהי הנקודה דרו"ל בב"ר מ"ב ס' ד' המצוין בתחלת הפירוש.

כן מ"ש שהאור שנגנז הוא אור השמש וכו', המובא בכ"מ הוא שאור שנברא ביום ראשון ואור השמש שני עיניים נפרדים, וכדמוכח ג"כ מזה שאור השמש הרי נגנז בנרתקו (ולע"ל מוציא חמה מנרתקה), משא"כ אור הגנוז, שנאמר עליו גנזו לע"ל (אף שכמוכן דיוק זה יש לו תירוץ) . . .

(ממכתב י"א טבת, תשי"ח)

י) מרגניתא דר"ב השלם. המו"ל.



. . . א) אם מברכין על ליקוי לבנה או ליקוי חמה.

ידוע הכלל אשר אין לחדש ברכה שלא הזכרה בש"ס (כ"י או"ח סמ"ו). וי"ל

הטעם דאין מברכין ע"ז מפני שהוא סימן לפורעניות הבאה (סוכה כט, א). ואדרבה צריכה תפלה לבטלה וצעקה ולא ברכה.

(ב) אם ידעו חז"ל אודות ענין ליקוים הנ"ל ואם זהו ענין טבעי.

ליקוי המאורות מובא בכמה מקומות בדברי חז"ל ופליאה גם הספק בזה, כי ידוע אשר אפילו חכמי מצרים ולפני זה בבבל כבר ערכו לוחות הליקוים האמורים וידוע בספרי דברי הימים ומובא להבדיל גם בכתבי הקדש, אשר בני ישראל עמדו בקישור עם חכמי מצרים וחכמי בבל.

מעריכת לוחות האמורים מובן שתופעה האמורה היא ענין טבעי, אבל ביחד עם זה יש בזה גם סימן, ובדוגמת ענין הקשת, שגם הוא ענין טבעי עתה, וביחד עם זה משמש אות, וככתוב בארוכה, ואין בזה סתירה, שהרי כמה דברים אמורים אשר ליקוי חמה וליקוי לבנה יש להם הפירושים כמרז"ל (סוכה כט, א) – כשנראים הליקוים בארץ (ונראים לזה היודע ע"ד פירוש הליקוים), משא"כ באם יתכסו השמים בעננים וכיו"ב, הרי אין זה ענין של סימן והוראה להאדם אשר על האדמה, ועד"ן הוא גם בענין הקשת, וכמבואר במפרשי התורה...

(ממכתב ה' תמוז, תשי"ז)

(* ראה לקו"ש חט"ז ע' 8. תמוז"ל.



... שלא נצטוו דשאים בפ"י למינו. – ע"פ ירושלמי כלאים פ"א ה"ז מובן בפשיטות, שאין איסור או עכ"פ חיוב בזה (עתוד"ה הרכיב חולין ס, א במהרש"א שם, תורה שלמה ועוד) ...

(ממכתב כ"ה תמוז, תשט"ז)



... במה שרוצה לתווך ולהתאים דעת חוקרי ישראל מהראשונים בענין המלאכים, אם יש להם גוף, אשר לדעתו כולם לדיעה אחת נתכוונו, אלא ששונה המושג דגוף המובא על ידי אחד מהמושג דגוף המובא על ידי שני. – הנה אי אפשר לומר כן דלא פליגי, כיון שלשיטה הא' המלאכים הם בגדר מקום, וכמו שהאריך בלקו"ת ד"ה מזמור שיר חנוכת הראשון, ולדיעה השני' אין לחלק בהם אפילו צורה וגולם, עד שנקראים שכלים נבדלים, וראה רמב"ם הל' יסוה"ת פרק ב' הלכה ג'

ואילך ובמפרשים שם, ואם להקס"ד דכת"ר שיש להם גוף אלא שבאופן נעלה יותר, הרי אינו מוכרח כלל מ"ש שם בהלכה ה' עיי"ש ובמורה נבוכים חלק ב' פרק ג'. וכבר העיר בצפנת פענח לירושלמי פ"ב דחגיגה הלכה ד' . . .

(ממכתב י"ט אלול, תשט"ז)



. . . כמה שהעיר דבכמה מקומות מבואר שהגוף קטן מהכיל את עצם הנשמה, ובמקום אחר מבואר דבארור הנשמה אין בו שינוי מקטנות לגדלות ונפש של תינוק יכול להחיות גופו של עוג מלך הבשן.

הנה לא קשיא, וכמבואר במאמר כי עמך מקו"ח ת"ש גופא דבארור אין בו שינוי, משא"כ כשמדברים מהתלבשות העצם, לכן אין הגוף יכול להכיל.

(ממכתב ז' אדר, תשי"ג)



חתנו . . . מסר לי שאלותיו. ובמענה עליהם:

(א) אי' המקום מרז"ל* שהובא ברמב"ן עה"ת בראשית ב, ט שלשה אמרו אמת ואבדו מן העולם ואלו הן נחש מרגלים ודואג האדומי.

כנראה מקורו הוא במדרש פרקי רבנו הקדוש פרק השלשה אות מז אלא שגירסת הרמב"ן שונה מגרסתנו אנו כי בהוצאה שראיתי אני (בסו"ס כלבו. באוצר המדרשים לאייזענשטיין) הלשון הוא: ג' שאמרו אמת ואבדו מן העוה"ז ומן העוה"ב ואלו הן מרגלים דואג ובני רמון הברותי.

(ולהעיר א) מרז"ל זה מביאו ג"כ אדה"ז במכתבו מג' נצבים תקעא (נדפס בבית רבי פ"כ**) אבל אי"א לברר גירסתו כי אינו מונה אלא השייך לענינו והוא דואג. (ב) אין להקשות על מרז"ל זה ממ"ש בב"ר פי"ט דהנחש אמר שקר דהא הוא איתנהו שנטרד מן העולם עיי' אמרו אמת אבל כדי שהסתתו תתקבל אצל חוה אמר ג"כ דברי שקר, ועיי"ג"כ תורה אור ותרו"ח ד"ה והנחש הי' ערום . . .

שוב מצאתי מרז"ל ג' אמרו כו' במחז"ו בקטע הכת"י שנדפס בסו"ס מנוה"מ לר"י אלנקוה (ח"ד ע' 568) וז"ל: ג' שהודו האמת ועברו מן העוה"ז והעוה"ב ואלו הן דואג האדומי ובני רמון הברותי והמרגלים, ר' מאיר אומר אף בן איש גר עמלקי.

(*) ראה גם לקו"ש חל"ה ע' 238-9. המו"ל.

(**) ובס' אגרות קודש אדה"ז (קה"ת, תשי"מ) ע' קמג. המו"ל.

בהערות שם מציין לאדר"נ נוסח B פמ"ה. פרקי רה"ק הוצ' שנבלום (בס' ג' ספרים) כו, א. עקד האגדות הוצ' הורוויץ סי' קלג.

(ממכתב י"ט תמוז, תש"ח)



... הטעם שנשים מתות בשעת לידתן, על העדר הזהירות בהדלקת הנר. – י"ל ע"ד הפשט, שמצוה זו ניתנה כתיקון למה שגרמה חוה עה"ד שהביא מיתה לעולם, וכשחזר התיקון מענישים על חטא עה"ד, והוא ע"ד מרז"ל, ויתר הקב"ה על ע"ז וכו' ולא ויתר על מאסה של תורה שלא ברכו בתורה תחלה, אשר כשאין חביבות תורה זו, במילא נשאר העונש על עבירות החמורות.

ולהעיר ג"כ אשר בענין הדלקת נר שבת הי' ג"כ ענין דמחלוקת הקראים והשומרונים, שהם פרשו לא תבערו אש שאסור להיות אש דולק בשבת, וידוע עד כמה החמירו בענינים שאין הצדוקים מודים בהם, וראה ג"כ במקומות שציין בתורה שלמה חלק י"ד עמוד ש"ך...

(ממכתב ה' כסלו, תשט"ז)



... בתחלת החידושים* על הש"ס (חלק ב' ע' רנ"ג) בענין חזקי' שנענש על שלא עסק בפו"ר ותפלתו היתה אשר הטוב בעיניך עשיתי שסמך גאולה לתפלה.

ע"פ המבואר בתורת החסידות ובקבלה י"ל השייכות דשני הענינים חטאו ותפלתו וכן השייכות דהטוב בעיניך עשיתי וסמיכות גאולה לתפלה, כי גאולה היא ספירת היסוד ותפלה – ספירת המלכות. וכן הטוב, מדת היסוד. בעיניך עשיתי, מלכות. וסמיכות גאולה לתפלה ויחודם הוא ענין יחוד עליון, תפלה אריכתא, שע"ז אח"כ בתפלת שמו"ע – ובפרט בברכת שים שלום – יחוד ז'ין ומילוי הבקשה בפועל ובגשמיות. וזו היתה הצטדקות חזקי' שעסק בפו"ר ברוחניות, ובאופן כזה שנמשך ג"כ בגשמיות (שזהו המעלה ויתרון דתפלה על תורה, וכמבואר באגרת הקודש לרבינו הזקן קונטרס אחרון דף קנ"ח ע"א), וז"ל אדמו"ר הצמח צדק בספרו אור התורה** סד"ה המלאך הגואל: והטוב בעיניך עשיתי, שחיבר בחי' הטוב במלכות הנק' עין. ומציין שם לזח"ב קכת, ב ובמק"מ שם. שערי אורה ש"ב (ודלא כזהרי חמה ר"פ ויגש). ויעי"ג סי' האריז"ל ובפע"ח קודם שמו"ע ובברכת שים שלום...

(ממכתב י"ז שבט, תשי"ד)

* בס' לב ארי' החדש. המו"ל.
** בראשית כרך ב שנה, א. המו"ל.



. . . דרך אגב, מה שמבאר, בסיום מאמרו, בענין שנוי מלים בתורתו של ר' מאיר, שזה הי' טופס המוני או מושפע מטופס כזה כו' הנה לדעתי אין מקום לביאור זה, מאחר שמקובל הי' ר' מאיר כריש הלבלרין בימיו, וכסיפור רז"ל שהי' כותב מזכרונו ואח"כ מעתיק מזה בדיוק היותר גדול (מגילה יח, ב), ומוכרח ג"כ מאחד השנויים שבתורתו של ר' מאיר שכתוב בה „טוב מות” במקום טוב מאד (בראשית רבה ט, ה), שזה אדרבה מעיד על רעיון וביאור עמוק, ולא על נוסח המוני, ובפרט שגדולי הדור שבחווהו במקצוע הספרות (עירובין יג, א; גיטין סז, א; קהלת רבה ב, יז).

(ממכתב כ"ד שבט, ה'תשי"ד)



. . . לשאלתו: א) למה לא נכתב הריון בהבל, משא"כ בקין (בראשית ד, א-ב). הטעם – מפני שבעיבורו דקין הי' גם הבל (בראשית רבה פכ"ב, ג).
 ב) הטעם לקריאת שם הבל. ולמה לא נאמר משא"כ בקין. י"ל מפני שלא הי' אלא תוספת וטפל לגבי עיקר ההריון שהוא קין, וחס הכתוב מלפרש אי חשיבותו, ודין ברמז דתיבת ותוסף שאינו אלא הוספה (ראה ב"ר פס"א, ד) . . .

(ממכתב כג ניסן, תשי"ג)



. . . בשאלתו ע"ד ס' הישר* – יראה מש"כ בזה בס' שה"ג לחיד"א בערכו. ובענין ס' היוסיפון – ידוע שכמה שינוים (וגם זיופים) הוכנסו לתוכו. ועניניו דורשים בקורת מומחה במקצוע. ובכללות שאלות כגון אלו ידועה הוראות חז"ל: היכא דעייל ירקא ליעול בשרא וכדורי (שבת קמ, ב). ובפרט כשספק אם גם ירקא הוא.

(ממכתב ח' תמוז, תשי"ז)

* מי חברו והאם יש להטיל אימון לכל המעשיות המובאות שם. המו"ל.

נח

... ידוע אשר אין משיבין על הדרוש (כנפי יונה חלק ב' סימן קכ"ה) בכ"ז כנהוג בענינים כגון אלו אענה גם אני חלקי וידוע מרז"ל (ירושלמי סוף ברכות) פיטטיא דאורייתא טבין.

לסימן א"י * עה"כ צדיק הי' בדורותיו, ודנר[ז]ל בזה משא"כ בדורו של אברהם, והקשה וכן הקשה בתו"ש, שהרי כשמת נח הי' אברהם בן נ"ח** – י"ל בזה דהכוונה בדורותיו בדור שלו, היינו שהוא הפרנס שלו ומנהיגו וכלשון רז"ל דור ופרנסיו וכו' (ויק"ר פס"ו) ...

(ממכתב כ"ז תשרי, חשט"ו)

י' בחוברת עדות לאספי. המו"ל.

** ראה גם לקו"ש ח"כ ע' 13 ואילך. המו"ל.

לך לך

... מחוט ועד שרוך נעל. – גם שרוך נעל הוא רכוש ולא נפש. – ובפשטות
 י"ל: מחוט – שהוא מתכשיטי ולבושי – הראש (שבת רפ"ו) ועד שרוך נעל – ששיך
 ... לרגל

(ממכתב כ"ה תמוז, תשט"ז)



במש"כ בענין המילה א) מובן שצריך להשתדל ככל יכולתם שיעשו פריעה
 בנפרד ב) וה"ה בהנוגע למציצה – שמבהיל אי עשיתה ע"ע. ולכה"פ ע"י זכויות.
 ומהנכון שהוא והרש"מ שי' יעיניו בקונ' המציצה שבשדי חמד – והרי החח"מ מקובל
 אצל כל הספרדים ביחוד – ואח"כ יבואו בשקו"ט עד"ן עם הרבנים דקאזא וכו' ...

(ממכתב ניסן, תשי"ז)

*) המציצה בפה שאיזה רופא אמר שיכול להויק והדברים בקל נתקבלו אצל הרבנים וכשי"כ אצל
 אנשי הועד . . . דבר שני רובם של המוהלים אינם עושים פריעה רק חותכים עור הערלה גם קצת מעור
 הפריעה . . . אמרתי להם שישתדלו לעשות מילה לחוד ופריעה לחוד, אבל בענין המציצה זה אין ביכולתם
 לחקן שבאם יעשו בפה יעבירו אותם. המו"ל.



... נעם לי לקרות שמתקדם ענין המציצה. ויהי רצון שיצליחו בזה בהקדם הכי
 אפשרי. ובאם יהי' הכרח בזה – יש להוסיף בהנוגע לשפופרת זכויות שכותב
 אודותה, אשר ישנם כאלו המשימים מוך בהשפופרת ומוצצים דרך המוך, וטעם שימת
 המוך אשר עושה פעולה סטערליזאציע ומעכב הבאקטעריעס העוברים דרכו. ליתר
 ביאור – כוונתי, שכשמשמים בהשפופרת איזה כמות מוך באופן שלא יפריע לכח
 המציצה הבל הפה של המוצץ וכן הדם הנמצץ יעבור דרך המוך שהוא
 סטערעליזירט ...

(ממכתב כ"ג מנ"א, תשי"ז)



... איידער איד ענדיג – א באמערקונג צו אייער ווערק:

זייטע 51: אויסגייענדיג פון דער מיינונג אז מציצה איז נאר א געזונטס מאסנאמע און האט גאר קיין שייכות ניט צו דער רעליגיעזער זייט פון מילה, שלאגט איר פאר, איז א בוך געדרוקט אויך פאר ניט-אידען, אז די מלוכות זאלען זיך אריינמישען און זאלען עס פארבאטען!

דריי איינווענדונגען:

(א) זייטע 54 – וואו עס רעדט זיך וועגן „מילה“ בא מוסולמענער וואס איז מער מסוכן לויט אייער באשרייבונג אליין, פונדעסטוועגען היט איר זיך אויס און מיט רעכט, און שרייבט אז „מען דארף האפען, אז מיט דער צייט וועלען די פאר-אינטערעסירטע פעלקער פארשטיין צו באנוצען מאדערנע מיטלען“.

איז צי דערפאר וואס אידען זיינען אין גלות בא גוים, און פאר אראבער האט פראנקרייך מורא דארף זיין אזא אונטערשייד?

(ב) פון מלוכות אריינמישן זיך מיט פארבאטן און געוואלט אין אידישען לעבען איז קיין מאל קיין גוטס ניט ארויס פאר אידען ניט פאר זייער נשמה ניט פאר זייער גוף, ווי עס ווייזען מערערע ביישפילען פון דער אידישער היסטאריע, וואס איר ווייס זיכער פון זיי.

(ג) ארום 200 רבנים צווישען זיי אויך דאקטוירים, נאכדעם ווי זיי האבען באטראכט די פארשידענע טעמים וואס איר בריינגט אין אייער ווערק, זיינען ארויס מיט דער גאנצער שטארקייט פאר דער אונבאדינגטער נויטווענדיקייט פון מציצה. – זע דעם מאטעריאל אין שדי חמד חלק 12, קונטרס המילה והמציצה (ווארשא 1902)**...

(ממכתב ו' אלול, תשי"ט)

(*) בעניני מילה בלשון צרפת. המו"ל.

(**) בהוצאת קה"ת – כרך ו' אישמג, א ואלך. המו"ל.



... ת"ח על הערתו בשו"ת צ"צ חיו"ד סר"א דמילת משוך הוא רק מדרבנן – שהוא גם כשהעור דבוק שהוא שלא כמש"כ בהמאירי ליבמות ע. ולהעיר עוד בהנ"ל שבמשנה ראשונה גם הצ"צ מספקא ל"י בזה כנראה משו"ת שלו (שער המילואים סל"ז ובשער המילואים לשו"ת שארית יודא סי"ג – הוצאת קה"ת). וראה ג"כ שו"ת שאר"י שם ובחי' הצ"צ לשבת פ"ט מ"ב ובאות חיים ושלום לבעהמח"ס מנח"א סו"ס רס"ד.

(ממכתב י"ט תמוז, תשי"ח)



... ר"מ אומר אדם מישראל מוקף במצות במרחץ ערום מן המצות עד שנסתכל במילה. ומקשה דלמ"ד מותר להרהר ד"ת בביהכ"ס יכול להרהר בד"ת, ושקו"ט בזה. – ול"ק מעיקרא, כי כוונת ר"מ היא לבאר מעלת כאו"א מישראל שמוקפין במצות, גם בשעה שאינו מתכוון ומתעסק בזה כלל. וראה במנחות מג, ב: סיבבן הקב"ה. ואין מקום לקושיא הנ"ל. – ולשיטת הקונטרס עדיפא הו"ל להקשות, דהרי בודאי הי' מתקיים גם במרחץ מצות דחובת הלבבות, וכמו אמונת ה' ליחדו לאהבו וליראו כו'. ועוד יתרה, שבאמירתו עצמה אוי לי שאני ערום מן המצות במרחץ, מקיים מצות יראת ה' (ואמונתו). ופשוט.

(ממכתב כ"ט תמוז, תש"ז)

(^א) ראה גם סה"ש תשמ"ח ח"א ע' 47 ואילך. המו"ל.



מצות מילה דאאע"ה היא גם בגשמיות. ולא עוד אלא שזהו כוונה עיקרית בה וכמוש"כ בד"ה הנה אברם (תו"א ר"פ לך לך) סס"ה, ובלקו"ת לג"פ בביאור ע"ז (פו, ע"ג/ג**).

(ממכתב ערב חג השבועות, תשי"ז)

(^א) מענה לשאלה: אם היא דומה לקיום המצוות ע"י האבות שמבואר שהם רק ברוחניות או לקיום המצוות אחר מ"ת שהם גם בגשמיות. המו"ל.
(^ב) אה"ת בראשית כרך ו' תמרעה, ב. וראה גם לקו"ש ח"ג ע' 757 ואילך. ועוד. המו"ל.



במענה על מכתבו בו כותב אשר מוהל הוא, ושואל למנהגי חב"ד מיוחדים הקשורים בהכניסה לברית ובימים שלפניו ושלאחרייו.

והנה לא שמעתי בזה הוראת דברים מיוחדים ובכלל נוהגים ע"פ הכתוב בסידור רבנו הזקן ועייין בשער הכולל שם, ונוהג הי' כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, שכשהוזמן לברית שכמובן הי' הסנדק, הרי בהתחלת הסעודה הי' נותן סכום לשיבה, והי' אומר שזה א אויפגאב (התחלת תשלומין) שכר לימוד בעד רך הנמול לכשיגדל, וכיון דחובת אדם לומר בלשון רבו, הרי כאותו הפעם שהייתי נוכח הי' זה

בווארשא ונתן עשרים זלאטעס (זהובים) ואמר „דאס איז פאר תומכי תמימים אַ אדערויף אויף שכר לימוד“.

מ"ש שזכה לטעום מעט מעץ החיים תורת החסידות, הרי בזה יעמיק בדבורו שכותב שזהו עץ החיים, ולכן בטח יעשה ככל יכולתו לקבוע שיעורים בלימודי דברי אלקים חיים אלו, וע"פ פסק רז"ל לא המדרש עיקר אלא המעשה הליכה בדרכי' והנהגותי', ובפרט שאומנתו להכניס בני ישראל בכרית שענין הכרית הוא למעלה מן השכל והבנה, עיין לקו"ת ריש פרשה נצבים ונעשה זה בגוף אדם קודם שהגיע לכלל הבנה וכמ"ש ביום השמיני ימול ואז הוא התחלת כניסת נפש הקדושה (שו"ע רבנו הזקן מהדו"ב סוף סי' ד'), הרי גם הנהגתו צריכה להיות על דרך זה, היינו לימוד פנימיות התורה רזי תורה שמצד עצמם הם למעלה מהשגה והבנה, ולכן תחלת הלימוד הוא בדרך קבלת עול למטה מהשגה והבנה, ועי"ז נתגלה גם הסתים של נפש הקדושה באדם, כי סתים דאורייתא כשבא בגלוי הרי מגלה זה גם כן הסתים שבישראל.

(ממכתב כ"ב שבט, תשט"ז)

*) ראה גם היום יום לכ"ח אד"ש. סי' המנהגים חב"ד ע' 23. המו"ל.



. . . ובמ"ש אודות חנוך הכשר לאלו שעדיין לא נמולו אף שהם כבר בגיל מוקדם, והמילה שלהם, מה להקדים, מובן שצריך לעשות ככל האפשרי בשני הענינים, ואין לעכב האחד מפני השני. . .

(ממכתב כ"ג מנ"א, תשי"ז)

וירא

... להערתו בפ"י הבעש"ט (הובא בכש"ט ח"ב לד, ע"ד*) בהיא אמרה סולת, דלרש"י היא אמרה קמח (כ"מ פז, א) – כבר ציין בס' בעש"ט שמדובר בזה בס' מאיר נתיבים ח"ב ובחי' בכר"ש שבספר תבו"ש.

(ממכתב ד' אלול, תשט"ו)

(*) בהוצאת קה"ת – סא, ב. המו"ל.



... מ"ש לנדוד במעלת האדם על המלאכים שאין עושים ב' שליחות, לכאורה אין ענינו לכאן, כי במלאכים הדיוק הוא דוקא אם השליחות הן משתנות, משא"כ אם הם בענין אחד (וכמו בנדוד התקשרות באילנא דחייא וכו'), וכמו"ש בתוד"ה ההוא (כ"מ פז, ב). ומוכח שם דכל דברי התוס' הם תירוץ אחד) וכ"מ גם מטעם הדבר המבואר בדא"ת. ובוה י"ל מה שהוקשה לי זמן רב, שבכ"מ בדא"ת מובא לרא' להנ"ל דברי הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ. והנה הרמב"ם כותב פועל א' בלבד או שני פעלים. ולכאורה אינו מובן איך אפ"ל שני פעלים. ואף ש"ל שהוא מפני שבע"ח דעתה הם תוהו שנתיקון, אבל א"כ גם במלאכים שייך האי טעמא, ולמה לא יעשו ב' שליחות. וע"פ הנ"ל, שאין עושים ב' ענינים משתנים דוקא, ניחא. ויעויין ריש הביאור דוהניף (לקו"ת פ' אמור) שמדגיש הדוגמא שאין רחמנות בעורב האכזרי ואין אכזריות בנשר הרחמני ...

(ממכתב י"ח מנ"א, תש"ז)



... בהערתו א) מ"ש לחילוק דרו"ל י"א מיכאל הציל את לוט וי"א רפאל (כ"מ פז, ב. ב"ר פ"ג, ב). – אפ"ל דמתאים לשני דרו"ל י"א דלוט צדיק ה', וא"כ שייך למיכאל המקריב נשמתן של צדיקים (ע' חגיגה יב, ב. ועוד. זח"א קז, ב. מדרש הובא ברש"י יט, יז) ולמ"ד רשע ה' שייך לרפאל תשובה שמביאה רפואה (ע"ג"כ זח"ב קמז סע"א). ולכן בפירש"י דלוט רשע ה' ורפאל המצילו.

ב) מש"כ דויוציאוהו וגו' קאי אמלאך שנתהווה ממצות דלוט – אאפ"ל כן כי אמר קרא שני המלאכים בה"א הידיעה.

(ממכתב א' אייר, תשט"ז)

(*) יט, טז. המו"ל.



... באר שבע – ע"פ פשט חלוקים השמות דבראשית כא, לא וכו', לג. –
 וכמבואר בספורנו ...

(ממכתב כ"ה תמוז, תשס"ו)



... ולסיים בד"ת, בסיום הסדרא דשבת העבר ופילגשו וגו' ואת מעכה –
 רגילים לפרש בלימוד התלמידים מעכה שם בתה של פילגשו, וראיתי אשר בפלוגתא
 שנוי פי' זה, דהנה כוונת הכתוב כמה שמספר ופילגשו וגו' מצאתי ג' פירושים: א)
 יספר הכתוב כל הבשורה שבישרו את אברהם (רמב"ן), ב) הגיד המגיד שגם פילגשו
 ילדה את מעכה שהיתה כמו כן ראוי' לבנו אם לא יבחר ברבקה (ספורנו), ג) השוותה
 משפחותי' למשפחות אברהם ... ח' בני גבירות וד' בני פלגש (רש"י והוא בב"ר,
 ולשון רז"ל השוותה ל' יחיד והכוונה על מלכה לבד, אולי י"ל מפני שבני הפלגש
 שייכים אל האשה, וע"ד מ"ש בהגר בלהה זלפה, אף שאינו דומה לגמרי כי אלו היו
 שפחות, ועדיין צ"ע).

והנה לפ"ד הספורנו מעכה הוא שם אשה, אבל לרש"י ראש המפרשים וע"פ
 המדרש, עכצ"ל שגם הוא בן, דאם לא כן צ"ל עוד ילד בבית נחור כנגד" דינה,
 כמובן, שוב מצאתי בסה"ד מפורש שמעכה הוא בן נחור.

וכנראה נשתרבב המנהג לפרש מעכה – בת ולנטות מהמוכרח ע"פ פרש"י מפני
 שאין הדבר מפורש ברש"י ובלימוד הנ"ך הורגלו שמעכה הוא שם אשה (שם אשת
 דוד ושם אשת רחבעם או אבי' בנו – רש"י דה"ב יג, ב).

אבל מצינו ג"כ מעכה שם איש (דה"א יא, מג. כג, טז, כי דוחק לפרש שנקראו
 ע"ש אמם) – כי יש לנו שמות רבים לזכר ולנקבה שוים (ראב"ע ס"פ וישלח, וראה
 שם בפ"י הרמב"ן).

(ממכתב יום ג' כ"ג לחדש מ"ז, תשס"ו)

י' אוצ"ל: כיון שמעכה כנגד דינה. המו"ל.

ויצא

. . . במה ששאלוהו בלשון הכתוב, מלאכי אלקים עולים ויורדים בו, שהקדים עולים לפני יורדים, לפלא שאלתו בזה, כיון שבפירוש רש"י תירץ קושיא זו, והוא ממד"ר על אתר, וראה ג"כ בפירוש רשב"ם שם, ואפשר כוונתו בעיקר לנקודה השני' והוא על פירוש המדרש שעולים מדבר במלאכים שנדחו ממחיצתו של כו' ושאלוהו איך אפשר שיעשו נגד רצון הבורא, ושאלתו בזה היא כי הרי המלאכים אינם בעלי בחירה, עיין ריש פרק ל"ט בתניא, ובנקודה הראשונה איך אפשר שיעשו היפך הרצון, פשיטא שלא רצו לעשות היפך הרצון, אלא שלא ידעו שזה היפך הרצון של הבורא וכל נברא אפילו מלאך ושלמעלה הימנו אי אפשר שיהי' שלם בתכלית, וכפירוש רש"י הידוע עה"פ אשר ברא אלקים לעשות – לתקן, ולכן אפשר שיטעה, ודוגמא לזה אשר אדם הראשון אף שהי' יציר כפיו של הקב"ה והזמן קודם חטא עה"ד, בכ"ז נכשל בזה מפני הוראת היתר וכיו"ב, ויעויין ג"כ בזה במ"ש בהקדמת השלי"ה חלק בית ישראל (ברוב הדפוסים דף י"ח סוף ע"א).

(ממכתב ד' כסלו, תשי"ז)



במענה על מכתבו מיום ב', בו כותב שעד עתה לא נזדמן שידוך בשביל בתו הבכירה . . . תחי', ועתה מציעים שידוך בעד בתו הצעירה מרת . . . תחי'.

הנה, א) עליו להשתדל במרץ המתאים בחיפוש שידוך בשביל בתו הבכירה, וידוע בכ"מ ברז"ל, עד כמה גדלה חובת האב למצוא זיווג מתאים בשביל בנותיו, (ב) וכיון שנשיאנו הק' דקדקו* בהכתוב לא יעשה כן כו' לתת הצעירה לפני הבכירה, הנה רק אח"כ ישדך את בתו השני' מרת . . . תחי'.

(ממכתב ט"ז סיון, תשי"ג)

(*) שקוט בזה תודיה והלכתא (קדושין גב, א), מהר"ט שם. רשב"ם ב"ב ככ, א ד"ה להלן. רביד הזהב פ' מסעי. שו"ת הרשד"ם ח"מ שני"ח. ש"ך יו"ד טרמ"ד סק"ג. שו"ת חבלים בנעימים ח"ג סעי"ח. שו"ת מהרש"ם ח"ג סקל"ו. שו"ת מהר"ש ח"ו סק"ב. סי' דרכי חיים ושולם סתתקמ"ג.



... דבליה* לאה עצמה היתה רחל. ראה טעמי המצות להרחיץ פ' תצא אזהרת
אתנן: הסימנים שמסרה רחל ללאה דהיינו חלק נשמתה שנתנה לה והרי היא רחל
בעצמה. – דרך אנב א) ענין הסימנים אחרת – ראה חסד לאברהם מעין שני נהר
ס"א. פ"י הריב"א עה"ת במקומו. ב) מש"כ משביבי נוגה הוא מס' הפרדס כמסומן
בהגהות. עיי"ש שי"ג בארוכה ...

ד' אבנים**. ביל"ש איוב רמז תצ"ט (הובא ביל"ר על אתר) שזהו כנגד ד' נשים
שלקח. ומתאים הדרש למ"ד י"ב אבנים – כנגד י"ב שבטים, שלדעת שניהם ה' בזה
סימן שתהא מטתו שלמה ...

(ממכתב ב' כסלו, תשי"ז)

* הערות ע"ס דברי ישכר דברי יוסף. המו"ל.

** לקח יעקב (כח, יא). המו"ל.



... ולסיים בד"ת שמא מילתא היא וכתב ביונת אלם פ"ה ויהי אור כגימ' רחל,
ויש לבאר עפמ"ש בתורה אור רד"ה ותוסף אסתר כנס"י נקראת בשם בחינת רחל
כשהיא בבחי' התגלות וכך הוא בכל אר"א מישראל שיהא רצונו להבטל ולהכלל
באורו ית' והוא בהתגלות ובהתלהבות.

והנה בבניי כל דבר צ"ל ע"י עבודה ויתרון האור מן החושך דוקא כידוע. ובזה
יובן מרז"ל ב"ר פ"ג, ה ויהי אור כנגד ספר ואלה שמות שבו יצאו ישראל מאפילה
לאורה ואכמ"ל ...

(ממכתב י"ב אדר שני, תשי"ח)



... פ"י הכתובים: ותקרא שמו ראובן (מכמה סיבות ומהם) כי אמרה כי ראה גו'.
אבל בשמעון: ותאמר כי שמע (ולכן) ותקרא שמו שמעון. ובה מובנת שאלת חז"ל
(ברכות ז, ב) לטעם שם ראובן, ולא שאלו זה בשאר השבטים. כן מובן מה שרש"י
מביא דרשה זו בפ"י עה"ת – כי היא מוכרחת בפשט הכתובים. וראה ס' צרור המור.

(ממכתב ז' אדר, תשי"ח)



. . . בקושיתו בפירש"י בגד בגדת בי – והרי היא עצמה נתנה אותה ליעקב – יל"פ בפשטות מפני שלא סירב. עוד י"ל ע"פ מ"ד דאפילו בנותנת רשות בלי פיוס מצטערת בלבה (עין נ"כ שו"ע אה"ע סע"ו ס"ה).

בקושיתו במרז"ל (ב"ר פע"א) דלא נאמר ותהר בזלפה מפני שבחורה היתה, והרי גם בהולדת פנחס ל"נ ותהר. ואינו מובן מנ"ל דאם פנחס לא היתה בחורה. וראה חזקוני לשמות ב, כב. ולכאורה קשה משמות (ו, כ) דל"ק ותהר והיא הייתה בת קכה בלידת מרים. אבל קושיא מעיקרא ליכא דבב"ר דייק מהשינוי וכאומרו: בכולן נאמר הריון חוץ. ודרשת החזקוני עכצ"ל דאסמכתא בעלמא היא . . .

(ממכתב כ' ניסן, חשי"ז)



לההערה מאז אודות „ישכר-ישכר” –

מה שאמרתי ה' לא בעצם הענין, שהרי שקו"ט ומבואר הוא בכ"מ ובפרט בס' שמות גטין (כולל – ע"ד חילוקי המדינות בזה),

וכן בנוגע לקרה"ת (נקבצו השיטות בתורה שלימה לויצא עה"פ),

אלא – אודות הסתירה מיני' ובי' – שהספרים דראשי הגזע נקראו בפי כל בני ושער – ישכר וחתמת וקריאת האנשים בשי"ן אחת.

(ממכתב בדר"ח תמוז, תשמ"א)



וישלח

כיון דאתאי לידיי, הרי בתחלת הדוגמאות מצות גיד הנשה.

לדעת כמה ראשונים אסור גם בהנאה (צוינו באנצקלופדיה תלמודית) וכן היא דעת זוהר (ח"א ק"ע, ב) הובא בבית יוסף יורה דעה סימן ס"ה. ועיי"ש בדרכי משה ובנצוצי זהר על הזוהר. ע"ד קבלה וחסידות ראה זהר שם. אור הת' לצ"צ עה"פ.

(ממכתב שנת תשכ"ד)

(*) הערות לספר „כתר תורה“ על תרי"ג מצות. המו"ל.



במענה על הודעתו מהבר מצוה של בנו... יחי'

אביע ברכותי שיגדלוהו (ראה קדושין ל, א: ידך על צוארי דבריך כו' עד עשרים ותרתי ואמרי לה כו' עד עשרים וארבעה, ולכאורה צ"ע בדעת רבנו הזקן – הל' ת"ת פ"א סוף ס"ו – דנקט כתרי חומרי, ואכ"מ) לתורה חופה ומע"ט מתוך הרחבה בגו"ר.

והנהי' בן י"ג למצות י"א דילפינן משמעון ולוי (רש"י נזיר כט, ב, וראה נ"כ המשנה ספ"ה דאבות) וי"ל דענין קיום המצות כבר מצוה בתחלה, עכ"פ, הוא א) בדרך מלחמה עם הגוף ונה"ב, כי אקדמי' טענית', ב) הכוונה להמשיך אוא"ס ב"ה בהם ובגשם שבו מקיים המצוה, ג) היכולת לנצח מלחמה זו, הוא מפני שהקב"ה עוזרו, כי אלמלא עוזרו כו'.

וזהו א) שמעון – עבודתו בכחי' שמיעה ולא ראי' (יעויין לקו"ת ר"פ ואתחנן, סוף קונטרס העבודה, ועוד). ב) לוי – הכוונה שילווה אוא"ס ב"ה למטה (ראה תו"א ר"פ ויחי' ג) אליעזר** – מנצח אף אם היצר מתגבר, כי אלקיו בעזרו, להיות הולך וגדל עד כי גדל מאד... .

(ממכתב יום ו' לחדש אלול, תש"ו)

(*) ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 150 ואילך. שם ע' 421. חט"י ע' 292. ועוד. המו"ל.

(**) שם החכור הבר-מצוה, שלכבודו נשלח מכתב זה. המו"ל.

יט כסלו

מיט פאָרגעניגען האָב איך באַקומען אייער בריף אין וועלכען איר שרייבט אַ דערפרייענדע בשורה, אַז אַנ"ש זיינען זיך צוזאַמענגעקומען מוצש"ק פ' וישלח און האָבען געפרייערט דעם חג הגאולה י"ט כסלו, מען האָט געזונגען דעם ניגון פון כ"ק אדמו"ר הזקן און מען האָט אויך געלייענט די ערצעהלונג וועגען דעם מאסר והחופש וכו'. און השי"ת זאל העלפען לויט דעם מאמר רז"ל אַז שמחה איז פּורץ גדר, אַז די שמחה זאָל אַראָפּנעמען אין דעם אָרט וואו איר זייט יעצט, די גדרים והעלמות, אַז אויך די מענשן וועלכע עס דאַכט זיך זיי אַז זיי זיינען מתנגדים, זאָלען צוקומען צו דעם אמת'ן אמת, אַז יעדער איד איז אַ חסיד, און ווי מײן שווער כ"ק אדמו"ר פלעגט זאָגן, אַז אידען ווערען אָנגערופן מעין גנים באר מים חיים, און אויך ארץ חפץ, און דאָס זעהט מען בחוש, אַז אין יעדער אָרט וואו מען זאָל ניט גראַבען איז סוף סוף דערגראַבט מען זיך צו דעם מעין ובאר מים חיים, דער חילוק איז נאָר, אַז אין איין אָרט איז גענוג צו אַראָפּנעמען נאָר אַ דינע שיכט (שכבה) פֿון זאַמד און בלאַטע, אָדער שטיינער, און אין אַ צווייטען אָרט איז די שיכט אַ גרעכערע און אַ דיקערע. אָבער צד השווה אין דעם איז, אַז יעדער אָרט האָט דאָס. און די זעלבע זאָך איז מיט דער נקודת היהדות, וואָס דאָס איז אהבת ישראל אהבת התורה ואהבת השם, וועלכעס איז כולא חד, אַז יעדער איד האָט דאָס, דער חילוק איז נאָר ווי געזאָגט אויבען, אַז באַ איינעם איז דאָס אויבען אויף, און באַ אַ צווייטען דאַרפמען האָבען מער יגיעה צו אויפדעקען דאָס באַ עס.

איר שרייבט אין אייער בריף, אַז דער רב פון שול, האָט באַ אייך געפרעגט, פאָרוואָס מען האָט ניט געזאָגט תחנון י"ט כסלו, וויילע א) אין שו"ע פון רבינו הזקן, שטייט ניט אַז מען זאָל דאָן ניט זאָגען קיין תחנון. ב) און פאָרוואָס זאָל מען ניט לאָזען זאָגן תחנון, די וועלכע ווילען יע זאָגען תחנון.

איז אויף דער ערשטער פּראָגע, שרייבט איר אַליין אַ ענטפער אין אייער בריף, וויילע דעם שו"ע האָט רבינו הזקן געשריבען פאַר דער פּאַסירונג פון י"ט כסלו נאָך במעזריטש (זע הקדמת בנו לשו"ע). און אויף דער צווייטער פּראָגע, פאָרוואָס זאָל מען ניט לאָזען זאָגען תחנון די אידן וועלכע ווילען יע זאָגען, איז פּראָן צוויי טעמים אין דעם. א) די וועלכע זאָגען ניט קיין תחנון י"ט כסלו, באַווייזען דערמיט אַז זיי זיינען מסכים צו דעם אַז רבינו הזקן איז גאָר ניט שולדיג געווען, און אַז תורת החסידות – צי ער לערענט אַליין חסידות אָדער אַפילו ניט – איז תורת ה', במילא אַז אַ איד איז געווען אַרעסטירט פאַר דעם פאַרשפּרייטען די תורה, איז זיין באַפרייאונג אַ תורה שמחה, אָבער די מנגדים און [וואָס] ווילען דוקא זאָגען תחנון אין דעם טאָג י"ט כסלו, איז וואָס פאַר אַ טעם זיי זאָלען ניט טראַכטען אין דעם,

אָבער מה יאמרו הבריות, אַז די האַלטען ניט פון רבינו הזקן'ס באַפרייאונג און פון דער תורת החסידות שהיא חלק מתורת ה' וואָס ער האָט מגלה געווען, און אַז זיי זיינען מסכים מיט פערשידענע באַשולדיגונגען געגען עס, והראי' אַז זיי לייגען קיין אַכט אויף זיין באַפרייאונג און האַלטען דאָס גאָר ניט פאַר קיין יום טוב.

(ב) אין דער צייט ווען הונדערטער טויזענטער אידען יראי שמים האָבען אין משך פון זיבען דורות אָנגענומען און האַלטען אַן דעם טאָג י"ט כסלו פאַר אַ יום טוב, און יעדער ענין איז דאָך בהשגחה פרטית, איז זיכער אַז דאָס איז געקומען מיט דער הסכמה פון למעלה, דאָס הייסט, אַז למעלה איז אין דעם טאָג אַ הארת פנים נוספת, וואָס באור פני מלך חיים, און דענסטמאָל זיינען די דינים און קטרוגים שוואַכערע, עס איז אַפילו ניט ווי שבת וואָס דענסטמאָל איז דאָך געזאָגט געוואָרען, וכל דינין מתעברין מינה, אָבער אַ גרויסע חלישות פועל'ט אויך דער טאָג י"ט כסלו אין דער מדת הדיו (און דערפאַר איז דער טאָג י"ט כסלו, אַ יום סגולה אויף אָננעמען גוטע החלטות בנוגע צו תורה ומצות ומדות טובות), אָבער זאָגען תחנון, איז אַ ענין פון מעורר זיין דינים, וכמ"ש בלבוש אורח חיים סימן קל"א, און אויך אין עטרת זקנים דארטען ס"ק ג', און דאָס ווערט אויך אַראַפגעבראַכט אין משנה ברורה שם ס"ק כ', איז במילא אַז איינער וויל מעורר זיין דינים אין אַ טאָג וואָס הונדערטער טויזענטער אידען טוען דאָס ניט, טוט ער דערמיט שאַדען ניט נאָר זיך, נאָר אויך דעם גאַנצן מנין אידען וואו ער דאווענט דאָרטען, והאריכות בזה אך למותר . . .

(ממכתב כ"ו טבת, תשי"ג)



. . . ת"ח על הערותיו למכתבי ד"ט כסלו העבר* ובמ"ש להפסקא „ידועים“, שיש לציין דברי הזהר פ' בלק, וכנראה כוונתו לדהף קצ"ו ע"ב, אבל שם אין הכרח דמדבר בהנשמה קודם ירידתה למטה ואדרבה, ובמילא אין זה שייך להענין המדובר במכתבי שהוא בדוקא קודם הירידה בגוף, וכמוכז.

להפסקא „אע"פ" שציין „מקור נאמן לזה בתד"א על הפסוק ברוך הגבר“,

אולי כוונתו לתדב"א רבה ריש פרק י"ח (ולפלא שאין מציין במכתבו הפרק והדף וחלק הספר, ואחרי מאמר רבי אשי אודות השכחה דדורותיהם הם (עירובין נג, א) הנה אנו מה נעני אכתרי") ולכאורה אין שייך לנדון דידן במכתבי, כיוון ששם

מדובר ע"ד צרכי האדם כאכילה ושתי' וכו' או גם צרכים בעוה"ב היינו שכר המצות ...

(ממכתב ו' שבט, תשי"ד)



מובא בתורת החסידות' בביאור מה שנאמר אמצאך בחוץ אשקך וגו' אשר באנשים בעלי עסקים הכתוב מדבר, ועל פי המובן שם צריכים בעלי עסקים להתעסק בדא"ח – תורת החסידות – בקביעות ביותר.

– בהמשך ההתועדות אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א שכונתו גם על מי שתורתם אומנתם במובן הפשוט, היינו שפרנסתם בגשמיות היא מהתורה, שגם הם בכלל הנ"ל, כיון שתורתם – באופן של עניני חוץ' משתמשין הם בה.

היות והמאמרים של „תורה אור“ ו„לקוטי תורה“ מסודרים הם על פרשיות השבוע, זאת אומרת שיש להם קישור לפרשת השבוע, ופרשת השבוע יש לה שייכות לאותו שבוע כמבואר בשל"ה¹. התורה של זמן זה יש לה שייכות לזמן זה, לכן ילמדו מאמרי פרשת השבוע בתורה אור ולקוטי תורה, כל אחד יקח על עצמו, בלי נדר, לגמור שני ספרים אלה (לבד החלק של שיר השירים) עד השבוע של שבת בראשית הבא, שאז מתחילים לקרות בתורה עוד הפעם מבראשית. ילמדו בכל שבוע מאמרי השבוע ועד השבוע דפ' בראשית – ימלאו לימוד המאמרים דהפרשיות דראשית השנה, ועד עתה.

והיות וקוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא, וכמו כן אמרו בזוהר' אשר בר נש דאסתכל באורייתא מקיים עלמא – יהי' זה כלי לפרנסה בהרחבה ויוכלו ללמוד במנוחת והרחבת הדעת.

מובן שלא דוקא לאלה הנמצאים פה הדברים מכוונים, כי אם לכל אחד מישראל בכל קצוי תבל שילמד „תורה אור“ ו„לקוטי תורה“ מדי שבוע בשבוע – הרי הוא בכלל. וישנה ההבטחה: אם בחוקותי – חקוק וחרות' – תלכו – שתהיו עמלים

1 ראה תורה אור פרשת תרומה, לקו"ת שה"ש סד"ה מי יתנך.

2 ראה הל' ת"ת לרבנו הזקן בסופן. רשימות הצמח צדק לתהלים קיח, יט אות ח.

3 חלק תושבי"כ ר"פ וישב. ועייג"כ קונטרס בקור שיקאגא בתחילתו (ס' השיחות תש"ב ע' 27 ואילך).

4 ח"ב קסא, סע"א.

5 ראה לקו"ת ר"פ בחוקותי. ובעירובין נד, א חרות – בני חורין.

בתורה, ונתתי גשמיכם בעתם גו' – שתהי' גשמיות ערבה ובזמן הנכון. ובעיקר – שתשרה בזה הברכה והגשמיות תנוצל לעיניים בריאים ושמחים.

בהמשך השיחה דבר כ"ק אדמו"ר שליט"א אודות הכתבים ומאמרים של רבנו הזקן נ"ע שההשגחה סיבבה, ע"י כמה סיבות בלתי צפויות כלל מראש, שמכינים כעת לדפוס, כי – קוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא ואת הכל עשה יפה בעתו דוקא, ואם כל זמן יש לו חלקו בתורה'. ומהזדמנות הנפלאה של כל הסיבות הנ"ל נראה, אשר דוקא בזמן זה צריכים לכתבים ומאמרים אלו.

(משיחת שבת (לפני חנוכה) ומכרכים טבת, ה'תשט"ו)

6) בספרא בחוקותי כו, ה: מתברך במעיו כענין שנאמר כו' וברך את לחמך כו'. ובב"ק צב, ב: וברך כו' זו פת כו' מכאן ואילך והסירותי מחלה כו'.
7) ראה קהלת רבה ג, יא: את הכל עשה יפה בעתו כו' ראוי ה' אדה"ר שתתן תורה על ידו כו'. ראה ג"כ הוספות לתו"א ד"ה ויקח המן ס"ז.



במש"כ שיפוצו מעיינותיך – י"א אשר קאי על כל השיטות בחסידות ולא רק חב"ד – הנה הסברה והבנה רחבה בעיני חסידות זהו דרך דוקא – של חסידות חב"ד ולא דפולין, ואלו שדרכם ללמוד תורה בהסברה דוקא ולא רק למיגרס – מובן שגם בחסידות צ"ל כן. ועייגי"כ היטב התמים ח"ב ע' נו ואילך.

במש"כ אשר מי שהוא רוצה לחו"ד אם חסידות היא קבלה ואם הדור יכול לקבל זה – פשוט שבזה (כמו בשאר ענינים) יכול לפס"ד רק זה שמומחה הוא בענין זה (בחסידות) עסק בה כמה שנים בהתמדה וכו'. ובאם לאו אין כלל מענינו לחו"ד בזה. ובמש"כ וק"ו ממש"כ הרא"ש בב"ק פ"ד ס"ד (ששם הוא רק חילוק דרגיל יותר ומדקדק יותר וכו') – משא"כ אלו שאין זה לימודם כלל. וק"ל ופשוט). וראה קונטרס לימוד החסידות.

(ממכתב ערב חג השבועות, תשי"ז)



. . . ופשיטא שצריך לדבר עם הזולת ע"ד הכרח לימוד דא"ח, כי מהעדך הדיבור בודאי לא תהיינה כל תוצאות. אבל פשיטא ג"כ, שהדיבור צ"ל בדברי נועם ומתאים למצבו הפרטי בתמו"צ של כאו"א מהשומעים.

מה שדוקא עתה מוכרח יותר לימוד דא"ח – מבואר בכ"מ. ונקודה השייכת ומובנת לכל בנקל: כשמתחדשת מחלה, ר"ל, בעולם או מתחזקת מחלה הישנה – מוכרח להוסיף ברפואות. ואפילו הבריאים – אם מחלה מתדבקת היא ועל כאו"א אמרז"ל אל תאמין בעצמך.

מה שבתקופתנו אין מספיק כלל לימוד חסידות פולין – מובן עפהנ"ל, כי הרפואה צ"ל מתאימה להמחלה. וכיון שהאחרונה עיקרה עתה תלוי בשקוט שכליות גם הרפואה צ"ל ע"י ענין וואָס זאָל פאַרנעמען און פאַרחאַפן דעם שכל וחב"ד שבנפש. וק"ל.

(ממכתב כ"ד אדר, תשט"ו)



במענה למכתבו ממ"ד לעומר, בו כתב אודות הסברא לעשות לקוט מספר הזהר הק', כעין הלקוט דעין יעקב בהנוגע להש"ס, ושואל דעתי בזה.

הנה קשה לי לחוות דיעה בענין כהאמור, כיון ששיטת חסידות חב"ד היא, שהזהר וספרי פנימיות התורה בכלל, צריך ללמודם וכמו הלימוד דנגלה דתורה, וביחוד בתקופתנו זו, אשר כלשון האר"י החי – מצוה לגלות זאת החכמה, ואף מי שאין אפשר לו מפני סיבות שונות שאינן תלויות בו כלל לעסוק בהנ"ל באופן של לימוד, הרי סגולה ישנה גם באמירת האותיות,

– אשר גם בזה שוה לנגלה דתורה, וכידוע דברי השל"ה – בהקד' חלק בית אחרון – שאפילו אמירת שמות חמשה חומשי תורה, נ"כ וכו' גם זה סגולה היא, –

אבל פשוט שצריך להשתדל ככל האפשרי להפיץ לימוד האמור. ויעוין דברים מבהילים שנאמרו בגודל העונש על מניעת לימוד זה, שמוזה מובן גם גודל השכר, בהקדמת הרח"ו לשער ההקדמות (מיוסד על דברי הזהר ומדרשי רז"ל), שמשם מובן שדוקא לימוד באופן דהבנה והשגה מביאים גאולה, וכלשון הבעש"ט באגה"ק שלו הידועה, שבהיותו בהיכל משיח, המענה הי', לכשיפוצו מעינותיך חוצה.

בכל זה כיון שכל ענין של הפצת התורה ענין גדול הוא, איני רוצה ח"ו לחוות דעת גם בכיוון אחר, ולכן יפנה לגדולי ישראל סבא אשר באה"ק ת"ו, ועמם יתייעץ בהאמור.

והנה כל הנ"ל הוא בהנוגע לאחרים, אבל פשוט שבהנוגע לכ' – הנה כיון שנתעורר בענין האמור, עליו להוסיף בקביעות עתים בלמוד פנימיות התורה וכנ"ל באופן דהבנה והשגה, וכמובא ג"כ בשו"ע או"ח סוף סי' נו"ן במגן אברהם – בהנוגע ללמוד תורה שבע"פ. וידוע ג"כ פתגם רבנו הזקן בעל התניא (פוסק בנסתר דתורה)

והשו"ע (פוסק בנגלה דתורה) שצ"ל קביעות לא רק בזמן אלא גם בנפש. והוא העיקר, וק"ל.

(ממכתב י"א סיון תשי"ח)



... בהזדמנות זו, ובהמשך לנוסח חתימתו „בברכת התורה ועבודתה“ ובפרט על פי ביאור חכמינו ז"ל בענין עבודה שבתורה, שזהו ענין התפלה, עבודה שבלב, אהבת ה' ויראת ה' וענפיהו, הנני לעוררו, ועל ידו את אלו שהשפעתו עליהם, על גודל ההכרח ובפרט בתקופתנו תקופת כלכל המוחיז מאין כמוהו, לקבוע עתים ללימוד פנימיות התורה, לימוד המביא באופן ישר לאהבת ה' ויראתו. וכמרומו גם בדברי המורה הגדול, הרמב"ם, בהלכות יסודי התורה, ריש פ' ב' – והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם כו' ויראה מהן חכמתו (של הקב"ה) כו' ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול וכו'.

שזהו תוכן תורת חסידות חב"ד ומטרתה.

מובן שאין הכתיבה במכתב אופן מתאים להסברת הכרח זה, אבל גם אין צורך בזה, שהרי מבוארים הענינים בכמה מקומות, אף שמסיבות שונות שאין כאן המקום לבארם, ישנם חוגים שלעת עתה אין הכרח זה מתקבל אצלם, למרות גם מה שנפסק בשולחן ערוך אורח חיים סימן צ"ח סעיף א', אשר לפחות שלש פעמים ביום צריך האדם לחשוב ברוממות האל יתעלה וכו'.

בכבוד ובברכה לבשורות טובות בכל האמור.

(ממכתב י"א אדר א', תשי"ט)



איך בין געווען צופרידען צו באקומען אַ גרוס פון אייך דורך האברכים הנוסעים לאה"ק ת"ו... אויך איז אָנגעקומען אייער בריף פון כ"ה תמוז. ויהי רצון שתמיד כל הימים יבשר טוב בטוב הנראה והנגלה, און ספעציעל, לויטן מאמר רז"ל אין טוב אלא תורה, זאָלט איר אָנזאָגען גוטעס ועגען לימוד התורה בכלל און תורת החסידות ביחוד. ועד מתי אתם מחשים. און ווי עס ווערט ערקלערט בארוכה בשער ההקדמות להרח"ו, אַז דורך מיעוט בלימוד פנימיות התורה איז מען מעכב די גאולה (דרך אגב – שרייבט אויך אַזוי הגר"א בפירושו למשלי). און דורך הפצת לימוד זה אין אייגענעם חוצה, און אין דעם חוצה בפשטות – איז – קאתי מר, ויהי רצון אַז

איר זאלט גלייך אנהויבען אין דעם, און זעהען אז אויך די סביבה זאל אזוי טאן, והשי"ת יצליחו.

בייגעלייגט איז דא א קונטרס וואָס איז איצטער ערשינען, און געוויס וועט איר אויך מזכה זיין את הרבים מיט דעם. וזכות הרבים תלוי בו.

(ממכתב ה' מנ"א, תשט"ז)



. . . מקרר מלימוד פנימיות התורה! ולא היתי מאמין זה לולי ראיתי זאת בפירוש. והיאומן כי יסופר, אשר איש מקושר לגזע הריזינאי, מביא כמה פעמים בספרו ד"ת ומופתים מהבעש"ט ותלמידיו, וא"כ בטח יודע מאגה"ק של הבעש"ט שהמשיח א"ל שיבוא כשיפוצו מעינות הבעש"ט חוצה – ואח"כ כותב ומדפיס לרבים, אשר כל מי שלא הגיע לזה אשר „יערה עליו רוח ממרום להתנהג בקדושה וטהרה ופרישות יתרה" לא ילמוד אלא בנגלות התורה.

והגע בעצמך: האריז"ל אמר (כמו שהביא רבנו הזקן בשמו באגרת הקודש סכ"ו) דדוקא בדורות אלו האחרונים מותר ומצוה לגלות זאת החכמה. רעיא מהימנא הוא משה רבנו אמר (זח"ג קכד, ב) ובגין דעתידין ישראל למטעם מאילנא דחיי דאיהו האי ס' הזהר יפקון ביי מן גלותא ברחמי (ועייג"כ ת"ז סוף ת"ו). הקב"ה מגלה מסתורין שלו ע"י הבעש"ט תלמידיו ותלמידי תלמידיו וגם בדורותנו אלו, ובלבד שתבוא הגאולה, חרות מיצה"ר ושעבוד מלכיות, ושכ"ז יהי, כנ"ל ברע"מ, ברחמי, וכל אשר ההשפעה בידו צריך הי' לצעוק בקול פנימי: אחב"י חוסו על עצמכם ועל כלל ישראל והפיצו תורת ודברי אלקי חיים. ולהודיע ממש"כ ר"ח ויטל בהקדמתו לשער ההקדמות שעיי"ז הוא עכוב קץ הגאולה, היינו שמעכבין עיי"ז את עצמו את כלל ישראל וכביכול את השכינה בגלות.

ותמורת זה נדפס, אשר לע"ע יש לחכות ולהסתפק בלימוד הנגלה, וכשיפנה ויערה עליו רוח ממרום ויתנהג בקדושה ובטהרה ופרישות יתרה אז יתחיל בלימוד פנימיות התורה!

האומנם לא די בצרות ישראל ע"ע ח"ו? ואין מספיק ח"ו הגלות? או שח"ו לא יאמנו דברי הגואל אחרון הוא משיח צדקנו, דכשיפוצו מעינות הבעש"ט חוצה אז יבוא. והם הם דברי הגואל ראשון הוא רע"מ, דבגין דיטעמו מס' הזהר יפקון מן גלותא?

הארכתי בזה לגודל צער העינין. ואם יהיו תוצאות מכתבי זה, אשר בהקדם היותר אפשרי יתקן את הנ"ל – (כמובן אינו נוגע כלל שידעו שהי' מי שעורר עיי"ז) – דיינו.

ודוקא רבא וגברא רבא, יש בו די גבורה לדרוש דברים שאמרתי לפניכם כו' (עירובין קד, א) ...

(ממכתב כ"ה תמוז, תש"ט)



... במה שכותב אודות בנו ... שי, הנה נבהלתי לראות במכתבו אשר לאחר שאחז הנ"ל בלימוד התורה הן בנגלה והן בחסידות הנה ממשיך הוא עתה בישיבה כוון שאין שם לימוד החסידות. והנה אף שהי' זמן מכמה דורות מקודם שלא היתה נחיצות גמורה לכאור"א בלימוד פנימיות התורה, ידוע אשר בדורותינו אלה, הרי בלשון האריז"ל המובא באגה"ק לרבינו הזקן סימן כ"ו, שמותר ומצוה לגלות זאת החכמה, ובפרט בדורנו זה של החשך כפול ומכופל, והמצב גרוע עוד יותר ויותר עיי"ן ששמים חשך לאור ואור לחשך. (ואם נראה זה בחו"ל. הרי עאכ"כ שנראה זה באה"ק ת"י עיי"ן משיח צדקנו בב"א), הרי זה חוב גמור לעשות ככל האפשרי בהענינים דיראת שמים, אשר לימוד פנימיות התורה הוא אחד העמודים בזה. והתורה נקנית – בדבוק חברים.

והנה כל זה הוא בכלליות, אבל בפרט בנדון דידן, כיון שכבר הי' בנו שי' בד' אמות של לימוד זה, הרי אם פורשים מזה ח"ו, הרי זה נכנס בגדר בזיון חלק מהתורה, אם גם הטעם שאין הלימוד נאה בשביל פרט זה, הרי ידוע חומר האיסור בזה כדרז"ל בעירובין ס"ד ע"א. וכנ"ל שאיני נכנס בגדר השאלה עד כמה קרוביו של בנו או הדורות שלפנים במשפחתו החזיקו בלימוד זה, שבודאי יש ע"ז איזה לימוד זכות, אבל שונה הוא לגמרי בנוגע לבנו שי' כיון שזהו כבר בגדר דשנה כו'. מובן ג"כ ופשוט שרואים כמה אברכים שלא זכו להמאור שבתורה זוהי פנימיות התורה, ובכ"ז הם יראים ושלמים ובהדי כבשי דרחמנא למה לנו, וכיון שבהשגחה פרטית הגיע לפלוני בן פלוני הידיעה שיש פנימיות התורה ועוד זאת שמכמה סיבות הרי כבר הי' נמצא במוסד חינוך ברוחה של פנימיות התורה, הרי דינו דין אחר לגמרי. ואיני רוצה להאריך בכ"ז, כדי שלא להכאיב ולצער את כת"ר שי', אבל לכה"פ שורות הנ"ל מוכרח הנני לכתוב, כיון שכל ישראל ערבים זבי"ו ומי שיש בידו למחות וכו' וידוע מרז"ל (שבת נ"ה ע"א) אם לפניך גלוי כו'. והעיקר מבלי להכנס בחשבונות, כיון שלדעתי זה יכול להיות נוגע ליסודות סידור חייו של בנו שי' באתי בשורות הנ"ל. וכנ"ל – בדאפשר, הצלחת הלימוד תלוי' כשהוא בסביבה המתאמת דוקא ...

(ממכתב י"ד סיון, תש"ג)

וישב

... במה שהעירי בפי' נסעו מזה כו' דלמה לנטות מפשרו (גם ע"פ דרש זה דנסעו ממדותיו של הקב"ה), שמדותיו של הקב"ה רחמים משא"כ הם שמכרוהו כו' – ידוע דאין משיבין על הדרוש, ובפרט שכיוון לפי' המת"כ, בכ"ז לעשות רצונו ביאור הצ"ע חפצתי. וי"ל דאדרכה כפשרו חסד גדול במכירת יוסף לעבד, ע"ד תשובת המשקל לתקן העון דהמלך תמלוך עלינו ועל אביו שהחלום מוכיח שזהו הרהורי לבו. וב"נ נענש על המח' (ירוש' הובא בתוס' קדושין לט, ב).

במה שהעיר על הכתוב בחלום יעקב שאין לומר שהי' מהרהורי לבו – ראה כלי יקר שהי' החלום בזמנו כו', ומפורש יותר בב"ר ר"פ ויצא.

(ממכתב שלהי אד"ש, תשי"ז)

(*) במד"ר נסעו מזה, ממדותיו של הקב"ה, ופירש בס' חנוכת התורה כי האחים דנוהו על שם סופו שיצא ממנו ירבעם בן נבט. המו"ל.



... ובמה שהעיר ממש"כ באוה"ח (וישב לז, כא) אשר בעל בחירה יכול להרוג גם מי שלא נתחייב מיתה ביד"ש, שהוא היפך ממש"כ באגה"ק לאדה"ז רסכ"ה – הנה גברא אגברא קא רמית. אבל, לכאורה קשה ממש"כ בזח"א (קפה, א. ושם) וממש"נ (ש"ב כד, יד). וי"ל שהוא ע"ד העומד במקום סכנה (שבת לב, א) אשר אעפ"כ תלוי רק, בפס"ד שמלמעלה. והסכנה גדולה יותר מבעל בחירה, מאשר בע"ח שעליהם נאמר ומוראכם גוי' (תניא פכ"ד ואוה"ח שם). ולכן מספיק גם זכות קטן, משא"כ באנשים ובפרט בני"י שבחירתם חפשית באמת (עיי"ש במפרשי הזהר). ויש לדחוק זה גם בלי' האוה"ח ובפי' הר"ח לחגיגה (ה, א). ויל"ע במרו"ל (ערכין טו, ב) קטיל תליתאי – ובמש"כ בזה בהיום יום י"ג חשוון.

(ממכתב כ"ז תמוז, תשי"ד)

י"ט כסלו – חנוכה

... ובימים אלו שבין י"ט"כ וחנוכה י"ל: היונים טמאו כל השמנים שבהיכל והפי' בזה שחכמות חיצוניות התגברו. וכידוע מכת המתיונים שהיו אז בין בני". ובעבודה בנפש האדם: ששכל דנה"ב, שכל האנושי אשר בו מתגבר כ"כ עד אשר הוא מטמא כח החב"ד שבנפש, היינו שא"א לו להשיג און פילן ענין והשגה אלקית, בה בשעה שכשמדיינים ע"ד ענין גשמי ה"ה משכיל מבין ומשיג אותו בטוב. אבל סו"ס מוצאים פך אחד של שמן חתום בחותמו של כה"ג וממנו מאירים את המנורה דנר ד' נשמת אדם.

דלכאורה אינו מובן דאחרי ירידה גדולה כזו שנטמאו כל השמנים שבנפשו מה ומי יעלה אותו מבירא עמיקתא זו. ובזה ספרו רז"ל דיד כה"ג באמצע. דענין כה"ג הוא כמ"ש ברמב"ם בהל' כהמ"ק פ"ה ה"ז: ותפארתו וכבודו שיהי' יושב במקדש כל היום כו' ויהי' ביתו בירושלים – יראה שלם – ואינו זו משם. שבכל אחד בפרט כה"ג הוא נקודת היהדות שבו, יחידה שבנפש שאינה בלעו"ז, ולכן היא תמיד בשלימות. אלא שאפשר שתהי' בבחינת שינה קודם שבא לידי נסיון באמונה וכמ"ש בתניא פ"ט. והנה לעוררו משנתו גם מקודם שבא לנסיון, הוא ע"י התקשרותו בכה"ג שבכללות, והוא ראש אלפי ישראל שהוא יושב כל היום במקדש ואינו זו משלמות היראה. והוא נותן לכאור"א מהמתקשרים בו פך של שמן שממנו יכול להאיר נר נשמתו אף שטמאו מתחלה את השמנים, אבל צריך לקבוע ימים אלו לא רק להודאה – כח האמונה והודאה בלבד – אלא צ"ל גם הלל (שבת כא, ב) השגה והבנה באלקות, דע את אלקי אביך, שזהו ענין תורת חסידות חב"ד שיום י"ט כסלו הוא ר"ה שלה, שנמשך גילוי אור פנימיות תורתנו וצריך שיאיר בפנימיות נפשנו.

(ממכתב כ' כסלו, תש"ח)



מאשר אני קבלת מכתבה מ"ז בחשון, בו כותבת שבי"ט כסלו אמורים לקיים פתיחה חגיגית בקשר עם פרויקט חינוכי שנושא „החסידות“, ומבקשת דברי ברכה לחגיגה זו.

ובהקדמה אשר כידוע כל הנעשה בעולמנו הוא בהשגחה פרטית, ובפרט בשטח החינוך הדתי לבני ובנות ישראל, גוי קדוש בארץ הקודש, „ארץ אשר תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה“.

ועל פי כתבה שהפתיחה החגיגית תתקיים בִּי"ט כסלו, כודאי שידועת פרשת יום סגולה זה, גאולת רבנו הזקן, בעל התניא והשלחן ערוך, מייסד תורת חסידות חב"ד, ממאסרו, שהי' צפוי לו מאסר עולם ויותר מזה. וכידוע ומפורסם שמהנקודות העקריות וגם פנימיות שבפרשה זו היתה עבודתו המסורה בכל לבו ונפשו לשיפור מצב היהדות וחייה היהודים בגשמיות וברוחניות גם יחד, ועד לפרטיהם ופרטי פרטיהם בחיי היום-יום, שיהיו חדורים בפנימיות היהדות הקשורה בפנימיות התורה (שתוכנה הוראה וחינוך), ובאופן דהפצת המעינות חוצה.

בכל שנה ושנה יום סגולה זה מזכיר ומדגיש הוראה עיקרית: שכשאישי ואשה, נער וזקן, מבני עמנו מחליטים בכל תוקף שלא להתרשם מעניני העולם (מלשון העלם והסתר) המעלימים ומבלבלים לחיים על פי התורה ומצותי, מובטח להם שמתגברים על כל המניעות, ואדרבה ממלאים תפקידם עוד ביתר שאת וביתר עז, הן בנוגע לחייהם הם והן בנוגע להשפעתם בסביבה, ובאופן שמוסיף והולך.

והרי זו גם מההוראות העקריות דימי חנוכה, הבאים בסמיכות לִי"ט כסלו, כידוע מהקורות את עמנו בימים ההם בזמן הזה, הנזכרים ונעשים מדי שנה בשנה במצות נר חנוכה, הלוך ומוסיף בנר ואור מיום ליום – סמל והוראה לנר מצוה וחורה אור.

וזהו גם כן תפקידו העקרי של כל מוסד חינוך יהודי הראוי לשמו – לחנך את התלמידים (ות) שכל אחד ואחת מהם יהי' „נר להאיר“ חשכת העולם. ועל אחת כמה וכמה בִּי"ט דתי הנושא את השם „הר אֵל“, שתפקידו להוסיף בכל עניני היהדות המולכים ומעלים להר ה' במעלות הקודש, התורה ומצותי.

והנני לאחל לכל או"א מהתלמידים והמחנכים וחברי ההנהלה, שיחיו, שילכו מחיל אל חיל בכל עניני דתנו ותורתנו, בדרך העולה בית אֵל. והרי הבטיחה תורתנו: יגעת ומצאת – הצלחה מרובה שלא לפי ערך היגיעה, בבחינת „מצאיה“.

בכבוד ובברכה לבשורות טובות

(ממכתב ראש חודש כסלו, ה'תשמ"ו)



ת"ח עבור הנח"ר שגרם במסירת ספר המפתחות ללקו"ש חלקים טו"יט שזכה ונדפסו על ידו בהתנדבו כל הוצאות ההדפסה.

ובפרט שנתקבלו ביום הבהיר י"ט כסלו, חג הגאולה של כ"ק אדמו"ר הזקן בעל התניא והשלחן ערוך ומייסד תורת חב"ד –

והרי תוכן הספרים האמורים הוא ממעינות התורה בכלל, וממעינות רבותינו

נשיאינו, מכ"ק אדה"ז ועד בכלל כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, אשר על הציון שלו יעלה זכרונו בעת רצון.

ויהי רצון אשר ברוח בעל הגאולה, שלמחרת חג גאולתו נכתב מכתב זה, וברוח ימי חנוכה הממשמשים ובאים, שמצותם הדלקת הנרות באופן דמוסיף והולך ואור, יוסיף ה' בברכותיו, לו ולכל אשר לו, לרוב נחת אמתי מכל יוצאי חלציו ולהרחבת הפרנסה מתוך בריאות הנכונה.

ובודאי גם הוא יוסיף עוד יותר בפעולותיו להפצת היהדות ומעינות דברי אלקים חיים, ובפרט שזכות הרבים מסייעת.

בכבוד ובברכה להצלחה בכל האמור ולימי חנוכה מאירים – מאירים גם בכל ימות השנה.

(ממכתב למחרת י"ט כסלו, חג הגאולה, ה'תשמ"ה)

חנוכה

... ומה שהעיר כת"ר בשולי מכתבו מהא דבמ"ס (פ"ב ה"ה) בהא דנ"ח מוסיף והולך הובאו ב' הטעמים שבזה „מעלין בקדש ולא מורידין כעין ימים היוצאים“, אף שבשבת (כא, ב) הוא פלוגתא דאמוראי, כבר ציין לזה בפ"י נחלת יעקב על מ"ס – הנדפס בש"ס – אף שלא פירש מאומה בזה וז"ל „גמרא דהכא סברי כתרי טעמי שבש"ס“.

וי"ל דכיון דאין בידנו להכריע בין ב' הטעמים ואין אחד סותר לחברו, ואין נפ"מ בפועל שקולים הם ויבואו שניהם, וגדולה מזה מצינו בש"ס, דגם במקום שנוגע לפועל אמרו (ברכות נט, א"ב, וש"נ) הילכך נימרינהו לתרווייהו, ולהעיר ג"כ מפ"י הרשב"ם ב"ב (עה, א) ליהוו כדין וכדין, ועוד.

וכיון דאתי ליד"י נימא בה מילתא בטעמא דימים הנכנסים והיוצאים ומוסיף והולך או פוחת והולך, דזה תלוי בכירור אם הי' הנס דנ"ח הולך וגדול מיום ליום, או להיפך, והנה בשנת הנס שלא ידעו עדיין לכמה ימים יספיק השמן (וכבר הקשו המפרשים על התירוץ דחלקו השמן ביום א' לח' חלקים ויש עוד להוסיף קושיא מהא דזבחים (פח, א) כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין אבל אם חסר השעור אין מקדשין, ומהא דמנחות (פח, ב) פשיטא דבמדה ראשונה כו') פשיטא, שלעיני הרואים, הי' הנס הולך וגדול מיום ליום, אבל אמרוז"ל בשבת (שם) שרק לשנה הבאה קבעוה לחנוכה, ואז הרי כבר איגלאי מילתא למפרע שהי' בכח השמן הנמצא בפך ביום א' לדלוק ח' ימים, משא"כ ביום ב' שלא הי' בכחו לדלוק אלא ז"י וכו'.

וזהו טעם ב"ש כנגד ימים הנכנסין, ששיעור הדלקת כל ח' ימים הנכנסין נכלל ע"פ נס בכמות שמן זה, ומיום ליום הנס הולך ופוחת, אבל ב"ה אומרים דנס דימים הנכנסים אינו אלא בכח ולא יצא עדיין לפועל, ואין להחמיר ולהקפיד שכאור"א יכיר בנס כזה, כי רובא דעלמא אין לו אלא מה שעניו רואות בפועל.

– וע"ד מרוז"ל יומא (כא, א) ניסי דבראי קא חשיב ניסי דגואי לא קא חשיב –

ולכן צ"ל כנגד ימים היוצאין, הנס בפועל ממש ובפרט לענין הדה"נ שהוא ענין פרסומי ניסא לרבי"ט, שמצד זה הנס הולך ומוסיף מיום ליום.

– וע"פ הנ"ל מבואר דגם בזה ב"ש לחומרא וב"ה לקולא –

וע"ד החידוד י"ל דכעין שיטות ב"ש וב"ה כאן מצינו גם במק"א,

והוא בעוקצין (פ"ג מ"ה) דגים מאימתי מקבלין טומאה בש"א משיצודו, כי אז,

בכת, ה"ה מתים כבר כיוון דפרשו ממקום חיותם ואינם אלא מחוסר זמן, ובה"א משימותו בפו"מ*.

וכדי לסיים בענין של מוסר ועבודה בקצור עכ"פ הנה טעם השני בפלוגתת ב"ש ובה"ה הוא כנגד פרי החג ומעלין בקדש.

דהנה שיטות שמאי והלל בעבודת האדם לקונו נתבארו בשבת (לא, א) שמאי לחומרא והלל לקולא.

ולכן מי שיצה"ר טימא את מקדשו ובא ליטהר ולהכנס תחת כנפות השכינה, הנה לב"ש תחילת ועיקר העבודה הוא בסור מרע, ובערת הרע מקרבך. וכשמתחיל בעבודה הרע בתקפו, ונזקק ליגיעה גדולה ואור רב ודורשין ממנו יגיעה כזו, אבל מיום ליום הרע פוחת והולך ובמילא א"צ לאור גדול כביום א', ודוגמא לזה: פרי החג שמקריבים אותם כנגד או"ה שלא יצדה (ל' צדיא ורקניא) העולם מהם (ילקוט שמעוני ס"פ פנחס) אלא יהפכו לטוב ומיום ליום פוחת והולך הרע שבהם ולכן א"צ כבר למספר קרבנות גדול כ"כ

— ועפי"ז מוכן שאין סתירה בין טעם דפרי החג פוחתין והולכין כנגד או"ה (ע' פירש"י ס"פ פנחס וחדא"ג בשבת) ומרז"ל בסוכה (נה, ב) שהם לכפר עליהם —

אבל ב"ה אומרים שתחילת הכל צריך להכנס תחת כנפי השכינה אף שעדיין הרע בתוקפו אצלו, ויתחיל בעבודתו בענינים של ועשה טוב, עבודה בקדש ממש ומצוה גוררת מצוה, ומעלין בקדש, שמעט מעט יוסיף אומץ להיות מוסיף והולך, עד שיודה ויהלל לשמו הגדול, שימחה זרעו של עמלק ויהי' השם גדול ושלם (ע' תוד"ה ועונין ברכות ג, א) . . .

(ממכתב תחלת שבט, תש"ג)

* ראה בארכוהו בלקו"ש ח"ו ע' 70 ואילך. ח"ז ע' 114 ואילך. הדרן על ששה סדרי משנה בס' השיחות תשמ"ח ח"ב בסופו. המו"ל.

. . . א) מה שלא נראה בעיני כת"ר התירוץ בהא דבמ"ס פ"ב ה"ה כליל ב' הטעמים מעלין בקדש וכעין ימים היוצאים כחדא, אף דבשבת (כא, ב) הוא פלוגתת אמוראי, וכתבתי דמצינו בכ"מ כה"ג וכמו בברכות (נט, א ושם) הלכך נימרינהו לתרווייהו ובב"ב (עה, א) ליהוי כדין וכדין ול"נ לכת"ר להשוותם, כי בברכות ובב"ב צריך לשני הענינים וכמ"ש במהרש"א ותרי"י שם משא"כ במ"ס דאחד מהטעמים

מספיק, ואי משום הא לא אריא, דגם בהא י"ל, דבמ"ס ס"ל כמה נמוקים דצריך לתרווייהו*.

(אף דבש"ס משמע קצת דלא ס"ל כן, וכמו שגם בהא דברכות וב"ב מ"ד אחד חולק על חברו ובכ"ז מסקינן בתרווייהו)

ושערי נמוקים לא ננעלו, ולא אביא אלא אחדים: במי שמתחיל להדליק באמצע חנוכה, מטעם דימים היוצאים פשיטא דמדליק כשאר עמא, מהטעם דמעלין בקדש לחוד אפשר הי' להסתפק בדין זה (עיי' או"ח סו"ס תרע"ב), הטעם דמעלין בקדש כו' מוכריע שנדליק כנגד ימים היוצאין ולא כנגד ימים הנכנסין, מעלין בקדש שולל בעיקרו רק שלא יהי' פוחת והולך, ועכצ"ל כן, דאלת"ה יקשה מפני מה דינא דמוסיף והולך אינו אלא הידור דהידור ולא קבעו המצוה מתחלה באופן זה דמוסיף והולך אף דילפינן מקרא דמעלין כו'.

מעלין בקדש ילפינן מקרא וכנגד ימים כו' הוא רק סברא.

(... ד) מה שהקשה מנ"ל בנס דחנוכה דכבר ביום הא' הי' בכח השמן לדלוק ח"י, כיון שזוהו ענין נסיי ואין שייך בו חוקי הטבע, וא"כ י"ל דבכל רגע או בכל יום הי' מתחדש הנס (כנראה לזה כונתו, אף שלא פירש להדיא)**

וכמה תשובות בדבר א) אני כתבתי שאם נאמר שע"י הנס נעשה שיהי' בכח השמן ביום א' לדלוק ח"י יובן בטוב סברת ב"ש שמדליקין כנגד ימים הנכנסין, דלכאורה אינו מובן מה ענין ימים הנכנסין להדליק עליהם ביום א'. ובא כת"ר ומקשה שלא נאמר כן וא"כ לא תהי' מובנת סברת ב"ש, ב) כל הענינים שמפני זה זקוקים היו לנס ח"י (טהרה ז"י ועשית השמן יום א', הליכה ד' ימים ושוב ד' ימים וכו') כבר הי' מציאותם ביום הא' ולא נתחדשו אח"כ, לשנה הבאה איגלאי מילתא שאופן הנס הי' שלא יהי' הפסק בהדה"נ, ואופן וכוונה זו הרי היו גם ביום א' ולא הי' להם מקום לשרות אלא על הפך השמן. ג) אפוישי ניסי למגנא למה לו, ולדוגמא בנס דצפחת השמן לא חסר (מ"א י"ז), מי שאמר לשמן וידלוק יאמר לחומץ וידלוק (תענית כה, א) וכו' האם נאמר דבכל רגע הי' מתחדש הנס, ועוד: את"ל כן יקשה למה הי' דולק והולך ביום (שם בתענית) דשרגא בטיהרא כו' גם מנ"ל דמדמה טובה ממהרת לבוא ממדת פורעניות (שבת צו, א), ויש להעיר דבברכות (נד, א) חשיב אשתו של לוט בחדא מחתא עם אבני אלגביש, ומובן אשר אין משם ראי' אלא רמז בעלמא. ויל"ע במכות מצרים דקצתם סרו מעצמם וקצתם ע"י תפלה.

ה) מש"כ אני במכתבי הקודם בתי"ב הב"י דחלקו השמן שבפך לח' חלקים דצ"ע מהא דזבחים (פח, א) דכ"ש אין מקדשין אלא מלאין, וא"כ לא היו נרות המנורה מלאין שוב ראיתי שטעות הוא בידי כי השמן למנורה נתקדש לא ע"י נרות המנורה

* ראה לקו"ש ח"כ ע' 207 ואילך (ובהערה 19 שם). המו"ל.

** ראה לקו"ש חט"ו ע' 184 ואילך. המו"ל.

כ"א ע"י מדת חצי לוג שהי' במקדש וכדאי' במנחות (פח, ב), ועכצ"ל כן כי גם בכל יום לא היו נרות המנורה מלאים כי היו מחזיקים יותר מחצי לוג כדמוכח שם (פט, א) דאמר מלמעלה למטה שיערו.

ותימה לאיזה צורך היו נרות המנורה גדולים יותר מחצי לוג, וי"ל ע"פ מ"ש בירוש' הובא בתוד"ה ושיערו (שם), שאם לא מצאו אלא פתילה גסה היו מוסיפים במדת השמן.

ו) בהא דהעיר כיון דהדלקה לאו עבודה היא (יומא כד, ב) ולדעת הרמב"ם גם לכתחילה כשרה בזר (ביאת מקדש פ"ט ה"ז) א"כ למה אין מחנכין המנורה אלא בהדלקה (מנחות מט, א).

ולכאורה הטעם מבורר: דהנה ענין החנוך הוא התחלת השימוש בכלי זה בענינו (עיי' רש"י עה"ת שמות כח, מא) וענין המנורה פשוט בכמה קראי שהיא להעלות נר תמיד ולכן פשיטא שחינוכה הוא הדה"נ, אלא שחידשה מתני' שהוא בין הערבים דוקא, והרמב"ם (ת"מ פ"ג ה"א) הוסיף בל' המשנה, ולא את המנורה אלא בז"נ בה"ע" וכ', אלא בהדלקת ז"נ" ע"פ הגמרא (שם נ, א) שהעיקר הוא שצ"ל הטבה בבקר, וא"כ אין נפ"מ מתי היתה עריכת הנרות

— שג"ז עבודה כדכתיב יערוך אותו אהרן (שמות כז, כא, ויקרא כד, ג) וכדאיתא ביומא (כד, ב) איכא נתינת פתילה כו' איכא נתינת שמן —

אם בבקר אם בערב, ובלבד שההדלקה היא באופן כזה שתהי' ההטבה בבקר.

והא דאין הדלקה עבודה, אינו מפני שהארת הנרות אינו דבר חשוב אלא מפני שעשית האדם בזה אינה חשובה, כי אין בזה טורח ידי בני"א וכמ"ש בת' (ד"ה הדלקה ביומא שם) כי עלית השלהבת, שזהו ענין המנורה, הוא מא"ל, וא"כ אינו נוגע לחינוך המנורה.

ז) עוד כ' כת"ר דע"פ מה דאיתא בירוש' שקלים (פ"ד ה"ב) דהשלחן והמנורה והמזבחות והפרוכת מעכבים את הקרבנות ובמגילת תענית (פט"ו) איתא דח"י היו עוסקים בבנין המזבח ונגמר ביום ח', וא"כ לא הוי אז מזבח, וממילא הטבת המנורה לאו כלום הוא ובודאי הדה"נ אז ל"ה רק מצוה בעלמא בלי שום סרך עבודה, ולית בה דינא דאין כל"ש מקדשין אלא מלאין, וסרה בזה ג"כ קושיית העולם למה צריך לנס הא טומאה דחוי' בצבור, וז"א דאז הדה"נ ה' מצוה ולא קרבן.

ותימה דטומאה ושבת ילפינן מחד קרא כדאיתא בתו"כ פ' אמור הובא ברמב"ם הל' ת"מ (פ"ג ה"י) וא"כ לפ"ז איך הדליקו אז את המנורה בשבת, ובכ"מ משמע שהדליקו ח"י רצופים, עוד יקשה איך ישתמשו במנורה שהוקצבה לעבודה בענין שאינו עבודה, ומיהו בזה י"ל דכיון דעשו אז מנורה חדשה כדאיתא בר"ה (כד, ב) וכלי גבוה עד שלא נשתמש בהן גבוה רשאי להשתמש בהן הדיוט (תוספתא פ"ב דמגילה, יד הל' ביה"ב ספ"א).

אבל תימה מניל מצוה זו דהדה"נ אם נאמר דאין בזה החיוב שבתורה ואדרבה

הוי אש זרה אשר לא צווה אותם, והנכנס לקדש שלא לעבודה לוקה (רמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ב ה"ד).

ואגב דאתי לידא נימא בה מילתא:

במ"ש במגלת תענית, יש להעיר ממ"ש שם פ"ח, בכ"ג במרחשון איסתתר סוריגא מן עורתא כו' וכשגברה יד בית חשמונאי כו' ובאותו היום שסתררוה עשאוהו יו"ט ושם רפ"ט בג' בכסלו איתנטלו סימאטא מן דרתא (העזרה) כו' וכשגברה יד בית חשמונאי כו' ובאותו יום שבטלום עשאוים יו"ט דמשמע שעוד בסוף מ"ח ותחלת כסלו התחילו בטהרת העזרה וא"כ צ"ע למה חכו עד כ"ה בכסלו, והנה מצאתי בכתובים אחרונים ס' חשמונאים א' ד' „בנו מזבח חדש כו' ויחדשו את כל כלי הקדש וישימו את המנורה אל ההיכל כו' ועל המנורה העלו את נרותי כו' ויהי ביום החמישי ועשרים לחדש הט' הוא כסלו כו' וישכימו בבקר ויעלו עולות על המזבח כו' ויחוגו את חנכת המזבח ח' ימים, אלא דמסתפינא להביא ראיי מספרים אלו, אף שבכ"מ מובאים דברי בן סירא, חכמת שלמה ועוד.

בדינא דירוש' הנ"ל דהשלחן כו' מעכבים כו' וע"פ המסקנא שם מעכבים בעבודת פנים עכ"פ.

(ומ"ש בקה"ע שם ד"ה ואפילו „כגון ארון“, בודאי הוא טה"ד כי במקדש שני לא הואי ארון, אבל קשה דלילפי מיני' דשימה אינו מעכב וגם פרוכת לא יעכב כן מ"ש שם בפני משה ד"ה ורבי „וכגון בשלחן“ אינו מובן דשלחן גם לר' יוחנן מעכב דכתיב ב' צלע, והול"ל פרוכת)

ובתוספתא פ"ו דמנחות איתא השלחן המנורה והמזבחות מעכבין זאי' ולא הוזכרו פרוכות, וגם אינו מחלק בין עבודת חוץ ופנים. ואולי אפ"ל הטעם דלא יעכב בהם הכתוב, משום דבארון ופרוכות אין בהם עבודה, כי הזאת הדם דפרוכות ובין הבדים הוי הזאה אע"פ שלא נגע – תוד"ה אלא זבחים טו, א. ועיי' מל"מ הל' עבודת יוהכ"פ פ"ג ה"ה

והנה ברמב"ם לא מצאתי לע"ע דין הנ"ל.

ונ"ל דלהרמב"ם ש"ס דילן פליג אירוש' ותוספתא, וראיתו מזבחים (נט, א) מזבח שנעקר מקטירין קטרת במקומו, ואם עבודת עצמו א"מ כ"ש שא"מ עבודת אחרים, ומיני' ילפינן לשאר הכלים.

(ממכתב יום א' ער"ח תמוז, ה'תש"ג)



... למש"כ בנוגע לשפודין של ברזל האמור בחנוכה (בפסיקתא דר"כ), עיי' שם

שהיו שמונה (לא שבעה). וראה מש"כ בזה בצעפ"נ לרמב"ם מגילה (פ"ג, ה"ב) –
דשפוד אחד בכל יום.

כן בברזל אין גביעים וכו'.

(ממכתב יט"כ"ג 9 כסלו, תשמ"ו)



במענה על מכתבו מג' ויצא, בו מעורר על מנהג כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) ג"ע
(ובטח נהגו כן בבית הרב דור אחר דור) לתת שמן בנר חנוכה שידלק לפחות חמשים
מינוטין ושואל הסברה בזה.

והנה בפירוש לא שמעתי טעמו. ובדרך אפשר יש לומר אשר כיון שישנן דיעות
חלוקות בזמן ההדלקה אם הוא קודם תפלת מעריב או לאחר'י לכן מהדרין לעשות
כשתי הדיעות, היינו להדליק לאחר תפלת מנחה ובאופן שיהי' שמן בנרות כדי כל
השיעור לאחר מעריב, ואין הזמן גרמא לעיין באריכות בזה. וראה פרמ"ג סתרע"ב
א"א סק"ג ובמשנ"ב שם. סדר הכנסת שבת שבס"י רבנו הזקן . . .

(ממכתב ח"י כסלו, תשמ"ו)



במענה על מכתבו מח' טבת, בו ממשיך בהנוגע להדלקת נר חנוכה, שלדעת
המפרשים משתשקע החמה, היינו בצאת הכוכבים, איך אפשר להדליק קודם לזה,
כיון שהדלקה עושה מצוה.

הנה צודק הוא אם הי' כמה זמן לפני זה, וכמו קודם פלג המנחה, משא"כ
כשמדליקין לפ"ע זמן ההדלקה בערב שבת שאפילו לדיעה הנ"ל יוצאים בזה.

ומ"ש אודות הדלקת נר חנוכה בנר חשמלי כבר דשו בזה רבים והם בשו"ת בית
יצחק, פקודת אלעזר, לבושי מרדכי וראה ס' מאורי האש וכמדומה ששקיל וטרי בזה
גם בהירחון קול תורה היו"ל בירושלים.

אבל מ"ש הוא במכתבו – וכן עד"ז הוא גם בשו"ת פקודת אלעזר – שאין
יוצאים בזה משום דבעי שיעור בעת הדלקה, ואפשר שיסגרו הזרם העלעקטרי או
כמו שכותב דדבר מצוי סגירה, והפסק הנ"ל לא נראה לי כלל, כיון שהסגירה והפסק
באים מסיבה חיצונית של בעל בחירה ואינו ודאי כלל וכלל שמפני שני טעמים אלו
אינה דומה לרוח מצוי' ושכיחא וכו"ב.

(ממכתב ט"ז יבת, תשמ"ו)

. . . שו"ת פקודת אלעזר שהזכרתי במכתבי הוא להרה"ג וכו' אלעזר לעוו (סאטמאר – תרצ"א). – מדובר ע"ד עלעקטרי בהנוגע לחנוכה וכיו"ב, עייג"כ בספר משפטי עוזיאל חלק א. כף החיים סי' תרע"ג. ישכיל עבדי ח"ב או"ח ס"ט. המאסף שנה ט ח"ח סי' צא. שושנה (ג'רבה. תשט"ו) ח"י . . .

(ממכתב כ"א שבט, תשט"ו)



בנועם קבלתי את תשורתו נרות שעוה לחנוכה, ונשען על מה שאמרתי לו מכבר שידוע (זח"ב קכת, ב) אז א מצוה דארף א אידן קאסטען געלט, הנה מוסג"פ המחאה, און איר זאלט דאס פארניצען געוונטערהייט אויף וואס איר ווילט אויף א גוטען אופן.

ומענינא דיומא:

לכאורה בנס חנוכה כיון שהי' הנס בנצחון המלחמה, למה הוצרכו לנס נוסף בכף השמן, ועוד ממ"נ אם הי' נשאר פך אחד טהור, הרי יכול להיות הנס שיהי' בו להדליק עד שיהי' בכדי עשיית שמן טהור, ולמה הוצרכו נס בתוך נס, מציאות הפך, וששמן המעט יספיק לשמונה ימים.

וי"ל בד"א עפ"י המבואר באחרונים, שמדין תורה מותר הי' להדליק ג"כ בשמן טמא, אי משום שזהו קרבן צבור, או מפני שמשקה דביהמ"ק אינו מקבל טומאה וכו', אלא שכיון שבנ"י הגיעו בעבודתם אז לעבודה שלמעלה מטו"ד כ"א במסירת נפש, הרי הראו להם ג"כ חיבתם מלמעלה, אף שע"פ דין מותר הי' להדליק בשמן טמא, הנה בנס, שלמעלה מטו"ד, מצאו פך של שמן טהור וכו'. וכמו שבעבודה של מס"נ הנה יש ג"כ שני אופנים, וכמבואר בדא"ח ההפרש בין מס"נ דר"ע שאמר מתי יבוא לידי ואקיימנה, שאף שגוף העבודה היא למעלה מטו"ד, אבל בזה גופא יש לו תענוג, ונעלית מזה עוד המס"נ דאברהם אבינו, שהוא מילא תפקידו ויקרא שם בשם הוי' אל עולם, א"ת ויקרא אלא ויקריא, אלא שבאם הי' נצרך לקיום דבר זה ענין המס"נ, הרי לא הי' מניעה, היינו שעבודתו במס"נ לא באה מצד היוקר והנועם דמס"נ, אלא כדבר המובן מאליו וממילא, כי א"א בלא"ה לקיים ענינו בעולם, ובחנוכה הי' ג"כ באופן כזה שישאל עמדו על נפשם כדי שלא לשכוח תורתך וחוקי רצונך, ואם א"א הי' בלא מס"נ, הרי לא הי' מניעה מצד זה, אבל לא מצד היוקר דאופן דמס"נ, ולכן בנס זה של השמן הראו להם נס בתוך נס, היינו שפך השמן שמצאו שזהו גופא נס, הנה הי' בזה נס נוסף, שאף שלא הספיק אלא ללילה אחד, הנה הדליקו ממנו שמונה ימים ובלבד שיהי' השמן טהור, וידוע שבנ"י נמשלו לשמן מפני זה שהם אין מתערבים עם

כל המשקים וכמו השמן שאין מתערב עם כל המשקים (מד"ר ר"פ תצוה) וי"ל שזהו ג"כ הענין שדוקא במצות נר חנוכה ישנו הענין דקיום המצוה כפשוטו, מהדרין, ולמהדרין מן המהדרין, שזהו ג' הענינים שבתורה, נגלה דתורה, רזין דאורייתא, ורזין דרזין.

והשי"ת יזכנו בעגלא דידן שיהי' כלה ריגלא דתרמודאי, אותיות מורדת, ויהי' מוסיף והולך מעלין בקדש עד אשר משתשקע החמה, בחשך הלילה, הנה לילה כיום יאיר.

(ממכתב כ"ח כסלו, תשי"ב)



ת"ח על מכתבו מכ"א כסלו . . . ושמחתי על הודעתו מהתחלתו . . . וכהוראת מצות חנוכה שיש שם קיום המצוה כפשוטה, ומהדרין, ומהדרין מן המהדרין [אשר י"ל שזהו בדוגמת הנס שלדעת כמה מהאחרונים אפשר הי' להדליק ג"כ בשמן טמא, כיון שזהו קרבן צבור וכו'] (האריך בזה בפלפול כדרכו הרה"צ והרה"ג וכו') מאוסטרובוצה, בספרו* הנדפס עתה) ואעפ"כ נעשה נס (הידור) שנמצא פך שמן, ובנס זה גופא נעשה עוד נס (מהדרין מן המהדרין) שלא הי' בו אלא כו' ודלק שמונה ימים, כנור דלע"ל, שהוא של שמונה נימים]. ונהגו כל העם — כמ' מן המ'!

המחכה לבשו"ט בענין פעולות הטובות בחינוך הכשר: חנוך ענין חנוכה, והכשר כו' פך אחד חתום בחותמו של כה"ג וכו' . . .

(ממכתב כ"ח כסלו, תשי"ב)

* מאיר עיני חכמים (ג.י. תשי"י) ח"א סי' מ"ד. המו"ל.



. . . ובימי חנוכה האלו, אשר הי' הנס באור ומאור שבתורה, וכמבואר בדא"ח שרצו להשכיחם תורתך שהיא תורת ה', כי לימוד התורה בפ"ע כשכל עמוק לא איכפת להו ועי' עמדו בנסיון ובמס"נ למעלה מטו"ד, ולכן הי' גם הנצחון באופן נסי, ונוסף על ענין הנצחון של המלחמה, ג"כ ענין הנר, שלא הי' שמן בהפך אלא להדליק וכו', היינו כי אף שע"פ נגלה דתורה מותר הי' להם להדליק גם בשמן שלא הי' טהור

כמבואר באחרונים, אבל לאות חיבה נעשה גם להדליק בשמונה ימים, והיתה כל ההדלקה בשמן טהור.

וש"מ כמה דברים, וא' מהם הוא אשר זוהי הוראה, שכשיש מלחמה מבפנים ומבחוץ וכמו שהי' בזמן החשמונאים, שנלחמו נגד היוונים ונגד המתיונים, א"א הי' בלא המאור שבתורה אילנא דחייא שאין שם אחיזה ולית תמן טומאה משא"כ באילנא דטור"ר.

וי"ל בדרך אפשר, שזהו ג"כ הבאור שדוקא במצות נר חנוכה יש הענין דמהדרים ומהדרים מן המהדרים, כי בשעת מלחמה ותחבולות ערמה א"א להכנס בשקו"ט דשכל ולהסתפק בעבודה שע"פ טו"ד, וכל הענינים צריכים להיות בהידור, וגם זה אינו מספיק וצ"ל מהדרים מן המהדרים, ואפשר לומר שזהו נגלה דתורה ורזין דאורייתא ורזין דרזין, מים, יין, ושמן שצף ע"ג יין, ויעויין באמרי בינה בענין המחלוקת שמן שצף ע"ג יין אי הווי חיבור (ש' הק"ש פנ"ד ואילך. ועייג"כ לקו"ת שה"ש ג, ג).

(ממכתב כ"ו כסלו, חש"ב)



... ולסיים מענינא דחנוכה:

היונים דגלו בשם השכל, וכנודע בדה"י, ועי"ז רצו להשיחם תורתך — שהתורה היא שלך, כי אלמלי לא ניתנה תורה למדנו צניעות וכו' (עירובין ק, ב) — ולהעבירם מחוקי רצונך — חקים דוקא, וזהו ג"כ שטמאו דוקא כל השמנים, כי הטומאות מגזה"כ הן ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו (רמב"ם סוף הל' מקואות).

ומה שהי' ביכלתם לטמא כל השמנים (שכל דקדושה, שכל של בני"ה הוא משום כי בהנהגה ע"פ השכל בפני עצמו אפילו שכל דנפש האלקית, יש מקום לטעות (ובמילא גם לחטא אח"כ) ולא עוד אלא שיכול להטעותו שמקיים הוא עי"ז מה שנצטווה, ומקיים גם חקים וגזירות שאינם בשכל, — וכידוע שזה הי' חטא שאול אשר חמל על כל הטוב למען זבח לה"א, ואמר הקימותי את דבר ה' (ש"א, טו).

וזהו שנצטווינו לדון דין אמת לאמתו ומדייק בתוס' (מגילה טו, ב) אע"פ שהעדים מעידין, ויל"פ הדיק ע"פ הנ"ל, דאע"פ דעדות גזירת מלך הוא (ב"ב קנט, א) ולכאורה אין מקום לחשוד, ובפרט אם נאמר שעדות הוא דין ולא בירור. א"כ הרי אינו נוגע לו הדבר שהרי התורה גוזרת, בכ"ז צריך לחקור, כיון שיד שכלו ג"כ באמצע, וי"ל שזהו שייכות הענינים במגלה (שם) להיות עטרה (מקיף שלמעלה מהשגה, ויעוין הל' תשובה פ"ח ה"ב דיוק הל') למי שמשים כו' הדן את יצרו, הדן דין אמת לאמתו המתגבר על יצרו ואח"כ — שנושאי ונותנין במלחמתה של תורה — ולכן

גם המלחמה עם היונים היתה למעלה מן השכל (כי היו חלשים לגבי גבורים וכו') כי אם במס"נ ותוקף הרצון שלמעלה מן השכל, וזהו שלשבעת ימים, שבעת ימי הבנין, ז' ימי בראשית, לא ה' שמן כי טמאוהו אבל ליום א', כח הרצון ומס"נ שלמעלה מהתחלקות מדרי' ה' שמן (וע"ד המבואר במה שחה"ש הוא יום אחד אבל חמה"צ וחה"ס ז' ימים – בהוספות לתו"א ס"פ יתרו) ...

(ממכתב א' דחנוכה, החש"ז)



... ובקשר עם ימי חנוכה הבע"ל ולברכה עלינו ועל כל ישראל, חפצי להדגיש רק אחד מהרמזים שישנם בנרות חנוכה, והוא:

מצות נרות אצל ישראל, הם: נרות בית המקדש, נרות שבת, ונרות חנוכה, ההפרש דנרות חנוכה לשאר הנרות, הוא, שנרות בית המקדש ונרות שבת צריכים להדליק בעוד החמה זורחת, וגם באותו המספר פעם בפעם, משא"כ נרות חנוכה צריכים להדליק דוקא משתשקע החמה, ומיום ליום צריכים להוסיף עוד אור – נר – והא בהא תליא, דכאשר בחוץ ג"כ אור יכולים להסתפק להמשיך באור של תורה ומצות ע"ד הרגיל, וע"פ הרוב יכולה להספיק, והתורה על הרוב תדבר, משא"כ כשהחמה – כי שמש ומגן ה' אלקים – אינה זורחת בגלוי בהסביבה, אז אין להסתפק שיהי' עובד השי"ת היום כמו אתמול ומחר כמו היום, לפי שאז לא רק שלא יבקע החשך כ"א גם סכנה ישנה שהחשך יחדור גם למקום שעד עתה ה' אור, ולכן מוכרח בכל יום להתוסף עוד אור, וע"ד מאמר רז"ל מעלין בקדש. והנמשל די בהיר ואין דורש ביאור נוסף ...

(ממכתב כ"ג כסלו, תשי"ג)



... ומאחר שימי חנוכה הבע"ל ממשמשים ובאים, וידוע הדיעות* אם זהו כנגד ספירת הנצח או ספירת ההוד ובכ"א ה"ה מירכי דקשוט דלבר מגופא ובכ"ז יש בהם מעלה וכידוע מרז"ל, לע"ל כל המועדים בטלים חוץ מחנוכה ופורים (הובא בס' החיים ס' פרנסה ריש פרק ז', ועיין ג"כ פרקי דרבי אליעזר פרק מ"ו, ירושלמי תענית ב, יג, יוצר ולזכור**, בהוספות לתו"א למגלת אסתר ועוד), וע"ד מעלת אור חוזר המבוארת בכ"מ.

* ראה דרוש למהרח"ו שבפע"ח קודם שער ר"ה. הגהות שמן ששון על שה"כ דרוש חנוכה סק"ב.

** פיט אלקים אל דמי בטופו.

ויה"ר שמעלה זו תאיר גם בדורנו דור יתום זה דרא דעקבתא דמשיחא בסופו,
בארר המוסיף והולך משתשקע החמה עד שיפעול דלילה כיום יאיר בביאת בר נפלא
בעגלא דידין... .

(ממכתב כ"ג כסלו, תשי"ז)



... בנוגע להערתו מ"ש בחוברת האנגלית דחנוכה* השם סוריא בה בשעה
שבדברי רז"ל הנוסח הוא מלכות יון, – הנה ידוע בזה שכל הקודם קודם אין מחוייב
לפרט דבריו משא"כ הבאים אחרי זה שכדי להשמר מטעות צריכים לבאר דבריהם
בפרטיות, וכיון שהשם מלכות יון כולל כמה מדינות וכמה ממלכויות שצמחו ממלכות
יון דאלכסנדר מוקדון, (ואם בפרט הרי מדינת יון היא בחצי האי דאירופא ולא
בסוריא שבעסיא), הרי לשמור הקורא מהטעות בחרו בשם המבורר יותר. ומה
שבנוסח התפלה קבעו השם יון, הנה יש לומר בזה כמה כוונות, והיותר פשוטה
לכאורה היא זו שהמלחמה התנהלה בשם תרבות יון תורתה ומנהגי' נוסף על הטעם
שמזמן תום גלות מדי ופרס ועד התחלת גלות אדום הוא רומי הרי הרדיפות והגליות
שבינתים נקראים בשם גלות יון בדברי רז"ל וגם ע"ז י"ל הטעם כנ"ל... .

(ממכתב ג' טבת, תשי"ד)

(5 הוצאת קה"ת. המו"ל.)



א. כל מאורע שבעולם הוא בהשגחה פרטית, ובפרט מאורע בחיים של בני
ישראל, ועאכו"כ בנישואין של בן ובת בישראל, שתכליתו הוא להיות „בנין עדי עד“²
לדורי דורות – הרי זה בודאי בהשגחה פרטית. לכן יש לבאר הקשר והשייכות בין
תוכן ענין החתונה והזמן שבו חל, שבהשגח"פ הוא בימי החנוכה (בנר החמישי³),
וכדלקמן.

ב. במצות הדלקת נרות חנוכה מצינו שגם נשים מחוייבות בה, כדאיתא בגמרא⁴
„נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס“.

ובזה גופא שני פרטים:

-
- (1) כש"ט בהוספות סקי"ט.
 - (2) ברכה ג' דברכות נישואין.
 - (3) ולהעיר, שיום זה הוא שלימות הגאולה (בפעם השני²) של כ"ק אדה"ז (בשנת תקס"א). וראה ס' בית
רבי ע' 174.
 - (4) שבת כג, א. וראה שו"ע ס"ו תרע"ה, ס"ג.

א) הגזירה היתה גם עליהן, וכלשון הרמב"ם⁵, "פשטו ידם בממונם ובכנותיהם", וכפירש"י⁶.

ב) שההצלה מהגזירה נעשה ע"י אשה⁷.

ומפני זה – אף שמצות נר חנוכה היא מצות עשה שהזמן גרמא, וכל מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות ממנה⁸ – בנדו"ד מחוייבות בה גם הנשים.

וכידוע⁹ מה שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר, שאביו כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, כשהי' עוזב את ביתו לפני חנוכה הי' מצווה לזוגתו הרבנית שטערנא שרה נ"ע שתדליק המנורה בעצמה (אף שהברכות היתה שומעת מא' הגברים)¹⁰.

ג. וביאור הענין בפרטיות יותר¹¹:

בענין המסירת נפש שהי' לישראל בהמלחמה נגד היוונים מצינו דבר שלכאורה אינו מובן:

המלחמה נגד הגזירות היתה באופן של מסירת נפש למעלה מטעם ודעת, דבר שע"פ דין לא היו מחוייבים בזה, ועד כדי כך שגם הנשים לחמו בזה במסירת נפש, ולא חשבו כלל בזה שע"פ דין לא היו מחוייבות בזה?¹²

– ואע"פ שזה (שאין חיוב במסירת נפש) הוא רק שלא בשעת השמד, „אבל בשעת השמד והוא שעומד מלך רשע . . . ויגזור שמד על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצוות, יהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצוות¹³“, ובנדו"ד הי' זה גזירת השמד, הרי בד"א – בגזירה „לבטל דתם או מצוה מן המצוות“, היינו שכופים ואונסים את ישראל לעבור על אחת מהמצוות, משא"כ לצאת במלחמה נגד המלכות הרשעה לבטל גזירות, אין חיוב ללחום במסירת נפש –

וכמו שמובא בגמרא¹⁴ הדוגמא לזה מאסתר המלכה שבפועל לא עברה על הדת

(5) הלכות מגילה וחנוכה רפ"ג.

(6) שבת שם.

(7) רש"י שם. וראה ר"ן שם. וראה לקו"ש חכ"ה ע' 390.

(8) קדושין כט, א.

(9) ראה קונטרס ד"ה ברוך שעשה ניסים להצ"צ (קה"ת, ברקלין תשי"א) ע' 20 סי'.

(10) ואף שבנוגע למעשה לא מצינו שהנשים ידליקו נרות חנוכה בעצמן, י"ל הטעם – שבהדלקת נרות חנוכה ישנם ריבוי פרטים היאך להדליק, „מימין לשמאל“ או „משמאל לימין“, וכוי"כ דעות בזה (ראה שו"ע סי' תרע"א, סי' שו"ת הצ"צ ח"א"ת סי' סו. סי' דרכי חיים ושלום סי' תתיג בסיומו. אנציקלופדי תלמודית ערך חנוכה (ע' רפז ואילך), וש"ג), לכן תיקנו שיצאו י"ח במצוה זו ע"י א' הגברים (וראה ספר המנהגים – חב"ד ע' 68 עוד טעם להנ"ל).

(11) בהבא לקמן ראה ד"ה וישב יעקב גו', ש"פ וישב, שבת חנוכה תשי"ב. לקו"ש וישב-חנוכה תשי"ג

סי'ה ואילך בארוכה.

(12) ראה אוצר מדרשים מדרש מעשה חנוכה ע' 190. מגילת אנטיכוס בארוכה.

(13) רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"ב. וראה נמוקי' (הובא בכס"מ) שם.

(14) סנהדרין עד, ב. וראה פרש"י שם ד"ה קרקע עולם.

מפני ש„קרקע עולם היתה“, ולא עשתה מעשה מכיון שהעכו"ם התכוון רק להנאת עצמו (ולא שהיא תעבור על הדת)¹⁵, וא"כ: מפני מה לחמו (גם הנשים) במסירת נפש בלי כל מדידה והגבלה למעלה מטעם ודעת, והרי ישנה הסברא ד„קרקע עולם“!

ד. והביאור:

מכיון שבנדוד"ד היתה הגזירה בנוגע ל„טהרת המשפחה“¹⁶, שזהו ענין עיקרי ויסודי בקדושת האומה הנוגע לדורי דורות, לכן למרות כל החשבונות באם אכן ע"פ דין נתחייבו בזה, אעפ"כ, מכיון שזה ה' תלוי בקדושת האומה לחמו בזה במסירת נפש – ללא כל חשבונות – למעלה מטעם ודעת.

ועפ"ז מובן מה שהנס היתה ע"י אשה דוקא:

נתבאר לעיל שהנשים לחמו בזה במסירת נפש, לכן זכו בזה מלמעלה שגם הנס יהי' על ידן. ולכן מחוייבות במצות נר חנוכה גם הנשים (כנ"ל ס"ב).

ה. הקב"ה משלם לישראל „מדה כנגד מדה“¹⁷. ולכן שילם לישראל שכר שהוא למעלה מטעם ודעת, שנוסף לזה שעצם נצחון המלחמה ה' נס שלמעלה מדרך הטבע, הנה הראה להם הקב"ה נס גדול עוד יותר במציאת פך שמן הטהור.

ויובן זה בהקדם: דלכאורה מדוע הוצרכו ישראל לנס דמציאת פך שמן טהור, הרי „טומאה הותרה (דחוי)“ בצבור¹⁸, וא"כ ה' מותר להם להדליק המנורה גם בשמן טמא?

והביאור בזה: שהקב"ה שילם להם „מדה כנגד מדה“, ומכיון שהם מסרו נפשם באופן דלפנים ולמעלה משורת הדין (כיון שכנ"ל ה' זה נוגע לקדושת האומה), שילם להם הקב"ה בנס דמציאת הפך של שמן טהור שהוא גם למעלה משורת הדין, שהרי ע"פ דין היו מותרים להדליק בשמן טמא.

ובזה גופא נתוסף בהנס מחיל אל חיל¹⁹, ש„לא ה' בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים“²⁰.

ו. ומזה הוראה לכאור"א:

בדבר הנוגע לקדושת האומה, אין לעשות אך ורק מה שמותר (וצריך) משורת הדין, אלא צריכים להתחזק ולהתאמץ ללכת במסירת נפש למעלה מטעם ודעת,

(15) פרש"י שם ד"ה הנאת עצמו.

(16) מדרש חנוכה שם.

(17) שבת קה, ב.

(18) פסחים עז, א.

(19) ראה בדה"א ואתה ברחמיך הרבים כו' תשמ"ח ס"ג (סה"מ מלוקט ח"ד ע' ק) ואילך.

(20) שבת כא, ב. וראה לקו"ש ח"ב ע' 488.

לפנים משורת הדין, והקב"ה משלם מדה כנגד מדה, שאף בעיניים שיכולים להסתפק במדה מסויימת, נותן הקב"ה בשפע רב – בגשמיות ועד"ז ברוחניות.

*

[אחר כך שאל אחד הרבנים שנוכחו שם (בעת השיחה) את כ"ק אדמו"ר שליט"א שהענין שדיבר הוא ע"ד הנגלה שגם אנו מבינים אותו, ואמר כ"ק אדמו"ר שליט"א:]

איתא בזהר²¹ „אסתכל באורייתא וברא עלמא” – דכשם שבעולמות („עלמא”) ישנו סדר השתלשלות של ריבוי דרגות, עד"ז מובן בנוגע לתורה („אורייתא”). ולכן – אף שהביאור הוא ע"ד הנגלה כו', הרי"ז אחר ההשתלשלות מעיניים ע"ד ה„נסתר”²² („פנימיות התורה”), ששרשם למעלה מעלה, אלא שע"י השתלשלות שלהם בתורה – מתבארים ומשתקפים באותיות פשוטות יותר אבל תוכנם אחד הוא.

[אח"כ שאל הנ"ל עוד (ע"ד ההוראה דמס"נ), ואמר כ"ק אדמו"ר שליט"א:] כ"ק מו"ח אדמו"ר אמר, שצריכים לדבר ע"ד מסירת נפש, ובפרט באמריקה²³.

(משיחת נר ה' דחנוכה, החש"ב)

(21) ח"ב קסא, ריש ע"ב.

(22) שע"י הלימוד בהם הנה אז גם עיני „נסתר” נעשים „נגלה” אצלו.

(23) ראה סה"ש קיץ ה'ש"ת ע' 126, ובכ"מ.

(*) בעת ה„קבלת פנים” של הרה"ח ד"ר א. א. זעליגזאן – (באולם „בענסאן שעטא” מנהטן).

מקץ

... בפ"י, "לאמר" שאינה מדויק. וע"פ פשט, אדרבה הוספת לאמר מורה על בירור גמור ודיוק (ראה רמב"ן שמות ו, י"ד). וגם כאן צ"ל פ כן: דלא רק שמיעה בעלמא שמעתי אלא גם לאמר בבירור גמור ...

(ממכתב כ"ה תמוז, תשט"ו)

(* מא, טו. המו"ל.)

ויגש

... אמרז"ל (פסחים קיט, א) ג' מטמניות הטמין יוסף — שנקרא כן ע"ש יוסף לי ד' בן אחר, שמשדל להפוך גם האחר לבן (אור התורה ד"ה בן פורת בארוכה) — וכוונתו היא שיתגלה המטמון ויפעול פעולתו, והוא בשלשה אופנים: א) שמברך וברכה היא ב"כסף", באהבה, כיזוע מברכת כהנים והובא להלכה בשו"ע — בהשפעות גשמיות עושר וכבוד, שזהו ענין (שם בגמרא) מה שנחגלה לקרח (אוה"ת* ס"פ ויגש). ב) אותם שאינם ממקיימי התומ"צ, עושה אותם לבעלי תשובה, בירור גם מגקה"ט, גרים, שזהו ענין נתגלה לאנטונינוס, ג) במקיימי תומ"צ פועל עילוי באופן עבודת ד' שלהם, שזהו ענין המטמון שמתגלה לצדיקים — ומובן שב' אופנים הראשונים שייכים ביותר עתה, בעוה"ז שבעוה"ז, ואופן ג' הוא בעוה"ב שבעוה"ז, ובפרט ענין לאתבא צדיקייא בתיובתא, וזהו שמסיים שם בש"ס — שיתגלה לע"ל.

ופשיטא שעל כל אחד מהמקושרים ושייכים ליוסף הצדיק, להעשות צנור, ועכ"פ לסייע ולהכשיר את הסביבה שלו, שתהי' כלי מוכן לקבל הוראות והשפעות יוסף, עד הגאולה שלימה ב"ב, שתהי' ע"י הקב"ה בעצמו בבחי' שנק' יוסף, כמ"ש בש"ך הובא באוה"ת* ד"ה ויתן את קולו ...

(ממכתב יום ד' ט"ו טבת, ה'תש"ו)

(* בראשית כרך ב. המו"ל.)

חורף

במה* ששואל למנהג ישראל אשר תורה היא שבליל ניתל אין לומדים עד חצות הלילה, מה טעם בדבר. ואיך אפשרי אשר לימוד תורה יגרום לעניינים בלתי מתאימים ורצוים ואשר לכן נמנעים מלימוד.

הנה לטעם הדבר יעיין בספרי טעמי המנהגים אשר רבים הם ומובאים בהם כמה טעמים בשם גדולי ישראל, וגם מנהגנו הוא כנ"ל, וכמועתק בלוח היום יום י"ז טבת ה'תש"ג ובשם כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, שהוא כדי שלא להוסיף חיות, ואמר, די מתמידים וואס די אַכט שעה איז זיי נוגע בנפש, האָב איך ניט האַלט, וכבר ידוע שהוא רק עד חצות לילה.

(ב) איך אפשר שלימוד התורה יגרום לתוצאות בלתי רצויות ועוד גרוע מזה.

ישנם עוד דוגמאות לזה וגם בנגלה, וכמו לימוד רוב עניינים שכתורה בתשעה באב, לימוד רוב ענייני התורה ע"י אבל, ר"ל, לימוד התורה עי"ז שעליו נאמר ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי. וראה ג"כ הלכות ת"ת לרבנו הזקן פרק ד' סעיף ג' ובקו"א.

(ממכתב י"ב שבט, תשי"ז)

* ראה לקו"ש ח"י ע' 319. חט"ו ע' 554. המו"ל.

ויחי

... כתב כ"ק מ"ח אדמו"ר שליט"א במכתבו מיום ד' סיון ה'תש"א (והעתקתי ב"היום יום" ע' יב) אשר בהיות הצ"צ ילד ולמד את הכתוב ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה, תירגם לו מורו – ע"פ פ"י בעה"ט – יעקב אבינו האָט געלעבט די זיבעצען בעסטע יאָהרן אין מצרים כשכא הביתה מהחדר שאל את זקנו אדמו"ר הזקן, היתכן שיעקב אבינו, בחיר האבות, יהיו מבחר שנות חייו י"ז שנה שגר בארץ מצרים ערות הארץ.

ויענהו אדמוה"ז: כתיב ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גשנה, ואתא 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 עכ"ל.

יש להוסיף דיוק בזה אשר דוקא את יודא שלח, וי"ל הענין כי עדיין אינו מובן פ"י אדמוה"ז אליב"י דבעה"ט גושנה, נעהנטער צום אויבערשטען ב"ה, נעשה ע"י לימוד התורה, ופשיטא אשר גם בהיותם בארץ ישראל ה' יעקב זקן ויושב בישיבה, וכמו שאר האבות (אלא שהכתוב משמיענו שאפ"ל במצרים ה' כן, ראה יומא כת, ב) ולמה נחשבים שני חייו במצרים דוקא למבחר שנותיו, ואי משום הריבוי הניצוצות שהיו דוקא במצרים (תו"א וארא ד"ה ויאמר גו' ויבלע מטה וראה פ' בא סד"ה בעצם) הרי לא נתבררו אלא זמן רב אח"כ אחרי שוימת כל הדור ההוא, ועוד שמלשון אדמוה"ז מוכח שתלוי בלמוד התורה ולא בכירור הניצוצות (ואי משום שכך היא דרכה של תורה חיי צער תחי' ואז אשריך וטוב לך כו', הרי זהו בנוגע לתענוגים, וכמ"ש פת במלח כו' ובזה הרי אדרבה במצרים דוקא אכלו את חלב הארץ, ולא מצינו זאת בהיותם בארץ כנען) – אבל לולא זאת הרי מצרים היא ערות הארץ וא"י שיצאו משם אוריה מחכים בלמוד התורה (ב"ב קנח, ב, ודוחק קצת לומר שאוריה מחכים רק משנכנסו ישראל לארץ וע"ד מרז"ל במגילה יד, א).

ולכן שלח לפניו את יודא דוקא, קבלת עול דעבד פשוט, אשר גם תענוג יש לו בעבודתו בקב"ע, כי תענוג האדון הוא תענוג שלו (ראה קונטרס עץ החיים ספ"ט, ד"ה אחרי ד"א תלכו תרס"ו ועוד) ותענוג האדון בזה עמוק הוא ביותר דוקא בלמוד התורה בארמ"צ, כי בענין עבודת הבירורים יש מקום בשכל שצ"ל הירידה למצרים וכנ"ל, משא"כ ת"ת שלכאורה הוא היפך השכל גם שכל דנה"א, אלא שהוא מעצה עמוקה של האדון גילוי העצמות (אור תורה ד"ה ידוע תדע),

ועיי מדת יהודא גם להעבד תענוג עמוק ועצמי בזה, ולכן עיי ת'ת במצרים דוקא
הוא מבחר שני חייו.

(ממכתב ג' לפרשת ויחי יעקב בארץ מצרים, תשי"ז)



. . . מעורר על דברי הרשב"ם עה"פ דן ידיו, שהמפרש על שמשון לא ידע
בעומק פשוטו וכו', והרי בכמה מדרשי חז"ל פירשו באופן האמור.
דיוק הרשב"ם, שפירושם הנ"ל הם מחלק הדרוש שנתורה ולא מחלק הפשט,
ומבוארת שייכות הרשב"ם בזה יותר – בפירושו ריש פ' וישב, עיי"ש.

(ממכתב כ"ד טבת, תשי"ט)



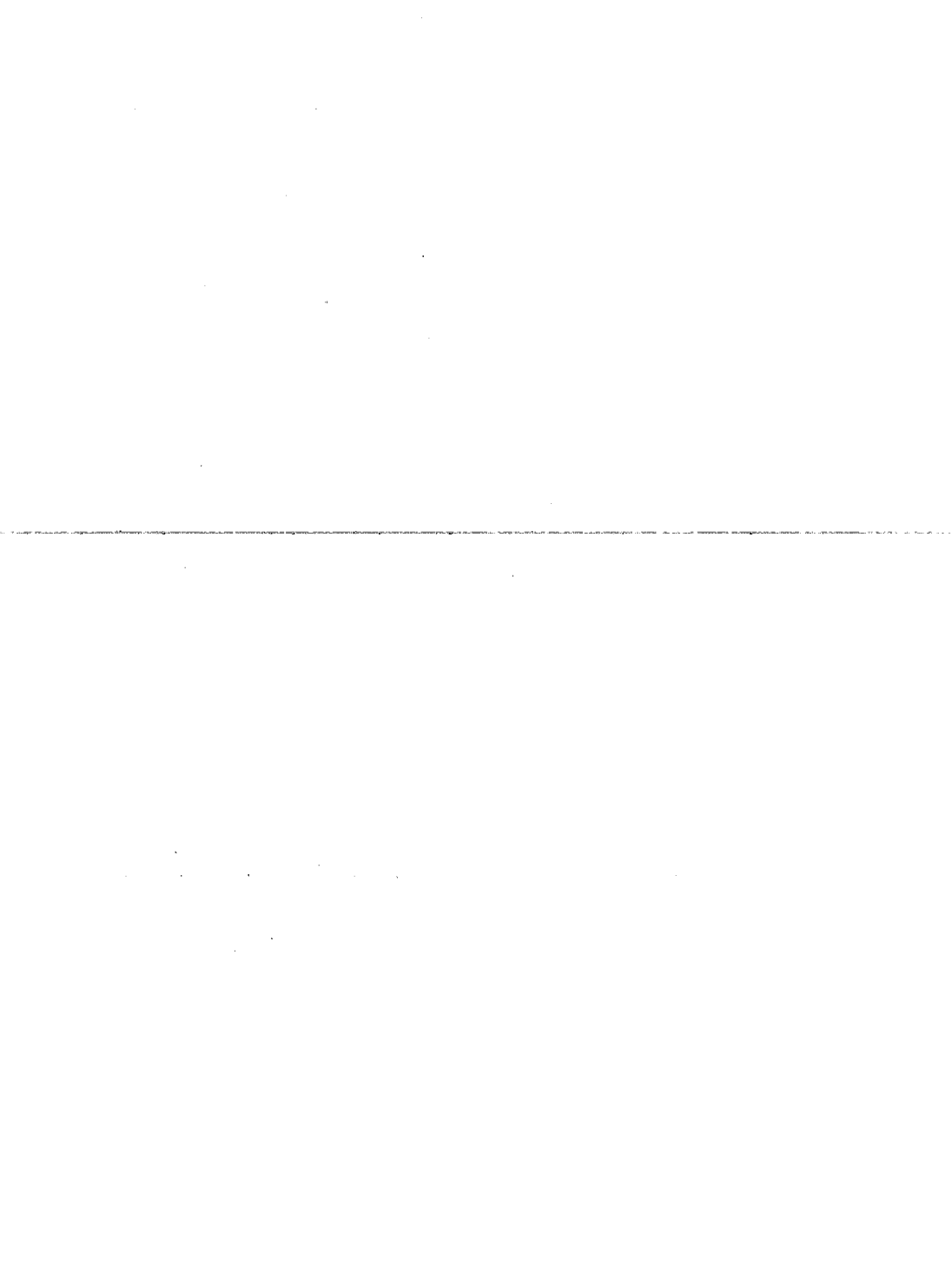
. . . אחכה מכתבו מבשר טוב . . . בהקדם יעוין בת"י עה"פ נפתלי אילה, ובמדרש
הובא בס' צרור המור נפתלי אילה שלוחה על נפתלי נאמר שהי' איש שלום ולו עשו
אביו ואחיו שליח לבשר שלום, וי"ל שייכות נפתלי, מהירות ובשורות טובות ע"פ
המבואר באוה"ת להצ"צ* שנפתלי הוא מל' תפלה וחבור מלמע' מעלה עד למטה מטה
וכשהולך במהירות הוא אך טוב וחסד וכנודע בענין שקדים דאהרן (לקו"ת ס"פ קרח).

(ממכתב ג' ויחי, תשי"ז)

* בראשית כרך ב שפ, א. המו"ל.



מפתחות



מפתח ענינים

אבות סימן לבנים).
ועיין בערכיהם הפרטיים.

אברהם:

36 (ג' המזבחות שבנה. אם קנה א"י ע"י הילוכו בה). 44 (נק' תמים ע"ש המילה). 49 (שלימותו היה בשלילת החסרון דתרח כר', משא"כ יצחק ששלימותו היתה הוספה בקדושה). 61 (חסד. למען אשר יצוה גר'). 75 (חלקו בעקדה. פתח הצנור למס'ג). 82 (הבטחתו לבני יבוס ע"ד כיבושם). 83 (הרו"ד שלו עם בני חת). 87 (ראש לאומה דכלל ישראל, ואב פרטי דכ"א). 104 (התכללות אהבה דאברהם ויראה דיצחק. עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה). 107 (חסד דאברהם ה' בו ג"כ ענין הביטול – ואנכי עפר ואפר). 307 (מס'ג שלו. ויקרא – ויקריא).

ע"ע אבות. מילה. עקדה.

אדם:

ע"ע אנוש. בן-אדם.

אדם הראשון:

285 (חטא אף שה' יציר כפיו של הקב"ה).

אהבת ה':

5 (בכל מאדך). 109 (כמים וכרשפי אש).

אהבת ה', אהבה ויראה:

104 (התכללותם). 105 (אהבה מעוררת קירוב, יראה ריחוק. מעלת הביטול דיראה על הקירוב דאהבה).
ע"ע יראה.

אהבת ואחדות ישראל:

152 (כל ישראל שוים כי כולם משלימים הכלל דכוונת תכלית הבריאה). 217 (כל ישראל ערבים זביז'. כל ישראל גוף אחד ומציאות אחת). 218 (ב' דיעות בהאחדות שבישראל – אם הוא רק בעניני נשמה ומצות, או ששייכת גם לעניני ממון. ישראל הם קומה אחת שלימה, וכמה

א

אב ואם:

240 (הטעם שבעצם ענין של ישראל הולכים אחרי האם ואילו היחוסים כהן לוי ישראל תלויים באב).
ע"ע כיבוד אב ואם.

אב ובן:

20 (חושך שבטו שונא בנו. ככל שתגדל האהבה יגדל העונש).

אבות:

38 (מעשה אבות סימן וגרם למאורעות הבנים). 48 (ג' האבות – ג' דרגות בתמימות). 58 (התחלת עם ישראל הוא מהאבות). 66 (ג' האבות כנגד: גומ"ח ביישנים רחמנים). 107 (מרכבה. מדותיהם אברהם בחסד יצחק בגבורה כר' – אינו מצד שכן ה' טבע נפשם אלא מפני שהיר מרכבה למדה זו למעלה). 116 (ראייתם הג' בתי-מקדש). 117 (מעשה אבות סימן וגרם לבנים). 121 (ג' האבות כנגד תורה עבודה וגמ"ח. כנגד הג' בתי-מקדש). 128 (הטעימן מעין עוה"ב). 135 (מרכבה). 137 (ג' האבות כנגד תורה עבודה וגמ"ח). 177 (לא שלט בהן יצה"ר). 180 (הטעימן מעין עוה"ב). 186 (כל סיפור מהאבות בא ללמדנו ולהשמיענו תוכן מסויים. מעשה אבות סימן לבנים). 225 (האבות ושבטים בחרו להיות רועי צאן שעניני העולם לא יטרידום מהדבקות בה', משא"כ יוסף שעניני העולם לא הטרידוהו). 233 (ע"ד יציאת האבות לחור"ל. קיומם כל התורה). 243 (קיומם כל התורה). 244 (אם ה' אצלם דין אידוסיין וקידושיין). 245 (קיומן כה"ת – אינו במצות שכל גדר קיומן נתהרה רק במ"ע ע"י הציוני). 254 (מאתם הכח לכבוש ארציות עוה"ז. נק' ישרים. מרכבה. מעשה

ע"ע אשה.

אלקים, שם:

31-32 (מדת הדין). 33 (לפעמים פירושו ב"ד של מטה). 34 (לשון שליט ושופט). 225 (מדת הדין). 227 (כני"ל. גילוי שרשו שהוא למע' מהוי').

אליעזר:

90 (ע"ד קפיצת הדרך שלו). 91 (יפה שיחתן של עבדי אבות כו'). 95 (פרשתו ושליחותו שייכת לכללות ענין התורה). 288 (רמז בהשם אליעזר).

אל"ף-בי"ת:

ע"ע מסורה.

אם:

ע"ע אב ואם.

אמת:

50 (מבריא מן הקצה אל הקצה). 77 (ודובר אמת בלבבו). 275 (ג' שאמרו אמת ואבדו מן העולם כו').

אנוש:

130 (השם אנוש מורה על פחיתות בדרגת האדם).

אפרים ומנשה:

226 (מנשה ענינו רק לשלול שכחת בית אבי, אפרים ענינו הפרני כו' ההוספה שע"י אתהפכא). 241 (בשאלת יעקב מי אלה שחשד שאינם ראויים לברכה כו').

ארץ:

ע"ע כדור הארץ.

ארץ ישראל:

36 (אם אברהם קנאה ע"י הילוכו בה). 85 (בעלות כללית ובעלות פרטית דכ"א מישראל. קנייתה בכיבוש ובחזקה. אם בטלה בעלותם של ישראל לאחר חורבן ראשון). 88 (קריאה לשלום בכיבוש ה' אומות). 160 (ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם כו'). 233 (ע"ד קדושתה בזמן האבות, ויציאת האבות ממנה). 249 (טענת אוה"ע לסטים אתם כו'). 251 (עיקר קיום המצות הוא בא"י דוקא. ענין כיבוש א"י ברוחניות). 252 (עתידה א"י שתתפשט בכל

אופנים כאחדות זו). 220 (מבטלת הגלות שבאה בסיבת שנאת חנם). 221 (חבור עצבים אפרים כו'). 289 (אהבת ישראל אהבת התורה ואהבת ה' כולא חד, ושלתם נמצאים בכל ישראל). ע"ע מלך.

אומות העולם:

212 (אינם בגדר טומאה וטהרה. ז' מצות ב"נ ותר"י מצות דישראל אינם חלוקים רק במספר כ"א הם שני סוגים שונים. אין ממהרין מן השמים לפקוד עוונותיהם עליהם. אינם בגדר לימוה"ת). 218 (אין דין צבור בכ"נ). 226 (השפעה עליהם. תיקונם לעת"ל. אם גם ב"נ מחוייבים לכופף כל באי עולם לקיום ה' מצות). 228 (השפעה עליהם). 272 (אם ב"נ מצווה על קדוה"ש, ועל כיבוד או"א. ואם מחוייב במילתא דתליא בסכרא).

ע"ע א"י (ז' אומות). ישמעאל. עשו. קרבנות.

אור:

273 (אור השמש ואור שנברא ביום ראשון). 286 (יתרון האור מן החושך. ויהי אור – בגימט' רחל. ויהי אור – כנגד ספר שמות כו').

אותיות התורה:

ע"ע תורה.

אחדות ה':

158 (לגבי הקב"ה אין שום דבר מסתיר ומעלים כו').

אחדות ישראל:

ע"ע אהבת ואחדות ישראל.

אין עוד:

20.

איסור:

159 (בטעם שיש לדברים האסורים תוקף ומציאות בעולמו של הקב"ה).

אירוסין:

ע"ע נשואין.

איש ואשה:

145 (מוחין ומדות, והחילוק בעבודתם).

ע"ע ישראל. תשובה.

ביטול:

21-22 (המשכת הביטול בארץ למטה). 52-51 (ביטול והנחת עצמותו שבכ"א מישראל). 66 (זוהי נקודת מהותו של כ"א מישראל). 105 (תכליתה לא להיות כאסקופה הנדרסת כו', כ"א להתקרב עי"ז להקב"ה). 106 (ונפשו כעפר לכל תהי' עי"ז דוקא יכול להיות פתח לכי בתורתך). 208 (קיום המצות מתוך ביטול ופשיטות שלמע' מטו"ד ומחשבות). 240 (גם שביעות רצון שמצד הקדושה, הו"ע של ישות ומציאות בפ"ע).

ע"ע אין עוד. צדיקים.

בירורים:

251 (כוונת ירידת הנשמה וכוונת הגלות – לברר הניצוצות). 252 (כ' אופנים: ע"י הליכה למקום הניצוצות; ממקומו – כאבוקה שמתקבצים אלי' הניצוצות).

בית-דין:

7 (עינים בסדר הרגיל, ולפעמים עונשין לצורך שעה כו').

ע"ע דין.

בית הלל ובית שמאי:

301 (לשיטתייהו בכ"מ). 302 (שיטות שמאי והלל בעבודת האדם לקונו – להומרא ולקולא).

בית המקדש:

42 (ביהמ"ק ראשון – צדיקים, שני – בע"ת, שלישי – תכלית הביטול והשלמות דלעת"ל). 68 (המזבח מקומו מכוון במקום העקדה כו'. ועי"ד מקום המקדש). 71 (אם שיעורי הבית הם לעיכובא). 72 (יחודו לישראל). 116 (ראיית הבתי-מקדשות ר-נתינת כח עליהם מג' האבות). 118 (ועשו לי מקדש – הפעולה דבני" וכולל גם חלות הקדושה. ושכנתי בתוכם – הפעולה מ-למעלה. בנין ביהמ"ק חובת הצבור ולא היחיד. שקו"ט בדין שהכל חייבים לבנות אנשים ונשים כו'). 119 (כדין שאין מ-בטלין תשב"ר לבנין ביהמ"ק. בדין שאין

הארץ. בפתגם הצ"צ „עשה כאן א"י"). 254 (הכח לשלוט על ארציות עוה"ז ולכובשו לרשות הקדושה, בא מהאבות, שא"י מוחזקת היא מאבותינו). 317 (אזירה מחכים בלימוה"ת).

ארצות הברית:

ע"ע מס"נ.

אשה:

142 (כיבוד אשתו יותר מגופו). 145 (בינה יתירה באשה יותר מבאיש). 239 (הנאמר ברחל שוויתרה על מעלת עצמה בכדי להיות לעזר לבני' – היא התכונה העקרית שבכל אשה כשרה בישראל עקרת הבית. בטעם שפטורה ממ"ע שהד"ג. ביטול באשה יותר מבאיש).

ע"ע איש ואשה. זכר ונקבה. חנוכה.

אתכפיא ואתהפכא:

208 (עבודת אתכפי', ועבודה שלמע' מ-אתכפיא). 226 (מעלת אתהפכא חשוכא לנהורא).

ב

באר:

116 (הבארות שחפרו האבות, רמזם על הג' כתי-מקדש). 117 (מקומות שנתבאר ענינו כדא"ת. גילוי הוא בידי אדם, אבל נביעת המים הוא בידי שמים, ולכן יש לו דין מעיין). 118 (אם יש לו דין מים חיים).

באר שבע:

232 (מקום הגבול). 284 (חלוקים השמות דבאר שבע בכתובים).

בהמה:

283 (תוהו שבחיקון).

בזרא ונברא:

208 (באין ערוך).

בושה:

61 (מהג' סימנים דישראל כו'. שייכותו להתכונות דרחמנים וגומלי חסדים).

בחירה:

203 (טעם המצאות ענין הבחירה חפשית בישראל).

הם ימים כפשוטם לא כאותם שרוצים לפרש שהכוונה לשש תקופות). 262 (בריאת הרבה מינים שונים, אם בכלום יש תועלת). 264 (שלילת דעת החוקרים בענין המנין לברה"ע). 266 (במארו"ל בונה עולמות ומחריבן שלא קאי על עולמות גשמיים כו'. שיי"ב הם ששת ימים כפשוטם. חשבון השנים לברה"ע). 271 (כבריאת חומר היולי דשמים וארץ). 272 (התחלת המנין מתי הוא: ברה"ש לפני בריאת האדם או ברה"ש שלאחריו כו'). 273 (הפס"ד בניסן או בתשרי. ככה"ה או בא).

ע"ע מים. עש"מ.

ברית:

58 (ברית הדקב"ה וישראל שלמע' מברית התורה).

ע"ע מכול. מילה.

ברכת המזון:

182 (הטעם שצריך להזכיר מלכות בית דוד בכרכת בונה ירושלים).

ברכת המצות:

217 (גם מי שיצא כבר י"ח יכול לברך למי שלא יצא מצד דין ערבות).

ג

גאולה:

ע"ע ביטול.

גאולה:

30 (תלוי' במצות פו"ר כפשוטה, ובמצות פו"ר ברוחניות – הוספת תלמידים וקירוב כ"א מישראל כו'). 43 (הצפי' לגאולה). 122 (זכו אחישנה). 182 (בקשת ותביעת הגאולה). 213 (אף שכמה מבני"א לא עשו תשובה עדיין כו'). 235 (בקשת ודרישת הגאולה). 276 (סמיכת גאולה לתפילה). ע"ע גלות. לע"ל. משיח. פנימיה"ת.

גבורה:

108 (בשרשה אין ענינה דין וצמצום כ"א תגבורת החיות).

גבר:

66 (ר"ת: גומ"ח ביישנים רחמנים).

בונין בלילה וביו"ט). 120 (מהחילוקים דמשכן וביהמ"ק: בידי שמים, בידי אדם. דירת עראי, דירת קבע. ביהמ"ק השני שייך יותר למעשה ידי אדם מאשר ביהמ"ק הראשון). 121 (אם בנין ביהמ"ק השני הי' כולו ע"פ נביא. ג' הבתי"מקדשות כנגד הג' אבות. ביהמ"ק השלישי בניינא דקוב"ה ונצחיו). 122 (ביהמ"ק הג' ע"י משיח או שיגלה ויבוא מן השמים. ביהמ"ק הג' בא ע"י עבודת ישראל בכל זמן הגלות). 123 (מקדש אד' כוננו ידך. הנצחיות במעשה ידי משה ורוד – משכן ומקדש).

בכורים:

ע"ע גר.

בכל מאדך:

ע"ע אהבת ה'.

בן:

105 (בן ועבר – אהבה ויראה. ב' דרגות אלו בכנ"י).

ע"ע אב ובן.

בן-אדם:

130 (מדגיש שכל מעלתו הוא רק בזה שהוא בן אדה"ר).

ב"נ:

ע"ע אוה"ע.

בעלי עסק:

ע"ע יושבי אוהל.

בע"ת:

ע"ע צדיקים ובע"ת.

בר-מצוה:

288 (בן י"ג למצות למדים משמעון ולוי').

בריאות:

ע"ע נשיאי ישראל.

בריאת העולם:

1 (בתחילה עלה במח' לברוא את העולם במדה"ד כו'). 3 (טעמי הבריאה, ונתאהו כו' שלמעלה מהטעם). 4 (הקב"ה אינו מוכרח בנדודי הבריאה). 259 (התהוות תמידית. חידוש הישנות וחידוש דמעיקרא). 260 (הכרת שיטת ברה"ע יש מאין ושלילת שיטת ההתפתחות כו'. ששת ימי הבריאה

ד

דברי סופרים:

27 (מצות שהם הוספה מד"ס על ה-
דאורייתא – אם חל בהם קיום המצוה
דאורייתא. בשיטת הרמב"ם דקרי גם
לדאורייתא בשם ד"ס.) 131 (אף שכבוד
ועונג שבת הם מד"ס, הרי קיומם הוא חלק
מגוף ועצם קיום מצות שבת שמ-
דאורייתא).

ע"ע גברא וחפצא.

דואג:

275 (אמר אמת ונאבד מן העולם כו.).

דובער, כ"ק אדמו"ר האמצעי:

18 (הסיפור ע"ד צערו מהקללות שכתרו-
כחה).

דוד:

42 (מלכות נצחית). 43 (הוא מלך המשיח).
52 (לרוד מכתם. ג' דרגות בתמימותו). 89
(קנייתו עיר היבוס). 97 (אופן מלכותו
בסוף ימיו ביחד עם שלמה בנו). 98 (כשברח
– אם הי' לו דין מלך). 188 (יצא מפריץ.
הקים עולה של תשובה).
ע"ע מלך.

דין:

1 (היתרון שבמדה"ד על מדת החסד ו-
רחמים). 309 (בהציווי לדון דין אמת
לאמתו).
ע"ע ב"ד. ברה"ע.

דירה בתחתונים:

6. 7. 136. 30. 137-38 (קביעות העבודה
דירה בתחתונים וענינה לעת"ל). 139
(עצם ופנימיות הדירה בתחתונים היא
בישראל דוקא). 249.
ע"ע ברה"ע. הפצה ושליחות.

ה

הבל:

ע"ע קין והבל.

הולדה:

111 (אם היולדת לטי יולדת למקוטעין).

גברא וחפצא:

156 (איסור גברא וחפצא בדין טומאת ע"ז
מדרבנן).

ע"ע נסיונות.

גוף ונפש:

275 (הגוף קטן מהכיל את עצם הנשמה.
נפש של תינוק יכול להחיות גופו של
עוג).

גיד הנשה:

54 (החידוש במ"ת אף שנצטור עלי'
לפני"ו). 56 (כנ"ל). 148 (שקר"ט בטעמו.
מה שדבר כללי כזה הצלת יעקב וישראל כו'
נקבע רק באיסור פרטי דגה"נ). 288 (לכמה
דיעות אסור גם בהנאה).

גילה:

ע"ע שמחה.

גלות, זמן הגלות:

23-122 (מעלת העבודה במס"נ וקב"ע כו'.
משה עניו מדרא דעקבתא דמשיחא). 146
(מעלת העבודה במס"נ). 148 (שמירת
הקבי"ה על בני"ג בגלות). 182 (כבר עברו כל
עניני הגזירות ושמדות). 220 (בסיבת
שנאת חנם). 27-226 (לא להתפעל מ-
המניעות ועיכובים דוה"ג כ"א אדרבה
לשלוט עליהם ולהפכם לקדושה). 235
(שלילת היראה מן הגלות כי ניתנו לנו
הכוחות כו'. מעלת העבודה במס"נ. שכינ-
תא בגלותא). 251 (כדי שיתוספו עליהם
גרים, ניצוצות דקדושה). 254 (שליטת בני"י
על הגלות). 255 (אינו אלא בשביל הגאולה
שע"י).
ע"ע גאולה.

גר:

87 (אם גר מביא בכורים וקורא. שייכותם
לאברהם ולירושת הארץ. לעתיד יטלו חלק
בארץ). 162 (מוחלין לו על כל עונותיו.
כקטן שנולד).
ע"ע גלות.

גשמיות:

ע"ע דירה בתחתונים. הלכה. יש.

122 (אדם משעה שנולד מתחיל ל-
התייבש).
ע"ע פו"ר.

היולי:

271 (אם חומר היולי אחד לשמים ולארץ).

הלכה:

232 (רק למטה ע"י נשמה בגוף. פעולתם
בעולם – הליכות עולם. היא תכלית כוונת
התורה).

העלמות והסתרים:

ע"ע נסיונות.

הפצה ושליחות:

29 (היא מצות פו"ר ברוחניות. ולערב אל
נחז ידך, גם לעת זקנותו). 30 (מקרכת
הגאולה). 140 (העילוי בעבודת השליחות
כו' בא לידי גילוי בלימוד תורתם
ובעבודתם בתפילה). 167-68 (מצות פו"ר
ברוחניות. ע"י מחליץ עונותיו. שלילת
טענת קשוט עצמך כו'. חטוף ואכול כו'.
הר"ע הצלת נפשות). 221 (ע"י קירוב
הבריות לתורה מביאים הגאולה. לא ח"ו
קירוב התורה לבריות ע"י פשרות כו'). 228
(בכוחו של נשיא הדור לא רק שאין
מתפעלים מההעלמות והסתרים כ"א גם
מהפכים אותם). 315 (עשיית בע"ת
והכשרת הסביבה שלו להיות כלי מוכן
להוראות והשפעות נשיא הדור).
ע"ע אוה"ע. פנימיה"ת. פשרות.

השגחה פרטית:

149 (חידוש הבעש"ט ע"ד השג"פ גם ב-
דצ"ח). 150 (כל פרט בעולם והבריאה
נוגע להשלמת כללות הכוונה. השג"פ
המיוחדת שעל ישראל. בעין אחת, ובשתי
עינים).

התהוות:

ע"ע ברה"ע.

התחלה:

ע"ע סיום.

התקשורות:

283. 298. 315. 317.

ז**זבולון:**

134 (שמו ע"ש הפעם יזבלני גו'. שייכותו
המיוחדת ליעקב אף שיעקב הי' ענינו תורה
כו').

ע"ע יששכר וזבולון.

זית:

179 (כשכותשין אותו מוציא שמנו).

זכר ונקבה:

141 (יעקב הקדים זכרים לנקבות כו', וסדר
הקדימה ע"פ תורה). 144 (לעת"ל נקבה
טורבב גבר).

ע"ע איש ואשה. אשה.

זמן:

271 (מחודש. במארז"ל שהי' סדר זמנים
קודם לכן).

זקנה:

ע"ע הפצה ושליחות.

זרח:

188 (בטעם שלא זכה בבכורה. זרח ופרץ –
שמש ולבנה).

ח**חברון:**

42 (ע"ש החיבור דבני" והקב"ה). 67 (ע"ד
הפרעות שאירעו בחברון).

חוקים:

309 (בהנהגה ע"פ שכל בלבד יש מקום
לטעות כו').

חזקיה':

276 (נענש על שלא עסק בפו"ר, ותפילתו
היתה אשר הטוב בעיניך עשיתי – ססמך
גאולה לתפילה).

חטאת:

ע"ע קרבנות.

חידוש:

12-13 (החידוש תלמיד ותיק בתורה הוא
מצד גודי המקבל, משא"כ מצד הנותן כבר
ניתן זה בסניג).
ע"ע ברה"ע.

והולך או פוחת והולך. בשעת הנס לא ידעו עדיין לכמה ימים יספיק השמן כו'. 303 (כו"ל). 304 (בטעם שהי' צריך לנס אף שטומאה דחוי' בצבור). 306 (במנהג בית הרב לתת שמן בנ"ח שידלק לפחות חמשים מינוטין. אם אפשר להדליק קודם זה"כ. אם יוצאים הדלקת נ"ח בנר חשמלי). 307 (בטעם שנצרך לנס הפך. מצד הדין טומאה הורחה כו'. מס"נ דחנוכה). 308 (כו"ל. המצוה, ומהדרין, ומהדרין מן המהדרין – נגלה, רזין, רזין דרזין). 309 (להשכיחם תורתך, חוקי רצונך. טמאו כל השמנים – שכל דלעו"י נגד שכל דקדושה). 310 (מס"ג. משתשקע החמה. מוסיף והולך. כנגד נצח או הוד. אינה בטלה לעת"ל). 311 (נר הי' דחנוכה). 13-312 (ע"ד חיוב נשים בנ"ח ובמארז"ל שאף הן היו באותו הנס. בטעם שנלחמו בניי' אז במס"ג). 313 (בנס השמן אף דטומאה דחוי' בצבור). ע"ע ין.

חסד:

61 (מהג' סימנים דישאל). 65 (חסד שמצד הביטול, ולא ידך חסד דישמעאל שמצד הגאווה וישות).

חסידיים:

289 (גם המתנגדים יבואו להכרת האמת ש- כ"א מישאל הוא חסיד).

חסידות, חסידות חב"ד:

ע"ע פנימיה"ת.

חפצא:

ע"ע גברא וחפצא.

חרון:

137 (פעולת יעקב דוקא בחרן – חרון אף של מקום בעולם).

חתך:

161 (מוחלין לו כל עונותיו). 163 (בטעם וגדר תענית חו"כ כיום חופתין).

ט

טבילה:

ע"ע מקוה.

חכמות חיצוניות:

195 (חכמת מצרים. בשנים כתיקונם גם הי' ידיעה בחכמות אוה"ע באה מן התורה. אפשר לסמוך על מסקנת חכמי האומות להלכה למעשה). 196 (חילוקם מחכמת התורה. אינם קשורים עם מעשה ובירור). 260 (שלילת תורת ההתפתחות שמיסדה דארווין כו'. לפעמים גם בספרי גדולי ישראל כתבו פירושים בתורה שאינם אמיתיים רק להיטיב יחס האומות כו' ל- תורתנו הק'. עניני המדע מבוססים רק על יסודות הלקוחים מהטבע והחוש. כמה ממסקנות המדע הם השערות וגם סותרות זא"ז). 264 (ע"ד הנ"ל). 268 (גדולי ישראל שרצו להתאים כו' – כו"ל). 269 (פתגם החכם: אהוב אפלטון אהוב אריסטו אבל אהוב את האמת יותר מכולם). 270 (כמה מהם בתור השערות בלבד כו'). ע"ע ברה"ע. חנוכה.

חנוכה:

124 (נרות חנוכה באו ע"י מס"נ דבניי' – לכן אין בטלים לעולם). 149 (הי"ט נקבע על נס הפך אף שעיקר הנס הי' בנצחון המלחמה). 196 (טמאו כל השמנים כו' – חכמות חיצוניות). 203 (כי נר מצוה גוי. אור הבא מתוך החושך. המס"ע דחנוכה). 204 (נצחון המלחמה בכ"ד או בכ"ה. אם קבעום רק להלל והודאה או גם למשתה ושמחה. נקבע בעיקר על נס הנרות או מפני נצחון המלחמה). 205 (הרמוז „חנו בכ"ה"). אם הוא כיום המנוחה או כיום הנצחון). 206 (בחנוכה נקבע הי"ט על עצם ההצלה ועל אופן ההצלה, כפורים רק על עצם ההצלה). 209 (בנוסח ועל הנסים: וטמאים ביד טהורים כו' – דלכאו' מה זה שייך ל- התגברות כו'). 211 (ע"ד המתיונים, ורק מיעוט מבניי' נשאר שלימים בגלוי עם הי'). 298 (טמאו כל השמנים – התגברות חכמות חיצוניות, עד שמצאו פך אחד כו'. הלל והודאה. שייכותה ל"ט כסלו). 299 (מוסיף והולך באור מיום ליום). 301 (מוסיף

הז' מצות דב"נ כו'. הוא פועל על ישראל שעניני הגלות לא יפריעו, ושארדבא – הפכום וישלטו עליהם). 227 (כל ישראל נק' ע"ש יוסף). 241 (נישואיו לאסנת). 247 (מעלתו על האבות והשבטים. שמירתו את השבת). 249 (וימת יוסף גו'). 254 (שליטתו על מצרים בגלוי וזמה הוא הנתינת כח לבניהם לשלוט על הגלות). 255 (בטעם קבורתו במצרים). 297 (החסד שבמכירתו). 315 (ע"ש יוסף ה' לי בן אחר. הקב"ה נק' יוסף).

ע"ע אבות.

יוסף יצחק,

כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע:

67 (סיפור ע"ד זמן חזרתו מביקורו באה"ק כששמע ע"ד הפרעות בחברון ונחלה מ- גודל הצער כו'). 228 (הרמז בשמו. נתינתו הכח להפוך את ההעלמות והסתרים דזה"ג). 281 (מנהגו בעת שהי' סנדק כו'). ע"ע מס"נ.

יושבי אוהל ובעלי עסק:

136 (מעלת בעלי עסק – המשכת הקדושה בגשמיות העולם). 137 (בזה"ז רוב בני"ה הם בעלי עסק). 139 (העילוי דבעלי עסק, מתגלה בהם בעבודתם בתורה ותפילה). 213 (רוב בני"ה אינם יושבי אוהל אלא בעלי עסק ורוב היום בעסק, אבל באיכות עיקרו הוא הזמן שעוסק בתורה ותפילה כו'). 291 (התעסקות כדא"ח כבעלי עסקים בקביעות יותר. גם אלו שפרנסתם הגשמית היא מהתורה – הם לפעמים בעלי עסקים).

ע"ע יששכר וזבולון.

יחוסים:

ע"ע אב ואם.

יחידה:

5. 298.

יסורים:

18 (גם זו לטובה, ולמע' מזה „ברכתא נינהו" גם בגלוי). 201 (מכניעים לכו של אדם לעשות תשובה). ע"ע נסיונות.

טבע:

ע"ע ברה"ע. נס וטבע.

טבת, י' טבת:

220 (המצור על ירושלים למעליותא – אהבת ואחדות ישראל).

טהרת המשפחה:

313 (בדבר הנוגע לקדושת האומה צ"ל עבודה במס"נ כו').

טוב:

1 (טבע הטוב להטיב). 276 (והטוב בעיניך עשיתי סמיכת גאולה לתפילה. יסוד).

טומאה:

212 (עכר"ם אינם בגדר טומאה וטהרה). ע"ע עבודה זרה.



יבוס:

ע"ע ירושלים.

יגיעה:

299 (יגיעת ומצאת).

ידיעה:

173 (ידיעת המציאות, המהות).

יהודה:

218 (ערבותו על בנימין. ענינו מלכות – מלך שבשבטים).

יום הכפורים:

165 (אם מכפר בלי תשובה). 167 (שייכותו לישראל).

יום טוב:

104 (ג' רגלים כנגד הג' אבות).

יון:

311 (מקומה, וביחס לנס חנוכה).

יוסף:

198 (מכירתו ותשובת אחיו). 222 (הסימן שמסר ליעקב ע"ד עגלה ערופה). 224 (הנתינת כח מיעקב לעמוד בצדקו במצרים. קישורו עם יעקב). 225 (הראשון שירד מצרימה. הטרדות דמצרים כו' לא הט' רידוהו מתכלית הדביקות באלקות). 226 (מלשון הוספה, יוסף ה' לי בן אחר. בשלי- תתו על המצרים היתה כוונתו שיקימו את

יעקב:

48 (איש תם). 49 (מעלתו על אברהם ויצחק שנשאר כתימותו גם ביציאתו מחוץ ל־גבול הקדושה). 50 (מדת אמת, מכריח מן הקצה אל הקצה. מטתו שלימה). 52 (נולד מהול). 108 (נחלה בלי מצרים). 125 (כנ"ל). 128 (ביקש לישב בשלוה. אז תתענג גוי' והאכלתיך נחלת יעקב אביך – שלימות התענוג דעוה"ב בעוה"ז). 131 (מטתו שלימה). 134 (שייכותו המיוחדת לזבולון. עיקר ענינו תורה). 135 (הטעם שהצליח והעמיד שבטים בבית לבן, אף שלא הי' אז באהלה של תורה). 136 (כולל נשמות כל ישראל. מטתו שלימה). 137 (כל תורתו מסר ליוסף). 141 (הקדים הזכרים משא"כ עשו כו'). 146 (הי' מוכן להגאולה, ולכן שלח מלאכים כו'). 154 (הוא העצם דכלל ישראל). 176 (ביקש לישב בשלוה כו'). 179 (מדתו אמת). 181 (שלות יעקב בארץ מצרים). 188 (מלחמת לבן ועשו – עבודת ברור הלעו"ז). 182 (מצידו הי' מוכן להגאולה). 186 (אחיזתו את עשו לעכבו שלא יצא ראשון). 224 (מה זרעו בחיים כו'). 228 (עבודתו בכירורים עם לבן גרתי כו', ע"ד עבודת יוסף במצרים). 229 (ע"ד יראתו לירד מצרימה). 244 (קידושו ללאה ורחל). 254 (שליטתו על מצרים בגלוי – שעלה נילוס כו'). 297 (אם חלומו הי' מהרהורי לבו). 317 (ויחי מבחר שנותיו באמ"צ ע"י לימה"ת שם. ואת יהודה שלח גי'). ע"ע אבות. יוסף.

יצחק:

48 (עולה תמימה). 49 (מעלת שלימותו על השלימות דאברהם. נולד בקדושה והי' הראשון שנולד יהודי. נימול לשמונה). 75 (חלקו וחלק אברהם בעקדה. נתקדש ב־קדושת עולה). 79 (כנ"ל). 103 (מדתו יראה ופחד, ולאירך שייך לאהבה וחסד נולד בפסגה. שמו ע"ש הצחוק והשמחה. ויגדל מאד. וארכה את זרעו ואתן לו את יצחק).

104 (התכללות עבודת יצחק ואברהם). 106 (היראה וביטול דיצחק הכנה לתגבורת החיות והתרחכות האמיתית כו'). 107 (רח"ב בות דקדושה. לעת"ל כי אתה אבינו). 108 (גבו' דעתיק. נק' ידיד). 109 (יצחק אהבה כרשפי אש, ואברהם אהבה כמים). 121 (שייכותו המיוחדת להג' בתי־מקדשות). 244 (קידושו את רבקה). ע"ע ע"ע אבות. עשו.

יצר"טוב ויצר הרע:

144 (ככל לבכך – בשני יצריך). 250 (יצה"ר – הגוי שבישראל). 288 (אקדמי' טענית'). ע"ע צדיקים.

יראה:

108 (שרשה ממדת הגבו' שלמעלה ש־תכליתה תגבורת החסד). 208 (שרש למל"ת, וגם למ"צ). 229 (לשון „ירא" ולשון „מיצר" – חילוקים). ע"ע אהבת ה', אהוי"ר.

ירושה:

101 (ירושת שררה).

ירושלים:

82 (בהבטחת אברהם לבני יבוס ע"ד כי בושם). 89 (דוד קנאה לישראל כו'. לא נתחלקה לשבטים). 221 (המצור על ירושלים למעליותא – אהבת ואחדות ישראל).

ירידה צורך עלי':

252.

יש:

138 (אמיתית מציאותו של יש הגשמי הוא יש האמיתי).

יש מאין:

ע"ע ברה"ע.

ישמעאל:

167 (אם הי' לו די' ישראל). 191 (קנאת בני ישמעאל בישראל יותר משאר האומות). 193 (כנ"ל).

ישראל:

5 (בכוחם להגיע למע' מגרדי הכריאה). 30 (הם מגלים בעולם את „אמתת המצאו").

- לו ית'.
- ע"ע ארץ ישראל.
- כיבוד אב ואם:** 272 (אם ב"נ מצווה ע"ז).
- כלאים:** 145 (טעמו. היתרו בכגרי כהונה ובציצית).
- כלל ופרט:** 152 (בישראל כל פרט נוגע בשוה כמו ה-כלל).
- כללי הש"ס:** 301 (כשיש ב' מ"ד בטעם הדין, ואין נפ"מ ביניהם, שקולים הם ויבואו שניהם).
- כללי רש"י:** ע"ע שלמה, רש"י.
- כנען:** 231 (מעשיהם מקולקלים מכל האומות).

- כסלו, י"ט כסלו:** 170 (בסיבת המאסר). 179 (ע"ד מארז"ל הזית כשכותשין אותו מוציא שמנו). 289 (במנהג אי אמירת תחנון בו). 290 (יום סגולה). 298 (ר"ה דפנימיה"ת. קישורו עם חנוכה). 299 (הוראה לעמידה בתוקף ו-התגברות על המניעות כו').

- כפל:** ע"ע שלמה, רש"י.
- כתובה:** 247 (גדרה לפני מ"ת).

ל

- לאמר:** 315 (פירושו).
- לב:** ע"ע מוחין ומדות.
- לבנה:** 8 (טענתה ומענה הקב"ה כו'). 9 (איך הי' ההבדלה דיום ולילה קודם מיעוט הלבנה). 13 (אם גם לפני מיעוט קיבלה מהשמש. לית לה מגרמה כלום). 14 (תכליתה שתהא כאור החמה). 102 (קיימא סיהרא באשלמו-תא). 274 (בענין ליקוי לבנה). ע"ע שמש ולבנה.

- 51 (עצם נקודת הרצון שיש בכ"א מישראל שאינו משתנה לעולם). 58 (ישראל קדמו לתורה. התחלת עם ישראל מהאבות, ולידתה מיצ"מ). 61 (ג' סימנים רחמנים ביישנים וגומ"ח כו'). 138 (נצחיים). 150 (השג"פ מיוחדת עליהם). 151 (הבחירה בישראל. ישראל ותורה תכלית הבריאה). 152 (השגחתו ית' בכל פרט ופרט שלהם בשוה). 153 (חלק ה' עמו, חלק מן העצם, עצם אחד כביכול עם הקב"ה. נחקקה צורתם במחשבת האב). 154 (בעצמיות שבכל איש ישראל נתפס העצם של הכלל כולו). 159 (רק ישראל הדבוקים בה' יש להם מציאות אמיתית). 167 (כ"א מישראל רצונו לקיים כל המצות). 203 (חלק אלוקה ממעל ממש). 218 (גוג אחד בארץ). 240 (חלק אלוקה ממעל למעלה מהתחלקות לפרטים). 250 (היותם לעם הוא ע"י התורה).
- ע"ע אב ואם. אהבת ואחדות ישראל. אוה"ע.

- יששכר:** 287 (ישכר – יששכר).
- יששכר וזבולון:** 134 (עשו שותפות יששכר יוצא לפרקמטיא כו'). ע"ע זבולון, יושבי אהל ובעלי עסק.

כ

- כז:** 96 (כזה – כ"ד ספרים דאורייתא).
- כדור הארץ:** 260 (ע"ד הכתובים המורים על מהלך השמש והירח ועמידת הארץ, ושיטת המדע בה).
- כהן:** 298 (כה"ג יושב במקדש כל היום כו' – נקודת היהדות שבכ"א).
- כיבוש:** 251 (עבודתם של ישראל לכבוש ארציות וגשמיות ארצות העמים ולעשותם דירה

בשר. העילוי שבו. אם יחזרו יהיו גשמי ברכה. לטהר את הארץ. 19 (ברוחניות הו"ע שכולו קדושה. בדוגמת מי מקוה). 20 (ענין ירידתו בא"י. ביטול הארציות ושקיעתה כולה במי הדעת הטהור). 21 (תחילת הכשרת העולם והכנתו לשלימותו בזמן הגאולה). 22 (נח ראה עולם חדש). 31 (הכריתות ברית לאחר המבול). 34 (אף הבהמות השחיתו דרכם כו'). 273 (כמה זמן נמשך).

מדות:

ע"ע מוחין ומדות.

מדע:

ע"ע חכמות חיצוניות. כדור הארץ.

מהות, מציאות:

ע"ע ידיעה.

מוחין ומדות:

145-46 (עבודת המוחין ועבודת הלב ומדות – מעלתן זה על זה ואיזה מהם צ"ל קודם. מוח שליט על הלב. עצם הנפש מתגלה בלב דוקא).

מזבח:

36 (ג' המזבחות שבנה אברהם). 39 (מזיח מזין מחבב מכפר). 42 (הוא עיקרו של ביהמ"ק). 71 (כני"ל). ע"ע ביהמ"ק. מנורה. קרבנות.

מחלוקת:

165 (הכלל שאין להרכות במחלוקת).

מחשבה:

23 (במקום רצונו ומחשבתו של אדם שם הוא נמצא).

מיכאל:

283 (לדיעה א' הציל את לוט. מקריב נשמתן של צדיקים).

מילה:

44 (אברהם נק' תמים ע"ש המילה. ב' הענינים: שלא יהי' ערל, שיהי' מהול). 47 (כני"ל. בטעמי המצוה). 51 (ענין 'ג' שב- מצות מילה – עצם פעולת המילה. הטפת דם ברית בנולד מהול). 52 (צערא דינוקא. קשורה עם ביטול והנחת עצמותו של האב.

לוט:

283 (איזה מלאך הצילו. אם הי' צדיק).

לוי:

288 (רמז בהשם לוי).

לחם:

195 (ענינה חכמה ושכל). 196 (תורה).

ליקוי חמה ולבנה:

ע"ע לבנה. שמש.

לעתיד לבא:

6 (ביטול גדרי העולם). 14 (אור הלבנה כאור החמה). 17 (עסק התומ"צ יהיו עליות רק בקדושה גופא כו'). 20 (מלאה הארץ דעה גר' כמים לים מכסים. הקב"ה עושה להם כנפים כו' ושטין ע"פ המים). 22 (שמים חדשים וארץ חדשה). 42-43 (שלימות התגלות אלקות ושלימות עבודת ה'). 122 (הגילויים דלעת"ל תלויים בעבור דתנו בזה"ג). 137 (מלאכתן נעשית ע"י אחרים. לאחר ואת רוח הטומאה אעביר גר' – מדוע יהי' צורך בעבודת זבולון דירה בתחתונים כו'). 144 (נקבה תסובב גבר). 146 (כני"ל. ועלו מושיעים גר'). 169 (נישואין דכנס"י והקב"ה). 171 (כמים לים מכסים). 172 (צ"ל הכנה למצב של ימוהמ"ש שלא יהי' באופן פתאומי. עולם כמנהגו נוהג). ע"ע ביהמ"ק. גאולה. מבול. משיח.

לשם שמים:

23 (כל מעשיך לש"ש). 212. 239 (כל מעשיך יהיו לש"ש).

לשמה:

40 (המעלה דעבודה שלא לשום שכר כ"א כליל לכבוד ית'). 42 (כני"ל). ע"ע שכר ועונש.

מ

מאיר, ר"מ:

277 (ע"ד שינוי המלים בתורתו של ר' מאיר. ריש הלבירין בימיו).

מבול:

16 (ביאור המדרש שע"י המבול חזר העולם לתחילת ברייתו מים במים. לשחת כל

קיד של המלוכה, ומלך בעצם – ההתנשאות בנפש. גדרים בירושת המלוכה). 101 (מלכי בית דוד כתר דוד הולמתו). 105 (עבר מלך מלך). 151 (מרידה במלך היא אפי' שעושה נגד רצונו בפרט א'). 220 (מלכות בית דוד עיקר המלכות. ע"י המלך נעשים כל ישראל לאחדות ומציאות אחת).

ממזר:

242 (ממזרות דרבנן).

מנורה:

219 (מקשה דמנורה). 304 (קידוש השמן למנורה כו'. חינוך המנורה בהדלקה אף שהדלקה לאו עבודה היא). 306-307 (אם השולחן המנורה המזבח והפרוכת מעכבין זא"ז).

מנחם מענדל,

כ"ק אדמו"ר הצ"צ:

252 (פתגמו „עשה כאן א"י").

מנין השנים:

ע"ע ברה"ע.

מנשה:

ע"ע אפרים ומנשה.

מסורה:

271 (ב' שיטות במסורה דא"ב רבתי).

מסירות נפש:

40 (למע' מעבודת התומ"צ ומעבודת ה' תשובה). 75 (פתיחת הצנור ע"י אברהם). 80 (מעלת מס"נ כפועל על מס"נ בכח). 307 (דרע"ק ודא"א). 313 (בדבר הנוגע לקדושת האומה צ"ל עבודה במס"נ). 314 (הוראת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע לדבר על מס"נ בפרט באמריקה).

ע"ע גלות. קדוה"ש.

מספרים:

2-3 (השלימות במס' עשרה בכמה ענינים).

מעין:

ע"ע כארות. מקוה.

מעכה:

284 (שם איש או אשה).

מערת המכפלה:

ע"ע אברהם.

ג' הענינים שבמצות מילה). 53 (הפסוקים שמהם למדים מצות מילה). 54 (קיומה מצד הציווי במ"ת, ושייכותה לבריתו של א"א שלפני מ"ת). 57 (מצוה פרטית, וברית כללי על הקשר דהקב"ה וישראל). 58 (לפני הברית דתורה. בטעם שחייבים עלי' כרת). 59 (ע"ש שייכותה לאב). 279 (לעשות מילה לחוד ופריעה לחוד, וברין מציצה בפה). 280 (ע"ד חיוב מציצה. ע"ד מילת משוך מדרבנן). 281 (האדם מוקף במצוה זו בכל זמן ומקום. קיום מצות מילה דהאבות היתה גם בגשמיות כמו המצות דלאחר מ"ת. מנהג כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ בהיותו סנדק לתת התחלת תשלומין שכר לימוד עבור הנימול. 282 (שייכותה לענין פנימיה"ת. באלו שלא נימולו כו'. מה להקדים עמם חינוך הכשר או מילה).

מים:

16 (בתחילת הבריאה הי' כל העולם מים במים). 20 (כנ"ל). 118 (מים חיים). ע"ע מקוה.

מיתה, הסתלקות:

223 (מיתה רוחנית היא הפסקת הדביקות במקור חיותו הקב"ה).

מלא וחסר:

111 (השינויים דמלא וחסר במקרא אינם ענין המעורר קושי בפשש"מ).

מלאכים:

274 (אם יש להם גוף). 283 (במה שאין עושים ב' שליחיות). 285 (אם שייך שיעשו נגד רצון ה').

מלחמה:

159 (כי תצא למלחמה, על ולמעלה מ' אויביך. ושכית שכיו). 209 (נצחון במלחמה בזכות העוסקים בתורה).

מלך, מלוכה:

85 (בעלותו על המדינה). 97 (אין מלכות נוגעת בחברתה כו'). 99 (חילוק בדין ירושת המלכות לבניהם אחריהם בין מלכות בית דוד לשאר מלכים). 100 (עיקר המלכות שייך לזרע דוד. שני ענינים במלכות: התפ-

מצות:

40 (תומ"צ הם מזון הנפש). 149 (אין לנו ידיעה בטעמי כל פרטי המצות). 151 (הם רצונו ית' וברצון אין חילוק בין קלות ל־חמורות. לפעמים כשחסר פרט חסר בהכלל כולו). 153 (בטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה). 154 (במצוה פרטית אחת תופסים כל הרצון של כל המצות). 223 (תורה ומצות – מזון ולבוש). 307 (צריך לשלם מחירן ולא במגנא).

מצרים:

181 (מקולקלין שבאומות). 195 (מקור לחכמות העולם). 224 (ערות הארץ). 231 (שטופי זמה ועובדי ע"ז). 246 (שטופי זמה). 317 (מעלת לימורה"ת ועבודת הברורים דיעקב כו' במצרים דוקא).

מצרים, יציאת מצרים:

58 (לידת עם ישראל). 253 (כנ"ל. גלות מצרים הכנה למ"ת. וינצלו את מצרים). 303 (מכות מצרים קצתם סרו מעצמם וקצתם ע"י תפילה).

מקוה:

19 (לפעמים היא רק לתוספת קרושה). 20 (שיקוע האדם כמי הדעת הטהור). 22 (אם הטובל נטהר דוקא לאחרי יציאתו). 117 (חילוק בין מקוה מים בידי אדם, למעיין בידי שמים).

משה:

122 (משה עניו מדרא דעקבתא דמשיחא).

משיח:

43 (מלכות נצחית. דוד). 115 (אתא לאתבא צדיקייא בתיובתא). 189 (כנ"ל). 226 (החזרת מלכות דוד ליושנה עבור בניו, וגם יתקן את העולם כולו כו').

משפיע ומקבל:

ע"ע עשירות. צדקה. תושב"כ ותושבע"פ.

מתן תורה:

56 (חירושה בהמצות שנצטוו עליהם לפני מ"ת). 208 (דעת רע"ק שאמרו על הן הן ועל לאו הן). ע"ע חידוש.

נ

נבואה:

12 (נבואות שתוכנם שוה והלשון שונה כו').

נח:

ע"ע מבל.

נחש:

275 (אמר אמת ואבד מן העולם כו').

ניסן:

273 (בניסן או בתשרי נבה"ע. ברכת החמה בתקופתה בניסן).

ניתל, ליל ניתל:

316.

נכרים:

ע"ע אוה"ע.

נס, נס וטבע:

4 (כל הזמן יש ביכולת להיות שינוי בגדרי הבריאה). 5 (אין סומכין על הנס). 95 (בכח התורה שקדמה לעולם). 303 (אם מתחדש בכל רגע).

נסיונות:

79 (כמה מהם הם רק מנגדים לה"גברא" ואין בהם חפצא). 138 (על ידם בא לידי גילוי תוקף האהבה לה'). 159 (המנגד אין לו מציאות אמיתית, וע"י דבקות האדם בה' וגילוי אהדתו ית', יתבטל ממילא המנגד).

179 (העבודה מתוך צרה וצער מזככת ומעלה את האדם כו'). 299 (עמידה כתוקף והתגברות על המניעות כו').

ע"ע גלות. יסורים.

נפתלי:

318 (הרמז בשם זה מהירות ובשו"ט ומלשון תפילה וחיבור כו').

נצחיות:

122 (במעשיו של הקב"ה). 123 (במעשה ידי משה ודוד).

ע"ע רצון. תורה. תמים.

נרות שבת קודש:

276 (בטעם שבהעדר הזהירות בו הנשים מתות בשעת לידתן).

נשואין:

167 (אין מברכים אקב"ו לקדש כו' – כי תכליתם וקיום המצוה הוא פו"ר. נשואי הקב"ה וכו"ו). 243-44 (גדר אירוסין ונישואין לפני מ"ת. האשה נקנית בכסף בשטר ובכיתה). 246 (גדר עדות בקידושין). 247 (קידושין הו"ע של קדושה – דאסר לה אכו"ע כהקדש). 248 (האשה נקנית). 285 (לא לשדך הצעירה לפני הבכירה). 311 (נישואין שחלו בחנוכה, הקשר לימי חנוכה).

ע"ע חתן. כתובה.

נשיאי ישראל:

67 (רבי – להיותו מנהיג ישראל שרבים צריכים לו, חייב להיות בריא). 161 (נשיא – גדולה מכפרת). 167 (אין על גבינו אלא ה' אלקינו). 220 (פועל אחדות בישראל). 298 (ראש אלפי ישראל שבכל דור ע"ד כה"ג שיושב כל היום במקדש והוא הנותן פך שמן לכ"א להאר נר נשמתו כו'). ע"ע הפצה ושליחות. התקשרות. מלך.

נשים:

ע"ע איש ואשה. אשה. זכר ונקבה. חנוכה. נשמה 251 (כוונת ירידתה לברר ניצוצות). 252 (ירידתה צורך עלי'). ע"ע גוף ונפש.

ס

סור מרע ועשה טוב:

208 (ג' אופנים בעבודת סור מרע: ביעור הרע, אתכפיא, ביטול מוחלט). 302 (סדר העבודה).

סיום:

249 (סיום בדבר טוב. מתכיפין התחלה להשלמה. נקודה העיקרית של כל ענין מרומז בתחילתו ובסיומו).

סימנים:

38 (המברר, הגורם). 117 (כו"ל).

סנדק:

ע"ע מילה.

ספה"ע:

46 (שבע שבתות תמימות).

ספר:

ע"ע תורה.

ע

עבודה זרה:

155 (בדין טומאת ע"ז מד"ס). 156 (גדר טומאת ע"ז בחפצא או בגברא). 157 (ה' איסור להחשיב אותה. איך יתכן בעולמו של הקב"ה מציאות השוללת אחדותו ית').

עבודה – עם עצמו, עם הזולת:

ע"ע הפצה. שליחות.

עבודת ה':

ע"ע לשמה.

עבד:

105 (מעלת ביטולו). 106 (עבד מלך מלך). 123 (ביטולו. כל שקנה עבד קנה רבו). 317 (קב"ע דעבד פשוט – תענוג האדון הוא תענוגו).

ע"ע בן.

עגלה ערופה:

222 (הסימן שמסר יוסף ליעקב). 223 (ענינו בעבודת ה').

עדות:

309 (דין או בירור).

עולה:

ע"ע קרבנות.

עולם:

30 (כאילו בנה עולם. ישראל מגלים בעולם את „אמיתת המצאו"). 137 (מעלת העבודה בגשמיות העולם). 266 (בונה עולמות ומחריבן – אינו עולם גשמי כו').

ע"ע תורה.

עולם הבא:

131 (גמר ושלמות הקשר ודביקות ישראל בבורא). 178 (צדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה). 180 (עולמן תראה בחיך). 181 (נהנין מזיו השכינה, הנאה שלמע' מגדר הנבראים).

עולם הזה:

ע"ע גשמיות. דירה בתחתונים.

עונש:

ע"ע שכר ועונש.

עין:

96 (עין המים – מקור התורה).

ע"ע השג"פ.

עכ:

184 (ד' הדברים שלקח). 189 (עשייתו

תשובה).

עליון ותחתון:

ע"ע דירה בתחתונים.

ענוה:

ע"ע ביטול. צדיקים.

עניות:

ע"ע עשירות.

עסק:

ע"ע יושבי אוהל.

עצם, עצמיות:

153 (כשאתה תופס במקצתו אתה תופס את

כולו).

עקבתא דמשיחא:

ע"ע גלות.

עקדה:

68 (במקום המזבח). 73 (תכליתה: פרסום

גודל אהבת ה', פרסום התאמתות בתכלית

של הנבואה). 75 (חלקם של אברהם ושל

יצחק בעקדה). 76 (במעשה הקרבת אברהם

האיל תחת בנו). 78 (השבועה כי בך אברכך

גו'). 80 (ענינה בכח ובפועל).

עקיבא, ר"ע:

ע"ע מסירות נפש.

ערב:

29 (ולערב אל תנח ידך. ולעבודתו עדי

ערב).

ערבות:

215 (אם נלמד מערבות דיהודה אנכי

אעזבונו כו'). 216 (ב' אופנים: השעבוד רק

על החוב, שעבוד הגוף של הלוח חל על

הערב). 217 (ברוך דכל ישראל ערבים זבי'.

גדר ערבות במצות).

עשו:

114 (איך אפשר שעוד קודם לידתו הי' לו

נטי' לרוץ לע"ז כו'. היו לו הכוחות

הדרושים להיות כובש את יצרו). 141

(הקדים נקבות לזכרים כו'). 143-44 (כלפי

חוץ התנהג בכיבוד אב כו'). 144-45 (נולד

עם כוחות ויכולת לעבוד את ה' כו'. הטעם

שהי' מתרוצץ במעי אמו לע"ז). 163

(בטעם לימוד מחילת עונות דחתן מנשואי

עשו). 167 (ישראל מומר הי'). 186

(בכורתו). 191 (קנאת בני עשו בישראל

יותר משאר האומות). 192 (כנ"ל).

עשירות:

13 (בעצם עשיר ועני שניהם שרים, והעני

מקבל מהקב"ה, ורק שמצד גדרי העולם

עובר מזונו על ידי העשיר). 67 (עשירות

ועניות נכראו בכדי לזכות העשיר במצות

צדקה ונמצא שהוא הגורם לצער העני כו').

עשרה:

ע"ע מספרים.

עשרה בטבת:

ע"ע טבת.

עשרה מאמרות:

1 (עש"מ ומאמר אחד). 2 (עש"מ כנגד

עשה"ד). 95 (נקי' שיחה ע"ש הצמצום

והשפלה כו', ההבדל בין שיחה לתורה

ומעלתם זה על זה).

עשרת הדברות:

3 (השלמות דמספר עשרה בעש"מ וכו'

מקורו מעשה"ד).

עתיק:

108 (בעתיקא כולא ימינא. גבו' דעתיק).

פ**פורים:**

206 (בפורים נקבע היו"ט רק על עצם ה'

הצלה, משא"כ בתנוכה גם על אופן

ההצלה).

פילגש:

242 (בלא אירוסין ובלא כתובה). 247

וכפרט אצל אלו שכבר טעמו כו'. 309
(מלחמה כנגד המתיוונים א"א בלא המאור
שכתורה אילנא דחיי דלית תמן כו'). 314
ועיניים שכתורה גם שבנגלה משתלשלים
מהנסתר).

ע"ע חסידים. חנוכה. ועייג"כ לקמן
במפתח מרז"ל ערך זהר בתחלתו.

פסח:

103 (בפסח נולד יצחק). 104 (כנגד אברהם.
עיקר ענינו חסד). 207 (נגוף ורפוא –
בנושא אחד).

פרוכת:

305 (אם הפרוכות מעכבין).

פרי' ורבי':

24 (בטעם וגדר המצוה שלא להבטל מפו"ר
אף שכבר קיים המצוה מדאורייתא). 29
(פו"ר ברוחניות – לימודי"ת והשפעה עם
הזולת). 30 (בקיום מצוה זו, הן כפשוטה והן
ברוחניות להוסיף תלמידים כו', מביאים
הגאולה. לא להתחשב עם חשבונות
ואמתלאות ליבטל ממנה). 54 (לימודה
מהכתובים דלפני מית). 167 (ברוחניות –
העמדת תלמידים וקידום בני"י ליהדות).

פריעת חוב:

6 (להפרע מן הרשעים, פריעת חוב ל'
הקב"ה, עבודת התשובה).

פרנסה:

291 (לימודי"ת כלי לפרנסה בהרחבה).
ע"ע יושבי אוהל ובעלי עסק.

פרץ:

189 (מורה על עבודת התשובה. פרץ זה
משיח).

ע"ע זרח.

פרשיות:

176 (ע"ד שמות הפרשיות).

פשוטו של מקרא:

17.

ע"ע שלמה, רש"י.

ראה במפ' למחז"ל שבת סג, א.

פשרות:

221 (שלילת פשרות ח"ו בעניני תורה).

(כנ"ל). 284 (בני הפלגש שייכים אל
האשה).

פילוסופי':

ע"ע חכמות חיצוניות.

פירוש רש"י:

ע"ע שלמה, רש"י.

פירושים:

44 (כל הפירושים בפסוק או תיבה אחת
שייכים זל"ז).

פנימיות התורה:

132 (על ידה בא לדביקות בבורא ולהתענג
על ה'). 170 (מאסר אדה"ז בגלל אמירתו
חסידות בריבוי כו', משל אדה"ז הפצת
החסידות מהאבן יקרה שבכתר המלך כו').
171 (בטעם שבדורות אלו הותר לימוד
חכמת-הנסתר). 172 (גילוי' הכנת-הדרך ל'
ימוהמ"ש. בלשון הזוהר „יתפרנסון" בהבנה
והשגה כו'). 173 (אם הוא בכלל שליש
במקרא או שליש בתלמוד. ידיעת המצי'
אות ולא המהות). 174 (כ' עיניים בלימודה:
מביאה ללב שלם ובירור המדות, הלימוד
והידיעה מצד עצמה שלמע' מבירורים.
המאור שבה מחזירו למוטב. חסידות חב"ד
מבארת עניני פנימיה"ת בהבנה והשגה כו').
175 (חיוב לימודה על כל אחד. החיוב
לחדש גם בנסתר). 206 (בכ"מ בפנימיה"ת
מבארים ענין לדיעה אחת אף שאינו
להלכה). 282 (מצי"ע היא למע' מהבנה
והשגה ולכן תחילת לימודה הוא בקבי"ע
למטה מהבנה והשגה. סתים דאורייתא
מגלה הסתים דישראל). 291 (קביעות להת'
עסקות בלימוד הדא"ח). 292 (יפוצו
מעיינותיך חוצה. לימוד פנימיה"ת ב'
הסברה הוא בחסידות חב"ד. הכרח לימוד
דא"ח). 293 (מה שדוקא עתה מוכרח לימוד
דא"ח. חסידות חב"ד. מעלתה בהבנה
והשגה ויש סגולה גם באמירת האותיות).
294 (הכרח לימודה. מביאה לאהוי"ד. במי'
עוט לימודה מעכבים הגאולה). 295 (כנ"ל.
שלילת המקורים מלימודה. על ידה יפקון
מן גלותא ברחמי). 296 (הכרח לימודה,

- אנושית מחייבת להשתדל לדבר על לבו
ולנחמו כ"י).
ע"ע יסורים. נסיונות.
- 267-8 (שלילת שיטת הפשרות).
פתיחה:
75 (פתיחת הצנור למס"נ ע"י אברהם).

ק

קביעות עתים:

- 140 (מעלת קביעות עתים לתורה). 291.
294 (קביעות גם בנפש).

קבלה:

ע"ע פנימיה"מ.

קבלת עול:

- 123 (מעלטה על העבודה מתוך הבנה ושכל
המכסה על העצם). 317 (מעלטה).
ע"ע חוקים.

קטרוג:

- 35 (פי' תיבה זו. במארז"ל שהשטן מקטרג
בשעת הסכנה).

קידוש החודש:

- 14 (פעולת בני"י בהזמן).

קידוש השם:

- 272 (אם בי"ע מצווה על קדוה"ש).

קידושין:

- 246 (עדי קיום).

ע"ע נשואין.

קין והבל:

- 277 (בעיבורו דקין הי' גם הבל. בהבל לא
נאמר הטעם לקריאת שמו).

קליפות:

- 159 (המנגדים לקדושה אין להם מציאות
אמיתית). 196 (אין בהם מוח הדעת ולא
עבד פירין).

קללה:

- 18 (קללות דתרוכחה שלפי האמת הם
ברכות).

קפיצת הדרך:

- 95 (מורה על כללות ענין הנסים – קפיצת
דרך סדר ההשתלשלות). 96 (שם של קפיצת
הארץ – יוצא מפתוק ואבוא היום אל
העין).

קרבנות:

- 39 (גי' סוגי הקרבנות: עולה וחטאת (ואשם)

צ

צבור:

- 87 (צבור לא מת).

ע"ע אוה"ע.

צדיקים:

- 14 (אמיתית מעלה דצדיק שייכת לקטנות
וצמצום דוקא, ולא העילוי בענין האור
וגילוי). 114 (ב' סוגי עובדי ה': החסיד
המעולה שאין בו נטיות לרע, והכובש את
יצרו). 123 (גדולים מעשה צדיקים כו'.
מצד ביטול הצדיק להקב"ה מעשה ידיו הם
הם מעשי ידיו של הקב"ה). 136 (צדיקים
דומים לבוראם). 176 (צדיקים מבקשים
לישב בשלוה אמר הקב"ה כו'. ענין של
חטא אצל צדיקים). 182 (הקב"ה מתארה
לתפלתם של צדיקים).

צדיקים ובעלי תשובה:

- 5 (טבע ולמע' מהטבע). 6 (בע"ת – מציאות
חדשה). 7 (מעלת הבע"ת). 138 (מעלת
בע"ת שטעם החטא ופירש). 188 (שמש
ולבנה). 189 (מעלתם זה על זה).

צדקה:

- 13 (מפני רצון הקב"ה במצות צדקה לכן
נברא העולם באופן דמשפיע ומקבל). 46
(די מחסורו, ולעשורו). 139 (ביאור לשון
תמכין דאורייתא).
ע"ע יששכר וזבולון. עשירות.

צומות, ד' צומות:

ע"ע טבח.

ציצית:

- 145 (היתר כלאים בציצית).

צמצום:

- 14 (מעלת הצמצום על הגילוי ואור).

צער:

- 198 (כאשר מישוהו נמצא באיוו צרה וצוקה
ר"ל המביאתו לשבירת הלב – הנהגה

בכ"א מישראל שאינו משתנה לעולם ובשום מצב). 151 (בכל חלקי הדבר בשוה. כשחסר פרט, חסר בכלול).

רשע, רשעים:

114 (לפעמים אין הכוונה רשע בפועל כ"א שנוולד בטבע של נטי' לרע). 213 (בוה"ז תינוקות שנשבו כר'). ע"ע עשו. פריעת חוב.

ש

שאל:

309 (חסאר שהלך אחר שכלו כר').

שבטים:

225 (שבטים ויוסף).

ע"ע אבות.

שבת:

108 (מנחת שבת: כנגד יצחק וזמן גבורות, ונק' רעוא דרעוין, נחלה בלי מצרים דייעקב). 125 (כל המענג את השבת כר' נחלה בלי מצרים. כל השומר שבת כהלכתה כר'). 128 (שכר שבת בעוה"ז ובעוה"ב, וחידושו על שכרן של שאר כל המצות). 129 (מעין עוה"ב. אם צ"ל מענגה רק כפי כוחו או יתירה מזו). 130 (נוגע לגוף קדושת ולעצם מציאותו של אדם מישראל). 131 (אם כבוד ועונג שבת דאורייתא). 132 (לקבוע בנפשו אמונת החידוש. שייכותה לעבודת התפילה. שמירת שתי שבתות כהלכתן כר'). 133 (מאתך היא מנוחתם ועל מנוחתם יקדישו את שמך). 139 (תורת ותפילת בעלי עסק צ"ל נעלה יותר מביושבי אוהל). 259 (אינו בסתירה לענין התהוות תמידית). ע"ע דברי סופרים. נרות שבת קודש.

שדה:

223 (לעו"ז, היפך אהלה של תורה).

שואה:

181.

שולחן:

ע"ע מנורה.

שידוכין:

ע"ע נשואין.

ושלמים – כנגד ג' עיני המזבח: מתב את ישראל, מויה ומכפר, מזין). 40 (רמז ג' עינים הנ"ל בהג' דברים שבכל קרבן: זריקה, אכילת כהנים ובעלים, גילוי שכינה אש שירדה כר'. בקרבנות מתבטא כללות ענין עבודה ה'). 45 (גדר מוכרח ותמים בקרבן). 72 (בדין קרבנות נכרים). 74 (ב' עינים בקרבנות: העבודה מצ"ע והשראת השכינה בביהמ"ק שעל ידה).

ע"ע מזבח.

קשוט עצמך כו':

ע"ע הפצה ושליחות.

ך

ראובן:

201 (פתח בתשובה תחילה).

רב ותלמיד:

ע"ע פו"ר.

רבי:

ע"ע נשיאי ישראל.

רבקה:

110 (וימלאו ימי' ללדת גר').

רחל:

236 (קבורתה בדרך ובקשתה על בני' כר'). 239 (עקרת הבית. ישראל נקראו על שמה. נקראת אשתו ראשונה של יעקב). 286 (ע"ד הסימנים שמסרה ללאה. בגימט' ויהי אור. כנסי' כשהיא בבחי' התגלות).

רחמים:

61 (מהג' סימנים דישראל כר'). 65 (רחמים שמצד הרוממות או מצד ההרגש). 66 (מדת הרחמנות צריכה להביא לרגש של ביטול ולא ישות כר').

רמז:

94 (בטעם שהרבה גופי תורה לא ניתנו אלא ברמיזה). 95 (לחכימא ברמיזא).

רפואה:

196 (ורפא ירָא – סמיכה על רופא).

רצון:

23 (במקום רצונו ומחשבתו של אדם שם הוא נמצא). 51 (עצם נקודת הרצון שיש

רוב אינו מפרש הטעם לחסרות כו' שבמקרא). 92 (אינו מפרש בכל פעם טעם הכפלת ענין בתורה). 135 (לשון „לא כו' אלא“ הוא לשון שמורה לעיכובא). 141 (כשישנה קושי' מכתוב א' לשני אינו עומד לתרצה אלא במקום השנ ששם מתעוררת הקושי'). 142 (כשמצינו שקו'ט ארוכה במפרשי רש"י לתרץ דבריו, זה גופא מכריח לומר שישנה הסברה פשוטה ביותר השוללת מעיקרא כל השקו'ט כו'). 185 (בפשש"מ אינה קושי' כשיש יתור של תיבות אחדות לשם תוספת הבהרה כו'). 245 (פירושו עה"ת אינם צריכים להתאים עם הלימוד ע"ד ההלכה).

שלמים:

ע"ע קרבנות.

שם:

134 (שמו של אדם קשור עם שורש נשמתו כו'). 176 (שם כל דבר הוא חיות הדבר. ע"ד שמות הפרשיות). 284 (יש שמות רבים לזכר ולנקבה שונים).

שמחה:

104 (החילוק בין שמחה וגילה. וגילו ברעדה). 106 (פורצת הגדרים).

שמן:

308 (ישראל נמשלו לשמן שאין מתערבין כו').

שמעון:

388 (רמז בהשם שמעון).

שמש ולבנה:

10 (תושבי"כ ותושבע"פ). 13 (מצד מעשה הקב"ה שניהם הם בגדר מאורות הגדולים). 188 (שמש ולבנה – צדיקים ובע"ת). 273 (אור השמש ואור שנברא ביום ראשון – שני ענינים נפרדים הם. בענין ליקוי חמה וליקוי לבנה). ע"ע כדור הארץ. לבנה.

שנאת חנם:

220 (סיבת הגלות).

שניאור זלמן, כ"ק אדה"ז:

18 (הסיפור ע"ד קריאתו פרשת התוכחה

שיחה:

ע"ע עש"מ.

שכינה:

ע"ע עוה"ב.

שכן:

181 (אוי לרשע ואוי לשכנו).

שכר ועונש:

1 (עונשים – תכליתם טוב כו'). 6 (עונשים – תכליתם להביא לידי תשובה). 108 (כנ"ל). 126 (עיקר שכר המצות לעוה"ב. דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז כו'). 128 (היעודים הגשמיים הם לאפשר הקיום תומ"צ, וסוף מתן שכרן של מצות הוא העוה"ב). 178 (היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם). 180 (עולמך תראה בחיך). 212 (עיקר ענין שכר ועונש הוא רק בישראל). ע"ע אב וכן. לשמה.

שלוש זובעור,**כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע:**

306 (מנהגו בהדלקת נ"ח לפחות חמשים מינוטין כו'). 312 (הוראתו לזוגתו הרבנית בענין הדלקת נ"ח).

שליח:

102 (כמותו דהמשלח).

שליחות והפצה:

ע"ע הפצה ושליחות.

שלימות:

46 (העדר חסרון, ושלימות יחירה).

ע"ע תמים.

שלמה:

97 (מלכותו בחיי דוד). 102 (קיימה סיהרא באשלמותא בימי שלמה). 252 (ישב ב- מקומו ומשם פעל בירור העולם ע"י מלכת שבא כו').

שלמה, רש"י:

29 (פירושו על הנ"ך הוא ג"כ פשש"מ אבל לא כבתורה). 90 (כאשר כותב „מכאן...“ – כוונתו לדייק ולשלול שנלמד מכאן ולא ממק"א). 91 (במקומות רבים כשמפרש שני ענינים נפרדים באותן התיבות, דרכו להעתיק תיבות הכתוב פעמיים). 111 (ע"פ

(נצחית. נק' ספר ע"ש הנצחיות). 186 (גם בלימוד ע"ד הפשט מובן שכל סיפור בתורה בא להשמיענו וללמדנו תוכן מסויים). 196 (באי"ע לשאר חכמות.

קשורה עם מעשה. תורה לשון הוראה). 209 (מתשת כוחו של אדם). 210 (בלשון: לעסוק בד"ת). 223 (תורה ומצות – מזון ולבוש). 291 (בר נש אסתכיל באורייתא וברא עלמא. התורה היא כלי לפרנסה). 293 (עיקרה הבנה והשגה, וסגולה גם באמירת האותיות). 314 (עניני התורה גם אלו שבנגלה משתלשלים מהנסתר). 316 (לפעמים גם יכול לגרום לתוצאות בלתי רצויות בתלמיד שאינו הגון וכו').

ע"ע הלכה. חידוש. יושבי אוהל ובעלי עסק. ישכר וזבולון. ישראל. לחם. מלחמה. פנימיה"ת. פרשיות. קביעות עתים.

תנ"ך:

ע"ע מסורה. פרשיות.

תורה עבודה וגמ"ח:

ע"ע אבות.

תושב"כ ותושבע"פ:

10 (שמש ולבנה). 11 (מה תושבע"פ מקבל מתושב"כ הוא מצד גרדי בני, משאי"כ מצד הקב"ה נותן התורה כו'. בתושב"כ מודגש הנותן, בתושבע"פ מודגש המקבל – ההבנה וחידוש בתורה).

תלמיד:

ע"ע חידוש. פו"ר.

תמים:

45 (ב' ענינים: שלילת חסרון, ושלומות נוספת). 46 (החילוק בין תמים ושלם). 48 (ג' דרגות בתמימות). 50 (דרגות בתמימות ומעלת התמימות במעשה בפועל שלא ישונה לעולם כו').

תמר:

110 (ויהי בעת לדתה גו'). 114 (לש"ש נחכוונה).

תענית:

164 (אם גם תענית שעות מיחשב תענית). ע"ע חתן. טבת. צומות.

כו'). 170 (הסיפור בזמן מאסרו שאמרו לו רבותיו שהוא בגלל ריבוי החסידות כו'). ע"ע כסלו.

שנה:

14 (שנת העיבור – השוואת שני לבנה לשני חמה). 46 (שלימה, תמימה – חילוקם). 52 (תשמ"ט – שנה תמימה). 273 (כשמוכא מנין שנים בכתובים, לדוגמא שנה ק"ל, לפעמים ספק אם הכוונה בשנה ק"ל או לאחר שעברו ק"ל שנה). ע"ע ברה"ע.

שעטנז:

ע"ע בלאים.

שפודין של ברזל:

305.

ת

תורה:

3 (המקור לעניני העולם – דיפתראות ו- פיניקסאות כו'). 10 (אסתכל באורייתא וברא עלמא). 11 (גדרי התורה מצד הנותן ומצד המקבל). 17 (קדמה לעולם. סיפורי התורה הם דין, ומכילים תוכן רוחני. מדברת בעליונים ורומזת בתחתונים. עניני התורה שברוחניות גם העונשים כו' הם כולם טוב). 18 (בקדושת התורה אין חילוק בין פסוק ותמנע היתה פלגש לפסוק אנכי ה"א). 19 (גם החלק והפירוש שבעליונים נמשך בתחתונים). 22 (לא בשמים היא. התכלית הוא ירידתה ופעולתה בעניני העולם). 29 (לימוד תורה עם תלמידים – פו"ר ברוחניות). 40 (היא מזון לנפש). 93 (עשה תורתך קבע כו'). 94 (ד"ת צ"ל נקבעים במוחו של האדם הלומד). 95 (קדמה לעולם. נסים ונפלאות בכח התורה). 106 (פתח לבי בתורתך הוא דוקא ע"י הביטול דנפשי כעפר לכל תהי'. תורה היא חכמתו של הקב"ה שלמע' משכל הנברא). 108 (תורת חסד – וגם העונשים מטרתם לזכך כו'). 135 (מעלת תמכין דאורייתא). 138

תפילה:

74 (ב' גדרים בחיוב תפילה נוכח המקדש).
 132 (הדביקות האמיתית גדולה ממצות
 ת"ת כו'. יחשוב קודם התפילה מרוממות
 הא-ל כו'). 139-40 (מעלת תפילת הבעלי
 עסקים. תפילה באריכות ביום השבת). 276
 (סמיכת גאולה לתפילה).
 ע"ע צדיקים.

תשובה:

5 (בחילא יתיר. זדונות כזכיות. מבחי'
 יחידה. בכל מאדך). 40 (ג' חלוקות: תומ"צ,
 תשובה, מס"ג). 188 (שייכותה לדוד ו-
 למשיח). 189 (פריצת גדר. בחילא יתיר.

בכל מאדך). 200 (שייכותה לענין בחירה
 חפשית. מעלתה כשבאה מצד האדם עצמו
 ולא ע"י ההכרח מלמעלה. במ"ש המנ"ח
 שאין מצוה וחיוב לעשות תשובה כ"א
 כשעושה תשובה חל עליו חובת וידוי). 203
 (דרך חיים תוכחות מוסר – היא תשובה
 שעל ידה מתגלים חיים מפנימיות
 הנשמה).

ע"ע צדיקים ובע"ת.

תשרי:

23 (בו שקוע האדם בענינים רוחניים,
 והתכלית להמשיכם בעניניו הגשמיים).
 273 (בניסן או בתשרי נבה"ע).



מפתח פסוקים

בראשית	
249 (קישור התחלת וסיום ס' בראשית). 252 (תוכן חלוקת הספרים בראשית ושמות). 253 (ס' הישר).	
בראשית ברא גוי (ופרשיי: לא היה צריך כו' כח מעשיו כו'): 160. 186. 249.	א, א
בפרשיי: בשביל התורה ובשביל ישראל: 151.	
בפרשיי ד"ה ברא אלקים: כתחלה עלה במח' כו' במדה"ד כו': 1. 10. 32.	
בדעת זקנים: דהעולם פרוץ מרוח צפונית: 259.	
יהי אור: 273.	א, ג
ויהי אור: 286.	
תראה היבשה: 22.	א, ט
בפרשיי: היא לא עשתה כן כו': 10.	א, יא
בפרשיי: שלא נאמר למינה כדשאים: 274.	א, יב
יהי מאורות גוי' להבדיל גוי' על הארץ: 9.	א, יד-טו
ויעש אלקים את שני המאורות גוי' (ופרשיי: נתמעטה הלכנה על שקטרה כו'): 8.	א, טז
בפרשיי בנוגע לויתן וכן זוגו: 10.	א, כא
פרו ורבו גוי': 167. 28.	א, כח
[ג"פ „ביום השביעי“]: 185.	ב, כג
אשר ברא אלקים לעשות: 8.	ב, ג
בפרשיי: אלקים לשון שליט ושופט: 34.	ב, ה
בפרשיי: 92.	ב, ח
ברמב"ן: ג' אמרו אמת ואבדו מן העולם כו': 275.	ב, ט
ודבק באשתו גוי': 244.	ב, כד
בפרשיי: 167.	ב, כז
והוא ימשל כן: 144.	ג, טז
הן האדם הי' כאחד ממנו: 203.	ג, כב
ותהר ותלד גוי' ותוסף ללדת גוי': 278.	ד, א"ב
נשי למך: 31.	ד, כג
בפרשיי: כל אלקים שבמקרא לשון מרות: 34.	ו, ב
בפרשיי: אף הם השחיתו דרכם כו': 34.	ס"פ

נח

175 (שם הפרשה).	
צדיק הי' בדורותיו: 278.	ר"פ
בפרשיי: ד"א ללמדך כו': 103.	
בפרשיי: 34.	ו, יב

בפרש"י: 34.	ו, יג
לשחת כל בשר: 16, 20.	ו, יז
בפרש"י: נאסרו כו' מפני שהעולם שרוי בצער: 191.	ז, ז
ויהי הגשם על הארץ גו': 16.	ז, יב
בפרש"י: אם יחזור יהיו גשמי ברכה כו': 16.	
ויזכור אלקים את נח (ופרש"י: זה השם מדה"ד הוא כו'): 32, 33.	ח, א
בפרש"י: אלו י"א ימים כו' שנה תמימה הי': 46.	ח, יד
יבשה הארץ (ופרש"י: נעשה גריד כהלכתה): 22.	
ויבן נח מזבח גו' לא אוסיף לקלל גו': 21, 78.	ח, כ"א
זרע גו' לא ישבותו: 4.	ח, כב
פרו ורבו גו': 28.	ט, א
ואתם פרו ורבו: 28.	ט, ז
לא יהי עוד המכול לשחת הארץ: 20, 21.	ט, יא
את קשתי נתתי גו': 33.	ט, יג
והי' בענני גו': 32, 33, 35.	ט, יד
בפרש"י: כשתעלה במח' לפני להביא כו': 33.	
בין אלקים ובין כל נפש חי' (ופרש"י: שהי' לו לכתוב ביני כו'): 31.	ט, יז
בפרש"י: הראהו הקשת וא"ל כו': 33.	

לך לך

ואעשך לגוי גדול (ופרש"י: כאן אי אתה זוכה לבנים): 231, 234.	ר"פ
בפרש"י: 38.	יד, ד
בפרש"י: 186.	יב, ו
ברמב"ן: דמעשה האבות באים ללמד על העתיד כו': 38, 117, 253.	
לזרעך אתן גו': 84.	יב, ז
ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו (ופרש"י: על בשורת הזרע כו'): 36, 37.	
ויבן שם מזבח (ופרש"י: נתנבא שעתידין כו'): 36, 186, 188.	יב, ח
הלוך ונסרע: 38.	יב, ט
ויהי רעב בארץ גו': 233.	יב, י
(ופרש"י: לנסותו עם יהרהר כו'): 193.	
הנה אשתך קח ולך (ופרש"י: שהמצרים שטופי זמה כו'): 230.	יב, יט
וילך למסעיו: 38.	יג, ג
בפרש"י: כ"ז שהרשע עמו כו': 283.	יג, יד
בפרש"י: הי' הדבור פורש ממנו: 37.	
את כל הארץ גו' לך אתננה גו': 37, 82, 84.	יג, טו
ברמב"ן: 36.	
בפרש"י דפוס ראשון: שיהיו מפורזין בכל העולם כעפר כו': 37.	יג, טז
קום התהלך בארץ גו': 36, 87.	יג, יז
ויאהל אברהם (ופרש"י דפוס ראשון: שחזר לאשתו כו'): 38.	יג, יח
בפרש"י דפוס ראשון: שחבר את עצמו להקב"ה: 42.	
ויבן שם מזבח לה': 36.	

בפרש"י: 186.	יד, יד
מחוט ועד שרוך נעל: 279.	יד, כג
ועבדום וענו אותם: 231.	טו, יג
כרת ה' את אברם ברית לזרעך נתתי גר': 84, 82.	טו, יח
בפרש"י: ואעשך לגוי גדול . . בא"י: 234.	טז, ג
התהלך לפני והי' תמים: 44.	יז, א
בפרש"י: הי' שלם כר' ולפי מדרשו כר': 49.	
בפרש"י: אתה בעל מום: 47.	
ברמב"ן: 48.	
ואתנה בריתי גר': 44.	יז, ב
אב המון גוים נתתיך: 87.	יז, ה
זאת בריתי גר': 57.	יז, י
המול לכם כל זכר: 53.	
ונכרתה גר': 56.	יז, יד
בפרש"י: יצחק מלשון צחוק: 104.	יז, יט

וירא

בפרש"י: רפאל . . להציל את לוט: 283.	יח, ב
בפרש"י: 103.	יח, י
למען אשר יצוה גר': 61.	יח, יט
בפרש"י: שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות: 77.	יח, כ
ואנכי עפר ואפר: 66.	יח, כז
חתניו לוקחי בנותיו (ופרש"י): 245.	יט, יד
וה' המטיד גר' מאת ה' גר' (ופרש"י: דרך המקראות לדבר כן כר'): 31.	יט, כד
בפרש"י: 144.	יט, לג
אין יראת אלקים במקום הזה: 230.	כ, יא
בפרש"י ישן: 113.	כא, ב
וימל אברהם גר': 53.	כא, ד
צחוק עשה לי אלקים: 104.	כא, ו
בפרש"י: 144.	כא, יב
כי ביצחק יקרא לך זרע: 76.	
284.	כא, לא
בפרש"י: קטרוג השטן מכל סעודה כר': 178, 194.	כב, א
קח נא את בנך גר' (ופרש"י: לא אמר לו שחטוהו כר'): 76.	כב, ב
ולך לך אל ארץ המור'': 68.	
והעלהו שם לעולה: 79.	
ואי' השה לעולה: 75.	כב, ז
ויבן שם . . המזבח: 37, 41.	כב, ט
בפרש"י: אעשה בו חבלה כר': 80.	כב, יב
ויאמר אל תשלח גר' (ופרש"י: לא אחלל בריתי כר'): 76.	
עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה: 104.	
בפרש"י ד"ה בקרניו: שהי' רץ אצל אברהם כר': 76.	כב, יג

וישא אברהם גר' תחת בנו (ופרש"י: מאחר שכתוב ויעלהו כו'): 76.	כב, יד
ויקרא אברהם גר' ה' יראה גר': 116.	
ויקרא אברהם גר' ה' יראה (ופרש"י: ה' יבחר כו'): 69.	
ה' יראה גר' (ופרש"י: בהר זה יראה כו'): 74, 89.	
בפרש"י: אפרו של יצחק צבור כו': 80.	
ויקרא אליו מלאך ה' שנית מן השמים גר': 77.	כב, טו
כי נשבעתי גר' ברך אברכך גר': 78.	כב, טז-יז
ופילגשו גר' ואת מעכה (ופרש"י: השוותה כו'): 284.	ס"פ

חיי-שרה

97 (בהפטרה).	
גר וחושב גר' (ופרש"י: אם תרצו כו'): 83.	כג, ד
בכסף מלא: 84.	כג, ט
ואברהם זקן גר': 49.	כד, א
אלקי השמים גר' (ופרש"י: הרגלתיו בפי הבריות כו'): 234.	כד, ז
בפרש"י: 91.	
ויקם וילך אל ארם נהריים: 90.	כד, י
ותרד העינה גר': 96.	כד, טז
שני צמידים (ופרש"י: רמז לשני לוחות כו'): 95.	כד, כב
ברוך גר' בדרך נחני ה': 90.	כד, כז
ויתן תבן גר': 91.	כד, לב
אל בית אבי גר': 92.	כד, לח
ואבא היום גר' (ופרש"י: היום יצאתי כו' שקפצה כו' יפה שיחתן כו'): 90.	כד, מב
אל תאחרו אותי גר': 92.	כד, מו
245.	כד, נה
ויביאה יצחק האהלה גר': 244.	כד, סז
ויוסף אברהם ויקח אשה גר': 164.	כה, א
בני הפלגשים גר' (ופרש"י): 242.	כה, ו
מחזילה עד שורר גר': 190.	ס"פ

תולדות

176 (שם הפרשה).	
ואלה תולדות יצחק (ופרש"י: יעקב ועשו האמורים בפרשה): 145.	ר"פ
ואלה תולדות יצחק גר' (ופרש"י: לפי שהיו ליצני הדור כו' דומה לאברהם):	
103.	
בפרש"י: 114.	כה, כא
ויתרוצצו הבנים בקרבה גר' (ופרש"י: שזה הי' רץ לע"ז כו'): 114.	כה, כב
ויתרוצצו הבנים גר' (ופרש"י: אם כן גדול צער העכור): 112.	
ויאמר ה' לה שני גויים גר': 113.	כה, כג
וימלאו ימי' ללדת גר' (ופרש"י: אבל בתמר כתיב כו'): 110.	כה, כד
והנה תומים (ופרש"י: חסר ובתמר כו'): 110.	

- בפרש"י: שניהם צדיקים כו': 186.
 ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת גו' (ופרש"י: בדין ה' אוחז כו'. סימן
 שא"יז מספיק לגמור מלכותו כו'): 186.
 בפרש"י: שיצחק נתקדש . . להיות עולה תמימה: 48. 79.
 עשו איש שדה: 222.
 איש שדה . . איש תם יושב אוהלים (ופרש"י: אהלו של שם כו'): 48. 134.
 146.
 192.
 אל תרד מצרימה גו' (ופרש"י: אתה עולה תמימה כו'): 48. 49. 79. 107. 232.
 בפרש"י: שאברהם קיים כה"ת כו': 242. 246.
 ויגדל האיש גו': 104. 107. 194.
 ויקנאו אותו פלשתים: 191.
 באר מים חיים: 116.
 עשק . . שטנה . . רחובות: 116.
 ברמב"ן: שג' הבארות הם לנגד ג' בתי מקדשות: 42. 116.
 ויקרא שמה רחובות גו': 107.
 ופרינו בארץ: 116.
 אל תירא גו': 232.
 ויבן שם מזבח: 37.
 284.
 בפרש"י: ה' עשו צד נשים כו': 141.
 ברכות יצחק: 107.
 בפרש"י: כך כתב לה יצחק בכתובתה כו': 246.
 בפרש"י: 109.
 ראה ריח בני כו': 116.
 [בפסוק ו' ואילך: וירא עשו גו']: 163.
 מחלת בת ישמעאל: 161.
 בפרש"י ישן: חשבון השנים שה' יעקב בכנען: 179.
 בפרש"י ישן: שיעקב נענש כו': 176.
 בפרש"י: הוסיף רשעה על רשעתו כו': 162.

ויצא

- ר"פ ויצא יעקב גו': 49.
 וילך חרנה: 90.
 ויקח מאבני המקום: 286.
 מלאכי אלקים עולים ויורדים בו: 285.
 ופרצת ימה גו': 125.
 מה נורא המקום כו': 116.
 בפרש"י: 70.
 וישם אותה מצבה גו': 70.
 233.

כה, כו
 כה, כז
 כו, א
 כו, ב
 כו, ה
 כו, יג
 כו, יד
 כו, יט
 כו, כ-כב
 כו, כ
 כו, כב
 כו, כג
 כו, כה
 כו, לג
 כו, לד
 כו, א
 כו, ט
 כו, כז
 כח, ו
 כח, ט
 ר"פ
 כח, יא
 כח, יב
 כח, יד
 כח, יז
 כח, יח
 כח, כ

ויבך (ופרש"י: לפי שצפה כו'): 238.	כט, יא
הבה את אשתי גו': 244. 239.	כט, כא
בפרש"י: אימתי אעמיד י"ב שבטים: 142.	
בפרש"י: להוליד תולדות אמר כן: 142.	
בפרש"י: ע"ד מסירת הסימנים דרחל: 286. 237.	כט, כה
למה רמיתני: 243.	
לא יעשה כן גו' לתת הצעירה לפני הבכירה: 285.	כט, כו
ותקרא שמו ראובן גו' (ופרש"י): 286.	כט, לב
ותקרא שמו שמעון: 286.	כט, לג
בפרש"י ד"ה הפעם: 144.	כט, לד
287.	ל, י
בפרש"י: כגד בגדת בן: 287.	ל, יא
בפרש"י: 237.	ל, טו
ותאמר לאה גו' ותקרא את שמו זבולון (ופרש"י: לשון בית זבול כו'): 134.	ל, כ
יוסף ה' לי בן אחר: 315. 226.	ל, כד
בפרש"י: 182. 180.	ל, כה
תנה את נשי ואת ילדי: 142.	ל, כו
ויפרוץ האיש מאד מאד: 135.	ל, מג
בפרש"י: אבל בעודך מחובר לטמא כו': 182.	לא, ג
בפרש"י: 137.	לא, ד
בכל כחי עבדתי גו': 228. 135.	לא, ו
וישא את בניו ואת נשיו (ופרש"י: הקדים זכרים כו'): 141.	לא, יז
בפרש"י: 137.	לא, לג
ופחד יצחק: 103.	לא, מב

וישלח

וישלח יעקב גו': 146.	ר"פ
עם לבן גרתי גו' (ופרש"י: ותר"י"ג מצות שמרתי כו'): 228. 182. 50.	לב, ה
ויירא יעקב מאד וייצר לו (ופרש"י: ויירא שמא יהרג כו'): 229.	לב, ח
בפרש"י: 78.	לב, יא
ויקח את שתי נשיו גו': 142.	לב, כג
ברמב"ן בטעם איסור גה"נ: 148.	לב, כו
לא יעקב יאמר ערד שמך גו': 154.	לב, כט
שרית גו' ועם אנשים (ופרש"י: עשו ולבן): 136.	
ע"כ לא יאכלו גו' כי נגע בכף ירך גו': 148. 56.	לב, לג
בפרש"י: 142.	לג, ז
בפרש"י: ועלו מושיעים כו': 146.	לג, יד
בפרש"י: 180.	לג, יז
בפרש"י: שלם בגופו כו': 228. 46.	לג, יח
ויצב שם מזבחה: 37.	לג, כ
ואתנו תשבו: 230.	לד, י

בפרש"י: בטוחים היו כר': 194.	לה, כה
הסירו את אלקי הנכר גר' והטהרו גר': 155.	לה, ב
ויבן שם מזבח גר': 37. 70.	לה, ז
בפרש"י: 137.	לה, כב
בשמח בת ישמעאל (ופרש"י: ג' מוחלין כר'): 161.	לו, ג
ויקח עשו את נשיו גר': 141.	לו, ו
בפרש"י: 177.	לו, ז
190.	לו, ח
ותמנע היתה פלגש: 18.	לו, יב

וישב

176 (שם הפרשה).	
וישב יעקב גר': 176.	ר"פ
בפרש"י ישן: יעקב ראה כל האלופים כר': 180.	
בפרש"י: סיבה ראשונה כר': 225.	לו, ב
בפרש"י: ביקש יעקב לישוב בשלחה כר': 128. 176.	
בפרש"י: קפץ עליו רוגזו כר': 177.	
המלוך תמלוך עלינו גר': 297.	לו, ח
בפרש"י: מעצה עמוקה של אותו צדיק: 223.	לו, יד
נסעו מזה גר': 297.	לו, יז
באודה"ח שבעל בחירה יכול להרוג גם מי שלא נתחייב מיתה ביד"ש: 297.	לו, כא
בפרש"י: שראובן ה' עסוק בשקר ותעניתו כר': 201.	לו, כט
ויתאבל על בנו: 182.	לו, לד
בפרש"י: 180.	
כי ארד אל בני אבל שאולה: 182.	לו, לה
בפרש"י: שתמר לש"ש נתכוונה: 114.	לח, יד
בפרש"י ד"ה כמשלש חדשים: 113.	לח, כד
בפרש"י ד"ה הכר נא: 111.	לח, כה
ויהי בעת לדתה גר' (ופרש"י: וברבקה הוא אומר כר'): 110.	לח, כז
בפרש"י: 186.	
ויקרא שמו זרח (ופרש"י): 185.	לח, כח
פרצת עליך פרץ: 189.	לח, כט
אשר על ידו השני (ופרש"י: ארבע ידות כר'): 184.	לח, ל
ויפקידהו על ביתו גר': 225.	לט, ד

מקץ

לאמר: 315.	מא, טו
ועל פיך ישק כל עמי: 225.	מא, מ
ובלעריך לא ירים גר': 226. 254.	מא, מד
הפרני אלקים בארץ עניי: 226.	מא, נב
ויהי רעב בכל הארצות: 190.	מא, נד

מב, א	וירא יעקב ג' למה תתראו (ופרש"י: למה תראו עצמכם בפני בני ישמעאל כר'): 190.
מב, ג	בפרש"י: שהתחרטו כר': 201.
מב, ד	בפרש"י: שהשטן מקטרג בשעת הסכנה: 35.
מב, ה	כי הי' הרעב בארץ כנען: 191.
מב, ו	ויוסף הוא השליט על הארץ: 226.
מב, כא	ויאמרו ג' אשמים אנחנו ג': 198.
מב, כב	ויען ראובן ג' וגם דמו הנה נדרש: 198.
מב, כד	בפרש"י: שמע שהיו מתחרטין: 201.
מב, לו	תנה אותו על ידי ג': 215.
מב, נז	195.
מג, ו	למה הרעותם ג': 224.
מג, ח	שלחה הנער אתי: 216.
מג, ט	אנכי אערבנו: 215.

ויגש

מד, כט	220 (שייכות הפ' לעשירי בטבת).
מד, לב	בפרש"י: שהשטן מקטרג בשעת הסכנה: 35.
מה, ה	כי עבדך ערב את הנער (ופרש"י): 215.
מה, ח	למחי' שלחני אלקים ג': 225. 227.
מה, י	ועתה לא אתם שלחתם ג': 224.
מה, יח	וישבת בארץ גושן ג': 230.
מה, יח	ואתנה לכם ג': 230.
מה, כז	וירא את העגלות ג' (ופרש"י): 222.
מה, כח	ותחי רוח יעקב (ופרש"י: שרתה עליו שכינה כר'): 182. 231.
מה, א	רב עור יוסף בני חי: 222.
	ויאמר ג' אלכה ואראנו ג': 232.
	ויסע ישראל וכל אשר לו ג': 232.
	ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק: 232.
	ברמב"ן: 231.
מו, ג	אל תירא מרדה מצרימה (ופרש"י: לפי שהי' מיצר כר'): 229.
מו, ה	וישאו ג' ואת טפם ואת נשיהם: 143.
מו, כח	ואת יהודה שלח לפניו ג': 317.
מו, ל	באוה"ח: 222.
מו, י	ויכרך יעקב את פרעה (ופרש"י): 254.
מו, כא	בפרש"י: 231.
מו, כד	ארבע הידות: 185.

ויחי

ר"פ	ויחי יעקב ג': 179. 317.
מו, ל	ונשאתני ממצרים ג': 238. 255.

מז, לא	וישתחו ישראל על ראש המטה (ופרש"י): 242.
מח, א	בפרש"י: 241.
מח, ה	שני בניך גו' לי הם: 238.
מח, ז	ואני בבואי מפרן (ופרש"י: ואע"פ שאני מטריח כו' שיש בלבך עלי כו' יש שכר לפעולתך כו'): 236.
מח, ח-ט	וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי אלה ויאמר יוסף גו' (ופרש"י: בקש לברכם ונסתלקה כו' מהיכן יצאו כו'): 241.
מח, י	ועיני ישראל כבדו גו': 241.
מט, ט	בפרש"י שיהודה נמשל לארי מלך שבחיות: 220.
מט, י	לא יסור שבט מיהודה: 220.
מט, יג	זבולון לחוף ימים גו' (ופרש"י): 134.
מט, כא	נפתלי אילה שלוחה גו': 318.
	דן ידין גו' (וברשב"ם): 318.
נ, טז	בפרש"י: 237.
נ, כ	אלקים חשבה לטובה: 225.
נ, כד	ויאמר יוסף אל אחיו אנכי מת גו': 249.
	ואלקים פקוד יפקוד גו': 254.
ס"פ	וימת יוסף גו' ויישם בארון במצרים: 249.
	[קישור בין סוף ס' בראשית לתחילת ס' שמות]: 255.

שמות

252 (תוכן חלוקת הספרים בראשית ושמות. ס' הגאולה. תוכנו סיפור לידת עם ישראל). 255 (קישור בין סוף ס' בראשית לתחילת ס' שמות). 286 (ויהי אור כנגד ס' ואלה שמות שבו יצאו ישראל מאפלה לאורה).	
ואלה שמות גו': 255.	ר"פ
וימת יוסף גו': 249.	א, ו
בפרש"י: פרוש ה' ממנה כו': 245.	ב, א
בפרש"י: והם בדקו אחרי' לסוף ט': 111.	ב, ג
בחזקוני: 287.	ב, כב
ויקח משה את אשתו ואת בניו: 142.	ד, ב

וארא

ברמב"ן בתיבת לאמר: 315.	ו, י
בפרש"י: כ"ז שאחד מן השבטים קיים כו': 253.	ו, טז
287.	ו, כ
והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן גו': 230.	ח, יח

בא

החודש הזה לכם גו': 249.	יב, ב
וינצלו את מצרים: 253.	יב, לו
בפרש"י: 233.	יב, מ

בשלח

טו, יז מכון גר' מקדש אד' גר': 123.

יתרו

כ, ב אנכי ה"א: 18.
 כ, ח ברמב"ן בטעם השבח: 132.
 כ, יז בעבור תהי' יראתו גר': 61.
 כ, יט מן השמים גר': 17.

משפטים

כא, יט ורפא ירפא: 196.
 כג, יז שלש פעמים בשנה כר': 74.
 כג, כב בפרש"י: 229.
 כד, א ואל משה אמר עלה אל ה': 31.

תרומה

כה, ח ועשו לי מקדש גר': 71. 72. 118.
 ושכנתי בתוכם: 213.
 כה, ט באוה"ח: 121.
 כו, יז 185.
 כו, ל והקמות גר' הראת בהר: 118.

תצוה

כו, כא יערוך אותו אהרן: 304.

תשא

כח, לד ויהי שם עם ה' מ' יום גר': 10.
 עשרת הדברים: 2.

ויקהל

כה, לה ויבאו האנשים על הנשים: 118.

פקודי

לט, לג בפרש"י: נראה כמקימו: 120.
 ס"פ ברמב"ן שס' שמות הוא ס' הגאולה: 253.

תזריע

יב, ג וביום השמיני ימול גר': 53.

אחרי

טז, ל כי ביום הזה יכפר גר': 167.
 יח, ג בפרש"י: מגיד שמעשיהן של מצרים כר': 229.

יח, ה וחי בהם: 40.
יח, כד ברמב"ן: 251.

קדושים

יט, ל את שבתותי גו': 119.
יט, לב מפני שיבה גו': 161.
יט, לג וכי יגור אתך גר: 161.
כ, טו בפרש"י: 34.

אמור

כב, כא תמים יהי לרצון: 45.
כג, טו שבע שבתות תמימות: 46.
כג, מג למען ידעו דורותיכם גו': 56.

בהר

כה, ל שנה תמימה: 46.
כו, א בפרש"י: 6.

בחוקותי

ר"פ אם בחוקותי גו': 291.
כו, יח 6.

במדבר

ג, א בפרש"י: כל המלמד כו' כאילו ילדו: 29.

בהעלותך

ר"פ נרות חנוכה שאין בטלין לעולם: 123.
ט, טו וביום הקים גו': 119.
יב, ח בפרש"י: עבד מלך מלך: 106.

בלק

כב, לג בפרש"י: 34.

פינחס

כח, טו בבחי ע"ד אור הלבנה בתחילת הבריאה: 9.
כח, לא תמימים יהיו גו': 45.
ס"פ בפרש"י: 302.

מסעי

לג, נב והורשתם את כל יושבי הארץ: 83. 88.

	דברים
בפרש"י: עבד מלך מלך: 106.	א, ז
בכלי יקר: 191.	ב, ג
כי ה"א ברכך גו' (ופרש"י: הראו עצמכם עשירים): 193.	ב, ז
	ואתחנן
ואתם הדבקים גו': 222.	ד, ד
כי היא חכמתכם גו': 196.	ו, ד
בכל לבבך (ופרש"י: בשני יצריך): 144.	ו, ה
ודברת בם (ופרש"י): 93.	ו, ז
אתם המעט גו': 213.	ז, ז
	עקב
ושמר ה"א לך גו': 61.	ר"פ
באלשיר: 63.	
שקץ תשקצנו גו': 155.	ז, כו
	ראה
לשכנו תדרשו גו': 119.	ב, ה
מבחר נדריכם: 45.	ב, יא
בפרש"י: 82.	ב, יז
מנסה ה"א אתכם לדעת גו': 138.	ג, ד
ונתן לך רחמים ורחמך והרכב: 61.	ג, יח
	שופטים
תמים תהי' גו' (ופרש"י): 48.	יח, יג
כי תקרב גו' לשלום: 88.	כ, י
לא תחזי' כל נשמה: 83.	כ, טז
כי ימצא חלל גו': 222.	כא, א
ויצאו זקניך ושופטיך גו': 223.	כא, ב
ידינו לא שפכו גו': 223.	כא, ז
	תצא
כי תצא למלחמה גו': 159.	ר"פ
בפרש"י: ע"ד כלאים בעיצית: 145.	כב, יב
כי יקח איש אשה כו': 244.	כד, א
ביומו תתן שכרו: 128.	כד, טו
	תבוא
לשכן שמו שם: 251.	כו, ב
	נצבים
אתם נצבים גו': 219.	ר"פ

האזינו

לב, ט חלק ה' עמו: 153.

ברכה

לג, יח שמח זבולון בצאתך (ופרש"י): 134.

יהושע

ז, כ וכזאת וכזאת עשיתי: 187.
ז, כא ואראה בשלל אדרת שנער כר': 184. 185.
טו, סג ואת היבוסי גוי' לא יכלו בני יהודה להורישם (ופרש"י): 82.
כד, ג וארבה את זרעו גוי': 104.

שופטים

א, כא 88.
ב, טו וייצר להם מאד: 229.

שמואל א

יג, א בן שנה שאול במלכו: 161.

שמואל ב

ה, ג ויבואו גוי' חברונה גוי': 42.
ה, ז 82.
ה, ח בפרש"י בסופו: 82.
ז, ו ואהי' מתהלך באהל גוי': 120.
יט, כב 98.
יט, כג בפרש"י: 98.
כא, ב והגבעונים לא מבני' המה: 63.
כד, יד וביד אדם אל אפולה: 297.
כד, כג ברד"ק שבני היבוסי היו למס עובד: 88.
בסופו קניית דוד הגורן כר': 89.

מלכים א

א, ל כי שלמה בנך ימלוך אחרי גוי': 97.
א, לג-לד ומשח אותו גוי' יחי המלך שלמה: 97.
ב, ה 98.
ח, יג בית זבול: 135.

מלכים ב

ח, טז בפרש"י: 97.
ט, כט בפרש"י: 97.
כה, א-ב 220.

ישעי'

כי מלאה גו' כמים לים מכסים: 20. 171.	יא, ט
תזרם כמו דוה: 155.	ל, כב
אור הלכנה כאור החמה: 9. 14.	ל, כו
נסתרה דרכי מה': 224.	מ, כז
עין בעין יראו גו': 42.	נב, ח
אשר נשבעתי מעבור מי נח גו': 78.	נד, ט
אשרי אנוש גו': 130.	נו, ב
מרום וקדוש אשכון גו': 106.	נז, טו
אם תשיב משבת רגליך גו': 126.	נח, יג
אז תתענג גו': 125.	נח, יד
רב טוב גו' כרוב חסדיו: 109.	סג, ז
שמים החדשים והארץ החדשה: 22.	סו, כב

ירמי'

כי כל הגרים ערלים: 57.	ט, כה
ועבדו גו' דוד מלכם אשר אקים להם: 98.	ל, ט
קול ברמה גו': 236.	לא, י
יש שכר לפעולתך גו': 236.	לא, טו
נקבה חסוכב גבר: 144. 146.	לא, כה
שדות בכסף יקנו גו': 85.	לב, מד
אם לא בריחי גו': 58.	לג, כה
220.	נב, ד-ה

יחזקאל

220.	כד, ב
אחד הי' אברהם גו': 87.	לג, כד
ברד"ק: 121.	מ, יג
ורחבה ונסבה למעלה גו': 116.	מא, ז
וחלקתם את הארץ גו' ולהגרים גו': 87.	מז, כא-ג

הושע

חבור עצבים אפרים גו': 221.	ד, יז
----------------------------	-------

עמוס

רק אתכם ידעתי גו' ע"כ אפקוד גו': 112.	ג, ב
---------------------------------------	------

עובדי'

ועלו מושיעים גו': 115. 146.	א, כא
-----------------------------	-------

צפני'

כי אז אהפוך גו': 226.	ג, ט
-----------------------	------

חגי

גדול יהי כבוד גוי: 121. ב, ט

מלאכי

אח גוי ואוהב את יעקב: 151. א, ב

וערבה לה גוי: 21. ג, ד

תהלים

עבדו את ביראה וגילו ברעדה: 104. ב, יא

לא יגורך רע: 17. ה, ה

ודובר אמת בלבבו: 77. טו, ב

עין ה' אל יראיו: 150. לג, יח

סוד מרע ועשה טוב: 207. לד, טו

עיני ה' אל יראיו: 150. לד, טז

משפטיך תהום רבה: 149. לו, ז

לדוד מכתם: 52. נו, א

חסד ואמת מן ינצרוהו: 66. סא, ה

בפרשיי: שכל ישראל נקי ע"ש יוסף: 227. פ, ב

יצא גוי ולעבודתו עדי ערב: 29. קד, כג

ויבא ישראל מצרים ויעקב גר בארץ חם: 229. קה, כג

כח מעשיו הגידו כו': ראה לעיל במפתח לר"פ בראשית. קיא, ו

זדים הליצוני גוי: 210. קיט, נא

עת לעשות לה גוי: 172. קיט, קכו

ה' יבנה בית: 123. קכג, א

זכור ה' לדוד גוי עד אמצא מקום גוי: 120. קלב, א-ה

מגיד דבריו ליעקב גוי: 58. קמז, יט

משלי

בכל דרכיך דעה: 23, 213. ג, ו

בני אם ערכת לרעך גוי: 216. ו, א

כי נר מצוה גוי: 203. ו, כג

ואהי אצלו גוי שעשועים: 17. ח, ל

טוב שכן קרוב מאח רחוק: 191. כז, י

תורת חסד: 108. לא, כו

איוב

למעשה ידיך תכסוף: 157. יד, טו

שיר השירים

מים רבים גוי: 19. ח, ז

איכה

18 (הצ"צ מפרש הפסוקים למעליותא).

מה יתאונן גר' נחפשה דרכנו כו': 199.

ג, לט-מ

קהלת

24 (בטעם שם קהלת וברשי"י ריש קהלת).

את הכל עשה יפה בעתו: 292.

בבוקר גר' ולערב אל תנח ידך גר': 24.

בפרשי": 29.

ג, יא

יא, ו

אסתר

138 (בטעם שנק' אגרת).

אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם: 205.

ונוח בארבעה עשר גר': 205.

ט, א

ט, יז

עזרא

לא לכם ולנו לבנות בית לאלקיננו: 72.

ד, ג

דברי הימים א

זה מזבח לעולה לישראל: 68.

[מלכות דוד גם אחרי שנמשח שלמה למלך]: 98.

דע את אלקי אביך גר': 132.

הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל: 71. 120.

וישב שלמה על כסא ה': 252.

וימליכו שנית לשלמה גר': 98.

כב, א

כח-כט

כח, ט

כח, יט

כט, כג

כט, כב

דברי הימים ב

ויחל שלמה גר' בהר המור' גר': 68.

ג, א

מפתח מאחז"ל

ברכות

בתוד"ה ועונין: 302.	ג, א
[בטעם שם ראובן]: 286.	ז, ב
ונפשי כעפר לכל תהי' כו': 106.	יז, א
צדיקים יושבין כו' ונהנים מזיו השכינה: 178.	
הרבה עשו כר"י ועלתה בידן כו' ולא עלתה כו': 137. 212.	לה, ב
בתוד"ה עד: 217.	מח, א
צריך שיקדים ברית לתורה כו': 58.	מח, ב
אשתו של לוט כו': 303.	נד, א
הילכך נימרינהו לתרווייהו: 301. 302.	נט, א-ב

פאה

פ"א-מ"א אל-דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז כו': 126.

שבת

משחשקע החמה: 306. 310.	כא, ב
במחלוקת ב"ש ובי"ה בנרות חנוכה: 301-303.	
היר"ט נקבע על נס הפך: 149.	
טמאו כל השמנים כו': 196. 309.	
טמאו כל השמנים כו' בהלל והודאה: 298.	
כשגברו מלכות כו': 203. 204.	
נשים חייבות בני"ח שאף הן היו באותו הנס (ורש"י): 311.	כג, א
בתוס': 51.	כה, ב
כבר הגיעה מלכות שלמה בנך ואין מלכות נוגעת כו': 97.	ל, א
עתידה א"י שתוציא גלוסקאות כו': 6.	ל, ב
שיטות שמאי והלל בעבודת האדם לקונו: 302.	לא, א
הנשים מתות בשעת לידתן על הדלקה"נ: 276.	לא, ב
ע"פ אם לא בריתי גו': 58.	לג, א
אין מקרא יוצא מידי פשוטו: 17.	סג, א
מנין לע"ז שמטמאה כו': 155.	פב, א
טומאת ע"ז דרבנן היא: 155.	פג, ב
[תורה קדמה לעולם]: 17. [וראה להלן בהמפתח לתחלת ב"ר].	פח, ב
כל המענג כו' אז תתענג כו' רצפונה ונגבה: 108. 125.	קית, א-ב
לא כאברהם כו' אלא כיעקב כו': 131.	קית, ב
כל המשמר שבת כהלכתו כו': 125.	
אפי' עובר ע"ז כאנוש כו': 130.	
בפרש"י: ואביו כו' מהמול לכם כל זכר: 53.	קלב, ב
בפרש"י: והטפת דם ברית מצוה: 51.	קלד, א

- קלה, א [הטפת דם ברית משום ספק ערלה כבושה]: 51.
קלה, טע"א ניתנה תורה ונתחדשה הלכה: 56.
קלו, ב להכניסו בכריתו של אברהם אבינו: 55.
בפרש"י: שיצחק נק' ירד: 109.

עירובין

- נד, א חטוף ואכול כו': 168.

פסחים

- נד, א תורה קדמה לעולם: 17. נוראה להלך בהמפתח לתחלת ב"ר].
נו, א אברהם יצא ממנו כו': 136.
סד, ב יצחק יצא ממנו עשו: 144.
פו, ב אין סומכין על הנס: 5.
פח, א לא הגלה כו' אלא כרי שיתוספו עליהם גרים: 251.
ק"ט, א לא כאברהם כו' שקראו בית: 70.
ג' מטמניות הטמין יוסף כו': 315.

ראש השנה

- יא, א בפסח נולד יצחק: 103.
כט, א בפרש"י: 217.

יומא

- ט, ב גלות בעון שנאת חנם: 220.
יב, א ירושלים לא נתחלקה לשבטים: 89.
יט, ב ודברת בס עשה אותן קבע כו': 93.
כא, א ניסי דבראי קא חשיב כו': 301.
כב, ב כבן שנה שלא טעם טעם חטא: 161.
כד, א עבודה שאינה תמה כו': 45.
כד, ב הדלקה לאו עבודה: 304.

סוכה

- כה, א העוסק במצוה פטור מן המצוה: 153.
כט, א ע"ד ליקוי המאורות: 274.

ביצה

- כה, ב ישראל עזין שבאומות: 62.
לב, ב כל המרחם כו' מזרעו של אברהם אבינו: 62. 66.
לז, א בפרש"י: תו לא מיפקד כולי האי כו': 27.

תענית

- ב, א גבורות גשמים: 108.

מה זרעו בחיים כו': 224.	ה, ב
אמר להם יעקב לבניו אל תראו עצמכם כו' שלא יתקנאו בכם: 189.	י, ב
בתוד"ה הלכה: אתנוכה ופורים . . . דיום משתה ושמחה כתיב: 204.	יח, ב
רוב טובה כו': 108.	כג, א
מי שאמר לשמן וידלוק כו': 303.	כה, א

מגילה

יגעת ומצאת: 299.	ו, ב
דוד ושלמה שנמשחו בקרן נמשכה מלכותן: 102.	יד, א
להיות עטרה כו' דיין אמת לאמתו: 309.	טו, ב
יעקב נענש כנגד כ"ב שנה שלא קיים כבוד אב כו': 177.	יז, א
(מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כו'): 13.	יט, ב

מועד קטן

הנך כולהו ברכתא נינהו: 18.	ט, ב
----------------------------	------

חגיגה

כדרך שבא לראות כו': 74.	ב, א
בר"ח: 297.	ה, א
מאן דמחויי ליי במחוג קמי מלכא כו': 151.	ה, ב
דברים שהם כבשונו של עולם יהיו תחת לבושך: 170.	יג, א

יבמות

כלאים בציצית: 145.	ד, א
[שאינן בוגיין בית המקדש ביו"ט]: 119.	ו, א
גר שנתגייר כקטן שנולד: 162.	כב, א
אם בן-נח נענש על זה שעבר קודם הגירות: 162.	מח, ב
לא יבטל אדם מפו"ד כו': 27.	סא, ב
(ובתוס') מחי מוכרים ס"ת בשביל בנים: 27.	סא, טע"ב
אין בן דוד בא עד שיכלו כל נשמות שבגוף: 30.	סב, א
היו לו בנים בילדותו כו' ולערב אל תנח ירך כי אינך יודע כו': 24.	סב, ב
למד תורה בילדותו כו': 29.	
בחידושי אגדות מהר"ל: 166.	סג, ב
הקב"ה מתאווה לתפלתן של צדיקים: 182.	סד, א
בתוד"ה ולא קאמר: 28.	סה, ב
במאירי ע"ד מילת משוך: 280.	ע, א
[אכילת תרומה בהסר הערלה]: 47.	עב, א
ג' סימנים יש באומה זו כו' דכתיב כו': 61.	עט, א

כתובות

גדולים מעשה צדיקים כו': 123.	ה, א
------------------------------	------

- ה, ב 28.
 י, ב מזבח מזיח ומזין כו': 39.
 קב, א בפרש"י: 215.

נדרים

- כ, א מי שאין לו בושת פנים כו': 62.
 כב, ב אלמלא חטאו ה' ניתן להם רק מקרא כו': 271.
 לא, ב מאוסה היא הערלה שנתגנו בה כו': 57.
 י"ג בריתות כו': 55.
 גדולה מילה כו' שלם עד שמל כו': 44.
 ע"פ אם לא בריתי גו': 58.
 לב, א רבי אומר כו' תמים אלא ע"ש מילה כו': 44.
 בשעה כו' אחזתו רעדה כו' נתקררה דעתו: 47.
 כל המתמים עצמו כו': 48.
 מאן חולין רבנן: 209.
 מט, א בר"ן בשם הרשב"א: 46.
 סג, א

סוטה

- י, א בתוס' שאנץ: 82.
 י, ב ג' הפירושים ע"פ לדוד מכתם: 52.
 יב, א עמד וגירש אשתו כו': 245.
 יז, א איש ואשה זכו כו': 247.
 כא, א שאני עכו"ם דלא מפקיד דינא עליהו: 212.
 מו, סע"א מאי פירות . . מצות: 167.

גיטין

- מא, ב בתוד"ה לא תוהו: 226.
 נ, א בפרש"י: וערב משתעבד מה"ח דכתיב אנכי אערבנו: 215.
 ס, א ע"פ עת לעשות גו': 172.

קידושין

- ב, א האשה נקנית בכסף בשטר כו': 243. 248.
 ב, ב דאסר לה אכו"ע כהקדש: 247.
 ח, ב בתוס' רי"ד בגדר שעבוד הערב: 216.
 יב, ב רב מנגיד על דמקדש בלא שידוכי: 246.
 יח, א עשו ישראל מומר הוי: 167.
 כו, א בהמקנה: 85.
 כז, א בריטבי"א: וכל ישראל ערכין זל"ז ומחייבי לאפרושי מאיסורא ובעלי דבר
 חשיכי כו': 217. 218.
 כט, א [חייב מילה מפסוק וימל אברהם]: 53. 59.

ל, א	עד עשרים ותרתי כו' עד עשרים וארבעה: 288.
	לשלש זמן לימודו כו': 173.
מ, א	גדול תלמוד שמביא לידי מעשה: 196.
נב, א	בתוד"ה והלכתא: 285.
סה, ב	גדר עדים בקידושין: 246.
בסופה	לא נבראו אלא לשמשני: 151.
	אני נבראתי לשמש את קוני: 239.

בבא קמא

לח, א	עמד והתירן להן כו': 212.
נ, ב	בתוס': 2.

בבא מציעא

פג, ב	בתוד"ה פועל: 119.
פד, א	שופרי' דיעקב כו': 136.
פו, ב	(ובתוד"ה ההוא) מיכאל הציל לוט אר-פאל: 283.
פז, א	(ובפרש"י: היא אמרה קמח כו'): 283.
	היו מרגנים כו' מיד נהפך קלסתר פנים כו': 103.
קז, ב	קשוט עצמך כו': 168.

בבא בתרא

ג, א	ע"פ גדול יהי' כבוד גר': 121.
י, א	יהיב פרוטה לעני כו': 27.
	ע"פ מלוה ה' חונן דל: 14.
י, ב	חסר דאומות העולם להתייהר כו': 65.
טו, ב	הטעימן מעין עוה"ב: 128.
כה, ב	העולם פרוץ מרוח צפונית: 259.
כח, ב	ע"פ שדות בכסף יקנו כו': 85.
עה, א	להי כדין וכדין: 301. 302.
פא, א	ברמב"ן: שהגרים בני אברהם ראויים לירושה כו': 87.
צא, א	ברשב"ם ד"ה כדרבה: לפי שהי' ירא שמא ימותו בניו כו': 24. 25.
ק, א	אם אברהם זכה בארץ-ישראל ע"י הילוכו בה: 36. 87.
קיט, ב	ארץ ישראל ירושה לנו מאבותינו: 85. 254.
קנח, ב	אזיר א"י מחכים: 317.
קעג, ב	גובה מן הלויים תחילה ואח"כ מהערב: 216.
	מנין לערב דמשתעבד דכתיב אנכי אערכנו כו': 215.
	בההיא הנאה כו' גמר ומשתעבד נפש'י: 217.
קעד, א	הלוחו ואני פורע הלוחו ואני נותן כו': 215.

סנהדרין

ח, א	דבר אחד לדור כו': 97.
------	-----------------------

- יט, ב בחדאי"ג (ד"ה מלוה): רחל נתקדשה מן הדין בשכר שבע שנים כו': 244.
 כל המלמד בן חבירו תורה כו': 29. 167.
 ובפרש"י שמלכי בית דוד כתר דוד הולמתו: 101-102.
 אין אשה מתה אלא לבעלה כו': 239.
 תורה מתשת כוחו של אדם: 209.
 כל ישראל ערבים זה בזה: 217.
 כל המקיים נפש אחת כו': 26. 154.
 ושי"ב היו של כ"ד שעות כל אחד: 260.
 בפרש"י: וכיוצא בזה עשה בשאר עיירות ולא נתפרסמו: 187.
 ערבות שייך גם במומר: 219.
 עכו"ם שעוסק בתורה חייב מיתה: 212.
 מצות מילה נשנית כו': 53.
 פרו ורבו . . . ואתם פרו ורבו כו': 28.
 אסתר קרקע עולם היתה: 312.
 קטרוג השטן מכל סעודה שעשה אברהם כו': 178.
 הקב"ה עושה להם כנפים ג' ע"פ המים: 20.
 ג' קפצה להם הארץ כו': 90.
 זכו אחישנה: 122.
 עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר כו' קיסר ופלגי קיסר: 43. 98.

שבועות

- ט, א בהכותב לע"י בשם תשו' הרשב"א: 10.
 מחלוקת רבי ורבנן בכפרה דיום הכפורים: 165.
 בפרש"י: 119.
 (כל ישראל ערבים זה בזה): 217.
 עבר מלך כמלך: 106.
 יג, א
 טו, ב
 לט, א
 מז, ב

עבודה זרה

- כז, א [נק' מהול גם כשאינו יכול לקיים מצות מילה]: 57.
 בתוס' דגם תענית שעות צריך לקבל עליו מאתמול כו': 165.
 שכתר דוד הולמתו: 101-102.
 בתוד"ה כל מקום: 69.
 עה"פ תזרם כמו דה: 155.
 מכדי ירושה היא להם מאבותיהם: 87.
 אם אין רצונו בעבודת כוכבים למה אינו מבטלה כו': 157.
 לד, א
 מד, א
 מה, א
 מז, ב
 נג, ב
 נד, ב

הוריות

- ו, א צבור לא מת: 87.
 יא, א במאירי אם דוד בברחו הי' לו דין מלך: 98.

אבות

ראה ג"כ במפתח הספרים: פירוש המשניות להרמב"ם.

פ"א מ"ב	ראה לעיל במפתח הענינים ערך: תורה עבודה וגמ"ח.
פ"א מ"ב	אוהב שלום כ"ו ומקרבן לתורה: 221.
פ"א מט"ו	עשה תורתך קבע: 93.
פ"ב מ"א	הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה: 151.
פ"ב מ"ב	כל מעשיך יהיו לשם שמים: 23, 213, 239.
פ"ג מ"א	כל המפר בריתו של אברהם אבינו כ"ו: 58.
פ"ה מ"א	בעשרה מאמרות נברא העולם כ"ו: 1, 94.
פ"ה מ"ד	עשרה נסיונות נסו אבותינו כ"ו: 2.
ספ"ה	בן עשרים כ"ו בן שלשים כ"ו: 2.

אבות דרבי נתן

פ"ב, ה	ויעקב איש תם שנולד מהול: 50, 52.
פ"ג, ו	ע"פ לערב אל תנח את ירך: 24-26.

מסכת סופרים

פ"ב ה"ה	מעלין בקודש כ"ו כעין ימים היוצאים: 301, 302.
---------	--

מסכת כלה רבתי

פ"ג	שיוסף הראה שטר כתובה כ"ו: 242.
-----	--------------------------------

זבחים

טו, א	בתוד"ה אלא: 305.
מה, א	ברין שוחט קרשי נכרים בחוץ: 72.
נט, א	מזבח שנעקר מקטירין קטרת במקומו: 305.
פח, א	כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין כ"ו: 301, 303.

מנחות

כט, א	שהקב"ה הראה למשה הקמת המשכן: 120.
מג, ב	סיבבן הקב"ה כ"ו: 281.
מט, א	במרחץ . . . ערום מן המצוה וכיון כ"ו: 281.
נו, ב	אין מחנכין למנורה אלא בהדלקה: 304.
עג, ב	והוסיפו עליהם דינים כ"ו: 272.
פח, ב	לרבות העו"כ שנודדים כ"ו: 72.
	קידוש השמן למנורה ע"י מדת חצי לוג כ"ו: 304.
	פשיטא דבמדה ראשונה כ"ו: 301.

בכורות

ל, ב	גר שקיבל כ"ו חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו: 151.
לט, א	תמים אין חסרון לא: 45.

חולין

ז, א	גינאי חלוק לי נהרא: 95.
------	-------------------------

בתוד"ה הרכיב: 274.	ס, א
[בריאית כל מין בפ"ע]: 262.	ס, ב
אמרה ירח כו' לכי ומעטי כו': 8.	
אי אפשר לשני מלכים כו': 97.	
ר' יוחנן כי הוה חזי שלך כו': 149.	סג, א
עוף שאין לו כף הירך גידו מותר: 148.	פט, ב
אם רק בירך ימין או גם של שמאל: 148.	צא, א
דעת רבנן שאין האיסור אלא על הגיד שעל כף הירך: 148.	צו, א-ב
בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו כו': 148. 56.	קא, ב

ערכין

קטיל תליתאי: 297.	טו, ב
להביא את חודש העיבור: 46.	לא, א

מדות

בפתיחת התוספות יום טוב: 120.	
ברוך הוא שבחר כו' בבית קדש הקדשים: 74.	בסופה

נדה

אם היולדת לט' יולדת למקוטעין: 111.	כו, א
ברש"י ד"ה כ"ג: 111.	
111.	לח, ב
בינה יתירה באשה יותר מבאיש: 145.	מה, ב

מקואות

[החילוק דמקוה מים, ומעיין]: 117.	פ"א
----------------------------------	-----

עוקצין

דגים מאימתי מקבלים טומאה כו': 302.	פ"ג מ"ה
------------------------------------	---------

ירושלמי**כלאים**

274.	פ"א ה"ז
------	---------

בכורים

חכם חתן נשיא גדולה מכפרת כו' מוחלין כל עונותיו כו': 161.	פ"ג ה"ג
--	---------

שקלים

השולחן והמנורה והמזכרות והפרוכת מעכבים את הקרבנות: 304. 305.	פ"ד ה"ב
--	---------

ראש השנה

פ"א ה"א אותן ששה חדשים שהי' דוד בורח כו' כהדריט: 98.

יומא

פ"א ה"א הקמת לילה פסולה להקרכת היום: 119.

חגיגה

פ"ב ה"ד 275.

קידושין

פ"א ה"ז חיוב מילה על האב מפסוק וביום השמיני גו': 53.
פ"ד ה"א ג' מתנות טובות כו': 61.

עבודה זרה

פ"ג סה"ה 69.

מדרשים

מכילתא

בתחילתה עד שלא נבחרה ירושלים כו': 71. 233.
יתרו כ, א אמרו על הן ועל לאו הן: 208.
תשא לא, יג קדושת שבת כו' מעין קדושת עולם הבא: 129.

תורת כהנים

אחרי יז, ג בר"ש משאנץ ברין נכרים בשחוטאי חוץ: 73.

ספרי

דברים א, ז עבד מלך מלך: 106.
ראה יב, ה יכול תמתין כו' ת"ל לשכנו תדרשו כו': 119.
שם יב, יז יכולים היו אבל אינם רשאים כו': 82.
ברכה לג, יב כן אתה מיצא באברהם שראה אותו בנוי כו': 116.

ספר יצירה

פ"א מ"ד עשר ולא טו' כו': 3.

פרקי דרבי אליעזר

פ"ו טענת הלבנה כו': 8.
פט"ז ע"ד אליעזר שקפצה לו הדרך: 90.

פלי"א	הראהו הקב"ה לאברהם וא"ל זה הוא המזבח כו': 69.
ספלי"א	עלה ריח ניחוח כו' ונשבע לברכו: 78.
פלי"ב	שייכות ברכות יצחק לפסח: 109.
פלי"ה	לקח יעקב כו' מאבני המזבח כו': 70.
פלי"ו	כרות עצמנו שבועה שאין בני"י יורשים את עיר יבוס כו': 82.
פלי"ח	180.
רפלי"ט	שמע יעקב כו' איך אעזוב ארץ אבותי כו': 229.

תנא זבי אליהו רבה

רפי"ח 290

פסיקתא רבתי

פי"ג	ע"ד קבורת רחל בדרך ובקשתה על בני": 236.
פי"ח ושב"ת	עתידיה ארץ ישראל שתתפשט כו': 252.

בראשית רבה

רפי"א	תורה דיפתראות ופינקסאות: 3. 10.
פי"א, ד	תורה קדמה לעולם: 95.
	ישראל עלה במחשבה: 153.
	ישראל קדמו לתורה: 58.
פי"ג, ה	יהי אור כנגד ספר ואלה שמות כו': 286.
פי"ה, א	קלוסו של הקב"ה עולה אלא מן המים כו' עמד דור המבול כו': 16.
פי"ה, ב	כל העולם כולו מים במים: 16.
פי"ה, ט	תדשא הארץ גו' מה הפרי כו' והיא לא עשתה כן כו': 10.
פי"ח, ח	והרוצה לטעות יטעה: 158.
פי"ט, ה	בתורתו של ר"מ . . טוב מות כו': 277.
פי"א, ו	כל מה שנברא בשי"ב כו' צריך תיקון: 8.
פי"ב, יא	271.
פי"ד, ז	עולם על מליאתו נברא: 8.
פי"ט, ג	דהנחש אמר שקר: 275.
פכ"ב, ג	בעיבורו דקין הי' גם הבל: 277.
ספכ"ב	תשובה דאדה"ר וקין: 201.
פי"ל, ח	נח ראה עולם חדש: 22.
פלי"ה, ג	בין אלקים ובין כל נפש חי' בין אלקים זו מדת הדין שלמעלה כו': 32.
פלי"ט, ז	לך אני פוטרך מכיבוד אב ואם כו': 272.
ספלי"ט	ג' מזבחות בנה כו': 36.
פי"מ, ו	מעשה אבות סימן לבנים: 38. 117.
ספמ"א	אם אברהם זכה בארץ ישראל ע"י הילוכו בה: 36.
פמ"ב, ד	273.
פמ"ו, א	הערלה העבר אותה ובטל המום: 47.
פמ"ו, יב	51.

- פמ"ז, ו האבות הן הן המרכבה: 107. 254.
- פ"נ, ב רפאל להציל את לוט: 283.
- פנ"ג, ז ע"פ וימל אברהם גו': 53.
- פנ"ה, ד מלאכי השרת אמרו כו': 178.
- פנ"ו, ט 79.
- פנ"ו, י באברהם שראה בית המקדש כו': 116.
- פנ"ח, ו אם רציתם גר ואם לאו מרי ביתא: 83.
- פנ"ט, יא ויקם וילך כו' בן יומו: 90.
- פ"ס, ו ממה שקפצה הדרך כו': 90.
- פ"ס, ח יפה שיחתן של עבדי אבות כו': 91.
- פס"א, ג כי אינך יודע אי זה יכשר כו': 24.
- פס"א, ד 278.
- פס"ג, ג יצחק נקרא אברהם כו': 104.
- פס"ג, ו ע"פ ויתרוצצו הבנים בקרבה: 114.
- פס"ג, ח להלן חסרים וכאן מלאים: 110.
- פס"ג, י אהלו של שם ואהלו של עבר: 134.
- פס"ד, ג יצחק עולה תמימה: 48. 79. 107. 234.
- ספס"ה ביצחק שראה בית המקדש: 116.
- פס"ז, ח צדיקים . . דומין לבוראן: 136.
- פס"ז, יג עשו נתן דעתו להתגיייר מחלת כו': 163.
- פס"ח, ו וביפה תואר: 232. 233.
- פס"ח, יא כל כ' שנה כו' מה ה' אומר כו' שיר המעלות: 135.
- פס"ח, יב ע"פ מלאכי אלקים עולים גו' שנדחו ממחיצתו של כו': 285.
- פס"ט, ז ביעקב שראה בית המקדש: 116.
- פע"א, ב רחל היתה עיקרו של בית כו': 239. 240.
- פע"א, ט לא נאמר וחהר בזלפה מפני שבחורה היתה: 287.
- פע"ב, ה שותפות יששכר וזבולון: 135.
- פע"ד, ה יעקב הקדים זכרים לנקבות כו': 141.
- פפ"ב, י ע"פ רחל מבכה על בני': 236.
- פפ"ב, יג יעקב הקדים זכרים לנקבות: 141.
- פפ"ד, ג ביקש יעקב לישב בשלוה כו': 176. [וראה במפתח הפטורים ר"פ וישב על רש"י].
- פפ"ד, ה בסופו: 180.
- פפ"ד, יד נסעו מזה, ממדותיו של הקב"ה: 297.
- פפ"ד, יט ראובן פתח בתשובה תחילה כו': 201.
- פפ"ה, יג ע"פ ויהי בעת לדתה גו': 110.
- פפ"ה, יד כמה ידות כתיב כאן כו': 184.
- פצ"א, י אני עוסק להמליך את בנו במצרים והוא אומר למה הרעותם כו': 224. 228.
- פצ"ב, ד שמר יוסף את השבת כו': 247.
- ר"פ ויגש [סמך דיני ערבות לערבות דיהודה אנכי אערבנו כו']: 215.
- פצ"ד, ג בשעה שפרשתי כו' בפרשת עגלה ערופה כו': 222.

הוא עומד בצדקו הרבה ממני כו': 224.

ביפה חואר ונזר הקודש: 232.

פצ"ד, ד

שמות רבה

127 (אם הרמב"ם שאב מקורו מהשמר"ר).

הבאים מצרימה . . כאלו אותו היום נכנסו למצרים: 253.

ע"ש גאולת ישראל נזכרו כאן: 255.

קיימא סיהרא באשלמותא – בדור שלמה: 102.

לימות המשיח יהיו נישואין: 169.

הקרן קיימת לך לעולם הבא שנאמר והאכלתיך נחלת יעקב גוי': 126.

ע"פ חסד ואמת מן ינצרוהו: 66.

פ"א, ד

פ"א, ה

פט"ו, כו

ספט"ו

ספכ"ה

פלי"א, ה

ויקרא רבה

וערבה גוי' כימי עולם כימי נח: 21.

יעקב מטתו שלימה: 50. 136.

פ"ו, ד

פלי"ו, ה

במדבר רבה

רחמנים ביישנים גומלי חסדים כו': 61.

במלך שהוא חפץ בשלמים כו': 47.

פ"ח, ד

פי"ב, ח

דברים רבה

ביישנים רחמנים גומלי חסדים כו': 61.

צריך להטיף ממנו דם ברית מפני בריתו של אברהם אבינו: 51.

פ"ג, ד

רפ"ו

שיר השירים רבה

משכן ובית המקדש עראי וקבע: 120.

אחד מכם גולה לברכרי' כו': 252.

פ"א, טו

פ"ב, ח (ב)

איכה רבה

פתיחתא כד יש שכר לפעולתך גוי': 237.

אומות העולם כו' אע"פ שחוטאין אינן כלום: 212.

קילוסו עולה אלא מן המים כו' יחזור העולם לכמות שהי' כו': 16.

יש חכמה בגוים תאמיך . . יש תורה בגוים אל תאמיך: 196.

וערבה גוי' כימי עולם כימי נח: 21.

פ"א, נט

פ"ב, יג

בסופו

קהלת רבה

שהיו דבריו נאמרין בהקהל: 24.

אינך יודע איזה בנים מתקיימין כו': 26-24.

בתחלתה

יא, ו

תנחומא

סימן נתן לו הקב"ה לאברהם . . אירע לבניו כו': 38. 117.

לך, ט

- תולדות, א קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם לבטל רינון ליצני הדור: 103.
 ויצא, ג ע"ד אליעזר שקפצה לו הדרך: 90.
 ויגש, א איזהו ערב שהוא חייב לשלם כו': 215. 216.
 ויחי, יא שותפות יששכר וחבולון כו': 134.
 משפטים, ד אם אין אדם נמול אינו יכול ללמוד תורה כו': 58.
 משפטים, ט אם יהיו כולם עשירים כו' מי יוכל לעשות חסד: 67.
 תשא, לו . תושב"כ ה' יודע שהוא יום כו': 10.
 פקודי, יא הקמת המשכן היתה מאליו: 120.
 נשא, טז נתאהו כו' דירה בתחתונים: 136. 250.
 עיין במפתח הענינים ערך: דירה בתחתונים.
 עקב, א קלה שבקלות כבחמורה שבחמורות: 151.

מדרש תהלים

- א רחמנים ביישנים גומלי חסדים כו': 61.
 יז לא נפלו אלא על שלא תבעו בנין בית המקדש כו': 182.
 צ אלפים שנה קדמה תורה לעולם: 17.
 ק מכסה פשעיו כו' זה אדם הראשון כו': 202.

מדרש שמואל

- רפי"ז הגדולה מכפרת כו' נמחל לו על כל עונותיו: 161.
 פכ"ח רחמנים ביישנים גומלי חסדים כו': 61.
 ספ"א נפלו מצד שלא תבעו בנין בית המקדש: 182.

ילקוט שמעוני

- וירא רמז פב כרות עמנו ברית ושבועה כו': 82.
 שם רמז צב וימל גו' כאשר דבר כו': 53.
 ויגש רמז קנב שמע יעקב כו' ואלך לי אל ארץ טמאה כו': 229.
 יהושע רמז כח כרות עמנו ברית כו': 82.

מדרש הגדול

- לך יג, יח אברהם בנה מזבח בחברון מקום שהמליכו בו את דוד כו': 42.

מגילת תענית

- פ"ח בכ"ג במרחשון כו': 305.
 רפ"ט בג' בכסלו אתנטלו כו': 305.
 פט"ו ח' ימים היו עוסקים בבנין המזבח כו': 304.

מדרש תדשא

- פי"ב בג' סוגי הקרבנות: 39.
 פי"ד ע"י הקרבן כו' ברכת עולם כו': 78.

סדר עולם רבה השלם (עם פי' ימות עולם כו')

.272

מדרש פרקי רבנו הקדוש

פרק השלשה אות מ"ז ג' שאמרו אמת ואבדו מן העוה"ז כו': 275.

ספר חשמונאים

305 (ע"ד סמכותו).

בן סירא

305 (ע"ד סמכותו).

זהר

173 (לימוד הזהר וע"ח בכלל שלישי במקרא). 293 (אם נכון לעשות ליקוט
מס' זוה"ק על-דרך עין יעקב כו').

זהר חלק א

- כח, א בית המקדש הג' בניינא דקרב"ה: 121.
קכה, א היתה חכמת מצרים יותר מכל העולם: 195.
קכט, א בשעתא חדא כו': 5.
קנו, א בזמן שלמה קיימא סיהרא באשלמותא: 102.
קפ, א ע"פ ויחי יעקב גו': 179.
קפה, א 297.
רכב, א בשעתא דהוה נחית יעקב כו' דלמא ח"ו ישתצון בני ביני עממיא: 230.
רכב, א-ב בטעם קבורת יוסף במצרים: 255.
רכד, א ע"פ ואברהם זקן בא בימים: 49.
רכה, ב בזמן שלמה קיימא סיהרא באשלמותא: 102.

זהר חלק ב

- עח, ב 110.
קג, א בקליפות אין מוח הדעת ולא עביד פיריין: 196.

זהר חלק ג

- נו, א ע"פ עבדו את ה' בשמחה ועבדו את ה' ביראה: 104.
צט, ב 109.
קכט, א בעתיקא כולא ימינא: 108.
קסה, ב יעקב הוה שלים מכולהו כו': 50.
קצו, ב 290.

רכא, א בית המקדש הג' בניינא דקוב"ה: 121.

תקוני זהר

תי"ג (כט, א) חנו כ"ה: 205.

ספר הבהיר

סקצ"ז זרח ופרץ הם שמש ולכנה: 188.

ספרים

ספרי הרמב"ם

יד החזקה

24 (בכללי הרמב"ם שדרכו לכתוב טעם היותר מתקבל). 54 (הכלל שהרמב"ם מביא הדרשה הפשוטה יותר). 57 (מהחילוקים דספר היד וספר המצוות). 68 (חלוקת ההלכות נעשתה ע"י הרמב"ם עצמו). 70 (אין דרכו של הרמב"ם להביא בכ"מ טעמי ההלכות. אין דרכו לחדש דינים שלא נתפרשו בגמ' רק לרמזם). 126 (נוקט דרשה הפשוטה יותר). 127 (אם שאב מקורו מהשמו"ר כו'). 155 (אין דרכו להביא רמז ואסמכתא דרבנן. מביא הדרשה הפשוטה יותר).

הקדמה

כל המצות כו' בפירושו ניתנו כו': 11-12.
ונתן ספר לכל שבט ושבט כו' קבלו ממשוה כו': 12.
דברים שגזרו חכמים כו' לעשות סייג לתורה: 11.

מנין המצות שבריש ספר היד

מ"ע ריב פרו ורבו: 28.
מ"ע רטו למול כו' וביום השמיני ימול כו': 53.

הלכות יסודי התורה

פ"א ה"א לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו: 151.
רפ"ב והיאך היא הדרך לאהורי' כו': 294.
פ"ב ה"ג נשמלאכים אין להם גוף: 274.
פ"ב ה"ה 275.
ספ"ב ההגבלות בגילוי חכמת הנסתר: 171.
פ"ג [ע"ד החומר היולי לשמים ולאריץ]: 271.
פ"ד ה"א ההגבלות בגילוי חכמת הנסתר: 171.
לטייל בפרדס: 173.
פ"ה ה"ה תנו לנו אחד כו' יהרגו כולם כו': 154.

הלכות דעות

פ"ג ה"ב 28.
ספ"ג שיהי' לו בן אולי יהי' חכם כו': 26.

הלכות תלמוד תורה

פ"א ה"ד כל נפש מישראל חייב בלימוד כל התורה גם סודות דתורה כו': 175.
פ"א ה"א לשלש זמן לימודו כו': 173.

- פ"ב ה"ב אין מבטלין התינוקות ואפי' לבנין בית המקדש: 119.
 פ"ג ה"ז עשה תורתך קבע כו': 93.

הלכות עבודה זרה

- בתחילתו טעות ע"ז הותחלה מדור אנוש: 130.
 פ"א ה"ג ע"ד אברהם אבינו: 49.
 ספ"א ונעשית בעולם אומה כו': 58.

הלכות תשובה

- פ"א ה"ג עיצומו של יום מכפר עם התשובה: 166.
 רפ"ב לא מיראה ולא מכשלון כח: 200.
 פ"ב ה"ב שיעיד עלייך יודע תעלומות כו': 200.
 פ"ב ה"ד אני אחר ואיני אותו האיש כו': 6.
 פ"ג ה"ח אפי' פסוק אחד כו' כופר בתורה: 152.
 רפ"ה הן האדם הי' כאחד ממנו כו': 203.
 פ"ה ה"א-ב רשות לכל אדם כו' וכיון שכן הוא כו': 199. 202.
 פ"ה ה"ג עיקר גדול כו': 200.
 פ"ז ה"א הואל ורשות כו' ולנעור כפיו מחטאיו כו': 200.
 פ"ז ה"ד מעלת בע"ט שטעם טעם החטא כו': 138.
 מקום שבע"ט עומדין כו': 189.
 פ"ז ה"ה וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל כו': 200.
 פ"ח [שעיקר שכר המצות לעולם הבא]: 126.
 פ"ח ה"ב 309.
 פ"ח ה"ו אותה הטובה גדולה כו': 132.
 פ"ח ה"ז דוד התאוה לחיי העוה"ב כו': 131.
 פ"ט [סוגים במתן שכרן של מצות]: 128.
 פ"ט ה"ב נתארו לזה כל ישראל כו': 131.
 פ"י ה"א נתארו כו' לימות המשיח כו' וירבו בחכמה: 178.
 פ"י ה"ב לא מפני דבר בעולם כו' והיא מעלת אברהם כו': 40. 41.
 בסופן לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל כו': 132.

הלכות תפלה

- פ"א ה"ג חיוב תפלה נוכח המקדש (וכס"מ): 74.
 פ"ה ה"ג חיוב תפלה נוכח המקדש (וכס"מ): 74.

הלכות ספר תורה

- פ"י ה"ב מוכרים ס"ת בשביל לישא אשה: 28.

הלכות מילה

- בתחילתו מילה מ"ע שחייבין עלי' כרת כו': 57.
 פ"א ה"ו 51.

ראבי הבן כו' להכניסו בכריתו כו': 59.	רפ"ג
מאוסה היא הערלה כו' וגדולה היא המילה כו': 45. 57.	פי"ג הי"ח
נק' א"א שלם עד שמל כו': 55.	
י"ג בריתות עם אברהם אבינו: 55.	פי"ג הי"ט

סדר תפלות

[שמות הסדרות]: 176.

הלכות שבת

ארכעה דברים נאמרו בשבת כו': 131.	פי"ל הי"א
129.	פי"ל הי"ז
השבת ועי"ז כ"א משתיהן שקולה כו': 130.	בסופן
וכל השומר כו' נחלת יעקב כו': 125.	

הלכות שקלים

פי"ד הי"ח 72.

הלכות קדוש החודש

[התחלת המנין דברה"ע]: 272.	פי"ו הי"ח
כימי הנביאים חכרו חכמי ישראל ספרים בענינים אלו כו': 195.	ספי"ז

הלכות תעניות

כדי לעורר הלבבות כו': 165.	פי"ה הי"א
סמך מלך בבל כו': 220.	פי"ה הי"ב

הלכות חנוכה

פשטו ידם בממונם ובכנותיהם: 312.	רפ"ג
גברו בני חשמונאי כו': 203.	
וכשגברו כו' בחמשה ועשרים בחודש כסליו כו': 204.	פי"ג הי"ב
שמונת ימים האלו כו' ימי שמחה והלל: 204.	פי"ג הי"ג

הלכות אישות

מ"ע לישא אשה בכתובה וקידושין: 247.	בכותרת
קודם מתן תורה הי' אדם פוגע כו': 244. 246.	רפ"א
קידושי שטר וביאה מן התורה וקידושי כסף מדברי סופרים: 243.	
אסור לדור עם אשתו אם אבדה כתובתה: 247.	פ"י הי"י
[מהני מחילה אם כבר קיים מצות פרו ורבו]: 27.	רפט"ו
אע"פ שקיים אדם מצות פרו ורבו כו' כאילו בנה עולם כו': 24.	פט"ו הט"ז

הלכות גירושין

כל אחד מישראל רוצה לעשות כל המצות כו': 167. ספ"ב

הלכות איסורי ביאה

- פ"יב הכ"ד שראה עזות ואכזריות: 66. 63.
פ"יט הי"ז סימני ישראל האומה הקדרשה ביישנין כו': 63.

הלכות ערכין וחרמין

- פ"א הי"א 72.

הלכות כלאים

- בסופן כלאים בכגדי כהונה: 145.

הלכות מתנות עניים

- פ"ח הי"ח 72.
רפ"י 62.
פ"י הי"ב וכל מי שהוא אכזרי כו': 66. 63.

הלכות תרומות

- פ"ז הי"ז 47.
פ"ז הי"א [נולד מהול מותר לאכול בתרומה]: 51.

הלכות בכורים

- פ"ד הי"ג הגר מביא וקורא כו': 87.

הלכות שמיטה ויובל

- פ"י הי"ב [זמן התחלת המנין דברה"ע]: 272.
בסופן ולא שבט לוי בלבד כו': 168.

הלכות בית הבחירה

- רפ"א לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים כו': 71. 74.
וכבר נתפרש בתורה משכן גר' לפי שעה: 120.
פ"א הי"ג אין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים כו': 70. 71.
[בית המקדש דירת קבע]: 120.
פ"א הי"ד 71.
ראנשי בית שני כו' כבנין שלמה ומעין דברים כו': 120.
פ"א הי"ב אין בונין את המקדש בלילה כו': 119.
ועוסקין בבנין מעלות השחר עד צאת הכוכבים: 119.
הכל חייבין לבנות כו': 118.
אין מבטלין תשב"ד לבנין: 119.
ואין בנין בית המקדש דוחה יום-טוב: 119.
פ"ב הי"א המזבח מקומו מכוון כו' ובמקדש נעקר כו': 68.
פ"ב הי"ב ומסורת כו' הוא המקום שכנה בו אברהם כו': 68.
פ"ב הי"ז 71.
פ"ה הי"א בנו"כ: 69. 70.

ספ"ו כיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש: 85.

הלכות כלי המקדש

פ"ה ה"ז ותפארתו וכבודו שיהי' יושב במקדש כל היום כו': 298.

הלכות ביאת מקדש

פ"ט ה"ז הדלקה כשרה בור: 304.

הלכות איסורי מזבח

פ"א ה"א מ"ע כו' תמימין ומובחרין כו': 45.

פ"ב ה"ח מבחר נדריך כו': 45.

רפ"ו תמים ונבחר כך הנסכין יהיו תמימים ונבחרין כו': 45.

הלכות מעשה הקרבנות

פ"א ה"ב ארבעה מינין כו': 39.

בסופן השוחט קדשי נכרים בחוץ כו': 72.

הלכות תמידין ומוספין

פ"ג ה"א אלא בהדלקת ז"נ: 304.

הלכות פסולי המוקדשין

ספ"ח קדשי עכו"ם אין חייבין עליהם משום פגול כו': 72.

הלכות עבודת יום הכפורים

פ"ב ה"ג 19.

פ"ג ה"ה במשנה למלך: 305.

הלכות טומאת מת

פ"א ה"יג עכו"ם שנגע במת כו' לבהמה שנגעה כו': 212.

הלכות אבות הטומאות

פ"ב ה"י בראב"ד: עכו"ם הם כבהמות ואין מטמאין כו': 159. 212.

רפ"ו טומאת ע"ז כו' רמז בתורה הסירו כו': 155.

פ"ו ה"ט"ז [בכס"מ: הטובל נטהר לאחרי יציאתו]: 22.

הלכות מקואות

בסופן מי המקוה מרמזים למי הדעת הטהור: 20.

הלכות רוצח

ספ"א וכל המקיים נפש אחת כו': 26.

פ"ט ה"ד ירושלים לא נתחלקה לשבטים: 89.

הלכות עבדים

בסופן ואין האכזריות כו' זרעו של אברהם אבינו כו': 64.

הלכות מלוה ולוה

פכ"ה הי"ד ובראב"ד: 216.

הלכות סנהדרין

פי"ב הי"ג כל המקיים נפש אחת כו': 26.

הלכות מלכים

- פי"א הי"ז שהמלכות ירושה כו' כיון שנמשח דוד כו': 99.
 פי"א הי"ח אע"פ שעיקר המלכות לדוד כו': 99, 220.
 פי"א הי"ט מלכי בית דוד הם העומדים לעולם כו': 99.
 פי"ג הי"ח 151.
 פי"ה הי"ט 233.
 פי"ו [קריאה לשלום גם לז' האומות]: 88.
 ספי"ח נצטוו בני ישראל לכוף כל באי עולם כו': 226.
 פי"ט הי"א עמרם הוסיף דינים ומצות: 245.
 ונשלמה תורה על ידו: 54.
 פי"י הי"ז במשנה למלך ד"ה ודע שמה שתירצו: 73.
 רפי"א ולהחזיר מלכות דוד כו': 43, 226.
 ספי"א יתקן את העולם כולו כו': 226.
 רפי"ב עולם כמנהגו נוהג: 172.
 פי"ב הי"ב ליישר ישראל ולהכין לבם: 172.
 פי"ב הי"ד לא נתאוו כו' אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה: 172.
 ספי"ב באותו הזמן כו' כפי כח האדם כו' מכסים: 20, 121, 129, 174, 196.

ספר המצוות להרמב"ם

- 57 (מהחילוקים דספר המצוות וספר היד).
 מי"ע ריב לכוון לקיום המין . . . ואתם פרו ורבו כו': 28, 54.
 מי"ע רטו למול את הבן כו': 53.
 סוף המי"ע בנין המקדש חובת הצבור ולא חובת הפרט: 118.
 מל"ית שנה בהשגות הרמב"ן: 246.
 מל"ית שסב (גי' קאפח) אין מלך למי שמאמין תורת משה רבינו אלא מזרע דוד ומזרע שלמה דוקא: 102.
 מזולת זה הזרע הנכבד לענין מלכות . . . זר כו': 100.
 השגות הרמב"ן בסוף חלק המ"ע ששכח הרמב"ם מצוה ח: 48.

פירוש המשניות

בהקדמה פועל אחד בלבד או שני פעלים: 283.

- ריש פאה המצות שבהם אומרים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז כו': 127.
 סנהדרין הקדמה לפי
 חלק (יסוד החי) אין הפרש בין ותמנה היתה פלגש לאנכי ה"א כו': 18. 152.
 שמונה פרקים פי"ו החסיד המעולה והכובש את יצרו: 114. 144.
 אבות פ"ה מ"כ ביישנים רחמנים גומלי חסדים: 63.
 חולין ספ"ז אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה כו': 54.
 הקדמה לסי' טהרות בטומאת ע"ז: 155.

מורה נבוכים

- 117 (אינו תמיד בהתאם לשיטת הרמב"ם בס' היר). 260 (כמה מהפירושים
 שבמור"נ ובפרט בטעמי המצות, לא היו שיטתו של הרמב"ם עצמו בתורה).
 בהקדמה אמרם בכמו זה הענין עת לעשות לה' כו': 172.

ח"א

פס"ח 195.

ח"ב

פכ"ו 271.

ח"ג

פכ"ד 73.

פלי"ז בטעם שעטנו כי כן הי' תיקון הכומרים: 145.

פי"מ בטעם עגלה ערופה: 223.

רפמ"ה 69.

רמ"ח דאלו הסימנים (בכהמות ודגים) אין מציאותם סבת ההיתר כו': 117.

אגרות הרמב"ם (לפסיא)

טו, ד מצות מילה מהכתובים דלפני מתן תורה: 54.

טור**או"ח**

ס"א בב"י ד"ה וטוב לומר: כמו שמסר יצחק נפשו: 75.

ס"ח בב"ח ד"ה ונקראים ע"ד מצות סוכה שהכוונה בה היא חלק מהמצוה: 56.

סמ"ז בנו"כ בענין הנוסח: לעסוק בד"ת: 210.

סרמ"ב בב"י: דנותנין לו נחלה בלי מצרים הוא מדה כנגד מדה כו': 125.

בב"י שלפי הטור יכין צרכי שבת יותר מכדי יכולתו: 129.

ר"ס תכח שנה שלימה: 46.

סתר"ה בב"ח שהכוונה במצות סוכה היא חלק מהמצוה: 56.

סעת"ר אם קבעום רק להלל. . ולא למשחה כו': 204.

יו"ד

בדרישה משום דנותן בה ממשות: 157.	סקמ"ז
בב"י ד"ה כתב מהרי"ק ע"ד באר שיש לו דין מעיין: 118.	סרי"א
62.	רי"ס רמז
יש לו לדעת שאין הממון שלו אלא פקדון כו': 14.	סרמ"ז

אהע"ז

בב"ש בתחילתו במ"ש הרמב"ם דמהני מחילה כו': 27.	ס"א
בב"ש סק"ה: 62.	ס"ב

חו"מ

בנו"כ בדין ערכות אם מפסוק אנכי אערבנו: 215.	סקכ"ט
---	-------

שולחן ערוך

או"ח

ויחשוב קודם התפלה מרוממות הא"ל כו': 132. 294.	סצ"ח ס"א
בביאור הגר"א: 165.	סתקס"ב ס"ב
במג"א בטעם שהחור"כ מתענין ביום חופתן: 164.	רי"ס תקעג
במג"א: 273.	סתקצ"ב ס"א
סמיכה על רופא: 196.	רי"ס תרי"ח
אם קבעום רק להלל והודאה ולא למשתה ושמחה: 204.	סעת"ר
בנו"כ בזמן נצחון המלחמה בכ"ד או בכ"ה: 204.	
בפמ"ג א"א סק"ג, ובמשנ"ב: 306.	סתער"ב
חיוב נשים בני"ח: 311.	תרע"ה ס"ג
בפרמ"ג סק"א ע"ד נוסח וטמאים ביד טהורים כו': 209.	סתרפ"ב

יו"ד

בט"ז: משום דנותן בה ממשות: 157.	סקמ"ז
לשלש זמן לימדרו כו': 173.	רמ"ז ס"ד
הטפת דם ברית בנולד מהול: 51.	סרס"ג ס"ד

אהע"ז

ובנו"כ: 25. 27.	ס"א ס"ח
63.	ס"ב ס"ב
164.	סס"א ס"א
287.	סע"ו ס"ה

חו"מ

סקכ"ט בנו"כ בדין ערכות מפסוק אנכי אערבנו: 215.

שולחן ערוך אדה"ז

או"ח

ס"א ס"י – מהדו"ק מסירות נפש דיצחק: 75.
 סקס"ז סכ"ג כל ישראל ערבים זב"ז וגם הוא נק' מחוייב בדבר כו': 217.
 סקצ"ז ס"ו 218.
 ר"ס רמ"ב אם כבוד ועונג שבת מדאורייתא: 131.
 סשלי"א ס"ו כל המענג את השבת שזכו מפורש כו': 126, 125, 51.

חו"מ

הלי הפקר בקו"א בתחילתו ע"ד הקנין דא"י: 85.

הלי ת"ת לאדה"ז

פ"א ס"ד [כ"א חייב בלימוד נסתר דתורה]: 171.
 פ"א סוס"ו [נקט כתרי חומרי]: 288.
 פ"ב ס"א חכמת הקבלה תחשב בכלל שלישי בתלמוד כו': 173.
 פ"ג ס"ב ודברת במ כו' תורתו קבע כו': 93.
 פ"ג ס"ג 239.
 פ"ג ס"ד כדי שיוכל להחזיק ידי ת"ח כו': 139.
 פ"ד ס"ה לא היו חוששין לביטול תורה כו': 132.

מפתח ספרים

(ע"פ סדר הא"ב)

אבני נזר, שו"ת

י"ד סשי"ב באות פה ואילך ע"ד מלכים שמלכו בחיי אביהם: 97.

אור הגנוז (מהרי"ל הכהן)

פ' ח"ש 96.

בית האוצר

כלל א אות יז אם האבות קידשו את נשותיהם לפני הנישואין: 244.

בית יצחק, שו"ת

אוי"ח סי"ג בחיוב נשים בבנין ביהמ"ק: 118.

בית רבי

ח"א פט"ז ע"ד סיבת המאסר של אדה"ז: 169.

בני יששכר

287.

ס' הגלגולים

פ"ד כל אדם מישראל צריך לקיים את כל תרי"ג כו': 219.

דברי ישכר דברי יוסף

286.

דברי נחמ"י, שו"ת

אה"ע סמ"ח ע"ד מלכים שמלכו בחיי אביהם: 97.

דברים אחדים (חיד"א)

קלה, א 161.

קסז, ד 209.

חות יאיר, שו"ת

סע"ט במארז"ל דגר מוחלין לו כל עונותיו: 161.

חינוך

מצוה ג בשרש המצוה דגה"נ: 174.

- מצוה לא-לב בטעם השבת: 132.
מצוה תקט בטעם עגלה ערופה: 222.

חנוכת התורה

ע"פ נסעו מזה 297.

חסד לאברהם

מעייין שני נהר סד שכונה בתחתונים תלוי' במצות פו"ר: 30.

ס' חסידיים

סתרצ"א 161.

חתם סופר, שו"ת

- או"ח סקס"ח דלדעת הרמב"ם כבוד ועונג שבת מדאורייתא: 131.
או"ח סר"ח 69.
כל השינויים בבית שני היו ע"פ נביא: 121.
יו"ד סי"ט 217.
יו"ד סרל"ה 73. 70.
כל השינויים בבית שני היו ע"פ נביא: 121.
יו"ד סרל"ו

מהרי"ט, שו"ת

ח"א סנ"א ע"ד סימני בהמות ודגים: 117.

יוסיפון

277 (ע"ד סמכותו).

יונת אלם

פ"ה ויהי אור בנימט' רחל: 286.

ישר, ס' הישר

277 (מי המחבר וכו').

כתב סופר, שו"ת

יו"ד סקיי"ט 46. 51.

כתר תורה (על תרי"ג מצות)

288.

לב ארי' החדש

ח"ב עי' רנג בענין חזקי': 276

ס' הליקוטים להאריז"ל

פ' תצא ביומו תתן שכרו ר"ת שבת: 128.

למודי השם (עה"ת)

.271

מאיר עיני חכמים

ח"א סמ"ד בנס השמן דחנוכה: 308.

מאמר שני המאורות (רי"א מהאמעל)

ח"א סי"ג 9.

מדבר קדמות (חיד"א)

מע' ק' אות טז כדאי הם לגאולה בשכר הקיווי כו': 182.

מנחת חינוך

מצוה פו 156.

מצוה צה בלא מזבח אינו קרוי ביהמ"ק כו': 71.

מצוה שסד שאין מצוה וחייב לעשות תשובה כו': 199.

ס' מצות גדול

מ"ע ל אמר ר' יוחנן כו' כל השומר כו': 125.

מ"ע מט 26.

סהמ"צ לרס"ג

מ"ע לא-לב בביאור הרי"פ פערלא (דף ק"פ): 53-54.

מ"ע ע בביאור הרי"פ פערלא בענין שאין בונין ביהמ"ק בלילה: 119.

מרגניתא דר"ב השלם

בתחלתו ע"פ יהי אור: 273.

מהר"ם מינץ, שו"ת

סק"ט בטעם שהחרי"כ מתענין ביום חופתן: 163.

משכנות יעקב, שו"ת

יו"ד סמ"ה ע"ד באר אם יש לו דין מעיין ומים חיים: 118.

יו"ד סס"ג 51.

משנת חסידים

מס' חיוב הנשמות

פ"ב מ"א מלך מפני חשיבותו כל המצות הראויים לו עולים לכל ישראל: 219.

נודע ביהודה, שו"ת

מהד"ק אה"ע ס"כ 46.

עבודת ישראל (המגיד מקאזניץ)

ח"ש כד, מב 96.

עין יצחק, שו"ת

אה"ע ס"א דין ערבות כמומר: 218.

עיקרים

מאמר ד' פכ"ו מהדברים המונעים את התשובה העלמת החטא והתנצלות: 201.

עץ חיים

172 (לימוד הזהר וע"ח בכלל שלישי במקרא).

שער דרושי אבי"ע פ"א הנמשל על חומר ההיולי ספירת הכתר: 271.

פקודת אלעזר, שו"ת

ע"ד הדלקת נ"ח בנר חשמלי: 306. 307.

פרדס הגדול (רש"י)

נט, ג כיון שזכה לתחונה מוחלין לו על כל עונותיו: 161.

פרדס

ש"ב פ"א-ב 2.

ש"ב פ"ו 3.

פרי יצחק, שו"ת

סמ"א 27.

פרשת דרכים

דרוש יא אם דוד בברחו הי' לו דין מלך: 98.

צמח צדק, שו"ת

יו"ד

סקס"ז 118.

סר"א בדין מילת משוך כו': 280.

סר"ב ס"ו 51.

שער המילואים

סל"ז בדין מילת משוך: 280.

צמח צדק, חידושי הש"ס

שבת

פ"י"ט מ"ב 280.

צפנת פענח

הל' תשובה

פ"ב ה"ב ג' תשובות מאהבה מיראה מיסורין: 200.

הל' מילה

בתחלתו ג' הגדרים במילה: 44.

פ"א ה"ז 51.

הל' תעניות

פ"א ה"ט אם גם תענית שעות מיחשב תענית: 164.

הל' אישות

פ"ט"ו ה"ז 27.

הל' מאכלות אסורות

פ"א ה"א סימן המברר וסימן הגורם: 117.

הפלאה

נד, א בחיוב נשים בבנין ביהמ"ק: 118.

סנהדרין

מג, ב גדר דערבות משום שכל ישראל הוה כמין יחיד: 216.

מכות

כב, א ישראל גוף אחד ומציאות אחת: 216.

הוריות

י, א דוד בברחו אם ה' לו דין מלך: 98.

יא, ב ע"ד מלוכה בחיי אביו המלך: 97.

כללי התורה והמצוה

בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה: 152.

עה"ת

ר"פ וישב יעקב העצם דכלל ישראל: 153.

שמות ב, א עמרם הוסיף דין של נישואין כו': 244.

שו"ת (ווארשא)

סרע"ו הטובל נטהר אחרי יציאתו: 22.

מכתבי תורה

מכתב צט גם סיפורי התורה הם דין: 17.

שאגת ארי'

סמ"ט 87.

שאילתות

- שאילתא ה 28.
 שאילתא לא יהודה גופי' לזה הוא כר': 215.
 שאילתא קפה בהעמק שאלה אות ג': 24.

שארית יהודא

- שער המילואים סי"ג בדין מילת משוך: 280.

שדי חמד

- 279 (מקובל אצל כל הספרדים ביחוד).

רשב"א, שו"ת

- ח"א סקמ"ח המלך כצבור שהצבור וכל ישראל תלויין בו: 219.
 ח"א ס"ש בש"ץ שהזקין בנו קרדם לכל אדם: 98.
 ח"א סתרצ"ט חנוכה ימי עונג ושמחה: 203.

של"ה

- טז, א שמש ולבנה – תושב"כ ותושבע"פ: 10.
 יח, א 285.
 רפז, א 117.

שער הגלגולים

- הקי' כג שמו של אדם קשור עם שורש נשמתו: 134.

שער ההקדמות

- בהקי' הרח"ו בדורות האחרונים מצוה לגלות זאת החכמה: 170.

תורה העולה (רמ"א)

- ח"ב 259.
 ח"ג פכ"ב 10.

התמים

- ח"ב ע' מט 169.

תפארת ישראל

- (במאמרו אור החיים) 260. 267. 268.

מפתח ספרי החסידות

הבעש"ט

כתר שם טוב

- מפסוק ואבוא היום אל העין יצא שם של קפיצת הארץ: 96.
 סל"ב
 היא אמרה סולת: 283.
 סתני"ד

הוספות

- במקום רצונו ומחשבתו של אדם הוא נמצא: 23.
 סל"ח
 כשאתה תופס במקצת מן העצם כו': 153.
 סקט"ז
 השג"פ גם בדצ"ח: 149.
 סקנ"ט

צוואת הריב"ש

- סקל"ט 66.

הרב המגיד

אור תורה

- ישראל ה"י נחקק צורחם במחשבה: 153.
 ב, ג
 הקב"ה הוא הנתן כו' בשם שהוא משורש נשמתו כו': 134.
 ד, ד
 66.
 סר"ס

כ"ק אדמו"ר הזקן

תניא

ח"א

- עשר כוחות הנפש: 2.
 רפ"ג
 יראה שרש למל"ת: 207.
 פ"ד
 כמו שהלחם הגשמי זן כו': 195.
 פ"ה
 כל מעשה עוה"ז כו' והרשעים גוברים בו: 209.
 פ"ו
 מוח שליט על הלב: 145.
 פ"ב
 115.
 פ"ג
 האבות כו' זכו להמשיך לבניהם כו': 58.
 פ"ח
 בכח' שינה קודם שבא לידי נסיון: 298.
 פ"ט

כל מאמינים שהוא לכדו הוא כו': 158.	רפ"כ
לגבי הקב"ה אין שום דבר מעלים ומסתיר לפניו כו': 158.	ספכ"א
רק שהתורה דברה בלשון ב"א כו' דברים טמאים כו': 159.	פכ"ב
[כל מעשה עבירה והחשבת עצמו ליש הר"ע של ע"ז]: 158.	פכ"ד
[כל עבירה כע"ז]: 158.	פכ"ו
כי גם זו לטובה רק שאינה נראית כו': 18.	פכ"ז
115.	פכ"ז
שרש נשמתם בה' אחד רק שהגופים מתולקים: 218.	פלי"ב
בעוה"ז התחתון כו': 136. 137.	פלי"ו
תלוי במעשינו ועבודתינו כו': 122.	רפלי"ז
ירידת הנשמה לברר: 251.	פלי"ז
כאדם הקורא לחבירו כו': 19. 138.	ספלי"ז
יראה וקבלת עול שרש להמצות: 208.	רפמ"א

ח"ב

התהוות תמידית: ראה במפתח הענינים ערך: ברה"ע. פ"א

ח"ג

עד חצי היום דמיחשב ג"כ תענית בירושלמי: 165. פי"ג

אגה"ק

בשבתות ויו"ט שגם כל בעלי עסקים כו': 139.	ס"א
בפסוק ואנכי עפר ואפר: 107.	ס"ב
דוקא ע"י בעלי מצות ממשיכין אור התורה למטה לעולם העשי': 136.	ס"ה
ע"ד תמכין דאורייתא: 139.	סוס"ה
שופרי' דיעקב כו': 136.	ס"ז
נשמת יעקב כלולה מכל הנשמות: 154.	ס"ט
ע"פ גוי אחד בארץ: 218.	ס"י
התכללות עבודת אברהם ויצחק: 104.	סי"ג
237.	רסכ"ה
על הניזק כבר נגזר מן השמים כו': 297.	סכ"ו
דוקא בדורות אלו האחרונים מותר ומצוה לגלות זאת החכמה: 171.	
לחדש כו' הן בנסתר: 175.	
עסק התומ"צ דלעת"ל יהיו עליות רק בקדושה גופא כו': 17.	סוסכ"ו
לכד מצות התלויות במלך שהוא מוציא כל ישראל כו': 220.	סכ"ט

קונטרס אחרון

קנו, ב מצוה רמה ונשאה כו': 171.

תורה אור

291 (לימוד פרשת התו"א בכל שבוע).

.252	ה, ד
.19 .16	ח, ג
.140	ט, א
.132	ט, ב
.108	ט, ג
.251	יא, א
.23 .19	יח, ב
.117	כ, ב
.135	כג, ב-ג
.182 .146	כד, א
.206 .204	ל, ד
.203	לב, ב
.120	מג, ג
.251	מו, ב
.266	נא, ד
.138	עו, ד
.291	פ, ב
.286	צד, ד
.251 .108	קיו, ב
.138	קיט, א

לקוטי תורה

291 (לימוד פרשת הלוקו"ת בכל שבוע).

.248	בשלה א, ג
.122	ויקרא ב, ד
.173	ויקרא ה, ג-ד
.206 .204	צו טו, א-ב
.195	צו ס"פ
.95	תזריע כג, א
.283	דוגמא שאין רחמנות בעורב כו':
.203	אמור לו, ג
.132	אמור לח, ב
.18	בהר מא, א
.252	בחוקותי מח, א
.219 .217	במדבר ג, ד
.208	בהעלותך לג, ג
.220	בלק ע, ג
.108	מטות פו, א
.108	מטות פו, ב
.65*66	עקב יז, ג
.150	ראה כג, ד
.5	ראה כז, א

.159	תצא לה, ב
.159	תצא לו, א
.219	נצבים ר"פ
.40	נצבים מה, ג
.104	נצבים מז, א
.227	נצבים נג, ב
.220	יוהכ"פ סט, א
.22	שמע"צ פט, ג
.173	שה"ש ג, ג
.144	שה"ש טו, ג
.217	שה"ש לה, ד

מאמרי אדה"ז

292 (הכנתם לדפוס, את הכל עשה יפה בעתו כר').

הקצרים

.225	ע' יט
------	-------

עה"ת

.75	ח"א ס"ע קכח
-----	-------------

תקס"ג ח"א

.95	ע' לו
.206 .204	ע' נז

תקס"ה ח"א

.225 .135	ע' קצב
-----------	--------

תקס"ה ח"ב

.159	ע' תתכג
------	---------

כ"ק אדמו"ר האמצעי

שערי אורה

.203	בהקדמה
.204 .149	כב, א

שערי תשובה

.183	ה, ב
------	------

ח"א ד"ה אחרי פל"ז-ח 80.

ביאורי הזהר

.173	ב, ד
.224 [228]	כז, ב
.181	לא, ב
.254	קלו, ב

דרך חיים

.50	ז, ב
.149	יג, א-ב

מאמרי אדהאמ"צ

.251	דברים ח"א ע"ה
.212	דברים ח"א ע"נא
.159	תצא ע"תצו

תורת חיים

.253	לך פה, ג
.96	חיש קכח, א
.95	חיש קלה, א
.104	תולדות ה, א
.104	ויצא כה, א
.182	וישלח רי"פ
.225 .135	ויחי קב, ב
.225	ויחי קה, ב
.226	ויחי קה, ד
.212	שמות קעא, א

כ"ק אדמו"ר הצמח צדק

דרך מצותיך

.204	עא, א
------	-------

אור התורה

.22	בראשית ל, ב
.61-62	וירא צו, א-ב
.150	וירא קג, א

.94-95	ח"ש קכט, אי"ב
.277	בראשית שנה, א
.20	נח תרכו, ב
.217	ויגש תתקפא, ב
.219	ויגש תתקפב, א
.19 .16	בראשית תתשנה, ב
.118	חוקת עי' תתעט
.188	ואתחנן עי' קי
.121	דברים עי' ביקפג
.212	ני"ך עי' איסב

יהל אור

.46	יט, ח
.149	עי' קלב

מארז"ל וענינים

.3	עי' סט
----	--------

כ"ק אדמו"ר מהר"ש**סה"מ תרכ"ז**

.19 .16	עי' ז
.22	עי' רמו
.67 .13	עי' שצט

כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע**סה"מ תרנ"ט**

.167	עי' טז"ז
------	----------

תרס"ו

.146	עי' ס
.153	עי' קכב

תער"ב ח"א

.50	עי' קנו
-----	---------

תער"ב ח"ב

.252	עי' תשסט
------	----------

ע' אי"פא 153.

סה"מ עטר"ת

ע' תקטו 17.

סה"מ פר"ת

ע' קז 79.

ס' השיחות – תורת שלום

ע' קעח 50.

קונטרס עץ החיים

פיי"ג 172.

כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ**סה"מ תר"פ**

ע' קיד 108.

סה"מ תרפ"ח

ע' רא 254.

סה"מ קונטרסים ח"א

כז, א 168.

קיט, א 13.

סה"מ תש"ב

ע' 129 118.

סה"מ תש"ג

ע' 58 50.

סה"מ תש"ו

ע' 106 254.

סה"מ תש"ט

ע' 91 170.

אגרות קודש

175.	ח"א ע' קמז
252.	ח"א ע' תפה
170.	ח"ג ע' שכר
152.	ח"ט ע' ערב

כ"ק אדמו"ר שליט"א

היום יום

ע"ד ליל ניתל: 316.	י"ז טבת
שאלת הצי"צ ע"פ ויחי יעקב כ"ו: 317.	י"ח טבת
בעת ברי"מ נתינת הקדמת תשלומין שכר לימוד: 282.	כ"ח אדי"ש
שמח בחלקו בענינים רוחניים: 239.	ל' סיון
הקללות שבתוכחה: 18.	י"ז אלול
לשכן שמו שם לפרסם אלקות כ"ו: 251.	ח"י אלול
לה"ר קטיל תליחאי כ"ו: 297.	י"ג חשוון

ספר המפתחות ללקו"ש

299 (ע"ד הדפסת ס' המפתחות ללקו"ש חלקים טו-יט).

הרה"ג הרה"ח והמקובל

מוהר"ר לוי יצחק שניאורסאהן

אגרות קודש

166.	ע' רז
12.	ע' רסו



לזכות
מרת **שרה דבורה תחי**
בת רייזל
שיחזק השי"ת את בריאותה ויתן לה
אריכות ימים ושנים טובות ובריאות

*

ספר זה נדפס
ע"י
בנה הנדיב ר' **זאב שלום הלוי**
ומשפחתו שיחיו
למשפחת הורביץ
(פאלו, בראזיל)

