

ספרי' – אוצר החסידים – ליובאוויטש

קובץ  
שלשלת האור

שער  
שלושי

היכל  
תשיעי

# לקוטי שיחות

– ט"ו –

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים



מכבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א

שני אורסאהן

מליובאוויטש



ספר חמישי – כרך ראשון

**בראשית**

– הרצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות –

הוצאה שני'



יוצא לאור על ידי מערכת

"אוצר החסידים"

ברוקלין, נ.י.

770 איסטערן פארקוויי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושבע לבריאה

# מפתח כללי:

III	הקדמת המו"ל
VII	לוח המפתחות
1	לקוטי שיחות — ע"ס בראשית

## הוספות:

469 שיחות ומכתבים



## LIKKUTEI SICHOS

VOL. 15

BEREISHIS

*Published and Copyright by*

**Vaad L'hafotzos Sichos**

770 Eastern Parkway, Brooklyn, New York 11213

Tel. (718) 774-7200 • Fax 774-7494

Third Edition: 5757 • 1997

*Printed in U.S.A.*

### Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schneerson, Menahem Mendel, 1902 --

*Likutei sihot 'al parashiyot ha-shavu'a h'gim u-mo'adim (vol. 15) Bereishis.*

(Sifriy.-Otsar ha-Hasidim-Lyubavits'kh) (Kovets Shalsholet ha-or; hekhhal 9, sha'ar 3)  
In Hebrew or Yiddish

Title on verso of t.p.: *Likutei sichois (vol. 15)*

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-Hasidim Lyubavits'kh*. IV. Series: *Kovets Shalsholet ha-or; hekhhal 9, sha'ar 3*.

BM198.S3355s 1988 [1997] Hebr

ISBN 0-8266-5718-4 (set)

ISBN 0-8266-5733-8 (vol. 15)

Library of Congress Catalog Card # 61-57983

בדפוס שמחה ובנו גרשון גלוקאָו

BOOKMART PRESS, INC.

N. Bergen, N.J. 07047

נסדר בדפוס "עמפייער פרעסס"

ע"י צבי הירש בן דאָבע ומרדכי ליב בן פיגא

EMPIRE PRESS

550 EMPIRE BLVD. • BROOKLYN, N.Y. • (212) 756-1473

## פתח דבר

לקראת יום העשירי שבט הבעליט — ויהי בשלושים שנה"י — בו ימלאו שלשים שנה"י לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א הננו מוציאים לאור — בהמשך לספרי לקו"ש שהופיעו — את הכרך הראשון של הספר החמישי של לקוטי שיחות (חלק טו) על ספר בראשית.

חלק חשוב מהשיחות שבכרך זה הוא (כדומה להכרכים שבספר השלישי והרביעי של לקו"ש) ביאורים לפרשי עה"ת, שביסודם הוא הכלל העיקרי דפירשיי אלה, שהודיעו רשיי בתחלת פירושו וחזר והודיעו כמה פעמים „אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא": וכמבואר בפרטיות בהקדמה לחלק ה' — ספר בראשית.

\* \* \*

ספר הזה הוא קובץ של שיחות שכבר הופיעו, במתכונתן הנוכחית, בקונטרסים בודדים מדי שבוע בשבוע, במשך שנות תשל"ו — תש"מ.

\* \* \*

בתור הוספה להנ"ל באו בכרך זה גם מכתבים ושיחות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א שיש בתוכם שייכות וקשר לעניני פרשיות השבוע, המועדים ויו"ט הכלולים בספר.

ולציון, ש„מדור" ההוספות לפ' לך כולל כמה מכתבים ע"ד איסור החזרת השטחים וכו'.

וכגון דא צריך לאודועי: חלק מהמכתבים נעתק מהעתקות שונות ואפשר שנפלו בהן שגיאות וכדומה.

\* \* \*

- 
- (1) יחזקאל א, א. וראה לקו"ש ח"ב ע' 591 ואילך. ח"ד ע' 1323 ואילך.  
 (2) ראה לקוטי לוי יצחק אגרות ע' רעז.  
 (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).  
 ספר שני: (ב' כרכים כניל) תשכ"ד. (הוצאה שני, תשכ"ח. הוצאה שלישית, תשל"ה. הוצאה רביעית, תשל"ט).  
 ספר שליש: חלק ה' — בראשית (י"א ניסן תשל"ב). חלק ו' — שמות (י"ד כסלו תשל"ג). חלק ז' — ויקרא (ערשיק כ"ה מניא תשל"ג). חלק ח' — במדבר (ערשיק י"ד שבט תשל"ד). חלק ט' — דברים (י"ד כסלו תשל"ה). הוצאה שני ומתוקנת של כרכים הנ"ל — ט"ו מניא תשל"ח.  
 ספר רביעי: חלק י"ד — בראשית (י"א ניסן תשל"ה). חלק י"א — שמות (י"ד שבט תשל"ו). חלק י"ב — ויקרא (י"ד שבט תשל"ו). חלק י"ג — במדבר (פורים קטן תשל"ח). חלק י"ד — דברים (ימי הסליחות תשל"ח).  
 (4) בראשית ג, ה, ג, כד. ועוד.

חלק חשוב של ההוספות הם מכתבים לאנשים פרטים שהואילו בטובם למסור  
העתק המכתבים ע"מ לזכות את הרבים, ותי"ח נתונה בזה לכאוי"א מהם וזכות הרבים  
תלוי" בהם.

ובזה הננו פונים בבקשה כפולה ומכופלת לכל מי שיש תחי" מכתבים מכ"ק  
אדמו"ר שליט"א שיש בהם משום תועלת הרבים (בעניני נגלה, חסידות, יר"ש, הפצת  
המעיינות וכו'), לשלחם (ע"מ ההחזירם) ל"ועד להפצת שיחות", ע"מ להדפיסם  
בספרי לקוי"ש, ויהיו בזה ממזכי הרבים.

\* \* \*

ויהי"ר שנזכה בקרוב להו"ל עוד שיחות ומאמרים של כ"ק אדמו"ר שליט"א,  
ויחזק השי"ת בריאות כ"ק אדמו"ר שליט"א ויתן לו אריכות ימים ושנים טובות,  
ויוליכנו קוממיות לארצנו הקדושה במהרה בימינו ממש, ונזכה ללמוד תורה מפיו  
של משיח צדקנו.

## **ועד להפצת שיחות**

מוצטי"ק ר"ח שבט, ה'תש"מ. ברוקלין, נ.י.  
שלשים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א

ב"ה.

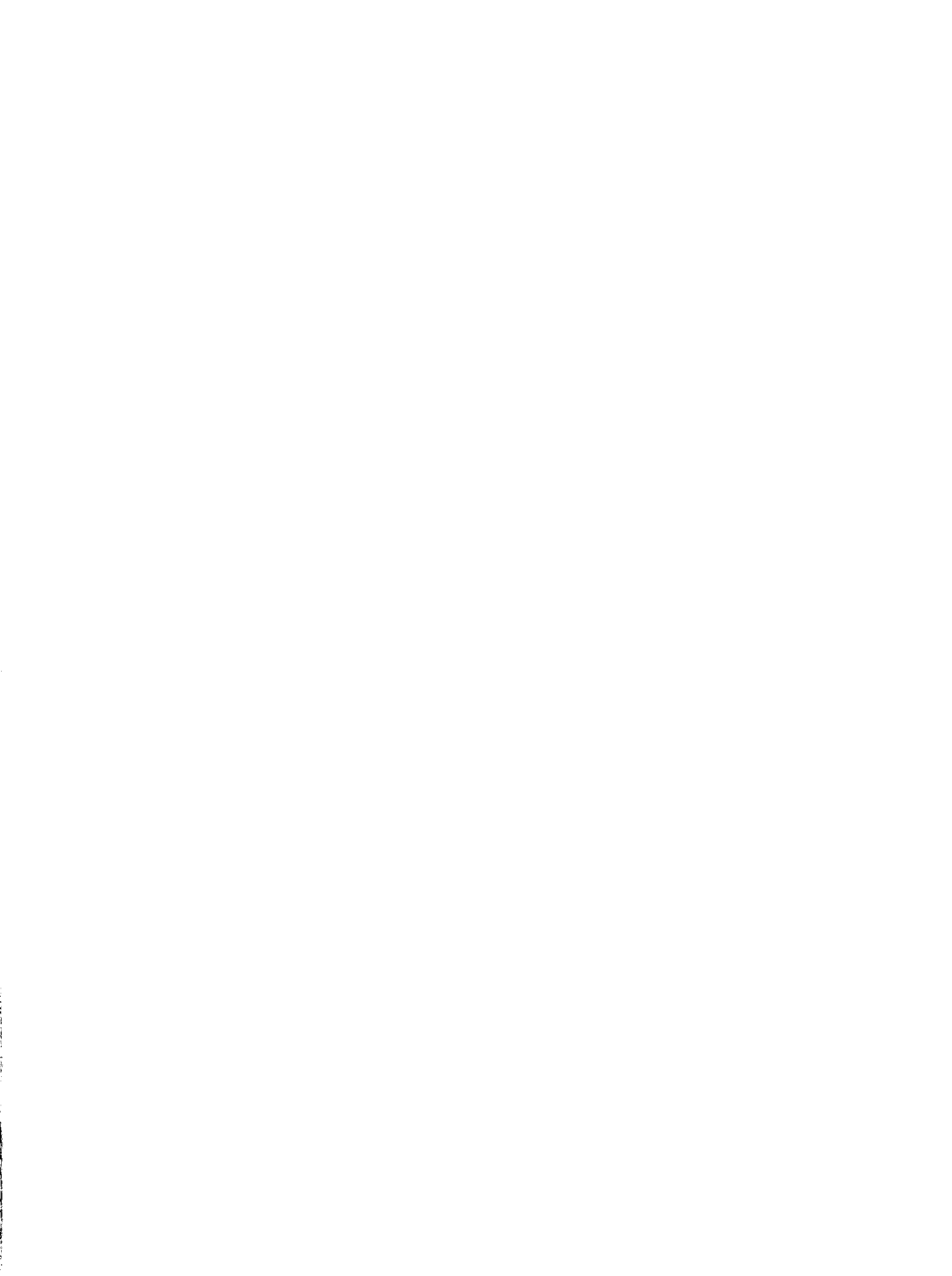
## להוצאה שני'

באשר הוצאה הקודמת של ספר לקוטי שיחות חלק ט"ו אולה מן השוק,  
הננו מוציאים לאור בזה הוצאה חדשה, ונתתקנו בה כמה מטעויות הדפוס  
שנפלו בהוצאה הקודמת.

ועד להפצת שיחות

מוצג'יק ט"ו בשבט. תהא זו שנת משיח  
ברוקליו. נ"י.





# תוכן ומפתח

## בראשית

- 1 ..... שיחה א (תשל"ח) .....  
ג' הטעמים להתחלת התורה באות ב' – התיווך ביניהם, ובעבודת האדם
- 7 ..... שיחה ב (תשל"ט) .....  
ליקוי חמה ולבנה סימן רע (סוכה כט, א) אף שזהו דבר טבעי
- 13 ..... שיחה ג (תשל"ו) .....  
קריאת שמות הנבראים ע"י אדה"ר דוקא, ולא ע"י המלאכים (ב"ר פי"ז, ד)
- 20 ..... שיחה ד (תש"מ) .....  
פרש"י, ג ד"ה מפרי האדמה; ביאור ברמב"ם (סוף הל' איסורי מזבח), „קרכנו מן היפה . . שבאותו המין“
- 27 ..... שיחה ה (תשל"ו) .....  
פרש"י בסיום הפרשה ד"ה כי נחמתי כי עשיתים

## נח

- 34 ..... שיחה א (תשל"ט) .....  
בנין התיבה ע"י נח מאה ועשרים שנה (לקח טוב ר"פ נח); מצוה שבגופו ולא ע"י שליח; הצד השווה לדין עשיית סוכה
- 42 ..... שיחה ב (תשל"ח) .....  
ובשית מאה שנים לשתיתאה יתפתחון תרעי דחכמתא כו" (זח"א ק"ו, א) – גילוי בחכמות חיזוניות ובפנימיות התורה בסוף האלף הששי והקשר ביניהם; האיסור ללמוד באוניברסיטה
- 49 ..... שיחה ג (תשל"ו) .....  
„עכו"ם ששבת חייב מיתה“ (סנהדרין נח, ב וברמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ט); שתי הפעולות ההפכיות בעולם ע"י המבול – חיזוק העולם („לא ישבותו“) וחלישותו
- 58 ..... שיחה ד (תש"מ) .....  
„חביב אדם שנברא בצלם“ (אבות פ"ג מ"ד); ביאור הכרח פעולת ישראל בכני נח (רמב"ם הל' מלכים פ"ח ה"י)
- 63 ..... שיחה ה (תשל"ו) .....  
פרש"י בסוף הפרשה ד"ה בחרן; ביאור אריכות ימים של דורות הראשונים – ע"ד החסידות

## לך לך

- 70 ..... שיחה א (תשל"ו) .....  
„עשרה דורות מאדם ועד נח כו' שהביא עליהם את מי המבול . . מנח ועד אברהם כו' וקבל שכר כולם“ (אבות פ"ה מ"ב) – ההבדל בין שני „עשרה דורות“
- 75 ..... שיחה ב (תשל"ח) .....  
טעם האריכות בספור מעשה האבות אף שכל המצות שאנו עושים הם מחמת מתן תורה דוקא (פיהמ"ש להרמב"ם חולין ספ"ז); הבנת בן חמש בתוארי ה' כמו „יד ה'“ ענין אמיתי

- 83 ..... שיחה ג (חש"ט) ..... חלוקת שלש הפרשיות בראשית נח לך - ג' תקופות המהוות הכנה למית
- 93 ..... שיחה ד (חש"י) ..... בשעה שהי אברהם מהלך . . . כיון שהגיע לסולמה של צור ראה אותן עסוקין בניכוש כו' אמר הלא יהא חלקי בארץ הזאת" (ב"ר פלי"ט, ח); ביאור ג' סוגי העמל - עמל מלאכה, עמל שיחה ועמל תורה (סנהדרין צט, ב)
- 100 ..... שיחה ה (חש"ט) ..... ההפרש בין כיבוש יהושע (קדושה ראשונה) וכיבוש עזרא (קדושה שני) ע"י חזקה (רמב"ם הל' ביהב"ח ספ"ו) - ע"ד ההלכה ובעבודת האדם

## וירא

- 110 ..... שיחה א (חש"י) ..... פרש"י יח, ט ד"ה ויאמרו אליו
- 118 ..... שיחה ב (חש"ח) ..... תלתא אינון דקיימו בסהדותא לאסרהא . . . באר דיצחק . . . דכתיב בעבור תהי לי לעדה" (זחיג' רפד, ב), ותירוצי הרמ"ז והלקלוי"צ על הקושיא - רפסוק זה נאמר באברהם
- 122 ..... שיחה ג (חש"ט) ..... ביאור הנהגת אברהם לכופ את אורחיו לכרך בשם ה' (ב"ר פמ"ט, ד)
- 129 ..... וירא - כ' מ"ח (חש"ט) ..... ההוראה מסיפור אדני"ע כילדותו שבכה על שלא נגלה אליו ה' ומענה הצי"ע על זה (היום יום ע' קג); שקי"ט בהא ד, בר שיח קביל וספ"י ל"י כתורא" (כתובות נ, א); הסיפור אודות חינוך אדני"ע בוהירות מהלבנת פנים
- 137 ..... כ' מרחשון (חש"י) ..... ב' גירסאות בסיום ברכות ומו"ק; ת"ח אין להם מנוחה" או „צדיקים אין להם מנוחה"

## חיי שרה

- 145 ..... שיחה א (חש"ט) ..... התאמת השם „חיי שרה" עם זה שכל הפרשה מדברת אחרי מיתתה; החידוש בעבודת שרה לגבי אברהם המתבטא בכל סיפורי הפרשה
- 155 ..... שיחה ב (חש"י) ..... פרש"י כד, ז ד"ה ה' אלקי השמים אשר לקחני מבית אבי; ביאור ענין „עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ" בפנימיות הענינים
- 163 ..... שיחה ג (חש"י) ..... פרש"י כד, סז ד"ה האהלה שרה אמו; הולקת נרות שנת קדש ע"י בנות קטנות
- 174 ..... שיחה ד (חש"ח) ..... פרש"י כה, א ד"ה קטורה; ביאור סיפור הגמרא (זבחים סב, ב) ע"ד בני אחתי דר' טרפון
- 183 ..... שק"מ כסלו) שיחה ה (חש"ט) ..... ג' אופנים כנס חנוכה והחידוש לגבי נס הנרות דשרה ורבקה (ב"ר פ"ס, טז)

## תולדות

- 191 ..... שיחה א (חש"ט) ..... ההפרש בין ישמעאל בן אברהם שאין לו דין ישראל (אף שעשה תשובה), ועשו בן יצחק הוהו ישראל (קידושין יח, א)



- 200 ..... שיחה ב (תש"מ) ..... החילוק בין פרש"י (כו, ב) והמרדש (ב"ר פס"ד, ג) אם האיטור על יצחק לצאת לחו"ל הוא מדין עולה הנפסלת ביוצא; רש"י והמרדש לשיטתם באופן הבעלות על א"י (וקדושה) בזמן האבות
- 211 ..... שיחה ג (תשל"ח) ..... פרש"י כו, א ד"ה ותכהין - הצריכותא בגי' הפירושים
- 217 ..... שיחה ד (תשל"ו) ..... פרש"י כו, ב ד"ה לא ידעתי יום מותי
- 221 ..... שיחה ה (תשל"ו) ..... פרש"י כח, ז ד"ה וישמע יעקב
- ויצא**
- 226 ..... שיחה א (תשל"ו) ..... כל, המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים . . כיעקב כו"י" (שבת קיח, א); יעקב שכתוב בו שמירת שבת . . וקבע תחומין מבעוד יום ירש את העולם שלא במדה" (ב"ר פ"א, ז)
- 231 ..... שיחה ב (תשל"ו) ..... לא, כאברהם שכתוב בו הר . . אלא כיעקב שקראו בית" (פסחים פח, א); ביאור הפסוק (ישעי' ב, ג), והלכו עמים ואמרו גו' אל בית אלקי יעקב גו' כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים"
- 243 ..... שיחה ג (תשל"ט) ..... פלוגתת רש"י והרמב"ן בפסוקים, וידר יעקב נדר גו' אם יהי' גו"י" (כח, כ ואילך); פרטי העילויים שנפעל יעקב ע"י ירידתו לחרן, ודוגמתם בירידת הנשמה למטה
- 252 ..... שיחה ד (תש"ס) ..... עיקר עסק יעקב עם, צאן" בעבודת האדם; מעלת, אנו לו לצאן" על, אני לו לכן" (שהש"ר פ"ב, טז)
- 259 ..... שיחה ה (תשל"ח) ..... תיווך פתגם רבותינו נשיאינו ד, ויעקב הלך לדרכו" (לב, ב) קאי על היציאה מחדש חשרי, עם פשש"מ שקאי על ההליכה לא"י
- וישלח**
- 265 ..... שיחה א (תש"מ) ..... פרש"י לב, ט ד"ה והי' המחנה הנשאר לפליטה
- 274 ..... שיחה ב (תשל"ו) ..... תיווך ב' פירושים (אגדת בראשית פמ"ה וכן בפרש"י) בפסוק, כ"י במקלי גו"י" (לב, יא); ביאור באגה"ק (סי' ב) ד"ה קטונתי אודות מדת השפלות דיעקב
- 281 ..... שיחה ג (תשל"ו) ..... ב' פירושים ב, ויותר יעקב לבדו" (לב, כה); ,גשתייר על פכין קטנים" (חולין צא, א) או ,מה הקב"ה כתוב בו ונשגב ה' לבדו אף יעקב כו"י" (ב"ר פע"ז, א); יפוצו מעינותיך חוצה - באורייתא, ישראל ועולם
- 289 ..... שיחה ד (תשל"ח) ..... גדר בן י"ג למצות; ,איש" או ,אדם"; ב' דיעות במקור הדין - ויקח איש חרבו (לד, כה) או הלכה למשה מסיני (שו"ת הרא"ש כלל טז) - והנפק"מ בעבודה רוחנית
- 294 ..... שיחה ה (תשל"ט) ..... פרש"י לו, ג ד"ה יובב בן ורח מבצרה

## וישב

- 302 ..... שיחה א (תש"מ) .....  
סיפור תולדות יעקב באריכות אחר תולדות עשו בקיצור – ביאור משל המדרש  
(תנחומא וישב א), „מרגליות מושלכת בתוך העפר כו“, והשינויים כלשון רש"י (ר"פ)  
לגבי לשון המדרש
- 310 ..... שיחה ב (תשל"ט) .....  
ביקש יעקב לישב בשלוה. . . אומר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם  
לעוה"ב אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה"ז" (פרש"י ר"פ); ביאור בענין שכר מצוה  
והרמו בפסוק „שלום רב לאוהבי תורתך“
- 318 ..... שיחה ג (תשל"ח) .....  
פרש"י לו, יד ד"ה ויבא שכמה
- 324 ..... שיחה ד (תשל"ו) .....  
מיים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו" (שכסוגיא דחנוכה – שבת כב, א); הטעם  
שהוקשה התורה למים והקשר לחנוכה
- 331 ..... שיחה ה (תשל"ו) .....  
פרש"י לח, יח ד"ה חותמך ופתילך; ענין „טבעת וחומס“ בפנימיות הענין

## מקץ

- 339 ..... שיחה א (תשל"ח) .....  
הביאור ע"פ פש"מ מדוע היו צריכים לחכמת יוסף כשביל פתרון החלומות (וישוב  
עוד כמה תמיהות בפתרון חלומות פרעה)
- 348 ..... שיחה ב (תשל"ו) .....  
פרש"י מג, ל ד"ה נכמרו
- 359 ..... שיחה ג (תשל"ו) .....  
פרש"י מז, ז ד"ה חלילה לעבדיך

## חנוכה

- 366 ..... שיחה א (תשל"ט) .....  
טעם שינוי הסדר „על התשועות ועל הנסים ועל הנפלאות“ (נוסח „הנרות הללו“)  
ו„על נסיון ועל נפלאותיך ועל ישועותיך“ (נוסח „ועל הנסים“)
- 372 ..... שיחה ב (תש"מ) .....  
סיום רמזים הל' חנוכה, גר ביתו ונר חנוכה כו' נר ביתו קודם כו' גדול השלום כו' –  
„שלום“ הוא גדר בחנוכה

- 382 ..... שיחה ג (תש"מ) .....  
ירח שהגוף נהנה מן הגוף“ (מגילה יג, א) בעבודה רוחנית; הקשר לחנוכה  
והסתלקות ארה"ז שבחדש זה

## ויגש

- 387 ..... שיחה א (תש"מ) .....  
הביאור בפשוטו של מקרא – למה שאל יוסף „העור אבי חיי“ (מה, ג)
- 391 ..... שיחה ב (תשל"ו) .....  
פרש"י מז, ב ד"ה ומקצה אחיו גו' והתיווך לפרש"י ברכה (לג, יח), מטות (לב, יז)  
וסי"פ דברים
- 399 ..... שיחה ג (תשל"ט) .....  
פרש"י מז, יז ד"ה וינהלם

- 405 ..... שיחה ד (תשל"ו) .....  
 ב' פירושים ב., ויאחזו בה" (ס"פ): לשון אחוזה וירושה, לשון אחוזה (מדרש תרשא  
 פ"ז); קיום גזירת ברית בין הבתרים בארץ גושן (מיטב הארץ)
- 412 ..... עשרה בטבת (תשל"ח) .....  
 סיום רמב"ם הל' תעניות: ג' דרגות כביטול התעניות לע"ל; החומר המיוחד דעשרה  
 בטבת והרמז בפ' ויגש
- ויחי**
- 422 ..... שיחה א (תשל"ו) .....  
 שם הפרשה, ויחי (יעקב) אף שתוכנה ע"ד הסתלקותו; ג' הטעמים (כ"ר ר"פ), למח  
 פרשה זו סתומה" ומדוע משמיט רש"י טעם הג'
- 432 ..... שיחה ב (תשל"ט) .....  
 ביאור השקו"ט בין יעקב ליוסף (מח, יג"כ) מי צריך ברכה יתירה – מנשה או אפרים;  
 ההפרש בין עבודת מנשה ועבודת אפרים ושייכותן לעבודתו של יוסף ושל יעקב
- 439 ..... שיחה ג (תשל"ז) .....  
 פרש"י מ ט, ג'ד בברכת ראובן; ההפרש בין ראובן ויהודה ובין כהונה, מלכות  
 ובכורה
- 447 ..... שיחה ד (תשמ"ג) .....  
 פלוגתת ת"א ותיב"ע בפסוק, בנימין זאב יטרף" (מט, כז); סיום מס' קידושין – ג'  
 הענינים ד, צבי קיץ ואר" סבל ושוועל חנוני וכו", וטעם השינויים בירושלמי שם
- 459 ..... שיחה ה (תשל"ח) .....  
 פרש"י נ, ה ד"ה אשר בריתי לי – צריכותא בג' פירושים

## ה ו ס פ ו ת

### שיחות ומכתבים

- 469 ..... **בראשית** .....  
 פירוש קרא שלא במקומו ע"י רש"י: בראשית א, א; ג, ד; ג, יז / ד' שיטות  
 בפירוש הצמצום ושיטת החסידות – שלא כפשוטו באור / הוראה בפועל מזה  
 שצמצום שלא כפשוטו / טעות האומרים צמצום כפשוטו – בצמצום הא';  
 ביאור לשון אדה"ו בשער היחוד והאמונה פ"ו, "סילק עצומ"ה ח"ו מעוה"ו";  
 שקו"ט במ"ש באגה"ק ס"כ שהארת הקו בקעה את הפרסא; חידוש אדה"ו על  
 הע"ח בענין בקיעת הקו / ביאור הפלוגתא (שבועות לה, ב) אם, "צבאות" הוא  
 שם קדוש ע"פ חסידות / חלוקי דרגות באור שלפני הצמצום; ההפרש בין  
 „שכל" ו „אור השכל" / ביאור לשון אדה"ו באגה"ק ס"ה שבעוה"ו אפ"ל ידיעת  
 הבורא וכו' / „משל המפה" – לענין ערך העולמות זה לגבי זה / ביאור דיוקים  
 בתו"א ד"ה השמים כסאי / ביאור בד"ה בראשית תש"ב בענין דביקות האורות  
 והכלים / ע"ד כוכבים הרחוקים מאד מכרוד הארץ וכו' / ע"ד עליית האדם על  
 הירח / ע"ד נישואי ב' נשים אצל ספרדים לקיים פו"ר

- 481 **מר-חשון** .....  
 ענינו של חודש מ"ח להמשיך עניני תשרי בכל השנה; מבצעים; ,ויעקב הלך לדרכו"
- 486 **לך לך** .....  
 בטחון בה' יחד עם עשיית כלים; בצדיקים כיעקב ויוסף; פירוש במדרש ע"פ אמרי נא אחותי את – מאן ששוחטין לחולה בשבת / ע"ד ההכרח ליישב כל שחתי ארה"ק והסכנה בהחזרת שטחים / כל ויתור ביהודה ושומרון – פקו"נ / ע"ד נפילת הרוח בפני באי כח מצרים / הסכנה בהחזרת שטחים והקשר עם הטענה שכעת אתחלתו דגאולה ח"ו / סדר ביאת משיח / מכתב לכנסי גדולה הששית – ע"ד שלימות הארץ / מכתב לכנסי גדולה החמישית – פירוש ,ויעשו כולם אגודה אחת"; זהירות מכניעה ופשרות בעניני יהדות; חינוך; יהדות ררם אמריקה; תפלה הקדמה לתורה; ,בקעה מצא וגדר בה גדר" / עריכת ברית מילה תלוי בבריאות הילד; אין לרחות המילה יותר מהצריך; ע"ד נתינת שמות הילדים / ע"ד נתינת שמות / ההפרש בין ,מרכבה" ראבות ודכל אדם
- 500 **וירא** .....  
 הכרח הפצת היהדות – ,למען אשר יצוה גר" / חיוב ההורים לחנך בניהם לעמוד בנסיגות כו'; סיפור המדרש אודות בר-מצוה הראשון – יצחק / פיענוח הר"ת ,אשל"
- 502 **כ' חשון** .....  
 בד"ה סמוכים לעד פרי"ת ש,עוזר" פועל התחדשות, ואפ"ל גם מתחתון לעליון; החסידים ,מחזקים" הרבי; צ"ל יגיעה בתורה, ובפרט אצל תלמידי א"י; האחריות של תלמידי התמימים כלפי הרבי
- 506 **כסלו** .....  
 סגולת ר"ח כסלו (חודש הגאולה) – זמן האחרון דירידת גשמים
- 506 **ויצא** .....  
 ביאור פרש"י שהניח הקבי"ה כל איי תחת יעקב – בחלום
- 507 **ט"ו"ד כסלו** .....  
 ע"ד לימוד תורה ברבים, ,לאמץ לבם בגבורים", בתגבורת החיות; סגולת הימים / סגולת הימים – בפרט בענין החינוך / מעלת ט"ו כסלו; יובל שנים משנת תרפ"ט ומאמר הריו"צ או
- 512 **י"ד כסלו** .....  
 ברכה בע"פ ובכתב למבכרים לכבוד יובל החמשים לנישואי כ"ק אדמו"ר שליט"א
- 513 **י"ט כסלו** .....  
 מעלת התוועדות חסידים / ענין ,ראש השנה לחסידות" והשפעתו על כל השנה / מעלת התוועדות רי"ט כסלו; שלום וקירוב הלבבות; הפצת המעיינות / טובה פעולה אחת מאלף אנחות / סגולת ר"ח כסלו וי"ט כסלו / חודש כסלו – כנגד סיון; סגולת י"ט כסלו / ,הפצת מעיינות חוצה" באופן של ,העמדת פנס" בחוץ / הפצת חסידות חב"ד / ביקורים במוסדות חב"ד; הפצה בעיתונים ורדיו / בכל שנה אפשרות חדשה להוסיף בעניני י"ט כסלו / ע"ד ההצעה, ,להקליט דברי התעוררות" ע"מ לשדרם ביום זה / הפצת ספרי חסידות / עבודת צעירי אגודת חב"ד – מלחמת תנופה בררכי

נועם / הכרח ניצול ימי סגולה אלה בהפצת המעיינות / חלוקת השי"ס לא רק לאנשי ועשיית פינת, ליובאוויטש" במחנו / עיד אגה"ק סימן א' שנכתבה בני פעמים (סה"מ תשי"ח ע' 170) / מברקים להתוועדויות די"ט כסלו

524 ..... **וישב**

ביאור הדוגמא בלקו"ת (ביאור דלא תשכית) על עניני תורה שלא נחלשו בשכל מיוסף שנמכר לפוטיפר / ביאור בתו"א וישב בענין, רפ"ח ניצוציון"

525 ..... **י"ט כסלו – חנוכה**

הקשר ביניהם – שמן זית למאור, מאור שבתורה / בענין התחזקות בשיעורי תורה והקשר לימים אלה / כליא ריגלא דתרמודאי ע"י הפצת פנימיות התורה, / גיוס" כל מי שמסוגל בעבודת ההפצה מפני דרישת השעה

527 ..... **חנוכה**

ענין נרות חנוכה בכללות עבודת האדם ובעבודת אדמו"ר הריי"צ / הקשר דשבת וחנוכה: שלום בית; גילוי הנס; צירופם / הוראות כלליות מנרות חנוכה / הוראות מחנוכה לאנשי צבא / הוראה מימי החנוכה ליושבים בבתי אסורים / להאיר במקום החושך – ע"י נגלה דתורה ועבודת ה' ע"פ חסידות / זמן הדלקת נ"ח / שלא לחכות עם עבודת הפצת היהדות עד שיסולקו כל החילוקי דעות / הוראה מנרות חנוכה לשיבת תומכי תמימים / הוראות מחנוכה לנשי ישראל, / מעות חנוכה" לתלמידי ישיבה, / חג מילואים" (פירוש, יגדיל תורה ויאדיר) / מספר התיבות ב, ועל הנסים"

545 ..... **משיחות נר ה' דחנוכה תשי"מ**

מעלת ער"ח טבת להיותו מימי חנוכה; שני ביאורים באי אמירת תחנון בו למעליותא; יו"כ קטן – הוספה בתשו"ע מתוך שמחה רבה

553 ..... **מקץ**

חלומות המבלבלים

554 ..... **חורף**

זמן „ניטל" וענינו

555 ..... **עשרה בטבת**

הוראות מיוחדות ע"ד הוספה בתורה תפלה וצדקה כעשרה בטבת תשל"ו; פריטים בזה / ממצור על ירושלים לפרזות תשב / הקשר דביצור החומה לתומכי תמימים – חומה זו תורה

561 ..... **ויחי**

עלי' לתורה בשבת שלפני יום היאצ"ט וכו' / ענין תשלום, מסים" ופנימיותו – „ויט גו' ויהי למס" / ענין נצחיות הנפש / ימים שהאבל יורד לפני התיבה; נוסח מצבה / הערה בשו"ת חת"ס יו"ד ששנה / ברכה ליום הולדת הפ"א; ההוראה מתהלים קאפיטל פ"ב, שירו של יום שלישי



# בראשית

וועלכע דארף האָבן אַ תּיקון, זאָל ער זי מתקן ומשלים זיין:]

ג) אין קבלה ווערט אַרומגעֶרעדט, אַז די תורה וואָס מיר לערנען דאָ אין עולם הזה, איז עס ווי די תורה איז שוין נמשך געוואָרן אין די עולמות בייַע — פון אצילות (כידוע) דער פירוש פון „ועל תורתך — שלמדתנו“: ועל תורתך, דײַן תורה, מײַנט די תורה ווי זי איז אין אצילות: „שלמדתנו“ — די תורה ווי זי איז אין עולם הבריאה: און דעריבער הויבט זיך אָן די תורה מיט אַ בײַת, צו מרמז זײַן, אַז די תורה וואָס מיר לערנען איז שוין די צווייטע מדריגה (אין תורה): אלײַך, די ערשטע מדריגה (אין תורה), איז (תורה שב)אצילות.

ב. לכאורה פאָדערט זיך הסברה אין יעדן פון די דריי אויבנדערמאָנטע טעמים:

א) אין ערשטן תירוץ איז ניט מובן — ווי דער אבן עזרא פּרעגט: מען געפינט דאָ אַ סך ווערטער וואָס הויבן זיך אָן מיט אַ בײַת און זײ האָבן אין זיך דעם תוכן פון היפך הברכה [ולאידך זײנען פאַראַן כמה וכמה ווערטער וואָס הויבן זיך אָן מיט אַ אלײַך וואָס זײער באַדײַט איז טוב וברכה].

ב) אין צווייטן תירוץ: דאָס וואָס תורה האָט זיך געדאַרפֿט אָנהויבן מיט אַן

א. דאָס וואָס די תורה הויבט זיך אָן מיטן אות בײַת — „בראשית ברא גו“, און ניט מיטן אות אלײַך, וואָס איז דער ערשטער אות פון אײַב — זײנען אויף דעם פאַראַן כמה ביאורים, ומהם:

א) אין ירושלמי שטייט, אַז ווייל אלײַך איז לשון (רײַת) ארירה און בײַת איז לשון (רײַת) ברכה, דעריבער הויבט זיך ניט אָן די תורה מיט אַן אלײַך, נאָר מיט אַ בײַת.

ב) אין מדרש זאָגט ער אַז די תמונה פון אות בײַת, וואָס איז פאַרמאַכט פון דריי זײַטן און איז אָפֿן פון דער פערטער (צפון) זײַט, איז ענלעך צו דער וועלט, וועלכע איז באַשאַפֿן געוואָרן אין אַן אָפֿן וואָס אירע דריי רוחות זײנען סתומות וגדורות און „רוח צפֿונית“ איז געבליבן אָפֿן [והטעם]: טאַמער וועט אײַנער קומען און זאָגן „הוא אלקה“, וועט מען אים ענטפערן — אדרבה, סײַאז געבליבן רוח צפֿונית,

- 1) חגיגה פײַב היא (קרוב לסופה). ועדיו הוא בתחומא פרשתנו ה. ביר פײַא, י. תדבאר פליא (קרוב לסופה). זהר רײַפ ויגש. ועוד. ונת' בלקות ראה יט. ב. אוהית פרשפֿנו מד, ב. (כרך ג') תקסה, ב. אמור (כרך ג') סיע תתנו ואלך. ובכײַמ.
- 2) מדרש הנעלם לשהײַש (בוהר חדש). רבותינו בעהײַת (דעת זקנים והדר זקנים) וחוקוני ריש פרשתנו.
- 3) ראה גײַכ ירושלמי וביר שכהערה 1 (בנוגע לצורת אות בײַת) — באופן אחר.
- 4) כײַב כה, ריש עײַב.
- 5) פדראי פײַג. וראה גײַכ רבותינו בעהײַת (הדר זקנים) וחוקוני שם.

\*) בירושלמי שם (ועדיו בביר זוהר) ד-בבײַת נברא העולמי. אבל בתדבאר שם מפורש: לכך התורה נאמרת בתחלה בבײַת. וראה ל' התנחומא שם. ובלקות שם: התורה מתחלת בבײַת. ועמײַש מזה בחזײַא ויגש.

6) ראה סהײַמ השײַת ע' 68 בהערה.

7) נוסח ברכת המזון.

8) לקרית הארײַזיל ריש פרשתנו. וראה מדבר

קדמות (להחידא) מע' תיני אות טײַ.

9) וגם א' תחלת תיבת אצילות וב' תחלת בריאה — לקרית שם.

10) בהקדמתו לפירושו עהײַת. וכן הקשה בתדבאר שם. וראה מפרשי ירושלמי וביר שם.

תפארת ישראל למהרײַל פליד.

ניט נאך תורה שבאצילות, נאך אויך העכער, וואו נאך סאיז שייך א בחי' פון אותיות<sup>19</sup>, הויבט זיך דארט אן תורה מיט א ביית<sup>20</sup>, בלייבט דאך ווידער די קשיא: פארוואס הויבט זיך אן תורה שבאצילות [און נאך העכער] מיט א ביית?

ג. נאך א פלא אין דעם ענין: פון די אלע אויבנדערמאנטע ביאורים קומט אויס, אז די תורה דארף זיך אנהויבן דוקא מיט א ביית און ניט מיט אן אליף — דערציילט אבער די גמרא<sup>20</sup>, אז ווען די זקנים האבן איבערגעזעצט די תורה פאר תלמי המלך, „נתן הקב"ה בלב כאו"א" אז זיי אלע האבן מכוון געווען אין זייער תרגום אויפן זעלבן אופן, און האבן איבערגעזעצט דעם פסוק „בראשית ברא אלקים גו" פונקט ווי עס וואלט געשטאנען „אלקים ברא בראשית“.

וויבאלד אז מלמעלה האט מען זיי אריינגעגעבן די דיעה צו מתרגם זיין ווי עס וואלט געשטאנען „אלקים ברא בראשית“ — מיט אן אליף צום אנהויב — איז דערפון א הוכחה, אז עס איז דא א גאך שטארקע סברה, אז די תורה זאל זיך אנהויבן מיט אן אליף<sup>21</sup>, און אלע הסברות אויף אנדערש — וואלטן זיך ניט אָנגענומען ביי תלמי המלך און מען האט געמוזט אַנקומען צו אַ נס אַז נתן בלב כולם וכר'.

ועוד — דאָס גופא איז דאָך אַ תמי גדולה ביותר: עס זיינען דאָ בתורת אמת כריכ טעמים אויף התחלת התורה ניט

אליף איז עס דאָך דערפאר וואָס אזוי מאַנט זיך לויטן סדר פון תורה — היות אליף איז דער ערשטער אות פון א"ב<sup>11</sup>, איז דאָס גופא אַ באַווייזן אז ער איז אויך דער ערשטער במעלה כו"ג — היינט וויבאלד אַז מצד דעם סדר התורה האָט זי זיך געדארפט אָנהויבן מיט אן אליף<sup>12</sup>, איז דאָך שווער צו זאָגן, אַז תורה איז משנה איר סדר און זי הויבט זיך אָן מיט אַ ביית בכדי זי זאל זיין „צוגעפאַסט" צו וועלט (וואָס איז בדוגמא צו אות ביית — סתומה מג' רוחות כו'): די וועלט איז באַשאַפן געוואָרן דורך און צוליב תורה, כמדל"ל „אסתכל בה באורייתא וברא עלמא", „בראשית בשביל התורה שנקראת ראשית"<sup>13</sup>, און ניט להיפך חיז"!

ג) אין דריטן תירוץ: מיר זאָגן<sup>14</sup> דאָך „ונתן לנו את תורתו" — דער אויבערשטער האָט אונז געגעבן זיין תורה: ד.ה. אז די זעלבע תורה (און מיטן זעלבן סדר) ווי זי איז ביים אויבערשטן — תורתו, האָט ער אונז אָפגעגעבן דאָ למטה<sup>15</sup>. ובמילא, איז פונקט ווי די תורה ביי אונז, אזוי הויבט זיך אן אויך די תורה שבאצילות מיט בראשית ברא גו' — מיט אַ ביית [און

(11) ככתבנוחמא שם.

(12) ראה זהר שם: דאליף איהי את רזא עלאה כר'.

(13) ובפרט ע"פ המכואר בדיה להבין ענין תקיש עמי' כוננת הבעש"ט דל (סדור רמז, ג ואל"ף) שאות אליף הוא הממוצע בין הכל הלב שהוא קול פשוט ושאר אותיות.

(14) זח"ב קסא, א. וראה ב"ר בתחלתה.

(15) אותיות דרעיק ב'. פרשי' ומדרש לקח טוב (פס"ז) ריש פרשתנו. ועוד.

(16) להעיר מקרא דיה דוד זמירות. ובכ"מ.

(17) בכרכת התורה.

(18) להעיר מפתחת הרמב"ן עה"ת: שקדמה לבריאת העולם .. כמו שבא לנו בקבלה שהייתה נתונה כר' משה כסופר המעתיק מספר קדמון כר'.

(19) להעיר מתרא (מב, ב) ועוד, שאותיות התורה שרשן למעלה מעלה מבחי' התורה, בבחי' כתר.

(20) מגילה ט. א.

(21) להעיר גם מתדבא"ר שם: ומה נשתנה הבית כר' אין ראוי לומר אלא אלקים ברא בראשית כר'. וראה ישועות יעקב לתדבא"ר שם.

און דאָס איז אויך דער ביאור בפשטות פאַרוואָס תורה הויבט זיך אָן מיט אַ בײַת און ניט מיט אַן אַליף: אַליף באַצייכנט דעם וואָס קומט צום ערשטן, און בײַת — צום צווייטן<sup>22</sup>: דאָס וואָס אַ איד לייענט און לערנט אין תורה איז דאָס שוין דער בײַת פון תורה, דער צווייטער ענין וואָס איז דאָ אין תורה; די ערשטע זאָך — דער אַליף פון תורה<sup>23</sup> — איז די „פאַרבונדנדיקייט“ אירע צום נותן התורה שלמעלה פון הבנה והשגה<sup>24</sup>, העכער פון ציור אותיות, וואָס דאָס דאַרף זיין נאָך פאַר דעם „בראשית“ פון תורה, ווי אַ הכנה צו לימוד התורה.

[און דערפאַר הויבן זיך אָן אַלע דרגות אין תורה — אפילו תורה שבאצילות און נאָך העכער — מיט אַ בײַת, ווייל אין יעדער מדרגה פון תורה זיינען פאַראַן די צוויי בחינות: א) די תורה ווי זי איז נתגלה געוואָרן לויט די כלים ואותיות פון דעם עולם. ב) דער נותן התורה שלמעלה מאותיות].

ה. ווי גערעדט שוין פיל מאל<sup>25</sup>, האָבן אַלע פירושים אויפן זעלבן וואָרט (אָדער ענין) אַ שייכות זײַ. אַזוי קען מען אויך זאָגן בנדוד<sup>26</sup>, אַז די דריי אויבנגעבראַכטע טעמים וביאורים (דלעיל ס׳א) זיינען אַלע נובע פון איין כללות־דיקער נקודה — פון דעם ביאור הפשוט הנײל (ס׳ז), אַז דער אַליף פון

מיט אַן אַליף און קיין איינער פון זיי קען ניט אַנגענומען ווערן באַ תלמי המלך?!

ד. דער ביאור אין דעם: אויפן פסוק<sup>27</sup>, „על מה אבדה הארץ גו' על עזבם את תורתו זאָגן חז"ל<sup>28</sup>: (אַז וואָס מיינט „עזבם את תורתו“ —) „שלא ברכו בתורה תחלה“. איז מבאר דער בײַח<sup>29</sup> (ומרומו אין רבינו יונה<sup>30</sup>) אַז כאַטש זיי האָבן געלערנט אַ סך תורה, האָט בײַ זיי אַבער געפעלט די כוונה „להתעצם ולהתדבק בקדושת ורוחניות התורה ולהמשיך השכינה כו׳“. און דאָס איז דער פירוש פון „אבדה הארץ“ — „כלומר נחרבה ונשארה חומרי׳ מבלי עובר שם קדושת השכינה“.

ד.ה. אין תורה זיינען פאַראַן צוויי ענינים<sup>31</sup>: א) דער לימוד התורה בהבנה והשגה; ב) די דבקות והתאחדות מיטן נותן התורה<sup>32</sup>, וואָס דאָס איז די קדושת התורה ועצמותה וואָס איז למעלה מן השכל:

און דער סדר אין דעם איז, אַז פריער, נאָך פאַרן לערנען תורה, דאַרף זיין די איבערגעגעבנדיקייט און דבקות צום עצם פון תורה שלמעלה מהשכל, ווי דער לשון הגמרא: ברכו בתורה תחלה, און דערנאָך דער לימוד התורה בהבנה והשגה<sup>33</sup>.

(22) ירמ׳ ט, יאײב.

(23) נדרים פא, א (ושם: שאין מברכין). בײַם פה, ריש ע׳ב.

(24) ארײַח סמ״ז.

(25) הובא ברין נדרים שם. שױע אדהו ארײַח רײַס מו.

(26) ראה גײַכ תפארת ישראל (להמהרײַל) בהקדמה.

(27) כלשונו ברכת התורה: ונתן לנו את תורתו באײַ נותן התורה.

(28) בלקר׳ת ויקרא ביאור ולא תשב׳ת פײַב ואילך איתא, שױע התקשרות ויחוד חכמה ושכל של הנשמה בחכמה בכתורה נעשה התכללות ויחוד

עצמיות הנשמה שלמעלה מהשכל באוײַם שלמעלה מבחי ח׳ע, עײַש — אבל ראה שם (ה, רעײַא) שױו עײַ הקדמת ק׳ש ותפלה למסײַג באחה, שאו כשעוסק בתורה כ׳ר נעשה גײַכ יחוד והתכללות עצמיות הנפש כ׳ר, עײַש.

(29) עײַד פירוש הארײַזיל הנײל (סעף א׳).

(30) נוסף על שױו סדר עבודת האדם.

(31) להעיר דאליף אותיות פלא, ח׳ס — נת׳

בסהײַמ עתיר ע׳ ד׳ ואילך. ובכײַמ.

(32) ראה לקר׳ש חײַג ע׳ 782. ועוד.



איבערגעגעבנקייט צום נותן התורה, דאן, איז די תורה וואָס מ'לערנט בבחי' „נפרד“<sup>33</sup> ח"ו פון אלקות, ביז אז עס קען דערפון ארויסקומען אַ יניקה לחיצונים כו'<sup>34</sup> — און דאָס איז נרמז אין דעם וואָס די ר"ת פון בראשית איז מורה על תורה שבבריאה, וואָס אין עולם הבריאה איז די התחלה פון דעם ענין הפירוד, וכמ"ש<sup>35</sup> „ומשם יפרד גו“.

משא"כ ווען לימוד התורה איז מיט דער הקדמה פון „ברכו בתורה תחלה“, דעמאָלט איז די (געלערנטע) תורה פאָראיינציקט בתכלית מיטן נותן התורה, ע"ד ווי אצילות איז עולם האחדות, „אלקות בפשיטות ומציאות בהתחדשות“<sup>36</sup>.

(ב) חז"ל<sup>37</sup> זאָגן „זכה נעשית לו סם חיים לא זכה נעשית לו סם מיתה“ — און דאָס איז דער ענין פון ב"ת לשון ברכה (און אל"ף לשון ארירה): ווען דער לימוד התורה פונעם אדם איז אין אַן אופן פון „זכה“ — אין אַ ריינעם אופן, אַז פריער דעהערט ער די קדושת התורה<sup>38</sup> — דאָס איז ביי אים דער אל"ף פון תורה, איז דאָן דאָ דער ב"ת — ברכה, „נעשית לו סם חיים“; בשעת

תורה איז די דבקות והתעצמות מיט דער דרגא וואָס איז העכער פון השגה, און דער לימוד התורה בהבנה והשגה איז דער ב"ת פון תורה; און אַט די נקודה והסברה כללית דריקט זיך אויס אין דריי פרטיות/דיקע ענינים אין תורה ופעולתה (וואָס זיי זיינען מרומז אין די דריי ביאורים הנ"ל):

(א) בנוגע צו תורה גופא — דער פירוש פון קבלה אַז אל"ף פון תורה איז תורה שבאצילות, און ב"ת — תורה שבבריאה;

(ב) די פעולה איז דעם אדם הלומד תורה — דורך דעם וואָס ער דער-הערט אַז הבנה והשגה שבתורה איז בלויז דער ב"ת שבתורה, איז זיין לימוד אין אַן אופן פון (ב"ת — לשון) ברכה, און ניט, ח"ו, אין אַן אופן פון (אל"ף, וואָס דאָן איז עס לשון) ארירה.

(ג) די פעולה פון תורה איז דער בריאה — בשעת דער לימוד התורה איז כדבעי, אַז ס'איז דאָ פריער דער אל"ף שבתורה, איז מען מתקן דעם רוח צפונית שאינה מסוככת (וואָס איז נרמז אין אות ב"ת).

1. די הסברה אין דעם: דער פירוש פון „ברכו בתורה תחלה“ איז דאָך ניט אַז מ'זאָל יוצא זיין מיט דער כוונה פון דבקות הנשמה באלקות, נאָר דאָס איז אויך אַ הקדמה וואָס דאָרף ברענגען צו לימוד התורה, כדיק לשון חז"ל „ברכו בתורה תחלה“ [ד.ה. אַז נאָכן „ברכו בתורה“ מוז זיין דערנאָך דער לימוד התורה בהבנה והשגה] — און דערפאָר איז מובן, אַז דאָס דריקט זיך אויס: (א) אין דער תורה עצמה וואָס ער לערנט, (ב) אין דעם אדם הלומד, און (ג) אין דער פעולה פון תורה אין וועלט:

(א) בשעת מען לערנט תורה אַן דער

33 להעיר מאוה"ת פרשתנו יא, א.

34 ראה ה"ל ת"ת לאדו"ז (פ"ד ס"ג) „שמוסיף כח בקליפות לפי שהי', וביומא עב, ב: נעשית לו סם כו' [אף שזוהו רק בנוגע לפעולתה על האדם — כדיק לשון רז"ל „נעשית לו' — מ"מ, היא נושית סם כו'. ועיני קונטרס עה"פ פ"ב]. וראה ד"ה ציון במשפט תשליה הערה 47 (סה"מ — מלוקט ח"א ע' קנה). לקו"ש ח"ד ע' 1351 בהערה.

35 בראשית ב, י. וראה ע"ח ש"ג הקדמה להדרוש. ובכ"מ.

36 ראה ד"ה בסוכות תשבו תשי"ז (פכ"ז). ועוד.

37 יומא שם. — ובעיקר קאי על פעולתה על האדם, כניל הערה 34.

38 ד"ה יחינו תשא פ"ג. וראה קונטרס עה"ח

פ"ד.

וויבאלד אָז דער לימוד התורה ביי אומות העולם איז בכדי לדעת את המעשה אשר יעשו, איז מובן, אָז זיי האָבן אַ שייכות נאָר צום ענין פון הבנה והשגה שבתורה, אָבער ניט צום עצם התורה שלמעלה מהשגה, וואָס קומט דורך ברכו בתורה תחלה וואָס איז שייך נאָר צו אידן [ווי ס'איז מוכח אינעם לשון פון ברכת התורה: אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו].

און דערביער, בשעת די זקנים האָבן מתרגם געווען די תורה לתלמי המלך — ווען זיי האָבן איבערגעטייטשט די תורה אין אַן אופן ווי זי האָט אַ שייכות צו בני נח — איז אויסגעקומען ווי עס וואָלט געשטאַנען „אלקים בראַ באַראשית“, אָז ס'הויבט זיך אָן מיט אַן אלף — ווייל ביי אומות העולם איז הבנה והשגה (ניט קיין צווייטע זאך, נאָר) די ערשטע זאך.

ה. פ' בראשית הויבט מען אָן צו לייענען שמחת תורה — איז אויך דער ענין פאַרבונדן מיט דעם וואָס איז מבואר לעיל:

שמחת תורה טאַנצט מען מיט דער תורה, וואָס דוקא דורך די ריקודים ברגלים נעמט מען דעם „עצם“ פון תורה<sup>40</sup>: און ווי עס שטייט אין זהר<sup>41</sup> אָז „ונוהגין למעבד ישראל עמה חדוה ואתקריאת שמחת תורה ומעטרין לסית בכתר דילי“ — ד.ה. די שמחה פון שמחת תורה איז פאַרבונדן דערמיט וואָס „מעטרין לסית בכתר דילי“, וואָס כתר איז למעלה מהראש, ס'איז דער

אָבער „לא זכה“ — אָז די הבנה והשגה פון תורה איז ביי אים דער „אלף“ פון תורה און עס פעלט די בחי „זכה“ וקדושת התורה (דער אמת'ער אלף שבתורה) — דאָן ווערט ר"ל, אלף לשון ארירה, „נעשית לו סם מיתה“.

(ג) כדי אָז תורה זאָל אויפטאָן אין וועלט, מ'זאָל דערהערן אָז יש בעה"ב לבירה זו, איז עס ווען מ'דערהערט און מ'פילט אין דער תורה וואָס מ'לערנט דעם נותן התורה — און דאָס איז דער ענין פון צורת אות בי"ת וואָס איז בדומה צו דער וועלט וואָס סתומה מג' רוחות<sup>42</sup> און רוח צפונית אינה מסובכת: בשעת הבנה והשגה פון תורה איז ביי אים דער בי"ת פון תורה — ווייל ביי אים דערהערט זיך אָז דער אלף פון תורה איז דער נותן התורה — דאָן איז דאָס מתקן און משלים אין וועלט דעם ענין וואָס רוח צפונית איז אינה מסובכת (וואָס איז נרמז אין אות בי"ת).

ז. עפי' כהניל וועט מען אויך פאַר-שטיין דעם טעם פאַרוואָס די זקנים האָבן פאַר תלמי המלך איבערגעזעצט די תורה אין אַן אופן גלייך ווי די תורה הויבט זיך אָן מיט אַן אלף — ווייל כל הנ"ל, אָז לימוד בהבנה והשגה איז דער בי"ת פון תורה, איז שייך נאָר ביי אידן און ניט ביי אומות העולם:

דער דין<sup>39</sup> איז, אָז „עכרים שעוסק בתורה חייב מיתה“, אָז אַן אינו יהודי טאָר ניט לערנען תורה לשם לימוד התורה עצמה; ער מעג נאָר לערנען תורה אויף וויפל ס'איז אים נוגע צו וויסן ווי אָזוי צו מקיים זיין די „שבע מצוות דידהו“<sup>39</sup>.

(40) ראה סדיה להבין ענין שמחת תשיה.

ובכי"מ.

(41) ח"ג רנו, ב. נח' בארוכה בלקיש ח"ט ע'

382 ואילך.

(39) סנהדרין נט, רע"א. רמב"ם הל' מלכים פ"י

ה"ט.

וואס הויבט זיך אן מיט אַ ביײַת, אַז מען  
דערהערט אַז דער גאַנצער לימוד אין  
תורה איז דער צווייטער ענין פון תורה:  
די התחלה פון תורה — איז די  
איבערגעגעבנקייט צום נותן התורה.

(משיחת ש״פ בראשית תשכ״ה)

ענין פון המשכת אײס בתורה, דער פאַר-  
בונד פון תורה (און אידן) מיטן נותן  
התורה —

און דורכדעם, דורך דער הכנת השמחה  
וההמשכה, קען מען דערנאָך, אין טאָג  
פון שמחת תורה גופא, אָנהויבן מיט  
דער קריאה און לימוד פון בראשית —

## בראשית ב

ב. געוויסע מענשען האָבן במשך פון דורות זיך באַנוצט מיט דער „קשיא“ אַלס „באָווייז“, אַז ח'ו ניט אַלץ וואָס שטייט אין חז"ל איז ריכטיק<sup>1</sup> — און דערמיט האָבן זיי באַרעכטיקט זייער הנהגה פון, ח'ו, ניט מקיים זיין תומ"צ.

דער אמת איז אָבער, אַז דאָס וואָס איינער איז ניט מקיים תומ"צ איז עס ניט צוליב זיינע „שכלדיקע קשיות“, נאָר מצד דעם „לתיאבון“ פון זיינע מדות; און די קשיות זיינען אַן אויסרייד צו פאַרענטפערן זיין הנהגה שלא כדבעי — און דעריבער איז פאַר זיי גענוג אויך

א. אויפן פסוק<sup>1</sup>, יהי מארת גו' והיו לאותות גו' ברענגט רש"י אַראָפּ דעם מאמר חז"ל<sup>2</sup>, כשהמאורות לוקין סימן רע הוא לעולם שנאמר<sup>3</sup> מאותות השמים אל תחתו וגו'<sup>4</sup>, בעשותכם רצון הקב"ה אין אתם צריכין לידאג מן הפורענות.

וועגן דער סיבה פאַרוואָס די מאורות זיינען „לוקין“ זאָגט די גמרא<sup>5</sup>, „בשביל ארבעה דברים חמה לוקה על אב ב"ד שמת ואינו נספד כהלכה וכו' ובשביל ארבעה דברים מאורות לוקין על כותבי פלסתר וכו'“ — ד.ה. אַז דער ליקוי המאורות איז פאַרבונדן מיט מעשה בני אדם.

כתמים שחורות וכדומה בשמש וירח . . וזה אינו תלוי בחשבון וסיבה.

אבל לא זכיתי להבין דבריו: (א) מי יודע עדין (הכתמים) — שיהי' סימן בשבילו? (ב) י"א (עתה) שגם כזה יש מחזור טבעי מחושב מראש. ג) פירוש זה הוא היפך פשוט הענין, וגם היפך כריכ מראשוני מפרשי הש"ס והמכילתא שם (כולל) — אלה דשחקו ולא העירו (כלום). ד) הסימן רע הוא. משל . . למלך בריד . . טול פנס מפניהם והושיבם בחושך (סוכה שם. תוספתא שם ה"ז) — ומה מובן שקאי גם על הליקוי שמצד הטבע, שהרי גם כאם נטילת הפנס מחושב מראש — היז ישיבה בחושך.

בחסדי דוד לתוספתא שם, שכוונת רז"ל היא שלפעמים יארע הליקוי בזמן שאינו ראוי להיות כפי מהלך הגלגלים, ואז היא ראי' שאינה אלא להורות פורענות כשביל דברים הללו — אבל (נוסף על קשיות הנ"ל ג"ד, הנה) מתי קרה כזה? והרי הסיבות שבש"ס — על אב ב"ד כ"ר — ודאי שאירעו כריכ פעמים.

(7) להעיר מפיה"מ להרמב"ם סנה' ר"פ חלק ד"ה והכת השני". שם בקדמתו ד"ה אחר כן, וזה הענין הרביעי.

איז ידוע די קשיא: דאָס וואָס „מאורות לוקין“ — ליקוי חמה ולבנה — איז אַן איינגעשטעלטע זאָך אין טבע הבריאה באופן אַז זיי קומען אין באַשטימטע צייטן, ביז אַז מען קען פאַרויס רעכענען ווען זיי וועלן פאַר-קומען — היינט ווי קען מען זאָגן אַז „בשביל ארבעה דברים חמה לוקה . . מאורות לוקין“, בשעת אַז דאָס איז אַן ענין הכרחי מצד די חוקי הטבע און מען קען עס ניט פאַרמיידן?<sup>6</sup>

(1) פרשתנו א. יד.

(2) ראה תוספתא סוכה פ"ב ה"ז. סוכה כט, א. מכילתא בא יב, ב (סוף פרשה א'). ועוד.

(3) ירמ"י, ב.

(4) בכמה כתי' ודפוסיים ליתא „וגו'“.

(5) סוכה שם. תוספתא שם ה"ז. וראה פדריא

ספ"ז.

(6) ביערות דבש ח"ב דרשות בק"ק אה"ז דרשה

(\*) ולהעיר, שמפורסם שבעהמ"ס זה ה" (מוכרח) לזכור רבים עם חכמי אור"ה בימיו (כולל) — חוכנים מפורסמים, ועי' ב"ב קטו, רע"ב. מנחות סה, רע"ב. בכורות ח, ב. ועוד.

ג' (סו, ד) — בדפוס לעמבערג) הובא בענין יוסף לעי' סוכה שם). שהכוונה בליקוי המאורות היא לא הליקוי שמוכרח מצד הטבע, כ"א לזה, שיש במאורות . . העדר אור . . וכמו שמצינו לפעמים

מפורסם בא די חכמי אוה"ע, זיינען זיי געוויס געווען באוואוסט צו די חכמי ישראל<sup>13</sup> דורך זייער משא ומתן (מיט די חכמי האומות) הנ"ל; ובפרט ענינים פון חכמת התכונה, וואס די ידיעות זיינען נוגע צו דער מצוה פון קידוש החדש<sup>14</sup>.

און דעריבער איז פשוט, אז אט דער מאמר חז"ל — אז ליקוי חמה ולבנה איז א סימן רע כו' (און זיי קומען, בשביל ארבעה דברים) — קען ניט זיין כסתירה צו דעם וואס דער ליקוי איז מוכרח מצד די חוקי הטבע.

ג. לכאורה וואלט מען געקענט לערנען<sup>15</sup>, אז דאס וואס, כשהמאורות לוקין סימן כו"א איז די הדגשה (ניט אין

אזא „קשיא“, וואס מיט א התבוננות קלה זעט מען, אז די „קשיא“ האט ניט קיין ממשות, ובהקדמה:

הכל מודים אז אין די צייטן פון די תנאים ואמוראים איז דער חשבון הזמנים פון די ליקויי חמה ולבנה שוין געווען מפורסם צווישן די חכמי האומות; און יעדער וואס איז באקאנט מיט דברי ימי ישראל [פון די סיפורים וואס ווערן געבראכט אין דברי חז"ל; ובפרטיות יותר — פון די ספרי דברי הימים ההם] ווייס, אז די חכמי אומות העולם זיינען געשטאנען אין א נאָ-ענטער פארבינדונג, אין עניני חכמה ומדע, מיט די חכמי ישראל, ביז צו פירן מיט זיי וויכוחים אין אלערליי חכמות<sup>16</sup>, אויך אין חכמת התכונה<sup>17</sup>;

איז אויב אפילו מ'וועט זיך אייניג-עקשנען און ניט וועלן אָננעמען, אז אין די עניני מדע<sup>18</sup> וחשבונות התכונה האָבן די חכמי ישראל געהאט א ידיעה ברורה<sup>19</sup> און דורך די חכמי ישראל<sup>20</sup> זיינען זיי דערגאנגען צו די חכמי אוה"ע — איז אָבער א דבר ברור, וואס מ'קען זיך ניט דינגען, אז בשעת די חשבונות פון די ליקויי חמה ולבנה זיינען געווען

13 ראה פד"א שם. וראה מאירי שבת שם: מצוה על האדם .. ושיחשב כתקופות ומזלות מפני שחכמה זו מפארה בידיעת אותות השמים וקלות המאורות בלי שום שגיאה. וראה יסוד עולם מאמר ג' פ"ז בסופו.

14 ראה רמב"ם הל' קדה"ח ספ"ו.

15 ראה של"ה פ' נח (עדר, ב בהגה"ה) בשם הרמ"א — לענין הקשת. וראה שם בשם, חכם מופלג — לענין קשת וליקויים. וראה אהדת נח תרמח, א ואילך.

בשל"ה שם מתרח ד"ה"י צופה הקביה ומביט בכל הדורות וברא .. שיהיו לקוי בעת שראוי ללקות מפני חטאי הנ"ל. ואל תבהל .. כבר גלוי וידוע כל החטאים שיהיו וע"ז עשה הקביה מעשה וברא בראיתו אי"כ .. שהחטאים האלה הם הכרחיים .. כבר הארכתי בזה כו"ו [ויומתק ע"פ המבואר (תריח תולדות יג, א ואילך) בענין, נורא עלילה על בני אדם] — שגם החטאים הם ע"פ השגחה כו' (ראה לקריש ח"ה ע"ז 65 ואילך, ושי"ג) —

אבל ראה מאמר שני המאורות (להרה"ח וכי הרריא מהאמלי) יא, ב בהגה"ה — ד"ע"פ דרך זה אי"א לתרח בענין ליקוי המאורות כו"ו, עיי"ש. ולהעיר מהידוע (ראה לקריש ח"ה ע"ז 132 הערה 3. ח"ז ע"ז 65 הערה 46, ושי"ג) דאם הידיעה שלמעלה באה כדיבור היו מכריחה את הבחירה (שלכו) צדיק ורשע לא קאמר"י) — וכשי"כ בנדו"ד לכאורה, שהמדובר בקביעת סדר נטבע הבריאה, ובלי השליה עשה .. מעשה וברא בריאתו.

8 ראה בכורות ת, ב. ובכ"מ.

9 ראה פסחים צד, ב. ועוד.

10 ראה אנציקלופדיה תלמודית ע' חכמות חיצוניות (ע' נח), ושי"ג.

11 כמבואר בספרים הדנים בענין העבור כו'. וראה רמב"ם הל' קדה"ח ספ"ז (ועוד) שחכמה זו כבר היתה כתובה בספרים ע"י חכמי ישראל בימי הנביאים מבני יששכר אלא שלא הגיעו אלינו (וראה שם פ"א היו. פ"א ה"ג"ד). וראה תרגום לדה"א יב, לב. ועוד. ועיין שבת (עה, א): שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות .. כי היא חכמתם ובינתם לעיני העמים. וי"א שהיא במנין המצות (ראה סמ"ג מ"ע מז. סהמ"צ להרמב"ם שרש ב.).

12 ראה ספר העבור לראב"ח הנשיא מאמר ב' שער ב' בסופו. ועוד.

נאנדער (אין דער ברייתא) צווישן אידן און עכרים — „בזמן שהחמה לוקה סימן רע לעובדי כוכבים, לבנה לוקה סימן רע לשונאיהם של ישראל מפני שישראל מונין ללבנה ועובדי כוכבים לחמה: דער פירוש אין דעם איד, אָז וויבאלד בניי זיינען דומה ללבנה און עכרים לחמה<sup>19</sup> — אין דער ליקוי אין זייער הנהגה גורם דעם ליקוי אין חמה ולבנה; דער ליקוי (וחסרון) חמה ולבנה אין מצד דעם ליקוי (וחסרון) אין דער הנהגה פון עכרים ובניי.

ובמילא איז מובן, אָז ווען דער מצב פון אידן איז בשלימות דאָרף איבער-הויפט ניט זיין קיין ליקוי וחסרון אין דער לבנה (און ניט אָז ס'איז דאָ אַ ליקוי, נאָר מ'זעט עס ניט).

ד. דער ביאור אין דעם איד בפשטות<sup>20</sup>:

דער פשט אין „כשהמאורות לוקין סימן רע כו" (און אָז דאָס איז „בשביל ארבעה דברים כו") איז — ווען עס קומט פאָר אַ ליקוי המאורות איז עס אַ סימן אָז אין דעם זמן איז די שליטה פון אַ מזל רע [ע'יד ווי מען געפינט בכמה מקומות אין מאמרי חז"ל<sup>21</sup> וועגן געוויסע זמנים וואָס דעמאלט איז ריע מזלי וכיריב] — ס'איז אַ זמן מסוגל צו פורעניות און דאָס איז אויך גורם אָז

עצם הליקוי, נאָר) אין דעם זען דעם ליקוי. וואָרום וויבאלד דער אוי-בערשטער ווייזט אַ אידן אַ „סימן רע" איז דאָך דאָס מיט דער כוונה אָז זיי זאָלן תשובה טאָן<sup>16</sup> — דאָרפן זיי דאָך זען דעם סימן.

ועפ"ז איז פאָרענטפערט די קשיא הנ"ל: מצד חוקי הטבע איז נאָר דער עצם ליקוי אַ דבר המוכרח; ס'איז אָבער ניט מוכרח אָז מען זאָל זען דעם ליקוי, ווייל עס קענען זיין עננים וכי"ב וואָס פאָרשטעלן דעם ליקוי.

און דער פרט איז אָפהענגיק אין מעשה בני אדם: ווען ס'זיינען דאָ די „ארבעה דברים" איז דאָ דער „סימן רע" דורכדעם וואָס מ'זעט דעם ליקוי; און ווען די הנהגה איז כדבעי, זיינען דאָ עננים וועלכע זיינען מסתיר דעם ליקוי, אזוי אָז ס'איז ניטאָ דער „סימן רע".

אָבער דער ביאור איז ניט אויסגע-האלטן, ווייל

(נוסף אויף דעם, וואָס עס זיינען דאָ געוויסע מקומות וואו עס איז כמעט ניטאָ די מציאות פון עננים, ווי אין ארץ מצרים וואו עס זיינען ניטאָ קיין עננים (און דערפאָר אויך ניט קיין גשמים<sup>17</sup>))

פון לשון רז"ל „כשהמאורות לוקיין איז מוכח, אָז דער סימן רע באַשטייט ניט אין זען דעם ליקוי, נאָר אין דעם ליקוי גופא.

און דערפאָר טיילט די גמרא<sup>18</sup> פאָ-

19) ראה בארוכה אזה"ת בראשית ד"ה ויאמר לו יהונתן וכיבורו.

20) ראה ע"ז עיון יעקב לע"י סוכה שם. ערוך לנר סוכה שם. ביאור לריב דיסקין (שנדפס בספר מדרש תנאים — ווילנא תקצ"ט) לפדריא ספ"ז. מאמר שני המאורות שם (בריש העמוד). ועייש בהמשך דבריו ע"ד החסידות.

21) ראה לדוגמא: שבת קכט, ב. קנו, א. תענית כט, א ואילך. שרע י"ד סקע"ט סיב. זחיג נח, סע"א ואילך. רלד, א. שם רע"מ רפא, ב. ועוד.

16) ראה בנדר"ד — ס' חסידים סי' טו, רל (ושם: ואם אדם רואה כו'). הובא במגיא אריח ר"ס תקפ. באר היטב שם סתקע"א סוסק"א.

17) פרשי ר"פ מקץ. ויגש מז, י. וארא, יז. סוטה יג, א ד"ה כ"ד. ועוד. — דוחק לתרץ דכאשר ישראל עושין רצונו של הקב"ה עושה הקב"ה נס ומביא עננים כו'.

18) מקומות שנשמנו לעיל הערה 2.

דער פשט אין „עושין רצונו של מקום“ איז אַז מ'איז אויף זיי ניט עובר ובמילא קומט ניט קיין עונש — פאַרוואָס דאַרף זיין „יחתו הגוים“ אויך די וואָס זיינען ניט עובר רצונו ?

ו. דער ביאור אין דעם:

די ווירקונג פון „מזל“ אין באַשטימטע זמנים איז (ניט נאָר בנוגע צו שכר ועונש, נאָר אויך) בנוגע הנהגת בני אדם — אַז דער „מזל“ איז גורם ביי זיי אַ נטי' צו געוויסע הנהגות און מעשים (לטובה או כו'); ולדוגמא: „אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה“<sup>25</sup>, וואָס דער פירוש איז ניט אַז בייטאָג קען מען ניט מצליח זיין אין לימוד התורה<sup>26</sup>, נאָר אַז „לילה“ איז אַ זמן מסוגל צו הצלחה בתורה מער ווי ביום, ווען מ'דאַרף האָבן מער יגיעה אויף צו קענען מצליח זיין.

עד'ז איז עס אויך בנוגע צו דעם מאמר חז"ל אין שבת „האי מאן כו' יהי כו'“, אַז די טבע ותכונות האדם זיינען תלוי אין דעם (מזל פון דעם) זמן שנולד בו —

דאָס מיינט ניט אַז דער מזל ווירקט באופן הכרחי אויף דער הנהגה פון דעם וואָס איז געבאָרן געוואָרן אין דעם זמן — וואָרום ס'איז דאָך „רשות לכל אדם נתונה“ צו זיין אַ צדיק אָדער להיפך<sup>27</sup>, און ס'איז ניט שייך אַז „תולדתו תמשוך אותו לדבר שאי אפשר לזוּו ממנו“<sup>28</sup> — נאָר עס מיינט, אַז דער מזל פון דעם זמן שאַפט ביים מענטשן אַ „נטי' קצת“<sup>29</sup> צו

מען זאָל דעמאָלט (מער) מעניש זיין צוליב די „ארבעה דברים“:

ומהאי טעמא איז „בעשותכם רצון הקב"ה אין אתם צריכים לידאג מן הפורענות“<sup>22</sup> — ווייל ס'איז ניטאָ אויף וואָס צו מעניש זיין.

ועפ"ז האָט קיין אַרט ניט צו פרעגן פון דעם וואָס ליקוי חמה ולבנה מוז קומען אין באַשטימטע צייטן מצד חוקי הטבע — ווייל דער ליקוי איז ניט אַ תוצאה פון מעשה בני אדם; ס'איז בלויז אַ סימן פון אַן עת פורעניות ווען מ'איז מעניש במיוחד אויף די ד' דברים, און די זמנים (פון מזל רע כו') מיט זייערע „סימנים“ זיינען טאָקע מלכתחילה אויסגעשטעלט אויף דעם אופן אין טבע וסדר הבריאה [ע"ד די זמנים וואָס די גמרא רעכנט אויס אין שבת<sup>23</sup> — „האי מאן (נולד) בחד כו' יהי כו'“ וועד].

ה. עס פאָדערט זיך אָבער נאָך אַלץ הסברה:

די גמרא<sup>24</sup> איז מחלק צווישן אידן און עובדי כוכבים — „בזמן שישאל עושין רצונו של מקום אין מתיראין מכל אלו .. ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה עובדי כוכבים יחתו ואין ישראל יחתו“ — וואָס דערפון איז פאַר-שטאַנדיק, אַז אין דעם זעלבן אופן ומצב וואָס ביי אידן איז „אל יחתו“ (ווען „עושין רצונו של מקום“), איז ביי גוים — „יחתו“;

דאַרף מען פאַרשטיין: אויב „סימן רע“ מיינט אַ זמן ווען מ'איז מעניש במיוחד (פאַר ניט אָפּהיטן די ד' דברים) — און

(25) הל' ת"ת לרמב"ם פ"ג הי"ג. לאיזהו — פ"ד ס"ח.

(26) שלכו „מצוה ללמוד ביום ובלילה“ (הל' ת"ת שם).

(27) רמב"ם הל' תשובה רפ"ה.

(28) שם הי"ד.

(29) לח"מ שם.

(22) פרש"י שהובא בתחלת השיחה. וראה סוכה, תוספתא ופדריא שם. לקמן הערה 40.

(23) קנו, א.

(24) סוכה שם. ועד'ז במקומות שהובאו לעיל

הערה 22.

טאָג זיין אויסגעהיט אין געוויסע זאַכן  
(ווי, לדוגמא, „אין מתחילין בבי' וד" 33  
וכיו"ב), אָבער עס איז ניט קיין דבר  
המוכרח:

און דערפאַר איז דער דין „אין  
מתחילין בבי' ובד" שייך נאָר דאָן ווען  
דאָס איז ניט בסתירה צו „אין מעבירין  
על המצות" 34; און אזוי אויך — אויב  
ס'איז נאָר דאָ די ריכטיקע השתדלות,  
קען מען האָבן הצלחה אפילו ביום חייב  
וכו' 35].

ז. עפ"ז קען מען זאָגן, אַז דער פּשט  
אין דעם מאמר „כשהמאורות לוקין סימן  
רע הוא לעולם" איז [ניט נאָר אַז ס'איז אַ  
זמן פון פּורעניות צו מעניש זיין אויף אַ  
הנהגה בלתי רצוי, נאָר], אַז דאָס איז אַ  
זמן ווען ביים מענטשן דערוועקט זיך  
בטבע (באופן מיוחד) אַ נטי' והמשכה צו  
אַ הנהגה לא טובה; דאָס איז אָבער ניט  
אין אַן אופן וואָס איז אים מכריח צו זאָג  
הנהגה, ווייל ער האָט בכח צו מתגבר  
זיין זיך אויף די נטיות.

[און דערמיט איז מדויק דער לשון  
אינעם משל 36 וואָס די גמרא ברענגט  
אויפן ענין פון ליקוי חמה: „מלך בוד'  
שעשה סעודה לעבדיו והניח פנס  
לפניהם כעס עליהם ואמר לעבדו טול  
פנס מפניהם כו", ד.ה. אַז דער „טול  
פנס כו" ווערט געטאָן (וויט דורכן מלך  
אַליין, נאָר) דורך „עבדו" — ווייל דער

אַ דבר מסוים, אָבער דורך יגיעה קען  
ער זיך מתגבר זיין. בהנהגתו אויף דער  
טבע און אפילו איר ענדערן און איבער-  
מאַכן.

ע"ד המבואר (בארוכה) אין שמונה  
פרקים להרב"ם 30, אַז „אי אפשר שילד  
האדם וכו' בטבע בעל מעלה ולא בעל  
חסרון", מער ניט וואָס „בטבע מוכן  
למעלה או לחסרון", און דעריבער איז  
די טבע ניט מכריח די בחירה; דער  
חילוק איז נאָר:

דער וואָס איז „בטבע מוכן למעלה"  
דאַרף ווייניקער האַרעווען אויף דער  
בחירה צו זיין אַ בעל מעלה, ווייל זיין  
טבע העלפט אים אַרויס (ער האָט אָבער  
בחירה חפשית צו זיין דער היפך פון אַ  
בעל מעלה); משא"כ דער וואָס איז  
„מוכן לחסרון" דאַרף מער האַרעווען  
אויף צו ווערן אַ בעל מעלה (ולאידך,  
איז דאָס גופא אַ באַווייזן אַז מ'האָט אים  
געגעבן גרעסערע כוחות ווי דעם וואָס  
איז „בטבע מוכן למעלה", וואָרום —  
לפּום גמלא שיחנא" 31) —

ועד"ז איז בנוגע די באַשטימטע  
תכונות וואָס קומען מצד דעם (מזל  
הזמן) שנולד בו האדם: אע"פ אַז דער  
לשון הגמרא איז „האי מאן כו' יהי כו",  
מיינט עס אָבער ניט אַז דער מענטש איז  
מוכרח אין דעם, נאָר ער דאַרף האָבן  
מער התגברות און האַרעוואַניע אויף צו  
בייקומען די טבע.

[ובדוגמא לזה איז בנוגע אַלע זמנים  
אויף וועלכע ס'ווערט געזאָגט אַז ס'איז  
אַ „יום חייב" 32 וכיו"ב, אַז ס'איז נאָר  
וואָס אין דעם זמן איז מער עלול אַן ענין  
של חובה, און דעריבער דאַרף מען דעם

33 יו"ד שם. רע"מ שם. וראה שם רעג, א. רלד.

א. שבת קכ"ט. ב.

34 ראה ס' חסידים סי' נט. וראה רע"מ שם רעג,  
א. ולהעיר משריע אדה"ו ארח סתניה סט"ר-טו.

35 ראה רשי"ב בא יוד, יוד. וראה בארוכה מאמר  
שני המאורות שם.

36 ובערוך לנר שם מפרש ד. עבדו" קאי על  
הלבנה שמונע אור הפנס (השמש) מעבדיו (יושבי  
הארץ).

30 רפ"ח. וראה גם עקידה שער כב ושער כו.

31 סוטה י"ג, ב. ושי"נ.

32 תענית שם.



מדידות והגבלות פון זייער טבע — עושיין רצונו של מקום<sup>39</sup> — זיינען זיי העכער פון טבע (אויך — פון „אותות השמים“), און דערפאר איז — „אין מתיראין מכל אלו“:

ניט נאר קענען זיי זיך מתגבר זיין אויף טבע (דורך יגיעה והשתדלות צו מבטל זיין די טבע), נאר זיי רעכענען זיך לכתחילה ניט מיט די „אותות השמים“ — מתחילין בבי' וכדי' וכי"ב, ביז צו א מצב וואס מען דארף זיך ניט רעכענען מיט הנהגת הטבע בכלל<sup>40</sup>, דעם אויבערשטנס הנהגה מיט צדי-קים<sup>41</sup> (ועמך כולם צדיקים<sup>42</sup>) איז א הנהגה נסית גלוי' שלמעלה מן הטבע.

(משיחת ש"פ שלח תשל"ה)

ליקוי וסימן רע פון דעם זמן איז נאר אן ענין שמצד הטבע (עבדו של מלך)].

און דער לשון „בשביל ארבעה דברים חמה לוקה כו" מיינט [ניט אז דער ליקוי המאורות איז צוליב דער ניט גוטער הנהגה בפועל אין די ד' דברים, נאר], אז צוליב דעם וואס אין דעם זמן איז דא א נטי' והמשכה צו די „ארבעה דברים“ — המאורות לוקין כו'.

ח. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאר-שטיין דעם אויפטו, וואס דווקא ביי בניי איז געזאגט געווארן „אל תחתו“, משא"כ ביי עכו"ם:

אע"פ אז אויך עכו"ם קענען זיך מתגבר זיין אויף די טבעיות'דיקע נטיות וכי' וואס דער זמן איז גורם און פירן זיך כדבעי — ווארום כאטש זיי האבן ניט דעם אמת'ן ענין פון בחירה<sup>37</sup>, ווערן זיי אבער ניט נענש סיידין זיי זינדיקן „מעצמן“<sup>38</sup> — פונדעסטוועגן, וויבאלד אז זיי זיינען אונטערווארפן דער הנהגת הטבע, דארפן זיי האבן גרויס השתדלות ויגיעה כו' צו מבטל זיין די טבע, און דערפאר — „יחתו הגוים מהמה“, זיי האבן מורא פאר די נטיות שמצד הטבע.

משא"כ אידן, בשעת ביי זיי איז דא א הוספה אין עבודת ה', העכער פון די

(37) שהיא רק בבניי (מצד מעלת נשמתם) — כמוכן מלקוית אמור לה, ב. ועוד.

(38) עיין רמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ג. שמונה פרקים שם (בהמשך הפרק).

(39) כידוע (תדאיג מהרש"א ברכות לה, ב. א"ת לה"ה"מ נג, ד. לקיחת שלח מב, ג. ועוד) דעושיין רצונו של מקום הוא עיי' העבודה ד. בכל מאדך, למעלה ממדידה והגבלה.

(40) ע"פ המבואר בפנים יומתק לשון ר' יונתן במכילתא שם „אלו ואלו נתנו לגוים“ (ולא הזכיר „עושיין רצונו כו" — כפשוטו לשון הכתוב ומאותות השמים אל תחתו' ולא נזכר כל תנאי) — כי לבניי אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות (תניא פ"א) ועל נשמה האחת דכאריא עליי נאמר חלק הו"י עמו (אגה"ת פ"ה), גם כשאין עושיין רש"מ הם חלק דשם הו"י שלמעלה מהטבע.

(41) ע"ד רחבי"ד (ברכות לג, א.) וע"ד שצ"ג מותר להתגרות כו' (ברכות ז, ב. מגילה ו, ב).

(42) ישע"י ס, כא.

(\*) אבל ראה רש"י שם.

## בראשית ג

זיינען אויסגעאיידילט און נענטער צו רוחניות, אלץ העכער דערגרייכט די השגה.

(ב) ווי איז שייך צו זאָגן אַז די מלאכים האָבן ניט געוואוסט, מה שמו כו' — וואָס לויטן ביאור הניל איז די ידיעה אָפּהענגיק פון דער ידיעה פון סוד המרכבות העליונות (מקור ושוורש הנב-ראים) — די מרכבות העליונות זיינען דאָך מלאכים. דער שורש ומקור פון די חיות ובהמות דלמטה — זיינען מלאכים (וואָס ווערן דערפאַר, נקראים כו' בשם חיות ובהמות כו') — היינט ווי קען זיין אַז זיי האָבן ניט געוואוסט, מה שמו כו' ?

און ס'איז אַ דוחק גדול צו זאָגן, אַז וויבאַלד זיי זיינען רוחניים און געפינען זיך אין עולמות רוחניים, האָבן זיי ניט געוואוסט וואָס עס טוט זיך אין עוה"ז הגשמי, און דעריבער האָבן זיי ניט געוואוסט ווי אַנצורופן די נבראים שלמטה מיט זייערע נעמען — ווייל לפי"ז נעמט זיך זייער ניט וויסן ניט מצד אַ פחיתות אין זייער מעלה (חכמתו מרובה משלכם), נאָר אדרבה, מצד דעם עילוי פון זייער איידלקייט און רוחניות.

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים:

קריאת השמות דורך אדם הראשון איז פאַרגעקומען פאַר דעם חטא עץ הדעת, ווען ער איז נאָך געווען אין גן עדן ובשלימותו — וואָס דער זיין דאַרטן (ויניחהו בג'ע) איז געווען, לעבדה

א. עס שטייט אין מדרש: „בשעה שבא הקב"ה לבראת את האדם נמלך במלאכי השרת כו' א"ל אדם זה מה טיבו א"ל חכמתו מרובה משלכם. הביא לפניהם את הבהמה וכו' א"ל זה מה שמו ולא היו יודעין העבירן לפני אדם א"ל זה מה שמו אמר זה שור זה חמור וכו'“.

איז וואָס באַשטייט די חכמה פון אַנרופן יעדע בהמה וכו' מיט אַ נאָמען — איז מבאר דער של"ה: אין דעם נאָמען פון אַ זאָך איז מרומז איר שורש; און אדם הראשון האָט משיג געווען דעם מקור ושוורש פון יעדער באַשעפעניש, און לויט איר שורש האָט ער געגעבן אַ נאָמען. און דאָס איז געווען זיין חכמה, וואָס (בל' השל"ה) „בידיעת התחוננים ידע סוד המרכבות העליונות“ (און ווי דער מגיד איז מאַריך בענין השם אין אור תורה: אויפן פסוק: „וכל אשר יקרא לו האדם נפש ח"י הוא שמו“).

דאַרף מען פאַרשטיין:

(א) משיג זיין דעם מקור און שורש פון יעדער זאָך, איז לכאורה ניט פון ריבוי החכמה. די ידיעה אינעם סוד המרכבות העליונות איז ניט אָפּהענגיק פון גודל ריבוי החכמה, נאָר פון דער הודככות פון כחות ההשגה — וואָס מער זיי

(1) ב"ר פי"ז, ד. ושי"ג.

(2) בהקדמה בית המקדש (י"ד, א). וראה רמב"ן ובחיי פרשתנו ב, יט. לקראת בהר מא, ג. נשא ד"ה כה תברכו וביאורו (כו, ב, כו, א). אזהרת בראשית חקמב, א. סה"מ קונט ח"ב תל, א"ב. ועוד.

(3) ד, סעיב ואילך.

(4) פרשתנו ב, יט.

(4) ובפרט ע"פ המבואר בכ"מ שע"י הבנה והשגה מתאחד ומתייחד השכל והמושכל והמשכיל (מרן ח"א פס"ח. תניא פ"ה. ועוד).

(5) תניא רפ"ט.

(6) ראה פי מהרדו לכ"ד שם.

ולשמרה<sup>7</sup>, איז דערפון פארשטאנדיק, אז יעדער פרט פון זיינע מעשים דעמאלט, ובפרט די וואס ווערן דער- ציילט אין תורה, איז געווען א חלק פון לעבדה ולשמרה<sup>8</sup>. נאכמער: אזוי ווי עבודת גן ושמירתו „טוט“ אויף אין דעם גן — אזוי האָט דער „לעבדה ולשמרה“ פון אדה״ר אין ג׳ע אויפגעטאָן אָן עילוי וקדושה אין ג׳ע (העכער ווי דער עילוי פון ג׳ע מצד עצמו<sup>9</sup>).

ולכאורה: אין וואָס באַשטייט די „עבודה“ אין דעם אַנרופן די נבראים מיט זייערע נעמען? — ואדרבה: לויטן ביאור הנ״ל דאָרף לכאורה אויסקומען, אַז אדה״ר האָט ניט מחדש געווען די שמות הנבראים — ווייל די נבראים האָבן דאָך מקבל געווען זייער חיות (פון זייער שורש ומקור) נאָך אײַדער אדה״ר האָט זיי אָנגערופן מיט זייערע נעמען: ער האָט נאָך מודיע געווען דעם ריכטיקן נאָמען פון יעדן נברא (בהתאם צו זיין שורש).

מוז מען זאָגן: א) אַז די השגה אין שורש ומקור הנבראים איז נאָך ניט גענוג אַז מ׳זאָל דורכדעם זיי קענען אַנרופן מיט די צוגעפאַסטע נעמען: ב) דאָס האָט געקענט אויפֿטאָן דוקא אדה״ר און דערפֿאַר ווייל „חכמתו מרובה משלכם“.

### ג. דער ביאור אין דעם<sup>10</sup>:

הגם אַז יעדער נברא למטה האָט אַ מקור ושורש למעלה, וכמאמר רז״ל<sup>11</sup> „אין לך כל עשב וכו׳ שאין לו מזל וכו׳“ — ולדוגמא: דער שורש פון אַ שור

(7) פרשתנו שם, טו.

(8) לקיט שהשׁ רדיה כי באשר ובכימי.

(9) בהבא לקמן (וכן הקושיא בטעיף שלפניו) —

ראה לקיט נשא שם. לקיט חיד ע׳ 1247.

(10) ביר פ״ו, ו. וראה וחי רנא, א. מרנ ח״ב פ״ו.

למטה איז פון „פני שור“ שבמרכבה — פונדעסטוועגן, האָט דער נברא קיין ערך ניט צו זיין שורש. וואָרום דורך השתלשלות ממדריגה למדריגה, וואָס פֿאַר אַ ריבוי השתלשלות ס׳זאָל נאָר זיין, קען פון דעם רוחניות׳דיקן שורש ניט נתהווה ווערן אַ דבר גשמי. וכידוע<sup>12</sup> אַז די התהוות הגשמיות פון רוחניות איז נאָר בכחו של הקב״ה וואָס ער איז אַ כל יכול, דערפֿאַר קען זיין דער „דילוג“ — אַז פון רוחניות׳דיקן שורש למעלה זאָלן נתהווה ווערן נבראים גשמיים.

און דעריבער איז די ידיעה אַז דער שורש השור איז פון פני שור שבמרכבה, נאָך ניט מספיק אַז מ׳זאָל קענען אַנרופן<sup>13</sup> דעם שור למטה מיטן נאָמען שור, ווייל דער נברא האָט ניט קיין (ערך און) חיבור צו זיין שורש<sup>14</sup>.

און דאָס איז געווען דער אויפטו פון אדה״ר — „ויקרא האדם שמו<sup>15</sup>“: ער האָט „קורא“ און ממשיך געווען דעם (שמו) שורש הנברא, אַז ער זאָל אַראָפֿ-קומען אין (ובתוך פון) דעם נברא וואָס ווערט פון אים באַשאַפֿן.

ד. דאָס איז אויך די שייכות צווישן דעם ענין פון קריאת שמות און „וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה“:

מצד דער בריאה אַליין, אפילו אין גן עדן וואָס איז דער חלק הכי מובחר אין

(11) ראה בכ״ז — אגה׳ק סי׳ כ. תרא ד׳ה יביא לבוש מלכות (צ, ב). אהי׳ת שמעי׳ ע׳ איתשפא ואילך. סהמי׳ להצי׳ מצות אחדות ה׳ פ״ב. שרש מצות התפילה פ׳יה ואילך. ועוד.

(11\*) ראה ג׳כ צפע׳ג עה׳ת עה׳פ.

(12) ולהעיר ממשנ׳ת (לקיט ח׳ט ע׳ 409 ואילך (סי׳, סיה). נדפס גם בלקיט לתניא (להר״י שי קארף) ח״ב ע׳ קלט ואילך) בדיוק אדה״ו באגה׳ת (פ׳ד). ולכן נקראו המלאכים בשם אלקים כו״, עיי״ש.

(13) פרשתנו שם, כ.

וועלט; ווייל צו זיין אין וועלט און צוזאמען דערמיט זיין פארבונדן מיט אלקות וואָס איז העכער פון וועלט — די יכולת האָט ניט אַ מלאַך.

דוקא אַן אדם<sup>19</sup>, וואָס איז (אדם פון לשון) אדמה לעליון<sup>20</sup> — ער איז דומה, כביכול, צום אויבערשטן וואָס איז ניט מוגבל ח"ו, און איז כלול „מן העליון-נים ומן התחתונים“<sup>22</sup> — קען ער מחבר זיין „עליון“ ו„תחתון“, אַז דער „תחתון“ ונברא שלמטה זאָל זיין מיוחד מיטן „עליון“ ושרשו למעלה.

און דאָס איז אויך וואָס דער אויב-ערשטער האָט געזאָגט די מלאכים, אַז „חכמתו מרובה משלכם“: ער איז דער „(איזהו) חכם הרואה את הנולד“<sup>23</sup>, ווי דער אַלטער רבי<sup>24</sup> פאַרטייטשט עס — „שרואה כל דבר איך נולד ונתהוה כו בדבר ה'“, ער זעט די הולדה והתהוות פון דער זאך, ווי אַזוי דאָס ווערט נולד ונתהוה פון זיין שורש און דבר הוי; מלאכים זעען (בכח חכמתם) דעם כח אלקי וואָס איז מלובש אין נבראים, אָבער זען<sup>25</sup> אין דעם נולד זיין שורש למעלה — איז ניט בגדר פון אַ מלאך. דוקא אדה"ר, וואָס „חכמתו מרובה משלכם“, האָט געקענט זען אין דעם נברא שלמטה (ווי ער איז מיוחד מיט) דעם שורש למעלה.

19) ראה גיב לקוית נשא שם. תריח בא קלט, א. אהית בראשית שבהערה 2.

20) שליה חלק תושביכ וישב סוף הדרוש צאן יוסף (שא, ב) וככ"מ. ע"ש מאמר אם כל חי ח"ב פליג ועוד.

21) ב"ר פ"ח, יא. פ"ב, ח. פרשיי בראשית ב, ז.

22) ראה בכ"ז ס' הערכים-תביד ח"א ע' אדם (ע' כד וילך. ושי"ג).

23) תמיד לב, א.

24) תניא פ"ג. לקוית נשא שם (כו, ד). ועוד.

25) וכידוע החילוק בין רואה את הנולד, או (רק) יודע את הנולד — ועד שאין עד (— שראה) נעשה דיין (ריה כו, רע"א).

וועלט (ובפרט — ווי גן עדן איז געווען לפני החטא), איז ניטא קיין גלוידיקער פארבונד צווישן אַ נברא למטה מיט זיין שורש למעלה; מצד דעם גודל הקדושה וואָס איז דאָ אין גן עדן, קען עס טאָקע ניט סובל זיין קיין חטא, אָבער דאָס איז אַן אור וואָס איז נאָר לפי ערך עוה"ז.

און איז דעם איז באַשטאַנען די מעלה פון אדם הראשון — ער האָט אויב-געטאַן דעם פאַרבונד<sup>14</sup> צווישן נבראים למטה מיט זייער שורש למעלה<sup>15</sup>, נאָכמער: ער האָט זיי פאַראיינציקט, ב"ו אַז דער נאָמען פון יעדער נברא, מיט וועלכן דער נברא ווערט אָנגערופן דורך יעדן מענטשן (אפילו קטנים ועמי הארץ) דאָ למטה, איז לויט די אותיות פון זיין שורש למעלה<sup>16</sup>.

ה. דערמיט וועט מען פאַרשטיין פאַרוואָס דוקא אדה"ר האָט געקענט געבן די שמות און ניט די מלאכים:

הגם אַז אויך די מלאכים האָבן געוואוסט אַז דער שורש פון דעם שור, לדוגמא, איז פון פני שור שבמרכבה, פונדעסטוועגן זיינען זיי ניט בכוח צו אויפסטאַן דעם חיבור פון שורש הנברא מיטן נברא למטה. וכמובן אויך פון דעם ענין<sup>17</sup> פון „הנפילים היו בארץ“<sup>18</sup>, אַז ווען אַ מלאך קומט אַראָפּ אין עולם הזה ווערט ער אַ „נופל“, ער קען ניט בייקומען די ישות וחומריות פון דער

14) ראה לקוית נשא שם (כו, ב, כו, א בשם טעה"צ להרח"ו פ' עקב) דענין קריאת שמות הוא בשביל בירור הנבראים והעלאתם לשרשם.

15) ראה לקוית נשא שם (כו, ב); שיבואו לשרש ומקור האותיות כו, עיי"ש.

16) ובלשון השליה: בידיעת התחתונים ידע סוד מרכבות העליונות.

17) ראה תו"א בראשית ד, ס"ב. תריח שם כה, ג. ועוד.

18) בראשית ו, ד. וז"א לו, א, נה, א. ועוד.

אין אלקות וואָס האָט שוין אַ שייכות מיט וועלט, און נאָכמער, ווי די בחי' אין שוין דער שורש פונעם פרטיות־דיקן נברא — דעם שור למטה האָט ער מחבר געווען מיטן פני שור שבמרכבה.

מ"ת האָט אָבער אויפגעטאָן „(אנכי) הוי' אלקיד": „הוי'", וואָס אין אינגאַנצן העכער פון גדרי העולם (הי' הוה ויהי כאחד 28), אין געוואָרן „אלקיד" — כוחך וחיותך פון יעדן אידן 29. און דורכדעם האָט זיך אויפגעטאָן דער חיבור צווישן אלקות וואָס אין העכער פון (צו זיין אַ שורש פון) וועלט מיט וועלט.

און דערפאַר געפינט מען, אַז ביי מ"ת האָבן די מלאכים ווידער ניט געקענט באַנעמען אַזאָ ענין פון חיבור מעלה און מטה, ווי די גמרא 29 דערציילט אַז זיי האָבן געטענה'ט: „חמודה גנוזה וכי' אתה מבקש ליתנה לבשר ודם מה אנוש גי' תנה הודך על השמים": וויבאַלד תורה אין תכלית הרוחניות והעליו, ווי קען זי אַראַפּקומען און געגעבן ווערן צו אַ בשר ודם? דוקא משה רבינו האָט געקענט „נעמען" דעם ענין פון מ"ת, דעם ביטול הגזירה צווישן עליונים ותחתונים, ביז זיי ווערן איין זאך 30.

ז. די צוויי ענינים אין חיבור עליון ותחתון הנ"ל — (א) חיבור הנברא מיט זיין שורש (דורך עבודת אדה"ר), (ב)

[דערמיט איז אויך מוכן פאַרוואַס פאַר די מלאכים איז ניט געווען גענוג וואָס דער אויבערשטער האָט זיי געזאָגט אַז „חכמתו מרובה משלכם", און מ'האָט זיי געדאַרפֿט באַווייזן (זיי האָבן געדאַרפֿט זען) אַ מעשה בפועל (קריאת שמות) — ווייל אַזאָ ענין (וואָס איז דאָ ביים אדם) ווי חיבור עליון ותחתון, איז אינגאַנצן ניט בגדר השגה פון אַ מלאך — כל זמן מ'האָט זיי ניט באַוויזן ווי דער אדם טוט דאָס אויף, האָט זיך דאָס באַ זיי ניט געקענט אָפלייגן].

ו. מ'האָט שוין פיל מאל גערעדט 25 וועגן דעם וואָס שטייט אין מדרש 26, אַז פאַר מ"ת איז געווען די גזירה אַז „עליו־נים לא ירדו לתחתונים" און „תחתונים לא יעלו לעליונים", און בשעת מ"ת איז בטל געוואָרן די גזירה און ס'איז געוואָרן אַ חיבור פון עליונים און תחתונים.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז הגם אדה"ר האָט קורא און ממשיך געווען דעם שורש פון נבראים למטה און האָט זיי מחבר געווען אין אַן אופן אַז דער שם הנברא למטה איז מתאים צו זיין שורש למעלה (ובמילא — מעין זה — אויך דער נברא עצמו) — קומט עס אָבער ניט צום חיבור צווישן מעלה ומטה וואָס האָט זיך אויפגעטאָן דורך ביטול הגזירה בשעת מ"ת.

והביאור: אדם הראשון האָט אויפֿ־געטאָן דעם חיבור פון נבראים מיט זייער שורש און מקור 27; ד.ה. די בחי'

25) ראה בארובה לקיש ח"ג ע' 776 ואילך. 887 ואילך. לקמו ע' 77. ועוד.

26) תנחומא וארא טו. שמריר פ"ב, ג.

27) וכן לאידך: החיבור לא הי' עם נשם הנברא עצמו (רק בשמו כ"ר). וב הענינים תלויים זכ"ו, כי מכיון שהמשכה היתה רק משורש הנבראים לכן אין בכוחה להחזיר גשם הנברא — ראה בכ"ו לקיש ח"ג שם. ח"ה ע' 88. ועוד.

28) שהיהויה פ"ו בשם הר"מ פ' פנחס (רנז, סע"ב).

29) ראה לקרת במדבר טו, רע"ד. לקיש ח"ג שם (ע' 890 ואילך).

29) שבת פח, סע"ב.

30) ולהיותו גם הוא נברא — „פעל" המענה שלו שהמלאכים יבינו „וראו" זה, משאיכ מענה הקביה, שלכן נאמר למשה שהוא דוקא יחזור להם תשובה (שבת שם).

ועפ"ז גם יתוסף ביאור בזה שדוקא רבה בינ' יכול להכריע בקא מפלגי במתיבתא דרקיע כר קוביה כר (כ"מ פו, א. לקרת תוריע דיה קא מפלגי).

זיינען בטל צו אלקות זיינען זיי אָבער  
נבראים<sup>33</sup>;

די כוונה פון ירידת הנשמה למטה  
איו, אז עס זאל זיין דער יחוד צווישן  
דעם נפש האלקית (וואָס איו אַ חלק  
אלקה ממעל ממש<sup>34</sup>) מיטן נפש  
הבהמית; און די מעגלעכקייט אויף דעם  
איו געגעבען געוואָרן ביי מ'ת<sup>35</sup>: דורך  
דעם וואָס דעמאָלט איו בטל געוואָרן די  
גזירה<sup>36</sup> וואָס טיילט פאָנאָנדער צווישן  
עליונים ותחתונים בכללות כנ"ל, האָט  
זיך אויך אויפגעטאָן דער ביטול הגזירה  
צווישן די „עליונים“ ו„תחתונים“ אין  
„עולם קטן זה האדם“<sup>36</sup>, אַז עס זאל  
קענען זיין דער יחוד צווישן דעם נפש  
האלקית ונפש הבהמית.

און ע"ד ווי כ"ק מו"ח אדמ"ר שרייבט  
אין אַ בריוו<sup>37</sup>, אַז דאָס וואָס דער גוף  
איו הונגעריק צו לחם גשמי, נעמט זיך  
עס דערפון וואָס די נשמה איו הונגעריק  
צום ניצוץ אלקי שבמאכל. ד. ה. אויך די  
ענינים גשמיים וטבעיים וואָס זיינען  
לכאורה שייך בלויז צום גוף (ונפש  
הבהמית), זיינען פאָרבוּנדן מיט דער  
נשמה, ביז אַז איו דעם רעבון טבעי פון  
גוף, דריקט זיך אויס, בפנימיות, דער  
רעבון פון דער נשמה.

ט. אָבער לאידך גיסא, הגם אַז דער  
תכלית הביטול אין נפש הבהמית ווערט  
אויפגעטאָן דורך (איר יחוד מיט) דעם

חיבור הנברא מיט אלקות וואָס איו  
העכער פון בריאה (ביי מ'ת) — זיינען  
אויך פאָראַן איו דער עבודה פרטית פון  
אַ אידן:

ס'איז מבואר אין חסידות<sup>31</sup>, אַז דער  
ענין פון ברכות ק"ש, וואָס דאָרטן רעדט  
זיך וועגן דער עבודה פון די מלאכים  
וכו', איו עס די הכנה צו דער עבודה פון  
ק"ש: כדי עס זאל קענען זיין, ואהבת  
את ה' בכל לבבך, אַז אויך דער נפש  
הבהמית זאל צוקומען צו אהבת ה'<sup>32</sup>,  
מוז מען איר פריער מסביר זיין, אַז איו  
אמת'ן איו זי ניט קיין מנגד צו קדושה,  
ווייל איר שורש איו דאָך פון די מלאכים  
וכו' וואָס זייער עבודה איו „ברעש  
גדול' וכו' וכו', און דאָס פועל'ט איו  
נפש הבהמית אַ ביטול צו קדושה.

לכאורה איו ניט פאָרשטאָנדיק: וואָס  
קען העלפן די הסברה צום נפש  
הבהמית וועגן דער מעלה פון זיין  
שורש, בעת אַז לפועל איו ער אַראָפֿ-  
געקומען למטה אין אַ ציור וואָס איו  
מנגד צו קדושה?

נאָר דער ענין איו, כנ"ל, אַז דאָס איו  
בכחו של אדה"ר, וואָס ער האָט אויפֿ-  
געטאָן דעם חיבור פון נבראים מיט  
זייער שורש, ביז אַז דאָס „דערמאָנען“  
דעם נפש הבהמית וועגן איר שורש, איו  
דאָס פועל איו איר אַ ביטול צו קדושה.

ה. אָבער אַט דער ביטול איו נפש  
הבהמית, דורך „דערמאָנען“ איר דעם  
שורש כנ"ל, איו נאָר אַ ביטול פון אַ  
נברא, וואָרום אויך דער שורש אירער  
איו בלויז פון מלאכים וכו' וואָס הגם זיי

31) תרא ל, סעי'ב. לקו"ת ויקרא נ, ב. ד"ה וילך  
איש תרס"ו. ובכ"מ.

32) כמרו"ל (ברכות נד, א במשנה). בכל לבבך  
בשני יצירך.

33) כמרו"ל: נבראו ביום ב' וי"א ביום ה' (כ"ר  
פ"א, ג).

34) תניא רפ"ב.

35) ראה תרא (סו, רע"ב) לקו"ת (מטות פו, ד),  
דע"י התורה עושה שלום בפמליא של מטה (סנה'   
צט, ב), בין נפה"א ונפה"ב.

35) גם מלשון „גזור ים סוף“ (תהלים קלו, יג).

36) ראה תנחומא פקודי ג (בתחילתו). תקרו  
חסיט בתחילתו (א, ו) ויעי"ב אדר"ג פליא. ועוד.

37) וראה כתר שם טוב סו"ס קצד.

נפש האלקית כנ"ל, איז עס אָבער ניט דער אמת'ער בירור פון נפש הבהמית, וויבאלד אַז דער ביטול נעמט זיך ניט מצד נפש הבהמית גופא, נאָר מצד דעם גילוי נפש האלקית אין איר.

עד"ז בנוגע וועלט בכלל: די כוונה העליונה פון „לעשות לו ית' דירה בתחתונים" איז דאָך, אַז די „תחתונים" זאלן ווערן אַ דירה לו ית' (ניט מצד אַן ענין וואָס פּועל'ט אויף זיי „מבחוץ", נאָר) מצד זייער ענין גופא<sup>38</sup>. דערפון איז פאַרשטאַנדיק אַז דער ביטול וואָס טוט זיך אויף אין וועלט מצד דער המשכת האלקות דורך תומ'צ, הגם אַז דער ביטול ווערט אויפגעטאָן אין די „תחתונים" גופא (היות ס'איז בטל געוואָרן די גזירה צווישן עליונים און תחתונים), אָבער דער ביטול איז מצד די „עליונים", איז עס נאָך ניט דער ענין פון דירה לו ית' בתחתונים בשלימותו — וואָס מיינט (אויך) מצד די תחתונים עצמם.

דער תכלית הכוונה איז, אַז עס זאלן זיין ביידע מעלות: דער ביטול זאל זיין בתכלית, און צוזאַמען דערמיט, זאל עס זיין מצד וועלט גופא.

וועט דאָס זיין מובן עפ"י הידוע<sup>39</sup> אַז דער שורש פון דצ"ח איז פון עולם התהו, העכער ווי דער שורש המדבר וואָס איז פון עולם התיקון: און אַט די העכערקייט פון שורש הדצ"ח למעלה דריקט זיך אויס אויך אין זייער מציאות דאָ למטה. ווי ס'איז מבואר אין חסידות<sup>40</sup> דער טעם וואָס בהמות האָבן

דעם טבע ההכנעה והביטול (וואָס איז ניטאָ ביי אדם) — ע"ד ווי עס שטייט „ונער קטן נוהג בם" — איז צוליב דעם וואָס זייער שורש איז פון עולם התהו, וואָס דאָרט איז דער ביטול אַ סך אַ העכערער ווי דער ביטול פון עולם התיקון, ובלשון החסידות: אורות מרובים.

און דאָס איז דער ביטול אמיתי וואָס ווערט אויפגעטאָן אין וועלט — מצד וועלט גופא, אַז דורך „ותורה אור" באַלייכט מען די וועלט און מאַיז מגלה דעם אמת, אַז דאָס וואָס וועלט שטייט מיט אַ ביטול צום מין האדם, איז עס מצד דעם וואָס איר שורש איז בתכלית הביטול צו אלקות.

י"ד. ע"ד ווי גערעדט פריער אין דעם ענין פון קריאת השמות דורך אדה"ר, אַז: (א) הגם דער חיות פון יעדן נברא איז מצוייר לויט זיין שורש, פונדעסטוועגן, כדי אַז דאָס זאל זיך אָנהערן אין דעם נברא, האָט געמוזט זיין אַ באַזונדערע המשכה דורך עבודת אדה"ר: און (ב) דאָס האָט זיך אויפֿ־געטאָן דורך דער קריאת שמות דורך אדה"ר, וואָס דאָס האָט מגלה געווען ווי דער שם וחיות הנברא איז פאַרבונדן מיט זיין שורש:

עד"ז (און מיט אַ כש"כ וק"ו) איז עס בנוגע דעם ביטול וואָס איז דאָ אין דצ"ח מצד זייער שורש אין עולם התהו: (א) עס דאָרף זיין אַ באַזונדערע נתינת כח (ועבודה) עס זאל זיך אָנהערן אין זיי אַז זייער טבע הביטול קומט מצד דעם ביטול פון זייער שורש צו אלקות: (ב) דער חיבור צווישן דצ"ח מיט זייער שורש בעולם התהו איז פאַרבונדן מיטן

38) ראה גם לקוטי ח"ב ע' 73.

39) ראה בארוכה תרא סה, ד ואל"ך. לקרית צו (ג, ב ואל"ך). אמור ביאר לדיה והניף הכהן. ובכ"מ.

40) לקרית אמור ד"ה והניף הכהן פ"א. סידור רמב, א. תו"ח וישלח ד"ה וישלח פ"ג. ועוד.

וויבאלד אָבער אַז „עולם“ איז (פון לשון) העלם והסתר<sup>45</sup>, איז אויך דער ענין — אַז דער ביטול פון בהמות נעמט זיך פונעם ביטול בשרשו איז עולם התהו — בהעלם והסתר; ביז עס קען זיין, אַז אַט די נבראים גופא וואָס נעמען זיך פון עולם התהו זאלן גאָר אַרויסווייזן אַ תנועה פון תוקף והתנגדות קעגן דעם „אדם“, וואָס „אתם קרויין אדם“<sup>46</sup>, „אדמה לעליון“<sup>47</sup>;

און דערפאַר איז דער רבי מהר"ש מפרט אין אַ מאמר חסידות (דער גילוי פון פנימיות התורה דאָ למטה), אַז דער עוצם הביטול פון עולם התהו איז פאַר-בונדן מיטן שם בהמה, וואָס דורך דעם איז ער ממשיך און מגלה די פנימיות פון אַט דעם שם איז דער כהמה שלמטה, אַז איר טבע הביטול איז (בפנימיות) דער ביטול (פון איר שורש) צום יש האמיתי<sup>48</sup> — „ב"ה מ"ה“;

און וויבאלד אַז אויך דער תוקף פון זיין שורש נעמט זיך פון זיין עוצם הביטול צום יש האמיתי, איז ניט שייך אַז דאָס זאָל זיין ח"ו אַן אמת'ער מנגד צום „אדם“, „אתם קרויין אדם“, ואדרבה, וועלט שטייט בתכלית הביטול צו משמש זיין אידן, ביז זי ווערט אַ דירת קבע לו ית' — צו מהותו ועצמותו ית'.

(משיחת יום שמחית תשל"ב)

ענין השם, וואָס ער איז דער צנור וואָס פאַרבינט זיי מיט זייער שורש.

ווייל, אַז דאָס איז דער ענין וואָס דער רבי מהר"ש איז מאַריר אין די מאמרים פון לפני מאה שנה<sup>42</sup> וועגן הפלאת הביטול וואָס איז דאָ אין עולם התהו, און ער איז דאָרט מסביר, אַז אפילו דער תוקף וואָס איז דאָרט פאַראַן (וואָס מצד דעם איז דאָרט געוואָרן שבירת הכלים: „וימלך — און דורכדעם — וימת“) איז ניט אַן ענין של ישות ח"ו, נאָר אדרבה: דאָס נעמט זיך מצד דעם עוצם הדביקות „בא"ס יש האמיתי“<sup>43</sup>; און ער פאַרבינט עס מיט דעם וואָס עולם התהו ווערט אַנגערופן בשם כהמה — „גוטריקון בה מ"ה“, און עולם התיקון — אדם, וואָס איז בלויז בגימטריא מ"ה, ווייל אין עולם התהו איז דער ביטול (מ"ה) צו יש האמיתי בגילוי (ניט נאָר אין אַן אופן פון „גימטריא“<sup>44</sup>), ס'איז „בה מ"ה“, „מ"ה בעצם“.

ווייל, אַז דער ענין אין דעם איז: ס'איז דאָך אין ענין יוצא מידי פשוטו, און בפשטות איז „בהמה“ דער שם המין פון די בע"ח דאָ למטה. דערפון איז מובן, אַז דער ענין פון „בה מ"ה“ איז פאַראַן ניט נאָר אין עולם התהו, נאָר אויך אין דער כהמה למטה (און ווי געבראַכט פריער, אַז דוקא אין בהמות איז דאָ די טבע ההכנעה והביטול, מצד זייער שורש איז עולם התהו).

45 לקו"ת שלח לו, ד. רד"ה על ג' דברים הש"ת.

46 יבמות סא, רע"א.

47 נסמן לעיל הערה 20.

48 ולהעיר מהידוע דיש הנברא מצאותו מיש האמיתי דוקא — ראה ביאורו בשלח מג, ג ואילך. ד"ה ולקחתם לכם תרס"א.

42 המשך ר"ה תרל"ב (מאה שנה מזמן אמירת השיחה).

43 „כי אידי דטרודי בכח" איס העצמי לא פליט להיות בכח" השפעה כו". וראה ג"כ תו"ח בראשית כו, ריש ע"ב. אורה' נשא ע' רנד. תו"ש ע' 71. ועוד.

44 ראה שעה"ה ספ"ז (פד, ב).



## בראשית ז

ברענגט דעם ענין בשם האגדה — ניט ווי דעם אפטייטש „מן הגרוע“ וואָס ער שרייבט ניט פון וואַנען ער נעמט עס (כאַטש אויך דער ענין שטייט אין אגדה) — איז פאַרשטאַנדיק, אַז פון פשטות הכתובים איז טאַקע ניט מוכח אַז ער האָט געבראַכט זרע פשתן (און דער מקור אויף דעם איז נאָר פון אגדה):

וויבאַלד אַבער רש"י ברענגט די אגדה אין זיין פירוש על התורה, מוז מען זאָגן אַז דאָס איז (בלשון רש"י) אַז, אגדה המיישבת דברי המקרא; דאָס הייסט, אַז עס איז דאָ אַ שוועריקייט אין פסוק וואָס ווערט פאַרענטפערט מיט דער אגדה אַז „זרע פשתן הי“.

ב. אין כמה דפוסים פון פירוש רש"י שטייט דערנאָך (צווישן חצאי עיגול): „ד"א מפרי מאיזה שבא לידו לא טוב ולא מוכחרי. און אע"פ אַז אין די ערשטע דרוקן פון פירוש רש"י עה"ת שטייט ניט דער פירושי — איז אַבער פאַר-שטאַנדיק, אַז אויך דער צווייטער פירוש האָט אַן אַרט, וואָס דערפאַר קען זיין אַזוינע וועלכע זיינען עס גורס אין פּרש"י.

כו. ב. שם, י ועוד).

ע"ד הרמז כו — ראה רא"ם (ועוד מפרשים) לרש"י כאו. כלי יקר. טעהמ"צ ושער המצות פ' קדושים. דרך אמת לוח"ג שם. ועוד.

ד. ביר שם (מן הפסולת). וראה רא"ם הנ"ל. ובפדריא ותנחומא שם: (מן) מותר מאכלו. וראה רד"ל לפדריא שם.

ה. לעיל ג, ה. ועוד. וראה רש"י לקמן פסוק ח.

ו. ועד"ז בכת"י רש"י שתח"י. אלא שבאחדים מכת"י הניסא ברש"י (במקום התיבות „מן הגרוע“):

מן הזרע מן הבא לידו.

הבל מבכורות צאנו ומחלביהו. ועד"ז בכ"מ. וראה לעיל הערה 5.

א. אין פסוקי „ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה“, שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „מפרי האדמה“ און איז מפרש: מן הגרוע ויש אגדה שאומרת זרע פשתן הי“.

דער הכרח פון רש"י צו לערנען אַז קין האָט געבראַכט „מן הגרוע“, איז פאַרשטאַנדיק בפשטות (ווי דער רא"ם איז מבאר) — דאָס לאַ כן מה טעם ואלו קין ואל מנחתו לא שעה“?

מען דאַרף אַבער פאַרשטיין וואָס רש"י ברענגט די „אגדה“ אַז „זרע פשתן הי“: למאי נפק"מ אין פשוטו של מקרא צי די מנחה „מן הגרוע“ איז געווען „זרע פשתן“ אַדער אַן אַנדער מין פרי האדמה?

מ'קען ניט פרעגן: וואָס איז די רא"י פון פשוטו של מקרא אַז „זרע פשתן הי“? ווייל פון דעם גופא וואָס רש"י

(1) פרשתנו ד, ג.

(2) תיביע עה"פ. פדריא פכ"א. תנחומא פרשתנו ט. זח"ג פו, רע"א. תקו"ז תניט (קיב, א). וברא"ם (ועד"ז בתודיה הא כנכוא כ"מ כה, א. תוס' רבנו פרץ, תוס' הרא"ש ושטמ"ק שם) הביאו בשם הכ"ר, אבל בכ"ר לפנינו (פכ"ב, ה) ליתא (וראה יפה תואר שם).

(3) וכ"ה בספר הזכרון לפרש"י כאו.

(4) פרשתנו שם, ה.

(5) ראה עוד ביאורים במפרשי רש"י וב"ר

(שלמדיו זה מלשון הכתוב „מפרי האדמה“). ואכ"מ.

(6) בשפ"ח כאו (בשם המהרש"ל), דקשה למה כתוב מפרי האדמה הי' לו לכתוב מן האדמה או מפרי העץ אלא שהביא פרי מדבר שהוא כמו האדמה כו"י ע"ש. וצ"ע, שהרי הלשון „מפרי האדמה“ וכי"ב הוא לשון הרגיל בתורה (ראה תבא

י) ביריעות שלמה (למהרש"ל) ד. טמכו מדכתוב מפרי האדמה ולא כתיב פרי האדמה אלא ר"ל מפרי תחת שהוא פרי הנעץ ועיקרו פרי האדמה כו"י — ואולי י"ל שע"ד הפשט אי"ז קושיא. וכחש"נ גם נבי

„מאיזה שבא לידו“ — זאל דער אוי-  
בערשטער אינגאנצן ניט אננעמען קיין  
מנחה, „ואל קין ואל מנחתו לא שעה“?

ג. וייל דער ביאור אין דעם:

רש"י קען זיך ניט באנוגענען מיטן  
פירוש „מן הגרוע“, ווייל דאס איז קשה  
ביותר: מיט זיין ברענגען די מנחה איז  
קין געווען אויסן ארויסווייזן א דאנק-  
בארקייט צום אויבערשטן — היינט ווי  
קומט עס אז ער זאל ברענגען דוקא „מן  
הגרוע“, וואס איז היפך המכוון פון  
דער מנחה?

זאת ועוד: נאכדעם ווי קין האט געזען  
אז „ואל מנחתו לא שעה“, שטייט אין  
פסוקי „ויחר לקין מאד ויפלו פניו“ —  
איז תמוה: נאכדעם ווי ער האט גע-  
בראכט זיין מנחה דוקא מן הגרוע, האט  
ער דען דערווארט אז די מנחה זאל יע  
נתקבל ווערן?

מוז מען זאגן, אז כאטש קיין מנחה  
איז געווען אזא וואס איז ניט ווערט  
נתקבל ווערן — איז אבער פארט געווען  
אז ארט אז קין זאל א טעות האבן און  
מיינען, אז זיין מנחה דארף נתקבל ווערן  
לרצונו<sup>13</sup>:

און דאס איז רש"י מסביר ומפרש אויף  
צוויי אופנים: א) די מנחה איז (א)  
[זייענדיק „מן הגרוע“], זרע פשתן היי;  
(ב) [אז זי איז ניט געווען מן הגרוע,  
נאר], „מאיזה שבא לידו לא טוב ולא  
מובחר“ — כדלקמן.

ד. דערמיט וועט אויך רעכט ווערן  
א קשיא אין סדר הכתובים:

דאס וואס רש"י באנוגנט זיך ניט מיטן  
ערשטן פירוש, קען מען זאגן דעם טעם:  
אויב מ'זאל אננעמען אז דער חטא פון  
קין איז געווען דאס וואס ער האט גע-  
בראכט „מן הגרוע“ — פארוואס איז  
דער פסוק סתם אז ער האט געבראכט  
„מפרי האדמה“, ניט אויסטייטשנדיג  
דערביי „מהגרוע“ וכיו"ב (אזוי ווי דער  
פסוק איז מפרט גלייך בא מנחת הבל —  
„מבכורות צאנו ומחלביהו“<sup>14</sup>)?

דעריבער ברענגט רש"י נאך א פירוש,  
אז די מנחה איז טאקע געווען ניט „מן  
הגרוע“, נאר ווי לשון הכתוב „מפרי  
(סתם), מאיזה שבא לידו לא טוב ולא  
מובחר“, און אין דעם גופא איז באשטא-  
נען זיין חטא, וואס ער האט ניט מדייק  
געווען צו ברענגען מן הטוב והמובחר.

לפיז איז אבער תמוה לאידך גיסא:  
בשלמא לויטן ערשטן פירוש, אז זיין  
מנחה איז געווען „מן הגרוע“, איז פאר-  
שטאנדיק פארוואס „ואל קין ואל מנחתו  
לא שעה“ — ווייל דאס ברענגען דוקא  
מן הגרוע איז (ניט נאר א באווייז אז בא  
אים פעלט דער כבוד פאר דעם אויב-  
ערשטען, וואס איז מחייב אז די מנחה  
זאל זיין מן הטוב והמובחר, נאר  
נאכמער, דאס איז) היפך הכבוד —  
דערמיט איז מען מבוה דעם צו וועמען  
מ'ברענגט די מנחה<sup>15</sup>.

ווי קען מען אבער זאגן, אז דערפאר  
וואס ער האט זיך ניט משתדל געווען צו  
ברענגען „מן הטוב ומן המובחר“ און זיך  
מסתפק געווען מיט א מנחה סתם

(10) פסוק ד.

(11) עפי"ו יומתק מה שהעתיק רש"י עה"פ תיבת  
„מפרי“.

(12) להעיר ממלאכי (א, ו"ח. יב"ג): כוזי שמי גר  
תגישון עור גר וניבו נבזה גר הפסח גר. — והיז  
מובן בפשטות (אף למי שלא למד עדיין מלאכי).

(13) ויליע בפרשי וישלח לב, יד.

(14) כקושיית הגראי כאן.

(15) להעיר מרמב"ן כאן: יבא קין .. והבל הביא  
.. הבינו האנשים האלה סוד גדול מהקרבת  
המנחות כו.

איז געווען ניט כדבעי — און פונדעסט-  
וועגן האט ער אויך דאן ניט חרטה  
געהאט און ניט געטאן עפעס צו מתקן  
זיין די הנהגה (דורך ברענגען א צוויי-  
טע מנחה מן הטוב ומן המובחר וכיו"ב)  
— דערפאר איז ערשט דאן די תורה  
מדגיש די תוצאה פון דעם חטא — ואל  
קין ואל מנחתו לא שעה<sup>19</sup>.

ה. ווי גערעדט פיל מאל, האט רש"י  
געשריבן זיין פירוש (אויך) פאר א „בן  
חמש“, וואס הויבט ערשט אן לערנען  
„מקרא“<sup>20</sup>. איז דערפון פארשטאנדיק, אז  
ווען רש"י זאגט „זרע פשתן הי“, און איז  
דערביי ניט מסביר מיט וואס פשתן איז  
אויסגעטיילט למעליותא פון אַנדערע  
„פרי האדמה“, איז עס ווייל דער „בן  
חמש“ ווייס שוין וועגן דעם,

וכפירוש רש"י פריער: אויפן פסוקי<sup>21</sup>  
„שם האחד פישון“ טייטשט רש"י (אין  
צווייטן פירוש), אז מירופט דעם (נהר)  
מיטן נאָמען פישון — „שהוא מגדל  
פשתן“. דערפון וואָס אַ נהר (און דערצו  
נאָך — דער ערשטער) ווערט אַנ-  
גערופן על שם הפשתן וואָס ער איז  
מגדל, איז פאַרשטאַנדיק, אַז פשתן איז אַ  
דבר חשוב ביותר<sup>22</sup>.

ועפ"ז איז מוכן דער קס"ד פון קין  
ביים ברענגען זיין מנחה: ביי אים איז  
אויסגעקומען, אַז דער עיקר איז נוגע

פריער שטייט „ויבא קין גו' מנחה  
לה“, און דערנאָך איז דער פסוק ממשך  
„והבל הביא גם הוא גו' וישע ה' אל הבל  
גו“, און ערשט דערנאָך שטייט „ואל  
קין ואל מנחתו לא שעה ויחר גו“ —  
ולכאורה האָבן די ווערטער „ואל קין גו'  
לא שעה“ געדאַרפט שטיין גלייך נאָכן  
סיפור „ויבא קין גו' מנחה לה“ (איידער  
מידערציילט וועגן הבל)?

אפילו מ'זאל זאָגן, אַז דער פסוק וויל  
פריער דערציילן וועגן ביידע הבאות  
המנחות און דערנאָך ווי זיי זיינען  
נתקבל געוואָרן — האָט פריער גע-  
דאַרפט שטיין „ואל קין גו' לא שעה“ און  
דערנאָך „וישע (ה') אל הבל“<sup>16</sup>, בהתאם  
צום סדר פון די הבאות.

בפשטות קען מען זאָגן<sup>17</sup>, אַז דאָס איז  
דערפאַר ווייל ערשט נאָכן „וישע ה' אל  
הבל“ („ירדה אש ולחכה מנחתו“<sup>18</sup>),  
האָט קין דערפילט — פון דעם וואָס ביי  
אים איז לא „ירדה אש כו“ — אַז „ואל  
מנחתו לא שעה“, און דערפאַר „ויחר  
לקין גו“.

ע"פ הנ"ל אָבער קען מען זאָגן, אַז  
דערמיט מיינט דער פסוק צו מרמז זיין,  
אַז דער אמת'ער „(ואל קין גו') לא שעה“  
איז ערשט געווען נאָכן „וישע ה' אל  
הבל“. וואָרום בשעת קין האָט גע-  
בראַכט זיין מנחה איז נאָך געווען אַ  
מקום לטעות אַז דערין איז ניטאָ קיין  
חטא, כנ"ל;

ערשט נאָך דעם ווי קין האָט געזען אַז  
הבל האָט געבראַכט „מבכורות צאנו  
ומחלביהן (און דערפאַר) וישע ה' גו“,  
און ביי אים איז דאָס ניט געווען — האָט  
ער דאָך קלאָר געזען אַז די הנהגה זיינע

16) כקושיית האוה"ח עה"פ.

17) וכן משמע ברד"ק עה"פ.

18) רש"י עה"פ.

19) להעיר גם מאלשיך כאן.

20) אבות ספ"ה (כגירסת אדה"ז בסדורו).

21) ב, יא.

22) ראה גם מקץ (מא, מב). וילבש אותו בנדי  
ש"י, וברש"י שם. דבר חשיבות הוא במצרים  
(וראה ב' הפירושים בבבלי התוס' דעת זקנים והדר  
זקנים) ודבק טוב (הובא בשפ"ח שם). וראה  
אברבנאל כאן: מפרי האדמה מוציא הפשתן שבו  
יכסה האדם ערומיו. ולהעיר מזה שבנדי כה"ג  
ביהכ"פ היו של בד (פשתן) — אחרי טו, ד. וראה  
משנה יומא (לד, ב) ע"ז גודל היוקר שלהם. וראה  
לקמן סיט.

כדי אָבער צו מאַכן נאָך גלאַטער, ברענגט רש"י (לויט כמה גירסאות, כנ"ל) אַ צווייטן פירוש — „מפרי, מאיזה שבא לידו לא טוב ולא מובחר" — וואָס לויט דעם פירוש איז מובן בפשטות פאַרוואָס קיין האָט געמיינט אַז דער אויבערשטער וועט אָננעמען זיין מנחה:

[און דאָס וואָס „ואל קיין ואל מנחתו לא שעה", איז עס דערפאַר וואָס אויך שפעטער, נאָכדעם ווי „הבל הביא גר' מבכורות צאנו גר' וישע גר'", האָט קיין ניט חרטה געהאַט און ניט געוואַלט מתקן זיין הנהגתו].

אָבער אויך דער פירוש איז שווער — און נאָך שווערער ווי דער ערשטער פירוש (ביז אַז לויט רוב גירסאות איז דאָס ניטא אין פירוש רש"י) — ווייל עס איז ניט מסתבר צו זאָגן<sup>27</sup>, אַז צוליב דעם אליין וואָס קיין האָט געבראַכט סתם און ניט מן המובחר, זאָל דער אוי-בערשטער אינגאַנצן ניט אָננעמען זיין מנחה. און דערפאַר מוז מען אָנקומען צום פריערדיקן פירוש און אים שטעלן אלס פירוש ראשון ועיקרי.

ז. דערפון קומט אַרויס — די ענינים מופלאים<sup>28</sup> (ע"ד ההלכה) שבפרש"י — אַז ענין וואָס איז מבאר אַ (דיוק הלשון איז) רמב"ם:

דער רמב"ם<sup>29</sup> פסק'נט: „הרוצה לזכות עצמו" זאָל ברענגען „קרבו מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא

דער מין המנחה וואָס מ'ברענגט — אַ מין וואָס איז דער טוב ומובחר שבמינים. און דערפאַר האָט ער אויסגעקליבן פשתן, וואָס איז אַ דבר חשוב ומשובח: אָבער אין דעם מין גופא, האָט ער גע-בראַכט „מן הגרוע".

און דאָס איז געווען דער יתרון פון מנחת הבל, וואָס איז דעם מין וואָס ער האָט געבראַכט זיין מנחה, האָט ער אויסגעקליבן „מבכורות (צאנו) ומחלב" יה"י<sup>30</sup>.

ו. אָבער דער פירוש איז נאָך אַלץ ניט מובן, דממה-נפשך: וויבאלד אַז קיין האָט געזוכט מהדר זיין צו ברענגען פון אַ בעסערן מין, פאַרוואָס האָט ער גע-בראַכט „מן הגרוע" (אין דעם מין)?

קיין גרויסע קשיא איז עס ניט, ווי דער פסוק איז דערנאָך<sup>31</sup> ממשיך „לפתח חטאת רובץ ואליד תשוקתו" — אַז דער יצר הרע האָט זיך דאָ „אַריינגעמישט" און מכשיל געווען קידען אין אַ חטא:

אָבער אין דעם גופא, איז עס געווען אין אַז אופן פון „לפתח חטאת רובץ", די שליטה פון יצר הרע<sup>32</sup> איז געווען אין אַז אופן פון „לפתח"<sup>33</sup>, אין דרויסן: ער האָט ניט געקענט פועל'ן אַז קיין זאָל אינגאַנצן ניט ברענגען קיין מנחה, אָדער ברענגען עכ"פ „מן הגרוע" במינים: ער האָט אים בלויז מכשיל געווען במקצת — אַז ער זאָל יוצא זיין מיט ברענגען פון אַ בעסערן מין בכלל, אָבער „מן הגרוע" באותו המין.

(27) ראה מלאכי שם.

(28) לשון השליה במס' שבעות שלו (קפא, א).

(29) סוף הל' איסורי מזבח. הובא בשו"ע י"ד טרי"ט רמח (אבל בהשמת הבבא ע"ד הבאת קרבן כ"י והרא"י מהבל. — וי"ל הטעם מכיון שאינו נוגע בזמן הזה \*).

(\*) אבל בב"י (לסיו"ד שם) שהעתיק לשון הרמב"ם בשם אומרם — מובן שאין מקום לשינויים.

(23) הביאור בזה (ע"ד ההלכה) — ראה לקמן עמ"ק ז"ח.

(24) פסוק ז.

(25) כפי הרמב"ן, לפתח ביתך חטאתך רובץ להכשילך כו". אבל ברש"י מפרש (כת"א), לפתח קברך חטאך שמורי. וראה תיב"ע ותי".

(26) ראה גם כלי יקר עה"פ.

איו לכאורה כולל אויך דעם חלב ומבחר פון די מינים וואס מקען ברענ-גען — פארוואס זאגט מען אז „כל חלב לה“ מיינט נאָר „באותו המין שיביא ממנו“<sup>34</sup>?

וע"פ הנ"ל י"ל, אז דער רמב"ם לערנט דאָס אַפ"ס פון קרבן קין והבל, וואָס ער ברענגט אין דער הלכה אַלס רא"י בכלל אויף דעם דין הנ"ל (כנ"ל):

פון דעם וואָס הכל האָט געבראַכט זיין מנחה פון דעם מובחר („מבכורות . . ומחלביהו“) אין דעם מין פון צאן, און האָט נײַט מהדר געווען צו ברענגען פון אַ חשוב'ערן מין (מין הבקר)<sup>35</sup>, ולאידך האָט קין אויסגעקליבן פון אַ מין המובחר, פשתן — און „וישע ה' אל הכל (דוקא) . . ואל קין גוי לא שעה (כ"ל)“ —

34) ולהעיר שבש"ע שם ליחא תיבות אלו ואף שהשמיט כל הבכא. כניל הערה 29 — הרי מקום לכללו בהבכא שהביאה.

35) עיין שביעות (טו, א): אילימא ממין גדול (של בקר ולא של צאן — רש"י) כו' אלא גדולות כמינו (מאותו המין שאין שהביאו גדולות ולא קטנות — רש"י). וראה תודיה ללמדך שם, שקושיית הש"ס מי איכא חשיבותא קמי שמיא" היא לא שאין צ"ל גדולות במינו' — שהרי צ"ל מיוחד שבדדו' (יומא לד, ב) — כיא ש.לא הי' לו להתפאר בכך' (וראה לקו"ש ח"ב ע' 10 שהיהג להערה 3).

אבל משם יש ללמוד רק בנוגע לדין שרקבן צ"ל מן המובחר' (משנה מנחות רפ"ט. רמב"ם הל' איסורי מזבח רפ"א, פ"ב ה"ח, רפ"ו ורפ"ז), אבל לא בנוגע להדין ד"כל חלב לה" שהוא הידור נוסף, למי שרוצה לזכות עצמו כו" (ראה בארוכה לקו"ש שם ע' 130 הערה 11 ובשוה"ג לשם. חכ"י ע' 8 ואילך).

36) כקושיית הגוי' כאן \* . וראה בח"י כאן (פסוק ד' — ועל דרך השכל'ה). מנחתו הצאן שהיא שפלה מכל בעלי חיים.

\* אבל בפשטות אינו קושיא. לכאורה, כי מכיון שהכל הי' רועה צאן (פסוק ב) הביא מבכורות צאנו כו'. דלא מצינו חיוב להשתדל ולחפש (ולקנות) מין משובח יותר — מה שאין בא לידו.

ממנו, און ברענגט דערויף דעם פסוק<sup>36</sup> „כל חלב לה“ און אַלס רא"י — „והבל הביא . . מבכורות צאנו ומחלביהו וישע ה' גוי“. פון דיוק הלשון „שבאותו המין שיביא ממנו“ איז משמע, אז דער ענין פון „כל חלב לה“ מיינט נאָר דעם משובח (מובחר) פון דעם מין וואָס דער מענטש וויל ברענגען, אָבער ניט אז ער זאל אויסקלייבן (אויך) דעם בעסטן מין וואָס ער קען ברענגען<sup>37</sup>.

[בדוגמא לזה געפינט מען אויך ביי מנדר זיין אַ קרבן<sup>32</sup>, אַז „הנודר סתם מביא מן הגדולים שבמין שנדר“. לדוגמא: „נדר עולה מן הבקר יביא שור“ (און ניט קיין עגל) — דער מובחר אין דעם „מין שנדר“. אָבער אויך אַן עשיר מעג לכתחילה מנדר זיין אַ בילי-גערן, אַ קלענערן מין (ביז אויך אַן עולת עוף<sup>33</sup>), ביז אַז אפילו אויב ער האָט געזאָגט „הרי עלי עולה“ סתם, און ס'איז „דרך אנשי המקום“ צו אַנרופן אויך עולת העוף „עולה סתם“ — קען ער ברענגען אַן עולת עוף].

דאַרף מען פאַרשטיין: „כל חלב לה“

30) ויקרא ג, טו.

31) כדמוכח גיכ מהא דביש לו כבש או עז איזה שירצה מקריב (סוף כריתות) — אף שרקבן צ"ל „מן היפה המשובח ביותר“, והרי רק בכבש יש הוספת אל' (פסחים צו, ב) \* — כי ממין למין אחר אינו מחוייב.

32) בהבא לקמן — ראה רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פט"ז היג ובלח"מ שם.

33) וי"ל שזהו דיוק לשון הש"ס (מנחות קד, ב. הובא ברש"י עה"ת ויקרא ב, א). מי דרכו להביא כו' עני' — היינו שכן הוא הדרך, אבל אפשר להיות שעשיר גיכ יביא מנחה.

\* וי"ל שזהו הטעם שע"ד הרוב הקריבו ק"פ מן הכבש (תודיה מאל"י פסחים ג, ב), ורוב עד כ"כ — שבסדר קרבן פסח" אף שמחילל ש.מביא מן הכבשים או מן העושים" ממשך וכולל בהאימורים גם האל"י (מבלי להקדים — ואם כבש הוא), שאינה אלא בכבש.

משוכחים, קען ניט מקיים זיין „כל חלב לה“<sup>41</sup> —

נאָר דער חיוב איז צו געבן דעם אויבערשטן „מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין“ — פון יעדן מין וואָס דער איד וויל געבן — וואָס דערמיט באַווייזט ער, אַז יעדער זאָך פון אַלץ וואָס ער האָט געהערט צום אויב-ערשטן.

ט. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאָר-שטיין דעם טעם הפנימי פאָרוואָס קין האָט ניט אויסגעקליבן זיין מנחה פון דעם מובחר „שבאותו המין“ (נאָר בלויז אַ מין המובחר — פשתן):

דער אַלטער רבי איז מבאר אין לקו"ת<sup>42</sup>, אַז קרבן קין פון זרע פשתן איז בדוגמא צו די בגדי בד (פשתים) לכן פון כה"ג ביום הכפורים, וועלכע זיינען מרמז אויף „עולם האחדות“<sup>43</sup>; און דער ענין האחדות פון בד (וואָס זיין צמיחה איז אין אַז אַ אופן פון „קנה יחידי מכל גרעיו“) איז ניט דער ענין פון „אחדות מן הפירוד“ [ע"ד ווי די ד' מינים שבלולב, וואָס זייער ענין האחדות איז נאָר וואָס „גדילים באחזה“ וכיו"ב, אָבער „עצם צמיחתן מחולקים ומפורדים“], נאָר אַז ענין פון „יחידי בעצם“<sup>45</sup>.

41) אף שקרבנו מתקבל כמו קרבן עשיר, דא' המרבה וא' הממעיט כו' (מנחות בסופה) — מכיון שלא הי' ביכולתו להרבות (ראה לקו"ש שציון בהערה 35 ע' 10). ועד שיש מעלה בקרבן עני דגנפשי כי תקריב — כאילו הקריב נפשו' (ראה לעיל הערה 33) — מ"מ ע"פ הנ"ל קס"ד שחסר בזה הקיום דכל חלב לה'.

42) אחרי כח, רע"ג.

43) להעיר דגני נהר פישון נאמר, שם האחד, וברשי' לעיל (א' ה), למה כתב אחד כו' יחיד בעולמך (אבל ראה דברי דוד ושמ"ח לרשי' שם). וראה זח"א קכה, סע"א (במהניע).

44) רשי' זבחים יח, ב — הובא בלקו"ת אחרי שם (סע"ב).

45) ראה בכ"ז עטרת ראש שער יוה"כ פ"ב

איז דערפון אַ הוכחה, אַז „כל חלב לה“ איז מחייב צו ברענגען „מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין שביא ממנו“, אָבער ניט פון דעם מין הכי משובח.

ח. אָבער דאָס גופא דאָרפן פאָר-שטיין: מאי טעמא — אין וואָס באַ-שטייט די מעלת המנחה „מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין“ לגבי אַ מנחה מן המובחר שבמינים?

ויש לומר די הסברה בזה:

דער תוכן הענין פון „כל חלב לה“ י"ל, אַז דערמיט אַנערקענט דער מענטש אַז „לה' הארץ ומלואה“<sup>46</sup>, אַז אַלץ גע-הערט צום אויבערשטן, און דערפאָר גיט ער אָפּ דעם אויבערשטן פון די (ערשטע<sup>47</sup> און) בעסטע וואָס ער פאָר-מאָגט<sup>48</sup>.

און וויבאלד אַז „לה' הארץ ומלואה“ איז כולל אַלץ וואָס איז דאָ אין וועלט, סיי מינים יפים ומשובחים און סיי מינים פשוטים כו', דערפאָר איז „כל חלב לה“ ניט קיין ענין וואָס באַצט זיך נאָר צו די מינים משובחים

— וואָס דאָן זאָגט זיך ניט אַרויס די הכרה פון דעם אויבערשטנס בעל-הבתי"שקייט אין יעדן<sup>49</sup> מין ומין אין דער בריאה [אויך, לפ"ו וועט אויסקומען, אַז דער וואָס האָט ניט קיין מינים

37) לשון הכתוב תהלים כד, א.

38) ראה חינוך (מצוה יח — בכור), למען דעת כי הכל שלו כו' וחביב עליו ראשית פרוי כבבת עינו מיד נותנו להקב"ה כו'.

39) ברמב"ם וש"ע שם, שהוא כדי לזכות עצמו יכוף יצרו כו' — אבל מובן, שאי"ז בשביל כפיית היצר סתם (בלי תוכן מיוחד), כאי שמכיון שיש בנתינת כל חלב לה' ענין ההכרה דלה' הארץ ומלואה וכר' לכן יש לו לכוף יצרו ע"ו.

40) להעיר מהפירוש במש"נ רם על כל גוים גוי השמים גוי (אבל באמת) בשמים ובארץ (לקו"ת שה"ש לו, ב. מ. ד. ובכ"ח).

געהיט און געוואָרנט אין דעם ענין פון הידור מצוה<sup>41</sup>:

מה-דאָך קין, וואָס האָט געהאַלטן ביים הרגש פון בחי' יחיד (פּשְׁתוֹ), און אַעפֿ"כ, וויבאַלד עס האָט אים געפּעלט אין דעם הידור צו ברענגען מן המוכּחַר (שבאֹתוֹ המיוֹ), איז ער דערנאָך אַראָפֿ-געפּאַלן למטה: אַז אַנשטאַט דעם וואָס מנחת הבל האָט אים געדאַרפֿט ברענ-גען צו (קנאת סופּרים תּרבה חכמה<sup>42</sup> —) מרבה זיין אין זיין מנחה (ביי עס זאָל אין איר זיין ביידע מעלות: סיי פון מין המשובּח (פּשְׁתוֹ), און סיי דער מוכּחַר שבּמין זה) — איז ער ר"ל אַראָפֿ-געפּאַלן אין אַ קנאה, ביי "ויקם קין אל הבל גו"<sup>43</sup>,

עאכט"כ ביי יעדערן פון אונז, אַז מ'דאַרף כּסדר "קלעטערן" העכער און העכער אין עבודת ה' (ווי איינער וואָס קלעטערט אַרױף אַ באַרג, וואָס אויב ער זאָל זיך אַפּשטעלן לרגע קטן קען ער ר"ל אַראָפּפּאַלן) — און מוסיף זיין כּסדר אין הידור מצוה, אַז יעדער ענין שבּקדושה זאָל זיין "מן הנאה והטובּ", ביי "מן היפה המשובּח ביותר",

און ווען אַ איד גיט אַוועק זיין בעסטע צום אויבערשטן, צאָלט אים אַפּ דער אויבערשטער מיט כל טובּ גשמי ורוחני, מידו המלאה הפּתוחה הקדושה והרחבה.

(משיחות ש"פּ בראשית תּש"ה,  
יוס שמח"ת תּש"ז)

49) ראה ספּרי ס"פּ קרח: שאם הפרשתי אֹתוֹ שלא מן המוכּחַר (שאתם בנשׂאות עון, וראה בארוכה לקוּשׁ חלגי (ע' 120 וּאִלְךָ), שהכוונה בזה היא ל7) להענין דתּוּרם מן הרעה על היפה שבּשׂים — יבמות פּט, ב. וּשְׁנֵי — כ"א) שגם התּוּרם מן היפה על היפה צריך לתּרוּם מן המוכּחַר (שביפה). וראה שליה ס"פּ קרח.  
50) ב"ב כ"א, א. כב, רע"א.  
51) פּסוק ח.

און וויבאַלד אַז קין" האָט געוואָלט ממשיך זיין בחי' יחיד שלמעלה מהתחלקות הפרטים, איז אים דערפאַר ניט געווען נוגע צו ברענגען דעם מוכּחַר "שבאֹתוֹ המיוֹ", וואָס דאָס ברענגט אַרױס אַז עס איז דאָ התחלקות (מוכּחַר, סתּם, גרוע) און וויבאַלד אַז דער אויבערשטער איז דער בעל-הבית אויף יעדן מין שבּעולם (כּנ"ל ס"ח) בריינגט ער המוכּחַר —

אַבער אַעפֿ"כ איז דאָס ניט געווען כּפי הכוונה<sup>44</sup>. ווייל די שלימות המכוון איז ניט אַזוי דער הרגש האחדות פון דעם אויבערשטן אין דער בחי' פון יחיד, וואָס איז מחייב צו זיין "אויסגעטאַן" פון עניני העולם — (וואָס דאָן קומט אויס, אַז ווען מ'לאָזט זיך אַראָפּ אין וועלט רייסט מען זיך אַפּ פון אחדותו ית') — נאָר דער ענין פון "אחד"<sup>45</sup>, וואָס איז מחייב אַוועקצוגעבן צום אויבערשטן דעם "יפה המשובּח ביותר שבאֹתוֹ המין שיביא ממנו", כּנ"ל בארוכה.

יוד"ד. דאָס איז אויך די הוראה בעבודת כּא"א אויף וויפל מ'דאַרף זיין

(וראה גם לקוּשׁ חייט ע' 359). — ועי' המבואר יומתק לשון רש"י הנ"ל. קנה יחיד"י (ולא אחד"), וראה הערה 43.

46) להעיר אשר קין הוא הראשון (שהביא ו) עשה תּשובה (מדרש תהלים מזמור ק. ב"ר ספּכ"ב) והקביה עשאוֹת לבעלי תּשובה (ב"ר שם, יב) וחקק בו. אחא מן שמא רבא ויקראי' (תיב"ע ד, טו. וראה פרש"י שם). ועליו נאמר קינתי איש את הוֹי" (ד, א). ועיין בכתהאריוזיל מדריגת קין. ואכ"מ.

47) ראה הגהות ללקוּת שם שנעתקו בהוספות להערות וציונים ללקוּת (עא, ב — בהוצאת שנת תּשכ"ה) — ע"ד חטא קין ע"ד הקבלה (ושם נת' בא"א). ואכ"מ.

48) כידוע הפרש דאחד ויחיד (ראה תו"א נה, ב. אמרי בינה שער הקוּשׁ פ"ח וּאִלְךָ. ועוד). וראה לקוּשׁ שם ספּיק ח' העילוי באחדות זו.

## בראשית ה

א. אין סיום פון דער היינטיקער סדרה שטעלט זיך רש"י אויף „כי נחמתי כי עשיתים", און איז מפרש „חשבתי מה לעשות על אשר עשיתים".

איז אין דעם ניט פארשטאנדיק:

א) דער ווארט „נחמתי" האט אין פשוט דעם באדייט פון חרטה, וואלט לכאורה געדארפט זיין דער פירוש הפשוט פון „נחמתי כי עשיתים": איך האב חרטה געהאט אויף דעם וואס איך האב זיי געמאכט, אזוי ווי עס טייטשט דער תרגום (ניט בלויז דער תרגום יונתן, וואס זיין פירוש איז לפעמים ע"ד הדרש<sup>1</sup>, נאר אויך דער תרגום אונקלוס, וואס זיין פירוש איז ע"פ פשט) — איז ווי קומט עס וואס רש"י — וואס ער איז מפרש פשוטו של מקרא<sup>2</sup> — לערנט דא אן אנדער פירוש, איך האב געטראכט וואס צו טאן צוליב דעם וואס איך האב זיי גע-מאכט. נאכמער:

ב) א פסוק פריער<sup>3</sup> גיט רש"י ארויס

ב. מען וואלט לכא' געקאנט זאגן אז רש"י פארטייטשט ניט „נחמתי" אלס לשון חרטה דערפאר ווייל אפילו א קינד פארשטייט אז ביי דעם אוי-בערשטן איז ניט שייך ער זאל האבן חרטה [און ווי עס שטייט<sup>4</sup>, „לא איש א-ל ויכזב וכן אדם ויתנחם"] און דער-פאר מוז ער לערנען דא „נחמתי — חשבתי וכו'". דאס איז אבער לגמרי ניט מובן: ווארום, אויך דער דער-מאנטער פריערדיקער פסוק רעדט דאך וועגן דעם אויבערשטן „וינחם ה'", און פונדעסטוועגן<sup>5</sup> זאגט דארט רש"י אז „וינחם" מיינט „נהפכה מחשבתו של מקום".

(1) דמביא כ"כ דרשות ר"ל וכו' (ראה הפסוקים ב"ד שלפני זה) — משא"כ ת"א.  
 (2) ראה לעיל ג, ת, ג, כד. וראה ג"כ חילוקי ה'ל' בפרש"י: א, א (ואם באת לפרשו כפשוטו), א, ד, א, יב, א, כא, א, כז, ב, יט, ג, יד, ג, כא, ג, כב, ג, כד, ד, ה, יט, ד, כ, ד, כה, ה, א, ה, ג. — ובכ"מ (גם בסדרה זו) שהי צ"ל אחד מלשונות אלו ולא כתבם רש"י!  
 (3) ד"ה ויתעצב (הא') .

(4) בלק כג, יט.  
 (5) ומה שכתבו רש"י כפי שני, וכפי הא' כ' נחמה היתה לפניו כו', הוא לא לפי שקשה לפרש ענין חרטה — מחשבה אחרת למעלה (ראה פי באר יצחק בפרש"י), אלא מפני שלפי פי הא' מובנות תיבות „כ"י, באר"ץ, משא"כ לפי הב' — ראה מפרשי רש"י (רא"ם, גוי"א, משכיל לדוד, ועוד), ולהעיר אשר לפי הא' קשה זהר"ל לרש"י להעתיק מן הכתוב גם תיבות „האדם באר"ץ, משא"כ לפי הב' — י"ל דהעתיקם פננים פירושו „ב) אדם (שעשה) באר"ץ" (צ"ל באותיות מרובעות, אלא שלא הריגיש בזה המעתיק).

(\*) בכמה דפוסים „אל לבו" הוא ד"ה חדש. אבל ברוב הדפוסים (וכ"מ מדפוס א' וב' ורש"י כתי' ש)הד"ה הוא „ויתעצב... אל לבו", אלא שמכנים (בחור ב'אור) תיבת „האדם" בתוך דברי הכ'.



מחשבה אחרת הם". היינט פארוואָס זאל ער אויך „נחמתי כי עשיתים" ניט מפרש זיין לויטן זעלבליקן כלל פון „לשון מחשבה אחרת הם" ?

ג) לויט פרש"י אַז „נחמתי" מיינט „חשבתי מה לעשות", איז ניט גלאַטיק דער המשך „כי עשיתים", וואָס דאַרף לויט דעם פירוש געטייטשט ווערן ווי אַ נתינת טעם אויף „נחמתי"<sup>10</sup> („נחמתי" — כ'האָב געטראַכט וואָס צו טאָן, „כי" (על אשר) — ווייל, ווי-באַלד, „עשיתים" — כ'האָב זיי גע-מאַכט), בעת בפשטות איז דער טעם וסיבה פון „חשבתי מה לעשות" באַ-טשאַנען אין דעם וואָס „רבה רעת האדם"<sup>11</sup>: ווייל זיי האָבן געזינדיקט, קלערט דער אויבערשטער כביכול וואָס צו טאָן מיט זיי — מיט וואָס איז „עשיתים" אַ טעם אויף „נחמתי" ?

ג. וועט מען עס פאַרשטיין דורך אַ פריערדיקע פּיסקא אין פרש"י אויפן זעלבן פּסוק, וואָס אויך יענער פירוש איז לכאורה ניט לויטן דרך הפּשט: אויף „ויאמר ה' אמחה את האדם" זאָגט פרש"י<sup>12</sup> „הוא עפר ואביא עליו מים ואמחה אותו, לכך נאמר לשון מיחוי".

דער פשוט'ער טייטש פון „אמחה" איז — אָפּמעקן, אַזוי ווי „מחה אמ-חה"<sup>13</sup>, אַדער „תמחה"<sup>14</sup> וואָס שטייט ביי עמלקין (וואָס דאַרט קען מען דאָך ניט איינטייטשן אַז דאָס מיינט „אביא

נאָכמער: צווישן די ראיות וואָס רש"י בריינגט דאַרטן דערצו — איז אויך פאַראַן דער פּסוק גופא, „לא איש א-ל ויכוב] ובן אדם ויתנחם", און דאָך טייטשט רש"י מלשון חרטה<sup>6</sup>. זעט מען דאָך דערפון אַז (מאיזה טעם שיהי') אַרט ניט רש"י אַז די קשי"י ווי איז שייך דער ענין פון חרטה ביי דעם אויבערשטן, און ווי מען געפינט אויך אין די אַנדערע פּסוקים וועלכע רש"י בריינגט דאַרט — „ועל עבדיו יתנחם"<sup>7</sup>; וינחם ה' על הרעה<sup>8</sup>; נחמתי כי המלכתי<sup>9</sup> — וואָס הגם אַז אין זיי אַלע רעדט זיך וועגן דעם אוי-בערשטן, פונדעסטוועגן „כולם לשון

6) ראה בפירש"י בלק שם, לא איש א-ל וגו' — כבר נשבע להם כו', ומשמע דלולי זאת אפשר שיהי' ויתנחם.

וראה בפ' הראש' (חוקניו ורע"ב) ובאר יצחק עה"פ וינחם ה' ענין הנחמה בהקביה, ולהעיר מהמענה של ר"י בן קרח להאפיקורס שהביא רש"י (ובמפרש רש"י שם). וראה פס"ז עה"פ כי נחמתי, דברה תורה כל בני אדם כי כיון שאדם הורס מלאכתו בידוע שהוא מתנחם כי עשאו .. אבל אין ניהום ואין חרטה לפני הכבוד, ועד"ז הובא בראב"ע בפסוק וינחם ה'.

6) וייל מפני שכבר תירצה בפ' (סד"ה בראשית) שמלכתחילה נתנה להם' לזמן מסויים, וראה הערה הקודמת.

7) האוינו לב, לו.

8) תשא לב, יד.

9) שיא טו, יא.

10) במדרש (ב"ר פפכ"ז לפי הגי' שבפס"ז עה"פ) מביא דעת ר"י, ניהום ה"י שלא ה"י בריית האדם מלמעלה אלא בארץ שאם נברא מלמעלה לא ה"י מורד' לאחר שמקשה, והא כתיב לא איש גו ויתנחם כו', וזוה משמע לכאן שיש הפרש בין חרטה על עצם ההתהוות שזה אין שייך בהקביה, וחרטה על אופן העשי' וכו', וביחוד משמע כן מפ' הראש' שהקושיא, חילוקה שהקביה תוהא על מה שעשה כו' מביא בתחילת דברי ר"י עצמו, אבל בפשטי' אין מסתבר חילוק זה מכיון שגם על האופן וכו' — הרי"ז נחמה וחרטה על פעולתו שבעבר.

10) משאיכּ אַם נפרש נחמתי מל' חרטה פ"י „כי עשיתים" הוא „אשר עשיתים", ראה אוה"ח כאן.

11) ראה חוקניו כאן.

12) מב"ר פכ"ח, ב (בסופו).

13) בשלח י, ד.

14) ס"פ תצא.

רמש ועד עוף השמים" — וויבאלד אז  
עס זיינען דאך ניט אלע אָפּגעווישט  
געוואָרן פון דער וועלט.

[און מען דאַרף גאָר ניט אַנקומען  
צו דער שפּעטערדיקער סדרה: אין  
אונדזער סדרה גופא, מיט איין פּסוק  
ווייטער, ווערט געזאָגט: „ונח מצא חן  
בעיני ה'". קען מען דאָך שוין ניט  
זאָגן, אז מיט „אמחה את האדם אשר  
בראתי", האָט דער אויבערשטער גע-  
מיינט אָפּמעקן דעם מין האנושי, וואָ-  
רום נח איז דאָך ניט איינגעשלאָסן אין  
דעם, וויבאלד אַז „מצא חן בעיני ה'".

און אין אמת'ן דאַרף מען גאָר  
דערצו ניט האָבן קיין רא"י אפילו פון  
ווייטערדיקן פּסוק: לערנענדיק דעם  
פּסוק גופא בעת מ'זעט פאַר זיך אַ  
וועלט מיט מענטשן און אַלערליי  
בע"ח, ווערט באַלד קלאָר אז מיט  
„אמחה גוי' מאדם עד בהמה גוי'", האָט  
דער אויבערשטער ניט געמיינט אָפּ-  
צומעקן דעם מין האנושי און אַלע  
בע"ח]

דעריבער לערנט רש"י, אַז „אמחה"  
(דאָ, משא"כ בעמלק) מיינט: כּוועל  
מאָכן צעגייין, צעלאָזן אין וואַסער.  
ובמילא איז קיין סתירה ניט וואָס, נח  
ואשר אתו בתיבה זיינען געבליבן  
גאַנץ, די גזירה איז דאָך געווען ניט  
אָפּווישן נאָר „מיחוי", און — דורך  
מ'ס, דעריבער זיינען נמחה געוואָרן  
די באַשעפענישן וואָס מ'האַט אַריינ-  
געגעבן אין מים<sup>18</sup>: אָבער די וואָס  
זיינען געווען אין דער תיבה, באַשיצט  
פון מים, זיי האָט די גזירת אמחה ניט  
אַנגערירט און זיינען געבליבן גאַנץ.

עליהם מים<sup>15</sup>) און ס'איז אַזאָ דבר  
פשוט אַז „אמחה" מיינט אָפּמעקן<sup>16</sup>,  
אַז רש"י טייטשט עס דאָרט ניט אָפּ<sup>16</sup>,  
ווייל דאָס פּאָדערט גאַרניט קיין  
פירוש. און ביי „אמחה את האדם" מוז  
רש"י מפרש זיין, און אין אַ חדוש'<sup>17</sup>-  
דיקן אויפן: „אביא עליו מים ואמחה  
אותו"<sup>17</sup> !?

איז דער ביאור אין דעם: אין דעם  
המשך פון דעם ענין (אין דער קומענ-  
דיקער סדרה), האָט דער אוי-  
בערשטער אָנגעזאָגט נח'ן ער זאָל  
מאָכן אַ תיבה אין וועלכע עס זאָלן  
אַריינגיין נח ובניו ואשתו ונשי בניו  
און אויך פון אַלע מיני בע"ח, בכדי צו  
געראַטעוועט ווערן פון דעם מבוּל.  
במילא קען מען דאָך ניט לערנען אַז  
„אמחה" דאָ מיינט, ווי אין פּשטות,  
אָפּמעקן (ד.ה. פּולשטענדיק אָפּווישן)  
פון דער וועלט, „מאדם עד בהמה עד

15) שהרי אין ישראל מוחיו את עמלק ע"י  
מים, וגם בה' „מחה אמחה" דבשלה דפרש"י  
לכך אני מזהיר כו כי חפץ אני למחות, היינו  
שמחית עמלק בפועל היא ע"י ישראל ולא ע"י  
הקביה (ראה רא"ם שם).

15) ולהעיר שגם בנשא (ה, כג): ומחה אל מי  
המרים — שתק רש"י על אתר ולאח"ז (ה, כז)  
כותב, שנמחקה המגילה.

16) ופרש"י בס"פ תצא. שלא יתא שם עמלק  
נזכר אפי' כ"י, בא לפרש „תמחה את) זכר" ולא  
— „תמחה".

17) בבבלי התוס' כאן לאחר שמעתיק פרש"י  
(בשינוי ל' קצת) מסיים: מדכתיב לשון מיחוי ולא  
כתיב אשמד' או אכלה' ועד"ז הוא בפרש"י  
במדרש שם: מהו לשון זה אמחה ה' לו לומר  
אשמד' אכלה (ובתנחומא (באבער) נח, ד: אכרות  
אשמד' אהרוג אאביד אין כתיב כאן) — אבל כאן  
בא זה בתור סיום (ולא יסוד והתחלה). לכך  
נאמר ולא „מדכתיב". ועוד שגם בעמלק נאמר ל'  
מיחוי.

18) מכל אשר בחרבה — ולא דגים שבימ'  
(נח ז, כב ובפרש"י).

19) וכ"ה בפ"י הרא"ש אלא שבמקום מדכתיב  
נאמר „לכך כתיב" ומסיים או אהרוג.

„וינחם ה'“, וואס דארטן קען רש"י איינלערנען אז דאס מיינט חרטה, און אין דעם פסוק מוז ער לערנען „חשבתי מה לעשות כו“?

איז דער ביאור אין דעם: אין פרי-ערדיקן פסוק שטייט „ויתעצב אל לבו“. און דאס לערנט אונז, אז דארט רעדט ניט דער פסוק וועגן דעם אוי-בערשטנס א גזירה וואס איז אראפ-געקומען אין דיבור, נאר וועגן זיין מחשבה, וואס ער האט געטראכט כבי-כול בינו לבין עצמו. און ווי רש"י איז דארט עטליכע מאל מדייק און מדגיש דעם לשון מחשבה: „נהפכה מחשבתו: עלה במחשבה לפניו: מחשבה אחרת הם“.

און וויבאלד אז דער ניחום איז געווען בלויז במחשבה<sup>21</sup>, איז קיין קשיא ניט פארוואס איז אזוי ניט גע-ווען אין פועל ממש, ווייל יענער ניחום איז געבליבן אין מחשבה כביכול און איז ניט אראפגעקומען אין קיין גזירה בדבור. משא"כ אין אונזער פסוק שטייט „ויאמר ה' גו“ וואס דאס מיינט א גזירה<sup>22</sup> דורך אמירה<sup>23</sup> —

(21) בראים כתב שפרשיי „נהפכה מחשבתו של מקום ממת הרחמים למדת הדין שבפסוק „וינחם ה'“ הוא לא שפסק עליהם את הדין שיאבדו, כ"א שנכנס לחקור מה לעשות בהם, אבל בפרשיי בדה" ויתעצב אל לבו (השני) שבא בהמשך לפי השני שברשיי „נהפכה מחשבתו כו“ (כמו שפי' בראים ובשאר מפרשי רש"י) מפורש: נתאבל על אבדן מעשה ידיו.

(22) ראה גרא „חזא למחשבה וחד לגזירה“.

(23) ועפ"ז יובן מה שבפרשיי בפ' נח (ח, א) כי „ורשתתו של רשעים הופכת מדת רחמים למדת הדין שנאמר וירא ה' כי רבה רעת האדם וגו' ויאמר ה' אמתה והוא שם מדת רחמים“, ולא הביא כי הקודם „וינחם ה'“, כי [נוסף ע"ז ש"ל שהביא הכי' דלכל הפי' הוא מדת הדין משא"כ הכי' „וינחם ה'“ דלפי' הא' בפרשיי כאן הוא (לא מדת הדין אלא אדרבה), נחמה היתה לפניו כו"י] דוקא הפסוק „ויאמר ה'“ הוא הגזירה בפועל.

לויט דעם וועט מען אויך פאר-שטיין פארוואס לערנט רש"י אז „נחמתי כי עשיתים“ מיינט ניט ל' חרטה, נאר „חשבתי מה לעשות כו“: דערפון וואס נח ואשר אתו בתיבה זיינען געראטעוועט געווארן, איז קלאר, אז דער אויבערשטער האט ניט חרטה געהאט אויף דעם וואס „עשיתים“ (ווארום אויב יע, וואלט ער דאך אפגעמעקט אלע באשע-פענישן)<sup>19</sup>.

און דאס איז ניט קיין סתירה צום כלל וואס רש"י האט פריער ארויס-געבראכט: „כל לשון ניחום שבמקרא לשון נמלך מה לעשות כו' לשון מח-שבה אחרת“, ווייל אויך „נחמתי“ דא מיינט „נמלך“; ס'איז טאקע אן אנדער חרטה'דיקע מחשבה, אבער די חרטה דא איז ניט אויף דעם וואס ער האט זיי באשאפן, כמש"ת להלן.

ד. לכאורה קען מען אויף דעם פרעגן: ווי קען מען זאגן, אז פון דעם וואס נח ואשר אתו בתיבה זיינען געבליבן גאנץ, האט רש"י דעם הכרח צו לערנען אז „נחמתי כי עשיתים“ מיינט ניט קיין חרטה אויף זייער בא-שאפן — רש"י אליין טייטשט דאך אויף „וינחם ה' כי עשה“, אז דער אוי-בערשטער האט חרטה געהאט און „נהפכה מחשבתו .. למדה"ד“, און מאידך גיסא, קען מען דאך אויך אין יענעם פסוק פרעגן די זעלבע קשיא: אויב דער אויבערשטער האט חרטה געהאט אויף דער באשאפונג פון מענטשן<sup>20</sup>, היינט ווי איז געבליבן דער קיום פון מין אנושי? ד.ה. אין וואס באשטייט די נפק"מ צווישן דעם פסוק „נחמתי“ און דעם פריערדיקן פסוק

(19) ראה אוה"ח עה"פ.

(20) ראה פס"ז שבהרה 6.

מחשבה וואס האָט אַרומגענומען אַלע  
נבראים אָן אויסנאַם.

ו. דער פירוש אין רש"י אויף „כי  
נחמתי" איז [ווי יעדער ענין אין תורה  
— מלשון הוראה] אויך אַ הוראה  
בעבודתינו:

ווי געזאָגט פריער, קען רש"י ניט  
טייטשן דעם „נחמתי" אין אונזער  
פסוק חרטה אויף דער עשי' פון די  
נבראים — ע"ד ווי ער טייטשט פריער  
ב"י „וינחם ה' כי עשה את האדם  
בארץ" — ווייל דאָ שטייט „ויאמר ה',  
איז עס שוין אַ גזירה וואָס מוז דורכ-  
געפירט ווערן בפועל.

און דאָס איז אַ הוראה, אויף ווי  
ווייט מען דאַרף זיין נזהר בדיבור.  
וואָרום וויבאַלד אַן צדיקים [וואָס  
דערמיט מיינט מען אַלע אידן, כמ"ש<sup>24</sup>  
ועמך כולם צדיקים] דומים לבור-  
אם<sup>25</sup>, האָט דער דיבור פון אַ אידן אַ  
וויקונג. און דעריבער דאַרף מען זיין  
זייער פאַרויכטיג ניט אַרויסצוברענגען  
בדיבור עפעס אַ ניט-גוטן וואָרט אויף  
אַ צווייטן, וואָרום דער דיבור פון אַ  
אידן קען שאַטן.

בעת מען טראַכט וועגן דעם צוויי-  
טנס רע אין מחשבה, איז מען דער-  
מיט עובר אויף אַ האַרבן איסור<sup>26</sup>;  
דאָס קען אַבער יענעם ניט שאַטן  
(אויף אַזוי פיל?), בעת אַבער מען  
זאָגט עס אַרויס בדבור, קען יענער  
ליידן דערפון.

דערמיט איז פאַרשטאַנדיק דער

און דעם אויבערשטניס גזירה מוז דאָך  
מקויים ווערן, דעריבער קען מען ניט  
זאָגן אַז דער דבור („אמחה") האָט גע-  
מיינט אַפּצווישן די נבראים, און  
במילא איז „נחמתי" ניט קיין חרטה  
אויף דער באַשאַפונג, כנ"ל.

ה. ע"פ הנ"ל קומט אויס, אַז אין  
דעם אויבערשטנס אמירה „אמחה את  
האדם גו" האָט זיך אויפגעטאָן אַ  
פאַרלייכטערונג לגבי דער פריער-  
דיקער מחשבה: פריער במחשבתו איז  
געווען חרטה אויף דער באַשאַפונג  
(דאָס מיינט — היפך הקיום) פון  
גאַנצן מין אנושי ובע"ח; שפעטער  
אַבער האָט דער אויבערשטער גע-  
זאָגט „אמחה את האדם", אַ מיחוי  
דורך מים, וואָס דורך דעם וועט די  
גזירה ניט חל זיין אויף נח וכל ב"ב  
כו.

וואָס האָט געבראַכט די נטי' לקולא  
פון „אמחה", וויבאַלד אַז פריער איז  
עלה במחשבתו בנוגע צום גאַנצן מין  
האדם? פאַרשטייט מען עס בסיום  
הפסוק: „כי (ווייל)", „נחמתי כי עשי-  
תיים" — איך האָב זיך באַקלערט וואָס  
צו טאָן מיט זיי צוליב דעם וואָס איך  
האָב זיי באַשאַפן: ד.ה. וויבאַלד אַז איך  
האָב זיי באַשאַפן, זיי זיינען מעשי ידי  
של הקב"ה, דאַרף איך געפינען אַ וועג  
אויפצוהאַלטן זייער קיום — ומהאי  
טעמא איז בלויז „אמחה את האדם וגו'  
(במים)".

לויט דעם איז אויך מובן, אַז דער  
טייטש פון רש"י „נחמתי" — חשבתי  
מה לעשות" איז ניט אין סתירה צום  
כלל אַז כל לשון ניהום מיינט מחשבה  
אחרת: אויך דאָ טראַגט דאָס אין זיך  
דעם באַדייט פון חרטה, אַבער די  
חרטה איז ניט אויף דעם וואָס „עשי-  
תיים", נאָר אויף דער פריערדיקער

(24) ישעי' ס, כא.

(25) ראה ב"ר פס"ו, ת. במדבר פ"י, ה. אסת"ר  
פ"ו, ב. רות רבה פ"ד, ג.

(26) ראה אנה"ק סוס"ב שמחשבת לשה"ר  
חמורה היא גם מהדיבור.

מרדל<sup>21</sup> „לשון תליתאי קטיל תלי-  
תאי, אז לשון הרע בריינגט אומגליק  
אויף אלע דריי: ניט בלויז אויפן דער-  
ציילער און הערער, נאר אויך אויף  
וועמען מען רעדט<sup>22</sup>. וואָס לכאורה  
קען מען פרעגן: די ביידע — דער  
וואָס רעדט לשה״ר און דער וואָס  
הערט לשה״ר — האָבן געטאָן אַן  
איסור; אָבער וואָס איז שולדיק דער  
דריטער, פאַרוואָס זאָל ער ליידן?

איז דער ביאור אין דעם: די תכונה  
(און „אויפטוי“) פון דיבור איז, וואָס ער  
בריינגט אַרויס אַ זאָך מההעלם אל  
הגילוי, און דעריבער כל זמן מען  
רעדט ניט וועגן יענעם רע, אפילו  
ווען דאָס איז אמת, שטייט דאָס נאָך  
אין אַן אופן פון העלם. און דער אוי-  
בערשטער איז דאָך אַ מאריך אף,  
וואָרט ער ביז דער איד וועט טאָן  
תשובה. בעת מען רעדט וועגן דעם,  
און דאָס קומט אַרויס בגלוי אין עולם  
הדיבור, דאָרט קען שוין דערפון  
אַרויסקומען<sup>23</sup> אויף אים אַ קטרוג  
וואָס איז עלול צו ברענגען שאַדן<sup>24</sup>.

ז. נאָך אַ הוראה פון פרשׁי הנ״ל:  
דער טעם וואָס די חרטה אויף דער  
בריה איז ניט אַרויס בדיבור, איז  
ווייל „חשבתי מה לעשות על אשר  
עשיתים“. ד.ה. ניט בלויז וואָס די  
גזירה איז ניט געקומען בדיבור, נאר  
אפילו במחשבה איז ניט געווען קיין  
החלטה צו מאנד זיין דעם מענטשן.  
ס׳איז מלכתחילה געווען נאָר אַ  
מחשבה פון ניהום וחרטה, אָבער אַן  
קיין החלטה „מה לעשות“<sup>25</sup>. און ווי-  
באלד אַז „עשיתים“, זיי זיינען מעשי  
ידי של הקב״ה, איז איבערגעביטן גע-  
וואָרן די מחשבה לטובה, אַז נח ואשר  
אתו בתיבה, זאָלן בלייבן לעבן.

און דאָס איז אַ הוראה פאַר יעדערן:  
אפילו ווען מען זעט ר״ל אויף אַ  
צווייטן אידן אַז רבה רעתו און „וכל  
יצר מחשבות לבו רק רע כל היום“,  
אָבער וויסענדיק אַז יעדער איד איז  
נצר מטעו מעשי ידי של הקב״ה<sup>26</sup>,  
דאַרף מען אויף אים ניט אַרויסטראַגן  
ח״ו קיין פּס״ד — אפילו ניט במחשבה  
— נאָר מען דאַרף אים דן זיין לכף  
זכות.

ומה-דאָך דער איבערשטער, וואָס  
ער איז בוחן כליות ולב, און ס׳איז ניט  
שייד ביי אים קיין טעות ח״ו, און ווען  
ער האָט געזען אַז רבה רעת האדם  
איז דאָס דאָך געוויס געווען ריכטיק  
— פונדעסטוועגן האָט ער זיך אָפגע-  
האַלטן פון אַרויסטראַגן לויט דעם אַ  
פּס״ד מוחלט; עאכריכ אַ מענטש, וואָס  
איז עלול צו מאַכן אַ טעות, טאָר ער  
געוויס ניט פעסטשטעלן און אַרויס-  
קומען וועגן יענעם מיט אַ שלעכטער

21 ערכי טו, ב. רמב״ם ה׳ דיעות פ׳ו, ה׳ג.  
22 בהיום יום (ע׳ קד) הובא בשם הבעשׁ״ט פ׳י  
מרדל הנ״ל באריא, דעם אויסטראַכטער. ואפשר  
שהוא ע״פ פירוש רבינו גרשום בגמ׳ שם. וראה  
יקיר פכ״ג, ב: שהוא הורג שלשה כר והנאמר עליו.  
ושי׳.  
23 יתרה מזה מצינו (לטוב) אפילו בנוגע  
להבנה והשגה ש.מורי זלה״ה (ההימ) ה׳ נוהג  
כשנפלה לו איזה השגה ה׳ אומרה בפה אף שלא  
יבינו השומעים כ״כ .. בכדי להמשך את ההשגה  
.. כזה העולם .. ע״ז שמדברה .. ממשיכה  
לעוה״ד (הו׳ לאר׳ סצ״ח).  
24 וע״ד אל יפתח אדם פ׳ו לשטן (כתובות ת,  
ב. ובחז׳א׳ג שם). וראה שר׳ע אדה״ו ה׳ל שמירת  
גוף כר ס״ב. ולהעיר מוח׳ב רסד, ס״ב ואילך.  
היום יום ע׳ ק.

30 ולפ׳י הרא״ם כר כן הוא הפשט בפרשׁי  
(כניל הערה 21).

נה<sup>32</sup> הוי דן את כל האדם לכף זכות.  
(משיחת ש"פ בראשית תשכ"ו).

מיינונג. ווייל ס'איז גאָר און גאָר  
מעגליך אַז ס'איז לגמרי ניט אַזוי ווי  
אים ווייזט זיך אויס<sup>31</sup>, וכפס"ד המש-

(31) בארוכה עדכ"ז ראה לקו"ש חלק יוד ע' 24  
ואילך.

(32) אבות פ"א מ"ה.

## נח

„ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלקים כן עשה“<sup>1</sup> איז פאַרשטאַנדיק, אַז דעם ציווי האָט ער אויסגעפאַלגט בשלימות אין אַלע פרטים.

אויך קען מען ניט זאָגן, אַז וויבאַלד דער אויבערשטער האָט שוין געזאָגט אַז ער וועט מאַרירן אָף זיין ק"כ שנה טאַמער וועלן די אנשי דור המבול תשובה טאָן,<sup>2</sup> דעריבער האָט נח ניט געדאַרפט איילן צו אויפבויען די תיבה און ער האָט זיך דערווייל עוסק געווען אין מערער זיין בני דורו לתשובה [ובפרט אַז ווען זיי וואַלטן חוזר בתשובה געווען וואַלט קיין מבול ניט געקומען]<sup>3</sup> און עס וואַלט בכלל ניט גויטיק געווען די תיבה] —

ווייל: א) וויבאַלד אַז ביים ציווי „עשה לך גו“ איז ניט געזאָגט געוואָרן קיין זמן ווען די תיבה זאל פאַרטיק ווערן איז פאַרשטאַנדיק, אַז ער האָט עס גע-דאַרפט אָפּטאָן וואָס פּריער: און ווי-באַלד אַז נח האָט דעם ציווי מקיים געווען בשלימות (כנ"ל) איז ניט מסתבר, אַז ער האָט אָפּגעלייגט דעם קיום הציווי פון „עשה לך גו“ (אפילו צוליב מערער זיין דורכדעם בני דורו לתשובה).

ב) דערמיט קען מען נאָר מסביר זיין פאַרוואָס נח וואַלט געקענט אָפּלייגן דעם בנין התיבה ביז נאָענט צום סוף פון די ק"כ שנה (און דערוויילע זיך אָפּ-געבן מיט מערער זיין אנשי דורו

א. בנוגע דעם זמן וואָס האָט געדויערט דער בנין התיבה דורך נח'ן, שטייט אין מדרש<sup>1</sup> אַז „מאה ועשרים שנה הי' משתדל בה“, און אזוי בריינגט אַראָפּ רש"י<sup>2</sup> בפירושו על התורה<sup>3</sup>.

דאַרף מען פאַרשטיין: ווי קומט עס אַז נח האָט זיך אזויפיל צייט פאַרזאַמט מיט בויען די תיבה און ניט מקיים געווען דעם ציווי ה'?<sup>2</sup> „עשה לך תיבת עצי גופר וגו“ [בזריזות] [ובפרט אַז דאָס איז געווען צוליב (זיין הצלה און) קיום כל העולם כולו] ?

און רש"י באַוואַרנט עס ניט, אפילו ניט ברמז!

מען קען ניט זאָגן, אַז אין דעם פרט איז די הנהגה פון נח'ן געווען ניט כדבעי — וויבאַלד אַז דער פסוק איז מעיד „איש צדיק תמים הי'“. אפילו לויט דער דעה<sup>4</sup> אַז עס איז נאָר „בדורותיו“ — איז דאָך אַבער בנוגע דעם בנין התיבה איז דער פסוק מסיים און מדגיש

(1) לקח טוב פרשתנו בתחלתו (ד"ה תמים הי' כ"ו). וראה הערה 3.  
(2) פרשתנו ו' יד.

(3) בתנחומא פרשתנו (ה בסופו), א"ר הונא בשם רבי יוסי ק"כ שנה הי' מתרה הקביה בדור המבול שמה יעשו תשובה כיון שלא עשו תשובה א"ל עשה לך תיבת עצי גופר עמד נח ועשה תשובה ונטע ארזים כו' ואומר להו כך ויהי מתרה בהו'. ומפשטות הלשונו משמע, שהק"כ שנה הוא זמן ועניו בפ"ע ואינו שייך לבנין התיבה והתראתו של נח (ולהעיר מסדה"ד א"ף תכב). אבל ראה ע"ז יוסף לתנחומא שם, שמפרש שההמשך „כיון שלא עשו תשובה א"ל עשה לך כו"י הוא פירוש למיש לפניו (ש"ה) מתרה הקביה כו"י. וראה לקמן הערה 9.

(4) סנהדרין קח, א. תנחומא פרשתנו ה. הובא בפרשי ר"פ.

(5) שם ו' כב.

(6) בראשית ו' ג.

(7) ת"א ות"י ופרשי שם.

(8) וראה פרשי פרשתנו ז' יב.

עם איז אָבער פֿאַרט ניט גלאַטיק: אויף צו מערער זיין ביי אנשי דורו די שאלה ותמי' „מה זאת לך“ האָט ער ניט גע- דאַרפט מאַרירן זיין אין דער מעשה הבני' — אויך אַז אויפגעבויטע תיבה וואָלט ביי זיי אַרויסגערופן די שאלה „מה זאת לך“<sup>11</sup> — איז הדרא קושיין לדוכתא: פֿאַרוואָס האָט נח געדאַרפט אָפּציען דעם קיום הציווי „עשה לך גו“ אויף אַ משך פון ק"כ שנה (היפך בתכלית פון זריזות), בעת ער האָט געקענט מקיים זיין דעם ציווי ה' און בויען די תיבה בזריזות גדולה, און דורך דער אויפגע- בויער תיבה מערער זיין ביים דור המבול די תמי' „מה זאת לך“?

מזו מען זאָגן, אַז דער ענין פון „עשה לך תיבת גו“ גופא מאַנט אַז עס זאָל גע- דויערן ק"כ שנה; און ווי ס'איז אויך משמע פון לשון „ולמה הטריחו בבנין זה כדי שיראוהו אנשי דור המבול עוסק בה ק"כ שנה ושואלין אותו וכו'“, אַז דער אויבערשטער האָט אים מלכתחילה מטריח געווען מיט אַ בנין וואָס מוז נעמען ק"כ שנה<sup>12</sup> כדי די אַנשי דורו זאָלן זען, פרעגן און נתעורר ווערן בתשובה — און ניט אַז ער האָט צוליב דעם („שיראוהו .. ושואלין כו'“) אויסגעצויגן דעם בויען ביז ק"כ שנה.

ג. איז דער ביאור בזה — בפשטות:

עשה לך איז דער טייטש (בפשטו של מקרא) דו זאָלסט טאָן<sup>13</sup> (און ווי דער אַברכנאל זאָגט: „עשה לך, כלומר שנה

לתשובה) — עס בלייבט אָבער ניט פֿאַרשטאַנדיק: פֿאַרוואָס האָט נח גע- דאַרפט זיך עוסק זיין אין בנין התיבה דעם גאַנצן משך זמן פון ק"כ שנה?<sup>14</sup>

ב. דער ביאור אין דעם בפשטות איז, לכאורה, ווי רש"י אַליין איז מפרש (ועד"ז אין מדרש<sup>10</sup>), אַז דער טעם וואָס דער אויבערשטער האָט אנגעזאָגט נח'ן ער זאָל בויען אַ תיבה — כאַטש אַ „הרבה ריוח והצלח לפניו ולמה הטריחו בבנין זה“ — איז געווען „כדי שיראוהו אנשי דור המבול עוסק בה ק"כ שנה ושואלין אותו מה זאת לך והוא אומר להם עתיד הקב"ה להביא מבול לעולם אולי ישובו“.

קומט אויס, אַז דער בנין התיבה און מערער זיין אנשי דורו לתשובה זיינען ניט קיין צוויי באַזונדערע ענינים, נאָר ס'איז היינו הך: דער עצם פעולת הבני' פון דער תיבה איז געווען אַ מיטל צו מערער זיין זיי לתשובה.

און וויבאַלד אַז דאָס איז געווען דער טעם פון דעם ציווי „עשה לך תיבת גו“, איז פֿאַרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס נח האָט זיך פֿאַרזאָמט מיט בנין התיבה איז ניט קיין הנהגה פון היפך הזריזות אינעם קיום הציווי, נאָר דווקא דאָס איז דער אמת'ער אופן פון קיום הציווי (וויבאַלד אַז די מטרה פון עשיית התיבה איז „כדי שיראוהו כו' אולי ישובו“).

9) להעיר שבתנחומא שם, מדובר רק על (אריכות) הומו שה' עוסק בנטיעות הארזים וגדילתן וקציצתו. ובפדריא פכ"ג: רבי תנחומא אומר חמשים ושתים שנה עשה נח תיבה (וראה רד"ל שם), וראה סדר הדורות אלף תרנו.

10) בארוכה יותר — אגדת בראשית פ"א, ב. תנחומא (באבער) בראשית לו. וראה פדר"א ומדרש לקח טוב שם.

11) כן משמע קצת בסנהדרין (שם) שאיתא שם „תיבה זו למד, ולא כבאגדת בראשית ותנחומא שם, מה אתה עושה“.

12) וכן משמע במדרש לקח טוב שם, כי מאה ועשרים שנה הי' משתדל בה'.

13) ובפרט שכאן אין לפרש: אתה משתמש בה ולא אחר (ראה רש"י בהעלותך, ב) — אבל ראה לקמן בפנים ס"ה.

14) וראה אגדת בראשית שבהערה הבאה.



געטאָן) <sup>19</sup>, האָט אָבער נח ניט געקענט מאַכן אַ שליח אויף בנין התיבה, היות אַז ביי אַ בן-נח איז ניטאָ דער גדר פון שליחות <sup>20</sup> (באופן הנ"ל, אַז שלוחו זאָל זיין „כמותר“),

ובמילא איז קיין חידוש ניט, וואָס הגם נח האָט מקיים געווען דעם ציווי ה' צו בויען די תיבה מיט גרויס זריזות, האָט עס פונדעסטוועגן געדויערט אַ משך זמן פון ק"כ שנה; אדרבה: טוענדיק איינער אליין, איז גאָר אַ וואונדער וואָס די גאָר גרויסע בוי-אַרבעט האָט ביי אים גענומען ניט מער ווי ק"כ שנה!

ד. ביים ראַגאַטשאַווער <sup>15</sup> געפינט מען בנדו"ד צוויי סברות — צי ביי עשיית התיבה איז די מצוה געווען די פעולת הבנין, אָדער „המצוה הוה המציאות לא הבנין“ (אַז עס זאָל זיין אַ געבויעטע) (תיבה).

ו"ל אַז דאָס איז תלוי אין דעם טעם הציווי צו מאַכן די תיבה:

אויב די מטרה פון דער תיבה איז געווען נאָר די הצלה פון מי המבול, איז אין דער פעולת הבנין דהתיבה פאָר זיך ניטאָ קיין תוכן און די גאַנצע זאָך איז די מציאות פון דער תיבה:

אָבער אויב מ'זאָל זאָגן, אַז די התעסקות אין בנין התיבה איז געווען מיט דער כוונה „כדי שיראוהו וכו' ושואלין וכו' אולי ישוּבו“, איז דער בנין

בעצמו יעשה התיבה ולא יצוה לעשותה (לאחרים) — דער ציווי איז געווען, אַז נח אליין זאָל בויען די תיבה <sup>14</sup>; און נאָך-מער, לויט ווי דער ראַגאַטשאַווער <sup>15</sup> איז מסביר (ע"ד ההלכה), אַז דאָרט וואו דער ציווי איז בלשון „עשה באַשטייט די מצוה אין דער פעולת העשי' גופא (ועד"ז ביי אַן עבירה, אַז דאָרט וואו דער אַנזאָג אויפן איסור שטייט בלשון עשי' איז מען עובר דורך דער עשי' בפר"מ, אָבער אויף דעם וואָס ווערט אויפ-געטאָן דורך אַ גרם איז ניטאָ קיין חיוב).

ועד"ז איז בנדו"ד ביי עשיית התיבה <sup>16</sup>; וויבאלד אַז ביים ציווי אויף עשיית התיבה שטייט „עשה לך“, אַז די מצוה איז די עשי' גופא, במילא האָט נח אליין געמוזט טאָן די גאַנצע אַרבעט <sup>17</sup> פון בנין <sup>18</sup> התיבה

[וע"ד ההלכה האָט ער עס ניט גע-קענט טאָן דורך אַ שליח — וואָרום אפילו מ'זאָל זאָגן, אַז אויך די ציוויים בל' עשה' קען מען מקיים זיין דורך אַ שליח (און זיין פעולה ווערט פאָר-רעכנט פונקט ווי דער משלח וואָלט עס

14) משא"כ במעשה המשכן — שלא נאמר „לך" וקדמה להציווי „וכן תעשו" (תרומה כה, ט) ולאחיו מפורש: כל חכם לב גר ועשו את כל אשר צויתך (תשא לא, ו). וראה לקו"ש ח"א ע' 164 ואל"ך.  
15) צפעי"נ עה"ת עה"פ. ושי"נ.  
16) עיי"ש בצפעי"נ שמספקא לי' בנדו"ד (ע"פ פרשי' סוכה נב, ב). ובצפעי"נ לסנה" שם (הובא בצפעי"נ עה"ת שם) מכריע שבנדו"ד אינו כן. וראה לקמן סעיף ד, ו.

17) משא"כ בלשון האברבנאל אינו מוכרח שס"ל שנה בעצמו ה"י מוכרח לבנות הכל בעצמו, אלא בעיקר שלא יצוה לעשותה לאחרים והוא בעצמו לא יעשה כלום.

18) להעיר מלקו"ש ח"א ע' 183 בנוגע לבנין המשכן. ולהעיר מצפעי"נ לסנהדרין שם, והארכתי בזה גבי מקדש כו"י, ובמהד"ת (ג, ה). הובא בצפעי"נ עה"ת (כאן) מחלק בין משכן ומקדש דכמשכן דוקא המצוה הוא העשי', הבנין כו"י. ואכ"מ.

19) ולהעיר מהסברת גדרי השליחות אם הוה כעושה בעצמו ממש — ראה שרע אדה"ז ארח סרס"ג קו"א ח. לקח טוב (להר"י ענגל) בתחילתו. ובכ"מ. וראה בהנסמן במפענצ"פ פ"ב ס"א יב. ואכ"מ.

20) כ"ה בצפעי"נ לסנהדרין שם. ועה"ת כאן, אם זה גדר שליחות גבי בנין. אבל ראה לקמן סעיף ז' ובהערה 38, 39.

ה. מען דארף נאך אבער פאר-  
שטיין: רש"י בפירושו על התורה איז  
דאך מפרש פשוטו של מקרא — וואס  
איז דער הכרח ע"ד הפשט אז „עשה לך  
תיבת גו" מיינט „הטריחו כו", אז נח  
דארף אליין בויען די תיבה? ובפרט אז  
עס איז שווער זיך פארשטעלן ווי קען  
איין מענטש אויפבויען א תיבה פון:  
שלש מאות אמה וגו'.

לכאורה איז שווער צו זאגן, כגיל, אז  
דאס איז מצד דעם לשון „עשה לך —  
ווייל דער לשון (וכיו"ב) געפינט מען  
בכמה מקומות, וואו דאס מיינט (ע"פ  
פש"מ) „לך, בשבילך" <sup>25</sup>, „לך,  
משלך" <sup>26</sup>,

ויש לומר, אז רש"י הכרח איז פון  
דעם סדר והמשך הכתובים <sup>27</sup>: דער ציווי  
אויף עשיית התיבה שטייט אין פסוק  
גלייך נאָכן סיפור הפעולה ובנוגע לדור  
המבול „קץ כל בשר בא לפני גו' והנני  
משחיתם את הארץ" <sup>28</sup> — און פאר דעם  
פסוק „ואני הנני מביא את המבול מים  
גו" <sup>29</sup> וואו ער איז מפרט אין וואס פאר  
אז אופן דאס וועט זיין <sup>30</sup> — דערפון  
לערנט רש"י ארויס אז דער ציווי „עשה  
לך תיבת גו" איז ניט (נאר) צוליב דער  
מציאות התיבה, דעם נפעל, ער זאל

גופא א מצוה (ווייל דאס ברענגט צו  
תשובה) <sup>21</sup>.

עפ"ז קען מען מסביר זיין, אז דאס איז  
כוונת רש"י מיט זיין פירוש „(הרבה  
ריוח והצללה לפניו) ולמה הטריחו בכנין  
זה כדי שיראוהו וכו'": מיטן אריכות  
הלשון „ולמה הטריחו בכנין זה" איז  
רש"י אויסן צו מבאר זיין, אז די קשיא  
איז ניט נאר פארוואס האָט דער  
אויבערשטער אויסגעקליבן דוקא דעם  
אופן פון הצלה און ניט אן אנדער אופן  
פון „ריוח והצללה"

— ווייל אין דרך הפשט איז דאס ניט  
קיינ (גרויסע) קשיא: אין דרך הטבע איז  
א תיבה דער מיטל צו ניצל ווערן פון א  
מבול מים [וואס דערפאר ברענגט טאקע  
ניט רש"י דעם לשון פון מדרש <sup>22</sup> „וכי  
לא ה' יכול הקב"ה להציל את נח  
באמונתו ובדבורו או להעלותו לש-  
מים"] —

נאר בעיקר „ולמה הטריחו בכנין זה":  
פארוואס האָט נח אליין זיך געדארפט  
מטריח זיין בכנין התיבה <sup>23</sup>; ד.ה. וואס  
איז די כוונה אין דעם וואס דער בנין  
גופא איז א מצוה, און וואס דערפאר  
האָט נח אליין זיך געדארפט מתעסק זיין  
מיט דעם?

אויף דעם ענטפערט רש"י „כדי  
שיראוהו כו" — אז די טרחא אינעם  
בנין איז צוליב מעורר זיין לתשובה,  
ובמילא איז מובן פארוואס די מצוה בא-  
שטייט אין עצם בויען די תיבה <sup>24</sup>.

(21) אף שגם התיבה עצמה י"ל שמעוררת תמי  
ובמילא מעורר אותם לתשובה (כדלעיל סעיף ב) —  
ראה לקמן הערה <sup>24</sup>.

(22) אגדת בראשית שם. וראה תנחומא באבער  
שם.

(23) להעיר מפרש"י בראשית ה, לב.  
(24) כי מכיון שהציווי על בנין התיבה הוא [לא  
בשביל ההצלה — שהרי „הרבה ריוח והצללה לפניו"

— אלא] חובת גברא (על נח) לעוררם לתשובה, הרי  
מוכו, שכ"ז שצ"ל הפעולה לעוררם כר צ"ל פעולתו  
של נח בכנין התיבה: משא"כ ההתעוררות כר ע"י  
תיבה בנוי (כגיל סיב) — הרי (נוסף לזה ש"ל  
שאינו דומה להתמי שמתעוררת ע"י אריכות פעולת  
הבנין, הנה) אין בזה פעולה התמידית של נח  
הגורמת להתעוררות כו'.

(25) ראה רד"ק עה"פ.

(26) ראה פרש"י בהעלותך שם. סוכה ט, סע"א.

כו, ב, ובכ"מ.

(27) להעיר ממשכיל לדוד לפרש"י עה"פ.

(28) ו, ג.

(29) שם, ז.

(30) ורק רש"י מפרשו לפניו (בראשית ו, ז).

גוי" איז מוכח אז די מצוה איז די פעולה, כנ"ל סעיף ה' [און דעריבער געפינט מען אויך אין מדרשי התורה<sup>34</sup> אז די התעסקות איז בנין התיבה איז געווען כדי לעורר לתשובה (ובמילא — אז דער עצם בנין איז די מצוה)].

משא"כ בפירושו על הש"ס<sup>35</sup> נעמט אן רש"י ווי עס קומט אויס מצד שיטת הגמרא (ההלכה) — אין ש"ס<sup>36</sup> (א) ווערט נאָר געזאָגט אז "שהי נח הצדיק מוכיח בהם ואומר להם עשו תשובה כו", ניט פאַרבינדנדיק דעם ענין (ההוכחה וההתעוררות לתשובה) מיט דעם בנין התיבה; און אפילו פון המשך הגמרא (אמרו לו זקן תיבה זו למה איל הקב"ה כו') איז משמע אז זייער שאלה איז געווען אויף תיבה זו, מציאות התיבה<sup>37</sup>. (ב) עס ווערט אין גמרא ניט דערמאָנט אז די עשיית התיבה האָט גענומען ק"כ שנה.

און פון דעם איז רש"י הוכחה, אז לויט שיטת הש"ס איז בנין התיבה

34) אגדת בראשית ותנחומא הגיל.

35) לכאורה י"ל עוד, שהציווי "עשה לך תיבת גוי" הוא רק על עצם בנין התיבה, משא"כ ההכנות להבני' — נטיעת ארזים השקתו קציצתו ועשיית הקרשים כו' — הי' אפשר שייעשה גם ע"י אחר (שם) \* [אלא שבנוגע לנטיעת הארזים כו' א"פ לומר לכאורה שהי' ע"י שם שהרי גם יפת בנו הגדול לא הי' בן מאה לפני המבול (פרשי בראשית ה, לב)] — אבל אינו מתיישב בל' רש"י סוכה שם; וקראו חרש ע"ש בנין התיבה שבנה עם אביו.

36) סנהדרין קה, סעיף ואל"ך.

37) ויתירה מזו: מהמשך הגמרא שם (בעמוד ב') "שהי נח הצדיק מוכיח אותם כו' והיו מבזין אותו אמרו לו' — משמע, שתוכחה שלו היתה ענין כפי' ולפני שהיו אומרים לו "תיבה זו למה".

האָבן א תיבה צו ראָטעווען זיך פון דעם "מבול מים", נאָר אז די פעולה, דער עצם מעשה הבני' איז (אויך) א מצוה וענין כפ"ע, א התראה לדור המבול.

ו. שוין גערעדט כמה פעמים, אז דער דרך פון פירוש רש"י על התורה איז ניט אינגאנצן פונקט ווי דרך פירוש על הש"ס. כאָטש אז אין ביידע איז ענינו לפרש ע"פ פשוטו<sup>31</sup>, איז אָבער ניט גלייך "פשוטו" פון ש"ס — לימוד ע"ד ההלכה כו', צום "פשוטו" פון מקרא — לימוד פשט הכתובים, זיי זיינען צוויי באַזונדערע אופני לימוד. דעריבער קען מען ניט פרעגן א סתירה פון פירוש רש"י על התורה לפירושו על הש"ס.

און דאָס איז אויך מודגש כענינינו: אין מס' סוכה<sup>32</sup> זאָגט רש"י, אז שם האָט געבויט די תיבה צוזאָמען מיט נח'ו, און דער ראָגאָטשאָווער<sup>33</sup> איז פון דעם פירוש רש"י מדייק דעם הכרח, דהמצוה הוה המציאות לא הבנין' — פאָרקערט ווי עס קומט אויס פון פירושו דרש"י על התורה (כנ"ל סעיף ד').

דער ביאור אין דעם: לויט פשש"מ איז ניטאָ קיין רמז פון לשון הכתובים אז שם האָט אים געהאָלפן; אדרבה: פון דעם וואָס דער פסוק איז מסיים<sup>3</sup>, "ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלקים כן עשה" איז משמע, ווי רש"י לערנט בפירושו על התורה, אז נח אַליין האָט געבויט די תיבה.

און דאָס איז אויך מתאים מיט דער משמעות פון המשך הכתובים על אתר: פון דער הקדמת הציווי "עשה לך תיבת

31) ראה יד מלאכי כללי רש"י וכו' בתחלתו, ושי"ן.

32) נב, ב ד"ה וכהו צדק, הובא בצפעי"נ עה"ת ולסנהדרין שם.

33) צפעי"נ לסנהדרין שם.

\*) עפ"ו אולי יש ליישב (ראה רד"ל שם) מה שאיחא בפדריא שם בשם ר' תנחומא חמשים ושתים שנה עשה נח בתיבה (ועוד"ז בסדר הדורות שם) — כי הפועלות לפנ"ו כריתת הארזים כו' עשה בידו עס בנו שם.

ובמילא איז מוכן אז נח האָט אליין געמוזט בויען די תיבה.

ה. שוין גערעדט פיל מאָל אז אַלע פירושים אויף איין פסוק האָבן אַ שייכות צווישן זיך. ועד"ז בנדוד: בנוגע „עשה לך“ זאָגט דער ראַגאַטשאַווער <sup>15</sup> „לך — משלך“, אז נח האָט געמוזט בויען די תיבה פון זיינע אייגענע נכסים. דאָרף מען זאָגן, אז דער פירוש אין „עשה לך“ איז פאַרבונדן מיטן פירוש הנ"ל — אז ער האָט עס אליין געדאַרפט טאָן, ווייל דער עצם בנין התיבה איז די מצוה.

וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים, אז ענלעך צו לשון הנ"ל (ביי דער תיבה) געפינט מען אויך באַ סוכה

]וואָס די ביידע ענינים האָבן אַ שייכות צווישן זיך, ווי חסידות <sup>41</sup> איז מבאר, אז סוכה איז בדוגמת תיבת נח, ווייל ביידע איז ענינם שלום <sup>42</sup>; אין תיבת נח זיינען געווען אַלע מיני חיות צוזאַמען און פונדעסטוועגן האָט דאָרט געהערשט אַ מצב פון שלום, אַ מעין פון „לא ירעו ולא ישחיתו“ <sup>43</sup>; און עד"ז איז סוכה ענינה שלום — ופרוש עלינו סוכת שלומך, ביז אַז חז"ל <sup>44</sup> זאָגן „כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת“

— חג הסוכות תעשה לך <sup>45</sup>.

זעט מען, אז די ענינים הנ"ל ביי דער תיבה (א) אז דער עצם בנין התיבה איז אַ מצוה, (ב) אז עס דאָרף זיין „עשה לך

(41) ד"ה כי פדה לאדהו (סה"מ אתהלך לאוניא ע' נז, ועם הגות — באה"ת פרשתנו תרסט, א ואילך) — ששניהו בבחי' בינה כנו' בוה"ר. המשך וככה תרל"ז פצ"ה, נודע כי סוכה ותיבת נח ענינם אחד הוא.

(42) וראה ד"ה בסוכות תשבו תשל"ז פ"ד (נדפס בספר המאמרים — מלוקט ח"א ע' קעז).

(43) ישע"י יא, ט.

(44) סוכה כז, ב.

(45) ראה טו, יג.

געווען נאָר צוליב הצלה, און דער ענין פון מעורר זיין אנשי דור המבול צו תשובה איז אַן ענין בפ"ע (ניט פאַר-בונדן מיט עשיית התיבה); ד.ה. די מצוה איז די מציאות התיבה, דער נפעל, ובמילא איז ניט געווען קיין חיוב אז נח אליין זאָל בויען די תיבה און ער האָט זי געקענט בויען צוזאַמען מיט אַנדערע (שם וכיו"ב).

ז. עוד יש לומר: אויך רש"י בפ"י רשו על הש"ס האלט אז די מצוה איז דער בנין התיבה (און ניט נאָר די מציאות התיבה) — נאָר ער האלט (כדעת הפוסקים <sup>38</sup>) אז אַ ב"נ קען ווערן אַ שליח פאַר אַ ב"נ כמותו <sup>39</sup>, וואָס דעריבער קען די השתתפות פון שם אין בנין התיבה פאַררעכנט ווערן פונקט ווי נח אליין וואָלט די תיבה געבויט, ווי-באַלד שם האָט דאָס געטאָן בשליחותו פון נח'ן.

משא"כ בפירושו על התורה, נעמט רש"י אַן לויט פשט"מ, אז בשעת ס'איז דאָ אַ ציווי אויף איינעם אז ער זאָל טאָן אַ פעולה קען ער דעם ציווי ניט מקיים זיין דורך אַ שליח (כמשנ"ת במק"א <sup>40</sup>).

(38) שו"ת משנת בנימין סצ"ז. ש"ך חו"מ סרמ"ג סק"ה. ארעא דרבנו אה"א ס"ה. וראה מחנ"א הל' שלוחין ס"ד דאף שבירושמי דמאי ותרומות משמע דאין עכ"ם יכול להיות שליח לחבירו וכו' (כמו שהקשה הגמ"א א"ח סתמ"ח סק"ד) ומל"מ (רפ"ב מהל' שלוחין). הנה מבבלי ע"ז (נג, ב) משמע דיש שלוחות (אבל ראה ברכ"י אה"ע ס"ה סקט"ז. לק"ש ח"א ע' 147 הערה 56). וראה ברכ"י שם, פתחי תשובה שם סק"ג — דכן הוא דעת כמה פוסקים. (39) וראה עפרא דארעא שם דגם לדעת החולקים (מג"א שם. ב"ש אה"ע שם סק"ט. ועוד. וכ"ה דעת אדה"ז א"ח סתמ"ח ס"י"א. וראה ברכ"י ופתחי תשובה שם. שד"ח כללים מערכת א' כלל מ') — י"ל דקודם מ"ת דהכל בגדר ב"נ כולם שוים דיש שלוחות מאדם לחברו.

(40) לק"ש ח"ט ע' 39 הערה 27.

— נח'ס תיבה, משא"כ בסוכה איז „אדם . . יוצא י"ח בסוכתו של חבירו (א סוכה שאולה)“<sup>55</sup> וואָרום „הרי היא כשלו“<sup>56</sup>.

ט. וי"ל אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט דעם כללות־דיקן ענין העבודה פון נח בשייכות צום מבול, ובהקדים וואָס דער זהר<sup>57</sup> איז מבאר אינעם חילוק ההנהגה פון נח'ן און די צדיקים וואָס זיינען גע-ווען נאָך אים, אַז נח האָט ניט מתפלל געווען על דורו „לא בעא רחמין על עלמא“, און דעריבער ווערן די מי המבול אָנגערופן<sup>58</sup> „מי נח“, „דבי הוּו תליין, דלא בעי רחמי על עלמא“; משא"כ די צדיקים וואָס נאָך אים האָבן זיך מוסר נפש געווען אויף בני דורם — ווי מען געפינט באַ משה רבינו וואָס האָט געזאָגט<sup>59</sup> „ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת“.

וואָס לכאורה קען מען דערויף פרעגן: די חז"ל זאָגן דאָך, כני"ל<sup>60</sup>, אַז נח האָט מוכיח געווען בני דורו און זיי מעורר געווען לתשובה. זעט מען דאָך אַז אים האָט געאַרט דער מצב פון בני דורו — היינט פאַרוואָס האָט ער אויף זיי ניט מתפלל געווען און מעורר געווען רחמים?

איז דער ביאור אין דעם: די תוכחה פון נח'ן איז געווען בעיקר ניט מצד זיין מסנ"פ פאַר אַנשי דור המבול, נאָר בכדי צו מקיים זיין דעם ציווי ה'.

משלך“ (ג) און אַז די תיבה, דער נפעל איז געווען צוליב הצלה] — איז דוגמתם אויך דאָ ביי סוכה:

(א) עצם עשיית סוכה איז אַ מצוה<sup>61</sup>, ביז אַז לויט דעם ירושלמי<sup>62</sup> דאַרף מען דערויף מאַכן אַ ברכה — „לעשות סוכה“. (ב) די סוכה דאַרף זיין „לך“<sup>63</sup> משלך“<sup>64</sup>. (ג) דער מכוון פון ישיבה בסוכה איז „למען“<sup>65</sup> ידעו דורותיכם כי כסוכות הושבתי את בני־הבוציאיי אותם מארמ'צ<sup>66</sup>, הם היו ענני כבודו שהקיפם בהם לצל לכל יכה בהם שרב ושמש ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות העשויות לצל“<sup>67</sup>.

אעפ"כ געפינט מען אַ חילוק צווישן זיי: (א) באַ דער תיבה האָט דוקא נח אַליין געדאַרפט בויען די תיבה, משא"כ באַ סוכה וואָס כאַטש ס'איז אַ מצוה, קען אויך אַ צווייטער בויען<sup>68</sup> די סוכה פאַר עס<sup>69</sup>. (ב) די תיבה מוז זיין „לך משלך“

46) ראה שו"ע אדה"ז או"ח סתרמ"א ס"א (ט"ז שם). שעשייתה אינה נמר המצוה שניקר המצוה כו". רמ"א ושו"ע אדה"ז שם סתרכ"ה. מצוה לתקן הסוכה כ"י מצוה הבאה לידו כו". וראה פרשיי מכות ת, א ד"ה השתא. רמב"ם הל' ברכות פ"א הי"ח. ועוד.

47) ברכות פ"ט הי"ג. וראה לקו"ש ח"ו ע' 188 הערה 56. דגם להבבלי הי מצוה ולא פליג רק בנוגע לברכה.

48) לא רק לדעת ר"א (סוכה כו, ב) אלא גם להלכה (דעת החכמים שם) — שו"ע אדה"ז סתרל"ז ס"ג. ובארוכה — לקו"ש ח"ט ע' 348 ואילך.

49) להעיר מכ"י יקר פרשתנו ו, כא.

50) שו"ע אדה"ז סתרכ"ה מטושו"ע שם.

51) אמור כג, מג.

52) ועי' בב"ח (וכן משמע בשו"ע אדה"ז) שם שכוננה זו (וכן בציצית ותפליין) היא חלק מקיום המצוה ולא ככוונת שאר המצוות.

53) להעיר מהעמק שאלה לשאלות סקס"ט אות א.

54) להעיר משו"ע אדה"ז שם (סתרמ"א). ואם עושה אותה לאחרים הי ראוי שבעל הסוכה שישב בה בחג יברך שהחיינו בשעת עשייתה כו".

55) סוכה שם.

56) שו"ע אדה"ז שם (ס"י תרל"ז). וראה לקו"ש

שם.

57) ח"א סו, ב ואילך. רנד, ב. ח"ג יד, ב ואילך.

58) הפטורת פרשתנו — ישעי' נד, ט. וראה

ת"רא ר"פ נח. אוה"ת שם סא, א ואילך. תרכב, א ואילך.

59) תשא לב, לב.

60) סנהדרין שם. ומדרשים ופרשיי הג"ל. וגם

בוהר שם ח"א סח, א.

בנין כפשוטו געווען נאָר דורך אים, און פון זיינע נכסים — „לך משלך“.

מש״כ לאחר מתן תורה ווען אידן זיינען געוואָרן אַ מציאות פון איין ציבור<sup>62</sup>, ובפרט לאחר שנכנסו לארץ ווען זיי זיינען נתחייב געוואָרן בערבות<sup>63</sup> זיי זיינען געוואָרן אַ „מציאות אחת נצחית“<sup>64</sup> וואָס יעדן אידן איז נוגע די מציאות פון דעם צווייטן אידן —

ובפרט ביי די מצוות אין וועלכע דער ענין האחדות שטייט בגלוי — ווי מצות סוכה, וואָס ענינה איז שלום (כנ״ל סעיף ח) — קען אויך די מעשה המצוה פון אַ צווייטן אידן פאַררעכנט ווערן ווי ער האָט דאָס געטאַן; אויך אַ סוכה של חבירו איז אין גדר פון „שלו ממש“ און ער איז יוצא ידי חובתו וויבאַלד זיי זיינען „כגוף אחד“<sup>65</sup>.

(משיחת אדר״ח מר חשון תשל״ו)

וואָס דערפאַר שטייט אין חסידות<sup>61</sup>, אַז נח „לא נתן עצמו על זה אשר תוכחתו והתראותיו יפעלו עליהם לעוררם לתשובה“, ווייל מיט זיין תוכחה איז ער געווען אויסן בעיקר צו מקיים זיין דעם ציווי ה' וואָס ער איז נצטווה געוואָרן.

און דערפאַר „לא בעא (במסנ׳ כמשה) רחמין על עלמא“.

מש״כ משה רבינו, וואָס אים איז גע- ווען נוגע דער מצב פון אידן, ביז אַז זיי זיינען אים געווען נוגע פונקט ווי ער אַליין — האָט ער זיך מוסר נפש גע- ווען פאַר זיי, ער האָט מתפלל און מעורר רחמים געווען ביי צו זאָגן „ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת“<sup>61</sup>.

י״ד. און דאָס איז אויך דער חילוק צווישן תיבת נח און סוכות (שקיבל משה מסיני ומסרה כו):

ענין הנ״ל, אַז ער האָט ניט געבעטן רחמים על בני דורו, האָט זיך אויסגע- דריקט בבנין התיבה: דעם ענין ההצלה (כפשוטו, פון מי המבול) — בנין התיבה — איז געווען (זי האָט געקענט אַריינ- נעמען) נאָר נח ובני משפחתו, ניט בני דורו, ומהאי טעמא גופא איז אויך דער

62 שהרי אז יצאו מכלל בני כו. וראה נזיר סא, ריש ע״ב. צפע׳נ מהד׳ת יג, ב. עה׳ת פרשתנו ע׳ מ. וראה בגליון המו׳נ בצפע׳נ דברים (ע׳ תז) „ואח״כ בשעת מ׳ת חזרו ונעשו מהפרטים כלל אחד“. וראה צפע׳נ מהד׳ת צ, ב.

63 ראה סנהדרין מג, ב. ובפרשי שם. פרשי׳ נצבים כט, כת.

64 שׁו׳ת צפע׳נ (ווארשא) סקמ׳ג אות ב. מהד׳ת שם.

65 ראה לקו׳ש חייט שם, ושׁנ׳.

61 סה׳מ ה׳שׁת ע׳ 29.

61\* בהנ״ל — ראה גם לקמן ע׳ 89 ואילך.

## נח ב

ווי באוואוסט דער מאמר הצ"צ<sup>6</sup>, אָז דער קץ דביאת המשיח אויף שנת תר"ח, איז געווען דאָס וואָס עס האָט זיך אין יענעם יאָר אָפּגעדרוקט דער לקו"ת [ווייל דער אויפטו פון ביאת המשיח איז וואָס דאָמאָלס וועט זיין „מלאה הארץ דעה את ה' גו"<sup>7</sup>]; און מיט עטלעכע יאָר פריער האָט זיך אָפּגעדרוקט דער תו"א (אין יאָר תקצ"ז)<sup>8</sup> — וואָס דוקא ווען דער לימוד (פון פנימיות התורה) איז אין אַזאַ אופן, ווערט דער „תפרנסו"<sup>9</sup> (פון ספרא דילך) און „יפוצו"<sup>10</sup> פון די מעיינות הבעש"ט, וואָס זיין התגלות איז געווען<sup>11</sup> אַרום שנת ת"ק<sup>12</sup>,

און אַזוי האָט זיך דאָן אויך אָנגע-הויבן אַ התפתחות יתירה אין די חכמות העולם.

דאָרף מען פאַרשטיין: בשלמא דאָס וואָס די התגלות פון פנימיות התורה איז

א. בשייכות צום פסוקי „בשנת שש מאות שנה לחיי נח וגו' נבקעו כל מעיינות תהום רבה (וארובות השמים נפתחו)", שטייט אין זהר<sup>2</sup>: „ובשית מאה שנין לשתיאתה יתפתחו תרעי דחכמתא לעילא ומבועי דחכמתא לתתא ויתתקן עלמא לאעלא בשביעאה כו" — אָז אין די יאָרן פון שש מאות שנה פונעם אלף הששי וועלן זיך עפענען די שערי החכמה למעלה און די מעיינות החכמה למטה און די וועלט וועט נתתקן ווערן אויף צו קענען אַריינקומען אין דעם אלף השביעי.

דער פירוש פון די צוויי ענינים „תרעי דחכמתא לעילא, ומבועי דחכמתא לתתא" [וועלכע זיינען מרומז אין פסוק הנ"ל: „נבקעו כל מעיינות תהום רבה (מבועי דחכמתא לתתא) וארובות השמים נפתחו (תרעי דחכמתא לעילא)"] איז: „חכמתא לעילא" מיינט חכמת התורה, און „חכמתא לתתא" — חכמות העולם<sup>4</sup>;

און ווי מיר זעען טאָקע, אָז אין דעם זמן הנ"ל איז געווען אַ התגלות יתירה אין חכמת התורה, פון פנימיות התורה<sup>5</sup>

(1) פרשתנו ז, יא.

(2) ח"א ק"ז, א. — בדפוסים שלפנינו לא הובא סיום הכתוב (וארובות השמים נפתחו). אבל ברא"ג הובא באוה"ח לזהר כאן, וכן בעטרת ראש (נה, א) משמע, שגריסי בזהר גם סיום הכתוב.

(3) רא"ג שבערה הקודמת.

(4) ס' אשמורת הבוקר (שאלוניקי, תרי"ב) לזהר.

(5) ועיי"ש בזהר (ק"ח, א); וכד יהא קריב ליומי משיחא אפילו רבי דעלמא זמינן לאשכחא טמירין דחכמתא כו. וראה דרך אמת שם. וראה בארוכה שיחה שנדפסה בסוף המשך תרס"ו. לקריש ח"ז ע' 206 ואילך.

(6) ראה תורת שלום ע' 237.

(7) ישעי' יא, ט. ובארוכה — רמב"ם בסיום וחותם ספרו יד החוקה, עיי"ש (ושם ה"ל תשובה רפ"ט).

(8) ראה היום יום ע' טו. ובכ"מ.

(9) לשון התק"ז (ת"ז בסופו). ובהקדמת מקדש מלך לזהר: יתפרנסו .. כשיפורש להם אמיתות מאמרי כו'. ובכסא מלך (לתק"ז שם): בדרא בתראה דוקא קרוב לימות המשיח כו' (אף אשר) זה כמה מאות שנים שנתגלה כו' (כי הלימוד צ"ל דוקא באופן של) יתפרנסו כו' יפורשו מאמרי העומקים בהקדמות שגילה האר"י וליה כו' שייבנו כו' כי הלומד גירסא בעלמא הגם שיש לו שר טוב כו' עכ"ז הסגולה דבגינ' וקראתם דרור היא כשיתפרנסו וילמדו פירושי המאמרים כו'. — ראה גם כן הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות.

(10) אנה"ק דהבעש"ט — נדפסה בכרס בן פורת יוסף. ובכ"מ.

(11) שנת תצ"ד (לקרד ח"א לא, א. ועוד).

(12) עיין אוה"ח ר"פ צו.

חכמות העולם<sup>16</sup>, אָז די כוונה אין דער התפתחות פון די חכמות העולם איז (בלשון התניא<sup>17</sup>) „להשתמש בהן לעבודת ה' או לתורתו“.

[וויבאלד אָבער אָז לאו כל מוחא סביל דא, און ווי דער אַלטער רבי איז דאָרט מסיים „וזהו טעמו של הרמב"ם והרמב"ן ז"ל וסיעתן שעסקו בהן" איז דעריבער, איז עס שייך נאָר צו יחידי סגולה מסוג הנ"ל, און דער וואָס איז ניט שייך דערצו, איז עס, אדרבה, „מלביש ומטמא בחי' חב"ד שבנפשו האלקית“<sup>18</sup>].

ג. דערביי מוז מען באַוואַרענען, כאַטש, אייגענטליך, איז עס זעלבסט-פאַרשטענדליך: כהנ"ל האָט קיין שייכות ניט צו דער פראַגע פון לערנען אין קאַלעדזש אָדער אוניווערסיטעט וכיו"ב, וואָס דאָרט איז דער איסור חמור וסכנה (וחמירא סכנתא מאיסורא<sup>19</sup>) — וואָס דער גאַנצער אור ויהשקפה פון די דל"ת אמות (אין די מוסדות בדורותנו אלה) דורכגענומען מיט כפירה בהשגחה פרטית פון דעם אויבערשטן, ניטאָ קיין זאָך אָדער כח וואָס קען זיך אַריינמישן אין הנהגות העולם וחוקיו (ביז אָז דאָס ווערט אָנגענומען אַלס אַ זעלבסטפאַר-שטענדליכקייט (וואָס אין צריכה רא"י) און אַלס אַ יסוד צום גאַנצן שטודירן, וועלכן מען דאַרף גאַרניט דערמאָנען בפירושו) — אין דעם גרעסטן טייל פון

אָ הכנה „לעאלא בשביעאה“, איז מובן. ווייל היות אָז אין ימות המשיח וועט זיך אויפֿטאַן דער ענין פון „מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים“, איז מתאים, אָז פאַר דעם זמן, אַלס הכנה<sup>13</sup> דערצו, זאָל זיין דער גילוי פון פנימיות התורה וואָס איז אַ „מעין“ פון תורתו של משיח: אָבער וואָס פאַר אַ שייכות האָט די התפתחות והתגלות פון די חכמות העולם מיט „לאעלא בשביעאה“?

נאָכמער: פון דעם וואָס דער זהר ברענגט ביידע זאָכן כּחדא מחתא איז פאַרשטאַנדיק, אָז זיי האָבן אַ צוזאַמען-האַנג צווישן זיך — אָז דאָס גופא וואָס עס האָט זיך דעמאָלט אָנגעהויבן אַ נייע התגלות אין חכמת התורה (אַלס הכנה צו ימות המשיח) איז „גורם“ התפתחות פון חכמות העולם — דאַרף מען פאַר-שטיין: אין וואָס באַשטייט דער קישור צווישן זיי, וויבאלד אָז חכמות העולם זיינען אָז אַז ערד נידעריקער (לתתא) פון חכמת התורה<sup>14</sup> (לעילא) ובפרט פנימיות התורה?

ב. די גאַנצע וועלט, מיט אַלץ וואָס געפינט זיך אין איר, איז באַשאַפֿן געוואָרן „בשביל התורה ובשביל יש-ראלי“<sup>15</sup> וכל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו<sup>15</sup> — איז פון דעם פאַרשטאַנדיק, אָז דער תכלית ושלמות הכוונה פון יעדער באַשאַפֿענער זאָך איז אין דעם וואָס זי ווערט אויסגענוצט, דורך אידן, אין עבודת ה'.

און אַזוי איז עס אויך בנוגע צו די

16) להעיר מדרמ"צ (סא, ריש ע"ב), דבכל נברא פרטי יש בחי' חכמה שהיא ראשית הנברא ומחכמה נמשך אחיכ לשאר חלקיו כו, ע"ש.

17) ספ"ח.

18) תניא שם. — דרגות שונות בלימוד חכמות העולם לשי"ש, וכן דיוק לשון התניא, שידוע .. הרמב"ם ורמב"ן ז"ל — נח" בלקוש חריב ע' 197 ואילך.

18\*) חולין יוד, א.

13) ראה תניא רפ"ז.

14) ראה אהיה' בראשית תצו, ב ואילך. שמיני ע' נז ואילך.

15) אותיות דרעיק ב', פרשי' ר"פ בראשית. ועוד.

15\*) אבות ספ"ו.



יחדיו כי פי ה' דבר, דהיינו, אז דער גילוי אלקות דלעתיד וועט זיין ניט נאָר אין אַן אופן, כנ"ל, פון „מלאה הארץ דעה את ה' גוי", נאָר אויך אין אַן אופן פון „וראו כל בשר", אַז דער בשר הגשמי וועט זען דעם „פי ה' דבר":

ד.ה. עס וועט זיין ניט בלויז אַ ראי' בעין השכל הרוחני, נאָר אויך (ווי דער מיטעלער רבי<sup>20</sup> איז מאַרדך) אַ „ראי' גשמית בעין הגשמי"; און נאָכמער: פון דעם וואָס עס שטייט „וראו כל בשר" — ניט „וראו כל עיני בשר" [ע"ד, ותחזינה עינינו<sup>21</sup>] — איז משמע, אַז ניט נאָר דער „עין הגשמי", נאָר אויך דער בשר הגשמי גופא וועט דערזען „כי פי ה' דבר".

און דאָס איז די שייכות צווישן דער התפתחות פון די חכמות העולם מיט דער הכנה „לאעלא בשביעאה" — ווייל דאָס וואָס מ'נוצט אויס די חכמות העולם „לעבודת ה' או לתורתו", העלפט אַרויס אינעם מכין זיין זיך צו אַ „מעין" פון „וראו כל בשר" — אַ ראי' גשמית ומוחשית — אין עיני עבודת ה'.

ה. אַ דוגמא לדבר: איינער פון די „טבע" כוחות, וואָס איז (געווען) מששת ימי בראשית בכל תקפו — אָבער מענטשן האָבן ניט געוואוסט פון עס, און ער איז) אַנטדעקט און אַנטוויקלט געוואָרן אין די לעצטע יאָרן, איז דער וואָס דערמעגלעכט, אַז דער קול פון אַ מענטשן וואָס רעדט אין אַ באַשטימטן אָרט זאָל תיכף ומיד דערהערט ווערן בריחוק מקום, ביז אין קצוי ארץ לבנה

זיי ווערן געלערנט לימודי מינות, אמונות עבודה זרה<sup>19</sup> וכו'.

וברובם ככולם — זיינען ניטאָ גדרי הבושה וצניעות, ביז אַז מען איז מלעיג און מפראָוועט ליצנות פון די וואָס רעכענען זיך דערמיט, ואדרכה כל הפרוץ יותר — געלה יותר וכו'.

וכמפורסם דער מצב האיום בזה אין די קעמפוסעס, דאָרמיטאַריס, מקומות הטיול וכו' — ואין להאריך בדבר המבהיל בכלל, און במדה האיומה כנ"ל בפרט.

די „טענה" המפורסמת אַז עס (אָדער זי) וועט עס ניט שאַטן און ער וועט ביי שטיין דעם נסיון א.ז.וו. — איז אויך מפורסם דער איינפאַכער ענטפער, אַז אַ צדיק גמור אפילו דעם לעצטן טאָג פון זיין 120-טן יאָר לעבן עלי אדמות ובתחלת היום און פאַר זיינע תפלות בעט דעם אויבערשטן „אל תביאנו לידי נסיון"<sup>19</sup>. ויש להאריך כ"כ ואכ"מ.

ד. וויבאַלד אַז דער זהר פאַרבינדט די התפתחות פון די חכמות העולם מיט דער הכנה „לאעלא בשביעאה", איז מובן, אַז די תועלת פון אַט די חכמות אין עבודת ה' דריקט זיך אויס אין אַן ענין וואָס איז אַ הכנה פון דעם אויפטו וואָס וועט זיין בימות המשיח.

פון די ענינים עיקריים, וואָס וועלן זיך אויפטאָן בימות המשיח, איז דער יעד<sup>20</sup>, „נגלה כבוד ה' וראו כל בשר

<sup>19</sup> שער האמונה פכ"ה ואל"ך. וראה תניא פל"ז.

<sup>20</sup> נוסח התפלה. וראה ישעי' נב, ח (והובא בתניא שם. שער האמונה רפכ"ז): כי עין בעין יראו גי' ועוד.

19) ראה רמב"ם פ"ב דהל' ע"ז, ה"ב: צוונן הקב"ה שלא לקרות כ"י ולא נהרהר כ"י שלא תשאל ע"ד עבודתה כ"י (עירש ובה"ג).

19) כנרכות השחר (ברכות ס, ב). וראה סנהדרין קו, א. 20) ישעי' מ, ה.

א מענטשן], נאָר אין אַן אופן וואָס איז  
נעענטער צו די הרגשים גשמיים דהאָדמ  
און במילא מער פּועל<sup>27</sup> זיין אויף זיינע  
מדות שבלב ביז אויף מחשבה דבור  
ומעשה.

1. הגם אַז אַלע עניני העולם זיינען  
באַשאַפֿן געוואָרן „בשביל התורה  
ובשביל ישראל“, פונדעסטוועגן געפֿי־  
נען מיר, אַז חזיל טיילן אויס געוויסע  
זאַכן דורך מדגיש זיין, אַז זיי זיינען באַ־  
שאַפֿן געוואָרן נאָר צוליב זייער נוצן  
אויף אַ באַשטימטן ענין פון תומצ״:  
ולדוגמא: „לא ה׳ העולם ראוי להשת״  
מש בזהב ולמה נברא בשביל המשכן  
ובשביל ביהמ״ק“<sup>28</sup>.

דער חילוק צווישן די אויסגעטיילטע  
זאַכן און אַלע אַנדערע באַשאַפֿענע זאַכן  
איז: ביי די אַנדערע עניני הבראה, הגם  
אַז אויך זיי זיינען באַשאַפֿן געוואָרן נאָר  
„בשביל התורה ובשביל ישראל“, קען  
אַבער כּוונת בריאתם דורכגעפֿירט  
ווערן אויך ווען מען נוצט זיי לפועל  
אויף עניני העולם (אויף דברי רשות  
כו׳), נאָר וואָס פון דעם גופא נעמט מען  
אַרויס (שפּעטער) אַ תּועלת אין עבודת  
ה׳.

דאַקעגן ביי „זהב“ לדוגמא, ווערט  
געזאַגט אַז „לא ה׳ העולם ראוי  
להשתמש בזהב“, אַז דאָס נוצן „זהב“  
אויף וועלטלעכע הצטרכות׳ן איז אַ  
ירידה פֿאַר דעם זהב — ווייל דער  
גאַנצער טעם פון זיין באַשאַפֿן ווערן איז  
נאָר מיזאַל עס נוצן דורכאויס אויף צרכי  
המשכן והמקדש [עס איז מערניט וואָס  
היות אַז עס דאַרף זיין בחירה חפּשית  
פון אַ מענטשן, דעריבער, האָט דער

וכו' [דורך אַ „טעלעפֿאָן אַדער, נאָכ־  
מער<sup>22</sup>, דורך „ראַדיאָ“]

און אזוי, לעצטנס, אויך: זען עס וכל  
תּועותיו וכו׳.

און דער אויפטו אין וועלט — די  
מעגלעכקייט צו הערן כל הגה והגה פון  
אַ מענטשן, באותו רגע ממש, בכל קצוי  
תבל און זעען עס וכו׳ גיט אַ ציור מוחשי  
אין דעם ענין פון, להבדיל „עין רואה  
ואוזן שומעת“<sup>23</sup>. ואדרבא: מה־דאַך אַז  
דער „אוזן“ שלמטה קען באַלד דער־  
הערן [און עדיז דער „עין“ שלמטה —  
דורך התפתחות פון אַן אַנדער כח טבעי  
— קען דערזען] וואָס ס׳טוט זיך בקצוי  
תבל — עאכריכ בנוגע כביכול צו דעם  
„אוזן“ [און „עין“] שלמעלה (הנוטע  
אוזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא  
יביט<sup>24</sup>), אַז אין דעם זיינען ניטאָ קיינע  
הגבלות ח״ו: און דאָס אַלץ וואָס אַ  
מענטש טוט, אפילו בחדרי חדרים, איז  
— באותו רגע חמש — דער „עין רואה  
ואוזן שומעת (ובמילא) וכל מעשיך  
בספר נכתבים“<sup>25</sup>.

און וויבאַלד אַז ביי אים איז דאָ אַ  
דוגמא מוחשית<sup>26</sup> אין דעם ענין, וועט די  
התבוננות זיינע, אינעם ענין פון „והנה  
ה׳ נצב עליו כו׳ ומביט עליו וכוון כליות  
ולב אם עובדו כראוי“<sup>26</sup>, זיין ניט נאָר  
בדרך השגה פון אַ שכל עיוני [וואָס ניט  
אַלעמאַל האָט עס אַ פּולע ווירקונג אויף

(22) ראה לקמן בפנים סעיף ז.

(23) אבות פ״ב מ״א.

(24) תהלים צד, ט. נח׳ בסה״מ קונט׳ ח״ב רעט, ב

ואילך. ועוד.

(25) ראה בארוכה סה״מ קונט׳ ח״א (רכו, ב  
ואילך) בנוגע למשלים, ע״ש השגת אלקות היא  
במוש ממש, ע״ש. וראה לקמן הערה 40.

(26) לשון התנאי רפמ״א. וראה רמ״א א״ח  
בתחלתו. ש״ע אדה״ז שם (ובמהד״ת — סעיף ד״ה).

ממרינ׳ ח״ג פ״ב.

(27) ראה שער האמונה שם (מה, א): ולהתפעל

ביותר מפני שהוא מקרוב יותר כו׳, ע״ש.

(28) שמרר פליה, א (וע״ש עוד כ״ב).

מכסים", און דאָס גופא אין אַן אופן פון „וראו כל בשר גוי“; און כעין זה איז אויך דער אויפטו און מכוון אין נוצן די חכמות העולם אויף דער הפצה פון, להבדיל, פנימיות התורה (וואָס איז כניל א „מעין“ פון תורתו של משיח) — ווייל דורכדעם איז דער גילוי פון פנימיות התורה אַלס הכנה צו תורתו של משיח איז אַן אופן (עכ"פּ א „מעין“) פון די צוויי ענינים הנ"ל („מלאה הארץ גוי“, „וראו כל בשר גוי“).

א דוגמא לדבר: בשעת מען נוצט א „ראדיא“ אויף צו פאַרשפרייטן פנימיות התורה, ווערט דורכדעם געהערט דער געלערנטער ענין פון פנימיות התורה — בגשמיות, און בכל קצוי חבל;

און נאָכמער: די דברי חסידות וואָס ווערן געלערנט אויף „ראדיא“ נעמען דורך די גאַנצע וועלט, אפילו אין אַן אָרט וואו ס'איז ניטאָ קיין ראדיא-כלי אויפצונעמען דעם קול (ווי ס'איז יודע, אַז דער קול איז זיך מתפשט אומעטום, בכל קצוי תבל, און ניט נאָר בכח נאָר אויך בפועל — די אויפנאָם-כלי איז נאָר בכח צו אויפכאַפן דעם קול און אים צו ענדערן אויף פאַרשידענע אופנים, אָבער ניט צו מחדש זיין א קול).

קומט אויס, אַז דורכן נוצן די חכמות העולם אויף הפצת פנימיות התורה איז דאָ אַ מעין פון: (א) „מלאה הארץ דעה את ה' גוי“ — אַן קיינע הגבלות, בכל מקום ומקום. (ב) איז אַן אופן פון „וראו כל בשר גוי“ — דער קול ווערט געהערט בגשמיות באותו רגע ממש.

ה. דער ענין הנ"ל איז אָבער אויך נאָר וואָס מ'נוצט אויס די חכמות העולם אויף אַ צווייטער זאַך — אויף אַן ענין פון תומ"צ, אָבער אין די חכמות מצד עצמן זעט זיך ניט אַן קיין שייכות צו

אויבערשטער באשאפן דעם זהב אין אַן אופן אַז מ'קען עס נוצן<sup>29</sup> אויך ניט „בשביל המשכן ובשביל ביהמ"ק“.

און אַזוי איז עס אויך בנוגע לעניננו: וויבאַלד אַז דער זהר פאַרבינדט די התפתחות פון חכמות העולם מיט דער התגלות פון (פנימיות) התורה און ניט „לאעלא בשביעאה“ — איז דאָס גופא אַ באַווייז, אַז דאָס איז די גאַנצע כוונה<sup>30</sup> פון זייער התפתחות [דאָס וואָס מ'קען נוצן די תועלת פון די חכמות אויף אַנדערע ענינים, איז עס נאָר מצד דעם טעם פון בחירה חפשית, כניל].

ד.ה. אַז מיט דעם אַליין, וואָס מ'קען פון די חכמות העולם אַרויסקריגן אַ תועלת אין עבודת ה' (ע"ד הנ"ל סעיף ד') פירט זיך נאָך ניט אויס דער אמת'ער תכלית פון זייער התפתחות (ווייל דער-מיט זיינען זיי אַליין ניט מער ווי אַן ענין פון רשות (עולם) פון וועלכן מ'באַקומט אַ געוויסע תועלת אין עניני עבודת ה').

די אמיתית הכוונה פון זייער התפתחות איז, ווען מ'נוצט די חכמות העולם עצמן פאַר אַן ענין פון תומ"צ; און נאָכמער: וויבאַלד דער זהר איז מקשר זייער התפתחות מיט דעם זמן התגלות פון פנימיות התורה, דאַרף מען זאָגן, אַז דער עיקר המכוון איז צו נוצן זיי פאַר דער התגלות און הפצה פון פנימיות התורה.

ז. ווי גערעדט פריער (סעיף ד'), באַשטייט אַ חידוש וואָס וועט זיך אויפ-טאָן בימות המשיח, אין צוויי ענינים: מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים

(29) ולהעיר מפרשי בראשית א, ד (מדברי אגדה): מרז"ל (שבת כח, ב. פרשי תרומה כה, ה) בנוגע ל"תחשי. ועוד.

(30) ובמילא שווה כל מצאותו — ראה בארוכה לקרש ח"ט ע' 192 ואילך.

געשטעלט פון מערערע פארשידענע יסודות (עלעמענטן); אבער וואָס מער עס שטייגט די אַנטוויקלונג פון די חכמות העולם, אַלץ מער קומט מען צו דער הכרה אַז אַט דער ריבוי און פירוד אין באַשטאַנד פון די יסודות איז נאָר אַן ענין חיצוני, דער אופן הצירוף פון חלקים, צמצום והתפשטות שלהם וכי' און מאַיז אַלץ מער ממעט זייער סכום — ביז צו אַנערקענען אַז די נקודת המציאות פון וועלט באַשטייט פון דער פאַראַיניקונג פון די צוויי ענינים כמות און איכות (חומר נושא הכח און דער כח) [אחדות הפשוטה איז אין (און מצד) אלקות]<sup>35</sup> — און דעריבער באַשטייט די מציאות פון נברא, מצד עצמו, פון דער התאחדות פון צוויי פרטים — כמות און איכות<sup>36</sup>].

און דאָס איז דער קשר צווישן דער התפתחות פון חכמות העולם מיט דער התגלות פון, להבדיל, פנימיות התורה, אַלס אַ הכנה צו „יתקן עלמא לאעלא בשביעאה“<sup>37</sup>:

דער גילוי פון פנימיות התורה ברענגט ממילא<sup>38</sup> אויך די התפתחות פון חכמות העולם, ווייל דורכדעם<sup>39</sup> איז

קדושה; די אמת'ע פאַראַיניקונג צווישן חכמות העולם מיט תורה איז, אַז אין די חכמות העולם גופא דערזעט מען ענינים פון פנימיות התורה<sup>31</sup>.

איינער פון די ענינים עיקריים וואו מ'זעט עס במוחש: פנימיות התורה קומט צו מגלה זיין די אחדות הפשוטה<sup>32</sup> פון אויבערשטן אין וועלט, אַז ניט קוקנדיק וואָס עס זיינען פאַראַן אַ ריבוי נבראים איז דער ריבוי ניט קיין סתירה צו דער אחדות הפשוטה של הקב"ה<sup>33</sup>, ווייל, אדרבה, דער ריבוי גופא נעמט זיך דוקא מצד דער אחדות הפשוטה פון אלקות, ווי ס'ווערט ערקלערט בכמה מקומות<sup>34</sup>.

וויבאַלד די אמת'ע מציאות פון וועלט איז די אחדות הפשוטה פון אלקות, דערפאַר דריקט זיך אויס אַט די אחדות אויך אין דער מציאות פון וועלט גופא, אַז אין וועלט גופא איז דאָ דער ענין „האחדות“.

און דער ענין — די אחדות וואָס איז פאַראַן אין וועלט (וואָס בפנימיותה איז עס די אחדות הפשוטה פון אלקות) — ווערט מער און מער נתגלה מיט דער התפתחות פון חכמות העולם:

אַמאָל האָט מען געמיינט, אַז יעדערער פון די טבע-כוחות איז אַ כח נפרד בפ"ע, און אַז דער חומר פון יעדער מציאות איז וועלט איז צונויפ-

(31) להעיר מהמשך הזהר (דלעיל הערה 5): ובהוא זמנא אתגליא לכלא הדיד' (צפני' ג, ט) כי אז אהפוך אל עמיס נגו'.  
(32) אחדות פשוטה, אחדות הוא מבלי בחי' ריבוי כלל ופשוט הוא מבלי התחלקות כלל כו' (סה"מ תרע"ח ע' קלד).

(33) ואדרבה — כידוע המעלה ב.אחד' על יחיד' — ראה תר"א נה. ב. אמ"ב שער הק"ש פ"ח ואילך. ועוד.

(34) ראה דרמ"צ מט, א. ועוד.

(35) ראה מכתב — נדפס לקמן ע' 473-4.

(36) ראה הקדמת אבן עזרא לפי ערה: ולמה ב"ת בחלה להורות כי ה' אחד והנבראים שנים שהם עצם וצורה. וראה רמב"ם ה"ל יסוה"ת פ"ד סה"א. ולהעיר מבד קודש פ"ד ובהערות שם (וע' 19 שם). ואכ"מ.

(37) להעיר מרמב"ם ה"ל מלכים ספ"א (שנשמט ע"י הצנזור); וכל הדברים האלו כו' אינן אלא לישר דרך למלך המשיח ולתקן העולם כולו לעבוד את ה' ביחד כו', עיי"ש בארוכה. — ומכ"ש וק"ו בנדר"ד.  
(38) ראה בענין השירים (עצמות כו') דסעודת המלך (דרוש בעדים היינו — סידור רצג, סע"ד ואילך. ועוד).

(39) להעיר מהקדמת הרמב"ם לפיה"מ (ד"ה אחר כו'): והנכבד שבמשוכלות לצייר לנפשו אחדות

אחדות הפשוטה פון אלקות<sup>40</sup>. (וואָס  
ווערט נתגלה אין פנימיות התורה),

וואָס דורך דעם ווערט „יתחקן עלמא  
לאעלא בשביעאה“, בקרוב ממש.

(משיחות ש"פ מקץ וש"פ משפטים תשכ"ו,  
ד' מרחשון וכ"ח אדר, תשל"ז)

---

40) להעיר מסה"מ קונט' (דלעיל הערה 25),  
שע"י המשלים כו' מדברים גשמיים, מברר ומזכך  
הנה"א את חלקו בעולם, והיינו הדברים הגשמי  
אשר ע"י משיג אלקות היה רואה בהם ענין האלקי  
והיינו מה שרואה פרטי הנמשל בהמשל ואיך שהם  
דבר אחד ממש כו', עיי"ש בארוכה.

דער „מעין“ פון תורתו של משיח (וואָס  
איז מגלה אחדותו של הקב"ה אין וועלט)  
איז אַן אופו (עכ"פ) פון אַ „מעין“ פון  
„וראו כל בשר גו'“ — אַז וועלט גופא  
ווערט אַ „כלי“ צו אחדות ה', מען זעט  
דעם ענין ה„אחדות“ אין וועלט גופא,

וואָס דאָן כאַפּט מען זיך אַז אין אמת'ן  
איז די אחדות ניט עפעס אַנדערש ווי די

---

הקב"ה כו' ששאר החכמות אינם אלא להרגיל בהם  
עד שיגיע לדעת האלקי כו', עיי"ש בארוכה.

## נח ג

דעריבער איז דער דין פון „עכּוּם שבת אפילו ביום מימות החול .. חייב מיתה“ דוקא אין פּאַל ווען „עשאהו לעצמו כמו שבת“. דערפון איז מובן, אַז לויט שיטת הרמב"ם, מיינט „לא ישבותו“: ב"נ טאַרן ניט היטן שבת, אַדער אפילו מאַכן אַן אַנדער טאַג „כמו שבת“.<sup>7</sup>

דאַרף מען פאַרשטיין (לפי שיטת הרמב"ם): וואָס איז די שייכות פון דער אזהרה (אַז די בני נח טאַרן ניט היטן שבת, אַדער אפילו מאַכן אַן אַנדער טאַג „כמו שבת“) מיטן תוכן פון „לא ישבותו“ כפשוטו — אַז עס וועט ניט זיין קיין ביטול והפסק אין סדרי הנהגת העולם („זרע וקציר גו' ויום ולילה“)?

בשלמא לויט פירוש רש"י אַז „מנוחה בעלמא קא אסר להו שלא יבטלו ממלאכה“ איז פאַרשטאַנדיק דער צוזאַמענהאַנג צווישן די ביידע ענינים פון „לא ישבותו“: עס וועט ניט זיין — און במילא: זאָל ניט זיין — קיין שביתה והפסק, און ווי רש"י<sup>8</sup> אַליין איז מפרש אַז „לא ישבותו“ באַצייט זיך ניט בלויז צו די זעקס עתים (זרע וקציר גו'), אַז אין זיי וועט ניט זיין קיין ביטול והפסק, נאָר אויך צו בני אדם, אַז אויך ביי זיי זאָל ניט זיין קיין שביתה ממלאכה.

משא"כ לדעת הרמב"ם, אַז די אזהרה „לא ישבותו“ צו בני נח מיינט (ניט דעם

א. פונעם פסוקי „ויום ולילה לא ישבותו“ לערנט אַרויס די גמרא<sup>2</sup>: „עכּוּם ששבת חייב מיתה שנאמר ויום ולילה לא ישבותו ואמר מר אזהרה שלהו זו היא מיתתו“. דערנאָך איז די גמרא מוסיף: „אמר רבינא אפילו שני בשבת“, און רש"י<sup>3</sup> איז מפרש, אַז רבינא איז מחדש אַז די אזהרה „לא ישבותו“ איז ניט בלויז „בשבת שהוא יום שביתה לישראל, או אחד בשבת ששובתין בו הנוצרים“, נאָר „מנוחה בעלמא קא אסר להו, שלא יבטלו ממלאכה ואפילו יום שאינו בר שביתה“.

פון רמב"ם<sup>5</sup> אַבער איז משמע, אַז דער איסור פון שביתה באַ בני נח „אפילו ביום מימות החול“ איז (ניט מצד דעם וואָס „מנוחה בעלמא קא אסר להו“, נאָר) ווייל „אין מניחין אותו לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתו“.<sup>6</sup> און

(1) פרשתנו ה, כב.

(2) סנהדרין נח, סע"ב.

(3) ד"ה אמר רבינא.

(4) כצ"ל (ס' חסרונות הש"ס). ובכ"ס לרמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ט: אפילו שני .. ופרש"י .. בשבת .. לישראל או בע"ש ששובתים בו הישמעאלים. וצ"ע: א) דדת הישמעאלים התחילה לאחרי חתימת הש"ס. ב) למה נקט בש"ס שני בשבת. וי"ל. ש"ס.

(5) ברב"ז ובכ"ס הל' מלכים ש"ס, שגם הרמב"ם סובר כרש"י ש"מנוחה בעלמא קא אסר להו" [אלא שהרב"ז שם מוסיף, שזהו דוקא כשקבע אותו יום לעצמו למנוחה אבל אם בטל ממלאכה במקרה לא מתחייב], אבל לפענ"ד צ"ע, כי מהמשך לשון הרמב"ם, כללו של דבר אין מניחין אותו לחדש דת ולעשות מצות כו' מוכח כפירוש הדי רמ"ה סנהדרין שם: „והרמב"ם .. מוקים לה בספר משנה תורה כקובע שבת לעצמו שנמצא בודה דת מלכו". וראה גם מאירי טנה' שם: „שאינ מניחין אותו לחדש בו ולקבוע יום תג לעצמו לשבות בו מתורת חג" — ככפנים. וראה שקרט בחמדת ישראל להל' מלכים שם (פ"ג, סע"ד ואל"ך).

(7) כי מפשטות לשון הרמב"ם — „עכרם שבת אפילו ביום מימות החול“ — מוכח, שהדין דאפילו ביום מימות החול הוא (לא דין בפ"ע, כיא) פרט בהאיסור דעכרם ששבת (ביום השביעי), שנלמד מ"לא ישבותו". וראה לקמן הערה 61.

(8) סנהדרין שם ד"ה עכרם ששבת. וראה חדא"ג מהרש"א סנהדרין שם (סדיה עכרם ששבת).

לויט דעם איז מובן, אז לדעת המדרש באשטייט דער איסור פון עכ"ם שבת ניט אין „מנוחה בעלמא .. שלא יבטלו ממלאכה“ כדעת רש"י, נאָר אין דעם אז זיי טאָרן ניט מאַכן אַ טאָג „כמו שבת“ כדעת הרמב"ם.

נאָר עס איז דאָ אַ חילוק צווישן שיטת הרמב"ם און דעת המדרש: לויטן רמב"ם איז דער איסור צו האַלטן אַ טאָג „כמו שבת“ מצד דעם וואָס „אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות“; משא"כ לויטן מדרש איז עס דערפאַר וואָס דער ענין פון שבת איז געגעבן געוואָרן נאָר צו אידן, און ניט צו בני נח.<sup>13</sup>

דאָרף מען פאַרשטיין אויך לויטן מדרש [נוסף אויף דער שאלה הנ"ל ס"א: וואָס איז די שייכות צווישן דעם איסור צו מאַכן אַ שבת-טאָג מיט „לא ישבותו“ כפשוטו]: פאַרוואָס איז דער ענין פון שבת אַזוי מושלל פון בני נח (ביז אַז זיי טאָרן ניט באַשטימען אפילו אַן אַנדער טאָג אַלס שבת) — וואָדראַב: דער ענין פון „ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבות ביום השביעי גו'“<sup>14</sup> איז דאָך פאַרבינדן (ניט דווקא מיט אידן, אַזוי ווי יציאת מצרים וכיו"ב, נאָר) מיט דער בריאה<sup>15</sup> — האָט דאָך שבת גע-דאַרפט האָבן אַ שייכות אויך צו דער הנהגה פון בני נח — און דער דין איז גאָר להיפך אַז אַ בן נח טאָר ניט אָפּהיטן די שבתה פון שבת!

די תמי' איז נאָך גרעסער: אידן זיינען אַנגעזאָגט געוואָרן ניט צו טאָן קיין

ענין פון שבתה וביטול מלאכה, נאָר) אַז זיי זאָלן ניט באַשטימען אַ געוויסן טאָג אַלס שבת — איז קשה: וואָס איז די שייכות פון אַט דער אזהרה מיט פשטות הענין פון „לא ישבותו“ פון „זרע וקציר גו'“.

ב. דער לימוד הנ"ל פון „לא ישבותו“ ווערט אויך געבראַכט אין מדרש י אויפן פסוק<sup>16</sup> „ראו כי ה' נתן לכם את יי השבת“, וז"ל המדרש: „לכם נתנה ולא לעכ"ם מכאן אמרו אם יבואו עכ"ם וישמרו את השבת לא דיי"ם שאינן מקבלים שכר אלא שחייבים מיתה יי שנאמר ויום ולילה לא ישבותו וכה"א<sup>17</sup> ביני ובין בניי וגו' משל למלך יושב ומטרונא יושבת כנגדו העובר ביניהם חייב“.

[הגם אַז דער מדרש פאַרבינדט דעם „לא ישבותו“ ביי עכ"ם מיט „ראו כי ה' נתן לכם את יי השבת“ — פונדעסט-וועגן איז ניט מוכרח אַז דאָס איז אַ מחלוקת מיט'ן ש"ס, נאָר — אַז דאָס וואָס „לכם נתנה ולא לעכ"ם“ מיינט ניט (בלויז) דעם טאָג פון שבת (יום השביעי), נאָר (אויך) דעם ענין פון שבת — אַ יום מנוחה — אין וועלכן טאָג עס זאָל נאָר זיין (ווי די גמרא זאָגט: „אפילו שני בשבת“)<sup>18</sup>].

(9) שמור פכ"ה, יא. וראה דביר פ"א, כא.

(10) בשלח טו, כט.

(11) כ"ה בשמור שם. וכן הובא בכ"מ בדא"ח (אוה"ת בשלח ע' תרג, תרנ"ז ועוד). אבל בכתוב ליתא תיבת „את“.

(11) כן הוא בדפוס ווינציאה שסיג, אמשטרדם תפ"ה, וככל הדפוסים שראיתי — לכד בהוצאת ראם (וילנא, תרל"ח. וצילום ממנה) שנשמטו התיבות אלא שחייבים מיתה וכו' במקומם „וכו'“.

(12) תשא לא, יז.

(13) ובפרט שלשון המדרש הוא „מכאן אמרו“, בדפשטות קאי על הסוגיא בסנהדרין שם. וראה אהבת איתן לעי' סנהדרין שם. עץ יוסף לשמור' שם.

(13) ועי' המבואר לקמן בהערה 61 (ובשו"ה שם) — יש לתווך שיטת הרמב"ם והמדרש.

(14) בראשית ב, ב.

(15) וראה סנהדרין (סה, ב. ב"ר פ"א, ה); סמבטיון יוכ"ח.

(16) ראה גם אוה"ת בראשית (כרך ג') תקיא, ב. יפה תואר וידי משה לשמור' שם.

געווען, אז אין וואָס פאַר אַן אופן די  
נהגת בני אדם זאל ניט זיין, וועט מער  
ניט זיין קיין הפסק וביטול אין סדרי  
העולם.

פון דער צווייטער זייט געפינט מען,  
אַז נאָכן מבול איז געוואָרן אַ חלישות  
אין וועלט, ולדוגמא (בלשון הרמב"ן<sup>23</sup>)  
„עד המבול היו ימיהם באורך“ און זינט  
דעם מבול איז „הלכו ימותם הלוך  
וחסור“.

ד. דער ביאור אין דעם:

וויבאלד אַז די וועלט איז באַשאַפֿן  
געוואָרן בשביל התורה<sup>24</sup> [ביז אַז תנאי  
„התנה הקב"ה עם מע"ב .. אם יקבלו  
את תורת“<sup>25</sup>], וואָס דער אויפטו פון  
מתן תורה איז דער קישור פון „עליו-  
נים“ און „תחתונים“<sup>26</sup> — דעריבער האָט  
אין וועלט געדאַרפט זיין „עליונים“ און  
„תחתונים“, בכדי אַז דערנאָך — בשעת  
מתן תורה, און נאָך פריער: אין דער  
תקופה פון „שני אלפים תורה“<sup>27</sup> וואָס  
דאָן האָט זיך אָנגעפאַנגען די הכנה צו  
תורה — זאל זיך אויפֿטאָן דער פאַר-  
בונד פון די צוויי בחינות שבועולם  
(„עליונים“ און „תחתונים“), אַז  
„התחתונים יעלו לעליונים והעליונים  
ירדו לתחתונים“.

און אין די צוויי בחינות אין וועלט איז  
געווען אַ שינוי פון קודם המבול ולאחרי  
המבול: קודם המבול איז די וועלט —  
בכללות — געווען אין דעם מצב ווי זי

מלאכה בשבת, כדי „לקבוע בנפשותינו  
אמונת חידוש העולם“<sup>17</sup> — אַז די וועלט  
איז ניט קיין קדמון ח"ו, נאָר זי איז באַ-  
שאַפֿן געוואָרן פון אויבערשטן — איז  
וויבאלד אַז ב"ג איז ניט נאָר דאַרפֿן זיי  
ניט אָפֿהיטן שבת נאָר זיי טאַרן עס ניט  
אָפֿהיטן<sup>18</sup> — קומט דאָך אויס אַז מען  
איז זיי מונעט<sup>19</sup> פון אמונה בחידוש  
העולם!

ג. וועט מען עס פאַרשטיין בהק-  
דים, אַז אין דעם שינוי וואָס איז גע-  
וואָרן אין וועלט נאָכן מבול (לגבי דעם  
ווי זי איז געווען פריער) געפינט מען  
צוויי קצוות:

פון איין זייט זעט מען, אַז נאָכן מבול  
האָט די וועלט באַקומען (די הבטחה,  
ובמילא) דעם „תוקף“ פון „לא ישבותו“  
— וואָס דער תוקף אין עולם איז אַ  
הוספה וחידוש לגבי דעם מצב העולם  
ווי ער איז געווען מצד התהוותו; וואָרום  
מצד דער התהוות — הגם אַז „וירא  
אלקים את כל אשר עשה והנה טוב  
מאד“<sup>20</sup> — איז עס געווען אין אַן אופן  
אַז (ע"י החסאים) האָט געקענט זיין (און)  
ס'איז געווען) אַ הפסק אין סדרי העולם:  
„וינחם ה' כי עשה גו' אמהה גו'“<sup>21</sup>;  
אַבער נאָכן מבול, האָט דער אויב-  
ערשטער געשוואָרן<sup>22</sup> און כורת ברית

(17) חינוך מצוה לא-לב.

(18) או אפילו לעשות יום מימות החול. כמו  
שבת שניל — אף שגזי אות על חידוש העולם —  
ראה יפה תואר לשמו"ר שם.

(19) להעיר אשר ממחזיל (הובא בפרשי עז"ת  
בתחלתו): פתח בבראשית משום כו' איה כו'  
אומרים להם כו' מוכח שגם איה מאמינים בזה.  
וצעיק במרו"ח ח"ב פסיו. וראה סידור ד"ה ששת ימים  
(רפד, ג), ועוד [שגם חסידיו אהו"ע משיגים הענין  
דכריאה יש מאין].

(20) בראשית א, לא.

(21) בראשית ו, וי.

(22) פרשי נח ה, כא (וכן הוא בוז"ג רטו, א.  
וראה חזק"א קיד, ב. שבועות לו, א (וברא"ש וחדאיג

שם). אה"ח כאו. ועוד.

(23) בראשית ה, ד. וראה פרשי לך יו, יז. תקריז  
תיקון ע' בסופו.

(24) רשי רמב"ן בראשית א, א. וראה ביר פ"א,

ד.

(25) שבת פח, א. ושי"ג.

(26) תנחומא וזרא טו. שמרר פ"ב, ג.

(27) סנהדרין צו, סע"א. ע"ז ט, א.



איז מצד „למעלה“; און נאָכן מכול — ווי זי איז מצד „למטה“, כדלקמן.

ה. אויפן פסוק <sup>28</sup> „את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ“, פּרעגן מפרשים <sup>29</sup>: קשת איז דאָך אַ דבר טבעי, עס ווערט דערפון וואָס די זון-שטראַלן שפיגלען זיך אָפּ (אויף אַ באַשטימטן אופן) פון די עננים — היינט ווי קען עס זיין אַן „אות ברית“? און זיי ענטפערן: אַט די טבע גופא (אַז די קרני השמש און די עננים זאָלן זיין במצב מסויים וואָס דאַמאַלס שפיגלען זיך די שטראַלן אָפּ פון די עננים בצורת קשת) האָט דער אויב-ערשטער געשאַפן נאָכן מכול:

קודם המכול איז דער אויר העולם געווען מער חומרי; און דעריבער זיינען אויך די עננים (וואָס ווערן פונעם „אד יעלה מן הארץ“ <sup>30</sup>) געווען מער חומריים און זיי האָבן ניט געקענט אויפ-נעמען און אַפּשפיגלען דעם אור השמש — דערפאַר איז דעמאַלט ניט געווען די מציאות פון קשת; דווקא נאָכדעם ווי דער עולם בכלל איז נזדכך געוואָרן — זיינען אויך די עננים געוואָרן „איידע-לער“ — ניט אַזוי געדיכט — ביז צייטענווייז — אויף אַזוי פיל אַז זיי שפיגלען אָפּ די גוונים פון אור השמש.

[וואָס אַזוי איז אויך ברוחניות הענינים: פאַרן מכול איז דער עולם געווען „בשפל המדריגה“, ביז אַז „לא הי שייך בירור“ <sup>31</sup>; און צוליב דעם איז געווען דער מכול — „לטהר את

הארץ <sup>32</sup> בכדי שיהי עבודת הבירור-רים“ <sup>31</sup>].

און דערפאַר איז דער קשת אַן „אות ברית ביני ובין הארץ“, וויילע דורכן קשת דריקט זיך אויס די טהרה וזיכוך וואָס איז געוואָרן אין ארץ.

ו. דאַרף מען פאַרשטיין: דער מכול „לטהר את הארץ“ איז דאָך געקומען (נאָר) צוליב דעם וואָס כדור המכול „ותשחת הארץ גוי ותמלא הארץ חמס“ <sup>33</sup>,

וויבאַלד אַז „גם <sup>34</sup> את העולם נתן בלבם“ (של אדם), האָבן די חסאים פון די בני אדם גורם געווען אַז אויך די וועלט איז געוואָרן בתכלית החומ-ריות <sup>35</sup> — און אַט די טומאה וחומריות האָט דער מכול אַראַפּגענומען —

עפ”י הנ”ל אָבער — אַז די מציאות פון קשת איז געוואָרן ערשט נאָכן מכול ווייל דעמאַלט זיינען די עננים (און דער עולם בכלל) געוואָרן איידעלער — קומט דאָך אויס, אַז דורכן מכול איז די וועלט (ניט נאָר געוואָרן ריין פון דער טומאה והשחתה פון דור המבול, נאָר) נזדכך געוואָרן מער ווי זי איז געווען קודם החטא של דור המבול, און אפילו מער ווי זי איז געווען בתחילת הבריאה (ווייל דאָן איז דאָך ניט געווען קיין קשת, וואָס ווייזט אויף זיכוך העולם כנ”ל).

ז. איז דער ביאור אין דעם:

בתחילת הבריאה איז די שלימות פון וועלט געווען פאַרבונדן (ניט מיט דער טבע ותכונות מציאות פון וועלט גופא,

(32) ראה גם תרא ריש פרשתנו (ח), סעיג ואילך. (רע”א).

(33) פרשתנו ו, יא.

(34) קהלת ג, יא. זח”א קצה, ב.

(35) אודות שם.

(28) פרשתנו ט, יג.

(29) ראה בפרטיות באוה”ת פרשתנו (כרך ג’)

תרמח, א ואילך.

(30) בראשית ב, ו.

(31) סדיה את קשתי תרנ”ד. וראה אוה”ת שם

תרנב, סעיג ואילך. פלח הרמון פ’ נח ד”ה את קשתי

פ”ג.

באופן מזוכך אז אין דעם זאל זיך אַנזען דער אור השמש.

ה. עפ"י הנ"ל וועט זיין מער פאַר-שטאַנדיק פאַרוואָס דער רצון העליון (וואָס ס'איז געווען בתחילה) צו באַשאַפן די וועלט (און אויך דאָס וואָס וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" 20 בגמר הבריאה) האָט ניט אָפּגע-האַלטן די גזירה פון „אמחה גו' ווען ס'איז געוואָרן „רבה רעת האדם בארץ": און לאחרי המבול האָט דער אויב-ערשטער כורת ברית געווען, אַז אפילו ווען די וועלט וועט זיין אין אַ מצב וואָס וועט אַרויסרופן די מחשבה „להביא חשך ואבדון לעולם" 38, פונדעסטוועגן — „לא יכרת כל בשר גו' " 39:

כאמור לעיל (ס"ז) וויבאַלד דאָס וואָס „עולם על מילואו נברא" איז געווען מצד (דעם אופן פון) זיין באַשאַפונג דורכ'ן בורא (ניט מצד תוכן פון עולם גופא), דערפאַר האָבן דאָן די חטאים (וועלכע האָבן די וועלט דערווייטערט פון בורא און זיין רצון) גורם געווען די ירידה אין אַזא אופן, אַז ס'איז ניט געווען שייך (כ"כ) זי זאל נתברר ונתעלה ווערן.

און וויבאַלד אַז דורכ'ן חטא פון דור המבול, איז די וועלט אַזויפיל נתקלקל געוואָרן ביו „ותמלא הארץ חמס" — און מצד וועלט גופא איז דאָן ניט געווען קיין אפשריות אויף בירור ועל"י

[וואָס דאָס איז אויך אַ טעם פנימי 39 וואָס די תוכחה פון נחין און זיין וואָרנונג „הקב"ה מביא עליכם את המבול" 40 האָט דעם דור המבול ניט מעורר געווען צו תשובה 41]

(38) פרשי' פרשתנו ט, יד.

(39) פרשתנו שם, יא.

(39) ראה גם לקמו ע' 91 הערה 59.

(40) סנהדרין קת, א"ב, פרשי' פרשתנו ו, יד.

(41) ואף שאדה"ר קיין נתעוררו בתשובה ועד

נאָר) מיט (דעם אופן וכח פון) איר באַשאַפונג — „עולם על מילואו נברא" 36. דער באַשאַפן די וועלט איז אין אַז אופן פון „על מילואו".

אַבער אַז וועלט מצדה זאל קענען צוקומען צו זיכוך — דאָס האָט זיך אויפגעטאָן דורכן מבול 37: דער אויב-ערשטער האָט אַריינגעגעבן אַ נייע יכולת ותכונה אין וועלט, אַז זי גופא זאל קענען נזדכך ונתעלה ווערן.

און דאָס איז דער טעם וואָס דווקא דעמאַלט איז נתחדש געוואָרן די (טבע פון) מציאות הקשת: הגם אַז דער קשת שאַפט זיך דורך די קרני השמש און די עננים צוזאַמען, איז ער אַבער בעיקר פאַרבונדן מיט די עננים — ניט מיט די קרני השמש (בחי' שמש הוי'), וועלכע זיינען פשוטים — בגוון שלהם — און ווערן פאַנאָדערגעטיילט בגוויי הקשת דורך די עננים וועלכע נעמען זיך פון די אדים וואָס זיינען עולה פון ארץ, און די אדים וואָס זיינען עולה פון ארץ זיינען באופן (מזוכך) כזה אַז אין זיי זאל זיך אַפּשפיגלען דער אור השמש:

און וויבאַלד אַז די תכונה פון זיכוך הארץ (אַז וועלט גופא זאל האָבן די אפשריות פון זיכוך ועל"י) איז נתחדש געוואָרן לאחרי המבול — דערפאַר איז דוקא דאָן געווען דער ענין פון „את קשתי נתתי בענן": דער אויבערשטער האָט אַריינגעגעבן אין ענו (וואָס שאַפט זיך פון ארץ) דעם ענין פון קשת, ד.ה. אַז דער „ואד יעלה מן הארץ" זאל זיין

(36) ראה ב"ר פ"ב, ו. פ"ד, ז.

(37) שלכן לא הותר בשר עד אחרי המבול (סנהדרין נט, ב. פ"ש בראשית א, כט. פרשתנו ט, ג) — ע"ד אסור לאכול בשר" (פסחים מט, ב), „מפני שאינו יכול להעלות את הבשר כו', כי הבשר מגשם" (לקרות בהעלותך לא, ג, לג, ריש ע"ב, וראה שם תצא לו, ג. ברכה צז, ד. וב"מ).

און די נקודה איז די סיבה צו די ב' קצוות הנ"ל: מצד אחד, וויבאלד אז די וועלט גופא איז געוואָרן ראוי אז דער אויבערשטער, וועלכער איז „לא שניי חיי“<sup>43</sup>, זאל איר מקיים זיין — איז דעריבער איר קיום באופן פון „לא ישבותו“: פון דער צווייטער זייט — דאָס גופא וואָס נאָכן מבול איז דער אויבערשטער מקיים די וועלט מצד איר ענין, איז דעריבער איר קיום בחלישות (איז אז אופן פון „הלכו ימותם הלוך וחסור“), כפי אופן מדידת הנבראים — ניט ווי קודם המבול וואָס (וויבאלד אז דער קיום העולם דאָן איז געווען מצד חסדו של הקב"ה, איז) „היו ימיהם באורך“ [ווי עס שטייט אין תקוני זהר<sup>44</sup>, אז דאָס וואָס ס'איז געווען דאָן אריכות ימים איז וויילע די המשכה איז דעמאָלט געווען פון „ארך אפים“ (אריד אנפיו)].

יוד. די צוויי תקופות — די תקופה פון קודם המבול, ווען די וועלט איז געווען ווי זי איז מצד „למעלה“; און די תקופה שלאחרי המבול, ווען די וועלט איז געווען ווי זי איז מצד „למטה“ — זיינען געווען (כנ"ל סעיף ד') אַ הקדמה צו דער דריטער תקופה פון „שני אלפים תורה“, ווען עס האָט זיך אָנגעפאָנגען (בתור הכנה צו מ"ת) דער קישור פון „עליונים“ און „תחתונים“.

און דאָס איז אויך די הסכרה וואָס אברהם ושרה האָבן געבאָרן יצחקין דווקא אין זייערע עלטערע יאָרן (אברהם — הונדערט יאָר, און שרה — ניינציק יאָר), וואָרום דערמיט האָט זיך

דעריבער איז ניט פאַרבליבן קיין טעם אויף איר מציאות, און „וינחם ה' כי עשה את האדם גו' ויאמר גו' אמחה גו'“. (וויילע דורך דער ירידה פון וועלט און איר דערווייטערונג פון בורא, איז פון איר נסתלק געוואָרן דער רצון הבורא).

משא"כ לאחרי המבול, היות ס'האָט זיך דאָן אויפגעטאָן דער ענין פון טהרה וזיכוך אין וועלט גופא, אז אויך בשעת זי שטייט אין אַ מצב ירוד ביותר זאל זי קענען נתברר און נתעלה ווערן (ע"י עבודת התשובה) — דערפאַר איז דעמאָלט געווען דער כריתת ברית פון „ולא יכרת כל בשר .. ולא יהי עוד מבול וגו'“ — אין וועלכן מצב די וועלט זאל ניט זיין.

ט. עפי" הנ"ל וועט מען אויך פאַר-שטיין, אז די צוויי קצוות הנ"ל וואָס האָבן זיך אויפגעטאָן אין וועלט לאחר המבול — מצד אחד דער תוקף פון „לא ישבותו“, און מאיך גיטא: „הלכו ימותם הלוך וחסור“ — זיינען זיי ניט כסתירה זליז, נאָר אדרבה, זיי קומען פון דער זעלבער נקודה, וואָס איז נתחדש געוואָרן לאחרי המבול — דער קיום העולם מצד דעם „למטה“: קודם המבול איז די (התהוות און) קיום העולם געווען מצד רצון הבורא (מצד „חפץ חסד הוא“); און נאָכן חידוש פון טהרת הארץ ע"י המבול איז דער אויבערשטער איר שטענדיק מהווה און מקיים מצד איר ענין — מצד הטהרה והזיכוך שבה<sup>42</sup>.

שבטלה עיני הגיורה למטה (ביר ספכ"ב) — י"ל שזהו מצד שייכותם לגי'ע (שהרי גם קין נולד בגי'ע — פרשיי בראשית ד, א) שלמעלה מן העולם.

42) אין לזה סתירה ממה שארז"ל (פסחים ק"ח, א) (וכל) הכיו דורות קודם מית ניוונו בחסדו של הקב"ה — כי בזה גופא כו"כ דרגות. וראה הנסמן לקמן הערה 47.

43) מלאכי ג, ו. ולהעיר מהמבואר (תרי"א עב, ג) בענין מלכות דוד שגלגלה מבחי' כי לא אדם [ובאוה"ת וירא (כרד ד') תשד, ב: שאין בזה שנינים אני הוי' לא שנית]... לפי שבחי' דוד היא בחי' מלכות ונעוץ תחלתו בסופו.

44) ת"ע בסופו.

וואס איז אין איר אריינגעגעבן געוואָרן דורך דער שביטה פון מלאכת הבריאה<sup>49</sup>.

און וויבאלד אַז יעדער וואָך חזר'ן זיך איבער די זעלבע ענינים פון דער ערשטער וואָך, פון שבעת ימי ברא-שית<sup>50</sup> — דעריבער ווערט יעדער שבת נמשך אין וועלט דער ענין ה'מנוחה'.

יב. היות אָבער אַז דער ענין המנוחה דשבת איז העכער פון אַלע זעקס טעג (און די בריאה שבהם), פון מציאות העו-לם<sup>51</sup>, און וועלט איז ניט קיין „כלי" צו דעם — וכמבואר בכ"מ<sup>52</sup> אַז שבת איז בחי' שלמעלה מהזמן — דעריבער ווערט נמשך דער ענין ה'מנוחה' (באופן גלוי וניכר) נאָר אין פנימיות העולם, אָבער אין חיצוניות העולמות איז ניט קענטיק קיין חילוק צווישן שבת און ימי החול<sup>53</sup>.

בנוגע אידן, וואָס זיי טוען אויף דעם פאַרבונד פון וועלט (תחתונים) מיט העכער פון וועלט (עליונים) — ווירקט ביי זיי בגילוי דער אור פון שבת אויך אויף זייער מציאות. וכידוע אַז די נשמה יתירה וואָס ווערט נמשך בשבת פועלית

אויסגעדריקט דער קישור פון די צוויי תקופות הנ"ל: אע"פ אַז „בימי אברהם נתמעטו השנים"<sup>45</sup> (נאָך מער ווי אין די עשרה דורות שמנח ועד אברהם)<sup>46</sup> צוליב דעם וואָס די המשכה דאָז איז גע-ווען (ניט פון בחי' „ארך אפים", וואָס איז העכער פון וועלט, נאָר) פון אַ מדריגה וואָס איז לפי ערך העולמות<sup>47</sup> — אע"פ, האָבן זיי געבאָרן יצחק'ן אין דעם עלטער, ווי ס'איז געווען דער סדר קודם המבול, ווען די המשכה איז געווען פון בחי' ארך אפים.

און דער קישור פון די צוויי תקופות און מצבים שבעולם פון „עליונים" און „תחתונים" איז געקומען בגלוי אין לידת יצחק — דער ערשטער געבאָרן אַלט איד, וואָס בניו האָבן מקבל געווען די תורה, ווען ס'איז געוואָרן בפועל דער קישור פון „עליונים" און „תחתונים".

יא. בכדי אַז אידן זאָלן קענען פאַר-בינדן און מחבר זיין די וועלט (תחתונים) מיט דער דרגא (אין אלקות) וואָס איז העכער פון וועלט (עליונים) — איז די וועלט באַשאַפן געוואָרן (מלכתחילה) אין אַזאַ אופן אַז זי האָט אין זיך אויך דעם ענין השביתה פון מלאכת הבריאה (פון דער וועלט).

ווי רש"י זאָגט אויפן פסוק<sup>48</sup> „ויכל אלקים ביום השביעי": „מה הי העולם חסר מנוחה באת שבת באת מנוחה כלתה ונגמרה המלאכה" — אַז די מלאכת הבריאה פון די ששת ימי בראשית האָט זיך ניט פאַרענדיקט מיט באַשאַפן די מציאות פון וועלט, נאָר מיט דער „מנוחה" (מיט — ניט מציאות)

49 ראה בארוכה תפארת ישראל (להמהר"ל) פ"מ.

50 ראה ד"ה ויהי ביום השמיני תשיד פ"י: שהו ימי ההיקף שחזרין חלילה. וראה בהנסמן בהערה

52 ראה שבת ק"ח, סע"א: נחלה בלי מצרים. וראה ב"ר פ"א, ז': „עקב שכתוב בו שמירת שבת .. ירש את העולם שלא במדה".

53 לקרת שהיז כה, סע"א. אה"ת שבועות ע' פו. ברכה ע' אלתצא. אלתצט. ד"ה ויהי ביום השמיני שם. ובכ"מ.

54 ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 221 (וש"ג), דזה שבשבת הוא עליית חיצוניות העולמות, היינו רק חיצוניות המחשבה, אבל לא בחי' הדיבור עצמה [שלבן ישנן השפעות ביום השבת, מכיון שהן מבחי' הדיבור (משאיכ' המן שהוא מבחי' המחשבה)].

45 פרש"י ל"ך י"ו.

46 ראה בהנסמן לעיל הערה 23.

47 ראה לקמו' ע' 67 והערה 25 שם.

48 בראשית ב, ב.

און דעריבער בשעת א בן נח עני-  
דערט זיין אופן ההנהגה מצד הבריאה,  
דערמיט וואָס ער וויל „אויפטאָן“ אין  
וועלט דעם ענין פון שבת, איז ער חייב  
מיתה — ער פאַרלירט זיין מציאות,  
ווייל דאָס איז היפּך הכוונה צוליב וועל-  
כער ער איז באַשאַפּן געוואָרן.<sup>54</sup>

יד. דאָס איז אויך דער טעם וואָס די  
אזהרה צו בני-נח אַז זיי זאָלן ניט באַ-  
שטימען אַ טאָג אַלס שבת איז אָנגע-  
דייטעט אין „לא ישבותו“ — וואָס  
רעדט, כפשוטו, וועגן סתם שביתה פון  
„זרע וקציר וגו'“ (און ניט וועגן שביתה  
אַלס שבת) — ווייל דאָס וואָס בני נח  
זיינען מושלל פון שבת קומט אַלס  
תוצאה פון „לא ישבותו“ בנוגע די זעקס  
עתיים: וויבאַלד אַז לאַחרי המבול האָט  
דער אויבערשטער איינגעשטעלט די  
וועלט אַז זי זאָל זיין אין דעם תוקף  
המציאות ביז דעם אופן פון „לא  
ישבותו“ — דעריבער<sup>55</sup> טאַרן (די בני

א שינוי אויך אין דער טבע פון נפש  
הבהמית [וואָס דערפאַר איז אויך אַז עס  
הארץ ניט משקר בשבת<sup>54</sup>], און אפילו  
איז דער טבע פון דעם גוף<sup>55</sup> הגשמי<sup>56</sup>:

משא״כ בנוגע לכללות העולם — ווי-  
באַלד אַז ער איז מוגדר אין גדר פון זמן  
ומקום, וואָס איז פאַרבונדן מיט „תנועה“  
(היפּך פון „מנוחה“)<sup>57</sup> — קען אין אים  
ניט מאיר זיין בגילוי דער ענין המנוחה,  
וואָס איז פאַרבונדן מיט העכער פון זמן  
ומקום<sup>57</sup>.

יג. דאָס איז אויך דער טעם וואָס  
דער ענין פון שביתת שבת איז מושלל  
פון אַ בן-נח — ביז אַז מטעם זה טאַר  
ער אויך אַז אַנדער טאָג פון ימות החול  
ניט מאַכן „כמו שבת“:

די כוונת הבריאה איז, אַז די וועלט  
(כולל אויך דעם סוג המדבר) זאָל זיין  
„חסר מנוחה“, זאָל זיין אין דעם סדר  
פון „תנועה“ (און מלאכה), וואָס איז  
פאַרבונדן מיט דער מציאות (זמן און  
מקום) פון וועלט (וועלכע איז באַשאַפּן  
געוואָרן במלאכת הבריאה אין די ששת  
ימי בראשית) — און אין אַט דער וועלט  
זאָל אידן אַריינבריינגען די מנוחה פון  
שבת וואָס איז העכער פון מציאות  
העולם<sup>58</sup>.

כניל — שמר את השבת (ביר פס"ד, ד. ושי"ג. פרשי  
תולדות כו, ה. וידוע השקו"ט במפרשים איר הי  
מותר לו לשבות).

ולעיר מבי"ר (דלעיל הערה 51): „אברהם שאין  
כתוב בו שמירת שבת (בפירוש אלא וישמור  
משמרתיו — פרשי' שם) .. יעקב שכתוב בו כ"י —  
ראה אוה"ת חיי שרה (ככו, א) ד.אברהם יוצחק זהו  
רק הכנה לבחי' הוויג (דמית) ועיקר הוויגו הי ע"י  
יעקב כ"י, עיי"ש.

59) ראה גם חדא"ג מהר"ל סנהדרין שם. מגלה  
עמוקות אופן רמט.

60) אלא שבזה גופא ב' תקופות: קודם המבול  
(וציווי „לא ישבותו“) — שאז עדיין לא נאטר שביתת  
שבת (אלא שלא נצטוו עלי'); לאחרי המבול —  
שנאסרו לשבות ממשנ' „לא ישבותו“ — כי לפני  
המבול, אף שהעולם לא הי' „כלי' לבחי' השבת  
שלמעלה מן העולם, מי' מכיון שעד אז קיום העולם  
הי' מצד „למעלה“ (כניל בפנים), לכן איז בחי' השבת  
מושללת מן הבריאה: משא״כ לאחרי המבול,  
כשנמשך התוקף ד.לא ישבותו“ בהבריאה, הרי אז  
בחי' השבת (לא רק שאינה יכולה להתקבל בעולם,

54) ירושלמי דמאי רפ"ד. וראה לקו"ש ח"ד ע'  
1038 הערה 24.

55) וכמחזיל שאינו דומה אור פניו של אדם  
בשבת כו' (ביר פ"א, ב. מכילתא יתרו ועוד. וראה  
נ"כ שו"ע אה"ע סס"ב סי"ח).

56) כמו שהעיד ע"ז אחד מן גדולי חכמי  
הרופאים, שביליל שבת ויומי ש שינוי גדול בדפק  
שניד ישראל, מחמת הארת אור העונג העצמי  
דיחידה כ"י (ת"ח ויקהל תרלב, א).

57) ולהעיר משבת (ק"ט, א). תבלין אחד ..  
ושבת שמו .. כל המשמר שבת כ"י ושאינו משמר  
כ"י. אבל להעיר מסמבטיון (כניל הערה 15) ועוד  
(ראה קה"י ע' שבת בתחילתו).  
58) וגם אברהם — התחלת „שני אלפים תורה“,

נח) ניט אריינבריינגען אין איר דעם ענין  
הבל'ג (העכער פון מציאות) פון שבת<sup>61</sup>,

כיון שקיומו מצד ה'למטה' שבו — כ"א ש'מושללת  
היא ממנה.

(61) וזהו ג"כ מ"ש הרמב"ם (הל' מלכים שם)  
שהטעם ד'עכרים ששבת כ"א הוא לפי ש'אין מניחין  
אותן לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן כ"א,  
ושייכותו ל'לא ישבותי' — כי מצד התוקף ד'לא  
ישבותי' — תוקף במציאות העולם — נשלל מבינ  
ענין של 'דתי' ומצוה שלמעלה מן העולם.

[ועפ"י המבואר בפנים, שהמנוחה דשבת היא  
(בגילוי) ענין שלמעלה ממצויאות העולם, מובן גם  
החילוק שבין מצות (ת"ת ו)שבת לשאר מצות  
התורה, ש'בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות  
התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה  
כהלכתה' (רמב"ם שם ה"י), משא"כ ת"ת ושבת  
שאסורים לעשותן כהלכתן בכל ענין (אפי' כדי  
לקבל שכר) \* — כי ב' מצות אלו, עצם עשייתן

(\* שזהו הטעם דב' מצות אלו נאסרו בפ"ע  
(עכורים שטסק בתורה .. עכורים ששבת כ"א) — אף  
שלאורה נכללין הן ב'כללו של דבר אין מניחין  
אותן כו' ולעשות מצות לעצמן מדעתו כ"א — כי הן  
אסורין בכל אופן (משא"כ שאר המצות אסורין רק

וויילע דאָס איז כסתירה צו (תוקף  
ה)מציאות פון וועלט<sup>62</sup>, ווי דאָס נעמט  
זיך פון, כביכול „אני הו'י' לא שניתיי"<sup>63</sup>.

(משיחות ש"פ נח תשכ"א, תשכ"ד)

וקיומן מורה על ענין שלמעלה מן העולם, ולכן  
קיומן אסור לבינ' (גם אם כוונתם היא, כדי לקבל  
שכר). ולהעיר ממאירי סנה' שם: שזה נראה כמי  
שהוא מבני עמנו כו' אבל שאר מצות אין מונעין  
הימנו כו'.

(62) ראה גם בית האוצר (להר"י ענגל) בתחילתו.  
(63) ע"ד המעלה שבהנהגה טבעית (המשך  
תריסו ע' קנו — בס' העקדה שער לח בתחלתו).

באומרו שנצטוה עליי' (רדב"ן שם). וראה מאירי  
שם: שאין מניחין אותו לחדש בו ולקבוע יום חג ..  
אבל שאר מצות אין מונעין הימנו .. וכן הדין אם  
עסק בתורה .. ראוי ליענש כו'. ולהעיר גם מחדא"ג  
מהרש"א סנה' שם, ש'דוקא באלו הב' מצוות (תורה  
ושבת) .. אצל העכורים היפך זה לחייב מיתה  
בעשייתו, לפי שב' מצוות אלו הן מאורסות  
לישראל, עיי"ש.

נח ד

זיין די מצות (ניט מצד „הכרע הדעת“, נאָר) „מפני שצוה בהוּ הקב״ה בתורה“:

און דאָס מיינט דער תנא מיט „חביב אדם שנברא בצלם“: דערמיט גיט ער אָן אַנווייזונג ווי אַזוי אַ איד דאַרף (און קען) באַווירקן „כל באי העולם“ צו אויט־פאַלגן מצוות הקב״ה צו זיי — דורך מסביר זיין זיי זייער חביבות, „שנברא בצלם“, וואָס דעריבער איז „מוטל עליו לעשות רצון קונו“.

ב. עס איז מוכן ופשוט, אַז אפילו לויט דעם פירוש אַז „אדם“ דאָ מיינט דעם גאַנצן מין המדבר, איז עס אַבער כולל אויך אַ בן ישראל, וואָס איז זיכער „נברא בצלם (אלקים)“.

און דאָס איז מתאים מיט פירוש כ״ק מ״ח אדמו״ר<sup>1</sup>, אַז „צלם“ מיינט די נפש השכלית וואָס איז פאַראַן סיי ביי אידן און סיי ביי בני נח; און דער כפל לשון המשנה — „חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם“ — גייט אויף די צוויי בחי, „צלם“: „חביב אדם שנברא בצלם“ גייט אויף דער נפש השכלית, „שבכללות מין האנושי, און „חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם“

א. עס שטייט אין משנה׳: „חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם שנאמר: כי בצלם אלקים עשה את האדם“.

זאָגט דער תוספות יו״ט, אַז פון דעם וואָס דער תנא ברענגט דעם פסוק „כי בצלם גוי“ וואָס איז געזאָגט געוואָרן צו נח ובניו איז מוכן, אַז מיט „חביב אדם כו“ ווערן געמיינט בני אדם בכלל, (אויך) בני־נח.

און דערמיט איז ער מבאר דעם שינוי הלשון, וואָס אין דער בבא נוצט דער תנא דעם תואר (חביב) אדם, און אין די ווייטערדיקע בבות (חביבין) ישראל — ווייל אין יענע בבות רעדט זיך וועגן דער חביבות (מצד די מעלות) וואָס זיינען דאָ נאָר ביי אידן (נקראו בנים למקום), „ניתן להם כלי חמדה“; משא״כ דער ענין פון „נברא בצלם“ איז דאָ ביי כללות מין המדבר.

און די נפק׳ם פון דעם לגבי אידן — וואָס צוליב דעם האָט מען דעם ענין אַריינגעשטעלט אין מס׳ אבות וואָס איז הוראות פאַר אידן בעבודתם הם — איז ער מסביר לויטן פסק דין פון רמב״ם: „צוה משה רבינו (ע״ה) מפי הגבורה לכּוּף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח“, און זיי דאַרפן מקיים

(7) שם בסוף הפרק (שדוקא או נק׳. חסידי אומות העולם. וראה לקמן סעיף ו).

(8) לשון רש״י לאבות שם. הובא בתרי״ט שם.  
(9) ראה תרי״ט ומד״ש שם, שלכמה פ׳ קאי רק על בני — מתאים להכלל (יבמות סא. רע״א), אתם קרויין אדם.

(10) ד״ה חביב אדם תש״ב פ״א (ועוד). אוה״ת שבועות ד״ה חביבין ישראל בתחלתו (ע״פ המד״ש בשם החסיד זיל). וראה תרי״ט כאן (ע״פ המר״נ בתחלתו). ועוד.

(11) ד״ה חביב אדם שם רפ״ד.

(1) אבות פ״ג מ״ד.

(2) פרשתנו ט, ו.

(3) כ״ה בסדור אדה״ז. וראה שו״י נוסחאות למשניות שם.

(4) ראה ג׳כ השק׳ט בארוכה במדרש שמואל לאבות שם.

(5) ה׳ל מלכים פ״ח ה׳.

(6) כ״ה בתרי״ט. וברמב״ם לפנינו ליתא.

העולם לקבל מצות שנצטוו ב"ג, און נאכמער — זעהן אז דער קיום המצות שלהם זאל זיין (ניט מצד „הכרע הדעת“, נאָר) ווייל „צוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י מרעה שב"ג מקודם נצטוו בהן" —

דלכאורה תמוה בכלל: פארוואס איז דער קיום פון מצות ב"ג פארבונדן מיט אידן (אז זיי דארפן זען „לכוף את כל באי העולם“ צו מקיים זיין די מצוות) און מיט מתן תורה (ומשה רבינו)?

בנוגע דעם ציווי אויף אידן וואלט מען נאך געקענט מסביר זיין, אז דער אויבערשטער וויל אז אידן זאלן זיך פארנעמען מיט „יתקן את העולם כולו לעבוד את ה'“<sup>13</sup>, און דערפאר דארפן זיי באווייזן „כל באי העולם“ צו מקיים זיין רצון קונם:

עס איז אבער ניט פארשטאנדיק, פארוואס דארפן ב"ג מקיים זיין זייערע מצות (ניט ווייל אזוי האט דער אויבער-שטער געהייסן — צו אדה"ר כו"א — נאָר) ווייל „צוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י מרעה“<sup>14</sup>?

בשלמא וואס אידן דארפן מקיים זיין אלע זייערע מצות — אויך די אויף וועלכע זיי זיינען נצטווה געווארן פאָר מ"ת (ווי מצות מילה) — מצד דעם ציווי פון דעם אויבערשטן צו משה רבינו ע"ה

13) לשון הרמב"ם ה' מלכים ספ"א — גבי משיח. וראה מכתב ר"ח ניסן תשל"ב ורא ניסן תשל"ח ובהערות שם (נדפס בהגש"פ קה"ת תשמ"ו (ושלאח"י) ע' תרלו, תרצב).

14) סנהדרין נו, ב. רמב"ם שם רפ"ט. וראה אנציקלופדי תלמודית ע' ב"ג (ע' שמש ואילך), וש"נ.

15) ודוחק לומר שכונתו, כי לולא הקבלה משה או דברי תורה (ראה רמב"ם שבהערה הקודמת) אין ידוע בכלל ע"ד הציווי לאדה"ר.

וצע"ק מה שממשיך (בסוף פ"ח), אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת, ואינו שולל גם אם עשאן מפני ציווי ה' לאדה"ר.

מיינט די נפש השכלית שבישראל, וואס איר צלם איז העכער פון דעם צלם פון כללות מין האנושי (וכדלקמן סעיף ד).

אעפ"כ, פון דעם גופא וואס איז ענין ה"צלם" איז דא א צד השווה צווישן אידן מיט בני נח, איז פארשטאנדיק, אז אויך דער צלם פון א אידן איז

[ניט אזוי צוליב די ענינים ועבודות אין וועלכע ער איז לגמרי אויסגעטיילט פון ב"ג — ווארום דער זירון אויף די ענינים קומט אין די ווייטערדיקע בבות (און מעלות) שבמשנה „חביבין ישראל שנקראו בנים למקום. . שניתן להם כלי חמדה“, די (מעלות ו)חביבות וואס איז אויסגעטיילט פאר אידן אליין — נאָר בעיקר]

צוליב זיין עבודה אַלס און מיט ב"ג<sup>15</sup>; ד.ה. אז אויך אין דער עבודה איז נוגע (ניט נאָר אז א ב"ג איז „נברא בצלם“ — וואס דערפאר איז „מוטל עליו לעשות רצון קונו“ — נאָר אויך) אז עס איז דא בחי' צלם ביי אידן (נאָר ער איז העכער פון בחי' צלם שבכללות מין האנושי).

דאָרף מען פארשטיין: וואס איז נוגע אין דעם ענין פון „חביב אדם שנברא בצלם“ — בשייכות דערמיט וואס א ב"ג דאָרף טאן „רצון קונו“ דערפאר וואס „נברא בצלם“ (כפירוש התוס' יו"ט) — אז אויך ביי א אידן איז דא אט די מעלה וחביבות (נאָר אין א העכערן אופן, „חביבה יחירה נודעת לו כו"א)?

ג. עדיז דאָרף מען פארשטיין אין דער הלכה הנ"ל פון רמב"ם, אז עס איז דא א ציווי צו אידן „לכוף את כל באי

12) להעיר מהמבואר באריכה ב"ה חביב אדם שם (ספ"א ואילך) ובכ"מ, שנפש השכלית היא הממוצע בין נפח"א לנפח"ב, שע"ז דוקא הוא כירור נפח"ב.



ולכאורה פאָדערט זיך ביאור: דער ענין פון שכל איז צו מברר זיין דעם „אמת“ פון א זאך, וואָס דערפאַר איז די זאך פון שכל צו צוטראַגן זיך צו העכער פון (אייגענע נטיות און פניות — פון) זיך — „רוח .. האדם העולה היא למעלה“<sup>21</sup>, ניט ווי א בעל-חי וואָס „רוח הבהמה היורדת היא למטה“<sup>21</sup> —

היינט ווי קומט עס, אַז דער טבע פון נפש השכלית שבבני אדם, פאַרקערט, מוריד דעם מענטשן אין גסות ?

בשלמא דער שכל פון נפש הבהמית — דער שכל השייך למדות — וויבאַלד אַז דער שכל איז צוליב מדות, וואָס זייער ענין איז „הרגש עצמו“<sup>22</sup>, איז מובן אַז אויך דער שכל וואָס איז צוליב מדות ברענגט צו ישות, און פון דעם — צו גסות:

אַבער די נפש השכלית (אויך פון א בני אדם) איז דאָך ניט צוליב מדות, נאָר זי איז שכל צוליב דעם ענין השכל עצמו — ווי דער לימוד פון חכמת התכונה וכדומה — היינט פאַרוואָס זאָל אַט דער שכל דערפירן צו ישות וגסות ?

איז דער ביאור אין דעם: די אייגנ-שאַפט פון שכל צו צוטראַגן זיך צו העכער פון זיך, איז פאַרבוּנדן מיט דעם וואָס דער מענטש רעכנט זיך ניט מיט (זיין נטי' וכו') — מיט) זיך, ביטול עצמו. און וויבאַלד אַז דער שכל פון נפש השכלית איז אין עניני העולם וואָס ענינים איז ישות ומציאות<sup>22</sup>, דעריבער, ווערט אויך אין דעם שכל אַ הרגש פון ישות, וואָס דערלאַזט ניט דעם צו-טראַגן זיך צו העכער פון זיך כדבעי.

און דאָס וואָס די נפש השכלית פון א אידו — וואָס איז אויך השכלה אין עניני

בסיני<sup>16</sup>, איז פאַרשטאַנדיק, ווייל מ"ת האַט אויפגעטאַן אַ שינוי עיקרי אין אידו, וואָס דעמאָלט איז געווען בחירת הקב"ה בהם<sup>17</sup>, און דערפאַר איז געוואָרן אַ שינוי אויך אין זייערע (פריערדיקע) מצוות.

וואָס פאַר אַ שייכות האַט אַבער מ"ת צו בני<sup>18</sup> צו זאָגן, אַז פאַר מ"ת האַבן זיי מקיים געווען די מצוות מצד דעם ציווי ה' צו אדה"ר, און נאָך מ"ת — ווייל „צוה בהו הקב"ה בתורה . . ע"י מרע"ה“<sup>18</sup> ?

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים דעם ביאור פון כ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>19</sup> אין דעם יתרון פון דער נפש השכלית („צלם“) פון א אידן לגבי דער נפש השכלית שבכללות מין האנושי — אַז „אין איר (נפש השכלית שבנש"י) פילט זיך אַ רוחניות'דיקע איידלקייט, און הגם ער איז דאָך שכל אנושי בטבעו, דאָך האַט ער אַ קלעפ צו רוחניות'דיקע איידלקייט“;

משא"כ דער נפש השכלית פון א ניט-אידן איז אַ מגושם'דיקער פאַרשטאַנד. און ווי ס'איז מבוואר בכ"מ<sup>20</sup> וועגן לימוד חכמות חיצוניות, אַז זיי ברענגען דעם מענטשן צו אַ הרגש פון ישות, ביז דאָס פירט אים אַריין אין גסות וכו'.

(16) פיה"מ להרמב"ם ספ"ז דחולין. ובפי' מים חיים (להפ"ח) לרמב"ם הל' מלכים שם, דזהו ג"כ המקור למ"ש הרמב"ם (גבי בני) „והוא שיקבל אותו וכו'“.

(17) שו"ע אדה"ר או"ח סי' ס, ס"ד.

(18) והא שאמרו (סנה' ג' א.) כל מצוה שנאמרה לבני נשנית בסיני לזה ולזה נאמרה — אין הכוונה שבני מחוייבים בזה מצד הציווי בסיני, כא דלא שקלינתו להנך מבני וכדקיימי להו קיימי' (רש"י שם ד"ה לזה ולזה נאמרה).

(18) ראה גם לקוש' ח"כ ע' 146 ואילך. חכ"י ע' 132 ואילך בארוכה.

(19) ד"ה חביב אדם שם פ"א.

(20) ד"ה ויאמר משה (הא') תשי"ט פ"ב ואילך.

ועוד.

(21) קהלת ג, כא.

(22) ראה ד"ה ויאמר משה שם פ"ג. ועוד.

שבו, איז (ניט מצד דעם צלם, נאָר פאַר-  
קערט —) ווייל ער איז חביב האָט מען  
אים געגעבן דעם צלם: מצד דעם וואָס  
ער איז אַ איד — חיבה יתירה נודעת לו  
(ביז אַז) שנברא בצלם — דערביכער איז  
ער נברא בצלם, האָט מען אים געגעבן  
זיין נפש השכלית. און דוקא דאָן איז  
דער שכל (אויך) פון נפש השכלית  
בשלימותו (ביי אים איז דער טבע פון  
„רוח . . האדם העולה היא למעלה“).

1. און דאָס איז אויך די הסברה אין  
דער הלכה הנ"ל פון רמב"ם, אַז אַ איד  
דאַרף כופה זיין „כל באי העולם לקבל  
מצות שנצטוו ב"נ“:

כדי אַז די עבודה פון אַ ב"נ בקיום  
המצות שלו זאָל זיין כדבעי, קען מען  
זיך ניט פאַרלאָזן אויף „הכרע הדעת“  
שלו — ווייל זיין נפש השכלית קען אים  
דערפירן צו גסות וכז"ל — נאָר עס  
דאַרף זיין פאַרבונדן מיט אַ אידן. בשעת  
דער (נפש השכלית פון) ב"נ ווערט  
אַנגעפירט פון אַ אידן, וואָס זיין „צלם“  
(נפש השכלית) איז בשלימות, ווערט  
אויך דער ב"נ אין אַ מצב פון „רוח . .  
האדם העולה היא למעלה“.

און דערפאַר איז נוגע אין דעם „חביב  
אדם (בינ) שנברא בצלם“ אויך דאָס  
וואָס „חיבה יתירה נודעת לו (צו אַ אידן)  
שנברא בצלם“ (כנ"ל ס"ב) — ווייל אַ  
ב"נ דאַרף וויסן, אַז די שלימות פון זיין  
צלם איז אָפהענגיק אין דעם צלם פון אַ  
אידן.

און וויבאַלד אַז דער צלם שבבניי איז  
אַ מסובב דערפון וואָס ער האָט אַ נפש  
האלקית, פועל'ט די סיבה אין דעם  
מסובב מעין פון אירע אַייגנשאַפטן —

העולם (שכל אנושי) — האָט יע אַ  
„קלעפ צו רוחניות'דיקע אַיידלקייט“, איז  
דאָס (ניט אַזוי מצד עצמו, נאָר) ווייל אַ  
איד האָט אַ נפש האלקית וואָס איז  
העכער פון וועלט, וואָס זי פועל'ט אַ  
ביטול אויך אין נפש השכלית שבו. און  
דערפאַר זיינען אין נפש השכלית  
שבישראל פאַראַן ביידע זאַכן, „הגם ער  
איז דאָך שכל אנושי בטבעו דאָך האָט  
ער אַ קלעפ צו רוחניות'דיקע אַיידל-  
קייט“, כנ"ל.

ה. דערמיט קען מען אויך מבאר זיין  
ווי דער פירוש הנ"ל פון כ"ק מו"ח  
אדמור"ר אין דער משנה — אַז „חביב  
אדם שנברא בצלם“ מיינט די נפש  
השכלית שבכללות מין האנושי, און  
„חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם“  
גייט אויף דער נפש השכלית שבנשי —  
איז מרומז אין דער משנה:

„חביב אדם שנברא בצלם“ מיינט, אַז  
די חביבות האדם באַשטייט אין דעם  
(— איז דערפאַר) וואָס „נברא בצלם“;  
„חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם“  
מיינט אַ העכערע חיבה, די חיבה  
עצמית<sup>23</sup> וואָס צוליב דעם האָט מען אים  
באַשאַפן מיטן צלם אלקים, דער „נברא  
בצלם“ איז אַ תוצאה פון דער חיבה  
יתירה.

און דאָס איז דער חילוק צווישן „צלם“  
פון אַ ב"נ און „צלם“ פון אַ אידן:

ביי אַ ב"נ איז זיין חביבות מצד דער  
נפש השכלית (צלם) שבו; די חביבות פון  
אַ אידן, וועלכע איז פאַרבונדן מיט צלם

23 במפרשים פירשו, שהחיבה יתרה היא בזה  
שנודעת לו — שהקביה גילה ופירסם לו מעלתו  
והיחבו בו, ע"ש. אבל ע"פ זה צעיק כפל הלשון,  
הדוליל „חיבה יתרה נודעת לאדם שנברא בצלם“  
(ועד"ז בבבא הב' והג'), שזה כולל ב' עניני החיבה  
(עצם המעלה, ושזה באופן ד. נודעת לו“).

24 ראה גם תו"ט כאן, דלשון המשנה „נברא  
בצלם“ — בהשמטת חיבת „אלקים“ — הוא „לפי  
שהם חסרים באמת מידעת אלקים“, ע"ש באורך.

צוויי באזונדערע מדריגות: „חביבין ישראל .. חיבה יתירה נודעת להם שנקראו בניו למקום“ גייט אויף „גופם של ישראל“ און „נפש האלקית ומעלת הנשמה“: און „חביבין ישראל .. חיבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה“ גייט אויף גליא שבתורה און פנימיות התורה;

אויך אין דעם איז די כוונה (ע"ד הנ"ל בנוגע דעם כפל הלשון אין דער ערשטער בבא), אז „חביבין ישראל“ איז אָפּהענגיק אין דעם „חיבה יתירה נודעת להם כו“:

די חביבות פון „גופם של ישראל“ הענגט אָפּ פון „מעלת הנשמה“, ווי גע-רעדט אַמאַל באַרוכה<sup>27</sup>, אַז די בחירת הקב"ה אין דעם גוף<sup>28</sup> פון אַ אידן ווערט נקבע אין גוף בפנימיותו דורך דער עבודת הנשמה [וואָס דערפאַר קען זיין אַ מציאות פון „אלו שאין להם חלק לעוה"ב“<sup>29</sup> — שגופן כלה<sup>30</sup> — אע"פּ אז בנוגע די נשמה פון אַ אידן איז ניט שייך דער ענין ההפסד ח"ו];

וועד'ן בנוגע גליא שבתורה און פנימיות התורה: בשעת מען לערנט גליא שבתורה און עס איז דאָ אויך פנימיות התורה, איז דער לימוד הנגלה — נעשית לו סם חיים<sup>32</sup>.

(ממאמר ושיחת ש"פ שלח תשל"ו)

(27) ראה בארוכה לקושי חייח ע' 409 הערה 71.

(28) תניא פמ"ט.

(29) סנהדרין ר"פ חלק.

(30) נסמן בתשובות וביאורים (קהית, תשל"ד) סי' ח"י ס"ד, ע"ש.

(31) ראה תשובות וביאורים שם (סי' וד').

(32) יומא עב, ב. עיי"ש. נתי בארוכה בקונו ע"ה"פיה, פ"ג ואילך. וראה סדיה חביב אדם שם, ובכ"מ.

(\*) נדפס בס' אגיק אדמו"ר שליט"א ח"א ע' קמא ואילך. המירל.

דעם טבע הביטול אין נפש השכלית (כנ"ל) — דערביבער, איז די שלימות העבודה פון אַ בניו וואָס ברענגט אים אַריין אין סוג פון „חסדי אומות העולם“, פאַרבונדן דערמיט וואָס ער טוט זיינע מצות ווייל „צוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י מרע"ה“, אַז ער טוט זיי אַלס אַ תוצאה פון דעם גילוי פון מ"ת<sup>25</sup>, ווען אידן האָבן באַקומען זייער (מעלה —) חביבות עצמית (נקראו בניו למקום און ניתן להם כלי חמדה).

[דערמיט איז אויך פאַרשטאַנדיק דער המשך אין רמב"ם: „אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת .. (ו)אינו מחסידי אומות העולם ולא<sup>26</sup> מחכמיהם“ — דלכאורה תמוה: וויבאַלד ער טוט זיי „מפני הכרע הדעת“, פאַרוואָס איז ער „לא מחכ"מיהם“? — נאָר ווייל בשעת עס פעלט ביי דעם ב"נ די הכרה ווי ער איז אַפ-הענגיק פון אידן און מתן תורה, ווערט סוף-סוף אַ חסרון אויך אין שכל שלו].

ז. ע"פ כהנ"ל וועט מען אויך פאַר-שטיין די נקודה משותפת פון דעם כפל לשון המשנה אין דער ערשטער בבא מיט די ווייטערדיקע צוויי בבות — „חביבין ישראל שנקראו בניו למקום חיבה יתירה נודעת להם שנקראו בניו למקום כו“ חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה חיבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה“:

אויך אין די צוויי בבות איז כ"ק מו"ח אדמו"ר מפרש<sup>31</sup> דעם כפל הלשון שבכל בבא — „חביבין ישראל כו“ חיבה יתירה נודעת להם כו“ — אַז דאָס גייט אויף

(25) ראה גם לקושי ח"ד ע' 1094. וראה ליקוט פירושים לתניא פ"א (ע' מח).

(26) כ"ה הגירסא הנפוצה בדפוסים. אבל כו"כ גרסי „אלא מחכמיהם“ (נסמן באנציקלופדי תלמודית: ע' בניו בסופו, ע' גר תושב הערה 11. וכ"ה הגירסא בכתי התומנים). וראה לקושי ח"כ ע' 141.

נח ה

אויסער דעם פשוט'ן טייטש פון בחרן — איז דער שטאט חרן — האָט דער וואָרט נאָך אַ ענין (אַפטייטש) די באַדייטונג פון „חרון (אף)“ וואָס פאַר אַ שייכות האָט דער ענין פון חרון אף צו דעם פסוק? איז רש"י מפרש, אַז ביז אברם'ען איז געווען חרון אף של מקום.

עס איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק: רש"י'ס טייטש פונעם וואָרט בחרן („חרון אף“) מוז דאָך מתאים זיין צום תוכן פון דעם פסוק — און איז פסוק רעדט זיך ניט וועגן אברם'ען, נאָר וועגן תרח'ן: „וימת תרח בחרן“ — טאָ פאַרוואָס זאָגט רש"י „עד אברם חרון אף“, ער האָט לכאורה געדאַרפט פאַר-בינדען דעם ענין פון „חרון אף“ מיט תרח'ן? \*

ב. איז דער ביאור אין דעם: ווי-באלד דער פסוק זאָגט „וימת תרח בחרן“, איז אויב מען זאָל לערנען אַז דער „חרון אף“ של מקום איז געווען אויף תרח'ן, וואָלט מען דאָך געמוזט זאָגען אַז דער „חרון אף“ אויף אים איז געווען ביז צו זיין מיתה'. אָבער אַזוי קען מען ניט לערנען, ווייל לויט רש"י'ס שיטה' האָט תרח תשובה גע-טאָן אַ ליינגען זמן פאַר זיין טויט'.

א. ביים סוף פון דער סדרה שטעלט זיך רש"י אויפן וואָרט „בחרן“, און איז מפרש: „הנר'ן הפוכה: לומר לך עד אברם חרון אף של מקום (בעולם)“.

דער פשוט'ער פשט פון דעם איז (ניט אז די ור'ן הפוכה מיינט „עד אברם חרון אף של מקום“ — וואָרום וואָס פאַר אַ שייכות האָט אָט דער ענין צו אַ נר'ן הפוכה — נאָר) אַז די נר'ן הפוכה קומט צו מרמז זיין, אַז

(1) יש מפרשים (מנחת שי. מושב זקנים) דלא קאי על נר'ן דחרן, כ'א שיש נר'ן הפוכה לאחרי תיבת חר'ן. אבל ממש רש"י „הנר'ן הפוכה“ — כ'היא הידיעה — מוכרח שכוונתו להנר'ן שבתיבת חר'ן (וכמ"ש בס' זכרון (להר"א בקראט הלוי), מהרי"ק, ועוד בכוננת רש"י). וראה פרש"י בהעלותך (י, לה) ש'ששוא לאחרי התיבה אומר „מלאחריו“.

(2) ראה מנחת שי שאינה „הפוכה“ ממש, עיי'ש, ולפי אחד — שהיא כפופה (ולא פשוטה) — אבל פרש"י אפי' לפרש כל וכפי שדובר כמ"ס, פרש"י כתב פירושו (גם) בשביל בו ה' למקרא ולכן מוכן שצ"ל בלשון ברור, וגם בנר'י'ד: „הפוכה“ — פירושו כפשוטו, השיניי הוא רק זה שנהפכה.

והנה לכאורה עדיין אינו ברור כיון שבה גופא אפ"ל ב' אופנים: א) מימין לשמאל — שהי"ד שבראשה של הנר'ן פשוטה הוא על צד ימין (ע"ד מ"ש במחזור ויט"י — בסופו); ב) מלמעלה למטה — הי"ד הוא בתחתיתו של הקו

ואינו, כי לרש"י הפוכה פ"י פשוט — מלמעלה למטה, ועד כדי כך שמטפיק כתבו „הפוכה“ — ראה פרש"י וירא (יט, כה). ושם מתרץ זה שלא נאמר „כל הערים“ והחידוש הוא שבסלע אחד יושבות.

אבל „הנר'ן (הפוכה)“, שהיא של תיבת חר'ן (כבהערה הקודמת), היא נר'ן סופית כד"נה, פשוטה. וראה לקמן סי"ג.

(3) כ'ה בכמה דפוטים. וראה לקמן הערה 7.

(4) כבד"ק כאן: כי בחרן אף האיל המיתו.

(5) לך טו, טו. (וראה רד"ק: ויש דרש אחר שעשה תשובה כו'). וכי'מ פשוטו של מקרא כאן — עי'פ פרש"י (יא, כח) המאורע באור כשדים ולאח"ז נאמר ויקח תרח גר' ויצאו אתם מאור כשדים — שהוא ע"ד פרש"י לפני זה (י, יא) כמן הארץ ההיא יצא גר'.

(6) ראה פרש"י לך שם שבזמן ברית בין הבתרים (כבד') עשה תרח תשובה (ולא שנתבשר

האט דאך ניט צו טאן מיט תרח באזונדער; ובפרט אז ער האט דאך תשובה געטאן קודם מיתחו?

אויף דעם זאגט רש"י „עד אברם כו'": דאס האט א שייכות צו „אברם" — צום פסוק גלייך נאך דער גוין הפוכה — „ויאמר ה' אל אברם לך לך". ד.ה. מיט דער גוין הפוכה אין דעם וואָרט „בחרתי" אין די תורה מרמוז, אז ביו אברם'ען אין געווען חרון אף של מקום, און מיט „אנקר-מען" פון אברם, וואָס התחיל להאיר — ער האָט באַלויכטן דעם עולם מיט ג-טלעכקייט, ווי עס שטייט „ויקרא שם בשם הוי' אל-עולם" — האָט זיך אָפּגעטאָן דער חרון אף פון עולם.

ג. מען דארף נאָך אָבער פאַר-שטיין: אמת טאַקע, אז נאָכען וואָרט בחרן קומט באלד דער פסוק „ויאמר ה' אל אברם גו' — עס איז אָבער פאַרט שווער צו לערנען אז די גוין הפוכה פון בחרן זאל זיך באַציען צו אַ ווייטערדיקען פסוק 10?

איז דער ביאור אין דעם: אַ גוין פשוטה איז אַן אות (סופית) וואָס אונז טערשטרייכט אַ סוף און ענדע (פון וואָרט) און אין די אותיות סופיות גופא האָט עס דעם אויסזען 11 פון אַ קו ארוך וואָס טיילט פאַנאָדער צוויי צדדים, און אין אַן אופן פון הפסק

דעריבער מוז רש"י לערנען, אז דער חרון אף של מקום, וואָס איז מרומז אין דעם פסוק, איז ניט אין שייכות מיט תרח'ן, נאָר עס מיינט דעם אוי-בערשטנ'ס „חרון אף" וואָס איז געווען אין וועלט בכלל 1.

דערביי ווערט אָבער די שאלה: אויב אַזוי, וואָס פאַר אַ צוזאַמענהאַנג האָט דער „חרון אף" אין עולם מיטן פסוק „וימת תרח בחרתי" — דער חרון אף

אברם עדין כבישמעאל (שם) \* והבית ה' כהיות תרח בן קם שנים (רש"י בא יב, מ).

ומה שפירשי בדיה „וימת תרח בחרתי" — שלא יזא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברהם כבוד אביו .. שהרשעים אף בחייהם קרויים מתים כו', היינו שאז ה' רשע — והרי לפי פרש"י הניל כבר עשה תשובה לפניו, כשהי אברהם בן שבעים שנה; ולאידך: ע"פ פרש"י שתרע עשה תשובה למה נצטווה אברהם, לך לך גו מבית אביך?

ויל בהקדים התמי: כיון שתרע עשה תשובה: (1) למה נתעבב (תרח) בחרתי (2) למה לא נורק (ע"י נמרוד) לכבשן כמו הרין ועכציל — שהי תשובתו בחשאי (ועדין בנוגע לאשור וכי' ראה הערה הקודמת).

ועפ"י גם יומתק ל' רש"י. שלא יזא הדבר מפורסם לכל ויאמרו וכי'.

ויש להאריך בכהנל. וראה לקרש חיה ע' 307 האילך בכ"ז בארא.

(7) בפרט להגירטא (ראה לעיל הערה 3). חרון כו בעולם.

אבל גם אם לא גרסינן תיבת „בעולם" — ציל שכונת רש"י היא שהחרון אף של מקום לא הי על חרה, כיא על הדור בכללותו, כיון שלא העתיק רש"י בתחילת הדיבור תיבת „תרח" (רק בחרתי).

(8) שמור פטיו, כו. וראה ביר פ"ב, ג.  
 (9) וירא כא, לג. וראה ג"כ פרש"י יב, ה. ולהעיר מבפרשתנו יא, כט: שכתת את צלמתי.  
 (10) גם אתיל (כניל הערה 1) דפירוש „גוין הפוכה" הוא שישנו גוין לאחר תיבת „בחרתי" אינו מיכן — שהרי גוין זה מרמוז דהפירוש של „חרון" הוא מל' חרון אף.  
 (11) ראה פרש"י (ב, ד) שלמים מצורת האותיות.

(\*) ויל שישודו של רש"י לפרש כן (ולחלק בין תרח וישמעאל) הוא מהנאמר כאן ויצאו אתם מאור כשדים, ובכהערה הקודמת.

(\*\*) אם גרסינן „ויעוד" (בכרמב"ן) לכאן רק לפי פ"י השני הי' רשע. אבל מפשטות ל' רש"י (ויעוד שהרשעים ולא כו' ויעוד שהי' רשע כו') משמע שפ"י השני לא פליג על פ"י הא' אם הי' רשע, אלא רק בהטעם למה קראו הכתוב מת.

דעמאלט; ב) אז דער „חרון אף“ איז געווען ביזן תקופה פון פ' לך — דעם צד השלילי, אז דעמאלט האָט אויפגע׳ הערט דער „חרון אף“.

וויבאלד רשׁי איז מפרש דעם וואָרט „בחרן“, האָט ער לכאורה גע׳ דארפט זאָגען (ווי לויט דעם ערשטן אופן) אז דער חרון אף האָט געדויערט ביזן סיום התקופה פון פ' נח — פאַר׳ וואָס זאָגט רשׁי „עד אברם כ״ו“, וואו די הדגשה איז אויפן אויפהער (ביטול) פונעם „חרון אף“?

איז אמת׳ן אָבער איז עס קיין קשיא ניט: די (תקופה פון) פ' נח שליסט זיך מיטן פסוק „וימת תרח בחרן“ — וואָס מיתתו של תרח (ווי רשׁי איז מפרש מיט איין דיבור פריער) איז געווען מער ווי זעכציק יאָר נאָך דעם ווי אברם איז געקומען אין ארץ כנען — ובכן קען דאָך רשׁי ניט זאָגען, אז ביז מיתת תרח האָט זיך געצויגען דער חרון אף של מקום אין עולם, וואָרום ווען אברם איז געקומען און דעם עולם באַלויכטן (ווייניגסטענס — זעכציק יאָר פאַר מיתת תרח) איז שוין נפסק געוואָרען דער חרון אף.

דעריבער איז רשׁי מדייק „עד אברם כ״ו“ — דערמיט אונטער׳ שטרייכט ער אַז דער הפסק פון דעם נ״ן, פון דעם חרון אף, הגם ער איז מרומז בסיום הפרשה, איז ער אָבער ניט פאַרבונדן מיטן זמן פון „וימת תרח“, נאָר מיטן כללותדיקן זמן פון סיום התקופה פון „עד אברם“ פאַר אברם׳ן; אין די עשרה דורות — דער אָנהויב תקופה פון אברם׳ען.

ה. עס פאָדערט זיך אָבער ביאור: צו וואָס דאַרף די תורה בכלל (שטעלן אַ נ״ן הפוכה און) דערציילן אַז במשך די עשרה דורות ביז אברם׳ען איז

גמור. וואָרום אין אַ נ״ן פשוטה<sup>12</sup> איז דאָך ניטאָ קיין איבערהאָק (ווי ס׳איז, למשל, דאָ אין אַ קר״ף, צווישן דעם ר״יש מיטן קו)־דורך וועלכע מען זאָל קענען דורכגיין פון איין זייט צום צווייטן.

און פון דעם וואָס די תורה האָט אויסגעקליבען משנה זיין דוקא דעם נ״ן פון „בחרן“ בכדי צו ווייזן אויף חרון אף,

און נאָכמער — נאָר דעם נ״ן, חאַטש לכאורה האָט מען געדאַרפט משנה זיין דעם גאַנצען וואָרט — וואָס איז דער וואָרט חרון (ובפרט אז ער שטייט בכ״מ בתורה<sup>13</sup> חסר וא״ו),

איז אַ רא״י אַז גלייכצייטיק ווערט דערין מרומז אַז דער חרון אף ווערט נפסק ביים סוף פון דער פרשה<sup>14</sup>. און דעריבער לערנט רשׁי „עד אברם חרון אף כ״ו“, ביז אברם׳ען איז גע׳ ווען חרון אף און ער איז דאָ נפסק געוואָרן.

ד. מען קען נאָך אָבער אלץ פרעגן: הגם אַז די נ״ן איז מרומז אויף אַ הפסק צווישן צוויי צדדים — ובעניננו: צווישן סיום פ' נח און התחלת פ' לך — עס זיינען דאָך אָבער פאַראַן צוויי אופנים ווי אזוי אַרויס צו ברענגען דעם הפסק: א) אַז דער „חרון אף“ איז געווען ביזן סיום התקופה פון פ' נח — דער צד חיובי, אַז דער „חרון אף“ האָט געדויערט ביז

12) ואף שכ״ה גם באותיות הסופיות „ך, ך, ך, ך“ — הרי באותיות הנל יש ציור נוסף על הקו, שזה מורה שיש בהו עוד תוכן בהוספה להתוכן של הפסק; משא״כ באות נ״ן פשוטה שאינה רק קו ארוך, היינו שזהו כל תוכנה.

13) בשלה, טו, ז, ועוד.

14) וראה ברשׁי כתיב: לומר לך עד כאן עד אברם כ״ו.

אָדער (ע"ד הפשט): עס איז פאַר-  
שטאַנדיק בשכל אַז אדם הראשון יצור  
כפיו פון דעם אויבערשטן דאַרף זיין  
דער מאַריך ימים ביותר (ווען ניט  
דער חטא עץ הדעת) און וואָס אַ דור  
ווייטער פון עס איז, בכלל, שוואַכער  
און נעענטער צו אריכות ימים פון  
אונזערע דורות.

ו. הגם אַז בפירוש, אין דרך הפשט  
איז דאָ רש"י ניט מבאר אַ טעם,  
פאַרוואָס די עשרה (עשרים) דורות  
האַבן מאַריך ימים געווען, איז ער  
דאָס אָבער מרמז על פי דרך הסוד  
שבתורה; און ווי גערעדט שוין פיל  
מאַל, אַז אין פירוש רש"י איז פאַר-  
באַהאַלטן "ינה של תורה" (פנימיות  
התורה).

רז"ל זאָגן <sup>20</sup> אַז די כ"ו דורות פאַר  
מתן תורה היו ניוונין בחסדו של  
הקב"ה. איז עס מבואר אין חסידות,<sup>21</sup>  
אַז אַט די דורות זיינען געשפייזט  
געוואָרן דורך דער מדריגה פון חסד  
שלמעלה מהשתלשלות, וואָס דאַרטן  
איז אַם חטאת גר' ורבו פשעיק מה  
תעשה לו אם צדקת מה תתן לו  
גר' <sup>22</sup>: ס'איז העכער פון דעם אַז  
מצוות און עבירות זאָלן פאַרנעמען אַן

געווען דעם אויבערשטנס חרון אף  
בעולם — ס'איז דאָך אַ דבר המובן  
מעצמו: וויבאַלד זיי האָבן אַזוי פיל  
געזינדיקט, געדינט ע"ז <sup>15</sup> וכ', איז  
פאַרשטאַנדיק <sup>16</sup> אַז דער אויבערשטער  
איז געווען ניט צופרידן פון זייער  
הנהגה, און ס'איז געווען חרון אף של  
מקום בעולם?

איז דער ביאור אין דעם: בשעת  
מען לערנט אין דער פרשה וועגן די  
מענטשן פון יענע דורות און מ'זעט אַז  
זיי האָבן מאַריך ימים געווען אַ סאך  
מער ווי 120 יאָר <sup>17</sup>, איז שווער צו  
פאַרשטיין: ווי קומט עס אַז רשעים  
זאָלן אַזוי פיל מאַריך ימים זיין?

קען מען דעריבער קומען צו אַ  
סברא, אַז טראַץ דעם וואָס זיי האָבן  
געזינדיקט, איז אָבער (מצד איזה טעם  
שהוא — לדוגמא: עס אחד ושפה  
אחת לכולם, שלום. כבוד אב — ווי  
רש"י זאָגט דאָ.) דעם אויבערשטן  
געווען געפעלן עפעס אין זייער הנה-  
גה און ער איז געווען צופרידן פון זיי  
— באַוואַרענט עס דעריבער די תורה  
דורך שטעלן אַ נר"ו הפוכה, אַז דער  
אויבערשטער איז פון זיי געווען ניט  
נאָר ניט צופרידן, נאָר אדרבה: ס'איז  
געווען חרון אף של מקום. אַי, ווי  
קומט עס צו זיי אַזא אריכות ימים?  
איז עס ווייל כך עלה ברצונו של  
הקב"ה, און דעם טעם דערפון ווייסן  
מיר ניט <sup>18</sup>.

(15) פרשי ד, כו, י ט. ועוד.

(16) במכשיכ וק"ז מחטא עץ הדעת, ענין ק"ז  
וכו.

(17) להעיר ממשנ' (בראשית ו, ג) והיו ימיו  
מאה ועשרים שנה. אבל ראה פרשי שם.

(18) ופשוט שאין רש"י צריך לתרץ, למה דרך  
רשעים צלחה (אבל צריך לשלול פ"י מוטעה  
בהפרשה לומר שלא הי' חרון אף כ"ו).

ועוד י"ל שגם קושי' מדוע דרך כ"ו מתורצת

ע"י ההודעה שהי' חרון אף בעולם, כי פשוט  
שהחרון כ"ו מביא עונשין בעולם (אף שלא  
נתפרשו — ראה פרשי' לעיל ד, טו, ה, כט).

ובלאהי"כ צ"ל"פ כן וגם ע"ד הפשט ופשוטו ש"מ  
דאם לא תאמר כן — מהו תוכן הענין דחרון

אף בעולם?

(19) היום יום ע' כד.

(20) פסחים ק"ח, א.

(21) אזהרת בראשית רפ"ח, א. קוני' ומעין מאמר  
ה' ואל"ך. וראה בארוכה ד"ה ויהי בשלח בטה"מ  
תקס"ב (ע' קמ"ז), תרא, תרי"ח ואזהרת (ע' סג).  
ועוד.

(22) איוב לה, ו"ו.

נאָר מיטן וואָרט „אָף“ איז מרומז דער ענין פון ווי ניזונין בחסדו של הקב"ה, בחי' חסד שלמעלה מהשתל-שלות — וואָרום „אָף“ ווייזט אויף דער בחי' פון אור שלמעלה מהשתל-שלות, כדלהלן.

ז. רש"י שרייבט אין פרשת בשלה<sup>27</sup> אַז חרון איז מגזרת „חרה“: און דער וואָרט „חרה“ געפינט מען ניט בלויז ביי אָף (חרה אָף<sup>28</sup>), נאָר אויך בשייכות מיט „גרון“, ווי עס שטייט<sup>29</sup> „נחר גרוני“, און ווי רש"י טייטשט אַז „נחר“ איז פון לשון „חרה“ (דער האַלז איז טרוקן).

אַט די צוויי פירושים זיינען אויך פאַראַן אין דעם ענין פון „חרון“: א) ווי רש"י טייטשט דאָ: חרון אָף של מקום; ב) חרון (עם הכולל) בגימטריא גרון<sup>30</sup> — און חרון (אותיות נחר) איז מרמז אויפן ענין פון „נחר גרוני“<sup>31</sup>, דער האַלז איז טרוקן, ובמילא קען דער קול ניט דורכגיין דעם גרון ווי עס דאַרף צו זיין.

דער חילוק צווישן די צוויי ענינים איז:

„גרון“ איז אַ ממוצע צווישן ראש, מוח און לב<sup>32</sup>. ד. ה. אַז די השפעה

אַרט<sup>23</sup> און דעריבער קענען פון דאַרטן מקבל זיין חיות אפילו עוברי עבירות<sup>23</sup>.

און אַזוי ווי ס'איז דאָ אַ כללות'די-קער אונטערשייד צווישן די כ"ו דר-רות פון פאַר מ"ת און די וואָס נאָך מ"ת, על דרך זה איז אויך דאָ אַ חילוק פרטי אין די כ"ו דורות גופא: די ערשטע צוואַנציק דורות, פאַר די „שני אלפים תורה“<sup>24</sup>, איז ביי זיי געווען דער ענין פון ניזונין בחסדו של הקב"ה שלמעלה מהשתלשלות מער — ווי ביי די לעצטע זעקס דורות<sup>25</sup>.

און אַט דעם ענין איז רש"י מרמז מיט די ווערטער „חרון אָף“ — לכאורה קען מען פרעגן: צו וואָס דאַרף רש"י מוסיף זיין דעם וואָרט „אָף“? דאָ איז דאָך נוגע בלויז דער וואָרט „חרון“, מיט וועלכן ער פאַר-טייטשט דעם רמז פון „חרון“<sup>26</sup>.

(23) אָף שאַפ"ל שמעשה התחננים אין להם שום תפיסת מקום (כדמוכח מזה גופא שהי' חרון אָף של מקום: וכו' מעונשי דור המבול וההפלה. וראה בארוכה ת"ח שם) — בכ"ז „מוותרים להם ביתר מכפי המדה והדין והמשפט כו" (ת"ח שם). (23') ראה לקיזו (ת"ע כסופו. וראה לקיזת ברכה צג. ריש ע"ב) דאריכות ימים דורות הראשונים היא מבחי' אר"ך אנפיו.

(24) סנהדרין צו, סע"א. ע"ז ט, א.

(25) ראה אוה"ת בראשית שם. ולהעיר, דבמשנה אבות (פ"ה מ"ב) עשרה דורות כו' עשרה דורות מנח ועד אברהם כו' להודיע כמה ארץ אפים לפניו — שהפ"י בזה הוא (כמבואר במקומות שבהערה 21) שקבלו מבחי' ארץ אפים' שלמע' מהשתל' — כולל רק עד אברהם. וראה לקיזו שם (בנוגע לאריכות ימים) ובגין דא נאברהם אתמר כו'. וראה שם לפני' ב' הנוסחאות — „ומאברהם" או „ומנח" (ובלקיזת שם — „עד נח").

(26) לכאוי הי' אפשר לתרץ ע"פ מ"ש רש"י בבשלה (טו, ח): כשאדם כועס יוצא רוח מנחיריו כו' וכך אָף וחרון שבמקרא אני אומר כן חרה אָף

כו' — אבל עדיין אינו מובן כיכ (נוסף לזה שהתלמיד עדיין לא למד פ' בשלה): כדי להדגיש ד. חרון' מלשון חרון, הי' מחאים יותר לכתוב חרון (ולא חרון אָף).

(27) שם.

(28) כפרשי' שם.

(29) תהלים סט, ד.

(30) לקיזת. להאריזל ר"פ ויצא. פ' וישב. ת"א וארא נח, ג. ועוד.

(31) לקיזת שם פ' וישב. ת"א ויצא כא, ג. ועוד.

(32) לקיזת שם. ת"א ות"ח וארא (ביאור לדי' לכן אמור). ובכ"מ.



און אויף דעם זאגט רש"י, אז אט אזא סדר, אז עוברי רצונו זאלן מקבל זיין די השפעה פון למעלה מהשתל-שלות, איז געווען בלויז „עד אברם“, ווייל דאס איז געווען א סדר פון שני אלפים תהו: אבער בעת עס האבן זיך אנגעהויבן שני אלפים תורה, איז נפסק געווארן דער „חרון אף“ — די השפעה פון למעלה מהשתל: דע-מאלט איז געווארן די התחלה פון מדידה ע"פ תורה, אז אלע השפעות מוזן דורכגיין עפ"י החשבון פון שכל התורה.<sup>34</sup>

ה. דאס איז אויך דער ביאור און טעם פנימי פון דעם וואס דער ענין פון „עד אברם חרון אף של מקום“ איז מרומז דוקא אין דעם שינוי פון א נר"ן פשוטה.<sup>35</sup>

מיט דער התחלה פון שני אלפים תורה, וואס האט זיך אנגעהויבן מיט אברהם אבינו<sup>36</sup>, איז נמשך געווארן דער אור מקיף אין א פנימיות, און בשעת דער אור שלמעלה מהשתל' שטייט אין א המשכה בפנימיות, קען פון אים ניט זיין קיין יניקה לחיצונים:

וכידוע<sup>37</sup>, אז פון בחי' המקיף שלמעלה מהשתלשלות קענען קליפות יונק זיין נאך בעת דער אור

פון שכל שבמוח וואס קומט אראפ אין די מדות שבלב גייט דורך דעם גרון: און בעת דער גרון איז אין א מצב פון „נחר גרוני“, דערלאזט עס ניט אז די השפעת השכל זאל אראפקומען אין לב. משא"כ אף איז העכער פון גרון און דער ענין פון „אף“ איז העכער פון חכמה, ווארום חכמה איז ראשית ההשתלשלות, אבער ריח דערלאנגט העכער פון השתלשלות.<sup>33</sup>

און דאס איז רש"י מדייק אין אונזער פסוק מיטן לשון „חרון אף“: דא ווערט ניט געמיינט חרון מלשון נחר גרוני, ווייל היות דא רעדט זיך וועגן די דורות פאר שני אלפים תורה, וואס זיינען געווען ניזון פון חסד של-מעלה מהשתל' (למעלה מהחכמה) — איז במילא דא ניט נוגע וואס עס טוט זיך מיטן גרון וואס איז א ממוצע צווישן חכמה און נידעריקער: דעריבער איז רש"י מדגיש וועגן „חרון אף“, וואס באווייזט אויף בחי' האור שלמעלה מהשתלשלות.

33) ד"ה והריחו תקסי"ב (ע' סד). לקרת מסעי ג, ד. שה"ש לג, א. ובכ"מ. וראה אדיר קל, ב. אד"ו רפט, א. רצד, א.

וראה שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו (פ"ג ופכ"ה), ד"ה והוא כחתן תרני"ז (פ"א ואל"ך) ד"ש ב' בחי' בריח: א) ריח דקרבנות שהוא ע"ד ריח המאכל (השי"ך לפה: ב) ריח דקטורת (שעלי נאמר (ברכה לג, י). ישימו קטורה באפי"ך (א"ף)) — שהוא ריח שהנשמה נהנית ממנו, בחי' עצם הנשמה שלמעלה מהתלבשות בנוף.

\*) וראה לקו"ש ח"ה ע' 402 (בהערה 102), בדפרטות, בריח עצמו: ריח דקרבנות הוא בנקב הימיני (חי"ן), ודקטורת — בשמאלי (חי"ן דחי"ן). ע"י"ש. אבל בסידור שער התפילין (ט, ג) משמע ד-חרון אף לא שייך לענין הריח שבאף (נקב השמאלי, בחי' חי"ן דחי"ן). אלא לענין נשימה שבו (נקב הימני, בחי' חי"ן). ואכ"מ.

34) ראה אוה"ת בראשית שבהערה 21 לענין ב אלפים תורה. וראה בארוכה מקומות שבהערה הנ"ל.

35) להעיר מבחי' כאן, דנר"ן הפוכה, יורה על התהו, ועד כאן נמנים שני אלפים תהו ומאברהם ואל"ך נמנים שני אלפים תורה וכ"י.

36) ע"ז שם.

37) ת"א ויחי (קג, ד) ד"ה ואני נתתי לך (וביאורו — באוה"ת תכט, א ואל"ך). תריח שמות (ד"ה ויאמר ג"ר למיילדות העבריות). ד"ה נח תרני"ט. ויגש תשי"ד, ועוד.

אין דעם ענין פון דער גרין פשוטה וואָס אין „ובו תדבוקו“<sup>43</sup>, אַז דער תכלית העילוי פון „ובו תדבוקו“ דאַרף מען ממשיך זיין למטה מטה, ביז אַז אויך בחי עשי זאָל זיין „כולו קודש לה“ וואָס דאָן „לא יהי יניקה לסטיא וחיצונים כלל“.

און די שני אלפים תורה זיינען אַ הקדמה והכנה צו שני אלפים ימות המשיח, וואָס דאָן וועלן נמשך ווערן אַלע מקיפים דעתה בפנימיות<sup>44</sup>, ובמי לא וועט זיין (ווי ער איז מסיים דאַרט אין לקוית) ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ<sup>45</sup> בביאת משיח צדקנו<sup>46</sup> בקרוב ממש.

(משחת ש"פ נח תשכ"ז)

פאַרבלייבט בכחי מקיף, משאיכ ווען דער אור מקיף ווערט נמשך בפנימיות, ווערט די השפעה נמשך נאָר אין קדושה.

און דאָס איז. מרומז אין אַ גרין פשוטה, וואָס מען געפינט אין איר צוויי ענינים וועלכע זיינען מהקצה אל הקצה<sup>47</sup>: (א) דער מספר פון גרין ווייזט אויפן שער הגרין וואָס איז העכער פון השתלשלות<sup>48</sup>. (ב) איר ציור און תמונה<sup>49</sup>, וואָס זי האָט אַ רגל ארוכה, ווייזט אויף המשכה למטה מטה<sup>50</sup>.

דאָס הייסט, אַז דער ענין פון גרין פשוטה איז צו ממשיך זיין דעם אור שלמעלה מהשתלשלות, דער „מעלה עד אין קץ“, אין „מטה עד אין תכלית“. וואָס דאָן ווערט בטל די יניקה לקליפות, און די השפעה קומט אַן בלויז לבחי הקדושה.

און ווי ס'איז מבואר אין לקוית<sup>51</sup>

38) אהית ראה ע' תרפא. ביאהיז להצ' ע' תנט.

39) ראה אהית וביאהיז שם דגין פשוטה (דוקא) הוא שער הגרין.

40) ראה שעהיהיא (פ"א. פ"ב בהגהה) תמונת האותיות מורה על ציור המשכה כו'.

41) תרא קי, ג. לקוית ראה כ, סע"ב. ביאהיז בהעלותך צ, א. מקומות שבהערה 38. ועוד.

42) שם. וראה אהית וביאהיז (להצ' צ) שם, שהמשכה למטה מטה המרוזמת בגרין פשוטה, היא מצד גילוי שער הגרין שבו.

43) ראה יג, ה.

44) ויומשכו שמים חדשים, מקיפים חדשים (ונעלים יותר, שאין שייך בהם יניקה ללעומיז).

45) זכרי יג, ב.

46) שהוא בחי מקיף ובחי פני. משמונה נסיכים ומבחי רועה \*\* (תרא לד, א ואילך. יהל אור ע' תרטז), מלך רוב (סהמיצ להצ' מצות מינוי מלך פ"ג).

\* ד"ה כי כאשר השמים (לקוית בסופו. ועוד).

\*\* ובשם (סוכה נב, ב) נחשב בנסיכים — י"ל מפני שזהו העיקר בו.

## לך לך

לפי זה אָבער ווערט שווער אינעם ערשטן פּאַל — „עשרה דורות מאדם ועד נח כו'“: וויבאַלד זיי זיינען אויך געווען „מכעיסין ובאין“, און נח איז געווען „צדיק גו' בדורותיו“, האָט דאָך נח געדאַרפט נעמען „חלקו וחלק חבירו (פון די עשרה דורות) בג'ע“?

ב. מפרשים<sup>4</sup> זיינען עס מסביר: היות אָז נח האָט ניט מתפלל געווען על אנשי דורו<sup>5</sup>, ער האָט זיך ניט אָפֿ-געגעבן מיט מקרב זיין די מענטשן פון זיין דור צום אויבערשטן און פועל זיין זיי זאלן זיך פירן כדבעי<sup>6</sup>, דעריבער איז זיין „זכה“ ניט געווען גענוג גרויס אָז ער זאָל נעמען „שכר כולם“:

משאִכ אברהם, וואָס האָט מפרסם געווען אלקותו בעולם („ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם“<sup>7</sup>) און האָט מקרב געווען מענטשן צום אויבערשטן, ווי חז"ל<sup>8</sup> זאָגן אויפן פסוק<sup>9</sup>, „ואת הנפש

א. עס שטייט אין משנה י': „עשרה דורות מנח ועד אברהם להודיע כמה ארך אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שבא אברהם אבינו וקבל שכר כולם“.

דארף מען פאַרשטיין: וויבאַלד די עשרה דורות זיינען געווען „מכעיסין ובאין“, ווי עס ווערט געזאָגט אין דער משנה גופא, טאָ וואָס פאַר אַ שכר האָט זיי געקומט וואָס אברהם האָט עס באַקומען?

נאָכמער, פריער זאָגט די משנה: „עשרה דורות מאדם ועד נח להודיע כמה ארך אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שהביא עליהם את מי המבול“ — ניט צוגעבנדיק אָז נח „קבל שכר כולם“; און ס'איז פאַר-שטאַנדיק אין פשטות: וויבאַלד „היו מכעיסין ובאין“, האָבן זיי במילא קיין שכר ניט פאַרדינט.

לויט דעם ווערט נאָך מער ניט פאַרשטאַנדיק, פאַרוואָס ביי די „עשרה דורות מנח ועד אברהם“, וועלכע זיי-נען אויך געווען „מכעיסין ובאין“, פירט אויס די משנה אָז אברהם „קבל שכר כולם“?

פאַראַן מפרשים<sup>2</sup> וואָס פאַרענט-פערן, אָז יעדער מענטש האָט אַ פאַר-אויס באַשטימטן חלק אין גן עדן<sup>3</sup>, נאָר אויב ער איז „נתחייב“ (וואָס דע-מאָלט נעמט ער „חלקו בגיהנם“) דאָן קומט אַ צווייטער וואָס איז „זכה“, און „נוטל חלקו וחלק חבירו בג'ע“<sup>3</sup>.

(4) ר"פ נח.

(5) ראה מחזור ויטרי כאן. לקו"ש ח"ג ע' 756 ואל"ף. וראה רש"י ורי"י (ועוד) כאן: נח כו' לא ה' צדיק כ"כ כו'.

(6) זח"א טו, ב, קו, א, רנד, ב, ח"ג טו, א.

(7) ואף שנח ה'. אומר להם עתיד הקב"ה להביא מבול לעולם אולי ישונו' (פרשי' נח ו, יד — ע"פ תנחומא ה), ובסנהדרין (קה, א"ב): מלמד שה' נח הצדיק מוכיח אותם כו' — מ"מ: נח לא התעסק עם אנשי דורו כו', ורק כשבאו אליו ושאלו ע"ד בניו התיבה כו' אז הוכיח אותם (ראה לקו"ש ח"ב ע' 322. לעיל ע' 40. לקמו ע' 89).

(8) וירא כא, לג. וראה רמב"ם הל' ע"ז פ"א ה"ג.

(9) ביר פליט, יד. וש"נ. זח"א עט, א. ובכ"מ.

פרשי' ותר"גום. פרשתנו י"ב, ה. וראה גם סוטה י, רע"ב. ביר שם, טז. ובכ"מ.

(10) פרשתנו שם.

(1) אבות פ"ה מ"ב.

(2) ראה רבינו יונה, רע"ב ופירשי' לאבות שם.

(3) חגיגה טו, א.

פארשטיין: מיט וואָס זיינען זיי מיט זייער „מכעסיך“ געווען אנדערש און ערגער פון די צווייטע עשרה דורות?

ג. אויך איז ניט פארשטאנדיק: וואָס איז בכלל דער חידוש פון דער משנה אָ דער אויבערשטער איז אַן „ארך אפּים“? ס׳איז דאָך אַ בפרושׁ-ער פסוק<sup>14</sup>: „ה' (א-ל) ארך אפּים“ און דאָס מיינט (ווי רשׁי<sup>15</sup> ברענגט אַראָפּ) „לצדיקים ולרשעים“?

בפשטות קומט אויס<sup>16</sup>, אַז דער חי-דוש פון דער משנה איז — „כמה ארך אפּים כו״: אין פסוק ווערט ניט דער-מאָנט ביז וויפל עס ציט זיך דעם אויבערשטנס „ארך אפּים“ דעריבער זאָגט די משנה „להודיע כמה כו״, אַז דער אויבערשטער איז מאריך אף ביז אפילו „עשרה דורות“.

מען דאַרף אָבער פארשטיין: וואָס איז טאַקע די הסברה דערפון וואָס דער אויבערשטער איז מאריך אף ביז אפילו „עשרה דורות“? און וואָס איז די הדגשה פון „עשרה דורות“ דוקא?

ד. וועט מען דאָס אַלץ פארשטיין דורך מבאר זיין נאָך אַן ענין: דער סדר המשניות איז דאָך אויס-געשטעלט בדיק<sup>17</sup>, ובפרט — אין דעם זעלבן פרק, און וויבאלד אזוי: וואָס איז די שייכות פון דער משנה פון „עשרה דורות מאדם“ צו דער פריערדיקער משנה „בעשרה מאמרות

אשר עשו בחרון“, האָט ער דעריבער זוכה געווען צו מקבל זיין „שכר כולם“.

עס בלייבט אָבער נאָך אַלץ ניט מוכן: אָנעמענדיק אַז אויך די עשרה דורות שמאדם ועד נח האָבן גרייט אַ באַשטימטן שכר (ווייל כל אדם יש לו חלק בג״ע וכו״, כנ״ל) און וויבאלד אַז נח האָט זייער שכר ניט באַקומען ווייל אים האָט געפּעלט דער זכות דערויף — היינט ווער האָט גענומען זייער חלק אין ג״ע?

און מ׳קען ניט זאָגן, אַז קיינער האָט עס טאַקע ניט באַקומען, וואָרום אויף ג״ע שטייט<sup>11</sup> „ויניחהו בג״ע לעבדה ולשמרה“, און לאחר חטא עץ הדעת איז דער ג״ע דער אַרט פון קבלת השכר פאַר דעם לעבדה אלו רמח מ״ע און לשמרה אלו שסה מלית<sup>12</sup> אין עולם הזה — ג״ע איז באַשטימט פאַר דעם אדם מיט אַ תכלית און ציל; קען דאָך ניט געמאָלט זיין אַז אַן אַרט איז ג״ע זאָל בלייבן „ליידיג“ ובפרט אַן אַרט וואָס איז כולל חלקים פון אַלע מענטשן פון צען דורות און גאָר לאַנגע דורות<sup>13</sup> — עמיצער מוז דאָרט קומען און דערפילן דעם תכלית פון ג״ע.

מוז מען דעריבער זאָגן, אַז די עש-רה דורות מאדם עד נח האָבן מלכת-חילה ניט געהאַט קיין שום צוגע-טיילטן חלק — שכר; מ׳דאַרף אָבער

(11) בראשית ב, טו.

(12) אוהית בראשית (חזו ע' 2082 — בשם ארזל). וראה לקרית שהי"ש (מח, ד). יליר בראשית. וז"א כו, א. תקו"ז תכ"א (סב, א). שם תניה (פח, ב).

(13) שהרי בודאי הסבא נותנת — שהחלק בג״ע הוא לפי ערך ריבוי עבודתו את ה' במשך ימי חייו שניתנו לו.

(14) תשא לד, ו. שלח יד, יח.

(15) שלח שם (מסנהדרין קיא, סע"א. וראה גם עירובין כב, א. בי"ק נג, רע"ב). ובפרשי תשא שם: שמא יעשה תשובה.

(16) דרך חיים (להמהר"ל) לאבות שם.

(17) ונפק"מ להלכה בנוגע מחלוקת ואח"כ סתם כו' — כידוע בכללי השי"ס. וראה תוס' — בי"ק (קב, א ד"ה אין), ריש בי"מ וי"ב.

דורות „היו מכעיסין ובאין, האט אָבער אברהם אבינו „מקיים“ געווען דעם עולם: ער האט גע'פועל'ט אַ קיום אויך אין די אַלע זיינע עשרה דורות<sup>21</sup>, און דערפאַר איז געווען „שכר כולם“ און ער האט גענומען „שכר כולם“.

ה. ס'איז אָבער נאָך אַלץ ניט מוס' בר: וואָס איז פאַרט דער הפרש צוויי-שן די ביידע עשרה דורות, וואָס דוקא אין די צווייטע האט מען געקענט אויפטאָן אַ „קיום“ (און דורך דעם מקבל זיין „שכר כולם“)?

איז דער ביאור אין דעם:

ע'ד ווי באַ מלחמות — כפשוטן — פון אידן איז געווען זאכן וואָס מען האט מחיים געווען און זאכן וואָס מען האט גענומען בשלל,

אזוי אויך אין דער מלחמה מיטן רע שבועים זיינען פאַראַן צוויי סוגים ברע<sup>22</sup> (און במילא צוויי אופנים ווי צו „טאָן“<sup>23</sup> מיט זיי<sup>24</sup>):

א) זאכן וואָס זיינען אינגאַנצן רע, זיי האָבן ניט אין זיך קיין טוב; און אַזעלכע זאכן דאַרף מען מאבד זיין — ע'ד פון „שבירתן זוהי טהרתן“<sup>25</sup>.

נברא העולם כו' ? אויב בלויז צוליבן סדר הענינים אין זמן, וואָס די עשרה דורות מאדם עד נח האָבן זיך אַנ-געהויבן גלייך נאָך „נברא העולם“, האט דער תנא געדאַרפט מקדים זיין די שפּעטערדיקע<sup>18</sup> משנה „עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות כו“ וואָס רעדט וועגן דעם סיום פון „נברא העולם“ — פאַר דעם זמן פון די „עשרה דורות כו“<sup>19</sup>.

איז דער ביאור אין דעם: אין דער פריערדיקער משנה ווערט געזאָגט אַז „בעשרה מאמרות נברא העולם כו“ און אַז דאָס לערנט אונז אַ צווייענ-דיקן ענין: „להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם כו וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם כו“.

און בהמשך ובהתאם צו די צוויי לערנונגען בקשר צו די צוויי סוגי בני אדם (א) להפרע מן הרשעים שמ-אבדין כו. ב) וליתן שכר טוב לצדי-קים שמקיימין כו] לערנט די צווייטע משנה אין די זעלבע צוויי ענינים<sup>20</sup>:

א) „עשרה דורות מאדם ועד נח וכו“ — וואָס די עשרה דורות זיינען געווען רשעים וואָס האָבן מאבד געווען דעם עולם, דעריבער האט דער אויבערשטער זיי מעניש געווען „להפרע“ — „שהביא עליהם את מי המבול“.

ב) „עשרה דורות מנח ועד אברהם כו עד שבא אברהם וקבל שכר כולם“ — וואָס הגם אויך אַט די עשרה

21) ראה רבינו יונה שם: מלא כל החסרונות כו.

22) בארוכה — תניא פ'י ואילך.

23) כמשני: (מ)כל מלאכתו אשר ברא אליקים (צירי) לעשות (לתקן) — ב'ר פ'יא, ו. ובפרש"י שם.

24) ע'ד ב' הפירושים (ספרא בחוקותי כו, ו) ב'והשבתי ח'י רעה מן הארץ: א) מעבירם מן העולם, ב) משיבתו שלא יזיקו. וראה יהל אור (ובמילואים) לתהלים צב, א. ולהעיר מצפעיני — להרגצוני — בחוקותי שם.

25) כלים רפ"ב (משאיכ בהאופן דביק (נד, א) ששבירתן זהו מיתתן).

18) משנה ו.

19) כמו שהקשו במד"ש, נחלת אבות ודרך חיים לאבות.

20) ראה בס' שנהערה הקודמת.

ווען די אַלע עשרה דורות — האָט ער באַקומען „שכר כולם“.

ו. דער טעם וואָס דער אויבער-שטער איז מאַריך אָף ביז עשרה דורות:

שוין גערעדט פיל מאל<sup>28</sup>, אַז „עשר“ איז אַ גאַנצער און פולקאָמער מספר וואָס איז אין זיך כולל אַלע שלי-מות'ן<sup>29</sup>; און פונקט ווי דאָס איז אין צד הקדושה, אַזוי איז עס אויך אין היפך הקדושה: דער גאַנצער און פולער פאַרנעם פון רע איז אויסגעש-טעלט אין דעם מספר פון עשר, פון צען בחינות<sup>30</sup>.

און דערפאַר איז דער אויבערשטער מאַריך אָף (וואַרטנדיק מיזאַל תשובה טאַן) ביז עשרה דורות — ד.ה. ביז צו דער פולער מאָס פון „מכעיסין ובאיד“ איז אַלע צען בחינות (דורות) פון רע<sup>31</sup>.

ז. יעדער מענטש ווערט דאָך אַנ-גערופען „עולם קטן“<sup>32</sup> — איז פונקט ווי עס זיינען פאַראַן צווי תקופות פון עשרה דורות אין „עולם גדול“, אַזוי זיינען דאָ אַט די ביידע „תקופות“ ביים „עולם קטן“ — באַ אַ יחיד אין עבר-דתו ית'.

ווען אַ מענטש איז אין משך פון גאַנצע „צען טעג“ אַריינגעטאַן אין ענ-ינים בלתי רצויים און פונדעסטוועגן „וטוב לך“, קען ער דאָך מיינען אַז

און ווי ס'איז מבואר אין לקו"ת<sup>26</sup> אין דעם ענין פון שריפת הפרה, אַז „פרה“ איז מרמז אויף די מעשים רעים וואָס זיינען „באמת רע גמור מצ'ע“, וואָס דערפאַר פאַרברענט מען די פרה — ווייל „אין לה תקנה אלא ביטולה והעברתה מן העולם“; און עס בלייבט איבער בלויז דער אפר, וואָס באַווייזט אויפן עצם „כח המתאוה“ וואָס איז ניט „רע מצד עצם עצמותו“.

ב) זאַכן, וואָס הגם און אַפילו ווען בגילוי זעט זיך ניט אין זיי קיין טוב, פונדעסטוועגן האָבן זיי אין זיך אַ ניצוץ טוב; וואָס דערפאַר דאַרף מען זיי ניט מאַבד זיין, נאָר טאַן מיט זיי ביז מ'וועט, אדרבה, זיי מקיים זיין, דורך דעם וואָס מ'וועט זיי מהפך זיין מרע לטוב [בזו, ע"ד ווי דער לשון חז"ל<sup>27</sup>: „מצעות שהציעה לו באיסור הציעה לו בהיתר“]

און דאָס איז דער הפרש צווישן די ביידע „עשרה דורות“: דער רע פון די עשרה דורות שמאדם עד נח איז געווען רע גמור, און אזא רע איז מאַבד די וועלט; דעריבער האָט דער אויבערשטער זיי אינגאַנצן אַפגעווישט פון דער וועלט, „הביא עליהם את מי המבול“.

משא"כ די עשרה דורות שמנח ועד אברהם, כאַטש אויך זיי „היו מכעיסין ובאיד“, דאָך איז זייער רע געווען פון אזא סוג וואָס מ'האָט עס געקענט מהפך זיין לטוב; און דערפאַר, בשעת אברהם אבינו איז געקומען און האָט דורך זיין עבודה „מקיים“ געווען די וועלט, ער האָט מתקן און משלים גע-

(28) ראה לקי"ש ח"ג ע' 282 ס"ג ובנסמן שם —

לענין עשרה מישראל.

(29) ראביע לשמות ג, טו. פרדס ש"ב.

(30) ראה תניא רפ"ז.

(31) ראה גם דרך חיים שם.

(32) תנחומא פקודי ג. תקריז תסי"ט (ק, ב).

ועייגיב אדר"ג פלא"א קהיר א, ד. ועוד.

(26) חקת נו, ג ואילך.

(27) מנחות מד, א.

ינים בלתי רצויים, פעלט דאך אין די ענינים טובים וואס ער האט אין דעם פארגאנגענעם זמן געקענט (ובמילא — געדארפט) אויפטאן — און ס'איז דאך „ימים יצרו גר“<sup>36</sup>: יעדער מענטש האט א געוויסע צאל טעג וואס זיינען פאר אים באשטימט צו טאן אין עבודה ה'.

דעריבער מוז ער זיך פארנעמען מיט דער צווייטער עבודה (פון די צווייטע „עשרה דורות“): פועל זיין א „קיום“ אויך אין די פריערדיקע טעג — דורך דער עבודה פון אתהפכא חשוכא לנהורא, איז ער מתקן און משלים אויך דאס וואס ער האט פאר-פעלט אין די פריערדיקע טעג, ביז אין א אופן פון „וקבל שכר כולם“.

(משיחת ש"פ ראה תשל"ה)

אויך ווייטער וועט זיין מצב זיין ווי ביז איצט — „והתברך בלבבו לאמר שלום יהי' לי כי בשרירות לבי אלך“<sup>33</sup> — זאגט אויף דעם די משנה, אז דאס וואס ער האט געהאט השפעת הטוב ביז אהער (הגם ער איז ניט כדבעי) איז עס דערפאר וואס דער אויבערשטער איז „מאריך אף“<sup>34</sup>: אבער דאס וועט נפסק ווערן נאך דעם באשטימטן זמן<sup>35</sup>.

און דעריבער דארף ער טאן זיין עבודה אין אן אופן פון „הביא עליהם את מי המבול“ — אינגאנצען מבטל זיין די ענינים בלתי רצויים.

אבער די עבודה איז ניט מספיק, ווארום וויבאלד עס זיינען שוין דורכיגעגאנגען גאנצע „צען טעג“ אויף ענ-

(33) נצבים כט, יח.

(34) ראה לעיל ע' 66'67 ובהנמנו שם.

(35) ראה בארוכה קונטרס ומעין מ"א פ"ב

ואילך.

(36) תהלים קלט, טז. המשך באתי לגני השנית

ספ"י.

## לך לך ב

דערמיט (געגעבן) אויך דעם כח (המצווה) הבורא צו דערגרייכן צו עצמות התורה ווי זי איז העכער לגמרי פון וועלט.<sup>5</sup>

און דעריבער זאגט דער רמב"ם:  
 „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 זה שאין אנו אוכלין אבר מן החי אינו מפני שהקב"ה אסרו [אותו] לנח, אלא לפי שמשא אסר עלינו אבמ"ה כמה שצוה בסיני שיתקיים איסור אבמ"ה וכמו כן 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.“

וואָרום דוקא (קיום) תורה ומצוות ווי

א. שוין גערעדט פיל מאָל (דאָס וואָס ס'איז מבוואר אין חסידות בכ"מ)<sup>1</sup> וועגן דעם חילוק צווישן לימוד התורה און קיום המצוות פון אברהם [ווי רז"ל<sup>2</sup> זאָגן „אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה כו"ר, „עשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה<sup>3</sup>, און עד"ז ביי] יצחק ויעקב און די שבטים, און פון אידן לאחרי מ"ת — אַז היות דער לימוד התורה וקיום המצוות פון די אבות איז געווען פאַר מתן תורה, איידער ס'איז געווען דער ציווי אויף לימוד התורה וקיום המצוות, ובאופן דוידר ה' על הר סיני, ד.ה. אַז זייער לימוד התורה וקיום המצוות איז געווען (בכלל — באופן דאינו מצווה ועושה, נאָר) מצ"ע ובכח עצמו<sup>4</sup>, האָבן זיי דעריבער ניט דערגרייכט צו דער מדריג פון תורה ווי זי איז העכער פון נבראים אפילו הכי נעלים, נאָר ווי תורה האָט אַ שייכות און איז פאַרבונדן מיט נבראים און זייער עבודה;

משא"כ לאחר מ"ת, וויבאַלד ס'איז שוין דאָ אַ ציווי מלמעלה אויף לימוד התורה וקיום המצוות, האָט מען צוזאַמען

(5) ראה במקומות שנסמנו בהערה 1 ההוכחה לזה (שהנברא בכח עצמו אינו יכול להגיע למעלה משרשו ומקורו) גוזה דשיערו חז"ל (יומא לא, א) דמעין עין עיטם גבוה מקרקע העורה כיג אמה מהמקוה של כה"ג כו'.

(6) פיה"מ ספ"ז דחולין.

(7) להעיר שהרמב"ם כתב, מל עצמו ואנשי ביתו ולא כתב שהקב"ה צוה לאברהם שימול עצמו (וכו"ב), אף שאברהם נצטווה ע"ז בפרשתנו (וי, א ואילך) — וי"ל בדוחק כי בזה מדגיש דבח הבורא במצוות הוא רק בהציוויים לאחר מ"ת. משא"כ לפני מ"ת גם בזה שנצטוו הרי לגבי המצוות שלאחר מ"ת הרי"ז כאילו, מל עצמו כי לא ה"י בזה כח הבורא שלמעלה מהבריאה, אבל מקדים, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו. ולהעיר שבאיסור אבר מן החי כתב, שהקב"ה אסרו [אותו] לנח. אבל שם הרי מדובר באיסור שהוא גם לבי"ב ואכ"מ. וראה לקריש ח"ה ע' 89 הערה 25. ועוד.

(1) ד"ה זכור תרנ"ד. ד"ה וכל העם תרע"ח. ד"ה השקפה תרפ"ט בסופו (סה"מ תשי" ע' 280). ד"ה וכל העם תשי". ועוד. וראה בכללות הענינים המבווארים לקמן — ספר הערכים-חב"ד ח"א ערך אבות. ושי"נ.  
 (2) יומא כח, ב.  
 (3) קדושין פב, א. פרשי תולדות כו, ה (באברהם). שם כו, יב. כו, ג. ט (ביצחק). וישלח לב, ה (ביעקב).  
 (4) להעיר מפרשי ר"פ נח (ד"ה את האלקים), אבל אברהם ה"י מתחוק והמלך בצדקו מאליו" (אלא ששם הוא בניגוד לנח).



זייערע תורה ומצות זיינען געווען אַ  
הכנה ונתינת כח אַז עס זאָל קענען זיין  
נתינת התורה ומצות במית, און אַז אין  
די מצות וואָס אידן טוען מיט דברים  
גשמיים לאחר מית זאָל זיך אויפטאָן  
המשכת אלקות.<sup>13</sup>

דאָס איז אַבער לכאורה ניט מספיק:  
וויבאלד אַז דער סיפור וועגן עבודת  
האבות איז אַריינגעשטעלט געוואָרן אין  
תורה, וואָס התורה היא נצחית,<sup>14</sup> מוז  
מען זאָגן אַז דאָס איז (ניט נאָר אַ הודעה  
אָדער הכנה, כנ"ל, נאָר אויך) אַ הוראה  
נצחית (בפועל) אין דער עבודה לאחר  
מית.<sup>15</sup>

ג. ע"ד הנ"ל בנוגע עבודת האבות,  
איז אויך די שאלה בשייכות גלות  
מצרים: וואָס איז די הוראה פון דעם  
סיפור התורה וועגן גלות מצרים פאַר  
אידן בכל הזמנים ובכל המקומות  
(ובפרט נאָך אַז עס קען מערניט זיין אַ  
גלות ווי גלות מצרים)?<sup>16</sup>

און ע"ד הנ"ל, איז אויך ביי דעם  
לכאורה ניט מספיק צו פאַרענטפערן  
מיט דעם ביאור הידוע,<sup>17</sup> אַז גלות

זיי זיינען געגעבן געוואָרן במית האָבן  
אין זיך דעם כח הבורא, וואָס דורכדעם  
ויערט נמשך דער עצם התורה.

עפ"י דאָרף מען פאַרשטיין: יעדער  
ענין אין תורה (מל' הוראה<sup>18</sup>) איז דאָך אַ  
הוראה אין דער עבודה פון אידן (אויך)  
לאחר מית — וואָס איז די הוראה פון  
אריכות הסיפור פון עבודת האבות אין  
תורה שבכתב און אין תושבע"פ און  
בהרחב הביאור בדרושי חסידות וכו',  
וויבאלד אַז דאָס איז ניט די עבודה פון  
לימוד התורה וקיום המצות לאחר מית,  
„ומאי דהוה הוה“?<sup>19</sup>

ב. דער רמב"ן<sup>20</sup> בפרשתנו איז מבאר  
אַז דאָס וואָס די תורה איז מאַריך  
„בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר  
המקרים (פון די אבות) .. כולם באים  
ללמד על העתיד“ [ווי עס שטייט אין  
מדרש<sup>21</sup> „כל מה שאירע לאבות סימן  
לבנים“], ווי ער איז מסביר „כי כאשר  
יבוא המקרה לנביא משלשת האבות  
יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבוא לזרעו  
ודע כי כל גזירת עיריץ כאשר תצא מכח  
גזירה אל פועל דמיון תהי' הגזירה  
מתקימת על כל פנים“ (ווי ער בריינגט  
די דוגמאות בזה ביי די נביאים).

עד"ז ויתירה מוז, קען מען זאָגן בנוגע  
די תורה ומצות של האבות (ווי עס איז  
מבואר בארוכה אין חסידות<sup>22</sup>), אַז

13) וראה גם לקו"ש ח"א ע' 41. ח"ג ע' 758. ח"ה  
ע' 79 ואילך. ע' 88 ואילך.

14) תניא פ"ז. קו"א ד"ה ולהבין פרטי ההלכות  
(קס, א).

15) ע"ד הפשט מתורג' זה ע"פ פירוש רש"י ר"פ  
בראשית (שהרי בא לתרג' בנוגע לכל הפרשיות עד  
החודש הזה) — ראה מפרשי רש"י שם. לקו"ש ח"ה  
שיחה א' לפ' בראשית. ולהעיר: א) לכמה מפרשים  
קושיית רש"י היא בנוגע לסיפורי התורה. ב) י"ל  
שלפי תירוצו, כח מעשי הגיד לעמו גו' שאם יאמרו  
כו"י מובן שגם ע"פ פשוטו של מקרא צריך להיות  
בעניני התורה הוראה נצחית בכל הזמנים. וראה  
לקו"ש שם שוה"ג להערה 6.

16) ראה גבורת ה' למהר"ל פס"א. זח"ב מ, א.  
ד"ה כימי צאתך תשיח רפ"ב. לקו"ש ח"ה ע' 177.

וראה לקו"ש חלק ח ע' 392.

17) תרא' עד, א ואילך. ועוד.

8) זח"ג נג, ב. גו"א ר"פ בראשית השם הרד"ק.  
ראה זח"ג קנב, א.

9) ראה תרי"ח פרשתנו פה, סעי'ב (רפ"ד. שם  
פכ"ט. רפ"ז. ובכ"מ). אבל שם השאלה והביאור  
למה קדם משה לכתוב ס' בראשית כו' למה קדמו  
לעיקר התורה, „האריכות כו'.

10) יב, ו. וראה שם יב, יר"ד, יד, א. תולדות כו,  
א. וישלח לב, ד.

11) ראה תנחומא פרשתנו ט. ב"ר פ"מ, ו.  
12) ראה תרי"ח שם פג, סעי'ג ואילך. ח"י שרה  
קלה, סעי'א ואילך (פכ"ט). קלו, א (פ"ד). אוה"ת  
ריש פרשתנו (עב, ב ואילך). תתרה, א ואילך. ועוד.

און לאידך, ווערט דורך זייער תומ"צ נמשך אן אור וואָס איז העכער פון וועלט — ובמילא שטייט עס ניט (אזוי) בגלוי.

וטעם הדבר: פאַר מ'ט איז געווען די גזירה אַז העליונים לא ירדו לתחתונים והתחתונים לא יעלו לעליונים<sup>21</sup> — אַז מדריגת אלקות וואָס איז לגמרי העכער פון וועלט זאָל ניט נמשך ווערן אין „תחתונים“: לאחר מ'ט „בטל את הגזירה הראשונה ואמר התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים“, ביז אַז נבראים תחתונים קענען נתאחד ווערן מיט אלקות וואָס איז לגמרי העכער פאַר וועלט.

במ'ט גופא איז אָבער געווען דער גילוי אין אַן אופן פון מלמעלה למטה, ד.ה. דער מטה איז ניט געווען קיין כלי צו דעם גילוי אור<sup>22</sup>, און דערפאַר איז אָט דער אור ניט אַראָפּגעקומען אין אים באופן גלוי.

וכידוע אַז דער גילוי אור אלקי וואָס איז געווען במ'ט איז געווען לפי שעה<sup>23</sup> און דערנאָך איז ער נפסק געוואָרן — „במשוך היובל המה יעלו בהר“<sup>24</sup>;

און כדי אַז אַ איד זאָל זיין אַ כלי צום גילוי אור פון מ'ט, וואָס איז העכער פון וועלט איז עס דוקא דורך זיין עבודה<sup>25</sup>, וואָס דורך דעם ווערט אויפגעטאַן אַ גילוי ויחוד נצחי.

מצרים איז געווען אַ הקדמה צו מתן תורה — דהיינו, אַז גלות מצרים איז געווען אַ „כור הברזל“<sup>18</sup>, וואָס האָט גע'פּוועלט'ט אַ זיכוך אין וועלט אַז זי זאָל זיין ראוי לקבלת התורה — וואָרום וויבאַלד דאָס איז אַ חלק פון תורה, דאַרף מען זאָגן אַז דאָס איז אַן אופן נצחי און אַ הוראה בנוגע לפועל אין אַלע זמנים אויך לאחר מתן תורה.

סאיז נאָר, וואָס דער ענין פון „עבודת האבות“ און „גלות מצרים“ ווי זיי זיינען אין סיפורי התורה אַלס הוראה לאחר מתן תורה, זיינען זיי אין אַן אופן פון הכנה, כדלקמן, דעריבער שטייען זיי אין תורה אַלס הקדמה והכנה למ'ט.

ד. דער ביאור בזה: דער חילוק צווישן עבודת האבות און עבודת בניי לאחר מ'ט בקיום התומ"צ איז בשתים — הן מצד דעם אדם העובד הן מצד דעם גילוי מלמעלה: ביי די אבות איז דער גילוי דורך זייער עבודה געווען בדרך מלמטה למעלה, ד.ה. זיי זיינען נתעלה ונזדכך געוואָרן, ובמילא זיינען זיי געווען כלים ממש צו דעם אור אלקי וואָס האָט מאיר געווען דורך זייער עבודה<sup>19</sup>.

אזוי איז אויך מצד דעם אור, וויבאַלד עס איז געווען אַן אור וואָס איז בערך צו (דער עבודה פון) די נבראים, האָט דער אור ביי זיי מאיר געווען אין אַן אופן גלוי.

אָבער אין דער עבודת (התומ"צ פון) בניי לאחר מ'ט איז ניט באַ כאַוויאַ אַזאַ הזדככות ועלי ווי ביי די אבות<sup>19</sup> (וואָס זיי זיינען געווען אַ מרכבה צו אלקות<sup>20</sup>):

(18) ואתחנו ד. כ.

(19) ראה ד'ה זכור (תרס"ה פ"י תרנ"ד). וראה

תניא פמ"ז. תרא כג. ג.

(20) ב"ר פמ"ז. ו. פפ"ב. ו. וראה תניא פכ"ג.

(21) שמ"ר פ"ב, ג. תנחומא וראא טו.

(22) לקו"ת ראה כה, ב. ד'ה וירד תרמ"ג בסופו. ד'ה זכור הנ"ל. ד'ה אריב"ל תרח"ץ פ"ח. המשך תרס"ז ע' שג. המשך תרע"ב ח"ב ע' תתקל ואילך.

(23) ראה תניא פל"ז.

(24) אף שבתחלה כל הנוגע בהר מות יומת (יתרו

יט, יב"ג) מצד, וירד ה' על הר סיני' (יתרו שם, כ).

(25) ראה ד'ה וירד שם: והמכוון בזה כדי שיהי

ביטול היש לאין שיהי העבודה, דבמ'ט נמשך מחמת

עצמו שלא באתערותא דלתתא.

זיין מציאות, וואָס דורך דעם ווערט ביי אים אויפגעטאָן די התאחדות מיט אלקות ותורה שבדרך הבריאה — און דעמאָלט ווערט ער אַ כלי צו דער המשכה וגילוי פון תורתו של הקב"ה ווי זי איז געגעבן געוואָרן במ"ת, וואָס איז לגמרי העכער פאַר דער בריאה.

[דאָס איז בדוגמת מרז"ל<sup>28</sup>, לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, וואָס אָט דער סדר איז — כמשמע מאמרו „לעולם“ — ניט בלויז בשייכות צו אַזאַ איינעם וואָס קען ניט האַלטן בהתחלת עבודתו ביי לימוד לשמה, נאָר דאָס איז דער סדר הלימוד ע"פ תורה<sup>29</sup> — וואָרום דורך לימוד התורה שלא לשמה, אפילו איז דער העכסטער מדריג פון שלא לשמה, ווערט דער איד פאַר-אייניקט מיט דער בחי' תורה (ניט ווי זי איז מצ"ע, העכער פאַר וועלט, נאָר) ווי זי האָט אַ שייכות צו וועלכער ס'איז מציאות איז וועלט (וואָס איז דעם באַ-שטייט דער תכלית צוליב וועלכן ער לערנט)<sup>30</sup> — און דאָס איז די הקדמה צום צוקומען דורכדעם צום לימוד התורה לשמה (וואָס זי איז תורתו של הקב"ה), אַז ער פאַרבינדט זיך מיט דעם אויבערשטן אַליין דורך תורתו<sup>31</sup> ווי זי איז העכער לגמרי פון התלבשות אין וועלט].

ה. מיט דעם איז מובן ווי אזוי עבודת אברהם (והאבות בכלל) אין קיום התורה ומצות איז אַ חלק פון תורה — אַ הוראה נצחית צו יעדן אידן אין אַלע זמנים: אויך לאחרי מ"ת, בכדי אַז דער גילוי פון מ"ת זאָל נתגלה ונתאחד ווערן מיט דעם אידן הלומד תורה ומקיים המצוה, דאָרף זיין די הקדמה פון עבודה מצ"ע ע"ד עבודת האבות:

כשם ווי ביי כללות ההכנה צו מ"ת, איז בכדי עס זאָל נמשך ווערן אין דער בריאה די בחי' פון אלקות און תורה וואָס איז העכער פון וועלט, האָט פריער געדאַרפט זיין די שלימות אין דער עבודה און ביטול פון נבראים מצ"ע, און דורכדעם ממשיך זיין דעם אור וואָס איז שייך און בערך הבריאה — וואָס דאָס האָט זיך אויפגעטאָן דורך עבודת האבות<sup>26</sup> — און ערשט נאָכדעם איז נמשך געוואָרן אין דער בריאה אַן אור וואָס איז העכער פון וועלט<sup>27</sup>;

עד"ז איז אויך כפרטיות אין עבודת בני: בכדי דער אור שלמעלה מהבריאה (וואָס ווערט נמשך באופן דמלמעלה למטה, כנ"ל) זאָל נתגלה און נתאחד ווערן מיט דעם אידן הלומד תורה ומקיים מצות, דאָרף ביי אים פריער זיין שלימות העבודה און ביטול וזיכוך פון

(26) אי"ז סתירה להמבואר בדי"ה וכל העם תרע"ח ודי"ה לריח שמנ"ך תש"ו פ"ו, שירידת נשמות האבות לעוה"ז ה"י בשביל להמשיך גילוי אלקות בעולם ולא בשביל לתקן העולמות, והצורך בגילוי זה בכדי שלאחרי זה ית"י אפשר להיות התיקון ע"י כ"ו ובדוגמת שתחלה ה"י האור שלגלות עצמותו ואח"כ הוא הגילוי להאיר את העולמות כ"ו — כי י"ל שזוהו בנוגע להגילוי בעולם, היינו ביחס להגילוי ג'ה"ים גשמיים, שעבודת האבות לא פעלה בהם, משא"כ בנוגע להגילוי בהאבות עצמם.

(27) ראה עד"ז לקו"ש ח"ה ע' 159 ואילך ע"ד ההקדמה דקיום ז' מצות בני למ"ת. וראה לקמן ע' 96 ואילך.

(28) פסחים נ, ב. ור"נ.

(29) ראה פיה"מ להרמב"ם סנהדרין פ' חלק ד"ה וכת חמישית, רמב"ם סוף הלכות תשובה.

(30) גם הלימוד ע"מ לעשות איז תכלית הלימוד לשמה. ולימוד דיג"ל תורה ויאיר (תולין סו, ב).

(31) תנא פיה"מ מפע"ח (ולהעיר דבפרטיות נק' זה אדעתא דנפשי — סידור דרושים לחתונה) (קכח, א).

ד"ה ארעיק תרס"ז (המשך תרס"ז ע' שפה). ועוד.

וראה סה"ש תוש"ע' 19 ובהערה שם). וראה ביח אר"ח ס"י מז ד"ה ומ"ש דאמר.

געבן צו פארשטייען כפשוטם<sup>33</sup> ?

ובפרט אז דער סדר הלימוד איז דער סדר ע"פ תורה: פריער לערנט מען מקרא לפי פשוטו — פשוט התורה, דער-נאך — רמז ודרוש, און דערנאך סודות התורה.

ז. איז דער ביאור אין דעם, בקיצור עכ"פ (ווי שוין גערעדט כמה פעמים), אז דאס וואס מען לערנט מיט א קינד פשוטו של מקרא, און ער שטעלט זיך פאר אז „יד הגדולה“, „יד החזקה“ לדוגמא, איז א יד גשמי, נאך א גרע-סערע און שטארקערע פון דעם וואס ער זעט — איז דאס ניט היפך האמת: ווארום אויך דער קינד פארשטייט, אז דאס גופא וואס דער יד גשמי פון זיין מלמד וכירב האט אין זיך כח ויכולת און אלע תכונות פון א יד, איז דאס ניט מצד זיין גשמיות'דיקן בשר ועצמות וכו', נאך מצד דעם כח וחיות וואס ס'איז דא אין דעם (דער נשמה — אע"פ וואס ער ווייס כלל ניט וואס דאס איז, און זיין

מובן שאיז שייך למיש הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ג ה"ז) דנק מיו, דהרי זה כמי שידוע ומבין למעלה מזה כו', משאיכ בתינוק. וי"ל שעד"ו היא כוונת הראב"ד שם. הלכו בזה המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות. וראה כי"מ שם מהעיקרים.

ועוד י"ל דדברי הראב"ד, וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזה המחשבה לפי מה שראו במקראות כו' — היינו דאף שהוא מצ"ע אינו גוף ובעל תמונה אפשר שיתלבש בגוף כו' כיון שהוא כל יכול ונמנע הנמנעות. ולהעיר מהאמונות והדעות לרס"ג מאמר ב' ספ"ט. ועוד. וראה תריש סוף חלק ט"ז.

(\*) וע"ד הדיעות שהבינו ענין הצמצום כפשוטו (ראה שער היחוד והאמונה פ"ז (פג). סעי' ואל"ך)) שהיו מקובלים אמתים, שאדה"ז כותב רק. ששגו וטעו בעיונם בכתבי האריז"ל — כי תפסו כן מצד האמונה בהקב"ה שהוא כל יכול ונמנע הנמנעות (ראה בארוכה שיחת ש"פ עקב תשלי"א. דברים (ושלאח"ז) תש"מ. חה"ש ושי"פ נשא תשמ"ג. ועוד). ואכ"מ.

און כאטש אז מ"ת האט גע'ופועלט א חידוש אין יעדער מדרי' פון לימוד התורה, אז דורכדעם ווערט נמשך תורה ווי זי איז העכער פון מציאות העולם, כמרז"ל<sup>32</sup> „כל ת"ח שיושב וקורא ושונה ועוסק בתורה הקב"ה יושב כנגדו וקורא ושונה עמו" (און עד"ז במצות), וואס פאר מ"ת איז דאס ניט געווען — איז אבער די המשכה אין אן אופן פון העלם; כדי אז דאס זאל נמשך ווערן בגלוי און נתאחד ווערן מיט דער מציאות הלומד, דארף ביי אים זיין די שלמות העל' אין זיכך פון זיין מציאות און די התאחדות מיט תורה וואס איז שייך צו וועלט, כנ"ל.

ו. כעין זה זעט מען אויך אין דעם סדר הלימוד והבנת התורה ביי יעדן אידן: ווען מ'הייבט אן לערנען מיט א „בן חמש למקרא" די פסוקי התורה, וואו עס רעדט זיך וועגן דעם אויבערשטן אינעם לשון פון „יד הגדולה“, „יד החזקה" וכירב, שייטשט אפ דער מלמד כפשוטו: די גרויסע האנט, די שטארקע האנט פון אויבערשטן; און וויפל מען זאל דערביי דעם קינד ניט מסביר זיין און מפשיט זיין וואס עס מיינט ביי דעם אויבערשטן „יד הגדולה“, „יד החזקה“, שטעלט ער זיך דאך פאר אז ס'איז א גרויסע און שטארקע גשמיות'דיקע האנט; נאך די „האנט" איז גאר אסך גרעסער און שטארקער ווי די וואס ער זעט ביי זיין מלמד, וכירב.

לכאורה: וויבאלד עס איז א סתירה צו עיקרי יסודות האמונה, אז אין לו גוף ולא דמות הגוף — איז ווי פארלאנגט עס תורת אמת מיזאל לערנען מיט א קינד, אדער מיט א קטן בדיעה, די פסוקים און ווערטער וואס מ'מוז עס

ה. דער טעם פאַרוואָס עס פאַדערט זיך די הקדמה פון עבודת האבות — צוקומען דורך עבודת האדם צו דער שלימות פון זיין מציאות (צו אלקות און תורה וואָס האָט אַ שייכות צו דער בריאה), אַלס הכנה צום גילוי פון תורה ווי זי איז געגעבן געוואָרן במ"ת, תורה שלמעלה מהבריאה — איז ניט בלויז מצד דעם מטה, מצד דעם מענטש וואָס לערנט תורה, נאָר אויך מצד הענין למעלה, ד.ה. מצד התורה עצמה:

דער סדר ווי דער אור שלמעלה מהבריאה קומט אַראָפּ אין דער בריאה, ביז ער ווערט נתאחד מיט דער בריאה, איז ניט אין אַן אופן אָז ער כמו שהוא ווערט באַלד נמשך אין דער בריאה, נאָר מתחלה ווערט נמשך בלויז אַ הארה פון אים, אַן אור מצומצם, וואָס קומט בהתלבשות אין עניני הבריאה און לאח"ו ווערט נתגלה דער עצם האור.<sup>36</sup>

און עדיז אין תורה שלמעלה מהבריאה, אַז פאַר נתינת תורתו של הקב"ה במ"ת, וואָס איז באין ערוך מהבריאה, איז פריער נמשך געוואָרן אַ הארה מצומצמת דערפון — ע"י האבות, די בחי' התורה ווי זי האָט אַ שייכות און איז בערך צו דער בריאה.

און אַזוי אויך לאחרי מ"ת גופא: איידער עס ווערט נתגלה ביי אַ אידן תורתו של הקב"ה שלמעלה מהבריאה, דאַרף פריער נמשך ונתגלה ווערן די בחי' התורה וואָס האָט אַ שייכות צו דער בריאה, און לאח"ו ווערט אין אים נתגלה תורה שלמעלה מהבריאה.

און ע"ד ווי סדר הלימוד אין די חלקי הפרד"ס פון תורה וואָס איינער ווערט נשתלשל פון צווייטן: פשט איז נשתלשל

מלמד ווייס אויך ניט — נאָר ער זאָגט עס אַז דאָס איז אַ) כח וחיות וואָס קומט פון דעם אויבערשטן. במילא פאַר-שטייט דער קינד, אַז ווען עס רעדט זיך וועגן „יד הגדולה“ און „יד החזקה“, און אַזוי אויך די אַנדערע תוארים גשמיים, איז דאָס אַוואַי ניט מצד דער גרויסער גשמיות/דיקער כמות, נאָר דאָס איז מצד אַ רוחניות/דיקן כח (פון דעם אויבערשטן) וואָס איז אין עס.

ד.ה. אַז יעדער ענין פון תורה, וואָס אַ קטן בידיעה לערנט און פאַרשטייט כפשוטו, איז דאָס אַ לימוד תורת אמת, תורתו של הקב"ה: ס'איז נאָר וואָס ער האָט אין דעם אַ ידיעה מצומצמת, וואָס איז נתלבש געוואָרן אין פשט התורה ווי דאָס קומט אַראָפּ צו אַ שכל פון אַ בן חמש למקרא; און ערשט נאָכדעם קומט ער צו, לויטן סדר עפ"י תורה, צו דער הבנה פון אַ „בן עשר שנים למשנה“<sup>37</sup> און שפעטער צו „בן חמש עשרה לגמרא“ וכו', אַז באמיתיות ובפנימיות איז ער ית' מופשט לגמרי פון גשמיות, ביז ווי דאָס איז ע"פ סודות התורה.

און עדיז איז עס אין דער בחי' פון תורה ביי יעדן לומד התורה, אַז פריער דאַרף זיין דער לימוד התורה כפי שורש נשמתו,<sup>38</sup> וואָס דער לימוד איז (בפרט זה) בדוגמא צום לימוד התורה פון די אבות, דהיינו תורה ווי עס איז בערך הבריאה, וואָס דעמאָלט האָט ער שלימות הגילוי והעילוי ווי דאָס איז אין דער בריאה: און דערנאָך קומט ער צו לימוד התורה ווי זי איז בתכלית העילוי, העכער פון דער בריאה און פון שרש נשמתו — תורה ווי זי איז געגעבן געוואָרן במ"ת.

(34) אבות ספ"ה.

(35) ראה מ"ש אדה"ז להלכה הלכות ת"ת פ"א

ס"ד.

(36) להעיר מדיה לכה דודי תרפ"ט.

לאנשים<sup>39</sup> — די עבודה ויגיעה וואָס איז היפך טבעו ורגילותו פונעם אדם — און דוקא דורך דער עבודה ויגיעה היפך טבעו ווערט דער ביטול והזדככות המציאות פונעם נברא, אַז אין אים זאל קענען נתגלה ווערן תורתו של הקב"ה, וואָס איז העכער פון וועלט<sup>40</sup>.

י"ד. עפ"י קען מען מסביר זיין אַ סיפור תמוה לכאורה פון אדמור"ר הצ"צ: ווען דער צ"צ איז נאָך געווען יונג, האָט אַמאָל דער אַלטער רבי אים אַריינגערופן און געזאָגט אַז ער וויל אים געבן (עניני) תורה במתנה. דער צ"צ האָט דאָס ניט אָנגענומען, זאָגענדיג דעם טעם, אַז תורה וויל ער נעמען ביגיעה, דורך אַייגענער האַראַוואַניע. כו"כ שנים שפּעטער, ווען הוסיף חכמה על חכמתו<sup>41</sup>, האָט דער צ"צ געזאָגט אַז עס פאַרדריסט פאַרוואָס ער האָט ניט אָנגענומען דעם אָנבאַט פון אַלטן רבי'ן: וואָרום וויפל הויכע תורה-ענינים דער אַלטער רבי וואָלט אים געגעבן וואָלט ער נאָך אַלץ געקענט האָבן יגיעה אין תורה — אויף נאָך העכערע ענינים — וויבאַלד אַז תורה איז דאָך בלי גבול ותכלית.

לכאורה קען מען דערויף פרעגן: מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר? ס'איז דאָך שווער צו זאָגן, אַז זייענדיג אין אַ מצב ראוי אַז דער אַלטער רבי האָט אים געוואָלט געבן ענינים פון תורה במתנה, האָט ער זיך ניט געכאַפט אויף אַזאַ סברה פשוטה, זייענדיג אַ גדול בידיעת התורה וכו'.

פון רמז, רמז פון דרוש און דרוש פון סוד<sup>37</sup>.

ט. אַבער דער סדר הלימוד והעבודה הנ"ל איז נאָך אַלץ ניט קיין גענוגנדיקע הכנה אויפצונעמען תורתו של הקב"ה שלמעלה מהבריאה, נאָר מדאָרף אויך אַנקומען צו דער עבודה פון גלות מצרים; פונקט ווי דאָס איז געווען בפעם הראשונה, אַז נאָך די תורה ומצות ועבודת האבות האָט געדאַרפט זיין גלות מצרים, אַלס הכנה צו מתן תורה.

והטעם בזה י"ל: וויבאַלד די תורה ווי זי איז געגעבן געוואָרן במ"ת איז העכער לגמרי פון דער בריאה, איז ניט מספיק דאָס וואָס דער נברא דערגרייכט מיט זיין עבודה צו זיין שלימות און ער ווערט נתאחד מיט דער תורה ווי זי איז בערך הבריאה, וואָרום נברא האָט דאָך פאַרט קיין שום ערך ניט צו בורא.

און דעריבער דאַרף אויך זיין אַ שינוי אין נברא — די הקדמת הפעולה פון „גלות מצרים“, וואָס דוקא דורכדעם ווערט ביי אים נתגלה תורתו של הקב"ה.

דער גלות מצרים איז געווען, ווי עס שטייט אין פסוק<sup>38</sup>, „בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה גו' אשר עבדו בהם בפרך“, וואָס ענינו איז לימוד התורה איז ווי מבואר אין זהר<sup>39</sup> — „בחמר דא ק"ו ובלבנים דא לבון הלכה“, וואָס עבודת פרך בכללות איז — עבודת נשים

(37) לפי דעת הע"ח (הובא בנגיד ומצוה בתחלתו. נהר שלום בהקדמת רחובות הנהר בסופה). ולדעת המ"ח (מס' חיוב הנשמות פ"א מ"ב) דדרוש ביצירה (ומשתלשל מ'רמז בבריאה).

(38) שמות א, י"ד.

(39) חז"ג קנ"ג, סע"א.

(39) סוטה יא, ריש ע"ב.

(40) ראה גם לקמן ע' 289-328.

(41) ע"ד לשון הקדמת בני המחבר לשריע אדה"ז

בנוגע לאדה"ז.

נאכדעם ווי באַ אים איז אַבער געווען  
 אויך די יגיעה אין תורה, האָט ער  
 געפילט אַז ער איז אַ „כלי" הראוי צו  
 דער מתנה שבתורה, אַז ס'זאל אים  
 נתגלה ווערן די תורה וואָס איז העכער  
 פאַר זיין יגיעה.

ווייל אַט די הקדמה הנ"ל פון דער  
 עבודה ויגיעה אין תורה איז ע"ד דוגמא  
 ווי גלות מצרים איז געווען אַ הכנה צו  
 מתן תורה.

(משיחות יום ב' דחגה"ש, תשל"ה  
 פורים תשכ"ט)

ווייל די הסברה אין דעם: אַז דאָס איז  
 ניט געווען קיין חרטה אויף זיין  
 פריערדיקן ניט וועלן נעמען די ענינים  
 פון תורה במתנה, נאָר וויבאלד אַז  
 דעמאָלט בשעת דער אַלטער רבי האָט  
 דאָס אים געוואָלט געבן, האָט ער  
 געפילט אַז אים פעלט נאָך די הכנה פון  
 עבודת היגיעה אין תורה — יגיעה  
 מתאימה לקבלת הצעה כזו, האָט ער  
 דעריבער געהאַלטן אַז ער איז נאָך ניט  
 קיין כלי צו דער תורה וואָס דער  
 אַלטער רבי האָט אים געוואָלט געבן  
 במתנה.

## לך לך ג

דארף מען פארשטיין: וויבאלד אז פרשת בראשית (בכללותה) איז א „פריי-לעכע סדרה“ און פ' נח (בכללותה) איז א „קאלעמוטנע וואָך“ — האָט לכאורה געדאַרפט זיין די חלוקת הסדרות אין אַן אופן, אַז דער ניט געשמאַקער סיום פון פ' בראשית זאָל זיין די התחלה פון פ' נח, און דער פריילעכער סוף פון פ' נח (לידת אברהם אבינו) זאָל זיין דער אָנהייב פון פ' לך לך?

ב. דער כללות הביאור אין דעם:

ס'איז יודע אַז מיט אברהם אבינו [וואָס דער עילוי פון פ' לך לך איז, כני"ל, וואָס „אַלע טעג פון דער וואָך לעבט מען מיט אברהם אבינו“] האָט זיך אָנגע-הייבן די תקופה פון „שני אלפים תורה“, און ער איז געווען דער ערשטער (פון די אבות) וואָס האָט אָנגעהייבן<sup>3</sup> די הכנה צו מ'ת<sup>3</sup>.

און וויבאלד אַז מ'ת האָט אויפגעטאָן דעם חיבור פון עליונים ותחתונים<sup>4</sup> — איז מסתבר, אַז אויך דער יתרון פון פרשת לך לך (וואָס די גאַנצע סדרה רעדט וועגן אברהם אבינו) אויף די פריערדיקע צוויי סדרות איז אין דעם וואָס איר תוכן איז די הכנה צו חיבור עליונים ותחתונים.

ויש לומר, אַז דאָס איז אויך דער ביאור וואָס פרשת לך לך איז די דריטע

א. בנוגע צו פרשת לך לך, איז יודע דער וואָרט פון כ"ק מריח אדמור"י בשם אביו כ"ק אדמור"י מהורש"ב נ"ע, וז"ל: „פרשה בראשית איז אַ פריילעכע סדרה, דער אויבערשטער ב"ה האָט באַשאַפן וועלטן און נבראים .. דער סוף פון דער סדרה איז אפילו ניט גאַר אַזוי געש-מאַק, אָבער דאָך איז די כללות הסדרה אַ פריילעכע .. פרשת נח איז דער מבול, עס איז אַ קאלעמוטנע וואָך, אָבער עס איז אַ פריילעכער סוף וואָך, עס איז געבאָרן געוואָרן אברהם אבינו. די אמת פריילעכע וואָך איז אָבער פרשת לך לך וואָס אַלע טעג פון דער וואָך לעבט מען מיט אברהם אבינו כו"י.

פון דעם וואָס דער רבי זאָגט אַז (דוקא) פרשת לך לך איז „די אמת פריי-לעכע וואָך“, איז קענטיק, אַז אפילו אין דעם סוף וואָך פון פרשת נח (וואו עס רעדט זיך וועגן לידת אברהם), איז נאָך ניטאָ די אמת'ע שמחה אַזוי ווי אין דער וואָך פון לך לך;

וואָרום היות אַז אַלע ענינים וואָס זיינען דאָ אין איין סדרה האָבן אַ שייכות צווישן זיך, דערפאַר, איז מצד דער ניט-פריילעכקייט פון כללות הסדרה, פעלט אויך אין דער שמחה פון סיום הסדרה.

ועד"ז איז אויך בנוגע צו פרשת בראשית, וואָס אע"פ אַז זי איז (בכלל-ו-תה) „אַ פריילעכע סדרה“, פונדעסט-וועגן, מצד דעם וואָס איר סוף איז „ניט גאַר אַזוי געשמאַק“, איז ניטאָ די אמת'ע פריילעכקייט אויך אין כללות הסדרה.

(2) ע"ז ט, א.

(3) ראה אה"ת ח"ש ד"ה ו'ה ברך סיב: בלקית מהארז"ל ר"פ לך (קכו, א ואל"ך).

(3\*) ראה בארובה ספר הערכים-חכ"ד ע' אברהם אבינו סעיף ד', ושי"ן.

(4) שמירר פ"ב, ג. תחומא וארא טו.

(1) ספר השיחות תשי"ב ע' 30. הועתק (בקיצור)

בהיום יום ע' קא.



זיי צו פרשת בראשית<sup>12</sup>.

און עדיז אויך בנוגע כמה ענינים פון אברהם אבינו, וועלכע שטייען ניט אין פרשת לך לך, נאָר אין פרשת נח. דער טעם דערפון איז, ווייל אברהם אבינוס עבודת ההכנה צו מ"ת (חיבור עליונים ותחתונים) האָט זיך אָנגעהייבן ערשט מיט (און נאָך) „לך לך גוי“<sup>13</sup> (ווען אברהם איז אַרויס פון חרן קיין ארץ-ישראל<sup>14</sup>); משא"כ לידת אברהם אבינו

סדרה (ע"ד אוריין תליחאי)<sup>15</sup> — דער קו השלישי (האמצעי) וואָס איז מחבר „עליונים“ און „תחתונים“.

דאָס הייסט, אָז פרשת בראשית, די ערשטע סדרה, איז תוכנה<sup>16</sup> בריאת העולם, וואָס איז באַשאַפן געוואָרן פון דעם אויבערשטן — „עליונים“; דער תוכן פון פרשת נח, די צווייטע סדרה, איז<sup>17</sup> יזכור המטה (דורך די עבודה פון נח איש צדיק, ובפרט דורכט מבול<sup>18</sup>) — „תחתונים“; און פרשת לך לך, די דריטע סדרה, איז ענינה חיבור עליונים ותחתונים<sup>19</sup>.

און דערמיט וועט זיין פאַרשטאַנדיק וואָס פרשת נח הייבט זיך אָן מיט „אלה תולדות נח נח איש צדיק גוי“, ווייל דאָ רעדט זיך שוין וועגן עניני נח וואָס זיינען געקומען דורך זיין עבודה (תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים)<sup>20</sup>; משא"כ לידת נח וכו' ביז „ונח מצא חן בעיני ה'“<sup>21</sup>, וואָס דאָס זיינען ענינים וואָס זיינען געקומען (בעיקר) ניט מצד זיין עבודה, נאָר מצד אתערותא דעילא, דעריבער געהערן<sup>22</sup>

5) שבת פה, א. וראה בארוכה לקריש ח"ב ע' 302, ובכ"מ.

6) ראה בארוכה לעיל ע' 51 ואילך.

7) ש.בא בכדי לטהר את כל הארץ (תראי ח, ד).

8) ראה גם בהמצויין לקמן הערה 29.

9) ראה עדיז לקריש ח"ב שם ועוד (לענין חודש הראשון השני והשלישי). ח"ט ע' 27 (לענין ביהמ"ק ראשון שני ושלישי).

10) פרשיי ר"פ נח, מב"ר ותנחומא שם (וראה לקריש ח"ה ע' 36 הערה 2).

11) וגם פי' הראשון ברשיי שם (מאגדת בראשית פ"ד. תנחומא באבער נח ט) — „הואיל והזכירו סיפר בשבתו“ — שייך לעבודת נח, כמשנית בלקריש שם (ע' 45'6 ובהערה 58).

12) בראשית ה, כח ואילך, ו, ח.

13) זכיה גם בפשטות הענינים, שסיפור המאורעות דנח (כשלעצמו) מתחיל בפי' נח, משא"כ לידת נח וכו' עד ונח מצא חן בעיני ה' הם פרט

ב.ספר (ספירת) חולדות אדם" (בראשית ה, א וברשיי). ראה בארוכה בלקריש שם ע' 40; ועדיז הוא בנוגע ללידת איא וכו' דסיום פ' נח, שהוא הגמר והסיום דאלה חולדות שם" (נח יא, יוד).

12) ראה בכ"ז לקריש שם ע' 45'6 ובהערות שם. 13) תראי פרשתנו יא, ג. תרח שם פג, סע"ד ואילך. אוה"ת שם (כרך ר') תתקעה, ב ואילך [ובלקריש לגיפ עז, איב (וראה גם אוה"ת שם (כרך ד') תרפז, ב. תרפז, ב. שויאמר ה' אל אברם לך לך גוי" (שיהא יורד ונמשך למטה) הוא כענין ביטול הגיזירה דמית, ע"י...].

ואף שהתחלת ביא תורה הייתה בהיות אברהם בן ג"ב שנה, בהיותו עדיין בחרן (ע"ז שם) — ההכנה למ"ת שעשה הותחלה (רק) לאחר לך לך. ולהעיר שגם „ראת הנפש אשר עשו בחרן“ — דשענידו לאורייתא" (פרשתנו יב, ה. תרגום שם), ענין התחלת ביא תורה (ע"ז שם. רשיי שם) — נאמר בתורה בפי' לך לך (אף שזה הי' לפניו). וראה הערה הבאה.

14) ראה בארוכה מקומות שבהערה הקודמת. ועפ"ז תובין קושיות החו"ס (ד"ה וגמירי ע"ז שם) „ואעיג דכתיב ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן“

— דלכאורה תמוה (כמו שהקשה במהרש"א שם), ש.הגם שהי' אז בן ע"ה אמר הכתוב שפיר שלקח עמו או הנפש אשר עשו כבר בחרן בהיותו בר ג"ב —

כי כיון שההכנה למ"ת הותחלה רק ביציאתו מחרן לאי — מסתבר, שגם התקופה דביא תורה הותחלה רק אז; ועל זה מותרין בתוס'. שתי יציאות הור"י — דמכיון שגם בהיותו בן ג"ב שנה יצא מחרן לאי,

י) ואף ש.הנפש אשר עשו בחרן הי' לפני היציאה — יש לומר, שכונת השי"ט (לפי תירוץ החו"ס) ב.מזאת הנפש אשר עשו בחרן... בההיא שעמא בר חמסין ותרתי הוה"י היא (לא להזמן שעשו

אברהם אבינו האט געבעטן רחמים פאר די אנשי סדום, איז דאך געווען נאָר אַז זיי זאלן ניצול ווערן אין זכות פון די צדיקים וואָס האָבן זיך געקענט גע- פינען דאָרטן<sup>17</sup>; און ווי עס שטייט אויף דעם אין זהר<sup>18</sup>, אַז היות ער האָט פאַר זיי געבעטן נאָר בזכות הצדיקים [און הערנדיק אַז דאָרט זיינען ניטאָ קיין עשרה צדיקים אין „לא בעא רחמי“, ניט ווי משה רבינו, וואָס האָט זיך איינגע- שטעלט אויך פאַר די עושי העגל<sup>19</sup>], איז „לא עבד כו' כדקא יאות“ — טאָ וואָס איז דער גודל העילוי פון אַט די הנהגה („לבקש רחמים על הסדומים“ בזכות הצדיקים), ביז מען פאַרבינדט דאָס מיטן (ענין פון „לך לך“, וואָס דערמיט האָט זיך אָנגעהייבן די) הכנה צו מ׳ת?

די הסברה אין דעם: וויבאַלד אַז דער חיבור צווישן עליונים און תחתונים האָט זיך בפועל אויפגעטאָן ערשט ביי מ׳ת, און אברהם אבינו׳ס עבודה איז געווען נאָר די הכנה דערצו, איז דעריבער אויך זיין עבודה לבקש רחמים על הסדומים („תחתונים“) געווען ניט מצד עצמם, נאָר בזכות הצדיקים.

דאָס הייסט: די דריי הנהגות הנ״ל פון נח, אברהם, און משה רבינו, זיינען בהתאם צו די דריי תקופות הנ״ל — (א) קודם ההכנה צו מ׳ת, (ב) הכנה למ׳ת, און (ג) מ׳ת:

אין דער תקופה פון פאַר דער הכנה צו מ׳ת, וויבאַלד „עליונים“ און „תחתו- נים“ האָבן ניט געהאַט קיין שייכות צווישן זיך, דערפאַר האָט נח אינגאַנצן ניט מתפלל געווען פאַר דעם דור המבול — „לא עביד מידי“<sup>20</sup>; אין דער

און זיינע עניני עבודה ביז „לך לך“ זיינען געווען (בעיקר) אַ המשך<sup>11</sup> (און גמר וסיום<sup>14</sup>) פון זיכוך והעלאת התחתונים, וואָס האָט זיך אָנגעהייבן מיט דער עבודה פון נח איש צדיק.

ג. בכדי צו פאַרשטיין די שייכות פון „לך לך“ מיט מתן תורה — אַז דוקא נאָך „לך לך“ האָט זיך ביי אברהם׳ן אָנגע- הייבן דער סדר העבודה פון הכנה צו מ׳ת — דאָרף מען פריער מבאר זיין וואָס דער מדרש<sup>15</sup> פאַרבינדט דעם ענין פון „וויאמר ה' אל אברם לך לך“ מיט דער הנהגה פון אברהם׳ען צו בעטן רחמים אפילו פאַר אַזעלכע חוטאים ווי אנשי סדום (ניט ווי נח וואָס האָט ניט געבעטן רחמים אויף דעם דור המ- בול<sup>16</sup>).

לכאורה איז ניט מובן: דאָס וואָס

שייך זה כבר להתחלת ביא תורה (אף שהכנה למ׳ת הותחלה רק (ביציאה השני), בהיותו בן ע׳ה שנה — מקומות שבהערה הקודמת. וראה ת״א שם, ד).

ועי׳פ מ״ש בסדר הדורות (ביא כג, ע״ש) שׁוויאמר ה' אל אברם לך לך ג׳ה׳ הי׳ ביציאה הראשונה — נמצא, שבהתחלת ביא תורה הי׳ גם הענין ד׳לך לך׳ [שהוא כענין ביטול הגזירה דמ׳ת, ראה הערה הקודמת].

14) ראה לקמן הערה 66.

15) ב״ר פרשתנו פ׳ל׳ט, ו (וראה מפרשי המדרש שם). פמ״ט, ט. ויק׳ר רפ״י.

16) זח״א סו, ב. קו, א. שם בהשמטות רנד, ב. ח׳ג טו, רע״א.

את הנפש, כי אם) להזמן שבו מדובר בפסוק ד׳ויקח גו ואת הנפש אשר עשו בחרן ויצאו לכת ארצה כנען ג׳ה׳, שאז (נבעת שלקח את הנפש גו מחרו לא״י הותחלו ביא תורה.

(א׳) בס׳די שם. שׁיציאתו מחרן בפעם הראשונה (ואמרת. לך לך) הייתה בהיותו בן ג׳ה שנה. אבל לפי מ״ש התוס׳ שׁיציאתו הראשונה הייתה בהיותו בן יב שנה — מסתבר, שגם אמרת. לך לך הייתה אז.

17) וירא ית, כג ואילך.

18) ח״א קו, א.

19) תשא לב, לב.

20) לשון זוהר שם.

אָבער בנוגע דעם עצם השפעת השכל איז דער ערשטער אופן העכער, וואָרעם דאָס וואָס דער תלמיד פאַרשטייט בכח עצמו (דורך דעם וואָס דער רב האָט אים אויסגעלערנט ווי צו פאַרשטיין) איז עס נאָר אַ השגה קטנה בערך צום שכל וואָס דער רב איז אים משפיע.<sup>21</sup>

אַ דריטער אופן (וואָס איז כולל ביידע מעלות הנ"ל) איז, אַז די השפעה פונעם רב איז פועל אויפן תלמיד עד כדי כך, אַז די חושים פונעם תלמיד ווערן ווי חושי הרב, וואָס דאָן קען שוין דער תלמיד אַליין בכח עצמו מחדש און משיג זיין שכליים נעלים אַזוי ווי דער רב.

ה. וי"ל, אַז די דריי תקופות פון פ' בראשית, נח, און לך לך, זיינען ע"ד זוגמא ווי די דריי אופנים הנ"ל:

די עבודת הצדיקים אין די „עשרה דורות מאדם ועד נח“<sup>22</sup> איז בעיקר געווען מצד דער השפעה „מלמעלה“ און ניט פאַרבונדן אויף אַזוי פיל מיטן כח און אויפטו פון די צדיקים גופא.

אַזוי ווי חנוך, וואָס כאַטש אַז „צדיק היי“ [ניט קוקנדיק וואָס ער האָט געלעבט אין אַ דור מושחת, וואָס דאָס ווייזט אויף זיין גודל העבודה ניט צו נתפעל ווערן און מושפע ווערן פון בני דורו]<sup>23</sup>, פונדעסטוועגן איז ער געווען „קל בדעתו .. להרשיע“; און אויב ער וואָלט נאָך אַ משך זמן פאַרבליבן צווישן בני דורו, וואָלט ער זיך מער ניט מתגבר געווען אויפן רע (און דעריבער „מיהר

צווייטער תקופה, וואָס דעמאָלט האָט זיך אָנגעהייבן די הכנה צום חיבור צווישן עליונים ותחתונים, האָט דערי-בער אברהם תפלה געטאָן פאַר די סדומים בזכות הצדיקים; און אין דער דריטער תקופה, פון מ"ת, חיבור עליונים ותחתונים, האָט זיך משה רבינו איינגעשטעלט פאַר די עושי העגל מצד עצמם (ניט נאָר בזכות הצדיקים).

ד. אַט דער חילוק צווישן די דריי תקופות הנ"ל און זייער קישור מיט די דריי הנהגות הנ"ל

— און אויך דער חילוק צווישן דער תקופה פון פרשת נח, ווען עס האָט זיך אָנגעהייבן דער זיכוך המטה (כנ"ל סעיף ב), און דער תקופה פון פרשת בראשית ווען די המשכה והשפעה אין וועלט איז געווען מצד „מלמעלה“ (כנ"ל שם) אע"פ אַז אויך דאָן איז געווען עבודת התחתונים דורך כו"כ צדיקים —

וועט מען קלערער פאַרשטיין דורך אַ משל פון השפעת השכל מרב לתלמיד, וואָס אין דעם זיינען דאָ דריי כללות-דיקע אופנים:

איינ אופן איז, אַז דער רב גיט צו פאַרשטיין דעם תלמיד בלויז דעם שכל וואָס ער איז אים משפיע, ער גיט זיך אָבער ניט אָפּ צו אויסלערנען אים אַז ער אַליין זאָל קענען משיג זיין אַ שכל.

דער צווייטער אופן: דער רב גיט דעם תלמיד אַ „דרך“ און לערנט אים אויס אַז ער זאָל קענען לערנען און פאַרשטיין — בכח עצמו.

ומבוא, אַז אין יעדן פון ביידע אופנים איז דאָ אַ מעלה וואָס איז ניטאָ אינעם צווייטן: בשייכות צו די חושי התלמיד איז דער צווייטער אופן העכער, היות אַז דוקא די השפעה פועלט אויף אים אַז ער זאָל קענען פאַרשטיין בכח עצמו;

21 ע"ד החילוק ד.כור סוד שאינו מאכד טיפה ומעין המתגבר (אבות פ"ב מ"ט — לגירסת אדה"ז בסדורו) — ראה לקו"ש ח"י ע' 82.  
22 לשון המשנה אבות פ"ה מ"ב.  
23 ראה גם לקו"ש שם ע' 190.

ביו צום „אות הכרית“ פון קשת<sup>28</sup> וואָס ווייזט אויף זיכר המטה<sup>29</sup>].

אַבער אַפּפּיכ, מצד דעם גופא וואָס די עבודה איז דעמאָלט געווען פאַרבונדן מיט מטה („תחתונים“) וואָס איז (מצד עצמו) באין ערוך צו אלקות („עליונים“) — איז אויך דער גילוי אלקות, וואָס איז נמשך געוואָרן דורך עבודה, געווען מצומצם ומוגבל לפי ערך התחתונים:

ביו אָז „נח מקטני אמנה הי“<sup>30</sup>, אָז זיין השגה אין אלקות איז געווען (בעיקר) אין די ענינים וואָס זיינען פאַרשטאַנדיק אין שכל הנבראים („תחתונים“), אַבער די עניני אלקות וואָס קענען „גענומען“ ווערן נאָר מיט אמונה, שלמעלה מהשכל („עליונים“), זיינען ביי אים געווען בקטנות („מקטני אמנה“).

על דרך ווי השפעת הרב אין צווייטן אופן, אָז דער שכל וואָס דער תלמיד איז מחדש בכח עצמו, איז אַ שכל מצומצם, איז באין ערוך צום שכל הרב.

און אין דער עבודה פון אברהם אבינו זיינען געווען ביידע מעלות: די התחלה (ויטוד<sup>31</sup>) פון זיין עבודה איז געווען ע״פ שכל, דורך ראיות פון עניני העולם<sup>32</sup> (תחתונים), און צוזאַמען דערמיט איז לא הרהר אחרי מדותיו של הקב״ה<sup>33</sup> און „ומצאת את לבבו נאמן לפניך“<sup>34</sup> — ער

(28) שם ט, יב ואלך.

(29) ראה אהיה נח (כרך ג) תרמח, א ואלך (ושם תרנב, ב), ס״ה את קשתי תניד. לעיל ע׳ 52 סעיף ה׳.

(30) פרשיי נח ז, ז. מביר פליב, ו.

(31) ד״ה אתה גר אשר בחרת השית פיה. וראה גם במקומות שצוינו בהערה הבאה.

(32) רמב״ם הל׳ ע״ז פ״א ה׳ג. וראה בארוכה ד״ה כי חלק תרצ׳ (תשי״א) פ״ה. לך לך השית פ״ג. ועוד.

(33) סנהדרין קיא, א. שמיר פ״ו, ד. פרשיי ס״פ שמות.

(34) נחמ׳ ט, ה.

הקב״ה וסילקו“<sup>24</sup> — ווייל דאָס וואָס „צדיק הי“ איז בעיקר געווען (ניט דורך זיינע אייגענע כחות, נאָר) דורך דעם וואָס עס האָט ביי אים מאיר געווען אַן אור מלמעלה; און דעריבער, אויב ער וואָלט געבליבן לענגער אין דעם עולם המושחת און יורד געווען אין אַ מצב וואו דער אור מלמעלה איז ניט מאיר, וואָלט ער דאָן (בכח עצמו) ניט געקענט אויפהאַלטן זיין דרגא פון צדקות ווי פריער.

און דאָס איז בדוגמא צו דער השפעה אין ערשטן אופן, וואָס כאָטש דער תלמיד איז משיג (און האַרעוועט אין) דעם שכל וואָס דער רב איז אים משפיע, קען ער אַבער ניט מחדש זיין אַ שכל בכח עצמו.

די עבודת הצדיקים אין די „עשרה דורות מנה ועד אברהם“<sup>22</sup> איז שוין בעיקר געווען (ניט נאָר מצד דעם אור מלמעלה, נאָר) מצד זייער אייגענעם כח און אויפטו, ביז אָז זייער עבודה האָט אויך געהאַט אַ שייכות מיטן עולם שמחוץ להם:

ווי מען געפינט באַ נח׳ן, אָז ניט נאָר ער אַליין איז „צדיק תמים הי“ (אפילו) בדורותיו<sup>25</sup> [און ניט „קל בדעתו .. להרשיע“], נאָר נאָך מער: ער האָט מוכיח געווען אויך דעם דור המבול און צו זיי געזאָגט „עשו תשובה“<sup>26</sup>

[ועל אחת כ״כ נאָך דעם מבול, וואָס דעמאָלט האָט נח דורך עבודת הקב״ה בנות גע׳פועלט דעם אויבערשטנס הבטחה „לא אוסיף גו׳ לא ישבותו“<sup>27</sup>,

(24) פרשיי בראשית ה, כד. וראה ב״ר רפכ״ה.

(25) ר״פ נח. פרשיי שם (כפ״י הא) מסנהדרין

קה, א.

(26) סנהדרין שם, סעיף ואלך.

(27) נח ה, כא״כ.

האט „גענומען“ אלקות בתמימות ובפשׁ: סות אזוי ווי אן ענד פשוט<sup>35</sup>

[ועדו“ בנוגע צו זיין עבודה אין פרסום אלקות בעולם, אן אויך אין דעם זיינען געווען ביידע מעלות: די עניני אלקות וועלכע ער האט מפרסם געווען זיינען בעצם געווען „למעלה מכלי קיבול דשכל אנושי“, און אעפ״כ האט ער געפונען הסברה אויך פאר די ענינים, ביז אן אפילו „אנשים פשוטים ביותר“ זאלן עס קענען באגרייפן<sup>36</sup>]

בדוגמא ווי די השפעה אין דריטן אופן, וואס די חושי התלמיד ווערן ווי די חושי הרב.

1. אבער אויך דער דריטער אופן אין השפעה, אן די חושי התלמיד ווערן ווי די חושי הרב, איז אַ משל נאָר אויף דער הכנה צו חיבור עליונים ותחתונים (ווי דאָס האָט זיך אויפגעטאָן דורך עבודת איא), און ניט אויפן חיבור גופא וואָס איז געוואָרן ביי מתן תורה:

דאָס וואָס השפעת הרב (אין משל) האָט בכח צו פועל זיין אן די חושי התלמיד זאָלן ווערן ווי חושי הרב, איז עס דערפאַר וואָס אויך פאַר דער השפעה איז דער תלמיד אַ בר שכל (ביז צו זיין ראוי צו מקבל זיין השפעת הרב). ובמילא איז דער שכל התלמיד אויך פריער (פאַר דער השפעה) ניט קיין אמת'ער „תחתון“ (ניט באין ערוך) לגבי דעם שכל הרב<sup>37</sup>.

(35) ד׳ה ולא נבוש תשיא פ׳ג. וראה גם ד׳ה אתה ג׳ו שם (ספיד ואליר).

(36) ד׳ה מי העיר תשיג רפיט. וראה ד׳ה כל הנהגה תרפיט (בסה״מ קונט׳ חיא) פיט.

(37) ועדו“ הוא בעבודת האבות (מתחיל מאברהם איבנו), שקיום המצוות שלהם פעל רק ברוחניות העולם (ראה לקיטש ח׳ג ע׳ 888, ושי״ג), שגם לפני העבודה אינו „תחתון“ כ״כ.

נאָך מער: וויבאַלד אַז די חושי התלמיד ווערן (שפעטער) ווי חושי הרב דורכן זיכור פון די חושי התלמיד — קומט במילא אויס, אן (נוסף צו דעם וואָס אויך פריער איז דער תלמיד ניט קיין אמת'ער „תחתון“, כנ״ל, איז) דער „חיבור“ פון רב מיטן תלמיד נאָר מיט דער דרגא פון שכל התלמיד וואָס ווערט נתעלה ונודרך דורך השפעת הרב, אָבער ניט מיט דער דרגא פון שכל התלמיד ווי ער איז מצד עצמו (פאַר דער השפעה):

משא״כ דער חיבור עליונים ותחתונים, וואָס האָט זיך אויפגעטאָן במ״ת, איז (א) פאַר מ״ת האָבן די „תחתונים“ ניט געהאַט קיין שייכות צו די „עליונים“, אדרבה: ס׳איז געווען אַ „גזירה“ („שניט“<sup>38</sup>) צווישן זיי — און זייער חיבור במ״ת איז נאָר בכחו ית׳ הכל יכול, וואָס ער איז „נמנע הנמנעות“<sup>39</sup> און נושא הפכים; און דעריבער, איז (ב) דער חיבור עליונים ותחתונים (במ״ת) אויך מיט דער דרגא פון תחתונים ווי זיי זיינען מצד עצמם, תחתונים<sup>40</sup>.

(38) ראה לקיטא להימ׳ (סרס״א) עה״פ ותנוו אומר ג׳ו.

(39) שרית הרשביא חיא סתי״ת. ס׳ החקירה להצ׳ע ע׳ 68.

(40) ואן שהגילוי דמ״ת ה׳ (רק) מצד ההמשכה מלמעלה, „המטה ה׳ במקומו שלא ה׳ בו שום הזדככות“ (המשך תעריב ח׳ב ע׳ תתקלא. וראה גם לקיטא ראה כת, ב), ואיך הוא לכאורה דונמח אופן האַ שבהשפעת הרב לתלמיד — הרי במ״ת ניתן גם הכח שהעבודה שלאחרי מ״ת תפעול בהעולם שיה׳ „כלי“ (לא רק לדרגת האור שבערך העולם, אלא גם) לאוּאִים הבל״ג, ועד שלעתיל יה׳ העולם זיירה לו ית׳, לו לעצמותו.

ומכיון שגם אז ישאר העולם בגשמיותו ואעפ״כ יה׳ „כלי ג׳ו, ד׳הרה׳ בו — וולא כחיבור הרב ותלמיד (באופן ג׳ו), דוה שחושי התלמיד נעשים כמו חושי הרב, הוא ע״י ההתלמיד מתעלה (ו.י.צא׳) ממדריגתו הקדומת — נמצא, שבמ״ת ניתן הכח

טאן אין דעם איז נאָר אויף וויפל דאָס  
איז נוגע צו זיין „מציאות“, צו ממלא זיין  
זיין תפקיד.<sup>42</sup>

ולדוגמא: ער איז זיך טאָקע משתדל  
צו פועלן אויף אַנדערע אידן צו מקרב  
זיין זיי צו תומ"צ, אָבער זיין השתדלות  
איז דעם איז נאָר אויף וויפל דאָס איז  
פאַרבונדן מיטן קיום הציווי „הוכח  
תוכיח את עמיתך“<sup>43</sup> (וואָס ער איז  
נצטווה געוואָרן), און אים פעלט די  
מסירה ונתניה צום תכלית המכוון אַז  
יענע אידן זאָלן נתקרב ווערן.

— וואָס עדיז איז געווען די הנהגה  
פון נח"ץ מיטן דור המבול. כאָטש ער  
האָט זיי מוכיח געווען במשך פון ק"כ  
שנה „כל יומא ויומא“<sup>44</sup>, איז דאָס אָבער  
געווען (בעיקר) בכדי צו מקיים זיין דעם  
ציווי וואָס ער איז נצטווה געוואָרן<sup>45</sup>,  
און דערפאַר, בשעת זיין תוכחה אַז זיי  
זאָלן תשובה טאָן האָט ניט געהאַלפן,  
האָט ער זיך ניט איינגעשטעלט (מיט אַ  
מסנ"פ) צו בעטן רחמים אויף זיי<sup>46</sup>.

אַ דריטער אופן (בדוגמת העבודה פון  
זמן ההכנה למ"ת, וואו ס'הערט זיך שוין  
אַ די שייכות פון עליונים ותחתונים)  
איז, אַז ער איז זיך משתדל מיט איבער-  
געבנקייט (ביז מסנ"פ) צו אויספירן די  
כוונה און מאַכן פון וועלט אַ דירה לו  
ית', און עאכ"כ (מצד דעם הרגש פון

ז. די פיר אופנים הנ"ל זיינען, דוג-  
מתם, פאַראַן אויך איצטער (לאַחרי מ"ת)  
בעבודת האדם:

איין אופן (בדוגמת העבודה שמצד  
„למעלה“, אין דער תקופה „מאדם ועד  
נח“) איז, אַז זיין עבודה איז מצד  
הנשמה, ער טוט אָבער ניט מיטן גוף

[ואע"פ אַז קיום התומ"צ מוז זיין מיטן  
גוף הגשמי — איז אָבער זיין כוונה  
והשתדלות אין דעם ניט צו פועל זיין  
אויף דעם גוף; דער גוף איז ביי אים נאָר  
אַ „אמצעי“ אויף צו דורכפירן די עבודה  
(תומ"צ) פון דער נשמה<sup>47</sup>].

ועאכ"כ אַז ער איז ניט אויסן צו פועל  
זיין אין וועלט (שמחוצה לו):

אַ צווייטער אופן (בדוגמת העבודה  
שמצד „למטה“, די תקופה „מנח ועד  
אברהם“): ער טוט אויך (מיט'ן גוף און  
אפילו) מיט דער וועלט אַז זי זאָל זיין אַ  
דירה לו יתברך, אָבער אעפ"כ איז באַ  
אים ניטאָ דער „אוועקלייג“ ביז מסנ"פ  
צו אויספירן די כוונה עליונה אַז די  
וועלט זאָל ווערן אַ דירה לו ית', און זיין

שהתחתונים גם כמורש בדרגת תחתונים. יתחברו  
עם העליונים, ושחיבור זה יהי' גם מצד ענינם הם  
(כאופן ד, כלי' כר').

(41) ראה תורת שלום ע' 128. ד"ה כאתי לגני  
תשי"ב פ"ד.

(\*) כמובן מזה שאו תושלם הכוונה ד. דירה  
בתחתונים. ואף שענין התחתון דעוה"ז הוא  
בענין הסתר אורו ית' (תניא פל"ו) — מי"מ מכיון  
שגם אז לא יתבטל הצמצום (שרש וסיבת ההסתר  
דעוה"ז הגשמי), וזה שהגשמי ית' דירה לו ית' הוא  
ע"י שחשך הצמצום (גופא) יהפך לאור (המשך הני"ל  
ע' חחקל, חתקלב) (שענין זה (הפיכת החשך לאור)  
איז להיות מצד הגדרים ד. אור וחשך" (שהרי הם  
הפכים), ורק בכח העצמות (ראה המשך ר"ה תרצ"ה  
(בסמי' קונטרסים ח"ב פל"ד)) — נמצא, שמצד  
הגדרים ד. עולם, יהי' תחתון" גם אז. וראה לקו"ש  
ח"ב ע' 75 הערה 30. ועי' ע"ב כ"ז.

(42) כי כשחטר בהענין דחיבור עליונים  
ותחתונים — גם כאשר הנברא (תחתון) נותן את  
עצמו להשלים כוונה העליונה (דנתיאור כר' דירה  
בתחתונים), הוא רק עד כמה שהכוונה נוגעת אליו,  
ואינו מסור כ"כ להכוונה העליונה גופא.

(43) קדושים יט, יז.

(44) זח"א סח, א.

(45) להעיר מזהר שם, שע"י שאתרי בהו כל  
יומא ויומא" — אע"י דלא קבילו מיני" — קיים  
בנפשי... ואתה את נפשך הצלת.

(46) ראה בכ"ז לעיל ע' 40 ואילך.

זיי זאלן ניצול ווערן בזכות הצדיקים וואָס געפינען זיך דאָרט (וואָס זיי זיינען פּועל אַ „זיכור“ אינעם אָרט וואו זיי געפינען זיך), און בשעת ער האָט זיך דערוואוסט אַז ס'איז דאָרט נישט קיין עשרה צדיקים [וואָס במילא „לאו הוא אתר דקיימא בתשובה“<sup>52</sup>] האָט ער מער נישט געבעטן:

אַ פּערטער אופן איז, אַז זיין אהבה צו צווייטן אידן איז „כמוד“, אַז אהבה עצמית וואָס איז העכער פון חשבו-נות<sup>53</sup>, און דעריבער גיט ער זיך אַוועק פאַר אים אפילו ווען מצד השכל געפינט ער נישט קיין מעלות ביי יענעם<sup>54</sup> — ער טוט דאָס נישט נאָר מצד דעם חשבון פון „כולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה'“<sup>55</sup>, נאָר מצד זיין אהבה עצמית צו אים<sup>56</sup>

[על דרך ווי חיבור עליונים ותחתונים וואָס איז נתחדש געוואָרן במ"ת, אַז דער חיבור איז מיט די תחתונים ווי זיי זיינען מצד עצמם (אין זייער נידעריקייט)]

— וואָס עדיז איז געווען די הנהגה פון משה רבינו [וואָס דורך אים איז גע-ווען מ"ת, און התורה נקראת על שמו<sup>57</sup>], אַז ער האָט זיך איינגעשטעלט אפילו פאַר די עושי העגל — און דאָס אין אַז אופן אַז „ראם אין מחני נא גר“<sup>58</sup>

אהבת ישראל) צו מקרב זיין אידן צו תומ"צ.

אַבער פונדעסטוועגן, איז דאָס אַן אופן פון טאָן מיטן זולת וואו (א) דער מבוקש איז (נאָר) אויפצוהויבן יענעם און מקרב זיין אים צו תומ"צ (אַבער נישט אַ צוגעטראַגנקייט צו יענעם ווי ער שטייט אין זיין תחתון-מצב); און (ב) אויך זיין השתדלות צו מקרב זיין יע-נעם צו עבודת ה' איז דוקא ווען ער פילט אַז יענער איז שייך צו נתקרב ווערן

[ע"ד ווי גערעדט פריער (סעיף ו')] בנוגע דעם חיבור פון רב מיטן תלמיד (אין דעם דריטן אופן), אַז (א) דער חיבור באַשטייט אין דעם וואָס די חושי התלמיד ווערן נודכר און ווערן ווי חושי הרב, און אַז (ב) דער זיכור פון די חושי התלמיד טוט זיך אויף נאָר דערפאַר וואָס ער איז אויך פריער געווען אַ בר [שכל]

— וואָס עדיז איז געווען די הנהגה פון אברהם אבינו, אַז כאַטש ער האָט זיך אַוועקגעגעבן מיט אַ מסנ"פ<sup>47</sup> פאַר בני דורו [צו פּועלן אַז זיי זאלן מכיר זיין און „אויטרופן“ (אַז) „אַל עולם“<sup>48</sup> (אַז) וועלט איז אלקות<sup>49</sup>], ביז ער האָט זיך איינגעשטעלט אין סכנה<sup>50</sup> צו מתפלל זיין אפילו פאַר אנשי סדום,

איז אַבער זיין תפלה געווען נאָר<sup>51</sup> אַז

למצוא איהו ענינים טובים גם באנשי סדום, ומצד זה התפלל עליהם.

(52) זח"א קו, סע"א.

(53) ראה ספר הערכים חב"ד ע' אהבת ישראל בתחלתו, ושי"נ.

(54) ראה תניא פרק לב: שאף הרחוקים כר ולכן נקראי בשם בריות בעלמא. וראה בארוכה ספר הערכים שם ע' תרכ"ז, ושי"נ.

(55) תניא שם.

(56) וכמו שמסיים בתניא שם: והן לא לא הפסיד שכר מצות אהבת ריעים.

(57) שבת פט, א. ועוד.

(47) ושלא לטובת עצמו כלל, כידוע מעלת המסנ"פ דאי על מסנ"פ דרע"ק (סד"מ הש"ת ע' ו, טו, 30).

(48) וירא כא, לג. סוטה י, סע"א ואילך. ועוד.

(49) כהדיוק „אַל עולם“ — ולא „אַל העולם“ (לקרי"ת תבא מ.ב. ד. מג. ג. המשך תער"ב פרק קלג. ועוד).

(50) ד"ה אשר ברא תרפיט (בסה"מ קונ"ט ח"א) פ"ה. ד"ה כל הנהגה שם פ"ח.

(51) להעיר מדיה כל הנהגה שם, שא"י ה"י, חס"ץ

— און „לא זז מתמן עד דאמר לי סלחתי כדבריק“<sup>18</sup>.

ח. ע"פ כהנ"ל וועט מען אויך פאָר-שטיין וואָס אברהם אבינוס הכנה צום חיבור עליונים ותחתונים דמ"ת האָט זיך אָנגעהויבן נאָך דעם ענין פון „לך לך“:

בשעת די עבודה פון א אידן צו מאַכן פון וועלט א דירה לו ית' איז (בעיקר) מצד זיין מציאות (למלאות תפקידו וכיו"ב), פעלט דאָן אין זיין אויפטאָן אין וועלט

[ע"ד ווען איינער איז מוכיח א צווייטן בלויז צו מקיים זיין דעם ציווי „הוכח תוכיח את עמיתך“, איז אפילו ווען ער טוט עס „מאה פעמים“<sup>58</sup> ווירקט עס נישט אויף יענעם אזוי שטאַרק ווי א תוכחה וואָס איז אויסן יענעם'ס טובה]<sup>59</sup>:

און בכדי צו אויפטאָן אין וועלט [אפילו אין דעם אופן ווי איא האָט אויפֿ-געטאָן פאָר מ"ת, ועאכ"כ אלס הכנה וואָס ברענגט צו מ"ת], דאַרף מען „אזועקגיין“ (און אַרויסגיין) פון דער אייגענער מציאות — „לך לך מאַרצך וממולדתך ומבית אביך“ — פון די רצונות, רגילות'ן (מדות) און שכל (אויך פון די רצונות וכר' דקדושה)<sup>60</sup>.

ט. עפ"ז קען מען אויך מבאר זיין וואָס הגם אַז אויך פרשת בראשית (בכללותה) און (סיום) פרשת נח זיינען פריילעכע, איז .. „די אמת פריילעכע

(58) בי"מ לא, א.

(59) יש לומר, שזהו גם הטעם מה שתוכחתו של נח לא פעלה עליהם שיתעוררו בתשובה, ולהעיר מתורת שלום (ע' 18), דזה שנח לא פעל עליהם שיעשו תשובה הוא לפי שהיו בבי"א תהו לפני בי"א תורה — והרי גם מה שהתוכחה של נח הרי באופן כזה הוא לפי שהי' לפני בי"א תורה, כגיל סעיף ז'. (60) ראה סד"ה לך לך תשי"ה לקו"ש ח"א ע' 18.

ח"כ ע' 305 ואילך.

וואָך איז אַבער (דוקא) פרשת לך לך: שמחה איז פּורץ גדר<sup>61</sup>. און דערי-בער: פרשת בראשית, וויבאַלד אַז די שמחה פון דער סדרה איז (ווי ער זאָגט אין דער שיחה) מצד דעם וואָס „דער אויבערשטער ב"ה האָט באַשאַפֿן וועלטן און נבראים“, איז דאָס נישט קיין שמחה בשלימותה.

וואָרום אע"פ אַז דורך תהוות העולם מאינן ליש ווערט אַרויסגעבראַכט דער כח אלקי וואָס איז נישט מוגדר אין „איין“ און „יש“<sup>62</sup> (פּורץ הגדרים ד„איין“ ו„יש“), פּונדעסטוועגן, וויבאַלד אַז די וועלט (ווי זי איז אין פרשת בראשית) איז געווען אין אַזאָ אופן אַז איר קיום<sup>63</sup> איז געווען מצד „למעלה“ (און נישט מצד דעם תוכן פון וועלט גופא)<sup>64</sup> — האָט זיך במילא נאָך נישט אָנגעהערט (אויף אַזויפיל) דער ענין פון פריצת הגדרים ד„איין“ ו„יש“, און דעריבער<sup>65</sup> איז עס נישט קיין שמחה בשלימותה.

(61) ראה בארוכה שמח תשמח תרנ"ו ע' 49 (סה"מ תרנ"ו ע' רכג) ואילך. וראה לקו"ש ח"ב (ע' 421), שמהו מובן שגם הדבר הגורם לשמחה הו"ע שלמעלה מהגבלה.

(62) ראה קונט' ענינה של תורת החסידות סט"ו, שזהו אחד הטעמים על זה שהתהוות היא דוקא בכח העצמות.

(63) ועד"ז הוא גם בנוגע לעבודת האדם, שהעבודה או הייתה (בעיקר) מצד „למעלה“, כגיל סעיף ה'.

(64) ראה בארוכה לעיל סעי' 52 ואילך, ושם, שמשמע זה הרי יכול להיות הקסיד ד„אמחה גו" (בראשית ו, ז), משא"כ לאחרית המבול שבפרשת נח נעשה קיום העולם כאופן ד„לא ישבותי“ (נח ח, כב), עיי"ש בארוכה.

(65) ומה שבהשיחה (שבהערה 1) מקשר ענין זה (שהשמחה דפ' בראשית אינה בשלימות) עם סוף הסדרה — יש לומר, לפי שזה גופא מה שקיום העולם דפ' בראשית הוא מצד „למעלה“ — בא בגילוי ע"י הענין ד„אמחה גו" שבסוף הסדרה, כגיל בהערה הקודמת.

ועד"ז הוא גם בנוגע לעבודת האדם, דזה



כפועל (וכנ"ל אז דאָס האָט זיך ערשט  
אַנגעהויבן נאָך לך לך) איז עס דערי-  
בער נאָך ניט קיין שמחה בשלימותה;  
דוקא פרשת לך לך, וויבאַלד אז דאָן  
האָט זיך אויפגעטאָן כפועל די הכנה  
צום חיבור עליונים ותחתונים, איז זי  
דעריבער „די אמת פריילעכע וואָך“<sup>67</sup>.

(משיחות שי"פ נח ושי"פ בלק תשכ"ד)

עד"ז איז בנוגע צום סוף פון פרשת  
נח — לידת אברהם אבינו<sup>66</sup>, דער  
ערשטער וואָס האָט געמאַכט אַ הכנה  
צום ביטול הגזירה צווישן עליונים און  
תחתונים (פריצת הגדרים) — אז ווי-  
באַלד דאָן איז נאָך ניט געווען די הכנה

שהעבודה אז הייתה (בעיקר) רק מצד „למעלה“  
(כנ"ל הערה 63) בא בגילוי ע"י הענין דרבה רעת  
האדם שבטוף הסדרה (ו, ה). כי הסדר בהמשכת  
האור מלמעלמיט (כשהמשכה היא רק מצד  
„למעלה“), הוא, שכל מה שהאור נמשך למטה יותר  
הוא מתמעט, ועד שנפסק לגמרי.

66) שגם ע"י לידתו (גם לפני העבודה) נפעל  
בעולם, ועד שחודש אייר נקרא „זיר לפי שנוולדו בו  
זיותני עולם“ (ר"ה יא, א). אלא שענין זה (שנפעל  
לפני ביא תורה) — הוא רק הכשרת העולם (שיוכל  
להיות בו אח"כ העבודה דביא תורה), ולכן שייך זה  
ליזכוך המטה דפי נח. ורק שבזיכוך המטה גופא הוא  
הגמר והסיום (שלימות היזכוך), הסוף דפי נח.

67) ראה בהשיחה שבהערה 1, שמעלת אברהם  
אבינו [שמשו"ז] — „די אמת פריילעכע וואָך איז ..  
פרשת לך לך“ היא, שהוא ה"י הראשון „וועלכער  
האָט זיך מוסר נפש געווען אויף מפרסם צו זיין  
געטלעכקייט אויף דער וועלט“ — והרי ענין זה  
(מסנ"פ לפרסם אלקות בעולם) בא דוקא מצד הענין  
ד„חיבור עליונים ותחתונים“ (ראה לעיל סעיף ז'  
ובהערה 42).

## לך לך ד

הארץ הזאת" מיינט דאָך, אַז „הארץ הזאת" וועט דער אויבערשטער אינ-גאַנצן אַוועקגעבן צו אידן אַליין (דורך ירושה און זייער כיבוש) — איז מאיזה טעם זאָל די הבטחה זיין פאַרבונדן מיט דער הנהגה טובה פון די יושבי הארץ? ויתרה מזו — די הנהגה בימי אברהם?

ב. לכאורה וואָלט מען געקענט ענטפערן, אַז די הנהגה פון די יושבי הארץ ווייזט אויף דער תכונה וסגולה פון דער „ארץ הזאת" גופא, ווי חז"ל<sup>3</sup> זאָגן „יש ארץ שמגדלת וכו".

מ'דאַרף אָבער פאַרשטיין: חז"ל<sup>4</sup> זאָגן, אַז „מעשיהם של כנעניים מקול-קלים מכל עמים ואותו המקום שנתכו-נו<sup>5</sup> בו ישראל מקולקל מכל". און ווי-באַלד אַז בכלל זיינען די מעשים פון די כנענים געווען „מקולקלים מכל עמים" (אויך פונעם עם אין ארם נהריים), טאָ ווי איז שייך צו זאָגן, אַז אַט די איינציקע מעלה פון התעסקות במלאכה פון די יושבי הארץ (און דוגמתה — די איינציקע תכונה טובה אינעם ארץ גופא) זאָל איבערוועגן זייערע אַלע אַנדערע חסרונות, ביז אַז צוליב דעם איז דוקא זי אַן ארץ וואָס איז ראוי פאַר אידן?

ג. וועגן דער חשיבות ומעלה פון מלאכה, זאָגן חז"ל<sup>6</sup>: „אר"א כל אדם

(3) במדבר פט"ו, יב. פרשי שלח יג, יח.  
(4) תריכ אחרי יג, ג. וראה עוד דרד"ל — עדי"ז — שם לפני זה, ובפרש"י עה"ת שם.

(4) כן הוא בדפוס ויניצאה שפיט. דעסויא תק"ב. ווין תריכ"ב (וצילום ממנו). ועוד. אבל בכריכ דפוסים שנחיישברי. ובכת"י התריכ (ניו יארק, תשי"ז) (ע' שעב — וכל המאמר הוא שם על הגליון) שנשתכנר.

(5) סנהדרין צט, ב.

א. אין שייכות צו דער הבטחה פון אויבערשטן צו אברהם'ן „לזרעך אתן את הארץ הזאת"<sup>1</sup>, זאָגט ער אין מדרש<sup>2</sup>: „בשעה שהי' אברהם מהלך בארם נהרים כו' ראה אותן אוכלים ושותים ופוחזים, אמר הלואי לא יהא לי חלק בארץ הזאת. וכיון שהגיע לסולמה של צור ראה אותן עסוקין בניכוש כו' בעידור כו', אמר הלואי יהא חלקי בארץ הזאת. אמר לו הקב"ה לזרעך אתן את הארץ הזאת".

וויבאַלד דער מדרש פאַרבינט דעם אויבערשטנס הבטחה („לזרעך אתן את הארץ הזאת") מיט דעם וואָס דער רצון פון אברהם אבינו („הלואי יהא חלקי בארץ הזאת") איז געווען צוליב דער התעסקות במלאכה פון די יושבי הארץ — איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז די מעלה פון זייער התעסקות במלאכה איז געווען די סיבה (ניט נאָר צו אברהם'ס רצון צו דער לאַנד, נאָר אויך) צו דער נתינה פון ארץ ישראל לזרעו של אברהם.

שטעלט זיך די שאלה: דאָס וואָס אברהם אבינו האָט געזאָגט „הלואי יהא חלקי בארץ הזאת" — האָט דאָס (אויך) דעם פירוש ער זאָל האָבן דאָרט אַ חלק צווישן די אַנדערע תושבים, וויילע די יושבי הארץ זיינען זיך עוסק במלאכה — איז מוכן: אברהם האָט געוואָלט וואוינען צווישן מענטשן וואָס פירן זיך כהנהגה הראוי (און ניט צווישן אַזעלכע וואָס „אוכלים ושותים ופוחזים");

אָבער די הבטחה „לזרעך אתן את

(1) פרשתנו יב, ז.

(2) ב"ר פרשתנו פליט, ח.

ויתרה מזו: אין דער ברכה זאגט ער און רופט עס אן „תורתו“, „תורת אמת“ — ד.ה. אז אין דער קשיא, קס"ד וכו' איז דא א פרט וסברא אמיתית (נאך דא איז זי ניט צוגעפאסט<sup>13</sup> וכיו"ב).

עד"ז איז מובן בעניננו: דער תוכן המעלה וואס איז דא אין „עמל מלאכה“ און „עמל שיחה“ (וואס צוליב דעם איז דא א קס"ד אז דאס איז דער תכלית פון בריאת האדם), ווערט ניט אָפגעפרעגט אויך נאך דער מסקנת הגמרא אז „לעמל תורה נברא“: ס'איז נאך — אז עמל מלאכה ושיחה זיינען ניט גענוג צו זיין דער גאנצער תכלית פון בריאת האדם.

אין אַנדערע ווערטער: דער סדר הענינים פון דער שק"ט אין גמרא — דער ערשטער קס"ד אז „לעמל מלאכה נברא“, דער צווייטער קס"ד אז „לעמל שיחה“ נברא און די מסקנא אז „לעמל תורה נברא“ („לא ימוש ספר התורה הזה מפיד") — איז אויסגעהאלטן און בלייבט אויך לפי המסקנא: כדי אז דער אדם זאל צוקומען צו תכלית בריאתו — „לעמל תורה נברא“ — מוז ער פריער האָבן די מעלה פון „עמל מלאכה“ און „עמל שיחה“: און בשעת ער פאַרבינדט די צוויי עניני עמל מיט „עמל תורה“, דעמאָלט דערגרייכט ער צו שלימות תכלית בריאתו.

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם ההסברה אין וואָס באַשטייט די חשיבות פון „עמל“ בכלל, ביז אז דערמיט איז פאַרבונדן דער כללות'דיקער תכלית פון בריאת האדם („אדם לעמל יולד“). דל-כאורה<sup>14</sup>: וויבאלד דער אויבערשטער

13 ע"ד בפרשתנו: ותקל גברתה בעיני' (טז, ד. ובפרש"י).

14 לכללות סעיף זה — ראה הגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים (הוצאת תשמ"ו ושלאח"י) ע' תרמא ויאליך ובהערות שם. וראה לקו"ש ח"ג ע'

לעמל נברא שנאמר<sup>6</sup> כי אדם לעמל יולד. איני יודע אם לעמל פה נברא אם לעמל מלאכה נברא, כשהוא אומר<sup>7</sup> כי אכף עליו פיהו הוי אומר לעמל פה נברא. ועדיין איני יודע אם לעמל תורה אם לעמל שיחה, כשהוא אומר<sup>8</sup> לא ימוש ספר התורה הזה מפיד הוי אומר לעמל תורה נברא.<sup>9</sup>

איז ניט מובן?<sup>9</sup> ווי קען זיין אפילו א קס"ד אז בריאת האדם איז געווען „לעמל מלאכה“ — וואָס פאַר אַ מעלה איז דאָ אין עמל מלאכה, וואָס ס'רעכט צו זאָגן אז צוליב דעם איז דער גאַנצער תכלית פון זיין באַשאַפן ווערן?

עד"ז איז ניט מובן דער צווייטער קס"ד, אז דער אדם איז באַשאַפן געוואָרן צוליב „עמל שיחה“; ובפרט לויט ווי דער רמב"ם<sup>10</sup> איז מאַריך, אז רוב דיבורים זיינען גאָר דיבורים בלתי רצויים.

נאָך גרעסער איז די תמי' לויט הידוע, אז אויך אַ קס"ד אין תורה איז — תורה<sup>11</sup>, כדמוכח אויך פון דעם דין אז ווען איינער לערנט אַ קשיא אָדער קס"ד אין תורה (אָן דעם תירוץ און מסקנא) איז ער אויך מחוייב צו זאָגן ברכות התורה<sup>12</sup>.

6 איוב ה, ז.

7 משלי טז, כו.

8 יהושע א, ח.

9 ראה אהות' שמיני (ע' נז): והמפרשים נדחקו מאד בזה וכו'.

10 בפי המשנה (אבות פ"א מ"ו). ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה.

11 וע"ד קס"ד בתושב"כ. וראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' רסו (ושם: וכן ההלכה שעלי' אמרו אח"כ שבדוּתא היא .. כולם ממש אמר ה' ובאותו הלשון ממש .. וה' עצמו אומר ההלכה והוא עצמו אמר שבדוּתא היא).

12 להעיר מעירובין נג, סע"א. שם סה, א. סוף הוריות. ועד"ז בכ"מ.

דומה לבוראו, דורכדעם וואָס דער מענטש האָרעוועט און שאַפט בכח עצמו.

און דאָס גופא איז דער טעם אויף דער טבע הנ"ל, אַז אַ מענטש האָט ניט קיין תענוג פון זאָכן וואָס ער באַקומט בחינם, נאָר אדרבה, ער שעמט זיך דערמיט — „נהמא דכסופא“<sup>18</sup> — ווייל אין דעם אדם איז מוטבע אַז זיין תפקיד און שלימות איז צו זיין ניט נאָר אַ „מקבל“, נאָר (אויך) אַ „משפיע“, דומה לבוראו.

ה. דערמיט איז מובן פאַרוואָס דער ערשטער קס"ד אין גמרא איז, אַז דער אדם איז באַשאַפן געוואָרן „לעמל מלאכה“:

וויבאלד אַז די מעלה פון „עמל“ איז דאָס, וואָס דורכדעם ווערט דער אדם דערהויבן צו דער דרגא פון „משפיע“ („בורא“), אַ „שותף להקב"ה במעשה בראשית“, איז מסתבר, אַז דער עמל דאַרף זיין בעיקר (ניט אין ענינים וואָס זיינען שייך צו אים און זיין מדריגה, נאָר) אין זאָכן וואָס דורך זיי איז ער משפיע אין מעשה בראשית, דצ"ח פון וועלט, דוקא דערמיט ווערט ער אַ שותף במעשה בראשית.

און דערפאַר איז דער ערשטער קס"ד פון גמרא, אַז „אדם לעמל יולד“ מיינט (ניט „עמל שיהי“ אָדער „עמל תורה“, וואָס זייער ענין איז ניט אין וועלט זאָכן — נאָר עס מיינט) „עמל מלאכה“. ד.ה. דורך דעם וואָס דער אדם איז עמל במלאכתו אין אַן אופן הרצוי עפ"י

איז עצם הטוב, וטבע הטוב להטיב, פאַרוואָס האָט ער איינגעשטעלט די בריאה אין אַזאַ אופן, אַז דער מענטש זאָל דאַרפן אַנקומען צו עמל ויגיעה ?

מ'קען ניט זאָגן, אַז דאָס איז דערפאַר וואָס אַ מענטש בטבעו האָט תענוג (בעיקר) פון אַ זאך וואָס ער באַקומט דורך זיין האָרעוואַניע, ע"ד מאמר רז"ל<sup>15</sup> „אדם רוצה בקב שלו מ'ט' קבים של חברו“ — וואָרום אַט די טבע גופא איז ניט קיין ענין הכרחי מצד עצמו, נאָר דער אויבערשטער האָט עס אַזוי מטביע געווען אין מענטשן: איז הדרא קושיא לדוכתא: פאַרוואָס האָט דער אוי-בערשטער באַשאַפן דעם מענטשן מיט אַ טבע צו האָבן תענוג דוקא פון זאָכן וואָס ער באַקומט דורך עמל ויגיעה — עניני צער — און ניט פון מתנת חנם ?

דער ביאור אין דעם: אמיתות ותכלית הטוב איז, אַז דער מענטש זאָל דערגרייכן (ניט נאָר די העכסטע שלימות וואָס איז דאָ אין גדר הנבראים, נאָר אויך) אַ מדריגה וואָס אין איר ווערט ער, כביכול, דומה לבוראו, וע"ד לשון חז"ל<sup>16</sup>: „שותף להקב"ה במעשה בראשית“.

דעריבער האָט דער אויבערשטער איינגעשטעלט דעם סדר הבריאה, אַז דער מענטש זאָל זיינע באַדערפענישן ניט באַקומען מן המוכן, נאָר דוקא דורך עמל ויגיעה, בכדי אַז דורכדעם זאָל ער זיך אויפהויבן (ניט נאָר צו דער שלימות פון אַ „מקבל“ כדבעי — די שלימות פון אַ נברא, נאָר אויך) צו דער מדריגה פון אַ „משפיע“<sup>17</sup> (ומהווה) —

1009 ואילך.

(15) בי"מ לה, א.

(16) שבת י, א. קט, ב.

(17) להעיר מחדאג מהרשיא סנהדרין שם,

ד.לעמל" ר"ת. ללמוד ע"מ ללמד".

(18) ראה ירושלמי ערלה פ"א הי"ג לקרית צו ו, ו.

רע"ד. ולהעיר ממ"מ להב"י בראשית מהדו"ק ד"ה

אור ליוה"ש יד לטבת (י, א).

מלאכה און השפעה אין וועלט אין די און אופן וואָס אין איר דריקט זיך אויס די מעלה פון מין המדבר<sup>19</sup> (פה ושיחה) — דעמאָלט ווערט אין דער בריאה אויפגעטאָן אַ חידוש, אַ תוספת עילוי, וואָס אין העכער פון דער בריאה מצד עצמה — פאָר דער בריאת מין המדבר ומציאות שלו.

דאָס אין אָבער אויך ניט קיין אמת ריכטיגע שותפות — ער האָט ניט קיין חלק אין זיין באַשאַפונג בכלל, און פון זיין כח הדיבור בפרט — בשעת ער פאַרבינדט עס אָבער מיט תורה — וואָס זי אין תורתו פון דעם בורא (והוא וחכמתו אחד<sup>20</sup>) — און אין אָן אופן פון עמל, וואָס דאָמאָלט ווערט זי „תורתו“ (פון דעם אדם העמל<sup>20</sup> בתורה) — האָט ער אויפגעטאָן און מאַחד געווען און מייד געווען בורא און בריאה, כביכול, דעריבער ווערט ער דומה לבורא — אַ שותף להקב"ה במעשה בראשית.

ז. דער ביאור בפנימיות הענינים:

אין דעם ענין פון „עמל מלאכה“ און „עמל שיחה“ אין כ"ק מ"ח אדמור" מבאר<sup>21</sup>, אַז „עמל מלאכה“ מיינט<sup>22</sup> — „שיעשה מלאכתו באמונה... שיאמין בה“ שהוא הזן ומפרנס והוא ית' יגמור בעדו לברכה, און דער ענין פון „עמל שיחה“ אין — „התעסקות בתפלה“<sup>23</sup> (וכמאמר

תורה<sup>19</sup> וואָס דאָס אין דער פירוש פון „עמל מלאכה“, וכדלקמן סי'ז), אין ער פועל און משפיע אין דער בריאה אַז זי זאָל זיין כדבעי, און דעריבער ווערט ער דורכדעם אַ שותף במע"ב.

ו. אָבער פון דעם אַליין — אַז דער ענין העמל אין בכדי דער אדם זאָל ווערן אַ שותף להקב"ה במע"ב — קען מען פאַרשטיין, אַז ער קען ניט צוקומען צו תכלית ושלמות ה„שותפות“ דורך „עמל מלאכה“ אַליין, נאָר ער מוז האָבן דערצו אויך „עמל שיחה“;

וואָרום די „שותפות“ אין מעשה בראשית אין דאָך ווען ער אין דומה לבורא — און וויבאָלד אַז דער אויבערשטער אין ניט נאָר „משפיע“ אין דער בריאה, נאָר ער אין מחדש די בריאה, אין מוכן, אַז אויך די „שותפות“ פונעם אדם במע"ב אין אַ שלמות'דיקע נאָר דאָן ווען ער פועל'ט אַ חידוש אין דער בריאה.

און דערפאַר אין „עמל מלאכה“ אַליין ניט מספיק [הגם אַז דורך מלאכה באופן הרצוי פועל'ט ער אַן עילוי אין דער בריאה], וואָרום וויבאָלד אַז אין דעם כח העשי' פון „עמל מלאכה“ דריקט זיך ניט אויס די מעלה פונעם אדם לגבי אַנדערע סוגי הבריאה (ווייל דער כח העשי' אין פאַראַן אויך ביי בע"ח), דעריבער טוט ער אויך אויף אין וועלט נאָר אַזאָ עילוי וואָס אין בערך צו דער בריאה (פון בע"ח), אָבער ניט אַן עילוי שלא בערכה — אַ חידוש אין דער בריאה.

בשעת אָבער דער „עמל מלאכה“ אין פאַרבונדן מיט „עמל שיחה“ — אַז די

19) וראה שנת (לא, א), דשאלה הראשונה (בשעה שמכניסין אדם לידו) היא. נשאת ונתת באמונה.

19) ראה חדאיג מהרשא סנה' שם.

20) רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב הל' תניא ח"ב פ"ח.

20) ע"ז י"ט, א. וראה תניא פ"ה (מ"ג ח"א פס"ח).

21) ד"ה אריא כל אדם לעמל נברא תרפ"ט פ"ג.

פ"ז.

22) ראה גם אוה"ת וישב (כרך ה') תתקא, סע"א.

ד"ה לא הביט עתיר (ע' קצה ואילך).

23) ראה גם אוה"ת וישב שם (שם, ב). חיי שרה

(קכט, א ואילך). ד"ה לא הביט שם (ע' קצה). יערות

דבש הובא בעץ יוסף לע"י סנה' שם.

עצמה<sup>28</sup>; וואָס דאָס איז דער טייטש פון „סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה“, אַז דורך תפלה איז די העלאה (ניט נאָר פון אדם המתפלל, נאָר אויך) פון די ענינים „ארציים“ („ארצה“) ביז צו „שמימה“<sup>29</sup> — צו דער בחינה וואָס איז העכער פון וועלט<sup>30</sup>.

ח. הגם אַז „עמל שיחה“, עבודת התפלה, איז פועל איז וועלט אַז עילוי וואָס איז העכער פון דער בריאה מצד עצמה — פונדעסטוועגן קען זיך דורכ-דעם נאָך אַלץ ניט אויפטאָן אַז אמתן חידוש איז דער בריאה; וואָרום ווי-באַלד אַז די העלאה דורך תפלה איז אין אַן אופן אַז דער אדם הייבט זיך אויף בכח עצמו — און ער איז דאָך אַ מדוד ומוגבל, איז אויך זיין עלי במדידה והגבלה. און דעריבער ווערט דורכדעם אויפגעטאָן אין וועלט אויך נאָר אַז עילוי וואָס איז נאָך אַלץ בערך הבריאה<sup>31</sup> ובמילא ניט בבחי' שנינוי וחידוש ממש (וואָס דאָס איז דווקא ביי אַן עילוי שלא בערך).

און דערפאַר איז די מסקנת הגמרא אַז „לעמל תורה נברא: תורה, אויך ווי זי איז אַראָפּגעקומען למטה, איז זי תורתו של הקב"ה<sup>32</sup> — בלי גבול. און וויבאַלד תורה איז אינגאַנצן העכער פון דער בריאה<sup>33</sup>, דעריבער האָט זי דעם כוח צו

רז"ל<sup>24</sup>: „אין שיחה אלא תפלה“.

דער הסבר איז דער יסוד פון דעם אויבנדערמאָנטן ביאור, אַז „עמל מלא-כה" איז אַן ענין וואָס איז בערך צו דער בריאה און „עמל שיחה" איז העכער פון דער בריאה:

מיט דער אמונה „שהוא הזן ומפרנס" אליין, ווערט ניט אויפגעטאָן די עלי ביז צו אַ בחינה אין אלקות וואָס איז העכער פון וועלט, וואָרום דאָס גופא וואָס ער דאַרף אַנקומען צו עשי' והתעסקות אין דרכי הטבע נעמט זיך פון די מדידות והגבלות פון וועלט. און דערפאַר, הגם זיין „עמל מלאכה" איז דורכגענומען מיט דער אמונה בה' „שהוא הזן ומפרנס" (און ניט די דרכי הטבע מצד עצמם), פונדעסטוועגן, דערגרייכט ער דורכדעם בלויז צו אַ מדריגה אין אלקות וואָס איז מלוּבש אין וועלט<sup>25</sup>.

אַבער עבודת התפלה („עמל שיחה“) איז ענינה: „סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה“<sup>26</sup> — די העלאה פונעם אדם מלמטה למעלה, ביז „מגיע השמימה" — העכער פון דער בריאה.

און דעריבער, ווען צוזאַמען מיט „עמל מלאכה"<sup>27</sup> איז אויך דאָ „עמל שיחה", טוט מען אויף אין דער בריאה אַ תוספת עילוי, העכער ווי זי איז מצד

(24) ברכות כו, ב. ע"ז ז, ב.

(25) ראה בארוכה דיה אריא שם פיג ואילך (וראה אוה"ת וישב שם. ד"ה לא הביט שם (ע' קצב). ובכ"מ), שעי' עמל מלאכה ממשיכים בחי' מלאכה מלמעלה, שהיא התהוות העולמות, בחי' עשי'.

(26) ויצא כח, י"ח א' רסו, ב' זחי' ג, ב' תקריז תי' מה.

(27) ראה גם ד"ה אריא שם פיו בענין ההתעסקות בתפלה (עמל שיחה), דעי' התקשרות זו שבתפלה היא רישומו ניכר בעניניו ומעשיו בכל היום, וראה שם בסיום המאמר: „עיי' עמידה וביטול זה (בתפלה) מתקשר .. לפעול ישועות .. בעמל מלאכה כו'“.

(28) ראה ד"ה לא הביט שם (ע' קצה).

(29) ד"ה זה היום תרצ"ד ספי"ב (סה"מ קוני' חי"ב שי"ט, ב). ר"ה יחלוּם תשי"א. ובכ"מ. וראה לקרות בשלח ב, רע"ג.

(30) ראה תריא נח ט, ריש ע"ב, י, א. וראה לקרות בהר מא, א (לענין התומע"ט של כל היום).

(31) וראה סדיה אריא שם: „כ"ז הוא העמל שתחת השמש כו'". וראה גם אוה"ת וישב וחי שרה שם. תריח בתחילתו (ד"ה בראשית ברא האי פיו). ד"ה לא הביט שם. לקוטי לוי' צ לוח"ב (ע' קנח).

(32) ראה ברכות כב, א.

(33) ראה סדיה אריא שם (ועד"ז באוה"ת וישב

געפירט די כוונת הבריאה פון לעשות לו ית' דירה בתחתונים, אָז די תחתונים ווערן אַ מציאות חדשה ממש<sup>37</sup>.

און דערמיט איז מובן, אָז דווקא די מציאות און דער סדר פון אַלע דריי סוגי „עמל“ — „עמל מלאכה“, „עמל שיחה“ און „עמל תורה“ — איז מסביר ומטעים דעם ענין פון „אדם לעמל יולד“: דורך (אַלע דריי סוגי) עמל טוט אויף דער אדם אַ חידוש אין מעשה בראשית, און ער ווערט דורכדעם אַ „שותף להקב"ה במע"ב“ — דומה לבורא — און דאָס איז דער תכלית הבריאה.

ט. ע"ד ווי גערעדט פריער איז עבודת האדם בכלל, אָז דער תכלית פון זיין בריאה איז צו איבערמאַכן וועלט דורך „עמל תורה“ (וואָס איז העכער פון דער בריאה), אָבער כדי דאָס אויפֿ-צוטאָן, מוז פריער זיין די הקדמה פון „עמל מלאכה“ און „עמל שיחה“ — אַזוי איז עס אויך בנוגע צו ארץ ישראל, דער „ארץ“ פון אידן:

ארץ ישראל איז פריער געגעבן געוואָרן צו די ז' אומות<sup>38</sup> מיט דער כוונה און תכלית, אָז אידן זאָלן איר כובש זיין און איבערמאַכן, פון ארץ הגוים — זאָל ווערן ארץ ישראל, אָן ארץ הקודש<sup>39</sup>: אַ לאַנד וואָס איז איר איז מאיר בגילוי דער אור התורה<sup>40</sup> וואָס איז העכער פון וועלט.

און דאָס האָט זיך אָנגעהויבן בימי אברהם, וואָס דאָן איז געווען די התחלה

פועל זיין אַ שינוי אין דער מציאות פון וועלט, ביז זי זאָל ווערן אַ מציאות חדשה ממש<sup>34</sup>.

אָבער כדי מ'זאָל קענען דורך „עמל תורה“<sup>35</sup> אויפהויבן די וועלט צו אַ דרגא וואָס איז אינגאַנצן העכער (און „מחוק") פון דער בריאה — אַ מציאות חדשה — מוז פריער זיין די שלימות הביורר אין די עניני העולם מצד עצמם.

און דעריבער איז דער סדר אָז צום ערשטן דאַרף זיין „עמל מלאכה“ — די התעסקות אין עניני העולם אין אן אופן הרצוי עפ"י תורה, וואָס דורכדעם איז ער מתקן די וועלט זי זאָל זיין אין אַ ציור פון קדושה; אָבער „עמל מלאכה“ אַליין איז ניט מספיק — די כוונה איז אַז עולם זאָל ניט בלייבן במעמדו ומצבו (אפילו אין אַ ציור פון קדושה), נאָר מ'דאַרף דערצו מוסיף זיין דעם ענין פון „עמל שיחה“ — מעלה זיין די וועלט צו אַ בחינה אין אלקות וואָס איז העכער פון וועלט, אויף וויפל דער אדם קען דערגרייכן בכח עצמו, דורך עבודת התפלה;

און נאָך דער הקדמה והכנה פון „עמל מלאכה“ און „עמל שיחה“<sup>36</sup> קומט דער ענין פון „עמל תורה“, וואָס האָט אין זיך דעם כח (זייענדיק מושרש אין עצמותו ית') צו אויפטאָן אַ חידוש אין דער בריאה, וואָס דורכדעם ווערט דורכ־

וחי שרה שם. ד"ה לא הביט שם, התורה היא למעלה משמש הוי' דשייכה לעולמות.

(34) וכדודל (ירושלמי נדרים פ"ו סוה"י יעוד) עה"פ לא-יל גומר עלי.

(35) להעיר מתורת' (שם ספ"ז): „זהו הנקרא עמל תורה שבא לתקן במע"ב כו"י. ולהעיר ג"כ ד. עמל תורה הוא (לא לימוד התורה מצ"ע, כ"א). עמל פה — לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך — ע"ן תניא רפ"ז. וראה גם חדא"ג מהרש"א דלעיל הערה 17.

(36) ראה תרי"ח שם (רפ"ט): „ונמצא שעמל תורה מלוכש בעמל שיחה דמע"ב לברר ולתקן כו"י.“

(37) ראה בארוכה לק"ש ח"ז ע' 22 ואילך ובהערות שם.

(38) פרשי ר"פ בראשית.

(39) ראה בארוכה לק"ש ח"ה ע' 11 ובהערות שם. ח"י ס"ע 2 ואילך.

(40) להעיר מרמב"ם (אחרי ית, כה) ד. עיקר כל המצות ליושבים בארץ ה', עיי"ש בארוכה.

יוד. כדי אז דער „ארץ“ זאל זיין א „כלי“ צום אור התורה פון אברהם'ן וואס איז העכער פון וועלט (וואס דורכ- דעם ווערט זי נתהפך און ווערט אז ארץ ישראל, ארץ הקודש), האט איז דעם פריער געדארפט זיין דער ענין פון „עמל מלאכה“ (און „עמל שיחה“):

און דעריבער, דוקא דאס וואס די יושבי הארץ זיינען געווען „עסוקין בניכוש כו' בעידור כו'“ — ס'איז דארט געווען דער ענין פון „עמל מלאכה“ — איז געווען די הכנה, אז (נאך דער הקדמה פון בקשת תפלת<sup>41</sup> אברהם „שיחה“) „הלואי יהא חלקי בארץ הזאת“ זאל דער „ארץ“ געגעבן ווערן צו אברהם „ולזרעו אחריו“, וואס זיי האבן עס מהפך געווען צו זיין אז ארץ איז וועלכן עס לייכט דער אור התורה וואס איז העכער פון דער בריאה.

(משיחות י' שבט תשכ"ח, י"א ניסן תשל"ב)

פון „שני אלפים תורה“<sup>41</sup>, און „אברהם התחיל להאיר“<sup>42</sup> — צו באלייכטן מיט דעם אור אלקי וואס איז העכער פון וועלט,

און זיין התבוננות האט זיך אנגע- הויבן — כמחז"ל<sup>43</sup> — התבוננות (כדבעי — עמל — וואָרעם לא יגעת ומצאת אל תאמין<sup>44</sup>) אין דער „בירה“ (וועלט) דערנאך — אין שמש וכו' דורך וועלכע עס קומט שפע וכו' אין וועלט — ביז אז עס איז געקומען די מסקנא אז יש בעה"ב לבירה זו<sup>45</sup>. ביז צו דעם אין ערוך פון דעם בעה"ב און דער בירה — וכמחז"ל<sup>46</sup> לא זה היא עיקר האלקות מה שהעולמות מתהווים ממנו וכו'.

(41) ע"ז ט, א.

(42) שמרר פט"ו, כו.

(43) ב"ר רפ"ט. וראה ג"כ רמב"ם הל' ע"ז פ"א ה"ג.

(44) מגילה ו, ב.

(45) ראה ב"ר שם.

(46) תו"א מג"א צט, ב. הובא ונת' בלקו"ת שה"ש

(ח, א), אוה"ת יתרו (ע' תתמב), סדי"ה כי עמך תשיא.

(47) להעיר מפי' מהרו"ז לבי"ר פרשתנו שם.



## לך לך ה

הארץ הזאת לרשתה" און אַלס ענטפער אויף שאלת אברהם „במה אדע כי אירשנה“.

דער ראָגאַטשאָווער איז מבאר דעם טעם פון חילוק הלשונות — וואָס ביי דער דריטער הבטחה האָט דער אויבער-שטער געזאָגט דעם לשון „לרשתה“ (און אויך אברהם האָט געפרעגט בלשון „במה גו' כי אירשנה“), משא"כ דער לשון אין די פריערדיקע פסוקים איז „לזרעך אתן גו'“, „לך אתננה“ — אַז דאָס זיינען צוויי אופנים אין דעם אויב-ערשטנס געבן פון ארץ ישראל צו אידן: „בגדר מתנה" און „בגדר ירושה“; און אַז דאָס איז בכללות דער אונטערשייד צווישן כיבוש ראשון און כיבוש שני — דער כיבוש ראשון איז בגדר מתנה („גדר נקודה, כל א"י“, ומקצת לא כלום“) און דער כיבוש שני<sup>11</sup> „הוי גדר ירושה (וגם מקצת)“.

עפ"ז איז מוסבר דער חילוק הנ"ל צווישן די ערשטע צוויי הבטחות און דער הבטחה ביים ברית בין הבתרים:

דער כיבוש פון דער כניסה שני, וועלכע איז געווען נאָך דעם מצב פון „ומפני חטאינו גלינו מארצנו“, איז מרומז אין דער הבטחה ביים כריתת ברית „לזרעך נתתי“, וואָס איז (כעין הכניסה שני)<sup>11</sup> געקומען לאחר שאלת

א. אין פרשת לך לך געפינט מען כמה פעמים די הבטחה פון דעם אויבערשטן צו אברהם'ען, אַז ער וועט אים און זיינע קינדער געבן ארץ ישראל:

אין אַנפאַנג סדרה' שטייט: „וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת“; דערנאָך, ביים אַוועקגיין פון מצרים, ווען לוט האָט זיך פון אים אַפגעשיידט, האָט אים דער אויבער-שטער געזאָגט: „כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם“; „קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה“; און ביי ברית בין הבתרים — „ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת“ (און אין די ווייטער-דיקע פסוקים ווערן אויסגערעכנט אַלע „עשר אומות“).

דער כללות'דיקער חילוק צווישן די הבטחות פון אויבערשטן איז: די ערשטע צוויי הבטחות („לזרעך אתן את הארץ הזאת“, „לך אתננה“, בלשון עתיד) זיינען ניט געקומען כשייכות צו אברהם'ס דיבור אָדער פעולה, משא"כ די הבטחה „לזרעך נתתי“ (בלשון עבר) איז גע-קומען נאָך דעם ווי אברהם איז גע-גאַנגען לארכה ולרחבה, און דער אויבערשטער האָט דאָס געזאָגט בהמשך צום פריערדיקן דיבור „לתת לך את

(7) טו, ז.ח.

(8) צפּע"ג עה"ת שם.

(9) ירושלמי ביב פ"ח ה"ב: אם מתנה למה ירושה כי אלא מאחר שנתנה להן לשום מתנה חזר ונתנה להן לשום ירושה.

(10) כ"ה לשון הצפּע"ג שם („כבוש שני“). וראה לקמן בפנים.

(11) להעיר מרמב"ן שם: והוסיף לכתוב לו ברית עליהן שלא יגרום החטא וכאשר צוהו על המילה

(1) יב, ז.

(2) יג, טו.

(3) שם, יז.

(4) טו, יח.

(5) ראה ירושלמי (חלה פ"ב ה"א) הובא לקמן בפנים „כבר נתתי“. וראה ב"ר פמ"ד, כב. פרש"י שם.

(6) וראה אה"ח עה"פ.

ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל. וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי ככל ונתקדש בקדושת עזרא השני הוא מקודש היום, ואע"פ שנלקח הארץ ממנו וחיוב בשביעית ובמעשרות."

מ'דארף אבער פארשטיין: וואס איז די שייכות פון ערשטן כיבוש (וואס זיין קדושה האט זיך אויפגעטאן דורך „כיבוש") צום תוכן הענין פון מתנה: און פון צווייטן כיבוש (וואס קדושתו איז געווען ע"י חזקה) צום תוכן פון ירושה?

ב. ויליפ"י בהקדם הביאור אין דברי הרמב"ם הנ"ל, אין וועלכע דער כסף משנה"י פרעגט צוויי שאלות: א) „איני יודע מה כח חזקה גדול מכח כיבוש ולמה לא נאמר בחזקה גם כן משנלקחה הארץ מיידנו בטלה חזקה. ב) ותו בראשונה שנתקדשה בכיבוש וכי לא הי' שם חזקה אטו מי עדיפא חזקה בלא כיבוש מחזקה עם כיבוש."

וידוע אז ס'זיינען דא כמה ביאורים אין דברי הרמב"ם:

א) דער רדב"ז<sup>20</sup> זאגט: „ונראה לדעתו לפי שלא קדושה בפה אלא בימי עזרא קדושה בפה".

אבער<sup>21</sup> לבד זאת וואס מען געפינט ניט אז „בימי עזרא קדושה בפה", איז אויך אין רמב"ם ניטא קיין רמז אפילו אויף דער הסברה; אדרבה, דער רמב"ם איז מבאר בפירושו, אז דאס וואס קדושה

אברהם „כמה אדע גוי כי אירשנה"<sup>12</sup>, און ווי רז"ל<sup>13</sup> זאגן אז דאס איז געווען א „חטא" בערך מעלת אברהם [און ווי מ'זעט אויך דערפון וואס ביים כריתת ברית איז געווען דער אַנזאָג אויף גלות: „ידוע תדע כי גר יהי' זרעך גוי"<sup>14</sup> — גלות מצרים, און אויך מרמו געווען אויף גלות ככל און די אנדערע גליות<sup>15</sup>].

משא"כ דער כיבוש ראשון דורך יהושע, וואס איז געווען די ערשטע כניסה אין ארץ ישראל, איז מרומז אין די ערשטע צוויי הבטחות פון דעם אויב-ערשטן — ניט אַלס המשך צו שאלת אברהם, נאָר וואָס דער אויבערשטער האָט צוגעזאָגט מצד עצמו.

עד"ז איז אויך בנוגע דעם צווייטן ענין — וואס די הבטחה „לזרעך נתתי" איז געקומען נאָך דעם ווי אברהם איז געגאנגען לארכה ולרחבה — איז מפורש אין תרגום יונתן: „אז דאס מיינט „עבד בה חזקתא"<sup>16</sup>, און דאס איז דאָך אויך דער אויפטו פון קדושה שני" ע"י עזרא, ווי דער רמב"ם<sup>17</sup> איז מבאר, אז קדושה ראשונה „אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה

אמר לו לאחות עולם לאמר שאם יגלו ממנה עוד ישונו וינחלוהו כו'.

(12) ראה פרש"י טו, י.

(13) נדרים לב, א. וראה פדריא רפמ"ח.

אברבנאל כאן. ועוד.

(14) טו, יג.

(15) ב"ר פמ"ד, טו. זי. ושינ. וראה פרש"י שם יב.

יד.

(16) וראה גם אוה"ח הנ"ל. ביב ק, א. אוה"ח יג.

יז. פרשת דרכים דרוש ט. ולהעיר משיע אדה"ז

חלק ח' מה' הפקר קריא סקיא בתחלתו, לא נקנית

להם אלא בחזקה המועלת כו' והינ אמרי' בביב דף

ק"י, ע"ש. וראה צפעינ' ה' תרומות ג, ד. ועוד. לקמן

ע' 207 הערה 53.

(17) ספ"י מה' בית הבחירה. ה' תרומות פ"א

ה'ה.

(18) בהבא לקמן ראה אנציקלופדיא תלמודית ע'

א"י (ע' ריו ואלר). ושינ.

(19) ה' בית הבחירה שם.

(20) ה' תרומות שם.

(21) כמו שהקשו במפרשים — ראה שו"ת חיים

שאל (להחידא) ח"ב סליט ד"ה ותוז.

געבן זייערע שטעט צו די אידן<sup>26</sup> — ואעפֿ'כ איז דער רמב"ם ניט מחלק בין מקום למקום און זאָגט בנוגע גאַנץ אײַ „וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית“<sup>27</sup>.

ג. דער תו"ט איז דאָרטן ממשיך: „ואין להשיב מנתינת השי"ת שנתנה לישראל בראשונה שיש להשיב שכמו שהשי נתן לישראל הארץ, כך נבאו נביאיו שיעלו המחריבים ויטלו מהם, וכן נבאו על כורש מלך פרס שיחזירה. אבל על לקחת האומה הזאת מידינו לא מצינו בה נבואה בפירוש, ולפיכך שלא כדין נטולה מידינו ואין קרקע נגזלת.“

אַבער לכאורה בלייבט נאָך אַלץ שווער צו פאַרשטיין: ממה נפשך, אויב מען נעמט אָן אַז כבוש מלחמה איז אַ קנין המפקיע, ס'איז אַ „קנין גמור“<sup>28</sup>

ובמפרשים. ש"ב ה' ו' ובמפרשים), ודוד קנה אותה מארונה בכסף מלא (ש"ב בסופו. דהיא כא, כב ואיל'):

ובנתינת מצוה רפד (אות ו'), דמכיון שמקום הזה נקנה רק בחזקה נתקדש גם לענין תרומ' וחלה באופן שלא נתבטלה קדושתו בגלות נ"ג (כמו שבטלה קדושת כל הארץ). וראה לקמן שהי"ג הא' להערה 45.

26) ואף שזה ה"י מחמת פחד מות, ואי"ז צ"ל לכאורה שג"ו נכלל בגדר כיבוש כיון שהיו אנוסים, הרי מצינו (מרדכי גיטין פ"ה. וראה תרומת הדשן סע"ג. מ"מ הל' מכירה רפ"י ד"ה כתב הטור) שבאנטוורן ליתן מתנה אם ה"י האונס באיום מיתה גמר והקנה.

27) ואין לומר שקדושת הארץ אחת היא ואא"פ שישאר רק על חלק הארץ, כדמוכח מלשון הרמב"ם (הל' ביהבי"ח והל' תרומות שם) שבקדושה שני' קדשו רק „כל מקום שהחזיקו“. ולכאורה דוחק לומר שבכבוש (ראשון) שאני שחל רק על כל הארץ, כדמוכח מהל' תרומות שם הי"ב (את"ל דרק כל מקום שנכבש בפועל — נתקדש). וראה מנ"ח שם. אבל יאה ירושלמי שביעית רפ"ז. לעיל בפנים מצפעי"ג.

לקמן בפנים ס"ז.

28) שר"ע אדה"ז אר"ח שם.

שני' לא בטלה איז (ניט ווייל קדושה בפה, נאָר) ווייל „לא קדושה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה“, משא"כ קדושה ראשונה וואָס איז געווען ע"י כיבוש.

ב) דער תו"ט<sup>22</sup> פאַרענטפערט די קשיא פון כס"מ: „דסכירא ל"י דכיבוש נכרים אתא ומבטל כיבוש ישראל משא"כ בחזקה שהחזיקו מיד מלך פרס שנתן להם רשיון להחזיק בה לא אתא כיבוש ומבטל לחזקה שהיתה מדעת הנותן“.

אַבער לכאורה זיינען נאָך ניט פאַר-ענטפערט ביידע קשיות פון כס"מ:

בנוגע דער ערשטער שאלה — אויב אַז כיבוש נכרים (כמלחמה<sup>23</sup>) איז אַ קנין<sup>24</sup> וואָס איז מבטל די פריערדיקע בעלות פון ישראל, איז וואָס וועט דאָ צוגעבן אַז די פריערדיקע בעלות איז געקומען (ניט דורך כיבוש, נאָר) דורך „חזקה מדעת הנותן“? וויבאלד עס איז געווען דער קנין פון כיבוש מלחמה מצד די נכרים, בלייבט דאָך די שאלה (בלשון הכס"מ) „למה לא נאמר בחזקה גם כן משנלקחה הארץ מידינו בטלה החזקה“<sup>24</sup>?

עד"ז בלייבט שווער די צווייטע שאלה: אויך באַ כיבוש יהושע איז גע-ווען חזקה „מדעת הנותן“ — מען גע-פינט אַז די גבעונים<sup>25</sup> האָבן איבערגע-

22) עדיות פ"ח מ"ז. ועד"ז במלא הרועים ע' קדושה ראשונה אות ט.

23) כולל — ג"כ יראת מלחמה, כמו כיבוש אנשי גבעון.

24) גיטין לח, א. ובתוס' שם. רשנ"א וריטב"א שם. שר"ע אדה"ז שם ס"ג. אצ"ח סתרמ"ט ס"י. וראה בארוכה שר"ת דבר אברהם שם ס"יא.

24) גופא על מה שהקשה שר"ת דבר אברהם ח"א ס"י ס"ז.

25) ראה יהושע קאפ"ט ט.

ולהעיר ג"כ מעיר היבוסי שלא נכבשה ע"י יהושע (ראה יהושע ט, טג ובמפרשים שם. שופטים א, כא

(לויט ווי אַנדערע מפרשים<sup>32</sup> זיינען  
מבאר דברי הרמב"ם): הגם אַז אויך ביי  
כיבוש יהושע איז געווען חזקה, האָבן  
אַבער די אידן בפועל ניט קונה געווען  
בחזקה, היות אַז זייער כוונה איז געווען  
צו קונה זיין דוקא מיט כיבוש — און  
דערפאַר האָט זייער חזקה ניט אויפגע-  
טאַן, ובמכש"כ פונם דין<sup>33</sup>, "העודר  
בנכסי הגר וכסבור שהן שלו לא קנה".

אַבער נוסף אויף דעם צ"ע, צי די עצם  
סברא האָט אַן אַרט בענייננו [וויבאַלד אַז  
בנדו"ד איז דאָ כוונה לקנות (נאָר ער  
וויל קונה זיין מיט אַ צווייטן קנין)<sup>34</sup>, איז  
ער קונה אפילו אַז כוונה<sup>35</sup> (ובפרט אַז  
ס'איז אַ קנין דאורייתא<sup>36</sup>): איז שווער  
אַזוי צו לערנען, כנ"ל: ביי די ערי  
הגבעונים איז דאָך איבערהויפט ניט גע-  
ווען קיין קנין פון כיבוש מלחמה, ווייל  
די גבעונים האָבן זיי אַוועקגעגעבן  
מרצונם, היינט פאַרוואָס איז אויך ביי די  
שטעט ניט חל געווען דער קנין החזקה  
פון אידן ?

ה. וי"ל הביאור בזה:

מיט נתינת הארץ לישראל האָבן זיך  
אויפגעטאַן צוויי ענינים: א) דער קנין  
ממון, ד.ה. די בעלות אויף א"י, דאָס  
וואָס זי באַלאַנגט צו אידן. ב) דער ענין  
פון קדושת הארץ.

ע"פ דין, איז מאי נפק"מ צי מיר גע-  
פינען אַ נבואה אויף זייער כיבוש אַדער  
ניט, וויבאַלד עס איז געווען מעשה  
הקנין?<sup>29</sup>

און אויב די כוונה דערביי איז<sup>30</sup> אַז אַ  
נכרי איז ניט קונה בכיבוש מלחמה, און  
היות אַז אויף דעם כיבוש נכרים (נאָך  
דעם כיבוש שני) איז ניט געווען קיין  
נבואה, איז „שלא כדין נטלוה" און ס'איז  
דאָך ניט שייך דער גאַנצער ענין פון  
כיבוש מלחמה: משא"כ נבוכדנצר וכורש  
וואָס „ע"פ ה' כבשו" איז „הוראת שעה  
היתה ולהם נקנה בכבוש"<sup>31</sup> — איז דאָס  
אַבער ניט בהתאם מיטן ביאור הרמב"ם:

דער רמב"ם איז מבאר דעם טעם  
החילוק דערמיט וואָס די קדושה  
ראשונה איז געווען דורך כיבוש און  
קדושה שניה דורך חזקה, ולפי הנ"ל איז  
דאָס ניט תלוי איז דעם קנין פון אידן,  
נאָר אינעם אופן הכיבוש פון די אומות  
— ביי גלות בבל האָט די קדושה גע-  
קענט בטל ווערן (אפילו ווען זי וואַלט  
געווען ע"י חזקה), ווייל כיבוש נ"י איז  
געווען כדון, משא"כ ביים צווייטן גלות,  
וויבאַלד די אומות האָבן כובש געווען  
שלא כדון, ווערט דערפאַר די קדושה  
ניט בטל (ד.ה. אפילו ווען זי וואַלט גע-  
קומען נאָר ע"י כיבוש).

ד. בנוגע דער צווייטער שאלה הנ"ל  
וואַלט מען לכאורה געקענט ענטפערן

(32) שרית חיים שאל שם. ועד"ז בצ"לח ברכות ד,  
א. ועוד.

(33) יבמות נב, ב. רמב"ם הל' זכ"י ומתנה פ"ב

ה"ג.

(34) אבל יש לחלק, שכאן כיון שכבר קנו ע"י  
כבוש אין מקום לחזקה לאח"ז כיון שכבר הי' שלהם,  
כמי'ש במפרשים. וראה שרית חיים שאל שם בתחלתו  
מס' בירך יצחק, ומה שהקשה (בשרית) שם.

(35) ראה שרית צ"צ יו"ד סר"ל. אה"ע סקניט  
ס"א. ועד"ז בשרית חת"ס ורעקיא (ראה לקריש חייא  
ע' 145 הערה 45, ושי"ב).

(36) ראה נמוקי ב"מ י, א. ובהנסמן כהערה  
שלפניו.

(29) ולשיתו צריך לומר (ועד"ז במלא הרועים  
שם. וראה הו"ן עשיר לעדיות שם) שס"ל שכבוש  
מלחמה אינו „קנין גמור", וביכלתו להפקיע רק  
(בעלות קלושה שנעשית ע"י) כבוש, ולא בעלות  
גמורה שנעשית ע"י קנין גמור (בחזקה) מדעת  
הנותן. אבל להדיעות שהיו קנין גמור קשה כנ"ל —  
נוסף על הקושיא שבדביא שם כנ"ל.

(30) כמי'ש בשרית חת"ס יו"ד סר"ל. אלא שלא  
הביא התו"ט.

(31) שרית חת"ס שם.

ו. אין דעם אופן פון ביאת הארץ איז דא א חילוק צווישן די כניסות לארץ: ביי דער כניסה ראשונה איז געווען דער רצון<sup>41</sup> וציווי: „חלוצים תעברו“<sup>42</sup>, „ואתם תעברו חמושים לפני אחיכם כל גבורי החיל“<sup>43</sup>, ו„נכבשה הארץ לפני-כם“<sup>44</sup>, ד. ה. אז די כניסה זאל זיין אין אן אופן פון כיבוש דורך מלחמה, דערפאר האט (אירד) די קדושת הארץ זיך דאן אויפגעטאן באופן כזה — דורך כיבוש.

ועפ"ז איז מובן וואס דער קנין החזקה דעמאלט האט ניט געהאלפן (אפילו ניט ביי ערי הגבעונים, הגם ס'איז א חזקה מדעת הנותן), ווארום די קדושה האט זיך אויפגעטאן ע"פ ציווי ה', קען חזקה ניט פועל זיין די חלות הקדושה, היות דער ציווי ה' האט מחייב געווען, אז די כניסה זאל זיין דווקא דורך כיבוש מלחמה<sup>45</sup>,

דער ערשטער ענין, די בעלות פון אידן אויף א"י, איז געקומען דורך דעם וואס דער אויבערשטער האט אוועק געגעבן א"י צו אברהם אבינו, ווי דער ירושלמי<sup>36</sup> לערנט אפ פון לזרעך נתתי ((בל' עבר), אז דאס איז ניט א הבטחה, (נאר) „כבר נתתי“. ד. ה. אז פון דעמאלט אן (אפילו נאך איידער די אידן האבן כובש געווען א"י בפועל) געהערט א"י צו די אידן<sup>37</sup> (אויף שטענדיק)<sup>38</sup>. ביז אז דאס איז נוגע להלכה, ווי די גמרא<sup>39</sup> זאגט אז די בנות צלפחד האבן גענומען חלק אביהם (וואס ער איז געווען א בכור) פי שנים, אע"פ אז „אין הבכור נוטל (פי שנים) בראוי כבמוחזק“, ווייל „ארץ ישראל מוחזקת היא“<sup>40</sup>.

אבער דער צווייטער ענין, די קדושה פון א"י (ובמיוחד לחיוב המצות), האט זיך ערשט אויפגעטאן דורך אידן ווען זיי זיינען אריין אין א"י<sup>40</sup>.

(41) כמחזיל (תנחומא ע"פ ביאור רשי"י עה"ת בתלתו. ועד"ז בב"ר פ"א, ב): שאם יאמרו לטסים אתם כו' ברצונו כו' נתנה לנו.

(42) דברים ג, יח. וכן בהכתובים דסי' מטות (לב, כ ואילך).

(43) יהושע א, יד.

(44) מטות לב, כט.

(45) אין להקשות דא"כ במה נקנו ערי הגבעות ניס' (דהרי"ג) יראה מלחמה לא הייתה כזה כיון

(36) נסמן לעיל הערה 5.

(37) ומלשון פירוש רשי"י (ר"פ בראשית), שאם יאמרו . . . לטסים אתם שכבשתם ארצות ז' אומות' משמע לכאורה, שגם הקנין ממון נעשה רק לאחר הכבוש (ולא לפני) — אף ש"יל שזהו רק לדעת האהו"ע — כדמשמע גם מפרשי' במק"א (נח ט, כו. לך יג, ז, טו, טז. וראה לקמ"ע 147 הערה 24). וראה בארוכה לקריש ח"ה ע' 4 ואילך, ע' 8 ואילך (הובא לקמ"ע הערה 67).

(38) אלא, שאעפ"כ לא נקנית להם אלא בחזקה המועלת כדאמרינן בקדושין דכ"ז במה ירשתם בישיבה והינ אמרי' בכ"ז דף ק"ו (ש"ע אדה"ז קר"א להל' הפקר בתחלתו). ובהמקנה קדושין שם, דהחזקה (לדעת דבי רבי ישמעאל) הינו חלוקה שביניהם לקנות כאר"א חלקו, ולא לקנות מן הכנענים. וראה ש"ת דבר אברהם שם אות ו'.

(39) ב"ב קט, א"ב. ובע"ז (ג, ב). וראה פרשי' שם ד"ה ואשריהם), ירושה להם מאבותיהם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

(40) וראה בארוכה פרשת דרכים שם. ועוד.

(40) ראה בארוכה לקמ"ע 206 ואילך.

(\*) בתנחומא שלפנינו ליתא (ומאמר ר"י מסיים בהכתוב . . . כח מעשיו . . . נחלת גוים, ואולי סיוס הפירוש הוסיף רשי"י ע"פ הב"ר שבפנים ההערה). אבל ב"פ תואר לב"ר שם כתב: באגדת ר' תנחומא אית' להך אגדה הלשון הביא רש"י כהלשון שבפרש"י. ומסיים: ובוה הלשון הביא רש"י ז"ל בתחילת פ"י החזרה. דמשמע שכ"ה גירסתו (וגירסת רש"י) בתנחומא. וראה רש"י לתהלים (ק"א, ו): ומדרש תנחומא כתב לישראל משה בראשית . . . שלא יוכלו האומות לומר לישראל גזלנים אתם שכבשתם ארץ ז' גוים.

(\*) וארץ הגרשני שפנה והלך (ירושלמי שביעית פ"ו היא. ויקר' פ"ו, ו). ה"י כיבוש (מפני יראה

וואס קומט צו<sup>48</sup> אין קדושת הארץ<sup>49</sup>, וואס דאס איז געווארן בשלימות תיכף באַ כּיבוש יריחו<sup>50</sup>.

עפ"ז י"ל — נאָך אַ הסברה וואָס די חזקה (אפילו בערי הגבעונים וכיו"ב) האָט ניט פּועל געווען די קדושת הארץ, היות אַז די קדושה פון גאַנץ ארץ ישראל האָט זיך שוין אויפגעטאַן תיכף בכיבוש יריחו כנ"ל<sup>51</sup>.

48) וכדמוכח גם מזה שמצינו (הובא באנציק-לופדיא שם) כמה טעמים ע"ז שלא נתחייבו בתרומות ומעשרות וביכורים (ועוד) עד אחר ירושה וישיבה, ואין מפרשים כפשוטו שאז לא נגמרה קדושת הארץ.

49) וכדמוכח גם ממש הרמב"ם (הל' תרומות והל' בית הבחירה שם) שקדושה ראשונה הייתה מפני הכנוש אף שמדבר שם בהחיוב דתרומות ומעשרות ושביעית שחיובם הוא רק אחר (כבוש ו)חילוק, כי ע"י כבוש נעשה כבר קדושת איי גם בנוגע לתרומות ומעשרות.

50) בנוגע לחלה שנתחייבו תיכף בכואם אל הארץ (ספרי ורש"י שלח טו, יח) לפני כבוש יריחו, דהרי אכלו מתבואת הארץ ממחרת הפסח (יהושע ה, יא-יב) י"ל דאינו תלוי בקדושת הארץ. ראה שו"ת שאילת דוד חידושים בעניני שביעית בתחלתו (ועיי"ש שר"ל שהיו מחלוקת בכתובות (כה, סע"א) ובירושלמי חלה שם). ולהעיר ממניח (שם) שר"ל שגם תרומות ומעשרות וכר אינו בגדר קדושה אלא מפני שהוא ארצם. ואכ"מ.

51) ומשי"כ הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ב) ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל איי לשבטים אע"פ שלא נכבשה כדי שלא יהי כבוש יחיד כשיעלה כל שנט ושבת ויכבשו חלקי — היינו להיות נקרא איי כדי שיהנו בו כל המצוות (לשון הרמב"ם שם), שחיוב המצות נעשה בכל מקום לאחר שנכבש המקום וחלקו (דאלת"ה לא נתחייבו בכהניל עד לאחר שנכבשה בסוף ימי דוד ובכרי"כ מקומות מפורש דלאחרי יד כבשו וחלקו נתחייבו), אבל ענין הקדושה נעשה תיכף בכיבוש יריחו.

ובאחרונים לירושלמי שביעית רפ"ז ע"פ דברי הרמב"ם הנ"ל דכיון שיהושע ובית דינו חלקו כל איי לשבטים נק' כבר, שקנו כולה" (בסוף יד שנה). וראה צפ"ע לרמב"ם הל' תרומות שם בסופו (ג, ד). ואכ"מ.

ויתירה מזו: וויבאלד ביי דער כניסה (קדושה) איז געזאגט געווארן „ונכבשה הארץ לפניכם" — „הארץ" סתם — איז י"ל אַז גלייך ביים כיבוש יריחו, וואָס איז געווען „נגרא של איי" (און דעריבער „נתכנסו לתוכה ז' אומות" ווייל „אם נכבשה יריחו מיד כל הארץ נכבשת")<sup>46</sup>, איז שוין דעמאלט נשלם געווארן די חלות פון קדושת הארץ — דורך ביאת ישראל אין ארץ ישראל באופן של כיבוש.

[נאָר בנוגע לכמה מצות<sup>46</sup> איז געווען אַ תנאי נוסף כיבוש וחילוק וכר' — אַלס תנאי לחיוב פון די מצות (ע"ד מצות יובל, וואָס איז חל ווען „כל יושבי עלי"<sup>47</sup>): דאָס איז אָבער ניט אַז ענין

שכרתו ברית וכר') — דכיון דכבשו אנשי גבעון (לעבדים) במילא נקית ארצם וכר"י, דמה שקנה עבד (נתינים) — שקבלו ע"ע מפני יראה כר' — קנה רבו (ו,גמשר"י על קנינו עניני העבדות והקדושה שלו), אף שמעצמם מסרו ונתנו עצמם לעבדות.

45) במדבר פ"ט, טו. תחומא בהעלותך י"ד. 46) ראה אנציקלופדיא תלמודית שם ע' ריט ואילך. ושי"נ. 47) ערכין לב, סע"ב.

מלחמה).

וגם עיר היבוס שלא נכבשה ע"י יהושע (כנ"ל הערה 25) — י"ל שהי כיבוש (בפועל) אח"כ ע"י דוד, כפשטות לשון הכתוב בש"ב ש, ז ואילך (ודלא כהמנ"ח הנ"ל הערה 25). ומה שקנה דוד מארוונה הי' רק כדי לשלול זכותו לגמרי (ראה לקוש"ח ע"י 62 ואילך, חכ"ט ע"י 87). או י"ל עפ"מיש ברד"ק (ש"ב כד, כג. וכה' במניח שם) שהיו שם למס עובד, ואי"כ הוי „כמי שנתכבשו" (כבשוה"ג שלאח"ז. וראה רמב"ם הל' מלכים פ"ו ה"א. וראה פדריא פ"ז וברד"ל שם. לקוטי שיחות ח"ל ע' 88 ואילך. ואכ"מ.

46) להעיר מירושלמי דמאי (פ"ב ה"א. ועד"ז הוא בירושלמי שביעית פ"ו ה"א לכמה ג"י (ראה מפרשים שם)). מעלי מסין כמי שנתכבשו, ובמפרשים שם. וראה אנציקלופדיא תלמודית שם (ע' רב), ושי"נ.

און ניט אַז זי איז געוואָרן זיינע דורך צונעמען די בעלות פון אַ צווייטן (ע"י כבוש) — עדיז איז מובן אויך בנוגע דער קדושה וואָס האָט זיך אויפגעטאָן דורך דער חזקה, אַז די חלות הקדושה דאַמאַלס איז פאַרבונדן דערמיט וואָס זיי האָבן זיך אומגעקערט אין לאַנד (וואָס געהערט צו זיי אויך פאַר דעם כיבוש יהושע) און דערפאַר ווערט עס ניט בטל.

בסגנון אחר: בעליית עזרא האָט די בעלות (בענין הממוז) אויך געפועלט בנוגע צו קדושת הארץ; און במילא, כשם ווי דאָס וואָס „א"י מוחזקת היא" ווערט קיינמאַל ניט בטל און אויך לאַחרי החורבן איז דאָס „ארצנו" און „אדמתנו", עדיז ווערט אויך ניט בטל די קדושה (שנ"י) וואָס איז פאַרבונדן מיט דער חזקה.

ח. דער הסבר הנ"ל איז מתאים אויך מיט דעם ביאור החילוק צווישן קדושה ראשונה און קדושה שני' בפנימיות העיניים, אַז בזמן קדושה ראשונה זיינען אידן (בכלל) געווען אין דער מדריגה פון צדיקים און בזמן קדושה שני' — אין דער מדריגה פון בעלי תשובה.<sup>52</sup>

פון די אונטערשיידען צווישן די צוויי מדריגות איז:<sup>53</sup> די עבודה פון צדיקים איז (בעיקר) בדרך מלמעלמ"ט — זיי זיינען פועל אַ בריר און עלי' אין דעם „תחתון" דורך דעם וואָס זיי זיינען ממשיך קדושה (בכח תורת השם) — אלקות מלמעלה. וויבאַלד אַז דער אויפטו איז מצד למעלה, איז דאָס ניט פאַרבונדן (אויף אַזויפיל) מיט דעם

משא"כ ביי כניסת עזרא, וואָס וועגן דעם האָט דער אויבערשטער געזאָגט „אפקוד אתכם גוי להשיב אתכם אל המקום הזה",<sup>52</sup> איז דער רצון וציווי אין פקידה פון אויבערשטן געווען (ניט אַז מ'זאָל כובש זיין א"י, נאָר) עולה זיין און באַזעצן זיך דאַרטן<sup>53</sup> — דעריבער האָט זיך די קדושה דעמאַלט אויפגעטאָן, דורך „חזקה שהחזיקו בה".

ז. עפ"ז איז אויך פאַרענטפערט די ערשטע שאלה (פון כס"מ): וויבאַלד די קדושה ע"י יהושע האָט זיך אויפגעטאָן דורך דער כניסה באופן שנצטווה — ע"י כבוש, וואָס דער גדר פון כבוש (כפשוטו) איז, וואָס מען נעמט אַ זאָך ביים צווייטן נגד רצונו,<sup>54</sup> קומט דאָך אויס, אַז מצד הציווי איז דאָ (פריער די) בעלות פון די אומות און די קדושה איז פאַרבונדן מיט דער התגברות אויף די אומות (דורך כבוש) — און דעריבער „כיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש", בעת עס ווערט בטל די התגברות על האומות,<sup>55</sup> ווערט בטל די קדושה וואָס קומט דורך דעם.

משא"כ בביאה שני', „כיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה": כשם ווי דער גדר פון חזקה (כפשוטה) איז פולשטענדיקע בעלות המחזיק — אַז די זאָך איז זיינע

52 ירמ' כט, י"ד.

53 ובלשון הכתוב (ירמ' מ, י"ד) „ושבו כעריכם אשר תפשתם".

54 ראה גם הוּ עשיר לעדיות שם. אלא שמבאר להסברא שהכבוש נוגע לקנין ובעלות הארץ.

55 ואין נפק"מ אם עכ"ם קונים בכבוש מלחמה, רק עצם העובדא, שנלקחה הארץ מידיהם, וכדמוכח עוד יותר מלשונו בהלכות תרומות שם, שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד קדושה לשעתה ולא קדושה לעת"ל, ואינו מזכיר כלל שכבושה מישראל.

56 ראה לקריש ח"ט ע' 27 ואילך. ע' 67 ואילך. וש"נ.

57 ראה גם ד"ה תקעו תרסיא. ובכ"מ.

בדוגמא צו קדושה שני, וואס איז גע-  
קומען ע"י חזקה, אָז אויך נאָך דעם  
„מפני חטאינו גלינו מארצנו“, קערן זיך  
אידן אום קיין א"י — ניט ווי צו אַ לאַנד  
וואָס זיי דאַרפן ערשט כּוּבש זיין  
(וועלכע באלאַנגט ניט צו זיי), נאָר ווי  
צו אַ לאַנד וואָס געהערט צו זיי אויף אַ  
שטענדיקן אופן.

ט. ע"פ כהנ"ל וועט מען פאַרשטיין  
די שייכות פון קדושה ראשונה צו מתנה,  
און קדושה שני' צו ירושה:

ס'איז ידוע<sup>60</sup> אַז ירושה אין לה הפסק,  
און מתנה יש לה הפסק. דער טעם  
הדברי<sup>61</sup> וואָס מתנה יש לה הפסק איז:  
הגם אַז אי לאו דעביד לי' נייחא לנפשי'  
לא הוה יהיב לי' מתנתא<sup>62</sup>, קומט דאָך  
אַבער די מתנה (ניט אַזוי מצד מעלות  
המקבל, נאָר) בעיקר מצד דעם נותן און  
דער מקבל האָט ניט קיין (תביעה  
ו)שייכות צו דער מתנה, און דערפאַר יש  
לה הפסק אפילו לאחר נתינתה.

און דערפאַר איז דער ענין המתנה  
(פון א"י צו אידן) שייך בעיקר צו דער  
כניסה ראשונה (כיבוש יהושע): כשם ווי  
דער אופן הכניסה פון אידן איז געווען  
בדרך „כיבוש“ (מלמעלה למטה) — סיי  
כפשוטו, סיי אין עבודת האדם כנ"ל —  
עד"ז איז אויך דער אופן הנתינה פון  
ארץ ישראל צו אידן — בדרך מתנה,  
וואָס קומט מצד דעם נותן („מעלה“),  
און ניט מצד אַ תביעה ושייכות צום  
מקבל („מטה“).

„מטה“ און דעריבער קען זיין אין דעם אַ  
שינוי והפסק” —

בדוגמא צו קדושה ראשונה ע"י  
כיבוש<sup>63</sup>, וואָס קומט דורך התגברות  
אויף דעם צד שכנגד, וועלכער בלייבט  
אַבער אַ מציאות און דערפאַר קען נאָכ-  
דעם בטל ווערן דער כיבוש.

און עד"ז אויך בעבודת האדם בכלל,  
אויב די עבודה פון אַ אידן איז אין אַן  
אופן וואָס האָט ניט צו טאָן מיט וועלט,  
ער איז ניט געפרוואווט געוואָרן מיט אַ  
נסיון<sup>64</sup> פון צד ההפכי איז ניטאָ קיין  
זיכערקייט אַז אויב ער וועט קומען לידי  
נסיון וועט ער עס קענען ביישטיין.

משא"כ אַ בע"ת, וואָס עבודתו איז  
בדרך מלמטלמ"ע, דער בירור וזיכור  
התחתון אַז ער ווערט אַ „כלי“ צו  
קדושה, איז דער גילוי אלקות אין דעם  
מטה אין אַן אופן אַז עס האָט אַ קיום,  
עס ווערט ניט נפסק. ועד"ז בכללות  
עבודתו לקונו: וויבאַלד אַז נאָכדעם ווי  
ער האָט שוין געהאַט צוטאָן מיט וועלט  
(און אפילו נאָכן דורכפאַלן ר"ל אין  
ענינים וואָס זיינען היפך הרצון העליון)  
קערט ער זיך דאָך אום צום אויבערשטן  
ולתורתו ולמצותיו, איז דאָס אַ באַווייז  
אַז דער ענין פון תומ"צ האָט אים  
דורכגענומען און אויף אַזויפיל, אַז אויך  
דער דורכפאַל קען אים ניט אוועקרייסן  
פון דעם אויבערשטן: ד.ה. זיין פאַר-  
בונד מיטן אויבערשטן איז אַ שטענ-  
דיקער, האָט ניט קיין הגבלות.

60 ראה בי"ב קכט, ב. קלג, א.

61 ראה גם אוה"ת בראשית יא, א. ראה ע'  
תשסא ואילך. לקריש ח"ג ע' 115 ואילך ושינ'  
(בהערה 19).

62 מובא בכ"מ (המשך וככה תרל"ז פס"ח.  
המשך תרס"ו ע' קלא. ועוד). ועיי' מגילה כו, ב.  
גיטין נ, ב. בי"מ טו, א. בי"ב קנו, א.

58 להעיר מהחילוק בפעולת התורה והמצות,  
דתורה היא באופן של כיבוש, ומצות באופן של  
בירור (ראה לקריש ח"ב ע' 352 ואילך. ח"ט ע' 348  
ובהערה 11 שם). שבכללות זהו תוכן החילוק בין  
עבודת הצדיקים ועבודת התשובה (ראה לקריש ח"ט  
שם ע' 65 ואילך ובהערות שם).  
59 ראה ח"פ להרמב"ם פ"ו.



בלויו בשייכות צו קדושת הארץ וואס האָט זיך אויפגעטאָן בכניסת ישראל לארץ — אַז די קדושה ראשונה איז גע- ווען באופן של מתנה, און בקדושה שני איז צוגעקומען אויך דער ענין הירושה וואָס אין לה הפסק.

אַבער די עצם בעלות פון אידן אויף אײַז איז שטענדיק גאַנץ ובתכלית השלימות פון זינט דער אויבערשטער האָט דאָס לאַנד אָפגעגעבן צו אברהם אבינו כברית בין הבתרים אַלס אַ „נחלת עולם“, וואָס אין אַ כריתת ברית איז ניט שייך קיין שינוי והפסק.

ובמילא איז אין דעם ניט קיין אונטערשייד אין וועלכן מצב אידן גע- פינען זיך: אפילו ווען ס׳איז אַ מצב אַז „מפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו“, איז ארץ ישראל אויך דעמאָלט „ארצנו“ און „אדמתנו“ (אונ- זער לאַנד און אונזער ערד)<sup>65</sup>; און ווי די גמרא זאָגט, כנ״ל, אַז „ארץ ישראל מוחזקת היא“ און „ירושה היא לכם מאבותיכם“, פון אברהם אבינו, כאָטש אַז בינתיים איז געווען דער חטא העגל וחטא המרגלים וכו״.<sup>66</sup>

65 ועד שנוגע לדין, לכמה דיעות, בנוגע לפרובול שאפילו מי שאין לו קרקע יכול לכתוב בשטר והקניתי לו ארבע אמות קרקע לפי ש.אין כל אדם מישראל שאין לו ד' אמות בארץ ישראל ואם תאמר נטלוה הגוים ואנו בגלות, קיימא לן לרבנן דקרקע אינה נגולת ובחזקת ישראל היא וארץ ישראל נקראת ע״ש ישראל כו״ — שו״ת מהר״ם ב״ר ברוך ס״ תקלו. וראה ס״ השטרות לר״י ברצלוני ע' 43. אצור הגאונים קדושין ס״ קמריקא. וגם הדיעות שחולקין — ראה לקו״ש ח״כ ע' 309 הערה 69, ד״ל שבעצם הדבר לא נחלקו, כ״א בנוגע לפרובול והרשאה.

66 וזה שארז״ל (מכילתא יתרו יח, כו) דאײַז ניתנה על תנאי — ה״ו רק בנוגע לקדושת הארץ, שהיית ישראל על אדמתם בפועל, אבל גם אז נשארה בעלות ישראל על אײַז בשלימות. וראה צפעי׳ והארשא) ח״ב סק״ח.

משא״כ ירושה איז דאָך, אדרבה, מצד דעם וואָס דער יורש איז קרובו של המוריש<sup>63</sup> — האָט ער אַ תביעה ושייכות צו דער ירושה, ביז אַז אמיתית ענין הירושה איז אַז דער יורש איז „עצם המוריש“ (— עס הייסט גאַרניט שינוי רשות)<sup>64</sup>;

און דעריבער איז הנתינה מלמעלה בדרך ירושה באַ קדושה שני, ווען (אויך) די כניסה פון אידן איז געווען — סײ כפשוטו און סײ בעבודת האדם כנ״ל — בדרך „חזקה“, וואָס מיינט כנ״ל, אַז זײ האָבן בעצם אַ שייכות צו ארץ ישראל, זײ זיינען שטענדיק די בעלים פון לאַנד.

י״ש לומר, אַז דאָס איז אויך דער רמז אין די פסוקים וואָס בקשר צום ענין המתנה בקדושה ראשונה שטייט דער לשון „לזרעך אתו“, „לך אתנה“ — בלשון עתיד, און בשייכות צו קדושה שני — דער לשון „לזרעך נתתי“, בלשון עבר (כנ״ל ס״א):

קדושה ראשונה איז געווען פאַר- בונדן מיט אַ שייכות פון אידן מיטן לאַנד, וואָס האָט זיך געדאַרפט ערשט אויפטאָן בעתיד — כובש זיין ארץ ישראל פון אַ צווייטנס רשות, וואָס איז ניט קדוש;

משא״כ קדושה שני איז געווען באופן, אַז מיט זייער פעולה (חזקה) האָבן זײ בלויז מגלה געווען זייער שייכות מיטן לאַנד, אַז אײַז איז זייערס 190 פריער (מצד דער נתינה להאבות).

י״ד. דער חילוק צווישן מתנה און ירושה בנוגע ארץ ישראל איז, כנ״ל,

63 ראה המשך וככה שם.

64 צפעי׳ השלמה יג, א. מהד״ת יט, א. שו״ת

צפעי׳ (ווארשא) ח״ב סק״ח.

ועוצם ידיי<sup>68</sup>, נאך ווייל דאס איז, נחלת עולם, פון דעם אויבערשטן אלקי העולם צו דעם עם עולם, איז מען מצליח אין דעם —

בין עם ווערט מקוים דער יעוד, והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך<sup>69</sup>, אז אומות העולם העלפן די אידן אויס- פירן דעם רצון ה' בכלל און אין דעם ענין הניל בפרט נאך בזמן הגלות: און דאס איילט צו ביאת משיח צדקנו, וואס דעמאלט וועט געהערן צו אידן גאנץ איי, אויך קני קניזי וקדמוני<sup>70</sup>, און אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד<sup>71</sup>, במהרה בימינו ממש.

(משיחות כ"ף מנ"א ומוצש"ק ראה תשל"ח, שמחת בית השואבה תשכ"ד)

[ובפרט ע"פ המבואר לעיל אין דעם פסק דין הרמב"ם, אז ענין הירושה איז אויך נמשך און נקבע געווארן אין קדושת הארץ באופן אז אויך די קדושה (שנ"י) אין לה הפסק, "קדשה לעת"ל].

וואס דערפון איז פארשטאנדיק, אז דאס איז אן ענין אין וועלכן ס'איז ניט שייך קיין דינגעניש, אדער, "מסחר" וכיו"ב. ווארום נוסף לזה וואס גאנץ איי לגבולותי, "מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת", איז א ירושה צו אלע אידן און צו יעדן אידן, און דערפאר קען קיינער ח"י ניט מוותר זיין אויף א חלק פון איי, איז דער וועלן אפגעבן, ח"ו, א זאך וואס גייט קעגן דעם רצון ה', וואס "ברצונו נתנה לנו"<sup>72</sup> אלס א נחלת עולם.

און בשעת אידן באשטייען דערויף מיט דעם תוקף המתאים, ניט מצד, כחי

67 פרשי ר"פ בראשית. וראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 8 ואילך, דמכיון שנתנית הארץ באה מהקב"ה שהוא בראה, היז, נתינת עצם מהותה של הארץ, (לא הבעלות על הארץ), הארץ עצמה נעשית, ארץ ישראל, ואין שייך שינוי בזה (גם כשגלינו מארצנו).

68 עקב ח, יז.

69 ישעי' מט, כג.

70 כנאמר לאברהם כבירת בין הבתרים שם, נתתי את הארץ הזאת גר ואת הקני גר.

71 צפני' ג, ט. רמב"ם הלי מלכים ספ"א.

## וירא

רבה על הכתב (וואָס דעמאָלט) אתה דורש הנקודה — וויבאָלד אָז „כל מקום שהכתב רבה על הנקודה אתה דורש הכתב“, איז דאָך גענוג צו מנקד זיין דעם מײנוט די ניט־געײדרשניטע אותיות און מױאָלט דאָן געײדרשניט דעם זעלבן רוב אותיות אַלס כתב, בלתי־מנוקדות? <sup>1</sup>

ובנדו״ד: בכדי צו מרמז זיין אָז מען דאַרף דרשניען די אותיות איינ, וואָלט געווען גענוג איין נקודה אויפן למ״ד, וואָס דאָן וואָלט מען געײדרשניט די אותיות איינ מצד דעם כלל שׂכ־שהכתב רבה על הנקודה אתה דורש הכתב — צוליב וואָס דאַרף מען דעם ניקוד אויף דריי אותיות?

(ד) נוסף אויף די שוועריקייטן אין דעם פרשײ על אתר, איז דאָ אויך פאַראַן אַ סתירה מצד אַ ווייטערדיקן פירשײ: אויף „ולא ידע בשכבה ובקומה“ זאָגט רשײ „ובקומה .. נקוד לומר שבקומה ידע“. זעט מען דאָך דערפּוין, אָז ניקוד קומט עוקר זיין דעם וואָרט? — איז ווי שטימט עס מיט דעם וואָס רשײ זאָגט דאָ אַז בשעת „נקודה רבה על הכתב אתה דורש הנקודה“?

ב. דערנאָך איז רשײ ממשײך (אין זעלבן דײה): „בב״מ אומרים יודעים היו מלאכי השרת שרה אמנו היכן היתה אלא להודיע שזנועה היתה כדי לחככה על בעלה. אמר ר' יוסי בר חנינא כדי לשגר לה כוס של ברכה“.

(5) כקושיית המפרשים (ובנומקײ ב״מ שם: מקשין העולם).

(6) פרשתנו יט, לג.

(7) ראה בארוכה לקמן סעיף ה' (ובהערה 24).

(8) פז, א.

א. פון פסוקי „ויאמרו אליו אי שרה אשתך גוי“ איז רשײ מעתיק די ווערטער „ויאמרו אליו“ און איז מפרש: „נקוד על איי שבאליו ותניא<sup>2</sup> ר״ש בן אלעזר אומר כל מקום שהכתב רבה על הנקודה אתה דורש הכתב וכי וכאן הנקודה רבה על הכתב אתה דורש הנקודה, שאף לשרה שאלו איז אברהם למדנו<sup>3</sup> שישאל אדם באכסניא שלו לאיש על האשה ולאשה<sup>4</sup> על האיש“ (און דערנאָך איז רשײ ממשײך „בב״מ אומרים כו“, כדלקמן ס״ב).

איז אין דעם ניט פאַרשטאַנדיק:

(א) רשײ׳ס פירוש איז דאָך לכאורה בלויז אויפן וואָרט „אליו“ (נקוד על איי שבאליו) — פאַרוואָס איז ער מעתיק אויך דעם וואָרט „ויאמרו“?

(ב) רשײ בריינגט דעם נאָמען פון בעל המאמר נאָך ווען דאָס גיט צו אין הבנת הענין — וואָס פאַר אַ תוספת הבנה קומט דאָ צו דורך זאָגן אָז דעם כלל („כל מקום שהכתב כו“) האָט געזאָגט רשב״א?

(ג) דער כלל „כל מקום כו“ דאַרף האָבן ביאור: צוליב וואָס דאַרף מען מרבה זיין נקודות ביז סױזל זיין „נקודה

(1) פרשתנו יח, ט.

(2) ב״ר פמ״ח, טו.

(3) מיש רשײ למדנו .. על האיש — אינו מב״ר, כ״א מב״מ (פז, א): „תני כו לימדה תורה ד״א שישאל אדם באכסניא שלי, אלא שבב״מ לא נזכר לאשה על האיש — ראה תוד״ה למה ב״מ שם. ובארוכה מפרש רשײ (ראים, יריעות שלמה (מהרשײ), דברי דוד ועוד) כאן.

(4) בראים כאן לא גרים תיבות אלו. אבל ראה חדא״ג מהרשײא ב״מ שם. ובארוכה מפרש רשײ כאן.

איז אין דעם ניט פאַרשטאַנדיק:

(א) „יודעים היו... כדי לחבבה... כדי לשגר לה כו'“ איז אַ ביאור ניט אויף (נקוד על) „איו“ — [אברהם], נאָר אויף „אי שרה אשתך“ — האָט דאָך רש"י געדאַרפט עס שרייבן אין אַ באַזונדער ד"ה, און ניט בהמשך צו זיין פירוש „נקוד על איו“?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: דאָס וואָס רש"י בריינגט פון ב"מ „שצנועה היתה“ איז אין סתירה צו דער התחלה „שאף לשרה שאלו כו'“, וואָס איז לכאורה היפך הצניעות — איז ווי בריינגט רש"י ביידע ענינים בהמשך זה לזה?

(ב) צוליב וואָס איז רש"י מציין אַז „יודעים היו כו'“ איז געזאָגט געוואָרן אין ב"מ?

(ג) פאַרוואָס דערמאָנט רש"י דעם בעל המאמר פון „כדי לשגר כו'“ — אמר ריב"ח?<sup>9</sup>

(ד) פאַרוואָס האָבן די מלאכים געשיקט שרה'ן פון זייער כוס של ברכה — ובפרט אַז דאָס איז לכאורה אַז ענין פון היפך הצניעות — אברהם האָט דאָך איר געקענט געבן פון זיין כוס של ברכה?<sup>10</sup>

(ה) רש"י זאָגט דאָ דריי טעמים אויף דעם וואָס די מלאכים האָבן געפרעגט „אי שרה גו'“: (א) „שישאל אדם כאכסניא שלו לאיש על האשה“, (ב)

(9) ובפרט שמשמ"ט שם בעל המאמר ד, לחבבה כו'.

(10) ואין להקשות: מגיל לרשי בכלל שנתן להם יין לכשיב? — כי מכיון שהצטיין אברהם אבינו בהכנסת אורחים, פשוט שהסעודה היתה בשלימות, גם — כוס של ברכה. וע"ז פרשי לעיל (יה, ז), ג, פרים כו' ג' לשונות בחרד"ג — אף שבכתוב לא נרמז כלל ע"ז חרד"ג.

„להודיע שצנועה היתה כו'“, (ג) „כדי לשגר לה כו'“. איז ניט מובן: פאַרוואָס מוז מען האָבן דריי טעמים און ס'איז ניט מספיק איין טעם?

(ו) נאָכמער: רש"י האָט דאָך שוין פריער<sup>11</sup> מפרש געווען, אַז איינע פון די מטרות פון זייער שליחות איז געווען „לבשר את שרה“<sup>12</sup> — איז דאָך במילא פאַרשטאַנדיק בפשטות אַז די שאלה „אי שרה אשתך“ איז געווען צו אַנזאָגן איר די בשורה<sup>13</sup> [און ווי עס שטייט גלייך ווייטער<sup>14</sup> „ויאמר גו' והנה בן לשרה אשתך ושרה שומעת גו'“] — איז צוליב וואָס דאָרף רש"י בכלל זוכן און זאָגן אַנדערע טעמים אויף זייער פּרעגן „אי שרה אשתך“?

(ז) די דריי טעמים וואָס רש"י בריינגט, זיינען דריי באַזונדערע טעמים וואָס האָבן ניט קיין שייכות איינער צום צווייטן, היינט פאַרוואָס שרייבט זיי רש"י אין איין המשך<sup>15</sup> (ניט צוגעבנדיק אַ לשון — „דבר אחר“ וכיו"ב — וואָס זאָל זיי פאַנאָדערטיילן)?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: אין מ'ס ב"מ<sup>8</sup> שטייט (לויט אונזער גירסא) „כדי לחבבה כו' ריב"ח אמר כדי לשגר כו'“, וואָס דער לשון „ריב"ח אמר“ (דער נאָמען פון בעל המאמר פאַר דעם וואָרט אמר) ווייזט<sup>16</sup> אַז ריב"ח קריגט אויפן

(11) יח, ב.

(12) כ"ה בב"מ (פו, סעי"ב). אבל בתיב"ע ות"י — למבשרא יח"י, לבשרא לאבונא אברהם. וההכרח ע"ז הפשט לפרש „לבשר את שרה“ (ולא אברהם) — כי אברהם כבר נתבשר ע"י הקביה, כמפורש בפ' לך (יז, טז-כא).

(13) וכ"פ ברד"ק כאן.

(14) יח, י.

(15) ובפרט שהם בסתירה זל"ז, כי „אף לשרה שאלו כו'“, וכדי לשגר לה כו'“ הם לכאורה היפך הצניעות „להודיע שצנועה היתה“, כנ"ל בפנים.

(16) ראה שדיח כללים (חיא ע' מט וח"ז ע'

מצד דעם זעלבן טעם סיי „לאיש על האשה“ און סיי „לאשה על האיש“<sup>18</sup> — ובמילא פארשטייט מען „שאף לשרה שאלו איז אברהם“ — היינט פארוואס שטייט עס ניט בכתוב? זאגט רש״י, אַז דערפאר מוז מען זאגן, אַז דאָ איז דער ניקוד (אויף „איו“ שב„אליו“) שייך צו פשוטו של מקרא<sup>19</sup>, הגם אַז בכמה מקומות<sup>20</sup> איז רש״י ניט מפרש דעם ניקוד, ווייל, לשיטתו, איז דאָס ניט אַ מוכרח־דיקע טייל פון הבנת פשוטו של מקרא<sup>21</sup>.

ד. עס בלייבט נאָך אַבער ניט פאַר-שטאַנדיק: „שישאל אדם באכסניא“ איז בפשטות אַן ענין פון שאלת שלום<sup>22</sup>, און פרעגן בשלומה של שרה איז דאָך קיין נפק״מ ניט וואו זי געפינט זיך — איז פארוואס האָבן די מלאכים געפרעגט „א״ שרה“?

דערפאַר איז רש״י ממשיך „בב״מ אומרים .. כדי לחבבה .. כדי לשגר כו״ — אַז דאָס וואָס די מלאכים האָבן די שאלה בשלומה געזאָגט אינעם לשון „א״ שרה“, איז עס „כדי לחבבה כו״ און „כדי לשגר כו״“<sup>23</sup>.

טעם „כדי לחבבה כו״ — און רש״י איז משנה<sup>17</sup> און שרייבט „אמר ריב״ח כו״, וואָס דער לשון („אמר“ פאַר ריב״ח) ווייזט<sup>16</sup> אַז „כדי לשגר כו״ קומט בהמשך צו „כדי לחבבה“?

ג. דער ביאור בכל הנל:

מיט זיין פירוש אויף „ויאמרו אליו“ באַוואָרנט רש״י: וויבאַלד אַז איז פשטות קומט די שאלה „א״ שרה אשתך“ אין צוזאַמענהאַנג און כדי „לבשר את שרה“, כנ״ל, ווערט דערבער שווער: די שליחות צו מבשר זיין שרה׳ן איז געווען באַשטימט נאָר פאַר אײַן מלאך (ווי רש״י איז מדייק פריער<sup>11</sup> „אחד לבשר את שרה“. וואָס דערפאַר (כדפירש״י שם) שטייט דאָ ווייטער „ויאמר שוב אשוב גו׳ והנה בן לשרה אשתך“, „ויאמר“ — בלשון יחיד) — איז פארוואָס שטייט דאָ „ויאמרו“ לשון רבים, אַז אַלע (דריי) מלאכים האָבן געפרעגט „א״ שרה“?

[דערמיט ווערט אויך פאַרענטפערט וואָס רש״י איז מעתיק אויך דעם וואָרט „ויאמרו“, ווייל רש״י קומט דאָ מסביר זיין פארוואָס עס שטייט „ויאמרו“ לשון רבים].

און אויף דעם ענטפערט רש״י „למדנו שישאל אדם באכסניא שלו לאיש על האשה“, אַז וויבאַלד אַלע מלאכים האָבן געפרעגט „א״ שרה אשתך“ איז דאָס (ניט כדי „לבשר את שרה“, נאָר) דער-פאַר ווייל מען דאַרף פרעגן באַכסניא לאיש על האשה,

און היות אַז פון „ויאמרו“ (לשון רבים) איז דאָ אַ הכרח אויפן לימוד „שישאל אדם באכסניא כו״ — וואָס דאָס מיינט

איתעה ואילך) וו״ש.

(17) וואָפּ שמוכרח לומר שרש״י מצא גירסא זו — עדיין צריך ביאור למה בחר רש״י בגירסא בלתי רגילה?

(18) אבל להעיר מפרש״י בי״מ שם ד״ה באכסניא: אשת אושפיוז.

(19) היינו, שבהניקוד בא הכתוב לרמז הענין ד״שאל אדם באכסניא שלו כו״, שעייז מתורץ משי״ג „ויאמרו לשון רבים“.

(20) לך טז, ה. ועוד \*.

(21) ע״ד חסר שבמקרא שרש״י מפרשו רק במקום שנוגע לפששים (פרשתנו יח, א. יט, א. ועוד).

(22) כפרש״י בי״מ שם ד״ה על ידי (וכ״ה בשו״ע אה״ע סכ״א ס״ז). ופליג על התוספות שם.

(23) וכן פירש בבאר מים חיים (לאחי המהר״ל) כאן.

\* ראה מס׳ סופרים פ״ו ה״ג, אדר״ג פליד, ד: עשר נקודות בתורה כו״.

בקומה ידע" איז געזאגט געווארן נאָר בנוגע לויטן, אָבער די בנות לוט האָבן געמיינט אז אויך בקומה לא ידע, און דערפאַר האָבן זיי געזאָגט „נשקנו ייך“ — דער וואָרט „בקומה“ איז נעקר פון „ולא ידע“ (לוט), ער איז אָבער דאָ בנוגע (צום המשך) „הבכירה“ „הצעירה“.

ו. דערפון איז פאַרשטאַנדיק בנוד"ד, אַז וויבאַלד די אותיות איינ (שכאליו) זיינען מנוקדות, ווייזט עס, אַז די שאלה צו שרה „איו (אברהם)“ איז געווען ניט בתוקף כ"כ, ווי די שאלה „אלין“, צו אברהם.

[און דערמיט ווערט פאַרענטפערט פאַרוואָס ס'האָט געדאַרפט זיין דער ניקוד אויף דריי אותיות פון „אלין“ — הגם אַז ווען ס'וואָלט געווען אַ ניקוד נאָר אויפן למ"ד וואָלט מען אויך גע"דרשניט די אותיות איינ (וואָרום כניל „כל מקום שהכתב רבה על הנקודה אתה דורש הכתב“) — ווייל פון דעם וואָס דער ניקוד איז אויף די אותיות איינ, ווייס מען, אַז די שאלה „איו אברהם“ איז ניט געווען מיט אַ תוקף<sup>29</sup>].

אין וואָס באַשטייט די חלישות אין דער שאלה איו אברהם<sup>30</sup> ? איז עס פאַרשטאַנדיק פון דעם וואָס רש"י ברענגט פון ב"מ „להודיע שצנועה היתה“: ווי-באַלד אַז שרה איז געווען אַ צנועה —

ה. דערמיט וואָס רש"י בריינגט פון ב"מ אויך „להודיע שצנועה היתה“ — פאַרענטפערט ער נאָך אַ שאלה:

אַ וואָרט (אָדער אַן אות) וואָס האָט אויף זיך אַ ניקוד, ווייזט אַז דער וואָרט (אָדער אות) איז אַנדערש פון אַנדערע ווערטער. אין וואָס באַשטייט די אַנדערשקייט ? זאָגן אַז דער ניקוד קומט עס אינגאַנצן מוחק זיין — קען מען ניט (ע"ד הפשט<sup>24</sup>), ווייל אויב אַזוי, פאַר-וואָס שטייט עס געשריבן בכלל ? מוז מען זאָגן: אַז דער ניקוד מאַכט (נאָר) שוואַכער דעם מנוקד<sup>25</sup> — און ווי רש"י זאָגט אויף „וישקהו"<sup>26</sup>: „נקודה זו לומר שלא נשקו בכל לבו“: עדיז דער צוויי-טער פירוש „נשקו בכל לבו“ — ניט (די געוויינליכע) עשו"ס נשיקה, וואָרום „הלכה“ אַז „עשו שונא ליעקב“.

אָדער נאָך מער: אַז דער ניקוד איז עוקר (ממקומו, אָדער, עכ"פ, מחיבורו ווי „נעקרה האבן“<sup>27</sup>) דעם וואָרט — ווי רש"י זאָגט אויף „ולא ידע בשכבה ובקר-מה“<sup>6</sup>, אַז דער ניקוד אויף „ובקומה“ קומט זאָגן אַז „בקומה ידע“ — אָבער, כדלקמן, ער איז אים ניט מוחק:

בהמשך צו „ולא ידע בשכבה ובקומה“ דערציילט דער פסוק ווייטער<sup>28</sup>: „ויהי ממחרת גוי נשקנו יין גם הלילה גוי“. איז דאָך ניט מובן: וויבאַלד אַז „בקומה ידע“, האָט דאָך שוין מער ניט געקענט העלפן די עצה פון „נשקנו יין“ ? נאָר דער ביאור אין דעם איו, אַז דאָס וואָס

29) ועדיז בכ"מ שהנקודה רבה על הכתב.

30) במשכיל לדוד כאן כ', שהניקוד מלמד שלא שאלו כפועל, כ"א הוא רק רמז ולימוד ד"א לשאל באכסניא כ"י (דהאי"ש צריך לשאול אצל בעה"ב על שלום אשתו ואשה צריכה לשאול אצל אשת בעה"ב בשלום בעלה — ומתרחץ עפ"ז קושיית הרא"ם, עיי"ש) — אבל דוחק גדול לומר דמ"ש רש"י שאף לשרה שאלו איו אברהם" הוא לא כפשוטו. וכמדובר כמ"פ שרש"י כתב פירושו בסגנון ברוד לכן חמש למקרא.

24) ע"ד ההלכה — ראה פרש"י פסחים צג, ב דיה נקוד. כ"מ שם ד"ה למדה. וראה נמוקי כ"מ שם. ובאורכה — מפרשי רש"י (גירא, לבוש, דברי דוד, ס' הוצרכו ועוד) כאן. ועוד.

25) ראה גם לקו"ש ח"ח ע' 62.

26)

27) וישלח לג, ד.

28) זבחים כד, א.

28) פרשתנו יט, לד.

מלאכים, האבן געוואוסט אז אברהם ווייס דערפון — קומט אויס אז דער פרעגן איז נאָר כדי מעורר זיין חבינותה (שכלאו הכי) על בעלה.<sup>34</sup>

דעריבער איז רש"י מוסיף, אז די מלאכים האָבן געהאט דערביי נאָך אַ טעם — „כדי לשגר לה כוס של ברכה“.

אַבער אויך דער טעם אַליין איז ניט מספיק, ווייל וויבאַלד אז „וידעים היו כי היכן היתה“, האָבן זיי דאָך ניט גע- דאַרפט פרעגן „אי שרה“ — דערפאַר זאָגט רש"י, אז דאָס וואָס זיי האָבן מאַריך געווען בלשונם און געפרעגט „אי שרה אשתך“ איז בכדי אז אברהם זאָל זיי דאַרפן ענטפערן (און דורכדעם משים לב זיין אז) „הנה באהל“<sup>35</sup> (וואָס דאָס בריינגט אַרױס בהדגשה, שצנועה היתה“).

ט. נאָך אַ יתרון איז דעם טעם, כדי לשגר לה כו" אויפן טעם „להודיע שצנועה היתה“:

ביים ענין פון „צנועה היתה“ איז נוגע נאָר די שלילה — אז זי איז ניט במקום הגלוי — און ניט דער חיוב ודיוק, אז זי געפינט זיך „באהל“ (ב — קמוצה, אין דעם באַוואוסטן אוהל); משא"כ לויטן טעם „כדי לשגר כו" איז נוגע דער גע-

איז די סברא מחייב, אז אויך די שאלה „אי אברהם“ האָבן די מלאכים ביי איר געפרעגט ניט אין אַן אופן דפרסום וגילוי, ס'איז געווען באופן פון צניעות.<sup>31</sup>

לויט דעם איז מובן, אז דאָס וואָס רש"י בריינגט פון ב"מ „להודיע שצנועה היתה“ איז עס ניט נאָר ניט קיין סתירה צום פירוש „שאף לשרה שאלו אי אברהם“, נאָר אדרבה: דוקא דורך דעם ווערט מבואר וואָס די אותיות א"י זיינען מנוקדות.

ז. דער טעם וואָס ביים פירוש „וידעים היו כי להודיע שצנועה היתה“ איז רש"י מקדים „בב"מ אומרים“, איז ווייל די התחלה (דער כלל פון רשב"א) שטייט אויך אין בראשית רבה<sup>32</sup> — זאָגט רש"י אז ער בריינגט דעם המשך פון ב"מ דוקא — און דאָס קומט בהמשך און ערגענצט זה את זה.

דעריבער איז דערביי רש"י מדגיש „(בב"מ) אומרים“, אז דער ענין וואָס שטייט אין ב"מ „(להודיע שצנועה היתה) איז „אומרים“ סתם — דאָס שטימט אליבא דכולי עלמא, אויך אליבא דרשב"א וואָס זאָגט „שאף לשרה שאלו כו“:

און אפילו אויך אליבא דריב"ח וואָס זאָגט „כדי לשגר לה כו“, ווייל אויך „לשגר לה“ איז ניט בסתירה צו „צנועה היתה“, כדלקמן ס"י"א.

ח. אַבער דער פירוש „להודיע שצנועה היתה כו“ איז ניט מספיק, ווייל: אברהם האָט דאָך געוואוסט אז שרה איז אַ צנועה<sup>33</sup>, און אויך זיי, אַלס

34 ראה גם עיון יעקב לע"י ב"מ שם.  
35 ועפ"ז יובן מה שאיתא בב"מ שם „אלא מאי באהל כדי לחבבה כו“ — דלכאורה אינו מובן (ובקשושית הרי"ף לע"י שם. תורת כאן סקכ"ח): הרי „באהל“ הוא מענה אברהם ולא שאלת המלאכים, ולמה אומר בגמרא „מאי באהל“? והביאור נזה: כוונת הגמרא „במאי באהל“ היא לזה שהמלאכים האריכו בכדי שאברהם יצטרך לומר „באהל“. ועל זה מקשה: מכיון ש"וידעים היו כי ששרה אמנו באהל היתה" למה הוצרכו שאברהם יאמר להם „באהל“? ומתוך: „כדי לחבבה כו“ (וראה עדין בעץ יוסף לע"י ב"מ שם).

31 ראה גם הגהת מהר"י כ"ץ בפענח רזא כאו.  
32 נסמן לעיל הערה 2. וראה הערה 3.  
33 פרש"י לך יב, יא.

ריב"ח זאגט אין מס' ברכות 41, "שהא" שה מכתת באורחין יותר מן האיש", ועפ"ז איז פאָרשטאַנדיק, אַז שרה האָט דערקענט אַז די אורחים זיינען ניט קיין פשוט'ע מענטשן 42 — און נעמען כּוּס של ברכה פון אַזוינע מענטשן (וואָס זיינען עכ"פּ בדומה ווי מלאכים), איז דאָס ניט קיין ענין פון היפך הצניעות.

יב. לאחרי כל הנ"ל פעלט נאָך ביאור: הגם טאָקע אַז די דריי טעמים זיינען ניט בסתירה זליז (און דעריבער קען מען זאָגן, אַז מיטן זאָגן „אי שרה" האָבן די מלאכים געמיינט אַלע דריי טעמים), פונדעסטוועגן זיינען זיי פאָרט דריי באַזונדערע טעמים — איז פאָר- וואָס שרייבט זיי רש"י אין אי"ן המשך 43 [און ניט ווי בכל מקום וואו רש"י בריינגט כמה פירושים — אפילו ווען די פירושים זיינען ניט בסתירה זה לזה (און יעדער פירוש פאָרענטפערט די שווערי- קייט וואָס איז דאָ אין צווייטן פירוש) — זאָגט ער „דבר אחר וכיו"ב] ?

איז דער ביאור אין דעם: דאָס וואָס רש"י זאָגט דריי טעמים (בהמשך אחד) איז, ווייל עס האָבן דאָס געפרעגט דריי מלאכים — יעדערער צוליב אַ באַ- זונדער טעם (ע"ד פרש"י בתחילת הפר- שה 11, אַז אין מלאך אחד עושה שתי שליחות) און יעדער טעם איז נוגע בלויז צו אי"ן מלאך 44:

נויער אַרט וואו זי געפינט זיך, בכדי צו וויסן וואוהין „לשגר לה" 36.

יוד. דער טעם וואָס די מלאכים האָבן געדאַרפט שיקן שרה'ן פון זייער כּוּס של ברכה — הגם אַז לכאורה האָט אברהם איר געקענט געבן פון זיין כּוּס של ברכה — איז מובן בפשטות 37:

זייענדיק בתכלית השלימות אין הכנ- סת אורחים איז אברהם געווען אינ- גאַנצן פאָרנומען מיט משמש זיין די מלאכים — „והוא עומד עליהם (און נאָר די מלאכים) ויאכלו" 38 — ער האָט ניט געגעסן 39, איז בא אים אויך ניט געווען קיין כּוּס של ברכה.

דערמיט איז אויך מוסבר, אַז דאָס וואָס זיי האָבן געשיקט שרה'ן פון זייער כּוּס של ברכה איז ניט געווען קיין ענין פון היפך הצניעות — וואָרום בכדי זי זאָל האָבן כּוּס של ברכה איז ניט געווען קיין אַנדער וועג ווי שיקן איר פון זייער כּוּס של ברכה 40; ובפרט אַז ניט זיי אליין האָבן דאָס געגעבן צו שרה'ן, נאָר האָבן עס איר געשיקט („לשגרי").

יא. דער בן חמש למקרא (אויב ער איז אַ תלמיד ממולח) קען דאָך אָבער זאָגן, אַז שרה'ס נעמען פון זייער כּוּס של ברכה איז פאָרט ניט קיין צניעות בשלימות — דערפאַר זאָגט רש"י „אמר ריב"ח כו":

(41) י. ב.

(42) להעיר מרמזין כאן פסוק טו. אבל ראה לקריש חיה ע' 324 בדעת רש"י.

(43) עיקר הקושיא הוא על ב' טעמים האחרונים שהם ב' פירושים שונים שכ"א קושי שאין בהשני [מש"כ זה שרש"י מביא „בכ"מ אומרים כו" בהמשך לפירוש הראשון, הוא מפני שהם ב' פרטים בהכתוב, כניל ס"ד וס"ז].

(44) ואף שיש לומר שמלאך אחד שאל „אי גו" כדי לבשר את שרה — הרי הטעם, כדי לבשר כו"

(36) ועפ"ז יבון הקשר ד, מאי באה"ל (ככ"מ שם) גם ל, כדי לשגר כו" (ראה הערה הקודמת).

(37) וראה עוד תירוצים בדברי דוד ושיח כאן (ובתדא"ג במ"ש שם כ' דקושיא מעיקרא ליתא כי האורח הוא המברך, עיי"ש).

(38) לעיל פסוק ח'.

(39) להעיר מפרש"י יתרו יח, יב.

(40) זפשוט שאברהם לא הי יכול לשגר לה מכוּס של ברכה של המלאכים, כמיש בגריא כאו.



אז די אותיות המנוקדות (א"י) וואס זיינען רבה על הכתב — וועלכע זיינען (אויך) אז ענין בפני עצמו — זאלן זיין טפל צו איין אות, צום למ"ד?

אָט די שאלה באַוואָרנט רש"י דער-מיט וואָס דעם כלל (שכשהנקודה רבה על הכתב אתה דורש הנקודה) האָט געזאָגט רשב"א:

רשב"א זאָגט אין מס' ביצה 46: „ממל-אה אשה כל התנור פת מפני שהפת נאפת יפה בזמן שהתנור מלא" — אַז אַע"פּ וואָס צוליב יו"ט דאַרף זי האָבן בלויז איין פת, מעג זי אופה זיין אַ גאַנצן תנור מיט פת, בכדי (צו ממעט זיין דעם חלל פון תנור, בכדי) אַז דער פת וואָס זי דאַרף אויף יו"ט זאל זיין נאפה יפה.

זעט מען, אַז לויט רשב"א ווערט אַ ריבוי פת אַ טפל צו איין פת — עדי"ז בנדו"ד: דריי אותיות איין זיינען אַ טפל צום למ"ד.

י.ד. פון יינה של תורה שבפירש"י:

בשעת אַ איד באַטראַכט זיך אַז דער זמן וואָס עס גייט באַ אים אַוועק אויף תומ"צ איז בכמות עכ"פּ אַ זמן מועט, דער רוב הזמן גייט באַ אים אַוועק אויף אכוש ושינה, עסק פרנסתו וכו', דברי הרשות — קען דאָך אים ווערן קאַלע-מוטנע אויפן האַרצן, טראַכטנדיק אַז באַ אים איז דאָ אַזאַ גרויסער „חלל", אַ „מקום פנוי" פון תומ"צ.

אויף דעם קומט די הוראה: אויב די דברי הרשות זיינען „לשם שמים", ווערן זיי אויס דברי הרשות נאָר זיי ווערן (אַ טפל צו) תומ"צ, ובדוגמת „ממלאה אשה כל התנור פת כו" — אַע"פּ אַז יו"ט מעג מען טאָן נאָר די מלאכות שלצורך יו"ט

אויף צו שיקן דעם כוס של ברכה — איז גענוג איין מלאך (ווי מען זעט עס באַ יעדער כוס של ברכה): אויך אויף „לשאול באכסניא" איז גענוג אַז איין מלאך זאל פּרעגן בשם כולם; ועד"ז „לחבכה על בעלה".

יג. דער ביאור אין דעם וואָס רש"י זאָגט אַז דעם כלל „כל מקום שהכתב רבה על הנקודה כו" האָט געזאָגט רשב"א:

דער כלל, אַז ווען די נקודה איז רבה על הכתב „אתה דורש הנקודה" מיינט [ניט צו שולל זיין דעם פירוש הפשוט, ובפרט לויט שיטת רש"י בפ"ה ע"ה וואָס איז געבויט אויף פשוטו של מקרא, נאָר] אַז נוסף צום פירוש הפשוט, וואו די אותיות המנוקדות זיינען אַ חלק פון גאַנצן וואָרט, ווייזט דער ניקוד שבהם אַז זיי זיינען אויך (כאילו ווי) אַ וואָרט בפני עצמו.

דאָס הייסט, אַז אין די אותיות המנו-קדות — ובנדו"ד: אותיות א"י — זיינען דאָ צוויי ענינים: א) זיי זיינען אַ חלק פון וואָרט „אלי" און מצד דעם ענין זיינען די אותיות א"י מנוקד — בלויז אַ טפל, וויילע דער עיקר פון וואָרט „אלי" [צו אברהם] איז דער למ"ד 45. ב) אַ וואָרט (ענין) בפני עצמו — „אוי".

פּרעגט דער בן חמש למקרא (אויב ער איז אַ תלמיד ממולח): ווי איז שייך,

שייך להפסוק שלאח"ז (ומפורש בו, ולכן לא נזכר בפירש"י כאן), ומיאמרו (ג' מלאכים) אלו (לאברהם) מוכח שבאמירה זו יש ג' טעמים. כסגנון אחר: כל הכתוב, ויאמרו .. באהל מיתר לכאורה (ובפרט שמפורש בכתוב שלאחרי ששרה הייתה בפתח שאחורי המלאך) וע"כ פירש"י שג' אמירות שבו — ה"ה מג' טעמים.

45) ע"ד דלפני זה (ח, ז): ויתן אל הנער — כמו ויתן להנער.

בשעה שנושא ונותן כו' ואפילו בשעה שהוא ישן כו' שינה שלו עבודה למקום ברוך הוא

אן עובד „בכל מעשׂיך“ און „בכל דרכיך“ אויך מיט די „תחתונים“ שבהם, וואָס דאָס איז דאָך דער תכלית בריאת העולמות — לעשות לו ית' דירה בתחתונים דוקא, ווי ער איז מבאר בארוכה בהמשך רס"ו — פון כ"ק אדני"ע וואָס דעם ש"ק איז זיין יום הולדת<sup>50</sup> —

און דאָס ווערט אויך אַ הכנה קרובה צום זמן ווען מען וועט ניט דארפן אַנקומען צו אפי', ווייל „עתידיה איי שתוציא גלוסקאות וכלי מילת<sup>51</sup>“, בבי- את משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ וירא תשל"ו)

— וויילע דער גאַנצער תנור פת, ווי- באַלד ער קומט בכדי אַז דער פת שלצורך יו"ט זאָל זיין נאפה יפה, ווערט ער אַ יו"ט'דיגער פת און דער חלל (התנור) איז אַנגעפילט ניט מיט ענינים של חול, נאָר מיט ענינים של יו"ט.

בשעת אַ איד טוט זיינע דברי הרשות צוליב ענינים פון תומ"צ בכלל, ובפרט — בכדי אַז זיין לחם דתורה זאָל זיין נאפה יפה — וע"ד המבואר בלקו"ת<sup>47</sup> עה"פ<sup>48</sup> ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד, אַז דער לחם דתורה זאָל זיין „אויסגעבאָקן“ אין דער „חמימות (תנור) האהבה הבאה מהתבוננות של אחד“ — ווערט ער דאַמאָלס — בלשון הרמב"ם<sup>49</sup>: עובד את ה' תמיד אפילו

(47) בחוקותי מה, ג.

(48) בחוקותי כו, כו.

(49) הלי דעות ספ"ג.

(50) בשנת „כתרי"א“ (תנוד לנער).

(51) שבת ל, ב.

## וירא ב

להן אביו. ועיין מזה בתורא ר"פ תולדות ע"ש. לכן ייחסו ליצחק.

דער פירוש פון טאטן איז, לכאורה, להיפך פון פי' הרמ"ז: לויטן פי' הרמ"ז, אז דער „באר שחר [אברהם] הוא באר דיצחק", מיינט דאס אז בעיקר איז עס יצחק'ס באר און נאך די חפירת הבאר איז געווען דורך אברהם'ן: לויטן פירוש פון טאטן, קומט אויס פארקערט, אז בעצם איז עס „באר דאברהם", נאך וויבאלד יצחק האט עס נאכאמאל אויפגעגראבן, דערפאר איז דער פסוק מייחס דעם באר צו יצחק'ן.

עס איז מובן ופשוט אז לויט דעם תוכן ופנימיות הענין פון חפירת בארות האבן ביידע פירושים אן ארט והסברה, דארף מען פארשטיין: אין וואס באַ שטייט דער חילוק הפירושים, און פאר- וואס האט דער טאטע, אנשטאט צו מסביר זיין דעם פירוש הרמ"ז (וואס ווערט פיל מאל אראפגעבראכט אין ספרי חסידות<sup>6</sup>), אויסגעקליבן צו מפרש זיין באופן אחר (והפכי)?

וי"ל, אז דער טעם לזה איז מרומז אין דעם ציון<sup>10</sup> וואס דער טאטע גיט צו בסוף פירושו: „ועיין מזה בתורא ר"פ תולדות ע"ש, וכדלהלן.

א. עס שטייט אין זהר<sup>1</sup>: „תלתא אינון דקיימו בסהדותא לאסדהא, ואלין אינון, באר דיצחק, גורל, ואבנא דשוי יהושע, וכו' (דריי זיינען די וואס שטייען אלס עדות צו מעיד זיין און דאס זיינען: דער באר פון יצחק, דער גורל און אבן פון יהושע וכו'). באר דיצחק מנלן, דכתיב (פרשתנו<sup>2</sup>) בעבור תהי לי לעדה וגו'".

איז ניט פארשטאנדיק: דער פסוק „בעבור תהי לי לעדה" רעדט דאך וועגן דעם באר וואס אברהם האט געגראבן, איז ווי רופט עס אן דער זהר „באר דיצחק"?

דער רמ"ז<sup>3</sup> באווארנט די תמי און זאגט: „זה, (בעבור תהי לי לעדה וגו') אברהם אמרו, אלא הבאר שחר (אברהם) הוא באר דיצחק".

אָבער דאָס גופא פאָדערט ביאור: ווי קען מען זאָגן וועגן דעם באר וואָס אברהם האָט געגראָבן אָז ער איז „באר דיצחק"?

ב. דער טאטע אין זיינע הערות אויפן גליון פון זהר שרייבט<sup>4</sup> וועגן דעם ענין: „יחס הבאר ליצחק אם שכתוב זה באברהם הוא מפני שבאר דאברהם סתמו פלשתים אחרי מותו ויצחק חפרו מחדש כמ"ש<sup>5</sup> וישב יצחק ויחפור כ' ויקרא להן שמות כשמות אשר קרא

(1) ח"ג רפד, ב.

(2) כא, ל.

(3) הובא בניצוצי אורות לזהר שם.

(4) ובאוה"ח לזהר: יצחק ששם את הבאר לעדות

בינו ובין אבימלך כו'.

(5) גדפס בלקוטי לוי יצחק הערות לזהר שם (ע'

חס).

(6) תולדות כו, יח.

(7) כ"ה בלקולוי"צ שם (מלא וא"ו). אבל בכתוב

חסר א"ו. ובתורא ר"פ תולדות שמציין מדיק ומבאר החילוקים.

(8) כפי הרמב"ן תולדות שם, לב.

(9) ובספרי אמרי. וראה לקוטי לוי יצחק (לוח"א) ע' ב, ות"ל שכיוונתי לדעתו הקדושה ז"ל זי"ע"א.

(10) ובפרט (כמדובר כמה פעמים) שהערות נכתבו בקיצור (מפני חוסר נייר וכו') ובכ"מ סמך על המבואר במק"א.

(א מבוי אָפּן פּון ביידע זייטן): און דאָס איז וואָס רז"ל<sup>16</sup> זאָגן „פּלשתים ליצנים הוּ", ווייל לצנות קומט „מצד פתיחות הלב ביותר, שהוא פתוח ומפולש מכל צד".

און היות אָז דער ענין פון חפירת הבארות פון אברהם איז די עבודה פון התרחבות מצד החסד דקדושה — די תנועה פון אהבה, תענוג און שמחה באלקות „בהתגברות גדולה ביתר מכפי המדה" — דעריבער האָט דאָ געקענט זיין דער ענין פון „ויסתמום פלשתים", ווייל התרחבות דקדושה גיט אָרט פאַר יניקה פון „פלשתים", די התרחבות פון לערז, וואָס איז מנגד צו קדושה.

[נאָר די יניקה און התנגדות פון די חיצונים איז ניט שייך בעת די מדה פון אברהם איז מאיר בגילוי אין נפש האדם, ד.ה. איז דער צייט ווען דער אור אלקי איז מאיר בגילוי אין דער אהבה ועונג, נאָר דווקא ווען דער אור ועונג אלקי ווערט נתעלם, דעמאלט איז מעגלעך אָז די תנועה פון התרחבות און פתיחת הלב זאָל צוברענגען צו הוללות און שמחה דקליפה.

און דאָס איז מודגש אין פסוק „ויסתמום פלשתים אחרי מות אברהם", אָז דוקא נאָכדעם ווי ס'האָט זיך פון אים אָפגעטאָן די אהבה דקדושה („מות אברהם") און ס'איז ביי אים געבליבן נאָר די תנועה פון פתיחת הלב, נאָר דאָן איז דאָ אָן אָרט פאַר דער התנגדות פון פלשתים („ויסתמום פלשתים").

אָבער די בארות פון יצחק'ן האָבן די פלשתים ניט פאַרשאַטן — וואָרום היות אָז חפירת בארות פון יצחק איז די עבודה פון יראה ופחד דקדושה, דער-פאַר האָבן די פלשתים, וואָס זיינען דער

ג. אין תורה אור<sup>11</sup> דאָרט איז מבוואר, אָז דער ענין און די עבודה פון אברהם איז אין קו החסד<sup>12</sup> — המשכה מלמעלה למטה; און ענינו ועבודתו של יצחק איז אין קו הגבורה<sup>13</sup> — העלאה מלמטה למעלה.

און דערפאַר געפינט מען, אָז ביי אברהם שטייט<sup>13</sup> „אברהם אהבי", און ביי יצחק'ן שטייט<sup>14</sup> „ופחד יצחק", ווייל אהבה נעמט זיך פון מדת החסד און פחד (יראה) איז פון מדת הגבורה.

און לויט דעם חילוק צווישן דער עבודה פון אברהם און עבודת יצחק, איז דער אַלטער רבי מבאר דאָרט (איז תו"א<sup>15</sup>) דעם טעם, וואָס די בארות וועלכע אברהם האָט געגראָבן זיינען פאַרשטאַפט געוואָרן דורך די פלשתים, און דווקא נאָכדעם ווי יצחק האָט די בארות אויפגעגראָבן פון דאָס ניי האָבן זיי געהאָט אַ קיום — ווייל (קליפת) פלשתים קען זיין אַ מנגד נאָר צום קו החסד פון קדושה און ניט צום קו הגבורה.

ד. דער ביאור פונעם ענין<sup>15</sup>: „פלש" תים" איז פון לשון „מבוי המפולש"<sup>15</sup>:

- (11) ובארוכה — בתרי"ח ר"פ תולדות.
- (12) ורק שמכין שכל המדות כלולות זו מזו (מיוחדות זו בזו) — גם באברהם ה"י (בהעלם) העבודה דקו הגבורה, וכו' כיצחק — העבודה דקו החסד (אגוד'ק ס"ג, ובכ"מ).
- (13) ישע"י מא, ת.
- (14) ויצא לא, מב.
- (15) בכל הבא לקמן — ראה לקו"ת ואתחנן ה, א. תרי"ח שם פ"ר.

וראה גם תו"א סא, ג ואילך [הובא באוה"ת תולדות תתח, א) — הגהות להמאמר שבתו"א ר"פ תולדות], שפלשתים שבקליפה הם הלצים .. הרחבת פיו כו", ושהתרחבות זו היא הלעריז של „בחי התגלות השמחה בדביקות ה' בפילוש ובגלוי כו".

(15) משנה עירובין ספ"ט. ועוד.

דער ביטול אָז די חיצונים זאלן האָבן אַ  
יניקה אפילו פון דער התרחבות פון  
אהבה ושמחה.

און דערמיט איז מובן, וואָס די בארות  
וואָס אברהם האָט געגראָבן האָבן די  
פּלשתיים סותם געווען, אָבער דערנאָך  
ווען יצחק האָט זיי אויפגעגראָבן, האָבן  
שוין די פּלשתיים זיי מער ניט סותם  
געווען — ווייל ווען אין די בארות פון  
אברהם (עבודת האהבה ושמחה) איז  
פאַראַן אויך די חפירה פון יצחק'ן (די  
תנועה פון ביטול פון יראה וקבלת עול),  
איז שוין ניט שייך אָז די חיצונים זאלן  
האָבן אַ יניקה פון זיי און דערפאַר איז  
„לאײַ נפסק עוד נביעתם“.

ו. לויט דעם ביאור הנ"ל איז מובן,  
אָז די בארות וואָס אברהם האָט  
געגראָבן הגם אָז די פּלשתיים האָבן זיי  
פאַרשאַטן און יצחק האָט זיי אויפ-  
געגראָבן פּונדאָסניי, פּונדעסטוועגן

הצטרפות והתכללות ב' המדות דקדושה (אהבה  
ויראה). אז (דוקא) לא יוכלו המנגדים שבלעומת זה  
לנגוע בהן. אבל בביאורי הזהר שם, שמצד הביטול  
שביראה. אין בה גם כחי' מקור להסתעפות יניקה  
החיצונים. ולהעיר גם מתרח' שם, שמצד היראה  
הפחד. הוא מרגיז מאד על יצה"ר .. ומדחה אותו  
בשמאל דוחה .. לבשר הרע מקרבו.

ולהעיר גם מהמבואר בתרי"א בשלח (סא, ד),  
שבכדי שמהשמה דקדושה לא יפול בשמחה של  
הוללות, צריך להקדים לה היראה שהיא ראשית  
העבודה ועיקרה וטושה" — שמוז משמע, אשר זה  
שיראה מונעת את היניקה של כחי' פלשתיים דקליפה  
היא [לא רק מצד שההוללות דקליפה אינה הלעו"ז  
של היראה, אלא גם] מצד המעלה המיוחדת  
שביראה.

ולהעיר שבלקירת שם מציינ' ועמ"ש ע"פ אלה  
תולדות יצחק וסדיה ויהי בשלח פרעה כר ולא נחם  
אלקים דרך ארץ פלשתיים (המאמרים שבתרי"א הנ"ל),  
ע"ש. ואכ"מ.

(21) לשון אדה"ז בתרי"א ר"פ תולדות (יז, ג),  
והכוונה בנביעתם היא — לנביעת מי החסדים  
דאברהם, כמפורש בתרח' שם פ"ז.

„לעומת זה“ פון חסד דקדושה ניט  
געקענט סותם זיין די בארות של יצחק  
וואָס ענינם איז גבורה דקדושה, ווייל  
„איז ביכולת כל מדה שבלעו"ז להיות  
מנגד רק למדה שכנגדו בקדושה“.

ה. ניט נאָר האָבן די פּלשתיים ניט  
געקענט סותם זיין די בארות של יצחק,  
נאָר נאָכמער: אויך די בארות פון  
אברהם, הגם זייער ענין איז חסד, האָבן  
זיי ניט געקענט פאַרשאַטן נאָכדעם ווי  
יצחק האָט זיי אויפגעגראָבן.<sup>18</sup>

די הסברה אין דעם ענין:

די תכונה פון מדת האהבה איז פאַר-  
בונדן מיט הרגש המציאות „יש מי  
שאוהב“]. יראה אָבער (און קבלת עול)  
איז כחי' ביטול (המציאות).<sup>19</sup> און  
דעריבער, ווען די עבודה פון אַ אידן איז  
נאָר מיט אהבה און שמחה אַליין,  
וויבאַלד ער שטייט אין אַ תנועה פון  
„ישות“ — הגם אָז דאָס איז ישות  
דקדושה — קען ער דערפון קומען צו  
פשוט'ער ישות און פון דער התרחבות  
דקדושה, אין וועלכער ער שטייט בשעת  
התפלה, זאָל ער דערנאָך אַראַפּפאַלן אין  
דער התרחבות דקליפה — הוללות  
וליצנות: אָבער ווען די עבודה איז אויך  
מיט יראה און קבלת עול, די תנועה פון  
ביטול און היפך הישות, דערלאַזט ניט<sup>20</sup>

(17) כ"ה בלקירת שם. ובתרח' שם (פ"ז שמצד  
היראה והפחד דיצחק [לא רק שא"א להיות ממנה  
יניקה לקליפת פלשתיים, אלא יחירה מוז], לא יוכל  
לישב במושב ליצים וישנא מאוד ההוללות. וראה  
לקמו סעיף ה'.

(18) כן מפורש בתרח' שם.

(19) תרי"א קיד, ד. ביאוה"ז פא, א. ובכ"מ (ראה  
המצויין בס' הערכים-חב"ד ח"א י' רעט ואילך).

(20) בלקירת שם, שהטעם ש.אין להוללות  
ושמחה דקליפה יכולת כלל לעמוד נגד מדת היראה  
והפחד דקדושה" הוא לפי ש.אינן כלל לעומת זה  
של היראה [ושם, גנם היראה כשהיא רק לבדה, יש  
לה ג"כ מנגד מבחי' הגבורה דקליפה ורק ע"י

אויף דער זאך)<sup>23</sup> — און דער ענין הקיום אין „באר“ האָט זיך אויפגעטאָן דורך יצחק'ן כנ"ל<sup>24</sup>.

ח. דער ענין אין עבודת האדם: די עבודה פון אַ אידן דאַרף זיין ביראה און ביטול; נאָר מצד גודל מעלת השמחה<sup>25</sup> דאַרף אין דעם זיין אויך דער קו השמחה (די שמחה דאַרף אַבער זיין בהעלם<sup>26</sup>).

פון דעם וואָס ס'איז מבואר אין תורה אור (ר"פ תולדות), אַז דורך דער „חפירה דיצחק לא נפסק עוד נביעתם“ (פון די בארות וואָס אברהם האָט חופר געווען), איז מוכח, אַז דער אויפטו פון יצחק (קו הגבורה) איז אין דעם, וואָס דורך אים איז געווען דער קיום פון די בארות דאָרהם — די עבודה פון אהבה ושמחה.

דאָס מיינט, אַז די עבודה איז אין קו האהבה<sup>27</sup> (והשמחה), כמאמר הזהר<sup>28</sup> „לית פולחנא כפולחנא דרחימותא“ נאָר בכדי ש'יתקיים בו השמחה... צריך להקדים לה היראה<sup>29</sup> וקבלת עומ"ש.

(משיחת ש"פ וילך תשל"ה)

זיינען זיי אויך נאָכדעם בעיקר אברהם'ס בארות — די עבודה פון אהבה ושמחה — און די פעולה פון יצחק'ן (יראה וקבלת עול) איז כדי צו פאַרהיטן דעם קיום פון דער אהבה ושמחה.

און דעריבער איז דער טאטע מפרש, אַז די כוונה פון זהר אינעם לשון „באר דיצחק“ איז [ניט אַז דער עצם באר איז יצחק'ס, ווי לויטן פירוש הרמ"ז, נאָר אַז דאָס איז דער „באר דאברהם“ און ס'איז] נאָר וואָס „ייחסו ליצחק“, היות אַז דער קיום פון אברהם'ס עבודה איז דורך דער עבודה פון יצחק.

ז. די הסברה אין פירוש הנ"ל פון רמ"ז לויט תורת החסידות:

דער ענין פון חפירת בארות (בכללות) איז די עבודה אין אַן אופן פון מלמטה למעלה, וואָס דאָס קומט מצד דעם קו הגבורה דיצחק — ווי דאָס איז מבואר בכ"מ<sup>22</sup>. דערפאַר איז דער רמ"ז מפרש, אַז דער באר געהערט בעיקר צו יצחק („באר דיצחק“) קו הגבורה; נאָר ס'איז אין דעם אויך געווען דער אויפטו פון אברהם, קו החסד.

יש להוסיף: אין זהר דאַרט רעדט זיך דאָך ניט וועגן דעם באר גופא, נאָר וועגן דעם באר אַלס „עדות“ — און דערפאַר רופט ער אים אַן „באר דיצחק“, וויבאַלד אַז די זאך פון „עדות“ איז צו אויפטאָן דעם „קיום“ פון דעם ענין וואָס זיי זיינען מעיד (דאָס עדות זאָגן פון די עדים איז מבטל די ערעורים

22 ראה תריא שם ובתריח שם פ"ד, שהטעם שיצחק חפר בארות, לפי שהוא בחי' גילוי ממטה למעלה. ובתריח שם (רפ"ה. וראה תריא שם): למה אנו מוצאים בתורה דגם אברהם איש החסד הי' יוסק ג"כ בחפירת בארות.

23 גדר עדות זו ע"פ פשוטו של מקרא ראה לקריש ח"ט ע' 331 ואילך.

24 עפ"ז יומתק פ"י האוה"ח דלעיל הערה 4.

25 ראה רמב"ם סוף הלכות לולב. תניא פכ"ו ועוד.

26 להעיר מלקרית שמע"צ (פח, ד) שבכל השנה (משאי"כ ביר"ט) השמחה גנוזה בעבודה.

27 ראה קונטרס העבודה פ"א ופ"ג.

28 כו הובא בכ"מ בדאי"ח (ראה לקרית שלח מב, ג. ובכ"מ). ובחז"ב נה, ב: לית לי פולחנא לקביה (אלא) כמה רחימותא. ובחז"ג רסו, א: דלית לך פולחנא כמו רחימותא דקביה.

29 תריא סא, ד.

## וירא ג

זיי האָבן אין האַרצן מסכים געווען צו בענטשן — איז תמוה:

בשלמא די וואָס אברהם האָט זיי באַ-ווירקט צו בענטשן דעם אויבערשטן מרצונם הטוב, איז פאַרשטאַנדיק אַז ער האָט דורכדעם אויפגעטאַן דעם ענין פון „הקריא . . לשמו של הקב"ה וכו'"; אָבער די וועמען ער האָט געצוואונגען צו בענטשן — וואָס איז די תועלת פון זייער זאָגן (איינמאַל — ביי אברהם) „ברוך א-ל עולם וכו'“? ווי איז שייך צו זאָגן אַז ער האָט דערמיט מפרסם געווען שמו של הקב"ה בעולם, ווי-באַלד אַז ביי זיי האָט געפעלט די הכרה אין בורא עולם?

ווען ס'וואַלט זיך גערעדט וועגן אַ אידן — איז ידוע דער פסק דין הרמב"ם<sup>1</sup>, אַז אפילו ווען מ'איז אים כופה צו טאָן אַ מצוה (אָדער „להתרחק מן העבירות“) הייסט עס „לרצונו“ — ווייל „הוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו“ — ד.ה. אַז בעצם וכפני-מיות נפשו וויל אַ איד מקיים זיין די מצוות און זיין ניט-וועלן איז נאָר אַן ענין חיזוני — ובמילא טוט אויף די כפי' אַז ס'ווערט נתבטל די חיזונית'דיקע התנגדות מצד היצר און זיין זאָגן „רוצה אני“ איז מצד דעם (גילוי) רצון פון דעם אידן,

משא"כ באַ „כל עובר ושכ"ו<sup>2</sup>.

א. אויפן פסוק<sup>1</sup> „ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם“ זאָגט די גמרא<sup>2</sup> „אל תקרי ויקרא אלא ויקריא, מלמד שהקריא אברהם אבינו לשמו של הקב"ה כפה כל עובר ושכ"ו. כיצד לאחר שאכלו ושתו עמדו לברכו אמר להם וכי משלי אכלתם משל אלקי עולם אכלתם, הודו ושכחו וברכו למי שאמר והי' העולם.“

אין מדרש<sup>4</sup> ווערט צוגעגעבן, אַז די<sup>5</sup> וואָס האָבן נאָכן עסן ניט געוואַלט בענטשן „למי שאמר והי' העולם“, האָט אברהם ביי זיי געמאַנט צו באַצאָלן אַ הון רב פאַר דעם וואָס זיי האָבן גע-געסן און געטרונקען (אויפקלערנדיק, אַז ס'איז ווערט צו באַצאָלן אַזויפיל, היות אַז אין מדבר געפינט מען ניט קיין מאכלים וכו'); און הערנדיק אַז מ'מאַנט ביי זיי אַזאַ גרויסן סכום, האָבן זיי נאָכ-געגעבן און געזאָגט „ברוך א-ל עולם שאכלנו משלו“.

אין פשוטות קומט אויס, אַז דאָס וואָס זיי האָבן דערנאָך געזאָגט „ברוך א-ל עולם כו“ איז געווען בליט ברירה (כדי זיי זאָלן ניט דאַרפן צאָלן)<sup>6</sup> און ניט ווייל

(1) פרשתנו כא, לג.

(2) סוטה יוד, סע"א ואל"ך. הובא בפרש"י פרשתנו שם. וראה ב"ר ספני"ד.

(3) בביר פמ"ג, ז (עהיפ' לך יד, יט) קונה שמים וארץ) „הי' מקבל את העוברים ואת השבים כו' והוא אומר להם אמרו ברוך א-ל עולם שאכלנו משלו.“ בביר ספליט' עהיפ' (לך יב, ח) „ויקרא בשם ה' — מלמד שהקריא שמו של הקב"ה בפי כל ברי' ד"א כו“.

(4) ב"ר פמ"ט, ד. הובא בתוס' שאנץ סוטה שם.

(5) מלשון שהובא בתוס' שאנץ שם, שלא רצו

לברך ברצונם עד כו"ו שממע שכן הי' אצל כולם.

(6) בתוס' שאנץ שם: אַז ברכו הקב"ה שלא ברצונם על גנות שלא ירעו שום דבר. וראה לקמן בפנים.

(7) ספ"ב דהלי' גירושין.

(7) ראה קונטרס ההתפעלות (לאדהאמ"צ) מט, ב (מאמרי אדהאמ"צ קונטרסים ע' קמה"ו). ובלקוטי ביאורים שם (להרה"ה מפאריטש) מח, א (מאמרי אדהאמ"צ שם).

ג. וועט מען דאס פארשטיין בהק-  
דים וואָס מען געפינט נאָך אַז אופן פון  
גילוי רצון האַמיתי וואָס טוט זיך אויף  
דורך „הכאה“ און „תשישת היצר“ — אַז  
דער רצון פֿנימי קומט אַרויס ניט בלויז  
אין זאָגן „רוצה אני“, וואָס בחיצוניות  
ובגילוי איז עס אַ געצוואונגענע אמירה,  
נאָר ער (דער רצון פֿנימי) פּועלט בגלוי  
אויף זיין רצון החיצוני <sup>12</sup> —

ווי מ'געפינט <sup>13</sup> במעשה המרגלים אַז  
פּריער האָטן געזאָגט „כי חזק הוא ממנו  
אל תקרי ממנו כו“ <sup>14</sup> ויבכו העם גו'  
ויאמרו גו' נתנה ראש ונשובה מצרימה“  
און דורך וידבר משה — הכאה בדברים  
קשים איז „ויתאבלו העם מאד“ און זיי  
האָבן געזאָגט „הננו ועלינו אל המקום  
אשר אמר ה“.

— דערמיט איז אויך פֿאַרשטאַנדיק  
דער מאַמר המשנה <sup>14</sup> „בכל יום ויום בת  
קול יוצאת מהר חורב ומכרות ואומרת  
אוי להם לבריות מעלבונה של תורה  
שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא נוזף  
וכו“

— דלכאורה תמוה: די כוונה פון בת-  
קול איז דאָך צו פּועל זיין ביי אידן אַ  
התעוררות צו עוסק זיין אין תורה, האָט  
דער כרוז לכאורה געדאַרפט רעדן  
(בעיקר) וועגן דעם יוקר און די מעלות  
פון לימוד התורה וכו' — פֿאַרוואָס איז  
אין אים מודגש נאָר דער חסרון פון  
דעם העדר הלימוד: אוי להם לבריות  
מעלבונה של תורה כו' ?

ב. דער „יפה תואר“ <sup>8</sup> זאָגט אויף  
דעם, אַז „אף כי יכול להיות שהם מכו-  
בים לו ובאונס דברו לו כאלה מ"מ  
אברהם עשה זאת רק לצאת ידי חובתו  
נגד ה' ואם המה רמוהו העון תלוי בהם  
ולא בו“.

וצריך ביאור: (א) אויב „רמוהו“  
ו„מכזבים לו“ — איז וואָס האָט ער  
אויפגעטאָן דערמיט ? (ב) ועיקר — עס  
איז בכלל שווער צו זאָגן אַז אברהם  
האָט עס געטאָן נאָר אויף צו יוצא זיין  
ידי חובתו און לפּועל איז עס אפשר גע-  
ווען באופן פון „המה רמוהו“ <sup>9</sup> — ווייל  
דער מדרש זאָגט במק"א <sup>10</sup> אַז צוליב  
דער הנהגה (וואָס „כל עובר ושב“ האָט  
געזאָגט „ברוך א-ל עולם שאכלנו  
משלו“) האָט דער אויבערשטער גע-  
זאָגט „מעלה אני עליך כאילו אתה שותף  
עמי בברייתו של עולם“ און „אני לא ה'י  
שמי ניכר לבריות והכרת אותי  
בבריות“; וואָס דערפון איז מובן, אַז  
דערמיט האָט ער ביי זיי אויפגעטאָן אַ  
הכרה אין בורא עולם (און דעריבער איז  
ער אַזוי ווי אַ שותף בברייתו של  
עולם) <sup>11</sup> — און מען געפינט ניט אַז  
מזאָל מחלק זיין, אַז דאָס איז געזאָגט  
געוואָרן נאָר אויף די וואָס ער האָט אויף  
זיי געפּועלט אַז קיין שום לחץ וכו' <sup>12</sup>.

(8) המקוצר (במדרש רבה דפוס ווילנא כו').  
ובהשלם משמע באופן אחר — ראה הערה הבאה  
והערה 11.

(9) וביפה תואר השלם: ואע"פ שבאונס ה'י  
ואפשר יכוב בלשונו כו' לא הוה קפידא דאברהם רק  
שלא יהי' שלחנו מגואל ודי שיתברך ה' מפי כל  
אוכליו. ואף כי על הרוב מכיון דעבלו עליהו  
כחבריה יקבלו בלב שלם כו'.

(10) ב"ר פ"ג שם.

(11) וכן משמע ביפה תואר (השלם) שם לפניו:  
ואין להק' שיראה כלעג שמאכילם לשיקבלו אמונתו  
כו' כי אסור לו לחונן ריקים ופוחים כו'.

(12) ובפרט ע"פ התוס' שאנץ שם.

(12\*) כהבא לקמן — להעיר מקונטרס  
ההתפעלות שם מו, ב ואילך (מאמרי אדהאמ"צ שם  
ע' קמא ואילך).

(13) שלח יג, לא ואילך. תניא פכ"ט, עיי"ש  
באורך.

(13\*) סוטה לה, א. ושי"נ.

(14) אבות פ"ו מ"ב.



— „אוי להם לבריות וכו' שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא נוזף וכו'".<sup>17</sup>

ד. אמנם, דעם אופן השבירה דורכן כרוז פון בת-קול איז ביי אזא סוג אידן, וואָס זיינען שייך צו דערהערן אָז זייער רוחניות/דיקער שפל המצב נעמט זיך דערפון וואָס זיי זיינען גורם „עלבונה של תורה", אָז אויך אין זייער איצטיקן מצב (וואָס די חומריות וגסות איז מעלים אויפן אור הנשמה) דערהערן זיי און זיי דערנעמט אָן ענין רוחני שמצד הנשמה. קומט אויס, אָז די „נזיפה" און שבירת החומריות איז (ניט דורכאויס אָן ענין פון צעברעכן, נאָר) אויף אַרויס-רופן ביי זיי די פנימיות מן ההעלם אל הגילוי.<sup>18</sup>

פאַראַן אַבער נאָך אַ נידעריקער ציור, וואָס געפינט זיך אין אַזאָ שפל המצב אָן קיין ענין רוחני דערנעמט אים ניט, ווייל מצד זיין גסות וחומריות איז זיין פנימיות ונשמה בתכלית ההעלם;<sup>19</sup> און וויבאַלד ער איז ניט שייך צו דערהערן (איז זיין איצטיקן מצב) זיין שפל המצב, דאַרף דעריבער זיין אַ „נזיפה" וואָס כל ענינה איז שבירה — דער „געשריי" „אתה רע ורשע ומשוקץ כו'".<sup>20</sup> — און

[וכפרט אָז דער בת-קול איז אויסן (אויך) דעם סוג אידן וואָס ווערן אָנגערופן „בריות" („אוי להם לבריות כו'") — ווי דער אַלטער רבי<sup>15</sup> טייטשט עס אָפּ „הרחוקים מתורת ה' ועבודתו ולכן נקראים בשם בריות בעלמא", ד.ה. אָז זייער איינציקע מעלה איז וואָס זיי זיי-נען באַשאַפן געוואָרן פון דעם אוי-בערשטן — אָז אויך זיי זאָלן זיין עוסקים בתורה; היינט ווי איז שייך לכאורה אָז דער כרוז „אוי להם לבריות מעלבונה כו' (אָן דער הסברת היוקר והמעלה פון לימוד התורה) זאָל זיין גענוג צו באַווירקן אַזעלכע אידן?]

איז דער ביאור אין דעם: וויבאַלד אָז יעדער איד האָט אַ נפש האלקית (וואָס וויל מקיים זיין אַלע מצות), און נאָכ-מער, איז פנימיות פון אַ אידן זיינען פאַראַן די „אוצרות יקרים" (פון אמנות ה' און אהבת ה' — שורש כל רמ"ח מ"ע)<sup>16</sup> — דאַרף ער ניט האָבן קיין הסברות וועגן דעם גודל העילוי פון תורה; מען דאַרף נאָר אַרויסרופן זיין פנימיות אָז זי זאָל קומען לידי גילוי, וועט ער במילא עוסק זיין בתורה.

וואָלט ער ניט געווען אין דער דרגא פון „בריות", וואָלט מען געקענט מגלה זיין זיינע „אוצרות יקרים" דורך „גילוי אור" (דורך מדגיש זיין דעם יוקר פון תורה וכי"ב); וויבאַלד אַבער אָז ער איז אין דער דרגא פון „בריות" — מצד זיין חומריות וגסות מצד זיינע כחות הגלויים קען ניט לייכטן דער אור הנשמה — דאַרף מען אַראַנעמען, צעברעכן זיין חומריות וואָס פאַרדעקט אויפן אור הנשמה. און דער אַראַפֿ-געמען איז דורך דער הכרזה „נזיפה"

(15) תניא פרק לב.

(16) ראה תורת הנבטים — הוספות לכשי"ט סי'

מד (ובהערה שם), וש"נ.

(17) להעיר מאה"ת וארא ס"ע קכב ואילך.

(18) כמוכן ג"כ מזה שהבת קול פועלת עליו.

כידוע (ראה כשי"ט בהוספות סעיט ובהנמטן שם.

וראה שם ח"א סקמ"ז. ח"ב סר"ג. ועד"ז בהרד"ם

בחתימת הספר) שפעולת הבת קול היא באופן

שהנשמה למעלה שומעת אותה ומזה נמשכת

התעוררות בהנשמה למטה. ונמצא שהמדובר במי

ששרש נשמתו נרגש בנשמתו כמרש מלובשת בגוף.

(19) כמשי"ג (משלי כד, כ) גר רשעים ידעך. וראה

תניא ספ"א.

(20) לשון התניא פכ"ט (לו, א) — אלא ששם

מסיים „עד מתי תסתיר וכו'", שמה משמע

שהמדובר שם בזה שנוגע לו הריחוק מה, משא"כ

(\*) וי"ל שלא כן הוא, שהרי ממש"ך שם שזה

„זעיל לנפחא".

דאָס פּוּעלט אין אים אַ שביירה בכל מהותו, און דערמיט ווערט ער אַ „כלי“ צו קדושה.

ה. אַ דוגמא אויף דעם צווייטן אופן געפינט מען אין דעם סיפור אין גמרא<sup>21</sup>:

„מעשה שבא ר' אלעזר בר"ש כו' נזדמן לו אדם א' שהי' מכוּעַר ביותר כו' א"ל ריקה כמה מכוּעַר אותו האיש כו' א"ל כו' לך ואמור לאומן שעשאני כמה מכוּעַר כלי זה שעשית כו'“.

שטעלט זיך די שאלה (בלשון הרגיל בגמ'): מעיקרא מאי קסבר? — צי האָט ר' אלעזר ניט געוואוסט אויך פריער (איידער יענער האָט געענטפערט „לך ואמור לאומן וכו'“), אַז דער גוף האדם מיט זיין ציור און אויסזען איז „יציר כפיו של הקב"ה“?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין: ווי איז מעגלעך אַז ר' אלעזר, זאָל זאָגן אזא זאך (ריקה כמה מכוּעַר כו')?

כאופן המדובר בפנים שה"רעים עלי" הוא רק זה שהוא, רע ורשע ומשוקץ וכו'. ועדיו הוא גם בהפעולה שנעשה ע"י ההכנעה ושבידת הלב גבי המרגלים (תניא שם) שההכנעה היתה (לא מצד זה שהם מרוחקים מאלקות, כי אם) מצד, במדבר הזה יפלו פגריהם גר"י.

ועפ"י יש לומר שכונת אדה"י בתניא שם בזה שמביא הדוגמא מהמרגלים היא [לא רק להביא ראי' על מ"ש לפניו, שמצינו דבר זה מפורש בתורה, כי אם] גם (לרמז) שהתועלת הבאה ע"י הביטויים היא לא רק כשהביטויש הוא מצד זה ש.הוא רחוק מה' בתכלית הריחוק (תניא שם לו, ריש ע"ב), שמה מוכח שהוא כדראגא כוז שנוגע לו הריחוק, אלא גם במי ש(בגליו) אינו מאמין ביכולת ה' — גם הוא, כשנוכח ע"י ביטויש גשמי וכיריב) מתגלית פנימיותו. (21) תענית כ, סע"א ואילך.

דער ביאור אין דעם: מיט די ווערטער „ריקה כמה מכוּעַר אותו האיש“ האָט ר' אלעזר געמיינט (בעיקר) דעם אמת' „ריקנות וכיעור“ — אין רוחניות'דיקן זין — ער האָט דערקענט אַז יענער איז זייער נידעריק אין זיין רוחניות'דיקן ציור, ניט געפינענדיק ביי אים עפעס אַ מעלה אמיתית, רוחניות וכו'“.<sup>22</sup>

נאָכמער: אויך די איינציקע „מעלה“ פון די וואָס ווערן אַנגערופן „בריות בעלמא“ (כנ"ל) איז ביי יענעם ניט געווען ניכר ומורגש. האָט ר' אלעזר געזען אַז אין זיין מצב רוחני כמו שהוא קען מען יענעם ניט מחזיר שלום זיין, מען קען גאַרניט פּועל זיין, נאָר סיידן דורכן ביטויש וביטול: „ריקה כמה מכוּעַר וכו'“, וואָס צעברעכט זיין חומריות וגסות.<sup>23</sup>

און דאָס איז וואָס באַלד נאָך דעם ביטויש ושביירה האָט יענער געזאָגט: „לך ואמור לאומן שעשאני“, ער האָט באַ-קומען אַ ידיעה אַז עס איז דאָ „אומן שעשאני“ און אַ הכרה בו, איז געוואָרן אַ מציאות, וואָס האָט דעת והכרה, וואָס דערהערט דעם „אומן שעשאני“ — ער האָט (עכ"פ) מכיר געווען די מעלה אַז ער איז דעם אויבערשטניט אַ נברא. און נאָכמער: „אומן שעשאני“ (ניט סתם „בריות“) — וואָס דאָס מיינט אויך אַ

(22) ראה עיון יעקב לע"י תענית שם. וראה גם לקו"ש ח"ט ע' 262 ואילך) ובארוכה — לקו"ש ח"ט ע' 80 ואילך) בביאור הגמ' סוף תענית, מכוּעַרות שבה מה היו אומרות.

(23) וזהו שמטיים, ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כו', ולא, ובלבד שלא יעשה עוד" (ראה חדא"ג שם) — כי בכלל ישנה הנהגה זו, אלא שאצ"ל בכל אדם, כי רוב בני"א אין צריכים דוקא נזיפה כוז כדי שיתעוררו כו' (אף שבחיציגונית נראה שהוא מכוּעַר).

(23) עפ"י י"ל, דמה שרי"א, ידע בעצמו שחטאי (לאחרי דברי האיש) וביקש מחילתו — הוא, כו' מכיון שאמר חומי", לך ואמור לאומן שעשאני ..

(\*) אבל גם בזה י"ל שלא כן הוא, שהרי מקדים בתניא שם, שאמר להם איך שקצף ה' עליהם.

גארטל, און איבערגעגעבן אז דער איד זאל צו אים אריינקומען נאכאמאל — און ווען ער איז אריין האט דער רבי נ"ע אים געבענטשט און די ברכה איז מקוים געווארן בפועל ממש.

לכאורה דארף מען פארשטיין: פאר- וואס האט דער רבי נ"ע לכתחילה זיך אפגעזאגט צו העלפן דעם אידן און נאך אין אזא שארפן אופן, אז עס האט אים צעבראכן (ווארום אפילו ואילו יצויר אז דער רבי נ"ע האט אים טאקע ניט גע- קענט העלפן, האט דער רבי דאך גע- קענט אים מערוד זיין, דערמוטיקן מיט דברי חיזוק ובטחון — ע"ד מחז"ל<sup>25</sup> „אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים“).

ו. די הסברה איז דעם (בדרך אפשר) איז ע"ד הנ"ל<sup>26</sup>:

דער איד וואס האט געבעטן דעם רבי'נס ברכה איז דאמאלס, צוליב זיין מעמד ומצב רוחני, געווען ניט מוכשר צו באקומען אזא גרויסע ברכה ווי דער מצב האט געפאדערט — ער איז ניט געווען קיין כלי דערצו. און דאס איז דער ביאור פון דעם רבי'נס זאגן אים, אז ער קען אים ניט העלפן.

אבער דורך הערן אט די רייד פון רבי'ן, וואס האבן ביים אידן גע'פועל'ט א צעבראכנקייט צוליב זיין ביטערן מצב און האט אויסגעגאסן זיין צעבראכן הארץ פאר דעם איבערשטן — דערמיט גופא איז ער געווארן ווי א נייע מציאות ובמילא אויך א כלי צו ברכתו של הקב"ה<sup>27</sup>.

הרגש אין זיין תכלית הבריאה, ווי די עשי' פון אן אומן וואס איז מיט א כוונה ותכלית<sup>24</sup>.

ו. על דרך זה קען מען אויך מבאר זיין דעם סיפור חסידים וועגן אדמור"ר (מהורש"ב) נ"ע (וואס האט פאסירט ביים אנהויב פון זיין נשיאות):

א איד איז אריין אויף „יחידות“ צום רבי'ן נ"ע און האט געבעטן דעם רבי'נס ברכה אין א ערנסטן ענין, ביי וועלכן ער האט זיך גענויטיקט אין גרויס התערורות רחמים. אבער דער רבי נ"ע האט אים געענטפערט, אז ער קען דערין גארניט טאן, ער קען אים ניט העלפן איז דעם.

נאכן הערן אזא ענטפער, איז דער איד ארויס פון רבי'נס חדר און האט אויס- געבראכן אין א ביטערן געוויין: אזוי ווי ער גייט און וויינט האט ער באגעגנט דעם רז"א (דער ברודער פון רבי'ן נ"ע), און אויף זיין שאלה פארוואס ער וויינט און אזוי שטארק, האט דער איד אים דערציילט וואס ס'איז געשען און וואס דער רבי האט אים געענטפערט.

דער רז"א איז אריין אינעם חדר פון זיין ברודער דעם רבי'ן (ווי דערמאנט, איז עס געווען בתחילת נשיאותו) און האט אים געזאגט: איז דען אזוי דער סדר? אז אימיצער קומט בעטן דיין ברכה, זאגסטו אים אז דו קענסט אים ניט העלפן, ביז ער וויינט בדמעות שלישי פון גרויס צער!

האט דער רבי נ"ע אָנגעטאָן זיין

כלי זה שעשיתי, היינו שידע והכיר וחיכה לא רק זה שהוא „בריות“ (שנברא ע"י הקב"ה) כ"א גם זה שהוא כלי ויש לו „אומן שעשאני“ (ככפנים), מוכח מזה, שגם לפני אמירת ר"א „ריקה כמה מכווער כר" לא הי' ריק ומכווער כ"כ.

(24) ולהעיר מדיה' ויטע אשל תשא פ"א.

(25) ברכות י"ד, סע"א.

(26) ראה גם לקו"ש חכ"ד ע' 227.

(27) וי"ל שעד"ז הוא ברא' בן דורדאי (ע"ז י"א) שע"י ששמע ש"אין מקבלין אותו בחשובה' וכו' שאין מי שיבקש עליו רחמים, געה בבכ"י כ"ה.

האָט די יכולת<sup>31</sup> צו אָנערקענען אַז עס איז פאַראַן אַ בעל הבית לבירה זו; און דעריבער האָט אברהם זיך עוסק געווען אין מפרסם זיין אלקות „בפה כל עובר ושבי“, דורך געבן זיי צו פאַרשטיין עניני אלקות מיט אַ ריבוי הסברים<sup>32</sup>.

בשעת ער האָט אָבער געזען ביי אַ טייל פון זיי אַז עס נעמען זיך ניט צו אָט די אַלע הסברים, וואָס דאָס איז דער-פאַר וואָס ביי זיי איז דאָ אַ שטאַרקע חומריות (מער ווי באַ אַ סתם בן-נח — וע"ד החילוק דחם ושם ויפת) —

איז כדי צעברעכן אָט די תוספת חומריות וגסות, האָט ער זיי אַריינגעבראַכט אין אַ מצב פון לחץ, „עקתא“<sup>33</sup> (ענגשאַפט), און דערמיט גע-פועל'ט אַז (אברהם'ס פריערדיקע הסב-רים<sup>34</sup> זאלן זיך ביי זיי אָפלייגן אין אַ געוויסער מאָס<sup>35</sup>, און ווי אַ תוצאה דער-פון אַז) זיי זאלן מכיר זיין און זאָגן „ברוך א-ל עולם שאכלנו משלו“.

ח. דער אופן פון ביטוש ו„נזיפה“ וואָס זיין מכון איז [ניט צו מעורר ומגלה זיין ביי יענעם דעם אור הנשמה — וואָרום אין זיין איצטיקן מצב איז ער קיין כלי ניט צו אור דקדושה — נאָר] צו „פאַרנעמען זיך“ מיט ברעכן זיין חומריות וגסות, איז שייך דוגמתו אויך ביי אַ ניט-אידן.

דער חילוק איז נאָר: אַ איד, אין וועלכן מצב ער זאָל זיך געפינען, האָט ער אַ נשמה, נפה"א<sup>26</sup> וואָס דערפאַר איז גם בשעת החטא איז ער „רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות וכו'" — דעריבער איז די שבירה נאָר אין זיין חיצוניות, וואָרום בפנימיות איז ער טוב אויך פאַר דער שבירה; און במילא איז די שבירת החומריות תכליתה צו גורם זיין עס זאָל נתגלה ווערן די פנימיות וועלכע איז שוין דאָ ביי אים.

משא"כ ביי אַ ניט-אידן, וואָס ער האָט ניט קיין נפה"א, קען די שבירה ביי אים אויפטאָן נאָר אַ „יכולת“ צו דערגרייכן די דרגא אין רוחניות צו וועלכער אַ ניט-איד האָט אַ שייכות<sup>29</sup>.

ט. דערמיט איז אויך מבואר דער טעם פאַרוואָס אברהם אבינו האָט גע-מאַכט זאָל לחץ אויף די עוברים ושבים וואָס האָבן ביי אים געגעסן, אַז זיי זאלן זאָגן „ברוך א-ל עולם שאכלנו משלו“:

אויך אַ בן-נח (ובפרט נאָכן מבול<sup>30</sup>)

(28) ש.גם בשעת החטא הייתה באמנה אתו ית' (תנ"ך ספ"ד).

(29) דרגת חסידי או"ה (ע"י קיום ז' מצות ב"ג — שכל ב"ג נצטוו עליהם — רמב"ם הל' מלכים ספ"ח) שיש להם חלק לעו"ב (רמב"ם שם), והם נלקחים מנוגה כו' כידוע בשעת חמ"צ בסידור — ליקוטי ביאורים (להר"ה מפאריש) מו, ב (מאמרי אדהאמ"צ ש"ע קמד).

(30) ראה בארוכה לעיל ע' 51 ואילך, וש"נ. ע'

(31) שהרי מחייב באמונת ה' היפך דע"ו (ולכמה דיעות (ראה פת"ש י"ד סמ"ז סב"ב) מוהר"ם גמ על השתוף — ראה סהמ"צ להצ"צ נט, ב ואילך. ד"ה מי כמוכה תרכ"ט — לאדמו"ר מהר"ש נ"ע).

(32) ראה רמב"ם הל' ע"ז פ"א ה"ג. ד"ה ויטע אשל שם. וראה ד"ה כי חלק תרצ"ד (תשי"א) פ"ח. לך לך היש"ת פ"ג. ובכ"מ.

(33) לשון המדרש פמ"ט שם „מן דהוה חמי ההיא עקתא דהוה עקי ל"י הוה אמר כו"י“.

ע"פ הנ"ל (בפנים) י"ל הכוונה (ברמו עכ"פ), שע"י דיבור של אברהם „דהוה עקי ל"י“ ראה „עקתא“ שבו נמצא, היינו גסותו וחומריותו (היינו דוה שלא רצה לברך קודם הוא מפני תוקף החומריות שלו), וזה הביא דהוה אמר ברוך א-ל עולם שאכלנו משלו“.

(34) להעיר מיפה תואר השלם שם ד"ה ומ"מ בסופו, שגם זה שאמר להם שישלמו (אם לא יברכו) „הי' מכריחם בטענה“ (שזה גופא היתה הסברה והוכחה שהם צריכים לברך), ע"ש.

(35) להעיר מדיה ויטע אשל שם ספ"ב שהיו חילוקי דרגות דהוודו ושבתו וברכו“.

זאָגט מען אים דעם סיפור בתורה — לשון הוראה — הנ"ל, ובכש"כ וק"ו: מה-דאך בימי אברהם, ווען עס האָט זיך געהאַנדלט וועגן בני נח און פאַר מתן תורה, האָט די הנהגה אויפגעטאַן דעם ענין פון „הכרת אותי בבריותי“.

על אחת כמה וכמה נאָך מתן תורה ובנוגע אַ אידן וואָס „רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות וכי“ — אַז זיין פעולת המצות איז לרצונו פון דעם אידן; און נאָכמער, ס'איז רעכט אַז דער לחץ וכפי' זאָל אויפטאַן אַז דאָס זאָל ווערן זיין רצון גלוי, ביז אַז מצוה גורת מצוה<sup>37</sup> און ער וועט מקיים זיין אַלע מצוות און אין אַ שלימות'דיקן אופן:

און אַט די עבודה פון מפרסם זיין שמו של הקב"ה בעולם אין אַז אופן פון „הכרת אותי בבריותי“, וועט צואיילן, במדה כנגד מדה, דעם יעוד<sup>38</sup> „כי מלאה הארץ דעה גוי“, דורך דעם וואָס „יעמוד מלך מבית דוד .. ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה“<sup>39</sup> (פון תורה שככתב און תורה שבעל פה), בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

(משיחת ש"פ במדבר תש"ל)

יוד. די הוראה פון דעם איז אין פשטות:

„מעשה אבות סימן לבנים“ — דאַרף מען זיך פירן ווי אברהם אבינו און טאַן אין מפרסם זיין אלקות בעולם, און טאַקע ווי אברהם האָט עס געטאַן (וואָס אויך דער אופן פון אברהם'ס הנהגה (און די אבות בכלל) איז אַ סימן לבנים):

מען זאָל זיך ניט מסתפק זיין מיט מקרב זיין אידן וואָס געפינען זיך נאָר בביתו, נאָר מ'דאַרף אַרויסגיין אין „גאָס“ און דאַרט אויפטאַן מיט אידן „עוברים ושבים“ און — „כל עוברים ושבים“.

און די השתדלות דאַרף זיין אויף יעדן אופן וואָס איז מעגלעך — אויך ווען צוליב דעם דאַרף ער זיי, די „עוברים ושבים“, געבן עסן און טרינקען<sup>36</sup>; און נאָכמער — אפילו ווען דער וועג צו פועל זיין אויף זיי איז דורך לחץ (כמוכח), בדרך התורה, וואָס דרכי' דרכי נועם (ג').

און אויב עמעצער קומט און טענה'ט: וואָס האָט מען דערמיט אויפגעטאַן ? דער וואָס מ'פועל'ט אויף אים ער זאָל זאָגן אַ ברכה, ליינען ק"ש, דאָוונען — טוט עס אַז רצון, אַן האַרץ; און דער לייגט תפלין דעם מאָל, צו „פטור“ ווערן פון דעם לחץ — און וואָס וועט זיין מאַרגן — ווייס מען ניט א. ז. וו.

(37) אבות פ"ד מ"ב.

(38) ישע"י יא, ט. רמב"ם סוף ה' מלכים.

(39) רמב"ם שם ספ"א.

(36) להעיר משליה רפ, ב קרוב לסופו.

## וירא

### כ' מרחשון

שטעלן איצט אויף נאך א נקודה אין דעם סיפור.

כ"ק מרח' אדמור' האט מדייק געווען ביים דערציילן דעם סיפור, אז דער בעל יום הולדת איז דאן געווען א קינד פון פיר אדער פינף יאר. און וויבאלד אז דער דיבור פון א נשיא בישראל — ובפרט וואס ער רעדט ברבים און הייטט דערנאך אפדרוקן — איז זיכער אויס- גערעכנט און מדייק כתכלית, דארף מען זאגן, אז אויך דער פרט פונעם סיפור איז ניט נאר צו ארויסברענגען די גדלות פון רבי'ן נ"ע,

[אז אפילו גאר בקטנותו האט אים געארט פארוואס דער אויבערשטער בא- ווייזט זיך ניט צו אים, און דאס האט אים אזויפיל דערנומען, ביז ער האט זיך פאנאנדערגעוויינט]

נאר דאס איז אויך א הוראה בעבודת ה' לכאריא.

און דערפון איז פארשטאנדיק, אז אע"פ וואס דער סיפור אנטהאלט כ"כ הוראות לכל אויא (כנ"ל), איז אבער א עיקר הוראה (אויך) פאר די וואס זיינען אין דעם גיל פון בן ד' או בן ה',

און ניט נאר צו א גדול בשנים וואס איז במצבו הרוחני ווי א קטן בן ד' או בן ה', שלא הגיע (לשלמות ה)חינוך' — ד.ה. אזא וואס האט אויף אזויפיל קיין דעת ניט, אז ניט נאר וואס ער (מצד עצמו) פארשטייט ניט, נאר ער קען אויך

א. בקשר מיט כ' מרחשון — דער יום הולדת פון כ"ק אדמור' (מהורש"ב) נ"ע' — האט כ"ק מרח' אדמור' דער- ציילט א סיפור פון בעל יום הולדת, וואס האט פאסירט ווען ער איז געווען א קינד פון פיר אדער פינף יאר, בשבת פ' וירא.

דער רבי נ"ע איז אריין צו זיין זיידן כ"ק אדמור' הצ"צ (צו מקבל זיין די ברכה בשייכות מיט זיין יום הולדת) און האט זיך פאנאנדערגעוויינט, זאגנדיק: פארוואס האט זיך דער אויבערשטער באוויזן צו אברהם אבינו און צו אונז (אים) באווייזט ער זיך ניט?

האט אים דער צ"צ געענטפערט: אז א איד א זדיק, צו ניין און ניינציק יאר, איז מחליט אז ער דארף זיך מל זיין, איז ער ווערט אז דער אויבערשטער זאל זיך באווייזן צו אים.

ב. מ'האט שוין גערעדט כמה פע- מי'ם וועגן די הוראות אין עבודת ה' וואס מ'קען ארויסנעמען פון דעם דאזיקן סיפור — ווי אלע סיפורי רבו- תינו נשיאנו וועלכע זיינען צו אונז דערגאנגען (ובפרט די וואס זיי אליין האבן מפרסם געווען), וואס אנטהאלטן הוראות לכאריא. וועט מען זיך אפ-

- 1) שנת כתר"א. תולדותיו בפרטיות — ראה חנוך לנע"י. ס' התולדות אדמור' מהורש"ב (קה"ת תשל"ב). וראה לקמן ע' 137 הערה הראשונה.
- 2) שי"פ וירא. כ"ף מרחשון, תרצ"ג. נדפס בהיום יום ע' קג (בקיצור). לקריש ח"א פ' וירא. ח"ה כ' מרחשון. שם ע' 321.
- 3) ראה לקריש הגיל' — ב' הנוסחאות שבוה (נת' בלקריש ח"ה שם).
- 4) לקריש הגיל'. ועוד.

- 5) להעיר מפייה'ם להרמב"ם אבות פ"א מ"ו.
- 6) ראה כ"ז בארכה לקריש ח"א שם ע' 24.
- 7) ראה לקמן בפנים סעיף ד ובהערה 16, 17.

ניט אויפנעמען השפעה פון א צווייטן — אז אויך ער קען מאַנען, און מיט אן אינערלעכן תוקף [בדוגמת ענין הבכי', וואס ווייזט אז די זאך רירט אים אן מיט א תוקף העכער פון זיין מדידה והגבלה], אז דער אויבערשטער זאל זיך צו אים באווייזן, ביז — ווי ער האָט זיך באוויזן צו אברהם אבינו.

[והטעם — וויבאלד אז אברהם אבינו איז פון די ג' אבות — של כאו"א מבני שבכל הדורות — איז ביי יעדן אידן (ביי יעדן איינעם פון די בנין) דא בירושה די ענינים וואס זיינען געווען ביי די אבות<sup>9</sup>],

נאָר (בעיקר) צו א קטן בן ד' או בן ה' כפשוטו, אז אויך אים קען מען מחנך זיין באופן כזה, אז ער זאל מאַנען בתוקף, עד כדי בכי', אז דער אויבערשטער זאל זיך צו אים באווייזן ווי צו אברהם אבינו.

ג. לכאורה קען מען פרעגן: וואָס פאַר אַ דמיון און פאַרגלייך איז דאָ צווישן דעם רבין נ"ע און יעדן אידישן קינד?

דער רבי נ"ע, זייענדיק אַ קדוש מבטן, נשיא בן נשיא, איז שוין בקטנותו גע- ווען אין אים ניכר אַ מעין פון זיין שפעטערדיקער גדלות (כמרז"ל<sup>10</sup> „בוצין

בוצין מקטפי ידיע"), ומובן אז שוין דאָן איז ער געווען מער בר דעת ווי אַנ- דערע ואפילו גדולים — היינט ווי קען מען פון אים אַפּלערנען בנוגע דעם חינוך פון יעדן אידישן קינד, דער „שיעור החינוך" איז דאָך „בכל תינוק לפי חריפותו וידיעותו"<sup>11</sup>?

ואע"פּ אז ס'איז ברור, כנ"ל, אז דער תוכן הסיפור איז שייך (ניט נאָר צו אַ נשיא בישראל, נאָר) אויך צו כאו"א — וואָרום, ווי גערעדט פריער, פון דעם גופא וואָס מ'האָט דעם סיפור דער- ציילט ברבים און דערנאָך אַפּגעדרוקט, איז אַ רא"י, אז דאָס איז ניט פון די עניני הנשיא וואָס „משכמו ומעלה גבוה מכל העם"<sup>12</sup>, נאָר פון זיינע ענינים צו וועל- כע יעדערער מכל העם האָט אַ שיי- כות —

איז אַבער גענוג צו זאָגן, לכאורה, אז דאָס איז אַ הוראה פאַר גדולים בשנים (ביז אפילו צו די וואָס ברוחניות הענינים לאַ הגיעו לשלימות החינוך, כנ"ל) — פאַרוואָס דאַרף מען זאָגן אז דאָס איז שייך (אויך) צו אַ קטן כפשוטו (בשנים)?

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהק- דים וואָס מען געפינט כו"כ שיעורים בענין החינוך. כאַטש אז „שיעור החינוך .. הוא בכל תינוק לפי חריפותו וידיעותו" כנ"ל — זיינען אַבער דאָ כמה ענינים וואָס מ'פאַרבינדט מיט אַ גיל מסויים<sup>13</sup>, ביז צום דין כללי, אז „בציר מבר שית לאַ תקביל, בר שית קביל וספי

(8) ראה לק"ש שם (ע' 24 ואילך).

(9) תו"א ר"פ וארא. וראה לק"ש חט"ז ע' 52-3 — בכיאר פרשי' (ר"פ וארא). וארא, אל האבות' — שיש יתרון בענין ד.וארא אל האבות' (שזה כולל ה.וירא אליו ה"י) לגבי בחי' הפרטיות של האבות (אברהם — חסד, וכו') — כי כל הענין ד.וארא' זה הוא רק להיות „אל) האבות", ולכן ישנו ענין זה אצל כאו"א מישראל (הכנים, הירושים) באותה הדרגה כמו"ש אצל האבות (המוריש) [משא"כ בזה שמורשים האבות לכאו"א מבני מבחי' הפרטית, יש חילוק ביז האבות והבנים], ע"ש.

(10) ברכות מה, רע"א.

(11) שו"ע אדה"ז אריח ששמי"ג סי"ג.

(12) ש"א ט, ב. ב. וידוע הכיאר (אוה"ת וירא (כרך ד') תשסד, ב. ויעוד) דאפילו „שכמו" גבוה מכל העם (כולל הראש של כאו"א).

(13) ראה לדוגמא (נוסף על הבא לקמן) — עירובין רפ"ח (לענין עירובין וסוכה). הנסמן לקמן הערה 17.

דאס הייסט, אָז דער שיעור פון „בר שית" בנוגע צום ענין פון „ספי לי כתורא" — שלימות החינוך — איז ניט תלוי אין דעת וכן הקטן; ס'איז ע"ד פון שיעור „בן י"ג למצות"<sup>22</sup>, אָז אפילו ווען עס זאל זיין אַ קטן אַ בר דעת<sup>23</sup> גדול ביותר, נאָך מער ווי אַ צווייטער וואָס איז שוין אַ גדול בשנים<sup>24</sup>, איז ער פטור פון מצות (מה"ת), ער ווערט ניט נצטרף צו אַ מנין, וכו'.

ה. די הסברה אין דעם איז פאָר-בונדן מיטן אויפטו פון מ"ת אין דער עבודה אין תומ"צ לפני מ"ת:

די מצות (ועבודה) פאָר מ"ת האָבן דערלאַנגט ביז אין שרש הנבראים<sup>25</sup>, און דערפאָר איז אין דערויף געווען נוגע נאָר די שלימות האדם (הנברא) בעבודתו ית' (וואָס דורך דעם האָט ער ממשיך געווען אלקות משרשו דהנברא ומקורו); אָבער ס'איז ניט געווען אַזוי-פיל נוגע אין וועלכן אופן (מיט וואָס פאָר אַ גשמי, וכיו"ב) ער טוט די עבודה ומצוה<sup>26</sup>, וואָס דערפאָר האָט יעקב אבינו אויפגעטאָן די המשכה שע"י תפילין דורך זיין עבודה מיט די „מקלות", כמבואר בזוהר<sup>27</sup>.

ל" כתורא<sup>14</sup> — אָז דער לימוד התורה מיט אַ קטן אין אַן אופן פון „ספי לי כתורא"<sup>15</sup> [וואָס דאָס ברענגט צו אַ הע-כערע שלימות בחינוך בכלל<sup>16</sup>, כמובן] הויבט זיך אָן ערשט ביי „בר שית"<sup>17</sup>.

און הגם אָז אויך אין דעם ענין זאָגט מען אָז דאָס איז תלוי אין „כח הבן ובנין גופו"<sup>18</sup> (און באַ אַ „כחוש" וואָרט מען ביז „כבן שבנע"ו<sup>19</sup>) — איז אָבער „בציר מבר שית לא תקביל"<sup>20</sup>, אפילו אויב ער איז אַ שטאַרקער קינד<sup>21</sup>, נאָך מער ווי אַן אַנדערער וואָס איז שוין „כבן שבע".

(14) כתובות נ, א. ב"ב כא, א. וראה רמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ז. פ"ב הי"ב. טושי"ע יו"ד סרמ"ה ס"ה (וראה לקמן הערה 31 בדעת השו"ע). הל' ת"ת לאדה"י פ"א ס"א.

(15) משא"כ „לגלגל" שמתחיל מבו חמש כדתנו באבות (ספ"ה) בן חמש למקרא (תורה וספי לי' — כתובות שם. ב"ה שם. ק"יא להל' ת"ת שם קרוב לסופו). וראה לקמן הערה 31 בשו"ג.

(16) ראה רש"י פ"ב שם, דאספי לי כתורא היינו ש, האכילה .. תורה בעל כרחו כשור .. עול על צוארו, והיינו שאז מתחיל החינוך לעול מצות (כבן י"ג שנה).

(17) להעיר ג"כ דגבי נטיי „פחות מבו שש .. (ש)יינו כקוף לפי שאין בו דעת כלל ואין כוונתו כוונה" (שו"ע אדה"י או"ח סקנ"ט ס"כ. מביי (ד"ה קוף) ורמ"א שם ס"יא); ישיעור הכי פחות דפעוטות שמקחו מקח כו' — אף שהוא, כל חד וחד לפי חורפיו" — הוא „כבר שית" (גיטין נט, א. רמב"ם הל' מכירה פכ"ט ה"ז. טושי"ע חו"מ ר"ס רלה).

(18) לשון הרמב"ם הל' ת"ת פ"ב שם. ועד"ז בפ"א שם. טור יו"ד שם. הל' ת"ת לאדה"י שם.

(19) תורה כבו שש כבו שבע ב"ב שם. רמב"ם, טור, שו"ע (וש"ך) והל' ת"ת לאדה"י שם.

(20) וצ"ע קבל' ת"ת לאדה"י שם, שלא הביא השלילה (כברמב"ם פ"ב שם. טור שם. שו"ע שם ס"ח) ד, בפחות מכאן אין מכניסין אותה".

(21) ראה לקמן הערה 31 ובשו"ג שם.

(\*) וגם להדינה שגם פחות מבו שש כשור, הוא (לא לפי שיש לו (קצת) דעת, כ"א) מפני שנטיי א"צ כוונה (ראה ב"י שם. ועייג"כ שו"ע אדה"י הל' שחיטה ס"ב קו"א טק"א).

(22) אבות ספ"ה.

(23) ולא רק חריף ובעל השגה כו' — ראה קונטרס התפלה פ"ה. סה"מ עת"ר ע' קטו. המשך תעריב ח"ג ע' ארכו.

(24) כי גם להדיעה שהשיעור דבן י"ג למצות נלמד מזה שנק' „איש", שלדיעה זו ה"ע שכתב, שבן י"ג נעשה גדול בשכל ודיעה (ראה בכ"ז לקו"ש (ח"ה ע' 421. ח"י ע' 71. לקמן ע' 291). ושי"ג) — איז רק רוב בנ"א, והמיעוט נגרר אחרי הרוב. וראה לקמן הערה 29.

(25) ראה ס' הערכים חב"ד ע' אבות ס"ג, ושי"ג.

(26) ראה ד"ה זכור תרס"ה פ"ט (סה"מ תרס"ה ע' רכ"בא). ועוד. לקו"ש ח"ג ע' 888. ח"ה ע' 327. וראה ס' הערכים שם ס"ד.

(27) ח"א קסב, א. וראה תו"א כג, ג.



ניט קונדיק אויף זיין גדלות אין דעת וכו' שוין אין יענעם עלטער — איז ער אבער נאך אלץ (בנוגע להענינים דמ"ח) געווען אין א דרגא פון „בציר מבר שית“ וואס לא הגיע לשלימות החינוך.<sup>11</sup>

און היות אז ביים מפרסם זיין דעם סיפור הנ"ל — וואס באַווייזט אז ס'איז ניט קיין ענין מיוחד פאַר נשיאי ישראל כנ"ל — האָט דער רבי מדייק געווען צו דערציילן אויך דעם פרט, אז דער רבי נ"ע איז געווען א קינד פון פיר אדער פינף יאָר, איז פאַרשטאַנדיק, אז דאָס איז שייך צו יעדן אידיש קינד וואָס איז „בציר מבר שית“, וויבאַלד אז ע"פ דער מדידה פון תורת אמת, איז ער אין דעם זעלבן סוג ודרגת החינוך.

ז. ע"פ הנ"ל — אז מיטן מפרסם זיין דעם סיפור, איז דער רבי געווען אויסן א הוראה אין דעם חינוך פון א קטן כפשוטו — וועט מען אויך פאַרשטיין ווי אין דעם סיפור ליגט (ניט סתם א הוראה אין עבודת ה', ביז אפילו פאַר קטנים, נאָר) א חידוש עיקרי בנוגע דעם אופן החינוך:

(31) בשרע ירד שם סעף ה: מכניסים החינוקות .. בן חמש שנים שלימות (ו.בן שש) (שברמב"ם שם). היינו בן חמש שנכנס בשנת שש - ב"י שם ד"ה ומ"ש בפחות. כס"מ הל' ת"ת פ"ב שם) — והרי בנודיד ה"י כ"ק אדניע. בן ד' או ה". אבל ראה ביח שם (ד"ה מכניסין) דסתימת הלשון כבן שש כבן שבעי' משמע דשלימות בעינו. וכ"ה דעת אדה"ו בהל' ת"ת שם (בן שש .. שלימות), כמו שהאריך בקורא שם (קרוב לסופו).

(י) מחאים למשנה בן ה' למקרא ובתורה בכציר ב"ב שם (הובא בב"י שם) מפרש — ע"פ כתובות שם ככל המכניס את בנו פחות מבן שש כ"י הא דבריא — דבן ה' למקרא כבריא לגמרי (ובש"ד שם סק"ג משמע מפרש בן דעת השו"ט). אבל ברמב"ם וטור (ואדה"ו) לא חילקו בין בריא כבריא (ראה ביח שם). וראה לעיל הערה 15.

משא"כ די עבודה פון תומ"צ נאָך מ"ח איז ממשיך פון מאציל ב"ה שלמעלה משרש הנבראים. וואָס די המשכה קען א נברא ניט אויפּטאָן מצד עצמו, נאָר ווייל אזוי האָט דער מאציל אויסגעשטעלט, אז ווען מ'טוט מצוה פלונית ווערט די המשכה פון מאציל למטה. ובמילא ווערט די המשכה אויפּגעטאָן דוקא ווען די מצוה ווערט געטאָן בדיוק לויט די מדידות<sup>28</sup> ושיעורים וואָס זיינען געגעבן געוואָרן מלמעלה (ביי מ"ח).

[ו"ל אז אויך איצטער, ווען עס זאָל זיין א צדיק ווי יעקב אבינו, קען ער אויפּטאָן דורך „מקלות“ ווי יעקב האָט אויפּגעטאָן — אבער דאָס איז נאָר א המשכה פון שרש הנבראים (לויט דעם גודל העבודה פון דעם צדיק), ס'איז אבער ניטאָ אין דעם המשכת המאציל, וואָס דאָס איז די עבודה פון נאָך מ"ח].

ועד"ז איז בנוגע די שיעורים פון זמן החיוב: דאָס וואָס עס קען זיין א קטן א בר דעת גדול יותר ווי א גדול בשנים, איז דאָס נאָר בנוגע שלימות שלו (של הנברא)<sup>29</sup>; בנוגע אבער די ענינים פון מ"ח — המשכת המאציל — איז דאָ א מדידה מלמעלה, אז דאָס הויבט זיך אן ערשט ביים עלטער פון י"ג שנה<sup>30</sup>; ועד"ז בענין החינוך — אז שלימות החינוך (באופן פון „ספי ל"י כתורא“) איז פון בר שית.

וא"ו. דערפון איז אויך פאַרשטאַנ-דיק בענינינו, וויבאַלד אז דער רבי נ"ע איז דאָן געווען „בציר מבר שית“, איז

(28) כידוע בענין המדידה דתורה ומצוות (ד"ה והוא כחתן תרנ"ז פ"ה ואל"ר. המשך תרס"ז ע' נב ואל"ר. ועוד).

(29) להעיר מדעת החת"ס (שו"ת ירד סשי"ז) שגבי ב"נ השיעור של גדלות (גם עתה) תלוי בכ"א כפי שכלו ודעתו.

(30) להעיר מספר השיחות תשי"ה ע' 2.

קען מען איצט<sup>34</sup> פורץ זיין די גדרים הטבע פון אידישע קינדער, און זיי איינגעוואוינען צו וועלן רוחניות, ביז צו ארויסרופן ביי זיי א תשוקה נפלאה אז דער אויבערשטער זאל זיך צו זיי בא-ווייזן.

און בשעת מען זעט א אידיש קינד וואס אים ארט ניט וואס דער אויבערשטער באווייזט זיך ניט צו אים — איז עס ניט ווייל ער איז ניט שייך צו דעם, נאר ווייל דער מחנך רעדט ניט בזה קיין דברים היוצאים מן הלב.

ה. ע"ד ווי די הוראה פון דער שאלה ובכ"י פון רבי'ן ג"ע איז צו יעדן אידיש קינד כנ"ל בארוכה, אזוי אויך איז מובן, אז דער ענטפער פון צ"צ צום רבי'ן ג"ע — „אז א איד א צדיק צו ניין און ניינציק יאר איז מחליט אז ער דארף זיך מל זיין איז ער ווערט אז דער אויבערשטער זאל זיך באווייזן צו אים“ — איז דאס אן ענטפער — און במילא — שייך צו אים חינוך פון) יעדן אידיש קינד:

דער פשט אין ענטפער פון צ"צ איז דאך ניט אז דער אויבערשטער האט זיך באווייזן נאר צו אברהם'ען (ווייל ער האט מחליט געווען צו ניין און ניינציק יאר אז ער דארף זיך מל זיין), אבער אז צו אנדערע ובפרט בדוגמת דעם רבי'ן ג"ע האט עס קיין שייכות ניט — ווייל דאן האט דער צ"צ געדארפט ענטפערן בקיצור, אז מען קען זיך ניט גלייכן צו אברהם אבינו<sup>35</sup>;

ס'איז יודע וואס דער רמב"ם<sup>32</sup> איז מאריך בנוגע דעם אופן הלימוד מיט א קטן, אז מען דארף אים מזרו זיין „בדב-רים שהם אהובים אצלו לקטנות שניו... קרא ואתו לך אגוזים כו", ווייל מצד „מעוט שניו וחולשת שכלו אינו מבין מעלת אותו הטוב“.

און דא מאנט מען ביי א קינד, אז אים זאל „אגרידן“ און „דערנעמען“ ועד כדי בכ"י — ניט טוב גשמי וכי"ב, נאר — פארוואס דער אויבערשטער באווייזט זיך ניט צו אים; ד.ה. אז מען דארף מחנך זיין א קינד אז ג-טלעכקייט זאל ווערן א „טייל פון זיין לעבן“<sup>32</sup> („דברים שהם אהובים אצלו“), ביז אז אים זאל שטארק פארארן וואס דער אויבערשטער בא-ווייזט זיך ניט צו אים און אין דעם אופן ווי ער האט זיך באווייזן צו אברהם אבינו.

וואלט ניט געווען דער מאורע הנ"ל מיטן רבי'ן ג"ע — קען מען ניט וויסן צי מוואלט געקענט פועל'ן אזא געפיל בא יעדן אידיש קינד, ווארום וויבאלד אז מצד טבעו ציט ער זיך, כנ"ל ברמב"ם, צו דברים גשמיים, דארף מען אים מחנך זיין און מזרו זיין מיט יענע ענינים „שהם אהובים אצלו“;

אבער לאחרי ווי ס'איז געווען דער מאורע הנ"ל — ובפרט נאך דעם ווי כ"ק מ"ח אדמו"ר האט דערציילט דעם מאורע ברבים און געהייסן אפדרוקן — איז א דבר ברור, אז דערמיט האט מען מגלה געווען, יתרה מזה — פותח געווען א נייעם צינור<sup>33</sup> ודרך בענין החינוך, אז איצט, דורך א חינוך כדבעי,

32) בפי"מ שלו סנהדרין ר"פ חלק. וראה הל' תשובה פ"י ה"ה.

32) להעיר גם מלקו"ש ח"ז ע' 127.

33) כידוע בענין „פתח ר"ש וכי"ב (סה"מ תרע"ח ע' רמג. ועוד).

34) ע"ד שמצינו בכמה ענינים — גם להלכה (רמ"א אה"ע סק"ז ס"ד. מג"א אריח סקעי' ס"א. שו"ע אדה"ז חאריח סכ"ס קט) ואף שהוא בענין של סכנה. וראה שו"ע (ר"א ע' רי ואילך. כ"י ע' קצד). (ו"ש) — שנשתנו הטבעים. וראה לקו"ש ח"כ ע' 386 ואילך.

35) ובמכש"כ שאפילו למשה נאמר. במקום גדולים — אברהם — אל תעמוד (דב"ר פ"ב, ז).

אויפגעטאן דורך עבודה ויגיעה גדו-  
לה<sup>40</sup>.

ט. און דאס איז די הוראה (פון דעם  
צ"צ'ס ענטפער) בענין החינוך אויך צו  
קטנים:

נאך דעם ווי מען רופט ארויס ביים  
קינד די תשוקה נפלאה אז דער אוי-  
בערשטער זאל זיך באווייזן צו אים,  
דארף מען אים מסביר זיין, אז דער דרך  
לזה איז דורך דער החלטה אז מען  
דארף זיך אלעמאל „מל" זיין, זיך בא-  
ווארענען און אראפנעמען דעם העלם  
והסתר העולם.

ד.ה. מען דארף מחנך זיין א קינד צו  
ניט נתפעל ווערן פון העלם והסתר  
העולם — אויף אים זאל ניט פועל זיין  
וואס „וועלט" זאגט, נאך וואס תורה  
וויל; און די החלטה ביי אים זאל זיין  
אזוי שטארק, ביז „גם כי יזקין לא יסור  
ממנה"<sup>41</sup> — דאס איז ביי אים אזוי איינ-  
געווארצלט, אז ער געדענקט אלעמאל,  
אפילו ווען ער איז שוין אין א העכערע  
און איז א גאך נאך העכערער דרגא אין  
עבודת ה', אז ער מוז זיך „מל" זיין.

און דאס ברענגט אז שוין בקטנותו  
זאל ביי אים זיין „וירא אליו ה'", וואס  
דאס באלייכט אים מיט זיין סביבה, אין  
אן אופן פון „והי' ה' לך לאור עולם"<sup>42</sup>.

י"ד. כשם ווי רבותינו נשיאינו האָבן  
פותח געווען א צנור חדש בענין החינוך  
בנוגע „בין אדם למקום"

— אז איצט קען מען מחנך זיין  
אידישע קינדער צו גלוסטן ענינים פון  
אידישקייט (ניט צוליב שכר כו', נאך)

נאך דער פשט איז, אז דאס איז א  
הוראה ווי אזוי יעדערער קען צוקומען  
צו „וירא אליו ה'", דורך דער החלטה אז  
אין וועלכן מצב רוחני מען זאל נאך זיין  
(אפילו ווען מאיז א צדיק אין עלטער  
פון ניין און ניינציק יאר), דארף מען זיך  
מל זיין, דאס מיינט: מען דארף זיך  
באווארענען און הארעווען אויף צו  
אראפנעמען דעם צודעק, דעם העלם  
והסתר העולם.<sup>36</sup>

און דער הרגש איז שייך צו כאו"א  
מישראל, ווארום כאטש אז אברהם איז  
געווען „א צדיק צו ניין און ניינציק יאר"  
— וואס זיינען געווען „יומין שלמין"<sup>37</sup>  
בעבודתו ית' — ובמילא איז זיין החלטה  
אז ער דארף זיך מל זיין (זיך באווא-  
רענען פון העלם העולם) א פיל גרע-  
סערער חידוש ווי די החלטה פון דעם  
וואס איז ניט קיין צדיק<sup>38</sup> —

איז אבער ידוע אין דעם ענין פון  
„פתח"<sup>39</sup>, אז נאך דעם ווי איינער האָט  
געהארעוועט אויף א געוויסן ענין און  
אים ממשיך געווען בעולם, איז ער דער-  
מיט פותח דעם צינור פאר אנדערע, אז  
דערנאך קענען אויך זיי דערגרייכן דעם  
ענין מיט פיל ווינציקער יגיעה,

[ועאכו"כ נאך מ"ח, וואס מ'קען אויפ-  
טאן דורך א פיל קלענערער און גריני-  
גערער עבודה, דאס וואס די אבות האָבן

36 ראה בכ"ז לקו"ש ח"א ע' 26. ח"ה ע' 87. ע'  
321 ואילך.

37 זח"א רכד, א. תו"א טז, א. עט, ב. וראה  
לקו"ש שבערה הקודמת.

38 ראה לקו"ש ח"ה ע' 90. ע' 323.

39 ראה לעיל הערה 33. וראה מאמרי אדה"ז  
הקצרים (ע' תסד) — בענין של הבנה והשגה —  
שהר"מ ה"י „נהגה כנשפלה לו איוה השגה ה"י אומרה  
כפה אף שלא יבינו השומעים . . . בכדי להמשיך את  
ההשגה . . . בזה העולם ואי . . . יוכל אחר . . . להשיגה."

40 ראה ד"ה אמרת ה' תרצ"ה פיג (בסה"מ  
קונטרסים ח"ב). וראה ד"ה זכור שם רפ"א.

41 משלי כב, ו.

42 ישע"י ס, יט.

אז אמו הרבנית האט אים געפרעגט פארוואס ער האט ניט געוואלט דער- ציילן דעם טאטן די גאנצע מעשה, האט ער געענטפערט: ס'איז גענוג וואס ער איז נכשל געווארן אין הלבנת פנים, זאל ער נאך עובר זיין אויף רכילות און לשון הרע?!

יא. בהשקפה ראשונה איז ניטא קיין „געוואלד“ בנוגע דער הלבנת פנים וואס איז דא געווען — ווארום, ווי ער איז מדייק אין סיפור, האט דער רבי נ"ע ארויסגענומען די חתיכת בגד „לתומו“, ד.ה. בשוגג"י [און דערצו נאך, איז דאס ניט געווען רבנים] — בלויז אמו הרבנית איז דערביי געווען] — און פונ- דעסטוועגן, ווי נאך ער האט דערהערט אז דער שניידער האט זיך פארשעמט, האט דאס אים שטארק דערנומען, ביז צו א בכ"י מרה.

וואס דאס באווייזט דאך, אז אים האט פארדראסן (ניט אזויפיל וואס די הלבנת פנים איז געווען דורך אים, אז אים קומט אז עונש וכו', נאך) די עצם זאך וואס א איד איז פארשעמט געווארן.

און דערפאר האט ער אויך ניט גע- וואלט דערציילן זיין טאטן וועגן דעם — הגם דאס ניט ענטפערן אביו אויף זיין שאלה קען אפשר אריינגיין אין גדר פון כיבוד אב כו'; אויך וואלט דאך דער דערציילן געווען בלויז צוליב תיקון החטא — ווייל ער האט ניט געקענט פארטראגן די עצם זאך אז עס זאל זיך ריידן וועגן דעם לא טוב פון א אידן (כאיזה אופן שהוא).

אין אן אופן אז זיי (די ענינים) זאלן ווערן א טייל פון זייער לעבן, ביז אז עס פארארט זיי עד כדי בכ"י פארוואס דער אויבערשטער באווייזט זיך ניט צו זיי ווי ער האט זיך באוויזן צו אברהם אבי- נו —

עד"ז געפינט מען די נקודה אין ענינים שבין אדם לחבירו, און אויך אין א סיפור פון בעל יום ההולדת בימי קטנותו"י:

ווען דער רבי נ"ע איז געווען בן ד' שנים, האט אמאל דער שניידער גע- בראכט א בגד וואס ער האט גענייט פאר אמו הרבנית. בשעת מ'האט בוחן געווען דעם בגד, האט דער רבי נ"ע ארויסגענומען לתומו א חתיכת בגד פון דעם שניידער'ס קעשענע. דער שניידער האט זיך פארשעמט און ער האט זיך אנגעהויבן פארענטפערן אז ער האט פארגעסן וועגן דער שטיקל סחורה וואס איז ביי אים געבליבן וכו'.

דערנאך, אז דער שניידער איז אוועק- געגאנגען, האט אים אמו הרבנית אויס- גערעדט אז צוליב אים איז דער שניידער פארשעמט געווארן. ווען ער האט דאס געהערט, האט ער זיך ביטער פאנאנדערגעוויינט.

אין עטלעכע וואכן ארום איז ער אריינגעגאנגען צו זיין פאטער (דער רבי מהר"ש) און האט ביי אים געפרעגט ווי אזוי מען קען מתקן זיין דעם עון פון הלבנת פנים. ווען זיין טאטע האט אים געפרעגט פארוואס פרעגט ער די שאלה, האט ער געענטפערט אז ער וויל דאס וויסן, ניט דערציילנדיק דערביי וואס האט פאסירט.

(44) להעיר דחיבו כושת הוא רק במתכוין (משנה

ביק פו, ב).

(45) להעיר שיש דיעה שהלבנת פנים היא רק רבנים (נסמן באנציק' תלמודית בערכו ע' רי).

(43) נדפס בחנוך לנער ע' 9. ס' התולדות

ש ע' 8.

זיין ביי די קינדער, אָז זיי זאלן גיין אין דעם דרך וואָס מען איז זיי מדריך —

סיי בנוגע אַנדערע אידישע קינדער, וועמענס עלטערן האָבן (מאיו. סיבה שתהי') זיי ניט געגעבן אַ חינוך כדבעי, וואָס דאָן ליגט דער חוב על כל חכם וחכם מישראל<sup>47</sup> צו פאַרזאָרגן אַז דער קינד זאל באַקומען אַ חינוך כדבעי,

און דורך דעם שטעלט מען אויף די „צבאות ה'“ וואָס וועלן אַרויסגיין פון גלות — בנערינו ובזקנינו גר' בבנינו ובבנותנו<sup>48</sup> — דורך משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחות ש"פ וירא, כ"ף מרחשון, חשלו' וחשלו')

47) רמב"ם שם פ"א ה"ב. הלי' ת"ת לאדה"ז שם סיח (ומוסיף: (מ"ע) של תורה). טושו"ע שם ס"ג [ושם — חכמ" (רק פ"א). ויל"פ כפל לשון הרמב"ם ואדה"ז. כל חכם וחכמי, שכולל בזה כל סוגי חכמים — ע"ד. כל צדיק וצדיק' שבמשנה סוף עוקצין (וראה תוי"ט שם. ובארוכה שיחת י"ט כסלו תשל"ח — סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 647 ואל"ך). „איש איש" דפ' אמור (כב, יז. מנחות עג, ב. פרש"י עה"ת שם, כה)] ובכ"מ.

48) בא י, ט.

און וויבאלד אַז מ'האַט אונז דער- ציילט דעם דאָזיקן סיפור, צוזאַמען מיט דער הדגשה אַז דער רבי נ"ע איז דאָן אַלט געווען פיר יאָר, איז דערפון אַ רא"י אַז איצט קען מען מחנך זיין יעדער אידיש קינד אפילו אין דעם גיל אין אַט דעם אופן.

יב. פון כל הנ"ל איז אויך דער לימוד אויף וויפל סאיז דער חוב על כאו"א מישראל צו משתדל זיין זיך אין ענין החינוך, סיי בנוגע אייגענע קינדער

— כפתגם בעל יום הולדת נ"ע הידוע<sup>49</sup>: אַט אַזוי ווי הנחת תפילין בכל יום איז אַ מצוה דאורייתא אויף יעדן אידן, אַן אַ חילוק צי אַ גדול בתורה, צי אַ איש פשוט, אַזוי איז אַ חוב גמור אויף יעדן אידן צו טראַכטן יעדן טאַג אַ האַלבע שעה וועגן דעם חינוך פון קינדער, און טאַן אַלץ וואָס עס איז בכוחו צו טאַן און יתר מכפי כחו, זעהן פועל

46) היום יום ע' יג.

## כ' מר-חשון \*

אין כולל אין זיך<sup>4</sup> אויך מארי עובדין  
טבין<sup>5</sup>, וואָס זיינען ניט קיין ת"ח.

דאָרף מען פאַרשטיין דעם טעם  
החילוק צווישן די צוויי שיטות.

ב. דאָס וואָס „ת"ח אין להם מנוחה  
כר“, אין דער אריז"ל מסביר אין לקוטי  
הש"ס: „כי בעולם שלאחר המיתה ת"ח  
עוסקים בתורה עולין מדרי' למדרי'  
ומישיבה לישיבה .. כי כמו שהשי"ת  
אין לו סוף כך תורתו אין לה סוף“.

לויט דעם אין פאַרשטאַנדיק דער  
טעם פון דער גירסא „ת"ח אין להם  
מנוחה כר“ — וואָרום דוקא תורה  
(בסגנון הידוע — חפצא פון מצות  
ת"ת) אין בבחי' „אין לה סוף“<sup>6</sup>, און  
דערפאַר אין אויך ניטאָ קיין מנוחה  
(קיין סוף) צו די עליות פון (גברא פון  
מצות תלמוד תורה, פון) ת"ח וואָס

א. אין דעם מאמר רז"ל בסיום מס'  
ברכות (און עד"ז בסיום מס' מו"ק<sup>1</sup>)  
זיינען דאָ צוויי גירסאות: א) „ת"ח אין  
להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב  
כר“; ב) „צדיקים אין להם מנוחה כר“  
(די גירסא ווערט געבראכט בכמה  
מקומות<sup>2</sup>).

ו"ל, אַז דער אונטערשייד אין לשון  
פון די גירסאות דריקט אויס אַן אונ-  
טערשייד אין זייער תוכן: לויט דער  
גירסא „ת"ח אין להם מנוחה כר“  
רעדט דער גאמר רז"ל וועגן אַ מעלה  
מיוחדת וואָס אין דאָ נאָר אין לימוד  
התורה („תלמידי חכמים“), כדלקמן:  
דאָקעגן לויט דער גירסא „צדיקים אין  
להם מנוחה כר“ רעדט זיך דאָ ניט  
וועגן דער באַזונדערער מעלה פון  
לימוד התורה, וואָרום דער תואר צדיק

1) יום הולדת כ"ק אדמור מוהרש"ב נ"ע —  
בשנת תרכ"א. תולדותיו בפרטיות — ראה. חנוך  
לנער“.

וראה רשימת כ"ק אדמור (מהוריי"ץ) נ"ע מב'  
כ"ף מרחשון תשי"ה (נעתקה בלקושי ח"ב ע' 496):  
בחלומי ראיתי את הוד כ"ק אדמור כו' ואמר  
במעליע זה שנתמלאו פ"ד שנים לירידת נשמותי  
.. וכפי הסדר הנה כל א' מכ"ף רבותינו ואבותינו  
הקי' יאמר דרוש על פסוק דקאפ"טל פ"ד. וזוה  
מוכח שהעליות כו' שביום הולדת ישנו גם לאחר  
ההסתלקות (לקושי שם. ועד"ז שם ע' 607).

שיחה זו נדפסה בלהיק בלקושי ח"ד ע' 179  
ואילך. וכאן היא בשינויים והוספות.

- 1) בטעם השינויים בין מס' ברכות ומס' מו"ק —  
ראה לקושי ח"ד ע' 173 ואילך.
- 2) שליה בהקדמה (י"א). עמק המלך שער  
הדיקנא פ"ח (סא, ג), ועוד.
- 3) אוה"ת אמתנו ע' ס"ז. המשך תרס"ו ע' יב.

1) בענין יום הולדת — ראה לקושי ח"ה ע' 86  
בשוה"ג להערה ו ובנסמן שם.

4) ראה נדה טז, ב. ובכ"כ מקומות. רמב"ם  
הל' תשובה רפ"ג.

5) ד.עיקר פ"י צדיק נק' כן מי שמקיים  
המצוות (לקרית מסעי צא, א. שה"ש טז, ג).

ואף שבתרא צח, ב' מביא (בהמשך להמבואר  
שם ע"ד העליות בהשגת החורה), מ"ש בלקוטי  
הש"ס להאריז"ל על מארזיל צדיקים אין להם  
מנוחה כר' (ולא הגירסא „ת"ח“)

— הרי צדיק במרזיל (ולא רק בתושב"כ) —  
ישנו כמובן הכי רחב (וכמו רשע או צדיק לא  
קאמר — נדה טז, ב. וראה תניא פ"א דשולל רק  
רשע בדינו), כולל גם בעית, ת"ח וכר ועד כמובנו  
הכי מצומצם — רק אלה שעבודתם במדת היסוד  
(תניא פ"ד מתיקונים — בהקדמה. וראה חז"ג קט,  
ב). — אבל בשום מקום אין לפרשו שפי' (רק ת"ח  
ולא מארי עובדין טבין).

ולהעיר מר"פ חלק: כל ישראל כר' שנאמר  
ועמך כולם צדיקים כו' חוץ כר'. רמב"ם הל'  
תשובה פ"ג ה"ה. פה"ש שם סוף ההקדמה.

6) כמשינ' (איוב יא, ט): ארוכה מארץ מדה גר.

בנוגע דעם אופן החיוב פונעם אדם (גברא): דער חיוב פון ת'ת האָט ניט קיין הגבלות, אין לשון הרמב"ם יי: „כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין כו", און אויך (בזמנא) איז דער חיוב האדם אַ שטענדיקער יי; אַנדערש אָבער איז במצות, וואָס יעדער מצוה האָט זיך איר הגבלה (אין אַ באַשטימטן זמן, אָדער מקום, אד"ג).

ד. לויט דעם איז אָבער שווער צו פאַרשטיין דעם טעם פון דער גירסא (שיטה) „צדיקים אין להם מנוחה כו" — וואָס דערין זיינען איינגעשלאָסן אויך מארי עובדין טבין (עבודת המצות) כנ"ל: ווי איז שייך אַז (אויך) אין דער עבודה (מוגבלת, כנ"ל) זאָל זיין דער אויפטו „אין להם מנוחה", וואָס ווייזט אויף אַז ענין פון בל"ג ?

מזו מען דעריבער זאָגן, אַז אויך אין מצוות איז דאָ אַז ענין (און די מעלה) פון בל"ג — וואָס דערמיט איז מובן אויך דער טעם פון דער גירסא „צדיקים אין להם מנוחה כו".

ה. לכאורה איז דאָ אַז אַרט צו זאָגן, אַז דער דין <sup>11</sup> מבטלין ת'ת מפני מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, איז מכריח צו זאָגען אַז מצוות האַבען אויך אַ בחי' פון בל"ג — וואָרום אויב זיי זיינען נאָר בבחי' גבול, ווי קענען

זיינען עוסק בתורה: אָבער מצוות, הגם אויך זיי זיינען ציוויים פון אוי-בערשטן (וואָס ער איז אין סוף), פונ-דעסטוועגען איז אין זיי אַליין (אין זייער חפצא) — פאַראַן אַ הגבלה<sup>7</sup>, ואדרבה: עס מוז זיין אַ הגבלה — סיי אין כללות המצות אויף וועלכע מיר זיינען אַנגעזאָגט לאַ תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, לאַ תוסיפו ולא תגרעו<sup>8</sup> (אַנדערש אָבער איז ת'ת, וואָס מוז זיין אין אַן אופן פון הוספה בהבנה וכו' — כדאיתא בהל' ת'ת<sup>9</sup>), סיי ביי יעדער מצוה בפרט: תפילין — דוקא פיר פרשיות און ניט פינף וכו'<sup>10</sup>.

דערפאַר איז אויך באַ (גברא פון אַנדערע מצות) מארי עובדין טבין — דאָ סוף ומנוחה.

ד.ה. די צוויי אופנים (מנוחה ואין מנוחה) זיינען בהתאם צו די צוויי בחינות: גבול ובל"ג.

ג. על דרך זה איז אויך דער אונטערשייד צווישן זיי (תורה ומצות)

(7) אגהיק ס"י. ד"ה השקיפה תרפיט פ"ב ואילך

(8) דפוס בסה"מ הישי"ת ע' 272 ואילך). ובכ"מ.

(9) ראה יג, א. ואתחנן ד', ב. רמב"ם הל'

יסודות רפיט. ממרים פ"ב הי"ט. סה"מ"צ להרמב"ם

לית ש"יג ש"ד. — ולא הביא הרמב"ם כלל קרא

הקודמו דואתחנן. וכ"כ באגהיק סכ"ט (קנ, א).

וראה רמב"ן עה"ת שפי' כו (ד.בדא לעשות מצוה

נפי' כו עובר בלאו") בקרא דפ' ואתחנן. וממשיך

שם דהוספת מצוה. היא בכלל לא תוסיף עליו

— קרא דראה. והוא דלא כמשיב בפסיקתא

וטרטא שם ובאדרת אלי' דקרא דפ' ואתחנן —

הוא שלא להוסיף על תרי"ג מצות בכלל, ודפ'

ראה שלא להוסיף באותה מצוה גופא. וראה פי'

הרי"י פערלא לשה"מ"צ דרפי"ג מע' ה' ומל"ת קמא.

מנחת חינוך מצוה תנד. ואכ"מ.

(9) לאדה"ז פ"ב ס"ב. וראה זח"א יב, ב:

לאפשא לה כו. ובאגהיק סכ"א (קמא, א) דכל

איש ישראל מחוייב לחדש בתורה.

(10) ראה ספרי ופרשי' ראה שם. פרשי'

ואתחנן שם.

(11) הל' ת'ת פ"א הי"ח. הועתק בשו"ע ז"ד

רי"ט רמ"ו. שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס קנה. ולהעיר

מהשינויים בשו"ע מלי' הרמב"ם — ואכ"מ.

(12) כמשיב (ה'רושע א, ח) לא ימוש גו' והגית

בו יומם ולילה. ולהעיר מהעונש הכי חמור דכל

האפשר לו לעסוק כו' (סנהדרין צט, סע"א. ועיין

תרא מג"א צח, א).

(13) מ"ק ט, סע"א ואילך. רמב"ם הל' ת'ת

פי"ג, הי"ד. הל' ת'ת לאדה"ז פ"ד ס"ג.

דער טעם, כ"י זה כל האדם" איז ניט גענוג אז צוליב דעם זאל די מצוה דוחה זיין ת"ת; ווארום אמת טאקעל אז קיום המצות איז „כל האדם", פונ-דעסטוועגן, זייענדיק א דבר מוגבל קען עס ניט דוחה זיין א זאך (תורה) וואס איז בל"ג. דערפאר איז דער אלטער רבי מוסיף: „ואם אינו עושה כן נמצא שלמד שלא לעשות".

ד.ה. אז קיום המצות — וואס, זה כל האדם<sup>19</sup> (דער אדם אינגאנצען — אויך זיין כח השכל, ו) כמו שאמרו חכמים תכלית (וואס „תכלית" מיינט אויך — די שלימות פון) חכמה תשובה ומע"ט (ועפ"ז, אז קיום המצוות איז די תכלית ושלימות פון חכמה (ד.ה. תורה) איז) אם אינו עושה כן נמצא שלמד (שלא כדבעי, וויבאלד אז דאס איז) שלא לעשות".

ז. ויש לומר, אז דער ביאור אין דעם איז: אין מצות<sup>19</sup> זייען דא צוויי ענינים<sup>20</sup> — ווי מען זעט בנוסח ברכות המצות: חלק (און צד) השווה

זיי דוחה זיין ת"ת, א זאך וואס איז בל"ג?

אבער באמת איז עס ניט קיין הר-כחה אז אויך מצות זייען בבחי' בלי גבול — ווייל דאס וואס „מבטלין ת"ת מפני מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים" איז ניט מצד מעלת המצות, נאר דערפאר וואס דורך דעם העדר אין קיום המצות ווערט א חסרון אין לימוד התורה, כדלקמן:

ו"א. דער אלטער רבי זאגט<sup>15</sup> (אי-נעם טעם פון אויבנדערמאנטן (דיו): „יפסיק תלמודו ויעשה המצוה .. כי זה כל האדם כמו שאמרו<sup>16</sup> חכמים תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, ואם אינו עושה כן נמצא שלמד שלא לעשות ונוח לו כו".

וויבאלד אז נאכדעם ווי דער אל-טער רבי זאגט<sup>18</sup> דעם טעם חיובי (אויף „יפסיק תלמודו ויעשה המצוה") כ"י זה כל האדם" צו מקיים זיין מצות, איז ער מוסיף: „ואם אינו עושה כן נמצא שלמד שלא לעשות" (ד.ה. אז אן קיום המצות איז דער לימוד התורה ניט ווי ס'דארף זיין) — איז משמע אז

(19) להעיר שהן בכתוב הגיל (קהלת יב, יג) והן בהעתקתו במרוזל נאמר גם. את האלקים יראי, תשובה".

(19) ולהעיר אשר כן הוא גם בכל הבריאה ופרטי: ישנו הענין הכללי והשווה בכלם — התהוות תמידית מאין ליש בדבר הוי' (בכח מהותו ועצמותו ביה כו') וצורת ופרטי כאורא ע"י חפץ הוי' (ע"י התלבשותו בחכמה) — ראה קונטרס עה"ח בתחלתו (ותרא דיה ג"ח מצוה) בפי' מש"נ כל אשר חפץ הוי' עשה.

ולהעיר לשון הגיל הוא בתהלים קלה, ו. — ובדיה ויקם עדות הש"ת מביא גם ההמשך „בשמים ובארץ גר",

אבל בתראי שם (אף שמעתיק ג"כ „חפץ הוי'") מקשר כ"י עם מש"נ: למה יאמרו הגויים גר, שהוא בתהלים קטו.

(20) להעיר מלקרית שלה (לט, א ואילך). ובארוכה — עטרת ראש נג, א ואילך. נח, ב ואילך.

(14) בתנאי פל"ו (מט, סע"א. ועד"ז בהל' ת"ת שם כדלקמן בפנים); ומבטלין ת"ת לקיום מצוה מעשית כאורא לעשותה ע"י אחרים משום כי זה כל האדם ותכלית בריאתו כו' להיות לו ית' דירה בתחתונים כו'.

אבל: מכיון שהמעלה שבמצות שהם „כל האדם" היא רק בנוגע לתכלית בריאת האדם — הרי באם ביחס התורה ומצות עצמן, המצות הן שלא בסוג מר"י התורה, איז הטעם מספיק שיבטלו ת"ת מפני מצות, כי איד דחה (ענין של) בל"ג מפני (ענין של) גבול, כבפנים.

(15) הל' ת"ת שם.

(16) ברכות יז, א.

(17) ירושלמי פ"ק דברכות (ה"ב), ובבבלי ספ"ב

דברכות.

(18) וכמ"ש בתנאי — כגיל הערה 14.



געווען אלע אנדערע מצות — וואָס דאָס איז מצד דעם רצון (העצמי) שבמצות וואָס איז העכער פון התחל-קות<sup>24</sup>;

קומט דאָך אויס, אז אויך ווען מאַין עוסק אין אַ מצוה מסוימת (הגם אז מצד אירע פרטים איז זי אָפּגעטיילט און אויסגעטיילט פון אנדערע מצות, פונדעסטוועגן) האָט מען דורך איר אַ שייכות צו כללות המצות — דער בל"ג וואָס אין זיי.

ח. און אזוי ווי דאָס איז בנוגע די מצות אַליין (חפצא), אזוי איז עס אויך בשייכות צו קיום המצות דורכן אידן (גברא): הגם דער חיוב פון יעדער מצוה באַזונדער איז טאַקע מוגבל אין זמן וכי' (כנ"ל ס"ב), איז אָבער דאָ אַ חיוב תמידי אַפֿ'ן אידן אין (דער עבודה פון) מצוות בכללותן, און ווי חז"ל זאָגן אין משנה<sup>25</sup>: „אני נבראתי לשמש את קוני", יעדער רגע וואָס ער איז במצב פון „נבראתי", ד.ה. יעדער רגע פון מענטשנס קיום איז צוליבן (תפקיד און תכלית) לשמש את קונו, און ווי געזאָגט פריער — „כי זה כל האדם"; ביז צו דעם פּס"ד בשר"ע „וכל מעשיך יהיו לש"ש"<sup>26</sup>, „ובכל דרכיך דעהו"<sup>27</sup>.

ט. לויט דעם אַלעם איז פאַר-שטאַנדיק דער חילוק צווישן די צוויי גירסאות — שיטות: מצד די מוגבל-דיקע פרטים אין די מצות, איז נאָר

אין זיי אַלע, אשר קדשנו במצותיו, און דער חלק המיוחד (ופרטי), וצונו מצוה פלונית, וכיו"ב: א) יעדער מצוה האָט אירע באַזונדערע באַ-שטימטע גדרים, וואָס טיילן אָפּ איין מצוה פון די אנדערע מצות — און מצד אַט די גדרים זיינען די מצוות בבחי' גבול: ב) דער צד השווה וואָס איז דאָ אין אַלע מצות — וואָס מחמת דעם זיינען זיי בבחי' בל"ג.

ד.ה. די פאַרשידענע פרטים וואָס זיינען דאָ אין יעדער מצוה, וואָס דורך זיי איז אויסגעטיילט איין מצוה לגבי אנדערע מצות — אין זיי דריקט זיך אויס די הגבלה וואָס אין מצות: די נקודה הכללית וואָס געפינט זיך אין אַלע מצות, וואָס זיי אַלע זיינען מצוה פון לשון ציווי — ד.ה. דער רצון העליון ב"ה וואָס איז פאַראַן גלייכער-הייט אין אַלע מצות; וואָרום דעם אוי-בערשטנס רצון וואָס אין די מצות איז העכער פון זייערע הגבלות און התחלקות, וכמאמר רז"ל<sup>21</sup> „לא תהא יושב ושוקל מצותי של תורה כ"י קלה שבקלות כ"י וחמורה שבחמורות כ"י" — און מצד דער כללות'דיקע נקודה אין מצות — דער רצון העליון ב"ה — זיינען זיי בל"ג.

און נאָכמער: ס'איז ידוע<sup>22</sup> דער טעם פאַרוואָס „עוסק במצוה פטור מן המצוה"<sup>23</sup>, ווייל אַלע מצות זיינען כולל איינע פון די אנדערע, אזוי אַז ווען מען איז מקיים איין מצוה איז עס מעין ווי מ'וואַלט גלייכצייטיק מקיים

24 ראה המשך תרס"ו שם ע' תקכב. ולהעיר מפי"מ להרמב"ם אבות רפ"ב. לקוש' ח"ד ע' 1192 ואילך (ובהערה 2 שם).

25 סיום מס' קידושין.

26 אבות פ"ב מ"ב.

27 משלי ג, ו. רמב"ם ה"ל דעות ספ"ג.

תושר"ע ארח סרליא.

21 תנחומא עקב ב. וביר פ"ז, ב. יל"ש יתרו רמז חצר. ועוד.

22 המשך תרס"ו ע' סח. תרכב. ד"ה למרבה המשרה השית' פיג (סה"מ קונט' ח"ב תלה, ב).

23 סוכה כה, א.

ווערט אָנגערופן עולם הבא ווייל „באין לו לאדם אחר חיי העוה"ז"<sup>32</sup>: (ב עולם התחי"ב<sup>33</sup>.)

ולפי"ז י"ל אַז דער פירוש פון עוה"ב אין דעם מרז"ל אין תלוי אין די צוויי גירסאות: לויט דער גירסא „ת"ח אין להם מנוחה כו" — וואָס דאָס איז מצד דער מעלה פון תורה — ווערט מיט „עוה"ב געמיינט (אויך) ג"ע (וואָס דאָרטן איז שייך נאָר דער „פעלו" פון תורה און ניט פון מצות): און לויט דער גירסא „צדיקים אין להם מנוחה כו" — וואָס איז כולל אויך עבודת המצות — איז דער טייטש פון „עוה"ב אין דעם מרז"ל — עולם התחי, וואָס דעמאָלט וועט ווידעראַמאָל קומען דער זמן פון „פעלו" אויך אין מצות.

יא. לכאורה קען מען פרעגן: א) רז"ל<sup>34</sup> זאָגן דאָך „מצות בטילות לעת"ל" און דער אַלטער רבי<sup>35</sup> טייטשט: „היינו בתחיה"מ? (ב) ס'איז מבואר בכ"מ אין חסידות<sup>36</sup>, אַז דאָס וואָס רז"ל זאָגן „צדיקים אין להם מנוחה כו" (און מאיני שטענדיק עולה מדרגא לדרגא) ווערט דערמיט געמיינט די עליות אין ג"ע, אָבער לעת"ל וועט זיין אַ זמן פון שבת

„ת"ח אין להם מנוחה כו": אָבער מצד כללות המצות — וואָס איז בלי גבול — איז אַלע „צדיקים (כולל — מארי עובדין טביו) אין להם מנוחה כו".

י"ד. ס'פאָדערט זיך אָבער נאָך אַלץ אַ הסברה אינעם ענין: ס'איז מבואר (במק"א<sup>37</sup>) אַז דער טעם וואָס „ת"ח (דוקא) אין להם מנוחה כו ולא בעוה"ב, איז עס ווי דער אריז"ל זאָגט אין לקוטי הש"ס: „וז"ס יצא אדם לפעלו<sup>38</sup> ר"ל לעסקו בתורה במה שפעל בעוה"ז כי כשיצא האדם מעוה"ז יוצא תחילה לפעלו ר"ל לעסקו בתורה במה שפעל בעוה"ז כו". און דערפאָר איז נאָר „ת"ח אין להם מנוחה כו בעוה"ב, ווייל אין ג"ע, וואוהין דער „אדם" איז „יוצא" פון עוה"ז, איז שייך נאָר די בחי „פעלו" פון עסק התורה<sup>39</sup> און ניט די פעולה (עסק) פון קיום המצות<sup>40</sup>.

לויט דעם איז ניט פאַרשטאַנדיק די גירסא פון „צדיקים וכו'": הן אמת אַז דער ענין פון עליות אַז אַ סוף איז אויך פאַראַן אין שייכות צו מצוות, ווייל אויך אין זיי איז דאָ דער ענין הבל"ג, אָבער ווי קען מען זאָגן אַז דאָס וואָס „צדיקים אין להם מנוחה כו בעוה"ב" איז עס צוליב דעם וואָס „יצא אדם לפעלו בעוה"ב" — אין ג"ע איז דאָך ניטאָ דער „פעלו" פון קיום המצות?

איז דער ביאור אין דעם: ס'איז ידוע אַז אינעם וואָרט „עוה"ב" זיינען דאָ צוויי פירושים: א) גן עדן (און עס

32) רמב"ם הל' תשובה ספ"ח. ועיין שם שמעתיק מהכתוב (בגירסת דפוס רומי): אשר צפנת גר פעלת.

33) וכמחזיל (סנהדרין ר"פ חלק), כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב כו ואלו שאין להם חלק כו האומר אין תחיה"מ כו. ובגמרא שם: הוא כפר בתחיה"מ לפיכך לא יהי' לו חלק בתחיה"מ .. מדה כנגד מדה.

34) נדה סא, ב. ועיין בזה (ובמש"כ לקמן בפנים) — בשד"ח (כללים וד"ח) בערך מצות אם בטלות. וש"נ.

35) אגה"ק סכ"ז (קמה, סע"א).

36) אה"ת והמשך תרס"ז שבהערה 3.

28) ראה לקוטי חיד"ש שם ס"ע 174 ואילך. וש"נ.

29) תהלים קד, כג.

30) ראה אגה"ק סיו. לקרת ואתחנן ו, ב ואילך. שהמ"צ להצ"צ טו, ב. ובכ"מ.

31) ראה שהמ"צ שם. ובכ"מ.

להם מנוחה בעוה"ב מיינט (א תקופה פון) עולם התחי', האָבן זיי דאָך אַ הפסק פון „מנוחה“ אין גן עדן (וואו ס'איז ניטאָ דער „פעלר“ פון מצות) וואָס צווישן עוה"ז און עולם התחי'?

איז די הסברה אין דעם: ס'האָט זיך פריער גערעדט, אָז עשיית המצות איז שייך נאָר אין עוה"ז ווען די נשמה איז אָנגעטאָן אין אַ גוף, אָבער ווען די נשמה איז אין ג'ע, אָן אַ גוף, איז ניט שייך די עבודה פון מצות.

און דערפאַר, אינעם גדר פון (און) אין שייכות (צו) דער עבודה פון מארי עובדין טבין (צדיקים) — וואָס די עבודה קען געמאָלט זיין נאָר דאָן ווען די נשמה איז צוזאַמען מיטן גוף — איז דער זמן פון דער נשמה בלי הגוף — ווען זי איז בג'ע — ניט קיין מציאות; אין קלאָרערע ווערטער: קיום המצות איז פאַרבונדן ובמילא — מוז ער האָבן קיום הגוף, און ווען דער גוף איז ניט קיים (אַלס אַ גוף לנשמתו) איז אויך ניט שייכות זאָגן באַ עם מציאות הזמן<sup>41</sup>. אַזוי אַז דאָס וואָס די נשמות פון די מארי עובדין טבין האָבן ניט קיין עליות במשך זייער געפינען זיך אין ג'ע, הייסט עס ניט קיין הפסק אין זייערע עליות.

אַ דוגמא דערצו: דער ראַגאַטשאַ-ווער זאָגט<sup>42</sup>, אַז ס'איז ניט שייך קיין

ומנוחה אויך פון עליות<sup>37</sup> — טאָ ווי איז דאָס מתאים מיט דעם אויבענ-געזאָגטן הסבר, אַז לויט דער גירסא „צדיקים אין להם מנוחה כו' בעוה"ב“ רעדט זיך דאָ (ניט וועגן ג'ע, נאָר) וועגן עולם התחי'?

איז דער ביאור אין דעם: דער זמן פון עולם התחי' גופא באַשטייט פון צוויי תקופות<sup>38</sup> — די ערשטע תקופה איז די וואָס אויף איר זאָגט יעדער איד<sup>39</sup>: „ושם נעשה לפניך כו' כמצות רצונך“, סוועט דעמאָלט זיין קיום המצות, און במילא אויך די עליות וואָס דורך דעם: און אַ צווייטע תקופה וואָס דאָן וועט זיין „מצות בטילות“.

פון די ראיות אויף דעם: ס'איז ידוע וואָס רי"ל<sup>40</sup> זאָגן אַז לעת"ל „משה ואהרן יהא עמנו“ און מ'זועט מקריב זיין קרבנות — קיום המצות (ובפרט, אַז כללות הענין פון מקריב זיין קרבנות איז דאָך דער ענין פון עלי': די העלאה פון חיות הבהמה מלמטה למעלה, ווי ס'איז מבואר בכ"מ) — זעט מען דאָך, אַז אויך נאָך תח"מ וועט זיין דער ענין פון מצות ועליות כו'.

יב. ס'איז אָבער נאָך אַלץ ניט מבו-אר: „אין להם מנוחה“ מיינט דאָך אַז די עליות פון צדיקים קומען פאַר כסדר אָן שום הפסק — און לויטן ערשט געזאָגטן הסבר, אַז צדיקים אין

(41) עפ"ז יומתק מה דלא אשתמיט בשום מקום לומר להשיגוה • דשיעור בן י"ג למצות הא הלכה למשה מסיני (זוירה) קטן כשיעמוד בתהלים חייב במצות מיד באם עברו י"ג שנה משגולד.

(42) צפעינ' לרמב"ם 'הל' תשובה פ"ח היד. וראה לקרי' ח"ה (ע' 103 בהערה 45) דגם לדעת הראב"ד שם, י"ל, שעכ"פ לא שייך אז הענין דזמן דעוה"ז.

(\*) שו"ת הראי"ש כלל טו. פ"ה ה"ב שברשי' אבות (פ"ה מכ"א) ועוד.

(37) וכמ"ש האריז"ל בלקוטי השי"ש שם: כו' לעתיד אחר התחי' יהי להם מנוחה — אבל שם מביאר להגירסא „תחי' אין להם מנוחה כו'“, משא"כ במקומות שבהערה הקודמת.

(38) ראה המשך תרס"ז ע' צו ואילר. ושם (ע' קה): ומה שלעתיד לא יהי עוד עליות כו'.

(39) תפלת מוסף.

(40) תוס' פסחים (ק"ד, ב ד"ה אחד). וראה ג"כ ימ"א ה. ב. שד"ח שם.

רמב"ם<sup>45</sup>, וז"ל: "כך אמרו" חכמים הראשונים הוה"ב כו' אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן ונהנין מזיו השכינה. הרי נתברר לך שאין שם גוף (ווארום דער רמב"ם טייטשט עוה"ב אין דעם מרז"ל — ג"ע<sup>46</sup>) .. וכן זה שאמרו עטרותיהן בראשיהן כלומר דעת שידעו .. והיא העטרה שלהן כענין שאמר שלמה<sup>47</sup> בעטרה שעטרה לו אמו .. כך עטרה שאמרו חכמים כאן היא הידיעה. ומהו זהו שאמרו נהנין מזיו השכינה שיודעים ומשיגין מאמתת הקב"ה מה שאינם יודעים והם בגוף האפל השפלי".

וי"ל אז די כוונה איז, אין ג"ע זיינען דא צוויי ענינים: „עטרותיהן בראשיהן“ — וואס אז „עטרה“ איז אויף (ולמעלה פון) דעם ראש און איז אים מקיף, און דאס מיינט די ידיעה מצד דעם אור הסוכ"ע וואס איז בבחי' מקיף אויף זיי<sup>48</sup>; „נהנין מזיו שכינה .. שיודעים ומשיגין“<sup>49</sup> כו", וואס איז וואס זיי

הוספה אין זמן ווען די נשמה איז למעלה ד.ה. בשעת עס ווערט נפסק דער חיבור פון דער נשמה מיטן גוף און די נשמה איז עולה אין גן עדן, איז דעמאלט אין איר „וועלט“ ניטא דער גאנצער ענין פון זמן אין באצוג צו דיני התורה (הגם אז ער איז יע פאראן אין שייכות צו שכר המצות, עסק התורה וכו' — ווי סאיז ידוע בנוגע צו חצות לילה בג"ע וכו').

יג. ועוד י"ל בזה: כ"ק אדמור" מהורש"ב נ"ע — דער בעל יום ההולדת פון כ"ף מרחשון — שרייבט (אין זיין צוואה<sup>43</sup>), וז"ל: „ועוד י"ל בדרך אפשר בעומק יותר, ע"פ מה ששמעתי בשם כ"ק אדמור" זצוקל-לה"ה שלצ"ג גם בג"ע מאיר להם בחי' אוא"ס הסוכ"ע“ .. ולפ"ז י"ל דשייכות שם מעין עשיית המצות וע"ד מעין ודוגמא המצות שיהיו לעת"ל .. ווה"ע כיבוד או"א מה שמכניס את האבות לג"ע כו".

[וי"ל, אז דאס איז דער פנימיות-דיקער פירוש אין די ווערטער פון

45) ה"ל תשובה פ"ח ה"ב.

46) ברכות יז, א.

47) שלא כדעת הרמב"ן (בשער הגמול שלו)

דקאי על תח"מ.

48) שה"ש ג, יא. וי"ל שכוונת הרמב"ם לפי המשנה (בסוף תענית) דכתוב זה מדבר (כפרשי' שם) בהקב"ה וכנס"י [ועפ"ז תובן ראית הרמב"ם מכתוב זה, דלכאורה מאי אולמי דכתוב, הרי כפשוטו יל"פ „עטרה“ כפשוטה].

49) כמ"ש באה"ק (סי'ז): „עטרותיהם בראשיהם .. עטרה היא בחי' מקיף וסובב“.

50) עיין רמב"ם בסופו: יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם — ג' דרגות. ולהעיר מתחלתו (ה"ל יסודות פ"ב ה"ב): בשעה שיתבונן כו' ויראה מהו חכמתו כו' ומתאהו כו' לידע כו'. ואכ"מ.

(\*) ראה „הדרן על הרמב"ם“ (קה"ת תשמ"ה) סכ"ט ובהערות.

43) נדפסה בקונטרס חנוך לנער ס"ע 31

ואילך.

44) ועיי"ש הרא"י לזה מפרשי' ברכות (יח, ב)

„יושבים בעגולה“.

יש לקשר זה עם משאור"ל (תענית בסופה): עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בג"ע (ובע"ז גרים: עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בג"ע) — דענין המחול שהוא עיגול הוא בחי' סוכ"ע (לקרית ואתחנן ז, ב).

ואף שבלקרת שם מבאר זה על גילוי בחי' סוכ"ע שיהי' לעת"ל זוקא — הנה כמה פ"י בלעת"ל — וכנ"ל — דבכ"מ כולל כל הבא לאחרי עוה"ז (וכפי הרמב"ם ה"ל תשובה ספ"ח), ועד לקצה השני ובכ"מ — שפ"י רק לאחרי תח"מ ואז גופא — כשמצות בטילות (אגה"ק שם).

זיינען עולה מדרגא לדרגא אין השגת התורה — אין א ידיעה ואופן פנימי<sup>[51]</sup>.

ועפ"ז, אז אויך אין ג"ע איז שייך (עכ"פ) „מעין עשיית המצות“, קומט

(משיחת כ"ף מנחם אב תשל"ה)

(52) משאיכ הצדיקים סתם — ולכן בלקוטי הש"ס נקט הגירסא (ופי') ת"ח דמילתא דפסיקא לי קתני (תמורה כג, ב), ורק ת"ח — כולם בכלל, משאיכ צדיקים.

(51) ויש בזה ב' דרגות: נהנין מאותו זיו שלא ישיגו כל כך, אבל הצדיקים שזכו ניזונין עד ששיגו השגה שלמה (וח"א (במהני"ע) תולדות קלה, רע"ב).

## חיי שרה

גרי, איז דאָס אַלץ הױפּך בתכלית פון „חיי שרה“ — וואָרום מצד (חיי) שרה איז דאָך דער סדר פון „גרש האמה הזאת ואת בנה גרי“ —

היינט ווי קען מען זאָגן, אַז „חיי שרה“ איז דער תוכן פון דער סדרה און נאָך — פון דער גאַנצער סדרה?

ב. דער ביאור בזה: ס׳איז ידוע׳ דער פירוש איז דעם וואָס די גמרא׳ זאָגט „יעקב אבינו לא מת וכי מה זרעו בחיים אף הוא בחיים“:

דער אמת'ער ענין פון חיים, איז אַז אייביקער, אַ נצחיות'דיקער לעבן<sup>10</sup>. און דאָס איז מעגלעך נאָר ביי די וואָס זיינען דבוק צום אויבערשטן, וואָס ער איז מקור החיים והנצח האמת, ווי עס שטייט<sup>11</sup>: והוי' אלקים אמת הוא אלקים חיים, און: ואתם הדבקים בה'א חיים גרי<sup>12</sup>.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז ווען איז ניכר אַז ביי יעקב'ן איז געווען אַז אמת'ער ענין פון חיים — חיים נצחיים, חיים של קדושה — בשעת מ'זעט די נצחיות פון זיין חיים, אַז אויך לאַחרי צאת הנשמה מן הגוף ווערט עס נמשך, אויך שפעטער „זרעו“ — איז „בחיים“ — זייער לעבן איז דער זעלבער ווי יעקב אבינו'ס חיים.

א. ווי גערעדט שוין פיל מאל<sup>1</sup> בנוגע די שמות הסדרות, אַז דער תוכן פון יעדער סדרה איז אַנגעדייטעט אין איר נאָמען — איז אַזוי אויך בנדון פרשתנו, אַז דער נאָמען „חיי שרה“ איז מרמז אויף דעם תוכן פון דער גאַנצער סדרה.

איז תמוה: די גאַנצע סדרה רעדט וועגן פאַסירונגען וועלכע זיינען גע- ווען ניט אין דער צייט פון „חיי שרה“ (בשעת איר לעבן), נאָר אדרבה, אַלע מאורעות הסדרה האָבן פאַסירט לאַחרי מיתת שרה<sup>2</sup>:

און ניט נאָר זיינען זיי בפועל געשען אינעם זמן וואָס נאָך איר פטירה, נאָר אויך בתוכם זיינען זיי ה'פן פון „חיי שרה“:

אין דער ערשטער פרשה ווערט דער- ציילט ווי אברהם האָט געקויפט די מערת המכפלה צוליב קבורת שרה; דער צווייטער ענין פון דער סדרה<sup>3</sup> איז וועגן נשואי יצחק ורבקה, וואָס בסיום הסיפור זאָגט דער פסוק<sup>4</sup> — „וינחם יצחק אחרי אמו“ — „ומשמתה הוא מתנחם באשתו“<sup>5</sup>: און אַזוי אויך (ומכל- שכן) דער דריטער ענין פון דער סדרה<sup>6</sup> — „ויוסף אברהם ויקח אשה גרי און דער המשך „ואלה תולדות ישמעאל

(1) ראה לקוטי ח"ה ע' 57 ואילך. ועוד.

(2) ראה גם לקוטי שם ע' 338 ואילך.

(3) כד, א ואילך.

(4) שם, סז וברשי"י. וראה פד"א פלי"ב.

(5) וגם עצם ההרהור שיצחק ישא אשה בא

לאברהם לאחרי העקידה (ב"ר פניו, ג. פרשי וירא

כב, כ). ובשורת העקידה הביאה, לותמת שרה

(פרשי פרשתנו כג, ב).

(6) כה, א ואילך.

(7) וירא כא, יוד.

(8) בהבא לקמן — ראה לקמן ע' 427 ואילך.

ושי"י.

(9) תענית ה, ב.

(10) וע"ז ההלכה: „מים חיים“ — שולל נהרות

המכזיבין (פרה פ"ח מ"ט).

(11) ירימ' יוד, יוד.

(12) ואתחנן ד, ד.

דערציילט צו בתואל'ן און לבן'ען און גע'פועל'ט זייער הסכמה אויפן שידוך (וכו').

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים לבאר וואָס אויך אין דער ערשטער פרשה פון דער סדרה אין די אריכות דוקא אין דער שקו"ט צווישן אברהם מיט די בני חת ועפרון וועגן קויפן די מערת המכפלה:

אויך פאָדערט זיך הסברה: באַ דער התחלה פון די רייד פון אברהם צו די בני חת — „גר ותושב אנכי עמכם“<sup>17</sup> זאָגן חז"ל<sup>18</sup>: אם תרצו<sup>19</sup> הריני גר ואם לאו אהיה תושב<sup>20</sup> ואתלנה מן הדין שאמר לי הקב"ה לזרעך אתן את הארץ הזאת<sup>21</sup> — דלכאורה אין ניט מוכי'ני:

א) וויבאלד אברהם האָט די מערת המכפלה געקענט צונעמען „מן הדין“<sup>22</sup> — פאַרוואָס האָט ער זיך אַזויפיל משתדל געווען אַז זיי זאָלן דאָס אים פאַרקויפן (און „בכסף מלא“) <sup>23</sup> און זאָגן אַז „הריני גר“?

ב) ווי האָט ער עס געקענט נעמען „מן הדין“, וויבאלד דאָס האָט דעמאָלט נאָך

עד"ז איז מוכן בנוגע „חיי שרה“<sup>13</sup>: ווען ווערן נתגלה און באַשטעטיקט חיי שרה — ווען די השפעה פון שני חיי שרה איז קענטיק (אויך) נאָכן זמן פון איר לעבן בעלמא דין, ווען אירע עניני טוב וקדושה ווערן נמשך (אויך) שפעטער; דוקא באופן זה קענען אירע קכ"ז שנה באַצייכנט ווערן אלס „חיי שרה“, חיים הראויים לשמם — די חיים אמיתיים פון שרה אמנו.

עפ"ז ווערט מוסבר דער חלק הפרשה וואָס רעדט וועגן נישואי יצחק ורבקה, אַז וויבאלד די הנהגה פון יצחק, שרה'ס קינד (זרעה בחיים) איז געווען בהתאם מיטן (סדר) חיי פון שרה; און אַזוי איז אויך געווען די הנהגה פון רבקה מיט וועמען ער האָט חתונה געהאַט, ווי ס'שטייט „ויביאה יצחק האהלה שרה אמרו“ — „והרי היא שרה אמנו“<sup>14</sup>, אַז די עניני שרה (נר דלוק מע"ש לע"ש, ברכה מצויה בעיסה וענן קשור על האהל<sup>15</sup>) זיינען נמשך געוואָרן אויך נאָכדעם ביי רבקה — דוקא אין דעם האָט זיך אויסגעדריקט די אמיתית און נצחיות פון „חיי שרה“<sup>16</sup>.

דאָס איז אַבער ניט מספיק, ווייל (נוסף אויף דעם וואָס דערמיט איז מוסבר נאָר איין ענין פון דער סדרה און ניט די אַנדערע צוויי ענינים הנ"ל, איז אויך) די פרשה ברובה רעדט ניט וועגן עצם הנישואין, נאָר וועגן די פרטי המאורעות והדיבורים אין דער שליחות פון אליעזר'ן (ווי ער האָט געטראָפן רבקה'ן, און ווי ער האָט דאָס איבער-

(17) כג, ד.

(18) פריי עה"פ. מביר פניה, ו.

(19) בביר לפנינו: אם רציתם גר ואם לאו מארי ביתא. ובכמה כתיי (ראה ביר הוצאת תיאור אלבעק): אם רציתי דייר ואם לאו מארי ביתא. ובפי המיוחס לרשי: אם רציתם הריני כגר עמכם ואם לאו הריני מארי בית בעל כרחכם שכך כו.

(20) בדפוס א' וב': ואם לאו אתלנה מן הדין.

(21) לך יב, ו.

(21\*) ראה גם לקו"ש ח"ל ע' 83.

(22) כפשוטו — כפי החזקוני ומפרשי רשי (ראים, רע"ב, לבוש האורה ועוד. עיי"ש) שכבר הי' לו חלק בארץ (וראה הערה 24). וכיה בפשטות לפי הדיעה בבב"ב (ק, א) דהוי קנין (וראה לקו"ש ח"ה ע' 328 הערה 97). וראה ע"ז נג, ב ובפרשי שם ד"ה ואשריהו. ובארוכה — פרשת דרכים דרוש ט. וראה צפצי"ן הלי' תרומות פ"א היא (ג, א ואילך).

(23) ראה ש"ך עה"ת עה"פ.

(13) ראה ח"א קכב, ב: אתת שרה ונחתת וסלקת ולא אתדבקת בי' כו' וחתה לחיוו עלאי' לה ולבעלה כו' אתדבקת בחיוו ועל דא דילה הוו חיוו.

(14) פרשתנו כד, טו וברשי.

(15) פריי שם. ביר פ"ס, טו.

(16) להעיר מבינו בחיי פרשתנו בהקדמה.

שנאמר באברהם<sup>30</sup>?

ד. דער ביאור אין דעם — בהקדים החילוק צווישן אברהם און שרה<sup>31</sup> בנוגע זייערע תולדות:

אברהם איז, כפשוטו, געווען ניט נאָר דער פאָטער פון יצחק'ן, נאָר אויך פון ישמעאל'ן — ביז, ווי חז"ל זאָגן<sup>32</sup>, אַז „בנך יחידך אשר אהבת" — איז סיי יצחק, סיי ישמעאל. נאָכמער: ישמעאל איז ביי אים געבאָרן געוואָרן פאַר יצחק'ן.

ד.ה. אַז פון אברהם איז אַרויס-געקומען ניט נאָר דער עם ישראל, נאָר אויך אַנדערע אומות, ביז אַז דער אויבערשטער זאָגט „אב המון גוים נתתיך"<sup>33</sup>, ער איז „אב לכל העולם"<sup>34</sup>.

דאָקעגן שרה איז געווען די מוטער נאָר פון יצחק, ד.ה. איר שייכות איז בלויז צו עם ישראל<sup>35</sup>.

כב. א. ג.

(30) סיוע פרשיי כאן.

(31) בהבא לקמן — ראה (בלשון הקבלה וחסידות) — אוה"ת ד"ה רבי בנאה פרשתנו כב, א ואילך. תמב, ב ואילך. תי"ח פרשתנו קכה, ד ואילך. ולהעיר מביאווזי לאדוהאימ פרשתנו יג, ב. ד"ה ואתם הדבקים תרפ"ו (סה"מ תיש"א) פ"ב. לקויש ח"ה ע' 339 ואילך.

(32) סנהדרין פט, ב. פד"א פליא. תנחומא, ב"ר ופרשיי — עה"פ (וירא כב, ב). ועוד.

(33) לך יז, ה.

(34) פרשיי שם. מברכות יג, א. וראה ב"ר פמ"ט, ב. ספ"א. ומשמע שהוא על כל הגוים כפשוטו. וראה ירושלמי בכורים פ"א ה"ד. רמב"ם הל' בכורים פ"ד ה"ג. ועוד [אבל גם אם הכוונה לגרים הרי בכדי שיהי הנכרי העריכ מגיר עצמו כר א"א שיהי זה בעצמו כ"א ע"י ההשפעה שנמשך לו מלמעלה ומאברהם היא באה שהוא האב להם ומשפיע זאת להם' (אוה"ת שם)].

(35) להעיר שעשו בנו של יצחק הי' ישראל מומרי' (קדושי יח, רע"א). משא"כ ישמעאל — ראה בארוכה לקמן ע' 191 ואילך.

ניט געהערט צו אברהם'ען (ס'איז בלויז געווען די הבטחה אויף להבא<sup>24</sup>: לזרעך [אתן את הארץ הזאת] ?

אויך פאָדערט זיך ביאור כסיום הסדרה: אויף „ויקברו אותו יצחק וישמעאל"<sup>25</sup> זאָגן רז"ל<sup>26</sup> (און רש"י<sup>27</sup> ברענגט עס אַראָפּ) „מכאן<sup>28</sup> שעשה ישמעאל תשובה והוליד את יצחק לפניו". דאָרף מען פאַרשטיין: פאַרוואָס איז די תורה מרמז ישמעאל'ס תשובה טאָן ערשט באַ קבורת אברהם (לאחר פטירתו) — ישמעאל האָט דאָך תשובה געטאָן ווען אברהם האָט נאָך גע-לעבט<sup>29</sup>, וואָס דאָס איז „שיבה טובה

(24) כן משמע מפרשיי שהביא הכתוב „לזרעך" אתן את הארץ הזאת" ולא כמדרש שהביא הכתוב (שם טו, יח). „לזרעך נתתי את הארץ" (ראה ירושלמי חלה פ"ב ה"א). וגם עה"פ שם — הנה בכ"ר (פמ"ד, כב) איתא „מאמרו של הקב"ה מעשה"ב, משיכ בפרשיי שם — „אמירתו של הקב"ה כאילו היא עשויה" (ולהעיר מתיי שם: לבנך אתן. וראה רמב"ן שם).

[ואין להקשות: ט"ס למה לא הביא רש"י הכתוב „לזרעך נתתי גו"י" כי י"ל, דע"פ פש"ש לא מסתבר שאברהם אמר לבני חת אמירת הקב"ה „לזרעך נתתי גו"י" (לפני שה"ו לו זרע) דאמירתו של הקב"ה כאילו היא עשויה — כי זה לא יתקבל אצלם ובמכש"כ וק"ו שאפילו לאחר שנולד יצחק אמרו ליצני הדור שאינו בנו של אברהם (כ"מ פז, א. תנחומא תולדות ג. הובא בפרשיי ר"פ תולדות)]. וראה בארוכה לקמן ע' 204 ואילך. לקויש ח"ל ע' 84 ואילך.

(25) כה, ט.

(26) ב"ב טו, סע"ב. וראה ב"ר פס"ב, ג.

(27) עה"פ.

(28) לשון רש"י כאן.

(29) כמפורש בגמרא שם. ת"י פרשתנו שם, ח.

ב"ר פמ"ט, ז. פרשיי לך טו, טו. וראה פרשיי וירא

(\*) במדרש לקח טוב: „לזרעך אתננה את הארץ הזאת. ולכאורה הכוונה להכתוב שהובא ברש"י. ובשכל טוב: לך ולזרעך אתננה — הכתוב דלך יג. טו בשנינו. וראה מפרשי המדרש שם.



ערך ניט צו יצחק'ן, ובמילא דארף זיין „גרש האמה הזאת ואת בנה כי לא יירש גו' עם בני גו" — ער איז ניט שייך צו נעמען השפעת אברהם צוזאמען מיט יצחק'ן, אידן.

ה. אַט דער ענין — איז די נקודה כוללת פון די דריי פרשיות (וסיפורים) אין אונזער סדרה:

די מערת המכפלה איז געווען, מקום קבורתם פון אדם וחוה<sup>41</sup>, וואָס פון זיי שטאַמט דער גאַנצער מין אנושי. לפי'ן האָט די מערת המכפלה לכאורה ניט געדאַרפט האָבן אַ שייכות נאָר ובדוקא צו אידן; און דאָך זעט מען, אַז אברהם האָט זיך משתדל געווען און עס אָפּגע-קויפט לקבורת שרה, און דאַרט גע-פינען זיך די ג' אבות און אמהות, דאָס געהערט בלויז צו אידן. דאָס גופא איז אַ באַווייז אַז אידן זיינען אויך דער עיקר פון אדם וחוה<sup>42</sup> — און אַלע אַנדערע אומות האָבן קיין ערך ניט לגבי זיי.

דערנאָך ווערט אין דער סדרה אַרויסגעבראַכט (אין סיפור פון אליעזר'ס שליחות) נאָך אַ העכערער ענין: די העכערקייט פון אידן איז ניט נאָר אין באַצוג צו די אומות וואָס האָבן כלל קיין שייכות ניט צו אברהם'ען, נאָר אויך בנוגע אַזעלכע וואָס האָבן יע אַ געוויסע שייכות:

וועגן אליעזר עבד אברהם ווערט גע-זאָגט אַז ער איז „דולה ומשקה מתורתו של רבו לאחרים"<sup>43</sup>; און אין דעם סיפור

און עד'ן איז אויך דער אונטערשייד צווישן עבודת אברהם און עבודת שרה: אברהם האָט מפרסם געווען אלקות צו אַלע סוגי בני אדם, „הקריא א'א לשמו של הקב"ה בפה כל עובר ושבי"<sup>44</sup>, ביז אפילו צו ערביים וואָס משתחוים לאבק רגליהם<sup>45</sup> — ניט רעכעננדיק זיך צי זיי וועלן בלייבן אויף ווייטער אונטער זיין השפעה אָדער ניט.

משא"כ שרה — איז (משנולד יצחק) די השפעה און המשכת אלקות וואָס דורך איר געווען נאָר למקום הראוי, אין צד הקדושה (ווי מרומז בסיפור ר' בנאה<sup>46</sup> ומבואר בארוכה אין חסידות<sup>47</sup>):

ביז אַז דאָס האָט זיך אויסגעדריקט אויך בנוגע אברהם'ס זון ישמעאל, שרה האָט וועגן אים געזאָגט (און אויס-געפירט) „גרש האמה הזאת ואת בנה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק", כאַטש אַז „וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנך"<sup>48</sup>:

אברהם האָט ממשיך געווען אלקות צו אַלעמען, איז „וירע הדבר מאד גו' על אודות בנך", שאומרת לו לשלחני<sup>49</sup>. נאָכמער: ער האָט געבעטן<sup>50</sup> (און אויס-געפירט) „לו ישמעאל יחי לפיך"<sup>51</sup>.

מצד שרה<sup>52</sup> אָבער האָט ישמעאל קיין

36 ראה סוטה יוד, ספיא ואילך. ביר ספניד. ספליט. פמ"ג, ז. פמ"ט, ד. וראה לעיל ע' 122 ואילך.

37 ראה בי"מ פו, ב. הובא בפרשי וירא יח, ד.

38 בי"ב נה, רע"א.

39 ראה במקומות שצויינו בהערה 31.

40 וירא כא, יא.

41 פרשי וירא שם.

42 לך יח, יח.

43 ראה זח"א ב, ב. אברהם לא ידענו כו' לא אשתדל עלן כמה דאשתדל על ישמעאל דאמר לו ישמעאל כו'. ח"ב לב, א. וראה אוה"ח לך יו, יט: לצד שתלד שרה כו'. עוד אפשר לומר כו'.

44 ראה אוה"ח שם שזוהו לפי שרשה למעלה

מבחי אברהם.

45 עירובין נג, א. סוטה יג, א. פרד"א ספ"כ.

הובא בפרשי פרשתנו כג, ב.

46 ראה בלית' להאריזיל תהלים לב (ובס' הליקוטים שם): כשברא הקב"ה את אדה"ר כל הנשמות שנכללו בו לא היו אלא נשמות ישראל ואם לא הי' חוטא לא היו האומות יוצאין לעולם.

47 יומא כה, ב. פרשי לך טו, ב.

זיינע „תולדות“ עד סוף כל הדורות) איז ילדה „שפחת שרה“<sup>53</sup>, ניט קיין ערך צו יצחק בן שרה<sup>53</sup>.

[עפ"ז איז אויך מובן וואָס ישמעאל'ס תשובה טאָן איז די תורה מרמז בשייכות מיט קבורת אברהם און אין דעם וואָס „הוליד את יצחק לפניו“ דער (עיקר) חטא פון ישמעאל וואָס צוליב דעם האָט אברהם אים געמוזט אַוועקשיקן צוזאַ-מען מיט הגרין, איז דאָס וואָס ער האָט געטענה'ט אַז ער איז דער „בכור“ און „נטל פי שנים“<sup>54</sup>, ער האָט ניט אָנער-קענט דעם אמת, אַז ער איז נאָר דער בן השפחה (ניט קיין יורש) און דער אמת'ער יורש איז יצחק „בן הגבירה“<sup>55</sup>; און ווי שרה האָט געזאָגט „גרש האמה הזאת ואת בנה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק“.

און דערפאַר איז זיין תשובה אָנגע-דייטעט (א) דווקא ביים ענין הקבורה (לאחר פטירתו של אברהם, וואָס דאָס איז דער זמן ווען ס'איז ניכר בפועל, אַז ער האָלט זיך ניט פאַר אַ יורש); און אויך (ב) מיט דעם וואָס ער האָט דאַמאלס מקדים געווען יצחק'ן, ער האָט אָנערקענט דעם אמת און מודה געווען אַז יצחק איז דער יורש (ומחוייב בקבורתו) און ער איז דער בן השפחה]<sup>56</sup>.

לספר שנתקימה הבטחת הקביה לאברהם (לך יו, כ) ,ולישמעאל שמעתוך גוי“ (וראה רמב"ן שם, יח), אבל ההוספה, אשר ילדה הגר המצרית שפחת שרה לאברהם מיותרת, וכפרט שכ"ז כבר ידוע.

(53) להעיר מרשבים עה"פ (כה, יב). רמב"ן ורשבים ר"פ תולדות.

(54) פרש"י וירא כא, יוד. ראה ב"ר פניג, יא. תוספתא סוטה פ"ז ה"ג.

(55) וי"ל שזה גרם והביא שאר הענינים שיצא

לתרבות רעה וכו'. ראה פרש"י שם, ט, יא.

(56) ראה ב"ר פסיג, ג: כאן בן האמה חלק כבוד לבן הגבירה.

גופא (וועגן זיין שליחות) דערציילט די תורה וועגן דעם ריבוי נסים וואָס דער אויבערשטער האָט אים באַוויזן (כ"י זיין דורכפירן די שליחות פון אברהם), ביז אַז פון אריכות הסיפור לערנען חז"ל<sup>48</sup> אַרויס אַז „יפה שיחתן של עבדי בתי אבות מתורתן של בנים כו“ — און נאָך דעם אלעם, האָט אברהם ניט געקענט משדך זיין יצחק'ן מיט בתו של אליעזר, ווייל „בני ברוך ואתה ארור ואין ארור מדבק בכרוך“<sup>49</sup>.

ד.ה. ניט קוקנדיק אויף די אַלע מעלות פון אליעזר'ן — איז ער אָבער בערך צו יצחק'ן ניט בלויז נידעריקער במדריגה, נאָר ער איז לגבי אים ווי „ארור“ אין פאַרגלייך צו „ברוך“.

ו. און ביים סיום הסדרה איז די תורה מוסיף נאָך אַ גרעסערן עילוי אין דעם — אַז די העכערקייט פון אידן איז אפילו לגבי די תולדות פון אברהם, און דאָס איז אין אַן אופן אַז די תולדות האָבן קיין תפיסת מקום ניט:

נאָכדעם ווי די תורה דערציילט אַז „ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה“ און „ותלד לו גוי“ — זאָגט דער פסוק<sup>50</sup> „ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק ולבני הפלגשים גוי נתן אברהם מתנות וישלחם מעל יצחק בנו גוי“<sup>51</sup>; און עדיז בשייכות צו בני ישמעאל אַז כאַטש זיי זיינען „תולדות ישמעאל בן אברהם“, איז אָבער די תורה גלייך מוסיף ומדגיש „אשר ילדה הגר המצרית שפחת שרה“<sup>52</sup>, אַז ישמעאל'ס מציאות (מיט

(48) ב"ר פ"ס, ח. פרש"י פרשתנו כד, מב.

(49) פרש"י פרשתנו כד, לט. מ"ב"ר פני"ט, ט.

(50) פרשתנו כה, ה"ו. וראה כלי יקר שם: כי כך רצתה שרה כו'.

(51) וראה סנהדרין צא, א. אודה עה"פ.

(52) דע"פ פשוטו אימ' לזכאורה מיותר, זה שנאמר „ואלה תולדות ישמעאל“ מובן כפשוטו שבא

באלד אָז די מטרה און סיבה פון זיין מציאות איז (ניט בתור תכלית פאַר זיך, נאָר) „בשביל ישראל“ איז ווען ער פירט ניט אויס זיין תפקיד, פאַרלירט ער בדרך ממילא דעם יסוד פון זיין קיום אין וועלט].

און וויבאלד אָז אין דעם באַשטייט זייער מציאות, האָט דאָס געדאַרפֿט זיין ניכר גלייך כלפי דעם ערשטן אידן — אברהם; און אויך דער ענין איז מודגש אין פרשת חיי שרה אין אַלע דריי ענינים, כדלקמן.

ח. אין דער ערשטער פרשה איז דאָס מודגש אין אברהם'ס רייד „גר ותושב — אם תרצו הריני גר ואם לאו וכו“:

ארץ ישראל איז באַשאַפֿן געוואָרן דורך אַיבערשטן מיט דער כוונה אָז זי זאָל אַפּגעגעבען ווערן צו אידן — דער (פּריערדיקער) „ברצונו נתנה להם“<sup>61</sup> צו אומות העולם איז צוליב<sup>62</sup> דעם „ברצונו נטלה מהם ונתנה לנו“. און דאָס גופא איז באַפּן, אָז יעדער חלק פון ארץ ישראל האָט געהאַט זיין צייט און וועג ווען און ווי עס זאָל אַנקומען צו אידן<sup>62</sup>:

און דאָס איז די כללות'דיקע שייכות פון די ענינים וואָס ריידן זיך אין דער סדרה צום נאָמען פון דער סדרה — „חיי שרה“ — ווייל אין זיי איז מודגש דער אויפטו פון איר עבודה<sup>63</sup> (וואָס דאָס איז איר אמת'ער „חיים“): אַרויס-ברענגען די הבדלה און ניט-ערער צווישן יצחק און ישמעאל, אידן און אַ ניט אידן.

ו. אַ טיפּערע הסברה אין דעם ענין: היות אָז די מציאות פון שמים וארץ וכל צבאיהם (כולל אומות העולם) איז „בשביל ישראל“<sup>64</sup>. די גאַנצע מטרה פון זייער בריאה איז צוליב אידן. ובמילא, אויב זיי פירן ניט דורך אָט די כוונה ומטרה זייערע, איז ניט פאַראַן די סיבה פון זייער מציאות.

[עפ"ו יש להסביר (בדרך אפשר) תוכן וגדר פון די ז' מצות ב"נ<sup>65</sup>: די ז' מצות ב"נ איז ניט אָז ענין ותכלית פאַר זיך (צוליב זיי אַליין), נאָר דאָס אויך איז בשביל ישראל ובשביל התורה — צוליבין קיום התורה והמצות פון אידן — כדי אָז אידן זאָלן קענען מקיים זיין תורה ומצות (ממשך זיין דעם אור אלקי וואָס איז העכער פון וועלט), דאַרף די וועלט זיין „לשבת“ ראוי און מוכשר דערצו, און דאָס ווערט אויפגעטאַן דורך די ז' מצות בני נח, וועלכע שטעלן איין אַ סדר פון ישוב העולם.

און דערפאַר ווען אַ ב"נ איז עובר אויף איינע פון די ז' מצות — אָ אונטערשייד וועלכע מצוה דאָס איז, איז ער מחוייב מיתה<sup>66</sup>, ביטול מציאותו. ווי-

ב. רמב"ם הל' מלכים ספ"ט. רמב"ן עה"ת וישלח לד, יג. וראה לקריש ח"ה ע' 158 הערה 61.

61. פרשי ר"פ בראשית.

62. ראה זח"א פג, א: אי לא אחייהבת ארעא קדישא לבנעו בקדמיתא וישלח בה לא הות ארעה חולקי ועדבי דקביה. וראה בארובה לקריש ח"ה ע' 11 ואילך. ועי' דרך הפשט הטעם שהקביה נתנה מתחלה להם — ראה שיחת מוצשיק פ' בראשית תשל"ט, שלא תהא הארץ שממה ורבו עליך כר' (עיד משפטים כג, כט) עד שיהי' עם ישראל, עיי"ש בארובה.

63. עפ"ו יש להוסיף ביאור במש"כ בצפ"ע (הל' תרומות שבהערה 22). דלאחר כבוש זכו למפרע, דאף דאיי מוחזקת מי"מ מתחילה בעי קנין גמור אח"כ נעשית מוחזקת למפרע.

57. דאף שבפועל נעשו ע"י אברהם, הרי הי זה מצד השפעת שרה עליו, וכמו השילוח דישמעאל שהי' בציווי שרה אלא שבפועל הי' ע"י אברהם.

58. פרשי ר"פ בראשית. וראה ויקר פ"ו, ד.

59. הבא לקמן — ראה לקריש ח"ה ע' 159 ואילך (ועוד). ש"נ.

60. בידי אדם או בידי שמים. ראה סנהדרין נח,

„קיחה קיחה משדה עפרון“<sup>66</sup>. ועוד].  
 אויב אָבער זיי ווילן עס ניט פאַר-  
 קויפן איז „אטלנה מן הדין“:  
 וויבאלד זיי פירן ניט דורך דעם  
 תפקיד ומכוון פון זייער האָבן די מערת  
 המכפלה אין זייער רשות, ווערט בדרך  
 ממילא בטל די מציאות פון זייער צייט-  
 ווייליקע בעל-הבתישקייט אויף דער  
 מערת המכפלה, איז „אטלנה מן הדין“.

[און דאָס אַלץ איז שייך צו „חיי שרה“  
 — בכחה ועבודתה של שרה, ווי דער  
 פסוק איז מקדים „ויקם אברהם מעל פני  
 מחו וידבר אל בני חת לאמר, גר גוי“  
 כדלקמן].

ט. אַזוי איז דאָס וואָס די אומות וכו'  
 זיינען „בשביל ישראל“ אויך מוסבר אין  
 דעם צווייטן ענין — נשואי יצחק (דער  
 ערשטער וואָס איז געבאָרן געוואָרן אַ  
 איד) ורבקה: די אריכות אין דער פרשה  
 וועגן די ניסים וואָס האָבן געטראָפן מיט  
 אליעזרין, וואָס ער האָט וועגן זיי  
 איבערדערציילט צו בתואל ולבן און  
 וואָס דאָס האָט דערפירט אַז אויך זיי  
 אָנערקענען אַז „מה' יצא הדבר“ און  
 מסכים צום שידוך פון יצחק מיט רבקה'ן  
 — „הנה רבקה לפניך קח ולך גוי כאשר  
 דבר ה'“ — דאָס אַלס בריינגט אַרויס אַז  
 דער עיקר ותכלית פון אַלץ וואָס דאָ איז  
 געשען זיינען אברהם און יצחק („בשביל  
 ישראל“)<sup>67</sup>;

און נאָכמער: בשעת בתואל האָט גע-

כללות ארץ ישראל האָט געדאַרפט אַנ-  
 קומען צו אידן ערשט בזמן יהושע  
 (פריער — וואָלט געווען „תרבה עליך  
 חית השדה“<sup>62</sup>) און דורך כיבוש<sup>63</sup>, און  
 די מערת המכפלה — צו אברהם'ען  
 (צוליב קבורת שרה) דורך זיין אָפּקויפן  
 עס פון די בני חת<sup>64</sup>.

און דאָס איז געווען כוונת אברהם  
 ביים זאָגן „אם תרצו הריני גר, ואם לאו  
 כו' אטלנה מן הדין שאמר לי הקב"ה  
 לזרעך אתן את הארץ הזאת“: אויב זיי  
 פירן אויס די כוונה ותכלית צוליב  
 וועלכע דער אויבערשטער האָט די  
 מערת המכפלה געגעבן אין זייער רשות  
 (— בכדי צו פאַרקויפן צו אברהם'ען)  
 איז „הריני גר“, און ער וועט דאָס קויפן  
 ביי זיי [און אַזוי אויך בנוגע דער כוונה  
 ותכלית פון וועלט וואָס איז „בשביל  
 התורה“: די מערת המכפלה האָט זיך  
 געפונען פריער ביי זיי, ביי בני חת און  
 אברהם דאַרף עס אָפּקויפן און עס קומט  
 צו אין תורה<sup>65</sup>: אַ פרשה, אַ לימוד

<sup>62</sup> עקב ז, כב.

<sup>63</sup> וקני קניו וקדמוני עתידים להיות ירושה  
 לעתיד (פרשי לך טו, יט. ביר ספמ"ד). אף שכולם  
 ניתנו לאברהם בידו כברית בין הבתרים.

<sup>64</sup> ועד"ז חלקת השדה אשר קנה יעקב בשכם  
 (וישלח לג, יט. וראה ביר פ' עט, ז): זה אחד משלשה  
 מקומות שאין אומות העולם יכולין להונות את  
 ישראל לומר גוולים זה בידכם ואלו הן מערת  
 המכפלה ובית המקדש וקבורתו של יוסף (כו').

ולהעיר ממחז"ל (פדר"א פכ"ו. מדרש הגדול ויגש  
 מו, לד. מו, יא. רבותינו בעה"ת ויגש מו, כט) דרעה  
 נתן ארץ גושן לשרה, וברד"ק יהושע (יא, טז):  
 ובדרש אומר כו' והיא נבלעת בתוך ערי ישראל.  
 ראה רבותינו בעה"ת שם. רד"ל לפדר"א שם. לקמן  
 ע' 407 ואילך.

<sup>65</sup> להעיר מתורת ההי"מ (הובא ונתבאר באוה"ת  
 ויצא כרך ה תתסס, א). לפי שיעקב אבינו השאיר  
 אחריו אותיות התורה בעדיין לא הוציא אותם מלבן  
 ולואת רף לבן אחר יעקב ליתן לו האותיות  
 שנשארו אצלו וניתוסף פרשה אחת בתורה כאלו  
 האותיות. וראה לקמן ע' 260 ואילך.

66 קדושין בתחלתה.

67 ועד"ז הוא בהכוונה „בשביל התורה“ — כי  
 נוסף ע"ז שעי' שהי' צריך להסכמתם ניתוסף פרשה  
 בתורה (כל הסיפור שאליעזר אמר לפניו), הנה  
 ע"ז נתחדש הענין הכללי (והדרשה) „יפה שיחתו  
 של עבדי אבות לפני המקום מתורתו של בנים שהרי  
 פרשה של אליעזר כפולה בתורה כו'“ (נסמן לעיל  
 הערה 48).

איז „בן האמה“, איז ער אין א מצב פון „ישכון“ — האָט זיין מציאות אָן אַרט; אָבער „משמת אברהם“ — ער רייסט זיך אָפּ פון אברהם'ס — איז „נפל“, ער ווערט אויס מציאות.

יא. און אויך דער ענין — ווי די מציאות פון ניט־אידן איז „בשביל ישראל“ — איז שייך צו עבודת שרה דוקא, וואָס דעריבער איז עס די נקודה עיקרית אין גאנצן פרשת „חיי שרה“:

דער נאָמען אברהם (זאָגט תורה) איז ע"ש „אב המון גוים נתתיך“, וואָס דאָס מיינט, אָן (מצד זיין אויפטאָן אין וועלט — „אב“) האָט ער אַ שייכות 22 אויך, להבדיל, צו „המון גוים“: און מהאי טעמא גופא, מצד זיין השפעה אין וועלט, דערהערט זיך ניט אין די אומות אָז זיי האָבן ניט קיין מציאות לעצמם (און זייער מציאות איז נאָר „בשביל ישראל“):

משא"כ שרה איז מלשון „שררה“ — זי איז „שרה על כל“ 73; און מצד איר ענין דערהערט זיך ביי אומות העולם אָז אידן זיינען שולט אויף זייער מציאות, ובמילא — אָז זיי זיינען „משרתים“ צו שרה יורשי, לישראל.

יב. לכאורה קען מען נאָר אַלץ פּרעגן: אמת טאָקע, אָז אין די ענינים פון דער סדרה דריקן זיך אויס די עבודה און אויפטו פון שרה, וויבאלד אָבער אָז בפועל ריידן זיי וועגן זמן וואָס נאָר איר פטירה, זיינען זיי פאַרט ניט אינגאנצן בהתאם מיט'ן טייטש פון „חיי שרה“ — די קכ"ז שנה וואָס זי האָט גע-

וואָלט מעכב זיין — איז בטל געוואָרן זיין מציאות 68 —

היות אָז די מציאות פון בתואל איז כדי „ובתואל ילד את רבקה“ 69, פון אים זאָל געבאָרן ווערן רבקה און זי זאָל חתונה האָבן מיט יצחק'ן — איז בשעת ער וויל עס אָפהאַלטן ווערט בטל זיין מציאות.

יוד. עד"ז איז עס אויך בנוגע דעם דריטן ענין פון דער פרשה: די תורה איז דאָ מדגיש ניט נאָר אָז ישמעאל איז אַ „בן האמה“ (אָ כן פון „שפחת שרה“) נאָר נאָכמער, אָז זיין מציאות איז תלוי דוקא אין דעם וואָס ער אָנערקענט אָז ער איז אַ „בן האמה“:

אויפן פסוק בסיום הסיפור „על פני כל אחיו נפל“ זאָגן חז"ל 70: „עד שלא מת אברהם ישכון משמת אברהם נפל“, יש לומר אָז דער פירוש הפנימי אין דעם איז:

ישמעאל'ס תשובה [וואָס באַשטייט אין זיין אָנערקענען אָז ער איז אַ „בן האמה“, כנ"ל] איז געקומען דורך אברהם'ס תפלה „לו ישמעאל יחי לפניך“ — „יחי ביראתך“ 71, וואָס דער אויבערשטער האָט אָנגענומען די תפלה, כנ"ל, ווי עס שטייט „ולישמעאל שמעת'ך גו“.

און דאָס מיינט „עד שלא מת אברהם ישכון משמת אברהם נפל“: כל זמן אברהם לעבט ביי ישמעאל'ן (כהנהגתו), כל זמן ישמעאל האָלט זיך ביי תפלת אברהם „לו ישמעאל יחי ביראתך“ ובמילא פילט ער ווי זיין אמת'ע מציאות

68) ביר פּיט, יב. פרשיי כד, נה. ועוד.

69) וירא כב, כג.

70) פרשיי סוף פרשתנו מכיר ספסיב.

71) פרשיי לך שם.

72) ולהעיר משבת קה, א.

73) פרשיי לך יו, טו (מברכות יג, א). וראה

פרשיי נח יא, כט.

שרה קומט לידי גילוי — זיינען זיי — „חיי שרה“, זיי זיינען די שלימות המכוון פון די קכ"ז „שני חיי שרה“.

יג. יעדער ענין אין תורה איז א הוראה — איז דא א הוראה פשוטה וברורה בנוגע ימינו אלה פון התחלת הסדרה וסיומה:

בשעת עס קומען בני ישמעאל מיט א טענה, אז די מערת המכפלה געהערט צו זיי, זייענדיק די קינדער פון אברהם, האט מען אין דער פרשה א קלארן ענטפער: נוסף על זה וואס דער רוב המכריע פון די ערביים וואס געפינען זיך אין די שכניות־דיקע מדינות פון איי (און אין איי: חברון וכו'), שטאמען כמפורסם ניט פון ישמעאל<sup>76</sup>, האט אויך ישמעאל אליין קיין שייכות ניט צו דער מערת המכפלה, ווארום די מערת המכפלה האט אברהם געקויפט צוליב קבורת שרה, און ישמעאל איז דאך כאמור, ניט דער יורש פון אברהם און פון שרה'ן אוודאי ניט און במילא איז פארשטאנדיק אז דאס באלאנגט נאר צו בנה של שרה, יצחק, ולורע יצחק — לא כל יצחק<sup>77</sup> — יעקב דוקא.

נאכמער לערנט מען ארויס פון סיום הסדרה: בשעת עס קומט א צייט ווען ישמעאל ווערט „וילד“ און קומט מיט ווילדע טענות ותביעות, זאלן אידן ניט מורא האבן ח"ו, און נתפעל ווערן דער פון, מ'דארף אים נאר דערמאנען דעם אמת, אז זיין מציאות איז „אשר ילדה הגר המצרית שפחת שרה לאברהם“, און אז ווען ער הייבט זיך אן האלטן פאר א מציאות פאר זיך (ניט אלס א בן פון

לעבט בעלמא דין און געטאן איר עבודה.

איז דער ביאור בזה: די נקודת הענינים פון פ' חיי שרה (הגם אז דאס איז אינעם זמן פון נאך איר פטירה) — דאס האט שרה אויפגעטאן בעבודתה אין די קכ"ז שנות חיותה בעלמא דין (צו פועל זיין אז עלמא דין זאל דעהערן אז זיין מציאות איז „בשביל ישראל“).

ס'איז נאר, אז בעת איר עבודה בפועל איז דער אויפטו בעלעם, און דאס קומט לידי גילוי דווקא לאחר פטירתה.

[בדוגמת ווי דאס איז, כידוע<sup>78</sup> אינעם ענין וואס די נשמות בג"ע זיינען נהנין מזיו השכינה — אז דער „זיו השכינה“ איז „זיו תורתן ועבודתן ממש“ וואס זיי האבן געטאן בעוה"ז: ס'איז נאר וואס דער גילוי דערפון איז שפעטער בג"ע].

און היות אז דער תכלית שלימות העבודה איז, אז דאס וואס די עבודה טוט אויף זאל קומען (ס"ט) אויך בגילוי (לעוה"ב)

— און ווי גערעדט אמאל באריכות<sup>79</sup> בנוגע צום שכר (גילוי) בעוה"ב, אז דאס איז ניט קיין צווייטער זייטיקער ענין, נאר אז די שלימות הכוונה פון קיום המצות בעוה"ז ווערט דורך דעם וואס די המשכה שע"י קיום המצות קומט בגילוי בעוה"ב —

איז דעריבער מובן, אז די ענינים פון דער סדרה אין וועלכע די עבודה פון

74) תניא פליט (נב, ב).

ואף שבתניא שם הוא לענין (1) שכר (2) להנשמה בג"ע — הרי (1) שכר ענינו יותר שלימות בגילוי כו', (2) צדיקא דאתפטר אשתכח כו' יתיר מבחיוהי (ראה חז"ג עא, ב). גם בזה העולם המעשה (אנהיק סי' ד'ד).

76) ראה ראביע תולדות כו, מ (בסופו).

77) נדרים לא, א.

75) לקריש חיה ע' 243 ואילך.

וועט מען אויפהערן לוחץ זיין אויף אידן. וואָרום אויך זיי וועלן דערהערן (ובפרט דורך דעם וואָס מזל"י חזי"ט) אַז דאָס איז זייער טובה, אַז די מערת המכפלה, בתוככי כל ארץ ישראל לגבולותי, זאל זיין לגמרי — אויך בגלוי און נאָך בזמן הגלות, „לעיני בני חת" — ברשות פון אידן.

(משיחות שי"פ חיי שרה תשל"ה, תשל"ו)

(78 מגילה ג, א. ושי"ג)

שפחת שרה), ווערט ער „על פני כל אחיו נפלי".

און אין תורה שבכתב גלויבן דאָך אויך ניט אידן, איז בשעת דאָס וועט זיך אָפלייגן ביי אידן ווי עס באַדאַרף צו זיין, און מען וועט דאָס אויפקלערן אויך ניט-אידן בסגנון המתאים, אָבער מיט אַ לשון ותוכן ברור וגלוי,

ופשיטא ניט אַראַפּפּאַלן באַ זיך, ח"ו, פאַר אומות העולם, עאכוי"כ ניט פאַר די וואָס האַלטן זיך פאַר בני ישמעאל,

## חיי שרה ב

אויך דעם וואָרט „ה״ו וואָס שטייט אויך אין דעם פריערדיקן פסוק: „ואשביעך בה״ו?׃

(ב) צוליב וואָס איז ער מעתיק דעם המשך הכתוב, אשר לקחני מבית אבי׃, וואָס דאָס איז זיכער ניט נוגע צו דער שאלה?

[אײַפּ אַז, בפשטות, איז ער דאָס מעתיק צוליב דעם וואָס ער זאָגט ווייטער בפירושו, אבל כשלקחני מבית אבי ה״ו אלקי השמים ולא כו״ו איז דאָך דאָס גופא ניט פאַרשטאַנדיק, כדלקמן].

(ג) פאַרוואָס דאַרף רש״י מפרט זיין „ולא אמר ואלקי הארץ — אַ זאָך וואָס מען זעט דאָס אַליין? ער האָט גע׳ דאַרפֿט אָנהייבן: ולמעלה אמר כו״ו פון לשון רש״י איז משמע אַז ס׳איז דאָ אַ סברא אַז דאָ האָט געדאַרפֿט שטיין „אלקי הארץ״ און דערײַבער פרעגט ער (בתמי״), ולא אמר ואלקי הארץ, און די תמי״ ווערט שטאַרקער מצד דעם וואָס „ולמעלה אמר״.

מ׳קען ניט זאָגן אַז די סברא פאַרוואָס עס דאַרף דאָ שטיין, ואלקי הארץ איז

א. אויפן פסוק׳ ה׳ אלקי השמים אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי גו״ו וואָס אברהם אבינו האָט געזאָגט צו אליעזר׳, שטעלט זיך רש״י אויף די ווערטער „ה׳ אלקי השמים אשר לקחני מבית אבי״ און איז מפרש׳: „ולא אמר ואלקי הארץ ולמעלה אמר ואשביעך וגו׳ אמר לו עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ שהרגלתיו בפי הבריות אבל כשלקחני מבית אבי ה״ו אלקי השמים ולא אלקי הארץ שלא היו באי עולם מכירים בו ושמו לא ה״ו רגיל בארץ׳׃.

לערנענדיק בפשטות, קומט רש״י באַוואַרענען דעם טעם השינוי אין די פסוקים — וואָס איז דעם פסוק זאָגט ער ניט „ואלקי הארץ, און אין פריערדיקן פסוק זאָגט ער „ואשביעך בה׳ אלקי השמים ואלקי הארץ״ — איז עס רש״י מסביר „אמר לו עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ כו״ו״.

לפ״ז דאַרף מען אָבער פאַרשטיין:

(א) דער שינוי איז דאָך נאָר אין דעם וואָס איז דעם פסוק שטייט נאָר „אלקי השמים״, ולמעלה׳ שטייט אויך „אלקי הארץ״ — טאָ פאַרוואָס איז רש״י מעתיק

(4) כ״ה גם בדפוס ראשון ובכמה כתבי רש״י. ובדפוס שני הדיה של פרשי׳ הוא „אלקי השמים״. אבל נראה שטה״ד וחטר שם. כי אין ריוח והפסק לפני תיבת „אלקי השמים״ כמו בכ״מ בדפוס שני שיש ריוח ונקודה לפני הדיה.

(5) ופשט שאין לומר שמעתיק ה׳ כיון שזוהי רק חיבה אחת (ה) שייכת „לאלקי השמים״, שהרי מצינו כמ״ס פרשי׳ מעתיק רק התיבות שמפרש גם במקום שאינם ענין בפ״ע כ״א באים בהמשך לחיבה אחרת.

(6) בדפוס ראשון ובכמה כתבי רש״י מעתיק רק „אשר לקחני״ וכ״ה כספרי האזינו שם. ובדפוס שני ובכמה כתבי רש״י אחרים ליתא גם זה.

(1) פרשתנו כד, ז.

(2) כללות לשון רש״י זה הוא בכ״ר פני׳, ח. ספרי האזינו לב, י. ילקו״ש כאן רמז קו. אבל בקיצור לשון ובשינויים. וע״פ המבואר לקמן בפנים פירוש מיוחד לרש״י כזה.

(3) כ״ה הגירסא ברוב הדפוסים שלפנינו. אבל בדפוס ראשון ושני וכתבי רש״י ישנם כ״כ שינויים. ונסמנו לקמן אחדים מהם. והקרוב יותר לגירסא שלפנינו הוא בדפוס שני, וידוע שהוא מדויק יותר מדפוס ראשון וכמה כתבי רש״י. וחתום עליו ר״ש אלקבץ (וקנו של בעל „לכה דודי״) שהוגה על ידו. ולהעיר ש״א שזו דפוס ג׳.



לכני משם, וויבאלד דאָ רעדט זיך וועגן פעולת השם דאָ למטה אויף, ולקחת אשה לכני משם, וואָלט דאָ געדארפט שטיין אויך „אלקי הארץ“; דאָקעגן „למעלה אמר ואשבעך וגו'“ — דאָרט רעדט זיך וועגן דעם וואָס אברהם אבינו האָט באַשוואַרן אליעזר<sup>9</sup>, (לא תיקח גו' ואל מולדתי תלך גו') וואָס ער איז געווען „עבדו זמן ביתו“<sup>9</sup>, דער „דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים“<sup>10</sup>, וואָלט דאָר געווען גענוג צו משיב עין אים „בה' אלקי השמים“. ובפועל איז — פאַרקערט: אברהם האָט מוסיף געווען „ואלקי הארץ“ ביי „ואשבעך“ און זאָגט עס ניט אין דעם פסוק וואו דאָס האָט לכאורה יע געדארפט שטיין?

ס'איז אָבער שווער אזוי צו מפרש זיין [נוסף אויף דעם וואָס עס בלייבן נאָך אַלץ שווער די אַנדערע שאלות הניל], דלפּו האָט רש"י געדארפט בריינגען (בתחלת פירושו ו) בעיקר דעם המשך וסיום הכתוב, הוא ישלח מלאכו לפניך ולקחת אשה לכני משם (אָדער עכ"פּ מרמו זיין דאָס מיט „וגו'“, וויבאלד אַז אין דעם באַשטייט דער עיקר השאלה.

ג. אויך דאָרף מען פאַרשטיין כמה פרטים ודייקים אין דעם תירוץ וביאור פון רש"י:

א) אויב כוונת רש"י בפירושו איז, ווי ס'איז משמע בפשטות — אַז מיטן שינוי לשון (פריער „אלקי השמים ואלקי הארץ“ און איצט נאָר „אלקי השמים“) האָט אברהם געמיינט מדגיש זיין דעם אונטערשייד, אַז „עכשוו כו' שהרגלתי וכו' אבל כשלקחני כו'“ — איז ניט מובן פאַרוואָס רש"י איז מוסיף „אמר לו עכשוו וכו'“ און הייבט ניט אָן זיין ביאור

נאָר דערפאַר ווייל דאָס שטייט פריער ביי „ואשבעך“, און „ולא אמר ואלקי הארץ“ קומט ליתר ביאור, ווייל נוסף על הניל דמאי קמ"ל, איז עכ"פּ האָט רש"י געדארפט שרייבן בהיפך הסדר „למעלה אמר ואשבעך בה' אלקי השמים ואלקי הארץ“ און [מצד דעם ווערט די שאלה] דערנאָך „וכאן לא אמר ואלקי הארץ“.

ד) רש"י ווייזט אָן דעם אָרט פונעם שינוי — מיטן וואָרט „(ולמעלה אמר) ואשבעך“<sup>8</sup> און דעם עצם שינוי (אַז למעלה שטייט „ואלקי הארץ“) איז רש"י בלויז מרמו מיטן וואָרט „וגו'“ — איז עס אַ תמי' כפולה: די ווערטער „ואלקי הארץ“, וואָס בנוגע זיי איז די שאלה, איז רש"י אינגאנצן ניט מעתיק; און דוקא דעם וואָרט „ואשבעך“, וואָס איז כלל ניט שייך צו דער שאלה איז ער יאָ מעתיק? — אַ סימן אויף דעם פסוק איז בכלל איבעריק: ווען רש"י זאָגט „למעלה אמר גם ואלקי הארץ“ וואָלט מען געוואוסט וועלכן פסוק ער מיינט, וויבאלד ער שטייט אין דעם זעלבן המשך, אינגאנצן פיר פסוקים פריער?

ב. מען וואָלט לכאורה געקענט מסביר זיין (די לעצטע צוויי שאלות עכ"פּ — ובדוחק), אַז רש"י'ס שאלה דאָ איז בעיקר מצד דעם וואָרט „ואשבעך“ (אליעזרין): אין אונזער פסוק וואו אברהם אבינו זאָגט: „ה' אלקי השמים גו' הוא ישלח מלאכו לפניך ולקחת אשה

(7) אבל זה שרשי לא כ' פירושו על הכתוב למעלה, ואשבעך בה' אלקי השמים גו' (כבב"ר ובל"ש), מובן, כי שם לא יודעים עדיין מהשינוי. משאיכ' כבר שאינו מתחיל בקושיא אלא מפרש הענין.

(8) עדין הוא בדפוס שני אלא שכנראה מעתיק שם גם „ואשבעך“ בה' וגו'. ובדפוס ראשון ובכמה כתי' מעתיק „ואשבעך בה' אלקי השמים ואלקי הארץ“. אבל גם בזה יוקשה למה הוצרך להעתיק גם „ואשבעך גו'“.

(9) פרשתנו כד, ב.

(10) פריש"י לך טו, ב.

אלקי השמים אשר לקחני מבית אבי,  
אָבער אין פסוק איז דאָך די כוונה אין  
אברהם'ס דבור גאָר אַן אַנדערע (צו  
אויסרעכענען די טובות וואָס דער אוי-  
בערשטער האָט געטאָן צו אים „לקחני  
מבית אבי ומארץ מולדתי ואשר דיבר לי  
וגו'“, וואָס דערפאַר וועט ער אויך  
זיכער (וכההדגשה „הוא“) ישלח מלאכו  
גו'“<sup>12</sup> וואָס די כוונה איז ניט נוגע אין  
דער הסברה פון דעם שינוי<sup>13</sup>.

ג) ביים זמן פון „עכשיו“ זאָגט רש"י  
נאָר „שהרגלתינו בפי הבריות“, דאָקעגן  
ביים זמן פון שלילה איז רש"י מוסיף  
„שלא היו באי עולם מכירים בו (ושמו  
לא ה' רגיל בארץ)“<sup>14</sup>, דלכאורה אויך  
ביי עכשיו האָט ער געדאַרפט מוסיף זיין  
דאָס וואָס איז בניגוד צום ערשטן ענין:  
שהכרתיו אצל באי עולם, וכיו"ב<sup>15</sup>.

ד) רש"י באַנוצט דאָ אַ נייעם (בפירו-  
שו) אויסדרוק „באי עולם“ — ומשנה  
פון לשונו גלייך פאַר דעם „הבריות“ —  
ומסיים מיט אַ דריטן לשון „בארץ“!

ה) באַ „בריות“ זאָגט ער „הרגלתינו“  
בא „בארץ“ — „שמו לא ה' רגיל“ —  
בא „באי עולם“ — „מכירים בו“.

ד. וועט מען דאָס אַלץ פאַרשטיין  
בהקדים אַ תמי' כללית אין דעם פרשיי:

„עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ“  
וכיו"ב, [ע"ד ווי ס'איז דער לשון אין  
ספרי און אין מדרש<sup>11</sup> וואו עס שטייט  
ניט „אמר לו“].

פון לשון „אמר לו“ איז מוכח אַז רש"י  
לערנט אַז דער ענין פון „עכשיו הוא  
אלקי השמים ואלקי הארץ כו'“, האָט  
אברהם מסביר געווען צו אליעזר'ן ניט  
בלוין דורך שינוי לשונו, נאָר דורך אַן  
אמירה מפורשת (בדבור) צו אליעזר'ן  
דאָ.

און אזוי איז אויך ניכר פון אריכות  
לשון רש"י: „שהרגלתינו בפי הבריות  
אבל .. שלא היו באי עולם מכירים בו  
ושמו לא ה' רגיל בארץ“ (ובפרט אין אַ  
לשון — מדבר בעדו); אויב אַלץ וואָס  
אברהם האָט געזאָגט איז געווען ניט  
מער ווי דער שינוי בנוגע „ואלקי  
הארץ“, האָט רש"י געדאַרפט נאָר פאַר-  
ענטפערן דעם שינוי — „עכשיו הוא  
אלקי השמים ואלקי הארץ אבל  
כשלקחני מבית אבי ה' אלקי השמים  
ולא אלקי הארץ“ — פון דער אריכות  
והסגנון איז מוכן אַז דאָס האָט אברהם  
געזאָגט מפורש. איז ניט מובן: (א) וואו  
איז מרומז אין פסוק אַז דאָ איז בכלל  
געווען אַן אמירה פון אברהם צו  
אליעזר'ן, (ב) ובפרט — די פרטי  
הדברים אין דער אמירה?

ב) רש"י איז ממשיך „אבל כשלקחני  
מבית אבי ה' אלקי השמים ולא אלקי  
הארץ: למאי נפק'מ אַז דאָס איז געווען  
אין דער צייט ווען „לקחני מבית אבי“?  
הן אמת אַז רש"י באַנוצט זיך מיט'ן לשון  
הכתוב וואָס שטייט ביי דעם — „ה'“

11) ראה מ"מ שנשמנו בהערה 2. אבל להעיר  
שבספרי הוא כסתמא (לא דברי אברהם). ובכ"ר  
ובלי"ש, ע"ד שלא הודיעתי אותו לבריתו כו' (שהוא  
דברי אברהם). אבל גם שם אינו מפורש שזה ה'   
אמירה לאליעזר.

12) אבל ראה רש"י, רד"ק וחזקוני כאן.  
13) וכמו שהוא בספרי ובכ"ר שאינו מדיש הזמן  
שלא ה' אלקי הארץ' והזמן שנחפרסם כ"א — שזה  
הי' ע"י פעולת אברהם.  
14) בדפוס ראשון ובדפוס שני ובכ"ר כתי'  
רש"י ליתא הסיים, ושמו לא ה' רגיל בארץ.  
15) גם צלה"ב: לכאורה הו"ל לרש"י לפרש  
בסדר הפוך — מתחלה מה שאמר על אתר, בכתוב  
זה „ה' אלקי השמים“ דכשלקחני מבית אבי ה' אלקי  
השמים ולא כו', ולאח"ז משי' בכתוב לפניו „אבל  
עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ שהרגלתינו  
בפי הבריות“ דוהו עיקר ההדגשה כאן. וכ"ה בכ'  
כתי' רש"י (היא קלא. היא קעג).

ולאידך, אויב ס'איז בעיקר וויכטיק און חשוב דער אַרט וואו אברהם געפינט זיך איצט, ער וויל ניט אַז יצחק זאל אַוועקגיין (פון השגחת והשפעת אברהם) אפילו אַהין וואו ס'איז געווען מולדתו של אברהם (ווייל די השפעה פון אברהם אויף די וואָס ער איז „בקרבר“ וועגט איבער די מעלה פון „ארצוי“) — איז פאַרוואָס זאל ער ניט נעמען „מבנות הכנעני“ וויבאַלד אַז „אנכי יושב בקרבו“?

מוז מען זאָגן אַז אברהם האָט עפעס געזאָגט אליעזרין וואָס האָט פאַר-ענטפערט די תּמי' — הגם דער ענטפער איז ניט מפורש אין די פסוקים — און דאָס איז כּוונת רש"י בפירושו „ולא אמר ואלקי הארץ ולמעלה אמר ואשביעך וגו'“: (א) דערפון איז מוכח אַז אברהם האָט געגעבן אַן ענטפער אויף דער תּמי', ובמילא (ב) איז מובן אַז דער ענין פון „עכשיו הוא אלקי וכי אבל כשלקחני וכי“ איז נוגע צום תּוכן השליחות פון אליעזר.

ה. והביאור:

רש"י שטעלט זיך אויף די ווערטער „ה' אלקי השמים אשר לקחני מבית אבי“ און איז מדייק אַז וויבאַלד אַז „ברא אלקים את השמים ואת הארץ“ און פונ-דעסטוועגן „ולא אמר ואלקי הארץ“, איז מוכח אַז די ווערטער „אלקי השמים“ זיינען ניט געזאָגט אַלס סתם שבח פון דעם אויבערשטן וויבאַלד מען דער-מאָנט זיין נאָמען<sup>16</sup> (וע"ד „א-ל עליון

וואָס איז בכלל נוגע דאָ, אין דעם המשך הדבור פון אברהם'ן מיט אליעזרין וועגן אַ שידוך פאַר יצחק'ן, דער ענין אַז „עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ“ כּי אבל כשלקחני מבית אבי ה"י אלקי השמים ולא אלקי הארץ“?

איז דער ביאור בזה: בשעת אברהם האָט באַשוואָרן אליעזרין „אשר לא תיקח אשה לבני מבנות הכנעני אשר אנכי יושב בקרבו כי אל ארצו ואל מולדתי תלך גו'“, איז פאַרשטאַנדיק, אַז אברהם וויל ניט פאַר יצחק'ן אשה מבנות הכנעני, כאָטש אפילו אַז „אנכי יושב בקרבו“ — זיי זיינען נאָענט צו אברהם און אונטער זיין השפעה, פונדעסט-וועגן וויל אברהם דוקא פון „(ארצו) (ו)מולדתי“. ובפשטות הטעם — צוליב דער מעלה וואָס זייענדיק פון משפחת אברהם זיינען זיי מצד עצמם בעסער, איידעלער, און נאָענטער צו די תּכונות פון אברהם<sup>16</sup>.

האָט אליעזר דערויף געפרעגט: „אולי לא תאבה האשה ללכת אחריי .. ההשב אשיב את בנך אל הארץ אשר יצאת משם“: וויבאַלד אַז דאָס איז דאָך אַז אַרט וואָס „יצאת משם“, אברהם קומט פון דאָרט'ן, האָט דאָרט געלעבט, וואָלט מתאים געווען אַז „אשיב את בנך“ אַהין. און בשעת אברהם האָט אים געענט-פערט: „השמר לך פן תשיב את בני שמה“ האָט געמוזט ביי אליעזרין ווערן אַ תּמי' גדולה — ממנ"פ: אויב דער אַרט וואָס „יצאת משם“, וואָס איז ארצו ומולדתו פון אברהם האָט אין זיך אַזאַ מעלה אַז דוקא פון דאָרטן ולקחת אשה לבני — פאַרוואָס זאל ער יצחק'ן ניט אומקערן אַהין<sup>17</sup>?

(16) וראה כלי יקר כאן. לקרש חי' ע' 256.

(17) דאין לומר דטעמו של אברהם שלא רצה שיצחק יצא לחו"ל בכלל הוא מפני שהוא עולה

תמימה, כי הרי פשיטא שיצחק ידע שהוא עולה תמימה, ובכ"ז ה"י דעתו לרדת מצרימה (תולדות כו, ב ובפרש"י) והחזק לציווי (והודעה) אז שאל תרד מצרימה ג"י גור בארץ הזאת" — מובן שעד אז לא ה"י עדיין איטור זה. וראה בארוכה לקמן ע' 200 אילך.

(18) ולכן מעתיק גם תיבת „ה' (ומכיון שמי"ש

וואס אברהם וויל ניט נעמען פון די „בנות הכנעני אשר אנכי יושב בקרב” — וואָרום הגם אז „עכשיו” איז דער אויבערשטער דאָ (במקומו של אברהם) אויך „אלקי הארץ” דורכדעם וואָס אברהם האָט דאָ מפרסם געווען אלקותו ית' בעולם, האָט דאָס אָבער נאָך ניט משפיע געווען אויף די בנות המקום ביז צו זיין ראוי אַלס שידוך פאַר יצחק, ווייל דאָס איז נאָר אין אַן אופן „שהרגל” תיו בפי הבריות — בלויז אַן ענין פון רגילות „בפי הבריות”, אָבער ניט קיין שינוי אין הנהגה און אין מעשה.

„אבל כשלקחני מבית אבי הי אלקי השמים ולא אלקי הארץ שלא היו באי עולם מכירים בו ושמו לא הי רגיל בארץ”: לאידך גיסא האָט אָבער קיין אָרט ניט צו ברענגען יצחק איןעם ארץ פון „בית אבי”, ווייל די השפעה פון אברהם, דער „ויקרא שם בשם הוי אֵל עולם”<sup>21</sup>, ביז צום ווערן אויך „אלקי הארץ” (לכהפּ אין אַן אופן פון „הרגלתי בפי”), איז ערשט געווען שפעטער נאָכדעם ווי „לקחני מבית אבי”; „אבל כשלקחני מבית אבי וכו' לא הי רגיל בארץ” — ובמילא איז דער אָרט פון „בית אבי” געווען (און געבליבן) אין אַן אופן וואו ס'איז געווען נאָר „אלקי השמים ולא אלקי הארץ”<sup>22</sup>, זיי האָבן ניט מכיר געווען דעם אוי־בערשטן, און „שמו לא הי רגיל בארץ”.

(21) וירא כא, לג. וכפּרשיי שם. ולהעיר מפרשיי לך יב, ה. וראה לקמן הערה 31.

(22) ועיפּ כ"ז מובן החילוק והשינוי דפרשיי מהספרי וביר ויליש: בהגיל מפרש רק החידוש שעשה אברהם ד, החליכו על השמים ועל הארץ (ספרי שם), הודעתי אותו לבריותי (ביר שם), ולא עסוק בפי דברי אברהם בהכתובים שלפנינו, ולכן נאמר בסתמא „עד שלא בא אברהם אבינו לעולם כר לא הי הקביה מלך כו'” (ספרי שם), „עד שלא הודעתי אותו לבריותי כו'” (ביר שם).

קונה שמים וארץ” וואָס שטייט פריער<sup>19</sup>) — וואָרום דעמאָלט האָט ער געדאַרפט זאָגן דעם שבח בשלימותו, זאָגן אויך „ואלקי הארץ”:

„ולמעלה אמר ואשביעך וגו'”: אויך למעלה, וואו עס שטייט „אלקי השמים ואלקי הארץ”, וויבאַלד דאָס איז געזאָגט ביי „ואשביעך”, וואָס ביים דערמאָנען דעם שם הי אינמיטן באַ אַ שבועה איז ניט מתאים צו מפסיק זיין מיט סתם דברי שבח<sup>20</sup> (און דעריבער איז רש"י מעתיק „ואשביעך”, ווייל דערפון איז דער הכרח אז „וגו'” [אלקי השמים ואלקי הארץ] איז ניט סתם אַ שבח).

נאָר מ'מוז אָננעמען, אז סיי „אלקי השמים” דאָ און סיי „אלקי השמים ואלקי הארץ” — „למעלה” זיינען נוגע צום תוכן דברי אברהם צו אליעזר, דערמיט האָט ער מסביר געווען די תמי הנל; ממנפּ וכו' (דערפאַר מוז רש"י זאָגן „אמר לו” — ס'איז ניט סתם אַ לימוד וביאור השינוי, נאָר אַן ענין וואָס אברהם האָט געזאָגט און מסביר געווען צו אליעזר).

און היות, אז ער האָט משנה געווען בלשונו — פריער „אלקי השמים ואלקי הארץ” און איצט נאָר „אלקי השמים” — איז מובן אז אין דעם שינוי איז מרומז די הסברה פון אברהם צו אליעזר:

„אמר לו עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ שהרגלתי בפי הבריות”, וואָס דערמיט פאַלט אַפּ די תמי פאַר־

אלקי השמים אייז בשביל לשבחו הרי הי מפסיק שאמר רק ה. וכיכ במשכיל לדוד כאו).

(19) לך יד, יט.

(20) לא מסתבר שנאמרו בשביל להוסיף חומר בהשבעה — דמכיון שהשביע את עבדו זקן ביתו וכו' (ואשביעך) לא הי צריך לזה (בניל סיב), ובירא (כא, כג): השבעה לי באלקים — ותו לא. ועדיז בכ"מ.

ה) אברהם האט מרגיל געווען ניט נאָר „שמו“, נאָר אויך הרגלתי, עס אַליין — אַלס „אלקי הארץ“ — באַ יעדער אכילה וכו' (1) האָט ער זיי געזאָגט אַז „משלו אכלתם“ (2) אמר להם ברכו (בפ').

ו) האָט הנפש אשר עשו בחרו זאָגט רש"י אַז ער האָט זיי מגייר געווען <sup>26</sup> האָבן זיי אויך מכיר געווען בו, אָבער בנוגע „בריות“ איז געווען נאָר „הרגלתי בפ'“, אָבער ניט מכירים.

ז. דער ביאור בפנימיות הענינים:

לכאורה דאַרף מען פאַרשטיין: דאָס וואָס אברהם האָט אויפגעטאָן „עכשיו“ איז דאָך געווען, אַז דער אויבערשטער איז אויך „אלקי הארץ“, וואָרום „אלקי השמים“ איז ער דאָך אַלעמאַל געווען — היינט פאַרוואָס איז עס רש"י כּופל ומאריך: „עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ כּו אבל כשלקחני מבית אבי הי' אלקי השמים ולא אלקי הארץ“, און ער זאָגט ניט בקיצור: „עכשיו הוא גם אלקי הארץ אבל כשלקחני מבית אבי לא הי' אלקי הארץ“? <sup>27</sup>

איז די הסברה אין דעם <sup>28</sup>: בשעת אברהם איז געווען בחו"ל אין חר, איז זיין מדרגה געווען אין אַז אופן פון העלם פון דער בחי' החכמה, און דערי-בער איז זיין נאָמען דעמולט געווען

(26) לך יב, ה ובפרש"י.

(27) להעיר מהגיוסא באי מכת"י רש"י, לא הי' אלא אלקי השמים ולא אלקי הארץ ובכ"י מכת"י רש"י (דלעיל הערה 15), אבל עתה הוא אלקי הארץ.

(28) בהבא לקמן — ראה תרא לך יא, א ואילך. מאמרי אדה"י — הנחות הר"פ ע' ה ואילך. תריח לך פג, ד ואילך. ז, א. אזהרת לך תתועה, א ואילך (בביאור השאלה למה לא נאמר בתורה מעלת אברהם שהי' מאכיל אורחיו עד שבא לא"י). וראה בפרטיות בספר הערכים חב"ד ח"א ערך אברהם. ושי"נ.

ואיז. דערביי איז רש"י משנה די תוארים וכו' כּנ"ל — דאָ זעט מען ווידער אַמאַל אויף וויפּיל יעדער וואָרט בפרש"י איז בתכלית הדיקן.

ובהקדם עכ"פּ בקיצור, ועל הסדר: אז הוחל לקרוא בשם ה' <sup>23</sup> — איז רש"י מפרש אַז מ'האָט געמאַכט חולין פון שם ה', מ'האָט מיט עס גערופן אדם און עציבים.

ויקרא שם בשם ה' א"ל עולם <sup>24</sup> — איז רש"י מפרש אַז אברהם האָט דאַמאַלס אויפגעטאָן אַז מ'זאָל וויסן, אַז ניט משלי אכלתם נאָר משל מי שאמר והי' העולם די וועלט געהערט צו „אלוקה העולם“. — עי"פ כּהנ"ל איז מובן — אַז

(א) פון ימי אנוש — האָט מען אַלץ געוואוסט פון שם הקב"ה נאָר מ'האָט עס געמאַכט חולין, וואָס דאָס באַווייזט אַז לא הי' מכירים בו (בהקב"ה).

(ב) פאַר אברהם'ס „ויקרא' האָט מען גערעכנט אַז „משלי אכלתם“ און עדיז באַ יעדער זאָך וענין — איז פאַר-שטאַנדיק אַז שמו לא הי' רגיל, וואָרום אַלץ איז געווען אַדער שלו, אַדער של חברו וכו'.

(ג) במילא איז מכירים אַז ער איז „אלקי השמים“, אָבער „באי העולם“ (איידער אברהם'ס „ויקרא' — דער ריידן צו זיי) — לא הי' מכירים בו <sup>25</sup>, זיי האָבן געמיינט אַז „משלי אכלתם“ און

(ד) „בארץ“ איז ניט רגיל רעדן וועגן „שמים“ איז דערפאַר אויך שמו ניט געווען רגיל (כאָטש מ'האָט מכיר געווען שמו, אלקי השמים).

(23) בראשית ד, כו.

(24) וירא כא, לב.

(25) ובפרט עי"פ פרש"י (וירא יח, יט) מקרבן

אצלו (ויותר מזה) וידעו (ויותר מזה) ומכירו.

מדריגתו געווען בבחי' העלם המוחין, האט דאס ניט גע'פועלט אין וועלט, אז עס זאל זיין „אלקי הארץ“.

און דאס איז אויך דער טעם וואס אברהם האט געזאגט „אבל כשלקחני מבית אבי הי' אלקי השמים (ולא אלקי הארץ)“, ווארום אויך ב„בית אבי“ האט אברהם גע'פועלט דורך זיין עבודה אין דעם ענין פון „אלקי השמים“, עס זאל נמשך ווערן תוס' אורות איז אצילות; נאָר דעמולט איז געווען וואָס „ולא אלקי הארץ“, אז עס איז ניט נמשך געוואָרן אין וועלט.

ה. לויט דעם וועט מען פאַרשטיין וואָס ער האָט געזאָגט „עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ“ — וואָרום אויך אינעם ענין פון „אלקי השמים“ איז געווען אַ חידוש אין „עכשיו“ לגבי פריער:

דאָס וואָס אברהם האָט עכשיו גע'פועלט אז עס זאל זיין אויך „אלקי הארץ“, אז די המשכות דלמעלה אין אצילות זאלן נמשך ווערן אויך בבי"ע<sup>32</sup>, איז געווען מצד דעם וואָס עס איז נמשך און נתגלה געוואָרן דער העלם החכ' וואָס איז העכער פון אצילות. די תוס' אורות וואָס אברהם האָט פריער ממשיך געווען אין אצילות זיינען געווען אויף ויפל ס'איז אויסגעשטעלט לכתחילה אין השתלשלות, בשעת אָבער דער אוי-בערשטער האָט אים געזאָגט (וואָס דאָס איז אויך — נתינת כח אויף דעם) „לך מארצך וממולדתך גוי“ און ער איז אַרויס פון חרן אין איי' דעמולט איז נתגלה געוואָרן דער אב רם, דורך דעם וואָס אין עס איז נמשך געוואָרן פון העלם שלמעלה מזה, עס איז געוואָרן דער קישור וחיבור פון מאציל מיט

„אברם“ — אב רם, לשון רוממות והעלם; און דאָס איז אויך דער ענין פון „חרץ וואָס איז בגימטריא „גרון“, וואָס גרון איז מפיסק די המשכה פון שכל צו מדות.

עד'ז איז אויך געווען אין דער המשכה וואָס איז נמשך געוואָרן דורך זיין עבודה, אז ער האָט ממשיך געווען תוספות אורות למעלה באצילות, די המשכה איז אָבער ניט אַראָפגעקומען אין בי"ע און אין עוה"ז.

ערשט נאָכדעם ווי דער אויבער-שטער האָט אים געזאָגט „לך לך מארצך וממולדתך גוי אל הארץ“ און ער איז געקומען אין ארץ ישראל, איז דעמולט געווען די ירידה און המשכה פון העלם המוחין אין מדות, ביז אין מלכות בחי' ארץ<sup>29</sup>; און דעמולט זיינען אויך די תוספות אורות, וואָס אברהם האָט ממשיך געווען אין אצילות, אַראָפֿ-געקומען אויך למטה בבי"ע און עוה"ז.

וואָס עפי"ז איז מובן דער טעם וואָס נאָר „עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ“<sup>30</sup>, אָבער „כשלקחני מבית אבי הי' אלקי השמים ולא אלקי הארץ“ — הגם אז אויך ב„בית אבי“ איז חרן האָט אברהם געטאָן אין מפרסם זיין אלקות אין וועלט<sup>31</sup>, ווייל היות אז דעמולט איז

(29) תרא שם יא, ב. ועוד. וראה תודיה אמר ברכות ב, מ. ר'יש שם (סכ"ג). רבעה"ת כאן (ועוד) דאלקי אברהם הוי כמו מלכות דהמליכו כו.

(30) להעיר מאוה"ת כאן עה"פ (תשצ, א ואילך) השייכות דאלקי הארץ לנשואי יצחק ורובקה ועבודת אברהם.

(31) ויתירה מזה נאמר. את הנפש אשר עשו בחרן — אברהם מגייר כו" (לך יב, ה ובפרש"י). אבל להעיר מתרי"ב, ריש ע"א, כי אחרי שנקרא אברהם בה"א שעיין המשיך התגלות בבחי' מל' . . הי' יכול להעלות ניצוצות כו' וכמ"ש ואת הנפש אשר עשו כו" (ומשמ"ט תיבת בחרן). וראה לקריש

געטאָן ביי מ'ת<sup>33</sup> [איז הגם אַז עבודת אברהם ביציאתו פון חרן לאי איז געווען די הכנה צום חיבור עליונים ותחתונים במ'ת<sup>34</sup>], האָט די עבודה פון אברהם ניט גע'פועל'ט אַ שינוי און אַז עלי אין מהות פון עניני העולם און די בריות שבהם<sup>35</sup>, אַז עס זאָל זיין אלקי הארץ אין אַז אופן פון הכרה, נאָר ניט מער ווי „הרגלתי כפי הבריות“.

(משיחת ש"פ חיי שרה תשל"ב)

נאצלים, און עיי עבודת אברהם איז נמשך געוואָרן תוס' אורות באצילות מער ווי עס איז אויסגעשטעלט ע"פ סדר ההשתלשלות.

קומט אויס, אַז אויך דער ענין פון „אלקי השמים“, וואָס אברהם האָט גע'פועל'ט „עכשיו“, איז געווען אין אַ העכערן אופן ווי „כשלקחני מבית אבי“; ואדרבה, מצד דעם עילוי והוספה וואָס עס איז געוואָרן אין „אלקי השמים“, אין דער המשכה ויחוד אין אצילות, האָט זיך דורכדעם אויפגעטאָן דער ענין פון „אלקי הארץ“, אַז דער העלם פון אצילות זאָל נמשך ונתגלה ווערן אויך בכי"ע, ביז למטה.

ט. אעפיי"כ, וויבאלד דאָס איז גע'ווען קודם ביטול הגזירה וואָס דאָמאָלט „התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים“, וואָס האָט זיך אויפ'—

33) שמירר פי"ב, ג. ושינ.

34) ראה אוה"ת לך תרפז, ב. וראה תרא שם יא, ג. תריח פז, ב. ובכ"מ.

35) וראה לקרש שבהערה 31, גם ביחס האבות עצמם שאצל יעקב דוקא הי' עבודתו ברור עניני עולם לקדושה, משאי"כ אברהם.

## חיי שרה ג

„ויביאה יצחק האהלה“ איז דער ענין אפגעשלאסען, און „שרה אמר“ איז נאך אן ענין — „והרי היא שרה אמר“.

לויט דעם הסבר איז אבער ניט פארשטאנדיק:

(א) פארוואס איז רשׁי וואָס יע־ דער וואָרט זיינער איז אויסגערעכנט) מעתיק פון פסוק אויך דעם וואָרט „אמר“: דער דיוק און הכרח איז דאָך פאָרבונדן מיט דעם וואָס נאָכן „ה“ אהלה“ קומט „שרה“ — און וויבאלד דאָס וואָרט „אמר“ איז ניט נוגע צום דיוק האָט ער עס ניט געדארפט מעתיק זיין?

(ב) פארוואָס טייטשט רשׁי אָן „והי שרה אמר“ מיינט „שכל זמן כר“ — אָן ס׳זיינען געווען דערביי נסים, און באַנונגט זיך ניט מיט זאָגן אָן אירע מעשים זיינען געווען ווי „שרה אמר“?

(ג) אָננעמענדיק, אָן רשׁי האָט אַ הכרח אָן דערביי איז געווען אַ נס — ס׳איז אָבער ניט מוכרח אין פּשׁט־מ וואָס פאָר אַ נס איז געווען, ועאכריכ אָן ס׳איז ניט מוכרח אָן עס זיינען געווען מער ווי איין נס, און נאָכמער אָן עס זיינען געווען די אַלע דריי פּרטים: [און ווי מ׳זעט אין תּיב״ע<sup>10</sup>

א. „ויביאה יצחק האהלה שרה אמו וגו׳“ — איז רשׁי מעתיק פון דעם פסוק די ווערטער „האהלה שרה אמר“ און איז מפרש: „ויביאה האהלה והרי היא שרה אמו כלומר ונעשית דוגמת שרה אמו<sup>2</sup> שכל זמן ששרה קיימת הי נר דלוק<sup>3</sup> מעשׁ לעשׁ וברכה מצוי בעיסה<sup>4</sup> וענן קשור על האהל, ומשמתה פסקו וכשבאת רבקה חזרו“.

מפרשים<sup>5</sup> טייטשן, אָן רשׁי איז מדייק זיין פירוש פונעם וואָרט „הא־ הלה“ וואָס שטייט פאָר „שרה אמר“: אייב דער פּשׁט וואָלט געווען ווי ס׳זעט אויס איז פּשׁטות אָן „שרה אמר“ איז דער אָפּטייטש פון „האהלה“ (אין אהל פון שרה אמו), האָט געדארפט שטיין „אהלה שרה אמר“ אָדער „לאהלה שרה אמר“; עס קען אָבער ניט שטיין „האהלה“ (מיט אַ היאַ הידיעה) וואָס באַדייט אָן ס׳איז שוין ידוע וועמענס אהל דאָס איז<sup>6</sup>. דערפון נעמט רשׁי דעם פירוש אָן מיט

(1) פרשתנו כד, טז.

(2) ברשׁי כתי וּבדפּוס ראשון ושני דרשׁי — בסדר הפוך: „ויביאה האהלה ונעשית דוגמת שרה אמו כלומר והרי היא (כשרה) אמר“.

(3) בדפּוסים שבהערה 2 מוסיף (לאחרי נר דלוק) „באהל“. וראה לקמן הערה 8, 9. ובדפּוס ראשון: נר דולק. וראה לקמן סוף הערה 32.

(4) בדפּוס שני: כפת ובעיסה.

(5) ראים, גויא, שׁח, משכיל לדוד, דקדוקי רשׁי ועוד.

(6) ראה גם זח״א קלג, א.

(7) כי כל תיבה שצריכה למ׳ד בתחלתה הטיל לה היא בסופה (רשׁי לך יד, י).

(8) ראה גם אבי עזר לראביע כאן. וברמב״ן חסר הנסמך כר׳.

(\*) בדפּוס שני: הביאה.

(9) וכמ׳ש כתיא. וחזא והא תקנין עובדהא כר׳. ולהעיר שגם כתיא מפרשים (נתינה לגר) שדיוקו הוא מהיא הידיעה וחסרון הנסמך.

(10) עהיפ (אלא שמפרש הענין ד. נר דלוק) באורא — ראה לקמן הערה 29. וכיז בזהר שם (ושם נ, א). ובפס׳ עהיפ — רק בנוגע להענו. וראה שליה פרשתנו (רפד, א בהגהה) הטעם שבוהר נזכר רק נר דלוק. וברמב״ן כאן רק הייתה ברכה מצוי בעיסה“.



מדרש „ענו קשור על פתח האהל .. ברכה .. ונר דלוק וכו'“<sup>14</sup>.

ובאמת איז מלכתחילה שווער צו זאגן אָז רשײ מיניט דערמיט בלויז אַראָפּברענגען אַ דרשת חז"ל: ס'האָט זיך גערעט פיל מאָל אין הסברת הט-עם, פאַרוואָס רשײ דערמאָנט ניט בדרך כלל דעם מקור פון די פירו-שים וואָס האָבן אַ יסוד אין מדרשי חז"ל, ווייל אויך די פירושים זיינען געבויט און גענומען פון פשוטו של מקרא (איז זייער „מקור“ דער פשט הכתוב)<sup>15</sup>; און אין פאַל ווען אזא פירוש פון מדרשי חז"ל איז ניט אינ-גאַנצן לפי פש"מ און רשײ בריינגט אים נאָר דערפאַר וואָס דער פשוטער פשט איז ניט „גלאַטיק“ וכדומה<sup>16</sup> — דעמאָלט באַוואַרענט עס טאָקע רשײ און איז מקדים: „רבתינו דרשו“ וכיו"ב<sup>17</sup>.

איז ניט מובן: ממנ"פ, אויב די אַלע דריי זאָכען זיינען מוכרח אין פש"מ דאַרף רשײ ניט צוגעבן די ווערטער „בבראשית רבה“; און אויב ס'איז ניט מוכרח אין פש"מ און ער בריינגט דאָס נאָר אַלס מדרש חז"ל וואָס איז נוגע אין פש"מ, האָט רשײ גע-

הגם ער איז ווייטער פון דרך הפשט ווי פרש"י אָז ער בריינגט נאָר דעם פרט פון נר דלוק].

ב. מיוואַלט געקענט זאָגן, אָז די דריי פרטים וואָס רשײ ברענגט בפ"י רושו זיינען טאָקע ניט מוכרח לויט פשוטו של מקרא, נאָר ער בריינגט דעם דרש פון מדרש רבה אין שייכות צום פשט הכתוב, און דערפאַר צייכנט רשײ אָן דעם מקור<sup>11</sup> ביים סיום פון זיין פירוש: „בראשית רבה“<sup>12</sup>;

[וואָרום פון די כתבי יד פון פירוש רשײ<sup>13</sup> איז קענטיק אָז דעם ציון „בראשית רבה“ דאָ איז דאָס רש"ס לשון — ניט אַ הוספה פון די מע-תיקים, ווי ביי אַ סאך אַנדערע מראי מקומות אין זיין פירוש]

אַבער לבד זאת, וואָס אָננעמענדיק אפילו אָז די דריי געבראַכטע ענינים זיינען גענומען און מיוסד נאָר אויף דער דרשה פון בראשית רבה, איז ניט פאַרשטאַנדיק; אויב אזוי (א) פאַרוואָס איז רשײ משמיט דעם פערטן פרט וואָס ווערט געבראַכט אין מדרש — דלתות פתוחות לרוחה — וואָס אויך דערמיט איז רבקה געווען „דוגמת שרה אמר“<sup>14</sup>; (ב) פאַרוואָס שטעלט רשײ די דריי פרטים אין אַ געענ-דערטן (און נאָכמער — אַ) פאַר-קערטן סדר ווי זיי ווערן גערעכנט אין

14. (14) בכמה כ"י (הובא בב"ר הוצאת תיאודור כ"ר) א"י. נר דלוקי לפני, ברכה מטלת בעיסה.  
15. וכדברי רש"י עצמו בכ"מ — בראשית ג, ח. ועד"ז שם, כד. ועוד.

16. וכדפירש"י שם (ג, ח). ולאגדה המיישבת דברי המקרא כ"ר. וראה בהנמנו לעיל ע' 27 הערה 2.

17. ולפעמים מציין המקור — לשלול מרדל אחר ומפני שנוגע לפירושו. היינו כאשר הדרשה נמצאת בכ"מ כדודל בשניונים ורש"י מציין למקום א' לומר שכונתו להדרשה כמריש במקום ההוא דוקא — וראה לקריש ח"ה ע' 171 בבואר פירש"י וישלח (לו, ג), לקריש ח"ג ע' 101 ואילך. ובכ"מ.

11. אע"פ שברוב המכריע דפירושיו אינו מציין המקור. וכמו בפסוק שלאחריו דקטורה זו הגר שהוא ג"כ בב"ר כאן.

12. פ"ס, סז.

13. וכ"ה בדפוס ראשון ושני דרש"י.

14. במדרש שם מוסיף עוד ומסיים, קוצה חלתה בטהרה וקוצה עיסתה בטהרה. אבל עינו בפ"ע הוא — ראה יפית ופי' מהר"ז (וכ"ה בגריא לכוזש האורה לפירש"י); וחושב כאן ד' דברים (ולא כב"ד משה' שם).

דארפט מקדים זיין און אונטער-  
שטרייכן: „רבותינו דרשו שכל זמן  
שרה קיימת כו“.

ג. איז דער ביאור אין דעם:

די שוועריקייט וואָס רש"י באַוואַרנט  
איז אין די אַלע דריי ווערטער  
„האהלה שרה אמו“, וואָס ער איז מע-  
תיק, ווייל אויבנאויף זיינען זיי  
איבעריג: די תורה איז דאָ אויסן צו  
דערציילן אַז ווען רבקה איז אַנ-  
געקומען מיט אליעזר'ן און אליעזר  
האָט באַלד, נאָך זייענדיק אין דרויסן,  
דערציילט יצחק'ן וועגן אַלץ וואָס מיט  
אים האָט פאַסירט האָט יצחק דערנאָך  
אַריינגעבראַכט רבקה'ן און זי גענומען  
פאַר אַ פרוי — האָט דאָך דער פּסוק  
בלויז געדאַרפט זאָגן: „ויביאה יצחק  
(אליו י"ז) ויקח את רבקה ותהי לו  
לאשה“. וואָס גיבן צו די ווערטער  
„האהלה שרה אמו“ ?

ושנודמנה לו רבקה בתפלתו" —  
וואָס דאָס אַלץ האָט אליעזר אַנגענו-  
מען אַלס אַ באַווייז אַז „אותה הוכחת  
לעבדך ליצחק“<sup>20</sup>, אַז רבקה איז מיט  
אירע מעלות פאַסיק צו זיין יצחק'ס  
פרוי; פונדעסטוועגן איז יצחק נאָך ניט  
געווען אינגאַנצן זיכער אַז זי איז  
טאַקע בדומה צו זיין משפּחה, צו זיין  
מוטער שרה אין צדקות וכר' (וואָס צו-  
ליב דעם האָט אברהם געשיקט אלי-  
עזר'ן „אל ארצי ואל מולדתי וגו“<sup>21</sup>),  
ביז עס איז געווען „ויביאה גו' האה-  
לה שרה אמו“<sup>22</sup>.

און וויבאַלד אַז ביים „ויביאה יצחק  
האהלה וגו“ איז געקומען יצחק'ס  
החלטה, מוז מען זאָגן, אַז ער האָט  
געזען גרעסערע נסים און וואונדער  
(פון די פריערדיקע), וועלכע האָבן  
אַרויסגעבראַכט די פּולע התדמות צו

אוי דערפון פאַרשטאַנדיק אַז „האה-  
לה שרה אמו“ איז מוסיף עפעס וואָס  
איז נוגע צום אויספיר: „ויקח את  
רבקה ותהי לו לאשה“ — דערמיט  
זאָגט תורה דעם טעם און סיבה וואָס  
האָט באַוואויגן יצחק'ן צו נעמען רב-  
קה'ן, ביז דעם איז עס ביי אים ניט  
געווען קיין דבר מוחלט.

ד.ה. הגם אליעזר האָט דערציילט  
יצחק'ן וועגן דעם וואונדערליכן ניו-  
סימ'דיקן אופן ווי אַזוי עס איז אַלץ  
געשען, גענוי לויט די סימנים וואָס  
ער האָט זיך געשטעלט — „גלה לו  
נסים שנעשו לו שקפצה לו הארץ

(19) פרש"י כד, טו.

(20) פרשתנו כד, יד. וראה פרש"י.

(21) פרשתנו כד, ד. וראה פרש"י שם, יד. שם,  
כא (ד"ה משתאה: דאף, שראה דברו קרוב  
להצליח — כי נתקיימו סימניו כו, מ"מ). אינו  
יודע אם ממשפחת אברהם היא אם לאו.

(22) וכן משמע קצת מביר שם, שלאחר  
שמבאר הענינים שהיו אצל שרה וחזרו כשבת  
רבקה, מסיים: „וכיון שראה אותה שהיא עושה  
כמעשה אמו... מיד ויביאה יצחק האהלה.  
ובפשטות, הכונה שם היא גם להמשך הכתוב  
„ויקח את רבקה ותהי לו לאשה“. וכ"ה דעת ר"י  
(ע"פ — ראה לקמן הערה 33, ש"ל שאין בזה  
מחלוקת) בפד"רא (פ"טז) שלאחר שהביאה האהלה  
החליט ליקח אותה לאשה (אלא ששם הוא מטעם  
אחר). וראה אלשיך ומלבי"ם כאן.

(\*) ומה משמע, שד' דברים אלו גרמו שישא  
את רבקה ולא (רק) מה שזוקה חזתה בטהרה כו  
(ראה לעיל הערה 14). והל' „עושה כמעשה אמו“,  
י"ל ע"ד פירוש הגו"א ברש"י בפסוק שלפניו (כד,  
10).

(17) ע"ד יצא כט, כג. או שג"ז מיתר, כיון  
שמיים, ותהי לו.

(18) להעיר מקושיית האלשיך כאן: ולא הוליל  
אלא ויקח את רבקה.

פארשטייט מען אז אויך דאָ איז די דגשה „האהלה“ (ה"א הידיעה) — אַנצודייטן אויפן זעלבן נס פון „ענן קשור על האלה“, וואָס האָט דערמיט אויסגעצייכנט דעם אהל פון אַנדערע.

„שרה“: א נס אין א זאך וואָס האָט א באַזונדער שייכות צו שרה — וועלכע מען פארשטייט דערפון וואָס מען האָט שוין פריער געלערנט (אין פ' וירא). בשעת די מלאכים זיינען גע- קומען ווי „אורחים“ צו אברהם'ן האָט ער זיך אַליין פאַרנומען מיט צוגרייטן און דערלאַנגען די מאכלים פאַר זיי; דערציילט אָבער די תורה וועגן איין אויסנאַם: „וימחר אברהם האהלה אל שרה ויאמר מהרי וגו' סלת לושי ועשי עוגות“<sup>25</sup>. ד.ה. ניט קוקנדיק אויף אברהם אבינו'ס גרויסע השתדלות צו מקיים זיין די מצות הכנסת אורחים, ביז אַז ער אַליין (כאָטש ער האָט געליטן גרויס צער אין יענעם טאַג) איז „געלאָפן“ און געבראַכט פאַר זיי אַ בן בקר<sup>26</sup>, האָט ער אָבער דאָס קנעטן און צוגרייטן די עיסה<sup>27</sup> אינגאַנצן איבערגעלאָזט פאַר שרה'ן — ווייל דאָס געהערט דוקא צו איר.

ובמילא, וויבאַלד אין אונזער פסוק איז אַנגעדייט, אַז ס'איז געשען א נס מיוחד אין עפעס וואָס האָט צו טאָן מיט שרה במיוחד, איז מוזן אַז דאָס איז געווען בשייכות מיט דער עיסה: „ברכה מצוי' בעיסה“.

„אמרו“: אויך אַ בן חמש למקרא ווייס און באַמערקט (כאָטש ער האָט וועגן

משפחת אברהם און צו שרה בפרט<sup>23</sup>. און דאָס, לערנט רש"י איז טאָקע מרומז אין די ווערטער „האהלה שרה אמר“ — ער האָט געזען א נס אין פאַרבינדונג מיט „האהלה“, א נס אין צוזאַמענהאַנג מיט „שרה“ און א נס אין שייכות מיט „אמר“.

ד. און אויספירלעך לויטן סדר:

„האהלה“ (מיט אַ ה"א הידיעה): א נס וואָס איז פאַרבונדן מיט דעם אהל, ד.ה. וואָס טיילט אויס דעם אהל פון אַלע אַנדערע אוהלים — אַז עס ווערט אַנגערופען „האהלה“ מיט אַ ה"א הידיעה — דעם באַקאַנטן באַרימטן אהל — און דאָס פירט צום פאַרשטיין אַז דאָס מיינט „ענן קשור על האלה“.

וואָרום מ'האָט שוין ענלעך צו דעם געלערנט ביים פסוק<sup>24</sup>, וירא את המקום מרחוק אַז דאָס וואָס אַ געווי- סער מקום איז אויסגעטיילט (אין הייליקייט) ביז ער ווערט אַנגערופן „המקום“ (מיט אַ ה"א הידיעה) איז דאָס געווען דורך דעם וואָס „ענן קשור על ההר“.

23) ועפ"י מובן (נוסף על המבואר לקמן בפנים ס"ד) מה שלא הביא רש"י הא ד. דלתות פתוחות לירחתי שבמדרש, כי איז חידוש שנתודע אודותו רק כשהביאה האהלה, שהרי ידע ע"ד גמ"ח שלה לפני מהנהגתה עם אליעזר (כד, יח ואל"ך. וראה פרשי' כד, יד).

ואפי' את"ל (בדוחק) שהי בזה חידוש על ההנהגה עם אליעזר בזה שהי (דלתות פתוחות) לרוחה, הרי לא הי בזה נס שזה דוקא ישפיע ויחליט שיצחק יקח את רבקה ולא הנסים כר שסיפר לו אליעזר.

24) וירא כב, ד ובפרשי'.

25) ית, ו.

26) שם, ז. וראה רמב"ן שם. ולהעיר, שבנוגע ל"בן הבקר" שני, ויתן אל הגע'י פירשי' (זה ישמעאל) לחנון במצות. משא"כ בכ, האהלה אל שרה ויאמר מהרי גו' — לא פרשי' כלום.

27) אף שלוש אפה מצות בעצמו (וירא יט, ג).

י' דהרי זה שהי דלתות פתוחות לרוחה אינו חידוש (עיקרי) שרבקה גמ"ח, שהרי גם לפני זה היתה גמ"ח במה שיש לה ולזאת נישואי' שאז הי לה בית — היו דלתות פתוחות לרוחה (ראה כבוש האורה כאו).

די שאלה באוואָרנט רש"י דערמיט וואָס ער איז מוסיף: „בראשית רבה“ — אין דרך הפשט איז טאקע אַ ספק ווי לאַנג די ליכט האָבן געברענט, אָבער אזוי שטייט אין בראשית רבה אַז די ליכט האָבן געברענט מערב שבת לערב שבת<sup>30</sup>.

ה. לפי ווערט אָבער נאָך מער ניט פאַרשטאַנדיק דער סדר אין פרש"י: „נר דלוק מערש לעיש וברכה מצוי בעיסה וענו קשור על האהל“, וואָס ניט בלויז איז עס בהיפך פון זייער סדר אין מדרש, נאָר אויך פאַרקערט פונעם סדר ווי זיי זיינען מרומז אין פסוק ווי פריער דערקלערט („אהה-לה“ — ענו קשור, „שרה“ — ברכה מצוי בעיסה, „אמו“ — נר דלוק וכו') —

[מען קען ניט זאָגן אַז דער סדר אין רש"י איז בהתאם מיטן סדר ווי די דריי זאכן האָבן פאַסירט ביי רבקה'ן, וואָרום אָנגעמענדיק אפילו אַז זי איז געקומען ערב שבת פאַרנאכט און צום אַלעם ערשטן האָט זי געצונדן ליכט, איז אָבער פשוט אַז דער נס פון „נר דלוק מעיש לעיש“ האָט געקענט געזען ווערן נאָך דעם זען פון ענו קשור כו']

האָט דאָך רש"י געדאַרפט אָנהייבן (לויטן סדר ווי אין פסוק און אין מדרש) מיט „ענו קשור על האהל“ — דער ערשטער נס וואָס האָט פאַסירט ביים רבקה'ס אַרײַנקומען אין אהל, און דערנאָך „ברכה מצוי בעיסה“ — אַ נס וואָס האָט זיך אָנגעזען באַלד אין

דעם נאָך ניט געלערנט) אַז צינדן ליכט ערב שבת איז אַן אויס-נאַמלעכער ענין וואָס געהערט צו (פרייען בכלל און בפרט צו) „אמו“.

איז בעת ער לערנט וועגן אַ נס וואָס איז פאַרבונדן מיט אמו פאַר-שטייט אויך דער בן חמש למקרא די שייכות מיט הדלקת נר שבת, זע-ענדיק ווי די מוטער טוט עס יעדן ערב שבת.

[און הגם אַז הדלקת נרות איז שייך ניט נאָר צו „אמו“, נאָר אויך צו אַזעלכע וואָס זיינען פאַר דער חתונה (ווי דערקלערט ווייטער), איז עס אָבער ניט אומעטום און ניט אַלעמאַל ווי די הדלקת נרות פון „אמו“ — וואָרום עס קען זיין אַז דער בן חמש האָט ניט קיין שוועסטער אָדער זיין שוועסטער איז גאָר קליין].

עפ"ז איז פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י בריינגט ניט אַראָפּ דעם פערטן ענין מיט וועלכן רבקה איז געווען ענליך צו שרה'ן — ווי מ'געפינט עס אין מדרש — וויבאַלד אַז אין פשטות גע-פינט זיך אין פסוק אַז אַנדייט בלויז אויף די דריי זאכן.

עס בלייבט נאָך די שאלה: פון וואָ-נען איז געדרונגען אַז די ליכט האָבן געברענט אזוי לאַנג — מערב שבת לערב שבת? אפילו ווען זיי וואַלטן געברענט אַגאַנצען מעת לעת<sup>28</sup> וכ-יו"ב<sup>29</sup> איז עס אויך אַ נס גדול!

28) ראה במדרש אגדה עה"פ: וכשהיה נר הדלקת נרות בעיש היו הנרות דולקות עד מוצאי שבת. כ"י א' גם בכ"ר (בהוצאה הג'ל) — עד מוציש. וראה עדין ב"ר פ"א, ב: פעם אחת כ"ר. 29) ראה (דלוגמא) ת"י, ומן יד נהרת בוצינא טפפת בזמן דמיתת שרה.

30) בכ"ר פ"ס, טז (וכ"ה בילקיש) עה"פ: מלילי שבת ועד לילי שבת. אבל הכוונה היא מעיש לעיש. וכן מפורש בכ"ר מהר"ז שם. הטעם לשינוי הלי ברש"י — ראה הערה 32.

נאכדעם קומט דער נס פון „ברכה מצוי“ בעיסה, וואס איז אויך פאָר- בונדן מיט אירע פעולות, אָבער שוין ניט אין צוזאַמענהאַנג מיט אַ מצוה;

און ערשט דערנאָך אַ נס אין אַ זאָך וואָס איז שוין אויסער פון אירע פעולות — „ענן קשור על האהל“ — ניט אין אַ מצוה און אויך ניט אין אַ פעולה וואָס זי האָט געטאַן.

ו. פון די ענינים מופלאים פון דעם פרשי:

וויבאַלד אַז „ויקח את רבקה וגו“ איז געווען ערשט נאָכדעם ווי ער האָט ביי איר געזען „נר דלוק מעיש לעישי“ ווי גערעדט פריער, זעט מען דערפון אַז די הנהגה פון רבקה'ן איז געווען צו צינדן נרות שבת קודש אויך פאַר דער חתונה.<sup>33</sup>

דלוק). ולאידך, בדפוס ראשון דפרשי: נר דלוק. ואכ"מ.

33) בתו"ה שנאמר (כתובות ז, ב) כ' דאיכא למימר דהכי, ויברכו את רבקה גו" מדבר בכרכת אירוסין, אבל הרי מסיים: ונראה דאסמכתא בעלמא היא כר ולא איירי פשטי דקרא בכרכת אירוסין. וכן מפורש במס' כלה רבתי פ"א. ועי' הכלל, לא לאפשי במחלוקת (נסמן בדרכי שלום (נדפס בש"ה כרך י' בסופו) כללי השי"ס סרני'') מסתבר דגם התיק בפדריא (שבעה ע"ה 22), וכחון שהוא עומד ומברך את הכלה בחופתה כך עמדו וברכו את רבקה, ס"ל דאסמכתא בעלמא הוא (וראה רידל שם). ובפרט דדעת ר"י שם מפורש דהנשואין ה"י רק שכנתא ליצחק. ואין לומר דר"י פליג בה אתק, דאיכ' הוליל דעתו אחרי, וכחון כו"י.

וגם את"ל שהיתה ארוסה (מדרש אגדה ע"ה פ' ויקח האיש נום זה) (פסוק כב). פס"ז ע"ה כ' ויזא העבד (פסוק ג). תוס' (בהדר זקנים) (ע"ה פ' ויקח העבד עשרה גמלים (פסוק יד)). אבל ברוב מדרשי רידל ומפרשי התורה לא משמע כן) הרי לא חל על ארוסה חיוב הדילקת הנר (של שואה) יותר מוז שאינה ארוסה, דהו לטעם דהנשים מזהרות בו יותר, מפני שמצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית' (שו"ע אדה"ז א"ח סרס"ג ס"ה

איר התעסקות מיט דער „עיסה“, און ערשט דערנאָך דער נס פון „נר דלוק מעיש לעישי“, וואָס מען האָט געזען בשלימותו ערשט ביים צווייטן עריש.<sup>31</sup>

איז דער ביאור אין דעם:

וויבאַלד אַז דער ענין פון „האהלה שרה אמו“ האָט געבראַכט דעם „ויקח את רבקה גו“ לאשה, ווייל דורך דעם האָט זיך אַרויסגעוויזן אַז זי איז גלייך צו שרה אמו, איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז לכל לראש ובעיקר איז דאָ נוגע דער פאַרגלייך אינעם פרט פון צדקות וכי' —

און דערפאַר ברענגט רש"י צום ערשטן דעם נס פון „נר דלוק מעיש לעישי“, ד.ה. אַ נס אין אַ מצוה וואָס זי האָט געטאַן, וואָס דערביי ווערט אַרויסגעבראַכט איר מעלה, איר צדקות אין קיום המצוה.<sup>32</sup>

31) ועפ"ז יומתק הסדר שבמדרש.

32) עפ"ז יש להסביר שינוי לי רש"י מ' המדרש (ראה הערה 30 — אף שבדוחק י"ל שכך הייתה גירסתו במדרש): כפרשי עיקר הענין בזה שה"י נר דלוק שפעל על יצחק — הוא הנס בקיום המצוה שלה כפננים, ולכן מדגיש „מעיש כר"י זמן שמדלקת הנרות. משאיכ' במדרש עיקר ההדגשה בענין זה הוא הנס שבוה, והנס הותחל מלי"י שבת (ועד כר"י), היינו אחרי הזמן שאמשר שיהי' דולק ע"פ הטבע, וי"ל שזהו גם ההפרש בל' פרשי, נר דלוק' ובמדרש „נר דלוק'. אבל להעיר שבילקוט הובא (דברי המדרש): נר דלוק, (ובכמה כ"י (בחוצאה הנ"ל) גם בכ"י — נר

י) והסיים ועד לילי שבת' — ה"ז עד ולא עד בכלל, ולהעיר מהמשך המשניות (אבות פ"ה מ"ב): עשרה דורות מאדם עד נח (דשניהם בכלל) כו' מנח ועד אברהם (דרק אחד מהם בכלל — וראה מפרשים במשנה — מחדיו תווי"ט. ועוד). וראה לעיל ע' 70 ואילך.

ובכמה כ"י (בחוצאה הנ"ל). לילי שבת'. (וכ"ה בילקוט שלפנינו).

די פרוי בענטשט ניט קיין ליכט בעיש  
(מאיזה טעם שיהי) דארף דאס טאן  
דער מאן. דארף מען דאך אָננעמען,  
אז פון זינט שרה איז נפטר געוואָרן  
האָט אברהם (ויצחק) געצונדן ליכט<sup>38</sup>  
יעדער ערב שבת<sup>39</sup>.

און פונדעסטוועגן האָט זיך רבקה  
ניט באַנגנט מיטן ליכט-צינדן פון  
אברהם אבינו (וואָס ער איז געווען אַ  
גדול און מחוייב במצות דשייכות און);  
נאָר זי האָט אַליין געצונדן ליכט,  
כאָטש זי איז דעמאָלט געווען אַ קטנה  
בת ג' שנים.

(38) ואין לומר שאברהם (ויצחק) הדליק באהל  
אחר לא בהאהל שהדליקה רבקה י. דלפיז אינו  
מתאים ה' וכשמתה פסקו שפירש"י, הרי לא  
הודלק הנר מלכתחילה. וראה לקמן הערה 48.

(39) ויצע אם לאחר שרבקה התחילה להדליק  
פסק אברהם (ויצחק) להדליק, כי הדלקתה של  
רבקה (גם לאחר גישואי — ראה לקמן הערה 41)  
היו רק ענין דחינוך, ואינו פוטר את אברהם  
(ויצחק). וראה (— הלהכה — ובמצות דרבנן  
כנדוד) שו"ע אריח סי' תרפ"ט סיב ובמ"א  
(ומחה"ש) שם סקיד. מ"א (ומחה"ש) סי' תרעו  
סקיח. או שבקיום המצות דאבות (לפני מית) אין  
נפקים בזה. ואכ"מ.

(\*) ברד"ק פ"י. כן ה"י מנהג בימים ההם להיות  
אהל לייש בפ"ע ולאשה בפני עצמה ומביא הכ'  
(ויצא ל, טו) אלי תבוא, ומ"ש שם (לא, לג) ויבא  
באהל יעקב ובאהל לאה. ומשמע מדבריו שאברהם  
ויצחק לא היו בהאהל של שרה כל הזמן עד  
שבאה רבקה (וכ"מ בזה שם קלג, ב. וברמב"ן  
ע"ה"9).

אבל לפי פרש"י (שם ל, טו) פ"י. אלי תבוא  
הוא לפי. גלי. (של רחל) היתה שכיבת לילה כו'.  
ובאהל יעקב פרש"י. הוא אהל רחל כו' (ולא  
כמו שפ"י הרד"ק דלעיל וכן בדראב"ע וברמב"ן  
שם). וראה גם פרש"י וישלח לה, כב.  
ולפיז לכאן מוכח דעת רש"י שלא ה"י להאיש  
אהל מיוחד כ"א שרה אהל א' לשניהם. ומה  
שפרש"י (לך יב, ח) אהל אשתו כו' י"ל שזהו  
כפרש"י (פרשתנו כד, כח). הנשים .. בית לישב  
בו למלאכתו כו'.

נאכמער: לויט דעת רש"י<sup>40</sup> איז דאך  
רבקה בשעת דער חתונה געווען דריי  
יאָר אַלט, אין דעם עלטער ווען ט'איז  
נאָך ניטאָ דער חיוב פון מצות, און  
פונדעסטוועגן האָט זי שוין דעמאָלט  
מקיים געווען די מצוה פון הדלקת  
נרות<sup>41</sup>.

ייתרה מזו — דאָס איז געווען אַן  
ענין (וסימן) עיקרי אויף צו מברר זיין  
אַז הרי היא שרה אמו, און צו מחליט  
זיין אויף „ויקח ג' לו לאשה". און  
בפרט אַז דאָ איז דאָך ניט געווען דער  
פאַל וואָס אַן איר ליכט צינדן וואָלט  
קיין שבת-ליכט גישט געברענגט אין  
שטוב, וואָרום אברהם אבינו האָט דאָך  
מקיים געווען כל התורה כולה, אויך  
די מצות דרבנן (ווי רש"י ברענגט עס  
אַראָפּ<sup>42</sup>); און דער דין<sup>43</sup> איז, אַז אויב

מרמב"ם ה' שבת פ"ה ה"ג. ובשו"ע שם) הרי  
זה שייך רק בנשואה ולא בארוסה, וגם להטעם  
שהיא ככתה נרו כו' .. שתתקן מה שקלקלה'  
(שו"ע אדה"ז שם. טור שם בשם מדרש —  
תנחומא ר"פ נח) הרי זה רק בנשואה שיש לה  
בעל, כחה שככתה נרו של עולם (בעלגה).

(34) תולדות כה, כ (וראה גם פרש"י לנ"ז —  
ירא כב, כ) וכיה בסדר עולם פ"א (ראה תד"ה  
וכן (יבמות סא, ב); ואי אפשר להגי' בס"ע). סוף  
מ"ס סופרים. פס"ז פרשתנו כד, מד. מדרש שכל  
טוב פסוק יד. ועוד. וראה הערה הבאה והערה 41.  
(35) כל הגיל מוכח גם במדרש וילקוט, דגם  
ישא את רבקה, הא דנר ה"י דלוק, ואשר זה גרם שיצחק  
ישא את רבקה, ככהערה 22 (ולהעיר מההמשך  
במדרש שם: למדתך תורה .. ה"י משיאן תחלה  
ואח"כ .. בתחלה ויבאה יצחק האהלה כו')  
וכמפורש בלבוש כאן דהג' דברים שבמדרש, נר  
דלוק (וברכה מצוי וענו קשור) ה"י קודם נשואי.  
וגם א"י בביר' לפניז (פ"ס, י"ב), מכאן שאין  
משיאין את היתומה כו' (שידן) היתומה כאן קאי  
על קטנה דוקא. ובלקוט מפורש, שאין משיאין  
את הקטנה.

(36) תולדות כו, ה.

(37) שו"ע אדה"ז אריח סי' רס"ג סיה, ס"ט  
ו"א.

ליכט אלס „מצווה ועושה“ (אזא וואס איז מחוייב דערין על פי דין).

און הגם אז רבקה איז דאן, בא אירע דריי יאָר, געווען אַ סך מער בת-דעת ווי דאָס איז אַ מיידל סתם אין דעם עלטער 41 — ווי מען זעט עס קלאָר פון די פּאַסירונגען מיט אליעזרין, וואָס האָט מדייק געווען אין אירע מעשים [און דערפאַר טאַקע האָט זיך געפּאָדערט איר דעת, איר צו-שטימונג צום שידוך, און ביז, ווי רש"י זאָגט פּריער 44, אַז מ'לערנט דערפון אַרויס אַז „אין משיאין את האשה (סתם, אַ גדולה“ אלא מדעתה] — וויבאַלד אָבער זי איז נאָך פּאַרט געווען ניט מער ווי דריי יאָר אַלט (אַ סך צייט פּאַר בת מצווה), האָט זי דאָך (ע"פּ דין תורה 45) געהאַט נאָך דעם דין פון אַ קטנה 46.

ז. נאָך אַז ענין נפלא זעט מען אין דעם:

ווי געזאָגט, האָט דאָך געוויס אב-רהם אָבינו אַליין געצונדן ליכט יע-

דערפון האָט מען אַ קלאָרע הוראה (בהתאם צו דעם וואָס מ'האַט שוין פיל מאַל גערעדט 40) אַז ניט נאָר בנות מצווה פּאַר דער חתונה דאַרפן בענטשן נרות שבת, נאָר אַז אויך קליינע מיידלעך אָנהויבנדיק פון דריי יאָר אַלט (וואָס זיינען נאָך ניט מחוייב במצות) 41, אויב זיי זיינען שוין שייך צו פּאַרשטיין די באַדייטונג פון הדל-קת נר שבת, דאַרף מען זיי מחנך זיין 42 אין דער מצווה פון הדלקת נש"ק — אויך דאָן ווען אין הויז איז דאָ די מוטער (אָדער אַנדערע) וואָס צינדט

40) ראה בארוכה שיחות חודש תשרי תשל"ה. לקושי ח"א ע' 281 ואילך. לקושי ח"ז ע' 146-7 ועוד.

41) וגם לפ"מ בחזקוני בהכתוב עשרה גמלים (כד, י) „להרכיב עליהן עשרה אנשים לברך ברכת ארוסין ונשואין... — הרי: א) אין זה שיר כלל לביורו דעתו בענין חיוב ההדלקה אם הוא רק אחר הנשואין. ואדרבה, זה גופא שלא הביא רא"י דרבקה היתה כבר לאחר הנשואין כשנאמרה האהלה מזה שהדליקה נרות — מוכיח דס"ל שמדליקות גם קודם הנשואין. (ב) ועוד ועיקר: מכיון שרבקה היתה בת ג' שנים (וכמפורש גם בחזקוני פסוק סד 42) — אין נפק"מ אם היתה קודם הנשואין או לאחר, כי אין הנשואין פועלים ומשנים בנוגע לחיוב במצות. ופשוט.

42) והרי האב מצווה מדי"ס לחנך גם בתו (שריע אדה"א ארוח ח"א ס"מג ס"ב. וראה מ"א ומח"ש שם סוסק"א. וראה חוספתא עירובין (פ"ב ה"ח): „לא נמנעו .. מלשלח עירובין .. ובין בנותיהן הקטנים כדי לחנכן במצות“.

43) אבל להעיר דלקמן (כה, א) הביא דברי המדרש (הובא לעיל הערה 35) „למדה תורה דרך ארץ .. שלא ישא אשה עד שישאו הם ולכן כתיב ויקח את רבקה ותהי לו לאשה כו'“ דמשמע שלא ה"י הנשואין קודם שנאמרה ליצחא. 44) אבל בפ' תולדות (כה, כ) כתב דרבקה היתה בת י"ד שנים כשנשא, וכדעת הספרי הובא גם בתורה וכן (יבמות סא, ב) ובדעת זקנים תולדות שם. וראה בר"ד בפדרי"א פט"ז 291.

43) ראה פט"ז שבהערה 34.

44) כד, נז.

45) ובפרט דהרי משנה מ' המדרש וכו' (שהובא לעיל סוף הערה 35).

45) אבל ראה פרשי' תולדות כה, כו.

46) כי מסתבר לומר שזה שהי' לה דין גדולה, הי' רק לגבי ענינים טבעיים ולגבי דיני בינ, דלהיות שהאבות הי' להם דין פ"ב (ראה לקושי ח"ה ע' 143 ואילך. וש"נ), ושיעור דכ"ו י"ג למצוות הוא (לכמה דיעות) מהשיעורין הדלמי, הרי בבי"ב לא שייך שיעור זה, ושיעורו הוא כשנעשה גדול בשכל — ראה בכ"ז בארוכה לקושי חלק יוד ע' 70 ואילך. לקמן ע' 291). משא"כ הדברים שעשו (לא מצד דיני בינ, כ"א) מפני שקיימו את התורה, היינו חיובים של „בני" — הרי השיעור גדלות שבוה הוא כמ"ש בישראל ואין לומר שיהי' כמו שהוא בכ"ז, דהרי"ז תרתי דסתרי. וק"ל.

דאָס ניט, וואָרום — וויבאַלד אַז  
 „מעשה אַבות“ איז אַ „סימן“ און אַ  
 נתינת כח ל„בנים“<sup>49</sup> — האָט יעדערע,  
 וואָס איז בת שרה רבקה וכו' דעם כח  
 אַז די מצוה ליכטיקייט פון איר שבת-  
 ליכט זאָל פועל זיין אויף דער גאַנ-  
 צער וואָך.

ה. נאָך אַז ענין נפלא — דוקא  
 בהדלקת נרות פון קטנות: בשעת חזיל  
 זיינען מפליא דעם ענין פון הכל פון  
 לימוד התורה אַז אויף דעם האַלט זיך  
 די וועלט<sup>50</sup> — זאָגן זיי גלייך דער-  
 ביי אַז דאָס איז הכל שאין בו חטא,  
 פון תינוקות של בית רבן דוקא,

דערפון איז פאַרשטאַנדיק בנוגע  
 דער מעלה פון דער הדלקה ועשיית  
 היד שאין בו חטא דוקא.

עפ"ז איז אָבער צ"ע: די אויבענ-  
 דערמאַנטע מעלה איז דאָך ביי אַלע  
 מצות וענינים וואָס קטנים וקטנות  
 טוען מצד חינוך — ולא אשתמיט  
 בספרים מבאר זיין בזה?!

ט. דער טעם וואָס דוקא די נרות  
 פון שרה און רבקה (און אזוי אויך די  
 נרות פון אַלע זייערע טעכטער —  
 אַלע אידישע פרויען און מיידלאַך —  
 אין אַלע צייטן) האָט געברענגט מע"ש  
 לע"ש און ניט די נרות פון אברהם  
 (און בני ישראל בכלל), איז פאַר-  
 שטאַנדיק פון דעם מרזל<sup>50</sup> אַז דער

דער ע"ש [און די תורה איז מעיד אַז  
 ער איז געווען „בא בימים וה' ברך את  
 אברהם בכל“<sup>51</sup>, וואָס דאָס מיינט דאָך  
 זיכער אויך (אַדער — וכל שכן) אין  
 רוחניות], און פונדעסטוועגן איז אין  
 זיין (ווי אין יצחק'ס) הדלקה ניט  
 געווען דער ענין נפלא פון „נר דלוק  
 מע"ש לע"ש“<sup>52</sup> — ווי דאָס איז געווען  
 ביים ליכט-צינדן פון שרה און דער-  
 נאָך ביי רבקה ווען זי האָט אָנגעהויבן  
 צינדן ליכט צו דריי יאָר.

און דאָ זעט מען דעם געוואַלדיקן  
 כח וואָס ליגט אין דער מצוה פון  
 הדלקת הנרות אפ"י פון גאָר קליינע  
 דריי-יאָריקע אידישע מיידעלעך, וואָס  
 יעדע אידישע טאָכטער ווערט אַנ-  
 גערופן: בת שרה רבקה רחל ולא, אַז  
 דורך אירער הדלקת הנר ווערט  
 באַלויכטן דאָס גאַנצע הויז במשך פון  
 אַ גאַנצער וואָך, ביז דעם קומענדיקן  
 ע"ש.

דער אונטערשייד איז אין דעם, וואָס  
 די נרות וואָס שרה און רבקה האָבן  
 געצונדן האָט זייער ליכטיקייט גע-  
 פועלט און באַלויכטן אָפּטונערהייט די  
 גשמיות פון שטוב, וויבאַלד דער גש-  
 מיותדיקער נר האָט (בדרך נס) גע-  
 ברענט מע"ש לע"ש :

אָבער בפנימיות הענינים איז דאָס  
 אזוי ביי יעדערער וואָס בענטשט  
 ליכט. הגם אַז בעיני בשר זעט מען

(47) פרשתנו כד, א.

(48) ואין לומר שגם הנרות שהדליק אברהם  
 היו דולקים מע"ש לע"ש אלא שהדליק באהל אחר  
 משא"כ באהל שרה שלאחר שמתה לא היו נרות  
 דולקים, דלפי"ז אין מתאים (ובפרט להגירסא  
 שבדפוס ראשון ושני (הובא לעיל הפערה 3) נר  
 דלוק באהל) הלי „ומשמתה פסקו“, דמשמעו  
 שפסקו הנסים, שלא היו דולקים מע"ש לע"ש כו',  
 והרי לפי הנ"ל לא הדליקו נרות שם כ"ל.

(49) ראה רמב"ן לך יב, ו. וראה ב"ר פ"מ, ו.  
 ועוד.

ובפרט ע"פ מרזל שקיום המצות לאחר מ"ת  
 הוא במדרי' נעלית יותר מקיום המצות של  
 האבות, ודוקא לאחר מ"ת המצות פועלות  
 בגשמיות העולם (ראה שהש"ר פ"א, ג (א). וראה  
 לקריש ח"ה ע' 79 וע' 88. וש"נ).

(49) שבת קיט, ב.

(50) יבמות סג, א.



דער גאנצער צייט, אז אין משך פון אלע וואכן-טעג זעט מען אז דאס איז א שטוב וואס בת שרה ורבקה האט אין איר אָנגעצונדן אַ נר שבת.

יוד. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פארשטיין דעם סדר פון די דריי זאכען אין פירש"י — בפנימיות הענינים:

מפרשים<sup>54</sup> זאָגן אז די דריי ענינים וואָס רש"י ברענגט, „נר דלוק מע"ש לע"ש ברכה מצוי בעיסה וענן קשור על האהל", זיינען קעגן די דריי מצות וואָס זיינען אָנגעזאָגט געווערן (במיוחד) צו אידישע טעכטער: חלה, נדה (טהרת המשפחה) און הדלקת הנר. דורך אָפהיטן די מצוה פון הדלקת הנר איז „נר דלוק מע"ש לע"ש", די זהירות אין מצות חלה פועל'ט עס זאל זיין „ברכה מצוי בעיסה", און דורך דער זהירות אין מצות נדה איז מען זוכה צו „ענן קשור על האהל" — טהרה ברענגט דעם „ענן" השכינה.<sup>55</sup>

און בהתאם צום סדר הזמן פון די דריי מצות האָט רש"י אויסגעשטעלט דעם סדר פון דריי זאכן (וואָס זיינען אָפהענגיק פון די דריי מצות): באַלד ווי די מיידעלע קומט צום גיל החינוך הויבט זי אָן אָפהיטן די מצוה פון הדלקת הנר („נר דלוק מע"ש לע"ש"); שפעטער, ווען זי ווערט עלטער און זי

ענין פון דעם מאָן באַשטייט אין דעם וואָס ער איז „מביא חטין", נאָר אין ברענגען זיי אין שטוב אַרײַן; און די אַרבעט, פון דער פרוי, פון „עזר כנגדו" איז צו פאַרוואַנדלען די חטים אין אַ מאכל הראוי לאדם.

ד.ה. דער אויבערשטער האָט איינ-געשטעלט די טבע פון וועלט אין אַן אופן, אַז „איש דרכו לכבוש"<sup>51</sup> — צו דעראַבערן זאכן פון דער דרויסן-דיקער וועלט און זיי אַרײַנברענגען אין זײַן הויז; דאָקעגן די פרוי איז, אַדרבה, „כל כבודה בת מלך פנימה"<sup>52</sup> — און דעריבער אַלס די עקרת הבית איז איר אויפגאַבע פנימה — אינע-ווייניק, אין הויז, צו מתקן זיין און איבערמאַכן אַט די אַרײַנגעבראַכטע זאכן זיי זאָלן זיין ראוי לאדם, ביז צו ראוי, כביכול לאדם העליון.

און דעריבער, בשעת אברהם האָט געבענטשט ליכט, וויבאַלד ס'איז ניט זיין תפקיד צו פאַרנעמען זיך מיט צרכי הבית, האָט דאָס ניט געדאַרפט ווירקן ברײַנגען אַ נס צו באַלייכטן די הויז אין גשמיות'דיקן זין מער ווי ע"פ טבע — ניט דאָס איז זײַן עבודה.

דוקא שרה ורבקה, און נאָך זיי אַלע בנות שרה ורבקה כו' אַלע אי-דישע טעכטער, וואָס דער אויבער-שטער האָט זיי געגעבן דעם תפקיד און די שליחות צו עוסק זיין אין די צרכי הבית<sup>53</sup>, און אויפצוטאָן אויך אין די גשמיות'דיקע ענינים פון שטוב, האָבן זיי די שליחות און דעם כח צו באַווירקן און באַלייכטן מיט זייערע נרות די גאַנצע שטוב און במשך פון

54) חזקוני (ריביא), גרא, רע"ב, באר מים חיים. ועוד.

55) עדין הוא בגרא. ובחזקוני (וריביא): ענו דוגמת נדה שהענין שלהם חוזר ושוב פוסק וחוזר. וברע"ב: שאוהל לשון תשמיש. ובבאר מים חיים שכל דמי' ואיבר' כנדים ועכורים כענו זה. ובשליה (שם). ענו קשור .. כמי'ש ופקדת את נור וידעת כי שלום אהלך.

51) שם סה, ב. הובא בפרש"י בראשית א, כח.

52) תהלים מה, יד.

53) נסמן לעיל הערה 33.

הגיעה לחינוך, זאָל צינדן ליכט  
בכל ערב שבת קודש (ועיו"ט).

און דורך הדלקת נר שבת וועט  
מען זוכה זיין, ווי ער זאָגט אין  
ילקוט שמעוני<sup>56</sup>, צו די נרות ציון  
וואָס דער אויבערשטער וועט  
ווייזן, בקרוב ממש בגאולה הא-  
מיתית והשלימה.

(משיחות כ"ף מר"חשון  
וש"פ חיי שרה, תשל"ה)

(56 ר"פ בהעלותך.

הויכט אָן צו העלפען אין שטוב-  
אַרבעט, איז זי אויך עוסקת בעיסה  
(„ברכה מצוי' בעיסה"), און נאָך  
שפעטער, בעת זי האָט חתונה, איז זי  
דעמאָלט מקיים די מצות נדה —  
טהרת המשפחה („ענו קשור על  
האהל").

פון דעם אַלעם איז פאַרשטאַנ-  
דיק דער גודל הזכות וואָס ס'איז  
דאָ אין דער השתדלות אַז יעדע  
אידישע מיידעלע, ווי נאָר זי איז

## חיי שרה ז

(ב) פון דעם וואָס רש"י זאָגט דעם צווייטן טעם מיט אַ וא"ו החיבור — „ונקראת קטורה ע"ש שנאים מעשי כקטורת) ושקשרה פתחה כו" — און ניט „ד"א" (וכיר"ב), איז מובן, אַז רש"י לערנט, אַז דאָס איז [ניט צוויי באַזונדערע פירושים (ווי אין מדרש<sup>9</sup>) פאַרוואָס „נקראת קטורה", נאָר] צוויי טעמים אין איין פירוש: ד.ה. אַז דער נאָמען „קטורה" איז מרמז אויף די ביידע אָפטייטשן צוזאַמען: לשון קטורת („שנאים מעשי" כקטורת) און לשון קשירה („ושקשרה פתחה כו") —

דאָרף מען פאַרשטיין: פון וואָנעט נעמט רש"י, לפי פשוטו של מקרא, אַז מ'האָט איר גערופן „קטורה" צוליב צוויי טעמים (ניט ווי אין מדרש, אַז דאָס זיינען צוויי פירושים)<sup>10</sup>?

(ג) די קושיית המפרשים<sup>11</sup>: אויפן פסוק<sup>12</sup>, „ותלך ותתע' זאָגט רש"י „חזרה לגלולי בית אבי" — היינט ווי זאָגט רש"י דאָ „שנאים מעשי" כקטורת<sup>13</sup>?

מדכתיב ויוסף משמע שהיה לו כבר פעם אחרת (ועד'ו מפרש בוהר שם. רבינו בחי' לקמן פסוק ו) — אבל לכאורה עיד הפשט — הפירוש שלקח אשה אחרת מתאים יותר בלשון הכתוב, ויוסף אברהם ויקח אשה גו', וכמו: ותוסף ללדת (בראשית ד, ב) ובכ"מ. ועוד: לפירושו הו"ל לרש"י להעתיק בדבור המתחיל גם תיבת „ויוסף".

(8) תנחומא ובי"ר שם.  
(9) ראה גם רע"ב כאן: ש"מ תרתי לשון קשירה ולשון קטורת.

(10) ובמשכיל לדוד כאן: נראה דצ"ל ד"א שקשרה כו. ובתוס' הדר זקנים: פ"ה .. עוד י"ל שקשרה כו.

(11) רבותינו בעה"ת (הדר זקנים), חוקוני, ריב"א, פענח רזא, טור הארוך, גר"א, כלי יקר ועוד. ולהעיר מב"ר שם: איר ברכי אע"ג דאת אמר ותלך ותתע במדבר גר.

(12) וירא כא, יד.

(13) במשכיל לדוד כאן כתב, שב' הפירושים

א. אין פסוקי „ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה" איז רש"י מפרש: קטורה, זו הגר; ונקראת קטורה על שם שנאים מעשי כקטורת<sup>3</sup> ושקשרה פתחה' שלא נזדווגה לאדם מיום שפרשה מאברהם.

דאָרף מען פאַרשטיין:

(א) וואָס איז דער הכרח פון פשוטו של מקרא אַז „קטורה זו הגר"? ואדרבה: פון פשטות לשון הכתוב — „ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה גו'" — איז משמע, אַז „ויקח אשה" מיינט דאָ אַ נייע לקיחת אשה<sup>3</sup>, בנוסף צו די פריערדיקע<sup>3</sup> (ווי ער פּרעגט טאַקע אין מדרש<sup>1</sup> „והכתיב ויוסף")?

(1) פרשתנו כה, א.

(2) ב"ר פס"א, ד. תנחומא פרשתנו ה. תנחומא

כאבער ט. זהר פרשתנו קל"ג, ב. תיב"ע ות"י כאן.

(3) תנחומא שם. פד"רא פ"ל. ובב"ר שם:

שמקטורת. מצות ומעשים טובים. וראה זהר שם.

(4) ראה ב"ר ותנחומא שם.

(5) כ"רבותי"ר תנחומא ותנחומא כאבער שם.

ל"ש איוב רמו תתקד. וכ"פ בראב"ע, ר"ד

ואכרננאל. וברש"בם וחוקוני: (ו)לפי הפשט אין זו

הגר.

(6) לכאורה אפ"ל שסומך על פירושו לפנ"ז (כו),

(סג). שהלך להביא הגר לאברהם אביו שישאנה,

וא"כ מסתבר ש„ויקח אשה גו'" היא (לא אשה אחרת,

כ"א) אותה שזכרה לפנ"ז (ראה תנחומא ותנחומא

כאבער הנ"ל) —

אבל דוחק הוא, כי מדלא הכי רש"י שם, אותה

שכתוב כה כ"ר (בכתנחומא ותנחומא כאבער הנ"ל.

או כבב"ר פ"ס, יד) משמע, דהרא"י לכל פרש"י זה

— שאינו כלל בפשט"מ — דיצחק הלך להביא הגר

היא מ„ויוסף אברהם".

(7) ב"ר שם (והתיירוק שם „א"ל על פי הדבור

נשאה") — ה"ז אינו עיד הפשט].

ברע"ב כאן כתב שההכרח ד „קטורה זו הגר" הוא

(\*) בכמה כתי' (ועוד): שקיטרה. נסמנו בב"ר

חוצאת תיאודור.

געוואָרן דער מצב פון „גרש׳ 19 האמה  
הזאת ואת בנה״<sup>20</sup>, ווי רש׳י טייטשט  
דעם פסוק<sup>21</sup> „את שני נעריו —  
„ישמעאל ואליעזר“ (און אין פשטות  
האָט זיך הגר געפונען צוזאמען מיט  
ישמעאל׳ן<sup>22</sup>).

אויף דעם זאָגט רש׳י „קטורה זו הגר  
ונקראת קטורה כו״ — אַז אין הכי נמי  
— דורך אַנרופן הגר מיטן נאָמען  
„קטורה“ מיינט דער פסוק צו מרמז זיין,  
אַז איצט זיינען שוין „נאים מעשי׳  
כקטורת“, ווייל זי האָט טאַקע תשובה  
געטאָן<sup>23</sup> אויף דעם וואָס „חזרה לגלולי  
בית אבי״.

דערמיט איז מדוייק וגם יומתק לשון  
רש׳י „קטורה זו הגר“ — ניט „היא  
הגר״<sup>24</sup>, ע״ד לשון הכתוב<sup>25</sup> „היא חברון״  
(וכי״ב):

נשוא יצחק ש.ויתן לו את כל אשר לו, שטר מתנה  
הראה להם״ (פרשתנו כד, לו ובפרש׳י) — והרי  
הטעם שאמרה שרה, גרש׳ גו״, הוא „כי לא יירש בן  
האמה הזאת עם בני עם יצחק“ (ירא שם, י).

(19) וירא שם.  
(20) והייתה בקירוב מקום לאברהם כבפרש׳י  
לעיל כד, טב; קרוב לאותו באר כו אברהם כו שם  
ה״ הבאר [וגם ישמעאל לא ה״ בבית אברהם ממש  
— עיין פרש׳י סוף פרשתנו: עד שלא מת אברהם  
ישכון — וזה ה״ מחזילה גר אשורה].  
(21) וירא כב, ג.  
(22) להעיר מירא כא, כא: ותקח לו אמו אשה  
גר.

(23) כבמפרשים דלעיל הערה 11. ובכלי יקר:  
וכדי לפרטם זה קרא אברהם שמה קטורה כו.  
(24) ע״ד לשון רש׳י לקמן פסוק ו׳ (וכי״ה לשון  
התנזומא ותנזומא באבער דלעיל הערה 2) היא הגר  
היא קטורה.  
(25) פרשתנו כג, ב. וכי״ה לשון הכתוב בכל מקום

י ואף ש׳״ב שנה לפני העקידה חזר אברהם  
לחברון (פרש׳י וירא כא, לד, כב, יט) — הרי אין  
הכרח שה׳׳ שם כל ימי חייו לאחר העקידה. ועוד:  
גם חברון הוא בארץ הנגב (ראה שלח יג, כב. וראה  
מדרש הגדול ומדרש שכל טוב פרשתנו כאן).

ב. דער ביאור אין דעם: דאָס וואָס  
איז מכריח רש׳י צו זאָגן „קטורה זו  
הגר“ איז אַ קשיא (ניט אין דעם  
פרטיות׳דיקן פסוק, נאָר) אין דעם  
כללות׳דיקן סיפור פון אברהם והגר:

רש׳י האָט פריער<sup>14</sup> מפרש געווען אַז  
„אברהם מגייר את האנשים ושרה  
מגיירת הנשים“. היינט אויב אברהם  
האָט געקענט משפיע זיין אויף מענטשן  
פון דרויסן, האָט ער זיכער געהאַט אַ  
השפעה אויף אנשי ביתו (אויך ישמעאל,  
וואָס יצא לתרבות רעה<sup>15</sup>, האָט ער  
אַבער תשובה געטאָן נאָך בחיי  
אברהם<sup>16</sup>).

שטעלט זיך די שאלה: ווי קומט עס אַז  
הגר „חזרה לגלולי בית אבי״ און  
אברהם האָט ניט געוויינקט אַז זי זאָל  
תשובה טאָן?

[מ׳קען ניט זאָגן אַז דאָס איז דערפאַר  
וואָס הגר האָט זיך געפונען בריחוק  
מקום פון אברהם׳ן (ווי מ׳האָט פריער<sup>17</sup>  
געלערנט אַז אברהם האָט איר, מיט  
ישמעאל׳ן, אַוועקגעשיקט מביתו) — ווייל  
ביי דער מעשה העקידה<sup>18</sup> איז שוין בטל

ב„קטורה תלוי בפי ותלך ותתע׳ [דלהפירוש  
שנאים מעשי׳ כקטורת א״פ לפרש שחזרה לגלולי  
בית אבי, והוא יפרש קרא דותלך ותתע כפשוטו  
טעות הדרך במדבר, ע״ש] — אבל א״פ לפרש כן  
ברש׳י שהרי על הכתוב, ותלך ותתע׳ מביא רק  
הפירוש שחזרה לגלולי בית אבי״.

(14) לך יב, ה. וראה פרש׳י וירא כא, לג. ועוד.  
(15) פרש׳י וירא כא, יא. שם, יז. וראה פרש׳י  
שם, ט״.

(16) פרש׳י לעיל — לך טו, טו. וראה פרש׳י  
וירא כב, א: וירא אחר דבריו של ישמעאל שהי׳  
מתפאר כו: שם כב, ג (הובא לקמן בפנים) —  
ומשמע מזה, שבעת מעשה העקידה כבר עשה  
תשובה. ובפרש׳י פרשתנו (לקמן פסוק ט): מכאן  
עשה ישמעאל תשובה כו.

(17) וירא כא, יז.  
(18) ומכ״ש לאחר (מעשה העקידה) פטירת שרה  
שהיא אמרה לאברהם „גרש׳ גו״. ובפרט לאחר

[ובפרט אז דער פסוק, ויוסף אברהם גר" קומט באלד נאָכן פסוק<sup>22</sup>, ויבאה יצחק האהלה שרה אמו גר" — וואָס סיי שרה און סיי רבקה זיינען געווען צנווען בתכלית<sup>30</sup>].

דעריבער איז רש"י ממשך, ושקשרה פתחה כו" — אז אין דעם נאָמען „קטורה“ איז אויך מרומז<sup>31</sup> דאָס וואָס „לא נזדווגה לאדם מיום שפרשה מאברהם“, און דעריבער איז זי ראוי אז אברהם זאל זי נעמען.

ד. ע"פ הנ"ל אז מיטן נאָמען „קטורה“ איז דער פסוק מרמז אז הגר האָט (דורך אברהם'ס השפעה) תשובה געטאָן — קען מען מסביר זיין, ע"פ

ו.קטרת הסמים" ותי כאן). וכ"ה ביל"ש שם. ובזוהר שבהערה 2: אודווג כדה זמנא חדא ולכתר תריך לה כר ולכתר יוסף כמלקדמין כר) — אם נזדווגה (נשאת) לאחר גם איסור י"ש בדבר (מחזיר גרושה) שנשאת לאחר). אבל ע"ד הפשט לא הי' להגר דין (אשה — ובמילא) גרושה, כי היתה שפחה (אמה) כדלקמן הערה 33.

ואאפ"ל שכונת רש"י שלא הי' בזה איסור ד.הכונה יעשה גר" (וישלח לד, לא) — שהיי עדיין לא למדו הבן חמש למקרא. ועוד, דלפרש"י האיסור הוא רק אם הפקירה עצמה, כמשנ"ת בלקי"ש ח"ה ע' 191. וראה שם ע' 185 הערה 7.

כן אאפ"ל שכונת רש"י לשלול האיסור ד.ויקחו.. מכל אשר בחרר" (בראשית ו, ב) או „השחית" דדור המבול (נח שם, יב) — שהיי פרש"י שם שזוהו „בעולת בעלי ו.אינו מינן".

(29) כד, סו.  
(30) ראה (בנוגע לשרה) פרש"י לך שבהערה 27. פרש"י וירא ית, ט. וראה (בנוגע לרבקה) פרש"י חנו כד, סז וברש"י. שם, סה.

(31) כי מכיון ש.יוסף אברהם ויקח אשה גר" בא בהמשך לסיפור ד.ויבאה גר" שרה אמו גר רבקה גר" — במעלת שרה ורבקה (וראה פרש"י כד, סז) — מסתבר, שגם בנוגע לאהשה שלקח אברהם, מרומז בקרא הצניעות שלה.

„היא הגר" — א לשון נסתר — וואָלט געמיינט, אז דאָ ביי די פסוקים רעדט קיינער ניט וועגן הגר, זי איז ווי איינער וואָס איז „נסתרת"; ווען מ'זאָגט אָבער „זו הגר" מיינט עס, אז „הגר" איז „לנוכח": דער „בן חמש" האָלט אין איין טענה'ן — וואָס טוט זיך מיט הגר? פאַרוואָס געפינט מען ניט אז זי זאל תשובה טאָן? און דעריבער איז רש"י מדייק „זו הגר": אַט, ס'רעדט זיך טאַקע וועגן דער הגר, וואָס דו האָסט געפרעגט און גערעדט ביי איצט<sup>25</sup>.

ג. רש"י קען זיך אָבער ניט באַנגענען מיט דעם טעם אַליין<sup>26</sup>; ווייל אמת טאַקע אז איצט איז „נאים מעשי כקטורת", וויבאלד אָבער עס איז געווען אַ צייט וואָס „חזרה לגלולי בית אבי", וואָלט אברהם אבינו, וואָס איז געווען אַ צנוע בתכלית<sup>27</sup>, איר דערנאָך ניט גענומען „לאשה" — אויב זי וואָלט בינתיים געווען „נזדווגה לאדם" אחר<sup>28</sup>.

כגון דא. וכ"ה לשון רש"י — ראה לדוגמא, פרש"י: בראשית ב, יא. נח י, יב. לך יב, ו. יד, ז. ועוד.

(25) וראה לעיל הערה 6.  
(26) ברע"ב כאן (וראה גם מהרש"ל (יריעות שלמה) והובא בשפ"ח, דבכ טוב ומשכיל לדוד — אלא שמפרשים שהם ב' פירושים ברש"י) דאם הוא מלשון קטורת הר"ל לנקוד בחולם כר ואם לשון קשירה הי"ל לכתוב קשורה כר (וכירב) — אבל ע"ד הפשט אינו מוכרח שאותיות השם תהינה בדומה ממש לאותיות שבטעם השם — ראה לדוגמא: פרש"י בראשית ב, יא-יד. ועוד. וראה לקי"ש ח"ה ע' 93 הערה 14.

(27) ראה פרש"י לך יב, יא.  
(28) לפמ"ש בפדריא שבהערה 3 ד.חזר אברהם ולקח את גרושתו" (ובתיביע עדיף (וירא כא, יד) „וישלחה"; ופטר א בניטא (וראה תיביע (ופי יונתן

(\*) ובפרט שביי אייִצ גט, כי אם „שיוציאנה מביחו וישלחנה לעצמה כו" (רמב"ם הל' מלכים פ"ט הי"ח).

(\*\*) וראה שקו"ט בבית האוצר (להריי ענגל) כולל א' אות ה' — איך נשא אברהם, שהיי כהן, גרושה.

פנימיות הענינים, עטלעכע פרטים אין פסוק, וואס זיינען לכאורה ניט גלאטיק (עכ"פ — ע"פ פנימיות הענינים):

(א) וויבאלד אז „קטורה זו הגר“, ווי פאסט דער לשון „ויוסף אברהם גר“ (ווי ער פרגט אין מדרש, כניל סעיף א')? [ע"ד הפשט איז עס ניט קיין קשיא. ווייל כאטש אז „קטורה זו הגר“, וויבאלד אבער אז ס'איז ביי אברהם'ען געווען א נייע לקיחה, פאסט אויף דעם דער לשון „ויוסף גר“<sup>32</sup>; און נאכמער: וויבאלד פריער איז הגר געווען א שפחה<sup>33</sup>, און איצטער האט איר אברהם גענומען אלס „אשה“ [עכ"פ ווי א „פלגש“<sup>34</sup> אין דעם אופן פון „נשים בכתובה) פלגשים (מערניט וואס) בלא כתובה“<sup>35</sup>] — הייסט עס במילא אז ענין פון „ויוסף“ אין דער קיחת אשה<sup>36</sup>;

וועט אבער דער לשון „ויוסף גר“ זיין נאך מער מדוייק און גלאטיק לויטן ביאור ע"פ פנימיות הענינים, כדלקמן].

(ב) פארוואס זיינען די „נאים מעשי“ פון הגרין מרומז דורך פארגלייכן מיט „קטורת“ דוקא<sup>37</sup>?

(ג) פארוואס איז די תורה מרמז דעם ענין, וואס הגר האט תשובה געטאן, דוקא אין דעם פסוק וואס רעדט זיך

וועגן דעם אז אברהם האט איר גענומען?

ה. דער ביאור אין דעם:

אין חסידות<sup>38</sup> איז מבואר דער חילוק צווישן דער עבודה פון אברהם פאר זיין מל זיין זיך און דער עבודה וואס נאכדעם: קודם שנימול האט ער געהייסן „אברם“, וואס מיינט „אב רם“ — ער איז דערהויבן און אפגעטראגן פון וועלט (רם על כל גוים<sup>39</sup>), זיין עבודה איז אין מדריגות פון קדושה גופא<sup>40</sup>; אבער לאחרי המילה איז זיין נאמען געווארן „אברהם“ — „אב המון גוים“<sup>41</sup>, אז ער האט אויפגעטאן אויך אין „גוים“, ער האט זיי מעלה געווען צו קדושה.

און די עבודה איז געווען דורך שרה, וואס האט פון די „גוים“ מפריד געווען די „פסולת“ און מעלה געווען זייער טוב וניצוצות קדושה. (און דערפאר האט זי געזאגט „גרש האמה הזאת ואת בנה“<sup>42</sup>.)

און: דער עילוי וואס אברהם האט דערגרייכט נאך פטירת שרה איז באשטאנען אין דעם וואס „ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה“, אז ער האט מחזיר בתשובה געווען (ישמעאל און) הגר, דהיינו, ער האט אויפגעטאן דעם

38 תרא ר"פ לך. ת"ח ואוהית (כרך ו) שם.

אוהית ח"ש ד"ה רבי בנאה וביאורו (ק"ט, ב ואילך. תמב, ב ואילך). וראה ס' הערכים-חכ"ד ע' אברהם ס"ע עה ואילך.

39 תרא יב, ב.

40 כי אלה ד.אברהם מגייר כו" — לא הי' להם קיום (ראה בארוכה לקו"ש ח"י ע' 89 הערה 14. ושי"ג). ובתרא שם (רע"א): אחרי שנק' אברהם .. הי' יכול להעלות נצוצות .. וכמ"ש ואת הנפש אשר עשו וכי'.

41 לך יז, ד"ה.

42 ד"ה רבי בנאה הנ"ל (קכ, ב ואילך. קכג, סע"א ואילך. תמד, ב ואילך. תמז, ב ואילך). וראה לעיל ע' 148.

32 וראה זהר, רע"ב ורכינו בח"י דלעיל הערה 7.

33 גם לאחרי שנתתן אותה לאברהם גר לו לאשה (לך טז, ג). כדמוכח מזה שנק' שפחה גם אח"כ (שם, ה ואילך). וראה בארוכה בכ"ז לקו"ש ח"ה ע' 232 הערה 28.

34 פרש"י לקמן פסוק ו'.

35 פרש"י שם. ונת' בארוכה בלקו"ש שם ס"ע

231 ואילך ובהערות שם, ע"ש.

36 עו"ד פ"י בתת"ס עה"ת כ"א.

37 השייכות בין „נאים מעשי“ לקטורת בפשטות הוא מפני שקטרת היא בשמים (פרש"י לעיל וירא כב, ב). וראה רד"ל לפרי"א שם אות סו.

צ"צ" טייטשט דעם פסוק<sup>42</sup>, "יוסף ה' לי בן אחר", אז דער ענין פון "יוסף" — הוספה — איז דאס וואס מ'מאכט אז פון אז "אחר" זאל ווערן א "בן".

און די "הוספה" איז בשתים: (א) אין וועלט — ס'איז א הוספה וחיידוש אין דער בריאה, ווייל מצד הבריאה קענען זינען נישט נהפך ווערן לזכות; (ב) אין אברהם — "ויוסף אברהם גר" — ווייל דער ענין פון אתהפכא פון ג' קליפות הטמאות קען זיך אויפטאן נאָר ככה העצמות, וואָס מצד עצמותו ית' איז (בלשון המדרש<sup>43</sup>) "איני יודע באיזה מהם חפץ אם במעשה אלו (מעשיהו של רשעים)<sup>44</sup>" כו", און דערפאר וואָס די

בירור אויך אין די "פסולת" וואָס שרה האָט מפריד געווען ("גרש גר").

די הסברה אין דעם: דער בירור אין גוים" וואָס האָט זיך אויפגעטאָן דורך שרה, איז נאָר אין קליפת נוגה וואָס איז מעורב פון טוב און רע, וואָס דער אופן הבירור איז דורך מפריד זיין די פסולת ורע און מעלה זיין דעם טוב וואָס איז געווען מעורב דאָרטן; און היות אז די "פסולת" האָט נישט קיין טוב (גלוי)<sup>45</sup>, דאָרף מען עס דעריבער דוחה זיין ("גרש גר").

אַבער דער בירור פון ישמעאל און הגר איז נישט דורך מעלה זיין דעם טוב המעורב וואָס איז זיי — ווייל ביי זיי איז נישטאָ קיין טוב (גלוי)<sup>46</sup> — נאָר ס'איז אַ בירור בדרך הוספה, ע"ד זדונות נעשות לו כזכות<sup>47</sup>.

ו. און דאָס איז דער ביאור אין די דריי דיוקים דלעיל (סעיף ד):

(א) דער לשון "ויוסף אברהם גר" — ווייל דער ענין פון מהפך זיין לטוב "פסולת" (ג' קליפות הטמאות) איז אַן ענין פון הוספה<sup>48</sup>, ווי דער

43 דאָף שגם בגק"ט יש ניצוץ קדושה המקיים אותן (המשך תעריב חב פרק שעד. ועוד) — הרי הניצוץ, בתרחק ונחשך כ"כ עד שהוא כמו רע [המשך תעריב שם. שה"מ עת"ר ר"ע קג. ובדי"ה יוגדלו הנערים תרס"ה: ע"ד חתיכה נעשה נבילה. וראה בפרטיות בליקוט פירוש"י לתנאי פ"א ע' מח"ט].

44 יומא פו, ב.

45 גם הבירור דק"נ (המון גוים) הוא ענין של הוספה — שלכן הענין ד.א.ב המון גוים קשור עם הוספת ה' לשם אברהם (ראה במקומות שנשמנו

\*) וראה ד"ה רבי בנאה (דלעיל הערה 42) דזה ששרה מפרדת הסיגים כו' הוא להיותה גדולה מאברהם בנבואה כו'. עיי"ש. ולהעיר ממרז"ל (ב"ר פנ"ג, ח) דשרה הוסיפה על המאורות, ובאוה"ת (בראשית לט, ט"ב ואל"ך) — שזהו מצד הענין דאתהפכא חשוכא לנהורא, יעו"ש.

לעיל הערה 38) — אבל מ"מ, אמיתית ענין ההוספה הוא בבירור גק"ט. שאין בהן טוב כללי (תניא ספ"א), והבירור שלהן הוא רק בכח העצמות, כדלקמן בפנים.

46 אוה"ת עה"פ.

47 ויצא ל, כד.

48 ב"ר ספ"ב. וראה לקר"ת ז, ד. ובארוכה — לקר"ש ח"ז ע' 23 ואילך.

49 ראה תורת הבקעים (צפ"ני ובן פורת יוסף וכו' — הועתק בס' הבקעים פ' בראשית סמ"א ואילך) על מדרש הגיל, שהוא מצד מעלת יתרון האור שניכר מצד החושך דוקא, עיי"ש.

ועפ"ז מובן הקסיד שיהי' חפץ במעשיהם של רשעים — דלכאורה: בשלמא זה ד.מ.ה איכפת לי להקב"ה כו' — מובן, כי לפניו כחשיכה כאורה. אבל למה יהי' חפץ במעשיהם של רשעים? — אלא שהוא מצד העילוי וההוספה דעבודת התשובה על מעשיהם של צדיקים, שע"י גם הזדונות נעשות כזכות (ראה עדי"ו אוה"ת עקב ע' תקנ).

ולהעיר ג"כ מקס"ד של אברהם ד.בנך את יחידך

\*) ומי"מ חפץ במעשיהם של צדיקים דוקא — כי תכלית הכוונה להיות דירה בתחתונים הוא ע"י עבודת הצדיקים דוקא (ש"כ"ן) כמי נמלך בנשמתיהם של צדיקים דוקא) — לקו"ת שה"ש ד"ה י' מתנך. אוה"ת שם. אוה"ת עקב שם. אוה"ת לנ"ך ע' קכו. המשך תרס"ז ע' תקנ.

ז. בשייכות צו דעם פסוק איז דא א סיפור תמוה ביותר, לכאורה, אין גמרא<sup>56</sup>:

„בני אחתי דרבי טרפון הוו יתבי קמי דרבי טרפון (ולא הוו אמרי מידי — רש"י), פתח ואמר (כדי שידברו — רש"י) ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה יוחני (מילתא בעלמא הוא דקאמר כדי לפתוח פיהם — רש"י), אמרי לי קטורה כתיב, קרי עליהם בני קטורה.“

איז ניט מובן:

(א) פארוואס דערציילט עס די גמרא בכלל, ובפרט אז ס'איז דאך א כלל<sup>57</sup> אז אפילו „בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב“, עאכו"כ בגנותם פון „בני אחתי דרבי טרפון“ — מוז מען זאגן אז אין דעם איז פאראן „תורה“ — א הוראה<sup>58</sup>. וואס איז די הוראה?

(ב) עס זיינען פאראן פארשידענע מיטלען ווי צו פועל זיין אויפן צווייטן ער זאל אנהויבן ריידן, ניט דורך זאגן א פסוק שלא כצורתו!

(ג) ווי קומט מען בכלל נוצן אויף כיר"ב א פסוק פון תורה<sup>59</sup>?

(ד) פארוואס האט ר"ט געזאגט „(ושמה) יוחני“<sup>60</sup> — לכאורה וואלט

זדונות זיינען דארט ניט תופס מקום, קומט פון דארט דער כח צו קענען אויך זיי מהפך זיין לזכות.

און דאס איז דער פירוש פון „ויוסף אברהם גוי“, אז דורך דעם וואס ביי אברהם'ען איז נתוסף געווארן א העכערער כח ודרגא — וואס נעמט זיך פון עצמות<sup>60</sup> — האט ער געקענט אויפטאן דעם ברור אין הגר (וישמעאל).

(ב) „שנאים מעשי“ כקטורת דוקא<sup>61</sup> — ווייל דער ענין פון די י"א סממני קטורת איז, כידוע<sup>62</sup>, וואס זיי זיינען מהפך די י"א כתרין דמסאבותא צו קדושה<sup>63</sup>.

(ג) דער תכלית פון „יקח אשה“ איז — „פרו“ ורבו גוי<sup>64</sup>, וואס הולדה איז אן ענין פון הוספה וחדוש; און דערמיט איז מוסבר וואס די תשובה פון הגר, וואס ענינה איז הוספה (כנ"ל), ווערט נרמז דוקא דא וואו דער מדובר איז וועגן „ויוסף אברהם ויקח אשה גוי“, וואס תכליתו איז (כהמשך הפרשה) „ותלד לו גוי“.

אשר אהבת' הוא ישמעאל (פרשי וירא כב, ב) — ש"ל שזהו מצד העילוי ותשובה שבישמעאל (ראה לעיל הערה 16). ואכ"מ.

50) עפ"ז יש לברר ע"פ פנימיות הענינים מ"ש במדרש (ב"ר דלעיל הערה 7) על הקושיא. והכתוב ויוסף — על פי הדבור נשאה.  
51) וראה כלי יקר עה"פ (בארא קצת).  
52) תרא ס"פ תולדות. ובכ"מ. ס' הליקוטים ע' קטורת.

53) וראה לקרית נשא (כב, ד) ב"ענין מור שהי בקטרת, שהוא מה שנהפך מרע (דס ח"י ידוע, טמאה) לטוב — עיי"ש ובתרא מג"א צט, א.

54) באראשית א, כה.

55) נסמך בלקושי חייט ע' 191 הערה 37. וראה

(בנוד"ד) לקושי חיה ע' 118 הערה 41.

56) זבחים סב, ריש ע"ב.

57) ב"ב קכג, א.

58) שאו ציריך לדבר בלשון ברור — כמש"ת בלקושי חיה ע' 281. ח"י ע' 26 ואילך.

59) ראה סנה' קא, רע"א: הקרא פסוק כו כמין זמר כו בלא זמנו כו.

60) במשכיל לדוד כאן כתב, שהראשים של גלולי מצרים היו שמם יוחני וממרא כנראה מדברי רז"ל. .. ושמה יוחני כלומר שוהי הגר שחורה

61) מנחות פה, רע"א. — ב"ש"ס לפנינו: יוחנא.

אבל בע"י (ורבינו גרשום) שם ושמו"ר (פ"ט, ז): יוחני. וכ"ה ב"ק"ש בשלח רמז רלה.



אהרן ומשה<sup>63</sup> — „ונקראו תולדות משה לפי שלמדן תורה מלמד שכל המלמד כו' מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו. ביום דבר ה' את משה, נעשו אלו התולדות שלו כו'"; ביי „בני אהרן“ זאגט ער דעם לשון „נעשו אלו התולדות שלו“ (ניט נאָר „כאילו“); משא״כ „כל המלמד כו'“ איז מערניט וואָס „מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו“.

איז דער טעם בזה: וויבאַלד אַז „בני אהרן“ איז „ביום דבר גו'“<sup>64</sup> האָבן זיי אָנגעהויבן זייער לימוד התורה — „מה שלמד מפי הגבורה“<sup>65</sup> פון משה אין אַן אופן פון התחדשות, זיינען זיי<sup>66</sup> דעמאָלט געוואָרן „תולדות“ משה (אַ אַ „כאילו“); משא״כ „כל המלמד כו'“, וואָס איז כולל אַלע אופנים, איז השווה בכלום ניט מער ווי „כאילו ילדו“.

ט. דאָס איז אויך דער ביאור אינעם סיפור הניל: רבי טרפון האָט געזען אַז „בני אחתי“ זיינען ניט שייך צו דברי (והבנת ה)תורה; און וויבאַלד אַז זיי האָבן אַ שייכות צו אים<sup>67</sup>, האָט ער געוואָלט אויפּטאָן אין זיי אַז זיי זאָלן ווערן שייך צו הבנת התורה — דעם (כאילו) ילדו.

אויף דעם האָט ער געבראַכט אַן ענין

מער מתאים געווען צו משנה זיין דורך זאָגן „ושמה הגר“ [וואָס כאָטש סאיז אַנדערש פון לשון הכתוב, איז עס אָבער אמת אין תוכו, עכ״פּ לרוב הדעות — און אפילו לדעת החולקים<sup>68</sup> איז דאָך אויך לדעתם אלו ואלו דא״ח (וואָס דערפאַר האָבן געמעגט ב״ה מקדים זיין דברי ב״ש לדבריהו<sup>69</sup>)]; וואָס אויך דער שינוי פון לשון הכתוב וואָלט געווען גענוג זיי צו מערר זיין?

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים דאָס וואָס חז״ל<sup>62</sup> זאָגן „כל המלמד (את) בן חברו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו“ — ווייל דורך לערנען תורה ווערט מען אַ מציאות חדשה און דעריבער איז עס „כאילו ילדו“.

הגם אַז פשטות הלשון „כל המלמד את בן חברו כו'“ — איז משמע אפילו אויב דער „בן חברו“ האָט שוין אַ ידיעה אין תורה — איז עס אָבער כמובן בעיקר ביי אַזאָ וואָס איז ביז איצט ניט געווען שייך צו לימוד התורה, וואָס דעמאָלט טוט אויף דער „מלמד“ אַ התחדשות אין דעם „בן חברו“ (משא״כ אויב ער האָט שוין פריער געלערנט תורה, איז דאָך דער „מלמד“ נאָר מוסיף אויף זיין פריערדיקער ידיעה ומציאות).

דערמיט איז פאַרשטאַנדיק דער שינוי הלשון אין פרש״י אויף „ואלה תולדות

לגלולי בית אבי כו' (ועפ״ז מפרש כל הסיפור, עיי״ש) — אבל יוחני הניל הי א״ש, והמדובר כאן — באשה. וגם: יוחני וממרא היו ראשי מכשפים של מצרים (פרש״י מנחות פה, רע״א), ולא של גלולי מצרים (ובס׳ ברכת שמואל דלקמן הערה 68 מקשר זה עם הא דשם טומאה מסר להם) (פרש״י פרשתנו לקמן פסוק ו׳).

<sup>60</sup> ראה לעיל הערה 5.

<sup>61</sup> עירובין יג, ב.

<sup>62</sup> סנהדרין יט, ב. הובא בפרש״י עה״ת במדבר

ג, א.

<sup>63</sup> במדבר שם.

<sup>64</sup> ומתורץ עפ״י דיוק לשון הכתוב „ביום דבר ה' גו' ולא „מיום גו' (ראה רא״ם שם, ועוד) — כי לאחר שלמדן תורה ביום דבר ה' גו' כבר נעשו תולדות משה, ומה שלמדן אח״כ הוא רק הוספה במציאותם. וראה לקו״ש חכ״ג שבהערה הבאה.

<sup>65</sup> לשון רש״י שם. וראה בארוכה בלקו״ש חכ״ג ע' 8 ואילך דוה שבכחו של „המלמד“ לפעול „כאילו ילדו“ — מציאות חדשה — הוא מצד הַפּי הגבורה שבהתורה שלומד עמו.

<sup>66</sup> וזה שרק בני אהרן נעשו תולדות שלו ולא כל ישראל — נה׳ בארוכה בלקו״ש חכ״ג שם. וראה מפרש״י רש״י שם.

<sup>67</sup> ראה ביב קי, א.

נס נעשה לו .. יוחנן נסי נסים נעשו לו: אויך האָט דער לשון „יוחני“ אַ שייכות מיוחדת צום ענין פון הולדת בנים (נוסף על המסופר בסוטה שם), ווי עס שטייט<sup>70</sup> „הילדים אשר חנן אלקים את עבדך“.

און דערפאר האָט רבי טרפון געזאָגט „ושמה יוחני“ — ווייל ער האָט דאָ געדאַרפט אויפּטאָן אַן ענין פון (כאילו) ילדו<sup>71</sup> (דורך און אין לימוד התורה), וואָס איז ניט ע״פּ טבע וסדר הרגיל.

דאָס איז אויך די הסברה אין דעם המשך הסיפור, אַז נאָכדעם ווי בני אחתי האָבן אים געזאָגט „קטורה כתיב“ האָט זיי ר״ט אָנגערופן „בני קטורה“: אויב „קטורה כתיב“ [לשון קשירה (עוצרת רחמה), היפך פון „יוחני“ וואָס טוט אויף הולדה כניל], וועט זיך ניט אויפּטאָן ביי זיי דער ענין „הולדה“ אין לימוד התורה (די פתיחת המוח אין הבנת התורה), נאָר זיי וועלן בלייבן „בני קטורה“ (קשירה) — מיט אַ מוח אטום, ניט שייך צו הבנת התורה.

שכן הוא ביוחני, ובפרט שיל דיוחני הוא קיצור וכמו השם יוחנן.

70) וישלח לג, ה. וראה מקץ מג, כט וברשי שם.  
71) אבל זה שנקי, בת רטיביי אינו שייך לכאן. כי הטעם שנקי, בת רטיביי יל: יציאת הולד היתה עי ש, וסותרת כשפיי, וכשפים נמוחים עי מים (סנהדרין סו, ב ובפרשיי שם ד״ה פשר), ולכן נקי, בת רטיביי.

72) וייל שזוהו פירוש הפנימי בלשון רשיי, יוחני, מילתא בעלמא הוא דקאמר כ״ — היינו, שעיי יוחני המשיך, מילתא — בעלמא, השפעה חדשה בעולם (שזוהו מצבם דבני אחתי מצ״ע).

(\*) דמדהוסיף, (החנות) והטובה, משמע דנין אחד מספיק, שיהי״ בניי גם ביוחני, אף שאינו בניקוד דחן (חית צרוי) ובפירוש דחן, ובפרט ש״ל דיוחני הוא קיצור וכמו השם יוחנן, ככפניי הערה. — ולהעיר: א) מהשמות נעמי נעמן, ועוד. ב) דיוחני הוא גם שם זכר (מו״ק כד, א) (ראה דקיס שם). ע״ז טז. ב. הנסמן לעיל הערה 60.

דוגמתו אין תורה (הוראה) — „ויוסף אברהם ויקח אשה גו“, וואָס תכליתו איז צוליב (ווי דער המשך תיכף נאָכדעם) „ותלד לו גו“,

אזוי האָט רבי טרפון געטאָן אַ פעולה — „פתח ואמר“, צו אויפּטאָן אין בני אחתי, (כדי) שידבר״ אין תורה — דער כאילו ילדו.

יוד. עפ״ז יובן וואָס ער האָט געזאָגט „ושמה יוחני“: די גמ׳ זאָגט אין סוטה<sup>68</sup>, אַז „אלמנה שובבית“ איז פון די, מבלי עולם, „כגון יוחני בת רטיביי“. איז רשיי מפרש: אלמנה מכשפה היתה, וכשמגיע עת לידת אשה היתה עוצרת רחמה במכשפות, ולאחר שמצטערת הרבה היתה אומרת אלך ואבקש רחמים אולי תשמע תפלתי, והולכת וסותרת כשפיי והולד יוצא כ״ — ד.ה. זי האָט געוואָלט מ׳זאל מיינען אַז די הולדה איז געקומען בדרך נס, אַלס תוצאה פון אירע תפלות:

ו״ל אַז דערפאר האָט מען איר גערופן „יוחני“: דער נאָמען „יוחני“ ווייזט אויף אַן ענין פון נס, ווי ס׳איז פאַרשטאַנדיק פון דעם וואָס די גמראַ זאָגט אין ברכות<sup>69</sup>: הוואה הונא בחלום

68) כב, א. — נס׳ ברכת שמואל (לבעמחה״ס תפארת שמואל על הראש׳) עה״ת כאן מקשר גיכ יוחני שבסוטה שם עם הסיפור דריט — אבל באופן אחר.

כתפת עינים (להחדיא) זבחים שם: ומה שפירש הרב דל (ברכת שמואל) שם דריט דאמר יוחני כיוון ליוחני בת רטיביי. עמו הסליחה דמהש׳ס כר משמע דיוחני בת רטיביי היתה בימי האמוראים — אבל לדעת הברכת שמואל יל שאינו מוכרח כלל, כי יל שהיתה בימי תנאים (או לפניו) והנהגתה היתה מפורסמת (גם) בדורות שלאח״ז. — ולהעיר מערך השלם פני יוחני.

69) גז, רע״א. ובפרשיי שם: נין כנגד נין, ועפמי׳ס כחדאיג מהרש׳א שם [דהשם גופי מורה על החנות והטובה והנינון מראין שיהי״ בניי] יל,

און אויף דעם האָט ער געבראַכט אַ ראַי פון אַן ענין דוגמתו אין אַ פּסוק אין תּוֹרָה: „וּיֹסֵף אַבְרָהָם (און דורכדעם) וַיִּקַּח אִשָּׁה גֵרָ” — די הוּספָּה אין מדרִיגַת אַבְרָהָם האָט געבראַכט אַז עס זאָל קענען זײַן „וַיִּקַּח אִשָּׁה גֵרָ” (שהתכלית הוא וכהמשך בפרשה — „ותלד לוֹ”), אַן ענין פון הוּלְדָה וְהִתְחַדְּשׁוּת, כּנִל.

יב. ועוד לפרש (אין דעם וואָס „קרי עליהם בני קטורה”): דער רמב”ם<sup>76</sup> פּסְקִינְט אַז „בני קטורה שהם זרעו של אברהם .. חיבינו במילה”. ד.ה. אַז דורך „וּיֹסֵף אַבְרָהָם וַיִּקַּח אִשָּׁה וְשָׁמָּה קְטוּרָה” — וואָס איז אַן ענין פון התחדשות שלא ע”פ סדר השתלשלות (כנ”ל סעיף ו’) — האָט ער אויפגעטאַן עס זאָלן זײַן „בני קטורה” און זײ זײַנען מחוייב אין מילה, וואָס מילה איז<sup>77</sup> ר”ח פון „מי יעלה לנו השמימה”<sup>78</sup> (שסופי התיבות הוא — הוֹי), ס’איז העכער פון בחי התורה און שם הוֹי — ד.ה. העכער פון סדר השתלשלות (און דאָס קומט דורך „ומלתם את ערלת לבבכם”<sup>79</sup> — ענין התשובה<sup>80</sup>).

און דאָס מײַנט „קרי עליהם בני קטורה”: רבי טרפּון האָט קורא וּמְמַשְׁיָךְ<sup>80</sup> געווען אין זײ דעם ענין פון „הולדה” אין לימוד התורה שלא ע”פ סדר השתלשלות — ע”ד די פעולה פון אברהם אין „בני קטורה”.

(משׁיחַת שׁי”פ חײ שׁרָה תּשׁל”ז)

יא. לויטן ביאור הנ”ל (סעיף ה’-ו) אין „וּיֹסֵף אַבְרָהָם גֵרָ” ע”פ יינה של תורה שברש”י — אַז וויבאַלד אַבְרָהָם האָט געדאַרפּט אויפּטאַן אַ הוּספָּה וְחִידוּשׁ (— הוּלְדָה) דורך מהפך זײַן פון ג’ קליפות הטמאות לקדושה, האָט געמוזט פּרײַער זײַן דער „וּיֹסֵף אַבְרָהָם גֵרָ”, אַ הוּספָּה וְעִלּוּי אין מדרִיגַת אַבְרָהָם<sup>81</sup> — קען מען אויך מסביר זײַן, ע”פ פּנִימִיּוּת הענינים, דאָס וואָס רבי טרפּון האָט גע”בראַכט אויך התחלת הכתוב „וּיֹסֵף אַבְרָהָם”

[דלכאורה<sup>82</sup> וואָלט געווען עננוג ווען ער זאָגט „וַיִּקַּח אִשָּׁה וְשָׁמָּה יוֹחֲנָן” (און זײ וואָלטן געוואוסט וועלכן פּסוק ער מײַנט, ווייל דאָס איז דער איינציקער פּסוק וואו עס שטייט דער לשון „וַיִּקַּח אִשָּׁה וְשָׁמָּה גֵרָ”):

כדי אַז ער זאָל קענען אויפּטאַן דעם „מלמד את בן חבירו תורה”, וואָס ביי בני אחתי איז עס אַן ענין פון הוּלְדָה וְהִתְחַדְּשׁוּת<sup>83</sup>, האָט ער געמוזט מוּסַיִף זײַן אין זײַן מדרִיגָה, וואָס כּכּח זֶה קען ער אויפּטאַן די הוּלְדָה וְהִתְחַדְּשׁוּת ביי בני אחתי.

73) כמו הולדה כפשוטה, דדוקא, בבוא ההארה יתירה (מוחין גדולות) או יכול להשפיע גם למטה ולהוליד מהות חדש ממש” (לקריא ואתחנן י, ג. ובכ”מ).

74) ע”פ נגלה אינה קושיא כי בכריכ מקומות בש”ס מצינו (יתירה מזו) דסמיך אסיפרי דקרא שלא הביאה כלל!

75) כידוע מאמר העולם (דרמ”צ ג, א. סה”מ תרנ”ט ע’ ג. המשך תרס”ו ע’ קעג. ובכ”מ) „א קאפ קען מען ניט אַרױף שטעלין כ”י. וראה בארוכה לקריש חיד (ע’ 1136 ואילך) שלכן, כל המלמד כר (רק) כאילו ילדו”, ושם, שכמו שהקביה אמר „אנא נפשי כתבתי יביתי” — שנתן (אַרײַנגעגעבן) עצמותו בתורה, כמ”כ הוא בצדקים, שעי תורתם לוקחים העצמות שלהם שלמעלה גם מהפנימיות שניתן בהשפעה עצמית דהולדה, עיי”ש. וי”ל שעד”ז הוא בנדודי.

76) הל’ מלכים פ”י ה”ח. השיטות בזה — ראה

אנציק’ תלמודית ע’ בני קטורה.

77) ראה בכ”ז תיבא סיפ לך. תריח ואוה”ת שם.

78) נצבים ל, יב.

79) עקב י, טז.

80) ראה תניא ספלי”ז.

## חיי שרה ה

— שק"מ כסלו —

רמז אויפן נס חנוכה אין פרשת חיי שרה:

חנוכה האט מען קובע געווען אויפן נס דפך השמן? — לא מצאו אלא פך אחד של שמן. . . ולא הי' בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים<sup>1</sup>; און אזא נס געפינט מען אויך ביי שרה ורבקה, ווי חז"ל זאגן (אויפן פסוק<sup>2</sup>, ויביאה יצחק האהלה שרה אמו<sup>3</sup>), אז דער נר (שבת<sup>4</sup>) וואס זיי האבן אנגעצונדן „הי' .. דולק מלילי שבת ועד לילי שבת“.

אעפ"כ, (ובפרט אז דער נס חנוכה האט אויפגעטאן אז צוליב דעם נס<sup>5</sup> איז נקבע געווארן א יום טוב מיוחד), איז מובן, אז אין נס חנוכה איז דא א חידוש

א. פ' חיי שרה ווערט געלייענט, בכ"כ שנים, ווי היינטיגן יאר, אין שבת מברכים חודש כסלו, וע"פ הידוע<sup>6</sup> אז די פרשיות השבוע האבן א שייכות צום זמן אין וועלכן זיי ווערן געלייענט, איז פארשטאנדיק, אז אין דער פרשה איז מרומז ענינו פון חודש כסלו<sup>7</sup>.

דער ספעציעלער תוכן פון יעדן חודש, מיט וועלכן ער טיילט זיך אויס פון אנדערע חודשים, איז ברוב הפעמים פארבונדן מיט די ימים מיוחדים (ימים טובים וכ"ו) פון דעם חודש<sup>8</sup>, וואס זיי האבן א השפעה אויפן גאנצן חודש; וע"ז ווי מגעפינט עס בפירוש בנוגע חודש אדר, אז צוליב די פורים טעג אין דעם חודש, איז דער גאנצער חודש „נהפך“ געווארן אין א חודש פון „שמחה“ און „יום טוב“.

פון דעם איז פארשטאנדיק בענינו, אז דער תוכן פון חודש כסלו איז פארבונדן מיטן יום חנוכה<sup>9</sup>, וואס הויבט זיך אן בכ"ה בכסלו<sup>10</sup> — און מען געפינט א

כי אתה נרי פי"ז) שכל ימי חנוכה כלולים ביום ראשון שלו. ובלשון הש"ס (שבת כא, ב) שבוים ראשון ישנם כל ימים הנכנסים.

(7) ראה רשיי שבת כא, ב ד"ה מאי חנוכה: על איזה נס קבעוה. וגם לדעת הרמב"ם (עיי"ש ריש הל' חנוכה. ובארוכה — לקיש חיי ע' 142 ואילך) שתקנת יו"ט חנוכה היא (גם) משום נצחון המלחמה — הרי זה שתנוכה הוא זו ימים הוא מפני הנס שהי' בשמן (ראה לקיש שם הערה 13), נוסף לזה שרק משום נס זה נתקנה מצות הדלקת נ"ח, וכן הלל והודאה (מפרשים בשבת שם).

(8) שבת שם.

(9) ב"ר פ"ט, טז. רשיי עה"פ.

(10) פרשתנו כד, טז.

(11) להעיר ממשנה ב"מ השייכות דניח לנירות שבת, וי"ל דמרומו גם כזה שהסוגיא דניח היא במס' שבת: סיום הל' חנוכה ברמב"ם הוא בהדין, נר ביתו ונר חנוכה כו נר ביתו קודם כ"ו. ועוד. וראה רשיי שבת כא, ב ד"ה בניי תיח. ולהעיר (ש"ע א"ח סרס"ד ט"ז) דבנשיק מצוה מן המוכרח להדר אחר שמן זית (ובש"ע אדה"א שם מוסיף). כמו לנו חנוכה. וראה לקמן ע' 372 ואילך (והערה 3).

- (1) ראה שליה חלק תושבי"כ ר"פ וישב.
- (2) להעיר אשר כסליו (מלא י"ד — ראה בספרי דשמות גטין) נגימט קכ"ו ועם הכולל — קכ"ז (ראה קה"י מע' קכו) — אבל לע"ע לא מצאתי גימט' בס'.
- (3) משא"כ זה דחודש אייר שכל יום שבו מחוייב בספד"ע, וכיר"ב.

- (3) ראה גם לקיש חיי"ח ע' 308.
- (4) מג"א ט, כב. ונפקי"מ להלכה — ראה ירושלמי ריש מגילה. ש"ע ורמ"א או"ח סתרפ"ח ס"ז. וראה תענית כט, סע"א ואילך, הובא במג"א סתרפ"ז סק"ה.
- (5) וגם י"ד וי"ט כסלו, ראה לקמן בפנים סע"ף י"ד.
- (6) דנוסף לזה שרוב ימי חנוכה הם בחודש כסלו, הרי ידוע (שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו פמ"ב. ד"ה

שמן שבפך צעטיילט אויף אַכט חלקים  
און יעדע נאַכט האָט מען אין דער  
מנורה אַריינגעגאַסן נאַר איין חלק;  
אַדער ווי דער פּר"ח<sup>16</sup> איז מסביר, אַז  
מ'האָט די ערשטע נאַכט אַריינגעגאַסן  
דעם גאַנצן שמן אין דער מנורה און  
יעדע נאַכט האָט בלויז אויסגעברענט  
איין אַכטל פון דעם שמן].

ועפ"ז קומט אויס, לכאורה, אַז דער  
בירור בהניל — צי נס חנוכה איז אין  
דעם זעלבן סוג נס ווי נס הנרות דשרה  
ורבקה — איז תלוי אין די צוויי אופנים  
הניל:

לויטן צווייטן אופן, זיינען ביידע נסים  
אין דעם זעלבן סוג — אַן איכות'דיקע  
הוספה אין כח הדליקה פון שמן (אין  
ביידע פּאַלן האָט דער נר געברענט פיל  
לענגער ווי דער זמן וואָס ער קען ברע-  
נען ע"פ טבע).

[און דער חילוק צווישן זיי איז, וואָס  
(א) ביי חנוכה איז געווען אַ גרעסערע  
הוספה<sup>17</sup> אין כח הדליקה (אויף אַכט  
טעג) כנ"ל. (ב) ביי חנוכה איז געווען אַ  
באַזונדער נס יעדן טאָג — מ'האָט יעדן  
טאָג געדאַרפט אַנציינדן די מנורה;  
משא"כ ביי שרה ורבקה האָבן די נרות  
געברענט זיבן טעג נאַכאַנאַנד].

משא"כ לויטן ערשטן אופן, איז דער  
נס חנוכה פון אַן אַנדער סוג: ס'איז באַ-  
שאַפֿן<sup>17</sup> געוואָרן באופן נסי די מציאות  
פון נאָך שמן, וואָס דאָס געפינט מען ניט  
ביי די נרות שרה ורבקה.

אַבער אויך לויט דעם אופן איז אין  
מהות הנס פון חנוכה ניט געווען קיין

לגבי דעם נס פון נרות שרה ורבקה<sup>12</sup>.  
ס'איז אַ דוחק צו זאָגן אַז די מעלה איז  
נאַר אין דעם, וואָס פון דעם פּך שמן  
דימי חנוכה (וואָס „לא ה"י בו אלא  
להדליק יום אחד") האָט מען מדליק גע-  
ווען „שמונה ימים", משא"כ נרות שרה  
ורבקה האָבן געברענט באופן נסי  
בלויז<sup>13</sup> (קאַרגע) זיבן טעג — ווייל דאָס  
איז ניט אַ חילוק אין מהות ואיכות הנס,  
נאַר בלויז אין כמות, וויפל דער נס האָט  
זיך געצויגן.

ב. דער נס פון חנוכה איז מען  
מבאר, בכללות, אויף צוויי אופנים:

(א) עס איז צוגעקומען בדרך נס אין  
כמות השמן ביז ס'איז געווען גענוג שמן  
פאַר אַלע אַכט טעג — צי באופן אַז דער  
„פך" איז יעדן טאָג נאָכן אַנפילן די נרות  
געבליבן „מלא כבתחילה", אַדער ווייל  
יעדן טאָג „מצאו הנרות מלאים שמן"  
(ווי די צוויי סברות אין ב"י<sup>14</sup>):

(ב) דער נס איז געווען באיכות השמן  
— די מאָס שמן וואָס ע"פ טבע קען עס  
זיין גענוג אויף ברענען בלויז איין טאָג,  
האָט געברענט אַכט טעג, ד.ה. יעדן  
טאָג האָט אויסגעברענט אַן אַכטל פון  
דעם שמן שבפך —

[ווי דער ב"י<sup>15</sup> זאָגט, אַז מ'האָט דעם

12) אַע"פ דלאידך גיטא — הנס דשרה ורבקה  
ה"י בכל שבויע ובכל השנים ובכוות יחיד.

13) ולהעיר: (א) כמות השמן שבפך הייתה כדי  
להדליק בו יום אחד, משא"כ בנשיק שהיא בהרבה  
פחות מה (רק עד לאחר אכילת הסעודה — שו"ע  
אדה"ז שם סרטיג סי"ג. וראה שם ס"א, ס"ז וס"ד)  
(ב) לדעת כמה ראשונים (נסמנו באנציקלופדיא  
תלמודית ע' הדלקת הנרות ע' שיב) נרות מקדש ציל  
זולקים רק מערב עד בקר — משא"כ נרות שרה  
ורבקה דלקו ז' מעל"ע.

14) לטאור"ח ס"י עת"ד.

15) שם (בתי"א), וכ"ה בתוס' הרא"ש שבת  
שם. ועוד.

16) אריח שם סק"א ד"ה עוד תירץ. וכ"ה בתוס'  
הרא"ש שם.

17) או שררק) נתוסף השמן — ראה ט"ז שם  
סק"א. כלי חמדה פ' ויקהל (לה, כ"כח).

צווייטן טאג און ווייטער האָט מען ניט  
מקיים געווען דעם „תן לה מדה“<sup>25</sup>  
(און די נרות זיינען ניט געווען מלאים  
מיטן „שיעור שלם הצריך לדבר“<sup>26</sup>).

און אויך לאידך גיסא — עפ"י קומט  
אויס אַז יעדן טאָג (א חוץ דעם אַכטן)  
איז געווען ניט „מדה שתיאה דולקת  
מערב עד בוקר“ נאָר דעם ערשטן טאָג  
— אַכט מאָל אַזויפיל<sup>27</sup>, דעם צווייטן —  
זיבן א. ז. וו.

ד. ויש לומר אַ דריטן אופן אין נס  
חנוכה, באַ וועלכן עס זיינען ניטאָ די  
קושיות האמורות, און וואָס לויט דעם  
אופן וועט אויך רעכט ווערן אַז אין נס  
חנוכה איז געווען אַ חידוש (בענין  
דהדלקת נרות) וואָס לאַ מצינו דוגמתו:

ווי געבראַכט פריער (סעיף ב) פון  
ב"י, איז דער נס חנוכה — לויט איין  
סברא — באַשטאַנען אין דעם וואָס

חידוש — ווייל אויך דעם אופן הנס גע-  
פינט מען שוין פריער (מפורש בתורה  
שבכתב (אין נביאים<sup>18</sup>)) — דער נס מיטן  
„אסוך שמן“ ביי אלישע.

ג. אין יעדן פון די צוויי אופנים  
הניל איז דאָ אַ ניט גלאַטטיק:

לויטן אופן אַז עס איז נתוסף געוואָרן  
בכמות השמן, איז ידוע די שאלה<sup>19</sup>: ווי  
האָט מען געקענט אַנצינדן נרות מקדש  
מיט שמן של נס: עס שטייט<sup>20</sup> דאָך „שמן  
זית גו' להעלות נר תמיד“?

[און ממוז פאַרענטפערן, אַז מיט „שמן  
זית“ ווערט ניט געמיינט שמן וואָס איז  
(אויסגעקוועטשט) פון אַ זית, נאָר אַזאַ  
וואָס האָט אַלע תכונות פון „שמן זית“  
(אורו צלול<sup>21</sup>, וכו').]

אויך לויטן אופן אַז ס'איז צוגעקומען  
אין איכות השמן — אַז יעדע נאַכט האָט  
אויסגעברענט אַן אַכטל פון דעם שמן  
שכּפך — איז ניט גלאַטטיק<sup>22</sup>:

דער דין<sup>23</sup> ביי מנורה איז דאָך אַז „תן  
לה מדה שתיאה דולקת מערב עד בקר  
כר ושיערו חכמים חצי לוג“, נוסף אויפן  
ענין אַז אַ כלי שרת זאָל זיין „מלא“ (ווי  
פאַרשטאַנדיק פון דעם דין<sup>24</sup> אַז „כלי  
שרת .. אין מקדשוין אלא מלאין“) —  
וַעַפּ הַנִּיל קומט אויס, אַז פון דעם

(25) בתוס' הראש' ופרי"ש שם (ועוד) הקשו כן  
(רק) על הדלקת ליל א', להסברא שחילקו השמן לח'  
חלקים (ועי' תי' שבליל א' נתנו כל השמן במנורה)  
— והקושיא שבפנים היא, שמכיון שציל, תן לה  
מדה, הרי אף שכבר לא הי' להם שמן טהור  
כשיעור, מי' לפועל הי' חסר (גם) כשאר לילות  
קיום דין, תן לה מדה; [וגם לפמ"ש בתוס' הראש'  
שם שדין זה הוא רק, היכא דאיפשר] — הרי עכ"פ  
יש בזה (וכן שיהיו הנרות מלאין) הידור, וידוע  
הביאר בזה שיעור, נס שיהי' שמן טהור (אף  
שטומאה הותרה בצבור) כי רצה ה' להראות חיבתו  
של ישראל שיוכלו לקיים המצוה בהידור.

(26) לשון רש"י זבחים שם.

(27) אבל ראה פרי"ש הנ"ל (בהערה 23) דמדה זו  
הוקבעה להם.

(\*) ע"פ מה שחקר בראש יוסף לשבת שם, דאם  
נאמר דבעינן כמדתה אפי' בדיעבד, במקרה שאין  
שמן כשר מספיק למנורה לכל הנרות, האם יש  
לערב בו שמן פסול כו', ע"ש — מקום לומר בנוד"ד  
שמחוייבים להוסיף משמן טמא (שהותרה בצבור)  
כדי לקיים, תן לה מדה.

(18) מ"ב ד, ב ואל"ך. וראה גם מ"א יו, יד-טז (גבי  
אליהו).

(19) בהבא לקמן ראה כלי חמדה שם. המועדים  
בהלכה' (להרשי' ויו"ן ע' קנת, וש"נ).

(20) ר"פ תצוה. אמור כד, ב.

(21) שבת כג, א.

(22) נוסף לזה שלדיעה זו קשה עוד יותר,  
לכאורה, קושיא הנ"ל — דמכיון שנשתנה איכות  
השמן, הרי גם התכונות של שמן זית ליכא. אבל  
ראה לקמן ס"ו והערה 38.

(23) מנחות פט, א. וש"נ. — הובא בפרי"ש עה"ת  
ר"פ תצוה. ובאמור (כד, ג) ומדה זו הוקבעה להם.

(24) זבחים פח, א.

„נתנו כל השמן בנרות .. ובבקר מצאו הנרות מלאים שמן“.

ויש לומר, אז דער פירוש אין דעם איז (ניט אז דער שמן האָט אויסגעברענט און דערנאָך האָבן זיך די נרות ווידער אָנגעפילט מיט שמן בדרך נס, נאָר) אז דער שמן האָט געברענט און צוזאַמען דערמיט איז פון אים גאַרניט נחסר גע- וואָרן<sup>28</sup>, ווי חז"ל זאָגן (בכלל) באַ „אש של מעלה“ אז „שורפת ואינה אוכלת“<sup>29</sup>.

ולהעיר — אפילו אז מ'זאל זאָגן אז ס'קען זיין הדלקת נרות המנורה בשמן נס (וויבאַלד ער האָט די תכונות פון שמן זית כנ"ל), איז אַבער מובן, אז דער (אש ו)אור המנורה<sup>30</sup> מוז זיין זאָ וואָס קומט פון דעם „שמן (למאור)<sup>31</sup>“.

קומט אויס, אז אין דעם נס איז גע- ווען אַ דבר והיפוכו:

אן אש טבעי (ואור) הנרות וואָס קומט פון שמן (וכיוב)<sup>32</sup> מוז דערביי זיין כליין השמן<sup>33</sup>; ולאידך גיסא, האָט גאַרניט גע- פעלט פון דעם שמן<sup>34</sup>.

28 ראה גם ב"ר (פ"א, ב): ברכו בנר .. הדלקתי את הנר בלילי שבת ובאתי ומצאתי אותו במוצאי שבת דלוק ולא חסר כלום [אף שיש לפרש (עכ"פ בדוחק) הלשון „ולא חסר כלום“ — שנתמלא הנר בשמן אחר. וראה במדב"ר ספטי"ן]. וראה לקמן הערה 30.

29 שמ"ר (פ"ב, ה) — בנוגע לסנה.

30 משא"כ: א) בסנה שמפורש וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה (מקום האש ולא — סיבתו). ב) הא דב"ר הג"ל אין הכרח שה"י אש טבעי. — בנוגע נרות שרה ורבקה הרי לא נאמר שלא חסר כלום, ובפשוטות ג"ל שנתחסר לאט לאט, כנ"ל בפנים ס"ב.

31 תרומה כה, ו. ועוד.

32 וכן ה"י במשכן ומקדש (אף) שותצא אש מלפני ה' ותאכל ג"ו (שמיני ט, כד).

33 ענינו בעבודה ראה תרי"א מקץ (לג, ג) ובכ"מ.

34 ואעפ"כ היו גם התוצאות דכליון השמן שבעבודה (ראה הערה הקודמת) — ויש לבאר עפ"שכ"א אדה"י בשו"ע שלו (הארי"ח סתצ"ה קריא

— כליון און ניט-כליון בבת אחת.

און דאָס איז אַן ענין פון „נמנע הנמנע- עות“<sup>35</sup> — ע"ד ווי דער נס פון „מקום ארון אינו מן המדה“<sup>36</sup>, וואָס איז דעם זיינען געווען ביידע הפכים בבת אחת: דער (מקום ה)ארון האָט געהאַט אַ מדה, כמפורש בתורה<sup>37</sup>, „אמתים וחצי ארכו וגו'“, און צוזאַמען דערמיט איז דער מקום געווען „אינו מן המדה“.

ה. אַ טיפּפּערער ענין אין דעם:

אין דעם ענין פון „מקום ארון אינו מן המדה“ איז ניט נאָר די הדגשה אז דער ארון האָט אין זיך געהאַט ביידע הפכים — „מדה“ און „אינו מן המדה“ — בבת אחת, נאָר נאָך מער: דער „אינו מן המדה“ איז געקומען דוקא דורך דעם וואָס דער ארון האָט געהאַט אַ (בא- שטימע) מדה; וואָלט דער ארון ניט געווען אין דער גענויער מדה וואָס איז מפורש בתורה, וואָלט ניט געווען קדושת הארון כו', ובמילא — ניט דער נס פון „אינו מן המדה“.

און ע"ז איז ביים נס חנוכה (לביאור הני"ל): דער נס איז געקומען דוקא דורך דעם וואָס מ'האַט אָנגעצונדן די נרות מקדש כד"ן; און וויבאַלד אז דער אור המנורה מוז על פי ד"ו קומען פון שמן, שתכונתו שנכלה באש כנ"ל, קומט דאָך אויס, אז דער נס פון „מצאו הנרות מלאים שמן“ (אז ס'איז ניט געווען קיין

סק"ב) בנוגע להבערה • וכ"ש וק"ו ופשיטא בנוגע להדלקת המנורה שענינה למאור. ואכ"מ.

35 ראה שו"ת הרשב"א סת"ח, הובא בס' החקירה להצ"צ ע' 68. סה"מ תרע"ח ע' תכ.

36 יומא כא, א. ושי"נ.

37 תרומה שם, י"ד.

• וראה שו"ת אבני נזר (ארי"ח ס"י רלח). התוה"מ"צ להרגיזי"ב מעי הבערה ועוד.

אין דריטן אופן אָבער, וואָס איז אַן ענין פון „נמנע הנמנעות“, ווערט דער נס גופא אויפגעטאָן בכל רגע ורגע מחדש.

ז. די דריי אופנים הנ"ל — ווי יעדער ענין אין תורה — זיינען אויך דאָ אין עבודת האדם.

דער חילוק צווישן טבע און נס בעבור דת האדם איז: „טבע“ איז די עבודה ע"פ טעם ודעת — די עבודה איז אָפגע-מאַסטן לויט די מדידות והגבלות פון טבע ומציאות האדם (אויף וויפל ער פאַרשטייט און ער פילט כו'); „נס“ ווייזט אויף דער עבודה פון קבלת עול און מסירת נפש שלמעלה מטו"ד — מ'רעכנט זיך ניט מיט די אייגענע רצונות (און אָודאי ניט מיט טבע, פאַר-שטאַנד, געפיל כו'). מען איז מקיים דעם רצון העליון, ביז צו מסירת נפש.

הגם אַז יעדע עבודה מוז זיין מיוסד אויף קבלת עול ומסנ"פ, ובלשון חז"ל<sup>40</sup> „יקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואח"כ מקבל עליו עול מצות“ — וואָרום אַ נברא קען זיך ניט פאַרלאָזן אַז זיין שכל והרגש וועט אים אַלעמאַל פירן אַז די עבודה זאָל זיין כפי רצון העליון, און דעריבער מוז די עבודה שׁע"פ טו"ד זיין מיוסד אויף קבלת עול מלכותו ית' —

חסרון השמן), האָט זיך אויפגעטאָן דוקא דורך דעם וואָס ס'איז געווען תכונתו כליון השמן.

ו. די שייכות פון דעם אופן הנס צו חנוכה דוקא, וועט מען פאַרשטיין בהקדם החילוק צווישן די ג' ביאור-אופני נס הנ"ל — (א) הוספה בכמות השמן, (ב) הוספה באיכות השמן, (ג) שני הפכים — כליון און ניט-כליון — בבת אחת:

אין דעם ערשטן אופן, זעט זיך אַן דער נס נאָר אין דער ערשטער רגע, ווען דער שמן ווערט נתוסף באופן נסי, אָבער דערנאָך ברענט עס באופן טבעי.

און אַע"פ אַז דער נס פונעם שמן איז נוגע צו דער הדלקה, וואָרום ווען ניט דער שמן נסי וואָלט ניט געווען מיט וואָס צו אַנציןדן די נרות מקדש — קומט אויס, אַז דער עצם ברענען פון די נרות (מיט דעם שמן) איז פאַרבונדן מיט דעם נס — איז אָבער דער נס ניט ניכר באופן גלוי. והרא"י: דער וואָס ווייס ניט פון וואָנעט דער שמן איז געקומען, ווייס ניט אַז דאָ איז געשען אַ נס.

אין צווייטן אופן, וויבאַלד די קליינע מאָס שמן ברענט אַ סך לענגער ווי ע"פ טבע, זעט מען דעם נס (אויך) בעת דער שמן ברענט. אָבער פונדעסטוועגן איז דאָס נאָר וואָס דער אויפטו פון דעם נס זעט זיך אַן אין דעם זמן וואָס דער שמן ברענט, אָבער דער נס גופא האָט זיך שוין אויפגעטאָן אין דער רגע ווען דער אויבערשטער האָט משנה געווען און פאַרשטאַרקט דעם איכות וכח פון דעם שמן<sup>38</sup>.

38) ס'איז טבע הפכית ומגדל לטבעו הקודם, רק הוספה באיכות וכח שמן זה. ושמינים שונים (אפילו בשמיני זית עצמן שונים, ואפילו בית זה עצמו — ג' יתים הם ובהם ג' כו' מנחות פו, א) אינם שווים

במהירות הכליון שלהם בהדלקתן — כנראה בחוש. ולהעיר מדיה החודש השית פ"ב: נהפך ליש אחר ובטבע אחרת... באותו הסוג אבל הם מיני יש הפכים זמ"ז היינו בטבעים הפכים... והשינוי הוא בטבע הפכית ממש. וראה שם בסוף הפרק, ובדיה החודש עטרית פ"א. וראה שער היחוד והאמונה פ"ב (גבי קרי"ס). וראה — ע"ז ב' סוגי נסים ביצי"מ — לקריש חיה ע' 176 הערה 27 ובשוה"ג שם. לקריש חיו ע' 89. חייח ע' 242. ואכ"מ.

39) בהבא לקמן ראה לקמן ע' 336-7. לקריש חיו ע' 151 ואילך. רש"י.

40) ברכות רפ"ב. וראה מכילתא יתרו כ, ג.



א דריטער אופן איז, אַז תמיד כל היום שטייט ער אין דער תנועה פון מסנ'פ, ער איז אַריינגעטאָן אין דער עבודה פון מסנ'פ, ובמילא איז כל עבודתו במשך היום בהתאם מיט דער תנועה פון מסנ'פ:

ע"ד ווי ר' עקיבא האָט געזאָגט „כל ימי הייתי מצטער“<sup>42</sup> כו' מתי יבוא לידי ואקיימנו“<sup>43</sup>, ער איז געשטאַנען אין דער תנועה פון מסירת נפש גיט נאָר בשעת ק"ש, נאָר — „כל ימי“ — שטענדיק, אין אַלע זיינע ענינים, איז ביי אים געווען די תנועה פון מסירת נפש.

ה. די דריי אופנים הנ"ל זיינען תלוי אין דעם מעמד ומצב רוחני אין וועלכן מ'געפינט זיך:

בשעת עס זיינען שנים כתיקונו, דער אור הקדושה איז מאיר בגילוי בעולם (ובעבודה — די דרגא פון צדיקים) — איז גענוג אַז ס'איז דאָ די תנועה פון מסנ'פ בק"ש, בתחילת היום<sup>44</sup>; וואָרום וויבאַלד ס'איז נישטאָ קיין חשך, איז אויך דאָס (דער רושם המסנ'פ) מספיק צו באַוואַרענען אַז די שפעטערדיקע עבודה ש'ע"פ טו"ד זאָל זיי כדבעי.

בשעת אַבער עס איז אַ מצב פון „החשך יכסה ארץ“, איז דאָן גיט גענוג די תנועה פון מסנ'פ שבתחילת היום (און שפעטער איז עס נאָר אַ רושם, בהעלם); דעמאַלט פאָדערט זיך, אַז דער הרגש המסנ'פ זאָל זיך אָנהערן בגלוי במשך כל היום<sup>45</sup>, דוקא דורך דעם קען מען בייקומען דעם חשך — און אין דעם זיינען דאָ צוויי אופנים:

איז אַבער אין דעם פאַראַן כמה דרגות ואופנים:

איין אופן איז, אַז דער הרגש הקב"ע ומסנ'פ (דער „נס" שלמעלה מהטבע) איז נאָר בתחילת היום, בשעת ק"ש, וואָס ענינה איז „לקבל עליו מלכות שמים במסירת נפשי“ — און דערנאָך, במשך היום, איז די עבודה ע"פ טעם ודעת.

און אַע"פ אַז דער הרגש הקבלת עול ומסנ'פ בתחילת היום דאַרף און לאַזט איבער אַ רושם אויפן גאַנצן טאָג, באַופן אַז אויך די עבודה ש'ע"פ טו"ד (במשך היום) זאָל זיין כדבעי בהתאם צום רצון העליון — איז אַבער די קבלת עול ומסנ'פ גופא (דער „נס") ביי אים דע-מאַלט בהעלם<sup>46</sup>; מיט וואָס פאַרנעמט ער זיך און אין וואָס ליגט ער במשך היום — איז דער עבודה ע"פ טו"ד.

אַ צווייטער אופן איז, אַז דער הרגש הקב"ע ומסנ'פ שבתחילת היום איז ביי אים מאיר בגילוי אין דער עבודה במשך פון גאַנצן טאָג, ביז אַז דאָס איז „קבוע בלבו תמיד ממש יומם ולילה לא ימוש מזכרוני“<sup>47</sup>;

דאָס מיינט אַבער גיט אַז דעם גאַנצן טאָג שטייט ער אין אַ תנועה (און איז עסוק אין דער עבודה) פון מסירת נפש; ס'איז נאָר וואָס אין דער עבודה במשך כל היום לייכט ביי אים און ווערט דער-הערט דער (זכרון) המסנ'פ משעת ק"ש. וואָס דאָס העלפט אים אין דער עבודה פון תומצ' (וואָס דאָס איז עיקר עבודתו במשך היום).

(41) תניא ספכ"ה.

(41\*) ומ"ש בתניא שם ש.קיום התורה ומצותי תלוי בזה שיכור תמיד ענין מסירת נפשו לה; כו" (היינו שהמסנ'פ ציל בגילוי, כדלקמן בפנים באופן הב') — כי הוא כדי ש.יחל לעמוד נגד יצרו לנצחו כו" (תניא שם), ואופן הא שפנים הא בעבודת הצדיקים, כדלקמן בפנים סעיף ח.

(42) דצער שייך כאשר התשוקה לזה היא בגילוי.

(43) ברכות סא, ב. וראה לקריש חיו ע' 124.

חיו ע' 283.

(43\*) ראה ע"ד לקריש חיו שם ואילך.

מצד דעם גודל החשך בימי יון (וואָס עמדו „להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך“<sup>44</sup>) זיינען אידן געשטאַנען אין אַ מסירת נפש גלויי חלשים אַנקעגן גבורים כו' — צו לוחם זיין קעגן דעם חשך“; און די תנועה פון מסירת נפש פון אידן האָט פועל געווען אַז „והוי' (בתוספת ואיז) יגי' חשכי“<sup>45</sup> — הוי' שלמעלה מהשתלשלות, וואָס ער דוקא איז „יגי' חשכי“ — מברר און מהפך דעם חשך (הגלות)<sup>46</sup>.

און דאָס איז אַראַפגעקומען אין דעם נס מיטן פך השמן „שהי' מונח בחותמו של כה"ג“ — וואָס ווייזט אויף אַ בחי' ש„אין החיצונים יכולים ליגע שם כללי“, ווייל דאָס איז „עצמות המאציל של-מעלה מכל ההשתלשלות לגמרי“<sup>47</sup>; און דערפאַר איז דער נס גופא געווען אין אַן אופן וואָס האָט ניט קיין אחיזה אין טבע והשתלשלות — „נמנע הנמנעות“.

יוד. עפ"ז וועט מען אויך פאַר-שטיין די שייכות פון כהנ"ל אויך צום אַנדערן יום-טוב שבחודש כסלו — דער טאָג פון י"ט כסלו, וואָס איז „ראש השנה לחסידות“<sup>48</sup>:

הנביא שיהי' „פי שנים ברוחך“ (מפרשים למ"ב, ב ט) — גילוי אור, שמספיק הרגש המסניף בתחילת היום: שרה הוא שם ב"ן שירוד למטה לברר בירורים (תריח פרשתנו קכו, ב. ובכ"מ), חושך דעולמות בייע — שאז צ"ל זכרון המסניף בגלוי במשך היום, כנ"ל בפנים סעיף ה.

(45) נוסח ועל הנסים.

(46) ראה שערי אורה ד"ה ככ"ה בכסלו פמ"ב.

ועוד.

(47) שי"ב כב, כט. ד"ה כי אתה נרי בתריא ושערי אורה (ועייש ספ"ז).

(48) ולכן ענינם של ג"ח הוא להאיר את החשך דוקא (תריא סדיה רני ושמי' (הב'). סדיה נ"ח. שערי אורה סדיה בכ"ה בכסלו. סדיה רני ושמי'. ובכ"מ).

(49) שערי אורה ד"ה כי אתה נרי פ"ז.

(50) אגה"ק של כ"ק אדמ"ר מחורשי"ב נ"ע לחג. הגאולה דייט כסלו תרס"ב. פאקסימיליא מהמכתב

איין אופן איז, אַז דער חשך פון וועלט איז מסתיר ומעלים אויף אלקות נאָר אויף וויפל עולם (מלשון העלם“<sup>44</sup>) מצד טבעו ומציאותו איז מעלים ומסתיר אויף אור הקדושה; און אין דעם מצב, היות עס איז אַזוי אויסגעשטעלט ע"פ טבע, איז עיקר עבודת האדם, עבודה שע"פ טו"ד (— טבע דנפה"א שלו) — ס'איז נאָר, אַז בכדי צו אַראַפנעמען דעם העלם והסתר העולם, אַז עס זאָל ניט מבלבל זיין די עבודה פון אַ אידן, דאַרף דער הרגש המסניף ביי אים לייכטן באופן גלוי במשך כל היום.

בשעת אַבער דער חשך העולם ווערט גרעסער באופן אַז עס איז מנגד צום אור הקדושה, ביז אַז אידן זיינען נתונים במיצר ובשבי', וועלט איז מונע ומעכב די אידן פון עבודת ה' — דאָן דאַרף דער עיקר עבודה פון אַ אידן באַשטיין אין לוחם זיין מיטן חשך העולם, צע-ברעכן דעם חשך ביז צו מהפך זיין דעם חשך לאור. און אין דער עבודה פאַ-דערט זיך אַז מ'זאָל שטיין אין אַ שטענ-דיקער תנועה פון מסניף, על כל צעד ושעל, במשך כל היום.

ט. און דאָס איז אויך דער ביאור וואָס בחנוכה איז געווען דער נס באופן פון „נמנע הנמנעות“ — אַ נס חדש בכל רגע ורגע — ווייל אַזוי איז געווען דעמאָלט ביי אידן בעבודתם הרוח-נית<sup>44</sup>:

(44) לקו"ת שלח לו, ד. ובכ"מ.

(44) ועד"ז י"ל בנוגע החילוק בין הנס דאסוך השמן דאלישע (שהי' ניכר רק ברגע שנברא השמן נס), ונס הנרות דשרה ורבקה (שהי' ניכר גם אח"כ בעת שדלק):

אלישע הי' נביא — גלה סודו אל עבדיו הנביאים (ועמוס ג ז), אדם המכריו ומשמיע (רשיי וואר ו, א) ורואה אגה"ק סי"ט) — והנסים שלו שבכתובים הנ"ל — כולל נס האסוך — באו בקיום הבטחת אלי

און אין אַן אופן פון יפוצו מעינותיך  
חוצה<sup>55</sup> — די מעינות זאלן זיין (אויך)  
חוצה ובאופן פון הפצה,

וואָס דורך דעם דוקא ווערט אויפגע-  
טאַן דער ענין פון „והוי יגי חשכי“,  
אויך פון דעם חשך, ביז עס ווערט  
נתקיים דער יעוד פון „ולילה כיום  
יאיר“<sup>56</sup>, אַז דער חשך הגלות ווערט  
נהפך לאור, בקרוב ממש.

(משיחות מוצאי זאת חנוכה  
חשליה, י"ב תמוז תשכ"ו)

בשעת מען האַלט ביים חשך פון  
עקבתא דמשיחא<sup>51</sup>, וואָס דער חשך  
ווערט גרעסער מיום ליום, דוקא דאַן  
איז נויטיק צו מגלה זיין בחי שמון שב-  
תורה — פנימיות התורה, ביז צו רזין  
דרזין דאורייתא<sup>52</sup>, בחי נקודת היחידה  
שבתורה<sup>53</sup> — וואָס איז מעורר און מגלה  
די נקודת היחידה פון אַ אידן<sup>54</sup>,

— בקונטרס ומעין ע' 17. נדפס גם ב.היום יום  
בתחלתו. ובכ"מ.

(51) ראה ד"ה כי אתה נרי בתו"א (מא, א) ושערי  
אורה (ספ"ט) ד. והוי יגי חשכי קאי על החשך  
דדורות האחרונים דעיקבתא דמשיחא.

(52) אמ"ב שער הקיש פניד ואילך.

(53) ראה בארוכה קונטרס ענינה של תורת  
החסידות סעיף ה' ואילך.

(54) ראה לקמן ס"ע 286 ואילך ובהערות שם.

(55) ביאור ג' ענינים אלה ראה לקיש ח"ה ע'  
3-432. וראה לקיש ח"ד ע' 20-1119 ובהערות שם.  
לקיש ח"י ע' 106. ועוד.  
(56) תהלים קלט, יב.

## תולדות

גיינ קיין גרר, חפירת הבארות, די ברכות יצחק, און היות אָז דער חידוש אין עבודת יצחק לגבי עבודת אברהם (שבפרשיות לפנ"ז) האָט זיך אַרויסגע-זאָגט אין דעם, וואָס דער יחס (רוחני) צווישן אים און עשו'ן איז געווען אַנדערש ווי דער יחס פון אברהם צו ישמעאל'ן (כדלקמן) — דעריבער הויבט זיך אָן די סדרה מיט „ואלה תולדות יצחק“ (זה עשו), אָז דער (שם ו) תוכן הסדרה — תולדות, וואָס מיינט (אויך) זיינע „תולדות“ אינעם מוכן פון עבודת יצחק ומעשיו וכו',<sup>5</sup> איז ניכר אין דעם וואָס „ואלה תולדות“ — „זה עשו“.<sup>6</sup>

ב. אין דעם חילוק צווישן ישמעאל'ס שייכות צו אברהם און עשרים שייכות צו יצחק געפינט מען צוויי הפכים:

פון איין זייט איז ישמעאל געווען נעענטער (ברוחניות) צו אברהם'ען ווי עשו צו יצחק'ן — וואָרום ישמעאל האָט תשובה געטאָן „בחי אביו“<sup>7</sup> (ומסתבר

א. אויף „ואלה תולדות יצחק“ זאָגט דער מדרש,<sup>1</sup> אָז „ואלה) מוסיף על הראשונים. על מה שכתוב למעלה הימנו בני ישמעאל, ומי הי' זה עשו ובניו שהי' בנו של יצחק“ — אָז מיט „ואלה תולדות יצחק“ ווערט געמיינט עשו וואָס איז גע-ווען אַ רשע אַזוי ווי „בני ישמעאל“ (ומהאי טעמא שטייט „תולדות יצחק חסר, להוציא יעקב מכלל הרשעים“).

דאָרף מען פאַרשטיין: וויבאַלד דער מדרש טייטשט „ואלה תולדות גר“ אויף „עשו'ן“, דאָרף מען זאָגן, אָז דער עיקר ההדגשה איז פסוק (לויטן פ"י המדרש) איז (ניט אויף יעקב'ן, נאָר) אויף עשו'ן — איז תמוה:

א) וואו געפינט מען אָז אין דער סדרה זאָל זיין מער הדגשה אויף עשו'ן ווי אויף יעקב'ן?<sup>2</sup>

ב) ועיקר: ווי קען מען בכלל זאָגן אָז „ואלה תולדות יצחק“ — „זה עשו“ (און ניט יעקב)?<sup>3</sup>!

דער כללות הביאור אין דעם:

דער תוכן פון פרשת תולדות איז עניני (ועבודת) יצחק<sup>4</sup> — תולדותיו, זיין

(1) שמרר פ"ל, ג.

(2) דווחק לומר שהוא מצד ב' הפסוקים באמצע הסדרה (כו, לד-לה). „ויהי עשו גר ותהיין גר“.

(3) וגם לפרשי ד'ואלה תולדות יצחק' הם יעקב ועשו האמורים בפרשה — צריך ביאור (בפנימיות הענינים): מכיון שותכן הסדרה הוא עבודת יצחק (כדלקמן בפנים), איך יתכן ששם הסדרה (המורה על תוכנה) הוא „תולדות“ — לשון רבים — גם עשו, היינו שענינו ועבודתו של יצחק הוא (גם) עשו? והרי עשו יצא ונפרד ממנו (כדלקמן בפנים). וראה לקמן הערה 65.

(4) משאיכ ב' וירא וחי', שענינו של יצחק שבהם הם פרטים בהסיפור (וענינו) של אברהם.

(5) כפי הספורנו ע"פ (משאיכ פרשי — גת' בארוכה בלקוש ח"ה ע' 112 ואילך. ע' 354 ואילך (וראה שם ע' 360 התיורן בין ב' הפירושים)). וראה רשי' ר"פ נח: שעיקר תולדותיהם כר.

(6) לכאורה הי' אפשר לבאר ע"פ הידוע (תרא' פרשתנו י', ג. תריח שם (ה, א ואילך) ובכ"ט) שעבודת יצחק — מלשון צחוק עשה לי אלקים — היא ביטול היש לאין, אתכפיא סטיא, ולכן „תולדות (ועבודת) יצחק“ מתבטא (כביור ד) עשו (וראה בארוכה לקיש ח"כ ס"ע 341 ואילך).

אבל ביאור זה אינו מספיק. כי מטעם זה לא הי' מתייחס עשו ליצחק בתור בן — תולדות — כי אדרבה, העליו שבקדושה הנעשה ע"י הסטיא הוא ע"י שביירת הסטיא. וכמריל (ראה פסחים מב, ב. ושי"ג רשי' פרשתנו כה, כג) שמילוי ירושלים הוא ע"י חורבנה של צור.

(7) ביב ט, ב. ב' פנים, ז. פרשי לך טו, טו.

יורש כמש"נ<sup>15</sup> "ירושה לעשו נתתי".

בפשטות וואלט מען געקענט זאגן דעם טעם אויף דעם<sup>16</sup>:

דאס וואָס ישמעאל איז ניט געווען (קין "ישראל" און) קין יורש, איז עס דערפאַר וואָס ער איז געווען אַ "בן האַמה", ובמילא (ווי דער פסוק איז מדגיש) — "כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני פון (פון שרה)": משא"כ עשו וואָס ער איז געווען בנו של רבקה.

פון דעם<sup>17</sup> אָבער וואָס אויך (איניקע) פון (די) בני יעקב זיינען געווען "בני שפחות"<sup>18</sup> און פונדעסטוועגן איז יעקב "מטתו שלמה"<sup>19</sup> [ניט ווי אברהם ויצחק וואָס יצאו מהם ישמעאל ועשו] — איז מובן, אַז פאַר מִת האָט אויך אַ "בן האמה" געקענט (האַבן אויף זיך דעם גדר פון "ישראל" און) זיין אַ בן יורש<sup>20</sup>.

לומר אַז דאָס איז געקומען מצד אברהם'ס השפעה אויף אים), משא"כ ביי עשו'ן געפינט מען ניט אַז ער זאל תשובה טאָן. ואדרבא, לויט פירוש חז"ל<sup>2</sup> — הוזכר בפרש"י בפרשתנו<sup>9</sup> — האָט ער בעת מיתתו מעכב געווען קבורת יעקב במערת המכפלה.

לאידך גיסא אָבער, איז "אברהם<sup>10</sup> יצא (וּנְפָרֵד)"<sup>11</sup> ממנו ישמעאל, און ישמעאל האָט ניט געהאַט קיין דין "ישראל"<sup>12</sup> — און דערפאַר איז ער ניט געווען קיין יורש פון אברהם (אפילו נאָך זיין תשובה טאָן), ווי ש'שטייט אין פסוק<sup>13</sup>, "לא יירש בן האמה הזאת עם . . יצחק"; משא"כ עשו, אע"פ אַז אויך ער איז "יצא" וּנְפָרֵד פון יצחק ("יצחק יצא ממנו עשו"<sup>10</sup>), איז עס אָבער גע-ווען אין אַן אופן אַז ער איז פאַרבליבן אַ "ישראל (מומר)"<sup>14</sup>, און איז געווען אַ

15 דברים ב, וברש"י שם. יקדושין שם.

16 ראה גם לקושי ח"י ע' 85 הערה 41.

17 וגם: מזה גופא שצ"ל ונאמר לו. לא יירש גר עם בני עם יצחק מוכח, שבכלל גם הוא יורש. שלכן ולבני הפלגשים (כולל ישמעאל) גר נתן אברהם מתנות וישלחם מעל יצחק בנו כעודנו ח"י (ח"ש כה, ו) — כדי שלא יהי' להם חלק בירושה. וראה כלי יקר ח"ש שם.

18 שהרי נקראו שפחות גם לאחרי נישואיהן, וגם לאחרי שילדו בן שני ליעקב (יצא ל, ז. שם, יב). ועד שהכתוב מדגיש כמה פעמים שלא היו דומות לנשי יעקב (ישלח לב, כה, לג, א ואילך).

19 ויקר' שם. ועד"ן במקומות שנסמנו לעיל הערה 10.

20 ראה גם לקושי ח"ה ס"ע 234 ואילך.

(\*) אבל ברא"ש ומרדכי יקדושין שם (וראה בארוכה שרית מהר"ם ב"ר ברוך (פראג) סתתקכ"ח): דעשו לא ירש מאביו אלא לבניו כו'. וראה מהר"ט והמקנה שם.

(\*) כדמוכח בסנה' (צא, א): באו בני ישמעאל . . ולבני הפלגשים גר נתן אברהם כו'. וראה רש"י שם ד"ה אגטין.

8) סוטה יג, א. ועוד.

9) כו, מה. וראה פרש"י ויחי מט, כא.

10) פסחים נו, א. ויקר' פליז, ה. ספרי דברים ו, ד. האוינו לב, ט. ברכה לג, ב.

11) לקרית ואתחנן ה, א. שה"ש ט, ד.

12) וכמש"נ (יורא כא, יב). ביצחק יקרא לך זרע, שישמעאל לא הוי זרע אברהם (ראה תיב"ע שם. רמב"ן ריש פרשתנו. הנסמן בהערה הבאה. ועוד) — משא"כ עשו שנכלל ביצחק, כדמוכח ממרזיל (נדרים לא, א) על פסוק הנ"ל, ולא כל יצחק, הרי שהוא כולל ביצחק. ועיין רמב"ן עה"פ (דברים ב, ד). אחיכס בני עשו. ויזועה השק"ט ע"ד אמירת וקעידת יצחק לזרע היום כרחמים תזכור" (ש"ע אר"ה סתקצ"א ס"ז) (ובשו"ע אדה"ז — שם ס"ב) וניכ, עיי"ש בארוכה). וראה הנסמן לקמן הערה 15 ובשוה"ג שם.

ובבית האוצר (כלל א' אות ג' וי"ח) שק"ט אם ישמעאל דינו כישראל מומר כמו עשו או לאו, עיי"ש.

13) ויורא כא, י. וראה טור הארוך ופענח רזא ח"ש כה, ה. רא"ם וגרי"א שם כד, י. ועוד.

14) יקדושין יח, ריש ע"א. וראה לעיל הערה 12.

(\*) ולהעיר מביר 99"ב, יג. פרש"י וישלח לו, ו.

איז דער ביאור אין דעם <sup>27</sup>: דאָס וואָס עשו איז אַ רשע איז עס מצד גופו, מצד „רישי“ אָבער — און ווי „רישי“ איז „אַפּגעהאַקט“ (אַפּגעטיילט <sup>28</sup> פון דער נידעריקייט) פון זיין גוף — איז ער ניט קיין רשע <sup>29</sup>; אדרבה, ער האָט אַ שייכות מיט יצחק'ן, און דעריבער איז „רישי“ <sup>30</sup> געבליבן „בגו עיטפי דיצחק“.

[ע"ד ווי ס'איז מבואר <sup>31</sup> בנוגע דעם שטן, אַז מצד זיין שורש למעלה איז „שטן ופנינה לשם שמים נתכוונו“ <sup>32</sup>, און ווי ער קומט אַראָפּ למטה ווערט ער רע גמור, ביז „נתן עיניו במקדש ראשון .. שני והחריבו“ <sup>33</sup> (היפך פון כוונה לשם שמים):

עד"ז איז ביי עשו'ן: ווי ער ווערט „געבאַרן“ פון יצחק'ן — ד.ה. מצד זיין „ראש“ ו„שורש“ כשלעצמו — איז ער טוב; נאָר ווען דער „ראש“ ו„שורש“ קומט אַראָפּ ומתקשר ומתלבש בגופו של עשו, וואָס איז רע גמור, קען דאָרט דער ניצוץ קדושה ניט מאיר זיין, עדמשינ' <sup>34</sup> „נר רשעים ידער“].

ד. און אין דעם באַשטייט דער יתרון פון עשו'ן אויף ישמעאל'ן:

(27) עייגיכ תרא פרשתנו כ, סעיב ואילך.

(28) ראה תרא (שם, ג): מצד בחינת המקיף כו.

(29) להעיר מפדריא שם י: יצחק אחז בראשו של

עשו והי מתפלל כו יוחן רשע כו.

(30) להעיר ד(גם) „גופי קברו .. בחקל כפילתא“

(תיביע שם). אבל כפדריא שם: גויתו שלחו להר שעיר.

(31) סהימ אתהלך לאוניא ע' קנה. לקרית חוקת

סב, א.

(32) ב"ב טז, א.

(33) סוכה נב, סע"א.

(34) משלי כד, כ.

והדרא קושיא לדוכתה: וואָס איז דער חילוק צווישן ישמעאל און עשו, וואָס דערפאַר האָט עשו געהאַט אַ דין ישראל, און ניט ישמעאל (כאַטש אַז דוקא ער — און ניט עשו — האָט תשובה געטאָן)?

דערפון גופא איז מוכח, אַז עשר'ס שייכות צו יצחק'ן איז אַ טיפערע ווי די שייכות ישמעאל צו אברהם'ען, אַזאַ וואָס איז אומאָפּהענגיק פון תשובה טאָן.

ג. די שייכות מיוחדת פון עשו מיט יצחק איז אויך מרומז אין מאמר חז"ל <sup>21</sup> אַז די קבורה פון „רישי דעשו“ איז גע- ווען „בגו עיטפי דיצחק“

— דלכאורה איז עס אַ דבר תמוה ביותר: דער דין <sup>22</sup> איז אַז „אין קוברין רשע אצל צדיק“, ביז ווי עס ווערט דערציילט אין נביאים <sup>23</sup> אַז ווען מ'האַט אין אלישע'ס קבר אַריינגעוואָרפן דעם גוף פון אַ נביא שקר <sup>24</sup>, איז צו אויס- מיידן ער זאָל ניט ליגן לעבן אלישע, האָט דער אויבערשטער געמאַכט אַ נס און אַ נס פון תחיית המתים <sup>25</sup> און דער נביא שקר איז אויפגעשטאַען אַ לעבע- דיקער — היינט ווי קומט עס אַז „רישי דעשו“ זאָל ליגן „בגו עיטפי דיצחק“ (ובפרט, אַז חז"ל <sup>26</sup> אַליין זיינען דערביי מדגיש אַז דאָס איז „רישי דעשו רש'נא“)?

(21) תיביע ויחי נ, ג (ובסודור כב, א) ותרח לך (פט, ד) מביאו בשם הזהר. ולהעיר מסוטה יג, א: עיני .. אכרעא דיעקב. ובפדריא ספליט: לתוך מערת המכפלה.

(22) סנהדרין מז, א. טשויע יוד ס' שטב ס"ה.

(23) מ"ב יג, כא. סנהדרין שם.

(24) רשיי סנהדרין שם.

(25) שלא נמטר ביד שליח (תענית נ, סע"א).

(26) תיביע שם. ובאיתה שעה גופא בא לערער על קבורתו של יעקב במערת המכפלה (כניל בפנים).

(\*) בהוצאה עם פי' הרד"ל — חסר מחיבות אליו עד סיום הפרק

ה. א דוגמא אין הלכה אויף דעם חילוק השייכות פון ישמעאל צו אברהם און פון עשו צו יצחק י"ל בדרך אפשר — די צוויי הסברות (אופנים) אין גדר השליחות<sup>38</sup>:

אין הסברה איז, א דער שליח איז א מציאות בפני עצמו, ס'איז אבער דין התורה א דער משלח דורך מינוי אלס שליח טוט אויף א זיין עשי' איז שייך, זי ווערט דעם משלח'ס.

א צווייטע הסברה איז, א דע די מציאות פון דעם שליח ווערט כמותו ממש פון דעם משלח (ובדרך ממילא איז עשיתו עשיית המשלח).

ו. דער חילוק הנ"ל צווישן די „תולדות“ פון אברהם (ישמעאל) און יצחק (עשו) — איז בהתאם צו דעם חילוק אין זייער אופן העבודה:

פון די חילוקים צווישן עבודת אברהם און עבודת יצחק איז<sup>39</sup>: אברהם'ס עבודה איז בדרך „מלמעלה למטה“ (ממשיך און מגלה זיין אלקות למטה), און די עבודה פון יצחק איז „ממטה למעלה“ (צו מזכך זיין די וועלט און איר „אויפהויבן“ למעלה):

ווי דער חילוק בפשטות צווישן זייערע עבודות: אברהם אבינו האט זיך עוסק געווען אין ברענגען הכרה וידיעה אין אלקות אויך צו די סאמע נידע-

סיי ישמעאל און סיי עשו, זייענדיק „תולדות“ פון אברהם ויצחק, איז (אע"פ א צווייטע ונפרדו מהם כנ"ל, איז זיי פארבליבן „כח האב“<sup>35</sup> [ובפרט א צדיקים „דומין לבוראן“<sup>36</sup>, איז דא א קדושה (נצחית) אפילו במעשה ידיהם, ועל אחת כמה וכמה אין זייערע „תולדות“]:

דאס הייסט, א זיין ברענגט זיך ארויס ענינו (וקדושתו) פון אברהם ויצחק<sup>37</sup> — נאך ווי קדושת אברהם ויצחק ווערט נמשך און טוט אויף חוץ פון תחום הקדושה (אין דעם „ארט“ וואס „יצא ממנו“).

דער אונטערשייד צווישן זיי איז און וועלכן אופן עס זאגט זיך ארויס (אין זיי) די ווירקונג פון די אבות:

ביי ישמעאל'ן איז דאס געווען אין אן אופן וואס האט אים געבראכט צו תשובה טאן, אבער מאידך, איז ער אפילו נאך זיין תשובה געווען אין זיין פריערדיקן גדר, אין זיין העדר השייכות צו אברהם'ען:

משאי"כ עשו, כאטש א מצד זיין גוף איז ער נידעריקער פון ישמעאל'ן — וואס דערפאר האט ער ניט תשובה געטאן — אבער מצד ריש' (ווי ס'איז אפגעטויילט פון גופו) איז ער „בגו עיטפי דיצחק“.

38 ראה בארובה (הנשקם בפועל) לקח טוב (להריי ענגעל) כלל א ובהשגיון שם [וראה גם לקישי ח"ט ע' 323 ואילך. ח"ב ע' 148. ח"ג ע' 303]. ושם, שבפרסיות, יש ג' אופנים בשליחות עיי"ש.

39 בהבא לקמן — ראה תרא ותריח ריש פרשתנו. אהית שם (כרך ד' תתקד, ב ואילך). ד"ה ואלה תולדות תרע"ח (ע' עג ואילך). ד"ה אריביל חצרית (בסה"מ קונט ח"ב) פ"ו ואילך. לקישי ח"א ע' 27 ואילך. ח"ה ע' 71 ואילך. ועוד.

35 ראה זחיב פו, א (לענין ישמעאל): ברי דאברהם הוה ברי דקדישא הוה. ובתריח פרשתנו (ג, ד): ישמעאל הי' בנו יוצא חלציו ממש .. ודאי שרש ישמעאל משרש אור פנימי דחסד דאברהם .. שגם שיצא למטה .. ודאי שגם בחי' פסולת .. דישמעאל יש לה שרש .. באור החסד האלקי דאברהם כו. עיי"ש באורך.

36 במדבר פ"ה, ה. ועוד.

37 ראה בארובה תריח שם (לענין ישמעאל). ולהעיר מלקיחת ואתחננו ה, א.

עבודת יצחק אָבער, העלאה ממטה למעלה, פועלת אַז די שייכות פון „מטה“ (וועלט) צו אלקות („מעלה“) זאָל זיין מצד דעם „מטה“ גופא — ער אַליין ווערט נשונה און אויפגעהויבן און באַ-קומט אַ שייכות מיט אלקות; ע״ד ווי ביי חפירת בארות, וואָס די אַרבעט באַ-שטייט (ניט אין ברענגען (און אַריינגיסן אין אַ בור) מיט חיים פון אַן אַנדער אַרט, נאָר) אין גראָבן און אַנטפלעקן די מיט חיים וואָס זיינען באַהאַלטן אין דער אדמה, און אין דעם באַר גופא.

ז. לאירך גיסא, אָבער, איז מצד דעם גופא דא אַ מעלה אין המשכה מלמעלה למטה אויף העלאה ממטה למעלה<sup>43</sup>:

ביי המשכה מלמעלה למטה לייכט דער אור אלקי אין דעם „מטה“ ווי דער מטה איז במקומו, ווי ער איז אין זיין נידעריקייט<sup>44</sup>; ע״ד ווי אברהם אבינו האָט אויפגעטאַן הכרת גדולתו ית' ביי די ערביים ווי זיי שטייען אין זייער ציור:

משאִכ ביי העלאה ממטה למעלה, טוט זיך אויף די שייכות פונעם „מטה“ צו אלקות („מעלה“) דורך זיין אויפ־הויבן זיך פון זיין נידעריקייט, דער מקום המטה גופא ווערט ניט באַלויכטן.

און דאָס איז אויך דער טעם החילוק צווישן אברהם און יצחק אינעם סדר פון זייער עבודה והנהגה<sup>45</sup>: אברהם איז אַרויס פון א״י און „אַראַפגענידערט“ אין מצרים, אין (מצרים וגבולים פון) חוּל — ער האָט באַלויכטן אויך חוּל; דאָ-קעגן יצחק האָט ניט געטאַרט אַרויסגיין

ריקסטע בריות, ביז צו ערביים „שהם משתחוים לאבק רגליהם“<sup>46</sup>, אַז אויך זיי זאָלן מכיר זיין גדולתו ית'; און יצחק האָט זיך עוסק געווען אין חפירת בארות, אַראַפצונעמען דעם עפר ואדמה אבנים ועצים וואָס פאַרדעקן אויף די מיט חיים וואָס געפינען זיך בפנים האדמה, וואָס בפנימיות איז דאָס די עבודה פון אויסאיידלען דעם נברא („מטה“) פון זיין ערדישקייט און גראָב-קייט, ביז ס׳זאָל אין אים דערהערט ווערן דער מקור וחיות אלקי.

און אין יעדער פון די צוויי אופנים („מלמעלה למטה“ און „ממטה למעלה“) איז דא אַ מעלה שאין בזולתו:

ביי המשכה מלמעלה למטה ווערט דער „מטה“ באַוויקט און באַלויכטן פון דעם „מעלה“, אָבער ניט מצד שינוי גדרו פון דעם „מטה“ גופא. ובנדו״ד, באַ אברהם'ען: דאָס וואָס די ערביים כר האָבן אויסגערופן „אַל עולם“<sup>47</sup> איז ניט געווען זייער אַן אויפטו, אַז מצד זייער מהות האָבן זיי געהאַלטן דערביי, נאָר „ויקריא“<sup>48</sup> — אברהם האָט זיי גע-מאַכט „אויסרופן“, דאָס איז פעולתו באופן אַז עס איז זיך מתייחס צו אברהם'ען.

און דעריבער, אע״פ אַז אברהם האָט געפועלט אויף די ערביים אַז „יכירו גדולתו“<sup>49</sup> — זיינען זיי דורכדעם ניט „אויפגעהויבן“ געוואָרן פון זייער נידעריקייט, מצד זייער מציאות זיינען זיי געבליבן „מטה“ און די זעלבע ערביים ווי פריער.

43) בהבא לקמן — ראה גם לקו״ש ח״ה ע׳ 75-6.

44) ראה תר״א ות״ח (פ״ב. פ״א) שם, שדוקא ע״י אברהם נעשה הדירה בתחוננים.

45) ראה גם לקו״ש ח״א שם.

46) בימ פו, ב. פרש״י וירא יח, ד.

47) וירא כא, לג. סוטה י, סע׳א ואלך. וראה לעיל ע׳ 122 ובהנחמנו שם.

48) לשון תר״א שם, ג.



„תולדות“: אויך ווי אברהם האָט „געזען“ ישמעאל'ן איז ער בבחי' „מטה“<sup>50</sup>, און זיין עבודה איז צו פועל זיין אויך אויף אים, ביז ער האָט געבעטן<sup>51</sup> „לו ישמעאל יחי לפניך“.

וויבאלד אָבער אַז דאָס איז אינגאַנצן די השפעה ופועלה פון אברהם (ו, משמת אברהם נפל“<sup>52</sup>) — איז ער דורכדעם ניט אויפגעהויבן געוואָרן<sup>53</sup> צו דרגת אברהם<sup>54</sup>; מצד זיין מציאות איז ער „יצא“ „נפרד“ פון אברהם, ובמילא קען ער ניט זיין דער יורש פון אברהם, ובפרט לויט'ן ביאור<sup>55</sup> אַז אַ יורש איז די מציאות המוריש.

אָבער ענינו של יצחק, אַז דער מטה גופא ווערט דורך אים אויפגעהויבן — איז עדין אויך געווען בנוגע זיינע „תולדות“, אַז ווי זיי ווערן „געבאָרן“ פון

פון א״י<sup>46</sup> (ווייל ער איז אַן „עולה תמימה“<sup>47</sup>) — ער האָט געקענט פאַר-נעמען זיך און זיין אין דעם טייל פון וועלט (א״י) וואָס שטייט אין אַ „העכער-קייט“ און ניט אין דער נידעריקייט פון חו"ל (מצד זיין עבודה האָט חו"ל קיין שייכות ניט צו אור הקדושה).

ח. אַט דער אונטערשייד צווישן עבודת אברהם און עבודת יצחק, איז אויך די סיבה צום חילוק צווישן (תולדותיהם) ישמעאל און עשו:

מצד ענינו של אברהם, המשכה מלמעלה למטה, קומט אים, אַז אויך ווען זיינע „תולדות“ זיינען בבחי' „מטה“ — אַ „בן האמה“, ביז אַ „יצא לתרבות רעה“<sup>48</sup> — קומט און דערלאַנגט אויך דאָרטן אברהם'ס השפעה און איז פועל אויף אים תשובה צו טאָן<sup>49</sup>.

[ומהאי טעמא איז דאָס וואָס אברהם האָט גענומען „האמה הזאת“ קיין סתירה ניט צו זיין עבודה — אדרבה, אין דעם באַשטייט דער אויפטו פון זיין עבודה, אַז ס'איז דאָ אַ „מטה“ און ער איז דאָרט ממשיך אור; ועדין בנוגע זיינע

50 ראה תרא' (יב, א): ואעפ"י שהוא יודע מהו ישמעאל. וראה דל' טז, יב וברש"י. מכילתא יתרו כ. ב. ספרי ברכה לג, ב.

51 דל' יח, יח (וברש"י שם: יחי בראתך). וראה תריח פרשתנו ג, סע"ד. לקריש ח"א ע' 18 ואלך. לקוטי לוי"צ אגרות ע' לב.

52 ב"ר (ופרש"י) ס"פ חיי שרה. — ואף שהי צדיק גם לאחר מות אברהם (כנ"ל הערה 49 בשוה"ג) — הרי זה גופא הוא מצד קדושת אברהם שבו (להיותו בנן). וראה לעיל ע' 152.

53 להעיר מהדיעות שישמעאל לא עשה תשובה (ב"ר ספ"ב). ספס"ז. וראה אהבת איתן לע"י ספיק דמגילה. ב"ב שם. ואולי אפ"ל אפ"ל לשאל לאפשי מחלוקת, ובפרט מחלוקת במציאות) שהכוונה בזה שמצ"ע נשאר רשע. ודחוק.

54 ראה מדבר קדמות (להחידא) ע' גרים: (גרים) מאדום באים אן לא מישמעאל, ע"ש. כלי יקר פרשתנו כה, כג. מאמרי אדה"ז חקס"ב (ח"ב) ע' תקח. וראה לקמן בפנים ספיק ט'.

55 שו"ת צפע"צ דווינסק ח"א ס' קית. ווארשא ח"א סק"ח. ועוד.

(\*) ולהעיר מאוה"ת ח"ש (קכא. א. תמה. רע"א): שאילולי ה"י יודע שיצא לתרבות רעה כי"ל לא ה"י רוצה כלל להחזיקו אלא ה"י סבור שיהי' גם הוא הגון וחשוב רק לא כיצחק.

46 ועדין נולד מטיפה קדושה דוקא (ב"ר פמ"ז, ב) — ראה לקריש ח"א שם.

47 ב"ר פס"ד, ג. פרש"י פרשתנו כו, ב.

48 פרש"י וירא כא, יא. שם, יד (מתנחומא שמות א). וראה מדרי"ל (ופרש"י) עה"פ שם, ט.

49 אבל מ"מ אין זה כלל כמו פעולת אברהם על הרבנים כו. כי אצלם, מכיון שאינם שייכים כלל לאברהם, הרי ההכרה בגדולתו ית' אינה מתייחסת למציאותם הם (כ"א לאברהם): משא"כ ישמעאל שנב"ר דאברהם הוה ברי' דקדישא הוה"י — הרי זהו ענינו ומציאותו לבטא ענינו של אברהם, שה"מעה"י מאיר את ה"מטה" (גם במקום המטה), ולכן פועל עליו לשוב כ"י.

(\*) ולכן נשאר בע"ת וצדיק גם לאחר מות אברהם. עד מותו (כ"ב טז, סע"ב. פרש"י ח"ש כה, יז).

דָּאָרט גופא האָט ער ניט נאָר באַלויכטן דעם „מטה“ (ווי עבודת אברהם), נאָר ער האָט דאָרט אויפגעשטעלט די שבטים אין אַז אופן פון „מטתו של ייִמה“<sup>60</sup>

(ומהאי טעמא האָט ער געקענט נעמען שפחות — וויילע מצד עבודת יעקב קענען אויך זיינע תולדות פון די שפחות זיין שבטים, ענפי האילן און נאָך העכער — שבטי ייִה י״ה<sup>61</sup>)).

ט. ע״פ האמור וועט אויך זיין פאָר-שטאַנדיק וואָס אַ גרויסער טייל פון דער סדרה „תולדות“ (וואָס דאָס מיינט עשו, כנ״ל לויטן מדרש) רעדט וועגן די הכנות צו די ברכות יצחק און די ברכות — ווייל אויך אין דעם גיט זיך אַרויס עבודתו של יצחק (און) בשייכות צו עשו׳ן:

דער טעם פאַרוואָס יצחק האָט גע-וואָלט בענטשן עשו׳ן, אע״פּ אַז ער האָט געוואוסט און געקענט עשו׳ס ציור ומהות, איז ווייל „ציד בפיו“<sup>62</sup>, אין „רישי דעשו“ (מצד שרשו ומקורו) זיינען דאָ גאָר הויכע ניצוצות (ווי נשמת אונקלוס הגר, רבי מאיר וכר׳)<sup>63</sup>:

און היות אַז עבודתו של יצחק איז חפירת בארות (ווי דערציילט פריער אין סדרה) — צו אויסגראַבן און געפינען די „מים חיים“ וואָס זיינען באַהאַלטן אין דער טיפעניש פון דער ערד — האָט יצחק, דורך די ברכות צו עשו׳ן, גע-וואָלט אין אים „אויפגראַבן“ און אַנט-פלעקן אין אים די „מים חיים“ (ניצוצות

אים, זיינען זיי שייך (אויך מצד זייער מציאות גופא) צו זיין דרגא<sup>64</sup>

[ומהאי טעמא, איז מצד זיין עבודה ניטאָ קיין אַרט אויך נעמען אַן „אמה“<sup>65</sup>, וועמענ׳ס תולדות זיינען (מצד עצמם) ניט שייך צו זיין דרגא<sup>66</sup>]

— אויך עשו איז אַ ישראל (מומר) און אַ יורש<sup>67</sup>.

נאָר דאָס איז בלויז מצד „רישי דעשו“ — דער חלק העליון שבו, און ווי רישי איז מצד עצמו, מצד שורשו כנ״ל; אָבער ווי „רישי“ איז בהתחברות מיטן גוף, ד.ה. אין מקום המטה גופא, איז ער „יצא“ „נפרד“ פון יצחק׳ן אין אַ אופן אַז ער האָט קיין שייכות ניט צו אור הקדושה — ער טוט ניט קיין תשובה (און דעריבער איז קליפת עשו ערגער ווי קליפת ישמעאל<sup>68</sup>).

[און די צוויי אופני עבודה פון אברהם ויצחק זיינען אַ הכנה צו (עבודת) יעקב, וואָס „הי׳ לו שני הבחינות“<sup>69</sup> — סיי פון אברהם און סיי פון יצחק:

ער איז געווען (און געטאָן עבודתו) אויך אין חו״ל — ער האָט זיך „אַראַפֿ-געלאָזן“ אין דעם מקום המטה; אָבער

<sup>55</sup> פרשי פרשתנו כה, כו.

<sup>56</sup> עיז שנוולד מטיפה קדושה דוקא ולא יצא לחו״ל.

<sup>57</sup> וזהו שם הסדרה הוא „תולדות“ (וקאי על עשו) — כי הייחוד בעבודת יצחק הוא, לגלות בעשו בחי „רישי“, שמש״ו רואה גם בעשו שהוא בנו ומתולדותיו (ולכן רצה לברכו, כדלקמו סיט). בדוגמת חפירת בארות שמגלה המים חיים שבנוני האדמה.

<sup>58</sup> ראה אוה״ת וירא צג, ב. לקולוי׳צ לזהר כרך ב׳ ריש ע׳ שצט. ועוד. וראה ספרי האינו וברכה דלעיל הערה 10. שבת יא, רע״א וברשי׳ שם (אבל ראה ר״ח שם. זח״ב יז, רע״א ובהנסמן בניצוצי זהר שם. בחיי נצבים ל, ז. ועוד).

<sup>59</sup> תרא ותריח ריש פרשתנו.

<sup>60</sup> ולכו, עיקר הזווג (דמ״ת) ע״י יעקב שהי מטתו שלמה (אוה״ת חיש ככו, א) — כי מ״ת ענינו חיבור עליון ותחתון.

<sup>61</sup> תהלים קכב, ד.

<sup>62</sup> פרשתנו כה, כח.

<sup>63</sup> תרא פרשתנו כ, ג.

צוגאב צו דעם, וואָס אין אונזערע צייטן, זיינען זיי רובם ככולם אין סוג פון „תינוק שנשבה“ —

איז דאָך אַוודאי און אַוודאי אַז מען דאַרף זיך אָפגעבן צו מקרב זיין אַלע אידן, אויך די וואָס זיינען גאַר ווייט פון אידישקייט, צו „גראַבן“, דערגראַבן זיך און מגלה זיין די „מים חיים“ וואָס איז דאָ ביי יעדן אידן.

יא. דערביי מוז זיין באַוואַרנט אַז דער אופן הקירוב זאָל זיין כהוראת המשנה — „ואהב את הבריות ומקרבן לתורה“<sup>68</sup>; מען דאַרף דערנענטערן און אויפהויבן די בריות צו תורה, און ניט ח"ו „מקרב“ זיין די תורה צו בריות. מען טאָר ניט מאַכן קיינע פשרות אין תורה און מצוות, אפילו אַז מען מיינט אַז דורכדעם וועט מען ברענגען אידן געענטער צו תורה ומצוות. תורה איז „עומדת לעולם ולעולמי עולמים, אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת“<sup>69</sup>, ובמילא קען מען אין איר קיינע פשרות ניט מאַכן;

[וכמרומו אין רש"י בראש פרשתנו: ואלה תולדות — יעקב ועשו האמורים בפרשה: וועלכער „עשו“ איז „תולדות יצחק“? דער „עשו“ וואָס איז געזאָגט געוואָרן אין „פרשה“, אין תורה — דער וועמען יעקב איז מברר לויט די דרכים און אַנווייזונגען וואָס זיינען געזאָגט גע- וואָרן אין תורה].

און די עצה דערצו איז צו קוקן אויף יענעם ווי ער איז מצד „רישׁי“, וואָס דאָן זעט מען ניט די נידעריקייט פון זיין חיצוניות'דיקן מצב, נאָר מ'דערזעט די דערהויבנקייט פון זיין עצם'דיקן און

קדושה) וואָס זיינען פאַראַן ב„רישׁי“ דעשרׁ.

[און ווי יצחק זעט עשו'ן, איז ער ראוי דערצו: אַבער אַז „יצא ממנו עשו“, איז ער ניט קיין כלי צו די ברכות, און דער- פאַר זיינען די ברכות געגעבן געוואָרן צו יעקב'ן, וואָס דווקא ער „האָט כח צו מברר זיין עשו'ן“<sup>66</sup>].

יוד. די הוראה פון דעם אַלעם צו אונז, איז בפשטות:

אויב עשו הרשע, וואָס איז געווען פאַר מתן תורה, האָט אויף זיך דעם תואר „ישׁראל“ דערפאַר וואָס ער איז יצחק'ס אַ זון (ניט קוקנדיק וואָס ער איז געווען אַ מומר); און אויב יצחק האָט זיך משתדל געווען אויך באַ אים צו דער- גראַבן זיך און מגלה זיין די באַהאַל- טענע פנימיות עשרׁס —

על אחת כמה וכמה ביי אידן נאָך מׁת, וואָס דער כח וחיות פון יעדן אידן, ניט קוקנדיק אין וואָס פאַר אַ מעמד ומצב ער זאָל זיך געפינען — איז „אנכי הוׁי“<sup>66</sup>; ובפרט אַז אויך די אידן וואָס זיינען ניט כדבעי זיינען זיי אויך אין זייער חיצוניות'דיקן ציור ומהות באין ערוך העכער<sup>67</sup> פון בחי' עשו (אין

64 וי"ל שזהו מפני שיש בו ב' הבחינות דאברהם ויצחק (כנ"ל סעיף ח') — ולכן ביכלתו לפעול ברור בה, מטה' כמו שהוא במקומו. ולהעיר מלקישר ח"י ע' 88 ואילך.

65 תרי"א שם.

וראה אהיה פרשתנו (כ"ד ד'. תשצט, ב); וזהו שפירש"י ואלה תולדות כ"י יעקב ועשו האמורים בפרשה דהיינו ע"י יעקב הוא מברר גם את בחי' עשו ומעלה ממנו ניצוצי הקדושה. וראה לקו"ש ח"ב (ע' 341-2).

66 לקרית ר"פ ראה. ובכ"מ. וראה סנה' מד,

רע"א: אע"פ כ"י ישׁראל הוא.

67 ראה חגיגה בסופה. וש"נ.

68 אבות פ"א מ"ב.

69 רמב"ם הל' יסודי התורה רפ"ט.

פנימיות'דיקן מצב, וואָס מצד דעם איז  
 ער שייך און רוצה<sup>70</sup> צו מקיים זיין כל  
 התורה כולה,  
 ובמילא וועט ער טאָן אַלץ וואָס איז  
 ביכלתו אים צו אויפהויבן און מקרב זיין  
 לה' ולתורתו ולמצוותי, צו תורה  
 תמימה.

(משיחת ש"פ תולדות תשכ"ח)

(70) רמב"ם הלי גירושיו ספ"ב.

## תולדות ב

(ב) אין מדרש איז די דרשה אויף די ווערטער „גור בארץ הזאת“, און רש"י שטעלט זיך אויף די ווערטער „אל תרד מצרימה“.

וואָס פון די ביידע שינוים (וואָס זיינען תלוי זב"ז) איז מובן אַז ס'איז אַ חילוק בתוכן הפירושים: לויטן מדרש איז ביי יצחק'ן דער איסור יציאה לחו"ל אַ תוצאה פון דעם וואָס ער דאַרף זיין אין ארץ ישראל („גור בארץ הזאת“) — מצד דער מעלה פון ארץ ישראל — ווייל ארץ ישראל לגבי יצחק איז ווי תוך הקלעים לגבי אַן עולה — און במילא איז „אם יצאת חוץ לארץ נפסלת“, ווייל ער איז אַרויס פון ארץ ישראל.

משא"כ לויט רש"י, איז די שלילת היציאה פון יצחק'ן פאַרבונדן ניט מיט דער מעלה מיוחדת פון ארץ ישראל, נאָר מיט דעם חסרון פון חוץ לארץ — „אין חוצה לארץ כדאי לך“, און דערי-בער איז דאָס פאַרבונדן (ניט מיט'ן חיוב „גור בארץ הזאת“ נאָר) מיט דער שלילה „אל תרד מצרימה“.

ב. לפ"ז קען מען לכאורה מסביר זיין דעם טעם השינוי הנ"ל צווישן פרש"י און מדרש:

(3) וכזה בילקוט כאן רמז קיא. לקח טוב עה"פ (ושם במס'ם. אף את כ"ו מס"ם. אף אתה אסור לצאת חוצה לארץ“).

(4) וצ"ע בספר כפתור ופרח ספמ"ב: וכתב רש"י שכוון בארץ שאתה כו'.

(5) להעיר שגם בתנחומא (באבער) ו קאי על הפסוק „אל תרד מצרימה“. וגם שם ליתא, מה עולה אם יצאת חוץ לקלעים כו". ולהעיר שגם שם כעל המאמר הוא ר' הושע"י. וראה גם שם וישלח י. מדרש הגדול עה"פ כאן. ובמדרש שכל טוב הובא כבכ"ר הנ"ל אבל עה"פ אל תרד מצרימה.

א. אויפן פסוק „ורא אליו ה' ויאמר אל תרד מצרימה שכוון בארץ אשר אומר אליך, גור בארץ הזאת גו" שטייט אין מדרש"י „גור בארץ הזאת, אמר ר' הושע"י את עולה תמימה מה עולה אם יצאת חוץ לקלעים היא נפסלת אף את אם יצאת חוץ לארץ נפסלת“.

רש"י בפירושו אויף די ווערטער „אל תרד מצרימה“ איז מפרש: שה"י דעתו לרדת למצרים כמו שירד אביו בימי הרעב אמר לו אל תרד מצרימה שאתה עולה תמימה ואין חוצה לארץ כדאי לך.

דער רא"ם לערנט אין פירוש רש"י, אַז וויבאַלד ער איז אַן עולה תמימה וואָס איז קודש קדשים איז כל הארץ ביי אים ע"ד ווי די עזרה לגבי ק"ק, און „חז"ל חשובה אצלו כחזון מן העזרה ואין קדש קדשים יוצא לחוץ מן העזרה ואם יצא נפסל ונאסר לעולם“. לויטן פירוש הרא"ם קומט אויס, אַז רש"י איז אויסן צו מפרש זיין אויפן זעלבן אופן ווי דער מדרש הנ"ל.

כד דייקת שפיר זעט מען אַבער אַז צווישן פירוש רש"י און פ"י המדרש זיינען דאָ אַזעלכע שינוים וואָס ברענ-גען אַרויס אַ שינוי אויך אין תוכן פון די פירושים:

(א) לויט דעם מדרש איז יצחק'ס יציאה אין חו"ל פאַרבונדן מיט אַ פסול — „אם יצאת חוץ לארץ נפסלת“ — פונקט ווי אַן עולה וואָס איז יוצא חוץ לקלעים; אַבער רש"י בפירושו איז מדגיש נאָר אַז „אין חוצה לארץ כדאי לך“.

דעריבער זאגט רש"י אז זיין ניט ארויס-  
גיין אין חו"ל איז עיקרו (- ניט דער  
ציווי „גור בארץ הזאת“, מצד קדושת  
הארץ, נאָר) מצד דעם חסרון פון „חוצה  
לארץ“, „אין חוצה לארץ כדאי לך“.

אין אמת'ן אָבער קען מען אזוי ניט  
לערנען - ובהקדם השאלה: דעם ענין,  
אז יצחק זאל ניט אַרויסגיין פון ארץ  
ישראל, געפינט מען שוין פריער -  
ווען אברהם האָט געשיקט אליעזר'ן אין  
חוץ לארץ „אל ארצי גוי ולקחת אשה  
לבני ליצחק“, איז אויף אליעזר'ס שאלה  
„אולי לא תאבה האשה גוי אל הארץ  
הזאת ההשב אשיב את בנך גוי“, האָט  
אים אברהם געענטפערט „השמר לך פן  
תשיב את בני שמה“<sup>10</sup> - און דאָרטן גע-  
פינט מען ניט<sup>11</sup> אז מען זאל מפרש זיין<sup>12</sup>  
אז דאָס איז צוליב דעם וואָס יצחק איז  
געווען אַן עולה תמימה<sup>13</sup>.

לכאורה וואָלט מען דאָס געקענט  
פאַרענטפערן און מבאר זיין - עכ"פּ  
ע"ד ההלכה:

דער דין<sup>14</sup> איז אַז „אסור לצאת מארץ  
ישראל לחוצה לארץ לעולם אלא ללמוד  
תורה או לישא אשה .. (און אויך דאָן  
איז דערנאָך) ויחזור לארץ .. אבל

לויטן מדרש איז דאָס פאַרבונדן מיט  
קדושת הארץ - ארץ ישראל איז מקו-  
דשת מכל הארצות, און די יציאה פון  
יצחק איז געגליכן צו דער יציאה פון אַן  
עולה לחוץ מקדושת העזרה - „מה  
עולה אם יצאת חוץ לקלעים היא נפסלת  
אף את אם יצאת חוץ לארץ נפסלת“<sup>15</sup>.

משא"כ לפרש"י וואָס עס איז על דרך  
הפשט, איז אין פשוטו של מקרא גע-  
פינט מען ניט אַז ארץ ישראל בזמן  
האבות, ווען זי איז נאָך געווען ארץ  
כנען האָט געהאַט אין זיך אַ קדושה<sup>16</sup>,

(6) להעיר מב"ר שם לפניו שכן בארץ. שכן את  
השכינה בארץ. וראה רמב"ן פרשתנו כו. ה.  
ובאורכה רמב"ן אחרי יח. כה (אבל ראה לקמן הערה  
69). וראה הנסמך לקמן סוף הערה 25.

(6) ראה בחיי כאו.

(7) עוד י"ל טעם שלילת דגנספלת - כי עולה  
תמימה ח"י - אינה נפסלת ביציאה, אבל מוכן ש"ל  
שמוקם מסרים אין כדאי לה, וע"ד. ואנכי פניתי  
הבית מצד' (ח"ש כד, לא ובפרש"י).

(8) ראה פרש"י לך טז ג (מיבמות סד, א. וב"ר  
פמ"ה, ג) „מגיד שאין ישיבת חוצה לארץ עולה מן  
המנין (ומוסיף) לפי שלא נאמר לו ואעשה לגוי גדול  
עד שיבא לא"י - ולא מצד מעלת קדושת הארץ.  
וגם לא כתב כפירושו (כיבמות שם ד"ה מקצ' דלמא  
משום עון חוץ לארץ הם עקורים (וראה רמב"ן לך  
שם. ראשונים לייבמות שם. ת"ש לך שם אות טו):  
בפרש"י שם יז, ה: לאחוזת עולם ושם אהי לכם  
לאלקים, אבל (בר ישראל) הדר בחו"ל כמי שאין לו  
אלוקה - מפרשו על בניי לאחר שיכנסו לארץ, ולא  
פירשו בנוגע להאבות עצמם \* (ראה רמב"ן ויצא כח,  
כא).

בפרש"י ויצא לא, ג (ובאריכות יותר בתנחומא שם  
י"ד): שוב אל ארץ אבותיך ושם אהי עמך, אבל  
בעודך מחובר לטמא אי אפשר להשרות שכינתי  
עליך (ולא מצד היותו בחו"ל). וע"ד פירושו (לך יג,  
י"ד): כל זמן שהרשע עמו כו - שמדובר בהיותו  
כא"י.

וכן לא נזכרה קדושת א"י כקבורה בפרש"י ויחי  
(מז, כט) ביצווי יעקב ליוסף, אל נא תקברני  
במצרים. וראה לקמן הערה 48.

(\*) אגל ראה לשון (הפירוש המיוחס לרש"י  
לכ"ר ר"פ לך ד"ה ותאו).

(9) וראה פרש"י ויגש מו, ו: אמר נכסי חוצה  
לארץ אינו כדאי לי. ובפרש"י שם, ג.

(10) חיי שרה כד, ד"ו.

(11) בכ"ר וכן בפרש"י.

(12) ביפ"ת לכ"ר פני"ט, י"ד מפרש, שזוהי  
הכוונה בכ"ר שם. רק מיעוט, בני אינו חוזר בן בני  
חוזר. אבל לכאורה זהו רק רמז בכ"ר. וראה נחמד  
למראה לכ"ר פ"ט, י"ד.

(13) וכמו שפירש במדרש לקח טוב שם. ובחזקוני  
שם, ח: פרש"י בני אינו חוזר וכו' לפי שהוא עולה  
תמימה ואין חוצה לארץ כדאי לו (שהוא לשון רש"י  
בפרשתנו). וראה של"ה (שעו, ריש ע"ב): וכן ביצחק  
כתיב השמר לך פן תשיב את בני שמה ופי' וד"ל כי  
הוא עולה תמימה.

(14) רמב"ם ה"ל מלכים פ"ה הי"ט. ושי"נ בכס"מ.

ס'איז אָבער שווער אַזוי איינצו-  
לערנען: דער רמב"ם פירט אויס אין  
דער אויבנדערמאָנטע הלכה „ואע"פ  
שמותר לצאת, אינה מדת חסידות, שהרי  
מחלו וכליו שני גדולי הדור היו ומפני  
צרה גדולה יצאו ונתחייבו כלי למקום,  
איז אויב מען זאל זאָגן אַז די דינים פון  
איסור יציאה לחו"ל זיינען געווען שייך  
אויך באַ די אבות (עכ"פ מצד דעם וואָס  
קיימו האבות כל התורה כולה עד שלא  
ניתנה"י ואפילו אכילת מצה"י ואפילו  
גזירות ושבותים דרבנן"י וכי"ב), וואָלטן  
זיי דאָך זיכער געווען נזהר אויך פון  
יציאה אין חו"ל וויבאָלד דאָס איז ניט  
קיינ מדת חסידות (און איז פאַרבונדן  
מיט אַזאַ עונש"י, ר"ל).

ועוד ועיקר: מען זעט דאָך אַז אברהם  
אבינו איז אַרויס פון א"י צוריק קיין חרן  
נאָך ברית בין הבתרים"י, אפילו ניט אין  
אַ זמן פון רעב"י.

(19) יומא כה, ב. קדושין פב, א (בנוגע לאברהם).  
(20) אע"פ שה"י קודם יצ"מ, כמו בנדויד שה"י  
קודם כיבוש ארץ כנען.  
(21) פרש"י פרשתנו כו, ה (בנוגע לאברהם).

(22) ראה כס"מ שם בסופו: ומשמע לרבינו דכיון  
דגדולי הדור היו מסתמא לא יצאו אלא כשהזק  
הרעב באופן שהיו מותרין לצאת ע"פ דין ואפ"ה  
נענשו. וראה לח"מ שם.  
(23) ראה הנסמך בהקדמה 17, דעת זקנים מבעה"ת  
לך יב, ד. ועוד. וכ"מ דעת רש"י בא יב, מ. ולפי  
הדיעות דבשביל כבוד אריא מותר לצאת — ע"מ  
לחזור — (ראה קדושין לא, ב. ובמאירי שם. שד"ח  
אס"ד מערכת א"י אות ב) י"ל שחזר לכבוד אביו  
(ראה פרש"י ס"פ נח), משא"כ אח"כ שאמר לו ה' לך  
לך — אין מקום לזה.

(24) וכן כשיצא יעקב בשביל לראות את יוסף לא  
הי' בשביל הרעב שהרי הביאו לו אוכל לא"י, ורק  
שהי' מיצר על שנוזק לצאת לחו"ל (פרש"י ויג"ש  
מו, ג.) וכן יעקב והשבטים לא חזרו לא"י תיכף

לשכון בחו"ל אסור אא"כ חזק שם הרעב  
עד שנעשה שוה דינר חטין בשני  
דינרין"י.

און דעריבער: אין פ' חיי שרה וואו די  
שאלה פון אליעזרין „ההשב אשיב את  
בנך אל הארץ אשר יצאת משם" האָט  
געמיינט אַז יצחק זאל פאַרבלייבן דאָרט  
בקביעות (ניט ע"מ לחזור, וויבאָלד אַז  
לא תאבה האשה) — איז פאַרשטאַנדיק  
פאַרוואָס דאָס איז געווען אָפּגעפרעגט  
און אברהם האָט אים אָנגעזאָגט „השמר  
לך פן תשיב את בני שמה".

משא"כ בפרשתנו וואו עס רעדט זיך  
וועגן „ויהי רעב בארץ", וואָס דעמאָלט  
איז ניטאָ דער איסור הנ"ל פון אַרויס-  
גיין „לשכון" בחו"ל"י (ווי מ'זעט אויך  
פון דעם וואָס אברהם אבינו האָט אַזוי  
געטאָן"י בימי הרעב"י), דעריבער האָט  
דער אויבערשטער געדאַרפט באַוואַ-  
רענען „אל תרד מצרימה גו' גור בארץ  
הזאת", אַז יצחק טאָר ניט אַרויסגיין אין  
חו"ל צוליב אַ טעם מיוחד — דאָס וואָס  
ער איז אַן עולה תמימה"י.

(15) וי"ל דהיינו שיוצא לימן בלתי מוגבל  
(וכלשונו: לשכון). ולכן לא מקרי זה ע"מ לחזור.  
משא"כ יוצא הוא לסחורה שלפניו — שהוא ע"מ  
לחזור (ראה יד איתן לרמב"ם שם).

(16) כדו"ק לשון רש"י „כמו שירד אביו בימי  
הרעב". וראה ראי"ם ולבוש האורה עה"ס.  
(17) והרי לדעת הסדר עולם (לפי תוד"ה ושל  
שבת י, ב) הי' הרעב בא"י לאחר נתינת הארץ  
לאברהם בברית בין הבתרים. וא"כ לכאורה (לדעת  
המדרש) כבר א"י בקדושתה. וראה רמב"ן לך יב,  
י"ד: יציאתו מן הארץ שנצטווה עלי' בתחילה מפני  
הרעב עון אשר חטא. אבל בפשטות כונתו כיון  
שנצטווה לך לך מהארץ גו', וע"ד מ"ש במדרש לקח  
טוב ח"ש שם (א"ר אליעזר).

(18) ואף שכבר פירש רש"י (פרשתנו כה, כו)  
ושפחה לא רצה לישא לפי שנתקדש בהר המורי'  
להיות עולה תמימה — מ"מ סבר שבשביל רעב  
מותר לו לצאת כמו שיצא אברהם (ראה צידה לדרך  
בפרש"י כאן).

(\*) אבל מלשון הפד"א פל"ט „והי' מהרהר בלבו  
ואמר איך אעזוב" משמע שלא החליט לצאת עד  
שאמר לו הקב"ה.

געווען [ווי ס'איז אויך פארשטאנדיק פון מאמר המכילתא<sup>21</sup> „עד שלא נבחרה א"י היו כל הארצות כשרות לדברות (און דוקא) משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל הארצות“].

און דער טעם פארוואס אברהם האט אנגעזאגט אליעזרין, השמר לך פן תשיב את בני שמה, איז מובן (אויך ע"ד הפשט) פון דברי אברהם גופא (אין המשך הכתובים שלאח"י): „ואשר נשבע לי לאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת — וויבאלד דאס איז די לאנד וואס דער אויבערשטער וועט אפגעבן צו יצחק, האט ניט קיין ארט אז יצחק זאל (צוליב „לישא אשה“) אוועקגיין פון איר און זיך באזעצן אין חו"ל<sup>22</sup>.

משא"כ בפרשתנו וואו ס'רעדט זיך וועגן א זמן פון א רעב בארץ און ס'איז ניטא קיין אנדער ברירה ווי לצאת מן הארץ, איז מסתבר בפשטות אז דאס דארף ניט זיין קיין אפהאלט פון צו גיין צייטווייליג אין אן ארט וואו ס'איז דא מוזן ביז דער רעב ענדיקט זיך (לולא דעם טעם אז יצחק איז אן „עולה תמימה“<sup>23</sup>).

שבעת הגוים (וראה פרשי' לך טו, יט: נתן להם . . . שבעה גוים). ולהעיר מתשביץ שם (ס"ו ר) שקדושת שכינה כר חנוכ הארץ לדירה משום שכינה היא מיוחדת בעבר הירדן ימה. וחוב העלאה הוא משום חיוב מצות שהוא גם בעבר הירדן. וידוע השקו"ט בנוגע לגרר — ראה זח"א קמא, רע"א. ובנצוצי אורות שם. ושי"ן. ובהמובא בכפתור ופרח פ"א מפרשי'. ועוד. ואכ"מ.

(27) בתחלתה.

(28) כמו שפי' ברשבים שם. ובחוקוני שם, ח: איני רוצה שיצא מארץ אחוזתו שנתן לו הקב"ה.

(29) ומכיון שאין כזה איסור מובן זה שיעקב ירד למצרים (אלא שהי' מיצר על שנוקס לצאת מארץ אבותיו כר) לחוץ לארץ). ולהעיר מב"ר (פס"ח, ה) א"ר הושע"י אבא כר מהיכן הורשה כר אף אני כר אם נותן לי רשות. אבל לכאורה אין הכוונה כפשוטה, שהרי נצטווה ע"ז מאביו ואמו. וראה לעיל הערה 24. לקמן הערות 68, 69.

פון דעם איז מוכרח אז בזמן האבות איז ניט שייך געווען דער איסור יציאה פון א"י לחו"ל, און במילא אויך ניט שייך אז די אבות זאלן זיין גוהר אין דעם, כאטש זיי האבן מקיים געווען כל התורה כולה עד שלא ניתנה, ווייל דער גדר פון קדושת הארץ (בנוגע דער יציאה מהארץ<sup>25</sup>) האט נאך דעמאלט<sup>26</sup> ניט חל

משנמנר הרעב. וי"ל שלאחרי שאמר ה' ליעקב אל תירא גר כי לגוי גדול אשימך שם, היו התחלת תקופת, גר יהי ורעך גר דור רביעי ישובו הנה גר" (ולהעיר מחוקוני וצדקה לדרך פרשתנו כאן, שזה היתה סברת יצחק שרצה לצאת). וראה לקו"ש ח"ל ע' 229.

(25) לא מיבעי לדעת הרשבים (כ"ב צא, א ד"ה אין יוצאין) שאיסור יציאה לחו"ל הוא לפי שמפקיע עצמו מן המצות, והיינו ממצות התלויות בארץ (ראה שו"ת מהר"ש ח"א סמ"ז. תשב"ץ ח"ג סקצ"ח וס"ו ר) — שקדושה זו מובן • שלא היתה עדיין בימי האבות,

אלא גם להדיעות (שו"ת מהר"ש ירד ח"ב סכ"ח) שמצות ישיבת א"י אינה מצד קיום המצות התלויות בארץ אלא משום קדושת הארץ, ומצות ישיבתה היא אפילו בזמן הזה בחורבנה כמש' הרמב"ן — הרי י"ל שג"ז תלוי כאשר היא מקדושת גם לחיוב מצות. ראה קונטרס כולל חב"ד (לאדמר"ר מהורש"ב נ"ע. ושי"ן — נדפס באג"ק שלו ח"ד ע' קעט ואל"ך) ס"ו. ועכ"פ — לאחרי שנתחייבו במצות, מעת שנכנסו בניי לארץ, ואינו מתבטל עם חורבנה. ראה רמב"ן השמטות לגיטין ב, א. אבל ראה (ע"ד ההלכה) כפתור ופרח פ"י. שו"ת חת"ס ירד סול"ד. שו"ת אבני נזר ירד סתנ"ז אות לג. וראה כ"ז — אנציקלופדי' תלמודית ע' א"י ע' ר"ג ואל"ך, ושי"ן. לקו"ש חלק יח ע' 399 ואל"ך. וראה לקמן בפנים סעיף ד'. לקמן הערה 47.

(26) להעיר מפרשי' פרשתנו כו, יב לענין גרר. אע"פ שאינה חשובה בארץ ישראל עצמה בארץ

(\*) וציעק ממחז"ל עה"פ (כו, יב) וירוע יצחק בארץ גוי שטרים, למעשרות (כ"ר פס"ד, ו. הובא בפרשי' עה"פ שם). וי"ל שזוהו. מצות מעשר מכל אשר לוי (ראה פרשי' עה"פ לך יד, כ). אבל עפ"ז קשה תנאי יעקב. אם יהי' גוי אנשורנו לך. וראה רמב"ם הל' מלכים רפ"ט וב"ב"כ שם. דחז"ל עה"פ הנ"ל. וראה לקו"ש זח"ה ע' 118 ואל"ך.



להלכה אז „ארץ ישראל מוחזקת היא“, „ירושה היא לכם מאבותיכם“<sup>31</sup>].

משא"כ לויט רש"י האט אמירת הקבי"ה ניט אויפגעטאן די „מעשה“ הנתינה בפועל ממש, אז איי זאל פון דעמאלט אן באלאנגען<sup>32</sup> צו אידן<sup>33</sup>; ס'איז נאך אז „(אמירתו של הקבי"ה) כאילו היא עשויה“.

(37) וראה לעיל ע' 103 ואילך — שיל שכי' לדעת הרמב"ם.

(38) כו שמע' בתחלת פירושו עה"ת, לט"ים אתם שכבשתם ארצות ז' גוים, שהקניו שלהם נעשה רק ע"י הכבוש. ומפורש ברש"י לך (יג, ו), והכנעני והפריזי או יושב בארץ ולא זכה בה אברם עדיין. [משא"כ בביר עה"פ (פמ"א שם), עד עכשיו מתבקש להם ונכות בארץ"י. ויש לפרש (כדוחק עכ"פ) שהכוונה בזה רק „זכות“, אבל הבעלות הוא של ישראל גם לפני הכבוש, וע"ד מה שפירש בפרשת דרכים דרוש ט' \*\*\*].

וראה ע"ז לעיל (ע' 146-7 והערה 24) בכיאר פרש"י ח"ש (כג, ד), „אטלנה מן הדיו שאמר לי הקבי"ה לזרעך אתו את הארץ הזאת“ (ושם, שעפ"ז מובן השינוי, שבמדרש שם הביא הכתוב „לזרעך נתתי“).

ולהעיר שגם לאחר ברית בין הבתרים — „לזרעך נתתי“ — נאמר כמ"פ „אתו“ וכי"ב (בלשון עתיד), הו לאברהם (לך יו, ח) והו ליצחק ויעקב (ראה רא"ם וגויא לך טו שם).

(39) ולשון רש"י בורא (יח, יז), „אני נתתי לו את הארץ הזאת כו' שלו הו“ — אפשר לפרש שזהו מצד ההבטחה. משא"כ בביר עה"פ (פמ"א ב), שמהמשל שהביא — „משל למלך שנתן כו“ — מובן שהכוונה כפשוטה, וכמדודגש גם בלשון הנמשל. כן אמר הקבי"ה כבר נתתי את הארץ במתנה כו' בתוך שלו הסי' (וראה לשון התנחומא שם ה).

(\*) אבל אינו מוכרח, כי י"ל בפשטות שזהו רק לפי טענת אוה"ע (כ"ל ע' 104 הערה 37). ולכאורה צ"ל כן בביר (פ"א ב), „אומה של בוויים אחס... וכשרצה נטלה מכם ונתנה לנו“ — שזהו רק לפי טענת אוה"ע. אבל באמת כבר נתנה לבני"י בימי אברהם, כ"ל בפנים מביד.

(\*\*) משא"כ בפסיקתא רבתי פ"ג (ג) „עד עכשיו בעלים עלי“.

(\*\*\*) אלא ששם מפרשו ברש"י, ולפי הנ"ל בפנים צ"ע בזה. אבל עכ"פ יש לפרש כן במדרש.

עפ"ז ווערט דאך אבער די שאלה: וויי באַלד אז א"י איז נאך דעמאלט ניט גע- ווען אויסגעטיילט בקדושתה<sup>30</sup>, איז וואָס טוט אויף דער ענין וואָס יצחק איז אַ „עולה תמימה“<sup>31</sup>, ובפרט לפי הדגשת המדרש, אז „מה עולה וכו' אף את אם יצאת כו“?

ג. וי"ל ובהקדים נאך אַ שינוי וואָס מ'געפינט צווישן אַ לשון רש"י און לשון המדרש: אויף דעם פסוק<sup>32</sup> ביי ברית בין הבתרים, „ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת“, שטייט אין מדרש<sup>33</sup>, „מאמרו של הקבי"ה מעשה שנאמר לזרעך נתתי, אתו את הארץ הזאת אין כתיב כאן אלא נתתי את הארץ הזאת“, אבער רש"י בפירושו אויף „לזרעך נתתי“ פארטייטשט: „אמירתו של הקבי"ה כאילו היא עשויה“.

לפ"ז קומט אויס, אז לדעת המדרש איז ביים ברית בין הבתרים שוין געווען די „מעשה“ הנתינה דורך אמירת הקבי"ה, און ס'איז דאן נקנה געוואָרן צו אברהם ולזרעו אחריו<sup>34</sup> גאנץ ארץ ישראל (וואָס דאָס איז אויך מתאים מיט דעם מאמר הירושלמי<sup>35</sup> אז „לזרעך נתתי“ איז ניט אַ הבטחה, נאך „כבר נתתי“ — עס באַלאַנגט צו די אידן נאך איידער זיי זיינען אַריין אין א"י; און אזוי אויך — מיט דעם וואָס די גמרא<sup>36</sup> זאָגט

(30) ראה יראים (השלם) ח"ג: זאע"פ שבימי אברהם לא נתקדשה ארץ ישראל עדיין.

(31) שפי', שנחמדש כו' להיות עולה תמימה“ (כפרש"י שם).

(32) לך טו, יח.

(33) ב"ר פמ"ד, כב.

(34) ולפ"ז צ"ל לכאורה שפליג על המ"ד בביר לך (פמ"א ה): כו אמרתי לזרעך נתתי אימתי לכשיעקרו שבעה עממין מתוכה כו'. וראה רד"ל שם. לקמן הערה 38.

(35) חלה פ"ב היא.

(36) כ"ב ק"ט, א ואילך. ע"ז נג, ב.

מהות דבר הנברא ע"י הקב"ה, משנה זיין דעם גוף הדבר מיט וועלכן מ'האט געטאן די מצוה אז ער זאל ווערן א חפצא של מצוה, און דער אויפטו פון קיום המצוות איז געווען נאר בשייכות צום גברא, מקיים המצוה. לאחר מ"ת וציווי הקב"ה אבער ווערט דורך קיום המצוות א שינוי אין דעם חפצא, אז די חפצא ווערט א חפץ מצוה וקדושה וכי'

— וואס דער טעם דערויף איז, ווי עס שטייט אין מדרש, אז פאר מ"ת איז געווען א גזירה אז עליונים לא ירדו לתחתונים ותחתונים לא יעלו לעל-יונים, און בא מ"ת האט דער אויבער-שטער מבטל געווען די גזירה, אז ס'זאל קענען זיין דער חיבור פון עליון מיט תחתון —

ד.ה. דער ציווי במ"ת האט אויפגעטאן דער גדר פון חפצא דמצוה (ועבירה) איז די עניני העולם (אפילו איידער דער מענטש איז מקיים מיט זיי די מצוה), אז זיי ווערן א כלי מוכשר צו מקיים זיין א מצוה מיט זיי און דורך זיי; און דורך דעם וואס דער אדם איז מקיים

אבער אויך מצד דעם איז מתאים (אפילו בפשוטו של מקרא) צו זאגן דעם לשון "לזרעך נחתי"<sup>40</sup>.

דארף מען פארשטיין: וויבאלד אז מ'זאגט לדעת המדרש (וההלכה) אז אמירתו של הקב"ה פועלת אויף גוף הארץ, אז עס איז נקנה געווארן צו אברהם וזרעו אחריו, פארוואס זאל מען ניט זאגן אז דאס האט אויך געפועלט די קדושה אין דער ארץ (ויתרה מזו — ווי-באלד אז מען געפינט אז גלייך "כשברא העולם" איז "בחר בארץ ישראל") איז דאך מקום לומר אז פון דעמאלט אן איז דאס געווארן אן ארץ קדושה, ובמילא זיינען חל די אלע ענינים וואס קדושת הארץ איז מחייב<sup>41</sup> (כולל אויך דעם איסור יציאה פון איר אפילו ווען איי-נער איז ניט קיין עולה תמימה).

ד. ויש לומר די הסברה אין דעם:

שוין גערעדט פיל מאל<sup>42</sup> בנוגע דעם חילוק צווישן די מצוות וואס די אבות האבן מקיים געווען פאר מ"ת און די מצוות וואס אידן זיינען מקיים נאך מ"ת, אז וויבאלד דער קיום המצוות פאר מ"ת איז געווען באופן פון "אינו מצווה (מהקב"ה)"<sup>43</sup> ועושה, האבן די מצוות ניט געהאט דעם כח צו משנה זיין דעם

40 ראה פרשי יתרו (כ, ט) עה"פ ועשית כל מלאכתך, נאילו כל מלאכתך עשוי. משא"כ בסמ"ק סי רפא בהשמת תיבת נאילו. ובמכילתא דרשב"י יתרו שם: כמי שאין לו מלאכה.

41 תנחומא ראה ח.

42 מלבד הקדושה הגורמת לחיוב מצות התלויות בארץ שחלוי בכניסת בניי לארץ עיי כבוש וחוקה (רמב"ם הל' ביהביח ספ"ז. וראה כפתור ופרח שם. לעיל ע' 101 ואילך).

43 212 ס"ד ואילך. ושיי.

44 לכד מצות מילה. ולכן נעשה על ידה שינוי בהחפצא. אבל בזה נפקים ועילוי לאחרי מ"ת (פיה"מ להרמב"ם חליון ספ"ז). וראה לקרש שם ע' 213.

44 וצ"ע בגדרה של קדושת יצחק לאחרי העקידה, כלשון רש"י הג"ל. שנתקדש בהר המור"י להיות עולה תמימה.

45 שמריר פי"ב, ג. תנחומא וראו טו.

46 ראה לעיל הערה 43 בנוגע למילה.

• בעת העקידה — י"ל שזהו כמו במצות מילה דאברהם, שנעשה חפץ קדוש מכיון שנצטווה ע"ז (ראה לקרש שם, ושיי). אבל צ"ע אם אפ"ל כן לאחרי העקידה, מכיון שסיים ציווי ה' דעקידה ה"י אל. תשלח ג"י — אחתי" (וירא כב, יב וברש"י), וגם לא נעשה כל שינוי וכו' בגופו. ולהעיר מלשון רש"י (שכפנים העהרה). ושפחה לא רצה לישא, ולא לא יכול לישא וכיו"ב. אבל לאידך — הרי מודגש בפרש"י (וירא כב, יד) שגם לאחרי העקידה (ו"ל — דאדרבא דוקא לאחרי העקידה (ושריפת האיל) ה"ז פעולה נמשכת. בכל הדורות... יראה אפרו של יצחק צבור ועומד לכפרה. ואכ"מ.

די מצוה במעשה, ווערט נקבע בפועל קדושה (עליונים) אין חפץ שלמטה (תחתונים) און ער ווערט אַ חפצא של מצוה או קדושה כו'.

עדיז איז מובן אויך בנוגע איי: כאַטש אַז דער קנין ובעלות אויף איי האָט זיך אויפגעטאָן אויך פאַר מיט (עיי דיבורו של הקב"ה), האָט אַבער דאָן די חלות הקדושה (אויך די קדושה וואָס איז ניט פאַרבונדן מיט חיוב מצוות) ניט גע- קענט נקבען ווערן אין „חפצא“ פון דעם ארץ<sup>41</sup>. לאַחרי מיט אַבער (אויך לפני הכיבוש) איז אין איר נתחדש גע- וואָרן דער גדר און אפשריות הקדושה (מצד דעם ציווי מ'זאָל איר כובש זיין); און ווען אידן האָבן איינגענומען איי<sup>42</sup>

בפועל<sup>43</sup> (דורך כיבוש)<sup>40</sup> איז אין איר נקבע געוואָרן קדושת הארץ.

ה. אַזוי ווי דאָס איז ע"ד המדרש בנוגע צו קדושת הארץ, עדיז איז עס לדעת רש"י בפשוטו של מקרא בנוגע לקנין בעלות הארץ:

וויבאַלד אַז דער אופן וגדר נתינת הארץ פון דעם אויבערשטן צו אידן איז ניט ווי עס ווערט געגעבן אַ זאך פון אַ סתם נותן צו אַ סתם מקבל

— וואָס די נתינה איז נאָר אַ שינוי רשות וואָס בייט ניט דעם מהות פון

מיתה צא ולמד מיעקב אבינו כו'. וראה כפתור ופרח (שם) — גם את"ל שזהו מצד קדושתה וטהרתה — י"ל שזהו מפני שרצו להיות שם תיכף כשיתקדש. או — מפני צער מחילות (פרש"י ויחי מו, כט) וכיו"ב. (49) ויתירה מזו מצינו בקדושת המקדש ירושלים, שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטילה" (רמב"ם הל' ביהביח ספ"ו), ומימ קביעות קדושה זו נעשה עיי". שקדושה שלמה שהוא קדש העוהה ירושלים" (רמב"ם שם הי"ד), עיי מעשה הקידוש, כמפורש בהלכות שלפניו.

(50) ככפתור ופרח שם (הוכנאו דבריו באנציקלופדי תלמודית שם). הרי שקדושת הארץ ומעלתה היא משעת נתינתה אל האבות הקדושים לא משעת הכבוש לחוד . . . יש לה קדושה מאו . . . (ולהלן שם) וכן בארץ שהיתה בה קדושה מומן הנתינה". אבל ראה שם שהארץ, אבל קדושת הארץ כולה לגבולות" המוגבלים בתורה וטהרתה ומעלתה לחיים ולמתים והיותה נחלת השם מקדושה ראשונה ולהלן כדקאי קאי לא בצר לא בזמן הגלות שהיו בכבל וגם לא בגלותנו היום. ושם: שאם לא הי' כן והי'ל כחול" איך אותם שבעים שנה כו'. וכן להלן שם: עוד ראי שקדושה ראשונה היא לכל מילי אלא [לא] למצות כו' אלמא קדושתה היא לעולם מהכניסה ראשונה ואפילו מעת נתינתה לכל כיצא בזה. ומשמע קצת שלא פסיקא לי מילתא. וי"ל עיי"ם הנ"ל הערה 46 שיש חילוק בזה במירש לפני הכבוש ולאחריו. וראה מ"ש שם לאח"ז, לישון קדושה הוא לישון הכנה והזמנה" ולא, מלשון קדש לה כו' לישון המתקדשים והמטהרים, וכיו"ב. ועצ"ע. ואכ"מ. (51) להעיר מכוזרי מ"ב סידד בנוגע למקום המקדש: ונתגלה הדבר בימי דוד כו'.

(46) אף שענין הקדושה נאמר גם לפני מ"ת, וכמו בויצא (כח, טו"ז) — בנוגע למקום המקדש, יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי (וברש"י שם, במקום קדוש כזה) . . . מה גורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים" (וכמדרש רז"ל ופרש"י שם) — י"ל שאיז ענין דקביעות הקדושה בהמקום גופא (וראה לקמן הערה 49), ועי' שגם לאחרי מ"ת לדעת כמה חוקרים (מ"י, עקרים ועוד) השראת השכינה אינה בגדר מקום, ואינה פועלת שינוי בגוף המקום, כיא הוא רק דרך מעבר לכך (ראה אוה"ת פ' יצא קעת, א. ושי"ג).

ולהעיר גם מ"ש (שמות ג, ה), של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא" — במקום שאינו מן איי — מצד השראת השכינה אז (ראה פרי"א פ"מ, שמור פ"ב, ג, מדרש לקח טוב עי"פ), וגם בנוגע למ"ת עצמה, כאשר ירד ה' . . . על הר סיני . . . כל הנוגע בהר מות יומת" (תרו י"ט, יא"ב), אבל, במשך היובל המה יעלו בה"י (שם, יג וברש"י).

(47) האיסור יציאה מהארץ נוגע לקביעות הקדושה בגוף הארץ, ככפנים (ראה לעיל הערה 25), ועפ"ז י"לם הקסיד דיצחק לצאת מהארץ (אף שלא רצה לישא שפחה, כיוון שנתקדש כו' להיות עולה תמימה, כנ"ל) — כי גוף הארץ לא נתקדש אז עדיין. וצעי"ב בב"ר פעי"ב, ב.

(48) וזה שהשתוקקו האבות לקבר שם (ראה לעיל סוף הערה 8, וראה רמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"א: ואינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר

ו. עפ"ז קען מען מבאר זיין דעם חילוק פון פירוש רש"י און מדרש: דאס וואָס אָז עולה טאָר ניט אַרויסגענומען ווערן חוץ לקלעים און „אם יצאת כו' היא נפסלת" איז ניט צוליב דעם גדר הקדושה (וואָס זי איז אַרויס אין אַ מקום פון אַ נידעריקער דרגא פון קדושה), נאָר ווייל דאָס איז „חוץ למחיצתה" — און דאָס איז אַ דין כללי<sup>55</sup> באַ יעדער בשר וואָס איז „יצא חוץ למחיצתו"; ואדרבה, דעם דין לערנט מען אָפּ<sup>56</sup> פון פסוק<sup>57</sup>, „ובשר בשדה טרפה לא תאכלו" (וואָס רעדט ניט וועגן בשר קודש); „כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו נאסר", היות אַז דער סוג בשר האָט זיין מחיצה, וואָס איז מגדיר דעם מקום קבוע וואו עס באַלאַנגט, דערפאַר איז „בשר ק"ק שיצא חוץ לחומת העזרה ובשר קק"ל שיצא חוץ לחומת ירושלים"<sup>58</sup>, אַדער „בשר הפסח שיצא חוץ לחבורתו"<sup>59</sup>, אַדער אַז „עובר שהוציא ידיו"<sup>60</sup>, ווערן זיי „נפסל ונאסר לעולם"<sup>61</sup>, ווייל „כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו" נעשה כטריפה<sup>62</sup>.

און וויבאַלד אַז לויט דעם מדרש איז אמירתו של הקב"ה מעשה און א"י האָט שוין דעמאָלט (פון זינט ברית בין הבתרים) באַלאַנגט צו די אבות, דערי-

דעם דבר הניתן (און דעריבער קען די בעלות פון דער זאך בטל און נפקע ווערן דורך אַ קנין, אַדער כיבוש וכיו"ב, און איבערגיין פון איין רשות צום צווייטן).

— נאָר דער אויבערשטער האָט אַוועקגעגעבן (אויך) איר מהות צו אידן (צונעמענדיק פון איר יעדע שייכות צו אַנדערע אומות), געגעבן אין אַן אופן אַז עס איז געוואָרן אַ שינוי אין איר מהות — דער חפצא פון דער ארץ איז גע-וואָרן דורך הקב"ה ארץ ישראל,

איז פון דעמאָלט אַז קען זי ניט גע-הערן צו אַן אַנדער פאַלק (שינוי רשות דורך אַ קנין וכיו"ב, קען ניט משנה זיין מהות הדבר)<sup>62</sup> —

במילא (בדוגמת כללות גדר הקדושה וואָס קען אויפגעטאָן ווערן דוקא לאחר מ"ת) האָט זיך (אויך) דאָס געקענט אויפטאָן דוקא דורך דעם וואָס אידן האָבן כובש געווען בפועל — „כבשתם ארצות ז' גוים" — וואָס דעמאָלט איז געוואָרן בפועל<sup>63</sup> דער „ברצונו כו' נתנה לנו", נתינת עצם מהות הארץ (מצד דעם וואָס „כל הארץ של הקב"ה היא הוא בראה")<sup>64</sup>.

(55) ראה תודיה ויליקי מכות יח, א.  
 (56) מכות שם. ובחים פב, ב. חוליו סח, א.  
 (57) משפטים כב, ל.  
 (58) רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"א ה"ו.  
 (59) רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ט ה"ב.  
 (60) חוליו שם. רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ה ה"ט.  
 (61) לשון הרמב"ם הל' מעה"ק שם לענין ק"ק וקק"ל. ובגמרא (ועד"ז ברמב"ם הל' ק"פ והל' מאכלות אסורות שם), „נאסר".  
 (62) ראה גם לשון רש"י חוליו שם ד"ה ובשר. שם ע"ב ד"ה הכל.  
 (63) רמב"ם הל' מעה"ק שם. ועד"ז בספר המצות שלו מל"ח קפא.

(52) ראה בארוכה בלק"ש ח"ה ע' 8 ואילך, כביאור דיוק לשון רש"י בתחילת התורה, לסטים אתם, עיי"ש.

(53) ראה לשון אדה"ז הל' הפקר קריא סק"א: הקב"ה נתנה להם מורשה כו'. ואף שאעפ"כ לא נקנית להם אלא בחזקה המועלת כו' כיון שהקב"ה נתנה להם דינה כמתנה כו'. ואולי י"ל שהוא ע"ד משי"כ בצפעי"ג הל' תרומות פ"א ה"ב (ג, ב"ד): דלאחר כבוש זכו למפרע. . דאף דא"י מוחזקת מ"מ מתחלה בעי קנין גמור ואח"כ נעשית מוחזקת. ועד"ז ב"ד רמ"ה לביב ק"ט, א (אות נו). וצ"ע אם יש לומר עד"ז בנוגע לקדושת הארץ המבוארת לעיל.

(54) עיי"ש בלק"ש ע' 9 ואילך, ור"נ.

ובמילא איז חו"ל לגבי אים „חוץ למחיצתו“.

משא"כ לדעת רש"י, כנ"ל, אז אין חפצא פון א"י האָט די נתינה ביים ברית בין הבתרים ניט אויפגעטאָן.

רש"י האָט דאָך אָבער שוין מפרש גע- ווען אין פ' חיי שרה<sup>66</sup> (אין דעם ענט- פער פון אברהם צו אליעזר „השמר לך פן תשיב את בני שמה“) אויף די ווער- טער „ה' אלקי השמים אשר לקחני מבית אבי — עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ שהרגלתינו כפי הבריות אבל כשלקחני מבית אבי ה' אלקי השמים ולא אלקי הארץ שלא היו באי עולם מכירים בו ושמו לא ה' רגיל בארץ“,

וואָס (ווי גערעדט אַמאַל באַרוכה<sup>67</sup>) דערמיט האָט אַברהם מסביר געווען צו אליעזר<sup>68</sup>, אז אין חו"ל, „בית אבי“, איז דער אויבערשטער בלויז „אלקי השמים“, ניט „אלקי הארץ“ — היות מ'האָט דאָרט ניט קיין הכרה אין דעם אויבערשטן און שמו הקדוש איז ניט מורגל כפי הבריות — און דעריבער „את בני לא תשב שמה“; משא"כ אין א"י איז ער (ניט נאָר), „אלקי השמים (נאָר אויך) ואלקי הארץ שהרגלתינו כפי הבריות“<sup>68</sup>, אָבער לאַידך איז עס דאָרטן

בער קומט אים אַז דורך דעם וואָס דער אויבערשטער האָט אים (יצחקין) גע- הייסן זיך מקריב זיין אַלס אַז עולה תמימה, איז בדרך ממילא ארץ ישראל נקבע געוואָרן אַלס מקומו<sup>69</sup> ומחיצתו (בדוגמא ווי דורך הקרבת העולה ווערט די עזרה איר מקום ומחיצה קבועה<sup>69</sup>),

64) להעיר גם ממשנת (לקו"ש ח"י"ח ע' 399 ואילך) בדעת הרמב"ם (הל' מלכים ספ"ה) שבאיסור יציאה מהארץ י"ל שיש גם (מלבד מצד ענין הקדושה) הענין דבחירת הקב"ה שבחר בא"י ונתנה לישראל שזוהו מקומם בזמן של גאולה, עיי"ש בארוכה.

65) ולהעיר דבנוגע לק"ק מצינו גם דדרשינו פסול יוצא מהן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה, או מ„בקדש“ (ראה רש"י ד"ה שמא תודיה בקדש — פסחים פב, סע"א. רש"י ד"ה כשדה תודיה כיון — זבחים שם. רש"י זבחים כו, א ד"ה פרכסה. ועוד), „לפני ה'“ (מנחות מח, רע"א ברש"י ותוס' שם).

ולפי דרשות אלו שקאי רק בק"ק משמע קצת (א) שהוא מצד קדושתם, (ב) נוגע החיוב, שיהיו בפנים בקודש, ופסול יוצא הוא לפי שאינם „פנימה“ (או „בקדש“, „לפני ה'“). משא"כ להדרשה, ובשר כשדה טרפה<sup>70</sup>, כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו, (א) הוא דיו כללי, (ב) משמעו שהפסול הוא מצד היציאה.

אלא שגם כזה י"ל כפי אופנים, אם הפסול הוא מצד עצם היציאה, או מכיון שהוא נמצא בחוץ, וכלשון הרמב"ם ה' מאכיא שם, כיון שיצא למקום שהוא לו כשדה<sup>71</sup>

[וראה צפעי' למכות יח, א בתודיה איסורא. ובארוכה ה' איסורי ביאה פ"ה ה"ב דיש דברים הצריכים פנים ויש דברים שפסולים בחוץ, ע"ש. ומתוך עפ"ז שינוי הלשונות ברמב"ם ה' מעה"ק שם ה"ה וה"ו].

ואולי זהו החילוק בין ק"ק לשאר פסולי יוצא, ולכן הביא הרמב"ם לשון הנ"ל דוקא בה' מאכיא (אבל להעיר שכ"כ גם לענין ק"ק כפי"מ זבחים ספ"ה. ועד"ז הוא כפרש"י מכות שם).

ובכל אופן בביר מדייק „חוץ לקלעים“ \*\* (ולא

י) וראה בארוכה צפעי' השלמה יט, א ואילך. \*\* לכאורה ה' אפ"ל שזוהו החילוק בין פרש"י להמדרש, דבמדרש „כיון שיצא חוץ לארץ“, הפסול הוא מצד היציאה, ולרש"י „אין חו"ל כדאי לך“ הפסול הוא מצד שנמצא בחוץ — אבל כבר נתבאר

חוץ לעזרה — כנראה) שמדגיש יותר שהוא מצד גדר (מקום ו) מחיצות (ראה צפעי' שם). ואכ"מ.

66) כד, ז.

67) לעיל ע' 159.

68) ועפ"ז י"ל להמבואר בפד"רא פליט כנוגע ליעקב, והי' מהרהר כלבו ואמר איך אעזוב ארץ אבותי ואת ארץ מולדתי ואת ארץ ששכנתו של הקב"ה בתוכה — אינו סתירה להמבואר בפנים, כי לא ה' קביעות הקדושה (גם קדושת שכניה) בגוף הארץ (נוסף על המבואר לעיל הערה 46), כמובו

שלפרש"י אין כוה הענין דפסול כו', לא רק מצד ענין הקדושה, אלא גם מחמת מקומו ומחיצתו.

ז. ויש לבאר דעם חילוק צווישן די צוויי דיעות בפנימיות הענינים:

לויט דעם מדרש (והלכה) איז געווען די בעלות פון אידן אויף א״י אויך בזמן האבות און מצד דעם האָט יצחק ניט גע-טאַרט אַרויסגיין (זייענדיק אַן עולה תמימה); לויט פירוש רש״י איז ניט גע-ווען קיין בעלות בפועל, דאָס האָט זיך ערשט אויפגעטאָן ע״י בני׳ ככניסתם לארץ, און דער העדר היציאה מהארץ איז בלויז ווייל „אין חוצה לארץ כדאי לך“:

מצד מדרש, וואָס איז העכער פון פשט (— כולל פשטות הענינים) נאָר פאַרבונדן מער מיט רוחניות הענינים (אַבער דאָס איז נוגע ופועל אויך אין גשמיות העולם), ווערט די בעלות פון אידן אויף א״י אויפגעטאָן דורך „מאמרו של הקב״ה מעשה״ שנוגע צו די בעלות פון אידן אויף א״י,

לויט פרש״י — פשוטו של מקרא — רעכנט מען זיך בלויז (ווי דאָס איז אין עולם הפשט — עולם המעשה) מיט דער מעשה בפועל, ווי דאָס איז אין עוה״ז,

נאָר אין אַן אופן פון „הרגלתיו בפי הבריות“ — ניט קיין שינוי המהות אין די בריות, אין זייערע הנהגות און מעשים (וואָס דעריבער, לאַ תקח אשה לבני מבנות הכנעני אשר אנכי יושב בקרב״) —

איז דערפון פאַרשטאַנדיק אַז בערך מעלתו פון יצחק וואָס איז געווען אַן „עולה תמימה“ [איז כאַטש ס׳איז ניט (אַזויפיל) נוגע חשיבות הארץ — וואָרום אין ארץ עצמה איז (נאָך) ניט געווען קיין מעלה מיוחדת<sup>69</sup> און אויך ניט אין מהות פון אנשי הארץ —] איז (בעיקר) געווען שלילת היציאה דערפאַר וואָס „אין חוצה לארץ כדאי לך“, ווייל דאָרט איז ניטאָ „אלקי הארץ“, אפילו שמו איז ניט רגיל אין חוץ לארץ.

מההמשך שם, ואלך אל ארץ בני חם בארץ שא״ן יראת שמים ביניהם, שהוא הניגוד לשכינתו של הקב״ה כר״ (כמיש ברדל׳ עם) — היינו שבא״י לאחר שאברהם ויצחק ויעקב פרסמו שמו של הקב״ה (ראה רמב״ם ריש הל׳ ע״ז) ה׳ שם (עכ״פ בסביבתם) יראת שמים (עכ״פ — בערך לארץ בני חם).

וּלהעיר שגם באיסור יציאה מא״י לאחר הכבוש, י״ל שהוא מצד יראת חטא — ראה מאירי לכתובות (קיא, א) שמפרש מ״ש בגמ׳ שם, כשם שאסור לצאת מא״י לבבל כן אסור לצאת מבבל כר״, שכל מקום שזוכחה ויראת חטא מצוין שם דינו כארץ ישראל, וכן צריך לפרש לפי פרש״י שם ד״ה כך. ראה לחימ הרמב״ם הל׳ מליכים ספ״ה. וראה לקוי״ש שם (ע׳ 399 ואל״כ).

אבל להעיר — שיצחק ישב בגרר מקום אשר אברהם אמר עליו (וירא כ, יא), רק אין יראת אלקים במקום הזה והרגוני גו״. ודוחק לומר שע״י שהייתו של אברהם שם נשתנה. וכפרט שמפורש שגם יצחק ירא לומר אשתי, פן יהרגוני אנשי המקום (פרשתנו כו, ז). ולהעיר מפרש״י וירא כ, טו. וראה לעיל הערה 126.

(69) ואולי י״ל דגם מ״ש הרמב״ן (פרשתנו כו, ה) דהאבות שמרו המצות. בארץ בלבד ויעקב כחוצה לארץ בלבד נשא שתי אחיות וכן עמרים כי המצות משפט אלקי הארץ, וכמו שביאר בארוכה ב׳ אחר

(יח, כה). שהיא נחלת ה׳ מיוחדת לשמו לא נתן עלי מן המלאכים כר״, ולכן עיקר קיום המצות הוא בארץ, וזו היא מצות יעקב אבינו כר בשעת ביאתם לארץ הסיור את אלקי הנכר.

— אין כוונתו שבזמן האבות כבר נקבע זה בהארץ, כ״א שזהו טעם בכלל לזה שכשנצטוו במצות (כמ״ת) — עיקר כל המצות ליושבים בארץ, ואצל האבות ה׳ מעין זה. מחמת ה„גברא״, כיון שבו פרסם אברהם (והאבות אחריו) שמו של הקב״ה, ובו נראה ה אליהם ובנו שם מבחנות (לך יב, ז״ת. תולדות כו, כה. וישלח לג, כ. ועוד).

ובנוגע ליעקב בפרט הרי ה׳ ארץ אבותיו, המקום שבו נולד, שם קיבל תורתו אצל שם ועבר (ראה מאירי הובא בהערה שלפניו), ושם נתברך מאביו — לכן ה׳ א״י אצלם בדוגמת א״י לאחר שנתקדשה בכניסתם לארץ. ועצ״ע. וראה לעיל הערה 68.

ווערט נתגלה נתינת הקב"ה פון עצם  
 מהות הארץ, באופן אז עס איז געוואָרן  
 אַן אַרץ ישראל, און אַן אַרץ הקודש און  
 איז אַן אופן תמידי, כנ"ל.

(משוחות כ"ף מנ"א ומוצש"ק ראה תשל"ח)

און דעריבער איז אויך די בעלות פון  
 אידן אויף א"י געוואָרן דוקא דורך זייער  
 כניסה וכיבוש במעשה.

אַבער לאידך, ווערט דורך דער  
 מעשה בפועל פון אידן איבערגע-  
 אַנדערשט דער מהות הארץ און עס

## תולדות ,

(ב) אומעטום וואו רש"י ברענגט צוויי אָדער מער פירושים, איז עס אַלעמאַל צוליב דעם וואָס יעדער פון זיי האָט אין זיך עפעס אַ שוועריקייט וואָס איז ניטאָ אין דעם צווייטן פירוש. אויך דער סדר הפירושים איז בדיק: די שוועריקייט פון צווייטן פירוש איז גרעסער ווי פון ערשטן פירוש, און אַזוי דער דריטער פירוש — לגבי דעם צווייטן פירוש.

דאָרף מען פאַרשטיין: וועלכע שוועריקייטן זיינען פאַראַן אין די דריי פירושים פון אונזער פּרש"י; און מיט וואָס איז דער צווייטער פירוש מער קשה פון ערשטן און דער דריטער פון די פּריערדיקע צוויי?

(ג) ווי גערעדט כמה פעמים, אַז דאָרט וואו רש"י שרייבט דריי פירושים, איז (אויסער דער באַזונדערער קשיא אין יעדן איינצלנעם פירוש וואָס ווערט אַראַפּגענומען דורך די צוויי אַנדערע פירושים, איז) פאַראַן אויך אַ שווערי-קייט אין יעדע צוויי (פון די דריי) פירושים צוזאַמען, צוליב וועלכער ס'איז נויטיק דער דריטער פירוש, וואָס לויט אים איז ניטאָ אַז די קשיא' (וואָרום אויב מ'וועט זאָגן אַז אויך דורך צוויי פירושים גייען אַראַפּ אַלע קשיות, וואָלט דאָך רש"י ניט דאַרפן אַנקומען צו אַ דריטן פירוש).

דאָרף מען אין פירוש רש"י שלפנינו געפינען אויך די קשיא משותפת פון

א. אויפן פסוק: „ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות“ זאָגט רש"י דריי פירושים וואָס ס'איז געווען די סיבה וואָס האָט געבראַכט צו „ותכהין“: בעשנן של אלו (שהיו מעשנות ומקטירות לע"ז<sup>2</sup>). ד"א כשנעקד ע"ג המזבח והי' אביו רוצה לשחטו באותה שעה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו לפיכך כהו עיניו. ד"א כדי שיטול יעקב את הברכות.

איז אין דעם ניט פאַרשטאַנדיק:

(א) אין פשטות קומט אויס, אַז דער פסוק גופא גיט דעם טעם — אין די ווערטער וואָס ער זאָגט פּריער: „ויהי כי זקן יצחק“ און אַלס תוצאה דערפון — „ותכהין עיניו מראות“<sup>3</sup> [ע"ד ווי עס שטייט: ביי יעקב אבינו: „ועיני ישראל כבדו מזוקן“], און ווי מען זעט במוחש, אַז אויף דער עלטער ווערט אַפּגע-שוואַכט דער כח הראי'. וויבאַלד דער פסוק אַליין זאָגט די סיבה פון „ותכהין“, צוליב וואָס דאָרף רש"י זוכן אַנדערע טעמים?<sup>4</sup>

(1) פרשתנו כו, א.

(2) בראים כאו מפרש שכהו עיניו מצד שהי מציר לו על עשו הע"ז (וראה גם לקרש ח"ה ע' 139 אילך). ובתנחומא כאו (ח): אמר הקב"ה הריני מבהה את עיני כו. אבל מפשטות לשון רש"י „בעשנן כו“ מוכח, שכיהי עיניו בא מהעשו עצמו (דטבע העשו להזיק לעינים — משלי יוד, כו), וכבשפ"ח כאו.

(3) וכן פירש הרשב"ם, רד"ק ורבינו בחיי כאו.

(4) ויחי מה, י.

(5) אבל אין להקשות דלפי פרש"י למה נאמר בכתוב „ויהי כי זקן יצחק“ (וראה משכיל לדוד כאו) \*

(\*) עיקר הקושיא הוא לפי פ"י הראשון. בעשנן של אלו, משא"כ לפ"י הב' והג' — ראה לקמן בפנים סעיף ו' והערה 26.

— כי י"ל, שזוהי הקדמה (לא ל"ותכהין", כ"א) לכללות הסיפור שרצה יצחק לברך את עשו, שזה שייך רק כאשר „זקן יצחק גר לא ידעתי יום מותי.“ (6) אף שלפעמים המעלה היא לא מצד קושיא שישנה, כ"א, לפי שהוא קרוב יותר לפשוטו ש"מ.



איז ער געווען, כמת? ס'איז דאָך אַ דבר הפשוט, אַז וויבאַלד דער אויבער-שטער אַליין, דער בעל הברכות, האָט געבענטשט יצחק'ן, האָט די זקנה אים ניט געדאַרפט אַזוי שאַטן (ובפרט אַז אין יענע יאָרן איז 123 יאָר<sup>10</sup> ניט געווען אַזאַ טיפער עלטער), אַז ער זאָל גאַנצע 57 יאָר זיין, כמת!<sup>11</sup>

(ובפרט אַז מען געפינט עס ניט באַ קיינעם ניט<sup>12</sup> פון די אַלע מענשען וואָס

יעדע צוויי פירושים צוזאַמען, און ווי אַזוי זי ווערט פאַרענטפערט דורכן דריטן פירוש.

ב. דער טעם וואָס רש"י וויל ניט לערנען (ווי מ'קען אָננעמען בפשטות) אַז, ותכהי'ן איז געשען דערפאַר ווייל „זקן יצחק": אין דער פריערדיקער סדרה' שטייט, ויברך אלקים את יצחק, טייטשט דאָרט רש"י: נתיירא (אברהם) לברך את יצחק כו' אמר יבא בעל הברכות ויברך כו' ובא הקב"ה וברכו.

שטעלט זיך די קשיא': ווי קומט עס וואָס נאָך דעם ווי דער אויבערשטער אַליין האָט געבענטשט יצחק אבינו, זאָל ער שפעטער זיין אינעם מצב פון „ותכהי'ן עיניו", וואָס פאַרשאַפט דעם מענטשן צער און יסורים, ביז — ווי רש"י שרייבט ווייטער<sup>13</sup> — אַז מצד דעם

(7) כה, יא.

(8) ראה עדי'ן לקמן ע' 217 — בבאור פרש"י בפסוק שלאחזי' (לא ידעתי יום מותי, אריב"ק כ"ו).

(9) ויצא כה, יג, לא, מב.

דרך אגב — גם בפרש"י זה נראה גדול דיוק הלשון שלו: המקור לפרש"י הוא בתנחומא פרשתנו (1), אלא ששם הלשון „הואיל ונתייסם בעיניו כו' [וכו' במדריא פליב': מכאן אתה למד שהסומא חשוב כמת], ואילו בפרש"י הלשון: „שכחו עיניו .. והרי הוא כמת".

והבאור בזה [נוסף לזה שבקרא מצינו רק הענין דכהו עיניו ולא שנתייסם!]: אפי' לומר שיצחק הי' סומא, כי הי' „עולה תמימה" ... (פרש"י פרשתנו

(\*) גם בנדרים (סד, ב) דסומא חשוב כמת — אבל שם אין המדובר ביצחק.

(\*\*) בבכורות מד, א: כל מחמת כהיותא כו', וברש"י שם: כהיותא, דאינו רואה (ובשמי"ק מוסיף) (וכ"ה ברבינו גרוסם): אבל הפירוש ד„ותכהי'ן בפשט"ו רואה (לא שאינו רואה כלל, כ"א) שרק נחלש כח הרא"י אפילו במקצת, וע"ד משינ': כהה הנגע — שלא עמד במראיתו (חזרתי יג, ואו ובפרש"י, וראה חזיק שם).

(\*\*\*) ובפשטות — וגם מזה שגם אחרי „ותכהי'ן

כו, ב. מביר פס"ד, ג), וסומא הוי מום (אמור כא, יח, כב, כב).

[ואין מזה סתירה לזה שפרש"י עה"פ (ש"ב ה, ו) העורים והפסחים' — והיו להם שני צלמים (עבודת כוכבים) א' עור וא' פסח שנעשו על שם יצחק ויעקב כו' — כי י"ל שזהו רק לדעת היבוסים שלא הבחינו דרגת „ותכהי'ן דיצחק (ופשוט שלא ידעו שהי' „עולה תמימה"). והרי גם יעקב חשבוהו ל„פסח" (שפירוש, דולג' — פרש"י בא יב, יא), אף שהי' רק „צולע" (וישלח לב, לב), ועוד ועיקר שהרי לאחזי' ויבא יעקב שלם כגופו (פרש"י וישלח לג, יח) — שהי' צולע משך זמן קצר ביותר במשך כל ימי חייו. ובפשטות י"ל שאפי' לעשות צלם של (רק) כיהוי עינים].

ועפ"ז חידוש בהלכה (ע"ד הפשט) — דכיהוי עינים לא הוי מום....

(10) שנותיו של יצחק אז (פרש"י פרשתנו כו, ב).  
(11) משאיכ' ביעקב יש לומר, אשר: (א) כבידות עיניו באה מצד זה שמעט ורעים היו ימי שני חי' גי' (ויגש מ"ט), (ב) כבדוי' קל יותר מ„ותכהי'ן (ראה זחר פרשתנו קמב, א. ספורנו כאן). (ג) גם זה — הי' רק בסוף ימיו (וראה באר יצחק לפרש"י כאן).  
(11\*) ואפי' שפרש"י (בראשית ד, כג) שהי' למך סומא: (א) הרי מסיים שם, כך דרש ר' תנחומא (דקא' על כל הפירוש, ב) אינו מפורש בכתוב, ג) מביא גם פירוש אחר.

עיניו הי' באי' — משמע שכל ימיו הי' „עולה תמימה".

(\*\*\*\*) ואף שבבכורות שם דגם „מחסוריאתא" (שחזרה מראיתו אבל רואה מקצת — פרש"י) הוי מום — פשיטא שאין הכוונה שלא עמד בראיתו כ"א נחלש במקצת, כ"א אדרבא וכלשון רש"י שהרא"י היא (רק) מקצת.

דער סמיכות הכתובים איז מרימו די סיבה פון „ותכהין“<sup>15</sup>.

און דעריבער שטעלט רש"י דעם פירוש אז דער „ותכהין“ איז געקומען „בעשנן של אלו“<sup>16</sup> גלייך צום אָנפאַנג אַלס פירוש העיקרי, ווייל ער איז מרומז דורך די פסוקים גופא. משא"כ לויט די אַנדערע צוויי פירושים, איז די סיבה פון „ותכהין“ ניט מרומז בפשטות הכתובים.

ד. אין דעם ערשטן פירוש זיינען אָבער דאָ צוויי שוועריקייטן:

(א) ס'איז מובן, אז די נשי עשו האָבן ניט געוואוינט צוזאַמען מיט יצחק'ן, נאָר זיי האָבן געהאַט אַ באַזונדער דירה (אָדער דירות) פאַר זיך<sup>17</sup>; ס'איז אויך פאַרשטאַנדיק, אז דאָס וואָס „היו עובדות ע"ז“ און „מעשנות וכו'“ האָבן זיי געטאָן אין זייער (רשות) דירה — און וויבאַלד אַזוי, איז ניט גלאַטיק צו זאָגן, אז „עשנן של אלו“ אין זייער דירה, האָט פאַרשאַט יצחק'ן אין זיין הויז.

(ב) פאַרוואָס האָט „עשנן“ געשאַדט בלויז יצחק'ן, און ניט רבקה'ן?<sup>18</sup>

(15) ראה גם תנחומא כאן ה. רא"ם ושפי"ח כאן.  
(16) עפ"מיש בפנים יומתק לשון רש"י „בעשנן של אלו“ (ולא של נשי עשו), שכוונתו כזה — אלו שנאמרו למעלה, בכדי להדגיש שפי"ח זה מרומז בסמיכות הכתובים.

(17) ראה טור האירח ופענח רוא ע"פ ותהיין מורת רוח גר. וראה פרשי" כז, טו.

(18) כי לפירוש זה הכיהיו עינים אינו תלוי בוקנה, כדלקמן הערה 26.

התירושים שבתנחומא שהובאו במפרשי רש"י (שרבקה היתה רגילה בע"ז כו') הם רק אם נאמר שהכיהיו עינים בא בגלל שהעשן הי של ע"ז, אבל לא לפרש"י (ראה לעיל הערה 2) שבא מהעשן גופא [אבל בשפי"ח כאן: עשנן קשה לעינים אבל רבקה היתה רגילה בו. וראה ג"כ חוקטני ודבק טוב].

בנוגע לנשי עשו עצמן — איש הכרח מהכתובים שלא כהו עיניה. או י"ל שבהקטירן ידעו ליהור מהעשן. [וכן י"ל בנוגע לעשו. ובפשטות יותר — כי הי איש שדחי ולא הי נמצא כיכ בכיתו].

זיינען דערמאנט ביז איצטער<sup>12</sup>, כאָטש פילע פון זיי זיינען געווען אַ סך עלטער פון 123 יאָר.

דעריבער זאָגט רש"י אַנדערע טעמים אויף „ותכהין“. דאָס מיינט, אַז (בכלל ובפּרט) מצד דער ברכה וואָס דער אויבערשטער האָט געבענטשט יצחק'ן, ווען ס'וואָלטן זיך ניט אַריינגעמישט קיין זייטיקע ענינים, וואָלט ביי אים דאָן טאַקע געווען (על דרך ווי ביי משה רבינו) „לא כהתה עינו“<sup>12</sup>. דאָ האָבן זיך אָבער אַריינגעמישט זייטיקע סיבות — און זיי האָבן גורם געווען אַז „ותכהין עינו“.

ג. וויבאַלד אַז לערנענדיק דעם פסוק „ותכהין עינו מראות“ ווערט גלייך קשה — ווי קומט עס, אַז יצחק, וואָס דער אויבערשטער אַליין האָט עס געבענטשט, זאָל ליידן פון כהו עינו, כנ"ל — לייגט זיך אויפן שכל צו זאָגן, אַז דער ענטפער אויף דער שאלה איז אַנגעדייט אין די פסוקים גופא. און וויבאַלד אַז דעם פסוק פון „ותכהין עינו מראות“ קומט בהמשך צום פריערדיקן פסוק וואָס דערציילט ווי די נשי עשו זיינען געווען „מורת רוח ליצחק ולרבקה“ (צוליב דעם וואָס זיי האָבן געדינט ע"ז<sup>13</sup>), איז מסתבר<sup>14</sup>, אַז אין

(12) אף ש"ל שאין מוכר זה ככתוב — מפני שאין נפקים, משא"כ בנדוד' (וביעקב),

אבל גם עפ"י עדיין לא יתורץ זה שמוכה בנוגע לכמה אנשים שלא היו טומים אף בגיל של 123 שנה ויותר.

(12) ברכה לד, ז. וראה ב"ר פס"ה, ה: וצדקת צדיקים זה משה (שנאמר בו לא כהתה עינו — ראה בח"י פרשתנו כאן) יסורו ממנו זה יצחק כ"י כהו עינו.

(13) פרשי" כו, לה. ולהעיר שבכמה כת"י רש"י איתא: ד"א מקטירות לע"ז כו.

(14) אבל מזה לחוד אינו מוכרח — כי אפשר שסמיכות שני ענינים אלו הוא לפי שלא היו ביניהם מאורעות אחרים שדברה בהם תורה.

און וויבאלד אז דאס איז א סך א גרעסערע שוועריקייט (ווי די שווע-ריקייט אויפן צווייטן פירוש) — ווייל פארשאפן יסורים און היפך הטוב פאר איינעם צוליב דער טובה פון א צווייטן זעט אויס ווי היפך היושר, א זאך וואס איז לחלוטין ניט שייך צו זאגן ח"ו ביחס צום אויבערשטן — דערפאר שטעלט רש"י דעם פירוש נאָכן צווייטן פירוש<sup>21</sup>.

ו. ווי געזאגט פריער, האָט יעדער פון די דריי פירושים א מעלה כלפי די אנדערע צוויי פירושים. אין אנדערע ווערטער: יעדע צוויי פירושים האָבן די זעלבע שוועריקייט, אָדער ניט גלאַטי-קייט, וואָס איז ניטאָ אין דעם דריטן פירוש.

דער יתרון עיקרי וואָס איז דאָ אין ערשטן פירוש לגבי די אנדערע צוויי באַשטייט אין דעם, ווי געזאגט פריער, וואָס בלויז ער איז מרומז אין פסוק.

די מעלה פון צווייטן פירוש קעגן ערשטן און דריטן: לויט אַלע פירושים איז „ותכהי" געווען די סיבה וואָס האָט גורם געווען אַז יצחק זאל די ברכות איבערגעבן צו יעקב. אָבער לויטן ערשטן און דריטן פירוש איז דער „ותכהי" געקומען דורך אַן ענין פון גנות און חסרון (לויטן ערשטן פירוש — מצד דעם עשן פון ע"ז, און לויטן דריטן פירוש — מצד דעם וואָס יצחק האָט געוואָלט בענטשן עשׂו) — ובמילא קומט אויס אַז אַן ענין פון גנות און חסרון האָט געבראַכט צו .. די ברכות!

(21) בסגנון אחר: הקושי על פי הכי הוא רק שאין לו מקור בפשט (אבל הפירוש בקרא — ש.ותכהי"ז בא ע"י דמעות המלאכים — מתקבל על הדעת): משא"כ הקושי על פי הגי' הוא שעצם הפירוש (הטעם על „ותכהי") אינו מתקבל כ"י [וע"ד משנת בלקיש ח"ה (ע' 43 הערה 39) זה שבכ"מ מקדים רש"י פי' האגדה ל.פשוטרי].

און מחמת די צוויי קשיות אויפן ערשטן פירוש מוז רש"י אַנקומען צו די אַנדערע פירושים<sup>22</sup>.

ה. די באַזונדערע שוועריקייט אין יעדערן פון די אנדערע צוויי פירושים — (א) „כשנעקד ע"ג המזבח כ"י וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו." (ב) „כדי שיטול יעקב את הברכות" [אויסער זייער בשותפות'דיקע שוועריקייט — ניט האַבנדיק אויף זיך קיין רמז אין פסוק, כנ"ל]:

אין צווייטן פירוש איז קשה: דער תוכן פון דעם פירוש („נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים וירדו דמעותיהם וכ"י לפיכך כהו עיניו") איז אַן ענין פון דרש<sup>23</sup>, לגמרי ניט עפ"י פשוטו של מקרא — דרכו של רש"י בפירושו עה"ת.

אויפן דריטן פירוש איז אָבער דאָ נאָך אַ גרעסערע תמי': ווי קומט עס אַז דער אויבערשטער זאל פאַרטונקלען די ראי' פון יצחק'ן (און אויף אזוי פיל יאָרן), בכדי אַז אַ צווייטער, יעקב, זאל דורכ-דעם באַקומען די ברכות? ובפרט אַז הרבה דרכים למקום, און זיכער האָט דער אויבערשטער געהאַט אַן אנדער וועג דורך וועלכן יעקב זאל קריגן די ברכות.

(19) עוד מעלה בפירושים אלו על פירוש האי: לפי האי קשה מדוע נאמר „ותכהי" אחרי „וקו יצחק" (ראה לקמן סי') — משא"כ לפי הגי' (כדלקמן שם): וגם לפירוש הבי' יש לתרץ כדלקמן הערה 26.

(20) וצ"ע למה לא כתב רש"י ע"ז „ומדרשו", כדרכו בכ"מ.

(\*) ובפרט שלפירוש הראשון נמצא שהתיבות „ויהי כי זקן יצחק" מפסיקות סמיכות הכתובים (בין „ותכהי" ל„ותהיין מורת רוח גוי"), כמיש במשכיל לדוד כאן.

משאי"כ לויטן צווייטן פירוש איז אדרבה: דער „ותכהי" איז געקומען צוליב יצחק'ס מעלה — צוליב דער עקידה<sup>22</sup>.

אויך דער דריטער פירוש האָט אַ מעלה לגבי די ערשטע צוויי:

לויט די ערשטע צוויי פירושים קומט אויס, אַז „ותכהי" עיניו מראות" איז געשען אַ סך פריער פאַרן זמן פון „זקן יצחק". וואָרום בעת עשו האָט גענומען די נשים חתיות (אַלט זייענדיק „ארבעים שנה"<sup>23</sup>) איז יצחק דאָן אַלט געווען הונדערט יאָר (ווייל ווען עשו איז געבאָרן געוואָרן איז יצחק אַלט געווען זעכציק יאָר<sup>24</sup>). און לויטן צווייטן פירוש, אַז דאָס איז געקומען מצד די דמעות המלאכים, האָט עס פאַסירט נאָך פריער — ווען יצחק איז אַלט געווען 37 יאָר<sup>25</sup>.

שטעלט זיך די שאלה: פאַרוואָס שטייט אין פסוק פריער „כי זקן יצחק" און דערנאָך „ותכהי"? לויט די ערשטע צוויי פירושים<sup>26</sup> האָט דאָך געדאַרפֿט שטיין אין אַ פאַרקערטן סדר, לויטן סדר המאורעות?

22 עוד יתרון בפירוש זה על פירוש הא' והג': לפי זה (שכהו עיניו בעת מעשה העקידה, כדלקמן בפנים) מתורץ בפשטות למה לא הריגש יצחק הא ד.זה (עשו) פירש לנ"א (פרשיי פרשתנו כה, כז), משאי"כ לפי הא' והג' שכהו עיניו לאח"י.

23 פרשתנו כו, לד.

24 שם כה, כו.

25 פרשיי פרשתנו כה, כ.

26 עיקר הקושיא הוא לפירוש הראשון. כי בנוגע לפי הב' י"ל בדוחק שהדמעות שנשרו מעיני המלאכים, היו רשומות בתוך עיניו (ביר פס"ה, י), ובמילא פעולת הדמעות היתה פעולה נמשכת, ולא כהו עיניו רק אחרי שהזקין [וכמש בפענח רוא כאן. וראה מהרש"ל (והובא בש"ח) כאן. פדריא פליב]. משאי"כ לפי הא' בעשנו של אל"ף פשוט שכבר כהו עיניו כמה זמן לפני זה, ולא רק עתה (כאשר „זקן יצחק" — קכג שנה) ע"י ריבוי העשן ד... כג שנה!

לערנט דעריבער רש"י א דריטן פירוש „כדי שיטול יעקב את הברכות", וואָס לויט דעם פירוש איז גלאַטיק דער סדר הכתוב: „ויהי כי זקן יצחק" און צוליב דעם האָט ער געוואַלט געבן די ברכות צו עשו'ן, איז דערפאַר — „ותכהי גו", כדי אַז יעקב זאָל נעמען די ברכות.

ז. פון די הוראות פון דעם דריטן פירוש אין רש"י: ווי ווייט מען דאַרף זיין נוהר אין ריידן לשון הרע:

לכאורה: בכדי אַז יעקב זאָל נעמען די ברכות האָט דאָך דער אויבערשטער געהאַט אַ פשוט'ע עצה — צו מגלה זיין יצחק'ן<sup>27</sup> אַז עשו איז אַ רשע<sup>28</sup>, ובמילא וועט ער געבן די ברכות צו יעקב'ן!

ובפרט, אַז וועגן עשרס פרויען האָט שוין יצחק געוואוסט אַז זיי דינען ע"ז<sup>29</sup> (יצחק האָט אָבער געמיינט אַז עשו איז ניט שולדיק אין דעם; ער קען אויף זיי ניט משפיע זיין), און אויך וועגן עשו'ן אַליין האָט ער געוואוסט אַז „עפעס" איז מיט אים ניט אינגאַנצן גלאַטיק — „אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיר"י<sup>30</sup> —

היינט בשעת אַז יצחק האָט סיי ווי שוין געהאַט עפעס אַ חשד אויף עשו'ן, האָט דאָך אים דער אויבערשטער שוין געקענט מגלה זיין די גאַנצע זאַך, אַז עשו איז אַ רשע און מ'זאָלט ניט

27 ראה פרשיי וישב לו, לג: ולמה לא גלה לו הקב"ה כו.

28 ובפרט אשר בלאה"כ ראה יצחק שדברים בגו, שהרי אברהם אביו לא ברכו (ראה פרשיי ח"ש כה, יא).

29 פרשיי פרשתנו כו, לה.

30 שם כו, כא (מביר פס"ה). יט. תנחומא באבער פרשתנו יוד. אבל ראה רמב"ן ומפרשי רש"י שם.

געדארפט אַנקומען צו „ותכהין“ פון יצחקין.

זעט מען דערפון אויף ווי ווייט מען דארף זיין<sup>31</sup> אָפּגעהיט פון ריידן לשון הרע: יצחק איז געווען 57 יאָר „כלוא בבית“ און „כמת“ אָבי מ'זאל ניט ריידן אויף אַ אידן (אפילו אויף אַ ישראל מומר<sup>32</sup>) לשון הרע!

און אויב כשייכות צו עשוין איז עס אַזוי, איז בנוגע צו אידן נאָך מתן תורה — נאָכדעם ווי דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו יעדער איד<sup>33</sup> „אנכי הוי אלקיד“, אַז ביי יעדער איד איז „אנכי הוי“ געוואָרן „אלקיד“, זיין כח וחיות — על אחת כמה וכמה.

(משיחות ש"פ תולדות  
וש"פ וישלח תשכ"ח)

(33) בלשון יחיד (ראה רמב"ן יתרו כ, ב. פס"ר פכ"א, 1).  
(34) לקו"ת ר"פ ראה. ובכ"מ.

(31) עדי"ז (סנה' יא, א. ועוד): חטא ישראל כו וכי דילטור אני.  
(32) ראה קידושין יח, רע"א.

## תולדות ז

ב. איז דער ביאור אין דעם: אין דער פריערדיקער סדרה, שטייט, ויברך אלקים את יצחק, טייטשט רשי: „נתיירא (אברהם) לברך את יצחק מפני שצפה את עשו יוצא ממנו אמר יבא בעל הברכות ויברך את אשר ייטב בעיניו ובא הקב"ה וברכו.".

וויבאלד אזוי, שטעלט זיך די שאלה ביי אונזער פסוק: האַבנדיק די ברכה פונעם אויבערשטן אליין, פון דעם בעל הברכות, איז דאָס זיכער כולל אריכות ימים, האָט יצחק ניט געדאַרפט איבערטראַכטן וועגן יום מותו אין עלטער פון הונדערט מיט דריי און צוואַנציג יאָר, והא ראי: אברהם און שרה וועלכע האָבן גע- האָט אַ ברכה פון אויבערשטן האָבן מאַריך ימים געווען מער ווי הונדערט און דריי און צוואַנציג יאָר.

דעריבער זאָגט רשיי אז יצחק'ס זאָרג האָט זיך גענומען דערפון וואָס ער האָט דערגרייכט דעם עלטער וואָס איז אָפּגערוקט פינף יאָר פון זיין מוטערס פּטירה; און מיט „הנה נא זקנת" האָט ער געמיינט ניט סתם אַלטקייט, נאָר אַ באַשטימטן עלטער, וואָס איז פאַרבונדן מיט „פרק אמו".

עס קען דאָך אָבער ווערן ניט רעכט: ווי שטימט אָט דער כלל, וויבאלד יצחק האָט לפועל געלעבט 180 יאָר, אַ סך מער ווי פינף יאָר „סמוך לפרקה" פון זיין מוטער? —

א. אויף די ווערטער „לא ידעתי יום מותי" (אין אונזער פרשה 1) זאָגט רשיי: „אמר ר' יהושע בן קרחה אם מגיע אדם לפרק אבותיו ידאג חמש שנים לפניהם וחמש לאחר כן, ויצחק הי' בן כ"ג, אמר שמא לפרק אמי אני מגיע והיא בת כ"ז מתה והריני בן ה' שנים סמוך לפרקה, לפיכך לא ידעתי יום מותי שמא לפרק אמי שמא לפרק אבא".

דאָרף מען פאַרשטיין:

(א) וואָס זוכט רשיי אַ הסכר פאַר- וואָס האָט יצחק געזאָגט „לא ידעתי יום מותי", בעת יצחק אַליין זאָגט דאָ פריער דעם טעם: „ויאמר הנה נא זקנת" — איך בין אַלט געוואָרען (און דערפאַר איז „לא ידעתי יום מותי") ?

(ב) צוליב וואָס דאָרף רשיי ברענ- גען דעם נאָמען פון דעם בעל המאמר? וואָס איז דאָ ניט קלאָר אָדער ניט גלאַטיק אין דעם פירוש, וואָס דורך דער ידיעה, אז דעם פי- רוש האָט געזאָגט ריב"ק, וועט עס ווערן קלאָר און פאַרשטאַנדיק ?

(1) כו, ב.

(2) מכיר פס"ה, יב.

(2) כו הוא בכ"מ. קב"ג, וכו לקמן בפרשיי בסוף הסדרה (ממגילה יו, א) דיעבב הי' אז בן טג. ולכאורה הי' צריך לדאוג בהיותו בן קכב. וכמו שחי יצחק ה' שנים סמוך לפרק אביו והי' זה קפ שנים. ולהעיר מקרא לאדהיז ריש הל' ת"ת שלו.

(3) כמדובר כמה פעמים שע"ד הרגיל אין רשיי מציין שם בעל המאמר, וע"ד שבפסוק הקודם אינו כותב שפירושויה הם בתחומא ובר כאן.

(4) כה, יא.

(5) וישלח לה, כח. הובא כבר בפירשיי פרשתנו כה, ל.

(ב) דאָס זעלבע קען מען פרעגן אויך אויף דעם, וואָס צו 123 יאָר האָט שוין יצחק געזאָגט „לא ידעתי יום מותי“: וויבאלד דאָס איז דער סכּום יאָרן וואָס ער האָט אַמווויניקסטן געדאַרפט לעבן אויך לויטן סדר הרגיל בטבע (מיט פינף יאָר ווינציקער ווי דער קירצסטער פון „פרק אבותיו“) און די ברכה האָט דאָך זיכער עפּעס צוגעגעבן צו אַט די יאָרן — היינט פאַר- וואָס האָט ער צו 123 יאָר שוין געזאָגט „לא ידעתי יום מותי“?

ד. דער ביאור אין דעם:

בשעת אברהם איז אַלט געווען קנאַפּע 100 יאָר און שרה קנאַפּע 90 יאָר, זיינען זיי שוין דעמאָלט געווען ניט נאָר „זקנים“ נאָר אויך „באים בימים“ — שוין אַריין אין אַלע זייערע טעג, אַלע טעג וואָס זיינען פאַר זיי באַשטימט געוואָרן<sup>10</sup> (און דאָס וואָס בפועל האָבן זיי געלעבט לענגער, איז עס געווען מצד דער ברכה וואָס דער אויבערשטער האָט זיי געבענטשט).

לויט דעם קומט אויס, אַז מצד הטבע, אַז דער ברכה פון אויבערשטן, האָט יצחק צו 105 יאָר שוין דער-גרייכט דעם העכסטן עלטער ווי דאָס איז מצד „פרק אבותיו“: מיט פינף יאָר

באָוואַרנט עס רש"י, אַז אין דעם זיינען פאַראַן אייניקע אופנים: פינף יאָר פאַר אַדער נאָך „פרק אבותיו“: און אין פרק אבותיו גופא מיינט עס אַדער פרק אמו אַדער פרק אביו. ביי יצחקו, וואָס האָט געלעבט הונדערט און אַכציק יאָר, איז לפועל געווען דער אופן פון פינף יאָר נאָך פרק אביו<sup>6</sup>.

ג. לכאורה, אויך נאָכדעם ווי רש"י איז עס מבאר מיט זיין פירוש בלייבט נאָך אַלץ שווער די קשיא: די ברכה וואָס דער אויבערשטער האָט געבענטשט יצחקו האָט דאָך געוויס געבראַכט אַ הוספה אין זיינע פרטי החיים און אַוודאי אין עצם החיים גופא — אַ הוספה אין אריכות ימים, מערער ווי ער וואָלט געדאַרפט לעבן מצד הטבע. היינט אויב אַז אַפילו אין סדר הרגיל דערגרייכט אַ מענטש דעם עלטער פון די יאָרן סמוך לפרק אבותיו, האָט דאָך די ברכה וואָס דער אויבערשטער האָט יצחקו געבענטשט, אים זיכער צוגעגעבן מער ווי די צאָל יאָרן פון פרק אבותיו. שטעלט זיך די שאלה:

(א) פאַרוואָס האָט יצחק געלעבט ניט מער ווי 180 יאָר? וויבאלד אַז אַט די צאָל יאָרן איז ניט מער ווי אַ זאך וואָס קומט אויך עפ"י דרך הטבע — וואו איז דער צוגאַב פון אריכות ימים וואָס דאַרף קומען מצד ברכת ה'?

והברכה הוסיפה עד ה' שנים יותר מאביו — שלימות הטבע,

אבל דוחק גדול הוא לומר שברכת ה' (בעל הברכות) היתה רק במדה שמתאימה גם ע"פ טבע, ולא יותר.

(8) וירא יח, יא.

(9) ובחז"א (רכד, א) מוסיף שנחלבש בכל הימים, וראה תירא פ' ח"ש, ובכ"מ.

(10) וצ"ע ממש"נ באברהם פעם ב' בא בימים (ח"ש כד, א).

(6) כי משמע ד. פרק' דכאן הכונה אפילו באם ה"י מאורע וסיבה בחייו שלא האריך ימים יותר כמו — בשרה שמתה מפני בשרות העקדה (פרש"י כג, ב).

(7) לכאורה אפ"ל, שמצד הטבע נקבע ליצחק ה' שנים פחות מאביו, או (יתירה מזה) לפי פרק אמו (ובזה גופא — ה' שנים פחות מאמו) —

— אן דער ברכה) בלויז 85 יאר (מיט פינף יאר ווייניקער ווי זיין מוטער), און פונקט ווי צו זיין מוטער האט אויך אים די ברכה צוגעגעבן נאך זיבן און דרייסיק יאר — האט ער דער-פאר אנגעהויבן דואג זיין נאך 122 יאר — צו 123 יאר.

ה. עס איז אבער נאך אלץ דא א שוועריקייט: רש"י שרייבט פריער<sup>12</sup>, אז אברהם איז נפטר געווארן פינף יאר פאר דער צייט מצד דעם אויבער-שטענדיגן צווייטע ברכה צו אברהם'ן „תבוא . . . בשיבה טובה“ בכדי ער זאל ניט זען ווי עשו איז יוצא לתרבות רעה. היינט וויבאלד אברהם האט גע-דארפט לעבן מצד דער ערשטער ברכה 180 יאר, קומט דאך אויס, אז יצחק וואס האט אויך געהאט די ברכה און צוזאמען מיט די פינף יאר מער פון פרק אבינו, האט ער געדארפט לעבן 185 יאר און ניט בלויז 180.

און דעם ענטפער אויף דעם איז רש"י מרמז אין דעם צוגעגעבענעם ענין „אמר ר' יהושע בן קרחה“:

אין גמרא<sup>13</sup> ווערט דערציילט, וועגן א צאל תנאים ביי וועלכע מען האט געפרעגט „במה הארכת ימים“, און יעדערער פון זיי האט אנגעגעבן עטלעכע זאכן אין וועלכע ער איז געווען באזונדערס אפגעהיט, וואס צו ליב זיי האט ער זוכה געווען צו אריכות ימים. די זעלבע שאלה („במה הארכת ימים“) האט מען אויך גע-פרעגט ביי ריב"ק, און ער האט דערויף געענטפערט: „מימי לא נס-תכלתי בדמות אדם רשע“. ער האט

מער ווי די הונדערט יאר וואס זיינען באשטימט (אן דער ברכה) פאר זיין פאטער (ווארום „פרק אבותי“ מיינט די יארן וואס זיינען זייער פרק<sup>11</sup> — ניט דער ברכה פון בעל הברכות).

במילא — איז סיי אליבא דאמת און סיי לפי דעתו של יצחק, האט דעם אויבערשטנס ברכה זייער פיל צו-געגעבן צו יצחק'ס יארן: און — די זעלבע צאל יארן וואס דעם אוי-בערשטנס ברכה האט צוגעגעבן זיין פאטער:

בפועל האט יצחק געלעבט 180 יאר — און אין דעם האט די ברכה גע-האט מוסיף געווען 75 יאר אויף די 105 יאר וואס ער וואלט אמהעכסטן דערגרייכט מצד סדר הרגיל (מיט פינף יאר מער פון זיין פאטער'ס באשטימטע 100 יאר) — און דאס איז פונקט דער זעלבע סכום יארן וואס די ברכה האט צוגעגעבן זיין פאטער אברהם, וואס האט געלעבט 175 יאר: מיט 75 יאר מער פון די באשטימטע הונדערט, כנ"ל.

און אזוי איז אויך לפי דעתו של יצחק, וואס האט חושש געווען טא-מער זיינען זיינע יארן מיט פינף יאר ווייניקער פון „פרק אמ" — איז דער חשבון בזה: די ברכה האט אים שוין מוסיף געווען די זעלבע צאל יארן ווי די ברכה האט צוגעגעבן זיין מוטער: שרה'ס באשטימטע יארן זיינען געווען — ניינציג, און דורך דער ברכה האט זי געלעבט 127 יאר — זיבן און דרייסיק יאר מערער; און אזוי אויך וואלט יצחק געלעבט (לפי דעתו, און

(12) לך טו, טו. פרשתנו שם.

(13) מגילה כז, ב ואלף.

(11) כולל גם מאורעות וסיבותיהם שבחיייהם —

ראה הערה 6.



געווען באשערט צו לעבן לענגער און נאָר בסיכת העקידה איז „פרחה נשמתה“<sup>17</sup> — איז דעם טעם הפנימי דערפון, ווייל יצחק איז במדריגתו קו הגבורה. און דערפאר האָט ער געקוקט אויף אַלע ענינים און זיי געמאַסטן לויט מדת הגבורה.

דאָס איז געווען יצחק'ס הנהגה נאָר אין שייכות צו זיך, בשעת ער האָט אָבער געבענטשט אַ צווייטן, איז זיין ברכה געווען אויפן העכסטען אופן פון היפך (הגבורה ו)הצמצום: זי האָט כולל געווען סיי די ענינים פון „שמים“ סיי די ענינים פון „ארץ“, און איז זיי גופא „מטל השמים ומשמני הארץ“<sup>18</sup> — אַזעלכע ברכות וואָס זיינען גרעסער אויך פון ברכת יעקב לבניו און פון ברכת משה לישראל<sup>19</sup>.

און דאָס איז אַ הוראה אין עבודה פון יעדער אידן — וואָס יעדער איד איז יצחק איינער פון זיינע אבות און ער האָט דערפאר פון זיינע ענינים<sup>20</sup>: אַ איד ווען ער שטייט אפילו אין אַ הנהגה פון קו הגבורה, און דעריבער איז ער מחמיר וכו', דארף עס זיין בנוגע צו זיך אַליין. ווען עס קומט אָבער צו אַ צווייטן אידן דארף ער זיך פירן לויטן קו החסד, זיך באַציען צו אים במדת הטוב און אים משפיע זיין גוטס ניד רחבה, אַן קיין צמצומים והגבלות, ביז צו דער העכסטער מאָס — „מטל השמים“ און „משמני הארץ“.

(משיחות ש"פ תולדות  
וש"פ וישלח תשכ"ח)

זיין אריכות ימים פאַרבונדן בלויז מיט דער איינציקער זהירות — ער האָט זיך אַלעמאַל געהיט פון איינצוקוקן אינעם געשטאַלט פון אַן אדם רשע.

זעט מען דערפון, אַז ריב"ק האָלט אַז דאָס אויסהיטן זיך פון הסתכלות בפני אדם רשע אַליין איז שקול כנגד כמה ענינים וואָס ברענגען צו אריכות ימים. ומכלל הן אתה שומע לאו: בשעת מען איז זיך יאָ מסתכל בפני אדם רשע, איז עס גורם אַ פאַרמינע־רונג פון אריכות ימים.

איז שוין רעכט וואָס יצחק האָט בלויז געלעבט 180 יאָר: ער האָט ניט אויסגעמיטן די הסתכלות בדמותו של עשו; און הגם ער האָט טאַקע ניט גע־וואוסט אַז ער איז אַ רשע, האָט אָבער די הסתכלות גורם געווען<sup>14</sup> אַז פון די 185 יאָר וואָס ער האָט געדאַרפט לעבן, זאָלן אַראַפגענומען ווערן דער סמוך לפרק אביו (פינף יאָר) — און די ברכת ה' האָט אויפגעטאַן ער זאָל מאַריך ימים זיין ווי „פרק אביו“<sup>15</sup>.

1. אין פירוש רש"י איז דאָך פאָ־ראַן אויך „יינה של תורה“<sup>16</sup>:

דאָס וואָס יצחק האָט מורא געהאַט, אַז זיינע יאָרן וועלן זיין מיט פינף יאָר ווייניקער פון „פרק אמו“ — דער נידעריקסטער אופן אין סדר הטבע (און נאָך מער: אויך אין „פרק אמו“ האָט ער גערעכנט בלויז די 127 יאָר וואָס שרה האָט געלעבט בפועל, ניט געקוקט אויף דעם וואָס איר איז באמת

14) ראה מגילה שם (כה, א. ועד"ז בתחומא וכר עה"ט); „רא אמר עניו כהות שנאמר ויהי כי זקו יצחק ותכהיו עניו מראות משום דאסתכל בעשו הרשע“ — אף שיצחק לא ידע כו.  
15) להעיר מפרשי בריש הסדרה, צר קלסתר. פניו של יצחק דומה לאברהם, ומפרשי כה, ל.  
16) היים יום עי כד.

17) פרשי ח"ש כג, ב.

18) פרשתנו כו, כה. וראה תרי"א ד"ה ראה ריח

בני. תרי"ח ד"ה ויתן לך. אוה"ת שם. ובכ"מ.

19) סידור שער התקיעות (רמז, ב).

20) תרי"א ר"פ ורא.

## תולדות ה

וואָס איז רש"י מפרט די אַלע פרטים וואָס עשו האָט געזען און וועלכע שטייען בפירושו אין פסוק?

(ב) אין פסוק ווערט דערציילט נאָך אַ זאך וואָס עשו האָט געזען — „ויצו עליו לאמר לא תקח אשה מבנות כנען“ — פאָרוואָס איז רש"י משמיט דעם פרט?

(ג) צווישן די פרטים אין דעם „ענין של מעלה“ צו וועלכע „וישמע יעקב“ איז מחובר, האָט, לכאורה, אַן אַרט אויסצורעכענען נאָר די וועלכע שטייען פאַר „וישמע יעקב“, אָבער ניט דעם פרט פון „וישמע יעקב“ גופא, און מכ"ש ניט דעם פרט פון „כי רעות בנות כנען“ וואָס שטייט נאָך „וישמע יעקב“.

(ד) נאָך מער פלא איז, וואָס רש"י איז מסיים „והלך גם הוא אל ישמעאל“ — וואָס דאָס געהערט ניט צו די פרטים וואָס עשו האָט געזען, נאָר דאָס איז די תוצאה בפועל פון „וירא עשו“: ווען ער האָט געזען אַז „רעות בנות כנען“ איז ער אַוועק צו ישמעאל.

מ'קען ניט זאָגן אַז מיט דעם סיום „והלך גם הוא אל ישמעאל“ מיינט רש"י צו מסביר זיין<sup>6</sup>, אַז די אַלע פרטים וואָס „וירא עשו“ — האָבן דערפירט צו „וילך עשו אל ישמעאל“ (און דעריבער רעכנט אויס רש"י אַלע פרטים וועלכע שטייען

א. אין פסוק<sup>1</sup> „וישמע יעקב גו' וילך פדנה ארם“, איז רש"י מפרש — אויף די ווערטער „וישמע יעקב“<sup>2</sup> — „מחובר לענין של מעלה, וירא עשו כי ברך יצחק וגו', וכי שלח אותו פדנה ארם, וכי שמע יעקב אל אביו והלך פדנה ארם, וכי רעות בנות כנען, והלך גם הוא אל ישמעאל“.

לערנענדיק איז פשוט, באַוואַרנט דאָ רש"י: מ'קען ניט זאָגן אַז מיט „וישמע יעקב גו'“ מיינט די תורה צו דערציילן די מאורעות, אַז יעקב אבינו האָט געפאָלגט זיין פאָטער און געגאַנגען קיין פדן ארם — ווייל דאָס איז שוין דער-ציילט געוואָרן פריער<sup>3</sup> אין דער פרשה („וישלח יצחק את יעקב וילך גו'“)<sup>4</sup>, און די פסוקים וואָס שטייען פאַר און נאָך „וישמע יעקב“ ריידן גאַר וועגן עשו'ן — דעריבער איז רש"י מסביר, אַז „וישמע יעקב“ קומט בהמשך צו „וירא עשו“ וואָס שטייט אין פריערדיקן פסוק, דער פסוק רעכנט אויס נאָך אַ פרט וואָס עשו האָט געזען.

מ'דאַרף אָבער פאַרשטיין:

(א) אַט דער אויפטו, אַז „וישמע יעקב“ איז „מחובר“ צו „וירא עשו“, וואָלט געווען מובן אויך ווען רש"י וואָלט גע-זאָגט בקיצור „וישמע יעקב, מחובר לענין של מעלה וירא עשו“<sup>5</sup>; צוליב

— ראה ב"ר פס"ז, יב. תנחומא באבער ריצא א], ואין צריך רש"י לפרשו.

(6) הרא"ם מפרש שכונת רש"י היא לבאר שהוא"ו שבתבת, וילך אינה משמשת לחיבור, כ"א להפוך העתיד לעבר — אבל ביאור זה אינו שייך, לא להתיבות „וישמע יעקב“ שרש"י מעתיקם ולא לפירושו „מחובר לענין של מעלה“.

(1) פרשתנו כח, ז.

(2) ראה לקמן הערה 18.

(3) שם ה.

(4) משכיל לדוד כאן.

(5) ויתירה מזה: הפירוש „וישמע יעקב“ מחובר ל„וירא עשו“ אינו סיפור עוה"פ ע"ד יעקב, לכאורה — מובן הוא מעצמו [ע"ד הפשט. משא"כ ע"ד הדרש

אין פסוק, אויך „וכי שמע כו' והלך כו' וכי רעות כו' והלך כו'“ —

ווייל דער ענין, אָז „וירא עשו“ איז אַ הקדמה און די סיבה פון „וילך עשו גו'“ איז פאַרשטאַנדיק פון זיך אליין; אויך אַן רש"י'ס פירוש אַז „וישמע יעקב“ איז „מחובר לענין של מעלה“, וואָלט מען פאַרשטאַנען אַן אַלע פרטים וועלכע שטייען אין פסוק (אויסער „וישמע יעקב גו'“) זיינען אַ הקדמה צום אויספיר „וילך עשו גו'“.

פון דעם וואָס רש"י שטעלט דאָס אַרײַן אין זײַן פירוש „מחובר לענין של מעלה“ איז פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס קומט איז פאַרבינדונג מיט דעם פירוש: דוקא נאָך רש"י'ס אויפטו אַז „וישמע יעקב“ איז „מחובר לענין של מעלה“ (און די אַלע פרטים וועלכע רש"י רעכנט אויס), ווערט פאַרשטאַנדיק דער פסוק „וילך עשו אל ישמעאל“, און דעריבער איז רש"י מסיים „והלך גם הוא אל ישמעאל“.

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקד"ם: וויבאַלד אַז נאָך דעם ווי דער פסוק זאָגט שוין איינמאַל „וירא עשו [כי ברך יצחק גו' ושלח אותו גו' ויצו עליו גו']“, חזרט איבער דער פסוק נאָכאַמאַל „וירא עשו [כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו וילך גו']“, איז פאַרשטאַנדיק פון דעם, אַז די זאָכן וואָס עשו האָט געזען באַשטייען פון צוויי סוגים, וואָס ביי יעדן סוג איז געווען אַן אַנדער- (אופן פון) „וירא“ און דעריבער שטייט „וירא עשו“ צוויי מאַל.

און דער חילוק צווישן די צוויי „וירא“ איז — עי'ד פּרש"י לעיל (אין אָנהויב פ' וירא' 2) — „מהו וירא וירא שני פעמים.“

7) יח. ב. וראה בראשית ג, ז ובפרש"י. וישב מ, טו. פרש"י מקץ מב, א. ועוד.

הראשון כמשמעו והשני לשון הבנה נסתכל כו' והבין כו'": דער ערשטער „וירא עשו“ מיינט אַז ער האָט געזען „כמשמעו“ זאָכן וואָס זיינען פאַר- געקומען ביי אַנדערע — צווישן יצחק'ן מיט יעקב'ן „ברך גו' את יעקב ושלח אותו גו' ויצו עליו גו'": דאָקעגן דער צווייטער „וירא“ איז „לשון הבנה“ — ער האָט זיך איבערצייגט „נסתכל כו' והבין“ 7) אַז „רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו“, וואָס דער „וירא“ איז אַן ענין וואָס איז אים נוגע און אים מחייב צו (כהמשך הכתובים, אַז דער „וירא“ האָט אים באַוויקט צו) גיין צו ישמעאל'ן.

מ'דאַרף אָבער פאַרשטיין: דער תכלית פונעם גאַנצן סיפור פון „וירא עשו“ איז דאָך צו ערקלערן די סיבה וואָס האָט דערפירט צו „וילך עשו אל ישמעאל ויקח גו'“, און אויף דעם וואָלט געווען גענוג דער פרט פון צווייטן „וירא“ — „וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו (וואָס דעריבער) וילך עשו גו'“ — צוליב וואָס דערציילט די תורה די גאַנצע איריות וואָס עשו האָט געזען ביים ערשטן „וירא“ 8)?

[לכל היותר וואָלט מספיק געווען צו דערציילן דעם פרט פון „ויצו עליו לאמר לא תקח אשה מבנות כנען“ וואָס פון דעם האָט ער „וירא“ — פאַר- שטאַנען אַז „רעות בנות כנען גו'“ און דעריבער „וילך עשו גו'“

— און דוקא דעם פרט איז רש"י משמיט, כנ"ל].

7) כי ראי' (כמשמעו) דאופי בנות כנען — ידע מכבר (שהרי נשיו היו מבנות כנען) ועתה נתחדש אצלו והבין שהן רעות בעיני יצחק.

8) ראה גם אלשיך רפ' ויצא. אהיה כאן פסוק 7.

„וירא עשו“<sup>13</sup>: אז אין די זאכן וועלכע עשו האָט געזען זיינען געווען, כּנײַל, צוויי סוגים, וואָס יעדערער קומט מסביר זיין אַן אַנדער פרט אין „וילך עשו אל ישמעאל“: דער ערשטער „וירא“ איז מסביר פאַרוואָס עשו האָט אַנגענומען אַז ער דאַרף נײַט גיין קיין פּדן ארם; דער צווייטער „וירא“ — פאַרוואָס עשו איז — געגיין נעמען אַן אשה פון ישמעאל.

ד. והביאור: די שליחות וואָס יצחק האָט געשיקט יעקב'ן קיין פּדן ארם „לקחת לו משם אשה“, איז לויט עשו'ס מיינונג<sup>14</sup> געווען (ניט דערפאַר ווייל יצחק האָט געהאַלטן אַז נאָר דאָרט איז דער שידוך הראוי, נאָר) אַ מיטל און כלי צו באַקומען די ברכות מיט וועלכע יצחק האָט אים געבענטשט<sup>15</sup>, און ווי דער פּסוק איז דאָ נאָכאַמאָל מדגיש: „וירא עשו כי ברך גו' ושלח אותו פּדנה ארם גו' בברכו אותו גו'“. און דעריבער האָט ער געהאַלטן אַז דער ענין פון „וישמע יעקב גו' וילך פּדנה ארם“ איז נוגע בלויז צו יעקב'ן<sup>16</sup>, און צו אים, עשו'ן, האָט עס נײַט קיין שייכות —

ג. דער ביאור אין דעם: דאָס וואָס די תורה דערציילט די גאַנצע אריכות איז צו פאַרענטפערן אַ תמ"י אין דעם ענין פון „וילך עשו אל ישמעאל“:

דאָס וואָס עשו איז געגיין נעמען ישמעאל'ס טאָכטער, און האָט נײַט גע- נומען פון די בנות כּנען וואָס האָט זיך געפונען בשכנות, איז געווען בכדי צו ווייזן אַז ער (שטייט נײַט אָפּ פון יעקב'ן און אויך ער) איז מקיים דעם רצון פון יצחק'ן<sup>9</sup>.

איז נײַט מובן: יצחק האָט דאָך אַנגע- זאָגט יעקב'ן נײַט נאָר „לא תקח אשה מבנות כּנען“, נאָר אויך „שלח אותו פּדנה ארם לקחת לו משם אשה“. און יעקב האָט מקיים געווען סײַ דעם צד שלילי און סײַ דעם צד חיובי; ער האָט נײַט גענומען פון די בנות כּנען, און איז געגאַנגען קיין פּדן ארם;

היינט פאַרוואָס האָט עשו נאָר — נײַט גענומען אשה מבנות כּנען, ער איז אָבער נײַט געגאַנגען קיין פּדן ארם<sup>10</sup> בכדי לקחת לו משם אשה<sup>11</sup> ?

בכדי צו פאַרענטפערן אַט די תמ"י אין הנהגת עשו<sup>12</sup>, זאָגט תורה צוויי מאָל

(13) כי מכיון שבהכתובים שקודם „וירא עשו“ (שם, א"ב) מסופר ב' הענינים: „ויצוה גר לא תקח גר קום לך פּדנה ארם“ — הרי מובן, שעשו ראה לא רק הציווי, ולא תקח גר מבנות כּנען אלא גם השליחות לפדן ארם (דמאי שנא), ובמילא הוצרך הכתוב לכאר הטעם על שלא השתדל עשו ללכת פדן ארם.

(14) משא"כ לדעת יעקב — ולכן, ג"ז ה"י ט"בה להליכת יעקב לפדן ארם, היינו שגם בתוכן — ולא רק בזמן — ה"י זה קודם ל„וילך פד"א“.

(15) וראה רמב"ן כאן (פסוק ה'). אלשיך שם.

(16) ועפ"ז יומתק מה שהכתוב מקדים בראיית עשו „וישמע יעקב וגו'“ — כי גם זה ביאור על אי הליכתו לפדן ארם. כי מכיון אשר „וישמע יעקב גו'“, הברכות הן כבר של יעקב. (משא"כ באם לא שמע יעקב וגו' ה"י הולך עשו לפד"א בחשבו שעי' הליכתו יקבל הוא את הברכות).

(9) ראה לקריש ח"ה ע' 165 (ובהערה 13 שם).

(10) כי אף שבנות ישמעאל הן ממשפחת אברהם (וראה רשב"ם, אברבנאל אודה"ח ועוד כאן) — מ"מ, מכיון שיצחק צויה ליעקב ליקח אשה מבנות לבן דוקא (ולא מבנות ישמעאל)<sup>9</sup>, גם עשו ה"י צריך לעשות כן, ולהעיר מפרש"י ויצא (כט, יז): שהיו הכל אומרים כי הגדולה לגדול כר.

(11) ראה אלשיך שם (שה"י ענין נסי ש.בל ישית

לב אל כל דברי אביו רק על מחצית' כר', עיי"ש.

וראה הערה 13).

(12) להעיר מפרש"י לעיל כו, לד (אכל אינו דומה לנדודי שבי הציונים — לא תקח גר וקח לך משם אשה גר' — נאמרו יחד, ולכאר אין מקום לחלק ביניהם).

„ויצו גו' לא תקח גו'": דערמיט איז ער מדגיש אָז דער „ויצו גו'” איז (אין עשׂו׳ס רא׳י) ניט נוגע צו „וישמע יעקב גו' וילך פדנה ארם” (דעם אויספיר פון ערשטן „וירא”), נאָר שייך צום צווייטן 17, „וירא עשו׳ — „כי רעות בנות כנען וואָס דערפאַר” והלך גם הוא אל ישמעאל” 18.

ו. דערמיט איז מובן דער דיוק לשון רש״י, וואָס ער ברענגט דעם פרט פון „וכי רעות בנות כנען” ערשט נאָך „והלך פדנה ארם”:

17. אפ״כ לא כתב כאן רש״י פעם שני ורא׳ה התיבות, בעיני יצחק אביו אף שרק זה ראה׳ה עתה (כניל הערה 7).

18. ואף שעקר החידוש שבפירש״י הוא בנוגע הו״צו גו׳ (שאינו מחובר לשאר הפרטים שב״וירא עשו׳ הראשון, כי שייך הוא לוִירא עשו׳ השני) — מ״מ, כותב רש״י את פירושו על התיבות, וישמע יעקב, בכדי להדגיש את חוכן החילוק שבין הציווי „לא תקח גו׳” לשאר הפרטים שב״וירא עשו׳ הראשון, שחלוק הוא בזה שבציקורו שייך לעשו׳.

וזה שרש״י לא העתיק מהכתוב התיבות, ויצו גו׳ וירא עשו׳ גו׳ (להדגיש שזוהי רא׳י שני) ואינו מרמזן אפילו בתיבת וגו׳ — כי הביא העיקר בהתיבות שבפנים פירושו (כרגיל בכ״מ בפרש״י) „וירא עשו׳ כי ברך יצחק וגו׳ וכי

— בוִאיו המוסף, היינו שג׳י ראה, וכאילו כותב ומפרט, וירא כי —

שלח אותו פדנה ארם וירא) כי שמע כו ארם וירא) כי רעות בנות כנען” — וא״צ לפרט דרא׳י האחרונה היא מזה דויצו עליו גו׳, כי זהו פשוטו ש״מ (ועפ״ז גם בטלה קושא ג׳ דסעף א).

ועפ״ז יובן מ״שׁכ רש״י „וכי שמע יעקב אל אביו כו” — אף שבפירושו כאן מביא רק התחלת הענין, ומשמ״ט, ואל אמר” — כי „ואל אמר” אינו שייך לוִירא) עשו׳. והביאור על אי הליכת עשו לפד״א הוא רק שמיעת יעקב אל אביו, שע״ז ברכות אביו הו כבר של יעקב.

— ומשׁכ גם „והלך פד״א” הוא להדגיש שהיו בזה ב׳ ענינים: א) שמיעה ליצחק (שלילה בנות כנען, ועוד) ב) והלך לפד״א, ובהאחרון הדגיש רש״י לעיל (שלח) אותו פד״א. וקל.

און דערפאַר איז ער ניט געגאַנגען קיין פדן ארם.

דאָקעגן יצחק׳ס ציווי „לא תקח אשה מבנות כנען” איז אין דעם „וירא (הביו) עשו׳” אָז דאָס איז ווייל „רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו”, דעריבער האָט עס אַ שייכות אויך צו אים, און דערפאַר — „וילך עשו אל ישמעאל גו׳”.

ה. לויט דעם אַלעם איז מובן די אריכות אין פירוש רש״י:

נאָכדעם ווי רש״י זאָגט אָז „וישמע יעקב” איז (ניט אַ מאמר המוסגר, נאָר) מחובר און אַ פרט אין „וירא עשו׳” קומט רש״י באַוואַרענען וואָס ביים ערשטן „וירא עשו׳” (פאַר די ווערטער „וישמע יעקב גו׳”) שטייט „ויצו עליו לאמר לא תקח אשה מבנות כנען”

— דלכאורה: לויטן אויבנדערמאָנטן ביאור, אָז דער ערשטער „וירא עשו׳” קומט מסביר זיין עשו׳ס ניט גיין קיין פדן ארם (ווייל די פרטים האָט ער געזען אָז זיי האָבן צו אים קיין שייכות ניט), קומט דאָך אויס, אָז „ויצו עליו לאמר לא תקח אשה מבנות כנען” האָט שייכות צום צווייטן „וירא עשו׳” וואָס קומט מסביר זיין עשו׳ס ניט נעמען אָז אשה מבנות כנען —

דעריבער איז רש״י מפרש אָז „וישמע יעקב” איז „מחובר לענין של מעלה” 17 און טייטשט אויס די פרטים צו וועלכע עס איז מחובר („כי ברך יצחק וגו׳ וכי שלח אותו פדנה ארם”) און שפרינגט אַריבער און איז משמ״ט דעם פרט פון

17 עפ״י המבואר בפנים — שכונת רש״י היא לא (רק) לתרץ ד״ו. וישמע יעקב גו׳” הוא פרט בוִירא גו׳” — יומתק יותר דיוק לשון רש״י „מחובר לענין של מעלה” ולא „מקרא של מעלה” — ע״ד לשון רש״י וארא ה כה. ואתחנן ד, י ועוד.)

וואָס האָט באַווירקט עשו'ס הליכה צו ישמעאל, כנ"ל.

ח. דאָס וואָס רש"י לאַזט אויס דעם „ויצו גוי" ביים אויסרעכענען די פרטים צו וועלכע „ישמע יעקב" איז מחובר, איז עס ניט בלויז מצד דעם וואָס אין דעם „ויצו גוי" האָט עשו געזען אָן ענין וועלכער האָט ניט קיין חיבור צו די אַנדערע פרטים (ווי געזאָגט פריער, אָן דעם „ויצו גוי" האָט ער געזען ווי אָן ענין וואָס האָט אַ שייכות אויך צו אים), נאָר אויך מצד דעם וואָס „ישמע יעקב" האָט (אין עשו'ס רא"י) קיין חיבור ניט צום „ויצו": לויט עשו'ס מיינונג איז יעקב מיט זיין גיין קיין פדן ארם דוקא געווען אויסן (אויספאָלגן יצחק'ס שליחות) בכדי צו באַקומען די ברכות, ער האָט עס אָבער ניט געטאָן צוליב דעם ציווי „לא תקח גוי".

און אויך דער ענין איז אַ קדמה צו „וילך עשו אל ישמעאל", וועלכן רש"י בריינגט אין סיום פון זיין פירוש — „והלך גם הוא אל ישמעאל": עשו, מיט זיין גיין צו ישמעאל'ן, איז געווען אויסן צו ווייזן (ניט נאָר אָן ער איז מקיים יצחק'ס רצון, נאָר אויך) אַז באַ עס פעלט ניט לגבי יעקב'ן,<sup>20</sup> ואדרבה: ער איז נאָך פיינער פון אים. ווייל ער, עשו, זוכט צו מקיים זיין יצחק'ס רצון, כאַטש ער איז אויף דעם ניט נצטווה געוואָרן.<sup>21</sup>

(משיחת ש"פ תולדות תשכ"ז)

דאָס וואָס „ויצו גוי" שטייט בכתוב ביים ערשטן „וירא עשו" איז (דערפאַר ווייל בפועל איז עס פאַרגעקומען פאַר וילך פד"א — און) ווייל אָף יעקב'ן האָט עס גע'פועלט' אָן „ישמע גוי וילך פד"א": אָבער בנוגע עשו'ן, דאָס וואָס דער פסוק (לפי פירש"י) וויל מסביר זיין די צוויי פרטים אין הנהגת עשו (כנ"ל ס"ג-ד), געהערט עס צום צווייטן „וירא עשו".

ז. לויט דעם איז אויך פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס רש"י ברענגט אַראָפּ (ניט נאָר די פרטים צו וועלכע „ישמע יעקב" איז מחובר, נאָר אויך) „וכי שמע יעקב אל אביו והלך פדנה ארם וכי רעות בנות כנען וכו'":

דערמיט איז רש"י אויסן צו מסביר זיין פאַרוואָס „ישמע יעקב" איז (מחר-בר בלויז צו „כי ברך .. וכי שלח כו" (און) ניט מחובר צו „ויצו גוי" — ווייל דער אָרט פון דעם פרט „ויצו גוי" (וועלכע ער דריקט אויס (דורך זיין טעם) אין די ווערטער „וכי רעות בנות כנען") איז (לויט עשו'ן) ערשט נאָך דעם גאַנצן סדר פון „ישמע יעקב גוי וילך פדנה ארם", עס געהערט צום „וירא" וואָס האָט באַווירקט: הליכת עשו צו ישמעאל.

און דעריבער ברענגט רש"י אויך דעם אויספיר „והלך גם הוא אל ישמעאל",<sup>19</sup> בכדי צו קלאַר מאַכן, אָן „ויצו גוי" איז (לויטן אינהאַלט — „רעות בנות כנען") — ניט אָן ענין וואָס איז „מחובר" צו „ישמע יעקב גוי וילך פדנה ארם", נאָר — אַ חלק פון צווייטן „וירא"

(20) וכהדגשת רש"י, והלך גם הוא אל ישמעאל.

(21) ועפ"י מובן עוד טעם על הליכתו לישמעאל דוקא ולא לפדן ארם, כי גם בזה רצה להראות את מעלתו על יעקב, שנושא הוא את בת בנו של אברהם דוקא — ראה לקריש ח"ה שם הערה 14.

(19) נוסף כי רק לפי פירש"י — ב' הסוגים בכתוב — מובן משינ' וילך עשו אל ישמעאל, כנ"ל ס"ג-ד.

## סוּחַת

סוּחַת מיט דעם אויבערשטן  
ברכה צו יעקב אבינו, ופרצת ימה  
וקדמה וצפונה ונגבה<sup>1</sup>, זאָגן חז"ל<sup>2</sup>:  
„כל המענג את השבת נותנין לו נחלה,  
כלי מצרים שנאמר<sup>3</sup> אז תתענג על ה'  
גו' והאכלתיך נחלת יעקב וגו' לא  
כאברהם וכו' ולא כיצחק וכו' אלא  
כיעקב שכתוב בו ופרצת ימה וקדמה  
וצפונה ונגבה“.

עס איז ידוע<sup>4</sup>, אז שכר-מצוה איז  
מדה כנגד מדה — דאָרף מען פאָר-  
שטיין: מיט וואָס איז די מצוה פון  
(עונג) שבת אין אַ בחינה פון „בלי  
מצרים“ וואָס דערפאָר<sup>5</sup> איז אויך איר  
שכר אַ „נחלה בלי מצרים“<sup>6</sup> ?

ב. אַט דעם ענין — אַז דער שכר  
פאָר סוּחַת שבת איז די ברכה  
„ופרצת“ („נחלה בלי מצרים“) — גע-  
פינט מען אויך בנוגע צו יעקב'ן גופא:  
חז"ל זאָגן<sup>7</sup>: אברהם שאין כתוב בו  
סוּחַת שבת ירש את העולם<sup>8</sup> במדה  
שנאמר<sup>9</sup> קום התהלך בארץ לארכה  
ולרחבה וגו' אבל יעקב שכתוב בו

מפרשים<sup>11</sup> זיינען מסביר, אַז דער  
סוּחַת פון די ווערטער „אברהם שאין  
כתוב בו סוּחַת שבת“ איז (ניט אַז עס  
ווערט בכלל ניט דערמאָנט אין תורה  
אַז ער האָט געהיט מצות שבת —  
וואָרום עס שטייט<sup>12</sup> דאָך ביי  
אברהם'ען „וישמור משמרת“ און  
חז"ל<sup>13</sup> שטייט: „אפילו הלכות עירובי  
חצירות ה' אברהם יודע“ — נאָר) אַז  
עס ווערט ניט געזאָגט „בפירוש“ או  
„בדרך פרט“ וועגן שבת באַזונדער,  
נאָר בלויז בכלל, איינגעשלאָסן אין  
אַלע מצוות פון התורה כולה: משא"כ  
ביי יעקב'ן שטייט „בדרך פרט“ אַז ער  
האָט געהיט מצות שבת.

און וויבאָלד אַט די מצוה פון שמי-  
רת שבת ווערט אין דער תורה אונ-  
טערשטראַכן ביי יעקב'ן (און ניט ביי  
אברהם'ען) — איז דאָס גופא אַ באַ-  
ווייז אַז ביי יעקב איז דער קיום מצות  
שבת געווען אויסגעטיילט פון אַנדערע  
מצות<sup>14</sup>; און צוליב דער באַזונדערער

- 1) פרשתנו כה, יד.
- 2) שבת קיח, סע"א ואילך.
- 3) ישעי' נח, יד.
- 4) ראה סוטה ה, ב וט, ב (במשנה). ובכ"מ.
- 5) ראה תניא פליט (נג, א): שמשכרה נדע מהותה כר.
- 6) ראה ביי אר"ח ר"ס רמב. חדאיג מהרשא שבת שם.
- 7) ועיי' שרע אדה"ז שם: נתפרשו בשבת עיי הנביאים . . . ועונג . . . וכל המענג את השבת שכרו מפורש בקבלה או תתענג על ה' וגו' ובדברי רד"ל שמוחלין כר.
- 8) ביר פ"א, ז. פס"ד ספ"ג.
- 9) בפס"ר שם: הארץ.
- 10) לך יג, יז.

(10) וישלח לג, יח.  
(10\*) וסיפא דקרא: ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה (פי' מהרד"ו). ובפס"ר (וכן בביר הוצאת תיאודור) הובא הסיים כפנים.  
(11) רשי' לביר שם. פי' מהרד"ו שם.  
(12) תולדות כה, ה.  
(13) ביר פס"ד, ד. ושיג. וראה גם פירשי עה"פ.  
(14) וראה לקריש ח"ה ע' 69, שילי שהמצות שנאמרו בפירוש אצל א' מהאבות, קיים מצד ענינו הפרט, עייש.

דעם חילוק צווישן דער מצוה פון שבת און אנדערע מצות:

אנדערע מצות, וויבאלד זייער אופן הקיום איז דורך אן „עבודה ועשי׳“, זיינען דאָ חילוקים צווישן דעם אופן קיום המצוה דורך צדיקים גדולים און דעם אופן הקיום דורך אנשים פשוטים: צדיקים גדולים, באַ זייער הנחת תפילין כנגד הלב ועל הראש, למשל, איז דאָך ביי זיי דער לב (ומוחין שב) ראש באופן נעלה ביותר — משא״כ ביי אנשים פשוטים. און על דרך זה ביי אנדערע מצות.

דאָקעגן די מצוה פון שמירת שבת, וואָס באַשטייט פון מנוחה און שביתה פון עניני עשי׳, איז דאָך אין דעם „ניט״, אין דעם העדר <sup>17</sup> ניטאָ קיין אונטערשייד צווישן איין איד און אַ צווייטן. וואָרום הגם די שביתה פון אנשים פשוטים איז פון מלאכה סתם, די שביתה פון עושי מלאכת המשכן — איז מלאכות המשכן, אויך איז דאָך די שביתה פון דער עבודת הברורים של ימות החול <sup>18</sup> — איז עס בלויז אַ חילוק אין די ענינים פון וועלכע מאַזי

מעלה אין זיין קיום-מצות שבת האָט ער זוכה געווען צו ברכת „ופרצת“.

אויך דאָרף מען זאָגן, אַז דערפון וואָס פון אַלע פרטים אין מצות שבת וואָס יעקב האָט מקיים געווען, דער-מאָנט די תורה בפירוש דעם פרט פון „קבע תחומין“ — איז פאַרשטאַנדיק, אַז כאַטש די ברכה „ופרצת“ האָט אַ שייכות צו שמירת שבת אין אַלגעמיין (כל׳ חז״ל: „יעקב שכתוב בו שמירת שבת“), פונדעסטוועגן האָט זי אַ באַזונדערע שייכות צום ענין פון תחומין.

אין אנדערע ווערטער: אָט די ספּעציעלע מעלה אין קיום מצות שבת, מיט וועלכע יעקב האָט זיך אויסגעצייכנט, האָט זיך אויסגעדריקט במיוחד אינעם קיום פון דעם ענין התחומין.

דאָרף מען פאַרשטיין: א) אין וואָס איז באַשטאַנען די באַזונדערע מעלה פון קיום מצות שבת דורך יעקב לגבי דעם קיום פון דער זעלבער מצוה דורך אברהם, וואָס צוליב דעם ווערט דאָס דערמאָנט נאָר ביי יעקב׳ן, און וואָס דערפאַר האָט ער זוכה געווען צו ברכת „ופרצת“? ב) פאַרוואָס דריקט זיך אויס אָט די מעלה דוקא אין דעם ענין פון תחומין <sup>19</sup>?

ג. וועט מען עס פאַרשטיין בהק-דים דאָס וואָס דער מיטעלער רבי — בעל הגאולה פון יו״ד כסלו <sup>16</sup> — איז מבאר אין זיין מאמר „אתה אחד“ <sup>17</sup>.

15) ובפרט לפי ידי משה לביר פּיאַ שם שׁאברהם לא קיים עירובי תחומין ולא עשה המצוה רק במדה כו״.

16) יום אמירת (שיחה) מאמר זה.

17) ס״ע 8 ואילך (נדפס, בקנט׳ בפ״ע —

תשכ״ה). מאמרי אדהאמ״צ קונטרסים ס״ע י ואילך.

17) אין להקשות דהיינו בכל מצות לא תעשה \* —

ואינו — כו, לדוגמא, לית דלא יהי לך אלקים אחרים — תוכנה האיסור דע״ז (דשייך לאמונה ודעת כו) וכתוצאה מזה בא האיסור דעשיית ע״ז, השתחוואה וכי׳ והשבחת ע״ז כו, משאיכ השביתה ומנוחה דשבת — זהו תוכן הציווי (ומנוחה שלימה, שביתה — מכל מלאכה) וכמשׁנ (יתרו כ, ייא): לא תעשה כל מלאכה גר כי גר וינח ביום השביעי.

18) ראה ד״ה אתה אחד שם: ובורר אסור בגשמיות וברוחניות כו.

19) להעיר משייכות איסור תחומין לכל מצות לית — מדה להבין שרשי הדברים כו השמים כסאי סוסיג (אוה״ת בראשית (כרך ג) ע׳ 948).



מנוחת שבת איז „מאתך ממש“, פון עצמותו ומהותו ית' <sup>24</sup>, און דערפאר איז די מנוחה אויך ביי אידן פאר-בונדן מיט עצם הנפש ממש — בחי יחידה. „ועל מנוחתם יקדישו את שמך“: דער ענין פון מסירת נפש על קידוש השם <sup>25</sup>, געפינט זיך אין זיין גאנצקייט ביי אלע אידן בשוה, ווייל דער כח פון מס'נ על קידוש השם קומט פון יחידה שבנפש; און דער-פאר איז „ועל מנוחתם יקדישו כר“, ווארום מנוחת שבת און קידוש השם זיינען ביידע געבונדן מיט יחידה שבנפש.

ה. דאָס וואָס בחי יחידה שבנפש איז גאַנץ ביי יעדער איד, ניט קוקנ-דיק אויפן מצב פון זיינע כוחות — איז דאָס דערפאַר, וואָס יחידה איז לגמרי אפגעטראָגן פון די כוחות פון דעם מענטשן, זי איז העכער פון „גילוי“.

ד.ה. יחידה שבנפש איז העכער אפילו פון די בחי מקיפים פון דער נשמה, וואָרום אויך זיי האָבן אַ בע-ר'דיגע ווירקונג אויפן מענטשן <sup>26</sup> — ווי ס'איז מבואר אין חסידות <sup>27</sup> אויפן מאמר ד"ל <sup>28</sup>, „אע"ג דאינהו לא חו

שובת: אָבער אין ענין און עצם השביתה זיינען „הכל שוין ממש“ <sup>19</sup>.

און דורך דעם וואָס ער איז מקיים בשלמות די שביתה ומנוחה ווייל עס איז „בעיניו כאלו כל מלאכתו עשוי“ <sup>20</sup>, און „משום עונג שבת“ איז ער ניט „מהרהר כלל בעסקיו“ — איז <sup>21</sup> לך עונג גדול מזה <sup>22</sup>.

ד. דער טעם פאַרוואָס אַלע זיינען גלייך אין דער מצוה פון שבת, אין דער מיטעלער רבי מבאר <sup>23</sup>, ווייל דער עיקר המצוה פון שבת איז „במנוחת הנפש בעצמותה בבחי יחידה שלמעלה מבחי הגילוי במוח ולב“. ד.ה. די מצוה פון שבת איז פאַר-בונדן מיט עצם הנפש, בחי יחידה שבנפש. און דערפאַר זיינען ניטאָ אין דעם קיין חילוקים צווישן איין איד מיטן צווייטן, ווייל אין דער בחי פון יחידה זיינען אַלע אידן גלייך, פון דעם גדול שבגדולים ביז דעם פשוט שבפשוטים.

און לויט דעם, איז דער מיטעלער רבי מבאר דאָס וואָס מיר זאָגן אין דער תפלה פון מנחת שבת „כי מאתך היא מנוחתם ועל מנוחתם יקדישו את שמך“:

24 וראה ד"ה אתה אחד שם (לפניו) בפי מנוחה שלימה שאתה רוצה בה' — בחי שלימותא דכולא שאתה מעצמותו רוצה בה כר'. ובסידור (ר, רע"ב) פ"י שאתה בעצמות התענוג הפשוט כר.

25 בפע"ת, בס"י האריד"ל וכר': דיכוון למס'נ על קיה באמרו יקדישו את שמך.

26 ד"ה אתה אחד שם ע' 9 (מאמרי אדהאמ"צ שם ע' יא"ב). ת"ח לך צה, סע"ג ואילך. א"מ"ב שער הציצית פ"ד. פ"ית. פכ"א. סד"ה תקעו עת"ר. ד"ה וזאת התרומה שם. וראה ת"ח אנה, רע"ב. לקרית תצא לו, ד.

27 לקרית במדבר טז, א ואילך. תצא שם. האוינו עא, ד. מטמות שבהערה הקודמת. ועוד.

28 מגילה ג, א. סנהדרין צד, רע"א

19 עיין שם ריש ע' 9 (מאמרי אדהאמ"צ שם ריש ע' יא).

20 שרע אדה"ז שס"ז סכ"א. וראה בב"י שם שהביא המקור מאגה"ת לר' יונה ובאגה"ת שם: וכן אנו אומרים בתפלה מנוחת שלום השקט ובטח מנוחה שלימה שאתה רוצה בה — שבוה קאי אדמיר האמצעי במאמרו.

21 שרע שם מהטור (מסמ"ק סר"פ. רפ"א).

22 ראה באריכות איך דהעונג דשבת בא מצד השביתה ומנוחה דשבת: סידור קעד, א ואילך. קצט, ג ואילך. המשך תרס"ז ע' תקמג ואילך. ועוד.

23 ס"ע 8 (מאמרי אדהאמ"צ שם ס"ע ז) ואילך.

די ד' אמות של האדם, הרחוקים בתכלית הריחוק אשר אין ריחוק יותר ממנו — און דערפאר קען דאָרט שורה זיין יחידה שבנפש.

און דאָס איז אויך דער טעם<sup>32</sup> פאַרוואָס ס'איז דאָ דער דין פון ד' אמות ביום השבת, ווי חז"ל<sup>33</sup> לערנען פון פסוק<sup>34</sup>, שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו — ווייל אין שבת איז דער גילוי פון בחי' יחידה, וואָס השר- אתה איז אין די ד' אמות של האדם<sup>35</sup>.

ו. עפ"י כהנ"ל, איז מובן די שיי- כות פון ברכת „ופרצת“ מיט מצות שבת: „ופרצת“ איז אַ נחלה בלי מצרים, וואָס לאמתתו — איז דאָס דער מרחב פון עצמותו ומהותו ית' וואָס האָט ניט קיינע הגבלות; און דאָס ווערט נמשך דורך שמירת שבת, וואָס „מאתך היא מנוחתם“ — „מאתך ממש“<sup>36</sup>

און דאָס איז אויך די מעלה אין דער שמירת שבת פון יעקב אויף שמירת שבת פון אברהם:

מזליהו חזי, אז פון בחי' מזל שבנשמה, וואָס דאָס איז דער מקיף הנשמה, פאלן אַריין הרהורי תשובה צום מענטשן אָן הכנות וכי'.

אַבער יחידה שבנפש איז העכער פון צו האָבן אַ גלוידיקע ווירקונג אין מענטשן, ביז עס זעט אויס כאילו זי האָט ניט קיין שייכות צו אים.

דערפאר קען ניט זיין די השראה פון בחי' יחידה אין די כלי הגוף: נאָכמער: אָפילו ניט אין די מקיפים שעל האדם, ווי לבושים און בית<sup>29</sup>, וואָס איז זיי זיינען שורה די מקיפים של הנשמה — וואָרום וויבאלד זיי האָבן אַ שייכות און אָנגעמאַסטנקייט צום מענטשן<sup>30</sup>

[ניט בלויז „לבושים“, דער „מקיף הקרוב“, וועלכע נעמען אַרום דעם מענטשן אין אָן אופן פון זיין צו- געפאַסט לויט דער מאָס פון דעם וואָס טראָגט די לבושים, נאָר אויך „בית“, וואָס איז אַ „מקיף הרחוק“ איז ווייט פון מענטשן, האָט אויך ער אַ שייכות וערך צום מענטשן]

קען דאָרטן ניט זיין די השראה פון יחידה וואָס איז מובדל לגמרי פון מענטשן.

נאָר די השראה פון יחידה איז (ווי ס'איז מבואר דאָרט אין מאמר<sup>31</sup>) אין

(29) ראה בארוכה דיה מזמור שיר — לקראת ברכה צה, ד וואילך (בשינויים — בסה"מ הנחות ה"פ ע' עט וואילך). סידור שער התפלה יט, ד וואילך. ובכי"מ.

(30) ראה מקומות שבהערה הקודמת. דיה אתה אחד שם.

(31) שם. אמ"ב שער הק"ש פמ"ב מגי'. שער

הציצית פכ"א. תרה בשלח רנה, א. שם ב' וואילך. וראה קונט ענינה של תורת החסידות סי"כ, דזהו טעם הדיון ד' אמות של אדם קונות לו גם שלא מדעתו, עיי"ש.

(32) דיה אתה אחד ע' 10 (מאמרי אדהאמיצ שם ע' יב). אמ"ב שער הק"ש שם.

(33) עירובין מה, א. גא, א. ירושלמי שם פ"ד היא. מכילתא בשלח טו, כט. פרשי' שם — לענין ד' אמות חוץ לתחום.

בתיב"ע, פס"ז וראים לבשלח שם — שגם טלטול ד' אמות ברה"ר נלמד משם.

(34) בשלח שם.

(35) להעיר מהקס"ד בספרי זוטא (שלח טו, לב) — דאין לאדם בשבת אלא ד' אמות לחוד (גם בתוך התחום).

(36) ראה גם אה"ת ויצא קצא, כ. ולהעיר מחדאיג שבהערה 5.

(\*) באמ"ב שם (וכן בתרו"ח שם — רנה. טע"ב וואילך). ד' אמות הוא דוגמת מקיף דבית, מקיף דמקיף — אבל בדיה אתה אחד הוא כפנינו.

ז. עפ"י וועט מען אויך פארשטיין פארוואס פון גאנצן כלל פון שמירת שבת ווערט דא אויסגעטיילט דער ענין פון תחומין: דער „תחום“ פון א מענטש איז בדומה צו די ד' אמות שלו, ווארום דער תחום איז דאך „מקומו“ של האדם (דערפאר לערנט מען עס אפ<sup>41</sup> פון פסוק „אל יצא איש ממקומו“). וואס פון דעם איז מובן, אז דער גילוי בחי' יחידה האט א שייכות צו דעם תחומו של האדם.

אין אנדערע ווערטער: כשם ווי ס'איז דא די השראה פון בחי' יחידה אין די ד' אמות של האדם, אזוי י"ל בדרך אפשר איז אויך דא מעין זה איר השראה אין כללות'דיקן „מקום“ פונעם מענטשן<sup>42</sup> — אין זיין תחום.

און דערפאר, הגם דער ענין פון יחידה דריקט זיך אויס אין כללות'דיקן קיום פון מצות שבת, האט עס אבער א ספעציעלע שייכות מיט דעם ענין פון תחומין — וואס דארטן איז די השראה פון בחי' יחידה.

(ממאמר ד"ה ויהי ורעך, ש"פ ויצא, י"ד כטלו חשכ"ב)

ביי אברהם איז תורה כולל דעם פרט פון שמירת שבת אינעם קיום פון כללות התורה, ווייל זיין ענין איז ניט געווען דער באווייזן בגילוי די מעלה פון שמירת שבת לגבי אנדערע מצות — גילוי בחי' יחידה;

דוקא ביי יעקב<sup>37</sup> (קו האמצעי, וואס ער דוקא איז עולה בפנימיות<sup>37</sup> הכתר), וואס ביי עם איז געווען דער ביטול בתכלית<sup>38</sup> — וואס דערפאר שטייט<sup>39</sup> (אלס הקדמה צו ברכת „ופרצת“), ויהי ורעך כעפר הארץ, וואס „עפר“ ווייזט אויף תכלית ה-ביטול<sup>40</sup> — האט ביי אים מאיר געווען בחי' יחידה, וואס דריקט זיך אויס בגילוי אין שמירת שבת, כנ"ל בארוכה.

(37 ראה סידור שבערה 24, ד.מנוחה שלימה כו" שייך ליעקב דוקא, בחי' נחלה בלי מצרים. וראה סידור שם, דזה שייך לסעודה שלישית דשבת דכתיב ב"י והאכלתיך נחלת יעקב (וח"ב פח, ב) — כי העונג דסעודה שלישית הוא עצמות התענוג הפשוט, בחי' נחלה בלי מצרים דיעקב. ובהמשך תרס"ו (ר"ע תקמה) שהוא עצמות התענוג ממש. בחי' עצמות איס שלמעלה גם מבחי' סוכ"ע כו' (סעודה דשחרית).<sup>37</sup> תריח נח סה, ב. ד"ה פדה בשלום תרע"ג (בהמשך תער"ב ח"א). ועוד.

(38 ובד"ה כל המרחם תשיט פ"א ואילך) מבואר דהשייכות של נחלה בלי מצרים ליעקב הוא מצד מדתו של יעקב — מדת הרחמים, עיי"ש.

(39 ראה במדב"ר פ"ב, יב: ויעקב נתברך בעפר הארץ כו'. ראה אהיה בלע ע' תתקין. תתקנו.

(40 ראה ב"ר עה"פ (פסיט, ה): מה עפר עשוי דיש לכל כו'.

(41 עירובין נא, א. ירושלמי שם. מכילתא שם ומשפטים כא, יג. פרש"י ותיביע בשלח שם.

(42 ראה אמ"ב ותריח רנה, רע"א) שם, שגילוי יחידה כד"א הוא לפי שהו מקומו של האדם. ולהעיר שבאמ"ב שם (פמ"ג — משאיכ לפניז בפמ"ב) ותריח (שם, ב), וכן כד"ה אתה אחד שם, מובא הכתוב „אל יצא איש ממקומו שממנו נלמד תחומין (ולא ד' אמות).

## ויצא ב

קביעות־דיקן „מקום מיושב“ (ניט „הר“ און „שדה“), וויילע אין דעם באַשטייט דער חידוש און מעלה פון ביהמ״ק השלישי וואָס נאָר ער וועט זיין אַ בנין קבוע ונצחי, ניט ווי בית ראשון ובית שני וואָס זיינען חרוב געוואָרן.

און דאָס איז אויך דער טעם וואָס דוקא „יעקב קראו בית“, ווייל „נחלת יעקב“ איז אַ „נחלה בלי מצרים“<sup>10</sup>, ווי עס שטייט לפנ׳ז אין דער פרשה י״ו: „ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה“.

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: וויבאַלד אַז דוקא „יעקב קראו בית“, האָט, לכאורה, דער ענין פון „בית“ (מקום מיושב וקבוע) זיך געדאַרפֿט אויסדריקן אין דער הנהגה און סדר החיים<sup>11</sup> פון יעקב אבינו (ובפרט — בערך צו אברהם ויצחק — שקראו „הר“ ו„שדה“) — ובפועל איז אדרבה, דוקא באַ יעקב׳ן געפינט מען היפך ההתיישבות והקב״י עות (ובפרט — בערך פון אברהם ויצחק, וואָס האָבן אַ גאָר גרויסן טייל פון זייערע יאָרן געלעבט במנוחה ובקביעות, אויף איין אָרט) יעקב איז כל ימיו געווען אין אַן אופן פון „גר בארץ“, „רעים היו ימי שני חיי“<sup>12</sup> — פריער זיין אַנטלויפן פון עשו׳ן ווי דערציילט בתחלת פרשתנו: „ויצא יעקב מבאר שבע“, דערנאָך זיין געפינען זיך אין חרן

א. בשייכות צום פסוק (בפרשתנו)<sup>1</sup> „ויקרא את שם המקום ההוא (דעם מקום המקדש) בית אל“, זאָגט די גמרא<sup>2</sup>: „לא כאברהם שכתוב בו הר שנאמר<sup>3</sup> אשר יאמר היום כהר ה' יראה ולא כיצחק שכתוב בו שדה שנאמר<sup>4</sup> ויצא יצחק לשוח בשדה אלא כיעקב שקראו בית שנאמר ויקרא את שם המקום ההוא<sup>5</sup> בית אל“<sup>6</sup> — און דערפאַר שטייט אין ישעי׳<sup>7</sup> „בית אלקי יעקב“ און ניט, „אלקי אברהם“ אָדער „אלקי יצחק“<sup>8</sup> (וכדלקמן).

זיינען מפרשים<sup>9</sup> מבאר אַז די דריי שמות „הר“, „שדה“ און „בית“ זיינען מציין די דריי בתי מקדשות, און דעריי בער ווערט דוקא דער מקדש השלישי אַנגערופן „בית“ וואָס ווייזט אויף אַ

(1) כת, יט.

(2) פסחים פח, א.

(3) וירא כב, יד.

(4) חיי שרה כז, טג.

(5) כ״ה בגמרא לפנינו. אבל בעי׳ „ויקרא למקום אל בית אל“ — הכ׳ דוישל (לה, ז).

(6) ובמדרש תהלים מזמור פא יצחק קראו שדה שנאמר כ״ו כריח שדה) יעקב קרא אותו פלטין שנאמר (פרשתנו כח, יז) „אין זה כי אם בית אלקים“ (ועד׳ז הוא בילקוט ישעי רמו שצא (לענין יעקב)). וכן מוכח מספרי ברכה (לג, יב) וביר (פס׳ט, ז): כי אם בית אלקים בניו ומשולל לעתיל (משא״כ באברהם ויצחק שלא נרמו בשם בית בספרי שם וביר פנ׳ז, ירד, ספס׳ה).

(7) ב, ג (דרזיל זו הובאה בפרשי׳ שם), ובעי׳ הוא עה״כ דמיכה (ד, ב) והלכו גוים גר ואל בית אלקי יעקב גר.

(8) בגמ׳: „ולא אלקי אברהם ויצחק אלא כ״ו.“ ובעי׳: „אלקי אברהם אלקי יצחק לא נאמר אלא אלקי יעקב לא כ״ו.“

(9) ראה חדא״ג מהרש׳א ועי״ן יעקב לפסחים שם. ציור המור בפרשתנו. ובארוכה — אלשיך בפרשתנו. ולתהלים מזמור כד.

(10) שבת קיח, ב.

(10״) כת, יד.

(11) עי״ד מש׳נ (כמקדש הא׳) שאמר דוד (דה״א כב, ז׳׳׳׳): אני ה׳ עב לבני לבנות בית גר והי עלי דבר ה׳י לאמר גר הנה בן גולד לך הוא יהי איש מנוחה גר הוא יבנה בית לשמי גר.

(12) יגש מז, ט ובפרשי׳. ולהעיר מפרשי׳ לך טו, יג (ד״ה בארץ).

שלים" א סיבה וטעם צו „לכו ונעלה גו“?

(ב) וואָס איז דער כּפּל הלשון „מציון תּצא תּורה ודבר ה' מירושלים“, וואָס לכּאורה האָבן זיי איין כּוונה ותּוכן: און אַזוי אויך דער כּפּל פּריער „וּיורנוּ מדרכיו ונלכה באורחותיו“?

הגם אַז, כּפּשטות, חזר'ט עס איבער דער פּסוק צוליב חיזוק והדגשה, נאָר ליופּי המליצה ענדערט ער דעם לשון: „ירושלים“ אַנשטאַט „ציון“, און אַנ-שטאַט „תּורה“, ודבר ה'“, און עד"ז איז „וּיורנוּ מדרכיו ונלכה באורחותיו“ — וכמבאר במפרשי התנ"ך בכ"מ —

אַבער, לאידך גיסא, איז דאָך איז תּורה, ובפרט אין תּושב"כ, אַלעס בתּכלית הדיוק בּיז אַז מלערנט אַפּ כמה הלכות פּון א' יתור אַדער שינוי לשון איז תּורה, און אפילו כּפּשטוּט של מקרא, ואפילו בּשירה — איז רש"י<sup>16</sup> מפרש כּפּל הלשונות וכי' —

ועד"ז דאָ איז דאָס ניט קיין כּפּל לשון מיט פּונקט דעמזעלבן תּוכן, נאָר עס רעדט זיך וועגן צוויי ענינים: (א) וּיורנוּ מדרכיו (ב) ונלכה באורחותיו, און אַזוי אויך אינעם טעם אויף דעם: (א) מציון תּצא תּורה (ב) ודבר ה' מירושלים, וכדלקמן.

ג. דער חילוק צווישן „תּורה“ און „דבר ה'“: די גמרא<sup>17</sup> זאָגט „דבר ה' זו הלכה“ — דבר הלכה ברורה: משא"כ „תּורה“ (ובפרט ווען עס קומט צוזאַמען מיט „דבר ה'“) איז כּולל אויך עניני

„עם לבן) גרתי“, און נאָכדעם אַז סוף סוף, ביקש יעקב לישב בשלוה קפּץ עליו רוגזו של יוסף“<sup>13</sup>, ביז אַז מ'זאָגט אַז ויחי יעקב איז געווען נאָר די זיבעצן יאָר (און זיי אויך — זיינען געווען) במצרים<sup>14</sup>.

ב. וועט מען דאָס פּאַרשטיין בהק-דים דעם ביאור אין דעם אויבנדער-מאַנטן פּסוק אין ישעי' <sup>14</sup> (אויף וועלכן די גמרא שטעלט זיך), „והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו וגו“, וואָס לכּאורה איז ניט מובן: דער פּסוק רעדט טאַקע וועגן דעם בית המקדש השלישי<sup>15</sup>, וואָס ער ווערט אַנגערופּן „בית“, כּנל' — וואָס איז אַבער נוגע אַט די הדגשה (אַז דאָס איז „בית אלקי יעקב“) אין דעם תּוכן הכּתוב אַז „והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' גו' ויורנו מדרכיו וגו“?

אויך דאָרף מען פּאַרשטיין וואָס דער פּסוק הנ"ל „והלכו עמים גו' לכו ונעלה גו“) איז מסיים מיט „כי" — אַ נתינת טעם: „כי מציון תּצא תּורה ודבר ה' מירושלים“<sup>16</sup>: (א) אין פּשטות מיינט ניט דער פּסוק צו זאָגן אַז די עמים וועלן קומען „אל בית אלקי יעקב“ בכדי זיך מגייר זיין און לערנען תּורה ודבר ה' (ווי ס'איז אויך פּאַרשטאַנדיק פּון דעם המשך כּתוב שלאח"ז<sup>17</sup>) — טאָ ווי אַזוי איז „מציון תּצא תּורה ודבר ה' מירו-

(13) פרש"י וישב לו, ב.

(13\*) סדר אלי רבה פ"ה. וראה בעה"ט עה"פ.

(14) ביאור הכּתוב ע"ד הקבלה והחסידות, ראה

אוה"ת ישעי' שם. ושי"נ.

(15) ראה מפרשי הכּתובים שם.

(16) ברד"ק שם: זה דברי הנביא לא דברי העמים.

(17) ובמהרי" קרא: שווה דברי העמים.

(17) ושפט בין הגוים גו' וכתתו חרבותם גו'.

וראה ראב"ע למיכה שם.

(18) שירת הים — בפ' בשלח. ובכ"מ.

(19) שבת קלה, ב (ולהעיר מפרש"י שם). וראה

שם לקמן „דבר ה' ולא ימצאו — שלא ימצאו

הלכה ברורה כו“.

אז ענין פון תושבע'פ אז דאס איז ניט מעם ה, ח'ו).

ויתרה מזו אפילו א סלקא דעתך און א קשיא אין גמרא — אויך זיי זיינען א חלק פון תורה שניתנה מפי הגבורה.<sup>29</sup> און אפילו ווען איינער לערנט נאָר דעם סלקא דעתך און די קשיא פון תורה (ניט לערנענדיק בשעה זו די מסקנא און דעם תירוץ) איז ער מחוייב בברכת התורה און ער זאָגט אויף דעם סלקא דעתך און קשיא — אַזוי אויך אויף דער דיעה שאין הלכה כמותה — „ונתן לנו את תורתך“.

ד. הגם אז אלע דיעות מחולקות און פלוגתות אין גמרא וכי' און אַזוי אויך די ענינים פון קס"ד וקשיות שבתורה, זיינען א חלק פון תורה, „אלו ואלו דברי אלקים חיים“ — ווערט די הלכה גע' פסקנט נאָר ווי איין דיעה, ובלשון הגמרא<sup>30</sup>, „והוי' עמו<sup>31</sup> שהלכה כמותך“, הלכה און דעות חלוקות זיינען בדוגמת החילוק פון שם „הוי'“ און שם „אלו ואלו דברי“ אלקים חיים, וואָס ביידע זיינען פון די ז' שמות שאינן נמחקין.<sup>32</sup>

און ס'איז יודע דער ביאור בזה<sup>33</sup>: „אלקים“ — אויך „אלקים חיים“ וואָס איז העכער פון „אלקים“ סתם<sup>34</sup> — איז לשון רבים<sup>35</sup>, וואָס דאָס ווייזט אויף אַ ריבוי בחי' און התחלקות, כביכול — דערפאַר איז עס אַזוי אויך אין תורה, אַז

שק"ט<sup>20</sup>, קס"ד וועלכע מען פרעגט אָפּ וכי'.<sup>21</sup>

ובפרטיות יותר:

מען געפינט בנוגע מנהגים, וואָס תורה זאָגט אז מזאָל זיך פירן אין יעדן אָרט לויט מנהגי המקום — מקום שנהגו<sup>22</sup> וכי'.

אויך בעניני הלכה קען זיין א חילוק ממקום למקום ובל' השי"ס אַז באתר'י דרב<sup>23</sup> הלכה כרב און באתר'י דשמואל — הלכה כשמואל. עדי' אפילו במחלוקת פון ב"ש און ב"ה, איידער ס'איז אָפגע'פסקנט געוואָרן דהלכה כב"ה<sup>24</sup>, איז יעדערער פון זיי האָט זיך געפירט לויט זיין שיטה.

נאָך מער: אפילו נאָכדעם ווי מ'האָט גע'פסקנט די הלכה ווי ב"ה ביז אַז ב"ש במקום ב"ה אינה משנה<sup>25</sup> — איז „אלו ואלו דברי אלקים חיים“<sup>26</sup>. וחי' וחי' לומר אַז דעת ב"ש איז ניט קיין חלק פון תורה — וואָס דאָמאָלט האָט ער ניט קיין שייכות צו גאַנץ תורה<sup>27</sup> (וע'ד פסק הרמב"ם<sup>28</sup> וועגן דעם וואָס זאָגט אויף

(20) אע"פּ שבכל ענין בתורה, ואפילו בסיפורי התורה — ישנה הוראה, שלכן תורה — לשון הוראה (וחי' ג, ב. ר"ק הובא בגרי' ר"פ בראשית). וראה לקמן בפנים.

(21) להעיר מעניני התורה עליהם נאמר, דרוש וקבל שכן כ' יגדיל תורה ויאדיר' (תולין טו, ב. ישע'י מב, כא).

(22) פסחים פ"ד. כ"ב בתחלתה. ועוד.

(23) ראה שבת יט, ב.

(24) או לר' יהושע דלא משגח בבת קול, עירובין ו, ב ואילך.

(25) ברכות לו, ב. וש"נ.

(26) עירובין יג, ב.

(27) וכדמוכח גם מזה שלעתיד הלכה כב"ש (לקו"ח קרח נד, סע"ב ואילך. וש"נ).

(28) הלכות תשובה פ"ג הי"ח (וראה כס"מ שם).

וראה פירוש המשניות סנהדרין פ' חלק יסוד הח'.

(29) ראה לקוטי לוי יצחק אגרות ע' רסו. וראה לעיל ע' 94 ובהנמטן שם.

(30) סנהדרין צג, ב.

(31) שי' טז, יח.

(32) שבועות לה, א.

(33) ראה בארובה אהיה' יתרו ע' תמצ ואילך. ד"ה ידבר אלקים תרכ"ז. המשך תרס"ז ע' תלא ואילך. ועוד.

(34) ראה פרדס ש' ערכי הכינים בערכו. מאריא בערכו. שערי אורה (להר"י גיקטליא) ש"ח.

(35) ראה גם רש"י וירא כ, יג. וישלח לה, ז.

— ווייזט יעדער נאָמען אויף אַ באַזונדערער ענין און מעלה אין דער שטאַט — דער נאָמען „ציון“ (לשון סימן<sup>42</sup>, וכמו „הציבי לך ציונים“<sup>43</sup>) דריקט אויס דעם ענין וואָס זי איז (נאָר) אַ „סימן“ פֿון אַן עילוי רוחני, וכידוע<sup>44</sup> אַז „ירושלים של מטה“ איז מכוונת „כנגד ירושלים של מעלה“; דער נאָמען „ירושלים“ ווייזט אויף די מעלה פֿון יראת שמים וואָס איז דאָ אין איר, ווי עס שטייט אין מדרש<sup>45</sup> ונקרא ירושלם על שם יראה ועל שם שלם, ד.ה. אַז אין „ירושלים“ איז די בחינה יראה בשלימות<sup>46</sup>.

און ווי מ'איז מסביר<sup>47</sup> דעם פסוק<sup>48</sup> „למען תלמד ליראה את ה' כל הימים“ וואָס שטייט ביי מעשר שני, אַז דאָס וואָס מען האָט געזען „מקום שכינה וכהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וישראל במעמדם“, האָט עס געלערנט און געבראַכט „ליראה את ה'“.

ו. די צוויי בחינות הנ"ל — „ציון“ און „ירושלים“ — זיינען דאָ אויך אין די

מצד „אלקים חיים“ איז שייך דער ענין ההתחלקות פֿון „אלו ואלו“; אָבער „הוי“ איז שם המפורש<sup>36</sup> שם העצם<sup>37</sup> שם המיוחד<sup>38</sup>, למעלה מהתחלקות, וואָס דעריבער ווערט פֿון שם הוי נמשך דער ענין פֿון הלכה פסוקה אין תורה — דוקא איין דיעה.

ה. עד"ז איז אויך דער חילוק צווישן „תורה“ און „דבר הוי“:

תורה איז כולל אויך די סברות און די דיעות שאין הלכה כמותן (ווי אויך די הוראות וואָס מ'קען פֿון זיי אָפּלערנען במק"א); משא"כ „דבר הוי“ (וואָס איז ווי די גמרא זאָגט: „דבר הוי“) — זו הלכה.

און דאָס איז כוונת הכתוב „מציון תצא תורה ודבר הוי מירושלים“ — דער ענין פֿון „תורה“ איז פֿאַרבונדן מיט „ציון“, און „דבר הוי“ — מיט „ירושלים“:

ס'איז ידוע<sup>39</sup> אַז דער תוכן ומהות פֿון יעדער זאך דריקט זיך אויס אין איר נאָמען; אזוי איז עס אויך בנדוד: די נעמען „ציון“ און „ירושלים“<sup>40</sup> — הגם ביידע באַצייכענען די זעלבע שטאַט<sup>41</sup>

(36) סוטה לח, א. סנהדרין ס, א. רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ו ה"ב.

(37) כ"מ הל' ע"ז פ"ב ה"ז. פרדס שי"ט. מ"ג ח"א פס"א ואל"ך. עיקרים מאמר ב' פכ"ח.

(38) סוטה שם. סנהדרין שם. והוא המיוחד כ"ו וכל השמות כוללים בו (בארוכה כנהגל — פרדס שם. שערי אורה (הגיל) ש"ה. ת"א ס"פ נה. אוה"ת יתרו ע' תהלה ואל"ך. ועוד).

(39) שער היחוד והאמונה פ"א. ובכ"מ. וראה אר"ת להי"מ ס"פ בראשית.

(40) ציון ירושלים ע"ד הקבלה והחסידות — ראה לקו"ת במדבר ט, א. דברים א, ב ואל"ך. רשימות הצי"צ לתהלים (יהל אור) קמז, יב. ושי"ן ד"ה שבחי ירושלים תרכ"ז. לקולו"צ (לזהר ח"ב ע' רפד. ליקוטים על מארזל ע' קעא. ועוד). ויש לתווד ע"ס המבואר בפנים, וראה לקמ"ה הערה 55. (41) להעיר מפרשי יומא עז, סע"ב.

(42) לקו"ת דברים א, סע"ב.

(43) ירמי לא, כ. הובא בדי"ה ציון במשפט תפדה לאדו"ה (קה"ת תשט"ו, תשל"ו) ע' 14 לענין ד. ציון הוא לשון סימן (וגם הובא שם אגא סימנא כ"ו — זח"א רכה, א (שהובא גם בהמאמר בלקו"ת שם)).

(44) תנחומא ר"פ פקודי. זח"א קפג, ב.

(45) ב"ר פנ"ו, ירד. תוד"ה הר (תענית טו, א).

(46) ראה לקו"ת ר"ה ס, ב. שה"ש ו, ג. ובכ"מ.

(47) תוד"ה כי מציון ב"ב כא, א (ושם: כדדרשינו בספרי • למען תלמד ליראה וגו' (ראה יד, כג) גדול מע"ש שמביא לידו תלמוד לפי שהי כ"ו). רשב"ם ראה שם. ולהעיר שנתוס' שם מפרש כן מ"ש בגמ' מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים מאי דריש כי מציון תצא תורה. וראה לקמ"ה הערה 53.

(48) ראה שם.

(\*) בספרי שנדפס מכת"י (נ"י. תשכ"ט): מגיד שהמעשר מביא את האדם לידו ת"ת. וכן הוא ביל"ש שם. ובספרי בדפוס שלפנינו ליתא.

לויט זיין מציאות, איז עס דאך במילא אין אן אופן פון ריבוי והתחלקות וכו', כל אחד כפי השגתו וכפי שרש נשמתו למעלה.<sup>51</sup>

אבער פונדעסטוועגן, וויבאלד אן זיין מציאות איז א ציון וסימן אויף די ענינים שלמעלה, דעריבער זיינען זיינע סברות וכו' חלקים פון תורת אמת און, אלו ואלו דברי אלקים חיים, ד.ה. אן די סברות רבות ווערן נשתלשל — און זיינען דערפאר א ציון וסימן — פון ריבוי הבחינות וואס זיינען דא, כביכול, אין „אלקים חיים“ (לשון רבים).

אבער<sup>52</sup> דאס אלץ איז נאך בנוגע השגת התורה, וואס איז ניט פארבונדן מיט הלכה למעשה, אויף דעם איז מספיק בחי' „ציון“ און עס איז ניט א הכרח אַנקומען צו בחי' „ירושלים“.<sup>53</sup>

בשעת עס קומט אבער צו „דבר הוי (זו) הלכה“ — אויף דעם איז ניט מספיק בחי' „ציון“<sup>54</sup>, מען דארף האָבן שלימות

דרגות העבודה פון אידן.<sup>55</sup> וואָרעם כשם ווי (דער אויבערשטער) „בחר בארץ ישראל“ אזוי אויך „בחר לחלקו ישראל“<sup>56</sup> — זיינען זיי בדומה זה לזה; אזוי ווי אין ירושלים (דער „מובחר שבארץ ישראל) זיינען פאַראַן די צוויי בחינות „ציון“ און „ירושלים“, עדין זיינען אויך ביי אידן, בעבודתם, פאַראַן די צוויי בחינות:

„ירושלים“ — „על שם יראה ועל שם שלם“ — איז, אין עבודה, די מדריגה פון תכלית ושלימות היראה והביטול; זיין האַרעווען און אויסאייידלען זיך אין אן אופן אַז זיין גאַנצע מציאות איז יראה — ביטול בתכלית.

„ציון“, מלשון סימן, איז דער אופן העבודה פון א אידן דורך וועלכן ער דערגרייכט צו ווערן א ציון וסימן פון די ענינים נעלים אין אלקות למעלה: ער איז נאָך אינעם ציור פון א מציאות און ניט בתכלית הביטול, אבער זיין מציאות איז אזוי אויסגעאַרבעט (און אויס-געאייידלט) אַז זי איז א סימן אויף די ענינים שלמעלה.

און וויבאלד אַז ער איז א מציאות, און במצבו זה — אויך בנוגע צו זיין שכל — האַרעוועט ער צו פאַרשטיין תורה, „נעמט“ ער תורה אויך לויט זיינע כחות ההבנה וההשגה.

און דערפאר איז „מציון (איז) תצא תורה“, אַז „ציון“ (א „סימן“ בעתן זיין אַ גדר פון עפעס אַ מציאות) איז פאַר-בונדן מיט בחי' „תורה“, וואָס אין איר איז שייך ריבוי והתחלקות (כנ"ל סעיף ד'); היות אַז לימוד והשגה בתורה איז

51) להעיר מבאוהו יושלח (כ, ב).

52) להעיר שישנו גם במדרי' נעלית — אַנא סימנא בעלמא (כחי ציון) שאמר רשב"י, אף שזו מצד עוצם ביטולו שאינו בבחי' מציאות לעצמו כלל (המשך תרס"ז ע' קנט, ועוד), הרי מצינו יתירה מזו (ראה ד"ה ציון במשפט תפדה תשליה פ"ז סה"מ — מלוקט ח"א ע' קנז) ובהערה 58 שם. וראה תרש ע' 12 ואילך). וראה המשך תרס"ז שם החילוק בין נשמות דמיה (בחי' דא) דעיקר עבודתם הוא בבחי' ביטול מצד נשמתם דוקא כהשגה והתבוננות בבחי' דביקות אמיתי באו"מ בבחי' ביטול במציאות ממש, ונשמות דבין בחי' מלכות (כמו נשמת דוד ואל"י) שעבודתם כביטול היש. וראה לקמן הערה 55, 87.

53) להעיר שבב"ב שם ד.תקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות (הלימוד דתורה ולא הלכה) בירושלים; הובא רק תחילת הכתוב, כי מציון תצא תורה, ותו לא. אבל בע"י הובא גם סיום הכתוב, ודבר ה' מירושלים.

54) וע"ד החילוק בין תורה ומצות (ראה יהל אור שם ע' 575 בהגהיה, וע"י כה"ג כ"ו). וראה ככ"ז

49) ראה ירושלמי תענית פ"ד סה"ב. מגילה פ"ג סה"ו (לענין ציון). ובהמובא בהערה 46 (בנות ירושלים). וראה בהמצוין בהערה 40.

50) תנחומא ראה ת.



הָאָט מורא אז זיין פסק הלכה למעשה (וואָס דורך דעם וועט אַ איד טאָן אַ מעשה בפועל) זאָל זיין חזו היפך רצון העליון]

אָט די יראה רופט ביי אים אַרויס אַ נאָך גרעסערע און שטאַרקערע יגיעה און העמקה אין תורה, ביז צו מכוון זיין די הלכה באמת לאמיתתה.

און דאָס איז דער פירוש פון „ודבר הוי' מירושלים“ — שלימות היראה: בכדי צו מכוון זיין די הלכה לאמיתתה איז ניט מספיק יראה. סתם, ווי יראת העונש אָדער אפילו אַ העכערע דרגא ביראה; דאָ איז נויטיק די שלימות־דיקע יראה (שמא לא יכוון לרצון העליון), וואָס ברענגט די שלימות־דיקע מסקנה פון הלכה באמת לאמיתתה.

ז. עפ"י הנ"ל וועט מען פאַרשטיין נאָך אַן ענין: דער סדר הפסוקים פון „אתה היראת“, וואָס מ'זאָגט פאַר הקפות, פאַרענדיקט זיך מיט „כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים“ — וואָס לכאורה אינו מובן: בשלמא דאָס וואָס מ'זאָגט נאָר דעם חלק פון פסוק אין ישע"י (ומיכה) און ניט דעם גאַנצן פסוק, קען מען מסביר זיין בפשטות — ווייל נאָר דער חלק פון פסוק, זיין תוכו, איז נוגע צו (די פסוקים פאַר) הקפות: עס איז אָבער ניט מובן פאַרוואָס מען זאָגט אויך דעם וואָרט „כי“ — וואָס פאַר־בינדט דעם סיום הפסוק, אַלס נתינת טעם, מיט דעם אָנהויב פסוק — וויבאַלד תחילת הפסוק זאָגט מען ניט (איז) דאָ ניט נוגע כנ"ל)?

מוז מען זאָגן אַז דער (נתינת טעם פון) וואָרט „כי“ ביי די פסוקים פון אתה

היראה — „ודבר הוי' מירושלים“: וכמבואר בהמשך תרס"ו<sup>56</sup>, אַז פסק'נען אַ הַלכה באמת לאמיתתו קען מען נאָר דורך שלימות היראה: ער האָט מורא טאַמער חלילה וועט זיין פסק הלכה ניט זיין מכוון כפי רצון העליון, ועד — היפך, ר"ל, פון רצה"ע.

[אפילו ווען ס'האַנדלט זיך וועגן אַ דקדוק קל של דברי סופרים, און אפילו „בלויז“ מה שתלמיד ותיק מחדש — וויבאַלד אַז דאָ רעדט זיך וועגן ה"נאמר למשה מסיני", וועגן רצון העליון, איז דאָך קיין חילוק ניט צי ס'איז אַ זאָך וואָס דער רצה"ע האָט געוואָלט אַז עס זאָל זיין דאורייתא אָדער אַ דרבנן? — ער

לקו"ש חט"ו ע' 436 (סיד), וע' 440. ובכ"מ.

ובתורה גופא הוא החילוק בין לימוד התורה (בכ"ל) והלכה: הביטול שבלימוד התורה הוא בעיקר (ביטול ישות שכלו) בכדי ששכלו יבין ותייחד עם שכל התורה. ובכדי לכוון להלכה הוא מבטל שכלו מכל וכל בהנחת עצמותו לגמרי, ואז נרגש אצלו רצה"ע שלמעלה מהשכל. ראה בארוכה בהנסמן בהערה 33.

55) בהנסמן בהערה 40 מבואר דבחי ציון הוא פנימיות המל' (פנימיות הלב) וירושלים חיצונית המל'. וביהל אור שם שלכן בציון נאמר שם אלקים, ובירושלים שם הוי', והעלאת מ"ן דבחי ציון הוא לבחי אלקים, בינה, וירושלים הוא לבחי חכמה שהוא שם הוי'.

ועי' המבואר בהערה שלפניו מובנת השייכות להמבואר פנים: דמצד זה שהוא בחי ציון וסימן שלמעלה, שמצד ביטולו מיוחד עם אלקות הרי"ן רק עם בחי אלקים אלקות שבא בהתלבשות ולפ"ע העולמות, ומצד בחי ירושלים, ביטול והנחת עצמותו לגמרי, הרי נרגש ומתגלה בו בחי הוי' שלמעלה מהשתל לגמרי.

ולהעיר דבכל השמות א"ל אלקים כי נשתמש בהם גם בל' חול כי משא"כ שם הוי' לא נמצא שישתמש בו בל' חול כי' (פרדס סי' פ"א הובא ונתבאר בהמשך תרס"ו סי' תעו ואלך).

56) ע' תו. וי' תכ ואלך.

57) דהרי נ,עבד פשוט' (ראה ד"ה ומקנה רב תרס"ו והמאמרים שלא"ז) אין אצלו חילוקים בהמצות, וזה שבמצוה דאורייתא הוא מחמיר

כספיקו ובמצוה דרבנן הוא מקיל (ועוד חילוקים כו"ב) אין זה לפי שמחלק בין המצות, כ"א מפני שחילוק זה הוא רצון העליון.

קבלו כו"; ממשלה איז אן אופן פון שליטה (וואס ווערט אַרױפגע-צוואונגען) בעײַ,

די צוויי אופנים — „מלוכה“ און „ממשלה“ — קומען מצד די צוויי ענינים פון „מציון תצא תורה“ און „ודבר ה' מירושלים“, און בעבודת כל אחד ואחת (און אזוי אויך אין דער בחינה פון ציון וירושלים בכלל, כדלקמן):

מצד דער בחינה פון „תורה“, וואָס דאָס איז דער לימוד התורה לויט זיין הבנה והשגה כנ"ל, איז דער אופן הלימוד מיט אַ חיות און געשמאַק; און גדול לימוד שמביא לידי מעשה — איז אויך כללות קיום המצות שלו מתוך רצון ועונג. ד.ה. אַז מצד בחי' „ציון“ און „תורה“ איז דער קבלת עול מלכות שמים אין אַן אופן פון „מלכותך מלכות כל עולמים“ — ברצון.

בשעת עס קומט אָבער צו „דבר ה'“ צו פסקנען אַ הלכה למעשה און דער-נאָך מקיים זיין דאָס אין פועל ממש, איז אויף דעם ניט גענוג די הבנה והשגה לויט זיין שכל (איז אַן אופן פון „ציון“), נאָר אדרבה: מיט זיין שכל המורגש קען ער אַמאָל קומען צו אַ מסקנא וואָס איז ניט כהלכה באמת לאמתו, און דוקא דורך בחי' „ירושלים“ — שלימות היראה והביטול — ער איז זיך מכריח און איז זיך מבטל מכל וכל <sup>58</sup>, דעמאָלט קומט ער צו און דערהערט דעם רצון העליון, בחי' הוי', און ער איז מכוון הלכה באמת לאמיתתה (און טוט אזוי למעשה — אפילו ווען עס איז היפך שכלו).

הראת באַציט זיך (ניט צום אָנהויב פון דעם פסוק, אין ישעי' (ומיכה) נאָר) צום פסוק <sup>59</sup> וואָס מ'זאָגט פריער פאַר הקפות „מלכותך מלכות כל עולמים וממשלתך בכל דור ודור“,

[ס'איז קיין סתירה ניט וואָס במקורו, אין ישעי' (ומיכה), איז „מציון תצא תורה“ אַ טעם אויף תחילת הכתוב שם (וואָס איז, לכאורה, ניט דער ענין פון „מלכותך מלכות גו“) — וואָרום, מען געפינט בכמה ענינים אַז פון דעמזעלבן טעם קומען כמה תוצאות <sup>60</sup>].

אָבער צוזאַמען דערמיט דאַרף מען זאָגן, אַז וויבאַלד דער זעלבער ענין „מציון תצא תורה גו“ איז אַ טעם אויף צוויי זאַכן — מוזן די צוויי האָבן אַ שייכות צווישן זיך (בתוכנם כדלקמן).

ה. בפשטות איז משמע, אַז די צוויי לשונות, „מלכותך מלכות כל עולמים“ און „וממשלתך בכל דור ודור“, אַנט-האַלטן אין זיך דעם זעלבן תוכן און ווערן איבערגעצוהרױט נאָר צוליב הדגשה וחזיון (ובשינויי לשון — ליופי המליצה), אָבער עפ"י הנ"ל (ס"ב) איז מובן, אַז לויטן פ"י פנימי פון דעם פסוק (ע"ד ווי אין פסוק „כי מציון גו מירושלים“) זיינען דאָס (אויך) צוויי באַ-זונדערע ענינים:

דער אונטערשייד צווישן „מלוכה“ און „ממשלה“ <sup>61</sup>: מלוכה ווערט אנגענומען ברצון ווי דער לשון „ומלכותו ברצון

(58) תהלים קמה, יג.

(59) ולהעיר שמצינו משתמשים בלשון הכתוב לכוונה אחת — ראה משנה פאה (פ"ב מ"ב), וכל ההרים אשר במעדר יעדרו, והוא לשון הכתוב בישעי' ז, כה. וראה לקושי ח"ד ע' 1139 הערה 2. (60) לקוית דברים א, ריש ע"ב. ר"ה נו, סעי"ב ואילך. ד"ה אשרי יושבי ביתך לאדה"ז (קה"ת תשליא) עה"פ (מאמרי אדה"ז תקע' — ע' קמ"א). סידור עה"פ (נג, ג ואילך). מילואים ליהל אור עה"פ (ע' תרפה ואילך). ובכ"מ.

(61) ולכן דוד זכה שכיון להלכה מצד תכלית השפלות והביטול שלו (דבחי' מלכות), וכן ביה מכיון שהיו נוחים ועלובין, אף שביש מחדדי טפי — ראה בארוכה ככהנ"ל בהמצוין בעהרה 33. המשך הנ"ל ע' תלט ואילך.

און אזוי איז אויך בנוגע די צוויי ענינים פון מלוכה וממשלה, אַז זייער טעם וסיבה („כ״י“) זיינען די צוויי אופנים פון „מציון“, מירושלים: דורך „מציון תצא תורה“ טוט זיך אויף דער ענין פון „מלכותך מלכות כל עולמים“, אַז אויך וועלט („כל עולמים“) איז מקבל דעם ענין המלוכה ברצון: און דורך „דבר ה' מירושלים“, שלימות היראה והביטול ווערט אויפגעטאַן דער ענין פון „וממשלתך בכל דור ודור“ — אַז וועלט („בכל דור ודור“) שטייט אין דער תנועה פון תכלית הביטול מצד „ממשלה“<sup>65</sup>.

יוד. יעדער ענין איז פאַראַן ווי ער קומט באופן כללי און ווי ער דריקט זיך אויס בפרטיות. אזוי איז עס אויך בנדוד: אע״פּ אַז בכללות רעדט דער פסוק אין ישעי' וועגן דעם זמן דלעתיד, בביהמ״ק השלישי וואָס דאַמאַלט וועט זיין דער „מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים“ בתכלית השלימות ובמילא — אויך די שלימות פון מלכותך מלכות גו' ודור, אַבער בפרטיות זיינען די צוויי ענינים (אבל — ניט בשלימותם) איינגע-שטעלט אין באַזונדערע זמנים:

כשם ווי ס'איז דאָ אין דעם אַ חילוק צווישן זמן הבית און זמן הגלות<sup>66</sup>: בזמן הבית האָט מאיר געווען אלקות בגילוי, ובמילא איז דעמאַלט די עבודה פון אידן געווען (בעיקר) אין דער תנועה פון

ד. ה. אַז דער לימוד התורה פון „דבר הוי״, פון הלכה למעשה און במילא אויך דער קיום המצות בכלל כהלכתו, איז דאָס דורך דער כפי' וביטול פון זיין מציאות — דוגמת ענין הממשלה<sup>62</sup>.

ט. וויבאַלד אַז אידן בכלל (און יעדער איד בפרט) דאַרפן זיך משתדל זיין צו דערגרייכן ניט נאָר זייער אייגענע שלימות, נאָר אויך בריינגען די גאַנצע וועלט לשלימותה — און אויך, ווי דער רמב״ם<sup>63</sup> פסקנט: „צוה משה רבנו מפי הגבורה לכוף את כל באי עולם לקבל מצות שנצטוו בני נח“, און דער אופן הקיום דאַרף זיין „שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב״ה בתורה והודיענו ע״י משה רבינו“ — איז ניט מספיק דאָס וואָס ביי אידן זיינען דאָ „תורה“ און „דבר הוי״ אין זייערע צוויי בחינות, נאָר עס דאַרף זיין „מציון תצא תורה ודבר ה' (דאַרף אַרויסגיין) מירושלים“:

דורך „ציון תצא תורה“, פועל'ט מען אויך ביי „עמים רבים“ די תנועה פון „לכו גו' ויורנו מדרכיו“ דעם ענין הלימוד<sup>64</sup> אין די ענינים פון די מצות שלהם — וואָס כאַטש דאָס איז אויך אַן ענין פון ביטול, איז דאָך דאָס פאַר-בונדן מיט זייער מציאות והבנה והשגה:

און דורך דעם וואָס „דבר ה״ קומט אַרויס „מירושלים“ פועל'ט מען ביי זיי דעם „נלכה באורחותיו“ — די הליכה<sup>64</sup> (אויך מל' הלכה) בפועל וואָס דאָס איז אַ תנועה פון ביטול בתכלית — פאַלגן און טאַן די מצות ווי עס איז ע״פּ „דבר ה״.

65 בהנסמן בהערה 60, דבחי ממשלה היא למטה מבחי מלוכה. אבל עפ״י המובא בהערה 55 במעלת הביטול דבחי ירושלים על בחי ציון, מוכן גם בנדוד, דשרש הממשלה הוא ביטול למעלה מטריד — ראה סידור שם, ויהל אור שם, דמלוכה היא מבחי פנימיות המלכות (כחב״ד חגית דמלכות) וממשלה מבחי נהיג דמלכות — בלי טעם ורצון. וכידוע בענין היראה (ראה בהנסמן לקמן הערה 82).

וראה המשך תרס״ז ע' תמ.

66 ראה לקרת ברכה צח, כ. סה״מ אידיש בתחלתו. ד״ה קול דודי תשׁט פ״ב ואילך.

62 ראה לקמן הערה 65.

63 הל' מלכים ספ״ח.

63 מצוד' ומצוד' לישיעי' עה״פ.

64 עיר הב' במשׁג' לך לך מארצך (ל' רצו)

יראה וביטול — בחי' "ירושלים" 72, כנ"ל.

עד"ז איז אויך דער חילוק צווישן „מלכותך מלכות כל עולמים” און „ממלכתך בכל דור ודור”, ווי עס האָט זיך אויסגעדריקט אין דעם אונטער-שייד צווישן די צוויי זמנים 73: אין זמן פון בית ראשון איז דער סדר ההנהגה געווען בבחי' „מלוכה” — סיי בנוגע אידן, אַז זייער עבודה איז געווען אינעם אופן פון „מלכותו ברצון קבלו”, און סיי אין וועלט בכלל איז עס געווען אַ זמן פון מנוחה ושלום 74:

בבית שני איז געווען (בעיקר) דער אופן פון „ממשלה”: סיי בעבודת ישראל — עבודה ביראה, דורך כפי' והכרח; און אַזוי אויך אין וועלט אַז ס'איז געווען אַ זמן פון מלחמות, און עמים רבים האָבן שולט געווען אויף אידן, ובמילא האָט מען געדאַרפט אָנקומען אַז עס זאָל זיך אָנהערן ממלכתו של הקב"ה 75.

72) ע"פ משנית בלקיש ח"ט שם (וח"ז ע' 172) מובן גם בנדודי, שלכן בזמן בית ראשון הוא בדוגמת בחי' ציון אף שהי' ביטול פנימי, ביטול במציאות, כיון שהוא שייכות למציאות האדם (שבא מצד השגתו ואהבת ה' כו'), משא"כ בזמן בית שני הוא בחי' ירושלים כיון ש(איכות) הביטול היא בשלימות (ביטול אמיתי יותר).

73) ראה לקרי' שם (ואוה"ת חנוכה שא, א. בראשית ע' 1102) שכבית ראשון האיר בחי' ה' עילאה בינה משא"כ בבית שני ה' תתאה בחי' מלכות, והרי זה גם ההפך דבחי' ציון ירושלים כמבואר בלקרי' (במדבר) ויהל אור (שבהערה 40), דציון הוא פנימיות המלכות (ה' עילאה, אוה"ת שם), וירושלים חיצונית המלכות; וגם החילוק דמלוכה וממשלה כמבואר בדיה אשרי, סדור ויהל אור (שבהערה 60). וראה יהל אור שם (ספי' ד), דמושל ברוחו הוא אחכפא ומלוך על יצרן הינו אחתפא ברצון. זהו החילוק דביר וביש ככפנים וכבהערה שלפניו.

74) ראה מלכים א קאפיטל ה. וראה לקרי' במדבר ג, ד ואילך. ובכ"מ.

75) ראה לקרי' דברים שם. ר"ה גו, ד: וממלכתך בכל דור ודור אפילו דור המבול דור

אהבה ורצון, וואָס האָט זיי געגעבן אַ געשמאַק אין דער עבודה — משא"כ בזמן הגלות, ווען אלקות איז ניט מאיר בגלוי, איז דעמאָלט די עבודה (בעיקר) מצד קב"ע — יראה וביטול 67:

אַזוי איז אויך אין דער עבודה פון זמן הבית גופא פאַראַן אַן אונטערשייד צווישן דעם זמן פון בית ראשון און דעם זמן פון בית שני 68:

דער בית ראשון איז געבויט געוואָרן דורך שלמה המלך אין דער צייט ווען „קיימא סיהרא באשלמותא” 69 — שלימות הגילוי דאלקות פון בחי' בינה „עלמא דחירו”, וואָס דערפאַר זיינען אידן דעמאָלט געווען במצב חירות משעבוד הגויים — איז דער גילוי פון מקדש אין וועלט געווען באופן געלה און אויך די עבודה פון אידן איז דאָן געווען אין אַן אופן פון גילוי, פון אהבה, וואָס דאָס איז די בחי' פון „ציון” וואָס ממנה „תצא תורה”, כנ"ל: אָבער אין זמן פון בית שני, וואָס דעמאָלט איז ניט געווען דער גילוי אין אַזאַ אופן, ווי די גמרא זאָגט 70: אכבדה י' חסר ה' — ה' דברים חסרו בבית שני ארון וכפורת כו', און די אידן זיינען געווען אונטער דער שליטה פון מלכי האומות — איז די עבודה דעמאָלט געווען (בעיקר) מיט

67) בלקרי' שם מבואר שבזמן הבית כשהי' גילוי אלקות היתה. ההשתחוואה בבחי' פנימיות הוא בחי' בטל רצונך מפני רצונו שאין לו רצון וחסך אחר', משא"כ בזמן הגלות ההשתחוואה היא בבחי' חיצונית שמכניע את הגוף שלא ימרוד". אבל ראה בהנסמן בלקרי' ח"ט ע' 73 ואילך, דנפקי' בין כמותי הביטול ומהותי הביטול ובזמן הגלות המעלה כמות הביטול. ועפ"ז מובן גם החילוק דבית ראשון ובית שני כדלקמן הערה 72.

68) ראה לקרי' ר"ה גו, ג ואילך.

69) וחי' קנ א. וראה שמרר פס"ז, כו. ובכ"מ.

70) יומא כא. ב.

71) חגי א. ה.

מדרי', איז דאָס „יש מי שהוא אוהב“<sup>82</sup>. עבודת יצחק איז בקו הגבורה — בחי' יראה וביטול<sup>83</sup>, כמ"ש<sup>84</sup>, ופחד יצחק הי' ליי', איז דאָס בדוגמא צו דער בחי' און עבודה פון בית שני<sup>85</sup>; און אין דעם באשטייט זיין שייכות צו „ודבר ה' מירושלים“, וואָרומ שלמות היראה והביטול איז געווען ביי יצחק'ן, מערער ווי דאָס איז געווען<sup>86</sup> ביי אברהם'ן<sup>87</sup>.

די עבודה פון יעקב'ן בחיר האבות<sup>88</sup> איז בבחי' קו האמצעי, תפארת, וואָס איז כולל ביידע קווין — סיי עבודת אברהם (קו החסד והאהבה) און סיי עבודת יצחק (קו הגבורה והיראה)<sup>89</sup>, און דעריבער איז ער כנגד בית ג'<sup>90</sup>, וואָס דעמאָלט וועט זיין די התכלות פון ביידע מעלות: תכלית השלימות פון גילוי אלקות (נאָך מער ווי ס'איז געווען בבית ראשון) — בחי' „ציון“ ו„תורה“, און צוזאמען דערמיט וועט אויך זיין דער ביטול בתכלית השלימות — „דבר ה' מירושלים“<sup>91</sup>.

(82) תריא קיד, ד. ביארה'ז פא, א (לענין אברהם). ובכ"מ (ראה בהמצוין בס' הערכים-חביד חיא ע' רעט ואילך).

(83) אגה'ק סי' יג. תריא ותריח ר"פ תולדות ובכ"מ.

(84) פרשתנו לא, מב.

(85) השייכות לשדה — ראה תריא ס"פ חיי שרה.

(86) וגם זה שאברהם קרא אותו „יראה“ (כ"ד שם) הי' זה מצד עקידת יצחק.

(87) ראה בהמצוין בהערה 82 במעלת אתכפאי, יראה תתאה (דשרשה בחכמה עילאה בחי' אין) על בחי' אהבה. והמוכן משם, דבבחי' אהבה אף שאינו מציאות לעצמו הי' מציאות דקדושה עכ"פ (בחי' ציון), משאיכ' בבחי' אתכפאי (יראה) הוא בתכלית הביטול (ירושלים). וראה לעיל לערה 52, 73.

(88) שער הפסוקים תולדות כו, כה. וראה ג"כ ב"ר פע"ז, א. זח"א קט"ב, ב. קמז, ב.

(89) תריא יז, ג. לקרית ואתחנן ה, ב ואילך. וש"נ.

(90) ראה לקרית מטות פג, ג ואילך.

(91) ועפ"ז י"ל שזה שהראה הקביה לאברהם

יא. עפ"י כהנ"ל וועט מען פאָר-שטיין די שייכות פון די ג' בחי' מקדשות צו אברהם יצחק ויעקב<sup>76</sup>:

די עבודה פון אברהם איז בקו החסד מדת האהבה<sup>77</sup>, אברהם אוהבי<sup>78</sup>, דערי' בער איז זיין עבודה געווען (בעיקר) אין מפרסם און מגלה זיין אלקות מלמעלה למטה, וואָס בדוגמת זה איז געווען די עבודה בבית ראשון<sup>79</sup>, כנ"ל.

און דעריבער האָט דאָס אַ שייכות (מיוחדת) צו בחי' „ציון“ ו„תורה“<sup>80</sup>: ענינו של אברהם איז דאָס וואָס ער איז אַ ציון וסימן צו בחי' חסד שבאצי' לות<sup>81</sup>, הי'ת אָבער אַן מצד החסד שטייט ער מיט אַן אהבה ותענוג צו אלקות — און אהבת ה' אפילו אין דער העכסטער

הפלה. וביהל אור שם בתחילתו מהרמ"א. ופי' דור דור היינו שגם אחרי שהתריב ביהמ"ק לא סילק השגחתו כו"י.

(76) ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 27 ואילך השייכות דג' מקדשות לאהבות בסגנון אחר קצת. וקרוב להמבואר בפנים הוא באלשיך פרשתנו.

(77) אגה'ק ס"טז. תריא ותריח ר"פ תולדות. ובכ"מ.

(78) ישע"י מא, ח.

(79) ולכן „קראו הר“ (לא רק לפי שעתיד ליחבר וליעשות הר, כבאלשיך כאן ובתהלים. עיון יעקב ופי' הרי"ף לע"י פסחים שם). כי באברהם כתיב (לך יב, ט) הלוך ונסוע הנגבה בחי' אהבה נק' הר כמו הר שבולט כו"י (לקרית ר"ה ס, ב. עיי"ש).

(80) הלעירי מזח"ב רנח, א. ובתודיה' הר תענית שם: אברהם שקראוהו הר כו' וההר נקרא כו' כדכתיב כי מציון תצא תורה'. ולהעיר מב"ר (פניו, יוד) בזה שהראה הקביה לאברהם הביהמ"ק, בנוי ומשוכלל כו' כענין שנאמר (תהלים קב, יז) כי בנה ה' ציון גו"י. ובאיכה (ה, יח). על הר ציון ששמם.

(81) להעיר מספר הבהיר (סקצי"א. זח"א רסד, ב. הובא כפרדס שער כב פי"ד. ועוד) כך אמרה מדת החסד כל ימי היות אברהם בארץ (כ"ה כפרדס. בס' הבהיר וכוהר: בעולם) לא הוצרכתי אני לעשות מלאכתי שהרי אברהם עומד שם במקומי. וראה אגה'ק שם.

משאיכ מדתו של יעקב, וואס זי איז כולל ביידע קווין חסד וגבורה, קען דעריבער אויף איר ניט זיין קיין מנגד, און דעריבער איז דוקא ביי יעקב'ן געווען מטתו שלמה, שלא יצא ממנו פסול.<sup>96</sup>

און אזוי איז עס אויך בנוגע דעם בית שלישי: וויבאלד אין אים וועלן זיין ביידע מעלות פון „ציון“ ו„ירושלים“, וועט ער דעריבער זיין א בית קבוע ונצחי.

יג. דאס איז אויך דער טעם ההדגשה אין פסוק, והלכו עמם רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב“ און „כי“ ווי דאס איז מצד דעם טעם וואס „כי“ מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים“:

כשם ווי מ'זעט עס בגשמיות אז פועל זיין אויף א צווייטן קען מען דעמאלט ווען יענער זעט אז דער וואס מאַנט ביי אים מיינט עס מיט אן אמת;

אזוי אויך בעניננו: בכדי אז אידן זאלן פועל'ן אין וועלט, איז ניט גענוג אז ביי אידן איז דא נאָר איין קו (די בחי' פון „ציון“, אָדער נאָר די בחי' פון „ירושלים“), נאָר עס דאַרף זיין ביי אים ביידע קוין צוואַמען<sup>97</sup> (אין דער בחי' „ציון“ ו„תורה“ דאַרף זיך אָנהערן „ירושלים“ און „דבר ה'“, וואָס אין עבודת האדם מיינט דאָס אַז אין דער עבודה מתוך אהבה ושכל ועונג דאַרף זיך אָנהערן שלמות הביטול; און אזוי אויך לאַיך גיטא, אין בחי' „ירושלים“ און „דבר ה'“, דאַרף זיין אויך שכל ותענוג וחיות<sup>98</sup>):

יב. ע"פ כהנ"ל וועט מען פאַרשטיין דעם טעם וואָס די נצחיות'דיקע קביעות פון מקדש שלישי האָט אַ שייכות דוקא צו יעקב'ן (דוקא יעקב „קראו בית“), און אויך ווי אזוי דאָס איז נוגע צו די עמים רבים, וואָס וועלן זאָגן „לכו ונעלה .. אל בית אלקי יעקב וגו'“:

קעגן<sup>99</sup> יעדער מדה אין קדושה איז דאָ אַ מדה אין לער'ז, וואָס זי איז מנגד צו דער מדה אין קדושה: אהבה זרה איז די מדה וואָס קען מנגד זיין צו אהבת ה', קעגן יראת ה' קען זיין דער ניגוד פון „יראה רעה או כעס“; ובלשון חז"ל<sup>100</sup> „אברהם יצא ממנו ישמעאל“ (אהבה פון לער'ז), און „יצחק יצא ממנו עשר“ (יראה פון לער'ז), און דערפאַר איז בעבודת האדם קען זיין אַז יעדע פון די מדות בפ"ע זאל ניט האָבן קיין קיום (ווי מען זעט עס אין די תוצאה ופעולת „המדה“ — די גרים וואָס אברהם אבינו האָט מגייר געווען<sup>101</sup>, האָבן ניט געהאַט קיין קיום<sup>102</sup>).

און עדיז איז עס אויך ביי בית ראשון ובית שני, אַז יעדערער פון זיי איז געווען (בעיקר) אין איין בחינה ומדרי, דעריבער האָט אין זיי געקענט זיין אַ שליטה פון לער'ז, און זיי זיינען חרוב געוואָרן:

ויצחק הבית בנוי ומשוכלל לעת"ל, הי' זה בכ"א לפי מדרי: לאברהם הראה בחי' ציון כר שבבית הג', וליצחק בחי' ירושלים שבבית הג'. וראה יפ"ת לכ"ר ספס"ה, שטעם שהראה הקב"ה ליצחק בית הג' כדי שלא יאמרו מה ויעילו הברכות ליעקב כר.

92 לקרית ואתחנן ה, א ואלך. וראה „התמים“ ח"ג בתחלתו [קב, א] תצלום מגניק הצ"צ.

93 ויקר פל"ו, ה. פסחים נו, א. ספרי דברים ו, ד. לב, ט. לג, ב.

94 פרשי לך יב, ה (מביר), וחי' עט, א. ובכ"מ.

95 ראה רמב"ם הל' עכ"ם פ"א ה"ג. חנה אריאל (להרה"ח וכר הרריא מהאמלי) וירא לג, סע"א. הובא בלקריש ח"י ע' 89 הערה 14.

96 ראה בהנשמן בהערה 93.

97 ראה לקריש ח"ט ע' 28 ואלך.

98 ראה לקריש שם ע' 75. ח"ז ע' 173.

און בשעת אַז ס'איז דאָ די התכללות פון ביידע ענינים „ציון וירושלים“ דע-מאלט איז דאָס אַן ענין פון אמת — מדתו של יעקב” — דאָס איז זיין גאַנצע מציאות ובמילא איז אין דעם ניטאָ קיין הפסק ושינויים;

און דעריבער איז דאָס דער טעם אויף „והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו“, ווייל דאָס איז מעורר די עמים צו לימוד התורה (אין די ענינים פון ז' מצות בני נח), און צו שלימות אין זייער קיום — „נלכה באורחותיו“.

(99) ראה לקרית מטות שם ובהגהות להמאמר באוה"ת שם, לענין שייכות גאולה הג' ליעקב. וראה המשך הנ"ל ע' תלד. ובכ"מ.

(משיחות ליל ויום שמח"ת חשל"ו)

## ויצא ג

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהק־  
דים וואָס בנוגע דעם תנאי און דעם נדר  
זיינען דאָ צוויי פירושים: רש"י לערנט  
אַ דער תנאי איז כולל (און ענדיקט זיך  
מיט) „והי' ה' לי לאלקים“ (שלא ימצא  
פסול בזרעו), און דער נדר הויבט זיך  
אַן מיטן צווייטן פסוק — „והאבן הזאת  
אשר שמתי מצבה גו“; און דער רמב"ן  
לערנט, אַז „והי' ה' לי לאלקים“ איז (ניט)  
דער המשך התנאי „כדברי רש"י, נאָר)  
דער אָנהויב פון נדר, און דער תנאי  
ענדיקט זיך מיט די ווערטער „ושבתי  
בשלום אל בית אבי“.

דאָרף מען פאַרשטיין לשיטת הרמב"ן:  
וויבאַלד „והי' ה' לי לאלקים“ איז די  
תחלה פון דעם נדר, האָט די חלוקת  
הפסוקים געדאַרפט זיין איז אַן אופן אַז  
„והי' ה' לי לאלקים“ זאָל זיין (ניט דער  
סיום פון פסוק „ושבתי בשלום גו“ וואָס  
רעדט וועגן תנאי, נאָר) די תחלה פון  
פסוק „והאבן הזאת גו“ וואָס רעדט  
וועגן נדר ?

[ובפרט אַז „והי' ה' לי לאלקים“ האָט  
(לשיטתו) ניט בלויז אַ שייכות צו „והאבן  
הזאת גו יהי בית אלקים“ מצד דעם  
וואָס זיי זיינען טיילן פון נדר, נאָר נאָכ־  
מער — זיי זיינען איין תוכן והמשך,  
ובלשון הרמב"ן: אַעבוד השם המיוחד ..  
במקום האבן הזאת שתהי לי לבית  
אלקים].

מזו מען זאָגן אויך לדעת הרמב"ן, אַז  
„והי' ה' לי לאלקים“ (הגם אַז דאָס איז אַ

א. אויף די פסוקים „ודר יעקב נדר  
לאמר אם יהי אלקים עמדי גו והי' ה'  
לי לאלקים והאבן הזאת אשר שמתי  
מצבה יהי בית אלקים גו“ — פרעגן  
מפרשים<sup>2</sup>: ווי קומט עס אַז יעקב האָט  
תולה געווען דעם קיום פון זיינע  
מעשים טובים (והאבן הזאת גו עשר  
אעשרנו לך) איז אַ תנאי „אם יהי אלקים  
עמדי גו“? צי האָט דען יעקב געדינט  
דעם אויבערשטן נאָר, ח"ו, צוליבן שכר  
ותועלת — ע"מ לקבל פרס !?

איז דערפון גופא געדורנגען, אַז מיט  
זיין פאַרבינדן דעם נדר (מעשים טובים)  
מיט אַ תנאי האָט יעקב ניט געמיינט אַז  
זיין מטרה איז צו האָבן די עניני התנאי,  
און בכדי זיי צו באַקומען האָט ער גע־  
געבן אַ נדר צו טאָן מעשים טובים, נאָר  
להיפך: די מטרה זיינע איז געווען דער  
קיום הנדר<sup>4</sup>, און זיין תולה זיין דעם נדר  
אינעם תנאי „אם יהי אלקים עמדי גו“  
איז וויילע דאָס איז דער וועג דורך  
וועלכן<sup>4</sup> דער נדר קען זיך אויספירן<sup>5</sup>.

(1) פרשתנו כה, כ ואלך.

(2) פנח רוא וריבא פרשתנו שם, כב. אברבנאל  
ריש פרשתנו (קושא שה) עקידה שער כה (קושא  
הב). אלשיך פרשתנו כה, כ (קושא הי). וראה רא"ם  
לפרשי שם, כא. דברי דוד שם כב. ועוד.

(3) ע"ד הפשט בפרשי — ראה דברי דוד  
ומשכיל לדוד שם כב (ועוד), שהנדר הי' לעשות מה  
שאינו מחוייב. אבל ביאור זה אינו מספיק כי מובן  
שאצל יעקב אבינו — שהאבות היה המרכבה (ביר  
פמ"ו, ו. פפ"ב, ו. וראה תניא פכ"ג) — גם העבודה  
דענינים אלו (לפנים משורת הדין, פולחן הנדבה  
וכיו"ב) הייתה שלא ע"מ לקבל פרס, ובמילא — בלי  
שום תנאי.

(4) להעיר מרמב"ן שם, כ: ויתכן עוד ע"ד הפשט  
כר. רבותינו בעה"ת שם. ועוד.

(4\*) ע"ד (ולא ממש) ב"י הרמב"ם ה"ל תשובה פ"ט  
(הקדמתו לפ' חלק).

(5) ראה כלי יקר (שם, כא בסופו): כי לא ישמרו

מן ד' ראשי עבירות אלו אז לא יהי בית אלקים כי  
יחרב בעבורם.

(6) וכן הוא לפי המדרש (ביר פ"ע, ד) ורשב"ם.

(7) ועד"ז בריד"ק, ספורנו. כלי יקר.



(א) דורך דעם וואָס זיי ענדק דאָרט, אין חרן און בית לבן, איז ער ניט מושפע געוואָרן פון זיי און איז אַרויס פון דאָרט „שלם מן החטא״<sup>11</sup> — איז יעקב נתעלה געוואָרן צו אַ העכערער דרגא ווי ער איז געווען פריער קודם הירידה.

[ועײַד (ולא ממש<sup>12</sup>) המעלה פון אַ בעל תשובה אויף אַ צדיק — „מקום שבעײַת עומדין אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד בו״ — וואָס דאָס איז דערפאַר וואָס דער בעל תשובה האָט „טועם״ געווען „טעם החטא״ און פונ־דעסטוועגן „פירש ממנו וכבש יצור״<sup>13</sup>].

(ב) דאָרט דוקא האָט ער דורכגעפירט דעם ציווי „פרו ורבו גוי וכבשוה״, דעם „קח לך משם אשה גוי ויפרך גוי״<sup>14</sup> ובאופן דמטתו שלימה<sup>15</sup>.

(ג) כלשון החסידות — דורך זיין עבודה מיט די צאן לבן, במשך עשרים שנה<sup>16</sup>, האָט ער מברר ומעלה<sup>17</sup> געווען די ניצוצות קדושה וואָס האָבן זיך גע־פונען אין צאן לבן — און דאָס האָט אויפגעטאָן אין אים אַן עילוי ביז אינעם אופן פון „ויפרוץ האיש מאד מאד״<sup>18</sup>.

חלק פון נדר) האָט אין אַ פרט מער שייִכות מיטן תנאי „ושבתי בשלום״ ווי מיטן המשך הנדר „והאבן הזאת גוי״, וואָס דעריבער שטייען זיי („והי גוי״ און „ושבתי גוי״) אין איין פסוק.

ג. כשם ווי דער נדר ווערט איינגע־טיילט אין צוויי פסוקים („והי ה' לי לאלקים״ און „והאבן הזאת וגוי״) דער־פאַר וואָס דאָס זיינען צוויי סוגים אין נדר, כנ״ל — עדיז איז אויך בנוגע די תנאים וואָס יעקב האָט אויסגענומען, אַז דאָס וואָס זיי טיילן זיך אין צוויי פסוקים — (א) „אם יהי אלקים עמדי גוי ושמרני גוי ונתן גוי ובגד ללבושי״, און (ב) „ושבתי בשלום אל בית אבי״ (און לויט רש״י — אויך דעם סיום הפסוק „והי ה' לי לאלקים״) — איז עס צוליב דעם וואָס זיי זיינען צוויי סוגים.

און ווי דאָס איז אויך מודגש אין לשון הפסוק: אין ערשטן פסוק רעדט זיך וועגן זאַכן וואָס דער אויבערשטער וועט טאָן — „יהי אלקים עמדי ושמרני גוי ונתן לי גוי״; משא״כ אין צווייטן פסוק איז דער לשון „ושבתי גוי״ (ניט — „והשיבני גוי״ וכי״ב)<sup>8</sup>, כאילו ווי די השבה וועט זיך אויפטאָן פון זיך אַליין<sup>9</sup>.

ד. די נקודת הביאור בכל זה:

די „ירידה״ פון יעקב אבינו — זיין אַרויסגיין פון באר שבע (ארץ ישראל) קיין חו״ל ובפרט חרן (חרון אף של מקום) (בעולם)<sup>10</sup>, איז געווען לצורך עלי. און אין דער עלי זיינען דאָ דריי ענינים:

(11) לשון רש״י בפסוק זה. וראה רש״י וישלח לב, ה.  
 (12) בדומה יותר — ראה פ״ו משמונה פרקים להרמב״ם.  
 (13) רמב״ם הלכות תשובה פ״ו הי״ד.  
 (14) תולדות כה, ב״ג.  
 (15) ויקיר פלי, ה. וראה פסחים נג, א. ספרי דברים ג, ד. ועוד.  
 (16) וגם לאחר זה דברנו מחרן לאיי — ראה תורת הדין (הובא באור המאיר) במה שרדף לבן אחר יעקב (נתבאר באוה״ת פרשתנו תחסט, א ואל״ך).  
 (17) כמרומו גם בנגלה (בתשב״כ): ויקם שדה עפרון (ח״ש כג, ז) ובדחז״ל עה״פ. פרשיי שם.  
 (18) פרשתנו ל, מג. וראה תרא כג, ג. ועוד.

(8) אלשיך שם (קושיא הה). גיא דברי דוד לפרשיי שם, כא, לבוש שם, כ. ועוד.  
 (9) אף שגם „ושבתי גוי״ הוא, כמו ש(הקב״ה) אמר לי והשיבונני אל האדמה (רש״י שם, כא).  
 (10) פרשיי ס״פ נח.

ג) דורך איר עבודה למטה אין דברים גשמיים טוט זי אויף אז די וועלט זאל ווערן א דירה לו ית' — „דירה בתחתון נים“, און דורך דעם ווערט זי נתעלה א סאך העכער ווי זי איז געווען פריער.<sup>23</sup>

און אין דעם ענין וואָס די וועלט „תחתונים“ ווערט א דירה לו ית' (און אין די עליית הנשמה וואָס ווערט דורך דעם), איז דאָ א יתרון (בפרט אחד) אין דער עבודה פון „וכל מעשיך יהיו לשם שמים“<sup>24</sup> און „בכל דרכיך דעה“<sup>25</sup> אויף דער עבודה פון לימוד התורה און קיום המצוות; וואָרום דורך דעם וואָס אויך די עניני הרשות פון מענטשן („מעשיך“ און „דרכיך“) זיינען „לשם שמים“ און אין אן אופן פון „דעה“, ווערט די דירה לו ית' אויך אין „תחתונים“ ממש.<sup>26</sup>

ו. ויש לומר, אז דער יתרון פון דער עבודה אין עניני הרשות לגבי דער עבודה פון תומצ' איז אויך בנוגע דעם ערשטן עילוי (וואָס די נשמה קומט צו צו דער מעלה פון בעל תשובה).<sup>26\*</sup>

בשעת א איד טוט א מצוה, אפילו ווען דער קיום המצוה איז אין אן אופן וואָס ער דאַרף זיך מתגבר זיין אויפן יצה"ר וואָס שטערט עם פון מקיים זיין די מצוה,

פונדעסטוועגן, וויבאלד אָז נאָכדעם

ה. „מעשה אבות — סימן לבנים“. איז מובן, אָז דער ענין פון „ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה“ איז פאַראַן אויך אין עבודת כאַר"א; און ווי דער אור החיים<sup>19</sup> איז מבאר, אָז דער פסוק איז מרמז אויף כללות ירידת הנשמה למטה (און אויך אויף דער ירידה פון אידן אין גלות<sup>20</sup>), וואָס דאָס איז א ירידה צורך עלי' — און אין דעם זיינען דאָ די ענינים הנ"ל (ע"ד ווי די ענינים אין דער עלי' פון יעקב).<sup>21</sup>

א) די נשמה זייענדיק למעלה פאַר דער ירידה איז זי בבחינת צדיק; און דורך דעם וואָס זי איז יורד למטה און ווערט נתלבש אין א גוף ונה"ב וועלכע זיינען מעלים ומסתירי אויף אלקות און פונדעסטוועגן טוט זי איר עבודה בתורה ומצוות — קומט אין איר צו די מעלה (פון והרוח תשוב אל האלקים<sup>21\*</sup>), פון בעל תשובה.<sup>22</sup>

ב) בירידתה למטה איז זי מקיים דעם ציווי פרו ורבו גוי (און תומצ' בכלל).

(19) פרשתנו כח, יד. הובא ונתבאר בקיצורים והערות לתניא ע' נו. ד"ה ויצא תר"ל.

(20) ראה זהר ריש פרשתנו קמו, א: אויך האי קרא בגלותא. שם כג, ב (הובא באוה"ת פרשתנו תתנד, א). ב"ר פס"ח, יג. ובש"ל"ה פרשתנו (רצב, ב): ענין ויצא יעקב רומז ג"כ לגלות. ע"ש.

(21) ראה גם ד"ה ויצא שם, שמבאר ב' ענינים בירידה צורך עלי'. אלא שב' הענינים שבד"ה ויצא שם, הם: העלי' דנפח"א למעלה משרשה ע"י בירור הגוף ונפח"ב — שהוא (בכללות) ענין הב' שבפנים; ולהמשך דירה בתחתונים כ"י כי נתאוה הקביה להיות לו דירה בתחתונים — שהכוונה בפשטות ב' עלי' זו היא (לא להעלי' שנעשית בהנשמה, כי אם) למעלת הענין ד' דירה בתחתונים גופא, או: להעלאת התחתונים ע"ד הלשון בתניא ספלי"א (מ, ב) ירידה זו היא צורך עלי' להעלות לה' כל נפש החיונית כ"י.

(21\*) ראה לקרת ר"פ האוניו.

(22) לקרת בלק עג, סע"א. ד"ה ומעין תש"ו (וראה שם ספ"ג). ועוד.

(23) ובוה גופא יש שני ענינים: מצד הענין דבירור העולם גופא (כדלקמן סיח), ומצד השלמת הכוונה דנתאוה הקביה (כדלקמן סיט). וראה לקמן הערה 44.

(24) אבות פ"ב מ"ב.

(25) משל ג, ו. טושי"ע אר"ח סרלי"א.

(26) ראה לקיש ח"ח ע' 108 ואילך. ושי"נ.

(26\*) להעיר מהמבואר בכ"מ (ד"ה מלכא

ומלכתא תרצ"ז בסופו. וראה גם לקרת שה"ש מד, סע"ד) שישבני אהל ובעלי עסקים הם דוגמת צדיקים ובעלי תשובה.

התקשרות פון א אידן מיטן אוי-  
בערשטן, אז די התקשרות פארלירט זיך  
ניט ח"ו אפילו דורך א חטא און וואָס  
דערפאר קען ער <sup>21</sup> אפילו לאחרי החטא  
נאָך אַלץ תשובה טאָן <sup>22</sup>.

ועד"ז איז אויך בנוגע דעם ענין  
ה"תשובה" וואָס איז דאָ אין דער עבודת  
הנשמה בירידתה למטה אז אין דעם  
זאָגט זיך אַרויס בגילוי דער תוקף  
ההתקשרות פון דער נשמה מיטן  
אויבערשטן, אז אויך ווען זי איז אַנ-  
געטאָן אין גוף ונה"ב (און יצה"ר) איז זי  
פארבונדן מיטן אויבערשטן דורך  
עבודת ה'.

ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק דער עילוי  
פון דער "תשובה" וואָס ווערט דער-  
גרייכט דורך טאָן עניני הרשות לשם  
שמים, לגבי דער "תשובה" וואָס איז דאָ  
אין דער עבודה פון תומ"צ:

איז דער עבודה פון תומ"צ זאָגט זיך  
אַרויס דער תוקף ההתקשרות פון דער  
נשמה אין דעם, וואָס אויך זייענדיק אין  
גוף ונה"ב האָט זי בכח צו שטאַרקן זיך  
איבער זיי און "אַרויסגיין" פון זיי, "תשש  
יצר"; דורך דעם אָבער, וואָס אויך די  
עניני הרשות טוט זי "לשם שמים" וכ'ו  
ברענגט זיך אַרויס, אַז איר התקשרות  
איז אפילו אין די ענינים וואו ס'איז נרגש  
דער רצון פון נפש הבהמית.

ח. אָבער אַעפ"כ, איז אויך דער  
עילוי פון דער נשמה — דער עילוי פון  
תשובה וואָס ווערט דורך עשיית עניני  
הרשות לשם שמים וכ'ו — קומט ניט צו  
דעם עילוי (ענין הג' דלעיל סעיף ה')

ווי ער איז זיך כופה צו מקיים זיין די  
מצוה איז "תשש יצר" <sup>27</sup> און עס ווערט  
נתגלה זיין אמת'ער רצון — וואָס  
יעדער איד (בפנימיותו) "רוצה הוא  
לעשות כל המצות" <sup>28</sup> — קומט אויס, אַז  
אין דעם קיום המצוה גופא האָט דער  
יצה"ר קיין שייכות ניט; ובמילא איז דער  
קיום המצוה ניט אין דער בחי' פון א  
בעל תשובה נאָר אין דער בחינה פון א  
צדיק:

משא"כ די עבודה פון "כל מעשיך  
היו לש"ש" און "בכל דרכיך דעה", ווי-  
באלד אַז זיין טאָן די עניני הרשות קומט  
מצד דעם וואָס בטבעו איז ער מתאוה  
צו זיי מצד דעם גוף וקיומו וחיותו <sup>29</sup>,  
מצד נפשו הבהמית <sup>30</sup> [וואָס דערפאַר,  
איז אויך ווען ער טוט זיי "לשם שמים"  
און אפילו אין אַן אופן פון "דעה" —  
פאַרבלייבן זיי "מעשיך" און "דרכיך"]  
— איז בשעת אַז ער טוט די עניני  
הרשות לשם שמים אָדער אין אַן אופן  
פון "דעה", דאָן איז די עשי' עצמה אין  
אַן אופן פון אַ "בעל תשובה".

ז. דער ביאור בפרטיות יותר אין  
דעם עילוי ה"תשובה" וואָס ווערט דער-  
גרייכט דורך דער עבודה פון "וכל  
מעשיך כו", "בכל דרכיך כו" אויף דער  
"תשובה" פון "כבישת היצר" וואָס איז  
דאָ אויך אין דער עבודה פון תורה  
ומצוות:

אינע פון די מעלות אין עבודת  
התשובה (כפשוטה) איז, וואָס תשובה  
ברענגט אַרויס דעם תוקף פון דער

(27) במכשיכ ממש הרמב"ם (הל' גירושין ספ"ב)  
ענין זה אפילו כשאחרים כופין אותו.

(28) רמב"ם שם.

(29) ראה תניא רפ"ז.

(30) ראה לקו"ש ח"כ ע' 334 ובהערות שם.

(31) ויתירה מו', שבדואי סופו לעשות תשובה'  
(תניא ספלי"ט. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד טוס"ג).

(32) ראה לקו"ש ח"ה ע' 249 הערה 59 (ענין

הא').

פועלט אָז די עניני העולם זאָלן ווערן  
כלים לאלקות — וויבאלד אָז דאָס (וואָס  
זיי ווערן כלים צו אלקות) קומט ניט  
מצד זייער „טבע“ און „מציאות“ [וואָרום  
אדרבה: די „מציאות“ פון „עולם“  
(מלשון העולם<sup>36</sup>) איז מעלים ומסתיר  
אויף אלקות], נאָר מצד דעם אוי-  
בערשטן, וואָס היות אָז זיין „אחדות“  
האָט ניט קיין הגבלות קען דעריבער  
אויך דער „עולם“ זיין אַ דירה לו ית'<sup>37</sup>,

איז דורך דעם וואָס די נשמה מאַכט  
פון וועלט אַ דירה צום אויבערשטן און  
ברענגט דערמיט אַרויס דעם בל"ג פון  
אחדותו של הקב"ה — ווערט אויך איר  
התקשרות מיטן אויבערשטן (ניט נאָר ווי  
ס'איז מצד איר „מציאות“, נאָר) ווי דאָס  
איז מצד אחדותו של הקב"ה הבלתי  
מוגבל<sup>38</sup>.

ט. אָט די עליות, צו וועלכע די  
נשמה קומט צו דורך איר ירידה למטה,  
זיינען נאָך ניט דער תכלית המכוון פון  
איר ירידה. וואָרום וויבאלד אָז „כל מה  
שברא הקב"ה (בעולמו) לא בראו אלא  
לכבודו“<sup>39</sup> — און „אני נבראתי לשמש  
את קוניי“<sup>40</sup> — איז פאַרשטאַנדיק, אָז  
דער תכלית המכוון פון (בריאת האדם

וואָס טוט זיך אויף אין איר דורך דעם  
וואָס זי מאַכט די וועלט פאַר אַ דירה לו  
ית'<sup>33</sup>,

איינער פון די ביאורים בזה:

די התקשרות פון דער נשמה מיטן  
אויבערשטן איז פאַרבונדן מיט איר  
„מציאות“ און „טבע“. און דעריבער,  
הגם אָז די טבע ההתקשרות איז מיט אַ  
תוקף (וואָס בלייבט בשלימותו אַפילו  
ווען זי איז מלוּבש אין נה"ב), וויבאלד  
אַבער אָז דאָס איז די „טבע“ פון איר  
„מציאות“, איז דאָ אין דעם אַ הגבלה<sup>34</sup>.

משא"כ<sup>35</sup> דורך דעם וואָס די נשמה

(33) וענין זה יש גם בבעית בתשובה כפשוטה,  
אשר [נוסף על העילוי שמצד האדם, זה שגם לאחר  
ההטא הוא שב לה] (כניל סעיף ז', הנה) ע"י שמהפך  
הדונות לזכות (יומא פו, ב) מתוסף בו גם עילוי  
הבא מצד „זכות“ אלו (לקו"ת אחרי כו, ג. דרמ"צ  
קצא, סעי"א).

ולעזיר מדי"ה פדה בשלום תש"ט פ"א. שהצדיקים  
עבודתם היא לעצמם וענין התשובה הוא „לפעול גם  
דבר שחוצ להם“. והרע העלי' דהנשמה ע"י  
ירידתה למטה, שהוא „נעשית בבחי' בעית“.. להאיר  
את העולם. אלא שמלשון זה משמע שהעילוי  
בתשובה שנעשה בהנשמה ע"י ירידתה למטה הוא  
(לא העלי' של הנשמה הבאה ע"י שמארה את  
העולם, כ"א) הענין דלהאיר את העולם גופא.  
וראה לקמן ס"ט ובהערה<sup>44</sup>.

(34) ראה ד"ה תניא ז"ד תרצ"ז (סה"מ קונט) ח"ב  
שצד, א), דזה ש.נשמת האדם .. חפצה וחשקה  
כטבעה .. ולדבקה בשרשה ומקורה' (תניא פ"ט) —  
אף שרצון זה אינו בשביל עצמה, שהרי כשתדבק  
בשרשה, תהי' אין ואפס ותתבטל שם במציאות  
לגמרי' (תניא שם), מ"מ — מכיון שרצון זה הוא  
מצד טבעה, לכן ע"י רצון זה „אינו מתבטל מטבעו  
וכ"ש שאינו נאבד צורתו העצמי“.

ושם (וראה עדי' ד"ה וכל העם תרע"ח. ד"ה לריח  
שמניך תש"ז פ"ז), ש"ע שנהיא פועלת הברור  
דנהי' עד שגם הנהי' מתעוררת ברצוא לאלקות,  
מכיון שבנהי' הרצוא לאלקות הוא היפך טבעה, הנה  
זה פועל בהנפש האלקית דגם הוא מתבטל מטבעו.  
ושם (ע"ב) ש"ע"ז נעשה בה „ויצא מגדר הכלים  
והגבלה לגמרי“.

(35) ובדוגמת המבואר בדי' לריח שמניך שם

מעלת העלי' דנהיא שנעשה בה ע"י שפועלת בירור  
דנהי' (שגם הנהי' בתעורר ברצוא לאלקות) על  
העלי' שנעשה בה ע"י שמתגברת על נהי'.

(36) לקו"ת שלח לו, ד.

(37) ראה לקרי' ח"י"ב ע' 75 ובהערות שם.

(38) ובדוגמת העלי' בנהיא שנעשה ע"י בירור

נהי' (ראה לעיל הערה 34).

אלא שגם העילוי שנעשה ע"י בירור נהי' —  
מכיון שנהי' יש לה שייכות לנהיא (ראה סה"מ  
קונטרסים ח"א רסו, סעי'ב ואילך) — לכן, החדוש  
ובמילא גם העילוי שנעשה ע"ז אינו כחדוש  
והעילוי ש"ע"ז בירור עניני העולם.

(39) אבות ספ"ז.

(40) משנה סוף קידושין.

און) ירידת הנשמה למטה איז (ניט צו- ליב דער עלי' פון דער נשמה, נאָר) בכדי דורכצופירן דעם אויבערשטנס כוונה<sup>41</sup>.

און ע"ד ווי דער אַלטער רבי זאָגט אין תניא<sup>42</sup>, אַז ירידת הנשמה למטה איז ניט לצורך הנשמה, נאָר בכדי צו איבער- מאכן דעם גוף ונפש החיונית און חלקו בעולם — „לקשרם ולייחדם באווא"ס ביה", וואָס דורך דעם וועט זיך אויס- פירן די כוונה פון „נתאוהו" הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים".

עס איז נאָר, וואָס הויה אַז די נשמה איז די וואָס פירט אויס די כוונה הנ"ל, קומט איר פאַר דעם אַ „שכר טוב לאין קץ", דערפאַר „האָט אויך זי אַז „עלי' גדולה ונפלאה לאין קץ"<sup>43</sup>.

דאַרף מען פאַרשטיין: ווי איז דאָס מתאים דערמיט וואָס עס שטייט בכמה מקומות<sup>44</sup>, אַז די ירידת הנשמה למטה איז „בשביל העלי", וואָס דאָס מיינט

(41) לקרית ראה כח, ד.

(42) פליז (מח, ב). וזה בא בהמשך להמבואר שם פליז שתכלית הבריאה הוא שיהיה לו (ית') דירה בתחתונים.

(43) תנחומא נשא טז. תניא פליז.

(44) ויש לומר, שעלי' זו והנשמה מצד זה שמשלמת הכוונה ד.דירה בתחתונים' שבעצמותו ית' — מכיון שעצמותו ית' איז שייך לתארו גם בענין הבלג (ראה המשך תרס"ז ט"ע קסז. ובכ"מ), לכן גם השכר והעלי' שמצד השלמת כוונה זו הוא נעלה יותר מהעלי' והנשמה שמצד גילוי אחדותו ית' הבלתי מוגבל דלעיל ס"ח.

ואפ"ל, שענינה של עלי' זו (שמצד הכוונה) בעבודת האדם הוא שיורגש בו ענין זה שכל מציאותו היא רק לכבודו ית', לשמש את קונו.

(45) לקרית שם כט, א.

(46) ראה בהמצויין בהערה 22. ולהעיר שגם בלקרית שם איתא „הירידה .. היא בשביל עלי' כו" (אלא שמסיים שם, שעכ"ז לא זה לבד הוא תכלית המכוון כו"י).

לכאורה אַז די עליית הנשמה איז ניט קיין ענין צדדי, נאָר דער טעם ותכלית פון איר ירידה?

יוד. איז דער ביאור אין דעם (בקצרה עכ"פ):

ס'איז ידוע<sup>47</sup> אין דעם ענין פון „דירה לו ית' בתחתונים", אַז דוקא „תחתונים" ווערן אַ דירה לו ית' — לו לעצמותו. אין „עליונים" זיינען מאיר „גילויים", משא"כ „תחתונים" ווערן אַ דירה לעצמותו ית'.

און דער ענין, וואָס עצמות „געפינט" זיך דוקא למטה, איז פאַרבונדן דערמיט וואָס דוקא אין עוה"ז איז דאָ דער ביטול פון „אין עוד", ניט ווי אין עולמות עליונים וואָס אין זיי איז דער ביטול פון „כלא"<sup>48</sup>.

און הויה אַז די כוונה איז אַז די דירה זאָל זיך אויפטאָן דורך עבודת האדם דוקא<sup>49</sup> — דאַרף דעריבער אויך די עבודה (דורך וועלכער עס טוט זיך אויף די „דירה") זיין בבחינת ביטול לגמרי [בין צו אַ ביטול וואָס איז „מעין" פונעם ביטול פון „אין עוד", אַזוי ווי דער ביטול פון אַז עבד פשוט<sup>50</sup> וואָס קומט (ניט מצד דעם וואָס ער איז מרגיש הפלאת האדון וכיו"ב, נאָר) מצד דעם אדון אליין<sup>51</sup>].

(47) ראה המשך תרס"ז ע' ג' (ושם ע' ח'). ד"ה מצותה משתשקע תרע"ח — ע"פ תניא פליז.

(48) ראה בארובה ד"ה ולקחתם לכם תרס"א. וראה גם המשך תרס"ז ע' תלה.

(49) ראה בארובה לקרית ח"ב ע' 73 ואילך. ח"ד ע' 123.

(50) ראה המשך תרס"ז שם: דענין העבודה בפועל דבחי' אין עוד הרע קבעמיש בחי' עבודת עבד.

(51) שוהו העילוי שבעבד פשוט' על „עבד נאמך" (המשך תרס"ז ע' שכו ואילך).

יא. ע"פ כל הנ"ל וועלן פארשטאנ-  
דיק ווערן די פיר ענינים הנ"ל וואס אין  
המשך הכתובים פון „וידר יעקב  
נדר" —

סיי די צוויי ענינים פונעם תנאי —  
(א) „יהי אלקים עמדי ושמרני גוי ונתן  
לי לחם לאכול ובגד ללבוש", און (ב)  
ושבתי בשלום אל בית אבי" [וואס פון  
זייער פאנאנדערטיילונג אין צוויי  
פסוקים אין מובן אז זיי זיינען צוויי  
סוגים, כנ"ל] און סיי די צוויי ענינים פון  
דעם „נדר" (לפירוש הרמב"ז) — (א)  
„והי' ה' לי לאלקים", און (ב) „והאבן  
הזאת אשר שמתי מצבה יהי' בית  
אלקים" [וואס אויך זיי טיילן זיך אין  
צוויי פסוקים]:

דער תכלית המכוון איז (כאמור לעיל  
סעיף א') דער נדר, און דער תנאי איז  
נאָר די וועג ווי צו קענען דורכפירן  
דעם נדר. וע"פ הנ"ל אז דער תכלית פון  
ירידת הנשמה באשטייט פון צוויי  
פרטים (א) כשביל עליית הנשמה, (ב)  
בכדי צו אויפטאָן די „דירה בתחתונים"  
און אזוי אויך אין איר עבודה וואס  
ברענגט צו דעם זיינען דאָ צוויי ענינים  
[די עבודה פון תומ"צ און די עבודה פון  
כל מעשיך לשי"ש] — דאָרף אויס-  
קומען, אז די צוויי ענינים פון דעם תנאי  
זיינען די צוויי סוגי עבודה הנ"ל:

ועפ"ז יש לומר אז דאָס וואָס שטייט  
בכ"מ אז ירידת הנשמה למטה איז  
„בשביל העלי" <sup>52</sup> איז פאָרבונדן דער-  
מיט וואָס שטייט אין תנאי אז ירידת  
הנשמה למטה איז בכדי צו דורכפירן די  
כוונה פון „דירה בתחתונים" וואָרום די  
עליית הנשמה איז דאָך וואָס זי קומט צו  
צו בחינת ביטול [אז איר עבודה איז ניט  
מצד איר, מציאות" נאָר מצד אחדותו  
של הקב"ה <sup>53</sup> (כנ"ל ס"ח)] — און אין  
דער כוונה פון „דירה בתחתונים" איז  
דאָך נוגע אז די עבודת הנשמה וואָס  
טוט אויף די „דירה" זאָל זיין בבחי'  
ביטול <sup>54</sup>.

(52) בפשוט אפ"ל, שהטעם „בשביל העלי" הוא  
בחינת הגילויים • [ועי' ב' הטעמים כסיבת  
הבריאה בגין דשחמודעון לה" (זח"ב מב, ב)  
ויתגלו שלימות כוחותיו כו" (ע"ח בתחלתו. שער  
ההקדמות הקדמה ג') — ראה המשך תרס"ז ע' ד'  
ואילך. שם ע' תמז].

אבל יש לומר, שהטעם „בשביל העלי" •• שייך גם  
להכוונה האמיתית ד.דירה בתחתונים" שבפעמותו  
ית, כדלקמן בפנים.

(53) שביטול זה הוא דוגמת הביטול דעבד פשוט,  
העבודה בפועל ד.אין עודי, אבל למטה ממנו —  
ראה לעיל הערה 44.

(54) ומיש בכ"מ שכונת ירידת הנשמה היא  
בשביל העלי — אף שענין זה מה שעבודתה היא

(\*) וי"ל דאין סתירה לזה ממש בלקו"ת בלק (עג),  
(א) התירוץ האמיתי הוא ... היחרון שלהם בירידתו  
בגוף שנעשים בחינת בעלי תשובה" — כי הענין  
ד.נתאוה כו' דירה בתחתונים" אינו בגדר „תירוץ",  
מכיון שהענין ד.נתאוה" הוא למעלה מסוד. אויף א'  
תאוה איז קיין קושיא" (המשך תרס"ו סיע' ד' ואילך).  
וה.תירוץ" (הטעם) על הירידה הוא — מה שנעשה  
יחרון" ע"י הירידה. ובנוגע לזה אומר בלקו"ת שם  
„ש' על זה כמה תירוצים אך התירוץ האמיתי הוא ...  
שנעשים בחי' בעלי תשובה".

(\*\* ועדין הוא גם בנוגע להטעמים דסיבת  
הבריאה שבוחר וע"ח — ראה לקו"ש ח"ו ע' 21  
הערה 69.

בבחי' ביטול (שהוה עלייתה) היא (לכאורה) רק הכנה  
להשלמת הכוונה — יש לומר:

מכיון דזה מה שבכח העבודה לעשות דירה לו ית'  
הוא עיני שהוא בבחי' ביטול, הרי נמצא, שבאם  
העבודה היתה שלא בביטול — היתה ה.דירה'  
נעשית מצד הקב"ה ולא מצד (ובכח) עבודת האדם.  
ולכן: כמו שהעבודה (שהדירה תיעשה ע"י עבודת  
האדם) הריע בהכוונה ד.דירה בתחתונים" גופא (ולא  
רק הכנה אליו) — עדין הוא גם ענין הביטול  
שבהעבודה.

פריער „והי' ה' לי לאלקים” — די עלי פון (מענטשן —) דער נשמה; און דער-נאך „האבן הזאת גו' יהי' בית אלקים” — די „דירה לו ית' בתחתונים”.

[און היות אז עיקר עליית הנשמה אין (כנ"ל סעיף ח') וואָס זי „גייט אַרויס” פון איר „מציאות” און זי איז עובד את ה' (ניט מצד איר „טבע” נאָר) מצד דעם אויבערשטן וואָס ער איז נמצא בכל מקום אויך אין עניני העולם (וואָס זיי-נען ניט אלקות) —

דעריבער איז דער סדר הכתוב אז „והי' ה' לי לאלקים” קומט אין איין המשך מיט „והאבן הזאת גו' יהי' בית אלקים”, ובלשון הרמב"ן: אעבוד השם המיוחד .. במקום האבן הזאת שתהי' לי לבית אלקים — אַז זיין עבודה וועט זיך אָנהערן ווי זי איז (ניט מצד זיין טבע נאָר) בדוגמת „האבן הזאת שתהי' לי לבית אלקים”, וואָס דאָס וואָס „אבן הזאת” וועט זיין „בית אלקים” איז דאָך נאָר מצד דעם וואָס אחזותו של הקב"ה איז בלי גבול].

אַבער אעפ"כ איז „והי' ה' לי לאלקים” אין איין פסוק מיט „ושבתי בשלום גו'” און ניט מיט „והאבן הזאת גו'” — ווייל היות אַז דער תכלית המכוון אין ירידת הנשמה למטה איז ניט די עליית הנשמה, נאָר צו דורכפירן די כוונה פון דירה בתחתונים, (כנ"ל סעיף ט'), דעריבער, איז דער ענין פון „והי' ה' לי לאלקים” (אעפ"כ אַז דאָס איז אַ תוצאה פון דער עבודה) שייך מער (בפרט אחד — היינו מצד דערויף וואָס ס'איז נאָך ניט דער אמת'ער תכלית) צום „תנאי” (עבודה) „ושבתי בשלום” ווי צום תכלית המכוון פון „והאבן הזאת גו' יהי' בית אלקים” (דירה בתחתונים).

„יהי' אלקים עמדי ושמרני גו' ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש” — דאָס איז דער נתינת כח מלמעלה אויף סור מרע, אויסצוהיטן זיך פון עבירות (ושמרני גו' <sup>55</sup>) און אויף עשה טוב, לימוד התורה וקיום המצוות („לחם” ו„בגד” <sup>56</sup>); און „ושבתי בשלום גו'” — די עבודה אין דברי הרשות [וואָס איז דוגמת ענין התשובה („ושבתי”)] <sup>57</sup>, טראָץ דעם וואָס זיין התעסקות אין דברי הרשות איז דערפאַר וואָס דער נפש הבהמית איז רוצה בהם פונדעסטוועגן <sup>58</sup> זיינען אויך די ענינים אים ניט מוריד אין רע („שלם מן החטא שלא אלמוד מדרכי לבן” <sup>59</sup>), וואָרום ער טוט זיי ניט למלאות תאוותו נאָר „לשם שמים”;

און די צוויי סוגי עבודה ברענגען-צו צו די צוויי ענינים פון „נדר” — די כוונ-נה און תכלית פון ירידת הנשמה למטה:

55 ראה גם כלי יקר פרשתנו כה, כ שכקשת יעקב „ושמרני גו'” היא „על שמירת הנפש מן החטא”.

56 ראה תניא ספ"ה (ובכ"מ) שהמצות הן לבושים והתורה היא (גם) מזון. תנא דבי אלי' רבה פכ"ז.

57 ראה גם ת"ח פרשתנו (כ, א"ב) ש.לחם ובגד" הרע תומצ', „ושבתי בשלום” הרע התשובה. 58 יש לומר, שלכן נאמר „ושבתי ולא „והשבתי” (ראה לעיל בפנים סיג ובהערות שם) — כי מצד הירידה וההתלבשות בעניני העולם כו', הנתינת כח שמלמעלה היא בהעלם, וכאילו שהעשה היא מעצמו (וראה לקריש ח"ט ע' 64 הערה 26).

ועפ"י יובן החידוש שב„ושבתי בשלום” על „ושמרני” — גם להפירוש (ראה לעיל הערה 55) ש„ושמרני” קאי על שמירה מן החטא — כי ענין „ושמרני” מן החטא הוא באופן „תשש יצרתי” (ראה לעיל בפנים סיג), שאז נרגש בו ששומרים אותו מלמעלה; והחידוש ב„ושבתי” הוא שגם כשעוסק בעניני הרשות מצד רצון נפשו הבהמית („לבן”) ואינו מרגיש את הנתינת כח שמלמעלה, מימ „ושבתי בשלום” — שלם מן החטא שלא אלמד מדרכי לבן.

59 רשי' פרשתנו כה, כא.

אין פירוש הרמב"ן זיינען דאָ ניט נאָר „פּשטים“ נאָר אויך „דברים נעימים .. ליודעים חנ"י<sup>60</sup>, וואָס דאָס איז פּאַר-בונדן מיט בחי" „גילויים“<sup>61</sup> — און מצד הגילויים איז אויך די עלי' פון דער נשמה אַ תכלית<sup>62</sup>;

משא"כ פירוש רש"י איז פשוטו של מקרא, וואָס אין עבודת האדם איז עס די עבודה פון אַן עבד פשוט וואָס זוכט ניט קיין תועלת לעצמו<sup>63</sup> און וויל נאָר דורכפירן דעם רצון האדון.

(ממאמר ד"ה ושבתי בשלום תשל"ח, ומשיחות חורף תשכ"ד)

יב. ויש לומר: אויך לויט פירוש רש"י — אַז „והי' ה' לי לאלקים“ איז (ניט דער נדר, נאָר) דער תנאי — איז „והי' ה' לי לאלקים“ אַ פרט (ניט אין עבודת הנשמה בירידתה למטה, נאָר) איז דער עלי' וואָס ווערט דורך דער עבודה, ע"ד ווי לפירוש הרמב"ן

[וואָרום דער ענין פון „שיחול שמו עלי מתחלה ועד סוף שלא ימצא פסול בזרע"י<sup>59</sup> (אַז שמו של הקב"ה זאָל חל זיין ניט נאָר אין זיין „תחילה“, נאָר אויך אין זיין „סוף“, ביז אפילו אין „זרע" וואָס קומען אַרייס פון אים), קען זיין נאָר דורך דעם וואָס איז זיין התקשרות מיטן אויבערשטן איז ניטאָ קיינע הגבלות];

און דאָס וואָס לפי פירוש רש"י גייט דער ענין („והי' ה' לי גוי“) אַריין אין „תנאי“ און ניט אין נדר (ווי לפירוש הרמב"ן) איז — וויילע די עלי' פון דער נשמה איז נאָר אַ הכנה צום (תכלית ה)מכוון פון „והאבן הזאת גוי' יהי בית אלקים“, דירה בתחתונים.

יג. ויש לומר, אַז דער טעם פאַרוואָס לפירוש רש"י איז „והי' ה' לי לאלקים“ אַ פרט אין „תנאי“ און לפירוש הרמב"ן איז עס אַ פרט אין „נדר“:

60) לשון הרמב"ן בה„פתיחה“ לפירושו עה"ת בסופה.

61) ראה תניא (פ"מ בהגה"ה. אנה"ק סכ"ו. תרי"ז, רע"א) מכתבי האריזל דקבלה היא באצילות.

62) והגם ששלמות העלי' דנשמה הוא שהיא בבחי' ביטול בתכלית ועד שכל מציאותו הוא רק לשמש את קונו (ראה לעיל הערה 44) — מי"מ הוא מרגיש עילוי בזה גופא שהוא בטל בו.

ובדוגמת ה„עבד נאמן“ שעבודתו היא, מצד הרגש העילוי וההפלאה שבאוא"ס (המשך תרס"ו ע' שכג), אשר עם היותו עבד, רק בשביל להשלים רצונו ית' .. ואין כוונתו לעצמו כלל (המשך שם), מי"מ הוא חפץ שהשלמת רצון האדון תהי' על ידו (המשך הג"ל ריש ע' שכא).

63) גם לא העילוי דביטול (ראה הערה הקודמת).



## יצא ד

ב. יעדער ענין אין תורה, איז א הוראה נצחית פאר יעדער איד'ן בכל מקום ובכל זמן. ובפרט די „מעשה אבות“ וועלכע ווערן דערציילט אין תורה — ועל אחת כמה וכמה אן ענין וואס פארנעמט כמעט א גאנצע סדרה — וואס זיינען „סימן לבנים“, א נתינת כח צו דער עבודה פון די „בנים“, בני אברהם יצחק ויעקב.

דערפון איז פארשטאנדיק, אז די פרטים הנ"ל אין יעקב'ס פארנעמען זיך מיט צאן

— (א) אז דוקא „צאן“ האט גע-  
בראכט דעם „ויפרוץ האיש מאד מאד“;  
(ב) לאידך, כאטש אז „צאן“ איז געווען  
עיקר רכושו, האט ער אבער פארביטן (א)  
טייל פון זיין צאן אויף „שפחות ועבדים  
וגמלים וחמורים“, (ג) אין זיין שליחות  
צו עשו'ן האט ער דערמאנט „צאן“ נאך  
„שור וחמור“ —

זיינען דא אין דער עבודה רחנית פון  
יעדער אידן.

ג. וועט מען דאס פארשטיין בהק-  
דים וואס עס שטייט אין מדרש' וועגן  
דעם פארבונד צווישן אידן מיטן אוי-  
בערשטן: „הוא לי לאב ואני לו לכן . .  
הוא לי לרועה . . ואני לו לצאן“. איז  
ידוע די שאלה אין דעם: וויבאלד אז  
אידן זיינען ווי א „בן“ צום אויבערשטן,  
וואס קען דא צוגעבן דאס וואס זיי זיי-  
נען ווי „צאן“ — ואדרבא, וואס פאר אן  
ערך האט די חביבות פון צאן ביי זייער  
רועה לגבי דער חביבות פון א בן ביי  
זיין אב?

א. אין דער היינטיקער סדרה ווערט  
דערציילט מיט א גרויסער אריכות, ווי  
יעקב אבינו זייענדיק בבית לבן, האט זיך  
באזונדערס אפגעגעבן מיט „צאן“ — סיי  
זיין עבודה דארט איז געווען אלס רועה  
צאן, און סיי דער שכר וואס לבן האט  
אים פאר דעם געצאלט לבסוף איז גע-  
ווען מיט צאן:

אזוי אז זיין (עיקר) רכוש איז געווען  
צאן און פון דעם איז ער נתעשר גע-  
ווארן — „ויפרוץ האיש מאד מאד ויהי  
לו צאן רבות (און דורך דעם צאן האט  
ער אויך געהאט) ושפחות ועבדים  
וגמלים וחמורים“, ווי רש"י איז מפרש:  
„מוכר צאנו בדמים יקרים ולקח לו כל  
אלה“.

פונדעסטוועגן זעט מען אז אין פ'  
וישלה, ביי דער שליחות פון יעקב צו  
עשו'ן, ווערן דארט די פרטי הרכוש פון  
יעקב אויסגעערעכנט מיט דעם סדר:  
„ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה  
גוי“ — „צאן“ נאך „שור וחמור“ — און  
ניט צאן אלס ראשית ועיקר קנינו;  
ובפרט אז עס איז אויך ניט ווי פריער,  
ווען דער פסוק דערציילט ווי יעקב איז  
אנטלאפן פון לבן'ען, וואס עס שטייט  
„וינהג (פריער) את כל מקנהו (און  
ערשט דערנאך) ואת כל רכושו גוי מקנה  
קנינו גוי“.

(1) פרשתנו ל, מג.

(2) עה"פ.

(3) ראה תריח פרשתנו (ל, ג).

(4) לב, ו.

(5) ראה גם בחיי שם. ועוד.

(6) פרשתנו לא, יח.

(7) כפרש"י שם: מה שקנה מצאנו עבדים  
ושפחות וגמלים וחמורים.

(8) ראה לקו"ש ח"ה ע' 69 ואילך.

(9) שהשיר פ"ב, טז (א).

לוי' — אויך „דארטן“ איז דא די חביבות צו אידן<sup>14</sup>;

נאָר די חביבות זייערע איז ניט מצד זייער „מציאות“, נאָר פאַרקערט — מצד זייער עוצם הביטול צום אויבערשטן, וואָס דוקא דער ביטול איז אַ כלי צום אור אלקי שלמעלה מהשתלשלות, כמש״נ<sup>15</sup> „מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח“.

און אויך דער ענין — דער עוצם הביטול — איז מרומז אין דעם וואָס אידן זיינען געגליכן צו צאן. וואָרום, ווי מ'זעט במחש, איז אין צאן דאָ די טבע הביטול מער ווי באַ אַנדערע מיני בהמה<sup>16</sup>.

ד. די צוויי תוארים פון אידן — „בן“ און „צאן“ — זיינען מרמז אויף צוויי אופנים אין עבודת האדם<sup>17</sup>:

בחי' בן איז די עבודה פון לימוד התורה, וואָס עיקרה איז — די הבנה והשגה שבמוח (אין וועלכער דער אדם הלומד פילט זיך אַלס אַ מציאות — ער נעמט תורה דורך זיין פאַרשטאַנד).

און אע״פּ אַז כדי ער זאָל בלימודו מכוון זיין צו אמיתתה של תורה, צו חכמתו ית', מוז ער שטיין אין אַ תנועה

שטייט אויף דעם דער ביאור<sup>18</sup>, אַז היא הנותנת:

דאָס וואָס מ'רופט אַן אידן בשם „בנים“, ווייזט אַז זיי זיינען אַ מציאות לגבי דעם „אב“ (דעם אויבערשטן); און אע״פּ אַז דער פאַרבונד פון אַ נשמה מיטן אויבערשטן איז ניט ווי אַ „בן“ למטה וואָס „נהי' מהות בפ״ע“ פון דעם אב, נאָר די נשמה איז „כולא חד (מיטן אויבערשטן) ואינה נפרדת ממנו ית' כללי“ — איז דאָך אַבער דער עצם תואר „בן“ אַ באַווייז, אַז דאָס איז כאילו ווי אַ צווייטע מציאות (ניט דער „אב“), און זיין מציאות וחביבות האָט אַן ערך ותפיסת מקום ביים אב — וואָס דאָס קען מען זאָגן נאָר לגבי דעם אור אלקי פון סדר השתלשלות<sup>19</sup>, וואָס איז אַ שורש ומקור אויף נבראים, און דער-פאַר זיינען זיי דאָרט תופס מקום.

אַבער לגבי דעם אור אלקי שלמעלה מהשתלשלות, איז — „גם בן ואח אין לוי“ — עס איז ניט שייך צו זאָגן אַז ס'איז דאָ וועלכע ס'איז מציאות אויסער אים; און לגבי אים ווערן אידן (וחביביו-תם) פאַרגליכן צו צאן, וואָס זייער מציאות (ווי אויך זייער חביבות) האָט ניט קיין ערך לגבי דעם מהות פון רועה.

אַבער לאידך גיסא, איז דאָס גופא אַ באַווייז אויפן גודל העילוי פון אידן, אַז אויך אין דער דרגא פון אלקות וואו ס'איז נ'טאָ קיין נתינת מקום אויף דער מציאות פון נבראים — „גם בן ואח אין

14 עד שהמלכה על כללות הנביאה היתה בנשמותיהן שיי' (ראה ביר פיה' ז. רות רבה פ"ב, ג. וראה לקריא אורית' לההי"מ בתחלתו. נת' בלקרי' חט"ז ע' 486).

15 ישע"י נג, טו.

16 לקריא אמור לו, סע"א ואילך. תריח פרשתנו לא, ב. וישלח מא, רע"א. אזה"ת וישלח רכח, ב. אזה"ת ראה שם (ע' תשצו).

17 לכללות סע"ף זה — להעיר ממשנית (לקרי' ח"כ ע' 333 ואילך) בביאור מרזיל (ביר פ"ס, ח. פרשי' ח"ש כד, מב), יפה שיחחן של עבדי כתי אבות מתורתן של בני"ם. ולהעיר מאזה"ת ראה שם ע' תתא (ושם, שצאן הו"ע עסק התפלה. וראה בלקרי' ח"כ שם ע' 331 הערה 62).

18 לכללות סע"ף זה — ראה אזה"ת ראה ע' תשפד"ה. ע' תשצה ואילך.

19 לקריא ר"ה סב, ד.

12 להעיר גם מדרמ"צ (ד, א"ב) דענין היחוד והוויז לא יתכן למעלה מאצילות, ע"ש.

13 קהלת ד, ח.

ה. דערמיט וועט מען פארשטיין דעם קשר ושייכות פון ענין הצאן צו עבודתו של יעקב בבית לבן.

דער חילוק צווישן עבודת יעקב אין דעם זמן וועגן וועלכן עס רעדט זיך אין פ' תולדות און עבודתו ווי זי ווערט ארויסגעבראכט אין פ' ויצא<sup>22</sup>:

אין פ' תולדות רעדט זיך וועגן דער צייט וואָס עבודת יעקב איז געווען בבחי' "בן" — "ויעקב איש תם יושב אהלים", "אהלו של שם ואהלו של עבר<sup>23</sup>"; און אויך בסוף הסדרה, וואו עס ווערט דערציילט אז יעקב האָט געמוזט אַנטלויפן פון בית אביו, איז ער ניט אַוועק פון אהלה של תורה, נאָר אדרבה, "נטמן בבית עבר י"ד שנה"<sup>24</sup> און דאָרט געלערנט תורה.

אין פ' ויצא אָבער רעדט זיך וועגן דעם ווי ויצא יעקב, ער איז אַרויס פון די ד' אמות של תורה און איז אַנגעקומען קיין חרן — חרון אף של מקום בעולם<sup>25</sup>, אין בית לבן האַרמי; און דאָרט האָט ער געאַרבעט אַלס רועה פון צאן לבן (אויך) כפשוטו, און אין אַן אופן פון "בכל כוחי עבדתי גו"<sup>26</sup> (ביז אַז מ'לערנט אָפּ<sup>27</sup> פון יעקב'ן ווי אַזוי אַ פועל דאָרף אַרבעטן פאַר זיין בעה"ב);

און דוקא די עבודה — אַז ניט קוקנ-דיק אויף דעם גודל ההעלם וההסתר

פון ביטול — דוקא דורך "ונפשי כעפר לכל תהי" קען זיין "פתח לבי בתורתך"<sup>18</sup> (וכידוע בענין "ברכו בתורה תחלה"<sup>19</sup>) — איז דאָס נאָר וואָס דער ביטול איז אַ יסוד והקדמה צו לימוד התורה; אָבער דער לימוד התורה גופא איז דאָך (ניט מיט ביטול, נאָר פאַר-קערט) מיטן כח השכל דוקא.

"צאן" ווייזט אויף דער עבודה פון "בירורים", "צאן" איז פון לשון "ציאה"<sup>20</sup> — "אַרויסגיין" פון די ד' אמות של תורה און פאַרנעמען זיך מיט עניני העולם צו מאַכן פון זיי אַ דירה לו ית' בתחתונים.

און דוקא די עבודה ברענגט אַרויס דעם אמת'ן ביטול פון אַ אידן צום ארי-כערשטן — די ציאה ("צאן") פון זיין מציאות. וואָרום דאָס איז אַן עבודה וואָס אַ איד טוט זי ניט צוליב זיך, צוליב זיין שלימות און עלי'

(וואָרום, אדרבה, דער עצם פאַר-נעמען זיך מיט עניני העולם איז אַ ירידה פאַר אים, ער דאָרף מפסיק זיין פון לימוד התורה, אין וועלכן עס זיינען אַריינגעטאָן זיינע העכערע און איידלערע כחות הנפש, און זיך מתעסק זיין אין עניני עשר')

נאָר בלויז כדי צו אויספירן דעם אויבערשטנ'ס כוונה, לעשות לו ית' דירה בתחתונים<sup>21</sup>.

18) ברכות יז, א: אלקי נצור כר.

19) נדרים פא, א. בי"מ פה, ריש ע"ב. נתי' לעיל

ע' 3 ואילך, ושי"ג. ובכ"ח.

20) תרא פרשתנו כג, ג. תריח פרשתנו לה, ב.

שם ר"פ ושלח. אה"ת שם רכח, א.

21) ראה עדין לעיל ע' 247 והערה 34. וראה שם

(ע' 248-9), שעילוי זה בהנשמה (מה שעי' עבודת

הביורים מגעת לבחי' הביטול) — נוגע להשלמת

הכוונה דדירה בתחתונים. כי כדי שעבודת האדם

תפעול שהתחתונים יהיו דירה לו ית', לו לעצמותו

— שזהו מצד זה שדוקא בעה"ז ישנו הביטול דאין

עוד' — צ"ל העבודה בביטול לגמרי, מעין הביטול

דאין עודי, ע"ש.

22) כהבא לקמן — להעיר מתרח' תולדות דיה

ויתן לך פ"כ ואילך.

23) תולדות כה, כז. ביר ופרשי עה"פ.

24) פרשי ס"פ תולדות. ממגילה טז, ס"ע"ב

ואילך. סדר עולם פ"ב.

25) רשי ס"פ נח.

26) פרשתנו לא, ו.

27) רמב"ם ה"ל שכירות בסופו. שרע אדה"ז

חרי"מ ה"ל שאלה ושכירות סעי' ב.

ו. כשם ווי אין דער עבודה פון „בן“, וואָס ענינה איז מיט הבנה והשגה („מציאות“), מוז אויך זיין דער ענין הביטול (כנ"ל ס"ד) — עדיז איז אויך לאידך גיסא, אַז אין דער עבודה פון „צאן“, וואָס (עיקרה) איז ביטול, מוזן זיין (די פעולות פון) אַלע כחות הנפש, זיין „מציאות“:

ואדרבה: מיט ביטול ושפלות אַליין קען מען ניט לוחם זיין קעגן דעם העלם והסתר העולם, נאָר עס מוז זיין — ווי די הוראה אין אָנהויב פון אַלע פיר חלקי הסור (ושו"ע<sup>34</sup>) — „עו כנמר כו' גבור כארי“, אַז מ'דאַרף נוצן די מדת העזות<sup>35</sup> „שלא להתבייש מפני בני אדם המלעי-גים“, און די מדת הגבורה „להתגבר“ על יצרו לנצחו כגבור המתגבר על שונאו לנצחו ולהפילו לארץ“<sup>36</sup>.

נאָר דערביי דאַרף מען זיך באַ-וואַרענען, אַז דאָס זאָל געטאַן ווערן אַלס תוצאה פון זיין ביטול צום רצון העליון. אויב די גבורה וכו' איז מצד זיין אייגענער ישות, איז

(נוסף אויף דעם, וואָס ווען מ'איז לוחם מיטן תוקף פון דער אייגענער מציאות, קען מען ניט וויסן ווער וועט מנצח זיין די מלחמה, ס'איז מעגלעך אַז

בבית לבו, איז יעקב ניט נתפעל גע-וואָרן, און „עם לבן הרשע גרתי, ותריג מצות שמרתי“<sup>37</sup>, און ער האָט דאַרט אויפגעשטעלט די שבטים שבטי י"ה אין אַז אופן פון „מטתו שלימה“<sup>38</sup> — די עבודה האָט אַרויסגעבראַכט דעם תכלית הביטול פון יעקב'ן.

ווייל אַז דאָס איז דער טעם (פנימי) וואָס דער עיקר פונעם רכוש וואָס יעקב האָט פאַרדינט און מיטגענומען פון בית לבן איז געווען צאן דוקא — ווייל אין „צאן“ איז מרומז דער עילוי רוחני צו וועלכן ער איז צוגעקומען דורך עבודתו בבית לבן — דער ענין הביטול<sup>39</sup>, כנ"ל.

[און דאָס איז אויך דער דיוק הלשון „ויפרוץ האיש מאד מאד“ — פון לשון פורץ גדר — ווייל דורך ביטול (צאן) איז מען פורץ די גדרים פון סדר השתל-שלות און מען קומט צו צום אור אלקי וואָס האָט ניט קיינע הגבלות — „מאד מאד“ (ב' פעמים „מאד“)<sup>40</sup>].

בזי — ווי הסידות<sup>41</sup> טייטשט אַפּ די פסוקים<sup>42</sup>, והחליף את משכורתי עשרת מונים גו' אם כה יאמר נקודים יהי שכרך גו' עקודים גו' למעליותא — אַז יעקב בעבודתו האָט ממשיך געווען „עצמות רצון המאציל“ וואָס איז העכער פון התחלקות וציור, און דערפאַר האָט זיין שכר געקענט נחלף ווערן פון איין ציור צום צווייטן.]

34 אדהיז במהדוית. — משאיכ במחבר ושוע אדהיז מהדוירק שם: יתגבר כארי כו'. וברמיא שם (ושוע אדהיז שם ס"ג), ולא יתבייש כו' (ולא הזכיר ענין העזות. אלא שבשוע אדהיז שם מסיים, ומ"מ לא יענה דברי עזות כו', כבהירה הבאה). ואכ"מ. 35 אלא ש"לא יענה דברי עזות כו' שלא יקנה קנין כנפשו כו' (שוע אדהיז שם. מביי שם). ולהעיר ממרדל ישראל עזין שבאומות (ביצה כה, ב).

36 לשון אדהיז במהדוית שם.

37 להעיר גם מריגבה לבו בדרכי ה" (דהיב יו, ו. תריא צא. ב. קיט. ג ואליל. לקרת במדבר טו, ג. ובכ"מ).

28 וישלח לב, ה וברשיי שם.

29 ויקיר פליו, ה. פרשיי ויחי מז, לא. וראה פסחים נו, א. ספרי ואתחננו ו, ד. ועוד.

30 וראה בארוכה תריח פרשתנו (ל, ג ואליל) — השיכות למדתו של יעקב דוקא, מדת הרחמים.

31 ראה תריא פרשתנו כג, ג. תריח וישלח לט,

ד.

32 תריא סוף פרשתנו. תריח פרשתנו לח, א"ב.

33 פרשתנו לא, ז"ח.

מען אריינפאלן אין פשוט'ער עזות פון ישות חי'י.

ז. און דאס איז דער ביאור אין די פרטים הנ"ל (סעיף א' וב') אין צאן יעקב:

אע"פ אז כללות עבודתו (ורכושו) איז געווען צאן (ביטול), כנ"ל, האט ער זיך אבער דערמיט ניט באנוגנט, נאר ער האט אויך אריינגענומען אין זיין רכוש „שפחות ועבדים וגמלים וחמורים“ — ווייל כדי צו דורכפירן כדבעי די עבודת הבירורים, (ובפרט דערנאך די בירורים פון עשו), זיינען נויטיק אלע פאר- שידענע פרטי ואופני העבודה (וועלכע זיינען מרומז אין די ענינים הנ"ל<sup>41</sup>).

נאר אין דעם זיינען געווען צוויי בא- ווארענישן:

(א) די הגדלת הרכוש מיט די פרטים נוספים האט יעקב קונה געווען מיט און דורך דעם (אומבייט פון דעם) צאן — זיי זיינען ניט געקומען ווי אז עבודה פאר זיך, נאר אלס תוצאה פון עבודת הביטול.

(ב) אויך נאכדעם האט ער ניט פאר- קויפט דעם גאנצן צאן און פארביטן מיט אנדערע קנינים, נאר אדרבה, דער צאן איז אויך דעמאלט געבליבן עיקר רכוש. ווארום אויך ווען מ'איז אריינגעטאן אין דער מלחמה מיטן העלם והסתר העולם, וואס פאדערט תוקף וגבורה כו', מוז בלייבן דער הרגש הביטול אז ענין עיקרי.

ח. עפ"ז איז אויך פארשטאנדיק וואס אין דער שליחות צו עשו'ן ווערט דער

דער צד שכנגד האט אין זיך מערער פון דעם סוג עזות און שטארקייט — (איז)

דאס היפן הקדושה, ובמילא קען אזא הנהגה ניט זיין קיין ריכטיגער סייע אין זיין מלחמה מיט מלעיגים און מנגדים לתורה ומצות,

דוקא ווען ער פירט זיך אזוי דער- פאר וואס אזוי האט אים תורה געהייסן, דאן איז דאס די עזות וגבורה וואס איז מנצח דעם מנגד.

יש לומר, אז דאס איז אויך דער טעם פנימי וואס דער טור (און אזוי אויך דער אלטער רבי בשולחנ'ם<sup>38</sup>) ברענגט אויך דעם נאמען פון דעם בעל המאמר „עז כנמר כו“ — „יהודה בן תימא“:

דאס קומט צו מרמוז זיין<sup>39</sup>, אז די הוראה פון „עז כנמר כו“ איז א הנהגה ראוי ווען זי קומט פון „יהודה בן תימא“ — יהודה מלשון הודאה, די עבודה פון הודאה וביטול<sup>39</sup>; און ס'איז ניט מספיק אז דער ביטול זאל זיין בלויז ווי א הקדמה בתחילת העבודה, נאר דער „יהודה“ דארף זיין „בן תימא“ — דער ביטול דארף זיך (נאכאנאנד) „ארויס- זאגן“ אין דער הנהגה פון „עז כנמר כו“<sup>40</sup>. ווארום וויבאלד אז מען שטייט אין דער תנועה פון עזות וגבורה קען

38) בטור דרכו להביא מרז"ל כשם אומרם. אבל אי"ז דרכו של אדה"ז בשולחנ'ו.

38\*) ידוע הרמז דמתחיל ביהודה, דשם הוי' בו (ראה סוטה י' ב. לו, ב), שהוא בן תימא (דכל התורה).

39) תרא ר"פ ויגש (מד, א) ור"פ ויחי.

40) יש לומר שכזה דוקא מתבטא אמיתית • ענין הביטול, שלמעלה ממדידה והגבלה, שלכן גם התנועה דעזות (שבחיצינויות הוא היפך ענין הביטול) אינה כסתירה להביטול.

41) שלכן צ"ל והירות, שלא יענה דברי עזות כו" (ראה לעיל הערה 35).

42) ראה תרא ר"פ וישלח. תריח שם מב, ד.

\*) להעיר מקה"י ע' יהודה בן תימא: תמא ותוית אמת חתן אמת ליעקב.

מאד, מלאו את הארץ וכבשוהו<sup>45</sup>, מוז מען ארויסגיין אין „ארץ“ און פאר-נעמען זיך מיט באלייכטן די וועלט<sup>46</sup>.

ואדרבה, „בעתים“ הללו בעקבתא משיחא<sup>47</sup> איז דער עיקר העבודה דוקא אין עשי, משא"כ בזמן הש"ס ווען עס איז געווען אין תלמוד תורה<sup>48</sup>, ע"ד דעם פסק דין אין שו"ע<sup>49</sup>, אז היינטיקע צייטן איז ניטא די מציאות פון „תורתא אומנתו“ (די דרגא פון רשבי וחביריו), אפילו ניט ביי א מיעוט פון אידן — ווייל עיקר העבודה בזמן הזה איז אין עשי, מעשה הצדקה.

ובפרט בדורנו זה, וואס אט די התעם-קות — צו איפזוכן אידן וואס בלאַנדזשען אין חושך הגלות און זיי אַוועקשטעלן בקרן אורה פון נר מצוה ותורה אור — באַשטייט בעיקר ניט אַזוי אינעם אויפטו צו מאַכן פון אַן עם הארץ אַ למדו, פון אַ קלענערן למדן אַ גרעסערן, פון אַ מקיל במצות אַ יראי-שמים בתכלית, נאָר אין דעם ענין פון הצלת נפשות ממש!

מען איז מציל דעם נפש פון דעם אידן וכניו כו', עד סוף כל הדורות, אַז זיי זאָלן בלייבן אידן און פירן זיך (אַנ-הייבענדיג עכ"פּ בנוגע למעשה) ווי אַ איד דאַרף זיך פירן.

י"ד. נאָך אַ נקודה אין דעם: כדי אַז די עבודה זאָל זיין בהצלחה רבה, מוז עס געטאָן ווערן מתוך ביטול; מ'דאַרף עס טאָן כדי צו אויספירן די שליחות פון אויבערשטן צו באַלייכטן דעם חושך הגלות.

פרט פון „צאן“ ניט געשטעלט אַלט ערשטער פון די אויסגערעכענטע פרטי הרכוש — כאַטש אַז דאָס איז געווען עיקר רכוש:

מיט זאָגן „ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה“ האָט יעקב געוואַלט דער-מאַנען די זכיות<sup>50</sup> און כוחות נעלים וואָס וועלן אים ביישטיין, און דערמיט אַפ-שרעקן עשוין פון צו טאָן וואָס עשו האָט געוואַלט טאָן.

און דעריבער האָט ער ניט מקדים געווען דעם פרט פון צאן, וואָס ווייזט אויף טבע הביטול והשפלות וההכנעה — ווייל כדי צו אַפּשרעקן עשוין, דאַרף ער (עשו) בעיקר און צום אַלעם ערשטן דערהערן דעם תוקף פון יעקב<sup>51</sup>: ער דאַרף טאַקע וויסן אַז ביי יעקב איז דאָ צאן — ד.ה. ענין הביטול, ובמילא איז זיין תוקף ניט קיין אייגענער, נאָר ס'איז אַ תוקף דקדושה — אַבער מיט וואָס שרעקט מען אים אַפּ — מיט תוקף.

דאָס איז אַבער נאָר בנוגע צו דעם וואָס דער צד שכנגד דאַרף דערהערן. פאַר זיך אַליין דאַרף מען וויסן און געדענקען דעם אמת, אַז דער תוקף איז אַ תוצאה פון ביטול, ואדרבה — דער עיקר רכוש פון אַ אידן איז צאן דוקא<sup>52</sup>.

ט. די איינפאַכע הוראה פון כל הנזיל (בדורנו זה) איז: עס מוז זיין דער סדר עבודה פון „ויצא“ — ארויסגיין און ליכטיק מאַכן די וועלט. מען דאַרף און מען מוז פריער האַבן די הכנה פון לימוד התורה באהלי שם ועבר, מ'דאַרף אַבער צוקומען צו „ויפרוץ האיש מאד

45) בראשית א, כח.

46) ראה גם לקו"ש ח"ג ע' 788 ואילך.

47) אגה"ק סו"ס ט.

48) ראה תשו"ע ואדה"י או"ח סו"ס קו.

43) ראה ב"ר פמ"ה, ו, שם, יב. יפה תואר שם.

וראה אלשיך ומגלה עמוקות עה"פ ויהי לי שור גו.

ועוד.

44) להעיר גם מתריח וישלח מ, סע"ד.

תלמידים וואקסן אויס כדבעי, און נאכמער „פרות ורבות יותר משאר צאן“<sup>50</sup>, און ס'איז „מטתו שלמה“ — ס'איז ניטא קיין דופי ח'ו אין בני-תלמידיו.

און דאס גרייט צו יעדן איד און אלע אידן צו דער גאולה האמיתית והשלימה, וואס בא דער גאולה וועט קיין איין איד ניט בלייבן אין גלות, ווי דער יעוד „ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל“<sup>51</sup>, און „קהל גדול ישובו הנה“<sup>52</sup>, בקרוב ממש.

(משיחת יו"ד כסלו תשל"ז)

בשעת מען טוט די עבודה מתוך ביטול, איז זי ניט אויסגעמאסטן לויט די מדידות והגבלות פון טבע און געשמאק; ס'איז בא אים ניטא קיין גרויסע נפק'מ וואוהין דער אויבערשטער שיקט — אין יעדער ארט ומצב וואו די השגחה עליונה פירט, און בא יעדן סוג אידן מיט וועלכע ער קומט אין פארבינדונג, לייגט ער זיך אריין מיט אלע כוחות און בכל התוקף צו אויפשטעלן „תלמידים הרבה“<sup>53</sup>, למעלה ממדידה והגבלה, אין אן אופן פון „ויפרוך האיש מאד מאד“.

און בשעת מען גייט מיט דער הנחה אן מ'דארף אויספירן דעם אוי-בערשטנס שליחות, איז מען מצליח מיט אלע סוגי תלמידים — „אם כה יאמר נקודים גוי“ און „אם כה יאמר עקודים גוי“, איז — „וילדו כל הצאן גוי“, אלע

50 פרשיי פרשתנו ל, מג.

51 ישעי' כו, יב. וברשיי נצבים (ל, ג): אוחז

בידיו ממש איש איש ממקומו.

52 ירמ' לא, ו.

49 אבות פ"א מ"א. וראה לקי"ש ח"ד ע' 1180.

## ויצא ה

וואַכעדיקייט פון גאַנצן יאָר נאָך תשרי, איז ניט ווי דער וועג פון חודש תשרי, נאָר „דרכו“ — זײַן (דעם מענטש) וועג: דעם גרעסטן טייל פון טאָג איז אַ איד פאַרנומען מיט פרנסה, עסן און טרינקען און שלאָפֿן<sup>5</sup> א.א.וו. — און אין דעם וועג זעט זיך ניט (בגלוי) קײן הייליקייט. אין דעם איז, לכאורה, ניטאָ קײן אונטערשייד צווישן אַ אידן און אַ ניט-אידן.

לאידך, אין דעם זעלבן וואָרט „לדרכו“ ווערט אונטערגעטראָכען אַז דער וועג איז וועלכן דער איד גײט במשך דעם גאַנצן יאָר איז „דרכו“: זײַן וועג — יעקב (אבינו)ס באַזונדער דרך, וואָס ער האָט אויסגעטראָטן פאַר אַלע אידן: ד.ה. אויך דער וואַכעדיקער דרך פון אַ אידן, זײַן גאַנג און אויפפירונג במעשיו, במאכלו ובמשקו כו' ובמשאו ובמתנו וכו', איז אַנדערש ווי בײַ אַ ניט איד, להבדיל: ס'איז אין אַ אידישן אופן, אין אַן אופן פון „לשם שמים“ און „בכל דרכיך דעהי“<sup>6</sup>.

און דערמיט איז אויך פאַרשטאַנדיק די שייכות פון „ויעקב הלך לדרכו“ צום זמן פון חודש תשרי — און מ'איז מכריז (כידוע המנהג בכ"מ) „ויעקב הלך לדרכו“<sup>7</sup> — וואָרום די נתינת כח וואָס אַ

א. עס איז יודע דער פתגם פון רבותינו נשיאינו<sup>1</sup> אַז באַלד נאָך שמח"ת (ושבת בראשית)<sup>2</sup> הויבט זיך אַן דער סדר העבודה פון „ויעקב הלך לדרכו“<sup>3</sup> — אַ איד גײט צו זײַן דרך (וסדר העבודה) פון דעם גאַנצן יאָר.

און ווי גערעדט שוין כמה פעמים<sup>4</sup> דער ביאור אין דעם: במשך חודש תשרי זײנען אידן פאַרנומען בעיקר מיט עניני קדושה (די ימים טובים ומצות שבהם און די הכנות צו זיי); נאָכן חודש תשרי גײט מען אַרײַן אין וואַכעדיקע טעג און וואַכעדיקע ענינים — רוב טעג זײנען ימי החול וואָס אין זײ זײנען די מערסטע אידן פאַרנומען מיט עסק הפרנסה וכו'.

און אַט דער איבערגײן פון דער עבודה פון חודש תשרי צו דער עבודה פון כל השנה איז מרומז אין „ויעקב הלך לדרכו“, וואָס די הדגשה פון וואָרט „לדרכו“ — צו זײַן וועג — אַנטהאַלט אין זיך אַ תוכן פון צוויי קצוות: פון איין זײט ווערט דערמיט אַנגעדייט, אַז דער וועג, אויף וועלכן אַ איד גײט אין דער

(1) ראה שיחות: שמח"ת תרפ"ו. שמח"ת תרצ"ז (אות יג). אחשי"פ תרצה (סה"מ תשי"א ע' 240). יום שמח"ת תרצ"ט. ליל א' דחגיגה'ש תשי"ח (סה"מ תשי"ט ע' 173).

(2) ראה הלשונות בשיחות הנ"ל. וראה לקרש חי'כ ע' 266 ואילך הדרגות והומנים. ועיקר הענין ד, „לדרכו“ בעניני הרשות המבואר לקמן הוא במוצאי שבת בראשית. וראה לקרש שם ע' 282 הערה 15. וראה לקמן הערה 35.  
(3) פרשתנו לב, ב.  
(4) ראה שיחת מוצש"ק בראשית תש"ה (נדפסה בלקרש ח"ט בתחילתו). לקרש'ש שנשמנו בהערה 2.

(5) בימות החול שאינו דומה להאכרש דשוירט.  
(6) להעיר מרמבים ה"ל דיעות רפ"ה. לקו"ד ח"ג תכא, א ואילך. תרה, א ואילך.  
(7) אבות פ"ב מ"ב.  
(8) משלי ג, ו. וראה רמב"ם שם ספ"ג. טושי"ע אר"ח סר"א.  
(9) ראה לקו"ש חי'כ שם (ע' 266 ואילך) שהוא נתינת כח כו' להעבודה.



ג. דער ביאור אין דעם: דער פסוק „ויעקב הלך לדרכו“ קומט בסיום סיפור המעשה ווי יעקב איז אנטלאָפֿן פון לבן, ווי לבן האָט אים נאַכגעיאָגט, און די טענות און איבעררייַד צווישן יעקב און לבן<sup>14</sup>, ביז אַז „וּישַׁכֵּם לִבְנֵי כְבוֹד וַיִּנְשַׁק לִבְנָיו וּלְכַנּוּתוֹ וַיְבָרֵךְ אֹתָהֶם וַיִּלְךְ וַיִּשָּׁב לִבְנֵי מִקְוָמוֹ וַיַּעֲקֵב הַלֵּךְ לְדַרְכוֹ גו'“<sup>15</sup>. ד.ה. אַז „ויעקב הלך לדרכו“ קומט ניט בהמשך צו עבודת יעקב בבית לבן, נאָר נאַכדעם ווי ער איז שוין אַוועק פון בית לבן בחרו, און לבן איז אים נאַכגעלאָפֿן.

און אין דעם באַשטייט די שייכות צווישן „ויעקב הלך לדרכו“ (אין אונזער פרשה) צו דער הכרזה פון „ויעקב הלך לדרכו“ בסיום חודש תשרי: דער ענין פון רדיפת לבן וכו' בפנימיות הענינים, איז די נתינת כח צו יעקב'ן אַז ער זאָל קענען בייקומען עשו'ן (ווי דערציילט אין דער ווייטערדיקער פרשה וועגן די הרפתקאות פון יעקב'ן ביים באַגעגענען זיך מיט עשו'ן), וואָס דאָס איז דער בירור פון עשו'ן; און דאָס איז ע"ד ווי די נתינת כח פון חודש תשרי אויף דער עבודת הבירורים פון כל השנה כולה.

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים דעם ביאור פון מעזריטשער מגיד<sup>16</sup>, אַז דער טעם (בפנימיות הענינים) וואָס לבן האָט נאַכגעיאָגט יעקב'ן איז: לפי שיעקב אבינו השאיר אחריו אותיות התורה שעדיין לא הוציא אותם מלבן ולזאת רדף לבן אחר יעקב ליתן לו את האותיות שנשארו אצלו

איד האָט, צו קענען אויפֿטאָן אַז אין „דרכו“, אין זיינע וואַכעדיקע ענינים<sup>10</sup>, זאָל זיך אַנזען און דערפילט ווערן אַז דאָס איז „דרכו“ — דער ספּעציעלער וועג פון אַ אידן — נעמט זיך פון דער קדושה ותומצ' וועלכע אַ איד שעפט אַן במשך פון חודש תשרי, חודש הכללי.

ב. די רייד פון רבותינו נשיאינו זיינען מדוייק בתכלית הדיוק, ובמילא דאָרף מען זאָגן, אַז דאָס וואָס דער אַוועקגיין פון חודש תשרי אינעם דרך וסדר העבודה במשך השנה איז מתואר מיט די ווערטער „ויעקב הלך לדרכו“, איז דאָס ניט בלויז דערפאַר וואָס אין די ווערטער איז מרומז די עבודה, נאָר ווייל דער דרך וסדר העבודה הנ"ל איז אויך בהתאם צו דעם ענין וסופו, וואו די ווערטער ווערן געזאָגט בתורתנו תורת חיים (הוראה בחיים), בפרשתנו בקשר מיט „ויעקב הלך לדרכו“.

איז ניט מובן: דער פסוק „ויעקב הלך לדרכו“ רעדט וועגן יעקב'ס גיין פון חו"ל, פון „חרן“ — „חרון אף של מקום בעולם“<sup>11</sup>, קיין ארץ ישראל, ארץ הקודש; קומט אויס, אַז די הליכה פון „יעקב לדרכו“<sup>12</sup> ווי דאָס איז מתואר אין פסוק, איז בסדר ותוכן הפכי פון דער הליכה הנ"ל פון אַ אידן (פון עניני קדושה (חודש תשרי) צו עובדין דחול (די עבודה פון כל השנה))<sup>13</sup> ?

(10) ובפרט ימי החול דימי החורף, כחצי שנה בלא רגלים (ראה לקראת ברכה צח, ב). ואו העבודה קשה יותר מבמות החמה — ראה סה"מ — מלוקט ח"א ע' קנו. לקמן ע' 382. וש"נ.

(11) פרש"י ס"פ נח (ובכמה דפוסיים ליתא תיבת „בעולם“). וראה זח"א קמו, א.

(12) להעיר מאלשיך וישלח לב, ד.

(13) ע"פ מה שנכתבאר בדיה ויאמר ה' כו' לך לך תשלח סיג (נדפס בלקריש ח"כ ע' 297. סה"מ —

מלוקט שם ע' רפג, יש בהעבודה ד, ויעקב הלך לדרכו" גם הליכה מלמטה למעלה אבל הפי העיטרי היה כניל בפנים הליכה מלמעלה למטה.

(14) פרשתנו לא, יז ואילך.

(15) שם לב, א-ב.

(16) אור המאיר הובא ונתבאר באוה"ת פרשתנו (כרך ה) תתסג, א ואילך.

אָפּהענגיק פּונעם מענטשנס דעת ורצון — די מצוה ווערט דורכגעפירט דורך דעם וואָס דער מענטש וויל און האָט אין זינען צו טאָן די מצוה; (ב) מצוות וואָס זיינען ניט תלוי אין רצון ודעת האדם, ואדרבה, זייער קיום איז דווקא שלא מדעתו ווי די מצוה פון שכחה וכה"ג (ע"ד ווי ס'איז מבואר אויך בנוגע צו „כבוד“ און „גדולה“<sup>20</sup>).

און דער טעם פנימי פון דעם חילוק איז: די מצוות וואָס זיינען פאַרבונדן מיט דעת ורצון האדם, זיינען מושרש למעלה אין דער דרגא פון כתר, אריך אנפין וואָס איז די בחי' פון רצון העליון — און דערפאַר זיינען זיי אויך למטה פאַרבונדן מיט דעת ורצון המקיים און דורך זיין עש"י איז ער ממשיך פון רצון העליון; משא"כ די מצוות וואָס זייער קיום איז דווקא שלא מדעת, ווי שכחה הנ"ל, זייער שורש איז אין בחי' תחתונה שבמאציל (וואָס איז העכער פון רצון) — און דערפאַר זיינען זיי אויך למטה העכער פון צו זיין געבונדן מיט דעת ורצון האדם, כמבואר בלקו"ת<sup>21</sup>.

ע"ד וועט זיין פאַרשטאַנדיק אויך בנוגע צו די צוויי סוגי ניצוצות וואָס זיינען געווען ביי לבן'ען: די ניצוצות וואָס יעקב האָט מברר געווען במשך זיין געפינען זיך ביי לבן'ען, זיינען געווען פון דעם סוג וואָס האָט געקענט און געדאַרפט מברר ווערן דורך דעם וואָס יעקב האָט זיך אין זיי מתעסק געווען ברצונו ודעתו. עס זיינען אָבער ביי לבן'ען געווען אויך אַזעלכע ניצוצות נעלים, וואָס יעקב האָט זיי ניט געקענט מעלה זיין דורך, זיין עבודה מיט רצון ודעת — און דערפאַר זיינען זיי איבער-

וניוסף פרשה א' בתורה באלו האותיות<sup>17</sup>.

איז ניט מובן<sup>18</sup>: די „אותיות התורה“ וואָס יעקב האָט איבערגעלאָזן ביי לבן'ען, זיינען דאָך ניצוצות קדושה וואָס האָבן זיך געפונען באַ לבן'ען, היינט וויבאלד אַז דער תכלית וואָס יעקב האָט זיך צוואַנציק יאָר געפונען בבית לבן איז געווען צוליב מברר זיין דאָרט די ניצוצות הקדושה — איז פאַרוואָס האָט ער די ניצוצות איבערגעלאָזן און זיי ניט מברר געווען? און די העלאה זייערע איז געווען דווקא דורך לבן'ס „וירדה אחריי“?

איז פון דעם גופא מוכח, אַז אין די ניצוצות קדושה, וואָס זיינען געווען אין לבן'ס רשות, זיינען געווען צוויי סוגים: (א) ניצוצות וואָס יעקב מיט זיין עבודה דאָרט האָט זיי געקענט מברר זיין; (ב) אַזעלכע ניצוצות, וואָס זייער בירור האָט ניט געקענט זיין דורך יעקב'ס עבודה אליין, נאָר דורך לבן'ס רדיפה נאָך יעקב'ן.

ע"ד דוגמא ווי עס זיינען פאַראַן צוויי סוגי מצוות: (א) „סתם כל המצוות“, ווי סוכה, לולב<sup>19</sup> אד"ג, וואָס זייער קיום איז

(17) וראה לקריש ח"א ע' 80 הדמיון (והביאור) להמבואר באגהיק סכ"ה.

(18) אה"ת שם.

(19) הטעם שתפס בלקו"ת (בהערה 21) ב' מצות אלו סוכה ולולב י"ל כי במצות אלו תוכנם וענינם הריע הדעת: בסוכה נאמר (אמור כג, מג). למען ידעו דורותיכם כי בסוכותי (ולכן הכוונה במצות סוכה היא לא רק כוונת המצוה אלא גם חלק מקיום המצוה חתיקונה) — ראה ביח אר"ח ר"ס תרכ"ה. שריע אדה"ז שם: „ולולב ומיניו הוא המשכת הדעת כו" (לקו"ת ברכה צו, א. ובכ"מ).

(\*) ואף ש"ה גם בחפלין וציצית כב"ח שם, הרי בהנ"ל הוא כפי שנאמר. למען תזכרו גו"ל. למען תהי תורת ה' בפיך. ולא כנסוכה. למען ידעו גו"ל.

(20) ראה עירובין יג, ב.

(21) ברכה צט, ב ואילך.

און דאָס איז דער טעם וואָס די רז"ל<sup>26</sup> זאָגן: תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר, אַז תשובה אַליין איז ניט גענוג און דווקא יוהכ"פ, עיצומו של יום איז מכפר — וואָרום דער לובן העליון, וואָס פון דאָרט קומט די מחילת העוונות, היות אַז דאָס איז אַ מדריגה וואָס איז העכער פון השתלשלות, קען עס דעם אדם ניט ממשיך זיין דורך זיין עבודה און אתעדלית (אַליין), אפילו ניט דורך עבודת התשובה, נאָר זי קומט מלמעלה בדרך אתעדלית<sup>27</sup> אין יוהכ"פ.

ו. עפ"י הנ"ל (אַז די בחי' פון לובן העליון) וואָס איז „נשפּל" געוואָרן „בלבן גשמי" [28] קען ניט נמשך ווערן דורך עבודת האדם ואתעדלית, נאָר דוקא דורך אתעדלית (אז איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער ברור פון די (נידעריקערע) ניצוצות, וואָס יעקב האָט אויפגעטאַן אין די צוואַנציק יאָר בבית לבן, וויבאַלד דאָס איז געווען דורך זיין עבודה בדרך אתעדלית, האָט נאָך ניט פּועל געווען דעם גילוי פון לובן דקדושה וואָס איז „נשפּל" געוואָרן אין דעם לבן הגשמי; דווקא ווען לבן (דורך זיין שורש — לובן העליון) איז נאָכגעלאָפּן יעקבין (היינו בדרך אתעדלית) צו איבערגעבן אים די ניצוצות נעלים (אותיות) וואָס זיינען ביי אים איבערגעבליבן, דעמאָלט איז ביי יעקבין נתגלה געוואָרן די בחי' לובן העליון וואָס איז געווען באַהאַלטן אין (גשמיות'דיק) לבן למטה.

געבליבן ברשות לבן; און זייער ברור ועל"י איז דורך אַ כח עליון (בדרך אתערותא דלעילא).

ה. די מדריגה וואָס פון איר ווערט נמשך דער כח עליון בדרך אתערותא דלעילא, איז מרומז אינעם נאָמען „לבן", ווי די רז"ל<sup>22</sup> זאָגן אויפן פּסוק<sup>23</sup> „הידעתם את לבן — הידעתם את מי שהוא עתיד ללבן עונותיכם כשלג".

און די הסברה איז דעם איז (כמבואר בתו"א<sup>24</sup>), אַז דער ענין פון לבן דקדושה — די בחי' פון לובן העליון, „בחי' אור עצמותו ומהותו של אא"ס ביה" — איז דאָס ווי, למשל, דער מראה גוון לבן (דער ווייסער קאַליר) וועלכער איז אַנדערש פון אַלע אַנדערע קאַלירן: די אַנדערע גוונים ווערן אויפגעטאַן דורך דער מציאות פון פאַרב וואָס שאַפט דעם באַשטימטן גוון. משא"כ די מראה גוון לבן איז דאָס ווי עס זעט אויס דער עצם ומהות פון אַ זאָך, וואָס ווערט ניט אויפ־געמאַכט דורך פאַרבן, „וכן הוא עדימ אוא"ס ביה בעצמו ובכבודו דלית ביה בחי' גוונים כלל".

און דאָס איז די שייכות פון לבן צו דעם וואָס ער איז „עתיד ללבן עונותיכם כשלג", כמארז"ל הנ"ל, ווייל דער ליבון, די מחילה פון די עוונות, קומט דורך המשכת עצמות אוא"ס ביה וואָס איז העכער פון סדר ההשתלשלות, וואָס דאָס איז די בחי' פון לובן העליון<sup>25</sup> — דער שורש בריבוי השתלשלות וכו' פון לבן שלמטה.

26 יומא פו, א. וראה משנה שם פה, ב.

27 להעיר ממשנת, בלקיש חיד (ע' 1149 ואל"ך) במחלוקת רבי ורבנן (שבועות יג, א), דגם לרבנן עיצומו של יום מכפר אלא שס"ל גילוי הכפרה דעיצומו של יום (שלמעלה מהכפרה שעי' התשובה) הוא עי' התשובה.  
28 תרי"א פרשתנו כג, א.

22 ב"ר פרשתנו פ"ע יוד.

23 פרשתנו כט, ה.

24 סוף פרשתנו כד, ב. וראה שם כג, א.

25 ראה לקראת דרושים ליריב סח, ד. ד"ה כתפוח בעצי היער מאדמו" (קה"ת תשי"ד) פ"ד ואל"ך (אוה"ת שה"ש כרך א' ע' קצב ואל"ך).

די ספעציעלע לבושים פון כה"ג ביוהכ"פ געווען בגדי לבן<sup>31</sup>, וואס ווייזט אויף דעם גילוי פון אוא"ס ממש, פשוט בתכלית הפשיטות כנ"ל, און ווי ס'איז מבואר אין לקו"ת<sup>32</sup>, אויף ביים הזה יכפר עליכם לפני ה', אָז עס ווערט נתעורר „פנימיות רצונו ית", וואָס דאָס ווערט אָנגערופן „כארו בלבנו" ווייל ער איז „מלכין עונותיהם של ישראל" —

און „וינשק לבניו ולבנותיו": עס ווערט נמשך אין אַלע „פרצופים העליונים", ביז אויך אויף צו מהפך זיין דעם רע פון נפש הבהמית וואָס ווערט אָנגערופן „בניו ובנותיו", אָז „זדונות נהפכים לזכויות ממש"<sup>33</sup>.

און דעריבער, איז באַלד נאָך יוהכ"פ, נאָכדעם ווי ס'איז געווען די המשכה נעלית פון לובן העליון, הויבט זיך אָן די עבודה פון „ויעקב הלך לדרכו", כמבואר אין דרושי חסידות<sup>34</sup>.

אַבער דער עיקר הענין פון „ויעקב הלך לדרכו" פאָנגט זיך אָן נאָכן חודש תשרי, דהיינו נאָכדעם ווי די בחי פון לובן העליון קומט אַראָפּ בגילוי און אין אַ פנימיות אין חג הסוכות און שמע"צ ושמח"ת, וואָס דעמאָלט איז אויך דער עיקר המשכה פונעם נתינת כח אויף

און דערמיט איז מוכן דער המשך הענין „וישכם לבן בבוקר וינשק לבניו ולבנותיו" (אלס הקדמה צו „ויעקב הלך לדרכו"): נאָך דעם ווי ס'איז געווען „וירדוף" פון לבן — לובן העליון כנ"ל — איז דאָן נמשך און נתגלה געוואָרן דער לובן העליון אין דעם אופן פון „נשיקין ואתדבקות רוחא ברוחא"<sup>35</sup> צו יעדן פון די בני ישראל — „וינשק לבניו ולבנותיו", וואָס דאָס איז תכלית הדביקות באלקות.

און דאָס איז דער צוזאמענהאַנג פון „וישכם גו' וינשק (לבן) וגו'" מיט „ויעקב הלך לדרכו": אויפן וועג פון יעקב'ס הליכה צו ארץ ישראל האָט ער זיך באַגעגנט און געהאַט צו טאָן מיט עשוין און האָט זיך „מתאבק" געווען מיט שרו של עשו — עבודת הברורים — איז אים די נתינת כח אויף דער עבודה געקומען פון „וישכם לבן בבוקר", פון המשכת לובן העליון.

ז. עפ"י הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק די שייכות פון „ויעקב הלך לדרכו" (שברפרשתנו) צו דער עבודה פון יעדן אידן אין זיין הליכה פון חודש תשרי צו דער עבודה פון כל השנה:

נאָך די טעג פון התעוררות און עבודת התשובה פון יעדן אידן אין חודש אלול, איז די ימי הסליחות ובפרט אין די עשרת ימי תשובה, וואָס דערמיט איז ער מעורר וממשיך מלמעלה דאָס וואָס ער איז בכח צו ממשיך זיין דורך אתעדל"ת, דורך אייגענער עבודה, ווערט דערנאָך נמשך דער גילוי בחי לובן העליון בדרך אתעדל"ע — „וישכם לבן בבוקר" — אין יום הכפורים [וואָס דערפאַר<sup>36</sup> זיינען

31) וי"ל שגם מזה סמך ללבוש בגדים לבנים (וקיטול) ביוהכ"פ. ולהעיר מאלף למטה למטה אפרים סתריי סק"ז.

32) יוה"כ שם.

33) ד"ה כתפות שם.

34) המשך וככה תרל"ז רפצ"ו.

ולהעיר ע"ד כהנ"ל מאנה"ק סימן ד', בפירוש „צדק לפניו יהלך" — „לפניו הוא מלשון פנימיות ויהלך הוא מלשון הולכה שמולך את פנימיות הלב לה' (שהוא למעלה מהדעת באדם, היא בחי מתנה נחונה מאת ה' כר — כמיש שם לפניו קו, רע"א) ואחר כך ישים לדרך ה' פעמי כו' בכל מעשי המצות ותית כו'".

29) תרא שם כד. ב.

30) לקו"ת אחרי כת. ג.

דער עבודה פון „ויעקב הלך לדרכו“ — אויף זיין דרך העבודה אין אלע עניני חול<sup>35</sup>, צו מברר זיין די ניצוצות און זיי

מעלה זיין לקדושה<sup>36</sup> דורך דער עבודה פון „וכל מעשיר יהיו לשם שמים“ און „בכל דרכיך דעהו“.

(משיחת שבת בראשית תשי"ב)

35) משאיכ ויעקב הלך לדרכו שלאחרי יוהכ"פ הוא בתורה ומצות כמפורש בהמשך וככה שם: „פי שהלך לדרכו בדרך התורה והמצות להיות בבחי' סרימ ועשיט שזהו דרך ה' .. כמיש מזה בדיה כתפוח בעצי היער“, וכיכ שם רפ"ד, והר"ע העסק בתומ"צ". ועד"ז בתוי"א סוף פרשתנו. משאיכ, דרכו שלאחרי שמחת תורה ובמיוחד לאחרי שבת בראשית וחודש תשרי הוא בדברי הרשות ועניני חול, כמשנית בלק"ש ח"כ ע' 266 ואילך.

ולהעיר דבסה"מ תשיט (הגיל הערה 1): אין ויעקב הלך לדרכו אין דער עבודה פון תורה ומצות כו'. וראה מה שהובא (סה"מ תשי"א ע' 78) מ"ק אדמו"ר

מהורשיב נ"ע מתחיל הסדר דויעקב הלך לדרכו הוא דרך הוי, דרך התורה והמצוה. וייל בזה עדמשנית בלק"ש ח"ט (ע' IX הערה יז). וראה הנסמן בהערה הבאה.

36) ראה תוי"א סוף פרשתנו. ולהעיר מההגה"ה לפ"ד בדיה כתפוח שם.

## וישלה

האט דאך בהתאם לזה געדארפט שטיין (אנשטאט „והי“) א לשון וואס ווייזט אויף „אולי“?

באווארנט עס רשׂי, אז דער לשון „והי“ מיינט טאקע „על כרחו“ (און ניט ווי דער אבן עזרא און אנדערע מפרשי שים ווילן איינטייטשן אז „והי“ דא איז פירושו „אולי היי“), אז ס'איז א דבר ברור אז די מחנה וועט זיין לפליטה, און די זיכערקייט איז — „כי אלחם עמו“ און ניט דערלאזן אז עשו זאל אייננעמען אויך די צווייטע מחנה.

דער פירוש איז אבער ניט מובן:

(א) מיט וואס גיט דער „אלחם עמו“ א וודאות גמורה אז די צווייטע מחנה? וועט זיין לפליטה? אפילו אויב די כוונה איז, אז אין דער צייט פון יעקב'ס מלחמה מיט עשו'ן פאר דער ערשטער מחנה וועט די צווייטע מחנה זיך קענען ראטעווען דורך אנטלויפן — איז נאך אלץ ניט פארזיכערט די פליטה פון דער

א. אין פסוקי „ויאמר אם יבוא עשו אל המחנה האחת והכהו והי המחנה הנשאר לפליטה“, שטעלט זיך רשׂי (אין צווייטן דיבור המתחיל) אויף די ווער-טער „והי המחנה הנשאר לפליטה“ און איז מפרש: „על כרחו כי אלחם עמו“, און דערנאך איז ער ממשיך ווייטער „התקין עצמו לשלשה דברים כו“ (כד-לקמן סעיף ג).

דאס וואס רשׂי דארף זיך בכלל אפ-שטעלן אויף די ווערטער פון פסוק און זיי מפרש זיין

— וואס לכאורה איז דער פירוש פון פסוק מובן בפשטות<sup>2</sup>,

אז דורך צעטיילן אלעמען אין צוויי מחנות, איז אפילו ווען עשו זאל בא-פאלן און אייננעמען איין מחנה, וועט די צווייטע מחנה קענען אנטלויפן —

איז ווי מפרשי רשׂי זאגן, אז דא איז שווער דער לשון „והי“, וואס איז משמע אז „המחנה הנשאר“ וועט זיכער זיין „לפליטה“ — וואס אויף דעם קען מען פרעגן: אפילו דורך צעטיילן אלעמען אין צוויי מחנות איז נאך ניט אינגאנצן זיכער אז די צווייטע מחנה וועט זיך גע-וויסן ראטעווען; ס'איז נאר אז דאס גיט א בעסערע מעגלעכקייט פאר דער הצלה פון דער צווייטער מחנה —

(5) באם הכולנה למחנה השני שהם ילחמו כמשמע מפי ספר זכרון. ועדין בפסיקתא דרבי יט: מיכא ולהלאה אנו עבדין קרבא עימי. מדרש לקח טוב.

(6) ראה משכיל לדוד בפרשי. וגם לפי הב' בחזקוני ד.לאחר שיכה המחנה הראשון יהא הוא ואנשיו יגיעים ועיפיים ויהא המחנה הנשאר לפליטה שלא יהא יגע וילחם עמו ויהרגם, הרי מידי ספק לא יצא.

(7) נוסף על הקושיא שמקשה באלשיך כאו (קושיא הד' והה').

(8) ולפי זה צריך לפרש לפליטה מן המלחמה לא שינוסו וכיו"ב, אלא ינצלו מן המלחמה כי ינצחו אותה. וראה לך יד, יג ובפרשי.

(9) כפי הא' בחזקוני עה"פ. ט"ז ושפי"ח בפרשי. וראה ספורנו עה"פ.

(1) פרשתנו לב, ט.

(2) כפי הראב"ע ורמב"ן עה"פ. וברמב"ן: על דרך הפשט כו.

(3) כדמשמע מקושיות הראב"ע לרש"י. וראה הערה הבאה.

(4) ספר זכרון, ג"א באר מים חיים, מהרש"ל הובא בשפי"ח דבק טוב, דברי דוד לה"ט.

אויף דעם גופא: פון וואָנעט איז די הוכחה פון פסוק (לפש"מ) אז „אלחם עמו“?

[בשלמא לפי הנ"ל אז רש"י ס' כוונה בפירושו איז צו מדגיש זיין די וודאות פון „המחנה .. לפליטה“ איז ער עס מדייק ומוכיח פון לשון „והי“ וואָס שטייט אין פסוק, כנ"ל, און מיט „כי אלחם עמו“ איז ער נאָר מסביר דעם טעם פאַרוואָס ס'איז וודאי: משא"כ לפי הנ"ל, איז (אדרבה) רש"י (בעיקר) אויסן צו מפרש ומחדש זיין אז דאָ רעדט זיך וועגן „אלחם עמו“ (און דעריבער וועט זיין „המחנה הנשאר לפליטה“ באופן פון „על כרחו“) — איז אויף דעם ניטאָ קיין הוכחה פון פסוק].

ג. ווייטער איז רש"י ממשיך (אין דעם ד"ה הנ"ל), „התקין עצמו לשלשה דברים לדורון לתפלה ולמלחמה, לדורון ותעבור המנחה על פניו“, לתפלה אליקי אבי אברהם<sup>11</sup>, למלחמה והי' המחנה הנשאר לפליטה“.

איז דאָ ניט מובן: א) פאַרוואָס ברענגט רש"י דאָ אַלע שלשה דברים בעת אז אין זיין פירוש רעדט ער נאָר וועגן זיין גרייט זיין למלחמה? דאָס וואָס „התקין עצמו“ אויך „לדורון לתפלה“, ווייס מען פון די ווייטערדיקע פסוקים און דאַרטן שטייט עס במפורש, ווי רש"י ברענגט זיי אַראָפּ.

ב) את"ל אז אין דעם פסוק וואו ס'רעדט זיך אז יעקב איז געווען גרייט גיין אויף מלחמה איז נוגע וויסן אז דאָס איז ניט דער איינציגער מיטל און אפילו ניט דער ערשטער מיטל והתחלה — נאָר, אדרבא, פריער זיינען דורון

צווייטער מחנה<sup>10</sup>; ס'איז נאָר וואָס נאָכן צעטיילן „לשני מחנות“ גיט דער „אלחם עמו“ אַ נאָך בעסערע געלעגנהייט פאַר הצלה ופליטה, כנ"ל.

ב) וואָס איז דער „על כרחו“, און למאי נפק"מ דאָ די הדגשה אז ס'איז „על כרחו“ — נגד רצונו פון עשרן? דאָ איז דאָך נאָר נוגע צו מדגיש זיין, אז דורך „אלחם עמו“ וועט די צווייטע מחנה זיכער געראַטעוועט ווערן.

דער רמב"ן איז מסביר, אז די זיכער-קייט פון יעקב'ן איז געווען צוליב דעם וואָס „יעקב יודע שאין זרעו כולו נופל ביד עשו, אם כן ינצל המחנה האחד על כל פנים“ — אָבער מען קען ניט לערנען אזוי לויט רש"י, וואָרום דעמאָלט איז די וודאות פאַרבונדן מיט אַן אַנדער סיבה און ניט מיטן טעם „כי אלחם עמו“, ווי רש"י איז מפרש ומדייק בפירושו.

ב. לכאורה וואָלט מען געקענט פאַרענטפערן שאלה אחת בחבירתה — עכ"פּ בדוחק גדול: מיט די ווערטער „על כרחו“ מיינט ניט רש"י צו זאָגן, אז די פליטה וועט זיין בוודאות, נאָר ער איז מסביר דעם אופן פון דער פליטה, אז זי וועט זיין „על כרחו“ ווייל „אלחם עמו“<sup>12</sup>.

לפ"ז איז (נוסף על העיקר אז „על כרחו“ — איז דאָך וודאות) די שאלה

10) וראה ט"ז שם: זהו הוא בודאי שבידו לנוס משם אע"פ שספק אם תועיל הפליטה.

11) כן משמע מפשטות לשונו, דמ"ש. והכוונה בזה"ב בא להסביר דעת המדרש ורש"י. וכן מוכח מהלשונו בטור הארוך. אבל ראה המשך לשונו „גם זה ירמוז בו“.

וראה בבחי' כאן, שהעתיק מ'דרשו רז"ל רק חיבת „על כרחו“, ומוכח, שלא בא לבאר דעת רש"י (והמדרש) ע"ז שינצל ע"י מלחמה, כ"א רק זה שינצל בודאי, כדלקמן בפנים.

12) ראה באר יצחק בפרש"י כאן

13) לקמן לב, כב.

14) לב, י"ד.

ד. אויך פאָדערט זיך ביאור אין דעם המשך בפירושו, התקין וכו':

(א) דער סדר פון די שלשה דברים ווי רש"י רעכנט זיי בפירושו — „לדורון לתפלה ולמלחמה“<sup>17</sup> — איז בהיפך פון דעם סדר הפסוקים וועלכע רש"י ברענגט דא גלייך לרא"י<sup>18</sup>: „ותעבור המנחה על פניו“ („לדורון“) שטייט נאָ דעם פסוק „אלקי אבי אברהם“ (לתפלה), וועלכער קומט (גלייך) נאָ דעם פסוק „והי' המנחה גוי“ (מלחמה) — רש"י איז משנה פון זייער סדר אין דער תורה?<sup>19</sup>

(ב) אין מדרש געפינט מען (אויסער די ראיות פון די פסוקים וועלכע רש"י ברענגט בפירושו, כנ"ל) ראיות פון אַנ-דערע פסוקים: „תפילה“<sup>20</sup> — הצילני נא מיד אחי<sup>21</sup>, לדורון — ואמרת לעבדך ליעקב מנחה היא שלוחה<sup>22</sup>, למלחמה — וישם את השפחות וגו' והוא עבר לפנייהם גו'<sup>23</sup>; און במ"א<sup>24</sup> במדרשים

ותפלה, איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס ער פאַרבינדט עס און — אַלס אַ המשך צו זיין פירוש „על כרחו כי אלחם עמו“?

(ג) נאָכמער: אפילו ווען רש"י וויל (מאיהו טעם שיהי') מפרט זיין אַז צוואַ-מען מיט זיין גרייטן זיך למלחמה האָט זיך יעקב אויך געגרייט לדורון ולתפלה (וואָס טעמא בעי, כנ"ל, וויבאַלד אַז זיי שטייען גלייך ווייטער אין דער פרשה מפורש) קען מען פרעגן לאידך גיסא: צוליב וואָס דאַרף ער איבער'חזרין אַז „התקין עצמו“ (אויך) צו „מלחמה“ — נאָכדעם ווי ער איז מפרש פריער אַז יעקב האָט געזאָגט „אלחם עמו“ — רש"י האָט בלויז געדאַרפט מוסיף זיין אַז „התקין עצמו“ (אויך) לדורון ולתפלה.

דער רא"ם<sup>15</sup> לערנט, אַז מיטן המשך הפירוש „התקין עצמו לשלשה דברים“ איז רש"י אויסן צו ברענגען אַ הוכחה צו זיין פירוש אַז „והי' המנחה הנשאר לפי-ליטה“ מיינט „על כרחו כי אלחם“ — וויבאַלד ד"ל<sup>16</sup> זאָגן אַז „התקין עצמו לשלשה דברים“, און דעם פּרט אַז התקין עצמו למלחמה געפינט מען נ"ט איז פסוק מפורש (ווי מען געפינט בנוגע דורון און תפלה), במילא מוז מען זאָגן אַז די ווערטער „והי' המנחה הנשאר לפליטה“ מיינט דעם ענין המלחמה.

רש"י זאָגט אָבער ניט אַז „התקין עצמו כו" איז אַ מאמר חזיל (מדרש),

ואדרבא — פשוטות לשון רש"י איז אַז נאָכדעם ווי מען ווייס אַז „אלחם עמו“ ווייס מען אַז לויט פשוטו של מקרא איז „התקין עצמו לשלשה דברים“ — אויך למלחמה.

17 ברמב"ן הביא מפרש"י הסדר, לתפלה ולדורון ולמלחמה. אבל בדפוסים שראיתי וכן בדפוס ראשון דרש"י הוא כפנים. ואולי העתיק זה הרמב"ן ממדרש שכן הוא סדרם בקה"ר ותנחומא (כאבער) ופסיקתא דרי"כ שם. ובדפוס שני וכריכ כתי"ב רש"י הסדר: לדורון למלחמה ולתפלה (ככיל"ש ומדרש לקח טוב).

18 להעיר דבכמה כתי"ב (שבעהרה הקודמת), אף שכתחילת הלשון הסדר הוא, לדורון למלחמה ולתפלה, הנה בהמשך הלשון כשמפרט הראיות מהכתובים, סדרם הוא דורון תפלה ומלחמה. ועד"ז הוא במדרש לקח טוב (אלא ששם הראי לדורון ומלחמה היא לא מאותם הכתובים שנפרש"י כדלקמן בפנים).

19 ובקה"ר שם הלימוד מהכתובים הוא כפי סדרם בהפרשה (כדלקמן בפנים). וכסדרם בהתחלת הדברים, לתפלה לדורון ולמלחמה.

20 קה"ר שם.

21 לב, יב. וכתוב זה הובא גם בפסיקתא דרי"כ (ניזארק, תשכ"ב) שם כראי על תפלה.

22 לב, יט.

23 לג, ב"ג.

24 מדרש לקח טוב שם.

15 ועד"ז בפ"ח בשם המהרש"ל.

16 תנחומא (כאבער) כאן ו. קה"ר פ"ט, יח.

לי"ש כאן רמו קלא. פסיקתא דרי"כ יט.



האט געזאגט) אז ער איז גרייט אויף מלחמה;

און אויב רש"י וויל ברענגען ניט די מעשה בפועל נאָר ווי „התקין עצמו לשלשה דברים“, זיין הכנה, האָט ער אויך באַ דורון געדאַרפט ברענגען דעם פריערדיקן פסוק כנ"ל.

ג) וויבאלד רש"י האָט שוין געזאָגט אַז דער פסוק „והי' המחנה הנשאר לפי-ליטה“ מיינט „אלחם עמו“, וואָס דאַרף ער נאָכאַמאָל אויסטייטשן בסוף פירושו אַז די ראַ' אויף „התקין עצמו .. למלחמה“ איז פון דעם פסוק „והי' המחנה הנשאר לפליטה“?

ד) דיוק הלשון „התקין“ — ניט „הכין“ וכי"ב?

ה. דער ביאור בכל זה:

פון פשטות המשך הכתובים איז משמע, אַז נאָכדעם וואָס די מלאכים האָבן זיך אומגעקערט און מודיע גע-ווען יעקב'ן אַז עשו איז „הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו“, האָט יעקב זיך צום אַלעם ערשטן געגרייט למלחמה — „ויחץ את העם גו' ויאמר אתי יבוא עשו גו'“, דערנאָך האָט ער מתפלל געווען ויאמר יעקב אלקי אבי אברהם גו', און דערנאָך האָט ער אָנגעהויבן צו גרייטן אַ מנחה לעשו<sup>28</sup>.

דאָס איז אָבער ניט גלאַטיק: עס איז מובן בפשטות, אַז בשעת אַ איד הערט אַז אימיצער קומט לוחם זיין מיט אים, איז ער צום אַלעם ערשטן מתפלל צום אויבערשטן און ערשט דערנאָך הייבט

געפינט מען די ראַ' אויף „דורון“ — „דכתיב“<sup>25</sup> ויקח מן הבא בידו מנחה, „למלחמה דכתיב“<sup>26</sup> ויחץ את העם אשר אתו<sup>27</sup>;

לפ"ז איז ניט מובן אין פירוש רש"י: ממניפ, אויב רש"י וויל ברענגען פון די פסוקים וואו עס איז מפורש ווי יעקב האָט די ענינים געטאָן בפועל (ניט די פסוקים וואו ס'רעדט זיך וועגן דער הכנה וההקדמה צו זיי) — ווי ס'איז משמע פון דעם וואָס די ערשטע ראַ' אויף „דורון“ ברענגט ער פון „ותעבור המנחה על פניו“ (און ניט פון די פריער-דיקע פסוקים, אָנהויבנדיק פון „ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו“ וכי"ב, וואו ס'רעדט זיך ווי יעקב האָט צוגעגרייט און אויסגעשטעלט די מנחה, און דער-פאַר האָט רש"י (בפשטות) בוחר געווען די ראַ' פון „ותעבור המנחה“ — שילוח המנחה בפועל)

— לפ"ז האָט ער געדאַרפט אויך אויף תפלה און מלחמה ברענגען די פסוקים וואו דער תוכן הדברים איז דער לפועל: בנוגע לתפלה פון „הצילני נא מיד אחי מיד עשו“ און בנוגע למלחמה פון „וישם את השפחות וגו' והוא עבר לפניהם“ (ווי רש"י טייטשט דאַרטן „אם יבוא אותו רשע להלחם ילחם בי תחילה“). און ניט פון התחלת התפלה „אלקי אבי אברהם“ און ניט פון יעקב'ס דיבור „והי' המחנה וגו', פון וואָנעט מ'לערנט אַרויס אַז ער

(25) לב, יד.

(26) לב, ה.

(27) בתנחומא (באבער) ועד"ז ביל"ש שם הפסוקים הם כפרש"י אלא שלמלחמה הובאה התחלת הכתוב, ויאמר אם יבא עשו וגו'. אבל שם קאי על הכתוב „ויחץ את העם אשר אתו“ — זיינן מבפנים והלבישן לבנים מבחוץ. ובפסיקתא דרי"כ שם קאי על הכתוב „והוא עבר לפניהם כר מה עשה זיינן מבפנים כר“.

(28) משא"כ במדרשים הנ"ל שלא קאי על כתוב זה, כבהערה שלפניו.

(29) במדרש לקח טוב, שכיוון עצמו.

(30) ראה מדרש לקח טוב שם בסופו: להלחם כנגדו כר ואחר כך התחיל בתפלה וכדורון.

זאגט ער „ויחץ את הילדים על לאה ועל רחל ועל שתי השפחות וישם את השפחות ואת ילדיהן ראשונה ואת (גלייך נאָך זיי) לאה וילדי אחרונים ואת רחל ואת יוסף אחרונים” — איין מחנה, ווי ער זאגט בפירושו<sup>34</sup> אז ווען עשו „וישא את עיניו” איז געווען „וירא את הנשים ואת הילדים” די אַלע אויבנ’ דערמאָנטע, ניט אז עס זיינען געווען צוויי באַזונדערע מחנות וואָס די צווייטע האָט געקענט אַנטלויפן (אין דער צייט ווען עשו באַפאַלט די ערשטע מחנה).

און רש”י איז מפרש אז „והי המחנה הנשאר לפליטה” מיינט „על כרחו כי אלחם עמו”, אז עשו וועט בעל כרחו ניט קענען זיי שלעכטס טאָן

דער „ויחץ גר’ לשני מחנות” — איז מחנה האחת געווען הצאן והבקר והגמלים (וכמובן אויך פון דעם „עם אשר אתו” — די רועים וכו’ וואָס זיי נען שייך צו זיי), און די „מחנה הנשאר” איז די „נשים והילדים” און דער „עם” וואָס איז שייך צו זיי<sup>35</sup> — כמפורש דער- נאָך באַ „ויעבור את מעבר יבקי” צוויי באַזונדערע ויעבור.

נאָך דעם יחץ — קען ערשט קומען די תפלה — וויבאַלד און מצד הבטחות שהבטחתני<sup>36</sup> — וואָס דערפאַר איז מחנה הנשאר (הגיל) לפליטה בודאות, משאִיכ צאָן וכו’ פון מחנה האחת.

און כדי צו מוכיח זיין די וודאות פון יעקב’ן אז ער וועט מנצח זיין עשו’ן, איז

(34) לג, א, לג, ה.

(35) וכן הוא באברבנאל שם (ועד’ו הוא בעקידה ובאלישי) דמחנה האחד הי’ מהצאן והבקר והגמלים ושאר המקנה (עם הרועים), ונשיו וילדיו במחנה בפ”ע.

(36) לב, כג-כד.

(37) פרשי, לב, י”ד.

ער אָן טאָן בדרך הטבע (גרייטן זיך צו למלחמה וכו’) — היינט ווי איז שייך צו זאָגן, ובפרט באַ יעקב אבינו אז ער האָט זיך פריער געגרייט למלחמה און ערשט דערנאָך מתפלל געווען?<sup>37</sup>

מזו מען זאָגן אז אויך יעקב האָט זיך אזוי געפירט (וכדלקמן). און דאָס וואָס דער פסוק זאָגט „ויחץ את העם אשר אתו ואת הצאן גר’ ויאמר אם יבוא עשו גר’ והי’ גר’ לפליטה” איז עס אַ הקדמה — ביאור צו זיין תפלה

— הערנדיק די שמועה פון די מלאכים („הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו”) איז „וירא יעקב מאד ויצר לו” און דאָס האָט געבראַכט אז „ויחץ את העם גר’”, וואָס נאָכדעם איז פאַר- שטאַנדיק תפלתו. און נאָכדעם — אויף מאַרן — ווען יעקב האָט געזען „והנה עשו באַ ועמו ארבע מאות איש”, ערשט דעמאָלט — „ויחץ את הילדים גר’<sup>38</sup>.”

וואַרום דער „ויחץ את העם” פון דעם פסוק איז ניט דער „ויחץ” וואָס שטייט ווייטער<sup>39</sup>, כפשוט — דאָ איז געווען „ויחץ את העם גר’ ואת הצאן גר’” און דערנאָך איז יחץ נאָר פון „הנשים ואת הילדים” און ניט לשתי מחנות;

דאָ זאָגט ער אז „ויחץ גר’ לשני מחנות” און מיט דער כוונה אז „אם יבוא עשו אל המחנה האחת והכהו והי’ המחנה הנשאר לפליטה”, און ווייטער

(31) ראה אלישיד כאן קושיא הי”ד.

(32) לג, א”ב.

(33) בפשיט, ודלא כברבינו בחיי עה”פ. ועד’ו בחיבוע עה”פ לג, ב (וראה תרגומו עה”פ לב, ח’).

(\*) ושמ’ שהבי מחנות הם מחנה לאה ומחנה רחל. אבל שם לג, ב: דמחנה הא’ הוא השפחות ובניהם, ומחנה הב’ לאה וילדי’ ורחל ויוסף. אבל אינו ע”פ פשטשם — דהרי העביר גם הצאן גר’.

„התקין עצמו“: און אזוי אויך בנוגע לתפלה — אן אע"פ וואס „אני" ירא שמא משהבטחחתי נתלכלכתי בחטא ויגרום לי להמטר ביד עשו" איז התקין עצמו און האט מתפלל געווען און מוסיף געווען בתפלתו „היטב איטיב" — היטב בזכותך איטיב בזכות אבותיך."

ז. עפ"ז איז מוסבר דער טעם וואס רש"י ברענגט די ראיות דוקא פון די פסוקים (און ניט פון אנדערע), ווייל די ראיות פון זיי זיינען ניט בנוגע דער עצם הכנה, און ער האט זיך געגרייט צו די דריי זאכן, נאר אז די הכנה צו די דריי זאכן איז געווען אין אן אופן פון „התקין עצמו".

„לדורון — ותעבור המנחה על פניו" (וואס דערפון וואס רש"י איז מעתיק פון פסוק אויך די ווערטער „על פניו" איז מובן אז די ווערטער זיינען נוגע צו דער ראי" — ווייל פון דעם פסוק לערנט מען ארויס „על פניו אף הוא שרוי בכעס שהי' צריך לכל זה".

„לתפלה — אלקי אבי אברהם", וואס דער לשון איז מרמז אויף הבטחת הקב"ה לאבות, כנ"ל.

ועד"ז ביי מלחמה, וואס רש"י ברענגט דערויף די ראי' פון פסוק „והי' המנחה הנשאר לפליטה": אז כאטש מען ווייס פון פריער אז ירא ויצר כו' (כנ"ל) איז „התקין עצמו" למלחמה, וויבאלד אז „והי' המנחה הנשאר לפליטה", עס איז ברור און ודאי אז די מחנה הנשאר מוז ניצל ווערן (מצד הבטחת הקב"ה).

און רש"י ברענגט „למלחמה" לבסוף — ווייל דאס איז געווען די שווערסטע זאך פון דעם „התקין עצמו" בא' די

רש"י ממשיך „התקין" עצמו לשלשה דברים" — אז יעדע פעולה וואס יעקב האט געטאן פאר די הצלה, איז געווען אין אן אופן פון „התקין עצמו", כדלקמן.

ו. ווען א מענטש גרייט זיך צו טאן א געוויסע זאך, אדער מערערע זאכן, איז דער ביטוי ע"ד הרגיל דערויף: „הכי" עצמו וכיו"ב. דא שטייט אבער דער לשון „התקין עצמו", קומט דאס מדגיש זיין נאך אן ענין אין דער הכנה:

„הכי" מיינט כפשוטו, אז ער גרייט זיך טאן א געוויסע פעולה וואס די הכנה קען זיין אדער דורך א מעשה בפועל, אדער דאס איז א הכנה בנפש צו טאן די פעולה, צו מתפלל זיין וכיו"ב.

דער לשון „התקין" — מלשון תיקון" — מיינט ניט בלויז הכנה סתם, נאר ס'איז אויך מתאר דעם אופן ההכנה — ער איז „מתקן" עצמו, ער טוט אויף אין זיך די צוגעגרייטיקייט צו טאן דאס.

עד"ז איז געווען ביי יעקב'ן. דאס וואס ער האט זיך געגרייט לדורון ולתפלה ולמלחמה איז געווען באופן של „התקין עצמו":

ווי רש"י איז מפרש — בנוגע למלחמה — מצד עצמו איז ירא ויצר"י האט געדארפט זיין „התקין עצמו"; בנוגע לדורון — איז ער געווען שרוי בכעס שהי' צריך לכל זה" — נאר

(38) ודלא כנמדרשים (הגיל הערה 16). „התקין" (בראי' המוסיף), כי איז הוספה וענין חדש בפירושו, כי"א הסברה וטעם גנוף פירוש.

(39) ביתרו יט, יא. טו. נכונים" (וראה רש"י שם). ולהעיר מנח יא, ז: הבה.

(40) להעיר מלשון תיקון שכבר הובא בפרש"י, לדוגמא — בראשית (א, ז. ו. כה). וירא (יה, ח. שם, כב).

(43) פרש"י שם, יא.

(44) פרש"י שם, יג.

(41) פרשתנו לב, ה.

(42) פרש"י פרשתנו לב, כב.

ערשט ווען די מלאכים האָבן זיך צוריקגעקערט און דערציילט אַז עס איז ניט „אחי הוא“ נאָר „עשו הרשע“<sup>46</sup>, האָט יעקב מתפלל געווען „הצילני נא גוי“, און דערנאָך אים געשיקט דעם דורון, אפשר וועט ער אים מיט דעם קענען מפיס זיין].

ט. ס'איז אָבער נאָך אַלץ ניט גלאַ- טיק דער לשון רש"י „התקין עצמו לשלשה דברים“ — דלכאורה האָט ער געדאַרפט זאָגן „התקין עצמו לדורון לתפלה ולמלחמה“ (ובלשון הש"ס בכ"מ<sup>49</sup>: מנינא למה לי? והביאור בזה: אויך נאָך דעם ווי די מלאכים האָבן מודיע געווען יעקב'ן אַז ניט „אחי הוא“ נאָר „נוהג עמך כעשו הרשע ועודנו בשנאתו“ — איז באַ יעקב'ן געווען דריי מעגליכקייטן בבת אחת:

מצד עשו, איז אפשר מספיק צו שיקן אים אַ דורון און דערמיט אים מפיס זיין, ווי ס'איז מובן געווען באַ יעקב'ן פון דעם וואָס רבקה האָט עס געשיקט<sup>50</sup> אַז ער זאל זיך אומקערן קיין ארץ ישראל — דלכאורה תמוה: וויבאלד אַז עשו הרשע איז „עודנו בשנאתו“, ווי אַזוי האָט רבקה געשיקט צו יעקב'ן אַז ער זאל זיך אומקערן? איז דערפון גופא אַ הוכחה, אַז כאַטש עשו איז „עודנו בשנ- אתו“, איז אָבער בטל געוואָרן חמת עשו, און ס'איז ניטאָ קיין סכנה פון „אשכל גם שניכם יום אחד“<sup>51</sup>. און שנאתו קען מען אַראַפּנעמען דורך שיקן אים אַ דורון,

מצד יעקב אָבער, וואָס ער האָט חושש געווען („שמא .. נתלכלכתי

שלשה דברים, אַראַפּנעמען דעם וירא ויצר — פון שמא יהרג אָדער יהרוג אחרים“<sup>51</sup>.

ח. עס בלייבט אָבער נאָך ניט פאַר- ענטפערט: פאַרוואָס איז רש"י מקדים „דורון“ פאַר „תפלה“? לכאורה איז תפלה געקומען פריער.

איז דער ביאור בזה, אַז אַע"פ אַז לפועל האָט ער דעם דורון געשיקט נאָך דער תפלה, איז אָבער דער תוכן הענין פון דורון — „למצוא חן בעיניך“ — געווען די ערשטע זאָך וואָס יעקב האָט מקדים געווען צו טאָן — נאָך דאָ ווען ער האָט געשיקט די מלאכים צו עשו'ן, כמפורש בהתחלת הפרשה.

[אמת טאַקע אַז בעת צרה איז צום אַלעם ערשטן איז מען מתפלל צום אוי- בערשטן אַז ער זאל שיקן אַ הצלה וישועה מלמעלה, אָבער באַ יעקב'ן איז דאָך געווען — כפרש"י<sup>52</sup> — היית אומר — ניט כרגיל „אמרת“ — געהאַלטן אין איין זאָגן „אחי הוא“

מער ניט וואָס יעקב האָט געוואַלט עס זאל זיין נאָך מער פון אחוה סתם, נאָר — למצוא חן בעיניך און דערפאַר — איז „וישלח יעקב מלאכים גוי ואשלחה להגיד לאדוני למצוא חן בעיניך — שאני שלם עמך ומבקש אהבתך“<sup>53</sup> ניטאָ קיין עת צרה.

(45) לב, ו.

(46) פרשתנו שם, ז.

(47) גם בזה מודגש גודל הדיוק בפרש"י עה"ת.

נפלאותי — בשינוי תיבה אחת!

(48) פרש"י שם. וי"ל שכוונת יעקב בזה שהודיע

לו „ויהי לי שור וחמור גוי למצוא חן בעיניך“ היתה

גם לרמוז לו שמוכן ליתן לו ממנו במתנה, אף

שבעיקר הי' בשביל לומר לו „זו אינה לא מן השמים

ולא מן הארץ“ (פרש"י שם עה"פ ד"ה ויהי).

(49) שבת סט, א. וש"י.

(50) פרש"י פרשתנו לה, ח.

(51) תולדות כז, מד-מה.

אפילו ניט לפי טבע דקדושה פון נפה"א (וואָס יעדע מדה איז אין אַ באַזונדער תנועה וציוור), נאָר עס פאָדערט זיך אַן ענין פון „התקין עצמו“, שינוי הטבע.

יא. ס'איז אָבער הא גופא טעמא בעי — פאָרוואָס האָט זיך געפאָדערט אַן יעקב זאָל שטיין אין די אַלע דריי תנועות בבת אחת ?

וועט מען דאָס פאָרשטיין לויט דעם ביאור אין חסידות<sup>55</sup> אויף דעם פסוק<sup>56</sup> „ונאספו שמה כל העדרים“, ע"פ המשל פון אַ מלחמה גשמית, אַז די הצלחה במלחמה ווערט דורך דעם וואָס מ'שטעלט אוועק „כל ג' מחנות שלו נגד מחנה וחלק א' של השונא“, וואָס דאָן „יתגבר בודאי עליו“, און דערנאָך „יעשה כן למחנה ב' של השונא וכו.“

און עד"ז איז אין עבודת ה', אַז כדי צו מנצח זיין מלחמת היצר, דאָרף מען מעורר זיין „כל ג' מדות דקדושה (אהבה יראה און רחמים) לעומת מדה אחת דקליפה ועי"ז בודאי יפילו וינצחו אותה“. און דאָס מיינט „ונאספו שמה כל העדרים“ — „שהם אהוי"ר ורחמנות דקדושה“.

כשם ווי דאָס איז אין מלחמת היצר (ביי יעדן אידן בפרט), עד"ז איז דאָס אין דער עבודה פון אידן אין גלות בכלל, וואָס אין גלות זיינען דאָ כמה סוגים כלליים — גלות ישמעאל און גלות אדום (עשו) — אַז כאַטש יעדער סוג גלות האָט זיין פרטיות/דיקן אופן

בחסא" (קען זיין אַז דער „עודנו בשנאתו“ איז גענוג אויף זיין אַ מצב פון סכנה ע"ד ווי מ'געפינט באַ לוט אַז דער חטא פון ישיבתו בסדום האָט געבראַכט דעם „ויקחו את לוט“<sup>57</sup> — האָט ער אויך געדאַרפט האָבן די תפלה „אלקי אבי אברהם“ — בזכות אבותיך.

און וויבאַלד די פעולת ההצלה שע"י תפלה קען זיין אויף צוויי אופנים — (א) ווי דער אויבערשטער האָט אים מציל געווען פון לבן — „אלקי אבי אברהם ופחד יצחק ה' לי גי' ויוכה אמש“<sup>58</sup>; (ב) אַ הצלה וואָס מ'דאַרף אַנקומען צו אַ מלחמה, ווי די הצלה פון לוט<sup>59</sup> וואו אברהם האָט געדאַרפט מלחמה האָבן אים צו ראַטעווען — דערפאַר האָט יעקב געמוזט זיך מכין זיין אויך צו מלחמה.

יוד" ע"פ יינה של תורה שבפירוש רש"י יל — אין דעם וואָס יעקב „התקין עצמו“ צו אַלע שלשה דברים בבת אחת. און דאָס איז אויך דער דיוק לשון רש"י „התקין עצמו לשלשה דברים“, ווייל כדי גרייט זיין צו טאָן די דריי זאָכן צוזאַמען, איז היפך הטבע, מוז זיין „התקין עצמו“, מען דאַרף זיך מתקן ומשנה זיין. וואָרום יעדער פון די דריי ענינים איז אַ תנועה הפכית פון דעם צווייטן ענין: דורון איז אַ תנועה פון קירוב וחסד, מלחמה — אַ תנועה פון ריחוק וגבורה. און ביידע — בין בנ"א. תפלה — איז בקשת רחמים מלמעלה. און דעריבער, כדי צו קענען שטיין אין די דריי פאַר-שידענע (הפכיות/דיקע) תנועות בבת אחת, איז דאָס ניט בטבע האדם —

55) כ"ק ה"צ (נעתק בהתמים) חוברת ג' קכ, א"י. וראה לקו"ת ואתחננו ה. א. לק"ש ח"כ ע' 407 ואילך.

56) ויצא כט, ג.

52) פרשי לך יד, יב. וראה ג"כ פרשי וירא יט,

ט.

5) עיי"ש שהוא. ע"פ הקדמה ששמעתי מפה הק' כאאזמור נ"ע כו"י.

53) ויצא לא, מב.  
54) לך יד, יד ואילך.

בשעת מ'דארף ראטעווען אידישע קינדער פון דעם אופן החינוך פון עשו'ן, קען מען זיך ניט באנוגענען מיט זיין אייגענעם טבע ווי ער איז איינגע-וואוינט אין עבודת ה', נאר עס דארף זיין „התקין עצמו“, זיך מתקן זיין און איבערמאכן. וואָרום בשעת מען גייט מיט אַ חשבון וטעם ודעת, מתאים לפי עבודה פרטית נגד עשו'ן, קען מען ניט זיין זיכער אז מ'וועט קענען מיט אים זיך איינקערן ובעיקר ראטעווען אלעמען וועמען מ'דארף פון אים ראטעווען.

דוקא בשעת מען גייט אָן חשבונות איז אָן אופן פון „על כרחי“, און מיט אלע זיינע כוחות צוזאמען, התקין עצמו, איז מען מצליח אָז מען נעמט איין עשו'ן ביז עס ווערט מקוים דער יעוד „ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה“<sup>59</sup>, בביאת משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ וישלח תש"ל)

העבודה מתאים לאופן הגלות (ישמעאל חסד דקליפה, עשו גבורה דקליפה<sup>60</sup>) — איז אָבער דער זיכערער דרך צו ביי-שטיין (און) — ביז צו מנצח זיין און איבערמאכן) דעם גלות דארף מען צוניפקלייבן אלע ג' מדות דקדושה ביחד.

און וויבאלד אָז די נתינת כח אויף דער עבודה פון אידן (סימן — לבנים) נעמט זיך פון „מעשה אבות“ — גע-פינט מען ביי יעקב'ן, בחר שבאבות, די התכלות פון אלע ג' מדות אין די ביידע סוגים פון גלות:

אלס הקדמה צו זיין זיין אין בית לבן (וואָס איז פאַרבונדן מיט גלות בבלי<sup>61</sup>) — ונאספו שמה כל העדרים; און עדין אין דער עבודה פון בירור פון עשו'ן (גלות אדום) אָז עס איז געווען „התקין עצמו לשלשה דברים (ביחד)“ — די דריי קוין פון חסד (דורון) גבורה (מלחמה) און ת'ת ורחמים (תפלה).

יב. פון כהנ"ל איז אויך די הוראה אין דער עבודה פון יעדן אידן:

59) עובדי' בסופו. הובא כפרשיי בפרשתנו לג, יד.

57) לקי'ת שם.  
58) ראה אהי'ת ויצא רכו, סע"א.

## וישלח ב

— י"ט כסלו —

— ראוי צו א גס הכי גדול, ובלשון חז"ל<sup>3</sup>: כמה נפיש גברא כמשה ושתין רבוון, שנחלק להם ים סוף.

ב. צו פארשטיין דעם פארבונד פון די צוויי פירושים (וואָרום ווי פיל מאָל גערעדט<sup>4</sup>, האָבן אַלע פירושים אויפן זעלבן וואָרט, פסוק, אָדער ענין, א קשר תוכני צווישן זיך).

ובפרט אַז באגדת בראשית<sup>5</sup> קומען זיי בהמשך זה לזה,

דאָרף מען מקדים זיין דעם לשון פון אַלטן רבי'ן אין זיין באַוואוסטער אגרת „קטנתי“<sup>6</sup> (וואָס ער האָט גע- שריבן קומענדיק פון פעטערבורג, נאָך דער גאולה פון י"ט כסלו) — „מפני היות קטן יעקב במאד מאד בעיניו מחמת ריבוי החסדים כי במקלי כו“ (עכ"ל בהנגוע לענינו).

לכאורה איז ניט פארשטאַנדיק: וויבאַלד דער אַלטער רבי וויל דאָ באַ- טאָנען דעם „ריבוי החסדים“ וואָס דער אויבערשטער האָט געטאָן מיט יעקב'ן (וואָס דאָס האָט ביי אים אַרויסגערופן דעם „קטנתי“), האָט ער געדאַרפט ברענגען אויך (ואדרבא — בעיקר) דעם סיום הכתוב „עברתי את הירדן הזה ועתה הייתי לשני מחנות“?

לכאורה וואָלט מען געקענט לער- נען, אַז מיט „כי במקלי כו“ מיינט

א. אין פסוק<sup>1</sup> „קטנתי מכל הח- סדים גו' כי במקלי עברתי את הירדן הזה ועתה הייתי גו'“, זיינען דאָ צוויי פירושים הפכיים:

(א) דער פירוש הפשוט (ווי עס טייטשט דער תרגום און רש"י אין זיין ערשטן פירוש, ועוד), אַז יעקב איז איבערגעגאַנגען דעם ירדן ניט האַבנדיק מיט זיך קיין שום זאָך אויסער זיין „מקל“ — וואָס לויט דעם פירוש קומט אויס, אַז די ווערטער „במקלי עברתי את הירדן הזה“ דריקן אויס (ניט די חסדים וואָס דער אויבערשטער האָט געטאָן מיט יע- קב'ן, נאָר, פאַרקערט) דעם בגשמיות- אַרעמען מצב פון יעקב אבינו בעת ער איז אַריבער דעם ירדן; עס איז אַ קדמה וואָס איז נאָכמער מבליט די גרויסקייט פונעם שפעטערדיקן חסד פון „עתה הייתי לשני מחנות“, וואָס שטייט נאָכדעם אין פסוק.

(ב) דער פירוש המדרש<sup>2</sup> (אַראַפֿ- געבראַכט אויך אין פ"י רש"י), אַז „נתן מקלו בירדן ונבקע הירדן“ — וואָס לויט דעם פירוש אַנטהאַלטן די ווערטער „במקלי עברתי גו'“ גופא אַן ענין פון חסדי ה' <sup>2</sup>.

און די פירושים זיינען הפכיים בתכלית: לויט'ן ערשטן פירוש — עניות בתכלית; לויט'ן צווייטן פירוש

(3) חולין (ו, א) ובפרשי.

(4) לקריש ח"ג ע' 782. ועוד.

(4) שם. וכן הוא בתחומא (באבער) שם.

(5) אגה"ק ס"ב (קג, ב).

(1) פרשתנו לב, יא.

(2) אגדת בראשית פמ"ה, ד. תנחומא (באבער)

ויצא ג. וראה מדרש אגדה כאן.

(2) ראה רא"ם וגור"א בפרשי.

המשך הכתוב איז ניט נוגע צום תוכן המדובר (און דאס צוגעבן „כו“) (אדער „גו“) איז צו באווארענען וואס די רז"ל<sup>9</sup> האבן געזאגט, אז „כל פסוקא דלא פסקי משה אנו לא פסקינן“.

איז פון דעם אלעם מובן, אז דער ענין פון „כי במקלי“ אליין, אן די ענינים וואס בהמשך הכתוב, איז גענוג צו פועל זיין ביי יעקב'ן דעם „קטונתי“.

ג. דער צ"צ בריינגט אראפ אין אוה"ת<sup>10</sup> פון של"ה<sup>11</sup>, אז „כי במקלי“ איז ר"ת „ברוך כבוד ה' ממקומו“<sup>12</sup> לישועתך קויתי ה", און דער צ"צ איז מוסיף: „ור"ל ע"ד שנתבאר בתו"א<sup>13</sup> כו' בענין משפט וצדקה ביעקב אתה עשית“<sup>14</sup> שצ"ל ב' הבחינות צדקה ומשפט והיינו ב' הבחינות בכה"מ ושיהי' לישועתך קויתי וכו'“.

דער ביאור אין דעם איז: פון דעם וואס עס שטייט „משפט וצדקה ביעקב אתה עשית“, איז מובן אז ביי יעקב'ן זיינען געווען די ביי"דע מדות<sup>15</sup>, און די הנהגה מיט עם איז אויך געווען

דער אלטער רבי אנדייטן אויפן אויבענגעבראכטן פירוש פון מדרש: „נתן מקלו בירדן ונבקע הירדן — אבער מען קען אזוי ניט זאגן, ווייל: א) עס בלייבט נאך אלץ שווער, פאר- וואס ער דערמאנט ניט אויך דעם צווייטן חסד וואס שטייט מפורש אין פסוק: „ועתה הייתי לשני מחנות? (ב) ועיקר: אויב דער אלטער רבי מיינט מיט דער הוכחה פון פסוק, דעם נס (לויטן פירוש פון מדרש) אז „נבקע הירדן“, וואלט ער דאך געדארפט צוליב דעם גופא בריינגען דעם המ- שך, „עברתי את הירדן הזה“, אין וועלכן סיווערט נרמז דער נס וואס האט זיך אויפגעטאן מיטן „במקלי“? .

מען קען ניט זאגן אז דער אלטער רבי מיינט טאקע דעם גאנצן פסוק, נאר בכדי צו מקצר זיין בריינגט ער בלויז די התחלה פון פסוק, און דעם סיום איז ער מרמז מיטן ווארט „כו“<sup>16</sup> — (ווארום א) עכ"פ נאך דעם איין ווארט „עברתי“ — האט מען גע- דארפט בריינגען, ב) אויב אזוי איז, ווי ערקלערט אמאל באריכות<sup>17</sup>, וואלט געדארפט שטיין „וכו“ (מיט א וא"ו המוסיף): אויב עס שטייט „כו“ (אן א וא"ו) איז דאס א באווייז אז דער

9 מגילה כב, א.

10 פרשתנו רלג, א.

11 רצה, ב.

12 בשל"ה שם „כי ב"מ שהוא שם מכבי“ . .

מרת פסוק מי כמוכה באלים ה"י. וי"ל שמיש הציצ הוא ע"פ של"ה רנט, א שמכבי"ה הוא גם ר"ת „ברוך כבוד ה' ממקומו“. וראה אוה"ת בשלח ע' תקנא. סדיה מי כמוכה תרפ"ח.

13 בשלח סג, ב.

14 תהלים צט, ד.

15 וגם מה שבאברהם נאמר (וירא יח, יט) „לעשות צדקה ומשפט“ הרי „אברהם עצמו לא נברא אלא בזכותו של יעקב כו', ואין צדקה ומשפט אלא ביעקב שנאמר משפט וצדקה ביעקב גו'“ (ויקיר פל"ו, ד. הובא ונתבאר באוה"ת וירא צו, א. וראה שם צט, א).

16 דוהו ההכרח לפירוש זה, דאליכ למה הזכיר את הירדן, הו"ל למכתב כי במקלי באתי עד הנה (גרא כאו).

17 את"ל שגם בזה מדויקות העתקות אגה"ק (אף שהיו „מפורים אצל התלמידים“ — הסכמת הרבנים שי בני כו') — נראה שבמכתבים לא זייק רבנו הזקן לכתוב בכתוב „גו“, ובמרדכי „כו“ (ראה תשבי ערך גמר, נוהגין ר"ל בדבריהם כשמביאין פסוק אחד ואינם משלימין אותו . . . כותבין וגומר . . . וכאשר מביאין מאמר מדבריהם ואינם משלימין אותו כותבין וכולי“).

18 לקריש ח"ה ע' 387. ועוד.



סיי משפט סיי צדקה — האַטש לכאור-  
רה זיינען זיי הפכים: משפט מיינט, אַז  
דאָס וואָס ער מאַנט קומט אים ע״פ  
דין: און דער מיינ פון צדקה איז, אַז  
עפ״י דין ומשפט איז מען אים ניט  
מחוייב צו געבן, נאָר דאָס ווערט אים  
געגעבן אַלס צדקה.

לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן אַז  
דאָס רעדט זיך אין שייכות צו צוויי  
באַזונדערע בחינות: מצד דער נשמה  
קען אַ איד מאַנטן עניניו ביים אויבער-  
שטען בתורת „משפט“ — דער נשמה  
קומען אירע ענינים עפ״י דין: און  
מצד דעם גוף קען ער עס בלויז בעטן  
אַלס צדקה.

דאָס איז אַבער ניט אויסגעהאַלטן,  
וואָרום דער פּסוק זאָגט דאָך „משפט  
וצדקה ביעקב אתה עשית“ ד.ה. אַז  
ביידע מדות (הפכיות) זיינען אין (שיי-  
כות צו דעם זעלבן גדר — וועלט —  
פון) „עשית“ — עשי בפועל.

איז די הסברה אין דעם: אויך דאָן  
ווען מ'האַלט ביי אַ מדרג' וואָס באַ-  
רעכטיקט צו מאַנען השפעת הטוב פון  
אויבערשטן מצד הדין — ווי די  
גמרא<sup>16</sup> זאָגט אויפן פּסוק יי „שמעו  
אלי אבירי לב הרחוקים מצדקה“, אַז  
„כל העולם כולו ניוונין בצדקה והם  
ניזונין בזרוע“ — פונדעסטוועגן דאָרף  
מען דאָס בעטן אַלס צדקה און ווי עס  
שטייט<sup>18</sup> „לך אדני הצדקה“.

ד. דאָס איז אויך דער טעם פון  
יעקב'ס מורא פאַר עשו'ן, הגם ער  
האַט שוין דערויף געהאַט אַ הבטחה  
פון אויבערשטן („והנה אנכי עמך

גו'י<sup>19</sup>) — וואָרום, אמת טאַקע, אַז ער  
האַט מורא געהאַט „שמא“. נתלכ-  
לכתי בחטא<sup>20</sup>, אַבער דאָס גופא  
פאַדערט ביאור: חז"ל<sup>21</sup> זאָגן דאָך אַז  
„כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא  
חטא שוב אינו חוטא“, ובמילא איז  
דאָך דאָס מחייב אַז יעקב האַט שוין  
ניט געהאַט וואָס צו חושש זיין „שמא  
נתלכלכתי בחטא“, וויבאַלד ס׳זיינען  
שוין אַדורך „רוב שנותיו“<sup>22</sup> ? —

אַבער דאָס אַלץ איז ווען זיין מצי-  
אות פאַרנעמט ביי אים אַז אַרט, און  
דערפאַר קען דער חשבון אים ברענ-  
גען צו דער מסקנא אַז ס׳איז „יצאו  
רוב שנותיו“ ולא חטא, און במילא  
מובטח לו ד „שוב אינו חוטא“: און  
אויב ער איז פון די „אבירי לב“ קען  
ער מאַנען „בזרוע“ וואָרום עס קומט  
עס ע״פ משפט:

בשעת אַבער ער שטייט אין אַ  
אמת'ן ביטול, אַז ער איז ביי זיך קיין

(19) יוצא כה, טו.

(20) ל' רשיי כאו. ובברכות (ד, א) שמא גירום  
החטא. ובאגהיק (שם) מוסיף: שנדמה בעיניו  
שחטא. וראה לקרש ח"ה ע' 398 הערה 67. וראה  
לקמן בפנים סוסיד וטסיו.

(21) יומא לה, סע"ב.

(22) דהרי כשהלך יעקב לחרו (זמן ההבטחה)  
הי' בו ע"ז שנה (רשיי תולדות כה, ט). ולהעיר  
מפרשיי על אמרו בהיותו בן פ"ד שנה, כי מלאו  
ימי' (ויצא כט, כא). וראה רמבין (בראשית ה, ד)  
דבימי אברהם יצחק ויעקב הי' הימים בעם שבעים  
ושמנים שנה. ועוד הרי כבר נאמר (בראשית ו, ג)  
והיו ימיו מאה ועשרים שנה (וראה מדרש הגדול  
שם דגוירה זו באה לסיבת המבול). ועוד שיעקב  
בחיר שכאבות נביא הי' (ראה רשיי ויגש מה, כו),  
ובמכשי"כ מאמהות (רשיי יוצא כט, לד) ומאברהם  
(וירא כ, ז).

ואף שכאמירת יצחק, לא ידעתי יום מותי  
הווקעו לטעם שהגיע לפרק אמו (תולדות כו, ב  
ובפרשיי שם) י"ל דשאני התם כיון דאפליג אפליג  
(גיטין כה, א). וראה מפרשים עה"פ ויגש מה, ט.  
לעיל ע' 217 ואילך.

(16) ברכות יו, ב. ובפרשיי שם.

(17) ישעי' מה, יב. וראה אוה"ת עה"פ.

(18) דניאל ט, ז.

לויט זיין רגילות: אויב ער איז רגיל צו האָבן אַ סוס לרכוב עליו ועבדים לרוץ לפניו, דאַרף מען דאָס עם אויך געבן<sup>27</sup> — אָבער אי אַתּה מצווה עליו לעשרו.

אָבער בשעת ער איז אין אַ מצב ומציאות וואָס ער איז ווערט צו באַ-קומען די השפּעות ובמילא קען ער זיי מאַנען בתורת „משפט“, און דאָ קומט ער צום אויבערשטן (ניט מיט דער תביעה פון משפט, נאָר) מיט דער בקשה אַלס צדקה<sup>28</sup>, איז דאָס אַ הוכחה אַז ער איז אַרויס פון חש-בונות מדידות והגבלות, אַז ער איז אַרויס פון זיין מציאות<sup>29</sup>;

און דעמאָלט איז די השפּעת הצדקה איז אַן אופן פון למעלה ממדידה והגבלה; וואָס איז ניט פאַרבונדן מיט זיין מציאות ומחסרו אשר יחסר לו<sup>30</sup>.

ו. אַט די צוויי בחינות — (א) אַ מצב פון בעטן אַלס צדקה (ב) אַ מצב פון „אבירי לב“ און קען מאַנען „בזרוע“, ובכל זה בעט ער בצדקה וואָס דע-מאָלט ווערט די צדקה אין אַן אופן פון בלי גבול] — זיינען מתאים צו די

מציאות ניט — איז מצד דעם הרגש הקטנות והביטול איז „נדמה בעיניו שחטא“<sup>23</sup>; ער איז חושש אַז ס'איז דאָ אַ חטא, עכ"פּ — אַ חסרון<sup>24</sup> אין זיין עבודה און דערפאַר לייגט זיך ביי אים אַפּ אַז די השפּעת הטוב קען ער באַ-קומען נאָר אַלס צדקה.

ה. עס איז אָבער ניט מובן: ווי-באָלד אַז דער ביטול פון יעקב'ן האָט עס געבראכט צו דעם אופן פון צדקה, טאָ ווי זאָגט מען „משפט וצדקה, ביעקב גו'“ — וואָס פון דעם איז משמע, אַז עס (איז געווען באַ יעקב'ן, ובמילא — אַז עס) דאַרף זיין<sup>25</sup> אויך דער אופן פון משפט?

איז דער ענין כּוזה: בשעת מען איז באמת (אָדער ס'איז נדמה לו כּו) אין אַ מצב וואָס בעטן ביים אויבערשטן בלויז אַלס צדקה — איז דאָס בעטן צדקה ניט קיין הוכחה אַף ביטול, ווייל ער האָט דאָך קיין ברירה ניט. בעומק יותר: דאָס איז לויט זיין (ביטול-דיקער) מציאות ומדידה והגבלה. ומדה כנגד מדה, קומט אויך די השפּעה מלמעלה לויט דער מדידה והגבלה וואָס איז אין צדקה — ווי די גמרא<sup>25</sup> זאָגט, אַז דער חיוב פון צדקה איז „די מחסורו אשר יחסר לו“<sup>26</sup>, אָבער „אי אַתּה מצווה עליו לעשרו“: מ'גיט אים דאָס וואָס עס פעלט לויט זיין „מציאות“, אין וואָס ער איז איינגע-וואוינט (וואָס דאָס קען אויך זיין אַ ריבוי גדול, אָבער דאָך — געמאַסטן

27 כתובות שם. פרש"י שם.

28 ראה פרש"י ר"פ ואתחנן (מספרי שם); אע"פ שיש להם לצדיקים תולדות במעשיהם הטובים אין מבקשים מאת המקום אלא מתנת חנם. וראה לקמן הערה 39.

29 בתרא בשלה שם מבואר ענין המשפט — שהאדם עושה משפט בעצמו לגבי העני כ"י. אבל גם שם מבואר שבמשפט שעושה האדם בנפשו הוא ביטול נעלה יותר מהביטול שבנתינת צדקה סתם, דהרי המשפט הוא שלא לתת יניקה וחיות מותרות הגוף, עיי"ש.

30 להעיר מהפס"ד דמי שיש לו מאתים וזו לא יטול, פחות מזה — נותן לו כאחת (בתורת צדקה) אפילו אלה (פאה בסופה. טושר"ע ייד ר"ס רנג).

23 ל' אדה"ו באגה"ק שם.

24 מ'ל' אני ובני שלמה חטאים (מלכים א א כא).

24\* ובפרט שהאבות היה המרכבה שכל איכיהם כולם היו כ"י רק לרציה"ע (תניא פכ"ג).

25 כתובות סז, ב.

26 ראה ט, ח ובפרש"י.

בחינות פון „משפט וצדקה“<sup>34</sup> וועל-  
 כע זיינען מרומז אין „כי במקלי“<sup>35</sup>,  
 כנל, האָט ער דערלאַנגט אין דער  
 מדריגה וואו אלע השפּעית זיינען  
 בכחי „חסדים“ און „ריבוי חסדים“;  
 די השפּעה איז אין אַן אופן פון „ברוך  
 כבוד הוי“ ממקומו — אַ ריבוי חס-  
 דים בכחי בלי גבול; און מצד דעם  
 וואָס די הגדלה און „ריבוי חסדים“  
 זיינען באַ אים געווען אַלס תוצאה פון  
 „כי במקלי“, האָט אַט דער „קרבת  
 אלקים ממש“<sup>36</sup> ביי אים געבראַכט  
 דעם „קטנתי“ בתכלית השלימות —  
 „קטן במאד מאד“.

און דאָס איז אויך וואָס דער אַלטער  
 רבי איז ממשיך, אַז „היות קטן יעקב  
 במאד מאד בעיני מחמת ריבוי חס-  
 דים כי במקלי כו“, איז דערפאַר  
 „ואינו ראוי וכדאי כלל להנצל כו“  
 וכמארזיל שמא יגרום החטא שנדמה  
 בעיני שחטא“:

וויבאַלד יעקב איז געשטאַנען בתכ-  
 לית הביטול, האָט ער דערלאַנגט אין  
 אַט דער מדריגה וואו די מציאות און  
 (בדרך ממילא אויך) עבודת הנבראים  
 פאַרנעמען באַ זיי ניט קיין אַרט; און  
 דערפאַר איז „נדמה בעיני שחטא“<sup>37</sup>;  
 ער איז געשטאַנען אין אַ חטא (מל')  
 חסרון וביטול בעצם<sup>38</sup>, און זיין עבו-

צוויי ענינים: א) „לישועתך קוית  
 הוי“, ב) „ברוך כבוד הוי ממקומו“:

„לישועתך קוית הוי“ פירושו אַז ער  
 קען זיך בלויז פאַרלאַזן אויף דער  
 ישועה פון אויבערשטן, ווייל ער איז  
 ניט ראוי צו האָבן אַ תביעה, און דער-  
 פאַר האָפּט ער אויף דעם אוי-  
 בערשטנס ישועה — אַלס צדקה.

„ברוך כבוד הוי ממקומו“ ווייזט  
 אויף דער המשכה פון כבוד הוי וואָס  
 נעמט זיך פון „מקומו“ — אמיתיות  
 המקום פון „כבוד הוי“<sup>31</sup> — און דאָס  
 ווערט נמשך („ברוך“ ל' המשכה<sup>32</sup>)  
 ביז למטה מטה; ד.ה. המשכת הבלג  
 דאָ למטה, וואָס ווערט אויפגעטאַן  
 דורך דעם ביטול המציאות פון די  
 „אבירי לב הרחוקים מצדקה“<sup>33</sup>.

ז. עפּי כל הנל איז מובן וואָס  
 דער אַלטער רבי שרייבט „מפני היות  
 קטן יעקב במאד מאד בעיני מחמת  
 ריבוי חסדים כי במקלי כו“ (און  
 ברענגט ניט אַראָפּ דעם המשך וסיום  
 הכתוב): דורך דעם וואָס ביי יעקב'ן  
 זיינען געווען די ביי'דע הפכיות'דיקע

31) ראה ד"ה ואלום חי אני (דרימ'צ קעת, ב  
 ואל'ך).

32) ראה תריא לז, ג. ובכ"מ.

33) בתריא בשלח שם, שמצד בחי צדקה מצ'ע  
 מעורר מלמעלה מבחי חסדו הבלג, אבל מכיון  
 שהוא בכחי אים הוא שוה ומשוה, ובכחי זו נאמר  
 שממית בידים תחפש שיש יניקה לט"א. ועי  
 המשפט שהאדם עושה בנפשו על מותרות חי  
 גופו גורם למעלה בחי משפט שלא יומשך חיות  
 לט"א.

ואין מזה סתירה להמבואר בפנים, ע"פ הידוע  
 שהיניקה לט"א הוא מחיצוניות המקיף, בהבחי'  
 דאח עשו ליעקב, ובכדי שלא תהי יניקה הוא  
 עי ההמשכה מפנימיות המקיף (בלג האמיתי),  
 ששם, ואוהב את יעקב' דוקא, זה בא עי  
 המשפט בצדקה כמבואר שם.

34) ראה אוהית נ"ך שבהערה 17, דמבאר חז  
 שיעקב נקרא אביר בחי' התחת כולל חריג, בהמשך  
 להענין דאבירי לב כו.

35) ראה תריח פרשתנו נד, ג. ושם: כי במקלי  
 עברתי הוא ביטול הרצון דיראה ותשובה, עיי"ש.  
 36) ל' אגוד'ק שם.

37) ראה בארובה ד"ה ויכנעו עמי תרנ"א.  
 ושם: ושיא חטאנו כו מפני שאין עבודתם  
 אמיתית כלל לגבי בחי' אמיתית עצמותו כו.

38) היינו לא שנדמה בעיני שיש חסרון  
 בעבודתו, אלא שהוא ביטול בעצם, ועי' משנית

הקדמה והכנה עם זאל מקויים ווערן די תפלה „הצילני נא גוי ואתה אמרת גוי ושמתי את זרעך כחול הים אשר לא יספר מרוב“<sup>42</sup>.

ט. די הוראה פון דעם אין עבודת כאו"א:

ס'איז ידוע<sup>43</sup> אז יעדער איד האט בירושה א מעין פון די עבודות וואס זיינען געווען ביי די אבות (ד"אין קורין אבות אלא לשלשה"<sup>44</sup>), וואס פון דעם איז מובן בעניינו: אז ניט בלויז איז יעדער איד ראוי צו בעטן ביים אויבערשטן השפעת החסד אלס „צדקה“, נאר ער איז אויך ווערט צו באקומען עם בתורת „משפט“;

וואָרן וויבאלד „כל ישראל בני מלכים הם“<sup>45</sup>, איז דערפאר (ווי כ"ק מ"ח אדמור"ר האט אמאל געזאגט) ווערט אויך א טירחא הכי קלה פון א אידן גערעכנט ווי אן עבודת פרך<sup>46</sup>, און צוליב דעם קען ער שוין מאַנען ביים אויבערשטן כל הון דעלמא<sup>46</sup>, בבני חייא ומזוני רוויחי.

און ווי דער אלטער רבי זאָגט אין תורה אור<sup>47</sup>, אז מה-דאָך נבוכדנצר, וואָס איז געגאַנגען ג' פסיעות לכבוד המקום, האָט מען אים געגעבן דער-פאַר מלכות וכי' אויף ג' דורות<sup>48</sup> —

דה האָט ביי אים ניט געהאַט קיין תפיסת מקום<sup>39</sup>.

ח. און דאָס איז אויך דער קשר צווישן די צוויי פירושים אויף די ווערטער „כי במקלי“ (פירוש הפשוט: „לא הי' עמי כי' אלא מקלי לבדו“<sup>40</sup>; און פירוש המדרש: „נתן מקלו בירדן ונבקע הירדן“), ווייל די ביידע פירושים דריקן אויס די צוויי הפכית'דיקע תנועות וואָס זיינען געווען ביי יעקב'ו:

מצד אחד, האָט ער גאַרניט געהאַט און ער בעט ביים אויבערשטן נאָר אלס צדקה; און לאידך, שטייט ער אין אַזאַ דערהויבענער דרגא, ביז צו ווערט זיין די הנהגה נסית פון „נבקע הירדן“, וואָס דאָס גופא באַווייזט אז ער איז ראוי צו האָבן די השפעות החסדים בתורת משפט<sup>41</sup>.

און דער „משפט וצדקה ביעקב אתה עשית“ וואָס האָט גורם געווען אז די בחי' פון „קטנתי“ זאל זיין בתכלית השלימות — דאָס איז געווען די

(לקו"ש ח"ג ע' 36 וואלך ובהערות שם) בענוה דמשה רבינו שהיא בחי' ביטול וענוה בעצם, וכענוה דכתר. וראה פני' אוה"ת שבהערה הבאה (ובאוה"ת שם דבקשת מתנת חנם דמשה היא הכביטול דכתר, עיי"ש).

(39) ראה פני' ר"פ ואתחנן (הובא באוה"ת שם ע' קיח) דוה שמשו „לא התפלל רק בחסדי ה' במתנת חנם . . . הוא מחמת גודל הכרתם בגדולת הבורא יקטין מאד מעשיהם הטובים בעיניהם כמיש יעקב אבינו קטנתי מכל החסדים, וראה אוה"ת שם ס"ז.

(40) לי רשי' כאן.

(41) ראה שלהי שם (רצד, סע"ב ורצה, סע"א ואלך, דפי' הא' דרשי' בכי במקלי „לא הי' לי כר"י) מורה על שפלותו והוא ההכנעה של יעקב כלפי עשו למטה, ופי' ה' (שבקע את הירדן כר"י) מורה על התרוממותו והוא הזכות שזכר יעקב לפני הקב"ה. וזהו ג"כ ב' הפירושים בב"ר (פעי', ה') בקטנתי — איני כדאי, כדאי.

(42) פרשתנו שם, י"ג.

(43) תו"א ר"פ וארא.

(44) ברכות סז, ב.

(45) שבת סז, א. ובזו"ב (כו, רע"ב. הקדמת

תקרו' בתחלתה): דמלכים הם.

(45\*) ע"ד מרדכי (סוטה יא, ב) במלאכת נשים לאנשים.

(46) ראה ב"מ (פג, א): אפילו אם אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא יצאת ידי חובתך עמהו שהו בני אברהם יצחק ויעקב.

(47) מקץ לא, ג.

(48) סנהדרין צו, א. י"ש מלכים רמו רמד.

און דערפאר האָט דאָס געבראַכט, אַז די גאולה זאָל זיין אין אַן אופן פון „פדה בשלום נפשי“<sup>53</sup> — עס איז בטל געוואָרן די התנגדות אויף תורת החסידות ואדרבא זיי זיינען געוואָרן „עמדו“ און אין אַן אופן פון „שלום“<sup>54</sup>, ווי דער פסוק איז מסיים — „כי ברבים היו עמדי“<sup>55</sup>.

(משיחת י"ט כסלו תשכ"ו)

החסידים ומכל כו" — דלכאורה אינו מובן; הכונה היה למשיב, ומכל האמת וא"כ ה"ל להעתיקו בפרוש; ואם הענין דאמת אינו שייך לכאן (ולכן לא העתיקו) איך גם תיבת „ומכל אינה שייכת לכאן?

והביאור כזה: החילוק בין „חסידים ו.אמת“ הוא (כפי רשי׳ עה"פ): חסידים הם מה שהקביה עושה מעצמו (כענין מדת הצדקה); ו.אמת הוא מה שעושה מחמת הבטחתו — וה"ז בדוגמת מדת המשפט, כי מוכרח כביכול בההשפעה (מחמת הבטחתו).

ולכן: מכיון שאצל אדה"ז ה"י נרגש (מצד עצום ביטולו) שכל הטובות עמו הם בבחי' צדקה ו.חסידים, לכן לא העתיק ענין דאמת; אבל לאידך, מכיון שאמיתית הביטול והפעולה וענין הצדקה הוא כאשר ישנה גם מדת המשפט (שהוא ראוי לכך, ומ"מ מבקש מצד צדקה — כמבואר בפנים בארוכה), לכן רמזו ע"י „ומכל כו"י“ ועי"ל (ובפשטות יותר): לאדה"ז לא היתה הבטחה מפורשת ומפורטת על גאולתו (כביעקב), ולכן לא העתיק „האמת“; וככ"ז רמזו ע"י העתקת „ומכל כו"י“ — כי ישנה הבטחה הכללית ששמע מהה"מ — כמסופר מרבותינו נשיאינו.

53 תהלים נה, ט. וכמ"ש אדה"ז באגרותו (נדפס בבית רבי שם. היום יום ע' ד. אג"ק שלו סל"ח. ובכ"מ): „וכשקריתי בסי' תהלים בפסוק פדה בשלום נפשי... יצאתי בשלום מה' שלום“.

54 שהוא דבר המחבר ומתווך ב' קצוות הפכים כו' (אגה"ק סוס"ל), ובשייכות הגאולה לתוכן הכתוב פדה גר' — עיקרו „שלום“ כדמוכח מלי אדה"ז (הובא בהערה הקודמת).

55 כדרשת הירושלמי סוטה פ"א סה"ח.

איז במכ"ש ביי אידן, וואָס „איז לך אדם מישראל שלא כיבד את המקום בכך“, איז „כל טוב עוה"ז כדאי הוא לו“.

און דאָס וואָס מ'זעט אַז אַ איד האָט יסורים אין עוה"ז, איז עס בלויז „לבטש את האדם להכניעו ולהשפיל גסות רוחו“<sup>49</sup>; בשעת אַבער, אַ איד האָלט ביי „משפט וצדקה“, אַז הגם ער איז ווערט בתורת משפט, פונ־דעסטוועגן בעט ער ביי אויבערשטן אַלס צדקה — וואָס ווייזט אויף דער תנועה פון ביטול ושפלות, כנ"ל — דעמאָלט ווערט נמשך די ברכת הוי' ממקומו: עס ווערט נמשך הצלחה למעלה מכל מדידה והגבלה אין אַלע זיינע ענינים, בני חיי ומזוני אין אַן אופן פון ריחיק, און עס ווערן בטל אַלע דברים המבלבלים אַז ער זאָל זיין „ושב בשלות עוה"ז“<sup>50</sup>.

יוד. דאָס איז אויך די שייכות פון אָט די ענינים צו דער גאולה פון אַלטן רבי'ן: דער אַלטער רבי האָט זיך מוסר נפש געווען אויף הפצת פנימיות התורה, ער האָט זיך אָפגעריסן פון זיינע ענינים כדי מפ"ץ זיין תורת החסידות ביז אויך אין חוצה — איז דאָך זיכער, אַז ער האָט געקענט מאַנען זיין באַפרייאַונג בתורת דין ומשפט; דאָך האָט ער דאָס געבעטן אַלס צדקה, ווי ער איז מאַריך אין זיינע מכתבים<sup>51</sup> אַז זיין גאולה איז גע-ווען חסדי<sup>52</sup> ה' וואָס „הפליא והגדיל ה' לעשות בארץ“;

49 ת"א שם.

50 ע"ד ה' בת"א שם. ת"ח מקץ (עח, ג).

51 נדפס בבית רבי ח"א פ"ח. אג"ק שלו סל"ח.

52 ע"פ המבואר בפנים, יש לבאר ג"כ מה

שבתיילת האגרת כתוב אדה"ז, קטנתי מכל

## וישלה ג

— י"ט כסלו —

ווערט אויך געטייטשט דער וואָרט „לבדו“ — „אל תיקרי לבדו אלא לכדו“: דאָקעגן לויטן פירוש המדרש איז „ויותר יעקב לבדו“ אָז ענין פון תכלית העילוי והמעלה: ס'איז ע"ד ווי „ונשגב ה' לבדו“ פון הקב"ה — דער ענין פון אחדות והתגלות של הקב"ה, ווי עס וועט זיין ערשט לעתיד לבוא — „ביום ההוא“ (כהמשך אין פסוק).

ג. ס'איז ידוע וואָס דער של"ה שרייבט<sup>10</sup>, אַז אַלע מועדי השנה זיינען מרומז אין די פרשיות התורה וואָס ווערן געלייענט אין די זמנים אין וועלכע די מועדים זיינען חל.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק בנוגע דעם מועד י"ט פון י"ט כסלו, וואָס איז חל — בכמה שנים, ווי דעם יאָר — אין (שבת) פ' וישלח<sup>12</sup>, אַז דער תוכן פון י"ט כסלו איז מרומז אין פ' וישלח<sup>13</sup>.

וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים:

דאָס וואָס תורת החסידות איז נתגלה געוואָרן דווקא אין די דורות האַחרונים (און ניט אין די פריערדיקע דורות, וואָס „ראשונים בני מלאכים כו"י<sup>14</sup>), זיינען

א. אויפן פסוק: „ויותר יעקב לבדו“ זיינען פאַראַן עטלעכע פירושים, ומהם:

(א) די גמרא<sup>2</sup> זאָגט (און עס ווערט אַראַפגעבראַכט — בשינוי לשון — אין פרשי' על התורה): „נשתייר על פניו קטנים“: און דאָס איז מרומז אין וואָרט „לבדו“, ווי רבותינו בעלי התוספות<sup>3</sup> ברענגען אַראַפּ: „אל תיקרי לבדו אלא לכדו“.

(ב) אין מדרש<sup>5</sup> שטייט: „מה הקב"ה כתוב בו<sup>6</sup> ונשגב ה' לבדו אף יעקב ויותר יעקב לבדו“.

ווי פיל מאָל גערעדט<sup>7</sup>, האָבן אַלע פירושים אויפן זעלבן פסוק (ומכ"ש — אויפן זעלבן וואָרט) צווישן זיך אַ קשר תוכני. דאָרף מען פאַרשטיין: וואָס איז די שייכות צווישן די צוויי פירושים בנדרויד, ואדרבא, לכאורה, זיינען זיי פירושים הפכיים:

לויטן פירוש הגמרא איז יעקב'ס אי-בערלייבן „לבדו“ געווען פאַרכונדן מיט „קטנים“, מיט זאַכן וואָס האָבן געהאַט גאָר ווייניק חשיבות<sup>8</sup> [און אזוי

(1) פרשתנו לב, כה.

(2) חולין צא, ס"א.

(3) וז"ה בבחי' (בשם „רבותינו ז"ל“) ורע"ב עה"פ.

(4) וראה עוד טעם בבעה"ח שם: לשון בית הבד כ"י, ובהדר זקנים: ממשמעות דלכדו ידענא כו', עיי"ש, וראה מפירש רשי' כאן.

(5) ב"ר פע"ה, א.

(6) ישעי' ב, יז.

(7) ראה לקושי ח"ג ע' 782. ועוד.

(8) ובפרט עפ"י פ"י הכלי יקר כאן. וראה ג"כ אר"ת להה"מ (ק"א, א): „יעקב לבדו כו' שכח פחים \* קטנים כו' בלי מוחין פחים קטנים היינו כלים קטנים והם המוחין כו'“.

(\*) כן הוא בדפוס שלפני ואולי צ"ל „פכיים“.

(9) להעיר גם מתורת לוי"צ (ע' יא), ד.ויותר יעקב לבדו שייך להו' עם לכדו ישכון.

(10) חלק תושב"כ ר"פ וישב.

(11) כ"ה לשון אדה"ז — לקויד ח"א יט, ב. ובלי' כ"ק מ"ח אדמו"ר (במכתב שנעתק בהקדמה להיום יום. בהקדמה לחוברת י"ט כסלו) — „חג החגים“ (נתבאר בלקו"ש ח"ה ע' 436 ואילך).

(12) וגם כשחל בשבוע דפ' וישב — הרי „מתברך“ הוא משבת שלפניו — ש"פ וישלח.

(13) ראה גם ס' השירות תש"ד ע' 50 (וראה לקמן הערה 65). לקריש ח"א ע' 70. ועוד.

(14) כ"ה בשבת קיב, ב. ירושלמי דמאי פ"א ה"ג (קדמאי בני מלאכים). ובשקלים רפ"ה גבי' פ"ס, ח — ליחא חיבת „בני“ (קדמאין מלאכין), וכ"ה

און אויך אין די צוויי הסברות געפינט מען די צוויי קצוות (ע"ד ווי אין „ויותר יעקב לבדו, כנ"ל): לויט דער ערשטער הסברה קומט אויס, אז דער גילוי אור החסידות אין דורות האחרונים איז מצד זייער נידעריקייט — צוליב דעם גודל החושך אין אט די דורות פאדערט זיך לעומתו דער גילוי פונעם אור נעלה פון פנימיות התורה; משא"כ לויט דער צווייטער הסברה, איז דער גילוי החסידות אין די דורות האחרונים פאָר-בונדן מיט מעלת הזמן: זייענדיק בבחי' „ערב שבת לאחר חצות" איז שוין דעמאלט דאָ אַ מעין פון דעם גילוי דלעתידי<sup>21</sup>.

### ג. דער ביאור אין דעם:

ס'איז ידוע<sup>22</sup> אז י"ט כסלו האָט אויפֿ-געטאָן די התחלה פון דעם עיקר ד'יפוצו מעינותיך חוצה" — די הפצה פון מעינות החסידות צו אַלע אידן, אויך צו אַזעלכע וואָס געפינען זיך אין „חוצה"<sup>23</sup>.

שוין פיל מאל גערעדט<sup>24</sup> וועגן דעם דיוק הלשון „יפוצו מעינותיך חוצה", אז דאָס מיינט, אז די מעינות אַליין דאַרפן קומען אין „חוצה"; ד.ה. ניט נאָר דאַרפן די מעינות האָבן אַ ווירקונג אויפן „חוצה" (בעת זיי אַליין בלייבן במקומם), נאָר אויך זיי אַליין דאַרפן זיך געפינען אין „חוצה"<sup>25</sup>.

הרמב"ם באגרת תימן — הובא ונת' בלקיש חיב ע' 588 ואלך. ועוד.

(21) היינט, דלא רק שתורת החסידות (יפוצו מעינותיך חוצה) היא הכנה לאתי מר' (אגהיק הידועה של הבעש"ט — נדפסה בסריס בן פורת יוסף. ובכ"מ), כ"א שעכשוו ככר מאיר מהגילוי דלעתידי.

(22) תורת שלום ס"ע 112 ואלך.

(23) ראה תורת שלום שם (ע' 113).

(24) ראה לקיש חי' ע' 106. ועוד.

(25) ראה ספר השיחות תשי"ד ע' 106.

### פאַראַן צוויי הסברות:

(א) מצד דעם חושך כפול ומכופל וואָס איז נתוסף געוואָרן אין די דורות האחרונים (ובפרט אין דרא דעקבתא דמשיחא), מוז מען אַנקומען צו אַ העכערן אור, וואָס זאָל בייקומען אויך אַט דעם חושך<sup>15</sup>;

(ב) ע"ד ווי עס שטייט אין כתבי האריזל<sup>16</sup> (און עס ווערט אַראָפֿ-געבראַכט אין מגן אברהם<sup>17</sup> וש"ע אדה"ז<sup>18</sup>) — בעל הגאולה והשמחה — להלכה), אז ערב שבת דאַרף מען פאַרוזכן פון די מאכלים פון שבת (טועמי' חיים זכר<sup>18</sup>), אַזוי איז עס אויך אין די כללות'דיקע „טעג" פון „שית אלפי שני"<sup>19</sup>, אַז אין די לעצטע דורות פאַר ביאת המשיח, דעם „ערב שבת" פון „יום שכולו שבת" — ווערט נמשך אַ הארה (בדרך טעימה עכ"פ) פונעם גילוי פון פנימיות התורה וואָס וועט נתגלה ווערן (בשלימותה) דורך משיח צדקנו<sup>20</sup>.

גירסת ר"ג גאון שבת שם. תודיה ר"ג שבת יב, ב. ב' הגירסאות הובאו בדק"ס שבת קיב, ב. ובתוס' ד"ה צדיקים, חולין ה, ב: „אם הראשונים כמלאכים כר" — ולשונו זה רגיל בכמה ספרים.

(15) קונטרס ע"ה"פ פ"ג. מכ' כ"ק אדמריר נ"ע (נדפס בהוספות לקונטרס הנ"ל ע' 82 ואלך).

וראה גיכ: משל אדה"ז (התמיס' חיב ע' מט [עב]) מבין מלך שנחלה בו: הבעש"ט עורר את ישראל מהתעלפותם כר (כת"י דא"ח ישן [לא נודע למי] — נדפס בסה"מ תרס"ג ע' רנא. וראה לקיש חיב ע' 516 ואלך). ועוד.

(16) פיעח שייח רפ"ג. שעה"כ ענין טבילת ע"ש.

(17) אורח סריג סוסקיא.

(18) שם ס"ה.

(18) פיעח ש"ה. שעה"כ שם.

(19) ראה רמב"ן בראשית ב, ג.

(20) ראה בכ"ז לקיש חי' ע' 59. ועוד (וראה גם לקיש חיב ע' 467 ואלך).

וראה גיכ וחי' קי, א (ושם קיח, א) — נת' בארוכה בשיחת אחש"פ תש"ל (נדפסה בלקיש חי' ע' 206 ואלך. בהוספות להמשך תרס"ז): לעיל ע' 42 ואלך. ולהעיר גיכ מאוה"ח פ' צו, ו, ב: ממ"ש

אזוי איז עס אויך אין (נשמות) ישראל:  
דורך גילוי תורת החסידות האָט זיך  
אויפגעטאָן דער ענין פון „יפוצו  
מעִינותיך חוצה“ אין דעם אדם גופא<sup>28</sup>  
— דער איחוד פון סתים וגליא  
שבנשמתא<sup>29</sup>:

אמת טאָקע, אַז אויך פאַר דעם גילוי  
פון תורת החסידות האָט דער אור  
האמונה (סתים דנשמתא), וואָס איז  
העכער פון שכל, פועל געווען אויך  
אויף די כחות הגלויים — אַז אויך די  
כחות פון שכל ומדות זאָלן זיין באופן  
אחר — פונדעסטוועגן איז די אמונה  
אַליין געבליבן סתים און העכער פון  
שכל (גליא):

דער אַלטער רבי האָט אויפגעטאָן אַז  
די אמונה וקב"ע שלמעלה מן השכל  
זאָלן דורכנעמען דעם מענטשן אינ-  
גאַנצן, ביז אַז זיי גופא זאָלן אַראָפּ-  
קומען און נתאחד ווערן מיט גליא  
דנשמתא: אין שכל גופא זאָלן זיך  
אַפלייגן און דערהערט ווערן די ענינים  
שלמעלה מן השכל.

ה. כשם ווי ס'איז ביי יעדערן בפרט  
— אַז חסידות האָט אויפגעטאָן דעם  
„יפוצו מעִינותיך חוצה“, דעם איחוד פון  
„מעִי“ שבנשמה מיטן „חוצה“ שבנשמה  
— אזוי איז עס אויך ביי אידן בכלל,  
וואָס אַלע צוזאַמען זיינען זיי אַ „קומה  
אחת שלימה“<sup>30</sup>:

די „ראשי אלפי ישראל“ וועלכע  
זיינען „בחי ראש ומוח“<sup>31</sup> פון אידן,  
זיינען בבחי „מעִי“: איז אַמאָל (פאַר

און נאָכמער: די מעינות דאַרפן זיך  
געפינען אין חוצה אין אַז אופן פון  
„יפוצו“ — זיך פאַרשפרייטן אין חוצה,  
ביז אַז יעדער פרט און נקודה פון  
„חוצה“ זאָל זיין דורכגענומען דורך די  
מעינות.

אזוי ווי אַלע ענינים הויבן זיך אַז פון  
תורה, איז מובן אַז אויך דער ענין פון  
„יפוצו מעִינותיך חוצה“ — די הפצה און  
גילוי פון פנימיות התורה צו די אידן  
וועלכע געפינען זיך אין חוצה — הויבט  
זיך אַז דערמיט וואָס די מעינות פון  
פנימיות התורה קומען לידי גילוי אין  
נגלה דתורה, ביז זיי ווערן פאַר-  
איינציקט לאחדים ממש.

אויך פאַר דעם אַלטן רבי'ן זיינען  
געווען גדולי ישראל וואָס זיינען געווען  
גרויס אין ביידע חלקי התורה, סיי אין  
נגלה דתורה און סיי אין נסתר דתורה;  
ופשוט, אַז זייער לימוד דתורה  
האָט אויפגעטאָן אַז זייער לימוד פון  
נגלה דתורה איז געווען באופן אחר —  
פונדעסטוועגן איז עס ביי זיי געווען אין  
אַז אופן פון צוויי באַזונדערע חלקים,  
גליא און סתים.

אין דעם איז באַשטאַנען דער אויפטו  
פון אַלטן רבי'ן, אַז ער האָט מאחד  
געווען ביידע חלקי התורה לאחדים  
ממש<sup>26</sup>.

ד. וויבאַלד אַז „ישראל מתקשראן  
באורייתא“<sup>27</sup>, און נאָכמער: „היא חיינר“  
און ישראל ואורייתא כולא חד — איז  
מובן, אַז כשם ווי ס'איז דאָ דער ענין פון  
„יפוצו מעִינותיך חוצה“ אין תורה —  
דער איחוד פון סתים וגליא דאורייתא,

(28) ראה עדין לקוש' ח"י ע' 102 ואלך.

(29) ראה בארובה לקוש' שם בכלליות יותר  
(ד-מעִינותיך קאי על הנשמה והחוצה על הגוף).

(30) לקוּת ר"פ נצבים. וככ"מ.

(31) תניא פ"ב.

(26) ראה ככ"ז לקוש' (ח"ו ע' 37. חט"ו ס"ע 38

ואלך. ועוד.) ושי"ג.

(27) ראה זח"ג עג, א. וראה לקוּת נצבים מה. א.

וככ"מ.



שטאנדיק, אַז וויבאַלד י"ט כסלו האָט אויפגעטאַן אַ חידוש אין תורה, האָט זיך ממילא אויפגעטאַן בדגמא לזה אויך אין וועלט.

הביאור: עס איז ידוע, אַז מצד (העלם פון) עולם אַליין קען מען נאָר צוקומען צום אור אלקי וואָס איז מלוּבש אין וועלט, צום שם אלקים (בגימטריא הטבע) — דורך התכונות אין עניני העולם כו' קען מען צוקומען צו דער ידיעה והכרה אַז יש מנהיג לבירה זו<sup>35</sup>; אָבער ניט צום שם הוי' וואָס איז העכער פון וועלט<sup>36</sup>.

און הגם אַז ס'איז דאָ דער גילוי פון שם הוי' אין וועלט, דורך די נסים וואָס קומען פאַר מזמן לזמן, פונדעסטוועג, איז דאָס ניט שייך צו וועלט גופא, ואדרבה: דאָס איז אַז ענין פון שידוד הטבע והעולם.

חסידות האָט אויפגעטאַן, אַז אין וועלט גופא זאָל זיין דער גילוי אלקות וואָס איז העכער פון וועלט; וואָס דער-פאַר איז חסידות מבאר אויך בהסברה פון שכל אנושי — מיט משלים וכו' פון עניני העולם<sup>37</sup> — ווי וועלט איז מיוחד מיטן אור אלקי וואָס איז העכער פון וועלט.

ז. וי"ל, אַז דערמיט איז מבואר וואָס דער אַלטער רבי שרייבט אין זיין באַוואוסטן בריף<sup>38</sup>, אַז די גאולה פון י"ט כסלו איז געווען אין אַז אופן פון

(35) ראה ב"ר ר"פ לך.

(36) וכידוע בענין האמונה דאזיע שהיא רק בבחי' ממכ"ע — ראה בפרטיות ס' הערכים-חב"ד (כרך ב') ערך אוה"ע סיב. ושי"נ.

(37) ראה ד"ה מצה זו תש"ז פ"ב. ובכ"מ. ולהעיר גיכ מתניא פליג: וכמי ש גיכ במ"א משל גשמי לזה וכו'.

(38) נדפס בבית רבי ח"א פי"ח אג"ק שלו סליח. ס' התולדות — אדה"ו ע' ריח (בהוצאת תשמ"ז — ח"ג ע' 720).

גילוי החסידות) געווען דער סדר, אַז די גדולי ישראל זיינען געווען אָפגע-זונדערט אין זייערע ד' אמות. אמת טאַקע, אַז זיי האָבן געהאַט אַ השפעה אויף כללות עם ישראל

— צי דורך תורה, וואָס מ'פלעגט פון זיי לערנען, אָדער דורך אָפּלערנען זיך פון זיי הנהגות טובות וכו' —

דאָך זיינען זיי אַליין בכלל געווען אָפגעשלאָסן פונעם „חוצה“: ס'איז נאָר וואָס זיי האָבן געהאַט אַ ווירקונג אויף כללות עם ישראל (און אויף פרטי בני").

דער סדר העבודה פון „יפוצו מעינותיך חוצה“ האָט אויפגעטאַן, אַז די גדולי ישראל זאָלן ניט זיין אָפגעשלאָסן אין זייערע ד' אמות<sup>32</sup>, נאָר זיי אַליין זאָלן אַריינקומען אין „חוצה“: און אין „חוצה“ זאָלן זיי זען בעני עמם וואָס „אין עני אלא בדעה“<sup>33</sup> — און ריידן מיטן „עני“ אויף דעם לשון און מיט די אותיות וואָס יענער פאַרשטייט.

נאָך מער: וויבאַלד אַז די „מעינות“ דאַרפן דערגרייכן יעדער נקודה און פרט פון דעם „חוצה“, איז מובן, אַז דאָס איז כולל אַז די גדולי ישראל גיבן זיך אָפ אויך מיט די ענינים גשמיים פון עם ישראל.

ו. תורה איז דאָך די נשמה פון דער וועלט, ווי חז"ל<sup>34</sup> זאָגן אַז די וועלט איז באַשאַפן געוואָרן „בשביל התורה שקראת ראשית“, איז דערפון פאַר-

(32) ראה ס' השיחות השית' (ע' 111 ואל"ך. נעתק בהיום יום ע' נז): „אַמאָל איז דער רבי — דער ראש מתיבתא און גאון געווען עלענט און די תלמידים זיינען געווען עלענט. דער דרך החסידות וואָס דער רבי האָט מייסד געווען .. וואָס דער רבי איז ניט עלענט און חסידים זיינען ניט עלענט.“

(33) נדרים מא, א.

(34) פרשיי בראשית א. א. וראה ב"ר פ"א, ד.

א) נסים וואס זיינען מלוכש אין דרכי הטבע, ביז אַז ס'איז ניט קענטיק אַז ס'איז אַ נס (ווי דער נס פון פורים); וואָס הגם דאָס איז אַ הנהגה פון שם הוי', וויבאַלד עס זעט זיך אין דעם די השגח"פּ — איז דאָס אַבער אין אַן אופן פון, כביכול, קטנות כנ"ל.

ב) נסים גלויים, זיי האָבן אַבער אַ שייכות און אחיזה אין טבע; וי"ל אַז ע"ד זה איז אויך כיבוש יריחו דורך יהושע; נאָך דעם נס פון נפילת החומה, אַ נס וואָס איז ניט געווען מלוכש אין דרכי הטבע, איז ויעל העם גוי' ויחרימו גוי' לפי חרב"ב — אַן אחיזה אין טבע. ובפרטיות יותר — מלחמת מדין: החלצו מאתכם אנשים לצבא גוי' ויצבאו גוי' און צוזאַמען דערמיט "ולא נפקד ממנו איש"<sup>44</sup>, אַ מלחמה וואָס איז ניט קיין טבע'דיקע.

[ע"ד הסיפור הידוע, אַז אַמאָל איז צום אַלטן רבי'ן געקומען אַ חולה, וואָס אַלע דאָקטוירים האָבן פאַר אים ניט געפונען קיין רפואה. האָט דער אַלטער רבי געזאָגט אַז ער זאָל עסן אַ האַלבע שמורה־מצה מיט וואַסער — און ער איז געזונט געוואָרן.]

לכאורה איז עס אַ סתירה מיני' ובי': עס איז אַז עש"י וואָס פועל'ט בגוף החולה, מחזק הבריאות; אַבער פון דער צווייטער זייט איז, בדרכי הטבע, האָבן שמורה מיט וואַסער קיין שייכות ניט צו רפואה פאַר אַ חולה (וואָס דאָקטוירים האָבן אים אָפּגעזאָגט) ?

נאָר, כנ"ל: די רפואה איז געווען אַן ענין וואָס איז העכער פון טבע, אַבער אין אַן אופן פון האָבן אַן אחיזה אין טבע.]

ג) נסים וואָס האָבן אפילו ניט קיין אחיזה אין טבע, אַזוי ווי דער נצחון נסי

„הפליא ה' והגדיל לעשות בארץ“<sup>39</sup>:

אין דעם סדר הנהגה ווי דער אויב-ערשטער פירט די וועלט, זיינען פאַראַן צוויי אופנים: א) הנהגה עפ"י טבע, אין וועלכער עס זעט זיך ניט אַן בגלוי דער חיות אלקי, וואָס די הנהגה קומט מצד דעם שם אלקים. ב) השגחה פרטית בגלוי, אַז אין דער הנהגה הטבע איז ניכר דער אור וחיות אלקי און די השגחה פרטית, וואָס די הנהגה נעמט זיך פון שם הוי'.<sup>40</sup>

און אין דער הנהגה פון שם הוי' גופא זיינען פאַראַן פאַרשידענע אופנים<sup>40</sup>: א) אין אַן אופן פון, כביכול, „קטנות“ — אַז די השגחה פרטית ווערט דערהערט אין אַ הנהגה בדרכי הטבע; ב) אין אַן אופן פון „גדלות“ („הגדיל וכו'") — ווען דאָס ווערט דערהערט און אַנטפלעקט אין אַ הנהגה וואָס איז העכער פון טבע, ע"ד מחז"ל<sup>41</sup>: דבר גדול מעשה מרכבה.

אַבער אויך „הגדיל“ ווייזט אויף אַ הנהגה וואָס האָט אַן ערך ושייכות צו דער הנהגה פון „קטנות“ — ס'איז אין דעם זעלבן סוג נאָר גרעסער, אַמאָל — אַ סך גרעסער, אַבער ניט באין ערוך פון הנהגה הטבע. ג) די הנהגה אין אַן אופן פון „הפליא“, וואָס איז מובדל פון הנהגה הטבע.<sup>42</sup>

ח. אַט די דריי אופני הנהגה פון שם הוי', זיינען די דריי סוגים אין נסים<sup>43</sup>:

39) בבית רבי שם הגירסא: הפליא והגדיל ה' לעשות בארץ כי הגדיל והפליא ה' לעשות בארץ כי ה' הפליא והגדיל להעשות בארץ.

40) ראה ד"ה צהר תעשה תרע"ג ועוד.

41) סוכה כח, א. וראה רמב"ם הל' יסודות ספ"ד, ד"ב קטן הויות דאבי ורבא, הם הטובה .. ליישוב העולם הזה כו"ו.

42) ראה שער האמונה פט"ז (כט, ב ואל"ך).

43) עיין בדי' ועתה אם נא פ' תשא רע"ח, ש"ל שגם בנסים שלמעלה מהטבע יש מדרי'.

44) יהושע ו, כ"א.

45) מטות לא, ג"ז, שם, מט.

יוד. ס'איז ידוע<sup>49</sup>, אז דער כח צו מחבר זיין סתים און גליא שבתורה — כאָטש אז תורה אליין טיילט זיי אין צוויי באַזונדערע חלקים, און דער חלק פון פנימיות התורה ווערט אָנגערופן סתים (אָז עפ"י תורה איז עס ניט גליא) — נעמט זיך דערפון וואָס דער אַלטער רבי האָט ממשיך געווען „עצם פנימיות התורה“<sup>50</sup>:

די התחלקות צווישן סתים וגליא דתורה איז נאָר מצד דער „התפשטות“ פון תורה, וואָס יעדער ענין איז מוגדר אין זיין ציור; אָבער מצד דעם עצם פון תורה („עצם פנימיות התורה“) איז ניטאָ קיין התחלקות און הגדרות — דער עצם פון תורה איז די עצמות הן פון סתים און הן פון גליא דתורה, און דעריבער קען מצד דעם ווערן דער חיבור פון סתים וגליא.

מהדוגמאות לדבר בהלכה: אין תורה איז ע"פ דין דאָ פון קלה שבקלות ביז חמורה שבחמורות, און צוזאָמען דער-מיט איז אַ פס"ד ברור<sup>50</sup>. „האומר שאין התורה מעם ה' אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת אם אמר משה אמרו מפני עצמו הרי זה כופר בתורה. וכן הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה“ — אָן קיין אונטערשייד וועלכע תיבה אָדער וועלכן פירוש.

יא. עד"ז איז עס אויך ביי אידן<sup>51</sup>

אינעם אופן ווי חזקי האָט געזאָגט<sup>46</sup>: „אני ישן על מטתי“ און וועט מנצח זיין<sup>47</sup>.

ט. דאָס איז אויך דער דיוק הלשון „הפליא ה' והגדיל לעשות בארץ“:

דער גילוי אור החסידות פון י"ט כסלו האָט אויפגעטאָן ניט נאָר די הארה פון הוי" (סתם — אין אַן אופן פון, כביכול, „קטנות“, בדרכי הטבע), און ניט נאָר דעם ענין פון „הגדיל“ וואָס האָט אַ שייכות צו טבע, נאָר אינעם אופן פון „הפליא ה'“, וואָס איז לגמרי העכער פון טבע.

לאידך גיסא איז דער אַלטער רבי מסיים „לעשות בארץ“ — ווייל די כוונה און תכלית פון תורת החסידות איז צו אַראָפּטראָגן דעם ענין פון „הפליא הוי“ — דעם אור אלקי וואָס האָט ניט קיין שייכות צו טבע — אין ארץ גופא<sup>48</sup>.

46 איכיר פ"ד, טו.

47 וראה ד"ה ובבואה לפני המלך תרנ"ד: ראיתי בשם א' מהגדולים מי שיש לו צרה גדולה ר"ל צריך לבטוח בה' והיינו שלא יתפלל ע"ז ולא יעשה שום דבר כמו כליזם לכדומה כ"א לכוונת בה' כ"י ר"ל שזהרע שתיקה שהוא ביטול גדול (אשטאָרקער אַוועקלייג).

48 שוהו מה שאדה"ז ממשיך שם במכתבו: „... נתגלגל ונתקדש ברבים ובפרט בעיני כל השרים והעמלים... וענו ואמרו על זאת כי אם מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו כ"י“ — היינו, שגם אדה"ע הכירו הענין ד„הפליא ה' כ"י“. וראה לקריש חכיה ע' 186 ואל"ך.

ולהעיר ג"כ מהידוע (בנוגע הגאולה דר"ט כסלו) שאדה"ז לא רצה „להמתיק הדינים בהעברת היד על המצו ועל הפנים“ (מכ' אדה"ז — נעקח בבית רבי ח"א פכ"א, אג"ק שלו ס' ט, ס' התולדות אדה"ז ע' 180 (בהוצאת תשמ"ז — ח"ד ע' 1021)) כ"א עיי השתוללות בטבע ודקא — היינו, דזה שגם אדה"ע יכירו הענין ד„הפליא כ"י“ הוא (לא עיי ביטול מציאותם, כ"א עיי התלבשות וכ"י, וראה לקריש שם ע' 198 ואל"ך.

י\* וראה ג"כ רשימת כ"ק מו"ח אדמו"ר — נעקחה בס' התולדות שם ע' רי (בהוצאת תשמ"ז — ח"ד ע' 702) הערה 7.

49 ד"ה פדה בשלום תרפ"ה (בשם אביו כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע — י"ט כסלו עטר"ת). וראה גם לקוטי לרי"צ אגרות ע' רכג. קונטרס ענינה של תורת החסידות הערה 40. לקריש חס"ז שבהערה 26. 50 ל' המאמר ד"ה פדה בשלום שם. וראה בארוכה קונטרס ענינה של תורת החסידות, שנתרת החסידות ענינה גילוי בחי' יחידה, שהיא עצם דתורה, עיי"ש בארוכה.

50\* רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ח.

51 להעיר ממכ' כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע

און בדוגמא לזה איז עס אויך אין וועלט<sup>56</sup> (כניל סעיף ר'): מצד אורות וגילויים קען ניט זיין בגלוי דער חיבור פון וועלט מיטן אור אלקי שלמעלה מן העולמות, וואָרום וויבאלד ער איז מוגדר אין גדר האור והגילוי, קען ער ניט נתגלה ווערן אין עולם (עולם מל' העלים): דוקא מצד עצמותו ית'<sup>57</sup>, וואָס ער איז אמיתית המציאות און איז נושא הכל, קען זיין די מציאות פון אַ יש און דאָך זאל דער יש גופא זיין מיוחד מיטן אויבערשטן בתכלית היחוד<sup>57</sup>.

יב. דער אויפטו פון „יפוצו מעינות-תיך חוצה“ — אַז דער עצם („מעין“) זאל נתאחד ווערן מיטן „חוצה“ — דריקט זיך אויס דוקא ווען די מעינות קומען אַן אין אַזאָ חוצה וואָס איז (בל' כ"ק מ"ח אדמו"ר<sup>58</sup>) „ניט אין דעם מקום המוכשר“:

דאָס וואָס די מעינות קענען אַדורכ-קעמען אויך אַזאָ „חוצה“, וואָס איז מצ"ע ניט קיין כלי און אפילו ניט קיין „מקום המוכשר“ צו די מעינות<sup>59</sup> — איז עס נאָר צוליבן גילוי העצם פון די

הוא הענין דאהבת ישראל (ראה ס' הערכים-חב"ד (כרך א') בערכו ס"ט. ושיג) — כי אמיתיות האחדות של כל ישראל נתגלה ע"י תורת החסידות.

56 עפ"י המבואר בפנים יומתק ג"כ מה ש"יפוצו מעינותיך חוצה" הוא הכנה לאתי מר' (נסמן לעיל הערה 21) — כי בביאת המשיח תושלם כוונת הבריאה דלהיות לו ית' דירה בתחתונים, דדירה היינו לעצמותו ית' (המשך תרס"ו בתחילתו (ס"ג א.) ובכ"מ).

ועפ"י הידוע דעשיית הדירה היא ע"י נשי ותורה (סד"ה י"ט של ר"ה תרס"ו (ע' ח). ובכ"מ) — יומתק המבואר בפנים השיחה, שהענין ד"יפוצו מעינותיך חוצה" (המשכת העצם בחוצה) שנתחדש ב"ט כסלו, הוא הן בתורה והן בנשי"י.

57 ראה לקי"ש ח"ד ע' 1335 ובהערה 7 שם. וראה גם אוה"ת אחז"י (כרך ב') ע' תקס"ה.

58 שיחת שמחת ת"מ"ץ (לקי"ד ח"ב שיא, ב).

59 ראה שיחת שמחת שם (שכה, א ואל"ך): באַ אַזעלכע וואָס .. זיינען .. פאַרשטיסן געוואָרן אין

(כניל סעיף ד"ה, אַז י"ט כסלו האָט אויך אויפגעטאַן דעם איחוד פון סתים וגליא שבנשמתא): דורך גילוי תורת החסידות — וואָס האָט אויפגעטאַן די המשכה פון „עצם פנימיות התורה“ — איז נמשך געוואָרן דער גילוי פון עצם הנשמה<sup>62</sup>, בחי' יחידה; און דערביבער האָט עס אויפגעטאַן דעם חיבור פון סתים וגליא שבנשמתא —

ובעבודה: די אמונה וקב"ע זאָלן דורכנעמען די כחות הפנימיים פונעם אדם — ווייל דער גילוי פון עצם הנשמה איז דער גילוי העצם אויך פון אַלע (ובמילא נעמט עס דורך אַלע) כחות האדם<sup>63</sup>.

[און אַזוי אויך בנוגע כללות ישראל: דאָס וואָס י"ט כסלו האָט געגעבן דעם כח אַז „ראשי אלפי ישראל“ זאָלן שטיין בגלוי בקירוב און נאָכמער — בהת-אחדות מיט אַלע אידן, איז עס דערפאַר ווייל דעמאָלט איז נמשך געוואָרן דער גילוי פון בחי' יחידה הכללית פון כללות ישראל, וואָס מצד דעם איז דער קישור וחיבור פון דער „קומה אחת שלימה“ פון אידן ביז אין אַן אופן פון „יחיד“<sup>64</sup> 55.]

(נדפס בקונטרס ומעין ע' 17. היום יום ע' ד'. אג"ק שלו ח"א ע' רסא"ב): „להמשיך בחי' עומק ופנימיות תורה ה' ומצות ה' מבחי' פנימיות ועצמות אוא"ס ביה שיאר בפנימיות נפשנו וכו'“. וראה לקמן הערה 56.

52 ראה ס' השיחות תשי"ג (ע' 59. ובהנסמן שם), ד.ספר התניא תושב"כ של תורת חסידות חב"ד .. 53 ראה לקי"ש ח"ב ע' 131 ואל"ך (בענין חקיקה מעבר לעבר"י). ושם ע' 5.

54 ראה מכתב כ"ק מ"ח אדמו"ר (אג"ק שלו ח"ד ע' רצט) נשם אכ"ו כ"ק אדמו"ר נ"ע, הדתקשרות רבי וחסיד היא למעלה מששת העינים — אב וכן, עצם והתפשטות, מאור ואור, הוילי וגילוי, עלה ועלול, אין יש — וכוללת אותם. וראה גם לקי"ד ח"א נ. א. ס' השיחות הש"ת ע' 89.

55 וזהו ג"כ הטעם מה שא' יסודות החסידות

יאר, „ולילה כיום יאר“.

יג. עפ"י כל הנ"ל איז אויך מובן דער קשר צווישן די צוויי פירושים אין „ויותר יעקב לבדו“ [א] „לכדו“, (ב) ע"ד „ונשגב ה' לבדו“:

דווקא אין דעם בירור פון די „פכנים קטנים“ — די בירורים היותר קטנים ותחתונים<sup>63</sup>, תכלית החושך והעלם והסתר<sup>64</sup> — איז ניכר ונרגש דער תוכן ונקודת הענין פון „ונשגב ה' לבדו“ — אמיתית, „אחדותו של הקב"ה .. שהוא לבדו הוא“ שמצד עצמותו ית'<sup>65</sup> — אז די מציאות היש איז ניט קיין סתירה צו אחדותו של הקב"ה, וואָרום מצד עצמותו ית' איז די עצמות המציאות פון „יש הנברא“ — דער „יש האמיתי“<sup>66</sup>.

(משיחות ש"פ וישלח תשכ"ז,  
י"ט כסלו תשי"א, תשכ"ה)

63 וזהו ג"כ מה שממשיך בגמ' (חולין שם): „(שנשתייר על פכין קטנים) מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם“ — והיינו, כי בממונן של ישראל ישנו, בניצוצין קדושים השייכים לשרש נשמתו (כתר שם טוב סי' ריח. אר"ת להה"מ קא, ד): ולכן חביב עליהם ממונם יותר מגופם, מצד המעלה שבבירורים הכי תחתונים — „ממונם“ (חלקם בעולם) שלמטה מגופם.

64 ראה מאריא אות פ' סי' (הובא באוה"ת פרשתנו רמב, א): „פכנים קטנים ניצוצי מלכי דמיתו“ וראה הערה הבאה.

65 ראה תר"ח ט"ף פרשתנו (נו, ד): „וזהו יותר יעקב לבדו כמו שהוא בשרשו בעצמות אא"ס .. ע"כ ביכולתו לברר ולהפך חשוכא לנהורא כו“.

ועפ"י המבואר שם, ד.פכנים קטנים .. הן כלים דתתו שנפלו למטה כו“, והכח לבררם הוא מצד „ויותר יעקב לבדו“, מצד שרשו בעצמות ממש — מובן ג"כ הקשר בין המבואר בפנים (דהגילוי דייט כסלו הוא ע"ד הענין ד.יותר יעקב לבדו) להמבואר בשיחת י"ט כסלו תש"ד (הנסמך לעיל הערה 13): „אין פרשת וישלח האט דאָס (ייט כסלו) אַ שייכות צום פטוק ואלה המלכים אשר מלכו וגו“, ווייל י"ט כסלו איז אַ תיקון צו שבירת הכלים דתתו.

66 ביאורו (לאדאמ"צ) מג, ג. ד"ה ולקחתם לכם תרסיס. ועד.

מעינות<sup>60</sup>, וואָס זייענדיק דער „עצם“ פון אלקות און אמיתית המציאות, איז ער דער עצם ואמיתית המציאות פון אלע נבראים, און דעריבער נעמט עס דורך אויך אַט דעם „חוצה“ וואָס (מצ"ע) איז ער ניט קיין „מקום המוכשר“.

און דאָס איז דער קשר צווישן די צוויי הסברות אויף גילוי תורת החסידות אין דורות האחרונים [א] מצד דעם גודל החושך פון די דורות, (ב) ס'איז אַ „טעימה“ פון די גילויים דלעתיד]:

דער גילוי פון „עצם פנימיות התורה“ דריקט זיך אויס אין דעם וואָס עס קען באַלייכטן אויך דעם חושך פון דורות האחרונים, ביז מהפך זיין אויך אַט דעם חושך לאור;

און דערמיט גופא איז מובן פאָרוואָס די „טעימה“ פון תורתו של משיח (אין „ערב שבת לאחרי חצות“) איז פאָר-בונדו דוקא מיטן זמן ווען ס'זוערט גרעסער דער חושך הגלות, ביז צו חושך כפול ומכופל פון דראַ דעקבתא דמשיחא — ווייל דווקא אין דעם<sup>61</sup> דריקט זיך אויס דער כח עצמי (בדרך טעימה) פון תורתו של משיח („עצם פנימיות התורה“), צו דורכלייכטן דעם גרעסטן חושך<sup>62</sup>, ביז אַז החושך עצמו

חוצה .. עס רעדט זיך ניט וועגן חסידות .. עס רעדט זיך מכח טהרת המשפחה, הנחת תפילין, שמירת שבת, מאכלות כשרות .. און דאָס זאָגט משיח אַז אין דעם חוצה איז פאָראַן מעינויך .. די גרויסע ירושה .. די פניטעלע פון דעם והאמונה ..  
60 ראה ג"כ לקרש חט"ו ע' 38 ובהנסמן שם.  
61 וראה מכתב כ"ק אדמור"ר נ"ע (הנסמך לעיל הערה 15) שזוהו ע"ד ריבוי תורה שנתוסף בלחות שניות, ש.דוקא מפני שירדו במדרגתו ע"כ צריכים לריבוי תורה ששרשה במדרגה גבוה יותר. והיינו, שהגילוי ד.ריבוי תורה היא דוקא במצב ד.ירדו במדרגתו כו“.

62 להעיר מפלח הרמון פרשתנו (צד, ד): עלות השחר שהיא גאולה העתידה שנמשל לשחר שהוא אור הנוקע מתכלית החושך כו“.

## וישלה ז

ער זאל זיין א בר-שכל אויך פאר י"ג שנה, פונדעסטוועגן, וויבאלד אים פעלט די שלימות הדעת וההרגש — ער האט נאך ניט די הכרה והרגשה סיי אין דער טייערקייט און מעלה פון קיום המצוות און סיי אין דעם חסרון אין העדר הקיום זייערן

[ווי מען גיט דערויף די דוגמא אויך פון „מילי דעלמא“, אז אפילו ווען דער קטן (פאר י"ג שנה) פארשטייט גוט די מעלה פון ממון וגדולה, פונדעסט-וועגן, „אמיתת הענין של ממון וגדולה רחוק ממנו“ — ער איז נאך ווייט פון צו האבן אין זיי אן אמת'ע הכרה און הרגש ווי א גדול. און אזוי אויך אין דעם היפך דערפון, אין „שפלות ודלות“, אז כאטש ער פארשטייט זייער חסרון, איז עס ביי אים ניט ווי ביי א גדול וואס איז „מרגיש היטב חסרון השפלות והדלות כו“]

דעריבער איז ער ניט פאראנט-ווארטלעך פאר זיינע מעשים און הנהגה און מ'קען אויף אים ניט ארויפלייגן דעם חיוב המצוות.

ב. רבותינו נשיאנו האָבן<sup>10</sup> כו"כ פעמים ביי חגיגת בר-מצוה געזאָגט אַ מאַמר אָנהייבענדיק מיטן פסוק<sup>11</sup> „נעשה אדם“<sup>12</sup>. איז דערפון פארשטאנדיק, אז דער ענין פון א בר-מצוה האט א שייכות אויך צו דער מדריגה פון „אדם“, וואס

א. אין פסוק<sup>1</sup> „ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו גוי“ זאָגן חז"ל, אז זיי זיינען דאָן געווען דרייצן יאָר אַלט<sup>2</sup> — און פון דעם לערנט מען אַרויס דעם דין פון „בן שלש עשרה למצות“: וויבאלד צו י"ג שנה ווערט מען אַנגערופן איש<sup>3</sup>, וואָס ווייזט אויף גדלות<sup>4</sup>: „ווי עס שטייט<sup>5</sup> „מי שמך לאיש גוי“, וחזקת והיית לאיש“ — ד.ה. אז צו י"ג שנה דערגרייכט ער צו דער מעלה פון א דערוואַקסענעם, פון א גדול אין (שכל און) דיעה<sup>6</sup> — דעריבער ווערט ער דאָן מחוייב בכל המצוות.

און כאָטש<sup>7</sup> עס קען זיין אַ מציאות, אַז

- (1) פרשתנו לד, כה.
- (2) ב"ר פ"פ, יוד. מדרש לקח טוב ושכל טוב כאן (ע"פ החשבון — ובאופן שונה זמ"ל). בהנסמן בהערה הבאה.
- (3) רש"י נזיר (כט, ב) ד"ה ור' יוסי. רש"י ורע"ב אבות פ"ה מ"א (לגירסת אדריז בסידורו — מ"ב). מחזור ויטרי שם. — וידועה הקושיא (ש"ת מהר"ל סנ"א): מנלן דפחות מ"ג לא הוי איש, ועוד דדורות הראשונות ילדו בח. — וראה לקמן הערה 22.
- (4) אבות שם. רמב"ם הל' שביתת עשור פ"ב ה"א. ובכ"ח (ראה אנציקלופד" תלמודית ע' גדול ע' קלח, ושי"ן).
- (5) בלשון הרמב"ם הל' אישות פ"ב ה"י: נקרא גדול ונקרא איש.
- (6) ברש"י ורע"ב לאבות שם: דכתיב איש או אשר יעשו .. ואינו קרוי איש עד שהוא בן י"ג כו' — ואיך זה שדוקא „איש“ מחוייב במצות הוא לימוד מקרא. אבל אין הכרח כלל לומר שהוא גזירת הכתוב בלי טעם.
- (7) שמות ב, יד (וכפרש"י ורבינו בחיי שם — והוא דלא כמיש במשורר שם). מ"א ב, ב. וראה ספר השרשים להרד"ק ע' איש.
- (8) ראה אנציקלופד" תלמודית ע' הנ"ל בתחילתו, ושי"ן.
- (9) ראה בכ"ז קונטרס התפלה פ"ה ע' 15 ואילך.
- (10) סה"מ עת"ר ע' קטו. המשך תע"ב ח"ג ע' ארכו.

- (9) קונטרס התפלה שם ע' 16. סה"מ עת"ר שם. המשך תע"ב שם.
- (10) לדוגמא — נעשה אדם תר"ם.
- (11) בראשית א, כו.
- (12) סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר אשר די בר מצוה מאמרים פלעגט מען (אצל הנשיאים) אנהויבן נעשה אדם (וכשנתיב המאמר להעתיק השיטו לפעמים את ההתחלה).

אדם מיט בר-מצוה]: ווי קען מען פאר-  
בינדן די מעלה פון „אדם“ מיט איינעם  
וואָס איז ערשט אַלט געוואָרן דרייצן  
יאָר ?

מוז מען זאָגן, אַז די כוונה דערביי איז  
אַז (כאַטש ענינו פון אַ בר-מצוה איז  
וואָס ער ווערט אַן „איש“, כּנל,  
פּונדעסטוועגן) ביי קיום המצוות מוז  
מען אַנקומען אויך צו דער השפּעה פון  
דרגת „אדם“.

ד. דער מקור פון דעם (אַז ס׳איז ניט  
מספיק די דרגא פון „איש“) איז פון דעם  
פסוק „ויקחו גו' איש חרבו“ גופא.  
וואָרום לכאורה איז שווער: דער חידוש  
וואָס קומט צו ביי אַ בן י״ג שנה, וואָס  
צוליב אים ווערט ער מחוייב אין מצוות,  
איז דאָך (ניט אין מדות, נאָר) אין שכל  
און דעת (השייך למדות) — דאָס וואָס  
ער ווערט אַ בר-דעת וואָס איז ראוי צו  
פאַרשטיין ובמילא — נעמען אויף זיך  
דעם יאָך און די אחריות פון תורה  
ומצוות —

היינט ווי קען מען דאָס אַפּלערנען  
פון פסוק „ויקחו גו' איש חרבו גו'  
ויהרגו כל זכר“, וואָס זיין תוכן איז אַ  
פעולה („ויקחו גו' ויהרגו גו'“) וואָס  
קומט פון תוקף המדות\*?!

איז דערפון משמע, אַז דער תוכן  
הכתוב „ויקחו גו' ויהרגו גו'“ אַנטהאַלט  
אין זיך אַ מעלה וואָס איז ניט מוכרח אין  
דרגת „איש“ נאָר דורך איהר ווערט די  
דרגא בשלימותה — און דעריבער קען  
מען אַרויסלערנען פון דעם פסוק [ניט  
נאָר אַז בן י״ג למצוות, ווייל ער איז  
„איש“ סתם, נאָר אויך] אַז דרגת „איש“  
סתם איז ניט גענוג, און מ'מוז אויך אַנ-

איז אַ העכערע מדרגה ווי (דער תואר)  
„איש“<sup>13</sup> — וכמבואר בכמה מקומות<sup>14</sup>  
בנוגע צו די פיר שמות וואָס אַ מענטש  
ווערט מיט זיי אַנגערופן (אדם, איש,  
גבר, אנוש). אַז דער העכסטער פון די  
אַלע נעמען איז דער שם „אדם“, וואָס  
ווייזט אויף זיין שלימות.

איז ניט מובן: וויבאַלד אַז צוליב חיוב  
המצוות פון אַ בן י״ג איז גענוג די  
מדרגה פון „איש“ — פאַרוואָס פאַר-  
בינדט מען דעם ענין פון בר-מצוה  
(אויך) מיט דער מדרגה פון „אדם“ ?

ג. דער אונטערשייד צווישן „איש“  
און „אדם“ איז: דער תואר „איש“ באַציט  
זיך צו דער דרגא פון שכל וואָס איז  
שייך צו מדות (הרגש הלב)<sup>15</sup> [און אין  
דעם גופא זיינען פאַראַן כמה וכמה  
מדרגות, ביז אַז די שלימות פון דער  
דרגא קומט ווען ער ווערט אַ בן  
עשרים<sup>16</sup>], און דער תואר „אדם“ באַ-  
ווייזט אויף דער מעלה פון שכל וואָס  
איז העכער פון זיין שייך צו מדות<sup>17</sup>.

לויט דעם ווערט נאָך מער שווער  
[דער צוזאַמענהאַנג הנל פון „נעשה

13) להעיר שמצינו אצל רבותינו נשיאנו שאמר  
מאמר דיה וחוקת הדיית לאיש ביום חינוך תפלין —  
י"א אייר תרנ"ג (לקריד ח"א ק"ב, ב' דחנוכה  
תרכ"ז).

ולהעיר משה"מ תיש"א (ע' 246. תוך לנער ע' 10)  
— בנוגע לכיכ אדמיר מהורש"ב נ"ע: דאָמאָלט איז  
ער געוואָרן אַ איש. ווען ער איז געוואָרן בעל מצוה  
האָט אים הוד כּיכ אדמיר מהורש"ש געבענטשט ער  
זאָל זיין אַ אדם.

14) ראה זח"ג מת, א. לקיט שה"ש כה, א. ד"ה  
איש כי ימרט תרכ"ט. קונטרס תורת החסידות פ"ו.  
ועוד (ראה ספר הערכים-חב"ד ע' אדם ס"ח-ט).

15) פירוש המילות (לאדהאמיצ) פ"ב. וראה  
בארוכה לקרש ח"ד ע' 1117 וואלך.

16) פירוש המלות שם.

17) ראה בארוכה לקרש שם (והערה 24 שם).

17\*) ראה פרשתנו לד, ו: ויחר להם מאד. פרשי  
ויחי (מט, ו) ד"ה כי באפם.

לויט דער דיעה הא, אז דער טעם פון  
בן י"ג למצוות איז מצד טבע בני אדם,  
איז דער עלטער פון י"ג שנה מחייב  
אויך בני נח אינעם קיום פון זייערע  
מצוות:

משא"כ לויט דער אנדער דיעה, אז  
דער כלל פון בן י"ג למצוות איז הלכה  
למשה מסיני, איז פארשטאנדיק, אז ביי  
בני נח, וואס צו זיי „לא ניתנו השיעור"  
רין<sup>21</sup>, איז די גדלות תלוי ביי יעדן  
אינעם<sup>22</sup> לויט זיין שכל ודעת מצד זיין  
תכונה טבעית<sup>23</sup>.

1. די דערמאנטע צוויי דיעות  
בעבודת האדם — זיינען צוויי אופנים  
אין דעם סדר ווי עס דארף זיין די  
התחלת העבודה פון א אידן אין קיום  
התורה והמצוות:

לדיעה הראשונה איז עס אן אופן של  
עבודה על פי טעם ודעת — ד.ה. ווי  
באלד אז זיין חיוב צו מקיים זיין מצוות  
איז אפהענגיק אין טבע שלימות השכל  
ודעת, אז ווען ער<sup>24</sup> האט א הכרה און  
הרגשה אין ענין המצוות לייגט מען  
אויף אים ארויף דעם עול מצוות — איז  
פארשטאנדיק אז דער אנהויב פון זיין  
עבודה איז אין אן אופן פון טעם ודעת:

לויט דער צווייטער דיעה אבער, איז  
דאס וואס א בן י"ג שנה מוז מקבל זיין  
אויף זיך דעם עול מצוות איז עס הלכה  
למשה מסיני, דערפאר וואס אזוי איז

קומען צו דער מעלה וואס איז מרומז  
אין „ויקחו גו",

דערמיט איז אויך פארשטאנדיק פאר-  
וואס רבותינו נשיאנו האבן ביי חגיגת  
בר מצוה געזאגט א מאמר ד"ה „נעשה  
אדם" — ווייל הגם אז דער כללות-  
דיקער ענין פון א בן י"ג למצוות איז  
מצד דעם וואס דאן ווערט מען אן איש  
וכר דעת כנ"ל, פונדעסטוועגן, איז דאס  
אליין ניט גענוג און מ'מוז אויך אן-  
קומען צו דער השפעה פון אופן  
העבודה פון „נעשה) אדם", וואס איז  
בדומה צו דער עבודה פון „ויקחו גו",  
כדלקמן.

ה. והביאור בזה:

בנוגע דעם מקור הדין פון בן י"ג  
למצוות געפינט מען צוויי דיעות: א)  
כנ"ל, אז מ'לערנט עס ארויס פון אונזער  
פסוק. ב) דאס איז איינער פון די  
שיעורים וואס זיינען הלכה למשה  
מסיני<sup>18</sup>.

דער חילוק צווישן די צוויי לימודים:  
לויט דער ערשטער דיעה איז עס צוליב  
דעם שינוי הטבע, אז אזוי איז די טבע  
(פון רוב בני אדם) אז צו דרייצן יאר  
ווערט מען א גדול בשכל ודיעה: לויט  
דער צווייטער דיעה איז עס א הלכה-  
דיקער דין (פון די שיעורים הלכה  
למשה מסיני), און ניט מצד דעם (שינוי  
ה)טבע<sup>19</sup>.

די נפקא מינה להלכה — ווען ווערן  
בני נח מחוייב בקיום המצוות וואס זיי  
זיינען מחוייב<sup>20</sup>:

18) שרית הראיש ריש כלל טז. שרית מהר"ל  
כנ"א. פי ה' ברשי אבות שם.

19) ואולי יש להסביר טעם שיטה זו, כי ס"ל  
דסימנים (ושנים), עושים גדלות (ולא דהוי ראי' על  
גדלות) — עיין צנע"ג לרמב"ם הל' אישות פי"ב הי"ט.

20) ראה ג"כ לקושי ח"ה ע' 421. לקושי ח"י ע'

70 ואילך.

21) רמב"ם הל' מלכים פי"ט ה"א.

22) להעיר מתוד"ה בידוע (סנהדרין ס"ט, א)  
דבדורות הראשונים שהיו ממהרים להביא שערות  
הי זמן גדלות מקודם הרבה.

23) כ"כ בשרית חתי"ס י"ד סשי"ז (בשיטת  
הרמב"ם — שם ושם פי"ה ה"ב).

23) ואעפ"י שאפשר יוצא מן הכלל שגם אז לא  
תהי דעתו בשלימות — הרי התורה על הרוכ תדבר.  
וראה מר"ג ח"ג פל"ד.



נאָר דער ביאור בזה: אויב די בחירה פון דעם מענטשן אין תומ"צ וועט זיין מיוסד נאָר אויף זיין שכל הבנה וידיעה אָז זיי זיינען חיים טובים — איז ער דער מיט נאָר ניט קיין עובד הוי'. ווייל דער ענין פון עבודת השם איז ווי עבודת העבד לאדונו<sup>24</sup>: אַלץ וואָס אָן עבד טוט איז דאָס מצד דעם עול וואָס זיין אדון האָט אויף אים אַרױפגעלייגט. און דער-פאַר דאַרף די בחירת האדם אין תומ"צ זיין מצד דעם ציווי הקב"ה, ובחירת בחיים<sup>25</sup>.

נאָר פאַר דעם איז דער פסוק מקדים „ראה נתתי גוי" — און אויך אין דעם ציווי „ובחירת" איז דער פסוק מדגיש „ובחירת בחיים" — ווייל דער אויבערשטער וויל אָז ענין התומ"צ זאל דורכדרינגען די גאַנצע מציאות פון מענטשן, און דעריבער מוז אויך זיין שכל באַנעמען און מרגיש זיין אָז תומ"צ זיינען חיים טובים.

ט. על פי כל הנ"ל וועט ווערן פאַר-שטאַנדיק די שייכות פון אַ בר מצוה מיט „געשה אדם":

אין דעם ביאור פון תואר „אדם" געפינט מען צוויי ענינים: א) תכלית השלימות פון בחי' שכל, כנ"ל סעיף ג'; ב) אדם אותיות מאד<sup>26</sup> — בחינת בלי גבול וואָס איז העכער פון שכל<sup>30</sup>. [און די בחינה אין דעם מענטשן דריקט זיך אויס אין דעם וואָס ער איז אַ מדבר, וואָרום זיין כח הדיבור קומט פון דעם בלי גבול שבנפשו וואָס איז העכער פון מעלת השכל<sup>31</sup>.]

דער ציווי הקב"ה — קומט אויס, אָז זיין אָנהייב צוגאַנג צו קיום המצוות איז לויטן סדר העבודה פון קבלת עול<sup>24</sup>.

ז. אָבער אויך לדיעה הא', אָז פונעם פסוק „ויקחו גוי איש חרבו גוי" לערנט מען אַרויס אָז די התחלת העבודה (כן י"ג למצוות) איז על פי טעם ודעת — פונדעסטוועגן, פון דעם גופא וואָס מ'לערנט עס אָפּ פון פסוק „ויקחו גוי איש חרבו גוי" (א פעולה פון מסנ"פ), איז מוכח<sup>25</sup>, אָז אויך לויט דער דיעה איז דער ענין פון קיום המצוות פאַרבונדן מיט דער עבודה פון מסירת נפש, שלמעלה מן השכל.

און ס'איז קיין סתירה ניט להמבואר לעיל אָז לויט דער דיעה איז עס אָן עבודה שע"פ שכל ודעת — ווייל הגם אָז די עצם העבודה דאַרף זיין מיט הכרה והשגה אינעם ענין פון תומ"צ, פונדעסטוועגן, דער יסוד העבודה איז קבלת עול דוקא (שלמעלה מטעם ודעת), ווייל נאָר ווען דער יסוד איז קבלת עול, קען די עבודה פון קיום המצוות מיט השגה זיין ווי ס'דאַרף זיין<sup>26</sup>.

ח. פון די הוכחות דערצו: אין די אזהרות הכלליות אויף קיום התומ"צ שטייט<sup>27</sup> „ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב גוי ובחירת בחיים". לכאורה, דער מענטש „זעט" דאָך שוין בעיני שכלו אָז דער דרך התומ"צ איז „חיים וטוב", צוליב וואָס דאַרף מען אים נאָך אַנזאָגן אָז ער זאל בוחר זיין בחיים?

24) וכמחזיל (יבמות עו, ב) דאם הלכה נקבל אעיפ — ש(ב,אם לדין) יש תשובה.

25) ראה לקו"ש ח"ה ע' 162 הערה 74. שם ע' 421.

26) ראה לקו"ש ח"ב ע' 428, ח"ד ע' 1211 ואילך. ועוד.

27) נצבים ל, טו-יט.

28) ראה תניא פמ"א.

29) ביר פ"ח, ה ובפרשי' לביר שם. תרא מו, ד.

לקרית שה"ש כט, ב. המשך וככה תרליז פכ"ב.

30) לקרית שם. ועוד.

31) וככה תרליז שם.

און וויבאלד אַז ביידע ענינים זיינען מרומז אין דעם זעלבן תואר — „אדם“, דאַרף מען זאָגן אַז זיי האָבן אַ שייכות איינער צום אַנדערן.

והענין בעבודה יש לומר: אויך ווען דער מענטש קומט צו תכלית השלימות אין שכל, בחינת השכל פון „אדם“ וואָס איז העכער ווי שכל פון „איש“ — מוז ער אַנקומען צו מסירת נפש שלמעלה מהשכל<sup>32</sup>.

און אזוי אויך לאידך גיסא: אויך ווען ביי אים לייכט דער כח המסירת נפש שלמעלה מהשכל, זאָל ער זיך דערמיט ניט באַנגוגענען, נאָר ער זאָל זיך משתדל זיין אַז די מסירת נפש זאָל דורכדרינגען אויך זיינע כוחות הפנימיים (כנ"ל סעיף ח') וואָס זייער התחלה וראשית איז כח השכל.

און דאָס איז איינער פון די רמזים אין דעם וואָס מ'האָט געזאָגט צו אַ בר מצוה דעם מאמר „נעשה אדם“ — צו ווייזן, אַז אויך ווען מ'דערגרייכט צו מעלת השכל והדעת (השייכים למדות) וואָס דאָמאָלס ווערט ער גערופן „איש“, איז עס ניט גענוג, און ער דאַרף נאָך אַלץ אַנקומען צו דער עבודה פון „איש חרבו גו“, עבודת המסירת נפש שלמעלה מהשכל<sup>33</sup>, וואָס איז פאַרבונדן מיט בחי „אדם“ אותיות מאד.

(משיחת תמוז תשי"א בחגיגת בר מצוה)

33) עפ"י המבואר בסימ' עת"ר (ע' קכב ואילך) ועוד, בענין הדעת, שנמשך בה מבחי הרצון ופנימיות הרצון — יומחק הג"ל בפנים (ס"א וס"ט), שגם הענין דמסנ"פ (מאד אותיות אדם) שלמעלה מהשכל שצ"ל בבו י"ג נכלל בזה שנעשה איש ובר דיעה.

32) הענין בשכל — השכל עצמו מכריח שיש למעלה מן השכל. וראה המשך תעריב ח"א פ"ק. ועוד.

## וישלח ה

און אויף קיין איינעם פון זיי שטעלט זיך רש"י ניט אָפּ. און נאָכמער: ביים לעצטן מלך איז דער פסוק<sup>7</sup> מוסיף (ניט נאָר „ושם עירו פּעוֹ", נאָר) אויך „ושם אשתו מהיטבאל", און דערצו אויך נאָך פרטים — „בת מטרד בת מי זהב", און רש"י באַוואַרנט ניט פאַרוואַס מ'דאַרף האָבן אַזויפיל סימנים אויף איין מלך<sup>8</sup> [ער זאָגט נאָר דעם טייטש פון „מי זהב"<sup>9</sup>]:

איז פון דעם מובן, אַז ע"ד הפשט איז דאָס מלכתחילה קיין קשיא ניט (ווייל דרך הכתוב איז צו מוסיף זיין פרטים וסימנים<sup>10</sup>) — היינט פאַרוואַס שטעלט זיך רש"י אָפּ דווקא אויף „מבצרה"?

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים הביאור אינעם פסוק וואו עס ווערט אַנגעזאָגט וועגן גדלות (מלכות) פון אדום וישראל<sup>11</sup> „שני גוים בבטנך ושני לאומים ממעיך יפרדו ולאום מלאום יאמץ ורב יעבוד צעיר" —

וואָס אויף „(ולאום) מלאום יאמץ" איז רש"י מפרש „לא ישוו בגדולה כשזה קם זה נופל וכי", אָבער אויפן סיום הפסוק

א. איינער פון די מלכים „אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל"<sup>1</sup> איז — „יובב בן זרח מבצרה"<sup>2</sup>. שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער און איז מפרש: בצרה מערי מואב היא שנאמר<sup>3</sup> ועל קריות ועל בצרה וגו'. ולפי שהעמידה מלך לאדום עתידה ללקות עמהם שנאמר<sup>4</sup> כי זבח לה בבצרה.

וואָס איז נוגע צום פשט פון דעם פסוק אַז „בצרה" איז „מערי מואב"?

מפרשים<sup>5</sup> לערנען, אַז דערמיט פאַר-ענטפערט רש"י פאַרוואַס דער פסוק דאַרף בכלל דערציילן פון וואַנעט ער איז („מבצרה") — אַז דאָס איז כדי צו מודיע זיין שׁעתידה (בצרה) ללקות עמהם" דערפאַר וואָס „העמידה מלך לאדום".

אָבער די הסברה איז, לכאורה<sup>6</sup>, ניט פאַרשטאַנדיק ומספיק, ווייל:

(א) הא גופא קשיא — וואָס איז דאָ נוגע צו וויסן אַז „עתידה ללקות עמהם"? ובפרט אַז דאָ רעדט זיך ניט בכלל וועגן דעם זמן ווען אדום איז לוקה (לעת"ל).

(ב) ועיקר: ביי יעדן פון די אויסגע-רעכנטע מלכי אדום (אויסער איינעם) איז דער פסוק מציין דעם מקום מוצאו,

(7) פסוק לט.  
(8) אף שבביר ע"פ דריש כולם — וזמה מוכח שלא נחית רש"י לפרש טעם התארים כו, ודלא כמיש בדברי דוד שם דכל היכא דנוכל לפרש מפרשינן.

(9) והטעם י"ל שהוא רק כדי להסביר מה שאיש אחד נקרא ב"י שמות. ואכ"מ.

(10) שע"י סימנים אלה ברור יותר ע"ד מה המדובר. ועל איש שאינו מפורסם כ"כ או שיש עוד אחד בשם וסימן אחד זה — מוסיף הכתוב עוד סימן כו. או כדי להרבות בשבחו וכי"ב. ראה בראשית ב. י"ב. ובכ"מ.

(11) תולדות כה, כג.

(1) פרשתנו לו, לא.

(2) שם, לג.

(3) ירמ" מה, כד.

(4) ישע"י לד, ו.

(5) דברי דוד (להט"ו). וראה גם שפ"ה.

(6) י"ל כו אף אם קאי הכי במסקנא (שד"ח ח"ט

ע' 3670. ושי"ן).

„ורב יעבוד צעיר“ — אלעמאל,

אזוי געפינט מען אויך דערנאך ביי די ברכות יצחק ליעקב, אז ער האט אים געבענטשט „הוה גביר לאחייך גוי“<sup>14</sup> און דערביי ניט דערמאנט קיין תנאי והגבלה<sup>15</sup> (אז דאס וועט חל וזין נאָר אין געוויסע זמנים וכיו"ב),

ביז אַז מהאי טעמא האָט יצחק גע- זאָגט צו עשו״ן, „מה תועלת לך בברכה אם תקנה נכסים שלו הם .. ומה שקנה עבד קנה רבו“<sup>16</sup> — ס'איז נאָר וואָס „והי' כאשר תריד“ (כשיעברו ישראל על התורה) איז „ופרקת עולו מעל צוארך“<sup>17</sup>: ד.ה. אויך אין דער צייט פון „אשר תריד“ וועט ער ניט קענען האָבן די ברכות, זייענדיק אויך דעמאָלט אָן עבד צו יעקב׳ן, ניט מער וואָס בפועל וועט ער דעמאָלס קענען פון זיך אַראָפּ- וואָרפן דעם עול פון זיין עבדות<sup>18</sup>.

ג. עפ"ז ווערט אָבער שווער וואָס דער פסוק זאָגט „ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל“ — וואָס די תורה דערציילט דאָ ווי אזוי ס'איז מקויים געוואָרן דער ענין פון „ולאום מלאום יאמץ .. כשזה קם זה נופל וכיו", אַז די מלכי אדום, מלכו גוי לפני מלך מלך לבני ישראל, און נאָכ- דעם ווען „מלך מלך לבני ישראל איז — „ביטל מלכות עשו בימיהם“<sup>19</sup>;

„ורב יעבוד צעיר“ איז רש"י גאָרניט מפרש. איז ניט מובן: וויבאלד אַז „כשזה קם זה נופל“ — טאָ ווי איז מתאים וואָס דער פסוק איז מטיים באופן סתמי „ורב יעבוד צעיר“, וואָס פון דעם איז משמע אַז דאָס איז אַז ענין תמיד איז אַלע צייטן און ניט אָפהענגיק אין אַ תנאי ?

[דער מדרש<sup>12</sup> זאָגט טאָקע אויף דעם: זכה יעבוד ואם לאו ייעבד — אָבער רש"י ברענגט עס ניט אַראָפּ<sup>13</sup>].

איז דער ביאור בזה: אויף „שני גוים בבטנך“ איז רש"י מפרש „גיים כתיב .. אלו אנטווינום ורבי וכיו", און אויף „ושני לאומים“ טייטשט ער — „אין לאום אלא מלכות“. ד.ה. אַז „שני גוים גוי ושני לאומים גוי“ זיינען ניט אַ כפל לשון (צוליב יופי המליצה וכיו"ב), נאָר זיי מיינען צוויי באַזונדערע סוגים: „שני גוים בבטנך“ איז דער מדובר וועגן יעקב ועשו און יוצאי חלציהם אַלס אישים פרטיים: און „ושני לאומים גוי“ רעדט זיך וועגן יעקב ועשו אַלס ממלכות — „מלכות“.

לויט דעם איז מובן, אַז די צוויי ווייטערדיקע פרטים אין פסוק — „ולאום מלאום יאמץ רב יעבוד צעיר“ — קומען בהמשך צו די פריערדיקע צוויי סוגים: „ולאום מלאום יאמץ“ רעדט וועגן מלכות ישראל (יעקב) און מלכות אדום (עשו) — און אין דעם איז דער סדר אַז אַמאָל איז „זה קם וזה נופל“ און אַמאָל פאַרקערט: משא"כ ביי „ורב יעבוד צעיר“ רעדט זיך וועגן יעקב׳ן און עשו״ן (און זייערע קינדער) אַלס אישים פרטיים — און אין דעם איז

14 שם כו, כט.

15 וייל שגם לה. רש"י יש"ף עה"פ (שם, כח) מטל השמים — אם ראוי כיו" — היז רק טעם שלא יתן לך (ליעקב), אבל אין זה טעם לעשות עשו „גביר“ כיו. ולהעיר מכלי יקר ואוה"ח תולדות שם, מ.

16 פרש"י שם, לו.

17 שם, מ וברש"י.

18 ומתורץ עפ"ז מה שהקשה השפ"ח שם. שלא נמצא שנתן יצחק ליעקב הברכות על תנאי.

19 רש"י עה"פ שם. וראה מפרשי רש"י.

12 ב"ר עה"פ. תיביע עה"פ. ועוד.

13 וראה גם ריב"א ופנענ רוא שם (ושליה קנו, א), דורב יעבוד צעיר הי"ע תמיד, ברכה הקיימת לעולם. וראה גם חת"ס עה"ת שם.

(ראשי משפחות) בני עשר<sup>22</sup>; (ב) בכמה מקומות אין נביאים<sup>23</sup> ווערט „בצרה“ דערמאנט בשייכות צו ארץ אדום, וואס דערפון איז משמע, אז „בצרה“ איז א שטאט אין ארץ אדום<sup>24</sup> ?

דעריבער מוז רש"י באוואַרענען „בצרה מערי מואב היא“

[און ברענגט דערויף אַ רא"י מוכחת — „שנאמר ועל קריות ועל בצרה וגו'“, וואס די אַלע דאָרט אויסגערעכנטע שטעט זיינען פון ארץ מואב<sup>25</sup>, און ווי דער פסוק איז דאָרט מסיים „ועל כל ערי ארץ מואב גו'“]

און דאָס איז אויך אַ הוכחה אז (יובב בן) זרח איז נ"ט פון די בני עשו (וואָרעם ער שטאַמט פון ארץ) (ובמילא פון די בני) (מואב).

און דאָס וואָס מען געפינט בכמה מקומות אַז בצרה ווערט דערמאָנט אין צוזאַמענהאַנג מיט אדום — איז רש"י דאָס מסביר בהמשך פירושו „ולפי שהעמידה מלך לאדום עתידה ללקות עמהם וכו'“; און דעריבער, אין די ערטער וואו עס רעדט זיך וועגן דער פורעניות וואָס דער אויבערשטער וועט ברענגען אויף אדום, ווערט דאָרט אויך דערמאָנט „בצרה“, וויבאלד אַז „עתידה ללקות עמהם“.

ה. ע"פ הנ"ל, אַז מיט די ווערטער „ולפי שהעמידה .. עתידה ללקות עמהם“ מיינט רש"י [ניט סתם צו דער-

וויבאלד אַז „ורב יעבוד צעיר“ און „הוה גביר לאחיר“ איז אַן ענין תמידי בנוגע צו אישים פרטים, אפילו אינעם זמן פון „תריד .. ופרקת וגו'“ (וכנ"ל) — ווי קומט עס אַז די בני עשו האָבן געהאַט מלכים אין זייער זמן פונקט אזוי ווי בני ישראל אין זייער זמן, אַז קיין חילוק אין וועלכן עס זאל זיך אַרויס-זאָגן דער „הוה גביר לאחיר“ אין אַלע זמנים [וכנ"ל אַז „והי כאשר תריד“ איז נאָר „ופרקת עולו“ — בלויז העדר השעבוד בפועל, אָבער ניט אַז עשו זאל זיין „גביר“ און מלך] ?

איז דער ביאור אין דעם: די פרשה אַליין באַוואָרנט עס דורך צוגעבן ביי יעדערן פון די מלכי אדום דעם מקום אָדער שטאַט פון וואָנעט ער שטאַמט — וואָס די אַלע ערטער זיינען נ"ט פון ארץ אדום<sup>26</sup>; דערמיט איז די תורה מדגיש, אַז די מלכי אדום קומען אַרויס נ"ט פון בני עשו, נאָר פון אַנדערע (מדינות און במילא פון אַנדערע) אומות.

ד. אויף דעם ביאור איז אָבער דאָ אַ סתירה פון יובב בן זרח מבצרה — וואָס עס איז משמע, אַז דער מלך יובב איז יע געווען פון בני עשו — וואָרום — (א) „זרח“<sup>21</sup> איז איינער פון די „אלופי

(20) ראה ב"ר, רד"ק וספורנו • עה"פ ואלה המלכים. שמיר פליז, א. מרג ח"ג פי"ג. ודלא ככרמבוז, בחיי ועוד שם. ובמדב"ר (פי"ד, י. וראה אברנאל פרשתנו שם) מחלק דג' מהם היו מבני אדום והשאר — משאר מקומות היו ומשאר אומות.

(21) ע"פ המבואר בפנים מתורץ זה שהעתיק רש"י בהדבור המתחיל גם התיבות „יובב בן זרח“ — אף שמפרש רק תיבת „מבצרה“ — כי הקושיא בהכתוב היא גם מ"יובב בן זרח", ככפנים. וגם „יובב" (ל' עושה יבבה) מרמז לעשו שהי אדמוני — שופך דמים (פרש"י תולדות כה, כה).

(22) פרשתנו שם — יג. טו (וכרש"י). יו.  
(23) ישעי' סג, א. ירמ' מט, יג. שם. כב. עמוס א, יב. — וראה רש"י (ברוב) הנ"ל שהוא שם עיר (ולא מלשון מבצר).  
(24) כמ"ש הרמב"ן ובחיי עה"פ ואלה המלכים. כמדב"ר שם. וראה מפרשי ב"ר כאו.  
(25) שכל הקאפיטל (ירמ' מח) מדבר ע"ד מואב, עיי"ש.

צײלן די שייכות פון בצרה צו אדום, נאָר] צו מסביר זײן פאַרוואָס בצרה ווערט דערמאָנט בכ״מ צוזאַמען מיט אדום (כאַטש אַז זי איז מאַרץ מואב), ווייל „עתידה ללקות עמהם“ — ווערט פאַרענטפערט נאָך אַ דיוק אין דעם פירוש רש״י:

ויש לומר דעם ביאור אין דעם:

פון המשך הפסוק „זבח לה׳ בבצרה וטבח גדול בארץ אדום“ קען מען גאָר לכאורה אַרויסלערנען אַ ראי׳ לסתור צו פירוש רש״י (אַז „בצרה“ איז „מערי מואב“ און זי ווערט דאָ דערמאָנט נאָר דערפאַר וואָס „עתידה ללקות“ צו-זאַמען מיט אדום) — ווייל עס האָט דאָך קײן אָרט ניט צו דערצײלן פריער וועגן דעם עונש הטפל ומסובב — „זבח לה׳ בבצרה“, און דערנאָך (מוסיף זײן) וועגן דעם עיקר וסיבה — „וטבח גדול בארץ אדום“.

מען קען פאַרענטפערן (בדוחק עכ״פ) — און אזוי וועט מען מוזן אײנלערנען לויט רש״י — אַז דער „ו׳ פון „וטבח גדול גו׳“ איז ניט קײן „ו׳ המוסיף (וואָס דאָן ווערט שווער כנ״ל), נאָר אַ „ו׳ המפסיק“<sup>29</sup>; וויבאלד אָבער אַז בפשטות איז פון המשך הפסוק אַ קשיא אויף פירוש רש״י, ברענגט עס רש״י ניט אפילו בדרך רמז דורך אַ „וגו׳“.

ו. אויפן ענין הנ״ל — אַז לויט רש״י איז „ורב יעבוד צעיר“ געזאַגט געוואָרן אויף אַלע זמנים — קען מען פרעגן אַ קשיא פון התחלת הסדרה:

אין דער ראי׳ אַז „בצרה מערי מואב היא׳ ברענגט רש״י די ווערטער פון פסוק „ועל קריות ועל בצרה (צוגעבנ׳ דיק) וגו׳“, און אין דער צווייטער ראי׳ (אַז „עתידה ללקות עמהם“) ברענגט ער נאָר די ווערטער „כי זבח לה׳ בבצרה“ (אַז אַ „וגו׳“) — ולכאורה איפכא מסתברא:

צוליב דער ראי׳ אַז „בצרה מערי מואב היא׳ זײנען גענוג די ווערטער „ועל קריות ועל בצרה“ אַליין<sup>26</sup> — אַז כשם ווי „קריות“ איז פון די ערי מואב<sup>27</sup>, אזוי אויך<sup>28</sup> איז „ו(על) בצרה“ מערי מואב [און דער המשך הפסוק — „ועל כל ערי ארץ מואב“ (וואָס רש״י איז מרמז מיט „וגו׳“) איז נאָר אַ הוספה אין דער ראי׳].

דאָקעגן די ראי׳ אַז „בצרה“ איז „עתידה ללקות עמהם“ (צוזאַמען מיט אדום) איז [ניט פון די ווערטער „כי זבח לה׳ בבצרה“ אַליין, וואו אדום ווערט ניט

26) ובדפוס א׳ ובי רוב כת׳ רש״י ליתא „וגו׳“.

27) כפרשי ישעי׳ שם.

28) כמפורש בירמי׳ מה, מא (לרש״י שם. פי הבי

ברדיק). עמוס ב, ב.

28) ומתורץ מה שהעתיק רש״י גם התיבות, ועל

קריות“.

אבל אין להקשות דעדיפא הו״ל לרש״י להעתיק התיבות שלאח׳ו. (ועל בצרה) ועל כל ערי ארץ מואב שבהן מפורש דאירי ע׳ד, ערי ארץ מואב (ולא רק לרמז ב„וגו׳“) — כי אז הי׳ מקום לטעות ד, ועל כל ערי ארץ מואב הו״ע בפ״ע, וועל בצרה לא נכלל ב„כל ערי ארץ מואב“.

29) ובדפוס ב׳ דרש״י מוסיף „וגו׳“. ובכמה כת׳ רש״י מביא בפירוש סיום הכתוב, וטבח גדול בארץ אדום“.

30) ובפרט שבב׳ עה״פ מוסיף „וגו׳“ — אף שהלשון בב׳ר שם הוא [לא (כלשון רש״י)], ללקות עמהם, [כא], אין לי עסק אלא עם בצרה“.

31) אלא שמ״מ ש ראי׳ ש „עתידה ללקות עמהם“ מזה שנכתבו יחד. ולהעיר מב׳ר שם: אין לי עסק כו א״ר ברכי אפסי׳ כו.

„כשיעברו ישראל על התורה“ וועט זיין נאָר „ופרקת עולו גו“ (כנ״ל בארוכה) — היינט ווי האָט יעקב פֿאַרט געטאָן אַ פעולה וואָס איז דער קצה ההפכי פון דער נבואה וברכה, ביז צו אַנרופן עשו״ן „אדוני“ און זיך „עבדך“?

אין מדרש<sup>41</sup> געפינט מען טאַקע, אַז ווייל יעקב האָט געשיקט מלאכים צו עשו״ן און אים גערופן „אדוני“ וכו' איז יעקב נענש געוואָרן: אַבער, ווי גע-רעדט פיל מאָל<sup>42</sup>, וויבאַלד די אבות זיינען געווען אַ מרכבה צום רצון העליון „כל ימיהם“<sup>43</sup>, איז מובן אַז ביי זיי איז ניט שייך די מציאות פון רע ח״ו ובמילא אויך ניט אַ חטא ח״ו, און דאָס וואָס געוויסע ענינים זייערע זעען אויס ווי „חטאים“ איז עס ניט אין פשוטן זין פון חטא, ח״ו;

און ווי מ׳זעט עס טאַקע אין דעם ענין גופא: הגם יעקב איז נענש געוואָרן פֿאַר זיין אופן ההנהגה הנ״ל בשייכות צו עשו״ן, ווי חז״ל זאָגן — פונדעסטוועגן, לערנט מען אָפּ<sup>44</sup> פון דער הנהגה גופא, אַז „מחניפיו לרשעים בעולם הזה מפני דרכי שלום“.

ז. אין חסידות<sup>45</sup> רעדט זיך, אַז בשרשו איז עשו העכער פון יעקב׳ן (וואָס דערפֿאַר איז ער געווען דער בכור בלידה), און דורך דעם וואָס יעקב איז מברר בחי עשו איז אין יעקב׳ן מאיר אַן אור נעלה פון שרשו של עשו (וואָס איז העכער פון שרשו של יעקב):

דאָרט ווערט דערציילט ווי יעקב האָט געשיקט מלאכים צו עשו און זיי אָנגע-זאָגט „כה תאמרו ל אדוני לעשו כה אמר עבדך יעקב גו' להגיד לאדוני למצוא חן בעיניך“<sup>32</sup>; ביז, ווי דערציילט דערנאָך אין סדרה, אַז יעקב האָט געשיקט אַ „דורו״ צו עשו, האָט זיך משתחוה גע-ווען פֿאַר אים „שבע פעמים“<sup>33</sup> און אים אָנגערופן כמה פעמים „אדוני“<sup>34</sup> (און זיך — „עבדך“<sup>35</sup>) — וואָס לכאָר איז דאָס אַלעס דער היפך פון „ורב יעבוד צעיר“<sup>36</sup>?

אין דרך הפשט איז עס ניט קיין קשיא. וואָרום מה-דאָך אַז מטעם „שמא... נתלכלכתי בחטא“<sup>37</sup> האָט יעקב מורא געהאַט אַז ס׳וועט ניט מקוים ווערן די בפירוש׳ע הבטחה פון אויבערשטן צו אים — „ואתה אמרת היטב איטיב עמד“<sup>38</sup> — האָט ער על אחת כמה וכמה מורא געהאַט אַז צוליב דעם וועט ניט מקוים ווערן די נבואה „ורב יעבוד צעיר“ וואָס איז געזאָגט געוואָרן לאמו (דורך שם<sup>39</sup>).

עס איז אַבער פֿאַרט ניט גלאַטיק<sup>40</sup>: וויבאַלד אַז די נבואה וברכה „הוה גביר לאחיר“ איז ניט פֿאַרבונדן מיטן תנאי „והי כאשר תריד גו“ — ווייל אויך

(32) לב, ה. ו.

(33) לג, ג.

(34) שם, ת. יג. יד. טו.

(35) שם, ה. יד.

(36) וראה פרשי׳ לב, ה: הוה גביר לאחיד... לא

נתקיימה ב׳י וראה חז׳א קמה, א. ראב״ע (ועוד) תולדות כו, מ.

(37) פרשי׳ לב, יא.

(38) שם, יג.

(39) פרשי׳ תולדות כה, כג.

(40) ולהעיר מהקדמת הרמב״ם לפירוש׳ (ד״ה והחלק השני): אבל שיאמר הקב״ה לנביא להבטיח לבני אדם בבשורה טובה במאמר מוחלט בלא תנאי ואחר כו לא יתקיים כו זה בטל ואי אפשר להיות כו.

(41) ב״ר פּע״ה, א״ג, שם, יא. ועוד.

(42) ראה לקו׳ש ח״ה ס״ע 63 ואילך.

(43) תניא פכ״ג (כת, ב).

(44) יל״ש פרשתנו רמז קלג. פּדריא פּל״ז •

(הובא כאוה״ת פרשתנו כרך ה' תתעב, ב).

(45) תר״א ותו״ח פרשתנו.

ווערט נדחה דער רע און חושך און עס ווערן נתברר און נתעלה און ניצוצות קדושה וואָס זיינען דאָ אין אים:

א צווייטער אופן איז — „בדרך התלבשות“: דער „מברר“ לאָזט זיך אַראָפּ „למקום המתברר“, און נאַכמער, ער איז זיך מתלבש „בלבושי המתברר“, און דורך דער התעסקות מיט אים איז ער מהפך דעם רע לטוב.

און יעדער פון די צוויי אופנים האָט אין זיך אַ מעלה לגבי דעם צווייטן:

בנוגע דעם מברר — איז דאָ אַ יתרון איז ערשטן אופן איז דעם, וואָס דער בירור איז ניט פאַרבונדן מיט אַ ירידה פון מברר, היות אַז דער בירור איז באופן אַז ער שטייט בהבדלה פונעם מתברר; משא״כ אין צווייטן אופן, איז דאָ „המתאבק עם כ״ו“ — דער מברר מוז שטיין אין אַ ירידה לגבי זיין פריער־דיקער דרגא, ביז דאָס קען אפילו גורם זיין אַ חסרון אין אים.

בנוגע צום מתברר, אָבער, איז פאַר־קערט: איז ערשטן אופן, וויבאַלד אַז דער בירור קומט נאָר דורך דעם „גילוי אור“ און ווערט ניט אויפגעטאַן אין דעם מתברר מצד עצמו — איז דער בירור בדרך דחי וביטול; משא״כ אין צווייטן אופן, וואָס דער „מברר“ איז זיך מתעסק, בדרך התלבשות, איז דעם מתברר במצבו ובחינתו, פועל׳ט ער אויף דעם מתברר גופא, אַז ער במצב־אוחו זאָל ווערן אויס מנגד און העלם והסתר אויף קדושה.

ט. דער תכלית הכוונה אין דער עבודה פון תורה ומצוות איז דאָך — „התורה ניתנה) לעשות שלום בעולמ“<sup>46</sup>. דער תוכן פון שלום אמתי

(47) תניא פכ״ה.

(48) לשון הרמב״ם סוף הל׳ תנוכה.

און דערמיט איז מען מבאר וואָס יעקב האָט געשיקט „מלאכים לפניו אל עשו גו״ און געזאָגט „כה תאמרן לאדוני גו״ כה אמר עבדך יעקב גו״ (ועד׳ז דעם „דורון“ וואָס יעקב האָט גע־שיקט עשו׳ן) — אַז יעקב האָט מיט דעם אַלעם געמיינט (בעיקר) דעם שורש פון עשו, וואָס איז העכער פון יעקב׳ן.

וויבאַלד אָבער אַז דער מדרש זאָגט אַז דערמיט האָט זיך יעקב משפּיל גע־ווען פאַר עשו׳ן למטה (און איז דער־פאַר נענש געוואָרן) — דאָרף מען זאָגן, אַז אויך דער פירוש (אַז יעקב האָט גע־שיקט די מלאכים ודרון כ״ו צו עשו׳ן דאָ למטה) איז אויסגעאַלטן (אויך) ע״פּ פנימיות הענינים<sup>46</sup>.

ח. איז דער ביאור אין דעם:

אין ניצחון הרע ובירורו זיינען דאָ, בכללות, צוויי אופנים:

איינ אופן איז דורך „גילוי אור“: דער „מברר“ איז ממשיך אויף דעם מתברר אַז אור גדול ונעלה פון קדושה, און דורך דעם וואָס דער אור לייכט בתוקף,

(46) וכי׳ הפירושים בתר״ח שם (סעיף יא) בהשתחווואה של יעקב לעשו. א׳ ממהט למעלה לשרש עשו, וב׳ מלמעלה למטה שהשפּיל איע למטה מטה למקום המתברר בחי׳ עשו למטה לברר ולהעלות כל הטוב כ״ו, ע״ש באורד.

יש לומר, שעד׳ז הוא בנוגע להמבואר בתרא ותרח שם, דשילוח המלאכים הי לשרש עשו — שאיז רק (כפי הנראה משטחיות הלשון שם) מפני שהי סבור שעשו נתברר כבר, ולפ״ז לאחרי שאמרו המלאכים שעדיין לא נתברר (כמבואר בתרא ותרח שם) שוב איז מקום להעלאת מ״ן לתהו כ״ו — כי מכיון שהאבות הן הן המרכבה הרי אין שייך טעות אצלם וכל פעולותיהם הן אמיתיות כ״ו — אלא שהוא עבודה וענין בפ״ע.

וראה תרח שם (סעיף ח), שכ״הולך לקראת׳ יש ב׳ הענינים (פירושים): א) שעשו בתקפו וחזקו (מתאים לפירוש הפשוט), ב) שנתעורר שרש עשו העליון כ״ו.



יוד. דאָס איז אויך דער טעם פאַר-  
וואָס יעקב האָט זיך משפּיל געווען פאַר  
עשוין (ניט נאָר לגבי שרש עשו, נאָר ווי  
ער איז) למטה — אַעפֿס אַז ס'דאַרף זיין  
„ורב יעבוד צעיר“:

די שלמות הבירור פון עשוין איז,  
ווען עשו מצד זיך איז „מודה“ אַז עס  
דאַרף זיין „ורב יעבוד צעיר“ — און כדי

העלם, „ורב שלום“ הוא הבירור גלות (שהוא גם  
מונגד לקדושה).

ועפֿיז יש לבאר המשך הענינים בדיה וכל  
בניד, רפֿיט״ (בדרושי חנונה. בסה״מ קונט׳ ח״א),  
שלאחרי שמביא שם (פ״א) דתיח מרבים שלום  
בעולם, מביא (פ״ב) משינ. שובי שובי השולמית  
וגר״, ומבאר, דפסוק זה קאי על זמן הגלות, ובני  
נקי שולמית — אופה שעשתה שלום ביני ובין  
עולמי — כי הענין דמרב״ם שלום בעולם נעשה ע״י  
הבירורים דזמן הגלות דוקא (וראה בקיצור שם).  
ובזה יובן ג״כ מה שמביא שם ממדרש, אומר״ם  
להם אומות העולם לישראל עד מתי אתם נהרגים  
ומתים על אלקיכם כו' בואו אלינו כו' מושיבין להן  
ישראל לאיהי מה תחוו בשולמית כו' כלום יש בכס  
כח לתת לנו מאותה המעלה שבסיני כו' —  
דלכאורה: מכיון שהמדובר בבניי כמ״ש  
בתכלית העילוי שנהרגים ומתים על אלקיכם —  
{וכמו שממשיך בהמאמר שם, שבניי נקי שולמית  
לפי שהם משלימים נפשם על קדושת שמו ית״ן} —  
למה צריכים הם בכלל להשיב לאיהי כו' ? —  
כי המסניפ דזמן הגלות צ״ל באופן כזה שמביר  
הגלות עצמו, ולכן צריכים להשיב לאיהי כו', שע״י  
גם האיהי, מסכימים למסניפ דבניי.

איז, אַז דער מנגד ווערט נתהפך און  
מאכט שלום מיט אים. און עד״ז איז עס  
בנוגע צו „שלום בעולם“: דער עולם איז  
אַ העלם אויף אלקות, און מען דאַרף  
מאָכן „שלום בעולם“ — אַז וועלט זאָל  
נתהפך ווערן לקדושה.

און דעריבער, כשם ווי תורה „נסעה  
וירדה“<sup>49</sup> למטה, און זיך אַנגעטאַן<sup>50</sup> אין  
ענינים פון „אילנא דטוב ורעי“, כדי אַז  
דורך דער התלבשות זאָל מען קענען  
מברר זיין דעם טוב פון דעם רע<sup>51</sup>;

ביז אַז ס'איז דאָ דער ענין פון „וכל  
מלבושי אגאלתי“<sup>52</sup> כדי עס זאָל זיך  
אויפטאַן דער פנימיות־דיקער ענין פון  
„אגאלתי“ — לשון גאולה — דער  
בירור הקליפה (כמ״ש<sup>53</sup> „מי זה בא  
מאדום גו' מבצרה גו״) דאַרף זיין דער  
ענין פון „אגאלתי“ לשון כללוד, כביכול,  
די ירידת השכינה אין מקום הקליפות:

אַזוי אויך ביי צדיקים (שדומין  
לבוראן<sup>54</sup>), אַז זיי זיינען (לפעמים) יורד  
ממדריגתם און זיינען זיך מתלבש  
בלבושי המתברר (ביז אין אַן אופן אַז  
דערנאָך דאַרף זיין אַ תיקון כו' אויף  
דער ירידה) — כדי צו דורכפירן די  
כוונה עליונה פון „לעשות שלום  
בעולם“<sup>55</sup>.

(49) תניא פ״ד.

(50) וראה יומא עב, ב. הלי' ת״ת לאדהיז פ״ד היג.  
וראה דיה ציון במשפט תפדה תשליה (סה״מ) —  
מלוקט (קה״ת, תשמ״ז) ע' קנה) הערה 47.  
(51) ראה בארובה — אנהיז ט״ כו.  
(52) ישעי׳ סג, ג. וראה בכזי סדיה ולאחותו  
הבתולה — אודה״ת אמור, סה״מ תרכ״ט ותרכ״ט.  
(53) שם, א.

(54) במדבר פ״י, ה. ועוד.

(55) ועד״ז הירידה בגלות הוא כדי להפוך חושך  
הגלות עצמו. וי״ל שזוהו החידוש והעילוי בורב  
שלום (בניד״) על „לעשות שלום (סתם) בעולם“:  
שלום, סתם הוא הבירור דעולם — (רק) לשון

(\*) וי״ל שעד״ז הוא ההפרש בין הבירור דלבן  
ובירור דעשו (שהוא בחי' גבורות קשות יותר מלבן  
— ראה תר״ח שם פ״ה. אודה״ת פרשתנו רלא, א).  
וראה לקו״ת דאה (ג, א) בפ״י „ורב שלום“ — „ורב  
הוא עשו .. שמבחי' ריבוי ופירוד דעשו יוכלל ..  
בחי' היחוד האלקי“

(\*\*) לפניי חמשים שנה. ולהעיר שיוכל נקרא  
עולט (קדושין טו, טע״א. סדא״ר פ״ז. פרש״י  
משפטים כא, ו). וראה חז״י קמ, ב.

(\*) השיחה נדפסה בפעם הא' בשנת תשל״ט.  
המיל.

ביו צום בירור פון עשו וואָס וועט זיין  
 בגילוי לעתיד לבא — „אשר אבוא אל  
 אדוני שעירה“<sup>59</sup> — ווען „ועלו מושיעים  
 בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה'  
 המלוכה“<sup>60</sup>.

(משיחת ש"פ וישלח תשל"ז,  
 ד"ה וישלח יעקב תשל"א)

דאָס אויפצוטאָן האָט געמוזט זיין (ניט  
 נאָר דער בירור בדרך „גילוי אור“, נאָר  
 אויך) די התלכשות המברר בלבושי  
 המתברר וועלכע איז פאַרבונדן מיט אַ  
 ירידה פונעם מברר, ביז אַז עס ווערט  
 איז אים אַ חסרון —

און דאָס האָט זיך אַרויסגעזאָגט  
 (בענינו) אין דעם וואָס יעקב האָט זיך  
 משפיל געווען פאַר עשו<sup>56</sup> — און  
 דוקא דורכדעם האָט ער געפועלט אַז  
 עשו זאָל זאָגן „יהי לך אשר לך, כאן  
 הודה לו על הברכות“<sup>57</sup>, כולל די ברכה  
 פון „הוה גביר לאחיר“<sup>58</sup>,

ישלוח עלוי ויתקיים בי' יעבדך עמים .. לאומים  
 וגר.

(59) שם, יד וברשי"י.

(60) עובדי בסופו.

(56) ראה תר"ח שם סעיף יא.

(57) לג, ט וברשי"י.

(58) ראה זהר ריש פרשתנו (קסו, ב): יעקב

דמאיך רוחי לגבי דעשו בגין דלבתר ליהוי עבד לו

## וישב

וואס אזוי געפינט מען אויך — ווי ער ברענגט דא אין מדרש — ביי די „עשרה דורות מאדם עד נח“ און די „עשרה דורות שמנח ועד אברהם“, אז וועגן זיי דערציילט מען „בבת אחת“ (אן קיין אריכות) און „כשהגיע למרגליות אברהם יצחק ויעקב התחיל מתעסק בהן“.

דארף מען פארשטיין — לכאורה, איז דער משל ניט מתאים לעניינו:

ביי די דוגמאות הנ"ל, וויבאלד אז פון אדם ביז נח איז אַ הפסק — עס זיינען געווען עשרה דורות און אזוי אויך פון נח ביז אברהם, דארף די תורה אויס-רעכענען (עכ"פּ בקיצור) די אַלע צווישנדיקע דורות ביז מען קומט צום עיקר, צו נח'ן און אברהם'ן (אזוי ווי אין משל, אַז היות די מרגלית איז באַהאַלטן אין דעם עפר, מוז מען זוכן אין דעם עפר ביז מגעפינט די מרגלית).

משא"כ יעקב איז דאָך בנו של יצחק, איז וואָס דארף מען זוכן צווישן עשו ותולדותיו בכדי צו צוקומען צו יעקב ותולדותיו?

(6) ועדיו בפרשי כאן (וראה גם ב"ר ור"ר שם) — אלא שכתנחומא מסיים, כשהגיע למרגליות אברהם יצחק ויעקב (ולא הזכיר ע"ד נח), וכרשיי — וכשבא לנח האריך בו... ומשהגיע אצל אברהם האריך בו. וראה לקמן בפנים סעיף יא.

(7) ע"ד מה שהקשה בבאר מים חיים (לאחי המהר"ל) לרשיי כאן, במשכיל לדוד מפרש, שבשביל שכתב ואלה תולדות יצחק לא הי' יכול לפרש עניני יעקב בלבד שהרי עשו ג"כ מתולדות יצחק, משיה כתב תחילה ישובי עשו בקיצור, וזהו בהתאם להמשל, דאחר שזכיר תולדות יצחק נפל המרגלית שהוא יעקב בין

א. די סמיכות הפרשיות פון פ' וישב — אין וועלכער עס הויבט זיך אָן (בלשוון רש"י) דעם סיפור פון „ישובי יעקב (וישובי?) תולדותיו“ — מיטן סיום פון פ' וישלח, אין וועלכן עס ווערט דערציילט דער סיפור פון „ישובי עשו ותולדותיו“ (ביז די מלכי אדם ואלופי עשו שלאחריהם) — זיינען חז"ל מבאר מיט אַ משל:

„משל למלך שהי' לו מרגלית מושלכת בתוך העפר ובתוך הצרורות הוצרך המלך לפשפש בעפר ובצרורות להוציא את המרגלית מתוכו, כשהגיע המלך למרגלית הניח את העפר ואת הצרורות ונתעסק במרגלית — און אזוי אויך בעניינו, אַז מקען אַנדערש ניט צו-קומען צו ישובי יעקב, סיידן מען דער-ציילט פריער (עכ"פּ בדרך קצרה) וועגן ישובי עשו ותולדותיו.

(1) ריש פרשתנו.

(2) כפי הרא"ם, לבוש האורה, הי' ופי מהר"ק לפרשיי.

(3) וישלח לו, א ואילך.

(4) פרשיי שם, מ.

(5) תנחומא פרשתנו א, הובא בפרשיי ריש פרשתנו (עם שינויים, כדלקמן סעיף ד), — בתנחומא שם מקדים (לפני המשל), ולמה נתעסק הקבי"ה מתחלה ביהוסיהו של איה' (ובא בהמשך למיש לפניו, למה נתעסק הכתוב לכתוב יהוסיהם כ"י, ע"ש) — אבל מזה שמסיים, לכך נסמכה פרשת אלופי בני עשו לפרשה זו משמע, שהמשל מבאר סמיכת הפרשיות (והקדמת יחוס עשו ליחוס יעקב), כפופים [שליכן הביא המשל בפרשתנו דוקא. ועייג'כ לשון רש"י ריש פרשתנו].

המשל בסגנון אחר נמצא בכ"ר פליט, י"ד (ורות רבה בסופה) — בנגוע לאברהם (ודוד), והובא בפרשיי דה"א בתחלתו (בשם הב"ר) — אלא שי"א (שה"ע רש"י) שפירוש זה אינו לרשיי.

משאיכ לויטן ביאור הנ"ל איז נאָר מתאים צו זאָגן אז עס איז דאָ אַ שייכות ולכל היותר (בלשון המהר"ל) אַן „עירוב“ (מישוג) צווישן „יעקב עם עשו בענין הישוב“, אַבער ניט אויסגעמישט באופן צו זיין באַהאַלטן אין ישובי עשו (עפר) אַז מ'זאָל זיי דאַרפן „זוכן“ און געפינען אין ישובי עשו —

נאָך מער ניט פאַרשטאַנדיק: דער פסוק רעכנט אויס תולדות (ואלופי) עשו וישובם, ביז די מלכי אדום, אשר מלכו .. לפני מלך מלך לבני ישראל<sup>12</sup>, וואָס דאָס נעמט אַרום דעם זמן ביז שאול המלך<sup>13</sup>, און די אלופי עשו וואָס זיינען געווען „לאחר שמת הדד ופסקה מהם מלכות“ — וואָס ביי זיי איז דאָך אינ-גאַנצן ניטאָ קיין „עירוב“ מיט ישובי יעקב ותולדותיו<sup>14</sup>.

ג. אויך פאָדערט זיך ביאור בנוגע כמה פרטים אין דעם משל צו פאַר-שטיין וואָס איז זייער ענין אין נמשל, ומהם:

(א) וואָס זיינען די צוויי ענינים פון „עפר“ און „צוררות“?<sup>15</sup>

(ב) פאַרוואָס איז ער מדגיש אַז „כשהגיע המלך למרגלית הניח את העפר ואת הצוררות ונתעסק במר-גלית“ — לכאורה איז דאָס מובן מאליה, אַז ווי נאָר מ'געפינט די מרגלית איז די

ב. בנוגע די מאורעות פון עשו'ן וועלכע האָבן געהאַט אַ פאַרבינדונג מיט עניני יעקב (ווי דער סיפור פון ברכות יצחק וכיו"ב), וואָלט מען נאָך געקענט זאָגן, אַז אין דעם איז יעקב כאילו „בא-האַלטן“ און „אויסגעמישט“ אין דעם „עפר“ פון עשו, מ'מוז דערציילן וועגן די מאורעות של עשו כדי צו וויסן ווי עס איז געקומען דאָס וואָס עס איז גע-שען מיט יעקב.

אפילו דער סיפור (אין סוף פ' וישלח<sup>16</sup>) ווי עשו האָט זיך באַזעצט בקבי-עות אין הר שעיר, קען מען זאָגן (ווי דער מהר"ל איז מסביר), אַז דאָס איז נוגע צו ישובי יעקב. ווייל דוקא נאָך דעם ווי עשו האָט איינגענומען שעיר און זיך דאַרט באַזעצט, איז יעקב גע-וואָרן דער (איינציקער) יורש פון ארץ ישראל<sup>17</sup> (וואָס דאָס איז דער תכלית פון סיפור „ישובי יעקב ותולדותיו“ — צו דערציילן „ישוביהם וגלגוליהם עד שבאו לכלל ישובי“<sup>18</sup>).

אַבער נוסף אויף דעם, וואָס דאָס איז ניט אינגאַנצן גלאַטיק — ווייל פון דעם משל איז מוכח אַז די מרגלית איז באַ-האַלטן אין עפר און מ'דאַרף עס זוכן,

החול והיינו עשו ולפיכך הוצרך למשמש בחול וכו' —

אבל נוסף על העיקר שאין זה כלל כבהמשל שהמרגלית מושלכת בחון העפר צע"ג שהרי בשביל זה שנאמר ואלה תולדות יצחק מספיק שיכתוב רק עשו ותולדותיו — יחוסו [ע"ד בני קטורה ותולדות ישמעאל (ס"פ ח"ש). תולדות נחור (ס"פ וירא וברשי"ש)], אבל אין הכרח לכתוב (אפילו בקיצור) ישובי עשו ו(בפרט) ישובי תולדותיו (ראה רא"ם כאן).

(8) לו, ח ואילך.

(9) גי"א כאן.

(10) ראה רשי' וישלח שם, ז: אלך לי מכאן אין לי חלק כו'.

(11) פרשי' פרשתנו לו, ב. וראה רא"ם ולבוש כאן.

(12) וישלח לו, לא.

(13) ראה רשי' וישלח שם: ובימי שאול כו'. מפרשי רשי' שם. ב"ר פפ"ג, ב ובמהרז"ו [אבל ראה יפ"ת (ורשי"י) שם. ולהעיר מרשי' (ושאר מפרשים) למ"א כב, מח. ואכ"מ]. אבל ראה רש"ב, ראב"ע ועוד ע"פ.

(14) בבאר מים חיים שם: שעיקר ישיבת יעקב הוא מה שנתיישבו זרעו בארצם ותנשא מלכותם וזה הי' א"א כ"א שמליך תחלה מלכי אדום כו' — אבל לא הסביר דבריו.

(15) ראה לקמן הערה 20.

ג) איך דער לעצטער ענין אין משל ווערט געבראכט אין רש"י בשינוי לשון (כנ"ל) — „משמצאה הוא משליך את הצורות“ („משליך“ אַנשטאַט „הניח“).

ה. דער מהר"ל איז מסביר דאָס וואָס רש"י דערמאָנט ניט „חול“ ביים סיום פון משל, נאָר „משליך את הצורות“ — ווייל די ווערטער קומען צו מסביר זיין פאַרוואָס דער פסוק „לא דבר עוד מעשו“ נאָך דעם ווי ער הייבט אָן דערציילן וועגן ישובי יעקב, ווייל אַלע איבעריקע (שפּעטערדיקע) ישובי עשו וואָס מ'דאַרף ניט האָבן צוליב ישובי יעקב זיינען ווי צורות וואָס מ'דאַרף אַרויסוואַרפֿן;<sup>16</sup>

און דערפאַר ווערן זיי אַנגערופֿן „צורות“, ווייל די שפּעטערדיקע ישובי עשו האָבן מלכתחילה קיין „עירוב“ ניט מיט ישובי יעקב, ווי צורות וואָס „אין למרגליות עירוב עם צורות רק עם החול“.

אַבער דער פירוש איז לכאורה ניט פאַרשטאַנדיק, ווייל

[נוסף לזה, אַז לפירושו איז ניטאָ קיין חידוש אין דעם ענין פון „משליך את הצורות“, וואָרום דאָס וואָס „אחר שהתחיל הכתוב לדבר מיעקב לא דבר עוד מעשו“, ווערט שוין קלאַר אַרויסגע-בראַכט אין דער התחלה פון משל, אַז

גאַנצע התעסקות נאָר מיט איר: האָט געדאַרפט שטיין בקיצור<sup>16</sup> „כשהגיע המלך למרגלית נתעסק בה“?

פֿון דער אריכות לשון המשל איז קענטיק, אַז איך נאָכן געפינען די מרגלית „כשהגיע .. למרגלית“, דאַרף זיין אַ פעולה מיוחדת פון „הניח את העפר כו“, כדי מ'זאל זיך קענען עוסק זיין אין דער מרגלית.

ד. ועוד בזה: ווי גערעדט כמה פעמים, זיינען דאָ אין פירוש רש"י עה"ת „ענינים מפלאים“<sup>17</sup> — מען זעט דאָ אין פירוש רש"י אַז ער איז מעתיק דעם משל פון מדרש, אַבער מיט כמה שינויים, ומהם:

א) אַנשטאַט „לפּשפש בעפר כו“, זאָגט ער — „ממשמש בחול וכוברו בכברה“.

[דער פרט פון „כוברו בכברה“ ווערט דערמאָנט אין מדרש במק"א<sup>18</sup> וואו עס ברענגט זיך דער משל — אַבער דאַרט איז דער כללות המשל בסגנון אחר לגמרי, און רש"י איז מעתיק (פון דאַרט?) בלויז אַט דעם פרט פון „כוברו בכברה“].

ב) רש"י ברענגט איך אַראָפֿ די צוויי פרטים פון „חול“ און „צורות“ — אַבער מיט דעם שינוי: אין אַנהויב פון משל דערמאָנט ער בלויז „חול“ („נפלה בין החול .. ממשמש בחול“), און אין סיום המשל — „משמצאה הוא משליך את הצורות“, און דערמאָנט ניט „חול“<sup>20</sup>.

הקדמים לצדיק שאין כתוב בהם רק פ' הוליד וכו', וצורות הוא החול הגס שנשאר למעלה עם המרגלית שצריך גם משמוש כדי לברר המרגלית, והנמשל שהם אחי הצדיק הנכללים בתולדות אבותיו שצריך קצת ביאור, ע"ש. אבל (נוסף על הנזכר הערה 7): מזה שרש"י מדייק „משליך את הצורות“, משמע, שהצורות הם גרועים יותר (בשיכותם להמרגלית) מהחול, כפשוטו תוכו ענין הצורות, וכפי הגויא (שהובא לקמן בפנים סעיף ה).

(21) ועד"ז ת"י בלבוש כאן.

(16) ע"ד לשון הבריר ור"ר דלעיל הערה 5.

(17) ע"ד הערת הראים בלשון רש"י.

(18) של"ה במס' שבויעות שלו (קפא, א).

(19) ב"ר שם („הביא מכרות וכבר כו“).

(20) במשכיל לדוד מתרץ, שהחול הוא הדק שאפשר לכוברו בכברה, והוא משל על דורות

און דערמיט וועט ווערן פארשטאנ־  
דיק פארוואָס תורה רעכנט אויס די  
ישובי עשו ותולדותיו, די מלכי אדום,  
בין מלך הדר וואָס איז געווען בימי  
שאל — ווייל שאל איז געווען משיח  
ה'25; ואילו זכו, וואָלט דורך אים געווען  
דער קיום פון „ועלו מושיעים בהר ציון  
לשפוט את הר עשו“.

ז. דאָס איז אויך דער ביאור אין די  
צוויי ענינים אין משל — „עפר“ און  
„צרורות“ — ווייל אין דעם ענין פון  
„לשפוט את הר עשו“ זיינען דאָ צוויי  
אופני זוכן בריר ומשפט:

א) דער אופן ווי עשו וועט נחברר  
ווערן לעתיד לבא, ווי דאָס וועט זיין  
בנוגע כמה אומות וואָס וועלן נהפך  
ווערן לטוב<sup>26</sup> (כמשׁנׁי<sup>27</sup> „אז אהפוך אל  
עמים שפה ברורה לקרוא כולם גו'  
לעבדו גו'“), וכמרומו במחזׁל<sup>28</sup> „עתיד  
חזיר ליטהר“, וואָס חזיר איז אַ רמז אויף  
מלכות אדום<sup>29</sup>.

ב) די בחי' אין עשו וואָס איז רע גמור  
און מען דאַרף עס מאבד זיין, כמשׁנׁי<sup>30</sup>  
„והי' בית יעקב אש ובית יוסף להבה  
ובית עשו לקש גו' ואכלום ולא יהי'  
שריד גו'“.

און דאָס איז בדוגמא צו די צוויי  
ענינים פון עפר און צרורות: עפר איז אַ  
דבר המעלים ומסתיר — ווי דאָ בעני-  
ננו, אַז דער עפר פאַרדעקט און פאַר-  
שטעלט די מרגלית; אַבער דאָס איז ניט

דער „ממשמש בחול“ איז נאָר „נד  
שמוצא את המרגלית“<sup>22</sup>, [אין]

לפירושו קומט אויס, אַז אויך איידער  
מ'געפינט די מרגלית דאַרף מען איר ניט  
זוכן צווישן די צרורות (וואָרום די  
מרגלית האָט מיט זיי איבערהויפט קיין  
עירוב ניט) — אַבער פון לשון רשׁי (אַז  
דוקא) „משמצאה הוא משליך את  
הצרורות“ איז מוכח, אַז איידער מ'גע-  
פינט די מרגלית איז זי אויסגעמישט  
אויך מיט די צרורות, וכמפורש בלשון  
המדרש כנׁל: מושלכת בתוך העפר  
ובתוך הצרורות. . . לפשפש בעפר  
ובצרורות.

ו. דער ביאור בכל זה:

דער תכלית פון ישובי יעקב איז ניט  
נאָר דער באַזעצן זיך פון יעקב ובניו אין  
זייער לאַנד — ארץ ישראל, נאָר (ווי  
יעקב האָט געזאָגט עשוׁן) „עד אשר  
אבוא אל אדוני שעירה“<sup>23</sup>, וואָס דאָס  
מיינט — ווי רשׁי טייטשט עס אַפ —  
דער קיום היעוד „בימי המשיח. . . ועלוׁי<sup>24</sup>  
מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו“.

און דאָס זיינען חזׁל אויסן מיטן משל  
למרגלית: דאָ רעדט זיך (בעיקר) ניט  
וועגן די ישובי יעקב כשלעצמם (וואָס  
אויף זיי איז ניט מתאים צו זאָגן אַז זיי  
זיינען באַהאַלטן אין ישובי עשו ותול-  
דותיו), נאָר וועגן דער שלימות ותכלית  
צו וועלכער יעקב דאַרף צוקומען —  
אבוא גו' שעירה; און וויבאלד דאָס  
ווערט דערגרייכט דוקא דורך דער  
עבודה אין (און מיט) ישובי עשו ותול-  
דותיו (כדלקמו), הייסט עס, אַז דער  
תכלית ושלימות פון יעקב איז באַ-  
האַלטן אין עשוׁן.

(25) שיׁא כד, ז. שם, יא. ועוד.

(26) ראה בכׁז לקיט ראה דׁיה וכל בניך פׁג.

(27) צפניׁ ג, ט.

(28) הובא ונסמן בלקיט שם. וראה לקיט חׁיב

ע' 175.

(29) ויקיׁר (ועוד) סׁפ שמיני. ובכׁח. וראה רשׁי

תולדות כו, לד.

(30) עובדיׁ א, יח. הובא ברשׁי ישן ריש פרשתנו.

וראה רשׁי ויצא ל, כה.

(22) לשון רשׁי.

(23) וישלח לג, יד.

(24) עובדיׁ בסופו.

דא אין עשו און איז זיי מעלה צו זייער שרש, ווערט אויפגעטאן אן עילוי אויך אין מדרגת יעקב (תיקון), דערמיט קומט ער צו צו זיין תכלית ושלמות.

און דאס איז א טעם נוסף (על הניל סעיף ו) פארוואס דער פסוק רעכנט אויס אויך די מלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבניי — ווייל אין דעם איז מרומז דער עילוי צו וועלכן יעקב דערגרייכט דורכן בירור פון עשו; וכידוע<sup>35</sup> אן די מלכי אדום איז שרשם אין די מלכין קדמאין דתהו, וואס דער פאר „מלכו לפני מלך לבניי, וויי באלד זיי זיינען (בשרשם) העכער (ובמילא — פריער) פון מלכי ישראל (תיקון).

ט. דאס איז אויך די הוראה צו אידן במשך זמן הגלות:

די ירידה אין גלות — ובפרט גלות זה האחרון, גלות אדום („ישובי עשו ותול-דותיו“) — איז כדי צו מברר זיין די ניצוצות וועלכע געפינען זיך אין די דברים הגשמיים<sup>36</sup>, וואס דורך דעם ווערט די נשמה נתעלה נאך העכער פון איר שרש — ווייל דער שרש פון די ניצוצות איז אין תהו, וואס איז העכער פון שרש הנשמה וועלכער איז אין תיקון.

און די עבודה פון בירור הניצוצות זיינען חז"ל מרמז אין דעם משל פון דער מרגלית מושלכת בתוך העפר ובתוך הצרורות:

די מרגלית איז א משל אויפן ניצוץ דקדושה וואס איז אראפגעפאלן אין עפר וצרורות<sup>37</sup> — וואס זיי באציי-

קיינ רע גמור און מ'קען עס איבער-מאכן לטוב, ביז מ'זאל האבן פון דעם א תועלת, ווי א קליפה השומרת לפרי<sup>38</sup> (ע"ד ווי עס וועט זיין לעת"ל „ועמדו זרים ורעו צאנכם<sup>39</sup>“); אבער דער ענין פון צרורות איז ניט נאך א דבר המעלים ביז אז פון דעם איז ניטא קיין תועלת, נאך נאכמער — ס'איז א דבר המזיק (כלשוו הרגיל בש"ס<sup>33</sup> ביי נזקי בהמה), וואס מען דארף מאכד זיין.

ה. יעקב דערגרייכט זיין תכלית ושלמות ווען עס ווערט מקויים די הבטחה „ורב יעבוד צעיר“<sup>33</sup> דורך „לשפוט את הר עשו“.

דער טעם (בפנימיות) פארוואס עשו ווערט אנגערופן „רב“ און שלמות יעקב היינגט אפ פון ורב יעבוד צעיר, איז דאס ע"ד<sup>34</sup> ווי א מענש מדבר מוז אג' קומען צו (עסן) חי צומח דומם כדי עס זאל זיין „חי האדם“ און טאן וואס ער דארף טאן

אזוי ע"ד<sup>35</sup> בנוגע צו ורב יעבוד צעיר — ווייל דער שרש פון עשו איז העכער פון שרש יעקב (וואס דערפאר איז עשו דער בכור), ווי עס איז מבואר אין קבלה וחסידות<sup>36</sup>, אן שרש פון עשו איז אין עולם התהו, וואס איז העכער פון עולם התיקון — מדרגת יעקב.

און דורך דעם וואס יעקב איז מברר די ניצוצות קדושה פון תהו וואס זיינען

(31) ראה של"י יט, ב. אה"ת נשא ע' ערב. סה"מ תרנ"ט ע' קען. ובכ"מ (וראה סנהדרין נט, ב: שמש גדול). ולהעיר שקדימת עשו ליעקב הוא כקדימת הקליפה לפרי (ל"ת להאריז"ל ס"פ וישלח. אה"ת בשלח ע' שס. סה"מ עת"ר ע' סג. ועוד).

(32) ישעי' סא, ה.

(33) ב"ק רפ"ב במשנה. ועוד.

(34) תולדות כה, כג.

(35) ראה ת"א בשלח סה, ד ואילך. לקו"ת צו יג, ב ובכ"מ.

(36) ראה ת"א ות"ח ר"פ וישלח. ובכ"מ.

(35) ראה ג"כ ח"ג קכח, סעי'א.

(36) ת"א ר"פ לך. שם ק"ז, ב. ועוד. וראה לקו"ש

ח"ג ע' 826.

(37) ראה גם פ"י מהרו"ז לבי"ר פלי"ט שם.

כענען די צוויי סוגים אין דברים גשמיים: זיין א ירידה אין דער נשמה<sup>41</sup>.

דוקא ווען זיין אכילה ושת' און אלע זיינע גשמיות'דיקע ענינים — בכל אשר תעשה — זיינען בא אים אין אן אופן וואס ער איז „מניח“ — ער לאזט אפ דעם עפר וצרורות שבהם, דעמאלט איז ער מברר די ניצוצות כדבעי, און דאס פועלט אן עילוי גדול אין דער נשמה כנ"ל.

י"ד. דערמיט וועט מען אויך פאר-שטיין די שינויים שבפירוש רש"י — ווייל דערמיט איז ער מרמז (יינה של תורה שברש"י) די פרטי סדר העבודה פון עבודת הכיוריים:

דער עיקר עבודה פון בירור הניצוצות איז אין „חול“ (און ניט אין „צרורות“, פון וועלכע מ'קען ע"ד הרגיל ניט ארויסנעמען די מרגלית כנ"ל); און דערפאר דארף צום אלעם ערשטן זיין — „אדם ממשמש בחול“: מ'דארף טאפן, משער זיין און זוכן דארט וואו די מרגלית געפינט זיך — „בחול“, און ניט זוכן דארט (צווישן צרורות) וואו די מרגלית געפינט זיך ניט (באופן אן מ'זאל איר קענען מברר זיין).

דערנאך, אן ער האט שוין דעם בירור בחול, וואס איז פריער מעורב טוב ורע, און דעם בירור הניצוצות — „כוכרו בכברה“ — די עבודה פון מבדיל זיין לגמרי צווישן דעם טוב און דעם רע, ביז מ'געפינט און מ'טיילט אויס די מרגלית, דעם ניצוצ' קדושה שבו.

און דערנאך איז רש"י מסיים (ע"ד ווי אין מדרש) מיטן באזארגעניש פון „משמצאה הוא משליך את הצרורות מידו“ — אן מ'דארף אָוועקוואַרפן דעם

עפר ווייזט אויף די דברים גשמיים וואס זיינען בלויז מעלים ומסתיר אויף די ניצוצות קדושה (מרגליות), און א איד בעבודתו קען פון זיי מברר זיין די ניצוצות און מעלה זיין זיי לשרשם;

צרורות ווייזט אויף זאכן וואס זיינען רע לגמרי און ביז אן — (חלקם) — קען מען פון זיי ניט ארויסנעמען (דורך עבודה רגילה<sup>38</sup>) דעם ניצוצ' קדושה (אויך אין זיי איז דא א „מרגלית“ — א ניצוצ' קדושה — ווייל אן דעם קענען זיי קיין קיום ניט האבן, אבער דער ניצוצ' קדושה איז בעלם לגמרי<sup>39</sup>), און די זאכן דארף מען דוחה זיין<sup>40</sup>.

אבער אויך נאך דעם ווי „הגיע .. למרגלית“, איידער מ'קען זיך פאר-נעמען מיט איר, דארף מען האבן די בא-ווארעניש פון „הניח את העפר כו“ — מ'דארף ארויסווייזן אן די דברים גשמיים מצד עצמם (לולי דער „מרגלית“) האבן ביי אים קיין חשיבות ניט, און דאס וואס ער פארנעמט זיך מיט זיי איז נאך בכדי צו ארויסבאקומען די ניצוצות טוב וקדושה וואס זיינען אין זיי באהאלטן.

און דערפאר איז דער „הניח את העפר כו“ נוגע צום עצם ארויסקריגן די מרגליות: ווען גשמיות'דיקע זאכן מצ'ע פארנעמען אן ארט ביי אים, וועט ער ניט נאר ניט קענען פון זיי ארויס-נעמען כדבעי די ניצוצות, נאר נאכ-מער: עס קען זיין אן די התעסקות מיט די גשמיות'דיקע זאכן וועט נאך גורם

38 מלבד ע"י תשובה או נסיונות (ראה דרמ"צ קצא, א ואל"ך).

39 ראה בכ"ז סה"מ עתי' ע' קג. המשך תעריב ח"ב פרק שעד.

40 ראה לקו"ת שה"ש ו, ד.

41 ע"ד האיטור לאכול קודם התפלה (ראה לקו"ת נשא כו, ג. בלק עב, א. פינחס עט, ד. ועוד).



אין פשטות, אז דער גלות מצרים, וואָס איז געווען די הכנה צו מִיתֵי, האָט זיך אָנגעהויבן פֿון ירִידת יַעֲקֹב (ובניו) למצרים).

וואָס דער אויפטו פֿון מִיתֵי איז — די המשכת בחינת האלקות שלמעלה מהעולמות — און דוקא דורך דעם קען זיין דער בירור בשלימות, אין אַן אופן פֿון „משליך את הצרורות“. וואָרום לגבי דעם אור וואָס איז מלוּבש אין עולם, האָט וועלט, כביכול, אַ תפיסת מקום — און ביי דער עבודה פֿון „משליך את הצרורות“ פֿאָדערט זיך אַז די דברים גשמיים זאלן אינגאַנצן ניט פֿאַרנעמען אַ אַרט. דוקא מצד דעם אור אלקי שלמעלה מהעולמות, וואו וועלט האָט ניט קיין תפיסת מקום, איז דאָ דער נתנת כח פֿאַר דער עבודה הַנִּיל בשלימות.

און דאָס איז דער טעם פֿאַרוואָס רש"י ברענגט דעם משל למרגלית דוקא דאָ בפרשתנו<sup>47</sup> — ביי יַעֲקֹב, און ניט ביי נח און אברהם<sup>48</sup>. וואָרום אַע"פֿ אַז אויך ביי זיי און דורך זיי האָט זיך אויפגעטאַן דער ענין פֿון בירור הניצוצות — נח האָט מברר געווען די עשרה דורות שקדמוהו, ועד<sup>49</sup> (און נאָכמער) ביי אברהם<sup>50</sup> — איז דאָס אָבער ניט גע- ווען אין אַן אופן פֿון „משליך את הצר- וות מידו ונטל המרגלית“. אויך נאָכן

ע"י יַעֲקֹב, ע"ש.

(47) ראה תרי"א ע"ד, א. וכו'.

(48) וגם בתנחומא שמסיים בהנמשל, כשהגיע למרגליות אברהם יצחק ויעקב — מימ הביא המשל בפרשתנו דוקא (ולא כפי לך). וראה הערה הבאה.  
(49) בכ"ר שם הביא המשל (אף שהוא בסגנון אחר) כפי לך גבי אברהם. ולהעיר: (א) מאברהם הותחלה התקופה של כ"א תורה (ע"ז ט, א). וראה אוה"ת שם. בית האוצר (להרי"ו ענגל) בתחלתו. ובכ"מ. (ב) שם לא הובא הענין דמשליך את הצרורות (וגם בתנחומא שם כתב רק, הניח את העפר כו', כניל בפנים).

(50) ראה לעיל שיחה א' לפ' לך.

אַפּגעטיילטן רע ופסולת — און דאָ ווערט אויך דער אַפּגעקליבענער חול אָנגערופן צרורות:

כל זמן מִהֵאָט ניט מבדיל געווען דעם טוב פֿון דעם רע זיינען די דברים גשמיים אין דער בחי' פֿון חול — בלויז אַ העלם אויפֿן ניצוץ אלקי. אָבער דורך דעם וואָס „כוּבְרוּ בכברה“, מִאיז מבדיל דעם טוב פֿון דעם רע — דאָס גופא פֿאַרוואַנדלט שוין דעם חול אין צרורות<sup>42</sup>, וועלכע מען דאַרף אינגאַנצן אַוועקוואַרפֿן<sup>43</sup>, וויבאַלד עס האָט שוין ניט אין זיך קיין טוב וקדושה און ווערט רע גמור.

אין עבודת האדם מיינט עס: דער בירור פֿון דעם דבר גשמי לתכליתו קען זיין דוקא ווען מ'גייט צו מיט דער הנחה אַז דברים גשמיים מצד עצמם, איז ניט נאָר וואָס זיי האָבן קיין חשיבות ניט — וואָס דערפֿאַר, ווי נאָר מ'געפינט די מרגלית אין „הניח את העפר כו' כניל — נאָר זיי אַליין (לולי די ניצוצות קדושה וואָס אין זיי) זיינען ווי צרורות; און דערפֿאַר, באַלד נאָכן געפינען די מרגלית, איז — „משליך את הצרורות“, און דורך דעם דוקא „נטל המרגלית“ (ובלשונו חז"ל<sup>44</sup>: תּוּכוּ אַכּל קליפתו זרק — תּוּכוּ אַכּל איז פֿאַרבונדן מיט קליפתו (זרק).

יא. די עבודה פֿון בירור הניצוצות האָט זיך אָנגעהויבן בעיקר בעבודתו של יַעֲקֹב<sup>45</sup>, ווייל דורך אים האָט זיך אָנגע- הויבן די הכנה (עיקרית) צו מִיתֵי<sup>46</sup> (ווי

(42) ע"ד כשמבררין יין ונשאר היין צלול כפי"ע והשמים כפי"ע.

(43) ע"ד לעיל בגמר הכיוריים שיהי' יאת רוח הטומאה אע"כ מן הארץ (זכרי"ו יג, ב).

(44) חגיגה טו, ב.

(45) ראה גם לקושי ח"י ע' 89 ואילך.

(46) ראה אוה"ת ח"ש קכו, א: עיקר הוויג (דמית)

פון „משמצאה הוא משליך את הצרו-  
רות“ — אזוי איז דאָס אויך בנוגע כלל  
ישראל:

כללות ענין הגלות איז צוליב בירור  
הניצוצות דורכן כלל ישראל אין אלע  
זמני ומקומי הגלות (כנ"ל סעיף ט), און  
ווי עס שטייט וועגן גלות מצרים, אז  
„ואחרי כן יצאו ברכוש גדול“<sup>57</sup>, וואָס  
דאָס מיינט די ניצוצות קדושה וואָס  
מ'האָט פון דאָרט אַרויסגענומען.

דעריבער, ווי נאָר עס האָט זיך פאַר-  
ענדיקט דער זמן פון גלות מצרים —  
מ'האָט שוין געפונען די מרגלית — איז  
מען כהרף עינ<sup>58</sup> באַלד אַרויס פון  
מצרים. דלכאורה, וואָס איז געווען די  
איילעניש? דער שעבוד האָט זיך שוין  
געענדיקט און אידן האָבן זיך געפונען  
אין ארץ גושן מיטב הארץ, איז וואָס איז  
אזוי נוגע ניט צו פאַרבלייבן נאָר אַ  
וויילע אין גושן? נאָר אזוי איז דער סדר  
פון בירור הניצוצות: גלייך ווי מען גע-  
פינט די מרגליות, דאַרף מען אַרויס-  
וואַרפן די צרורות.

און אזוי איז עס אויך ביי דעם גמר  
הבירורים און גאולה פון גלות האחרון,  
גלות אדום — כימי צאתך מארץ מצרים  
אראנו נפלאות<sup>59</sup> — אז באַלד, ווי נאָר  
עס קומט די צייט — איז „מיד הן נגא-  
לין“<sup>60</sup>, עס וועלן אלע אידן אַרויסגיין  
מכל הארצות און קומען מיט משיחין אין  
„ארץ אשר גוי עיני היא בהי“<sup>61</sup>, בגאולה  
האמתית והשלימה, בקרוב ממש.

(משיחות ש"פ וישב תשכ"ה,

י"ט כסלו תשל"ל)

בירור איז וועלט געבליבן אַ מציאות<sup>62</sup>.  
נאָר אעפ"כ ברענגט רש"י דעם ענין  
פון די עשרה דורות פון נח און אברהם  
(ובשייכות צום „משל למרגלית כו") —  
צו מרמז זיין, אז דוקא נאָכן בירור פון  
נח און אברהם האָט געקענט זיין דער  
בירור פון יעקב:

נח האָט אויפגעטאָן דעם בירור אין די  
ענינים וואָס זיינען שייך צו וועלט: פאַר  
עבודת וענין נח'ן איז געווען „מלא  
הארץ חמס“<sup>63</sup>, און נח בעבודתו האָט  
פועל געווען אז עס זאל זיין עולם  
כתיקונו — „ראה עולם חדש“<sup>64</sup> (און  
דערפאַר איז דער כריתת ברית מיט נח'ן  
געווען בנוגע צו קיום העולם — „עוד  
כל ימי הארץ גוי לא ישבתו“<sup>65</sup>);

דער אויפטו פון אברהם אבינו איז גע-  
ווען — גילוי אלקות אין וועלט, „ויקרא  
שם בשם הוי א-ל עולם“<sup>66</sup> (וי"ל —  
אויך איז דעם אז דער קיום פון ד' מצות  
ב"ג זאל זיין ניט מצד דעם וואָס שכל  
אנושי איז זיי מחייב, נאָר ווייל דאָס איז  
דער ציווי פון אויבערשטן<sup>67</sup>).

און דורך די צוויי ענינים האָט דער-  
נאָך געקענט זיין דער בירור פון יעקב  
— די הכנה צו מתן תורה וואָס האָט  
פועל געווען עס זאל נמשך ווערן גילוי  
אלקות שלמעלה מהעולמות, וואָס דורך  
דעם איז דער בירור העולם בשלימותו.

יב. פונקט ווי דאָס איז ביים בירור  
הניצוצות פון יעדער אידן אין זיין  
עבודה — אז עס דאַרף זיין אין אַן אופן

(51 ראה גם דבק טוב לפרשי כאן (בהגהות).

(52 ר"פ נח.

(53 ב"ר פ"ל, ו' ושי"ג.

(54 נח ת, כב. וראה בארובה ד"ה הנה אנכי

בורת ברית תר"ל, תרנ"ד. ועוד.

(55 וירא כא, לג.

(56 להעיר מרמזים ה"ל מלכים ספ"ה.

(57 לך טו, יד. וראה לקושי ח"ג ע' 823 ואילך.

(58 מכלילתא ורש"י בא יב, מא.

(59 מיכה ז, טו.

(60 רמב"ם ה"ל תשובה פ"ז ה"ה.

(61 עקב יא, יב.

## וישב ב

„פרוזודור“ (עוה"ז)? ובפרט אז ער איז געווען שלימו דאבהן<sup>6</sup>,

(ב) לויטן פירוש הני"ל קומט אויס, אז „מבקשים לישב בשלוה בעוה"ז“ איז אן ענין בלתי רצוי — אבער פון לשון רז"ל „לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה"ז“ איז משמע, אז די טענה צו די צדיקים איז בלויז אז זיי דארפן זיך באנוגענען מיט עוה"ב, אבער נישט אז דער עצם ענין פון „ביקש יעקב לישב בשלוה“ האט אין זיך א חסרון.

איז דערפון מוכח, אז מיט זיין וועלן „לישב בשלוה בעוה"ז“ איז יעקב געווען אויסן ניט א שלוה גופנית וגשמית, נאר א שלוה רוחנית ביז צו אזא אופן וואס איז בדומה צו עוה"ב ש„אין בו לא אכילה ולא שתי“ כו' אלא צדיקים יושבין כו' ונהנים מזיו השכינה<sup>7</sup>. און די טענה „לא דיין כו“ באשטייט אין דעם וואס ס'איז גענוג וואס אזא „שלוה“ (שבדוגמת „נהנים מזיו השכינה“) איז פאר זיי „מתוקן לעוה"ב“, אבער אין עוה"ז — דארף מען אויסניצן יעדער רגע (ניט אויף „שלוה“, נאר) אויף עבודה. וע"ד מאמר רז"ל<sup>8</sup>: היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם.

אבער נוסף אויף דעם וואס דער ענין פאדערט ביאר [וואס איז דער מצב פון „לישב בשלוה בעוה"ז“, ביז אז דאס איז בדומה צו עוה"ב?], איז ניט מובן:

א. אויף „וישב יעקב בארץ מגורי אביו גו'“ זאגן רז"ל<sup>1</sup>: ביקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים לישב בשלוה אומר הקב"ה<sup>2</sup> לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה"ז.

זיינען מפרשים<sup>3</sup> מבאר: וויבאלד אז עוה"ב איז דער „טרקלין“ און עוה"ז איז נאר ווי א פרוזודור, דארף א מענטש זיך שטענדיק פילן אז ער איז נאר ווי א „גר“ אין דער וועלט, און די וואס ווילן האבן שלוה אין עוה"ז איז „כאילו הם מעבירים מעלת הטרקלין אל הפרוזודור“.

ס'איז אבער ניט מובן:

(א) ווי איז שייך אז יעקב אבינו — איינער פון די אבות וואס „הן הן המרכבה“ שכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מענייני עוה"ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם<sup>4</sup> — זאל כאילו ווי „אריבער-טראגן“ די חשיבות פון „טרקלין“ אויף

(1) פרש"י ריש פרשתנו (ועוד נדרש בו). וראה ב"ר פפ"ד, ג.

(2) כ"ה גם נכחיי פרשתנו עה"פ (ועד"י הובא במבוא לתנחומא (באבער) מכ"י דתנחומא ע' 128 אות יג). אבל בב"ר: השטן בא ומקטרג. אבל גם שם צריך לומר שאינו רק קטרוג — ראה מפרשים שבהערה 3.

(3) ראה עקידה שער ל'. יפ"ת לכ"ר שם. וכיפ"ת השלם. כלי יקר עה"פ. ועוד.

(4) ב"ר פמ"ו, ו. פפ"ב, ו.

(5) תניא פכ"ג.

(6) זח"א (ס"ח) קמו, ב.

(7) ברכות יז, א. רמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ב.

(8) עירובין כב, א. ושי"ג.

(\*) בדפוס ראשון דרש"י ליתא. אבל איתא בדפוס שני ובכתי"י רש"י ובכל הדפוסים שלפנינו.

ער האָט געקענט באַקומען די „שלוה“  
[וואָס איז (כנ"ל) בדומה צו דעם גילוי  
פון עוה"ב] אויך בעוה"ז: וואָס דערפאַר  
געפינט מען אַז נאָכדעם, זיינען זיינע  
לעצטע זיבעצן יאָר געווען אין אַז אופן  
פון „ויחי יעקב“ — דאָס זיינען געווען  
יאָרן פון „שלוה“ אויך בעוה"ז.<sup>12</sup>

ג. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים  
וואָס אין שכר המצוות געפינט מען צוויי  
ענינים הפכיים:

דער תכלית המכוון פון מצוות איז<sup>13</sup>  
ניט אַז דורך זיי זאָל דערגרייכט ווערן אַ  
צווייטער ענין, ווי קבלת שכר וכיו"ב,  
נאָר דער קיום המצוה גופא: שכר מצוה  
— מצוה.<sup>14</sup>

און דאָס וואָס מען באַקומט שכר פאַר  
קיום המצוות איז עס ווייל „אין“<sup>15</sup> הקב"ה  
מקפח שכר כל ברי", וכיו"ב.

אַבער מאידך, איז דער שכר וואָס  
דער אויבערשטער צאָלט פאַר קיום  
המצוות ניט אַז ענין וואָס מצד עצמו  
האָט ער קיין שייכות ניט מיט דער  
מצוה, נאָר ער איז אַ מסובב און אַ  
תוצאה פון דער מצוה גופא.<sup>16</sup> בלשון

וויבאַלד אַז אין עוה"ז דאַרף זיין עבודה  
און ניט „שלוה“ — ווי קומט עס אַז  
„ביקש יעקב לישב בשלוה“? יעקב'ס  
עבודה איז דאָך זיכער געווען שלא ע"מ  
לקבל פרס, אפילו ניט צוליב אַ שכר (פון  
שלוה) רוחנית), זיין מבוקש איז געווען  
נאָר צו מקיים זיין דעם רצון העליון.

ג. נאָכן סיום פון רוגזו של יוסף איז  
דאָך געווען „ויחי יעקב בארץ מצרים  
שבע עשרה שנה“<sup>9</sup> — ישב בשלוה  
בעוה"ז.

ב. די נקודת הביאור אין דעם:<sup>10</sup>

דער פירוש פון „ביקש יעקב לישב  
בשלוה“ איז אַז ער האָט געוואָלט האָבן  
דעם ענין השלוה ניט אַלס אַ תכלית  
פאַר זיך, נאָר אַלס אַן ענין וואָס איז  
פאַרברונדן מיט שלימות המכוון פון זיין  
עבודה — למלאות רצון קונו.<sup>10</sup>

ווע"ד ובלשון הרמב"ם בנוגע דער  
בקשה און תאוה צו ימות המשיח אַז  
דאָס איז כדי ש"מ ימצאו להם מרגוע וירבו  
בחכמה.<sup>11</sup>

און די טענה „לא דיין לצדיקים מה  
שמתוקן להם לעוה"ב“ איז אַז דעמאָלט  
האָט נאָך יעקב ניט געקענט אויפנעמען  
די „שלוה“, און דעריבער האָט ער זיך  
דאָן געמוזט באַנוגענען מיט דעם וואָס  
דער ענין וועט קומען אַלס שכר  
בעוה"ב:

און דורך דעם וואָס „קפץ עליו רוגזו  
של יוסף“ איז יעקב נתעלה געוואָרן, און

(9) ר"פ ויחי.

(9) ראה גם לקו"ש ח"ל ע' 176 ואילך.

(10) להעיר מיפ"ת השלם שם: ומימי יעקב אבינו  
לא ה"י מבקש השלוה אלא לתכלית טוב כדי שיגדל  
שמו בגוים ויהיו דבריו נשמעים לקראת בשם ה'  
ולהיטיב בעולם לעשות צדקה ומשפט כ"י.

(11) ה"י תשובה ספ"ט. וראה ה"י מלכים ספ"ב.  
פיה"ש הקדמה לפ' חלק. יד ה"ל תשובה רפ"ט.

(12) ראה זח"א רטז, כ: כד יוסף אתפרש מני  
כדין אתקיים לא שלותי כ"י. ובביאורו"ז שם (לא, ב):  
וכמאמרז"ל ביקש יעקב לישב בשלוה על אשר כבר  
הניח ה' לו מכל צרותיו וע"י יוסף צדיק יסוד עולם  
ביקש לישב בשלום ושלוה כ"י אך קפץ עליו רוגזו  
דיוסף כ"י. ובהזכר שם מטיים: הא לך שבע עשרה  
שנה אחרנין בענוגין ותפנוקין והנאות וכסופין ההי"ד  
ויחי יעקב ג"י. ובביאורו"ז שם בסוף העמוד: ויש  
בעינוגין ותפנוקין כמו נהנין מזיו כ"י. ועיין לקוטי  
לוי"צ להזכר שם (ושם טה"ד כציון הע' במקום  
„שם“ ציל קפד, רע"א).

(13) לקו"ת ראה כח, ד ואילך. לקו"ש ח"ה ע' 243  
ואילך. לעיל ס"ע 247 ואילך.

(14) אבות פ"ד מ"ב.

(15) מכילתא (ורש"י) משפטים כב, ל. ומסיום: אם

ח"י כך אדם לא כשי"ב.

(16) ראה של"ה יב, א ואילך.

אַרפּאָפּעקומען און נתלבש געוואָרן אויך אין חכמה ושכל<sup>22</sup>;

אַבער מאַיך איז פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס (די התלבשות הרצון אין טעם) איז פאַרבונדן<sup>23</sup> מיט דער שלימות פון דעם רצון גופא<sup>24</sup>.

ה. ויש לומר הביאור בזה:

די שלימות הרצון פון אויבערשטן אין מצוות איז — אַז ווי עס זאָל ניט זיין מצבו ומעמדו פון דעם מקיים המצוות — זאָל ער דערהערן די גוטסקייט און נויטיקייט פון דער מצוה. און דעריבער איז דער רצון פון מצוות נתלבש געוואָרן אין טעם און איז גורם און בריינגט שכר כדי אַז אויך אַ נער קטן (ברוחניות) בלשון הרמב"ם<sup>25</sup> אין דעם מצב זיינעם זאָל ער דערהערן זייער גוטסקייט פאַר עס.

ו. אַבער וויבאַלד אַז נבראָ לגבי בורא איז באין ערוך כלל — איז דער עילוי הנ"ל וואָס אין מצוות [וואָס זיי זיינען גוט פאַר אַלע סוגים ודרגות — וואָס דאָס איז ווייל זיי זיינען גוט בעצם (ובמילא): בתכלית השלימות] וועט זיין בגלוי ביי אדם המקיים לעתיד לבא, וואָס דאָן וועט נתגלה ווערן דער רצון און תענוג העצמי שבמצוות וואָס איז

פון אַלטן רבי'ן<sup>17</sup>: הגורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה, ב"ז אַז „משכרה נדע מהותה“<sup>18</sup>.

דאַרף מען פאַרשטיין: וויבאַלד אַז דאָס וואָס מ'באַקומט שכר פאַר קיום המצוות איז צוליב אַ זייטיקן טעם (ווייל „אין הקב"ה מקפח שכר כל ברי" ) וואָס איז לכאורה ניט נוגע צו דער כוונה און תכלית פון מצוות — טאָ פאַרוואָס זיינען די מצוות אין אַזאַ אופן אַז זיי גופא זיינען אַ סיבה צום שכר (וואָס איז אַן ענין) צדדי<sup>19</sup> ?

ד. בדוגמא צו די צוויי קצוות הנ"ל אין דעם ענין פון שכר המצוות, געפינט מען אויך בנוגע צו טעמי המצוות:

דעם אויבערשטנס רצון במצוות<sup>20</sup> [אויך די מצות פון סוג „עדות“ און „משפטים“ וואָס האָבן אויף זיך אַ טעם שכלי] איז אַ רצון שלמעלה מהטעם<sup>21</sup>, און דאָס וואָס ס'זיינען דאָ טעמים אויף פיל מצוות — איז עס מצד דעם וואָס דער רצון פון די מצוות איז

(17) תניא רפ"ז. וראה לקו"ש ח"ה ע' 135 הערה 23 ובשו"ת שם.

(18) תניא פליט (נג, א).

(19) ואפילו אח"ל (וראה ע"דו לקו"ש ח"ג ע' 1009) שדוקא ע"ז (שהשכר מסובב מהמצות) השכר הוא בתכלית השלימות — מ"מ, מכיון שהמצות מצד עצמן הן ענין לעצמן שהוא נעלה באי"ע מענין השכר, אין שייך לומר שבהמצוות (שהן העיקר) יתחדש ענין (שהיה באופן שהיה סיבה להשכר) בכדי שהשכר (ובפרט שהוא רק ענין צדדי) יהי בשלימות. ועכצ"ל שזה נוגע גם לשלימות המצוות, כדלקמן ס"ה.

(20) המשך תרס"ו ע' נד. סו. וראה גם לקו"ת שלח מ. א. ובכ"מ. וראה גם לקו"ש ח"ח ע' 230 ראיך ובהמצוי"ז שם.

(21) ולא רק שאין זה מושג בשכל שלנו, אלא שהוא רצון עצמי שאין טעם לרצון זה כלל, ועד שאין לו גם טעם כמוס ונעלים (המשך תרס"ו ע' עו).

(22) ולכן, גם הקיום דמשפטים צ"ל בדרך קבלת עול מצד החייון שבהם, וכנהניטס בברכת כל המצוות, וצוונרי.

(23) ולכן בכמה מצוות דחוקים יש טעם (ראה חינוך מצוה צב. תקנא). ולהעיר שאפילו בנוגע לפרה אדומה אמרו רז"ל (במדבר פ"ט, ו), „לך אני מגלה טעם פרה“ — אלא שהטעמים דחוקים שונים מהטעמים דעדות, ומשפטים, ואכ"מ.

(24) דא"כ, מכיון שהרצון שבמצוות הוא רצון עצמי דעצמותו ית' — למה יתלבש בטעם שלמטה ממנו באי"ע.

(25) פיה"מ הקדמה לפ' חלק.

דעם טעם פארוואס עס שטייט, שלום רב לאוהבי תורתך — אעפ"י אז בנוגע תורה איז לכאורה מער מתאים דער לשון „לומדי תורתך“ — ווייל כדי צו דערגרייכן צום „שלום רב“ וואס תורה ברענגט, איז דער ענין פון לימוד התורה אליין ניט מספיק, נאָר עס פאָדערט זיך אויך אהבת התורה, און נאָך מער: די אהבת התורה דאָרף זיין ניט נאָר צוליב דעם יוקר ומעלת התורה עצמה, נאָר בעיקר מצד דעם וואָס זי איז „תורתך“ — מצד דעם נותן התורה.

דאָרף מען פאָרשטיין: דער פסוק „שלום רב לאוהבי תורתך“ ווערט אין גמרא<sup>32</sup> געבראַכט אַלס ראַי אויף דעם אז „תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם“: היינט וויבאַלד אז צום ענין פון „שלום רב“ פאָדערט זיך דוקא אהבת התורה (און דערפאַר וואָס זי איז „תורתך“) — טאָ פאָרוואָס איז עס מודגש אין דער ראַי פון פסוק „שלום רב לאוהבי תורתך“, משא"כ אין דעם מאמר עצמו<sup>33</sup>, „תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם“ [וואָס אויך דאָ איז דער לשון „מרבים שלום“, ניט שלום סתם] שטייט „תלמידי חכמים“ (סתם) וואָס מיינט די וואָס לערנען תורה?

איז דעם ביאור אין דעם: מיטן ברענגען דעם פסוק „שלום רב לאוהבי תורתך“ איז די גמרא אויסן ניט נאָר צו ברענגען (נאָך) אַ ראַי אַז „ת"ח מרבים

העכער פון טעמים<sup>26</sup> און שכר (ביז צום ענין פון „נחת רוח לבורא“<sup>27</sup>).

און באַ צדיקים גדולים וואָס זיינען זוכה צו „עולמך תראה בחיידך“<sup>28</sup>, איז דער גילוי הנ"ל פאָראַן אויך אין זייער עבודה בעוה"ז — אַז אין זייער קיום המצוות בעוה"ז שטייט בגילוי דער רצון ותענוג העצמי<sup>29</sup>.

ז. בכדי אַז דער רצון ותענוג העצמי זאָל קענען זיין בגילוי אין דער עבודה, פאָדערן זיך צוויי תנאים:

(א) תכלית הביטול — אַז די עבודה זאָל זיין אינגאַנצן שלא ע"מ לקבל פרס (אויך ניט צוליב אַ שכר רוחני), נאָר בלויז למלאות רצון קונו.

(ב) אַז דאָס גופא (זיין עבודה למלאות רצון קונו) זאָל זיין אין אַן אופן אַז דאָס איז זיין אמת'ע מציאות. דאָס הייסט, אַז דער רצון און תענוג פון דעם אדם העובד איז דער רצון ותענוג פון אויבערשטן.

און די צוויי ענינים זיינען מרומם אין פסוק<sup>30</sup> „שלום רב לאוהבי תורתך“, כדלקמן.

ח. כ"ק מר"ח אדמו"ר איז מבאר<sup>31</sup>

(26) המשך תרסי' ע' לו. ס'ע עו ואילך. ובכ"מ.

(27) ראה המשך וככה תרליז' פייב ורפסיו.

לקי"ש ח"ה ע' 245.

(28) ברכות יו, א.

(29) והטעם שצ"ל ענין זה (שאצל צדיקים גדולים

אייר בעבודתם בעוה"ז הנחיד לבורא) — כי דוקא עיי' נתגלה שהרצון שבהמצוות הוא הרצון דעצמותו ית' [כי באם הגילוי ה"י רק בעוה"ב (ובעוה"ז) מוכרח הוא להיות בהעלם] הרי זה עצמו הוכחה דאייז הרצון דעצמותו ית' שאינו מוגדר באיזה גדר חיו (ועיד המבואר בלקי"ש ח"ה ע' 245 לענין גילוי העצמות בעוה"ב)].

(30) תהלים קיט, קסה.

(31) ד"ה שלום רב תשי"ד בסופו.

(32) ברכות בסופה. ושי"נ.

(33) וכן בהרא"י הא' מהפסוק, וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך' שהובא בברכות שם — אף שגם בו נאמר „ורב שלום“ — נק'. בוניד' (אל תקרי בניך אלא בוניד') שמורה על תלמידי חכמים • הלומדים תורה, ואין מוזכר בזה הענין ד.אוהבי תורתך'.

(\*) כמרו"ל (שבת קיד, א) מאי בנאים כו' אלו תלמידי חכמים.

אלקות — איז מצד דעם „שלום רב“ (אמיתית ענין השלום) וואָס איז דאָ אין תורה, וואָס זי איז מושרש אין עצמות [וכנ"ל אַז תומ"צ זיינען דער רצון ותענוג עצמי פון עצמותו ית'].  
 און דורך דעם וואָס ת"ח טוען אויף שלום בעולם (מצד דעם אמיתית ענין השלום פון תורה), ווערט אויך באַ זיי „שלום רב“ (אפילו) בערכם, עס ווערט באַ זיי נתגלה דער רצון ותענוג פון עצמות וואָס איז תורה.

און היות אַז בכדי צו זוכה זיין צום גילוי הנ"ל פּאָדערט זיך (כנ"ל ס"ז) אַז די עבודה זאָל זיין בתכלית הביטול, למלאות רצון קונו, דערפאַר איז אין דעם נוגע „לאוהבי תורתך“, אַז זייער אהבה און קאָך אין תורה (כולל אויך דעם ענין אין תורה וואָס לימוד מביא לידי מעשה<sup>36</sup>) איז ניט (נאָר) מצד תורה עצמה (מצד די עילויים וואָס אין איר), נאָר מצד תורתך — דעם נותן התורה.

ט. מען דאַרף נאָך אַבער פאַר-שטיין: וויבאַלד אַז די עבודה פון „אוהבי תורתך“ איז נאָר צו ממלא זיין רצון קונם, דאַרף דאָך אויסקומען, אַז זיי האָבן מער חיות און „קאָך“ אין קיום המצוות ווי אין לימוד התורה (וואָרום די כוונה פון דעם רצון „דירה בתחתון-נים“) פירט זיך אויס בעיקר דורך קיום המצוות וואָס זיינען אין דברים גשמיים<sup>37</sup> — תחתונים אויך לגבי שכל: היינט פאַרוואָס רופט מען זיי אַן „אוהבי תורתך“ — מען פאַרבינדט דאָס מיט תורה ?

שלום בעולם, נאָר אויך צו מוסיף זיין איז דעם נאָך אַז ענין — אַז עולם (דאָ) איז כולל אויך די ת"ח: דורך דעם וואָס די ת"ח טוען אויף אַ ריבוי שלום אין וועלט, זיינען זיי<sup>38</sup> (די ת"ח) אויך זוכה צו „שלום רב“ אפילו בערכם — וואָס איז אַ העכערער סוג „שלום“<sup>39</sup> ווי דער „שלום“ וואָס זיי טוען אויף בעולם כפשוטו. והביאור בזה:

אמיתית ענין השלום („שלום רב“) איז ניט (נאָר) דער בפועל פון שלום [אַז דער מנגד ווערט מנוצח און מאַכט שלום], נאָר אַז עס איז גאַרניט שייך די מציאות פון אַ מנגד (און דערפון קומט במילא דער שלום בפועל) — און דער אופן פון שלום איז נאָר אין עצמותו ית'; וויבאַלד אַז ער איז דער אמת'ער בלי גבול וואָס האָט ניט ח"ו קיינע גדרים, איז ניט שייך לגבי אים קיין ענין (הפכי ו)מנגד.

און דאָס איז די הוספה פון „שלום רב לאוהבי תורתך“ אויף „ת"ח מרבים שלום בעולם“:

דאָס וואָס ת"ח האָבן בכח צו אויפ-טאָן שלום בעולם — די התאחדות (בפועל) פון צוויי הפכים: עולם (וואָס איז מעלים ומנגד אויף אלקות) מיט

34) משא"כ בפסוק, ורב שלום בניך — עיקר הענין (דשלום) הוא בנוגע לפעולתם בעולם, שלכן נק' בניאים לפי שעוסקים בבנינו של עולם (שבת שם).

ולהעיר מספרי נשא (ו, כו) ובבבב"ר פ"א, ז: גדול השלום שניתן לאוהבי תורה שנאמר שלום רב גו. גדול השלום שניתן ללומדי תורה שנאמר וכל בניך גו.

35) וי"ל שזהו הפירוש ד.שלום רב, ד"ל ד.רב"י הוא שם התואר ד.שלום, שמורה שהוא בחי' בליג וסוג אחר. משא"כ בהשלום הנעשה בעולם נאמר „רב שלום“, מרבים שלום בעולם — שהוא ריבוי בכמות (בהתפשטות) ולא סוג אחר. ראה ד"ה שלום רב שם בתחלתו.

36) קדושינו ב, ב' כ"ק יז, א.

37) עיין תניא רפ"ז ש.תכלית השלימות הוה' (וקאי א.דירה בתחתונים' דרפ"ח) תלוי בעשית המצות. וראה לקו"ש ח"ח ע' 108 הערה 56.

אז די הילולא פון מגיד איז געווען ג' לפי וישב י"ט כסלו תקל"ג, און ג' לפרשת וישב י"ט כסלו תקנ"ט איז דער אַלטער רבי אַרויס לחירות<sup>40</sup>:

דער פירוש פון הרב המגיד י"י: „וישב יעקב בארץ“, דאָס וואָס יעקב האָט יורד געווען „ממדרגתו העליונה מאד ולישב בארץ בארציות“, איז צוליב „מגורי אביר“, בכדי צונויפקלייבן [„מגורי לשון אסיפה וכניסה, כמו אוגר בקייץ“] די ניצוצות קדושה (וואָס געפינען זיך אין „ארץ“), ולהכניסם ולהעלותם לעילא׳.

לויט דעם פירוש קומט אויס, אַז דער תוכן פון „וישב יעקב בארץ מגורי אביר“ איז אַן עבודה וואָס איז (בעיקר) פאַר-בונדן מיט קיום המצוות שנתלכשו בדברים גשמיים („ארץ“).

דער אַלטער רבי י"י טייטשט: „מגורי“ איז פון לשון „יראה“ און אויך פון לשון „אוצר“ (אַזוי ווי „מגורה מליאה פירות שהוא כלי שאוצרין לתוכו“), און „אביר“ גייט אויף „חכמה עילאה“; און דער פירוש פון „מגורי אביר“ איז — יראה עילאה וואָס זי איז אַן אוצר און כלי („מגורי“) צו חכמה עילאה („אביר“).

און ער איז מבאר, אַז „בארץ מגורי אביר“ איז פאַרבונדן (ניט מיט דער עבודה פון קיום המצוות, נאָר) מיט עסק התורה.

ע"פ הנ"ל (סעיף ט') בענין „אוהבי תורתך“ — יש לומר, אַז די צוויי פירושים זיינען ניט צוויי באַזונדערע ענינים, נאָר איין פירוש איז משלים דעם צווייטן:

וועט מען דאָס פאַרשטיין לויט דעם ביאור פון דעם אַלטן רבי׳ן<sup>38</sup> מעלת הביטול פון עסק התורה לגבי דעם ביטול פון קיום המצוות: ביי „עשיית המצוות“ איז דער ביטול פון דעם אדם „כעבד המקיים מצות המלך ועושה דבריו“; משא״כ דער ביטול בעסק התורה איז אַז דער „דבר ה' זו הלכה.. היא המדברת מתוך גרונו“, וואָס דער פאַר איז „מאן מלכי רבנו“ — ער איז ניט בבחי' עבד (וואָס פאַלגט און איז זיך מתבטל צום מלך) נאָר זיין מציאות גופא איז דער „מלך“.

ועפ״ז יש לומר, אַז דאָס איז דער טעם וואָס זיי הייסן „אוהבי תורתך“ (אע״פ אַז מצד זייער ביטול צו דער כוונה עליונה פון „דירה בתחתונים“ איז זייער עיקר חיות אין קיום המצוות כניל) — ווייל אויך זייער קיום המצוות איז בתכלית הביטול, בדוגמא צום ביטול דתורה. דאָס הייסט, אַז זייער קיום המצוות איז ניט אין אַן אופן וואָס זיי טוען דעם רצון ה' „כעבד המקיים מצות המלך“, נאָר זייער גאַנצע מציאות איז וואָס זיי זיינען בבחי' מרכבה דורך וועלכער עס פירט זיך דורך דער רצון ה', ביז אַז דאָס טוט זיך באַ זיי אין אַן אופן פון מאליו וממילא — „מנפשי' כרע״<sup>39</sup>.

און דוקא מצד דעם ביטול בתכלית זיינען זיי זוכה צום „שלום רב“ — דער „נחת רוח לבורא“.

יוד. דער ענין הנ"ל איז מרומז אויך אין די צוויי פירושים אויף „וישב יעקב בארץ מגורי אביר“ — פון הרב המגיד און פון אַלטן רבי׳ן (וואָס ביידע האָבן אַ שייכות מיוחדת צו פרשת וישב, וכידוע

(40) היום יום י"ט כסלו.

(41) ארית יח, סע"א.

(42) תריא שם.

(38) תריא פירשנו כו, ב. ולהעיר מתניא פכ"ג.

(39) ירושלמי הובא בתודיה עיון — שבת קיח, ב.



יב. ע"פ כהניל וועט מען אויך פאר-  
שטיין דעם טעם פארוואס דער ענין פון  
„ביקש לישב בשלוה“ בעוה"ז איז געווען  
דווקא ביי יעקב'ן און ניט ביי אברהם און  
יצחק [און ווי דער פסוק איז מדגיש  
„בארץ מגורי אביו“, אָז באַ „אביו“ איז  
געווען „ארץ“ (עוה"ז) איז אַן אופן פון  
גירות (מגוריו)<sup>43</sup>]:

די עבודה“ פון אברהם ויצחק (קו  
הימין והשמאל) איז געווען בעיקר  
„בבחינת יחודים עליונים שבאצילות“,  
משא"כ יעקב (דער קו האמצעי), וואָס  
איז „מברית מן הקצה לקצה“ (פון קצה  
הכי העליון ביז קצה הכי תחתון), האָט  
בעבודתו אויפגעטאָן אויך למטה.

און דעריבער איז — „וישב יעקב  
בארץ מגורי אביו“, וואָס איז דעם זיינען  
דאָ צוויי ענינים: (א) זיין עבודה „בארץ“  
איז געווען איז אַן אופן פון „וישב“  
(התיישבות) — ניט ווי ביי אברהם  
ויעצק וואָס מצד דעם וואָס זייער עבודה  
איז געווען בעיקר אין אצילות, איז זייער  
עבודה „בארץ“ געווען בבחי' גירות. (ב)  
דורך דער עבודה פון „וישב יעקב גו'  
בארץ“ האָט ער געקענט (און דערפאר  
„ביקש“) דערגרייכן דעם ענין פון „לישב  
בשלוה“ אויך בעוה"ז — דער גילוי בחי'  
רצון ותענוג העצמי פון עצמותו ית'<sup>44</sup>,  
וואָס זיין רצון ותענוג איז (דוקא) אין  
„דירה בתחתונים“.

יג. אַבער אעפ"כ האָט ער אויך דורך  
דער עבודה הניל ניט אויפגעטאָן דעם  
ענין פון „לישב בשלוה“ (עס איז נאָר  
וואָס „ביקש כו"י<sup>45</sup>), און צום מצב פון

דער פירוש פון הרב המגיד איז מבאר  
איז וואָס עס איז באַשטאָנען יעקב'ס  
עבודה: יעקב האָט יורד געווען „לישב  
בארץ בארציות“ בכדי צו צונויפקלייבן  
די ניצוצות וועלכע געפינען זיך דאָרט  
און זיי מעלה זיין:

און דער אַלטער רבי איז מוסיף אין  
דעם, אַז (אויך) די עבודה איז באַ אים  
געווען בתכלית הביטול, בדוגמת  
הביטול בעסק התורה (כניל סעיף ט').

יא. דער ביאור הנ"ל אין „וישב יעקב  
בארץ מגורי אביו“ — לויט די צוויי  
פירושים הנ"ל פון מגיד און פון אַלטן  
רבי'ן — איז פאַרבונדן אויך מיטן מאמר  
רו"ל (הובא לעיל בתחילת השיחה) אויף  
„וישב יעקב גו'“ — „ביקש יעקב לישב  
בשלוה“:

כוונת המדרש אין „ביקש יעקב לישב  
בשלוה“ איז ניט אַז יעקב האָט זיך גע-  
וואַלט „אַפרוען“ פון „צרת עשו“ און  
„צרת לבן“, נאָר — אַז עס זאָל נתגלה  
ווערן דער ענין ה"שלוה" ו„שלוה“ וואָס  
האָט זיך אויפגעטאָן דורך דעם וואָס ער  
האָט מברר געווען די ניצוצות שבשבי'  
ובמצרים „(צרת) של לבן ועשו“.

און דער טעם פארוואָס ער האָט גע-  
וואַלט דעם גילוי ה"שלוה", איז (ניט  
בשביל עצמו, נאָר) וויילע די התגלות  
איז נוגע (כניל) צו שלימות המכוון פון  
דער עבודה: און דער ענין פון „ביקש  
יעקב לישב בשלוה“ איז פאַרבונדן מיטן  
ביאור (סעיף יוד) אין „מגורי אביו“ —  
ער האָט מברר געווען די ניצוצות וואָס  
געפינען זיך אין „ארציות“ (כפירוש  
הה"מ), און אעפ"כ האָט ער עס געטאָן  
איז אַן אופן פון עסק התורה (כפירוש  
אדה"ז) — וויילע דאָס איז דער ענין פון  
„אוהבי תורתך“ וואָס איז אַ „כלי“ צום  
גילוי פון „שלוה רב“, כניל.

43) ראה כלי יקר עה"פ. ומפרשי המדרש  
שבערה 3.

44) ראה ביאורו ויחי כט, ג. ל. ג. ובכ"מ.

45) להעיר מסדה וישב תרעה (כהמשך  
תעריב).

תולדות יעקב יוסף, יוסף איז דער וואָס טראָגט אַראָפּ למטה עניני יעקב<sup>48</sup>, קומט במילא אויס, אַז דורך ירידת יוסף למצרים האָט יעקב אויפגעטאַן אין דעם מטה מטה ביותר.

און וויבאַלד אַז דער „לישב בשלוה“ דער גילוי פון תענוג העצמי — נחת רוח לבורא, איז פאַרבונדן מיט „וישב“ — „בארץ“, די עבודה אין עוה"ז דוקא אין ארציות שבו, כנ"ל, דעריבער האָט דער ענין פון „לישב בשלוה“ בפועל ניט געקענט נתגלה ווערן אפילו נאָך די בירורים פון לבן ועשו:

דוקא לאחר „רוגזו של יוסף“, וואָס דערמיט האָט זיך אויפגעטאַן די ירידה און דער בירור למטה אין מצרים — ניט נאָר אין מקום נאָר (אויך) בעיקר אין מעלת העבודה, ומדריגה כנ"ל (זייענדיק ניט ברשות עצמו) דעמאָלט האָט יעקב זוכה געווען צום ענין פון „לישב בשלוה“ בפועל.

(ממאמר ד"ה שלום רב תשל"ח)

(48) ראה בארוכה ביאורו יחי כט, ד ואילך. ועוד.

„לישב בשלוה“ בפועל איז ער ערשט צוֹ געקומען דורך „רוגזו של יוסף“. ונקודת הביאור בזה:

די עבודת הבירורים פון יעקב (ווי ער איז מצד עצמו) איז געווען אין אַז אופן אַז אויך זייענדיק בבית לבן האָט לבן אויף אים קיין שליטה ניט געהאַט — לבן האָט באַ עם זיך געבעטן: הגידה לי מה משכורתך, אם נא מצאתי חן בעיניך, נקבה שכרך גר<sup>46</sup> און עד"ז אויך בשייכות צו עשו. משא"כ יוסף בעת ער איז „הורד מצרימה“, איז געווען אין אַן אופן אַז ער איז געוואָרן אַן עבד באַ פוטיפר, ביז „ויתנהו אל בית הסהר“<sup>47</sup>, און אויך נאָכדעם ווי ער איז געוואָרן אַ משנה למלך איז ער ניט געווען ברשות עצמו, נאָר אַ משנה, כביכול, צו פרעה, באַקומען פון עם רשות וכ"י.

קומט אויס, אַז די אמת'ע ישיבה „בארץ מגורי אביר“, די ירידה „לישב בארציות“ און צונויפקלייבן די ניצוצות קדושה וואָס געפינען זיך למטה מטה, האָט זיך אויפגעטאַן דורך ירידת יוסף אין מצרים דוקא; און וויבאַלד אַז „אלה

(46) ויצא כט, טו, ל, כזכח.  
(47) פרשתנו לט, כ.

(\*) נדפס בשלימותו בטה"מ מלוקט ח"ב ע' קצט.

## וישב ג

ע"פ פשוטו איז אָבער שווער צו זאָגן  
אז דאָס איז רש"י אויסן צו באַ-  
וואַרענען, ווייל:

(א) מ'געפינט<sup>1</sup> בכמה מקומות אז דער  
פסוק חזר'ט איבער דעם נאָמען פון אַן  
אָרט און איז זיך ניט מסתפק מיטן וואָרט  
„שם“, ולדוגמא אין אונזער פרשה:  
„ויתנהו אל בית הסהר .. ויהי שם<sup>2</sup> בבית  
הסהר .. את כל האסירים אשר בבית  
הסהר גו'“. ד.ה. אז אין דרך הפשט איז  
עס קיין תמ' ניט וואָס דער פסוק זאָגט  
באופן ברור און חזר'ט איבער נאָכ-  
אמאל דעם שם המקום.

(ב) אויב ביי רש"י איז קשה כנ"ל, האָט  
ער דאָס געדארפט באַוואַרענען אין דעם  
פריערדיקן פסוק<sup>3</sup> — „ויאמר ישראל ..  
הלווא אחיך רועים בשכם גו'“ — וואָס  
שוין דאָרטן איז לכאורה ניט נויטיק  
אויסצוטייטשן אז „רועים בשכם“, ווייל  
עס שטייט שוין פריער<sup>4</sup> „וילכו אחיו  
לרעות את צאן אביהם. בשכם“<sup>5</sup> (און

א. אין פסוק<sup>1</sup>, „ויאמר לו (ישראל צו  
יוסף) לך נא ראה את שלום אחיך גו'  
וישלחהו גו' ויבא שכמה“, שטעלט זיך  
רש"י אויף „ויבא שכמה“, און איז מפרש:  
מקום מוכן לפורעניות כו' (כדלקמן  
סעיף ג').

דאָרף מען פאַרשטיין: וואָס איז דאָ  
שווער אין פשוטו של מקרא וואָס צוליב  
דעם דאָרף רש"י מפרש זיין אז שכם איז  
א „מקום מוכן לפורעניות כו'“?

מפרשים<sup>6</sup> לערנען, אז וויבאלד עס  
שטייט שוין פריער<sup>7</sup>, „הלא אחיך רועים  
בשכם“, איז ניט נויטיק אז דער פסוק  
זאָל נאָכאמאל אויסטייטשן „ויבא  
שכמה“, עס האָט נאָר געדארפט שטיין  
„ויבא שכמה“ (און מ'וואַלט געוואוסט אז  
עס מיינט שכם); פון דעם וואָס דער  
פסוק איז מדגיש „ויבא שכמה“ איז  
משמע, אז דערמיט ווערט געמיינט  
„שכם הידוע, המוכן לפורעניות“.

(1) פרשתנו לו, יד.

(2) ברע"ב כאן, דדריש שכמה כמו שכמה מלשון  
(הושע ו, ט) דרך ירצחו שכמה שהוא לשון  
פורענותי (וראה מדרש של טוב כאן), ובביאורי  
מהראי (הובא גם בצידה לדרך: דנפקא לי  
ממשמעות המלה גופי..). דשכם לשון חלק הוא  
כפרשי בפי ויחי .. וכל חלוקה מוכן לפורעניות —  
אלב עיז הפשט: א) ציל הכרח בפשטי' מדרוש  
השם [וכדמוכח בנודי' גופא — שרשי לא פירש  
מקום מוכן לפורעניות — לעיל פסוק יב"ג, ב) ו  
הכותבים דהושע ודיחי ושכל חלוקה כו' — לא  
נימזו כלל בפרשי'.

(3) רא"ם, גיא, דבק טוב ועוד. וראה מנחה  
לולה כאן.

(4) פסוק יג.

(5) ובלבוש האורה כאן: למה כתב שכמה בה"א  
בסופו .. מיתרת היא דויבא שכם ג"כ הי' משמעו  
כמו ויבא לשכם כו', עיי"ש.

(6) לשון הרא"ם. וראה לבוש שם.

(7) ועד"ז קשה על תירוץ הלבוש (שבהערה 5) —  
כי ברוב המקומות שנאמר היא בסופה (או למ"ד  
בתחלתה), גם בלעדי היא (או הלמ"ד). הי' משמעו  
כמו (ויבא) ל.. וראה פרשי וישלח לג, יח.

(8) לט, כ"כב. וראה לקמן פסוק יז: וימצאם  
בדותן. פסוק כט. ובכ"ח.

(9) היינו שלא זו בלבד שלא מסתפק בשם, אלא  
שאומר שניחם — שם בבית הסהר!

(10) ובלקח טוב לעיל פסוק יב: בשכם, מקום  
מוזמן לפורעניות.

(11) פסוק יב.

(12) אלא שבה אפשר לתרץ, ובהקדים: למה  
מספר הכתוב שאחי יוסף היו רועים בשכם?  
והביאור — שבוה מתורצת התמי: למה שלח יעקב

(\*) קושיא ממש אינה — כי י"ל שכן דרך  
הכתובים. ע"ד לקמן סעיף ב'.

נאכמער: אין די ווייטערדיקע פסוקים<sup>16</sup> ווערט דערציילט ווי יוסף איז געווען „תועה בשדה“ און האָט געזאָגט צום „איש“ אַז „אחי אנכי מבקש“ און „ויאמר האיש נסעו מזה גוי“ — איז פשוט אַז צוליבן המשך הסיפור מוז פריער דערמאָנט ווערן אין פסוק אַז יוסף איז אַנגעקומען אין שכם (אַנדערש פאָסט ניט דער המשך — „תועה בשדה .. אחי אנכי מבקש“ און „נסעו מזה“).

ג. ווייטער איז רש"י ממשך: שם קלקלו השבטים שם ענו את דינה שם נחלקה מלכות בית דוד שנאמר<sup>17</sup> וילך רחבעם שכמה.

דאַרף מען פאַרשטיין:

(א) דעם סדר ה„פורעניות“ אין פרש"י: דער מאורע פון „ענו את דינה“ איז געווען פריער ווי דאָס וואָס „קלקלו השבטים“ — האָט דאָך רש"י זיי גע-דאַרפט שטעלן לויטן סדר הזמנים ווי זיי האָבן געטראָפן<sup>18</sup>.

(ב) נאָכמער: דער מקור פון דעם

אויך דאָ וואָלט געווען גענוג ווען ער זאָגט<sup>13</sup> נאָר „לכה ואשלח אל אחיך“, וכי"ב).

(ג) לפ"י האָט רש"י געדאַרפט מעתיק זיין אין דעם דבור המתחיל נאָר דעם וואָרט „שכמה“ — ניט (אויך) „ויבא“.

ב. אַנדערע מפרשים<sup>14</sup> לערנען, אַז רש"י איז דאָ אויסן צו מסביר זיין פאַר-וואָס עס דאַרפן בכלל שטיין די ווערטער „ויבא שכמה“ — למאי נפקא מינה וואו ס'איז געווען דער „וימצאהו איש גוי“? — איז רש"י מפרש אַז דאָס איז צוליב דעם וואָס שכם איז אַ מקום מוכן לפורעניות כו"ל.

אַבער אויך דער פירוש איז בפשטות ניט מוכן: וויבאלד דער פסוק דער-ציילט אַז אחי יוסף זיינען געווען אין שכם און אַז צו זיי האָט יעקב געשיקט יוסף'ן — איז פשוט אַז ס'איז דרך הכתוב צו דערציילן אַז יוסף איז גע-גאַנגען דאָרט וואו מ'האָט אים גע-שיקט<sup>15</sup> — אין שכם.

את יוסף לראות את שלום אחיו דוקא עתה — והרי, כל רעית צאן היא בריחוק מקום מהעיר. ובפרט שהיו ליעקב צאן רבות. וראה לעיל (לו, ז): ולא יכלה גר מפני מקניהם. ומתורץ זה ע"י ההדגשה שהיו רועים בשכם. שה"י מקום סכנה ליעקב ובניו כמסופר לעיל (וישלח לד, ל. וראה שם לה, ה) ומצד הדאגה כי שלחו לראות שלומם, כמ"ש במפרשים (ראה ראבי"ע הובא ברבותינו בעה"ת הדר זקנים, רשב"ם, חזקוני, רלב"ג ועוד). וי"ל שלשית רש"י פשוט הוא כי כ"ש שאי"צ לפרשו וי"ל שמודגש בלשון הכתוב גופא, הלא אחיך גוי" — דלכאורה תיבת „הלאי מיותרת“ —

ולכן מוסיף הכתוב גם כאן (כדברי יעקב, לכה ואשלחך גר"י), אחיך רועים בשכם<sup>16</sup>.

13) ואף שזה מדברי יעקב (ולא סיפור הכתוב) — הרי בפשטות לא נכתבו בתורה כל פרטי הדיבור כי"א מה שנוגע להסיפור.

14) מהרש"ל הובא בשפ"ת. דברי דוד (לה"טו).

15) ראה חיי שרה כד, י. תולדות כה, ה. ועוד. וראה אוה"ח כאן.

16) טז"ו.

17) דה"ב י, א. וצ"ע למה לא הביא רש"י הכתוב (שלפניו) דמלכי"א יב, א — ככסנהדרין קב, א. ובתנחומא פרשתנו (ב) מביא הכתוב „ויבן ירבעם את שכם גר"י (מ"א שם, כה). ואולי הוא להדגיש שגם שם נאמר „שכמה“ שמורה שהוא מקום מוכן לפורעניות (בפרט לפירוש הלבוש דלעיל הערה 5).

18) ונוסף ע"ז שאינו לפי סדר הזמנים — הרי לכאורה: (א) מתאים יותר להתחיל בפורעניות שהייתה בפועל לפני יבוא שכמה ומכירת יוסף — „ענו את דינה“ — שמשום זה הוא מקום מוכן (מכבר) לפורעניות. (ב) אין שייך לומר דבשכם אירע מכירת יוסף מפני שהוא מקום מוכן לפורעניות, והרא"י הראשונה ע"ז (שהוא מוכן לפורעניות) — כי שם אירע הפורעניות דמכירת יוסף!

\* ובדק"ס לסנהדרין שם מביא גירסא שגם בגמרא הובא הכתוב דה"י.

(ה) לאידך — מען געפינט, אָז אין שכם זיינען פאַרגעקומען אויך גוטע זאַכן, ווי רש"י האָט שוין פריער<sup>25</sup> אַראָפּגעבראַכט, אָז אין שכם, קבלו ישראל שבועת התורה [און ווי דער- ציילט אין נביאים<sup>26</sup> ווי יהושע האָט אין שכם געמאַכט אַ כריתות ברית מיט אידן אויף קיום התומ"צ]: דאָרט האָט אברהם געהערט פון אויבערשטן וועגן „בשורת הזרע" און „בשורת א"י"<sup>27</sup> — היינט וואָס איז דער הכרח אין פשוטו של מקרא אָז שכם איז אַ מקום מוכן לפור- עניות דוקא?

ד. דאָס וואָס רש"י זאָגט „שם קלקלו השבטים" און ניט „מכרו (אחיו) את יוסף" — קען מען מסביר זיין, אָז רש"י גייט בזה לשיטתו בפירושו על התורה: אויף „נלכה דותינה"<sup>28</sup> טייטשט רש"י: „לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם, ולפי פשוטו שם מקום הוא ואין מקרא יוצא מידי פשוטו". דאָס וואָס רש"י איז מוסיף נאָך ביידע פירושים, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו" — וואָס מ'געפינט ניט (בכלל) אין אַנדערע ערטער וואו ער ברענגט צוויי פירושים (לויט „אגדה" און לויט „פשוטו") — איז כוונתו צו מסביר זיין<sup>29</sup>, אָז אויך לויטן ערשטן פירוש איז „אין מקרא יוצא מידי פשוטו" און דותן איז „שם מקום"; ד.ה. (ווי מפרשים<sup>30</sup> זיינען מסביר) אָז אין „נלכה דותינה" זיינען דאָ ביידע ענינים:

פירוש רש"י איז אין גמרא<sup>19</sup> און אין תנחומא<sup>20</sup>, און דאָרטן שטייען זיי טאַקע לויטן סדר ווי זיי האָבן געטראָפּן („ענו את דינה" קומט צום ערשטן) — פאַר- וואָס איז רש"י משנה און מהפך דעם סדר!

(ג) אין גמרא און אין תנחומא איז דער לשון „בשכם מכרו (אחיו) את יוסף" — וואָס איז דער טעם וואָס רש"י איז משנה און שרייבט „שם קלקלו השבטים"?

ולכאורה, אדרבה: דער לשון „קלקול" איז מתאים אויך ביי ניט קיין האַרבן ענין [ע"ד ווי רש"י זאָגט פריער<sup>21</sup> וועגן ראובן אָז „אפילו בשעת הקלקלה קראו בכור"]; און וויבאַלד אָז דאָ רעדט זיך וועגן מכירת יוסף, וואָס איז געווען אַן ענין חמור<sup>22</sup>, פאַרוואָס זאָגט רש"י אָז „שם (איז) מערניט וואָס) קלקלו השבטים"?

(ד) מ'געפינט אין נביאים (פאַר דעם סיפור פון „וילך רחבעם שכמה") נאָך אַן ענין פון פורעניות וואָס האָט געטראָפּן אין שכם: וילך אבימלך בן ירובעל שכמה .. ויהרוג את אחיו ג'י<sup>23</sup> — פאַר- וואָס ברענגט ניט רש"י די פורעניות?

[מ'קען ניט זאָגן אָז דאָס איז דערפאַר וואָס דאָס איז ניט געווען קיין פור- עניות פאַר כלל ישראל — ווייל אויך „ענו את דינה" איז געווען נוגע נאָר צו אַ פרט].

(19) סנהדרין שם.

(20) שם.

(21) וישלח לה, כג. ובפרשיי שם, כב (בפי' הבי):

שלא חטא ראובן.

(22) ובלשון הכתוב (ויחי ג, יז): פשע אחיך גר.

(23) שופטים ט, א ואילך. ועיי"ש בכל הקאפיטל.

(24) וכן יש להקשות למה לא הובא בסנהדרין.

ותנחומא שם. — אלא שהתירוך בפרשיי ציל ע"ד הפשט.

(25) לך יב, ו. וראה גם פרשיי ראה יא, ל.

(26) יהושע כד, א ואילך. וראה שם ה, ל ואילך.

(27) לשון רש"י לך שם, ז. ולהעיר שזו פעם

הראשונה שנאמר „ורא ה' אל אברהם".

(28) לקמן פסוק יז.

(29) כמי"ש בדברי דוד שם.

(30) רמב"ו שם. דברי דוד שם. וראה אברבנאל

הסמוך לשכם" וואָס איז), נקראַת על שם שכם" (36)

און דעריבער איז רש"י מפרש אַז, שם (אין שכם) קלקלו השבטים" — ניט די מכירה, נאָר אַז ענין (קל מזה) פון קלקול.

מ'דאַרף אָבער פאַרשטיין: וויבאַלד מכירת יוסף איז געווען (ניט שם, נאָר) אין דותן, וואָס מיינט רש"י מיט "שם קלקלו השבטים"?

ה. איז דער ביאור בכל זה:

אין פשטות לערנט מען דעם פשט אינעם מרז"ל "מקום מוכן לפורעניות", אַז יוסף איז געקומען אין אַז אַרט וואָס איז געווען "מוכן לפורעניות" (37 בכלל (ווי דער המשך המאמר וואו מ'רעכנט אויס די פורעניות וואָס האָבן דאַרטן פאַסירט), און דעריבער האָט אויך מיט אים דאַרט פאַסירט אַ זאך פון פורעניות — זיין מכירה.

כדי צו באַוואַרענען, אַז ניט דאָס איז זיין כוונה אין פשט פון "מקום מוכן לפורעניות", איז רש"י משנה דעם סדר פון די פורעניות און שטעלט צום אָנהויב, שם קלקלו השבטים", וואָס דאָס איז טאַקע די מאורע של "פורעניות" וועגן וועלכער עס רעדט זיך דאָ אין די פסוקים, בנוגע צו יוסף —

וואָס דערמיט מאַכט רש"י קלאַר, אַז מיט "מקום מוכן לפורעניות" מיינט ער בנוגע לפרט — נאָר בשייכות צו יוסף אין צוזאַמנהאַנג מיט זיין מכירה. ד.ה. אַז קומענדיק אין שכם האָט דאַרט זיך אַנגעהויבן (די הכנה צו) זיין פורעניות,

(א) שם מקום הוא — אַז אחי יוסף זיינען פון שכם אַוועק אין דעם אַרט דותן, און (ב) אַז זייער גיין איז געווען "לבקש לך נכלי דותן כו".

קומט אויס, אַז לשיטת רש"י בפירושו עה"ת — פשוטו של מקרא — איז מכירת יוסף (לויט בידע פירושים) ניט געווען אין שכם (38 נאָר אין דותן. ובמילא קען רש"י ניט זאָגן דעם זעלבן לשון ווי אין גמרא אַז? תנחומא — "בשכם מכרו (אחיו) את יוסף".

[אין זיין פירוש על הש"ס (32, באַ-וואַרנט רש"י די קשיא און איז מפרש: דותן דכתיב בקרא היינו כפר הסמוך לשכם ונקראת על שם שכם (39, אינ' כמדרשו שהיו דנין עליו להרגו (און ווי ער איז מפרש במקרא (40) אַז (לויט דעם מדרש) — "דותן אינה מקום" — אָבער לויט פשוטו של מקרא, איז דותן "שם מקום הוא" (41); און עס איז ניט מסתבר אַז שכם זאָל זיין "מוכן לפורעניות" מצד די פורעניות וואָס זיינען פאַרגעקומען אין אַ כפר סמוך לשכם (אויך: וויבאַלד דער פסוק איז מדגיש אַז דאָס איז אַ צוויי-טער אַרט — "נסעו מזה גו' נלכה דותינה" — איז שווער צו זאָגן אין פשט" אַז דאָס איז געווען (א) כפר

(31) בפרשי יהושע (כד, לב), משכם גנבוהו כ"י [והוא ע"פ מרדכי סוטה יג, ב] — אבל כמדובר כמה פעמים, פרשי לגיד אינו מדיק כיכ שיהי ע"ד הפשט — כמו בפירושו עה"ת. ולהעיר מפרשי וחי (מה, כב), וגם אני נתתי לך נחלה שתקבר בה ואיזו זו שכם כ"י — ולפיז אין הכרח לתירוץ, משכם גנבוהו כ"י, כי מעיקרא אין מקום להקושיא (שבסוטה שם), מאי שנא (שקברו) בשכם.

(32) סנהדרין שם ד"ה בשכם.

(33) וכ"ה ביד רמ"ה סנהדרין שם. גויא לקמן פסוק יז (וצע"כ שלא הביא מפרשי סנהדרין שם).

(34) סוטה יג, ב ד"ה משכם גנבוהו.

(35) וראה גם יד רמ"ה שם.

(36) ובראים לקמן פסוק יז: ויהי מקום דותינה

במחוז אחר. וראה תורת כאן.

(37) ע"ד פרשי שלח (יג, יח): יש ארץ מגדלת

כו. וראה חז"ג סנה שם.

געקאנט שטיין „וימצאהו איש בשכם והנה גוי“ (די הדגשה „ויבא שכמה“ איז לכאורה איבעריק).

אויף דעם זאגט רש"י „ויבא שכמה, מקום מוכן לפורעניות שם קלקלו השבטים כו“: יוסף'ס אַנקומען אין שכם איז ניט אַ דרך אגבֿדיקער פרט אינעם סיפור פון מכירת יוסף, נאָר סאיז אַן ענין עיקרי פאַר זיך — דאָס איז דער אָרט וואו עס האָבן זיך אַנגעהויבן זיינע פורעניות, ווייל „שם קלקלו השבטים“: אמת טאַקע אַז מכירת יוסף איז געווען ערשט אין דותן, אָבער דער „קלקול“ פון די שבטים איז שוין געווען (ווען זיי זיינען געווען) אין שכם: דאָרטן האָבן זיי שוין אַנגעהויבן צו טראַכטן און צו גרייטן פאַר אים די פורעניות<sup>39</sup> — „לבקש לך נכלי דתות שימתוך בהם“.

ז. די שייכות פון די ווייטערדיקע צוויי פורעניות (שם ענו את דינה שם נחלקה מלכות בית דוד כו') מיט דעם וואָס שכם איז אַ „מקום מוכן לפורעניות“ פאַר יוסף:

רש"י האָט פריער<sup>40</sup> מפרש געווען, אַז יוסף „הי' מגיד לאביו שהיו אוכלין אבר מן החי ומזולזין בבני השפחות לקרותן עבדים וחשודים על העריות ובשלתן לקה על אבר מן החי וישחטו .. ועל דבה .. לעבד נמכר .. ועל העריות .. ותשא וגו“.

וויבאלד אַז דער עונש פון יוסף'ן איז פאַרבונדן מיט דריי ענינים — (א) אבר מן החי, (ב) מזולזין בבני השפחות לקרותן עבדים, (ג) חשודים על העריות — דאָרף מען זאָגן, אַז שכם, וואו סאיז

ווייל „שם קלקלו השבטים“ (כדלקמן סעיף ו').

[און דערפון מוכן — אַז אויך די אַנדערע צוויי פורעניות וואָס רש"י ברענגט (שם ענו את דינה שם נחלקה מלכות בית דוד כו') האָבן אַ פאַרבונד מיט דעם וואָס שכם איז אַ מקום לפורעניות פאַר יוסף, כדלקמן סעיף ז'].

ו. דער הכרח אויף דעם פירוש — איז די קשיא וואָס שטעלט זיך אין די ווערטער — וועלכע רש"י איז מעתיק — „ויבא שכמה“:

פון דעם וואָס דער פסוק („ויאמר לו לך גוי וישלחהו גוי“) ווערט נסתיים מיט די ווערטער „ויבא שכמה“ און ערשט אינעם פסוק נאָכדעם הויבן זיך אַז די פרטי הסיפור וואָס האָבן דאָרטן פאַר טירט — „וימצאהו איש וגו“ — איז משמע, אַז יוסף'ס קומען אין שכם איז פאַר זיך אַן ענין עיקרי אין דעם סיפור (פון מכירת יוסף). ד.ה. אַז זיין קומען דאָרט איז ניט אַן ענין דרך אגב, נאָר עס איז נוגע צו וויסן אַז ער איז דאָרט אַנגעקומען.

איז ניט מוכן: אחי יוסף זיינען שוין דאָן ניט געווען אין שכם, נאָר אין דותן (כנ"ל ס"ג), ובמילא איז יוסף'ס קומען אין שכם געווען נאָר בדרך מעבר, גייענדיק (פון דאָרט ווייטער אויפן וועג) צו זיינע ברידער אין דותן: איז נניח אַז צוליבן המשך הסיפור דאָרף דער- ציילט ווערן (כנ"ל ס"ב) אַז יוסף איז אַנגעקומען אין שכם — פאַרוואָס אָבער איז גוטיק צו אויסטיילן זיין אַנקומען אַהין ווי אַז ענין פאַר זיך<sup>38</sup>? עס האָט

38 ולהעיר שגם (וישלחהו) מעמק חברון" מפרש רש"י — [דלא כפשוטו — כי מאי קמ"ל ראה משכיל לדוד שם] — „מעצה עמוקה כו לקיים מה שאמר כו כי גר יהי זרעך“.

39 וראה דברי דוד כאן: ואע"ג דהקלוקל נעשה בדותו מ"מ העצה על זה היתה בשכם.

40 פרשתנו לו, ב.

בית דוד — און דורך ירבעם משבט אפרים בן יוסף) — איז עס מוכן צו די פורעניות פארן זלזול פון „בני השפחות לקרותן עבדים“ — לעבד נמכר גר.

עפ"ז פאלן אפ בדרך ממילא די קושיות (דלעיל סעיף ג') — אַז מ'געפינט אַז עס האָבן פאַסירט אין שכם נאָך פורעניות, און אויך ענינים טובים — ווייל לויט פשוטו של מקרא איז שכם מוכן לפורעניות נאָר בשייכות צו יוסף<sup>43</sup>,

משא"כ פאַר אַלע אידן — ובפרט אַז דאָרט איז געווען אַ כריתות ברית פון יהושע'ן מיט אַלע אידן אויף קיום התורה והמצוות.

(משיחת ש"פ וישב תשל"ז)

געווען די הכנה והתחלה פון זיינע פורעניות ועונשים, איז „מוכן לפורעניות“ — צו דריי מיני פורעניות בדומה צו די דריי ענינים אין יוסף'ס רייד קעגן זיינע ברידער:

מצד דעם קלקול השבטים „לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם“ — אַן ענין פון שפיכת דמים — איז עס א „הכנה“ צו די פורעניות פאַר דעם וואָס ער האָט געזאָגט אַז זיי זיינען ניט נזהר אין אבר מן החי<sup>41</sup> — וישחטו גר; מצד דעם וואָס „שם ענו את דינה“<sup>42</sup> איז עס מוכן צו די פורעניות פאַר דעם וואָס ער האָט געזאָגט אַז זיי זיינען „חשודים על העריות“ — ותשא גר; און מצד „שם נחלקה מלכות בית דוד“ (וואָס ווייזט אויף אַ זלזול און פחיתות אין מלכות

(41) ראה בראשית ט, ב ובפרשי שם.

(42) להעיר מפרשי ויצא (ל, כא) דינה כ"י שדנה לאה כ"י ואח"כ: ויזכור ג"י ונולד יוסף ע"ש יוסף גר.

(43) להעיר מפרשי ויחי (מח, כב) — בפירוש הראשון — שיעקב נתן ליוסף, שכם ממש.



## וישב ז

- חנוכה -

דער פסוק „והבור רק אין בו מים“ שטייט דאך אין פרשה וישב.

ב. חז"ל<sup>4</sup> זאגן: „אין מים אלא תורה“. דערפון איז מובן, אז אין תורה ווען עס שטייט „מים“, איז עס (אויך) מרמז אויף „תורה“; ובפרט אינעם פסוק „והבור רק אין בו מים“, איז מפורש במדרש<sup>5</sup> אז דאָ רעדט זיך וועגן תורה: „בור רק נתרוקן בורו של יעקב, אין בו מים אין בו דברי תורה שנמשלו למים וכו.“

און דאָס איז אויך דער פירוש הפנימי אין דעם מאמר חז"ל „מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו“ [בפרט אז דער מדרש<sup>5</sup> בריינגט ביידע פירושים — (א) „מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו“ און (ב) „אין בו מים אין בו דברי תורה“ — בהמשך זה לזה]:

בשעת מ'איז אין א מצב פון „אין בו דברי תורה“ („אין בו מים“), ווערט במילא „נחשים ועקרבים יש בו“ — און עס איז ניטאָ קיין ממוצע צווישן: ד.ה. אז דער חסרון פון „אין בו דברי תורה“ איז ניט נאָר דאָס וואָס ער איז פוסט פון תורה (און ער קען בלייבן „פול“ מיט עניני הרשות), נאָר אין זיין „בור“ ווערן בדרך ממילא „נחשים ועקרבים“, זאָכן וואָס זיינען היפך ומנגד צו קדושה ייִ.

ע"ד פירוש הבעש"ט<sup>6</sup> אויפן פסוק י

(4) ביק י, א. ושי"ג.

(5) ב"ר פרשתנו פפ"ד, טז.

(5) להעיר מדי"ה באתי לגני תרצ"ט רפ"ט.

המשך באתי לגני השי"ת ספ"ח.

(6) צוואת הריב"ש סע"ז (קה"ת תש"ה). וראה

הערות וציונים שם.

(7) עקב יא, טז.

א. אינעם פירוש פון פסוק<sup>1</sup> „והבור רק אין בו מים“ געפינט מען אין גמרא<sup>2</sup> (אין דער סוגיא פון חנוכה): „ואמר רב כהנא דרש רב נתן בר מניומי משמי דרבי תנחום מאי דכתיב והבור רק אין בו מים, ממשמע שנאמר והבור רק איני יודע שאין בו מים אלא מה ת"ל אין בו מים, מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו“.

בפשטות איז דאָס וואָס די גמרא ברענגט די דרשה (אויף „והבור רק גוי“) אין דער סוגיא פון חנוכה, דערפאָר ווייל די דרשה איז געזאָגט געוואָרן פון זעלבן מ"ד וואָס האָט געזאָגט די פריערדיקע דרשה („ואמר רב כהנא דרש רב נתן בר מניומי משמי דרבי תנחום נר של חנוכה כו"י)<sup>3</sup>: אָבער ווי גע-רעדט שוין פיל מאָל, איז יעדער ענין אין תורה בתכלית הדיוק, ולכן — ווען די גמרא ברענגט א דרשה אין א גע-וויסער סוגיא, איז עס ניט (נאָר) צוליב א זייטיקן ענין (דער זעלבער בעל-המימרא), נאָר דערפאָר ווייל די דרשה האָט א תוכנדיקע שייכות צו דער סוגיא אין וועלכער זי ווערט געבראַכט.

דערפון איז אויך פאַרשטאַנדיק בעני-נינו, אז עס איז דאָ א שייכות אין תוכן צווישן דער מימרא הנ"ל מיטן ענין פון חנוכה; ובפרט לויט דעם וואָס דער של"ה שרייבט אין אָנהויב פון אונזער פרשה, אז די פרשיות וישב מקץ און יגש האָבן א שייכות צו חנוכה — און

(1) פרשתנו לו, כד.

(2) שבת כב, רע"א (וכן בתגינה ג, א). הובא בפרש"י עה"פ.

(3) ע"ד פרש"י חגיגה שם.

ענדיק אז יוסף איז אַ, נוכל ומתנקש  
בנפשם להמיתם, ובמילא האָט ער אַ  
דין פון אַ רודף? אַדער מצד אַנדערע  
טעמים — ווי ס'איז מבואר אין מפרשי  
התורה<sup>10</sup> —

היינט פאַרוואָס זאָגט דער מדרש אַז  
דורכדעם וואָס זיי האָבן געוואַלט הרג'—  
נען יוסף'ן איז „נתרוקן בורו של יעקב . .  
אין בו דברי תורה“ (וואָס דערפון איז  
משמע, אַז די שבטים האָבן זיך, ח'ו, ניט  
גערעכנט מיט „דברי תורה“ — בעת  
לדעתם איז עס געווען ע'פּ דין תורה)?

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין  
בהקדים דעם טעם וואָס חז"ל פאַר-  
גלייכן תורה צו „מים“:

תורה איז צוגעגליכן „לכמה דברים  
ללחם ויין ושמן וכו', וואָס יעדער פון  
זיי איז מתאר אַן אַנדער גדר ותכונה אין  
תורה<sup>11</sup>. וועגן דעם ענין פון „מים“ אין  
תורה זאָגן חז"ל<sup>12</sup>: „למה נמשלו דברי  
תורה למים . . לומר לך מה מים מניחין  
מקום גבוה והולכין למקום נמוך אף  
דברי תורה אין מתקיימין אלא במי  
שדעתו שפלה“<sup>13</sup>. ד. ה. אַז „מים“ איז ניט  
אַ דוגמא אויף עצם ענין התורה<sup>13</sup>, נאָר  
אויף דעם ביטול ושפלות האדם וואָס  
פאַדערט זיך ביים לערנען תורה<sup>14</sup>.

און לויט דעם איז פאַרענטפערט דאָס  
וואָס דער מדרש הנ"ל זאָגט: „נתרוקן  
בורו של יעקב . . אין בו דברי תורה“ —  
וואָרום ביי זיי איז געווען תורה ודיני

„וסרתם ועבדתם“: „כאשר האדם מפריד  
א"ע מהש"ת מיד הוא עובד עבודה זרה,  
ולא יש דבר ממוצע“.

דערמיט איז מבואר פאַרוואָס תורה  
זאָגט ניט בפירוש אַז „נחשים ועקרבים  
יש בו“, נאָר מען לערנט עס אַפּ ( — אַ  
תוצאה) פון „אין בו מים“, ווייל דאָס איז  
אַ זאך וואָס מ'דאַרף ניט מפרט זיין —  
„נחשים ועקרבים יש בו“ איז בדרך  
ממילא אַ תוצאה פון „מים אין בו“.

און דערפאַר ברײנגט דער מדרש די  
צוויי פירושים אין איין המשך: איין  
פירוש איז תלוי ומוסבר פון צווייטן  
פירוש: דאָס וואָס „נחשים ועקרבים יש  
בו“, האָט זיך גענומען בדרך ממילא פון  
„אין בו מים“ — אין בו דברי תורה, און  
מהאי טעמא האָט דאָס דערפירט צו אַן  
ענין פון היפּך התורה, צו מכירת יוסף.

ג. לכאורה קען מען פרעגן: בשלמא  
דער פירוש הבעש"ט הנ"ל אויף „וסרתם  
ועבדתם“, וואָס רעדט וועגן דעם עצם  
פאַרבונד און דביקות פון אידן מיטן אוי-  
בערשטן, איז מוכן אַז ווי נאָר „וסרתם“  
מ'קערט זיך אַפּ פון (דער דביקות מיטן)  
אויבערשטן, איז עס שוין אַן ענין פון  
היפּך — „ועבדתם“ — „מיד הוא עובד  
עבודה זרה“ (עכ"פּ עבודה זרה  
בדקות<sup>15</sup>):

אַבער בנדו"ד, וואָס עס רעדט זיך  
וועגן דעם חסרון פון תורה („מים“) —  
איז פאַרוואָס דער הכרח אַז וויבאַלד  
ס'איז ניטאָ קיין תורה, מוז בדרך ממילא  
ווערן אַ מציאות פון „נחשים ועקרבים“,  
אַ מנגד צו תורה?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין: ס'איז ידוע  
אַז די אחי יוסף האָבן געהאַלטן אַז ע'פּ  
דין איז יוסף מחוייב מיתה (אַננעמ-

9) ספורנו פרשתנו שם, יח.

10) אוה"ח שם, כ. מפרשי רשי בפרשתנו.

פרשת דרכים בתחלתו. ועוד.

11) לקרית שה"ש רד"ה צאינה וראינה הב.

12) תענית ז, א.

13) לדרד"ל ז.

14) ועד"ז למעלה, בכיכול — דבחי מים היא

ענותותו של הקב"ה, מה ש. התורה יודה ממקום

כבודה . . ומשמ נסעה וירדה וכו' (תניא פ"ד).

שכל ובכלל זיינע כחות שטייען אין אַ מציאות) — און „ונפשי כעפר לכל תהי״ איז שולל און מבטל זיין מציאות — אַ סתירה צו קאַכן זיך והבנה וכו׳ בתורה? —

ווייל ווען קען זיין „פתח לבי בתורתך״, תורה שלך, ווען קען ער זיין אַ כלי צו תורתו של הקב״ה וואָס איז בלתי מוגבלת, דוקא דאָן ווען ביי אים איז פריער דאָ דער ביטול מכל וכל — (ניט סתם ביטול, נאָר) „כעפר לכל״, וואָס „הכל דשין עליו״<sup>17</sup> — דורך דעם ביטול ווערט ער מוכשר צו „מקבלי זיין תורתו של הקב״ה״<sup>18</sup>, און דערנאָך (קומט יגעת — דורך דער יגעת האדם בכח שכלו) נעמט ער תורתו של הקב״ה דורך זיינע כחות הפנימיים — „פתח לבי בתורתך״.

1. דערמיט וועט מען אויך פאַר-שטיין אַ דבר תמוה וואָס מגעפינט ביי לימוד התורה, והיינו, אַז אין דיבור פון תורה איז דאָ אַ מעלה לגבי הבנת התורה<sup>19</sup>:

דער דין<sup>20</sup> איז, אַז „המהרהר בד״ת א״צ לברך״ (ברכות התורה), ווייל „הר-הור לא כדיבור הוא״, און „כל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה י״ח מצות ולמדתם אותם״<sup>21</sup>; נאָכ-מער: די הבנה פון תורה איז פאַרבונדן

התורה, עס האָט נאָר געפעלט דער ענין ה״מים״ שבתורה („והבור רק אין בו מ״ס״, וכדלקמן ס״ח), דער ביטול בערך גודל מעלתם — וכמוכן פון די כריעות (וביטול בהדגשה) אין תפלת העמידה אַז דער סדר איז כורע בברוך וזוקף בשם אַבער „המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף״<sup>15</sup>.

אַבער עפ״ז ווערט נאָך שטאַרקער די אויבענדערמאָנטע שאלה: ווי קומט עס, אַז אויב נאָר „אין בו מ״ס״ איז בדרך ממילא „נחשים ועקרבים יש בו״ — צוליב דעם אַליין וואָס ביים לימוד פעלט בלויז דער ביטול ושפלות, זאָל ביי אים ווערן די מציאות פון „נחשים ועקרבים״, אַ מנגד צו ענין התורה?

ה. דער ביאור אין דעם: דער עיקר פון תורה איז אַז דורך דעם (לימוד) פאַרבינדט מען זיך מיטן נותן התורה. און דעריבער איז דער ענין פון ביטול ושפלות אַ תנאי עקרי: כל זמן דער מענטש איז אַ מציאות פאַר זיך, איז ער נאָך מוגדר אין די הגבלות פון אַ נברא און דערפאַר איז ער ניט מסוגל צו פאַר-בינדן זיך מיטן נותן התורה וואָס איז בלי גבול; דוקא דורכדעם וואָס דער לומד שטייט אין אַ תנועה פון ביטול בתכלית, וואָס דערמיט גייט ער אַרויס פון זיינע גדרים און הגבלות — קען ער זיך פאַרבינדן מיטן בלי גבול פון דעם נותן התורה.

דערמיט ווערט אויך פאַרשטאַנדיג דער המשך אין דער בקשה<sup>16</sup>: „ונפשי כעפר לכל תהי פתח לבי בתורתך״

— לכאורה: לימוד התורה („פתח לבי בתורתך״), מוז דאָך זיין מיט אַ קאָך והבנה והשגה (וואָס איז שייך ווען זיין

17 ראה עירובין נד, א: „אם משים אדם עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו תלמודו מתקיים בידו. לקרית במדבר טו, רע״ג. ועוד.

18 כמרזל (ברכות כב, א) „מה להלן באימה וביראה כר אף כאו כו״.

19 בענין תועלת הדיבור בת״ת — ראה תניא רפליז (בשביל בירור נפשי׳ וכו׳). דיה ר״ט של ר״ה תרנ״ט (ע״ז נעשה יתרון והוספה בהשכל — ע״ש בפרטיות). ועוד.

20 ש״ע אדה״ז אויף ס״ז מו ס״ב.

21 הל׳ ת״ת לאדה״ז פ״ב ס״ב.

15 ברכות לד, רע״ב.

16 ברכות יז, א: אלקי נצור כו׳.

זיין אין אן אופן „למוציאיהם בפה“, ביי  
— „ערוכה ברמ"ח אברים“:

בשעת א איד לערנט תורה נאָר מיט  
זיין כח השכל, די העכסטע מעלה פון  
דעם מענטשן, בלייבט ער נאָר אין זיין  
„מציאות“ (אַלס מענטש) און קען ניט  
קולט זיין תורתו של הקב"ה — ובמכ"ש  
וק"ו פון „פילא דעייל בקופא דמח-  
טא“<sup>27</sup>: מה-דאָך א „פיל“ וואָס כאַטש ער  
איז אַ מוגבל, פונדעסטוועגן, היות אַ  
„קופא דמחטא“ איז קלענער פון אים,  
איז אינגאנצן אָפגעפרעגט ער זאָל  
קענען אַריינגיין אין דעם „קופא  
דמחטא“ (ביי אַז מ'באָווייזט עס ניט  
אפילו בחלום); עאכ"כ אַז תורה וואָס  
איז פאַרבונדן מיט הקב"ה (שעשועי  
המלך בעצמותו), דער בל"ג האמיתי,  
קען זי דאָך אַודאי ניט אַריין ונתפס  
ווערן אין דעם שכל פון אַן אדם מדוד  
ומוגבל —

און דעריבער איז „אינה משתמרת“, זי  
קען ניט האָבן קיין קיום ביי אים (ווי ער  
שטייט אין זיינע הגבלות), און ווי די  
גמרא דערציילט דאָרט<sup>28</sup>, אַז „תלמיד  
אחד .. שהי' שונה בלחש .. שכח  
תלמודו“:

משא"כ ווען מ'פאַרכינדט דעם לימוד  
מיט „פה“ און (נאָך נידעריקער —)  
מיט „רמ"ח אברים“, וואָס זיי זיינען  
נידעריקער פון שכל, מעלת האדם;  
ד.ה. דער לימוד איז אין אַן אופן אַז ער  
איז „יורד“ ממעלתו און נעמט דורך  
זיינע אַלע רמ"ח אברים, איז מבטל זיין  
מציאות<sup>29</sup>, דוקא דעמולט קען „תורתו

מיטן דיבור פון תורה, ווי חז"ל<sup>22</sup> זאָגן  
אויפן פסוק<sup>23</sup> „חיים הם למצאיהם“ —  
„אל תקרי למצאיהם אלא למוציאיהם  
בפה“, און „אם ערוכה (ניט נאָר ב„פה“,  
נאָר) ברמ"ח אברים שלך משתמרת ואם  
לאו אינה משתמרת“<sup>24</sup>.

ולכאורה: בשעת איינער רעדט דברי  
תורה (פון תושב"ע"פ) און פאַרשטייט ניט  
וואָס ער זאָגט, איז דער פס"ד אין  
ש"ע<sup>25</sup> אַז „אינו נחשב כלימוד כלל“,  
ד.ה. אַז דער ענין הלימוד (ביי  
תושב"ע"פ) באַשטייט אין פאַרשטיין דאָס  
וואָס מ'לערנט — היינט פאַרוואָס איז  
דערביי אַזוי נוגע דער דיבור אין תורה,  
און עד כדי כך. אַז אויב דאָס פעלט, איז  
(לא די וואָס „איצ לברך“ און מ'איז ניט  
יוצא „יח מצות ולמדתם אותם“, נאָר  
אויך) „אינה משתמרת“ — אפילו די  
הבנת התורה ווערט ביי אים ניט  
געהיט ?

ז. איז די הסברה אין דעם, כנ"ל:  
דער עיקר פון תורה איז דער פאַרבונד  
וואָס מ'האָט דורך תורה מיטן נותן  
התורה; און דערפאַר מוז אויך דער  
לימוד התורה זיין אין אַן אופן אַז די  
הבנה והשגה פונעם ענין איז (ניט ווי עס  
איז מצד גדר השכל פון אַ נברא, נאָר)  
ווי דאָס איז מצד הקב"ה „תורתו“, של  
הקב"ה.

דערפון איז מובן, אַז ס'איז ניט מספיק  
די תנועה פון ביטול (בלויז) אַלס אַ  
הקדמה צו לימוד התורה, נאָר דער  
לערנען אַליין מוז זיין אין אַן אופן פון  
ביטול<sup>26</sup>; און דעריבער מוז דער לימוד

(22) עירובין שם, רע"א.

(23) משלי ד, כב.

(24) עירובין שם. ה"ל ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ט.

(25) ה"ל ת"ת פ"ב ס"ג.

(26) להעיר משבת פ"ב ס"ג: „כל ת"ח שיושב לפני

רבו ואין שפתו מנוטפת מר .. יתיב באימתא ופתח

בשמעתא“.

(27) ברכות נה, סע"ב.

(28) ראה שה"מ תרנ"ט ע' קמח. שה"מ תש"ד ע'

76. ולהעיר ממשנת בלקריש ח"י (ע' 116), דזה

שהאדם נק'. מדבר' הוא מצד זה שבדיבור מתבטא

אמיתית הרוחניות ופשיטות הנפש שלמעלה

ממציאות' האדם, עיי"ש בארוכה.

האבן געהאלטן אז ע"פ דין קומט יוסף'ן מיטה), ס'האָט אָבער ביי זיי געפעלט, בערך גודל מעלתם, דער ענין פון „מיט" שבתורה — דער ביטול, און דעריבער איז זייער פס"ד בנוגע צום עונש יוסף — ניט געווען מכוון.

ט. די סיפורים פון אונזער פרשה וועגן די מאורעות פון יוסף מיט זיינע ברידער זיינען אַ הקדמה צו גלות ויציאת מצרים (וואָרום מכירת יוסף האָט געפירט צו דער ירידה פון יעקב ובניו למצרים), וואָס זייער תכלית איז דער ענין פון מתן תורה.<sup>32</sup>

און אַזוי איז אויך בהנוגע צום ענין פון „מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו", וואָס די תורה לערנט אונז אין דער פרשה, אַז דאָס איז נוגע צום כללות הענין פון מ"ת; וואָרום דער ענין פון „מים" שבתורה — דער ביטול וואָס פאָדערט זיך ביים לימוד ככדי צו פאָר-בינדן זיך מיטן נותן התורה — האָט זיך בעיקר<sup>33</sup> אויפגעטאָן ביי מתן תורה:

דער זילוק צווישן דעם לימוד התורה פון די אבות פאָר מ"ת און דעם לימוד התורה פון די בנינים נאָך מ"ת, איז: פאָר מ"ת איז דער לימוד געווען „בכח עצמו" — מ'האָט משיג געווען אין תורה אַזוי-פיל, וויפיל אַ נבוא איז בכח צו באַנע-מען און פאָרשטיין: דער אויפטו פון מ"ת איז — „ונתן לנו את תורתו: די תורה, ווי זי איז „תורתו" (של הקב"ה, שעשועי המלך בעצמותו) איז געגעבן געוואָרן דורך הקב"ה צו יעדן אידן (ווי פאָרשטאָנדיק אויך פון פסק דין אַז

של הקב"ה" הבלתי מוגבלת ביי אים נקלט ווערן אין אַ פנימיות — תורתו „משתמרת".

ה. עפ"ז איז גוט פאָרשטאָנדיק דער מאמר חז"ל „מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו" (וכנ"ל דער פירוש אין דעם, אַז אויב נאָר „מים אין בו" איז בדרך ממילא „נחשים ועקרבים יש בו");

וויבאלד אַז דער עיקר פון תורה איז דער פאָרבונד מיטן נותן התורה, וואָס קומט דורכן ביטול פון דעם לומד, דעריבער איז אין דעם ניטאָ קיין אַרט אויף אַ „דבר ממוצע": אָדער ביי אים איז דאָ דער ביטול צום נותן התורה, און דעמולט איז ער מכוין אין זיין לימוד לאמיתתה של תורה (ווי ס'איז דער רצון פון דעם נותן התורה): אָדער אויב עס איז ח"ו ניטאָ דער „מים" (דער ביטול) שבתורה, דעמולט פעלט ביי אים די שייכות צום נותן התורה (במכ"ש וק"ו פון „פילא דעייל בקופא דמחטא" כנ"ל), ובמילא איז (ע"ד „וסרתם) ומיד) ועבדתם" „נחשים ועקרבים יש בו": ניט נאָר וואָס ער האָט ניט קיין שייכות צו תורה (כמחז"ל<sup>29</sup> „לא תמצא בגסי רוח כר"), נאָר ער איז דערמיט אויך אַ מנגד צו קדושה, וכמאמר חז"ל<sup>30</sup> „אין אני והוא יכולין לדור בעולם", און נאָכמער — „כאילו עובד עבודת כוכבים . . כפר בעיקר"<sup>31</sup> („ועבדתם").

און דאָס איז אויך וואָס דער מדרש פאָרטייטשט בנוגע די אחי יוסף, כנ"ל, אַז „נתרוקן בורו של יעקב . . אין בו דברי תורה": ביי זיי האָט ניט געפעלט, ח"ו (דער עצם לימוד ה)תורה (און זיי

32 בארוכה ראה ת"א שמות (ד"ה ואלה שמות. סדיה הבאים ירש יעקב).  
33 כי מעין זה הוצרך להיות גם לפני מ"ת (כתור הכנה אליו).

29 עירובין נה, רע"א.

30 סוטה ה, א.

31 שם ד, ב. רמב"ם הל' דעות פ"ב ה"ג. שר"ע אדה"ז סקניו ס"ג.

אים נקלט אין א פנימיות (משתמרת) ווייל „נתן לנו את תורתו“ — ווייל דער אויבערשטער האָט עס עם געגעבן בדרך מתנה.

[ולאידך, הגם די אידן „נעמען“ די תורה מצד דעם כח פונעם „נותן (התורה)“, מוז אָבער דערביי זיין דער ביטול האדם בכדי די תורה זאל ביי אים זיין „משתמרת“ (כנל בארוכה). וואָרום וויבאלד די כוונה איז, אַז אלע ענינים נעלים זאלן אידן באַקומען דוקא דורך עבודה (און ניט אין אַן אופן פון „נהמא דכסופא“)<sup>36</sup>, דעריבער מוז דער אדם טאָן עפעס מצדו וואָס זאל אים מאַכן ראוי (אין אַ געוויסער מאָס) צו קולט זיין תורתו של הקב"ה<sup>36</sup> — און דאָס איז דורך דעם ענין הביטול, וואָס דורכדעם גייט ער „אַרויס“ פון זיין מציאות און הגבלות, כנל<sup>37</sup>].

יוד. ע"פ כהנל איז אויך מובן דער קשר צווישן דעם מאמר חז"ל „מים אין בו וכו'“ מיטן ענין פון חנוכה (וואָס (אויך) דערפאַר ברענגט עס די גמרא אין דער סוגיא פון חנוכה):

ס'איז ידוע<sup>38</sup> דער הסבר פונעם דיוק הלשון (אין דעם נוסח פון „ועל הנסים“) „כשעמדה מלכות יון הרשעה כו' להשכיחם תורתך וכו'“ — אַז די יוונים

(36) ראה בארוכה לעיל סעי' 94 אילך.

(36) וייל שוהר עוד ענין, נוסח על סיבת תניית המתנה „דאי לאו דעביד ניהא לנפשי לא יהיב לי מתנתאי“ (עיינו מגילה כו, ב. גטין ג, ב. בימ טז, א. ביב קנו, א).

(37) עפ"י יש לבאר ג"כ זה שרוב הציוויים שבעשה"ד, הם דברים פשוטים שגם שכל אנושי מחייבו (לקריח במדבר יב, ג) — כי דוקא ע"י „ירידת“ האדם בעינים אלו, שמורה על הביטול והעדר המציאות שלו, אפשר להיות הענין דמתן תורה (ע"ד הנתיב בענין דיבור שבתורה).

(38) ראה ד"ה מאי חנוכה תשי"א. ועוד. ובארוכה

— לקוטי ח"ג ע' 815.

יעדער איד — און יעדן טאָג — איז מחייב זאָגן ברכות התורה.

דאָס איז אויך אַ ביאור אין דעם מאמר חז"ל<sup>34</sup>: „בתחלה הי' משה לומד תורה ומשכחה עד שניתנה לו במתנה כו'“ — וואָס לכאורה איז תמוה: אויך פאַר מ"ת האָט מען געלערנט תורה, ווי חז"ל<sup>35</sup> זאָגן „מימיהו של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם“, און ס'איז דאָך פשוט אַז זיי האָבן ניט פאַרגעסן וואָס זיי האָבן געלערנט (ובפרט אַז אַנדערש איז ניט שייך דער לימוד אין אַן אופן פון „ישיבה“) — היינט ווי קומט עס אַז דוקא נאָך מ"ת „הי' משה לומד .. ומשכחה“?!

נאָר דער ביאור אין דעם: דער לימוד פאַר מ"ת איז געווען אין דער בחי' פון תורה ווי זי איז בערך הבריאה, און דעריבער האָט זי געקענט נקלט ווערן אין אַ פנימיות; משא"כ ביי מ"ת האָט דער אויבערשטער משה'ן געגעבן „תורתו“, ווי זי איז אינגאנצן העכער פון דער בריאה, וואָס אַ נברא קען איר בכח עצמו ניט קולט זיין, דעריבער „הי' משה לומד תורה ומשכחה“ (ע"ד ווי גערעדט פריער (ס"ז) אין דעם ענין פון „אינה משתמרת“ —

„עד שניתנה לו במתנה“: דער אוי- בערשטער, וואָס ער איז כל יכול און קען מחבר זיין בל"ג און גבול, האָט זיין תורה הבלתי מוגבלת „ניתנה לו“ — וכל הנותן בעין יפה נותן<sup>35</sup> — אַפּגעגעבן בדרך מתנה (וואָס קומט — ניט ווייל ער באַצאָלט שווי"י) צו אַ מוגבלי'דיקן נברא.

און אזוי איז עס אויך בנוגע צו יעדן אידן, אַז תורתו של הקב"ה ווערט ביי

(34) נדרים לה, א.

(35) יומא כה, ב.

(35) ביב נג, א. ושי"ג.

ענין ה"מים" שכתורה — דער ביטול צום נותן התורה — איז מען באוואָרנט פון „נחשים ועקרבים יש בר“,

עד'ז איז עס אין דעם ענין פון חנוכה, אז דוקא דורך דער הדלקה פון נרות חנוכה (שמן טהור) ווערט „כליא ריגלא דתרמודאי“<sup>43</sup> — „תרמוד 44 אותיות מו-רדת“<sup>45</sup>: כל זמן עס פעלט אין דעם ענין פון שמן טהור („תורתך“) איז נאך אלץ דא אַ מקום פאַר מרידה („מורדת“) אין דעם אויבערשטן („וסרתם — ועבדתם“):

און דורך הדלקת הנרות דחנוכה „על פתח ביתו מבחוקי“, ביז דאָס באַלייכט דעם „חוקי“, ווערט אויפגעטאָן דער „כליא ריגלא דתרמודאי“ אויך „מן השוק“, בתכלית השלימות, אז מאַז אינגאַנצן מכלה דעם ענין פון „מורדת“ (און אפילו די „ריגלא דתרמודאי“, בחי היותר תחתונה), ביז מאַז מאיר די חשכת הגלות און מ'ברענגט אַראַפּ די גאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש.

(משיחות ש"פ וישב תש"ג)

יום ב' דחגה"ש תשל"ב)

האַבן געוואַלט מאַכן פאַרגעסן ביי אידן (ניט די עצם חכמה ושכל פון-תורה, אַפֿ־רייסן זיי פון לימוד התורה בכלל, נאָר) דאָס וואָס תורה איז — „תורתך“, תורת ה':

און דערפאַר האָבן זיי מטמא געווען „כל השמנים שבהיכל“<sup>39</sup> (און ניט מאַבד געווען די שמנים)<sup>40</sup>, וואָס „שמן“ איז די בחי' פון חכמה<sup>41</sup>.

די יוונים האָבן מסכים געווען אז ביי אידן זאָל בלייבן דער „שמן“ — חכמה ולימוד התורה, נאָר זיי האָבן געוואַלט אז דאָס זאָל זיין שמן טמא, ח"ו, דאָס זאָל ניט זיין פאַרבונדן מיט קדושת התורה, מיט נותן התורה (- „תורתך“).

און דאָס איז איינער פון די טעמים פאַרוואָס דער אויבערשטער האָט גע-מאַכט דעם נס מ'זאָל געפינען אַ פּך פון שמן טהור — הגם אז מצד דעם וואָס טומאה הותרה בצבור<sup>42</sup> האָט מען גע-מעגט מדליק זיין די מנורה מיט שמן טמא — ווייל דער נצחון פון חנוכה באַ-שטייט אין דעם אז עס זאָל זיין „תורתך“ — שמן טהור.

און ע'ד ווי גערעדט פריער (בענין „מים אין בו וכר“), אז דוקא דורך דעם

(39) שבת כא, ב.

(40) ראה גם לקו"ש שם. ח"ב ע' 481 ואילך. ועוד.

(41) ראה הגהת הרח"ב לוח"ב קמז, ב. תר"א מ, ד.

ועוד. וראה מנחות פה, ב.

(42) יומא ו, ב. ועוד.

(43) שבת שם.

(44) ראה לקו"ש ח"ה ע' 448 בשוה"ג.

(45) עמק המלך שער קרית ארבע ר"פ קיא. קה"י

ע' תרמוד. ועוד (ראה לקו"ש שם בהערות). וראה

לקו"ש ח"ג ע' 811 הערה 3 (רמו ע"ז בנגלה).

## וישב ה

טייטשט ניט „פתיל“ אין חומש<sup>5</sup>.

(ד) אפילו מ'זעט געפינען א הכרח אז בפרשתנו קען פתיל ניט מיינען „חוט“ (אָדער „חבל“) ווי בכל מקום — האָט רש"י געדאַרפט טייטשן „פתילך“ (אין אונזער פסוק) ווי דער פירוש פון רש"י<sup>6</sup>: „פתילך — „אזור“ (וויבאַלד אז אַן אזור (גאַרטעל) איז ענלעך צו אַ „חבל“ און „חוט“)?

(ה) צוליב וואָס דאַרף רש"י צוגעבן נאָכן אַראָפּברענגען דעם לשון התר-גום) דעם הסבר — „טבעת) שאתה חותם בה (ושמלתך) שאתה מתכסה בה“?

ב. עס זיינען דאָ מפרשים<sup>7</sup> וואָס זיינען מסביר, אז מיט זיין מוסף זיין „טבעת) שאתה חותם בה (ושמלתך) שאתה מתכסה בה“ פאַרענטפערט רש"י די שאלה: וואו ליגט אין די ווערטער „חותמך ופתילך“ דער אָפֿ-טייטש „עזקתך (טבעת) ושושיפך (שמלתך)“? — איז רש"י מבאר: „טב-עת שאתה חותם בה, און דערפאַר

א. פון פסוק<sup>1</sup>, „ויאמר (יהודה) מה הערבו אשר אתך ותאמר (תמר) חותמך ופתילך ומטך אשר בידך“ איז רש"י מעתיק די ווערטער „חותמך ופתילך“ און ברענגט דערויף דעם לשון פון תרגום: „עזקתך ושושיפך“, און איז דערנאָך מסביר „טבעת שאתה חותם בה ושמלתך שאתה מתכסה בה“.

דאַרף מען פאַרשטיין: א) פאַרוואָס מוז רש"י ארויסנעמען דעם וואָרט „חותמך“ פון זיין פשוטן טייטש (דיין שטעמפל<sup>2</sup>) און אַנשטאַט דעם עס אויסטייטשן ווי תרגום אונקלוס: „עזקתך“ (טבעת)?

ב) אזוי אויך איז שווער בנוגע רש"י'ס פירוש אויף „פתילך“ (וואָס ער טייטשט ווי דער תרגום: „שושיפך כו' שמלתך שאתה מתכסה בה“): אין תנ"ך געפינט מען ניט אז „פתיל“ זאל האָבן דעם באַדייט פון „שמלה“<sup>3</sup>, בעת מ'געפינט יע אז „פתיל“ האָט דעם טייטש פון אַ פאַדעם, אָדער — אַ שטריק<sup>4</sup>?

ג) לויט רש"י על התורה מוז מען זאָגן אז „פתיל“ נויטיגט זיך ניט בכלל אין אַ פירוש (ווי דער רוב המכריע פון די ווערטער אין תנ"ך וואָס רש"י פאַרטייטשט זיי נ"ט), וואָס דאָס פאַר-ענטפערט דאָך פאַרוואָס רש"י פאַר-

(5) שמות כח, כח ואלך. שלח ב' ציצית. (ואדרבא „פתיל“ — משמש ביאור לתיבה אחרת „פתלחול“ — פרש"י האזינו לב, ה).  
וגם ביחזקאל שם — „חבל“ בא לא בתור פירוש תיבת „פתיל“ כ"א דרך אנגב בפי השייכות דפתיל פשתים למדידה. ועדי פרשי שמות (כח, ואו): ומרכסן בפחיל כחלת כו' וקוצצין פחילים מהם וטווחן אותן חוט כו' וקצץ פחילים כו' למדנו שחוט כו'. ועדיז בפרשי לט, ג. לט, לא.

(6) וראה ספורנו כאן.

(7) רא"ם ושפ"ח כאן.

(1) פרשתנו לת, יח.

(2) וכתיב'ע כאן שתרגם חותמך ופתילך, סיסמותך — פי' חותמך (ב"מ עז, א) — וחותיך.

(3) וכמו שהקשה ברמב"ן כאן.

(4) יחזקאל מ, ג.

(\*) ולכן לא פירש כלום (בני"ד) שופטים סז, ט.



פעמים דערמאנט אין תורה<sup>12</sup>) ? (ג) עפ"י האָט די שמלה געדאַרפט אַנגער-דייטעט ווערן אין פסוק מיט'ן וואָרט „גדילך“, וואָס אַזוי ווערן ציצית אַנגערופן אין דעם פסוק אויף וועלכן מאיז מרמז: גדילים . . . תכסה בה. (ד) ועיקר: דער בן חמש למקרא האָט נאָך ביז איצט ניט געלערנט וועגן מצות ציצית בכלל! אפילו מען זאל זאָגן אַז עכ"פּ ווייט ער וועגען ציצית פון פרש"י<sup>12</sup>, וועלכער שרייבט אַז אידען האָבן „טלית של ציצית“ — דערמאנט דאָך דאָרט רש"י ניט דעם ענין פון „פתיל“ און דאָ דערמאנט ניט רש"י דעם ענין פון „ציצית“ — היינט ווי וועט דער בן חמש למקרא פאַר-בינדען ביידע פירושים צוזאַמען?! אפילו מען זאל זאָגן אַז דאָס דאָרף רש"י ניט דערציילן עס ווייל ער אַליין טראַגט ציצית (און זאָגט בק"ש — „פתיל תכלת“) — האָט אַבער<sup>13</sup> רש"י געדאַרפט בריינגען דעם פסוק „גדילים . . . תכסה בה“?

ג. דער ביאור אין דעם: דער הכרח אַז „חותמך“ מיינט ניט כפשוטו (דיין שטעמפל), האָט רש"י פון תוכן הפרשה: יהודה'ס גיין קיין תמנה אין געוועזן (בל' הכתוב<sup>14</sup>), לגז צאנו, אַן אַרבעט ביי וועלכער ס'איז בכלל ניט נויטיק צו באַנוצן זיך מיט אַ חותם<sup>15</sup>

ווערט די טבעת אַנגערופען „חותמך“; „שמלתך שאתה מתכסה בה“ — וואָס מיט דעם איז רש"י מרמז אויפן פסוק<sup>16</sup> „גדילים תעשה לך גו' כסותך אשר תכסה בה“ (וואו „גדילים“ — ציצית און פתילים — שטייט אין צוזאַמען-האַנג מיט „כסותך (שמלה) אשר תכסה“), און דערפאַר ווערט אויך די שמלה אַנגערופן „פתילך“, צוליב די ציצית און פתילים וואָס אויף איר.

און דערמיט פאַרענטפערן זיי<sup>17</sup> די קשיא פון רמב"ן: „ואיננו נכון שיתן שמלתו וילך ערום ממנה“ — ווייל דאָ רעדט זיך וועגן אַ באַזונדער שמלה וואָס ער האָט געטראָגן (אין צוגאַב צו דער געוויינלעכער שמלה) בכדי צו מקיים זיין מצות ציצית.

דאָס איז אַבער בלויז מסביר אַז „חותמך ופתילך“ קענען מיינען „עז-קתך וששיפך“, אַבער ניט (א) אַז ס'איז דאָ אַ הכרח אין פשוטו של מקרא אַזוי צו טייטשן (און ניט כפשוטו בכל מקום: חותם און אזור<sup>18</sup>, ווי געזאָגט פריער); (ב) עפ"י ווערט נאָך שטאַרקער די קשיא בלאז הכי: וואָס דאָרף די תורה זאָגן „חותמך ופתילך“ און מיינען טבעת און שמלה מצד דער הסברה טבעת שאתה חותם בה כו' — עס האָט דאָך געקענט שטיין איינפאַך און כפירוש „טבעתך ושמלתך“<sup>11</sup> (ווערטער וואָס ווערן כמה

(12) „שמלה“ נזכר גם לעיל: נח ט, כג. וישלח לה, ב. פרשתנו לו, לד.  
(12\*) נח ט, כג.  
(13) ראה גם בבאר יצחק כאו.  
(14) פסוק יג.  
(15) כפס"ז כאו: „חותמך שהי חותם בו את הצאר. ועדי' בחוקיני כאו (לחתום הקשרים של צמר).“ אבל בפשטות משתמשים ב„חותם“ בשטרות ואגרות וכיו"ב (ראה רש"י תצוה כה, יא. בג"א ג, יב. ועוד).

(8) תצא כב, יב.

(9) ראים וגויא כאו.

(10) ולפי' מתורצת גי' קושיית הרמב"ן — כי

נתן לה רק ה„אזור“ שלו.

(11) בנוגע ל„פתיל“ — תי' בראים וגויא דבזה רמזה שאין כוונתה לשמלה בכלל, אלא לבגד המיוחד שלו שע"י קיים מצות ציצית (כניל בפנים), ולכן נקרא „פתיל“ דוקא — ע"ש הציצית, אבל ראה בפנים (ג).

נאָר זי האָט געבעטן — און דאָס איז רש"י מדגיש מיט זיין מוסיף זיין „טבעת שאַחה חותם בה“ — די טב-עת וואָס יהודה („שאַחה“<sup>17</sup>) חתמעט זיך דערמיט<sup>18</sup>, און ער וועט עס זיכער ניט איבערלאָזן אין אירע<sup>19</sup> הענט.

און דערמיט איז אויך מובן דער טעם פאַרוואָס טבעת דאָ ווערט אַנגע-רופען „חותמך“ (און ניט „טבעתך“), ווייל דוקא מיטן וואָרט „חותמך“ איז פאַרשטאַנדיק וואָס תמר האָט גע-מיינט מיט איר בעטן ביי יהודה זיין טבעת.

ד. לויט דעם איז אויך פאַרשטאַנ-דיק פאַרוואָס רש"י קען ניט זאָגן אַז „פתילך“ דאָ מיינט „אזור“ — וואָרום אַן אזור האָט ניט קיין חשיבות, אָדער פּערזענליכע שייכות מיט יהודה;

דעריבער לערנט רש"י „שופיך“ (דיין שמלה) — און איז גלייך מוסיף אַז דאָס מיינט ניט סתם אַ שמלה, נאָר „שמלתך שאַחה מתכסה בה“: די שמלה, וואָס דו, יהודה, ביסט זיך מתכסה מיט איר, וואָס חשוב'ע מענטשן טראָגן בגדים מיוחדים<sup>20</sup> וע"ד „בגדי עשו בנה הגדול החמודות“<sup>21</sup> ויוצא העבד גוי ובגדים ויתן לרבקה<sup>22</sup>; און אויך יהודה, האָט צוליב זיין חשיבות, זייענדיק דער גדול ש-כשבטים<sup>23</sup>, געטראָגן אַ שמלה מיו-

— און דעריבער איז שווער צו טייטשן אַז „חותמך“ מיינט דיין שטעמפל, ווייל — ע"פ פשט: א) צו-ליב וואָס זאָל יהודה מיטנעמען זיין שטעמפל אומנויטיקערהייט? ב) ווי אזוי האָט תמר געקענט וויסן אַז ער האָט זיין שטעמפל באַ זיך און זאָגען בפשטות און אַלס ערשטע זאָך ער זאָל געבן חותמך?

דעריבער פאַרטייטשט רש"י (כפי' התרגום), „עזקתך“ — אַ טבעת (אין וועלכן ס'איז דאָ אַ חותם); און ס'איז דאָך אַ דבר הרגיל צו טראָגן אַ טבעת אויפן פינגער, איז ניט קיין חידוש, וואָס יהודה האָט עס געהאַט מיט זיך בעת ער איז געגאַנגען „לגו צאנו“.

דערביי פאָדערט זיך אַ באַוואָרע-ניש: ס'איז פאַרשטאַנדיק אין פשטות, אַז ווען תמר האָט געוואָלט נעמען אַן „ערבון“ ביי יהודה, האָט זי אויס-געקליבן זאָכן: א) וועלכע זיינען ביי עס טייער<sup>16</sup> (וועט זיין פאַרשטאַנדיק — באַ יהודא — פאַרוואָס זי האָט זיי אויסגעקליבען). ב) וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט עס פּערזענלעך — (וויבאַלד זי האָט געוואָלט זיי נוצן אויף „הכר נא למי“).

דעריבער דאַרף מען זאָגן, אַז ביים בעטן דעם „חותמך“ ביי יהודה'ן האָט זי ניט געמיינט דעם טבעת אַלס טבעת — ווייל די חשיבות פון אַ טבעת איז ניט גענוג פאַרזיכערונג<sup>16</sup> אַז יהודה זאָל מוזען עס צוריקנעמען, און — ניט גענוג „פּערזענליך“.

16) משאיכ בדברים שרק. היו צריכין לר' (חזקוני (ועדיו בפס"ז) כאו).  
16<sup>a</sup>) ואפילו אתל שכיון שיהודא הי הגדול בשבטים טבעתו בדוגמת טבעת המלך (ראה פרשי אסתר ג, ירד), הרי גם היא — טבעת שיש בה חותם (שם ג, יב).

17) ועפ"ז יומתק מה שלא כתב רש"י. טבעת שוחמין בוי' (ככרד"ק כאו). אלא (מדגיש). טבעת שאחה חותם בה.

18) להעיר מב"מ כו, ב (מובא בצפעיני — להרגצובי — עה"ת כאו) דטבעת לא משאלי אינשי.

19) ונפרט ש, ויחשבה לזונה' (פסוק טו).

20) ראה גם רמב"ן כאו. ספורינו.

21) תולדות כו, טו.

22) חיי שרה כד, נג.

23) כדמובן בפרשתנו לו, כו. וראה לקריש

ה. דער הסבר אויף דער שאלה (כנ"ל, ס"א): וואו ליגט אין וואָרט „פתילך“ דער אָפטייטש פון „שמלה“? — איז פארשטאַנדיק פון פירוש רש"י אין אַ פריערדיקער סדרה:

אויפן פסוק<sup>27</sup>, נפתולי אלקים נפ-  
תלתי זאָגט רש"י<sup>28</sup>, אַז „פתיל“ האָט  
אין זיך דעם באַדייט פון „חבור“;  
דערפאַר ווערט אויך אַ שמלה וואָס אַ  
מענטש מתכסה בה אַנגערופן „פתיל“  
ווייל זי איז נאָענט און מחובר<sup>29</sup> מיט  
אים<sup>30</sup>.

און פונקט ווי „חומתך“ שטייט דאָ  
בדיוק, כנ"ל, אזוי איז דאָ אויך מדויק  
דער לשון „פתילך“ — און מצד דעם  
זעלבן טעם: מיטן וואָרט „פתיל“ (ל'  
חיבור) איז מוסבר וואָס תמר האָט גע-  
מיינט ביים בעטן יהודה'ס שמלה —  
דעם בגד וואָס האָט געהאַט אַ חיבור,

חדה — און דערפאַר איז תמר גע-  
ווען זיכער אַז אַט די שמלה<sup>24</sup> (שאתה  
מתכסה בה)<sup>25</sup> וועט יהודה זיכער  
קומען אָפנעמען.

[על דרך ווי ביים וואָרט „מטך“ איז  
דער פסוק אַליין מוסיף די ווערטער  
„אשר בידך“ — מיט דער כוונה צו  
מדגיש זיין, אַז תמר האָט געבעטן (ניט  
סתם אַ שטעקן, נאָר) דווקא יהודה'ס אַ  
שטעקן, אין וועלכן ס'האָט זיך אויס-  
געדריקט יהודה'ס גבורה<sup>26</sup>].

לויט דעם איז במילא אויך פאַר-  
ענטפערט די קשיא פון רמב"ן — ווי  
האָט יהודה איבערגעלאָזט זיין בגד ביי  
תמר'ן — ווייל דאָס איז ניט געווען די  
איינציקע שמלה וואָס יהודה האָט  
געטראָגן, נאָר אַ ספעציעלע שמלה  
וואָס ער האָט געטראָגן אַלס סימן פון  
זיין חשיבות.

(27) ויצא ל. ה.

(28) מפי, מנחם בן סרוק. ואף שמסיים, ואני  
מפרשו לשון עקש כ"י — הרי: א) מזה שמביא  
פי, מנחם בן סרוק קודם לואני מפרשו, מוכח  
שהוא הפירוש העיקרי בפש"מ. ב) גם הפי  
לשון עקש אינו שולל ד, פתילי אפ"ל פירושו ל'  
חיבור, אלא שאיז פירושו כאן, וכדמוכח מזה  
שהי"פ (חוקת י"ט, טו), צמיד פתילי מפרש רש"י:  
פתיל — לשון מחובר כ"י. ג) בפי הנ"ל (חוקת  
שם) מסיים רש"י: ל' מחובר בל' עברי וכן  
נפתולי אלקים נפתולי נתחברתי כ"י. וראה  
מפרשי רש"י לחוקת שם, ואכ"מ.

(29) להעיר ממשפטים כב, כו: שמתלו לעורו  
גר. ובפירשי: זו חלוק.

(30) כ"כ גם בבאר יצחק כאן, וראה רד"ק  
וספרנו כאן.

ומה שהקשה הרמב"ן (וראה גם בבאר יצחק)  
ממשיני לקמו (פסוק כה), והפתילים (לשון רבים)  
— כבר תי' ברד"ק שם: כי השמלה כ"י היו נעשים  
על תכונת שנים או יותר.

ח"ט ע' 3. אבל להעיר מפרשי לעיל (לח, א):  
שהורידוהו אחיו מגדולתו.

(24) עפ"ז יומתק מה שנקט רש"י לשון  
שמלה, ולא „בגד“ שרגיל יותר בתנ"ך (וכמו  
שנאמר בספ"ר זה גופא (לעיל פסוק יד): ותסר  
נגדי גר, ובפסוק (יט) שלאח"ז: ותלבש כנגדי גר)  
— כי „בגד“ כולל כל מיני לבושים [וכמ"ש בכגדי  
כהונה (תצוה כת, ד): ואלה הבגדים] גר מצנפת.  
ראבנט], משא"כ „שמלה“ מורה על בגד  
שמתעטפים בו.

(25) ע"פ המבואר בפנים — דהוספת רש"י (על  
לשון התרגום). טבעת שאתה חותם בה ושמתלך  
שאתה מתכסה בה, באה לתרץ למה בחרה תמר  
בדברים אלו דוקא (ולא המשך לפירוש החיבות  
חותר, ומתילך, כפירוש המפרשים) — יומתק  
מה שבי הענינים מבאר רש"י בדבור אחד, ולא  
כל תיבה בדבור בפ"ע, כרגיל בכגון דא.

(26) ראה רמב"ן, בחיי וספרנו כאן.

• אבל בדפוס שני דרש"י: עוקתך ושושיפך.  
חותרך טבעת שאתה חותם בה. ופתילך ושמתלך  
שאתה מתכסה בה (היינו שמעתיך עוה"פ, חותרך  
ופתילך, כאי בדבור בפ"ע).

• ברא"ס (וכ"ה בדפוס ראשון ושני דרש"י  
וברש"י כתי'): בלשון ערבי.

„טבעת“ איז פון לשון טבע — די הנהגת הטבע וואָס איז דאָ אין וועלט, וואָס די הנהגה טבעית גיט אָן אָרט אָז מ'זאָל ניט זען ווי די וועלט האָט אַ בעה"ב, אָז זי „געהערט“ צום אוי-בערשטן;

שבת איז אַ חותם, אָן עדות און זכר למעשה בראשית. ובלשון פון ספר החינוך<sup>24</sup> אָז דאָס איז קובע „בלבבנו אמונת חידוש העולם“, ובמילא ווייס מען דאָך אויך אָז דער עולם ווערט נתחדש בכל יום תמיד, ווי דער אַל-טער רבי איז דאָס מבאר באַרוכה<sup>25</sup>.

אין שמות: אלקים בגימטריא הט-בע<sup>26</sup>, און הוי' איז הי' הוה ויהי כאחד<sup>27</sup>. „חותם“ איז דער גילוי פון שם הוי' (ווי רז"ל זאָגן<sup>28</sup> „חותמו של הקב"ה אמת“ און ווי עס שטייט<sup>29</sup> „ראמת הוי' לעולם“), און הוי' איז דער שורש פון הנהגה נסית, וואָס אין הנהגה נסית דריקט זיך אויס דער אמת הוי', עס זעט זיך אָן בגילוי ווי דער אויבערשטער איז לגמרי העכער פון וועלט.

בדוגמא די אויבנגעזאָגטע מעלה אינעם חותם — ביי יהודה ותמר: דוקא דער חותם האָט געקענט זיין אָן

מתכסה בה, און אויך אַ ספעציעלע שייכות מיט יהודה, זיין חשיבות אַלס יהודה.

ו. פון די יינה של תורה אין דעם פירוש רש"י:

די צוויי אויבנדערמאָנטע קצוות אין „טבעת שאתה חותם בה“

— (א) פון איין זייט האָט תמר גע-וואָלט אָט דעם ערבון (ניט צוליב דער טבעת, וויבאלד זי האָט ניט פאַרמאָגט חשיבות און שייכות מיט יהודה, נאָר) צוליב דעם חותם, ווייל אין אים האָט זיך אָנגעזען די בעל-הבתישקייט און חשיבות פון יהודה; (ב) און לאידר, איז דער חותם געווען (ניט אַ זאָך פאַר זיך, נאָר) אַ חלק פון דער טבעת

זיינען מתאים צום ענין פון „טבעת שיש בה חותם“ ווי עס ווערט מבואר אין פנימיות התורה; און דאָס איז פאַרבונדן מיטן כלליות'דיקן הסבר (אין פנימיות התורה) אויפן טעם וואָס תמר האָט געבעטן ביי יהודה'ן דוקא די דריי זאָכן — „חותמך ופתילך ומטך“, וכדלקמן.

ז. אויפן פסוק<sup>31</sup> „ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה“, שטייט אין מדרש<sup>32</sup>: „רבנן אמרי משל למלך שעשו לו טבעת מה היתה חסירה חותם כך מה הי' העולם חסר שבת“. ז.ה. די וועלט אָן שבת איז ווי אַ „טבעת“ (אָן אַ חותם), און שבת איז ווי אַ „חותם“ צו דער טבעת.

איז דער ביאור אין דעם<sup>33</sup>:

(ג) תקיא, א. תשא ע' איתקנרנו. ד"ה את שבתותי השבת פ"א.

(34) מצוה לא לב. וכיב במרנ חיג פמיג.

(35) שער היחוד והאמונה בתחלתו.

(36) פרדס שער יב פ"ב. שעהיהיא רפ"ו.

ובשליה (פט, א) משמע קצת שכיה בוהר.

(37) זחיג רנו, סע"ב. שעהיהיא פ"ו (פב, א).

(38) שבת נוה, א. וראה לקרית ד"ה אלה מסעי

(צא, ד) ובאורו (צג, ב ואילך).

(39) תהלים קיז, ב — וראה לקרית רד"ה ביום

השמע"צ (השלישי). וראה רש"י וארא ו, ג (הובא

באוה"ת בראשית שם): לא נכרתי להם במדת

אמתיה שלי. שמי ה'.

(31) בראשית ב, ב.

(32) ב"ר פ"י, ט.

(33) בהבא לקמן — ראה אוה"ת בראשית (כרך



דאָס הייסט, אַז דער ענין פון בנין המלכות וואָס וועט זיין בשלמותו לעתיד לבוא, האָט זיך אָנגעהויבן פון יהודה ותמר.

וײַל בדרך אפשר, אַז דאָס איז אויך דער טעם פנימי וואָס רשײ טייטשט אַז „חותמך“ מיינט אַ „טבעת“ מיט אַ חותם — וואָרום דער ענין פון חותם וטבעת איז, ווי געזאָגט, דער חיבור פון יסוד ומלכות: קומט דאָך אויס, אַז דער ענין פון חותם וטבעת איז בהתאם<sup>55</sup> צום כלליות־דיקן תוכן פון דער מעשה יהודה ותמר: דער בנין המלכות, המשכת בחי החותם (יסוד) אין דער בחי פון טבעת (מלכות).

יוד. לויט דעם קען מען אויך מסביר זיין דאָס וואָס רבוּתוּנו בעלי התוספות<sup>56</sup> זאָגן (אויף „חותמך“) אַז „קדשה בטבעת“: מיט געבן תמרין זיין חותם (טבעת) האָט יהודה זי מקדש געווען [און פון דעם שטאַמט אויך דער מנהג<sup>57</sup> אַז מאַזי מקדש מיט אַ טבעת].

לכאורה דאָרף מען פאַרשטיין: וואָס איז די שייכות צווישן קדושין און טבעת (וואָס דערפאַר איז דער מנהג אויך איצטער צו מקדש זיין מיט אַ טבעת)? און אויך: פון דעם וואָס די תורה איז מרמז דעם ענין פון מקדש

וואָס דריקט זיך אויס אין הנהגה נסית<sup>48</sup>:

און די שלימות פון דער עבודה ע״פ טעם ודעת איז דוקא ווען ס׳איז דורכ־געדרונגען אויך מיט די עבודה פון מס׳נ שלמעלה מטעם ודעת<sup>49</sup>.

ט. דער אובענדערמאַנטער ביאור (ס״זח) אין דעם ענין פון חותם וטבעת — אַז דאָס איז דער חיבור פון נס (יסוד) און טבע (מלכות) — איז פאַרבוּנדן מיטן פנימיות־דיקן טעם פאַרוואָס תמר האָט געבעטן די דריי זאכן — „חותמך ופּתילך ומטך“:

עס שטייט אין ספרים<sup>50</sup>, אַז תמר איז די בחי פון מלכות. און דערפאַר האָט זי געבעטן די דריי זאכן „חותמך ופּתילך ומטך“ — ווייל זיי זיינען כנגד די דריי ספירות: יסוד (חותמך), נצח (פּתילך), הוד (מטך)<sup>51</sup>. און מיט דעם האָט זי געוואָלט אויפּטאָן דעם חיבור פון די ספירות וואָס העכער פון מלכות מיט ספירת המלכות<sup>52</sup>, ובל׳ החסידות: בנין המלכות.

און דערפאַר איז דורך דער „מעשה יהודה ותמר“ געבאָרן געוואָרן „פרץ“ וואָס פון אים איז דער אפשטאַם פון מלכות בית דוד<sup>53</sup> ביז משיחין<sup>54</sup> —

48 ראה אהיה בראשית (יט, א) מהרמ״ז, דעי יחוד פנימי דאריא, תתחדש כעולם הנהגה מחודשת והיא עשיית הנסים השולטים על הטבעי.

49 ראה ער׳ז קונ׳ עהיה פ׳ז ואילך — לענין העבודה דיהרע ויהרות.

50 ראה לקרת להאריזל פרשתנו, סוד תמר: תמר שם אדני׳. וראה זח׳ג עב, א.

51 זח׳ג שם. הגהות הרחיז (והובא במקימ) שם. הובא בארית להיזימ סוף פרשתנו. אהיה תנוכה (שכב, ב). רדיה ויגש תרכ״ז, תרע״ט.

52 זהר שם. וראה אהיה פרשתנו (כרך ו) תתרוצ, א.

53 סוף מגילת רות.

54 ראה ב׳ר פפיה, יד וברשי׳ שם.

55 ולהיער שבאהיה בראשית (שבהערה 33) מביא פ׳י הרחיז (ד,חותמך יסוד פתילך ומטך ניה׳) לענין חוּחַם וטבעת, עיי״ש.

56 וכ׳ה בתוספות — הדר זקנים. מושב זקנים עהיה. ובריביא כאן (בפ׳י הא׳): שקדשה כמשכון שנתן לה החותמת והפתילים והמטה.

57 ראה רמ״א אבה׳ע ריס כז: נוהגין לקדש בטבעת ויש להם טעם בתקוני הזהר. ראה תקיז ת׳ה ותי׳. ובס׳ אוצר חילוף מנהגים בין בני כבל לבני א״י (הובא גם ביש׳ש ב׳ק בסופה) דמנהג א״י לקדש בטבעת מש׳יכ בבבל.

און וויבאלד אז דער אמת'ער און שלימות'דיקער „בנין המלכות“, דער חיבור פון אײס מיט עולם (נס און טבע; יסוד (זײא) און מלכות) וואָס וועט זיין לעת״ל האָט זיך אָנגעהויבן פון קידושי יהודה ותמר, כנײל — דערפאַר ווערט דוקא בײ זײ גרמז דער ענין פון מקדש זיין מיט אַ טבעת.

(משיחות ש״פ וישב תשל״ג, תשט״ו)

זיין מיט אַ טבעת דוקא בײ די קדושי פון יהודה ותמר, איז פאַרשטאַנדיק אַז סײז דאָ אַ תוכן־דיקע שײכות צווישן זײ.

איז דער ביאור אין דעם: סײז ידוע״ אַז דער גילוי פון כח האײן־סוף דאָ אין וועלט דריקט זיך אויס אין דעם ענין פון נשואײן, וואָס איז אַ בנין עדי עד — אין סוף; ד.ה. אַז נשואײן איז בדוגמת דעם חיבור פון בחי חותם (נס) און טבעת״ (טבע): דער גילוי פון כח האײס אין וועלט גופא.

לקדש בטבעת שיש בה אבן (שריע אהיע סליא סײב. וראה שרײ צײצ חאהײע סקריא).

ואולי אפשר לבאר עײפ מה שמסיים באוהײת בראשײת (שבערה 33) מלקרײת דטבעת קדושין הוא בחי מקײת, ועײפ הנײל בפנים — הרי חותם הוא ההמשכה בפנימיות (וזה בא רק לאחרי הקידושין והברכות וכוײ). ובכללות יהי זה — לעתײל (שמרר ספסרי).

(58) ראה לקרײת שהײש מ, א. דײה כל הנהנה תרײב. ובארוכה — המשך שמח תשמח עײ 93 (סהײמ תרײז עײ רסט) ואלײך.

(59) לכארי עפײז למה מנהגינו לקדש (דוקא) בטבעת בלי חותם. הטעם עײפ נגלה יײל שהוא עײד שנהגו שלא

## מקץ

כאלד אז פריער זיינען געקומען די פרות ושבלים הטובות, איז מובן בפשטות, אז פריער וועט זיין א זמן פון שובע אין מזון ארץ מצרים און דערנאך די פרות ושבלים הרעות — א זמן פון רעב.

היות זיי (סיי די פרות און סיי די שבלים) זיינען געווען אין א מספר פון זיבן, איז פארשטאנדיק, אז דאס ווייזט אויף א צאל פון זיבן מאָל וואַקסן פון שבלים (תבואה), וואָס יעדער גידול וצמיחה פון תבואה איז איין מאָל אַ יאָר (וואָס דאָס קומט דורך דער חרישה וכו' ביז צו דישה מיט די שבע פרות הטובות — זיבן מאָל אין זיבן יאָר).<sup>4</sup>

ע"פ כ"ז איז אינגאנצן ניט פאַר-שטאַנדיק: (א) ווי קומט דאָס אַז די חרטומי מצרים האָבן ניט פאַרשטאַנען אַזאַ דבר פשוט, און זיי האָבן דעם חלום פותר געווען מיט אַ פתרון וואָס לאַ הי קולן נכנס באַזניו (פון פרעה)? (ב) אין וואָס איז באַשטאַנען דער גודל החכמה אינעם פתרון יוסף, וואָס האָט אַרויס-גערופן ביי פרעה אַזאַ התפעלות ביז אַז ער האָט אים געמאַכט פאַר אַ משנה למלך?<sup>5</sup>

(ב) גלייך נאָכדעם ווי יוסף האָט פאַר-ענדיקט זאָגן פרעה'ן דעם פתרון החלום

א. אין דעם סיפור בפרשתנו בנוגע פרעה'ס חלום, אַז די חרטומים האָבן דעם חלום ניט געקענט פותר זיין און די אריכות הסיפור וועגן דעם פתרון פון יוסף, זיינען פאַראַן כמה תמיהות וועלכע מאַגעפינט אין מפרשי התורה:

(א) דער פתרון פון יוסף — אַז, שבע פרות הטובות און, שבע השבלים הטובות ווייזן אויף שבע שני שובע, און די, שבע הפרות הרקות והרעות און, שבע השבלים הרקות שדופות הקדים ווייזן אויף שבע שני רעב — איז לכאורה אַן איינפאַכער פתרון, וואָס מ'קען אים לייכט אַרויסדרינגען און פאַרשטיין פונעם חלום גופא':

פרות יפות מראה ובריאות נשר ויינען א תוצאה פון אַ גרויסער גערע-טעניש אויף גראָזן און תבואה ככלל — ובמילא אַ באַווייזן בפשטות אויף אַ זמן פון שובע (זאָטקייט); און אַוודאי שבלים בריאות וטובות אויף אַ גוטער גערע-טעניש פון תבואה — אַ זמן פון שובע. און פאַרקערט, פרות רעות, ווייזן אַז ס'איז ניט גענוג שפייז; און מכל שכן, אַז שבלים דקות ושדופות קדים זיינען קלאַרע צייכנס פון אַ צייט פון הונגער, און עדיז די אַנדערע פרטי החלום;

פרעה האָט געזען בחלומו ווי די פרות זיינען עולות מן היאור וואָס דער יאור — נילוס — איז משקה ארץ מצרים,<sup>6</sup> אַז אין אים איז אָפּהענגיק די גערעטעניש פון תבואה ומזון פון ארץ מצרים.<sup>7</sup> ווי-

- (1) בחיי פרשתנו מא, ה. עקידה עער כט שאלה
- ב. אברבנאל פרשתנו, השאלה ה"ד. ועוד.
- (2) פרשי ריש פרשתנו.
- (3) להעיר מבר פפיט, ד: רמז רמז לו כר.

(4) שפ"ז מובן מה שראה תחילה החלום בפרות ואח"כ בשבלים. וראה בראשית רבתי לר' משה הדרשן פרשתנו מא, ד.

(5) ראה רמב"ן פרשתנו מא, ב. מדרש הגדול שם. דעת זקנים בעה"ת שם. אברבנאל הנ"ל. ועוד.

(6) פרשי מא, ח (מביר פפיט, ו).

(7) בנוגע לתירוצי המפרשים — ראה לקמן בפנים ובהערה 16.



צוליב „ועתה ירא גוי יעשה פרעה גוי“<sup>12</sup>.

(ג) וויבאלד אז „ותפעם רוחו“ (פון פרעה) איז געווען דערפאר וואָס ער האָט ניט געהאָט קיין פתרון אויפן חלום און צוליב דעם האָט מען געבראַכט יוסף'ן פון בור — איז נאָכדעם ווי יוסף האָט פותר געווען דעם חלום, זאָגט דער פסוק<sup>13</sup>, „ויטב הדבר (כולל, אָדער נאָר) — די עצה פון יוסף — בעיני פרעה וגוי“ — לכל לראש האָט געדאַרפט שטיין „ויטב הפתרון בעיני פרעה גוי“ (און דאָס ווערט אינגאַנצן ניט דער-מאַנט!).

(ד) תמוה ביותר: וויבאלד די דריי שאלות זיינען קושיות (אויך) בפשוטו של מקרא, פאַרוואָס געפינט מען ניט קיין ביאור ותירוץ אויף די תמיהות אין פרשׁי עהׁת, וואָס איז דער ראש הפש-טנים, און איז מפרש יעדע שוועריקייט אין פשׁמ, כידוע<sup>15</sup>?

מזו מען זאָגן אַז דער ביאור בכהנׁל איז מובן מעצמו עׁפ פשׁמ<sup>16</sup>, אָדער ער איז מרומז אין פירוש רשׁי.

האָט יוסף ממשיך געווען — און מיט אַ הדגשה אַז דאָס איז אַ המשך צו פריער, דורך אָנהייבן מיט אַ ואׁי המוסיף — און געגעבן פּרעהׁן אַז עצה (און מיט אַז אריכות), „ועתה ירא פרעה גוי יעשה פרעה ויפקד גוי“<sup>8</sup> — לכאורה: ווי קומט יוסף זיך מישן אין עניני המלוכה? פרעה האָט אים געבעטן ער זאָל אים פותר זיין דעם חלום, אָבער ניט קיין עצות אין הנהגת המלוכה<sup>9</sup>.

[מפרשים<sup>10</sup> זאָגן אַז דאָס וואָס יוסף האָט מוסיף געווען די עצה „ועתה ירא פרעה גוי“ איז ווייל דערמיט האָט ער מסביר געווען פּרעהׁן דעם טעם ותכלית פון דעם וואָס דער אויבערשטער האָט באַוויזן פּרעהׁן אין חלום „אשר האלקים עושה“<sup>11</sup> — אַז דאָס איז ניט סתם, נכדי אים מצער צו זיין (וכיׁוׁב), נאָר מיט דער כוונה אַז „ירא גוי יעשה פרעה ויפקד פּקידים גוי“.

אָבער דאָס איז ניט מספיק, ווייל דעמאָלט האָט יוסף געדאַרפט זאָגן מפורש, אַז דער טעם וואָס דער אויבערשטער האָט אים באַוויזן איז

(8) פרשתנו מא, לג ואילך.

(9) רמבׁן פרשתנו מא, ד. אברבנאל הנׁל השאלה החׁ. אׁלשיך פרשתנו מא, לג (שאלה הא). כלי יקר שם, כז בסופו. אוהׁת שם, לג. ועוד.

תירוצו של הרמבׁן (ועדׁז ברלבניז אוהׁת בתי הבׁ שם) שהוא פתרון, ותאכלנה הפרותׁ אין לאמרו לפרשׁי (כמפורש גם בסוף דבריׁ), כׁרשׁי פי (מא, ל) דׁנושכח כל השבע הוא פתרון הבליעה (וראה ראׁם וגראׁ פסוק דׁ. ועוד).

תירוצו הראשון של האברבנאל שהנביא לא יוכל לכבוש נבואתו ויתאמץ לומר מה שראה והמתחייב ממנו כׁר אינו עׁד הפשט (שהוא דרך פרשׁי). ולהעיר מלשון יוסף (מא, טז) „אלקים יענהׁ. וראה שם מא, לח-לט.

(10) ראה פי הבׁ והגׁ באברבנאל כאן דׁה ועתה ירא, גראׁ, כלי יקר אוהׁת — הנׁל. ועוד.

(11) מא, כה. כה.

(12) ועוד: מהי החכמה נפלאה בעצת יוסף וחמש את ארץ מצרים בשבע שני השבע .. ויצברו בר גוי, שמובן בפשטות שכן צריך לעשות כאם יודעים מראש שיבוא שבע שני רעב לאחרי שבע שני שובע כקושית המפרשים.

(13) מא, לו. ובספורנו.

(14) להעיר מוישב מ, טז.

(15) כדמוכח גם מזה שבמקום שאין ביאור עׁד הפשט כותב רשׁי „איני יודעׁ — ככפׁ תולדות כח, הׁ, ובכׁימׁ (נסמנו בלקרשׁ חיה עׁ 1 שהיה להערה 2).

(16) בחידושי ופירושי מהרׁיק (פרשתנו מא, ב) פי שוהי כוונת רשׁי בזה שפיׁ בהחלום — פתרונו בפסוק בׁ ודׁ סימן הוא לימי השובע כׁר ותאכלנה סימן שתהא כל שמחת כׁר, להורות לנו שכל מה שאמר יוסף בפתרון החלום הׁי בחכמתו חכמת הטבע והחלום הׁי מורה הכל למבין, רק שהׁ סכל

דער מדרש ממשיך: וכן אמרו שבע שבלים הטובות שבע מלכיות אתה מכבש שבע שבלים הרעות שבע אפרכיות<sup>20</sup> מורדות בך — פארוואס איז רש"י משנה און זאגט אז זיי חרטומים האָבן געזאָגט נאָר איין פתרון<sup>21</sup> [ובפרט, אז בפשטות לייגט זיך, אז די צוויי חלומות פון פרעה ווייזן אויף צוויי ענינים. — וואָס דערפאַר האָט יוסף גע- דאַרפט פאַרענטפערן זיין פתרון: ועל השנות החלום גו' — ובמילא איז מסתבר אז די חרטומים האָבן עס פותר געווען אַלס צוויי ענינים<sup>22</sup>].

דער ביאור אין דעם, אז היא הנותנת: דאָס וואָס רש"י קלייבט אויס דוקא דעם פתרון פון די חרטומים, איז עס ווייל דוקא ער איז מתאים צו פשש"מ, און דערפאַר — איז ע"פ דרך הפשט — האָבן די חרטומים געזאָגט נאָר דעם איינעם פתרון — ועפ"ז איז אויך מובן דער טעות פון די חרטומים וואָס האָט גורם געווען אז זיי זאָלן ניט פותר זיין דעם חלום בפשטות (שבע שנים כו' כניל ס"א); ובמילא — אויך דער גודל החידוש פון פתרון יוסף, כדלקמן.

ג. לויטן דיוק אין פירוש רש"י איז אויך מובן, אז לפרש"י קען מען ניט זאָגן (ווי אין מדרש) אז דער חידוש פון יוסף'ן איז אין (התחלת הלשון פון) זיין פתרון „חלום פרעה אחד הוא“<sup>23</sup> — און ניט ווי די חרטומים האָבן אָנגענומען — לויט פ"י המדרש — אז דער חלום פון

ב. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים דאָס וואָס רש"י איז מפרש אויף „ואין פותר אותם לפרעה“ — „פותרים היו אותם אבל לא לפרעה .. שהיו אומרים שבע בנות אתה מוליד שבע בנות אתה קובר“, וואָס לכאורה איז ניט מובן:

(א) צוליב וואָס דאַרף רש"י אויס- טייטשן וואָס ס'איז געווען דער פתרון פון די חרטומים, און איז זיך ניט מסתפק'י מיט מפרש זיין דאָס וואָס איז נוגע צום פשט הכתוב — „פותרים היו אותם אבל לא לפרעה שלא הי' קולן נכנס באזניו ולא הי' לו קורת רוח בפתרונם“?

(ב) דער מקור פון דעם פירוש „שהיו אומרים שבע בנות כו'“ איז דער מדרש<sup>18</sup> [אין פסוק איז ניטאָ קיין רמז אויף דעם פתרון<sup>19</sup>]. אָבער אין מדרש שטייט אז דער פתרון איז געווען נאָר אויפן חלום פון די שבע פרות הטובות און שבע פרות הרעות, און דערנאָך איז

עצת החרטומים למען הביא יוסף אל המעלה שבא כו' (וכפי הרד"ק ריש פרשתנו. בחיי הנ"ל. ועד"ו בת"י מא, ח. וכו' כפי רש"י לביר פפיט, ו).

אבל ע"ד הפשט — תמוה ביותר שנס גדול כזה — שמכל חרטומי מצרים נעלם מהם פתרון פשוט כזה (שבע שנים גו') — לא נרמז בכתוב ואפילו לא בפרש"י!

ועוד להעיר (א) עפ"ז הי' ציל פתרון יוסף מרומז (עכ"פ) גם בשאר פרטי החלום. (ב) זה שפי' בפסוק ב' וד' „סימן כו' — „יפות מראה“ (פסוק ב') לא הובא בדברי פרעה כאשר סיפר החלום ליוסף. (ג) ותאכלנה לא מפורש בפתרונו של יוסף (רק הבליעה — ראה פרש"י מא, ל).

וראה גם עקידה הנ"ל דאין להשיב כתירוך זה דמהרי"ק.

(17) לתרוץ יתור הלשון „לפרעה“.

(18) שבהערה 6.

(19) דמשיב ברע"ב כאן „מלשון פרות שהיא מלשון פרי ורבי כו'“ (וראה גם גריא), ועד"ו בכלי יקר ד"ה ויספר להם, לא נרמז כלל בהכתוב ובפרש"י.

(20) כ"ה בביר לפנינו (בפעם הא', מלכיות).

ובי"ר הוצאת אלבעק בשניהם, אפרכיות.

(21) כמודגש בזה שלא הוסיף „וכו'“ בסוף

העתקתו פירוש המדרש.

(22) ראה לקמן הערה 25 תירוץ הרא"ם. וראה

כלי יקר הנ"ל.

(23) מא, כה.

חרטומים און יוסף איז געווען אין כללות ענין החלומות ופתרונם: די חרטומים האָבן געוואוסט חכמת פתרון החלום און ווי דער כח המדמה פועלט אָז דאָס וואָס מ'זעט בחלום איז נאָר אַ משל וחקיאי אויף אַנדערע ענינים וכו', האָבן זיי אויך דעם חלום פּוּתָר געווען אָז די פּוּתָר ושבלים זיינען ניט כפשוטן נאָר אַ משל ורמז אויף שבע בנות (און שבע מלכות): משא"כ יוסף האָט פּאָר-שטאַנען ברוח הקודש (ניט בלויז) מצד חכמת הטבע פון פּוּתָרֵי חלומות) דעם אמת אָז דער חלום איז ניט ווי אַנדערע חלומות (וואָס זיינען פּאַרבוּנְדן (אויך) מיטן „כח המדמה“, ובמילא זיינען זיי אַ משל וחקיאי)<sup>29</sup>, נאָר אַ הודעה מלמעלה, ובמילא איז מובן אָז די פּוּתָר ושבלים זיינען כפשוטן<sup>30</sup>.

אין דרך הפשט ופשוטו של מקרא ובפרש"י עה"ת אָבער — געפינט מען ניט חילוק סוגים אין חלומות און אופנים וסוגים אין פּוּתָרֵי חלומות.

[ובפרט אָז מען האָט שוין געלערנט פריער אין דער תורה, אָז חלומות ווייזן און ווערן אויסגעטייטשט בפשטות (ניט ברמז וברמז רחוק):

(אָנהויבנדיק פון) חלום יעקב<sup>31</sup> „ויחלום והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו“ — וואָס מיינט כפשוטו אָז די מלאכים וואָס האָבן אים באַגלייט אין ארץ ישראל ביז חו"ל האָבן עולה געווען לשמים אויף דעם סולם,

29) עיי"ש באברנאל (לפניו) בארוכה (ד"ה ואומר שהחלומות) כמה סוגים בחלומות כו.

30) באברנאל שם דחילוק החרטומים ויוסף הוא גם בענין שלישי — אם החלומות מגיעים לפרעה עצמו או לכללות ארצו.

31) יוצא כה, יב. ובפרש"י.

די פרות און דער חלום פון די שבלים זיינען צוויי פּאַרשידענע חלומות מיט באַזונדערע פּתּרונים, און אָז מהאי טעמא האָבן זיי ניט מפרש געווען די חלומות כפשוטן<sup>32</sup>;

רש"י זאָגט בפירוש „שהיו אומרים שבע בנות אתה מוליד שבע בנות אתה קובר“ און איז ניט מוסיף אַ באַזונדער פתרון פּאָר דעם צווייטן חלום<sup>25</sup>; איז מוכח, כנ"ל, אָז לפרש"י — פשוטו של מקרא ולא מדרשו — האָבן אויך די חרטומים פּאַרשטאַנען<sup>26</sup> אָז דער חלום באַשטייט פון איין ענין ותוכן<sup>27</sup>.

ד. דער אברנאל<sup>28</sup> איז מוסיף (על הג"ל ס"ג) אָז דער חילוק צווישן די

24) חזקוני מא, ה. צרור המור וספורנו שם. אברנאל ובכ"מ.

25) — שלכן לא הוסיף וכו' (כנ"ל הערה 21). ולהעיר דמ"ש בראים דגם לפרש"י אמרו ז' אפרכיות ורש"י השמיטו מפני שרז"ל לא אמרו זה אלא לפי הפותרים הם שהיו חושבים שהם שני חלומות אבל עכשיו שנודע כבר ששיניהם חלום אחד לא הזכיר רק הפתרון שהיו פותרים לו כפרות — צע"ג איך אפשר לומר שרש"י מבאי דברי החרטומים באופן שיתאימו לדעתו ופתרונו דיוסף!

26) ועפ"י מובן מ"ש רש"י לקמן (פסוק כו). כולן אינן אלא שבע ואשר נשנה החלום פעמים כו' — כי גם ההחרטומים, חלום פרעה אחד הוא, ומה שאמר יוסף ש.כולן אינן אלא שבע' הוא רק הקדמה לבאר ולתרוץ זה. אשר נשנה החלום פעמים כו'.

27) ודוחק לומר שכל החידוש והחכמה בפתרון יוסף הוא רק. ועל השנות החלום גר פעמים כי נכון גר וממהר גר לעשותו' (מא, לב). ולהעיר שגם חלומותיו של יוסף (וישב לו, ו ואלוך) היו באופן ד.השנות החלום, ולא נתקיימו עד לאחריו כב שנה (וראה רש"י חזקוני וריב"א פרשתנו שם החילוק. אבל לא נזכר כלל בפרש"י). וראה לקמן שוה"ג להערה 46.

28) וראה גם עקידה ד"ה ולזה אני אומר.

\*) ופשיטא שאינו מספיק מה שמסיים. כי גם לא ה"י צריך להזכירו אלא כדי לפרש יתורא דפרעה. דנשביל זה לא הוצרך להביא דוגמא. וכנ"ל בפנים.

זיין צוזאמען מיט די פרות הטובות  
וואָס זיינען מרמז אויף די פאַרגאַנגענע  
שבע שני שובע? <sup>36</sup> איין יאָר קומט ערשט  
נאָכדעם ווי דער פּריערדיקער איז  
אַוועקגעגאַנגען? <sup>37</sup>

און דעריבער האָבן די חרטומים  
בחכמתם ממציא געווען דעם פתרון  
„שבע בנות אתה מוליד שבע בנות אתה  
קובר“ <sup>38</sup>, ווייל אין דעם פתרון קענען

און מלאכי חויל, ירדו כו" אויף באַג-  
לייטן אים אין חויל.

עד"ו, ווארא בחלום והנה העתודים  
העולים על הצאן עקודים נקודים  
וברודים? <sup>32</sup>

נאָכמער (בדומה לעניננו): די חלומות  
פון יוסף <sup>33</sup>, והנה אנחנו מאלמים אלומים  
בתוך השדה והנה קמה אלומתי וגם  
נצבה והנה תסובינה אלומתיכם ותש-  
תחזין לאלומתי. וואָס די אחי יוסף  
האָבן פאַרשטאַנען בפשטות אַז דאָס  
מיינט אַז זיי וועלן זיך צו אים בוקן (און  
בשייכות צו אלומים און תבואה <sup>34</sup>),  
ועד"ו אין דעם צווייטן חלום <sup>35</sup>.

ופשיטא ע"ד הפשט, אַז פותר זיין  
דעם חלום בנוגע צו שבע שני שובע  
ורעב כפשוטו (און אַז ס'איז נוגע לכל  
מצרים) איז אַ סך פשוטער און לייגט  
זיך מער בהשקפה ראשונה, ווי צו זאָגן  
אַז דאָס איז (נוגע נאָר צו פרעה, און) אַ  
חידה ורמז רחוק אויף גאָר אַ זייטיקן  
ענין.

ה. דער ביאור בזה: דער עיקר  
שוועריקייט אין חלום (וואָס מצד דעם  
האָבן די חרטומים ניט פותר געווען  
דעם חלום כפשוטו, אַז פרות הטובות כו'  
ווייזן אויף שובע און מזון כו'), איז אין  
דעם המשך החלום — „והנה שבע פרות  
אחרות עולות אחריהן מן היאור רעות  
מראה ודקות בשר ותעמודנה אצל  
הפרות על שפת היאור“: אויב די פרות  
רעות באַווייזן אויף אַנדערע נאָקו'ן  
מענדליקע ז' שנים, איז ווי קענען זיי

(36) ואין לומר שאמרו שפרט זה בהחלום הוא מהדברים בטלים שבו (ע"ד המבואר לקמן הערה 38), כי פרט זה הוא בסחירה לכללות תוכו החלום — שהרעה באה אחרי הטובה ובאופן דהתאכלנה ונתבלענה, היינו שהטובה מתבלט בכוא הרעה (משאיכ בפרט דיאור לפתרונם (דלקמן הערה הנ"ל) הקושי הוא רק בזה שאין לו פתרון).

(37) ולא ניחא לי לרשימי פי הרמב"ן (מא, ג) ועוד, דתעמודנה אצל הפרות בצדו וקרבו להו והוא סימן שלא יתא הפסק בין שני השבע ושני הרעב כו', דהיי זה מרמז כבר בעולות אחריהן מן היאור, ופי' תעמודנה כפשוטו — שהיו ביחד. וראה כלי יקר ר"פ (ד"ה והנה עומד) כי לשון תעמודנה מורה כו'.

(38) ואף שלפי הפרט שבהחלום, והנה עומד על היאור. והנה מן היאור עולות גו' שבע פרות אחרות עולות אחריהן מן היאור גו' אין לו פתרון כלל — י"ל: החרטומים תפסו חלק זה מן החלום אינו נכון (ראה פרשי' וישב לו, י), כי מכיון שהשקת ארץ מצרים היא לא מן הגשמים כ"א מן היאור, איך יתכן שמן היאור יעלו הן מזון טוב, פרות טובות והן מזון רע — פרות רעות? (להעיר מתולדות יצחק (להרי" קארין) פרשתנו. וגם ע"פ פשוטו, כי הפעמים (שמפורש בתורה) שהי' רעב בארץ לא הי' רעב בארמי' (לך יב, יוד. תולדות כו, ב. ובפרשי' אבל

(\*) בידי משה לכ"ד (פ"ט, ד) מפרש כן דברי המדרש שלכן לא נכנסו דבריהם באוניו כיון שלפתרונם אין שייכות להיאור. משאיכ לפתרון יוסף ש.רמז רמז לו כו'.

(\*\*) ועפ"י יומתק זכאשר סיפר פרעה החלום ליוסף השמיט (מא, יט) דגם שבע פרות הרעות עולות מן היאור. וראה גם אלישד כאן (מא, יז). כל"ק הנ"ל ועוד, שבכוונה השמיט זה. ושם, דבכמה דברים שינה והשמיט כו'. וראה ב"ר לר"ם הדרשו פרשתנו מא, ב. אבל ראה לקמן הערה 42.

(32) שם לא, יוד.

(33) וישב לו, ה ואילך.

(34) וראה לקושי ח"י ע' 116 הערה 10.

(35) להעיר שבאברבנאל שם (ד"ה ואמנם הפתרונים) שחלומות יוסף הבינו אחי ע"פ חכמת הפתרון (והיי זה ידעו גם חרטומי מצרים).

משא"כ, "שבע מלכיות אתה מכבש ושבע אפרכיות מורדות בד", איז אַ מילתא דלא שכיחא כלל אַז דאָס זאָל זיין אין איין צייט, כּמוכּוּן, אַז איין מלך גייט ניט אַרויס מלחמה האַלטן בּנת אחת מיט זיבן מלכיות<sup>41</sup>; פּריער איז מען כּובש איין מדינה, און דערנאָך גייט מען כּובש זיין אַ צווייטע מדינה. א.א.וו.

און דאָס איז דער טעם וואָס רש"י ברענגט דעם פּתרון פון די חרטומים "שבע בנות אתה מוליד שבע בנות אתה קובר" און איז זיך ניט מסתפק מיט דעם עצם פירוש "לא ה"י קולו נכנס כו", וואָרום מיט דעם איז ער מרמז ומדגיש דעם טעם פאַרוואָס זיי האָבן ניט פּותר געווען דעם חלום כּפשוטו, אַז דאָס גייט אויף שבע שני השּוּבַע און שבע שני הרעב, ווי יוסף האָט דערנאָך פּותר געווען.

1. לפי זה איז אויך מוכּוּן, אַז אין דעם איז באַשטאַנען<sup>42</sup> דער חידוש פון יוסף'ן, און דערפאַר האָט ער גלייך נאָך זיין פּותר זיין דעם חלום צו פרעה לויט פּשטות התּוּכּוּן פּונעם חלום (אַז שבע פּרות הטּוּבוֹת און שבע השּבּלִים הטּוּבוֹת זיינען "שבע שני השּוּבַע" און "הרעות" זיינען "שבע שני הרעב"<sup>43</sup>) געדאַרפּט

(41) להעיר מפרשי (לך יד, ט) שאפילו ארבעה נגד חמשה מוכיח. שגבורים הי"י.

(42) ואף שכאשר פרעה סיפר החלום ליוסף לא חזר על הפרט ד. ותעמודנה אצל הפרות גוי', י"ל שהסיפור של פרעה ה"י שוה להחלום אלא שהכתוב לא יחוש כמיש הרמב"ן (מא, ג), אבל ראה בהנשמן לעיל שוה"ג ה"י להערה 38.

(43) שוה ה"י (כפרשיי מא, כו) רק הקדמה להסביר, אשר נשנה החלום פעמים כו' (כניל הערה 26), והוצרך לזה כי לפתרון החרטומים לא ה"י לזה פתרון. ולכן לא נכנס לאוני פרעה [נוסף על זה שלא ה"י כפשוטו — ראה פרשיי מא, יב ד"ה איש כחלומו, לפי החלום וקרבן לעניני'].

זיין ביידע ענינים בנת אחת — "שבע בנות אתה מוליד" אין דער זעלבער צייט וואָס "שבע בנות" אתה קובר":

בזמנים ההם ובפרט אַ מלך, ועאכו"כ פרעה<sup>40</sup> מלך מצרים — אַ מלך אין אַ לאַנד ווי מצרים וואו מען איז "שטופי זימה"<sup>40</sup>, האָט ער געהאַט כמה נשים וכמה פּלגשים.

ובמילא קען זיין "שבע בנות אתה מוליד" און בו בזמן זאָל זיין "שבע בנות אתה קובר" — אַנדערע שבע בנות, ניט די וואָס דעמאָלט "אתה מוליד".

[און ס'איז אויך פאַרשטאַנדיק דער פּתרון פון "ותאכלנה" און "ותבלענה", וואָרום דער צער און עגמת נפש פון די שבע בנות אתה קובר פאַרשלינגט און נעמט צו די שמחה פון דעם (שבע בנות) אתה מוליד].

ראה רמב"ן פסוק ב' (ובכמה מפרשים) כי היאור לא יעלה רק מעט כו'... ולכן הבינו ופתרו שההדגשה בהחלום היא לא בשייכות להיאור אלא לפרעה העומד על היאור — "שבע בנות אתה מוליד כו'". ובוה חידש יוסף, שבע פרות הטובות שבע שנים הנה ושבע השבלים הטובות שבע שנים הנה ושבע הפרות הרקות והרעות גוי' שבע שנים הנה גוי' (שחזר ומדגיש הענין ד. שנה'), שזה שמאותו היאור באו תחילה טובות ואח"כ רעות — כי, שבע שנים הנה: תכונת השנה היא אחרת מהו שלפני, ע"ד בכנהה היא' (תולדות כו, יב ובפרש"י), ומזה בא גם השניו בהיאור (ולהעיר מפרשיי פסוק כו).

(39) ולא. אותן אתה קובר'.

(40) להעיר מלך יב, טו.

(40\*) פרשיי לך שם, יט.

(\*\*\*) ואולי י"ל גם לפי: מכיון שזמון הלא טוב (פרות הרעות) בא ולא מצד היאור (שהמים שבו אינם כדבעי וכיו"ב), כ"א מצד שלילת היאור, שהמים אינם במדה ככל הצורך, אי"כ איך מתאים זה ש.פרות אחרות (רעות) עולות מן היאור. היינו שמיחס ענין הרע להיאור. ודוחק. וראה ב"ר שם: ודכוותי אין הרעב אלא מן היאור.

בנדר'ד — אַלס פּוּתֵר חִלּוּם, וואָרום דער גודל החכמה פון יוסף'ן איז ניט באַשטאַנען אין דעם פתרון החלום כשלעצמו, אַז שבע פרות הטובות ווייזן אויף שבע שנים וכי' (אויף דעם איז ניט נויטיק קיין חכמה כנ"ל); דער אויפטו פון יוסף'ן איז געווען, וואָס ער האָט מיט זיין חכמה צוזאַמענגעבונדן אינעם פתרון די שבע שני השוכע מיט די שבע שני הרעב, ווי די צוויי זמנים קענען זיין צוזאַמען, און דוקא דערמיט האָט זיך באַשטעטיקט די אמיתיות פון זיין פתרון.

בסגנון אחר: „אין נבון וחכם כמוך“ ווייל דורכדעם האָט ער באַוווּן ווי אין דעם חלום אַליין האָט מען אים אָנגע-וויזן“ (ניט נאָר וואָס דער אוי-בערשטער טוט נאָר) אויך וואָס פרעה דאַרף טאָן „ועתה ירא פרעה וגו'“.

ז. דער ביאור בפנימיות הענינים: די חלומות פון פרעה און דער פתרון פון יוסף זיינען געווען די סיבה און די התחלה פון גלות (און דערנאָך גאולת) מצרים“ (ווי ס'איז פאַרשטאַנדיק אויך

מסביר זיין ווי האָט פרעה געזען די פרות הרעות אין אַן אופן פון „ותעמודנה אצל הפרות על שפת היאור“ (וואָס דערפאַר האָבן די חרטומים געזאָגט אַן אַנדער פתרון, כנ"ל):“

און דעריבער האָט ער מוסיף געווען — ניט אַלס אַ ענין בפ"ע, נאָר ווי אַ המשך און חלק עקרי פונעם פתרון — „ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם גו' ויפקד פקידים על הארץ וחימש את ארץ מצרים בשבע שני השבע, ויקבצו את כל אוכל השנים הטובות הכאות ויצברו בר גו' והי' האוכל לפיקדון לארץ לשבע שני הרעב“, וואָרום דערמיט איז מובן ונפתר ווי ביידע שבע שנים קענען זיין צוזאַמען:

בשעת אַז באַלד בהתחלת שבע שני השוכע ווערט שוין געזאָרגט און באַוואָרנט דער זמן פון די שבע שני הרעב, שוין דאָן ווערן אויפגעזאַמלט אוצרות תבואה פאַר די שבע שני הרעב, הייסט עס, אַז בשעת די שבע שני השוכע (צוזאַמען מיט זיי) זיינען שוין דאָ — אין געדאַנק און אין רגש ובהנוגע למעשה — די שבע שני הרעב.

ועד'ז לאידך גיסא: בשעת די שבע שני הרעב זיינען (כאילו) פאַראַן גלייכצייטיק די „שבע שני השוכע“, וויבאַלד אַז דעמאַלט שפייזט מען זיך מיט דער תבואה פון די שבע שני השוכע.

עפ"ז איז מובן ומוסבר דער לשון הכתוב, ווייטב הדבר (די עצה און ניט דער עצם הפתרון) בעיני פרעה ובעיני כל עבדיו, און וואָס פרעה'ס שבה אויף יוסף'ן איז געווען „אין נבון וחכם כמוך“ (ניט באַטאַנענדיק זיין מעלה העיקרית)

(45) ועפ"ז מתורצת בפשטות קושיא הנ"ל (הערה 12) — כי אין החכמה בעצם העצה.

(46) ועד'ז במ"ש „השנות החלום אל פרעה פעמים כי נכון הדבר גו' וממהר האלקים לעשותו“ אין החכמה בעצם הפתרון, כי נכון הדבר גו' אלא שזהו הקדמה להעצה, ועתה ירא פרעה גו' שכל הטעם שהראה אותו אלקים הוא, כי נכון הדבר, וצ"ל „ועתה ירא פרעה“ תיכף בר.

(47) ראה אלשיך פרשתנו מא, לג, כי בחלום פרעה הלו ובהיות יוסף הוא השליט על הארץ בר תלוי גאולת ישראל מגלות מצרים שהי' או מתחילי. ונתבאר באהדת פרשתנו שם, א אוילך.

(\*) משאיכ' בחלומותיו של יוסף שנתקיימו לאחר כמה שנים, ולא נאמר בזה ש.נכון הדבר מעם האלקים גו' כיון שלא היו ב' חלומות בתוכן אחד ממש. שהרי בחלום הב' נחחדש שגם. השמש והירח (אביו וכי') גו' משתחווים ל"י

צוזאמען מיט טרדות<sup>52</sup> הפרנסה (שנות הרעב<sup>51</sup>).

ה. ע"פ הג"ל איז מובן וואָס דער פתרון פון יוסף איז געווען בעיקר אין דעם קישור וחיבור פון די צוויי הפכים.

עס איז מבואר אין די דרושים<sup>53</sup> דער טעם וואָס יוסף דוקא איז געווען אַ פותר חלומות: הגם אַז דער טעם גלוי וואָס בשעת השינה (און חלום) קענען נתחבר ווערן צוויי הפכים איז, ווייל דער שכל אַרבעט דעמאָלט ניט און עס בלייבט דער כח המדמה; און עדין בזמן הגלות — עס זיינען דעמאָלט ניט מאיר בגילוי די מוחין עליונים בכלל, און פון דער נשמה בפרט — איז אָבער דער טעם פנימי<sup>54</sup>, ווייל דווקא דער שרש פון זמן הגלות איז אין אַ העכערע מדרי' (ווי ניט זמן הגלות); אין בחי' עיגולים וואָס איז העכער פאַר התחלקות פון קוין פון מעלה ומטה (פונקט ווי אין אַן עיגול כפשוטו וואָס עס איז ניטאָ קיין ראש וסוף)<sup>55</sup>.

און דעריבער ווערט די מדרי' נתלבש (בהעלם) אין אַ חלום — ניט בעת עס איז מאיר דער כח החכמה והשכל וואָס מצד אים איז התחלקות<sup>56</sup>.

און דאָס איז דער ענין וואָס יוסף איז

אין פשטות, וואָרום זיי האָבן דערפירט אַז יוסף איז געוואָרן דער שליט על הארץ און דאָס האָט גורם געווען אַז יעקב ובניו זיינען אָנגעקומען אין מצרים). דערפון איז מובן אַז אין דעם תוכן ופתרון החלום איז מרומז און קומט צום אויסדרוק דער ענין הגלות והגאולה.

די הסברה אין דעם: ס'איז מבואר אין חסידות<sup>57</sup> אויפן פסוק<sup>58</sup> „בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים“, אַז גלות איז געגליכן צו אַ חלום: פונקט ווי אין אַ חלום קען זיין דער חיבור פון צוויי הפכים, אַזוי איז עס אויך ביי אַ אידן אין זמן הגלות, אַז דעמאָלט קענען ביי אים זיך צוזאמענקומען צוויי הפכים אין זיין הנהגה — אַן אהבה צו אלקות (בעת התפלה) און טרדות פון מו"מ בעיני העולם במשך היום;

און דעריבער איז אין דעם חלום פון פרעה — וואָס ווייזט אויף (און איז די התחלה פון) גלות<sup>59</sup> געווען בגלוי די התחברות פון די צוויי הפכים: ותעמודנה אצל הפרות<sup>60</sup> די שבע שנות השובע צוזאמען מיט שבע שנות הרעב כנ"ל. ווייל נוסף אויף דעם וואָס כל ענינו פון זמן בכלל איז דוקא זה אחר זה, איין זמן קומט נאָך דעם צווייטן — וכשמו: עבר הווה עתיד — זיינען דאָ בפרט אַזעלכע צוויי סוגי זמנים וואָס זיינען הפכים בתוכנם: שני השובע און שני הרעב, וואָס דערמיט איז מרומז דער חיבור פון די צוויי ענינים הפכים — אהבה לאלקות (שנות השובע<sup>61</sup>)

52) שמוכיחות — שחזר לו בבטחון וכו' והתקשרות לאלקות הון ומפרנס כר בטובו כחן ובחסד (המראים על אהבת ה' וכו'). ראה ד"ה מים רבים תשליח פ"ב (נדפס בלקריש ח"כ ע' 276. סה"מ — מלוקט ח"א ע' רע"ג).

53) תריא שם כט, רע"א. תריח ויחי ד"ה בן פורת יוסף פ"ג ואילך. אוה"ת פרשתנו שם תתשנ, א ואילך.

54) ראה ד"ה ענין החלומות לאד"ה (סה"מ תקס"ב ע' צד"ה). ד"ענין החלום הוא היפך הטבעי.

55) ראה גם סה"מ תרע"ח ע' קלב.

56) להעיר מאברבנאל שם ד"ה ואומר שהחלומות, דנמצאו החלומות הצודקים .. מהשגחה האלקית בנערים ובפתאים יותר מהחכמים לפי כר.

48) תריא וישב כח, ג ואילך. תריח פרשתנו ע"ד, ב ואילך. אוה"ת שם (כרך ו') תתש, ב ואילך. ועוד.

49) תהלים ככו, א. וראה יהל אור שם.

50) ראה תריח שם: אך הנה בזמנה הוא שאמר ופרעה חולם כר.

51) ראה תריח שם, ג.

זאל אראָפּגענומען ווערן דער העלם און  
לבוש פון (חלום ווי דאָס איז איז) גלות,  
און עס זאלן נתגלה ווערן די מקיפים  
ועיגולים ווי זיי זיינען מצ"ע.

וואָס די שלימות בזה וועט זיין  
לעת"ל, וואָס ס'וועט מקויים ווערן דער  
יעוד פון „ולא יכנף עוד מוריד“<sup>57</sup> — אָן  
א לבוש, און „ביום ההוא יהי ה' אחד —  
כשם שאני נכתב כך אני נקרא“<sup>58</sup>.

(משיחות ש"פ מקץ תשל"ב, תשל"ד)

געווען א פותר חלומות, וואָרום דער  
שרש פון יוסף איז פון (עולם ה) עיגולים,  
האָט ער דעריבער געהאָט דעם כח  
אראָפּנעמען דעם העלם און לבוש אין  
וועלכן די בחי' עיגולים איז אָנגעטאָן,  
אָזוי אַז עס זאל שטיין בגלוי דאָ למטה  
— ווי למעלה אין שרש.

און עפ"ז איז מובן וואָס דער עיקר  
הפתרון פון יוסף'ן איז געווען דער  
חיבור פון די צוויי הפכים, שבע שני  
השובע און שבע שני הרעב, וואָרום  
דוקא אין דעם האָט זיך אויסגעדריקט  
דער שרש החלום פון בחי' עיגולים;

און יוסף'ס פתרון האָט געגעבן דעם  
נתינת כח אויף דער גאולה, ד.ה. אַז עס

(57) ישעי' ל, כ.

(58) פסחים ג, א.



## מקץ ב

אָפטייטש פון וואָרט מסביר זיין מיט אַ  
ראי' והוכחה —

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין:

(א) פאַרוואָס נויטיקט זיך רש"י אין  
דריי ראי'ות? וואָרום, ווי פאַר-  
שטאַנדיק בפשוטות (ווי פיל מאָל גע-  
רעדט) — מערערע ראי'ות ווערן גע-  
בראַכט אויב יעדערע פון זיי פאַר זיך  
איז ניט גענוגענד און די אַנדערע  
ערגענצט דאָס —

מיט וואָס איז יעדער ראי' באַזונ-  
דער ניט מספיק בנדון דידן?

(ב) דער סדר פון די דריי ראי'ות אין  
פרש"י — פריער „בלשון משנה“,  
דערנאָך „בלשון ארמי“ און ערשט  
דערנאָך „ובמקרא“ — איז אין גאַנצן  
ניט מובן: לכאורה האָט די ערשטע  
ראי' געדאַרפט זיין פון מקרא (ובפרט  
אַז די ראי' פון „מקרא“ האָט נאָך אַ  
יתרון, וואָס דאַרט איז גענוי דער  
זעלבער לשון ווי אין אונזער פסוק —  
„נכמרו“) דערנאָך (אויב נויטיק) די  
ראי' פון „לשון משנה“ און ערשט  
דערנאָך — (פון גמרא) „לשון ארמי“.

(ג) פאַרוואָס בריינגט רש"י די ראי'  
„בלשון משנה“ פון „כומר של זתיים“  
— אין בבא מציעא — און ניט פון  
„כומר של ענבים“<sup>6</sup> וואָס ווערט דער-

א. „וימהר יוסף כי נכמרו רחמיו  
אל אחיו“<sup>1</sup> — שטעלט זיך רש"י (אין  
צווייטן דבור) אויפן וואָרט „נכמרו“<sup>2</sup>  
און איז מפרש: „נתחממו ובלשון  
משנה“ על הכומר של זתיים ובלשון  
ארמי משום מכמר בישראל<sup>4</sup> ובמקרא<sup>5</sup>  
עורנו כתנור נכמרו נתחממו ונקמטו  
קמטים קמטים מפני זלעפות רעב, כן  
דרך כל עור כשמחממין אותו נקמט  
ונתכווץ“.

דאָס וואָס רש"י דאַרף בכלל בריינג-  
גען אַ ראי' צו זיין אָפטייטש, אַז  
„נכמרו“ מיינט „נתחממו“, איז פאַר-  
שטאַנדיק: היות דער „בן חמש  
למקרא“ באַגעגנט דאָ צום ערשטן  
מאָל אין דער תורה<sup>3</sup> דעם וואָרט  
„נכמרו“, פאָדערט זיך אַז מ'זאָל דעם

(1) פרשתנו מג, ל.

(2) כדפוס שני דרש"י וברש"י כתי' אינו  
מתיק תיבת „נכמרו“ עוה"פ מהכ', אלא בא  
בהמשך לפרש"י לפניו מיד נכמרו רחמיו  
(כלומר) נתחממו. וראה לקמן הערה 35.

(3) בי"מ ע"ד, א. [ובדפוס א' וברש"י כתי'  
ובלשון משנה יש. וברש"י כתי' פי. כומר של  
זתיים גם בבלע"ז]. ומה שכתב, ובלשון משנה  
אף שהוא בגמ' שם — ראה לקמן הערה 6.

(4) פסחים נח, סע"א. בגמ' ליתא תיבת  
משום, וכן ליתא בכמה דפוסים דרש"י (כולל  
דפוס ראשון). וראה לקמן הערה 42.

(5) איכה ה, יוד.

(5) אף שנמצא בפרש"י לפני זה: וישלח (לג),  
ד) במאמר רש"י, שנכמרו רחמיו, אבל גם שם  
צריך רש"י לפרשו (שלכן משנה מלי רש"י  
וכותב) בתחילת ד"ה, נתגלגלו.

עפי"ז (א) יומתק יותר הביאור (בפנים ס"ה)  
דההקדמה בפרש"י הטעם למה נכמרו רחמי יוסף  
ורק אחיכ פי תיבת „נכמרו“ — כי לולא  
ההקדמה פי נכמרו הוא (כפרש"י וישלח)  
נתגלגלו. (ב) ההכרח דביוסף אייפ לפרש  
נתגלגלו, שהרי אפילו עשו נתגלגלו רחמי ותיק

כשראהו משתחווהו. (ג) שאין רש"י שולל פי הת"א  
(בתיבת נכמרו), אתגלגלו (ע"ד לעיל מג, יח.  
לקמן מד, ז. ובכ"מ), אלא שבאן — פי „נתחממו“.  
(6) בפשוטו י"ל שרש"י מביא מלשון משנה  
וזהו רק בכ"מ, כי: א) שם נאמר „תני רבי חייא  
שהוא ברייתא, וגם ברייתא נכתבה בלשון משנה  
(משאיכ גמ'). [וראה רפי' דאבות, שנו חכמים  
בלשון המשנה] ובמפרשים שם. וראה הר"מ

אויך מער מתאים אלס ראיות, מצד  
תוכן ענינים פון די לשונות, וואס  
גלייכט זיך מיט'ן תוכן פונעם לשון  
אין אונזער פסוק: סיי דער ל', נכמרו  
רחמי" אין מלכים און סיי נכמרו  
נחומי" אין הושע קומען אין שייכות  
צו הרגש הלב, פונקט ווי נכמרו  
רחמי" אין אונזער פרשה; אנדערש  
איז אָבער ביים לשון „עורנו כתנור  
נכמרו" אין איכה, וואו ס'רעדט זיך  
וועגן עור, אָן אנדער זאך לגמרי.

(1) ברייגענדיק די ראי' פון „עו-  
רנו כתנור נכמרו" איז רש"י מעתיק  
דעם ווייטערדיקן המשך פון פסוק:  
„מפני זלעפות רעב" — וואס לכאורה  
איז דאָס ניט נוגע און (במילא) איב-  
ריק פאַר דער הסברה פון דער  
ראי' <sup>13</sup>; און ווי מיר זעען טאָקע ביי די  
אַנדערע ראיות (פון לשון „משנה" און  
„ארמי"), אָן רש"י בריינגט ניט <sup>14</sup> דעם  
ווייטערדיקן המשך המדובר והענין.

(2) נאָך שווערער איז צו פאַרשטיין  
דעם ביאור פון רש"י ביים אויספיר  
פון פירוש: „כז דרך כל עור כש-  
מחממין אותו נקמט ונתכווץ" — וואָס  
איז דאָס נוגע דאָ לעניננו <sup>15</sup> ?

(13) וכמו בראב"ע כאן שמביא רק התחלת  
הכתוב.

(14) אבל ראה לעיל הערה 6 ולקמן הערה 42.  
(15) לכאן ה' אפ"ל שמיסוד רש"י מבוארת  
השייכות דנכמרו — נתחממו להמשך. ויכבש  
לבנות, שעי"ו שנתחמם, נקמט ונתכווץ הלב  
ומביא לכב"י [וראה ערוך השלם שכ' דיפה פי'  
רש"י בפרשתנו, נכמרו נתחממו ונקמטו קמטים  
קמטים" והביא ראי' מן כומר של זתים ומכמר  
בשרא (ועפ"ז מקשה אבל בכ"מ ובפסחים כו'  
פרשי הוחמם חימום כו')].

אבל דוחק גדול הוא, שהרי מפורש ברש"י, כן  
דרך כל עור" (ולא הרגש הלב).

ופשוט שרש"י בדבריו כאן העיקר הוא: נכמרו  
— נתחממו (ותו לא), ואם ה' כוונתו בכתבו, כן  
דרך כו' לבאר הכ' בפרשתנו — לא ה' מביא

מאָנט אין אַ פריערדיקן אָרט <sup>7</sup> אין  
ש"ס — אין מס' יבמות <sup>8</sup> ?

(ד) אזוי אויך „בלשון ארמי" גופא —  
האָט רש"י, אַנשטאָט דעם לשון „מכמר  
בשרא" פון מס' פסחים, געדאַרפט  
לכאורה בריינגען דעם לשון „בושלי  
כמרא" וואָס געפינט זיך פריער, אין  
מס' ברכות <sup>9</sup>.

(ה) נאָכמער איז ניט מובן בנוגע  
דעם לשון „מקרא", וואָס רש"י  
בריינגט אַ פסוק אין „איכה" בעת מען  
געפינט שוין דעם לשון „נכמרו" אין  
„מלכים" <sup>10</sup> און אין „הושע" <sup>11</sup> — וואָס  
ניט נאָר זיינען זיי פריער אין סדר  
המקרא(ות) פון תנ"ך <sup>12</sup>, נאָר זיי זיינען

שטראשן (לביב ו, א) שהביא כימ שרשי קורא  
לברייתא (תוספתא) „ל' משנה" (ב) ועיקר: הפי'  
בבימ הוא (רבי חייא תני) שכן צ"ל בהמשנה שם.  
וי"ל שלכן כותב רש"י גם תיבת „על (הכומר)"  
כי כוונתו לומר שכן הוא במשנה במקום „על  
המעט",

משיא"כ ביבמות שהוא מימרא בגמ',

— אבל הא גופא צ"ע, דלמה מדייק להביא  
מלשון משנה" דוקא. ולהעיר מהגירסא בדפוס  
שני דרש"י: „ובלשון תלמוד כו' (במקום „בל'  
משנה)".

(7) גם ברפ"ד דמעשרות א"י, המכמר באדמה"  
שפי' שמטמין פירות כדי שיתבשלו. אבל רוב הגי'  
במשניות שלפנינו (וכ"ה בפיה"מ להרמב"ם, ר"ש,  
רע"ב, ועוד) „המכמ" — ל' במקום „ר",  
והמדובר גם בשאר פירות (פיה"מ ורע"ב שם, אבל  
בר"ש שם: זתים) שבהם אין נוגע ענין החימום.  
ראה מלאכת שלמה. ולהג"י, „המכמר" ראה לקמן  
הערה 44.

(8) צו, א. ויוקשה ביותר — כי נאיכה שם,  
מביא רש"י מכוּמר של ענבים, ולא מב"מ.  
וצ"עק ברש"י שם שכותב „על (הכוּמר של  
ענבים)" שאינו ביבמות אלא בכ"מ. וראה לקמן  
הערה 47.

9 מ, ב.

(10) מ"א ג, כו.

(11) י"א, ח.

(12) ראה כיב (יד, ב) סדרן של נביאים כו'  
סידורן של כתובים כו'.

של מקרא, וואס צוליב דעם בריינגט רש"י דאָ די אריכות פון דברי חז"ל? לכאורה איז דאָ אַלץ פשוט: בשעת יוסף האָט נאָך אַ הפסק פון אַ סך יאָרן דערזען בנימין'ען, זיין איינציקן ברודער „מאמר" (און וואָס האָט ניט געהאַט קיין שייכות מיט זיין מכירה וכו'), האָט עס ביי אים אַרויסגערופן די תנועה פון „נכמרו רחמיו".

(ב) אפילו מ'זאָל אָננעמען, אז רש"י האָט אַ געוויסן הכרח אָז צוזאַמען דערמיט איז אויך פאַרגעקומען אַ משא ומתן פון רייד צווישן יוסף און בנימין, ווי חז"ל דערציילן — וואָלט געווען גענוג אַראָפצובריינגען בלויז די התחלה פון סיפור („שאלו יש לך אח וכו'") און אויספירן <sup>17</sup> דעם מקור <sup>18</sup> („כדאיתא במס' סוטה") <sup>19</sup> — וואו מ'זאָל זען די אַלע פרטים <sup>20</sup>. — וואָס גיט צו די גאַנצע אריכות (בפרט — דער אויסטייטש פון אַלע נעמען כו') אין הבנת הפשט פון פסוק <sup>21</sup>?

17. עדיז הוא בדפוס ראשון דרשי שלאחר התיבות, והצרות שמצאוהו' מסיים כדאיתא בסוטה, ומשמית הפירוש של השמות, וברשי כתי מובא הפי' של ב' שמות הראשונים ומסיים, וכר כדאיתא במס' סוטה.

18. ראה לקמן הערה 21.

19. ועי' פירשי בסוף פ' חוקת שמביא רק התחלת הגמ', עקר טורא בר תלתא פרסי וכו' ומציין (לפניו) לפרק הרואה (בכריכות).

20. או שרשי יכול להביאו בייגש (מו, כא) כשהכתוב מפרט שמות בני בנימין.

21. גם צלה: ב' למה מביא רש"י ומדייק כדאיתא במס' סוטה, שמדובר כמ"פ דאם רש"י מציין ומפרט מקור וספר מסיים כוונתו להדרש כמו"ש במקום שהוא דוקא ולשלול מדרזיל במקרא — ובנדודי דרש השמות נמצא בכ"מ בדרייל: תיביע ויגש שם. תנוחמא שם ד' (ותנוחמא באבער שם). ביר שם (פצ"ד, ח). ילי"ש פרשתנו רמז קנ. ויתירה מזו: במס' סוטה הובא רק דרש השמות, ואילו במדרשים הנ"ל הובא דרש השמות בהמשך

(ח) בכל אופן, האָט דאָס (כו) . . . ונתכוון) געדאַרפט שטייען גלייך נאָך „קמטים", און ניט מפסיק זיין אין מיטן ביאור וענין פון פירש"י דורד'ן המשך הכתוב „מפני זלעפות רעב".

ב. וועט עס אַלעס ווערן פאַרשטאַנדיג דורך מבאר זיין דעם פירש"י אינעם פריערדיקן דבור, אויף די ווערטער „כי נכמרו רחמיו": „שאלו יש לך אח מאם א"ל אח הי' לי ואיני יודע היכן הוא יש לך בנים א"ל יש לי עשרה א"ל ומה שמם א"ל בלע ובכר וגו' א"ל מה טיבן של שמות הללו א"ל כולם ע"ש אחי והצרות אשר מצאוהו. בלע שנבלע בין האומות בכר שהי' בכור לאמי (און רש"י איז ממשיך אויסצוטייטשן דעם מייז פון אַלע צען נעמען צוגעבנדיק צום סוף דעם מקור פון זיין פירוש: „כדאיתא במס' סוטה" <sup>16</sup> און פירט אויס) מיד נכמרו רחמיו".

ווערט דאָ גלייך שווער צו פאַר-שטיין: פאַרוואָס איז רש"י מקדים (אין ערשטן דבור) אויפצוקלערן (וב-אריכות) די סיבה וואָס האָט גע-בראַכט צו „נכמרו", איידער ער טייטשט אויס (אין צווייטן דבור) דעם עצם באַדייט פון „נכמרו"?

דער סדר בפשטות דאַרף דאָך זיין פאַרקערט: צום ערשטן איז נויטיק צו וויסן (וואָס איז דאָ געשען —) וואָס מיינט דער וואָרט „נכמרו", און ערשט דערנאָך איז מתאים צו ריידן וועגן דער סיבה פון דער געשעעניש.

אויך איז קשה: א) וואָס איז דאָ שווער אין פירוש הכתוב ע"פ פשוטו

נביאור קרא דאכה (שהמדובר בעור) ובסיום פירושו, אלא הי' כותבו בהתחלת פי'.  
16) לו, ב (בשניים).

האָט אַרויסגערוּפֿן דעם „נכמרו“ בײַ צו „ויבקש לבכות“.

און דער טעם דערפֿון איז מובן און מוכרח אין פֿשטוח: יוסף, זײַענדיק אַ משנה-למלך אַזוי פֿיל צײַט און אין אַן אופן אַז „ובלעדײַך לא ירים איש את ידו ואת רגלו“, רק הכסא אנדל ממך“<sup>24</sup>, האָט זײַך זיכער געפֿירט מיט אַ הנהגה פֿון תקיפות און שטאַלץ (ובפרט כלפי די ברידער האָט ער דאָך בכונה אַרויסגעוויזן די תנועה פֿון תוקף און שטרענגקײַט). דעריבער הגם אַז בײַם דערזען בנימײַזען „אחיו בן אמו“ האָט זײַך בײַ אים געוויס דער-וועקט אַ שטאַרקע התרגשות, איז אָבער אויך זיכער, אַז אײַדער ער האָט זײַך אַנטפלעקט צו די ברידער ובפרט — אין דער אַנוועזנהײַט פֿון אַרומי-קע מענטשן האָט יוסף (אַלס משנה-למלך) באַהערשט די התרגשות וכו' און זי ניט אַרויסגעוויזן כלפי חוץ, און ווי מײַזעט אויך אַז אַפֿילו דערנאָך — איז ווען „ויבקש לבכות“ — איז „ויבוא החדרה ויבך שמה“.

[און דערפֿאַר געפֿינט מען טאַקע ניט אין דער גאַנצער סדרה, אַז יוסף זאַל אויסדריקן אַפען אַ תנועה פֿון התרגשות וכו' ובפרט לבכות וכד' <sup>25</sup> — הגם אַז במשך פֿון זײַנע באַגעגע-נישן און רײַד מיט די ברידער האָט ער דאָך געזען און געהערט כמה עני-נים, וואָס האָבן זיכער אַרויסגערוּפֿן

אין אַנדערע ווערטער: וואו שטייט דאָס אַלעס איז „פשוטו של מקרא“, וואָס נאָר דאָס איז רשײַ מפרש?

(ג) ועיקר: ווי קומען אַהער בכלל די בני בנימין? וועגן וועמען עס ווערט דערציילט אין פ' ויגש!

(ד) וואָס איז רשײַ מוסיף ומדייק „מיד (נכמרו רחמיו)“, און וואו איז דער מקור אויף דעם (וויבאַלד רשײַ איז ניט מעתיק פֿון פסוק דעם וואָרט „וימרה“)?

ג. דער ביאור אין דעם:

מקען ניט זאָגן, ווי סײַזעט אויס בהשקפה שטחית, אַז די סיבה פֿון „נכמרו רחמיו“ . . . ויבקש לבכות איז געווען דאָס וואָס יוסף האָט דערזען בנימײַזען, וויילע אויב אַזוי האָט דאָס אַלעס געדאַרפט פֿאַסירן באַלד וב-המשך צו „וירא יוסף אתם את בני ימין“ (בתחלת הפרשה)<sup>22</sup>, ובפרט נאָך אַז ער זאָגט אַז דאָס איז געווען אין אַן אופן פֿון „וימחר יוסף“,

אַדער עכײַפֿ — בסמיכות ובהמשך צו „וישא עיניו וירא את בנימין אחיו בן אמו“<sup>23</sup> (בײַם סוף פרשה בעת די שבטים זײַנען צוזאַמענגעקומען מיט יוסף אין זײַן הויז):

וויבאַלד אָבער די תורה דערציילט אַז אַפֿילו נאָכן צווייטן „וירא“ האָט ער פֿריער אַרויסגערוּפֿן „הזה אחיכם“ און דערנאָך געזאָגט „אלקים יחנך בני“, און ערשט דערנאָך — „נכמרו רחמיו“ איז עס אַ באַווייזן, אַז ניט דער „וירא“

(24) פרשתנו מא, מד, מא, מ.

(25) מלבד כ' (מב, כד) „ויטב מעליהם ויבך“ — לפי ששמע שהיו מתחרטין (פירשײַ), אבל שם: א) לא „נכמרו רחמיו“, ולכן ב) לא הוצרך לילך החדרה ולרחוץ פניו ככאן. ורק ש.ויטב מעליהם — נתיחם מעליהם שלא יראוהו בוכה (פרשײַ) „וישב אליהם“. וראה עדין אברבנאל כאן.

להמאורע דכאן והשקירט בין בנימין ויוסף, כנפירשײַ (אף כי בשניוים).

(22) פרשתנו מג, טז.

(23) שם, כט.

התרגשות פון אחוה צווישן יוסף און בנימין וואָס דערפאַר האָט עס גע-בראַכט דוקא, נכמרו רחמי אל אחיו, דערפאַר זאָגט רש"י אַז צווישן יוסף און בנימין איז פאַרגעקומען רייד, וואָס האָבן אָנגערירט די אחוה-גע-פילן<sup>29</sup> אויף אַז אומגעוויינלעכן אופן, ביז דאָס האָט געמוזט פועל זיין ביי יוסף'ן (טראַץ די תקיפות-הנהגה) דעם ענין פון „ויבקש לבכות“.

און דערמיט ווערט פאַרשטאַנדיק כנ"ל פאַרוואָס רש"י דאַרף אַראַפֿ-בריינגען די גאַנצע אַריכות הדברים פון „שאלו וכו' אל וכו'“<sup>30</sup> און דעם

(29) דהרי הכ' מדגיש, כי נכמרו רחמי אל אחיו

(30) ועי' המבואר בפנים מובן גי' שלא כ' רש"י ע"ז, ורבותינו דרשו' וכי"ב, וגם הציון כדא"י במס' סוטה' שבסוף פירושו הוא רק על דרש השמות (ולא על החילת פירושו), כי גם פרטי השקו"ט • מסבירים פש"מ, וגם ההתחלה יש לך אח מאס' •• ובנימין אמר לו. אח ה"י לי כו'.

(\*) בדוחק אפ"ל שאין פרטי הדברים מוכרחים בפש"מ, אלא מכיון שמוכח שה"י כאן דיבור מיוחד ע"ד אחוה כו', מביא רש"י מ"ש רז"ל (בשינויים — ראה בשוה"ג הבא), ואינו צריך להקדים רבותינו דרשו' וכי"ב, כיון שהענין עכ"פ מוכרח בפש"מ.

אבל בנדון כזה שאין הפרטים מוכרחים בפש"מ הו"ל לציין המקור לפירושו ועוד ועיקר — הו"ל לקצר בהם, כנ"ל.

(\*\*) במד"ר ותנחומא ליחא התחלה זו, אלא שהתחיל לשאול. אית לך בנין (כ"ר), או יש לך אשה' (תנחומא). ורק לאחר ששאלו מי שמע שמות כו' א"ל בנימין, כולם על אחי בן אמי כו' (תנחומא. ובכ"ר בשנינו ל'). (וביל"ש שם הובא בשאלת יוסף, יש לך אחי' ועד"ז הוא בכתי' בר' (הוצאת אלבעק) בפצ"ג), אבל שם מתחיל, וה"י שואל לו עד שהגיע לענין אחיו — וידוע השקו"ט האם ראה רש"י היל"ש), אבל מכיון שהדיבור ה"י ע"ד האחוה (נכמרו רחמי אל אחיו)

התרגשות וכו';<sup>26</sup> דער צער פון זיין פאָטער וכו' — נאָר מצד די הנהגה בתקיפות<sup>27</sup>].

ד. און וויבאַלד אַזוי מוז מען זאָגן — פון המשך ומשמעות הכתובים — אַז נאָכן „וירא (יוסף) את בנימין גו' ויאמר אלקים גו'“ איז פאַרגעקומען אַז ענין וואָס זיין ווירקונג איז געווען נאָך שטאַרקער פון דער פעולה פון „וירא את בנימין“.

וויבאַלד אַז דער פסוק איז ניט מפֿ-רש וואָס דאָס איז געווען — מוז מען זאָגן אַז דאָס קומט בהמשך צו „אלקים יחנך בני“ — ברכות וואָס בנימין האָט פון דעם אויבערשטן און וואָס האָבן אַ שייכות צו (ובמילא אויך אַ ווירקונג אויף) יוסף'ן ובפרט אויף זיין שייכות צו בנימין'ען אַלס „אחיו“ (וויבאַלד עס האָט געפועלט אַז „נכמרו רחמי אל אחיו“), דערפאַר מוז רש"י בריינגען די גאַנצע אַריכות אָנהייבענדיק „יש לך אח מאס'“ (ווי ער זאָגט בהקדמה „אחיו בן אמו" דוקא)

עס דאַרף אַבער אויך האָבן אויך אַ שייכות צו די קינדער פון בנימין'ען וויבאַלד עס קומט בהמשך צו „אלקים יחנך בני“ וואָס דאָס איז כפרש"י בדוגמא פון חנן אלקים את עבדך — יעקב — וואָס דאָס גייט אויף „הילדים“<sup>28</sup> אַבער ניט די קינדער פאַר זיך, נאָר ווי דאָס רופט אַרויס די

(26) וכמו תיכף כאשר באו אחיו, וישתחוו לו אפים ארצה. . . ויכור יוסף וגו' (מב, ר"ט); מה שאמרו לו (שם, יג). שנים עשר עבדיך אחים אנתנו גו' והנה הקטן גו': שיעקב עודנו חי (מג, כח). וכי"ב.

(27) ובינו לבין עצמו אפשר לומר שבכה. עזכ"ו, ואין הכתוב צריך לספרו.

(28) ייש"ח לג, ה.

וכדומה — ע"ש אחי והצרות אשר מצאוהו, אזוי אז בשעת ער וועט דער-מאָנען וועלכן קינד עס זאל ניט זיין — וועט עס דערמאָנען אחיו בן אמו.<sup>34</sup>

און דוקא נאך דעם אַלעם קען מען פאַרשטיין, פאַרוואָס האָט יוסף ניט מער געקענט איינהאַלטן זיין תקיפות, און ווי רש"י פירט אויס און מדייק: „מיד נכמרו רחמיו“.

ה. דערמיט איז אויך מבואר פאַר-וואָס רש"י איז מפרש פריער (ובארי-כות) די סיבה פון „נכמרו“ איידער ער פאַרטייטשט דעם וואָרט „נכמרו“ גופא — וואָרום דוקא דער פירוש (וואָס איז מוכרח פון פשש"מ) איז מסביר און

אויסטייטש פון יעדן נאָמען באַזונ-דער, ווייל „יחנך“ סתם, אינגאַנצען — מיט אַלע זיינע פרטים — קומט אַלס סיבה פון „נכמרו רחמיו“, יעדער פרט איז נוגע אין דעם אַרויסברענגען די אומגעוויינלעכע אחוה און געפיל פון בנימין צו יוסף<sup>31</sup> — אַז הגם בנימין איז בעת מכירת יוסף בלויז אַלט געווען בערך נייען (צען) יאָר<sup>32</sup>, האָט ער דאָך במשך די אַלע יאָרן ניט אויפגעהערט צו טראַכטן פון אחיו בן אמו יוסף'ן און זיינע צרות, ביז צום אויסדריקן זיין צער אין אזאָ ענין — ווי דער נאָמען פון זיינע קינדער; און נאָכמער, אין די נעמען פון אַלע צען קינדער און ביי יעדן נאָמען מיט אַ באַזונדער תוכן פון געגועים, צער<sup>33</sup>

— „ה' ראו יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים . . . ואעפ"כ יצאו מבנימין אחיו וכולן נקראו על שמו“ . ויומתק ביותר שהם הדגישו במיוחד האחוה של בנימין ויוסף.

והשינויים שבדרש השמות שבין פרשי ומס' סוטה (גרא: בפרשי — שנתגייר באכסנאי, ובסוטה — שגר כו', מופים: בפרשי — מפי אב למד, ובסוטה — ליתא) — י"ל, שכן היתה גירסתו במס' סוטה, או שחפרש כן דברי הגמ'. ובדפוס ב' פרשי הבא בגירסת הגמ' שלפנינו, וגם האיכא דאמרי בהשם „וארד“ . ואכ"מ.

(34) עפ"ז — בנימין ועשרה בניו — כולם מזכירין את יוסף אחיו. ועפ"ז יש לבאר (עכ"פ ע"ד „הרמז המתיישב בפשש"מ“: א) למה מעתיק רש"י גם האריכות „איל י . . . שמים“, והוליל בקצור: יש לך בנים איל בלע ובכר וגו'. ב) בדיה אלקים (שלפני זה) למה מעתיק מהכתוב גם חיבת „בני“, ובפ"י — גם החיבות „את עבדך“

— ונקודת הביאור: מדכתיב „את עבדך“ מודגש שאין יעקב בכלל, „חננו“ שייך רק על אחד עשר השבטים, מדכתיב „יחנך בני“ — כולל (ובפשש"מ אדרבא — העיקר קאי על) בנימין, אלא שלשון ברכה „יחנך“ — שייך לברכת בנים ככפנים, ולכן כשדייק „יש לי ועשרה“ — הרי גם כזה „יחנך“ דיוסף בדומה ל„חנך“ דיעקב — יא' אנשים. ועפ"ז גם יומתק: א) לכאורה „בני“ מיותר. ב) בחירת תואר החביבות כאן — „בני“.

(31) ראה ביהא"ז (דלקמן הערה 58) „יחס לבנו . . . שיתמרר בלבו בראותו בצער וזולתו כמ"ש כי נכמרו רחמיו“.

(32) דהרי יוסף נמכר בהיותו בן י"ז שנה, ויוסף נולד לפני שעבד יעקב שש שנים בצאן לבן (פרשי תולדות כה, ט), ובנימין נולד בא"י (וישלח לה, טז ואילך ובפרשי שם יח) אחר שש שנים הניל, ואחר היותו בדרך י"ח חדשים (פרשי שם לג, יז. וברשי ישן (תולדות שם): שתי שנים ששה בדרך).

(33) ולכן הביא רש"י דוקא ממס' סוטה, כי מכיון שמהפסוק מוכח „נכמרו רחמיו אל אחיו“ — רק במס' סוטה מבואר איך שכל שם הוא או „ע"ש אחי“ ומעלותיו, או הצרות אשר מצאוהו. משא"כ בתנחומא וכ"ר, שא' או ב' מהשמות אינו מטעם זה (וראה עוד לקמן הערה 37).

וכן בסוטה דוקא סדר הדברים בתחלה ע"ד אחיו בן אמו ואח"כ ע"ד בנים המרומזים ב„יחנך“ — כמו שהוא הסדר בקרא כניל.

עוייל (אלא שאינו ע"ד הפשט) כי במס' סוטה מבואר שיריד בנים אלו של בנימין שייכים ליוסף

וכן — יומתק בפשש"מ לומר שהי' הדבור ג"כ ניפ' הסדר בקרא. בתחלה „אחיו בן אמו“ — לשאלו יש לך אח כו' ואח"כ „יחנך“ — יש לך בנים כו', ככפנים.

„נכמרו“ דאָ מיינט „נתחממו“<sup>38</sup> — (אפילו ווען מ'זאל זאָגן אַז דאָרט איז אויך דאָ אַ הכרח פון כללות הענין אַז עס רעדט זיך וועגן אַ גרויסע התעוררות)<sup>39</sup>, וואָרום מיט וואָס איז דער טייטש דאָרט — מער מוכרח ווי בנדויד? [והראי: דער תרגום<sup>40</sup> טייטשט אויך דאָרט פונקט ווי דאָ: „אתגוללו“]<sup>41</sup>.

דערפאַר מוז רש"י בריינגען אַ רא"י פון זעלבן לשון וועלכער שטייט בשיי-כות צו אַז אַנדער ענין — וואָס זיין תוכן ווייזט אויפן טייטש „נתחממו“ דוקא.

די ערשטע רא"י בריינגט ער פון „לשון משנה (וואָס איז לשון הקודש, על דרך ווי לשון הכתובים) על הכומר של זיתים, וואָס „כומר“ רופט זיך די כלי אין וועלכע מ'וואָרעמט די זיתים, און דערפון פאַרשטייט מען אַז „כומר“ — „נכמרו“ האָט דעם טייטש פון חמימות.

ז. אַבער די רא"י פון „כומר“ אַליין איז ניט קיין פולע רא"י, מ'קען נאָך

מכריע דעם טייטש פון וואָרט „נכמרו“<sup>35</sup>: וויבאלד ס'האָט דאָ געמוזט פאַרקומען אַן אומגעוויינליכע התרג-שות ביי יוסף, אַ סאָך שטאַרקער ווי דער הרגש וואָס דערוועקט זיך פון וירא (יוסף) את בנימין אחיו, כנ"ל, איז במילא מובן, אַז דער טייטש פון „נכמרו“ איז „נתחממו“, הייסע און שטאַרקע התרגשות — און ניט ווי דער ת"א פאַר-טייטשט „נכמרו: אתגוללו“<sup>36</sup> (אַ גע-וויינליכע התעוררות)<sup>37</sup>.

ו. רש"י באַנוגנט זיך אַבער ניט דערמיט, וואָרום הגם אַז פון משמעות הכתובים איז מובן אַז „נכמרו רחמיו“ מיינט אַ שטאַרקערע התעוררות ווי „אתגוללו“ — איז נאָך דערפון אַלץ קיין רא"י ניט, אַז „נכמרו“ טראַגט אין זיך בדוקא דעם טייטש פון „נתחממו“ (און ניט אַז אַנדערע ענליכן טייטש). דעריבער בריינגט רש"י אַ רא"י אויפן טייטש פונעם וואָרט.

לויט דעם איז פאַרשטאַנדיק בפש-טות פאַרוואָס רש"י בריינגט ניט קיין רא"י פון „נכמרו רחמיו“ אין מלכים, און פון „נכמרו נחומי“ אין הושע: דוקא ווייל אויך דאָרטן רעדט זיך וועגן רגש הלב אַזוי ווי אין אונזער פסוק, איז פון דאָרט ניטאָ קיין רא"י מוכחת, קיין קלאַרער באַווייז, אַז דער

(35) ועפ"ז יובן יומתק שאפשר להיות כ"ז בהמשך (בד"ה) אחד וכהגירסא (הובאה בהערה 2) דליתא דיה חדש דנכמרו.

(36) וכ"פ במדרש שכל טוב. ובתיי. רחשו רחמיו, וכפ"י יונתו. שענינו נענוע ונדנדו כ"י, אף שבתרגום במלכים והושע הוא. אתגוללו, כדלקמן בפנים.

(37) ולכן לא הביא דרש השמות ממדרש תנחומא, ששם מסיים. באותה שעה נתגלגלו רחמי יוסף. ובכיר אין בכלל הסיום שהדיבור הניל הביא לנכמרו רחמיו כ"י.

(38) ופרשיי בהושע שם, נתחממו כ"י, כי פי' לשיטתו (וסמך על מה שכבר הכריח) כאן.

(39) ברד"ק בהושע שם פי'. נתגלגלו. . . וכן ת"י ואונקלוס ויש מפרשים נתחממו. ובס' השרשים שלו (ערך כומר) הביא הכ' דפרשתנו ושכהושע, וכ'. פירוש נתגלגלו והמו כתרוממו, או פירוש נתחממו. ובס' השרשים לריי בן גינאה הביא הכ' דפרשתנו ודמלכים והושע ופי' רק, כמו המר. ואכ"מ.

(40) במלכים וכהושע.

(41) אבל לאחר שכבר פי' כאן אינו צריך לפרשו עוה"פ במלכים, כי שם הם אותם הל' והענין, נכמרו רחמיו משא"כ בהושע: (א) שהל' היא, נכמרו נחומי. (ב) מדובר בהקב"ה ולהעיר שגם הרד"ק בפי' לג'ד פי' רק בהושע (הובא לעיל הערה 39) ולא במלכים שלפנ"ז אלא שצריך בירור מי מהם פי' הרד"ק ראשונה בומר.

ה. לויט דעם איז אויך מוזן וואָס רש"י בריינגט ניט די ראי' פון לשון "כומר" וואָס שטייט אין פריערדיקע ערטער אין ש"ס<sup>45</sup>:

דער לשון "כומר של ענבים" (אין מס' יבמות) קומט בהמשך צו דעם וואָס די גמרא זאָגט דאָרט: "דובב שפתי ישנים ככומר של ענבים מה כומר של ענבים כיון שמניח אדם אצבעו עליו מיד דובב אף ת"ח וכו'" — און דעריבער (אפילו בסיוע פון "מכמר בשרא") איז ניט קיין שטאַרקע ראי' פון "כומר של ענבים" אז דאָס מיינט לשון חמימות, וואָרום דער תוכן הענין גיט אָן אַרט צו זאָגן אַז די "כלי רופט זיך "כומר" (ניט צוליב פעולת החמימות, נאָר) צוליב דעם וואָס אין דער כלי זיינען די ענבים געפרעסט און במילא איז דער וויין תוסס און רירט זיך פון די ענבים<sup>46</sup> (וואָלט מען געקענט אָננעמען, אז דאָס איז די משמעות פון "כומר")<sup>47</sup>.

אם גרסי' שם, המכמר" (כבירושלמי וז"ה בערוך ועוד) ומדובר בזתים — הרי קאי שם בהפועל, ופי' טומן זתים כדי שיתחממו כו' (ר"ש). פי' מהרי" כו מלכי צדק שם. וראה פי"מ בירוש'. משא"כ בכומר של זתים שבבב"מ, שרי' חייא תני. במתני' בלשון כומר לומר שכבר נתחממו (פרשי' בי"מ שם ד"ה על הכומר כו'). וראה לקמן הערה 50. (45) עוי"ל: א) בבב"מ הוא עיקר מקום הגבול והסוגיא, משא"כ ביבמות שהוא רק דרך אגב — מה כומר של ענבים כו'. ב) עיקר המציאות דכומר הוא בזתים, משא"כ בענבים דאין רגילות למכמר ענבים (תודיה' תני — בי"מ שם). וראה פרשי' בכורות שבהערה הבאה.

46) וראה פרשי' שם ד"ה כומר. ולהעיר מפרשי' בכורות (לא, ב) ד"ה כומר ענבים שאוספן בכלי . . . שידחקו ויתבשרו' (ולא כתב, שיתחממו" כבפירושו ביבמות ובב"מ במשנה (עב, ב)).

47) ומה שבאיכה הביא רש"י, וכן כי נכמרו רחמי ובלשון הגמרא יש הרבה על הכומר של ענבים מכמר בשרא' — הוא כי שם לא בא

אַלץ פרעגן: אויב מ'געפינט ניט ער-געץ קלאַר, אַז "כומר" איז אַ לשון פון חמימות, איז מי יאמר אַז די כלי ווערט גערופען "כומר" צוליב דער פעולה פון חמימות? — אפשר איז דאָס סתם אַ שם-כלי (אַז דעם באַדייט פון פעולת החמימות)?

דערפאַר בריינגט רש"י נאָך אַ ראי' פון "לשון ארמי" — "מכמר בשרא" וואָס דאָרט זעט מען קלאַר אַז "מכמר" ווערט געמיינט די פעולה<sup>42</sup> פון חמימות<sup>43</sup> — און "לשון ארמי" איז מוכיח אויפן "לשון המשנה" (ע"ד ווי גמרא בכלל איז מבאר די משנה), וואָס איז על דרך לשון המקרא, אַז אויך "כומר" איז פון זעלבן שורש פון חמימות<sup>44</sup>, וויבאַלד דאָס איז דאָך דער תכלית פון דער כלי.

(42) ועוד: כאן פרשי' נתחממו' נפעלו, וגם מכמר בשרא הוא שהבשר נפעל — חימום הבשר (משא"כ "כומר"). וי"ל שלכן (לכמה גי') הביא רש"י גם התיבה "משום", כי "מכמר בשרא" כשלעצמו, אפשר לומר שפירושו הוא שפועל חימום הבשר, אבל הלי' "משום" משמע שמרמז (גם) לתוכן הגמי' שם, שמחלוקת היא אם חוששין שהבשר יתחמם (מצמו) או לא, עיי"ש ובפרשי'. (43) ועפי' יומתק מה שבהושע פרשי' רק נתחממו בלי' ארמי' (ולא הביא גם לי' משנה) כי (נוסף עי' שיל' שסומך על פי' בפרשתנו ואינו צריך לכפול עוה"ם כל הפרטים, הנה) בלשון ארמי' "מכמר" פירושו, נתחממו' ככפנים. ולכן ביבמות שם בפירושו (ד"ה כומר) פי' כומו מכמר בשרא' — (היינו דזה מבאר פי' כומר שם) \* ובפסחים שם על "מכמר בשרא" כו' רק. ודומה לו על הכומר של זתים. ועפי' מוזן מה שבדרושים (נסמו לקמן הערה 55) עה"כ איז נכמרו, שמבאר דנכמרו הוא חמימות, מובא רק. נכמרו מלי' מכמר בשרא'.

44) עפי' י"ל עוד טעם מה שהביא רש"י, כומר של זתים' ולא דרפי' דמעשרות — דגם

(\*) ומה שבבב"מ נכומר של זתים' לא הביא. מכמר בשרא' כמקור לפירושו. "כומר" — כי הובא שם בגמרא לפני' חיבת "מכמר"



זיין טייטש פון דעם המשך הכתוב „מפני זלעפות רעב“:

אמת טאקע אז רעב קען פועל זיין אז דער „עור“ זאל „נשחר“ ווערן, ווי-באלד אָבער דער פסוק פאַרבינט עס נאָכאַמאַל בסימו (נוסף צום פרי-ערדיקן פאַרגלייך — „כתנור“) מיט „זלעפות“, מיט פייער און הייסקייט<sup>52</sup>, איז די סברא מחייב אז „נכמרו“ מיינט דאָ „נתחממו“.

יוד. אויב אָבער „עורנו כתנור נכ-מרו“ מיינט „נתחממו“ אז דער „עור“ ווערט בלויז אָנגעוואַרעמט (צוליבן רעב), ווערט אַ שאלה: אין וואָס דריקן זיך דאָ אויס די גרויסע יסורים וואָס דער נביא קלאַגט דערויף? איז רש״י מבאר, אז „נכמרו“ דאָ טראַגט אין זיך און מיינט ניט בלויז „נתחממו“, נאָר אויך דער מיין פון „נקמטו קמטים קמטים“<sup>53</sup> וואָרום „כן דרך כל עור כשמחממין אותו נקמט ונתכווץ“ ובמילא בשעת דער פסוק זאָגט אז דער עור איז נתחמם געוואָרן דאָרף ער ניט אויסטייטשן די גוואַלדיקע יסורים דערפון, ווייל ס׳איז אַזוי דער „דרך כל עור כשמחממין אותו נקמט ונתכווץ“, און מ׳פאַרשטייט שוין אַליין ווי גרויס ס׳איז דער עינוי אין דעם.

בהמשך להפ׳ דנכמרו רחמיו: ויהי קרוב לענינו עורנו כתנור נכמרו שפירוש נשחרו.  
 (52) פרש׳י איכה שם. ובסי השרשים לרד״ק — ערך זלעפה — (וכן בפ׳ לתהלים יא ו) כ׳ ענינם ענין בעתה ורעדה או ענין השריפה. אבל גם לפ׳ רעדה איז שייכות במיוחד לזה שיפעול שחרות העור. ולהעיר מפ׳י הרב׳ע לאיכה שם דנכמרו פ׳י. כמו יבער ויקדו ונכמרו כי נכמרו רחמיו (ע״ד פ׳י בפרשתנו). ופ׳י זלעפות. כמו ורוח זלעפות כטעם סערה.  
 (53) ובתרגום שם. עורנו משכנו היך תנורא אחרדו כ׳י.

אויך פונעם לשון ארמי „בושלי כמרא“ אין מס׳ ברכות איז קיין ראי׳ ניט אז דער לשון ווערט גענוצט בשייכות צו דער פעולה פון חימום דוקא, אויך איז דאָרטן מיינט עס דאָר אַ תואר פון תמרים<sup>54</sup> און ס׳איז קיין ראי׳ ניט אז דער לשון „כמרא“ (אפילו אויב ס׳איז אַ שם תואר פון חממות<sup>55</sup>) לאַזט זיך נוצן אין פועל און נפעל<sup>56</sup>.

ט. וויבאַלד אז דער וואָרט דאָ איז „נכמרו“, וויל רש׳י אויך האָבן אַ ראי׳ פון גענוי דעם זעלבן לשון אין פסוק — און דערפאַר בריינגט ער אויך די ראי׳ פון „ובמקרא עורנו כתנור נכמרו“, וואָס דאָס מיינט אויך (לפי דעת רש׳י) „נתחממו“.

היות אָבער אז דער וואָרט „נכמרו“ דאָרט קען מען טייטשן מל׳ „נשחרו“ (און אַזוי טייטשן טאָקע אַנדערע מפר-שים<sup>57</sup>) ברענגט רש׳י אַלס הוכחה צו

להכריח פירושו, ולכן לשונו. וכך ולא כמו שכתב כאן. ולכן כתב שם. יש הרבה על הכומר של ענבים כ׳י. — כי לאחר שכבר הכריח פירושו כאן מביא שם הדוגמא הראשונה שבש׳ס. אבל צעק הלי. „על“ (כנל הערה 8) ולכן מסתבר יותר כמו שבמבואר בהערה 54.

(48) היינו שזוהו השם שלהם.

(49) ראה פרש׳י שם ד׳ה בושלי כמרא.

(50) בערוך הביא כל המקומות הנל, דמעשרות דברכות כ׳. אבל פ׳י בכ׳מ באר׳א: במעשרות כ׳י פ׳י טומן כ׳, בפסחים — מכמר כמו כימוש כ׳. ובער׳ש כ׳י שדעת הערוך הוא שכומר הוא טמן ודעת רש׳י שה׳ע חימום ושריפה עיי׳ש. ולהעיר דגם בל׳ לא יכמר באדמה בכ׳מ (פס, ב), הרי בערוך פ׳י טומן הותים כ׳י (כר׳ש וכר׳ שבהערה 44), ובפרש׳י שם „יחמם שממטינם בעפר חם“.

(51) לדוגמא — בספר השרשים לרד״ק. ומביאו

(\*) ולהעיר שבמדדש איכה שם. חד. אמר כאליו כמריאתא ובמת׳ש שם: ככומר זה של ענבים שהוא חם כ׳. אבל ראה יפה ענף שם.

מצאוהו, פריער זיך מתבונן זיין אין מעלת הנשמה מצ"ע, וואָס זי איז בחי' „אחי", זי איז שטענדיק פאַרבונדן מיט אלקות; און דערנאָך „הצרות אשר מצאוהו", די התבוננות אין איר ירידה, ביז אַז „נבלע בין האומות וכו'" — אין גוף ונפּה"ב און נאָך נידעריקער.

און בשעת אַז די התבוננות איז אין אַזא אופן (אין אַלע צען בחינות — וואָס זיי זיינען מרומז אין די צען נע-מען לעניניהם) דעמאָלט קומט מען צו צו „נכמרו — נתחממו", ס'ווערט דער יחם לבו בחמימות פון רשפי אש מיט אַז אמת'ער מרירות אויף זיין מעמד ומצב<sup>57</sup>,

און דאָס איז מעורר אויך למעלה דעם ענין הרחמים, וואָס איר מעלה אויף מדת החסד איז דער ענין פון חמימות.

און ווי דאָס איז למטה, אַז מדת החסד מצ"ע איז משפיע טוב וחסד וואָרום מטבע הטוב להטיב, ווערט ער אָבער אַנגערופן מים, די השפעה איז בקרירות. דאָקעגן גבורה איז דער ענין פון חמימות און רשפי אש דערפאַר קומט פון דעם, כּעס און רוגז כּו'. מדת הרחמנות אָבער כאַטש אַז איר ענין איז טוב וחסד, קומען אין איר צו די חמימות פון מדת גבורה. וואָרום זעענדיק צער זולתו איז „יחם לבבו בחמימות רשפי אש" און איז מתעורר ברחמנות אויפ'ן צווייטן, וואָס דאָס איז גורם השפעת החסד מיט אַ חמימות, מיט אַ שטאַרקערע תּשוקה ווי חסד אַליין (און דערפאַר איז רחמים אַ

לויט דעם איז מובן פאַרוואָס רש"י בריינגט אַט די ראי' ערשט צום סוף, הגם דאָס איז „לשון מקרא" און איז אויך דער זעלבער לשון „נכמרו" ווי בפרשתנו: היות אַז דער טייטש פון דעם לשון „נכמרו" איז אויך „נקמטו כּו"; ואדברה, דאָס איז גאָר דער עיקר מכוון אין פּסוק<sup>54</sup> איז במילא קיין ראי' ניט דערפון אַז „נכמרו" האָט דעם אויסדריקלעכן טייטש (און מ'יין) פון „נתחממו".

יא. פון יינה של תורה וואָס אין פרש"י:

ס'איז מבוואר אין חסידות<sup>55</sup> אויפן פּסוק „וימהר יוסף כי נכמרו רחמיו אל אחיו", אַז אידן ווערן אַנגערופן בשם יוסף, ווי עס שטייט<sup>56</sup> „נוהג כצאן יוסף"; דאַרפן אידן („יוסף") מעורר זיין רחמים רבים אויף דער בחינה פון בנימין, בן אונג, אַרייַן טראַכטן זיך ווי גרויס עס איז די ירי-דה פון דער נשמה, וואָס האָט אַראַפֿ-גענידערט למטה מטה, און דערוועקן רחמים אויף דעם ניצוץ אלקי שב-נפשו.

און דאָס איז מרומז אין די פרטי הדברים פון פרש"י אויף „כי נכמרו רחמיו", און ס'איז אויך מדויק דער סדר, וואָס דער פירוש קומט פריער פאַרן אַפטייטש פון „נכמרו" — נתחממו: צום ערשטן באַדאַרף זיין די התבוננות אין „אחי והצרות אשר

54) ועפ"ז מובן מה שהביא רש"י שם. על הכומר של ענבים (ולא זתים), כי העיקר בענבים הוא הדחיקה כ"י ע"ד ענין הקמטה והכוץ, כבפרש"י בכורות.

55) לקוית בהר"מ ד. אוה"ת בראשית (כרך ו') חתשה, א.

56) תהלים פ, ב. רש"י ומצ"ד שם.

57) בלקוית ואוה"ת שם כי הרחמנות הוא מצד החמימות כי חם לבו בקרבו ומצ"ד בלקוית וכמ"ש במ"א ע"פ הזהר במדבר כ"ו. (ובאוה"ת) וע"י באוה"ז פ' במדבר בענין ת"ת שנקרא מרור, והוא הביאוה"ז דהערה הבאה.

ממוצע צווישן חסד וגבורה, ווייל ער איז כולל ביידע) 58.

יב. און די התעוררות רחמים און די פעולה וואָס טוט זיך אויף דורך דעם, איז מרומז אין „כומר של זתים“, וואָס דאָס מיינט (ווי גערעדט פריער) אַז די זתים ווערן דערוואַרעמט און עס קומט פון זיי אַרויס דער שמן.

וואָס אין עבודה איז דאָס 59: זתים זיינען מרים 60, וואָס דאָס איז די מרי-רות נפשו, וואָס קומט פון די התבוננות אין זיין מעמד ומצב כנ"ל; און בשעת אַז דאָס איז אין אַן אופן פון „כומר של זתים“ ד.ה. אַז די מרירות איז מיט אַ חמימות וואָס ער איז מרגיש היטב ווי ס'איז רע ומר לו און ער איז מעורר רחמים על נפשו (וואָס דאָס איז אויך דער ענין פון כתישת הזית),

ווערט דעמאָלט נתגלה אויך מלמע-לה בחי' שמן הטוב (חכמה עילאה) די רחמים עליונים 61;

58 ביאהו"ז (לאומרי האמצעי) במדבר פו, א ואלך. וראה ביאהו"ז להצ"צ ע' תנא ואלך (וגם שם מובא, כי נכמרו רחמיו דפרשתנו, כנ"ל הערה 31). וראה גם לקרית בהעלותך (לה, ב) שבהערה הבאה. סה"מ תקס"ח ס"ע תצח.

59 ראה לקרית בהעלותך ל, ב. לא. רע"א.ב. לה, א.ב. לו, ב. וראה גם תרי"א פרשתנו לה, ד. תצוה פא, סעיף ואלך. קי, ד. סה"מ תקס"ח ע' תקה ואלך.

60 ראה עירובין יח, ב. (הובא בפרשי נח ת. א.)

61 מובן ופשוט שאין מזה סתירה להמבואר בס"ס שלפניו מביאהו"ז — וכמבואר בלקרית בהעלותך שם דע"י כתישה, מרירות נפשו כו' הנ"ל, נמשך מבחי' חכמה — מ"ס, ויגמיהר (וראה שם לה, ב), וכמו שנמשך בספירות הוא החמימות דמת הרחמים (ת"ת).

(\*) ולהעיר דעם מצ"ן ועמ"ש... בענין כי נכמרו רחמיו כו'.

און דאָס פועל'ט גילוי אלקות בנפ-שו ד.ה. עס ווערט דער גילוי אהבה רבה ביים מענטשן אין די מדות שב-לב 62, וואָס דאָס איז נרמז אין „מכמר בשרא“ 63;

דערנאָך קומט עס אַראָפּ ביז אין „עור“ וואָס איז אַ לבוש 64, ד.ה. ביז אין די כחות און ענינים וואָס זיינען ווייט פון עצם האדם, אַז אויך דאָרט ווערט „נתחממו“, פון דער גילוי אור 65,

און וויבאָלד אַז עס נעמט זיך פון רחמים, וואָס איז בקו האמצעי פועל'ט דאָס אויך און איז מהפך אַז אַנשטאָט דער נתחממו פון „רעב“ הנ"ל זאָל דאָס זיין אין קדושה, ובלשון הנביא 66: לא רעב ללחם ולא צמא למים כ"א לשמוע את דברי הוי'.

(משיחת ש"פ מקץ תשל"ה)

62 ראה לקרית בהעלותך שם (ל, ב. לא. א.ב.), דמבחי' מ"ס ויגמיהר הנ"ל נמשך בחי' אהבה רבה ואהרן בכני' להיות עין בעין יראו.

63 ראה לקרית פנחס (עז, ד ובכ"מ) דהתהוות הבשר היא מהדם שמשכנו בלב, ולכן בשר מורה על המדות שבלב [ובלקרית בהעלותך (לא, ג ואלך. ושי"ג) דהבשר הוא מבחי' הגבורות ויסוד האש ונכלל בגבורות דקדושה והיינו שע"ז נמשך התלהבות ורשפי אש האהבה כו']. ועפ"י יובן מה שבלק"ת ואה"ת (שבהערה 55), שמבואר דנכמרו רחמי: הוא א"ל חמימות מובא דנכמרו רחמי מלשון מכמר בשרא (וראה לעיל הערה 42 הביאור בזה כפשוטו), כי עיקר ענין נתחממו הוא במדות שבלב.

64 וראה לקרית פנחס שם. שיה"ש מג, ד. ויעד.

65 ולהעיר בדא"פ (שהסדר בפרשי) לשון משנה ולשון ארמי (תלמוד) לשון מקרא, מרמז גם על (סדר) ההמשכה, דמשנה מדות והתחלתן — יגמיהר ותלמוד מוחין ומקרא בעשי' (תניא פ"מ בהגהה נה, ב) — מפרע"ח. וראה גם שם פ"ב. אגה"ק סכ"ו (קמ"ד, א ואל"ד). ולכן בפרשי מסיים, במקרא' שהיא בעשי'.

66 עמוס ח, יא.

## מקץ ג

ב. דער ביאור אין דעם:

אין פ' וירא איז דער לשון „חלילה“ געזאגט געוואָרן כלפי דעם אויב בערשטן, וואָס ביי אים איז כלל ניט שייך דער ענין פון „חולין“ וחול, איז דעריבער גענוג צו זאָגן אז „עשות כדבר הזה“ (בתמי) — איז ווייל „חולין“ הוא לך“ און מיט דעם אליין איז שוין קלאָר אז דאָס איז ביי דעם אויבערשטן אינגאַנצן אָפּגעפרעגט.

אין אונזער פּרשה אָבער, וואו עס רעדט זיך בנוגע בני אדם וועלכע פאַר-נעמען זיך יאָ מיט „חולין“ — וואָ-כעדיקע זאָכן — ביי זיי איז (בלויז) „חולין“ הוא לנו“ ניט קיין טעם מספיק צו שולל זיין „מעשות כדבר הזה“ (פון צו נעמען דעם גביע הכסף), וואָרום וואָס איז אזוי דער געוואַלד אויב בני אדם האָבן געטאָן אַ זאָך וואָס איז „חולין“ ?

דעריבער מוז דאָ רש"י מוסיף זיין, אז „חולין“ הוא לנו“ איז „לשון גנאי“ „חולין“ דאָ איז (ניט באַגרענעצט צום תוכן פון וואַכעדיקייט, נאָר ס'איז אויך) אַ לשון וואָס באַצייכנט אַז די זאָך איז מגונה, ובמילא אָפּגעפרעגט.

ג. אָבער דער פירוש איז ניט גלאַטיק, ווייל ווען איז שייך צו זאָגן אז „חולין“ הוא לנו“ איז אַ „לשון גנאי“ — ווען ס'רעדט זיך וועגן אַזאַ מענטש וואָס מצד זיין מעלה וחשיבות האָט ער לגמרי

א. אין פסוקי „ויאמרו אליו ג' חלילה לעבדיך מעשות כדבר הזה“, זאָגט רש"י צוויי פירושים אויף די ווערטער „חלילה לעבדיך“: „חולין הוא לנו ל' גנאי. ותרגום חס לעבדך חס מאת הקב"ה יהי עלינו מעשות זאת והרבה יש בגמרא חס ושלום.“

פריער אין פ' וירא, ביי דער טענה פון אברהם'ן צום אויבערשטן „האף תספה צדיק עם רשע“<sup>2</sup>, שטייט אויך דער לשון „חלילה לך מעשות כדבר הזה“<sup>3</sup>, און רש"י איז דאָרט מפרש די ווערטער „חלילה לך“: „חולין הוא לך יאמרו כך הוא אומנתו וכו“.

דאָרף מען פאַרשטיין:

(א) פאַרוואָס אין פ' וירא, וואו עס שטייט דער לשון „חלילה“ צום ערשטן מאל איז זיך רש"י מסתפק מיטן אָפּ-טייטש „חולין הוא לך“, און אין אונזער פּרשה באַנונגט ער זיך ניט מיט זאָגן „חולין הוא לנו“ און ער איז מוסיף: „לשון גנאי“ — אויב „חולין“ פאָדערט הסברה, האָט רש"י געדאַרפט דאָס מסביר זיין ביים ערשטן מאל ?

(ב) נאָכמער: רש"י איז דאָ ניט נאָר מוסיף די ווערטער „לשון גנאי“, נאָר ער גיט אויך צו אַ צווייטן פירוש — „ותרגום וכו“: פאַרוואָס איז אין פ' וירא גענוג דער פירוש „חולין הוא לך“, און דאָ איז דאָס ניט מספיק און מ'דאַרף אַנקומען צו אַ צווייטן פירוש ?

(4) ולהעיר מהשינוי בתיבוע, שבפ' וירא מתירגם „חולין“, וכאן — „חס“.

(5) משאיכ נפרשי נח (ט, כ), ויחל, עשה עצמו חולין (וחו לא) — כי שם אינו גנאי רק „חולין“ לחוד, כהמשך פרשי „שהי לו לעסוק תחלה בנטיעה אחרת“.

(1) פרשתנו מד, ז.

(2) יח, כג.

(3) שם, כה.

זאל זיין אן ענין פון גניבה. (און נאָכ-  
מער?) — „חס מאת הקב"ה יהי עלינו  
מעשות זאת כו'": דער אויבערשטער  
האָט אויף אונז רחמנות און דערלאָזט  
ניט אַז מיר זאָלן אפילו (בשוגג) נכשל  
ווערן אין אַזאַ זאַך.<sup>9</sup>

וויבאַלד אָבער אַז אין תנ"ך געפינט  
מען ניט אַז „חלילה" זאָל האָבן דעם  
טייטש פון „חס" — (מוז רש"י באַ-  
וואַרענען אַז עכ"פּ בגמרא איז עס דאָ  
הרבה און) דעריבער, ברענגט עס רש"י  
נאָר אַלס צווייטן פירוש, און דער פירוש  
הראשון והעיקרי איז, אַז „חלילה" מיינט  
„חולין הוא לנו".

ד. די הוראה פון דעם פירוש רש"י  
אין עבודת ה':

דער אַלטער רבי איז מבאר אין תורה  
אור<sup>10</sup>, אַז „בחי" האבות צריך להיות בכל  
אדם", „אבל שאר בחינות .. כגון  
השבטים .. יש לך אדם שאין בו כלל  
בחי' ומדריגות אלו" — דער פשט דער-  
פון<sup>11</sup>: ניט יעדער איד מוז האָבן אין זיך  
די אַלע בחינות און ענינים מיוחדים,  
וואָס דערמיט האָט זיך איין שבט אויס-  
געטיילט פון די אַנדערע; אָבער די  
בחינות וענינים כלליים, וואָס זיינען  
געווען ביי אַלע שבטים (אַלס בנינים פון  
די אבות), מוזן זיי זיין ביי יעדן אידן.

און עד"ז בענינו: וויבאַלד אַז די  
טענה „חולין הוא לנו לשון גנאי" איז  
ניט געקומען פון אַ שבט פרטי, נאָר פון  
די שבטים בכללותם, איז מובן, אַז דער  
ענין פון „חולין הוא לנו" איז נוגע יעדן  
אידן:

אַ איד דאַרף וויסן אַז כל ענינו ומהותו

ניט צו טאָן מיט עניני חול: און דערי-  
בער ווען ער באַצייכנט אַ געוויסע זאַך  
אַלס „חולין", איז דאָס אַ „לשון גנאי",  
באַ אים איז די זאַך (זייענדיק חולין) אַ  
דבר מגונה.<sup>6</sup>

[ואדרבה: מיט דעם לשון איז ער די  
זאַך שולל נאָך מער ווי דורך אַ בפירושין  
לשון גנאי — היות אַז דאָס באַווייזט אַז  
אַ זאַך וואָס איז ניט לפי ערכו ומעלתו  
איז ביי אים אַזוי אַפגעפרעגט, ביז אַז אַ  
דבר „חולין" איז ביי אים ניט ווייניקער  
„גנאי" ווי אַ דבר מגונה ממש (גניבה  
וכיו"ב)].

דאָ אָבער האָבן די שבטים געדאַרפט  
מבטל זיין די טענה אַז זיי זיינען שייך צו  
גניבה.<sup>7</sup> איז שווער צו זאָגן אַז זיי האָבן  
עס געוואָלט באַווייזן מיט דער טענה  
„חולין הוא לנו", דאָס איז — תלי תניא  
בדלא תניא<sup>8</sup> (אַז גניבה איז ביי זיי  
מופרך, ווייל אפילו חולין איז ביי זיי אַ  
דבר מגונה); און מכל שכן אַז זיי האָבן  
דערמיט געוואָלט איבערצייגן אַ גוי  
(יוסף'ס שליח), און דערצו נאָך אַ גוי פון  
ארץ מצרים, ערות הארץ, וואָס ביי אים  
זיינען דברי „חולין" געוויס ניט קיין ענין  
פון גנאי.

און וויבאַלד אַזוי, וואָלט דאָך (עכ"פּ)  
מער מתאים געווען צו אויסדריקן די  
אַפגעפרעגטקייט פון גניבה (ניט דורך  
זאָגן „חולין הוא לנו", נאָר) מיט אַ  
קלאַרן לשון פון גנאי.

דעריבער ברענגט רש"י דעם פירוש  
התרגום אַז „חלילה לעבדיך" מיינט „חס  
לעבדך" — „חס מאת הקב"ה כו'": זיי  
האָבן געזאָגט — „חס ושלום" אַז ביי זיי

(6) ולכן אמר יוסף (משנה למלך), חלילה לי  
מעשות זאת" (סוף פרשתנו).  
(7) ראה יריעות שלמה (מהרש"ל) כאן (בטעם  
למה לא פירש התרגום שהוא לשון גנאי).  
(8) שבת כב, א. ושי"ג.

(9) רא"ם וגרא כאן.

(10) ר"פ ורא"ם.

(11) ראה גם לקוטי ח"ו ע' 11 הערה 39. ח"י ע'

97 (והערות שם).

בין אז ער איז זיי מקדש ממש — זיי ווערן קדשים קלים און נאך העכער קדשי קדשים<sup>17</sup>.

ה. דאָס וואָס אַ איד קען צוקומען צו אַזאַ מדרגה — אַז אפילו ווען ער איז „חולין“, איז ער אינגאַנצן מובדל פון זיי, ביז אַז זיי (אַלס חולין) זיינען ביי אים אַן ענין פון „גנאי“ —

נעמט זיך עס דערפון, וואָס אַזוי איז עס, כביכול, ביי דעם אויבערשטן, אַז אויך דער אור אלקי וואָס איז בערך העולמות, ווערט ניט נתפס ח"ו אין די עולמות<sup>18</sup>, און ס'איז אין עס ניט שייך חולין ח"ו.

[דערמיט איז מובן די הדגשה און הכפלה אין טענת אברהם — „חלילה לך מעשות גו'“ חלילה לך השופט כל הארץ גו'“

— דלכאורה: ווען ס'וואָלט אפילו שייך געווען צו זאָגן אַז דער אויבער-שטער איז ח"ו ניט אין דרגת הוישר וצדק פון „שופט כל הארץ“, איז דאָך אויך מופרך לגמרי צו טאָן „כדבר הזה להמית צדיק עם רשע“? ! היינט וואָס איז די הוספה „חלילה לך השופט כל הארץ גו'“? — נאָך

דערמיט האָט אברהם מדגיש געווען, אַז אפילו אין דער דרגא פון „השופט כל הארץ“<sup>19</sup>, די דרגא פון אלקות וואו מעשה התחתונים זיינען תופס מקום — זיי ווערן דאָרט גע'משפט און פון דאָרט ווערט נמשך דער ענין פון שכר ועונש<sup>20</sup> — אויך דאָרט האָט „חולין“

איז קדושה — ער מיט „חולין“ (גשמיות) זיינען באַזונדערע וועלטן, ביז אַז דאָס האָבן צו טאָן מיט גשמיות אַלס „חולין“, איז פאַר אים אַ „גנאי“ — עס דאַרף ביי אים זיין אינגאַנצן אַפּגעפּרעגט.

און אַט דער הרגש דאַרף זיין ניט נאָר בפנימיות נפשו, נאָר אויך בגלוי און אין אַזאַ אופן אַז אפילו אומות העולם זאָלן דערקענען אַז ער איז ניט שייך צו „חולין“ — ע"ד ווי גערעדט פריער, אַז ביי די שבטים איז געווען כפשטות, אַז די טענה פון „חולין הוא לנו“ אַליין איז גענוג הוכחה פאַר אַ גוי פון מצרים, אַז ביי זיי איז ניט שייך אַזאַ ענין. ד. ה. אויך אַ גוי דערקענט און ווייס אַז „חולין“ איז פון זיי מושלל פּונקט ווי גניבה באַ אַנדערע.

און הגם אַז תורה זאָגט אַן אַ אידן: „ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך“<sup>21</sup>, אַז אַ איד כחול זאָל זיך פאַרנעמען מיט „חולין“ — איז ניט די כוונה אין דעם, אַז ער זאָל זיך אַראָפּ-לאַזן צו די „חולין“, נאָר אדרבה, אַז ער זאָל זיי מעלה זיין צו דער דרגא ומצב פון „חולין שנעשו על“ טהרת הקודש<sup>22</sup>, וואָס דאָס קומט דורך דער עבודה פון „כל מעשיך יהיו לשיש“<sup>23</sup>, און נאָכמער<sup>24</sup> — „בכל דרכיך דעוהו“<sup>25</sup>.

(12) יתרו כ. ט. ואמרו חז"ל זה מ"ע (נסמן בלקיטש ח"א ע' 189. ח"א ע' 71. ועוד).

(13) חגיגה יט. ס"ב. ושי"נ נח' בתרא יג. א. סידור קמה, ד ואל"ך. דרמ"צ ת. א. ועוד. וראה לקיטש ח"ב ע' 108-9 (בפי' „לא יחל דברו, לא יעשה דבריו חולין“ — מטות ל, ג ובפרש"י).

(14) אבות פ"ב מ"ב. רמב"ם הל' דעות ספ"ג. טוש"ע אריח טרליא.

(15) ראה בארוכה לקיטש ח"ג ע' 907. ע' 932. ח"י ע' 104.

(16) משלי ג, ו. רמב"ם וטוש"ע שם. שו"ע אדה"ו סקניו ס"ב. וראה מכ' ד' מ"ח תשל"ו בהערה (גדפס לקמו ע' 482).

(17) ראה לקיטש מטות פג, ב. ובכ"מ.

(18) המשך באתי לגני השי"ת פי"ד. ובכ"מ.

(19) ראה פרש"י וירא יט, כד (מב"ר פג"א, ב. ושי"נ): „וה' המסיר, כ"מ שנאמר וה' הוא ובד'“.

(20) ראה תרא ד"ה ארדה נא. תריח שם.

האט מען אין גלות ניט פארטריבן און אין שעבוד מלכיות ניט איבערגעגעבן.

און דעריבער קען גלות האבן א שליטה אויף א אידן נאר דעמאלט, ווען זיין גוף און ענינים גשמיים האבן ביי אים א תפיסת מקום; אבער בשעת זיי זיינען ביי אים ניט תופס מקום (נאר אדרבה, „חוליו .. לשון גנאי“), ווייל ביי אים איז מאיר בגילוי זיין נשמה וואס האט אינגאנצן קיין שייכות ניט צו עניני „חוליו“ — דעמאלט האט אויף אים דער גלות קיין שליטה ניט.<sup>26</sup>

וײל, אַז דאָס איז אויך דער טעם פנימי, וואָס די לעצטע פאַסירונג וואָס האָט גורם געווען צו ירידת יעקב ובניו למצרים איז געווען דאָס וואָס מ'האָט ביי די שבטים געפונען דעם „גביע הכסף“ — וואָרום גלות און שעבוד מלכיות קענען ניט שולט זיין אויף אידן סיידן ווען ס'איז ביי זיי דאָ (לכל הפחות) עפעס אַ חסרון אין דעם הרגש פון „חוליו .. לשון גנאי“: דאָס וואָס זיי זיינען נכשל געוואָרן צו האָבן ביי זיך דעם „גביע הכסף“ אפילו שלא ביד־עתם, איז אַ באַווייז אויף אַ געוויסן חסרון<sup>27</sup> אין זייער הרגש השלילה פון „חוליו“: ע״ד הידוע<sup>28</sup> אַז מצד דער נשמה פון אַ אידן איז ניט שײך אַז ער זאָל עובר זיין אַן עבירה אפילו בשוגג.

ז. כשם ווי דאָס איז בנוגע צו אַ אידן — אַז דער גאַנצער ענין הגלות איז נאָר

26 ראה פלח הרמון שמות ע' ד בשם אדה״ז: שלפני נשמות הגבוהות .. לא נחרב הבית כלל כו'.  
27 ראה לקי"ש ח״ה (ע' 64) בענין החטאים אצל האבות שענינם רק חטא ל' חסרון, באופן שמצד חיצוניות ופשוטות הענין נראה כחטא, ע״ש. וראה שם הערה 56 (והערה 62) שחסרון זה הוא נתינת מקום לחטא כפשוטו כו'.  
28 ראה אגה״ק ט״ס כח. בארוכה — לקי"ש ח״ג ע' 944 ואילך.

קיין שום שייכות ניט.<sup>21</sup>

און דעריבער, איז עס אזוי אויך ביי א אידן וואָס איז א „חלק אלוקה ממעל ממש“<sup>22</sup>, אַז אפילו ווען ער פאַרנעמט זיך מיט עניני „חוליו“, ווערט ער ניט נתפס אין זיי<sup>23</sup>, בפנימיותו בלייבט ער „מובדל“ פון זיי און ביז אין אַן אופן אַז זייער וואַכעדיקייט איז ביי אים אַ דבר מגונה;

און דאָס גופא איז דער טעם וואָס א איד האָט דעם כח צו איבערמאַכן די חוליו ביז אַז זיי זאָלן זיין („חוליו שנעשו על טהרת הקודש“, ווייל בפנימיותו איז ער אינגאנצן העכער פון „חוליו“.

ו. די הוראה הנ״ל האָט אויך אַ קשר מיטן כללות/דיקן תוכן פון אונזער פרשה, אין וועלכער עס רעדט זיך וועגן דעם קץ און די לעצטע סיבות און מאורעות וועלכע האָבן דערפירט צו דער ירידה (בפועל) פון יעקב ובניו למצרים און אין דעם גלות מצרים וואָס איז ראש לכל הגלויות<sup>24</sup>:

עס איז ידוע<sup>25</sup> דער פתגם פון רבותינו נשיאינו, אַז „נאָר אונזערע גופים זיינען איבערגעגעבן אין גלות ושעבוד מלכיות, אַבער אונזערע נשמות

21 להעיר מאוהת דברים ע' ח.

22 תניא רפ״ב.

23 היינו, שגם הארת הנשמה שמתלבשת בגוף (שמצד התלבשות זו, בכל דבר ודבר שהאדם פועל ועושה מכניס בוה כחות אלקית כו״ — המשך תערי״ב בתחילתו) אינה נתפסת בוה. וראה ד״ה זאת תורת הבית תרפ״ט פ״ד ואילך (סה״מ קונטרסים ח״א מ, ב, ואילך), ודיה אז ישיר הש״ת פיג ואילך — דגם הארת הנשמה היא עצמית, ע״ש בארוכה. וראה תניא רפ״ט: כן נשמת האדם וכן בחי רוח ונפש הפצה וחשקה כו' ליפרד כו' ולידבק כו'.

24 דכל המלכיות נק' ע״ש מצרים (ביר פט״ז, ד. וראה ד״ה קול דודי תש״ט בתחילתו).

25 נדפס בקונטרס יד בתחילתו (סה״מ קונטרסים ח״א קעה, ב). לקי"ד חיד תרצב, א.

שתחלת יסודה צדי' והיא באה לדבר בלשון מתפעל או נתפעל נותן טי'ת במקום תי'ז ואינה נתנת לפני אות ראשונה של יסוד התיבה אלא באמצע אותיות העיקר (און רש"י ברענגט אויף דעם אייניקע דוגמאות) .. ותיבה שב-תחלתה סמ"ך או שי"ן כשהיא מתפעלת התי'ז מפרדת את אותיות העיקר .. [און רש"י ברענגט דוגמאות — פריער פון ווערטער וואָס הויבן זיך אָן מיט אַ סמ"ך (סבל", "סכל", און דערנאָך פון ווערטער וואָס הויבן זיך אָן מיט אַ שי"ן (שמר", "שולל") און איז מסיים] מסתולל בעמי<sup>33</sup> מגזרת דרך<sup>34</sup> לא סלולה".

דאַרף מען פאַרשטיין:

(א) לויטן סדר אין פרש"י אָז צום ערשטן ברענגט ער דוגמאות פון ווערטער מיט אַ סמ"ך ביים אָנהויב און נאָכדעם פון ווערטער מיט אַ שי"ן ביים אָנהויב — האָט ער דאָך געדאַרפט ברענגען די דוגמא פון „מסתולל" (וואָס תחלתה בסמ"ך: א) צוזאַמען מיט אַלע דוגמאות פון תיבות שתחלתו בסמ"ך, (ב) פאַר די דוגמאות פון תחלתן בשי"ן ?

(ב) פאַרוואָס זאָגט רש"י דאָ, אָז „מסתולל" איז „מגזרת דרך לא סלולה" — אַנדערש ווי ער זאָגט בעצמו אויפן פסוק „עודך מסתולל" במקומו (אין פ' וּאָרָא), אָז „מסתולל" איז „מגזרת<sup>35</sup> מסלה"<sup>36</sup>?

(ג) פאַרוואָס זאָגט דאָ רש"י „מגזרת דרך לא סלולה" און ניט בקיצור „מגזרת סלולה" (ע"ז: ווי ער זאָגט אין פ' וּאָרָא: „מגזרת מסלה") ?

בחיצוניות, מצד הגוף, אָבער בפנימיות, מצד דער נשמה, איז ער אין אַ מצב פון חירות וגאולה — עדי'ז איז עס בנוגע צום ענין הגלות עצמו:

די כוונה וואָס דער אויבערשטער שיקט אידן אין גלות איז צוליב דער עלי' וגאולה וואָס קומט נאָכדעם; ובמילא איז דאָס אַ ירידה און גלות נאָר בחיצוניות, אָבער בפנימיות ובכוונה איז דאָס אַן ענין פון עלי' וגאולה.<sup>29</sup>

און דאָס איז אויך דער ביאור פנימי פון דעם מאמר חז"ל<sup>30</sup> הידוע, אָז תיכף נאָכן חורבן נולד מושיען וגואלן של ישראל, ד.ה. אָז גלייך ביי דער התחלה פון דעם גלות האָט זיך אָנגעהויבן די גאולה, וויבאַלד אָז דאָס איז דער גאַנצער תוכן פנימי פונעם גלות.

און אין דעם אויך באַשטייט די עבודה פון אַ אידן: דורך דעם וואָס ער פועלט אָז אין זיין הנהגה זאָל זיך הערן זיין פנימיות/דיקער מהות, די נשמה וואָס איז העכער פון צו זיין אין גלות, איז ער (אויך) מגלה די פנימיות און כוונה פון גלות — דעם גילוי פון דער גאולה.

ח. ווי גערעדט שוין פיל מאל, זיינען דאָ אין פרש"י על התורה „ענינים מופלאים"<sup>31</sup> פון אַלע חלקי התורה, אויך ע"ד הרמז והסוד —

געפינט מען אויך אַ רמז אויף דעם ענין הגלות והגאולה הנ"ל אין פרש"י בסיום פון אונזער פרשה:

אויף די ווערטער<sup>32</sup> „ומה נצטדק" איז רש"י מפרש: „לשון צדק וכן כל תיבה

(29) ראה בארובה בכ"ז — לקרש ח"ה ע' 61 ואילך.

(30) איכ"ר פ"א, נא.

(31) ל' השליה במס' שבועות שלו (קפא, א).

(32) פרשתנו מד, טז.

(33) וּאָרָא ט, יז.

(34) ירמ"י יח, טו.

(35) ובכתי' אחדים דרש"י — „מגזרת סלולה

והיתה מסלה".

(36) ישע"י יא, טז.



זעלבן וואָרט, איז אַ ראַי אַז זיי האָבן אַ  
 תּוֹכַן וואָס בּינדט זיי צוזאַמען<sup>42</sup>: אויך  
 דער „דרך לאַ סלולה“ איז אַ „דרך“ —  
 „דרך“ („מסלה“) וואָס פּירט צו דער  
 גאולה<sup>43</sup>, ס'איז נאָר וואָס בתּחילת  
 הגלות איז עס אַ „דרך“ לאַ סלולה —  
 ס'איז ניט קיין אויסגעטראָטענע וועג,  
 ווייל בחיצוניות זעט עס אויס ווי אַ  
 אמת'ער גלות; בפנימיות אָבער, איז דער  
 „דרך (פּו) לאַ — סלולה“<sup>44</sup>, גלות גופא  
 איז אַן ענין פּוֹן „מסלה לשאר עמו גו“<sup>45</sup>  
 — אַ „מסלה“ צו דער גאולה, ווייל די  
 כּוונה און פּנימיות פּוֹן גלות מצרים איז  
 — יציאת מצרים און מתן תּורה.

און דעריבער ברענגט רש"י די דוגמא  
 פּוֹן „מסתולל בעמי“ (וואָס שטייט ביי די  
 מכות מיט וועלכע עס האָט זיך אָנגע-  
 הויבן די גאולה, כּנ"ל) איז אונזער  
 פרשה, וואו עס רעדט זיך נאָך וועגן  
 דער הכנה והתחלת הגלות — ווייל  
 גלייך בתחילת הגלות איז שוין פאַראַן  
 בכּוונה ובפּנימיות דער ענין הגאולה פּוֹן  
 דעם גלות.

יוד. עפ"י הנ"ל איז אויך מובן פאַר-  
 וואָס רש"י שטעלט די דוגמא פּוֹן  
 „מסתולל“ צום סוף פּוֹן זיין פּירוש —  
 ווייל מיט דעם איז ער מרמז, אַז דער  
 „אָפּשלוס“ און תּכלית פּוֹן די מאורעות  
 וואָס ווערן דערציילט אין די פרשיות  
 פּוֹן וישב און מקץ, וועלכע האָבן דער-  
 פּירט צו גלות מצרים, איז שוין פאַר-  
 בונדן מיט דער גאולה, זי איז שוין דאָ  
 אין גלות בפּנימיות.

ט. איז דער ביאור אין דעם (ע"ד  
 הרמז שבפרש"י):

דער חילוק צווישן אונזער פרשה און  
 פ' וארא איז: פ' מקץ רעדט, כּנ"ל, וועגן  
 דעם (קץ פּוֹן) זמן ההכנה צו גלות  
 מצרים, דאָקעגן אין פ' וארא רעדט זיך  
 וועגן די ערשטע מכות וואָס דער אוי-  
 בערשטער האָט געבראַכט אויף די  
 מצרים — התחלת הגאולה<sup>37</sup>, ובפרט  
 ע"פּ מרז"ל<sup>38</sup> אַז (נאָך) כּר"ה בטלה  
 עבודה מאכותינו במצרים.

און דערמיט איז מובן וואָס אין פ'  
 וארא, ביי דער התחלת הגאולה, זאָגט  
 רש"י אַז „מסתולל“ איז „מגזרת מסלה“:  
 הגם אַז פרעה איז „מסתולל בעמי  
 לבלתי שלחם“, איז דאָס נאָר ווייל ער  
 האָט ניט דערהערט אַז ס'איז שוין  
 התחלת הגאולה, אָבער אין אמת'ן איז  
 עס „מגזרת מסלה“ — ס'איז שוין אַן  
 אויסגעטראָטענע וועג צו דער גאולה<sup>39</sup>;  
 ווייל דאָס גופא וואָס „עודך מסתולל  
 בעמי לבלתי שלחם“ איז געווען „בעבור  
 הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל  
 הארץ“<sup>40</sup> און „למען רבות מופתי בארץ  
 מצרים“<sup>41</sup>.

משא"כ אין אונזער פרשה, וואו דער  
 תּוֹכַן איז (התחלת ה)גלות, איז דער  
 „מסתולל בעמי“ אין אַן אופן פּוֹן „דרך  
 לאַ סלולה“: עס זעט אויס ווי דאָס  
 וואָלט געווען אַ אמת'ער גלות.

אעפ"כ, וויבאַלד אַז ביידע פּירושים  
 אין רש"י — „מגזרת דרך לאַ סלולה“  
 און „מגזרת מסלה“ — זיינען אויפן

(37) ראה באריכה לקו"ש חט"ז ע' 34 ובהערות  
 שם.

(38) כ"ה יא, רע"א.

(39) ועפ"ז יובן מה שבפ' וארא מוסיף רש"י  
 דוגמא, כי תשתרר עלינו מגזרת שר ונגיד.

(40) וארא שם, טז.

(41) בא יא, ט.

(42) ראה לקו"ש ח"ג ע' 782. ועוד.

(43) ביאוריו ר"פ וישלח. וראה מפרשי ב"ר פ"ע

ס"ד.

(44) ע"ד דרו"ל ע"פ לכתן אחרי במדבר בארץ

לא ורועה (לקו"ש פקודי ג, ב, ו, ד, אה"ת ירמ"ב  
 בתחלתו).

דעם גלות מן ההעלם אל הגילוי<sup>45</sup>, עס  
קומט די גאולה האמיתית והשלימה ע"י  
משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ מקץ תשכ"ה)

און אזוי איז עס אויך בנוגע צום גלות  
זה האחרון, אז ווען א איד דערהערט אז  
דער גאנצער ענין פון גלות איז נאָר אַ  
חיצונית/דיקער ענין, אָבער בפנימיות  
שטייט ער העכער פון גלות און ס'איז  
שוין דאָ דער ענין דלעתיד — דאָס  
גופא ברענגט אַרויס די פנימיות פון

(45) להעיר מאגה'ק סריס יא.

## חנוכה

ווערן, בכללות, איינגעטיילט אין די דריי לשונות (כדלקמן):

און אין דעם גופא — בלשון רבים: „תשועות .. נסים .. נפלאות“ — ווייל די מאורעות פון ימי חנוכה זיינען כולל כו"כ עניני ישועה פון אלערליי סוגים.

דערמיט ווערט פארענטפערט נאך א קשיא (חזקה) בנוגע דעם זכרון פון נס חנוכה:

ביי נס פורים איז דאך דא א חיוב צו דערמאנען די הצלה וישועה פון המן הרשע כו" סיי ביום און סיי בלילה:

משא"כ דער נצחון פון חנוכה איבער די יוונים — וואס איז אויך געווען א נס (און נאכמער — א נס גלוי: „מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים וכו"כ); בעת דער נס פורים איז געווען באהאלטן אין סדרי הטבע) — דערמאנט מען עס בלילה נאך אין „ועל הנסים“ וואס מ'זאגט אין מעריב און אין ברכת המזון:

און וויבאלד אז א תפילת ערבית רשות<sup>7</sup>, און ב' ס'איז ניטא קיין חיוב צו עסן פת בליל) חנוכה<sup>8</sup> — קומט אויס,

א. אין דעם נוסח פון „הנרות הללו“ זאגט מען דריי לשונות — „הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הנסים ועל הנפלאות“; דערנאך ביים סיום פון „הנרות הללו“ זאגט מען ווי דער די זעלבע דריי לשונות — נאך מיט אן אנדער סדר: „להודות ולהלל לשמך הגדול על נסידך ועל נפלאותיך ועל ישועותיך“.

דארף מען פארשטיין: וואס איז דער טעם פון דעם שינוי אינעם סדר פון די דריי לשונות?

ב. פון דעם וואס איז „הנרות הללו“ ווערן דערמאנט (ניט נאך „נסידך“, נאך) אויך „נפלאותיך“ און „ישועותיך“ — איז מוכח, אז די מצוה פון הדלקת נר חנוכה איז א זכר ניט נאך צום נס פון פ' השמן [ווארום דער נס פון פ' השמן איז ניט אין גדר פון „ישועות“] —

נאך אויך צו די אלערליי סוגי ישועה וואס דער אויבערשטער האט באוויזן בימים ההם בזמן הזה<sup>9</sup>, און וועלכע

1) כ"ה במס' סופרים פ"כ היו לפנינו. טא"ח סתרע"ו. וכ"ה בסידור אדה"ו. ובכמה סידורים וכו' הוא בשינוי סדר, הוספות כו'. ואכ"מ.

2) כ"ה בסידור אדה"ו [וכס"י שלי, יעב"ץ וע"ד]. ובמס' סופרים שם (כ"ה בטא"ח שם. ובכ"מ) מקדים „נפלאותיך“ לנסידך. ובכמה סידורים הוא בעוד שינוים. ואכ"מ.

3) אף ש(כמובן) זהו עיקר הזכרון והדלקת נ"ח. 4) ראה צפ"ע לרמב"ם הל' חנוכה פ"ג הל' ג. ועיי' לשון הרמב"ם שם פ"ד הל"ב: להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיע לו על הנסים שעשה לנו. ולהעיר משבת (כג, א); נשים חייבות בניה שאף הן היו באותו הנס, וברשי שם: ועל יד אשה נעשה הנס.

5) מגילה ד, א. רמב"ם הל' מגילה פ"א הל' ג. טושי"ע א"ח סתרפ"ז ס"א.

6) נוסח „ועל הנסים“ דחנוכה.

7) ברכות כג, ב. רמב"ם הל' תפלה פ"א הל' טא"ח ר"ס רלה. שו"ע אדה"ו א"ח ר"ס פט.

8) כי גם את"ל יש חוב משתה ושמחה, וגם חיוב לעשות סעודה<sup>8</sup> — הרי אין החיוב דוקא בליל חנוכה.

9) ראה מרדכי הובא בדרכי משה א"ח סתרע"ו. ב"ח שם. ישי"ש לבי"ק פ"ז סל"ז. ועוד. וראה בארוכה לקו"ש ח"י ע' 142 ואילך.

אין דעם איז זייער סדר אנדערש: דער סוג „נסים“ איז דער ערשטער צו ארויס-רופן ביים מענטשן דעם ענין ההודי והילול צום אויבערשטן, דערנאך — דער סוג פון „נפלאות“ און ערשט נאך-דעם דער סוג פון „תשועות“.

ד. והביאור: דער חילוק אין תוכן צווישן תשועות, נסים און נפלאות:

ווען איינער פירט א מלחמה קעגן א צווייטן, וועמענס כחות זיינען בערך (לויטן סך הכל פון כמות און איכות צוזאמען)<sup>12</sup> צו זיינע, דארף ער (אויך) אנקומען צו ישועת ה' אז ער זאל מנצח זיין, וואָרום ע"פ טבע איז אמאל איין צד גובר און אמאל דער צווייטער — אָבער דער נצחון ותשועה איז אין אן אופן וואָס זעט אויס ווי אַן ענין טבעי, און ניט קיין נס וואָס איז העכער פון טבע, ווייל ע"פ טבע קען ער מנצח זיין אזוי ווי דער צווייטער.

נס איז אַ ישועה והצלה וואָס איז העכער<sup>13</sup> פון טבע, היפך פון גדרי העולם; ולדוגמא: א נצחון המלחמה אין אן אופן, ווען ס'איז מנצח דער צד וואָס איז אַ סך, אָדער שלא בערך שוואַכער פון צווייטן, אזוי אַז אין דרך הטבע קען ער די מלחמה ניט געווינען — אַזא נצחון איז אַ נס, למעלה מהטבע.

נפלאות זיינען אזעלכע ענינים וואָס רופן אַרויס אַ „וואונדער“ ביי דעם וואָס זעט זיי. זיי זיינען ניט קיין קלאַרע נסים וואָרעם מען קען זיי ערקלערן אַלס פּאַסירונגען בדרך הטבע, אָבער דאָך איז אַזא פּאַסירונג אָפּגעטיילט און אויטגעטיילט<sup>14</sup> פון דער הנהגה הרגילה

אַז ס'איז ניטאָ קיין חיוב הכרחי צו דערמאָנען דעם נס פון נצחון המלחמה בליל חנוכה.

עפ"י הנ"ל איז עס פּאַרענטפּערט כּפּשטות: הדלקת נרות חנוכה איז אַ זכרון (ניט נאָר אויף דעם נס פון פך השמן, נאָר אויך) אויף אַלע נסים פון ימי חנוכה;

און ווי מען געפינט<sup>10</sup>, אַז איינער פון די וועגן צו אויסדריקן זכרון והלל צום אויבערשטן איז דורך אָנצינדן נרות<sup>11</sup>.

ג. דאָס איז אויך דער טעם אויפן שינוי הסדר פון די דריי לשונות אין „הנרות הללו“:

אין אָנהויב רעדט זיך וועגן די דריי סוגי הצלה וישועה וכי „שעשית לאבותינו בימים ההם“ — און דעריבער שטייען זיי אין דעם סדר: „על התשועות ועל הנסים ועל הנפלאות“, ווייל אזוי איז געווען דער סדר המאורעות — פריער „תשועות“, דערנאָך „נסים“ און נאָך-דעם „נפלאות“;

משא"כ ביים סיום פון „הנרות הללו“ רעדט זיך וועגן די דריי סוגים ווי זיי רופן אַרויס ביי אונז דעם הרגש „להודות ולהלל לשמך הגדול“ — און

9) ובפרט שאם לא אמר ועל הנסים בתפלה או כרהמי" — אין מחזירין אותו (טושי"ע ארח סתרפ"ב סי'א) וראה שרית צ"צ שער המילואים סי'א).  
10) ראה טנהדרין לב, ב בתוד"ה קול. ובתרגום ירמי' כה, י: דמשבחין בניהור בוצין.

וראה לקמן ע' 534 (ובארוכה לקו"ש חכ"ה ע' 236 ואילך, שילל שהכוונה ב"הדליקו נרות בחצרות קודש") (נוסח ועל הנסים) היא לנרות של שמחה וכבוד השכינה — ע"ד נרות דשמחת בית השואבה בעזרת נשים (סוכה נא, א) ונרות ביהכניס (ברכות נג, א. טושי"ע ושי"ע אדה"ז ארח סתרי' ס"ד) — שכל אלו אין מקומם בהיכל.

11) ומה שקבעו לשבח על הנס נצחון המלחמה כ"ע נרות — הן כבדי שיוכלל גם הנס דפך.

12) ראה פרשי' לך יד, ט.

13) ראה פרשי' חזקת כא, ה.

14) ראה פרשי' וראה ת, י"ח ולהעיר ממרדל

(גדה לא, א) דעל סוג הנסים ש,אפילו בעל הנס אינו

ה. די דריי סוגי הצלה וישועת ה' זיינען געווען „בימים ההם“ בימי חנוכה — און על הסדר: פריער תשועות, דער-נאך נסים, און דערנאך — נפלאות.

דער אנהויב פון דעם נצחון החשמונאים איז געווען גלייך אין זייער שטאט מודיעין (וואו מתתיהו ובניו האָבן זיך געפונען): די יוונים האָבן דאָרט גע-וואַלט מקריב זיין אַ ד"א און די חשמו-נאים האָבן זיך געשטעלט אַנגעגן זיי און זיי באַזיגט<sup>17</sup> —

אין דעם<sup>18</sup> איז געווען אַ ישועה, אָבער ניט קיין נס גלוי און ניט קיין פלא גלוי. וואָרום אין מודיעין איז ניט געווען קיין גרויסער מספר פון יוונים.

דערנאָך האָבן די אידן מלחמה גע-האַלטן קעגן אַ גאָר גרויסן צבא פון יוונים, וואָס אַנטיוכס האָט אַרײַנגע-שיקט<sup>19</sup> — גאָר אַ סך מער ווי דער מספר פון די אידישע אנשי חיל, און ס'איז געשען אַ נס גלוי, שלמעלה מן הטבע: מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים — די אידן האָבן מנצח געווען.

הפירושים באופנינו: (א) נתוסף כמות השמן (וכמו שמצינו באסוך דנס אלישע (מ"ב ד, ב ואילך)), וכן מפורש במדרש מעשה חנוכה. (אבל ראה ביי חארט ס"י עתר וט"ז וכו' — שלא הזכירו מדרש זה). (ב) נשתנה איכות השמן ודלק לאט לאט. וראה לקמן הערה 26.

(17) יוסיפון פ"ב. (ראה ס' החשמונאים א קאפיטל ב — אבל לעצ' לא מצאתים מוזכרים בספרי פוסקי ישראל (מלבד פעם א' בס' בה"ג הלי' סופרים — אף שזכרו בשהיד וכו'). מובא בס' מאור עינים, אבל ידוע היחס לספר זה. ואכ"מ).

(18) וכן כל הנצחונות בירושלים וכו' עד המלחמה הגדולה כו' — מגילת אנטיוכס (נדפסה בכמה סידורים ומחוזרים דקהלות ספרדיות, וקראו אותה כו') ומדרש חנוכה.

(19) ראה מגילת אנטיוכס. מדרש חנוכה. ובכ"מ.

און דעריבער רופט ער אַרויס אַ „וואונ-דער“ — ס'איז אַן ענין נפלא.

[און ווי מען געפינט ביי דער גאולה פון אַלטן רבי'ן ביי'ט כסלו, אַז ער האָט געשוויבן<sup>15</sup> אויף דעם „הפליא כו' לעשות בארץ“: די גאולה פון י"ט כסלו איז געקומען דורך די שרים און געווען פאַרבונדן מיט כו"כ השתדלות וכו' — אָבער צוזאַמען דערמיט איז עס געווען כלל וכלל ניט קיין הנהגות רגילות, נאָר אַ פלאַדיקע זאָך, „הפליא“<sup>16</sup>].

מכיר' בו נאמר (תהלים עב, יח). „עושה נפלאות לבדו. וראה לקמן הערה 16, 36.

(15) במכתבו הידוע — נדפס במגילת י"ט כסלו (קה"ת תשרי) ע' 22. אג"ק שלו ס"ח. ס' התולדות אה"ז ע' ר"ח (בהוצאת תשמ"ו — ח"ג ע' 720). ובכ"מ. וראה לעיל ע' 285 ואילך.

(16) עוד סוג יש לומר ב„נפלאות“ — שהוא מופרש ומובדל גם מנסים, ע"ד משנית (אוה"ת למיכה ע' תפ"ז) בפי' „כימי צאתך מאמ"צ אראנו נפלאות“ שגם בערך נסים דיצי"ם הם נפלאות, ענין דנס בתוך נס (שבת צו, א. ושיג), הקביה נסו של משה שהוא נסם של ישראל (ב"ר פני"ט, ה. וראה שמר"ר ס"פ בשלח).

דנסים סתם יש להם אחיזה בטבע, כמו נצחון המלחמה באופן ד, מסרת גבורים ביד חלשים, שהי' ע"י מלחמה טבעית<sup>17</sup>; „נפלאות“ הם נסים שהם היפך הטבע לגמרי מבלי שום אחיזה בטבע (ראה שער האמונה פט"ז — ל, ב — אבל עצ"ע אם נחית שם לחילוק זה או רק לחילוק הכללי דמלוּבש בטבע אל לא). וראה לעיל שם.

ובנס דפך השמן — אולי י"ל דתלוי בשני

(\*) ובערך ל„נפלאות“ — נק' זה נס המלוּבש בטבע (ראה שער האמונה פט"ז ל, א): ונסים שנעשו בדרך הטבע... וכנס דחנוכה ע"י מלחמה. וראה חדא"ג מהר"ל שבת כא, ב. ט"ז או"ח סעתי"ר סק"ג. ולהעיר מהאופנים במלחמה: (א) מלחמת מדין: החלצו גו אנשים לצבא גו וביחד עם זה. וזל נפקד ממנו איש (מטות לא, ג"ז. שם, מט), היינו מלחמה אבל נצחון שלא ע"פ טבע כלל (משיא"כ בהמלחמות דחנוכה שנהרגו כו"כ מנביא); (ב) כיבוש יריחו ע"י יהושע, שלאחרי נפילת החומה באופן נסי שאינו מלוּבש בטבע כלל — ויעל העם גו ויחרימו גו לפי חר"ב (יהושע ו, כ"א). ואכ"מ.

[דערנאך איז געווען נאך א נס<sup>27</sup> — שהדליקו בו ח' ימים, ווי אויך נאך ישועות ונפלאות].

ו. דער סדר — תשועות נסים און נפלאות — איז ווען מ'רעדט וועגן זיי בשייכות צו דעם סדר בזמן פון די מאורעות „בימים ההם“; בשעת עס רעדט זיך אָבער וועגן „ההודות ולהלל לשמך הגדול“ לאחר זה — איז דער סדר:

צום אַלעם ערשטן איז מען מודה ומהלל דעם אויבערשטן אויף „נסים“, וואָס איז דעם דערקענען אַלע אַז דאָס קומט פון אויבערשטן:

דערנאך איז מען זיך מתבונן ביו מען דערקענט דעם אמת'ן גדר פון כו"כ פאָסירונגען אַז זיי זיינען „נפלאותיך“

כאָטש אַז הרוצה לטעות יטעה — אַז זיי זיינען פאָסירונגען בדרכי הטבע

און מען דאַנקט און לויבט דעם אויבערשטן פאַר זיי.

און דערנאך קומט מען צו דער הכרה, אַז אפילו על ישועותיך — וועלכע זיינען ניט קיין נס און אפילו ניט קיין נפלאות, נאָר איז גדרי הטבע — דאַרף מען אויך דאַנקען און לויבן דעם אויבערשטן. וואָרום — „לה' הישועה“, טבע אַליין איז למעלה מן הטבע, ובמילא דאַרף אויך אַ ישועה אַרויסרופן אַ הודאה והילול<sup>28</sup>.

נאָכן נצחון המלחמה זיינען די חשמונאים אַריין אין בית המקדש און האָבן געזען אַז ס'איז ניטאָ קיין שמן טהור פאַר הדלקת המנורה, ווייל די יוונים האָבן מטמא געווען „כל השמנים שבהיכל“, ביז זיי האָבן געפונען „פך אחד של שמן שהי' מונח בחותמו של כהן גדול“<sup>20</sup>. און דאָס (וואָס מ'האָט גע-פונען דעם פך שמן) איז טאַקע ניט קיין נס גלוי

[און אַז מען וויל זיך איינשפאַרן קען מען זאָגן אַז ס'איז געווען אַן ענין טבעי, אַז דעם פך שמן האָבן די יוונים ניט באַ-מערקט<sup>21</sup> צו מטמא זיין; ובפרט לדעת התוספות<sup>22</sup> אַז מ'מוז זאָגן „שהי' מונח בחותם בקרקע“, אַ דבר בלתי רגיל כלל ובפרט אַז עס איז געווען אַ לשכת השמ-נים<sup>23</sup>, האָבן די יוונים ניט געטראַכט צו זוכן דאָרט<sup>24</sup>. (ועפ"ז יומתק די ודאות אַז דער שמן איז טהור און די יוונים האָבן עס ניט מטמא געווען דורך „היסט“)].

אָבער דאָך איז עס אַ דבר פלא<sup>25</sup> (נפלאות<sup>26</sup>): אַלע שמנים האָבן די יוונים מטמא געווען, און דער איין פך איז (געווען באַהאַלטן בקרקע!) און געב-ליבן גאַנץ, ניט אַנגערירט!

20) שבת כא, ב.

21) ראה רש"י שבת שם: כהנצע כו.

22) שבת שם ד"ה שהי'.

23) מדות פ"ה מ"ה.

24) ראה בי"מ מב, א: כספיים אין להם שמירה

אלא בקרקע כו והאידיא (לאחרי זמן שמואל) כו.

25) ובמאירי (שבת כא, ב) דלילה הראשונה

מברכין על הגאולה ועל הודאת מציאת פך השמן.

ובשערי אורה (ד"ה כתיב כי אתה פירז) דעיקר הנס

שמצאו פך א' כו, עיי"ש.

26) ולהפירוש דב, נפלאות' יש סוג שלמעלה

מ, נסים, שאין להן אחיזה בטבע (ראה לעיל הערה

16) — י"ל, שהכוונה בנפלאותיך' היא להנס דפך

השמן (ראה הערה הנ"ל).

27) ומבין שגם זה נכלל בנוסח הנרות הללו — והוא באמרו „נסים“ (גלוים שלמעלה מהטבע) לשון רבים (כניל סוף פ"ב). אלא שמונה ג' הסוגים כסדר שאירעו לראשונה, וכמו שהוא בננוע לתשועות ונפלאות. וק"ל. וראה הערה הקודמת.

ולהעיר ממאירי הנ"ל (וראה פ"ח א"ח סתע"ר) דס"ל דלילה הראשונה דחנוכה לא שייך להנס של שמן שדלק ח' ימים.

28) להעיר מיהל אור ע' קנ"ה.

ה. עס רעדט זיך אין חסידות<sup>34</sup>, אָז דוקא אין דעם מטה מטה ביותר זאָגט זיך אַרויס דער גבוה גבוה ביותר. און עדיז אויך אין ענין הנסים: די נסים וואָס זיינען מלובש אין טבע האָבן אַ העכערן שורש ווי די נסים גלויים<sup>35</sup>, און טבע אַליין האָט נאָר אַ העכערן שורש<sup>36</sup>.

נסים גלויים נעמען זיך פון גילויים, וואָס זיינען מוגבל אין דעם קו פון „גילוי“ — דער נס מוז זיך זען בגילוי; נסים המלובשים בטבע נעמען זיך פון אַן אור וואָס אין העכער פון גילוי, און דעריבער זיינען די נסים אָנגעטאָן אין לבוש פון טבע.

אַבער פונדעסטוועגן, וויבאַלד דער „לבוש“ איז אין אַן אופן וואָס רופט אַרויס אַ „וואונדער“ („נפלאות“) ביי דעם וואָס זעט עס, ביז אַז „נראה בחוש“ ווי דאָס איז „רק למעלה מהטבע“<sup>37</sup> — איז פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס איז פון אַן אור וואָס איז עכ״פּ בגדר גילוי.

דוקא דער ענין פון „תשועות“, וועלכע זיינען אָנגעטאָן אין טבע גופא, נעמט זיך פון עצמות וואָס איז ניט בגדר גילוי כלל, ובמילא טוט זיך אויף די ישועה (שלמעלה מהטבע, וואָס קומט פון דעם אויבערשטן אַליין) אין אַן אופן

ז. אַ טיפערער ענין אין דעם:

ביי אידן איז די השפעת החיות לכתחילה פון בחי' אלקות וואָס איז למעלה מהטבע, מער ניט וואָס די השפעה טוט זיך אָן אין אַ לבוש פון טבע; דאָס הייסט, אַז נוסף אויף דעם וואָס הנהגת הטבע בכלל איז אויך אַ הנהגה אלקית, ובמילא איז, באמתה, איז זי למעלה מן הטבע (ווי וועלט טייטשט טבע) — איז אויך דאָס (טבע) ביי אידן נאָר אַ חיצוניות־דיקער לבוש אויף דער הנהגה נסית<sup>38</sup>, מיט וועלכער דער אויבערשטער פירט אָן מיט אידן.

ובמילא, דער וואָס האָט „ליכטיקע“ אויגן, דערזעט ער דעם אמת, אַז דאָס איז מלכתחילה אַן ענין נסי, אַזוי, אַז דער „לבוש“ פון טבע האָט נאָר קיין תפיסת מקום ניט ביי אים<sup>39</sup>.

און ווי גערעדט פיל מאָל<sup>40</sup> וועגן דעם פירוש פון מאמר חז״ל<sup>41</sup>, „מאמין בחי העולמים וזרע“: די חוקי הטבע (וואָס דער אויבערשטער האָט איינגעשטעלט — „זרע וקציר גר לא ישבותו“<sup>42</sup>) זיינען ביי אידן ניט די סיבה אמתית אָף זייער זריעה; די אמת'ע סיבה צו דער צמיחה, און דערפאַר איז ער זורע, איז ווייל ער איז „מאמין בחי העולמים“.

34 ראה בארוכה שערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות פ"ב ואילך. ובכ"מ.

35 ראה תרי"א מג"א צג, א. שם ג"ד, ק, א. וראה בארוכה ד"ה כימי צאתך תשליח (סה"מ מלוקט ח"ה ע' שה).

36 כמובן מהכלל הנ"ל דכל הגבוה ביותר כו'. ולהעיר, דהנסיים שאין בעל הנס מכיר בנוסו (שהם מלובשים בטבע ממש — ראה יהל אור שם) — עליהם נאמר. עושה נפלאות לבדו (נסמך לעיל הערה 14) — שנמשכים מבחי' לבדו, עצמותו ומותו ית' (ראה יהל אור שם סק"ט. ובארוכה ד"ה כימי צאתך הנ"ל).

37 לשון התראי שם (ק, א. ועדיז שם צג, רע"ד) — לענין נס פורים. וראה יהל אור שם.

29 ראה המשך תעריב פרק פח בסופו: דנשי למטה .. ההנהגה עמהם אינו ע"פ טבע כ"א משם הוי שלמעלה מהטבע ובוה יש ב' אופנים כו', ע"י ש.

30 ראה בארוכה בכ"ז — לקו"ש חט"ז ע' 176 ואילך. ושי"נ.

31 לקו"ש ח"א ע' 216. ע' 240. ח"ה ע' 295.

32 ירושלמי הובא בתורה אמונת — שבת לא,

א. מדרש תהלים מזמור יט. במדבר פ"ג, טז.

33 נח ח, כב.

40 במהרי"ג חיות (אמרי בינה סי' ב) — שבירושלמי לפנינו ליתא.

ווי עס וואָלט זיך געפירט בדרך הטבע  
ממש<sup>38</sup>.

און דאָס איז אויך דער סדר פון די  
דריי ענינים — „(להודות ולהלל לשמך

---

38) ולהעיר שניח זמנם משתשקע החמה —  
ענינם להאיר את החושך דוקא (תרא סדיה רני  
ושמחי. סדיה נח. שערי אורה סדיה בכיה בכסלו.  
סדור ערה, ב"ג. ד"ה גיח תרמ"ג. ובכ"מ), בחי. והוי  
גייה חשכי" (תרא ושערי אורה ד"ה (כתיב) כי אתה  
נר").

ויל, שלכן בחר אדה"ז בנוסח [שמקדים „נסך“  
ל„נפלאותיך“ (ראה לעיל הערה 2), ובמילא —]  
ש„נפלאות“ הן למטה מנסים, ושייכות לטבע (כגיל  
סעיף ד-ו) — כי עיקר הענין דחנוכה הוא להאיר את  
(חושך) הטבע.

הגדול) על נסך ועל נפלאותיך ועל  
ישועותיך“:

פריער קומט דער הודאה והילול<sup>39</sup>  
בשייכות צו גילויים — וואָס פון זיי  
ווערן נמשך „נסך“; דערנאָך —  
בשייכות צום אור שלמעלה מגילוי —  
„ועל נפלאותיך“; און דערנאָך קומט מען  
צו צום הודאה והילול „לשמך הגדול“<sup>40</sup>,  
בעיקר דורך „ישועותיך“.

(משיחת ש"פ מקץ, שבת חנוכה, תשכ"ד)

---

39) „ל' שבח וגם לשון בהילו נרו כר' הארה  
בבחי גילוי כר' (תרא סדיה בכיה בכסלו. ובכ"מ).

40) ראה תרא ר"פ שמות. תריח ואוהית שם.



## חנוכה ב

נאך מוסיף א נייעם ענין: „גדול השלום שכל התורה ניתנה כו“?

[ודחק גדול לומר אז דער טעם וואס דער רמב"ם איז מוסיף לבסוף „גדול השלום כו“ איז כדי לסיים בדבר טובי — וואָרום אויך דער ענין פון „לעשות שלום בין איש לאשתו“ איז א דבר טוב; און אפילו את"ל אז מצד דעם ענין פון „השם נמחק“ הייסט עס ניט קיין דבר טוב, האָט ער געקענט משנה-סדר זיין און זאָגן „שלום ביתו קודם שהרי השם נמחק לעשות שלום כו“ וע"כ נר ביתו קודם, וכי"ב].

ב. אויך דאָרף מען פאַרשטיין:

א) די עצם ראי': ווי מ'לערנט אין פשטות מיינט דער רמב"ם אַרויס-ברענגען מיט „שהרי השם נמחק לעשות שלום כו“ דעם גודל מעלת השלום, אַז עס איז דוחה אפילו אַ ענין הכי חמור אין (תורה ו)מצות (מחיקת השם) איז מכש"כ אַז נר ביתו איז דוחה נר חנוכה. אַבער לכאורה איז אין הנדון דומה לראי': לעשות שלום בין איש לאשתו (בנוגע אַ סוטה) רעדט זיך וועגן מתיר זיין אשה לבעלה — א „שלום“ וואָס איז נוגע דעם קיום פון חיי המשפחה און שכינה שרוי ביניהם\*, שולל זיין מזבח

(5) להעיר שבא' מכת"י הרמב"ם (הובא בילקוט שנויי נוסחאות ברמב"ם מהדורת פרענקל), גדול השלום כו" — היא — הלכה בפ"ע.

(6) אלא שדרך הרמב"ם לפיים כל ספר ד"ד ספרי, יד החוקה" — בענין יסודי וכללי, התלוי בכונת הלב וכי'.

(7) נוסף על העיקר ש(כנראה) הרמב"ם אינו מקפיד לסיים ההלכות שבספרו דוקא בדבר טוב (ראה סיום ס' נשים שברמב"ם. ועוד). וראה שיחת שיפ מקץ תשד"מ.

(\*) סוטה ז, א.

א. בסיום הל' חנוכה זאָגט דער רמב"ם: ה' לפניו נר ביתו ונר חנוכה! או נר ביתו וקדוש היום נר ביתו קודם משום שלום ביתו שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו. גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם שנאמר דרכי דרכי נועם וכל נתיבותי שלום.

דער מקור פון דער הלכה איז אין מס' שבת, אַבער דאָרטן שטייט נאָר „נר ביתו עדיף משום שלום ביתו“. דאָרף מען פאַרשטיין:

וואָס איז מכריח דעם רמב"ם צו מוסיף זיין אַ ראי' „שהרי השם נמחק לעשות שלום כו“?

ובמיוחד פאָדערט זיך ביאור, וואָס נאָך דער ראי' „שהרי השם וכו“ איז ער

(1) להעיר מהשייכות המיוחדת (נר) חנוכה ונר ביתו — (ד' שבת בשנה זו (תשי"ג) — דב' שבתות — בחנוכה —) שייך פעמיים דין הנזיל: והימים הם: א) התחלתי ימי החנוכה, שעיקר הנס ה' ביום ראשון (שמצאו אז פך השמן), שכל ימי חנוכה כלולים ביום ראשון (שערי אורה דיה בכ"ה בכסלו פמ"ב. ד"ה כי אתה נרי פי"ז). ובמילא ב) סיום וחותם (ראה ברכות יב, א) ימי החנוכה, שלמות הנס, יום השמיני, שלמות כל הימים (ראה לקו"ש ח"י ע' 318 בהערות שם. חכ"ח ע' 244 ואילך).

(2) מקור דברי הרמב"ם אלו — ראה לקו"ש ח"ח ע' 349 ואילך.

(3) כג, ב. וגם בזה מודגשת השייכות לחנוכה לשבת דכל הסוגיא דחנוכה היא במס' שבת (אף שבאה לכאורה רק אנכי המדובר במשנה שם פתילות ושמנים שמדליקין בהן בשבת).

ולהעיר ממחז"ל (ס' יצירה פ"א מ"ז) דנעוץ תחלתו בסופו וסופו בתחלתו — והרי ס' זמנים דהרמב"ם: תחלתו — הל' שבת, וסופו — הל' חנוכה. וראה לקמן בפנים.

(4) ובפרט שבגמ' אמר רבא פשיטא ליי, ולמה הוצרך הרמב"ם לראי' והוכחה.

ג. וועט מען דאס פארשטיין? בהק-  
דים: ס'איז ידוע אז אויך דער ארט וואו  
דער רמב"ם שטעלט אריין הלכות איז  
בדיוק. שטעלט זיך די שאלה, פארוואס  
האט ער געשטעלט דעם דין, אז נר ביתו  
איז קודם לנר חנוכה, אין הל' חנוכה און  
ניט אין הל' שבת?<sup>13</sup>

כאטש אז דאס איז ניט קיין דין וואס  
איז נוגע יעדן שבת, נאך בשבת חנוכה  
— איז דאס אבער א דין וואו די הדגשה  
און הכרעה איז — (נר) שבת, אז די  
מעלה פון נר (ביתו) שבת איז קודם לנר  
חנוכה — האט ער עס לכאורה גע-  
דארפט שרייבן בהל' שבת.<sup>14</sup>

די תמי' ווערט נאך שטארקער מצד  
דעם צווייטן דין „נר ביתו וקידוש היום“,  
וואס האט אינגאנצן קיין שייכות ניט צו  
הל' חנוכה, נאך בלויז צו הל' שבת —  
און ער ברענגט אים דא נאך „אגב“ דעם  
ערשטן דין „נר ביתו ונר חנוכה“ —  
איז דאך לכאורה נאך מער מסתבר אז  
ער האט ביידע דינים געדארפט אריינ-  
שטעלן בהל' שבת און ניט אין הל'  
חנוכה.

נאכמער: אין טור ושוע"ע<sup>15</sup> געפינט  
מען טאקע דעם דין, אז נר שבת איז  
קודם לנר חנוכה, אין ביידע ערטער סיי  
אין הל' שבת<sup>16</sup> און סיי אין הל' חנוכה.<sup>17</sup>

אפילו את"ל אז דאס איז ניט דרכו של  
הרמב"ם צו שטעלן דעם ועלבן דין אין  
צוויי ערטער —

מוריד דמעות' וכו' — איז מכל האי  
טעמא וועגט עס איבער די הארב-  
קייט פון מחיקת השם — משא"כ דער  
שלום בא נר ביתו (וואס קומט נאך צו  
פארהיטן „שלא יכשל בעץ או באבן“<sup>18</sup>  
אדער ווייל „בני ביתו מצטערין לישב  
בחושך“<sup>19</sup>) איז — מאי ראי' אז דער שלום  
זאל דוחה זיין אן אנדער מצוה, (ובפרט  
פרסומא ניסא פון) נר חנוכה?

(ב) אין דעם עצם דין איז דער רמב"ם  
מקצר ומשנה פון לשון הגמרא: (א) אין  
גמרא איז דאס אין צוויי פאלן „נר ביתו  
ונר חנוכה נר ביתו עדיף משום שלום  
ביתו, נר ביתו וקדוש היום נר ביתו עדיף  
משום שלום ביתו“<sup>20</sup>, און דער רמב"ם  
איז זיי ביידע כולל אין איין כבא<sup>21</sup>;  
(ב) דער לשון הגמרא איז „נר ביתו  
עדיף“, און דער רמב"ם איז משנה און  
שרייבט „נר ביתו קודם“<sup>22</sup>.

(8) סוף גיטין.

(8\*) מרדכי שבת שם סרצ"ד (אינו אלא משום  
שלא יכשל כו'). ועדו' בפרשי' שם כה, ב (ד"ה  
הדלקת). הובא להלכה במגיא סרס"ג סק"ג יד.  
שרע אדה"ז ר"ס ר"ג. אבל לא הובא זה כנהניל  
כטעם דנר שבת קודם.

(9) פרשי' שם כג, ב ד"ה שלום ביתו, ר"ן שם  
(בהטעם דנר ביתו קודם). הובא במגיא ר"ס תרע"ח.  
ועדו' בשרע אדה"ז סרס"ג ס"ד (בהטעם דנר שבת  
קודם לקידוש היום).

(10) וגם בטוש"ע שם ס"ג דהטעם משום שלום  
בית נאמר פעם אחת בסוף הענין, הרי הדיו דנר  
שבת קודם הוא בנ' נבות, משאי"כ ברמב"ם.

(11) ועדו' הוא ברי"ח שבת שם.

(12) ובפרט דבלשון זה „קודם“ אפשר לטעות  
שהכוונה (רק) שיקדים להדליקם כשיש לו שניהם  
(ראה א"ר (ואליהו זוטא) סתרי"ח סק"ג (סק"א)).  
משאי"כ בטוש"ע שם שמקדים, ואם אין ידו משגת  
לקנות כו"י (אבל ברמב"ם כ' בהלכה לפנ"ז, הרי  
שאי"ן לו כו"י. וראה לקמן הערה 31).

(13) ביאור דברי הרמב"ם (זה שכתבו בהל'  
חנוכה) ע"פ פנימיות הענינים — ראה גם לקו"ש ח"ג  
ע' 810 ואילך. שיחת שבת חנוכה תשל"ה. ועוד.

(14) עדו' יש להקשות בנוגע לשרע אדה"ז שלא  
הביאו בהל' שבת. וי"ל שדעתו שמקומו בהל' חנוכה  
(שאינו בשרע אדה"ז).

(15) וז"ה בלבוש.

(16) סרס"ג ס"ג.

(17) סתרי"ח.

(\*) אלא דשם כתבו דמה"ט הוסיף הרמב"ם. או  
קידוש היום" (אף שפשוט הוא כבר מצד ההלכה  
שלפנ"ז) בכדי לשלול קט"ד זו.

רמב"ם אין הל' שבת, אז דאָס איז „בכלל עונג שבת“<sup>19</sup> און „לכבוד שבת“<sup>20</sup>. ער שרייבט אָבער ניט אין הלכות שבת אז דאָס איז צוליב שלום בית<sup>21</sup> („שלא יכשל בעץ או באבן“ אָדער דערפאַר וואָס „בני ביתו מצטערין לישב בחושך“).

ולכאורה איז דאָס תמוה ביותר: ווי-באַלד דער רמב"ם האַלט (בהל' חנוכה) אז נר שבת איז ענינו „שלום בית“, האָט ער דאָס לכל לראש געדאַרפט זאָגן על אתר אין הל' שבת?

איז דערפון מובן, אז לויטן רמב"ם איז דער עצם החיוב פון נר שבת (ניט צוליב שלום בית<sup>22</sup>, נאָר) צוליב כבוד ועונג<sup>23</sup>.

(19) רפ"ה שם.

(20) פ"ל ד"ה שם.

(21) ודחוק גדול לומר שכוונת הרמב"ם במ"ש „שלום בית“ הוא מצד ענין „עונג שבת“ שכ' בהל' שבת (ראה לבוש או"ח ר"ס רסג). ולהעיר מפרישה שם סקי"ב) כי אז הי"ל לפרשו.

(22) משאי"כ לדעת אדה"ז שכותב ומדגיש בפירושו בריש הלכות נר שבת (ר"ס רסג). תיקנו חכמים כ"י משום שלום בית שלא יכשל כ"י. וראה שם סעיף ט.

(23) והיינו שענינם גופא עונג וכבוד, משאי"כ לדעת אדה"ז בשו"ע שם — הוא רק גורם לשלימות העונג דאכ"ו, דהיינו פרט בהעונג הסעודה (כדעת התוס' ד"ה הדלקת — שבת כה, ב). וי"ל דלכן לא הביאו ב"ר"ס רמב"דיני עונג שבת (ראה בכ"ז מכתב עש"ק וחנוכה תשל"ז בהערה — נדפס לקמן ע' 528).

וי"ל שלדעת אדה"ז מוכח כן מגמרא זו גופא, נר.

(\*) משאי"כ ברמב"ם שם רפ"ה שכתב „אפילו אין לו מה יאכל“ ובה"י שם „וחובה עליו לישב לאור הנר“ ולא כ' „לישב ולסעוד“ (ככתבו' שם). וראה הגמ"י לה"י שם.

אבל להעיר שמקור אדה"ז שם ס"ב ג' (בכלל עונג סעודת הלילה). והפח קודמת לנר שהיא עיקר מצות הסעודה) הוא ממג"א שם סק"ד ה, שמפרש כן דברי המחבר (שם ס"ב): „אפילו אין לו מה לאכול . . . שזה בכלל עונג שבת הוא“ (שהוא הוא לשון הרמב"ם הנ"ל רפ"ה) — אף שאי"ז פשטות לשון (הרמב"ם) והשו"ע. ואכ"מ.

ע"ד ווי מען געפינט בכללי הרמב"ם<sup>18</sup>, אז זיין דרך איז „לפרש דבריו במקום אחד ובמקום אחד סותם דבריו“, ווייל ער איז „סומך . . על מ"ש כבר במקום אחר הקודם לזה“: משא"כ אין טור ושו"ע געפינט מען ניט אָט דעם כלל, ואדרבא כנ"ל בנדו"ד אז עס שטייט צוויי מאָל —

(וי"ל בטעם החילוק; שולחן ערוך איז כשמו כן הוא — „צוגעגרייטע“ דינים אויף צו וויסן בשעת עס קומט די מעשה ווי מען זאָל טאָן — ומהאי טעמא קען זיין אז געוויסע דינים זאָלן שטיין צוויי מאָל; אזוי ווי דאָס איז בנדו"ד, וואָרום דער דין אז אַם אין ידו משגת לקנות נר שבת ונר חנוכה איז נוגע למעשה בפועל סיי צו (הל') שבת און סיי צו (הל') חנוכה;

משא"כ דער ספר היד פון רמב"ם, איז דאָך (ווי ער שרייבט בהקדמתו) „חיבור זה מקבץ לתורה שב"ע"פ כולה . . שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שב"ע"פ כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביני-הם . .“, אז די כוונה איז זיין ספר איז צו וויסן (דיני ה)תורה, איז אז ער ווייס שוין — האָט קיין אָרט ניט איבערחזרן נאָכ-אַמאָל,

קען מען דאָך אָבער אזוי ניט זאָגן בנדו"ד, אז „מפרש דבריו במקום אחד“ וסומך אויף דעם, ווייל דער „מקום אחד“ האָט געדאַרפט זיין בהלכות שבת וואָס קומען פריער און ניט בהל' חנוכה. וכפרט אז דאָס וואָס נר שבת איז דוחה נר חנוכה איז מדגיש וכו' שבת, כנ"ל.

ד. ויש לומר הביאור בזה: בנוגע דעם חיוב וגדר פון נר שבת זאָגט דער

מצד גודל מעלת השלום בכלל; און דאס וואס א מצוה ווערט אָפּגעשטופּט צוליב ענין השלום, איז עס ניט דער גדר פון דחיית המצוה, נאָר מאיז מקיים דערביי מעין מצוה זו<sup>26</sup> (וואָס ווערט בפועל אָפּגעלייגט צוליב שלום (כדלקמן טעיף ה)):

ובעניננו: דאָס וואָס „נר ביתו קודם משום שלום ביתו“ איז אויך מצד דעם גדר ותוכן פון חנוכה (וואָס איז א טייל פון „כל התורה (ש)גיתנה לעשות שלום“); ומהאי טעמא האָט דער רמב"ם געשטעלט דעם דין אין ה' חנוכה, צו שולל זיין אַז דאָס איז א דחי' פון חנוכה, נאָר אַזוי איז אויך מחייב דער ענין פון חנוכה.

און אויף דעם ברענגט ער א ראי' פון דעם וואָס „השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו“: שלום איז ניט נאָר אַזוי גרויס אַז צוליב דעם איז מען דוחה דעם האַרבן איסור פון מחיקת השם, נאָר מישרייבט לכתחילה דעם שם כדי צו מוחק זיין עס — בכדי לעשות שלום בין איש לאשתו. מצות כתיבת השם בקדושתו ותוקפו — איז פועל ונתגלה דורך דעם וואָס ער ווערט „נמחק“, ווי כאַלד אַז דאָס ברענגט שלום בין איש לאשתו.

ועפ"ז יומתק וואָס דער רמב"ם איז מדייק צו שרייבן „נר ביתו קודם“ בשינוי

ואינו מפרש ומפרט (כבטשו"ע), נר שבת — כי הטעם שזה קודם הוא לא מצד היותו נר שבת (לעונג ולכבוד), כיא לפי שהוא נר ביתו, שמאיר את הבית ונעשה שלום ביח בפועל.

26) להעיר מביאור הא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה (צפ"ע ה' תרומות לג, רע"ג (הובא בכללי התוה"מ בערכו). ועיד החסידות — המשך תרס"ז ע' סח, תפכב. ד"ה לסרבה המשרה הש"ת פ"ג — סה"מ קונט' ח"ב תלה, ב). וצ"לע בירוש' שבת פ"א הי"ב (בטופה) זה שינוי וזה שינוי.

און אע"פ אַז דורך נר שבת ווערט אויפֿ־געטאַן בפועל דער ענין פון שלום בית, איז אָבער ניט דאָס דער גדר וטעם המצוה<sup>27</sup>.

לפ"ז ווערט דאָך אָבער שווער דער דין „נר ביתו עדיף משום שלום ביתו“ — „שלום ביתו“ איז דאָך ניט דער גדר החיוב והמצוה ?

באָוואָרנט דאָס דער רמב"ם דורך אַרײַנשטעלן דעם דין (ניט אין ה' שבת, נאָר) אין ה' חנוכה, און איז מוסיף די ראי' „שהרי השם נמחק כו“: דערמיט איז ער מחדש, אַז דאָס וואָס „נר ביתו קודם משום שלום ביתו“ איז עס

[ניט אַ גדר אין (נר) שבת, אַז אין דעם באַשטייט די עדיפות פון נר שבת און ער איז דערמיט דוחה נר חנוכה — וואָרום, ווי געזאַגט פריער, איז שלום ביתו ניט דער גדר החיוב פון מצות נר שבת<sup>28</sup> — נאָר]

ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף משום שלום ביתו, ולא קאמר לפי שיש בזה כבוד ועונג. ולהרמב"ם אין זה הוכחה כי משום זה לבד אין בו כדי לדחות נר חנוכה, כי לשיטתו גם בנר חנוכה יש כמה פרטים מלבד זכרון שם הגדול (ראה שם פ"ד ה"ב, על הנסים שעשה לנו). וראה צפ"ע — לרמב"ם שם פ"ג הי"ג ולקמן בפנים.

משא"כ לשיטת אדה"ז (שבפשטות — פוסק כהש"ע כו) שכל הקביעות דחנוכה היא מצד הנס ונדרות וזה רק הפרסומא ניסא דנר חנוכה. ולא ס"ל כדעת הרמב"ם שהקביעות דחנוכה הוא גם מצד נצחון ונס המלחמה שלכן, התקינו חכמים . . ימי שנחזה כו" כי לא נאמר בגמרא שלנו (ומקורו דהרמב"ם בזה הוא ממדרש חנוכה) — ראה לקו"ש ח"י ע' 142 ואילך. ואכ"מ.

24) והסברת הרמב"ם בזה שס"ל דנר שבת הוא מצד עונג וכבוד — י"ל כי זה מתאים עם כללות תוכן השבת, שעיקר ענינו חיוב — מנוחה, כדלקמן בפנים ס"ח. ולכן מפרש כפשוטו מרז"ל (תנחומא ר"פ נח): הדלקת הנר דכתיב וקראת לשבת עונג זו הדלקת הנר כשבת. ולפ"ז ה"ז כפשטות הלשון בשבת כה, ב, הדלקת נר בשבת חזונה.

25) ועפ"ז יומתק מש"כ ה' „נר ביתו“ (כבגמרא)

ווערט נדחה דורך דער עדיפות פון א צווייטער מצוה (ואיסור) נאָר דאָס איז מתאים אויך מיטן תוכן פון דער צווייטער מצוה — איז דער רמב"ם ממשיך ומסביר „גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם“:

וויבאלד אַז כל התורה (יעדע מצוה) איז ענינה לעשות שלום בעולם, איז פאַרשטאַנדיק, אַז בשעת עס קומט צו אַ מצוה וואָס איז פאַרבונדן מיט שלום כפשוטו, קען מען ניט זאָגן אַז די מצוה וואָס פּועלט שלום איז דוחה די צווייטע מצוה (פון די מצות התורה אָדער דרבנו), ווייל דורכן קיום פון דער מצוה וואָס ברענגט שלום בפועל ווערט אויסגעפירט אויך די כּוונת הנתינה והציווי פון דער צווייטער מצוה (לעשות שלום).

דערמיט איז אויך מובן וואָס דער רמב"ם האָט די צוויי ענינים — אַז נר ביתו האָט אַ דין קדימה לגבי נר חנוכה און לגבי קידוש היום — כּולל געווען צוזאַמען און ניט אין באַזונדערע פּאַלן ווי אין גמרא, להדגיש אַז זיי זיינען ניט קיין צוויי באַזונדערע פרטים און ציווים (אַז נר ביתו איז א) דוחה נר חנוכה, און ב) דוחה קידוש היום), נאָר דאָס איז איין און דער זעלבער דין: וויבאלד אַז שלום איז כללות כּוונת נתינת התורה וכל מצותי „כל התורה“, כּולל אויך נר חנוכה וקידוש היום — איז דער צד השווה שבהן מחייב די קדימה פון נר ביתו.<sup>29</sup>

1. ויש להמתיק די שייכות פון מעלת השלום פון „כל התורה“ צו הלי חנוכה.

29) ומזה גם מובן כמילא דגם הדיו ד, נר ביתו וקידוש היום נר ביתו קודם איז מקומה בהל' שבת, כי איז מצד הגדר (ומצות דנר) והל' שבת כיא מצד הגדר דשלום בית. ושייכותו להל' חנוכה דוקא — ראה לקמן בפנים סיח.

פון לשון הגמרא „נר ביתו עדיף“: „עדיף“ קען געטייטשט ווערן, אַז די מצוה (נר שבת) האָט אַן עדיפות לגבי דער צווייטער (נר חנוכה) און איז דער פאַר דוחה די צווייטע מצוה“:

איז דער רמב"ם מדייק אַז „עדיף“ דאָ מיינט בלויז — „קודם“: די גמרא מיינט מיט דעם בלויז זאָגן דעם דין, אַז אין הדלקה בפועל (ווען ער האָט נאָר אויף איינע פון זיי) איז נר ביתו קודם.<sup>28</sup>

ה. בכדי צו מסביר זיין דעם ענין — אַז ווען עס רעדט זיך וועגן שלום, איז עס ניט באופן אַז איין מצוה (ואיסור)

27) וכן משמע בלבוש שם סתרי"ח שמאריך איר שנה שבת עדיף.

28) ע"פ כל הנ"ל יומתק שינוי לשון הרמב"ם בהלכה זו לגבי לשונו בהלכה י"ג שלפניו: לפניו קידוש היום, והדלקת נר חנוכה מקדים לקנות שמו להדליק נר חנוכה על היין לקידוש היום הואיל ושניהם מדברי סופרים מוטב להקדים נר חנוכה שיש בו זכרון הנס' —

דהכונה שם היא שמצות הדלקת נר עדיף ממצות קידוש היום ודוחה אותה (וכמודגש באריכות לשונו — מקדים לקנות שמו כ"י על היין לקידוש היום), והעדיפות דניח על קידוש היום היא בזה (שא"פ ששוים במצותם, דשניהם מדברי סופרים, מ"מ נ"ח), יש בו זכרון הנס';

משא"כ בהלכה שלפניו מקצר נר ביתו קודם משום שלום ביתו — כי זה ש"נר ביתו קודם אינו מצד החיוב והמצוה דנר ביתו, שחמור כ"כ שדוחה המצוה דניח (שהרי, שלום ביתו אינו גדר המצוה דנר ביתו, כ"כ בפנים), כי אם מצד המציאות, דשלום ביתו ש"נר ביתו (מעלת השלום בכלל), ולכן: א) לא כתב דשניהם מדי"ס — כי כאן אין גוגע החיוב וגדר המצוה דנר ביתו. ב) כותב, קודם" סתם, ולא, קודם לקידוש היום.

ועפ"י יומתק ג"כ השינוי, דבהלכה יג נקט, מקדים לקנות כ"י מוטב להקדים נ"ח כ"י (היינו, שעל האדם להקדים נ"ח), ואילו כאן נקט, נר ביתו קודם" (לא — מקדים נר ביתו) — כי הקדימה בהלכה יג היא מצד החיוב והמצוה (שעל האדם) דניח; משא"כ כאן הקדימה היא מצד המציאות דשלום ביתו שישנה בנר ביתו (החפצא דנר ביתו).

וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם וואָס מען געפינט, אָז די עבודה און אויפטו פון תורה ומצות דריקט זיך אויס אין צוויי גדרים כלליים: א) אנכי ה' אלקיך גוי, עשה, אַ פעולה פון חיוב. ב) לא יהי לך אלקים אחרים, לא תעשה, אַ פעולה פון שלילה.

בכללות איז דאָס דער חילוק צווישן מצות עשה און מצות לא תעשה. די מצות דרבנן אָבער — וואָס זיינען כולן בקום ועשה דוקא<sup>32</sup> — איז סיבתן וכוונתן דחיית ושלילת הרע, ווי ער-קלערט בארוכה במ"א<sup>33</sup>.

ה. און דאָס איז בכללות דער חילוק צווישן גדר ענין השבת און גדר ענין חנוכה<sup>34</sup>:

שבת איז עיקרה אין אַן אופן פון חיוב, ווי דער רמב"ם זאָגט גלייך אין אַנהויב פון הל' שבת: „שבתה בשביעי ממלאכה

מכיון דזה דנר ביתו קודם הוא דין בהל' חנוכה ואיז בגדר דיחוי דמצות נר חנוכה, מקום לומר, שגם השני ידליק לנר שבת להוסיף (אורה) שלום ביתו (בכל חדר וחדר), ולפי' הוא דלא כפרשי' שבת שם כג, ב דיה נר (וכן פסק במג"א שם ס' רס"ג סק"ט. ורי"ס תרע"ח. שו"ע אדה"ו (שם סרס"ג ס"ד) — לענין נר שבת קודם לקידוש היום).

אבל בפשטות, הלשון (בריש הלכה יג ברמב"ם שם), הרי שאין לו אלא פרוטה אחת שמירושו שיש לו מעות רק עבור נר אחד קאי גם עמי' שבת להיד לענין נר ביתו ונר חנוכה כו". ואיך כשיש לו יותר מזה צריך להדליק השני לנר חנוכה, כבמקומות הגיל. וכי' במעשה הרקח לרמב"ם שם. וי"ל אחת מהנפקים — שגם בי' וכי"ב יראוהו עכ"פ ובתוך שיעור הדלקת נ"ח.

32) ראה תרי"א נב, ג. לקרית פקודי ו, ד. שה"ש יא, ב. וראה הערה בסה"מ ת"ש ע' 50. ובדיה מאי מברך שית' (בסה"מ קונטר' ח"ג ע' רה. סה"מ ת"ש (קה"ת תשמ"ו) ע' ע"ד.

33) מקומות שנשמנו בהערה לפני' דיה מצה זו תר"ם, דיה מאי מברך פרי"ת. ועוד.

34) להעיר ג"ם כפשוטו מצות (וענינו) שבת הוא מדאורייתא וחנוכה מדרבנן והרי בפרטיות עיקר תוכן במצות דרבנן הוא הלית כניל בפנים.

— וייל חנוכה איז ניט נאָר אַ פרט אין „כל התורה" וואָס „ניתנה לעשות שלום בעולם", נאָר חנוכה איז שייך צו „כל התורה",

ווי דער רמב"ם איז מאריך אין אַנ-הויב פון הל' חנוכה וועגן דער סיבה פון קביעות ימי חנוכה: בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות כו' עד שריחם עליהם אלקי אבותינו והושיעם כו' ומפני זה התקינו חכמים שכאותו הדור שהיו שמונת ימים האלו .. ימי שמחה והלל —

ד.ה. אַז תוכן ענינה פון חנוכה באַ-שטייט ניט נאָר אין דעם וואָס זי קומט דורך אַ מאורע מסוים און האָט מצות פרטיות ווי שאר היו"ט והמצוות (שמדרבנן אָדער מן התורה), נאָר נאָכ-מער — בחנוכה האָט זיך אויפגעטאַן די ישועה פון גזרות כלליות, פון גאַנצן „דת" ישראל און כללות עסק התורה והמצות.

ו. עי"פ הגיל איז די שייכות פון דעם דין „נר ביתו קודם" צו הל' חנוכה נאָר מצד דער שייכות פון מעלת השלום צו „כל התורה" — ס'איז נאָר וואָס חנוכה איז אַ טייל פון „כל התורה", כניל';

וויבאַלד אָבער אַז דער רמב"ם איז מאריך וועגן ענין השלום אין הל' חנוכה דוקא<sup>30</sup>, איז מסתבר לומר אַז ענין השלום האָט אַ שייכות מיוחדת צום תוכן וענין פון חנוכה<sup>31</sup>.

30) דלכאורה מקומה בהל' דעות וכי"ב.

31) לכאורה י"ל דנפקים להלכה (בוה שנו' ביתו קודם הוא דין בהל' חנוכה): באם ידו משגת לב' נרות אם ישתמש בשניהם לנרות שבת, או ידלק אחד לנר חנוכה (ובפרט כאשר ליל שבת אינו בליל ראשון דחנוכה, דאז בלאהי' לא יקיים המנהג פשוט' דמוסיפין (רמב"ם שם פ"ד ה"ג)). ולכאורה

בפועל ובמצאות אָבער, וויבאלד נר שבת איז אָן אור המאיר, ווערט דורך דעם אויפגעטאָן אויך (שלום בית) שלילת דחיית המנגד<sup>38</sup> — עס איז שולל ומונע אָז בני ביתו זאָלן ניט זיין „מצטע- רין לישב בחושך“ און „שלא יכשל בעץ או באבן“ (משא״כ נר חנוכה וואָס אסור להשתמש לאורה<sup>39</sup>).

נר חנוכה, כאַטש מצותו ופועלתו איז דאָך „להראות ולגלות הנס“<sup>40</sup>, פרסומא ניסא אין וועלט — חיוב, און מהאי טעמא „צריך אדם להזהר בה כדי להו- דייע הנס ולהוסיף בשבת הא-ל והודי' לו על הנסים שעשה לנר“<sup>41</sup>, אָבער מאידך<sup>42</sup>, די סיבה און תוכן המאורעות וואָס האָבן געבראַכט דערצו, איז געווען ענינו העדר ושלילה — עס זיינען נתבטל גע- וואָרן די מנגדים וואָס „גזרו גזירות כו' ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות“ און „הושיעם מידם והצילם וגברו בני חשמונאי“, מ'האָט אַראַפגענומען דעם ניגוד אויף תורה און מצות, וואָס בכלל איז דאָס דער ענין השלום.

[און אויך די נקודה ווערט נתגלה דורך די נרות<sup>43</sup>, כּניל בלשון הרמב״ם, און ווי מ'זאָגט ביי הדלקת נר חנוכה, אָז

מצות עשה שנאמר וביום השביעי תשבות, אַע״פּ אָז רוב הלכות שבת זיי- נען אינעם סוג פון מצות לית, ל״ט אבות מלאכות האסורות בשבת וכו', אַעפ״כ (הויכט אָן דער רמב״ם מיט דער מ״ע, ווייל דאָס) איז תוכנה ועיקרה, דער ענין החיוב — שביתה ומנוחה; וואָרום דער ענין המנוחה בשבת איז ניט אָן ענין פון העדר, נאָר אָן ענין חיובי<sup>44</sup>, און ווי דאָס איז בתחלת הבריאה כמרוז<sup>45</sup> אָז עס איז געווען העולם חסר באת שבת באת מנוחה.

לאידך, איז דער תוכן פון חנוכה — ווי דער רמב״ם איז מאַרײַך בהתחלת ה' חנוכה (כנ״ל): „גזרו גזירות כו' ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות כו' ולחצום כו' וגברו בני חשמונאי כו' ואבדום“ — אָן ענין שלילי — מבטל געווען די גזירות וכו' דעם מנגד אויף תורה ומצות.

דערנאָך איז דערפון געקומען „שמחה ההלל ומדליקין בהן הנרות וכו'“ — אַ פּעולה חיובית, אָבער סיבתו ועיקרו איז — האיבוד דהמנגד, כּניל<sup>46</sup>.

ט. עפ״ז איז מובן אויך בנוגע צו נר ביתו ונר חנוכה: דער גדר פון נר שבת איז ווי כללות ענין השבת — חיוב, עונג וכו'; וואָס דעריבער זאָגט דער רמב״ם אין ה' שבת אָז נר שבת איז עונג וכבוד, מוסיף זיין אין עונג און כבוד.

35 ראה צפּע״נ ה' שבת רפכ״א (כא, ד). וראה שרית צפּע״נ דווינסק ח״ב סכ״ג. וראה גם לקריש חכ״א ע' 71 ואילך.

36 פרש״י בראשית ב, ב. פרש״י מגילה ט, א די' ויכל. וראה ב״ר פ״י, ט.

37 עפ״ז יש להוסיף בנעוץ תחלתו בסופן שבמב״ם ריש ספר זמנים וסיומו: מתחיל ב' הנינים. שביתה בשביעי ממלאכה מצות עשה . . וכל העושה בו מלאכה יכּסל מ״ע ועבר על לית. ומסיים ב' הענינים: נר ביתו ונר חנוכה, זכרון הנס — חיוב, ושלום בית — שלילה.

38 להעיר מלוּבש ופרישה לדליל הערה 21.  
39 רמב״ם ה' חנוכה פ״ד ה״ז. ראה לבוש סי' רסג שם, וסי' תרעה.

40 רמב״ם שם פ״ג ה״ג.

41 רמב״ם שם פ״ד ה״ב.

42 ראה במקומות שנשמנו בהערה 33 שמצות דרבנן יש בהן המעלות דמ״ע ומלית. וראה לקריש ח״ה ע' 224 ואילך.

43 להעיר מהענין דנר חנוכה בפנימיות הענין: (שהוא המשכת אור התורה) שעיקר מצות ניה להאיר בחץ ברשות הרבים כחי רבים היינו טורא דפרודי כו' שגם שם יאיר אור ה' וקדושתו שלא יתא העלם והסתר כו' (תויא מקץ מב, סע״ג). וראה לקריש ח״ה שם.

הוספת קדושה בעולם, איז צוליב ענין השלום — שלילה, עס זאל ניט זיין דער פירוד בין איש לאשתו.

און דער רמב"ם איז ממשיך ומוסיף הסברה בזה, אז דאס וואָס גדול השלום איז ווייל „כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם“, דאָס וואָס תורה ניתנה, איז געגעבן געוואָרן למטה אין עולם הזה, איז ניט (נאָר) בכדי להוסיף אור וקדושה אויך בעולם (התחתון), נאָר „לעשות שלום בעולם“, וואָס שלום איז נויטיק נאָר דאָרט וואו ס'איז דאָ פירוד ומחלוקת און מ'דאַרף עס מבטל זיין:

ד.ה. „כל התורה גאָנץ תורה, אַלע מצות, כולל אויך די וואָס ענינם בגלוי איז דער ענין החיוב צו מוסיף זיין און מגלה זיין אור וקדושה, איז אויך ביי זיי דער עיקר כוונה ומטרה — „לעשות שלום בעולם“, צו מבטל זיין דעם ענין אין עולם וואָס איז מנגד צו קדושה“.

יא. דער ביאור בזה בעומק יותר:

די אמיתית און שלימות פון שלום איז ניט נאָר דאָס וואָס עס ווערט בטל די התנגדות פון צווייטן און סיווערט שלום, נאָר אז עס ווערט אַ מצב ווען עס איז איבערהויפט ניטאָ (און ניט שייך) קיין מציאות פון אַ מנגד: ד.ה. אז עס ווערט נתגלה אז דעם צווייטנס מציאות איז ניט מנגד (ובשלימות יותר) — ניט אַנדערש פון זיין מציאות.

„הנרות הללו אנו מדליקין על התשובות ועל הנסים ועל הנפלאות“.

און דעריבער, ווען עס קומט די שאלה פון „נר ביתו ונר חנוכה, או נר ביתו וקדוש היום“ זאָגט „ה' חנוכה“ אז „נר ביתו קודם“: היות אז נר ביתו איז פעולתו וואָס ער איז מאיר און פועלט דעם ענין פון שלום ביתו בגשמיות, איז פון דעם מוכן אז עס ווערט דורך אים אויפגעטאָן דער תוכן וענין פון שלום מער ווי דורך נר חנוכה, קומט במילא אויס אז מצד דער הלכה (תוכנה הנ"ל) פון חנוכה גופא איז „נר ביתו קודם — משום שלום ביתו“.

י"ד. אויף דעם ברענגט דער רמב"ם אַ הוכחה ורא"י אז דאָס וואָס ענין השלום (שלילת המנגד) איז מכריע דעם חיוב (תוס' אור וקדושה) איז ניט נאָר אז ענין פרטי איז חנוכה נאָר אז ענין כללי און דער תכלית פון כל התורה: „שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו“: די מדריגה הכי נעלית בשמו של הקב"ה, שם הוי' וואָס איז שם העצם „שם המפורש“ ושם המיוחד, און ווען שמו הקדוש ווערט אַנגעשריבן בדיו על הקלף גשמי איז דאָס דער העכסטער אופן אין המשכת והוספת הקדושה בעולם, און אעפ"כ זעט מען אז מ'שרייבט לכתחילה דעם שם קדוש מיט דער כוונה אים צו מוחק זיין און ברענען גען שלום בין איש לאשתו, אז דער גאַנצער תכלית פון דער פעולה חיובית

48) דהרי מציאות העולם מציע הוא, תחתון כמדריגה שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' וחשך כפול ומכופל עד שהוא מלא קליפות וס"א שהו נגד ה' ממש לומר אני ואפסי עוד' (תניא פל"ו). ואיך מוכן דעשיית הדירה בתחתונים היא לא ע"י המשכת האור, כ"א ע"י ביטול ושביירת הקליפה, והסרת ההעלם וחושך העולם. ראה בארוכה לקריש ח"ז ע' 22 ואילך. ח"יב ע' 74.

44) ראה גם לעיל ע' 366.

45) פרדס שייט. מור"ח ח"א פס"א ואלך. ועוד.

46) סוטה לת, א. רמב"ם ה'ל' יסודי התורה פ"י ה"ב.

47) סוטה שם. סנהדרין ס, א. וראה בארוכה פרדס שם. שערי אורה (להרי"ג יקטליא) שער ה. תרא ס"פ נה. ועוד.



שלילה (הסרת המנגד) — איז אַבער כוונתה ומטרתה פון כל התורה (פון ביידע קוים) לעשות שלום בעולם — מגלה זיין אַז די אמת'ע מציאות פון וועלט איז אלקות. וואָס דאָס קומט דורך מבטל זיין דעם ניט-אמת פון וועלט, וואָס וועלט איז מעלים אויף אלקות, ווערט ממילא נתגלה די אמת'ע מציאות פון וועלט — אלקות.

יב. און דאָס איז פאַרבונדן מיט כללות תוכן (הל') חנוכה: דער נצחון פון אידן און דער ביטול המצב פון גזירות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות איז גע-קומען דורך דעם וואָס די חשמונאים האָבן בימים ההם זיך מוסר נפש געווען על קדוש השם<sup>55</sup>, וואָס דער ענין המסירת נפש נעמט זיך פון יחידה שבנפש, און דאָס איז די דרגא פון וועל-כער עס קומט אמיתית ענין השלום, אַז עס איז ניטאָ מלכתחילה קיין אַרט פאַר אַ מנגד (ווי דער מיטעלער רבי איז מבאר באַרוכה<sup>56</sup>).

ובמילא איז דאָס אַזוי אַראָפּגעקומען אויך בפועל כפשוטו אַז „גברו ישראל על אויביהם ואבדום“<sup>57</sup> און „חזרה מלכות לישראל“<sup>58</sup> — דער שלום ושלוה ביי אידן כפשוטו.

\* \* \*

יג. פון כל הניל איז פאַרשטאַנדיק אַז אויב בכל השנה כולה דאַרף זיין אַ גרויסע השתדלות אין דער מצוה פון הדלקת נרות שבת קודש, אַז יעדע

און דאָס איז דער פנימיות'דיקער פירוש איז דעם וואָס „התורה ניתנה לעשות שלום בעולם“<sup>59</sup>, אַז די אמת'ע מציאות פון וועלט איז — תורה, אלקות; ניט נאָר דערפאַר וואָס אלקות איז כל סיבת התהוותו וקיומו, ווי דער אַלטער רבי איז מבאר באַריכות<sup>60</sup> אַז דער אוי-בערשטער באַשאַפט די וועלט שטענ-דיק בכל רגע מאין ליש, נאָר ווייל דער עצם מציאות פון „יש הנברא“ איז דער „יש האמיתי“<sup>61</sup>.

עולם (מלשון העלם<sup>62</sup>) מצד עצמו איז מעלים אויפן אור אלקי, ער זעט זיך ניט בגילוי אין וועלט, ואדרבה, וועלט זעט זיך אַז ווי אַ מציאות פאַר זיך<sup>63</sup>, באופן אַז מ'קען מיינען ניט נאָר אַז איר מציאות איז ניט אלקות, נאָר אַז זי דאַרף אויך ניט אַנקומען ח'י צום דבר ה' להחיותה ולקיימה, אַז וועלט איז ח'י אַפּגעריסן, פון אלקות — „בירה זו בלא מנהיג“<sup>64</sup> ח'י: און צוליב דעם איז גע-ווען נתינת התורה — „לעשות שלום בעולם“, מאַכן שלום צווישן דעם עולם מיט, כביכול, דעם אויבערשטן, עס זאָל זיין ניכר ונרגש (ניט נאָר אַז די מציאות פון וועלט איז ניט קיין מנגד און סתירה ח'י צו אלקות און יתרה מזה — דאַרף שטענדיק אַנקומען צום אויבערשטן, נאָר) אַז כל מציאותו פון עולם גופא איז „יש האמיתי“ כנ"ל.

און לפי'ז איז מובן אַז כאַטש אין תורה און מצות זיינען דאָ ביידע קוים און עבודות — חיוב (תוס' המשכת אור) און

(49) ראה לקרש ח'יז ע' 144 ואילך.

(50) שער היחוד והאמונה פ'א ואילך.

(51) ביאוריו לאדמור' האמצעי מג, ג. ד"ה

מצוה משתשקע החמה תרע"ח.

(52) לקרית שלח לו, ד. ביאוריו להצ' ע' שנה.

(53) ראה לעיל הערה 48. ד"ה מצוה שם.

(54) לשון המדרש — ב"ר רפ"ט.

(55) תו"א ל, א. שערי אורה בהקדמה. שם ד"ה בכ"ה בכסלו פמ"ב. ד"ה ת"ר נר חנוכה תרמי"ג בסופו

(נדפס בשה"מ תרמ"ג-מ"ד ע' לה ואילך).

(56) שערי תשובה ח"ב ד"ה פדה בשלום.

(57) רמב"ם שם פ"ג ה"ב.

(58) שם סה"א.

גדולה, וואס באלייכט דעם חושך הגלות  
און עס קומט די גאולה ע"י משיח  
צדקנו, ווען עס וועט זיין „שלום בעולם“  
בפועל, „באותו הזמן לא יהי שם לא  
רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות“<sup>59</sup>,  
ווארום משיח צדקנו וועט מתקן זיין „את  
העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר  
כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה  
לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם  
אחד“<sup>60</sup>, און עס וועט מקויים ווערן  
„מראה לכם נרות של ציון“<sup>61</sup>, די הדלקת  
הנרות אין בית המקדש השלישי.

(משיחות י"ט כסלו.

ש"פ וישב ומקץ תשל"ו)

59) רמב"ם סוף הל' מלכים.

60) רמב"ם שם ספ"א.

61) יליש ר"פ בהעלותך. וראה רמב"ן ר"פ  
בהעלותך. זית רענו ליליש שם.

אידישע טאכטער (אויך פאר דער חתונה  
גלייך משהגיעה לחינוך) זאל אנצינדן  
נש"ק, כמדובר כמ"פ בארוכה<sup>58</sup>, איז  
בימי חנוכה נוגע ביותר, אז מען זאל  
אויסנוצן די ימי חנוכה במיוחד, מיט  
דער מעגלעכסטער השתדלות, ניט נאר  
אויף מבצע נרות חנוכה, נאר אויך צו  
פארשטארקן „מבצע נש"ק“.

וואס דאס דארף געבן אויך א תוס'  
חיזוק אין דער השתדלות והתחזקות  
וואס מען „נעמט מיט“ פון די ימי  
החנוכה אין די טעג וואס קומען נאך  
חנוכה,

און בשעת עס וועלן זיך צוזאמענ-  
קלייבן די אלע נרות של מצוה (נר שבת  
ונר חנוכה) ווערט דאס אן אבוקה

58) ראה לקו"ש ח"א ע' 281 ואילך. לעיל ע'

168 ואילך. ע' 173. לקו"ש ח"ז שבהערה 49.

## טבת

נהנה מן הגוף". דערפאר וואס אין דעם חודש זיינען גרויסע קעלטן — בלשון רש"י: "מפני הצנייה — איז דא די הנאת הגוף, מן הגוף".

יעדער ענין אין גשמיות ווערט נשתלשל פון רוחניות, איז בענייננו: די קרירות פון חודש טבת בגשמיות, נעמט זיך דערפון וואס אין דעם זמן איז דער "שמש הוי" — "כי שמש ומגן ה' אלקים" — ניט מאיר אזוי בגילוי אין וועלט, אלקות איז מכוסה מער אין דעם העלם והסתר פון לבושי הטבע

— וכידוע, אז דער תוקף זריחת השמש אין חדשי הקיץ איז (אויך) א סימן אויף דעם תוקף אור ו"חוס" דקדושה פון "שמש הוי" וואס ווערט דעמאלט נמשך בעולם, און דערפאר איז אין די חדשים גרינגער צוצוקומען צו עבודת ה' ווי אין די ווינטערדיקע חדשים —

און דוקא מהאי טעמא איז דא אן עילוי אין דער עבודה פון חודש טבת לגבי דער עבודה פון אנדערע חדשים<sup>10</sup>:

- (5) כ"ה בע"ז ובכל הכ"י (דהש"ס) — דק"ס למגילה שם. וכ"ה בפרשי מגילה ומגיא שם. ובדפוסי ש"ס שלפנינו: שנהנה גוף. וי"ל הנפקמ מהו עיקר החידוש (שלבן — קודם): גוף (ולא הנשמה), הגאה (ולא הפכה). ואכ"מ.
- (6) מגילה שם. ועד"ז במגיא שם.
- (7) תהלים פד, יב.
- (8) סדיה ביום השמעי' צ' תרל"ב, תרע"ז (הא). לקריש ח"א ע' 4 (ולעה"ר מסדיה להבין ענין שמחית תשי' באורא קצת). וראה גם סדיה למען ידעו תרע"ח. סדיה השית' ע' 28 ובהגמטן שם. לקריש ח"ב ע' 547. ח"ח ע' 310 ואילך.
- (9) בדיה ביום השמעי' צ' תרל"ב מציון ללקיחת דיה שחורה אני שופתני השמש הוא בחי יחירע כ"ר.
- (10) כעלוי דעבודת התשובה (שהיא מצד

א. ראש חודש טבת איז אלעמאל פון די ימי חנוכה. וע"פ הידוע<sup>1</sup> אז ראש חודש איז כולל אלע טעג פון חודש (וואס דערפאר ווערט ער אנגערופן "ראש" — ווי "ראש" כפשוטו, וואס איז כולל אלע איברי הגוף), איז פארשטאנן דיק, אז אלע טעג פון חודש טבת (וואס זיינען כולל אין ר"ח טבת) האבן א שייכות צו ימי חנוכה.

אויך — עס זיינען דא אין חודש טבת צוויי ימים מיוחדים: דער צום פון עשרה בטבת און דער יום ההילולא פון דעם אלטן רבי'ן (כ"ד טבת); און וויבאלד אז דאס זיינען ימים קבועים אין דעם חודש איז מסתבר לומר אז עס איז דא א שייכות צווישן די טעג און דעם תוכן כללי פון דעם חודש (כמדובר כמ"פ<sup>2</sup>).

ב. וועגן חודש טבת זאגן חז"ל — אויפן פסוק<sup>3</sup>, ותלקח אסתר אל המלך אחשוורוש.. בחודש העשירי הוא חודש טבת — אז דאס איז "ירח" שהגוף

- (1) לקיחת ריה נח, סע"א. עטרת ראש שער ריה ספ"ב. ומרמו גם כמשנה (ריש מס' ריה) באחד בניסן ריה למלכים וזרנגים — שרגל שבו הוא באמצע החודש (ראה גמרא שם ד, א) — ראה לקריש ח"ז ע' 409 הערה 4.
- (2) ראה גם לעיל ע' 183, וש"נ.
- (3) מגילה יג, א. הובא בפרשי מגיא עה"פ. ביאור מחזיל זה ע"ד הקבלה — ראה בארוכה לקוטי לורי'ז אגרות ע' רמט ואילך. ועפ"ז מבאר שם השייכות דהילולא דאדה"ז לחודש טבת דוקא (ושם, שההילולא שלו הוא כענין. ותלקח אסתר אל המלך גר בחודש העשירי גר"ל), ע"ש באורך. וראה לקמן הערה 16, 34.
- (3) מגיא ב, טו.
- (4) צ"ע וחיפוש במפרשים טעם השינוי מלשון הכתוב כאן. חודש. ובפרט עפמשי'כ דנכתובה כותבים חודש (משא"כ בנט) ע"ש כי יקח איש אשה חדשה (לבוש לאהע"ז סס"ז ט"ב. סכ"ז ט"ג).

מתעסק זיין אין עניני הנשמה באופן אז  
ער זאל דערהערן גילוי אור הנשמה:

[און כאַטש אַז צוליב דער עבודה מוז  
מען באַוואַרענען אז דער גוף זאל ניט  
זיין אין אַן אופן פון חומריות וגסות —  
וואָרום די נשמה איז דאָך אַנגעטאַן אין  
גוף, ווערט זי נתגלה אין און דורך דעם  
גוף, ובמילא מוז דער גוף זיין אַ כלי  
וואָס איז מתאים צום אור הנשמה —

איז דאָס נאָר אַ הכנה צו דעם איד'נס  
(עיקר) עבודה, ער נעמט אַראָפּ דעם  
צודעק וואָס איז מעלים ומסתיר אויף  
אור הנשמה, כדי ער זאל קענען דער-  
נאָך זיין אַז „עובד ה' בנשמתו“<sup>14</sup>].

משא"כ בחדשי החורף, ווען דער  
„שמש ה'“ לייכט ניט אַזויפיל און ס'איז  
אַ זמן פון קרירות, דעמאָלט איז (עיקר)  
עבודת האדם — עבודת הגוף<sup>14</sup>, צו  
האַרעווען אין דער עבודה פון בירור  
וויכּוּך הגוף.

און אין די חדשי החורף גופא איז דאָ  
אַ חילוק צווישן חודש טבת און די אַנ-  
דערע חדשים: אין די אַנדערע חדשים  
איז נאָך פאַראַן אַ געוויסער „חום“  
בעולם און דאָס מיינט, אַז דער זיכּוּך פון  
(„קרירות“ ה)גוף קומט (אויך) מצד דעם  
גילוי אור („חום“) הנשמה:

משא"כ אין חודש טבת, וואָס דאָן איז  
תכלית הקור בעולם<sup>15</sup> — ווייזט דאָס  
אויף אַזאַ מצב פון העלם והסתר הגוף  
וואָס גיט ניט קיין אַרט צום גילוי אור  
הנשמה, און דאָן באַשטייט די עבודה פון  
בירור וויכּוּך הגוף (ניט דורך גילוי אור

און דאָס זיינען חז"ל מרמזו אין דעם  
מאמר „ירח שהגוף נהנה מן הגוף“, וואָס  
איז ואשה זיינען אַ משל אויף הקב"ה  
און כנסת ישראל<sup>11</sup> — אַז די עבודה פון  
אידן אין דעם חודש ווען עס איז דאָ  
„צינה“ בעולם איז גורם הנאה למעלה<sup>12</sup>.

ג. יעדער ענין אין תורה איז בדיוק.  
איז פאַרשטאַנדיק, אַז אויך דער דיוק  
הלשוֹן „שהגוף נהנה מן הגוף“, איז  
מתאים צום פירוש הפנימי הנ"ל, אַז דאָס  
מיינט הנאת הקב"ה פון דער עבודה פון  
אידן — ווייל דאָס וואָס למעלה איז דאָ  
הנאה פון דער עבודה אין חודש טבת  
איז דאָס בעיקר פון דעם גוף פון אַ אידן,  
און די הנאה איז אין דער דרגא פון  
אלקות וואָס ווערט, כביכול, אַנגערופן  
„גוף“.

די הסברה אין דעם: יעדער ענין וואָס  
טוט זיך אַפּ אין „עולם גדול“ איז עס  
פאַרבונדן מיט עבודת האדם — דער  
„עולם קטן“<sup>13</sup>.

די חדשי הקיץ, ווען דער „שמש ה'“  
איז מאיר בגילוי אין וועלט, איז דער זמן  
(בעיקר) פון עבודת הנשמה; אין דעם  
זמן איז דער גוף ניט אַזויפיל מעלים  
ומסתיר אויפן אור הנשמה, און דער-  
פאַר קען (ובמילא — דאָרף) אַ איד זיך

הירחוק לגבי עבודת הצדיקים (ראה ד"ה להבין  
ענין שמחית שם).

11) וכל שיר השירים מיוסד ע"ז, כידוע במדרשי  
רז"ל, ולהעיר שגם אחשוורוש ואסתר (שעליהם  
מדובר במזיל זה) קאי על הקב"ה (ד"ה בלילה  
ההוא השית ספ"ד, וש"נ, וכ"ה במחיר י"ן למג"א  
(להרמ"א), א) וכנסיי (תרי"א צג, ד, צד, ריש ע"ד).

12) ע"פ המבואר בפנים יש לומר, שזהו טעם  
הפנימי מה שרש"י (מגילה ומג"א שם) מפרש הענין  
דגוף נהנה מן הגוף למעלותא — שהיו מתכווין מן  
השמים לחבבה על בעלה (ולא כפי המהרש"א  
בחדא"ג שם).

13) נתחומא ספודי ג. תקיזו חסיט (ק, ב), ועוד.

14) ע"ד הפרש בין עובדי ה' בנשמתם ועובדי  
ה' בגופם — ראה באריכה המשך תרס"ז ע' קנז  
ואילך. סה"מ תשי"ב ע' 210 ואילך. וראה ד"ה כי תצא  
עדרית (בהמשך תער"ב).

15) ראה רש"י נח ח, כב.

ה. ווי קען מען מהפך זיין דעם גוף — אז ער זאל ארויסגיין פון זיין גסות וחומריות און ווערן א גוף קדוש בגילוי, און ניט מצד אור הנשמה, נאך מצד דער „גופניות“ וואס אין אים?

איז דער ביאור אין דעם, אז אדרבה — דוקא דער גוף האט א שייכות צו עצמות<sup>17</sup>. די נשמה איז במהותה שייך בעיקר צו בחי' אור וגילוי, און דערפאר איז אויך איר התקשרות כאלקות דורך „גילוי אור“; משא"כ אין גוף הגשמי פון א אידן איז דא בחירת העצמות, און דערפאר איז דער פארבונד פון גשמיים הגוף מיט אלקות טיפער ווי דער פארבונד וואס ווערט דורך אור הנשמה, ווייל דוקא אין גשם הגוף איז דא כביכול דער כח העצמות וואס איז העכער פון נשמה<sup>18</sup>;

נאך דער כח העצמות שבגוף ווערט נתגלה דוקא אין א זמן פון העלם והסתר, ווען סאיז ניט מאיר<sup>19</sup> דער גילוי אור הנשמה — דאס רופט ארויס דעם כח העצמות וואס איז ניט מוגדר ח"ו אין גדר הגילוי.

און דאס איז דער פירוש הפנימי אין „גוף הנהגה מן הגוף“<sup>19</sup>: „גוף“ איז תוכנו כתוכו לשון „עצמות“ (ווי דער לשון „גופי הלכות“, „גופא דמלכא“ וכיו"ב)

הנשמה, נאך) מן הגוף, מצד דעם גוף אליין<sup>16</sup>.

ד. כ"ק מו"ח אדמו"ר האט דער-ציילט (בשם הצי"צ) א סיפור פון בעש"ט: דער בעש"ט האט זייער ליב געהאט ליכטיקייט. איינמאל (אין א ווינטערדיקער נאכט), האבן די תלמידי הבעש"ט ניט געהאט גענוג ליכט אויף צו באלייכטן די שוהל. האט דער בעש"ט געזאגט אז מען זאל נעמען פון דאך די אייז-ליכטלעך און זיי אנצינדן. האבן די תלמידים אזוי געטאן און זיי האבן געברענט. האט דער צ"צ אויף דעם גע-זאגט: בא חסידי ותלמידי מורנו הבעש"ט האבן אייז-ליכטלעך גע-ברענט און געליכטן.

דער בעש"ט האט באוויזן ווי די אייז-ליכטלעך אליין — וואס זיי זיינען דער סאמע היפך פון אור וחממות — ווערן נהפך צו אור וחום; דאס הייסט אז זייער ברענען איז ניט געווען באופן אז זיי זיינען געווארן אויס מציאות פון אייז, נאך דער אייז גופא (פארבלייבנדיק במציאותו וצירוף) איז געווארן א דבר המאיר.

און עז"ז בעניננו: מען דארף די קרירות וחושך הגוף מהפך זיין לקדושה — ניט (נאך) אז ער ווערט נזדכך פון זיין חומריות דורך אור הנשמה, נאך מצד דעם גוף עצמו.

17) ראה כ"ז ספר השיחות תורת שלום ע' 120 ואילך.

18) שלכן תכלית השכר יהי לנשמות בגופים דוקא (כדעת הרמב"ן כו', כהכרעת אדה"ז לקו"ת צו טו, ג. שהצי"צ מצות ציצית פ"א. ובכ"מ), ועד שהנשמה ניונת מן הגוף (ראה המשך וככה תרל"ז פפ"ח ואילך).

19) ע"ד המבואר שמסניף הוא בעקב יותר מבראש (ד"ה אין הקבי"ה בא בטרוניא תרפ"ה בסה"מ תרפ"ה ע' רנו ואילך. שה"מ אידיש ע' 5 ואילך). ועוד.

19) ראה גם לקו"ש ח"א ע' 326-7.

16) ע"ד המבואר (המשך תעריב ח"ג ע' אישטו ואילך) ב' אופנים באתהפכת חשוכא לנהורא: ע"י האור או החשך מצד עצמו, ע"ש באורך.

וראה לקוטי לוי"צ שם (ע' רנב) שהענין דגוף נהנה מן הגוף הרי"ע המתכת הגבורות בשרשו — והרי הו"ע אתהפכת דחושך מצד עצמו, כמבואר במשך שם (ע' אישכא ואילך). וראה לקמן בפנים סוף ה'.

17) ספר השיחות קי"ח הש"ע ע' 174.

ביז אז „החושך יכסה ארץ“<sup>24</sup> — און דאן איז די עבודה פון „והוי יגי חשכי“.

[וי"ל אז דאס איז אויך דעם טעם פנימי וואס נרות חנוכה „אינן בטלין לעולם“ און „נוהגת אף לאחר חורבן בגלותינו“<sup>25</sup>, ניט ווי נרות המקדש וואס „כשאין ביהמ"ק קיים . . אף הנרות (מקדש) בטלות“<sup>26</sup> — כאטש אז נרות חנוכה זיינען דאך א זכר צום נס וואס איז געשען מיט נרות מקדש —

ווייל נרות<sup>26</sup> מקדש זיינען המשכת האור (השייך אל — און) אין סדר השתלשלות, אור בכלי. און דעריבער, בשעת אז וועלט איז אין א מצב פון גלות והעלם והסתר, דאן איז „הנרות (דמקדש) בטלות“; משא"כ נרות חנוכה, וואס זיי ברענגען דעם אור עצמי שלמעלה מהשתלשלות, דעריבער איז אין דעם ניט שייך קיין שינויים. זיי זיינען „מאיר“ אויך אין א מצב פון תכלית ההעלם וההסתר, און זיי זיינען מהפך דעם חושך גופא לאור].

דערמיט איז מובן די שייכות פון טבת צו דעם צום העשירי — עשרה בטבת — ווארום דאס איז דער צום אויף התחלת (ושרש<sup>27</sup>) כל ענין הגלות<sup>28</sup> [בדוגמא ווי די קרירות פון חודש טבת],

(24) ישעי' ס, ב.

(25) רמב"ן ר"פ בהעלותך.

(26) ראה תרי"א לד, א ואילך. לקי"ש ח"ג ע' 811

ואילך.

(27) להעיר דיוקא כצום זה נאמר בעצם היום הזה (יחזקאל כד, ב) — כמו ביוהכ"פ — עי' צימונו של יום. ובאברהם (הובא בבי' לטא"ח סתק"ג) דאס (כשמקדשים ע"פ הרא"י) חל בשבת מתענין (ראה שו"ת שו"מ מהד"ק ח"ג סקע"ט. לקמן ס"ג ע' 420 ואילך ובהערה 178. לקי"ש ח"ב ע' 354 ובהערה 29. ועוד).

(28) להעיר גם דפרשיות התורה שקורין בחודש טבת הן ע"ד הירידה למצרים וגלות מצרים.

— די „הנאה“ פון עצמות אלקות איז [בעיקר ניט פון (אראָפּנעמען דעם העלם הגוף כדי עס זאל זיין) גילוי אור הנשמה, נאָר] — „מן הגוף“<sup>20</sup>, אז דער גוף עצמו (און מצד עצמו) ווערט נהפך לקדושה. און דאס ווערט אויפגעטאן דוקא „מפני הצנייה“ — אין א זמן פון העלם והסתר, כנ"ל.

ו. און דאס איז אויך די שייכות פון חודש טבת צו ימי החנוכה:

די נרות חנוכה איז ענינם צו אויפטאן אז „והוי יגי חשכי“<sup>21</sup> — צו באלייכטן דעם חושך, ביז אויך דעם חושך וואס איז דא אין רשות הרבים מבחוץ, ביז אז „יגי חשכי“ — דער חושך אליין איז „מגי“ ומאיר; און דער כח אויף דעם איז פון „והוי“ (בתוספת וא"ו), וואס ווייזט אויף בחי' אלקות שלמעלה מהשתל-שלות (הוי' דלעילא).

און דאס איז בדוגמא צום ענין פון „גוף נהנה מן הגוף“, אז מצד עצמות (גוף) פון אלקות ווערט אויך דער חושך הגוף עצמו נהפך לקדושה.

ז. בכללות איז דאס דער חילוק פון דער עבודה בזמן הבית און די עבודה אין זמן הגלות: בזמן הבית איז געווען גילוי אלקות אין וועלט, עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש<sup>22</sup> וכו'; משא"כ אין זמן הגלות איז „אותותינו לא ראינו וגו'“<sup>23</sup>, אלקות איז בהעלם והסתר,

(20) ולהעיר ד.נ.ת.אווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים . . עוה"ז הגשמי והחומרי ממש" (תניא פלין) — וידוע דהענין דנ.ת.אווה כ"ר הוא בעצמותו ית' (המשך תרס"ז ס"ע ז ואילך. ע' תמה ואילך. ועוד).

(21) ראה בארכוה ד"ה כי אתה נרי בתו"א, שער"א אור"ה ואור"ה דרושי חנוכה. ועוד.

(22) אבות פ"ה מ"ה.

(23) תהלים עז, ט.

און דאָס איז די שייכות פון דעם יום  
ההילולא פון אלטן רבי'ן — ווען, כל  
מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל  
ימי חייו<sup>33</sup> שטייען בתכלית השלימות  
— צו חודש טבת<sup>34</sup>: דורך, מעשיו  
ותורתו ועבודתו פון אלטן רבי'ן האָט  
זיך אויפגעטאָן, אַז, מפני הצינה'ה — פון  
דעם מוח הקר הבלתי מתרגש גופא —  
זאָל אַרױסקומען דעם, גוף נהנה<sup>35</sup>, די  
הנאה וחמימות דקדושה.

(משיחת ש"פ וישב תשל"ה)

ווי בפשטות, אַז דער מצור אויף  
ירושלים (וואָס האָט זיך אָנגעהויבן  
בעשרה בטבת) האָט דערפירט צו אַלע  
שפעטערדיקע עניני חורבן; און דער  
ענין הצום איז, די עבודת התשובה<sup>29</sup>  
אויפן חורבן וגלות ביז אַז דאָס איז  
מהפך דעם צום עצמו, לששון ולשמחה  
למועד טוב<sup>30</sup>.

ח. דער ענין הקרירות איז אויך דאָ  
אין כחות הנפש. און דאָס איז דער שכל  
אנושי, כפתגם הידוע<sup>31</sup>: „עס איז ניטאָ  
אַזאָ קאַלטע זאָך ווי שכל הטבעי און  
שכל אנושי“.

דער אויפטו פון גילוי תורת חסידות  
חבי"ד דורך דעם אַלטן רבי'ן, מייסד  
חסידות חבי"ד<sup>32</sup>, איז, וואָס ער האָט  
אַראַפגעטראָגן עניני אמונה און שכל  
אלקי אין לבושי ההשגה, ביז אַז אויך  
שכל אנושי קען האָבן אַ פאַרשטאַנד אין  
אלקות — „און<sup>31</sup> ווען דער שכל הטבעי  
פאַרשטעהט אַ השגה אלקית. . איז דאָס  
דער אמת'ער תחית המתים“.

(33) לשון אדה"ז באגה"ק ביאור לסי' זיך. וראה  
שם סי' כח. סידור דף דש, סעי'ב ואילך.

(34) ראה לקוטי לוי"צ שם (ע' רנד) השייכות  
דהילולא דאדה"ז לחודש טבת מצד הענין דהמתקת  
הגבורות (ראה לעיל הערה 16, שזה שייך להניח  
כפנים בפ"י, גוף נהנה מן הגוף (הגשמי)).

ולהעיר דאגה"ק סי' כ — המבארת מעלת  
הגשמיות שבה דוקא יש כח העצמות דמציאותו  
מעצמותו כ"י — כתבה אדמור"ר הזקן, בימים שלפני  
הסתלקותו בכפר פייענא (דרמ"צ קע, א). וראה  
בארוכה לקריש חטי"ז שיחה לכ"ד טבת.

(35) ע"פ הידוע (ד"ה פדה בשלום תרפ"ה —  
כשם אביו כ"ק אדמור"ר מהורשיב ניצ — י"ט כסלו  
עטר"ת) שבוה שאדה"ז הליבש חסידות כלבושי  
השגה נמשך עצם פנימיות התורה, ועיי' נשלמת  
הכוונה העצמית שהענינים שלמטה יהיו כלים  
לאלקות — מובנת השייכות גם לגוף נהנה מן  
הגוף דוקא. וראה קונטרס ענינה של תורת  
החסידות סעיף יח. סרס כ. לעיל ע' 287 ואילך.

(29) ראה רמב"ם ה"ל תעניות פ"א ה"ב. שם  
רפ"ה.

(30) ראה בכ"ז לקמן שם, ושי"נ.

(31) היום יום ע' סא. קונטרס תורת החסידות  
רפ"ד.

(32) לשון כ"ק מרי"ח אדמור"ר (התמים ח"ד ע' נא  
[קצא]. סי' השיחות תשי"ג ע' 188, ובכ"מ).

## ויגש

ווי קומט עס, אז נאך דעם אלעמען זאל  
ער ערשט פּרעגן „העוד אבי חי“?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין: מ'געפינט  
ניט אַז יוסף זאל וואַרטן אויף אַן ענט-  
פער, פון זיינע ברידער אויף דער זאלה  
„העוד אבי חי“, באַלד ווי ער האָט גע-  
זען אַז „ולא יכלו אחיו לענות אותו כי  
נבהלו מפניו“<sup>6</sup>, האָט ער ווייטער גע-  
רעדט צו זיי — „ויאמר גוי גשו נא אלי  
. . . ויאמר אני יוסף וגוי“, און זיי דער-  
ציילט ווי אַזוי ער איז געוואָרן דער  
מושל בכל ארץ מצרים, און מסיים  
געווען „מהרו ועלו אל אבי גוי“ און  
ברענגען אים קיין מצרים.<sup>8</sup>

מוז מען זאָגן אַז יוסף האָט זיכער גע-  
וואוסט אַז זיין פאָטער לעבט און אין די  
ווערטער „העוד אבי חי“ ליגט אַן אַנדער  
מיינונג.

ב. דער אברבנאל' לערנט, אַז יוסף  
האָט דאָס געפרעגט (ניט צו מאַכן זיכער  
אַז יעקב לעבט נאָך, נאָר) „כדי להכנס  
עמהם בדברים“: וויסנדיק אַז די ברידער

א. מ'האָט שוין גערעדט פיל מאל,  
אַז רש"י בפירושו על התורה באַוואַרנט  
יעדע שאלה וקשיא וואָס מ'קען פּרעגן  
אין לימוד פשוטו של מקרא; און אין די  
ערטער וואו מ'געפינט ניט אַז רש"י זאל  
מבאר זיין אַן ענין המוקשה אין פסוק,  
איז עס אַ באַווייזן אַז ער האָט דאָס שוין  
באַוואַרנט אין אַ פּריערדיקן פירוש  
(אַדער, אַז דאָס איז מלכתחילה קיין  
קשיא ניט אין לימוד ע"ד הפשט).

לפ"ז דאַרף מען פאַרשטיין בפרשתנו,  
אין דעם סיפור ווי יוסף האָט זיך גע-  
לאָזט דערקענען צו זיינע ברידער, ווען  
דער פסוק דערציילט אַז יוסף האָט צו  
זיי געזאָגט „אני יוסף העוד אבי חי“<sup>3</sup> —  
שטעלט זיך גלייך די תמי' (ווי כמה  
מפרשי התורה פּרעגן טאַקע):

דער חוכן הפרשה ביז אַהער, איז דאָך  
וועגן די רייד פון יהודה צו יוסף'ן ווי  
יעקב האָט ניט געוואַלט שיקן בנימין'ען  
קיין מצרים (מצד החשש פון „ועזב את  
אביו ומת“), און — ווי יהודה האָט  
מורא אַז אויב יוסף וועט פאַרהאַלטן  
בנימין'ען וועט עס יעקב ניט אויס-  
האַלטן, „והי כראותו כי אין הנער  
ומת“<sup>4</sup>, און די אַלע רייד האָט יוסף דער-  
הערט, זיי האָבן דערנומען יוסף'ן ביז  
„ולא יכול יוסף להתאפק וגו“<sup>2</sup> — היינט

6) ואין לומר שענו אלא שלא פירש הכתוב מענתם (ע"ד שלא פירש הכתוב במקומו שאלת יוסף העוד אביכם חי היש לכם אחי' (מקץ מג, ז), היש לכם אב או אחי' (פרשתנו מד, ט) — כי מפורש ולא יכלו אחיו לענותו.

7) מה, ד ואילך.

8) ולכן דוחק לפרש (כפי הרלב"ג, כלי יקר עה"פ. ועד"ז בפני דוד להתידיא) שחשש יוסף שאמרו זה רק כדי להשיג המבוקש, החזרת בנימין (ע"ד מ"ש רש"י לעיל (מד, כ); ואחיו מת, מפני היראה הי' מוציא דבר שקר כו' — והרי יוסף ידע שזה שקר). ועיקרו: הרי כבר שאל אותם, השלום אביכם גוי העודנו חי' וענו לו, שלום גוי עודנו חי' (מקץ מג, כו-כח). ואו לא הי' להם שום טעם לשקר. 9) ועד"ז הוא בטור הארוך כאן (בתי הג').

1) כי במקומות שאין (לרש"י) ביאור ע"ד הפשט — אף שישנו ביאור ע"ד הדרש — כותב, לא ידעתי וכי"ב (נסמו בלקו"ש ח"ה ע' 1 הערה 2 ובשה"ג שם).

2) מה, א ואילך.

3) שם, ג.

4) מד, כב.

5) שם, לא.



ביי יוסף'ן געווען אַ תמי' ופליאה וואָס „עוד אבי חיי“.

(דער חילוק איז נאָר, אַז ביי דער דוגמא הנ"ל (און ברוב המקומות) איז די תמי' מבטל די זאך וקס"ד — קין האָט געהאַלטן אַז ער איז ניט „שומר אחי“; משא"כ בנדו"ד איז דאָס אַ תמי' קיימת: יוסף ווייס אַז יעקב לעבט נאָר, נאָר דאָס רופט ביי אים אַרויס אַ תמי' — און ווי רש"י האָט שוין פריער מפרש געווען (אויפן פסוקי<sup>13</sup> „הלבן מאה שנה יולד“) „יש תמיהות שהן קיימות“.

מען דאַרף אַבער פאַרשטיין:

(א) יעקב איז דאָן אַלט געווען „שלשים ומאת שנה“<sup>14</sup> (אַ סך ווינציקער ווי שני אברהם ויצחק<sup>16</sup>) — היינט וואָס איז דער פלא „העוד אבי חיי“?

(ב) ועיקר: וואָס האָט עס פאַר אַ שייכות צו התחלת דיבורו „אני יוסף“?

(ג) צוליב וואָס, בכלל, האָט יוסף דערציילט זיין תמי' צו די ברידער, און נאָר טאָן דאָס באַלד אין זעלבן מאַמענט ווען ער האָט זיך צו זיי געלאָזט דער-קענען — „אני יוסף העוד אבי חיי“?

(בשלמא אויב דאָס איז אַ שאלה, קען מען זאָגן, אַז אדרבא בעיקר איז אים גע-ווען נוגע צו וויסן וועגן זיין פאַטער, און דערפאַר האָט ער ביי זיי גלייך גע-פרעגט „העוד אבי חיי“; אויב אַבער אַז

וועלן ווערן פאַרשעמט ווען ער זאָגט זיי „אני יוסף“, האָט ער געזוכט אַ וועג צו רעדען אויך וועגן אַנדערע זאַכו. און די ערשטע זאך איז געווען וועגן דעם פאַטער (האַבנדיק בדיעה צו פּרעגן אויך וועגן די אַנדערע בני המשפּחה א.א.וו., נאָר עס איז ניט געקומען דערצו ווייל „ולא יכלו אחיו לענות אותו כי נבהלו מפניו“<sup>15</sup>).

ועפ"ז וואָלט מען געקענט זאָגן, אַז אויך רש"י לערנט אַזוי דעם פּשט אין פּסוק, און ער דאַרף עס ניט שרייבן בפירוש, ווייל ער האָט שוין עד"ז מפרש געווען פריער — אויפן פּסוק<sup>10</sup> „ויאמר לו איכה“ — „איכה, יודע ה' היכן הוא אלא ליכנס עמו בדברים שלא היא נבהל להשיב כו“ „עד"ז אויפן פּסוק<sup>11</sup> „אי הבל אחיך“ — „להכנס עמו בדברי נחת כו“ „און רש"י פאַרלאָזט זיך דאָ אויף זיין פירוש אין יענע פּסוקים.

אַבער דער פירוש איז ניט אינגאַנצן גלאַטיק בנדו"ד, ווייל לאַחרי אריכות הדיבור פון יהודה'ן וועגן דער ווירקונג פון בנימין'ס פאַרהאַלטונג אין מצרים אויף יעקב'ן, איז כדי להכנס בדברים האָט יוסף ניט געדאַרפט פּרעגן „העוד אבי חיי“, נאָר גלייך אָנהייבען מיט נאָכ-פרעגן וועגן זייערע משפּחות וכו'.

ג. לכאורה קען מען פאַרענטפערן, אַז דער לשון „העוד אבי חיי“ (מיט אַ ה"א) איז ניט קיין שאלה (צי „אבי חיי“), נאָר ס'איז אַ לשון תמי' — ווי רש"י האָט שוין מפרש געווען כמה פעמים, באַ „השומר אחי אנכי“<sup>11</sup> — „לשון תימה הוא“ ועוד<sup>12</sup>; און אַזוי אויך בענייננו, איז

13) לך יו, יז (ראה ראים ועוד שם). ועיקר מה שהוצרך רש"י להביא דוגמאות מנביאים ולא הביא הפסוק דכאן, אלא שבלא"כ קשה למה לא הביא משינ' לפניו בראשית ג, יא וכפרשו"י שם „בתמי“ (ראה מפרשו"י שם). ואכ"מ.

14) נוסף על השאלה — בלשון חז"ל (מגילה כח, סע"א) — שאל כ"י במה הארכת ימים איל קצת בחיי.

15) פרשתנו מז, ט.

16) קעה שנה (ח"ש כה, ז) וקפ שנה (וישלח לה, כה). ולהעיר מרשו"י תולדות כה, ב. וראה לקמן ע' 463 הערה 38.

10) בראשית ג, ט.

11) שם ד, ט.

12) רש"י וירא יח, כה. תולדות כה, לו, שם, לח.

ויצא כט, טו. ועוד.

אל אבי גוי<sup>23</sup> אין דעם לאַזן וויסן יעקב'ן וואָס פריער די בשורה טובה אז יוסף לעבט נאָך (ובמילא וועט ער אויפהערן טרויערן אויף אים). נאָר אויך „רדה אלי אל תעמוד“<sup>23</sup>, „ומהרתם“<sup>24</sup> והורדתם את אבי הנה“ — וויבאלד אז עס איז אָן ענין פון סכנת נפשות: נאָך אזאָ צער — איז אפילו נאָך „ותחי רוח יעקב“<sup>25</sup> דורך דער בשורה „עוד יוסף בני חיי“ — דאָרף אויך דער „אלכה ואראנו“ זיין במהירות.

ה. עפ"ז וועט אויך ווערן פאָר-שטאַנדיק די אריכות הלשון פון יוסף'ן, וואָס איידער זיין זאָגן צו די שבטים „מהרו ועלו אל אבי גוי“, האָט ער דריי מאָל איבערגע'חזרט „למחי שלחני אלקים לפניכם“, „וישלחני אלקים לפניכם גוי“, „לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים גוי“<sup>26</sup>:

וויבאלד אז יעדער רגע וואָס יעקב באַגעגנט און זעט ניט יוסף'ן איז פאָראַן אַ חשש פון סכנת נפשות, שטעלט זיך די שאלה: ווי האָט יוסף זיך באַנוגנט מיט זאָגן צו די שבטים „מהרו ועלו אל אבי גוי“, אז זיי זאלן גיין קיין א"י און ברענען גען יעקב'ן פון דאָרט קיין מצרים — ער האָט געדאַרפט גלייך אַליין גיין במה"רות קיין ארץ ישראל און זען יעקב'ן, וואָרום

[נוסף צו דעם, וואָס מצד כיבוד אב האָט ער געדאַרפט גיין צו יעקב'ן (מתחילה) ובפרט אז עס דאָרף זיין במהירות גדולה און יעקב איז שוין גע-ווען אַ זקן<sup>27</sup>, איז]

דאָס אז יעקב לעבט האָט ער געוואוסט, און „העוד אבי חיי“ איז נאָר אָן אויס-דרוק פון תמי' כנ"ל — וואָס איז דאָס געווען גויטיק צו אַרויסווייזן גלייך דאָן ווען ער האָט זיי דערציילט אני יוסף.

ד. איז דער ביאור אין דעם בפש-טות:

רש"י האָט שוין מפרש געווען פריער — אויפן פסוקי<sup>1</sup>, „וימאן להתנחם“ — אז „אין אדם מקבל תנחומין על החי וסבור שמת, שעל המת נגזרה גזירה שישתכח מן הלב ולא על החי“, און דערפאָר — „ויתאבל“<sup>18</sup> (יעקב) על בנו ימים רבים“.

און דאָס האָט יוסף געזאָגט צו זיינע ברידער — „אני יוסף (ובמילא ווערט די תמי') העוד אבי חיי“<sup>19</sup>: וויבאלד אז „אני יוסף“ — יוסף לעבט — קומט דאָך אויס, אז צוויי און צוואַנציק יאָר נאָכ-אַנאָנד האָט יעקב געטרויערט אויף אים — און דערצו נאָך „ויתאבל“ וואָס קומט נאָך אָן אהבה מער „מכל בניו“<sup>20</sup> — אַ צער מבהיל, שאינו רגיל כלל וכלל: איז אַ פלא הכי גדול ווי יעקב טראָגט איבער אזאָ גרויסן צער<sup>21</sup> במשך שנים רבות און איז נאָך אַלץ ביים לעבן.

און דערמיט ווערט פאַרשטאַנדיק וואָס יוסף האָט געמוזט אַרויסזאָגן די תמי' צו זיינע ברידער — ווייל דאָס איז אַ הקדמה צו זיין ווייטערדיקן מדגיש זיין דעם ענין המהירות<sup>22</sup> פון ברענגען יעקב'ן אין מצרים:

די מהירות איז ניט נאָר „מהרו ועלו

(17) וישב לו, לה.

(18) שם, לד.

(19) ראה גם שיך עה"ת כאן.

(20) וישב לו, ג.

(21) ראה גם ספורנו, צרור המור, ועוד כאן.

(22) ראה גם עקידה כאן.

(23) מה, ט.

(24) שם, יג.

(25) שם, כד-כח.

(26) שם, ה"ח.

(27) מקץ מג, כז. פרשתנו מד, כ. ועוד.

[עפ"ז יומתק ביותר וואס יוסף האָט געזאָגט „מהרו ועלו אל אבי" — ניט „אבינו" — ווייל (נוסף לזה וואָס דער צער פון יעקב איז געווען פאַרבונדן מיט יוסף'ן, איז) דערמיט האָט ער זיי מרמז געווען אז די מהירות איז פאַרבונדן מיט זיין, יוסף'ס קענען מקיים זיין מצות כבוד אב („אבי"), וויבאַלד עס זיינען שוין אַריבער די כ"ב שנה של עונש אויף דעם וואָס יעקב האָט ניט מקיים געווען כיבוד אב שלו].

דערפון האָט מען אויך די הוראה אין עבודת ה':

ס'איז דאָ אַמאַל וואָס מען דאַרף זיך באַנוצן מיט אַ תנועה פון „שמאל דוחה"<sup>31</sup> — גבורה און עונש; דאַרף מען אַבער וויסן, אַז עס פאַדערט זיך דער-ביי אַ זהירות יתירה אַז מ'זאַל זיך ניט באַנוצן מיט דער מדה יתר מכפי הצורך. ווי נאָר עס קומט די רגע וואָס איז ניט מוכרח דחי' וגבורה, דאַרף מען אין אַן אופן פון מהירות, טאָן אין דעם קו פון חסד וקרוב — „ימין מקרבת".

(משיחת ש"פ ויגש תשל"ד)

דורך דעם וואָלט עס געווען אַ משך זמן רב פריער:

און דאָס האָט יוסף באַוואַרנט דורך מקדים זיין ובהדגשה — כמה פעמים — אַז דאָס וואָס ער איז אין מצרים איז עס (ניט בכחירתו וברצונו, נאָר) שלחני אלקים — בשליחותו של הקב"ה צו זיין דער „משכיר (בר) לכל עם הארץ"<sup>28</sup>, ובמילא האָט ער ניט קיין רשות צו אוועקגיין.

ו. נאָך אַז ענין אין דער נויט-ווענדיקייט פון „מהרו ועלו אל אבי גו":

רש"י האָט שוין פריער<sup>29</sup> מפרש געווען, אַז יעקב'ס אבילות על בנו יוסף, איז כנגד די כ"ב שנה וואָס יעקב האָט ניט מקיים געווען כבוד אב ואם. און דערפאַר, וויסנדיק אַז די כ"ב שנה פון יעקב'ס עונש האָבן זיך געענדיקט, האָט יוסף געפאַדערט פון די שבטים „מהרו ועלו אל אבי גו": וויבאַלד אַז דער זמן העונש האָט זיך געענדיקט — דאַרף און מוז זיין „לא עכבם אפילו כהרף עין"<sup>30</sup>.

(28) מקץ מב, ו.

(29) וישב שם. רש"י ישן ס"פ תולדות.

(30) ראה רש"י (מכילתא) בא יב, מא.

(31) סוטה מז, א. סנהדרין קו, ב. הל' ת"ת

לאדה"ז פ"ד ס"ו.

## ויגש ב

איז ניט פאַרשטאַנדיק:

(א) דאָס וואָס רש"י דאַרף בריינגען פון רז"ל ווער פון די שבטים זיינען געווען די חלשים און ווער די גבורים, איז מובן, וואָרום פון פש"מ דאָ קען מען דאָס ניט וויסן — וואָס איז אָבער בפשוטו של מקרא דאָ נוגע דער ווייטערדיקער ביאור, די אריכות ופרטים אָ דאָס איז פאַרבונדן מיט „לא כפל שמותם כשברכם“ אָדער „כפל וכו'“? ובפרט אָ רש"י צייכענט אָן, סיי ווי סיי, דריי ספרים אַלס מקור איז — הרוצה יבוא ויראה.

(ב) פון דעם וואָס רש"י בריינגט צוויי דיעות (הפכיות) פון רז"ל איז מוכח, אָ איז פש"מ דא איז ניטאָ קיין הכרעה צווישן די דיעות (ס'איז נאָר וואָס אין ערשטן פירוש איז דאָ אַ געוויסער יתרון לגבי דעם צווייטן און דעריבער בריינגט ער אים פריער) — איז דאָ אויף דעם אַ צווייענדיקע תמי':

(א) אין וזאת הברכה<sup>1</sup> זאָגט רש"י מפורש אָ „חמשה שבטים שבירך באחרונה וזולון גד דן נפתלי ואשר כפל שמותיהם לחזקם ולהגבירם לפי שהיו חלשים שבכל השבטים הם הם שהוליד יוסף לפני פרעה שנאמר ומקצה אחיו לקח חמשה אנשים, ד.ה. אָ אין פשוטו<sup>2</sup> (וויבאָלד ער זאָגט עס בסתם, אָ דער באַוואַרעניש דורך זאָגן „רבתינו דרשו' וכיו"ב) איז ער דאָרט מכריע (און ווי די צווייטע דיעה)?

(ב) אין פ' מטות<sup>10</sup> ודברים<sup>11</sup> זאָגט רש"י ובפשטות — אָ שבט גד איז

א. אויפן פסוק<sup>1</sup>, „ומקצה אחיו לקח חמשה אנשים ויציגם לפני פרעה“, איז רש"י מפרש: „מן הפחותים שבהם לגבורה שאין נראים גבורים שאם יראה אותם גבורים יעשה אותם אנשי מלחמתו“, און ברענגט צוויי דיעות ווער זיינען עס געווען די חלשים שבשבטים: „ראובן שמעון לוי יששכר ובנימין אותם שלא כפל משה שמותם כשברכם אבל שמות הגבורים כפל (און ער רעכנט זיי אויס בפרטיות<sup>2</sup>) זהו לשון ב"ר<sup>3</sup> שהיא אגדת א"י, אבל בגמרא<sup>4</sup> בבבלי<sup>5</sup> שלנו מצינו שאותן שכפל משה שמותם הם החלשים<sup>6</sup> ואתון הביא לפני פרעה<sup>7</sup> וכו' (און פירט אויס) ובבריימא דספרי שנינו בה בזאת<sup>8</sup> הברכה<sup>9</sup> כמו בגמרא<sup>4</sup> שלנו“.

(1) פרשתנו מז, ב.

(2) ברש"י לפנינו מפרש הכפל יהודה גד נפתלי דן, ומסיום, וכן לזבולון וכן לאשר, ובדפוס ראשון ובדפוס שני ובכ"כ כתי רש"י מפרש כולם (אף שגם שם ישנם שינויים). ולהעיר שסדר שמות השבטים שכפל בפרש"י (וכן בב"ר שמציינן) אינם כפי סדר תולדותם ולא כפי סדרן בברכת משה (וכבר העיר ע"ז הרש"ש לב"ר שם), וראה לקמן הערה 31.

(3) פרשתנו פצה, ד. בב"ר לפנינו הוא באריכות יותר, ולהעיר שבדפוס ראשון ושני וכמה כתי רש"י א"י בב"ר (וכיר"ב) ולא, זהו לשון ב"ר.

(4) בדפוס ראשון ושני, וכמה כתי: בתלמוד.

(5) ב"ק צב, א.

(6) בגמרא לא נאמר מפורש שהם היו החלשים אבל כ"ה פ"י הפשוט שם, כמובן מהקושי, יהודה נמי איכפולי איכפלי, ראה פרש"י ותוס' שם. וראה לקמן הערה 22.

(7) וכ"כ בתרגום יוב"ע כאן.

(8) להעיר שבכ"מ ובחומשים שלפנינו נקראה הפרשה „ברכה“.

(9) בברכת זבולון (לג, יח): למה נאמר לפי שנאמר ומקצה אחיו לקח חמשה אנשים ויציגם גר ולא נתפרשו שמותם וזה אחד מהם. ועד"ז בגד (שם, כ) דן (שם, כב) נפתלי (כג) אשר (כד).

(9) לג, יח.

(10) לב, יז.

(11) ס"פ דברים.

צוויי סיבות: א) ברובא דרובא — לויטן געבראכטן פירוש איז פאראן א שווערי-קייט אין (צווייטן) פסוק באווארנט עס רש"י בפירוש, משא"כ לויטן צווייטן (ניט געבראכטן) פירוש איז דער פסוק מובן בפשטות און עס פאדערט זיך ניט קיין באווארעניש. ב) סיבה הפכית — ווייל במקום זה איז פון פשש"מ משמע לויט ווי דער (געבראכטער) פירוש (אבער עס איז ניט מוכרח, ווייל מ'קען דא איינלערנען אויך לויטן אנדערן פירוש).

ועד"ו (סיבה הב') בנדוד"ד: בפרשתנו איז טאקע ניט מוכרח ווער עס זיינען געווען די חלשים און ווער די גבורים, אבער אין פ' מטות און דברים איז משמע אז בני גד<sup>14</sup> זיינען געווען גבורים (ווארום אויב ניט וואלטן זיי ניט מציע געווען, ואנחנו נחליץ חושים לפני בני ישראל און משה רבינו וואלט ניט אנגענומען זייער הצעה און נאך דערצו אנזאגן זיי בלשון ציווי, חלוצים תעברו לפני אחיכם בני ישראל").

[און במילא קען מען ניט זאגן אז דאס וואס רש"י איז מפרש בפ' מטות ודברים אז בני גד זיינען געווען גבורים איז עס צוליב דעם וואס שפעטער „כפל משה שמותם" אין זיין ברכה<sup>15</sup> — ובפרט אז די ראי' פון רש"י אז „גבורים היו" איז ניט נאך פון פסוק „והחלוץ עובר לפני-

געווען צווישן די וואס „גבורים היו" — פארקערט ווי ער זאגט אין זאת הברכה או (עפ"י פש"מ) גד איז געווען פון די חלשים?<sup>12</sup>

מ'קען אויף דעם ניט ענטפערן, אז איין יעדן פאל באזונדער איז רש"י מפרש לויט ווי עס איז מוכרח אין פשש"מ על אחר [און אין פ' מטות ודברים איז על פי פשש"מ מוכרח אז שבת גד איז געווען פון די גבורים, און אין זאת הברכה מוז מען זאגן אז שבת גד איז געווען צווישן די פינף שבטים חלשים, און אין פשש"מ דפרשתנו איז ניטא קיין הוכחה המכריעה], ווארום ווי גערעט כמה פעמים (און ס'איז א דבר המובן מאליו, אז עס) קען ניט זיין אז דער פירוש ע"פ פשש"מ אין איין ארט זאל זיין בסתירה צום פ"י ע"פ פשש"מ אין א צווייטן ארט<sup>13</sup>.

ב. דער ביאור בנוגע דעם שינוי הנ"ל פון פשש"י דא און זיין פ"י אין פ' מטות ודברים:

דאס וואס מען געפינט אז אין איין ארט בריינגט רש"י צוויי פירושים און אין א צווייטן פסוק איז ער מפרש נאך לויט איין פירוש, קען עס זיין צוליב

(12) ובפ' ברכה גופא פרש"י (לג, כ) בגד, שכל הסמוכים לספר צריכים להיות גבורים, ושם כא לפי שהיו גבורים. ושם (לג, כב) בודן, לפיכך מושלו כאריות.

(13) ראה ספר מעשי ה' (לר' אליעזר הרופא) אשכנזי — מעשי בראשית פ"א — שהשיג על הראים: ובאמת לא יקבל דעת המשכיל שרש"י ז"ל שכל מגמתו הוא לפרש את התורה ולהראות את יפי היות כל דברי נכונים למבין וישרים למוצאי דעת שפרש את התורה במקום אחד כפי אגדה אחת ובמקום אחר יפרש כפי אגדה סותרת הראשונה, שבאופן זה י"ח גם הכתובים חלוקים, ובמקום שרש"י ז"ל אומר להועילנו בישוב הכתובים אדרבה יחליט היותם חלוקים זה על זה וזה רחוק מן השכל ואין דעת המשכיל סובלתו.

(14) בנוגע לראובן אין הוכחה כי, כי העיקר בפרשת מטות ודברים (בנוגע המלחמה ולעבור חלוצים) הם בני גד, ראה מטות לג, ו. כה. כט. לא. לג. שמקדים בני גד לבני ראובן, ובפרש"י מטות (ודברים) ד, גבורים היו שכן נאמר בגד וטרף זרוע אף קדקד" (ובפרש"י יהושע ו, ט). בני ראובן ובני גד היו עוברים לפניהם לפי שהיו בני גד גבורים ומכים בזרוע כ"ו, ובני ראובן היו טפלים להם. ראה לקו"ש ח"ט ע' 12 ובהנסמך שם.

(15) כתירוח השני במשכיל לדוד ברכה שם.

יוצאי חלציו, אנשי שבט גד 250 יאר שפעטער — דור שנכנסו לארץ, זיינען געווען גבורים<sup>20</sup>; ובפרט אז די שבטים האָבן זיך מתחתן געווען איינער מיט די אנדערע האָט דאָך געקאָנט זיין, אז בני גד האָבן זיך מתחתן געווען מיט די בנות השבטים הגבורים, און זייערע קינדער האָבן געירש'נט די גבורה פון משפחת האם<sup>21</sup>.

עס בלייבט אָבער ניט מובן: וואָס איז די משמעות אין וזאת הברכה אז די וואָס „כפל שמותם“ זיינען געווען חלשים — ווי דער צווייטער פירוש אין רש"י בפרשתנו? און אויב דאָס איז משמע בפשט"מ (בוזאת הברכה), פאָרוואָס בריינגט עס רש"י ניט בפרשתנו אַלס פירוש הראשון ועיקרי?

ג. אויך דאָרף מען פאַרשטיין פאַר- וואָס רש"י בפרשתנו איז: (1) מאריך אין זיין פירוש, (2) בלשון בלתי רגיל כלל בפרש"י:

(א) ער איז מוסיף „(זהו לשון ב"ר) שהיא אגדת א"י"?

(ב) דער לשון „בגמרא בבליה (שלנו)<sup>22</sup>“?

(20) עד"ז פ"י במשכיל לדוד שם בתירוץ הא'. והסתירה דפרשי וזאת הברכה (לג, יח. לג, כ"א) גד... שהיו חלשים כו'. כלביא... סמוך לספר... צריכים להיות גבורים, הם היו הולכים לפני החלוצ... לפי שהיו גבורים כו' — ראה מפרשי רש"י שם. ואכ"מ.

(21) ראה פרשי פרשתנו (מו, טו): הזכרים חלה בלאה... ללמדך אשה מורעת תחלה כו'.

(22) הוספת תיבת „שלנו“ י"ל שכונתו לשלול גירסא אחרת (הובא בדקים ב"ק שם) ש'נכנסו היהודה נמי איכפולי איכפל" מקשה, הגך שיתא הורי ומתריך, יהודה למילתי איכפל, שמה משמע שלקח הגבורים ולכן מקשה שישנו ששה ולא חמשה ומי מהם לא לקח כו'. ולהעיר מהגירסא בפרשי (שהובא בעי' ב"ק שם), שלא יעלו בהם עין הורי (ותיבת „שלנו“ — קאי על „גמרא שלפניו וכדמסיים „גמרא שלנו“). וראה ילקוט עה"פ: ואת דאמרי איפכא לפי

הם<sup>16</sup>. וואָס שטייט אין יהושע, אינעם זמן וואָס איז נאָך ברכת משה, נאָר פון די פסוקים אין פ' מטות און דברים גופא — פאַר ברכת משה].

און עס איז ניט קיין סתירה צום צווייטן פירוש אין רש"י בפרשתנו (אז גד איז געווען פון די „חלשים“)<sup>17</sup>, וואָרום לויט דעם פירוש קען מען זאָגן<sup>18</sup> בפשטות<sup>19</sup> אז גד בן יעקב איז טאָקע געווען פון די חלשים, אָבער

(16) ראה לקו"ש ח"ט ע' 5 הערה 25 ובשוה"ג.  
(17) או לפי הראשון שראובן ה' מהחלשים, אבל בזה אין קושיא כי כן כדלעיל הערה 14.  
(18) או י"ל שלפ"י ה"ב כאן שגד מן החלשים, זה שאמרו ב'פ' מטות, ואנחנו נחלץ חשים לפני בני גו" כי היו בטוחים בכרכתו של יעקב (ויחי מט, יט ובפרש"י): והוא יגוד עקב — כל גדודיו ישובו על עקבם ונחלתם שלקחו בעבר הירדן ולא יפקד מהם איש, ולכן לא הוצרך רש"י לפרש הכתוב „ואנחנו נחלץ חשים גו" לדיעה זו שהיו חלשים — כי מובן הוא ממה שפ"י כבר ב'פ' ויחי. וראה עד"ז פנ"י ב'פ' מטות שם.

ומתאים גם בפשט"מ שם, כי פשטות המשך הכתובים שם הוא, שדבריהם, ואנחנו נחלץ חשים לפני בני ישראל גו" הוא מענה לטענת משה אליהם (ע"ז שבקשו לישאר בעבר הירדן). למה תניאן את לב בני ישראל מעבור גו" כה עשו אבותיכם" (לב, ז ואילך). ובכדי לבטל בתכלית חשש הנ"ל הוצרכו לומר כן. וראה לקו"ש ח"ט (ע' 6 ואילך) שגם לפרשי שם, מתוך שגבורים היו כן הוא פירוש הפשוט בהפרשה.

ואין לומר שדברי יעקב היו רק כדברי נבואה — מה שיהי בפועל מאיזה סיבה שתהי כ"י: א) ככל אופן הרי הוא מברכתו (ובמילא נתינת כח) של יעקב. ב) אברכה — אם היו נבואה מובן יותר שא"צ לגבורה לאמרו „נחלץ חשים גו" שהרי ידעו שלא יפקד מהם איש.

אבל מ"מ הפי' דגבורים פשוט יותר בפשט"מ ב'פ' מטות ובפרט ב'פ' דברים, שהרי לפי הנ"ל מבואר רק זה שלא פחדו והבטיחו, ואנחנו נחלץ חשים לפני בני ישראל, אבל אין זה מספיק באם הי' חלשים — שמשה וכל בני יקבלו דבריהם ויצווה אותם „חלוצים תעברו גו" ויסמכו על הנס. ראה לקו"ש שם.

(19) ובפרט אשר בפרשתנו — מדגיש אנשים.

לערנענדיק די פרשה פון שכם<sup>24</sup> לייגט זיך בפשטות אז שמעון און לוי זיינען געווען גבורים — זיי ביידע אליין האָבן אויסגעהרגעט אַלע מענער פון דער שטאָט וכו' — ווערט דעריבער שווער דער ערשטער פירוש אַז, אותם שלא כפל .. שמותם זיינען די חלשים, וואָס זיי זיינען כולל אויך שמעון ולוי.

דעריבער בריינגט רש"י דעם פירוש, „שאותם שכפל משה שמותם“ זיינען זיי די חלשים, ובמילא קומט אויס אַז שמעון ולוי זיינען צווישן די גבורים. דערביי מוז רש"י אָבער (באָוואַרענען און) מוסיף זיין „ויהודא שהוכפל שמו לא הוכפל משום חלשות אלא טעם יש בדבר“, וואָרום — דאָס איז ברור פון די מאורעות פון בני יעקב (וואָס מ'האָט געלערנט פריער) אַז יהודא איז געווען צווישן די גבורים; און נאָך מער: דער גבור שבשבטים — דער מלך שבשבטים<sup>25</sup>; ער האָט זיך איינגע-שטעלט פאַר בנימין'ען, ער האָט זיך קעגנגעשטעלט יוסף'ן דעם משנה למלך פון מצרים וכו'.<sup>26</sup>

עס איז אָבער אויך שווער לויטן צווייטן פירוש, אַז בנימין איז געווען צווישן די גבורים, בעת אַז בפשטות איז משמע אַז ער איז געווען צווישן די חלשים; ער איז געווען דער אינגסטער, ווערט אָנגערופן<sup>27</sup> ילד זקונים קטן, יעקב אבינו האָט ביי אים במיוחד מורא געהאָט „פן יקראנו אסון“<sup>28</sup> און אַזוי איז

(ג) „ובברייתא דספרי שנינו בזאת הברכה כמו בגמרא שלנו“ — (א) למאי נפק"מ אַז אַזוי שטייט אויך אין ברייתא דספרי, (ב) וואָס איז דער דיוק „בברייתא (דספרי)“. (ג) למאי נפק"מ צי די ברייתא און דער ספרי איז אין „וזאת הברכה“ אָדער אין אַן אַנדער פרשה ?

ד. דער ביאור בכל זה:

בשעת מען לערנט דעם פסוק „ומקצה אחיו לקח חמשה אנשים“, און מען איז ניט מפרש ווער זיי זיינען, איז מסתבר צו זאָגן אַז ערגעץ וואו בתורה ווערן די פינף שבטים אויסגעטיילט פון די אַנדערע.

דעריבער בריינגט רש"י די אריכות פון חז"ל אַז דאָס איז פאַרשטאַנדיג פון ברכת משה, וואָס ביי אַ חלק פון די שבטים כפל שמותם, און ביי אַ חלק לא כפל שמותם. דאָס איז דער (אייני-ציקער) אָרט וואו מ'געפינט אַז תורה טיילט אויס פינף שבטים באַזונדער (לויט די צוויי אופנים פון די צוויי פירושים).

לאידך גיסא, הגם אַז דאָ טייטשט די תורה ניט אויס ווער עס זיינען געווען די חמשה חלשים, פון דעם אָבער וואָס מען האָט געלערנט ביז אַהער קען מען יע וויסן (בפש"מ) וועגן די גבורה (און חלישות)<sup>29</sup> פון אייניקע שבטים:

שאמר ומקצה אחיו לקח ולא נתפרשו שמותם אותם שנכפלו שמותן לקח, דיש לפרש ד.אית דאמרי איפכא' הוא (רב). איפכא' מזה שהביא לפני' את מי לקח. וראה רד"ק כאן ע"פ הפחותים או הגדולים מהם כי מחוקקת בדברי חז"ל. צרור המור וטור הארוך כאן.

(23) ואף והשבטים, כולם גבורים" (פרש"י מקצ' מב, ה. וראה פרש"י שם מד, יג) — הרי כאן נוגע איך שנראים בעיני פרעה במשך הרגעים כשהציגם לפניו, וכפרש"י כאן, מן הפחותים שבהם לגבורה שאין נראים גבורים כו".

(24) וישלח לו, כה ואלך. וראה ל' רש"י מקצ' מב, יד. כד.

(25) כמובן מיישב לו, כו. וראה פרש"י שם לה, א. ולהעיר מוחי מט, ח"ט שיהודה נמשל לארי — מלך שבחיות.

(26) ריש פרשתנו. ובפרש"י שם: אם תקניטני אהרוג אותך ואת אדוניך.

(27) פרשתנו מד, כ.

(28) מקצ' מב, ד (שם, לח). ואף פרש"י, שהשטן

אויך משמע (קצת עכ"פ) פון יהודה'ס רייד צו יוסף'ן.<sup>29</sup>

פונדעסטוועגן איז דער ערשטער פירוש דער פירוש העיקרי — וואָרום לויטן צווייטן פירוש, איז הן אמת און דאָס וואָס יהודה איז אין כלל פון די וואָס „כפל משה שמותם“, איז עס צוליב אַ צווייטן טעם ניט „משום חלשות“, ובמילא בלייבט אַ צאָל פון חמשה שבטים (און בפרט לויט דער הדגשה פון רש"י איז וזאת הברכה: „חמשה שבטים שברך באחרונה“) וואָס „כפל .. שמותם“ מטעם „לחזקם ולהגבירם“ — זיינען אָבער פאָרט די חמשה שבטים ניט אויסגעטיילט אין אַן אופן ברור, היות אַן סוף-סוף איז אויך יהודה'ס נאָמען הוכפל געוואָרן: און דערפאָר איז דער ערשטער פירוש מער מסתבר, היות אַן די וואָס „לא כפל שמותם“ זיינען אויסגעטיילט במספר חמשה בדיוק.<sup>30</sup>

און די אויבענדערמאָנטע שווע-ריקייט<sup>31</sup>, וואָס לפי פ"י הראשון זיינען

מקטרג בשעת הסנה, הרי, שלח יעקב את אחיו וחשש כן רק בבנימין. ולהעיר מתרגום יב"ע מקץ שם. הוא טליא, רמב"ן פרשתנו (מד, כט).

(29) פרש"י פרשתנו מד, לג: לנכ דבר אני מעולה ממנו לגבורה למלחמה ולשמוש.

(30) אף שצ"ק כ"י: א) לא נזכר שם שמעון בברכת משה (וראה פרש"י שם לג, ז), ב) גם יוסף לא נכפל שמו שם.

(31) גם י"ל שפי' הא' קרוב יותר לפש"ש"ם כאן מזה שמצינו בפש"ש"ם בהכתובים ככלל (לא רק בהכתובים שצ"ע) מי היו הגבורים. ולכן מתחיל מיהודה, ולאח"י גד (שמוכח בפי' טעות דברים וברכה לג, כי-כא) כניל), וממשיך בנפתלי — ראה וחי מט, כא ובפרש"י. דן (ברכה שם, כב ובפרש"י). ומסיים

(\*) וזה שהקדים נפתלי לדן — אף שבדן נאמר גור אר"י... מושלו באריות — כי נפתלי הוא הנותן וגורם שירת ברק כו' על הנצחון במלחמת סיטרא (הובא בפרש"י וחי שם), משא"כ דן עמד בלבוך (רש"י שופטים ה, יז).

שמעון ולוי צווישן די חלשים קען מען פאָרענטפערן, אַז אין הכי נמי זיי זיינען געווען חלשים, און דאָס וואָס ויהרגו כל זכר ואת חמור ואת שכם גו'<sup>32</sup> איז דאָס ניט געווען מחמת זייער גבורה, נאָר עס האָט דאָ געווירקט דאָס וואָס זיי האָבן געפילט אויף זיך אַלס די עלטסטע — די אחריות פון נקמה נעמען פאָר, הכוונה יעשה את אחותנו<sup>32א</sup> — וויבאלד אַז ראובן האָט עס ניט געטאָן<sup>33</sup>,

ובפרט אַז די אנשי שכם זיינען דע-מאָלט געווען „כואבים“<sup>34</sup>. אויך האָט באַ-

וכו לזבולון וכו לאשר" שלא מצינו בהם כלל. ולהעיר מפרש"י ברכה (שם יט ד"ה ושפני) בזבולון, והוא עומד על הספר" (ראה פרש"י כגד ודן הנ"ל). ובפרש"י שם לפני: „זבולון עם חרף גפשו לפות" (שופטים ה, יח) שבמלחמת סיטרא.

(32) וישלח לך, כה-כו.

(32\*) וישלח שם, לא.

(33) מה שראובן לא עשה בזה אף שהוא הגדול — ועכצ"ל מובן בפשטות, כיון שרש"י לא מתרץ זה, גם לא ברמז, י"ל כמה טעמים:

א) אינו מתאים לבו יעקב (ואדרכא החידוש הוא ששמעון ולוי עשו זה — כפרש"י בהמשך הסיפור — לד, כה).

ב) מדותיו רכות, היפך ענין הנקמה (כפרש"י לפני זה — כט, לב).

ג) יר"ש ביותר (ראה פרש"י וישב לו, כט: עסוק בשקו ותעניתו על (שרק) בלבד יצועי אביו), וראה ויצא ל, ד: וילך ראובן גו' (אף שהוא שבחן של שבטים — פרש"י שם — מפורש הוא בראובן).

ד) מסתבר דבהיות כל הבנים בבית — שימוש האב צ"ל ע"י הגדול (משא"כ כשמוכרחים להיות במק"א — כל אחד יש לו יומו (רש"י וישב לו, כט)). — ולהעיר מפרש"י ורא יח, ד. דעת ר' יהושע (הובא במת"כ ב"ר פפ"ד, יט).

(34) וישלח לך, כה. ולהעיר מפרש"י שם, שמסרו עצמו עלי'.

(\*) דמכיון שיש מעלה לעשות בעצמו ולא ע"י שליח — וא"כ כל הבנים ישתדלו, ובמילא — קדימה לגדול. ולהעיר מפרש"י נח ט, כה. וי"ל.



איז אַ חלק (והמשך) פון דער ברכה; אָבער לויטן פירוש אַז די גבורים זיינען געווען די וואָס „כּפּל .. שמוּתם“, איז דער כּפּל השּׁם נײַט קײַן חלק פּון ברכּת משה — די נעמען פּון די גבורים ווערן נײַט איבער-גע׳חזר׳ט דורך משה רבינו לשׁם תּוֹס׳ ברכּה <sup>38</sup>, נאָר דערמאָנענדיק זײערע נעמען אין דער תּורה <sup>39</sup> איז ער זײ כּופּל ומדגיש מער צוליב זײער פּרסום — „שמו הולך לפניו“.

ועפ״ז איז מובן, אַז לערנענדיק כּפּש-טות די פּסוקים אין וזאת הברכה, און כּפּרט די פּסוקים וואָס רײַדן ממש אין ברכּת משה, איז מער מסתּבר אַז יעדער וואָרט וואָס שטייט בײַ די ברכּות פּון די שבתים איז אַ חלק פּון ברכּת משה;

און דעריבער לערנט דאָרט רש״י אַז דאָס זײַנען געווען די חלשים און „כּפּל שמוּתיהם לחזקם ולהגבירם“, ווייל לפ״ז איז אויך דער כּפּל השּׁם אַן ענין פּון ברכּה <sup>40</sup>.

ז. לויט דעם וועט מען אויך פּאָר-שטיין וואָס רש״י איז מוסיף כּפּרשתנו „שהיא אגדת א״י“ — „אבל בגמרא בבליית שלנו“, וואָרום דאָס גײַט פּאָר-שטיין דעם תּוכן פּון יעדן פּירוש און דער טעם החילוק צווישן די פּירושים.

דער אונטערשייד צווישן דעם לימוד אין א״י (תּלמוד ירושלמי) און דער לימוד תּלמוד בבלי: דער סדר הלימוד אין א״י איז בתּוכן וסגנון קצר, נײַט מיט

זײ מוסיף געווען גבורה „אפּם כּי עז“ <sup>34</sup>.

ו. אין וזאת הברכה אָבער, איז פּון פּשטות הכּתובים משמע אַז די וואָס „כּפּל .. שמוּתם“ זײַנען עס די חלשים, און נײַט פּאָרקערט — וכהקדים לבאר טעמי החילוק צווישן די צוויי פּירושים, צי „כּפּל .. שמוּתם“ איז מצד זײער חלישות, אָדער מצד זײער גבורה:

אויב מען זאָגט אַז די חלשים זײַנען די וואָס „כּפּל .. שמוּתם“, איז דער טעם הכּפּל צוליב תּוֹס׳ ברכּה — ווי רש״י זאָגט דאָרט: „לחזקם ולהגבירם“ — צוליב זײער חלישות האָבן זײ גע-דאָרפט אָנקומען צו-דעם.

ווען מען לערנט אַז מיטן כּפּל השּׁמות ווערן געמײנט די גבורים, איז דער פּירוש אין דעם: זײענדיק גבורים האָט עס זײ געגעבן אַ באַזונדער חשיבות <sup>35</sup> וואָס האָט זיך אויסגעצדיקט (אויך) אין כּפּל השּׁם — זײערע נעמען האָבן זיך אָנגעהערט מער ווי די נעמען פּון די אַנדערע שבטים (וע״ד, ואגדלה שמך“ <sup>36</sup>).

ע״ד פּרש״י: אברהם אברהם — לשון חיבה הוא שכּופּל את שמו <sup>37</sup>, וואָס רש״י בריינגט נײַט קײַנע הסברות ע״ז, מצד פּשיטות הדבר.

דער חילוק צווישן זײ בשייכות צו ברכּת משה גופּא: לויטן פּירוש אַז דער כּפּל שמוּת החלשים איז צוליב אַ תּוֹס׳ ברכּה, איז מובן אַז דאָס וואָס משה רבינו האָט כּופּל געווען זײערע שמוּת

(38) כּביר: כל מי שכּפל שמוּ בברכתו של משה.

וראה גריא שבהערה 35: והכתוב בא כר.

(39) וכן יש לדחוק כּפּרש״י כאן. אותם שלא כּפּל משה שמוּתם כּשברכּם.

(40) וזה שפּי בנד (ברכה לג, כ״א) יל שגם זה ברכּה (וראה לעיל הערה 20). ואפילו אם היו גבורים מצ״ע, הוסיף בהם משה ע״י ברכתו (וראה לעיל הערה 18 בכרכּת יעקב).

(34) ראה ויחי מט, וז — אלא שנאמר זה לקמן.

(35) בגריא כאן: והכתוב בא להגיד כי הם גבורים ולכן כּפּל. וראה דברי דוד להט״ז כאן, לפי שזוהו עדות להם כר״.

(36) לך בתחילתו.

(37) וירא כב, יא.

קיינ אריכות השקו"ט אין תוכן הענין און ניש מיט קיינ אריכות הלשון (און ווי די גמרא<sup>41</sup> זאגט „האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא“).

משא"כ דער סדר הלימוד אין בבלי אין „גמרא בבלי“, איז מיט אן אריכות סיי אין דער שקו"ט בתוכן הענינים און סיי אין דעם סגנון ולשון.

און דערמיט איז מובן וואס ב"ר „שהיא אגדת א"י“ נעמט אן די שיטה, אז בשעת עס איז דא א ברירה צו לערנען (כפל שמות החלשים) אז משה רבינו האט מאריך געווען בלשונו דערמיט וואס „כפל שמות“ צוליב א ברכה (ווארום א ברכה ותפלה קען מען זאגן (און מען געפינט אויך) בקיצור לשון<sup>42</sup>), אדער לערנען (כפל שמות הגבורים) אז משה רבינו האט מקצר געווען בלשונו — ווארום די הכפלת השמות איז ניש קיינ אריכות הלשון פון ברכתו של משה, נאר א באזונדער ענין וואס איז מודגש אין תורה אז מצד זייער גבורה איז שמם הולך לפנייהם — דארף מען אָננעמען אז משה רבינו האט געזאגט די ברכה בלשון קצרה און די חלשים זיינען אותם שלא כפל משה שמותם כשכרם, אבל שמות הגבורים כפל.

„אבל בגמרא בבלי שלנו“ — לויט דעם דרך הלימוד פון בבלי, אז צוליב תוספת הסברה אין תוכן הענין דארף זיין דער סדר פון אריכות בסגנון ובלשון, דארף מען אָננעמען אז „כפל משה שמותם“ איז געווען לשם תוס' ברכה צו די שבטים חלשים, אז משה רבינו האט מאריך געווען בלשון ברכתם בכדי לחזקם ולהגבירם; און הגם אז מען

קען אויפטאן אויך דורך א ברכה ותפלה קצרה, וויבאלד אָבער אז דורך כפל ואריכות הלשון קומט צו אין דעם א תוס' חיזוק והדגשה, דארף מען אָננעמען אז אזוי האט משה געטאָן.

ח. עפ"ז איז אויך מובן וואס רש"י איז מוסיף „ובברייתא דספרי שנינו בה בוזאת הברכה כמו בגמרא שלנו“:

פון כל הנ"ל קומט אויס אז אין יעדן פון די צוויי פירושים איז דא א צוויי-ענדיקער יתרון לגבי דעם צווייטן פירוש: (א) מצד פשטות הכתובים דא, (ב) מצד דעם ענין פון כפל שמותם:

די מעלה כפולה אינעם ערשטן פירוש: (א) וואס לפי המובן פון פשש"מ דא איז בנימין געווען פון די חלשים און יהודה פון די גבורים: (ב) בשעת די תורה טיילט אויס „(ומקצה אחיו לקח) חמשה אנשים“ און טייטשט ניש אויס ווער זיי זיינען, איז מסתבר אז דערמיט ווערן געמיינט די פינף שבטים חלשים, היות אז דערמיט וואס „לא כפל משה שמותם“ איז דא א גענויער מספר פון די „חמשה“ (אנשים, שבטים), כנ"ל.

דער יתרון כפול אין צווייטן פירוש: (א) ווי עס איז מובן אין פשש"מ זיינען שמעון ולוי געווען פון די גבורים און ניש פון די חלשים: (ב) ס'איז מער מסתבר, אז הכפלת השם אין א ברכה איז א ענין וואס האט א קשר צו דער עצם הברכה — בשביל לחזקם כו', ווי צו זאגן אז דערמיט איז תורה מרמז א צווייטן ענין אז זיי זיינען די גבורים<sup>43</sup> (וואס איז ניש נוגע דוקא ביי געבן זיי א

43) ועפ"ז יומתק מה שהוסיף רש"י גם, ויהודה שהוכפל שמו לא הוכפל משום חלשות אלא טעם יש בדבר כדאייתא בבבלי, כי גם הכפלת שם יהודה הוא ברכה ותפלה שמשם „ביקש רחמיים“ עבדו כנגמרא שם (הובא בפרשי ברכה לג, ז).

41) ב"ק ה, ב. וראה ספרי כללי הירושלמי.

42) וראה בהעלותך יב, יג. ובפרשי שם.

ענינים רבים", און אין דער ברייתא איז דאס מפורש באריכות ובפרטיות.

און דערמיט איז רש"י מרמז, אָ דער דרך הסידור אין ברייתא (באריכות) איז מסביר ומטעים וואָס די „ברייתא דספרי" לערנט ווי די „גמרא בבליית", שאותם שכפל משה שמותם הם החלשים, וכנ"ל אָ משה רבינו האָט מאריך וכופל געווען שמות החלשים בכדי „לחזקם ולהגבירם".

אעפ"כ איז דאָס בפרשתנו אָ צוויי טער פירוש: וואָרום אָט דער יתרון פון צווייטן פירוש איז בעיקר שייך דאָרט וואו ס'רעדט זיך וועגן ברכה — אין וזאת הברכה — משא"כ לפפש"מ בפרשתנו האָט מער אָרט דער יתרון אין דעם ערשטן פירוש כנ"ל.

(משיחת ש"פ מטו"מ תשכ"ט)

ברכה, ואדרבה, דאָס איז מער מתאים אין אָ אָרט וואו ס'רעדט זיך וועגן זיי-ערע אייגענע מעלות).

און אָט דעם צווייטן יתרון איז רש"י מדגיש מיט דעם וואָס ער בריינגט דעם ספרי, און אָ אין ספרי „שנינו בה בזאת הברכה כמו בגמרא שלנו" — היות אָ דאָס שטייט אין „וזאת הברכה" איז מסתבר אָ אויך דער כפל השמות איז אָ ענין פון ברכה.

און כשם ווי אין די ערשטע צוויי פירושים איז רש"י מטעים דעם חילוק צווישן זייערע שיטות דורך מוסיף זיין „שהיא אגדת א"י" — „בגמרא בבליית שלנו", וואָס דערמיט איז ער מרמז דעם דרך לימודם — אזוי אויך דאָ איז רש"י מוסיף „בברייתא דספרי":

אָלע ענינים וואָס שטייען אין די ברייתא נעמען זיך פון די משנות, אָבער מיט דעם חילוק, אָ אין דער משנה איז דאָס בקיצור וברמז, „דבר קצר וכולל

(44) רמב"ם בהקדמתו לפיה"מ (ד"ה אחר כו ראה להסתפק).

## ויגש ג

ווייס ניט דעם טייטש (און דערפאר איז עס רש"י מפרש אין אונזער פרשה) — האָט עס רש"י געדאַרפט מפרש זיין באַם ערשטן מאָל, באַ „אתנהלה לאטי“?

(ב) פאַרוואָס ברענגט רש"י צוויי ראיות לפירושו און ס'איז ניט גענוג איינע פון די צוויי?

(ג) פאַרוואָס ברענגט רש"י די (ערשטע) רא"י פון פסוק (אין ישעי') „אין מנהל לה“ — און ניט פון אַ פריערדיקן פסוק (אין ישעי') „ועל מבועי מים ינהלם“? ובפרט אַז (א) דאַרט איז דער לשון בדומה ממש צום לשון „וינהלם“ אין אונזער פסוק, (ב) דאַרט איז דער וואָרט בתוכן חיובי („וינהלם“) אַזוי ווי בנדון דידן, משא"כ דער פסוק „אין מנהל לה“ איז ענינו שלילה.

(ד) וויבאַלד אַז מיט „וינהגם“ מיינט רש"י אַפטייטשן דעם וואָרט „וינהלם“, 1, האָט רש"י געדאַרפט זאָגן (ניט „כמו

א. בסוף פרשתנו — וואו די תורה דערציילט ווי יוסף האָט געשפייזט די איינוואוינער פון ארץ מצרים (און ארץ כנען), און אַז בשעת זיי האָבן מער קיין כסף ניט געהאַט מיט וואָס צו קויפן שפייז האָט זיי יוסף געגעבן „לחם“ פאַר זייער מקנה — שטייט אין פסוק 1 „ויתן להם יוסף לחם בסוסים גר וינהלם בלחם בכל מקניהם בשנה ההוא“.

שטעלט זיך רש"י אויפן וואָרט „וינהלם“ און איז מפרש: כמו וינהגם ודומה לו אין מנהל לה 2 על מי מנוחות ינהלני 3.

לערנענדיק בפשטות, קומט רש"י דאָ אַפטייטשן דעם וואָרט „וינהלם“ — ווי באַלד דאָס איז אַ לשון וואָס איז ניט אַזוי רגיל אין חומש; און דעריבער ברענגט אויך רש"י ראיות צו זיין פירוש, אַז מען געפינט נאָך ערטער וואו דער לשון „נהל“ מיינט נהג.

עס איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק:

(א) מען געפינט דעם לשון אויך פריער אין חומש 4 — „אתנהלה לאטי“ — און דאַרט איז רש"י ניט מפרש וואָס דער וואָרט מיינט. איז ממנ"פ: אויב דער בן חמש ווייס דעם טייטש פון וואָרט (און דעריבער דאַרף עס רש"י ניט אַפֿ-טייטשן דאַרט וואו דער לשון שטייט (צום ערשטן מאָל)) — פאַרוואָס איז נויטיק ער זאָל דאָס מפרש זיין אין אונזער פרשה 5? און אויב דער בן חמש

מלת הנהלולים (ישעי' ז, יט) והיינו מין עץ שלפ ונבזה דלא יתכן כאן לכן הוצרך לפרש דזה הוא לשון הנהגה וינהלם" — כי מכיוון „דלא יתכן כאן“, אין צריך לשלול ולפרש שפירושו כפשוטו (נוסף ע"ז שלרש"י ישעי' שם, הפירוש דהנהלולים הוא „בתי תושבתי כבתיגוים שם“).

לכאורה י"ל שרש"י בא לשלול פי התרגום „והיינון בלחמא“. אבל לפיז צ"ע שינוי הלשון דהשלילה כאן ובפירושו בפי בשלה (טו, יג) „נהלת לי מנהל ואונקלוס תרגם לשון נושא וסבל ולא דקדק לפרש אחר לשון העברית“. וראה לקמן הערה 31. (6) מט, יוד, ועד"ז שם לפניז (מ, יא): ובחיקוי ישא עלות ינהל.

(7) ואין כוונת רש"י „כמו וינהגם“ — כאילו הי כתוב בקרא, וינהגם (ראה לדוגמא פרש"י לעיל מו, יג), ה"ל במקום „גי“ — כי לפרש"י מצינו (ראה) פרש"י קדושים יט, טז) שהאותיות מתחלפות רק כשהן ממוצא אחד.

(1) מז, יז.

(2) ישעי' נא, יח.

(3) תהלים כג, ב.

(4) וישלח לג, יד.

(5) ופשיטא שאין מקום לפרש בפשוטו דפרש"י כבדקדוקי רש"י (באר רחובות) כאן, „משום דמצינו

דער תרגום טייטשט, וזינינו בלחמא — אז ער האָט זיי געשפּייזט מיט ברויט. אָבער ע"פ פשוטו של מקרא קען רש"י אזוי ניט טייטשן, ווייל עס שטייט שוין פריער אין פסוק, ויתן להם יוסף לחם בסוסים גו'; און כאָטש דער פסוק איז דאָ מוסיף, „בכל מקניהם בשנה ההוא“ — איז אָבער צוליב דעם ניט נויטיק אז ס'זאָל שטיין נאָכאָמאָל „וינהלם בלחם“, ס'זאָלט געווען גענוג נאָר מוסיף צו זיין „ובכל מקניהם בשנה ההוא“.

דעריבער דאַרף רש"י מפרש זיין „כמו וינהגם“, דאָ מיינט ניט רש"י אויפּטאָן אז „וינהלם“ איז אַ לשון הנהגה (היות אז דאָ איז עס ניט מספיק ומתאים כנ"ל), נאָר דערמיט איז ער (אויך ו) בעיקר מכוון צום לשון „וינהגם“ וואָס איז תנ"ך (תהלים 14) — „וינהגם כעדר במדבר“, און דעריבער זאָגט ער „כמו וינהגם“ און ניט „לשון הנהגה וכי"ב 16:

און דערמיט איז אויך מוסבר דער לשון „וינהלם“ באַ לחם, כדלקמן.

ג. דער לשון בתהלים „וינהגם“ מיינט ניט אז דער אויבערשטער האָט זיי געפירט מיט אַן הליכה סתם כפשוטה, נאָר אז ער האָט זיי געפירט מיט אַ הנהגה מיוחדת (כעדר במדבר) מיט אַלע זייערע הצטרכות, ווי אַ פאַסטוך פירט

וינהגם כו"ם 8, נאָר) „וינהלם, לשון הנהגה“ (אָדער „לשון וינהגם“ וכי"ב) 9? (ה) פאַרוואָס זאָגט רש"י „ודומה לו 10 איז מנהל לה וכי"ב, און ניט „וכן כו"ב (ווי) סאיז רגיל בפרש"י 11 בכיצא בזה)?

פון דעם איז משמע, אז „אין מנהל לה“ און „על מי מנוחות ינהלני“ זיינען ניט ממש ווי „וינהלם“ אין אונזער פסוק.

ב. דער ביאור בזה:

רש"י האָט געשריבן זיין פירוש בלשון קודש 12 און אַ וואָרט וואָס איז רגיל אין לשון קודש דאַרף ער ניט אָפּטייטשן, ווייל דער וואָס לערנט פרש"י ווייס דעם טייטש דערפון.

און דעריבער דאַרף רש"י ניט אָפּ-טייטשן דעם וואָרט „אתנהלה“, וואָרום אַ בן חמש (וואָס לערנט רש"י — בלה"ק) ווייס דעם טייטש — איך וועל פירן (זיך און די ילדים צאן ובקר).

אָבער איז דעם פסוק בפרשתנו, וואו עס שטייט „וינהלם בלחם“ 13, קען מען דאָך ניט טייטשן אז ער האָט זיי „געפירט“ (מיט „לחם“).

(8) כ"ה גם בדפוס ראשון ושני ובכריכ כתיי רש"י. אבל בכתיי רש"י (היא קעג) „וינהלם וינהגם.“ (9) ראה לדוגמא פרש"י פרשתנו מה, יח, מו, כט. אבל מה שפרש"י בבשלה שם „לשון מנהל“ ולא כתב, כמו וינהגם או „לשון הנהגה וכי"ב (וגם אינו מביא ראיות לפירוש) — כי כבר ידוע פירוש לשון מנהל מפירש"י בפרשתנו.

(10) וכן בפירושו לפני זה מו, יג.  
(11) דוגמא בפרשתנו לעיל מו, כט.  
(12) להעיר משורת הרמ"א ט"ח ס"ה קכח. וראה לקרש חייא ע' 142 הערה 21.

(13) ועפ"ז תומק הגירסא בדפוס ב' ובא מכת"י רש"י, שבהדיבור המתחיל נעתק גם תיבת „וינהלם) בלחם“. אבל גם לגירסתנו (וכ"ה בדפוס א' ובכריכ כתיי) מובן, כיון שחוכן המדובר בכל פסוק זה הוא ע"ד לחם.

(14) עח, נב.

(15) ומכיון שתיבה זו (וינהגם) נמצאת רק פעם א' בתנ"ך — איז רש"י צריך להביא עוד תיבה (וכי"ב) מהכתוב כדי לציין הכתוב בדיוק.

(16) אבל אין לומר שכוננת רש"י ב"כמו וינהגם" היא רק לתוכן תיבת וינהגם, כלומר: בפשטות הינו מפרשים שהנהלה שייכת לפעולה נשמית (אתנהלה לאט"י) והנהגה לניהול רוחני. ולכן מפרש רש"י דאינו מוכרח, כי וינהלם הוא „כמו וינהגם“ — אותו הענין והתוכן — כי ברוב המקומות בתורה ובפרט שלפני פסוק זה, נאמר לשון הנהגה על הנהגה גשמית (ראה לדוגמא יצא לא, יח. כו).

געזאָרגט און אַכטונג געגעבן אַז די תבואה זאל זיך האַלטן לכל משך הזמן — ווי רש"י איז מבאר דאָס וואָס דער פסוק <sup>22</sup> זאָגט „ויתן אוכל בערים אוכל שדה העיר אשר סביבותי נתן בתוכה" אַז יוסף האָט אַזוי געטאָן דערפאַר ווייל „כל ארץ וארץ מעמדת פירותי ונותנין כתבואה מעפר המקום ומעמיד את התבואה מלירקב".

ד. וויבאַלד אַז דער טייטש אין „וינהלם" דאָ איז ניט ניהול סתם, בפשטות, דעריבער דאַרף רש"י ברענגען ראיות ודוגמאות וואו מען געפינט דעם לשון ניהול ניט אין פשוטן מובן פון פירן אַ צווייטן, נאָר אַ הנהלה מיוחדת; און דערפאַר זאָגט רש"י „ודומה לו אין מנהל לה", אַז אויך דאָרט איז דער פירוש פון „מנהל" בדומה צו „וינהלם", ווייל דאָרט רעדט זיך בנוגע כלל ישראל, איז מובן בפשטות, אַז דאָס מיינט הנהלה בתוכן ומובן כללי <sup>23</sup>.

ועפ"ז איז מובן וואָס רש"י ברענגט ניט דעם פריערדיקן פסוק (אין ישעי') „ועל מבועי מים ינהלם" — וואָרום דאָרט שטייט דאָס בהמשך צו די ווער-טער „כי מרחמם ינהגם" <sup>23</sup>, וואָס

אַן עדר וואָס געפינט זיך במדבר, וואָס דאָס קומט דורך איבערגעגעבנקייט וכו', אַז אַלע זייערע ענינים זאָלן זיין באופן המתאים וטוב.

ועד"ז בעניננו: נאָכדעם ווי די תורה דערציילט אַז „ויתום הכסף גוי ויתן להם יוסף לחם גוי", איז דער פסוק מוסיף אַז די נתניה איז געווען אין אַן אופן פון „וינהלם בלחם גוי בשנה ההוא" — ער האָט זיי ניט בלויז געגעבן שפייז <sup>16</sup>, נאָר ער האָט „אַנגעפירט" די באַ-שפייזונג אין אַן אופן מיוחד ומתאים, אויסרעכענענדיק און איינטיילנדיק דעם „לחם" אַז עס זאָל זיי מספיק זיין אויף אַ גאַנצן יאָר <sup>17</sup> (און ניט פאַרנוצן עס בבת אחת באַלד בתחילת השנה, וכ"ו) <sup>18</sup>.

[ועד"ז ווי דער פסוק זאָגט פריער <sup>19</sup> „ויכלכל יוסף את אביו ואת אחיו ואת כל בית אביו לחם לפי הטף", אַז דאָס איז „לפי הצריך לכל בני ביתם" <sup>20</sup>, באַ-וואָרענענדיק אפילו דאָס וואָס דער דרך פון טף איז לפרר הלחם] <sup>21</sup>.

און אַזוי ווי מען געפינט אין דער הנהגה פון יוסף אין כללות קבוץ התבואה אין די שני השבע, אַז ער האָט

<sup>16</sup> להעיר מעקידה סוף פרשתנו: הוא שאמר וינהלם בלחם גוי כי ברחמי ינהלם לחת להם שארית בארץ.

<sup>17</sup> ראה בחיי פרשתנו מז, יד.

<sup>18</sup> ראה גם ספורנו עה"פ. אלא (שכנראה) מפרש תיבת „וינהלם" — נהלם לאט" (כפי כפי בשלח טו, יג. מצודות ישעי' מ, יא. א. דה"ב לב, כב. וראה ראביע ורדיק ישעי' שם. מהרי"א קרא ישעי' נא, יח. ראביע תהלים לא, ד): משאיכ לדעת רש"י, שפירושו (ק) — כמו וינהגם. וראה לקמן הערה <sup>23</sup>.

<sup>19</sup> פרשתנו שם, יב.

<sup>20</sup> פרש"י שם.

<sup>21</sup> ראה שפ"ח שם.

<sup>22</sup> מקץ מא, מה.

<sup>23</sup> ועפ"ז מובן שלדעת רש"י אין הכוונה ב„וינהלם" (ובלשון ניהול בכלל) הנהלה בנחת ולאט וכיו"ב (כמפרשים שבהערה 18) — כי אין מתאים לומר „מנהל" (במובנו הכללי — מנהל ומנהיג) בלאט.

<sup>23</sup> ואולי י"ל (עד"ז) שלכן הוצרך רש"י לפרש בכשלה שם, נהלת לשון מנהל" כיון שנאמר לפניו בכתוב „נחית בחסדך" שענינו הנהגה (י"ל שמטעם זה ת"א שם, סוכרה"י. או מצד הלשון (נהלת) בעו"ז שמתאים יותר להפירוש לשון נושא וסבל). אלא שאעפ"כ מפרש רש"י שגם „נהלת" הוא „לשון מנהל" כי ב' ענינים הם: נחית בחסדך (הנהגה בחסד) עם זו נאלת. נהלת בעו"ז אל גוה קדשך. וראה ראביע שם.

(\*) משאיכ בפרש"י שם „ינהל" — כמו מנהל".

מוכחת לנדודי, וינהלם בלחם, אז מ'זאל קענען נוצן דעם לשון וינהלם' וואס ווייזט אויף א כללית'דיקע אָנפיר-רונג און סידור, בנוגע צו א פרטיות'דיקע ענין פון לחם — פון באַשפּייזונג.

דעריבער ברענגט רש"י א ראי פון א צווייטן פסוק, על מי מנוחות ינהלני' וואו דער לשון וינהלם' וועלכער איז במובנו הרחב שטייט בשייכות צו מי מנוחות' א פרטיותדיקער ענין פון שתי'.

און די ראי פון דעם פסוק ברענגט רש"י דוקא נאך דער ראי פון פסוק, אין מנהל לה' <sup>29</sup>, וואָרומ דער פסוק, על מי מנוחות ינהלני' איז א משל אויף כללות צרכי האדם, ווי ער הויבט אָן דעם קאָפּטל "ה' רועי לא אחסר בנאות דשא ירביצני" <sup>30</sup>.

ובמילא וואָלט מען געלערנט אָז מיטן לשון וינהלני', שטייענדיק דאָ בסגנון של משל, ווערט געמיינט ניהול בפשטות, על מי מנוחות' (ע"ד, ועל מבויעי מים ינהלם') אזוי ווי התחלת הכתוב, בנאות דשא ירביצני', און ניט צוליב דעם תוכן המדובר, אָז דער אויבערשטער שטעלט צו אַלע זיינע הצטרכות' (ובראשן — אכילה ושתי') כדבעי.

אָבער לאחר ווי מ'זעט פון פסוק, אין מנהל לה' אָז דער לשון ניהול איז מתאים ניט בלויז אויף א ניהול פון הליכה גשמית, טייטשט מען אויך, על מי מנוחות ינהלני' אָז דאָס מיינט דעם ענין פון אָנפירן די אַלע צרכי האדם: דעם סידור און באַזאָרגונג פון אכילה ושתי' וכו'.

ינהגם' (וויבאלד עס שטייט סתם, מרחמם ינהגם' — ניט אויסגעטיילט קיין פרט אין דער הנהגה) איז פירושו א כללות'דיקע הנהגה, און דעריבער דאָרף עס ניט שטייען נאָכאַמאָל, לכאורה, ולכן איז וועל מבויעי מים ינהלם' פירושו בפשטות, ניהול גשמי בפועל <sup>24</sup>: ער וועט זיי פירן אויף (א מקום) פון קוואַל וואָסער, בהמשך צו התחלת הכתוב, לא ירעבו ולא יצמאו גר' <sup>25</sup>.

לויט דעם איז אויך פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י ברענגט דאָ ניט דעם פסוק פון בשלח <sup>26</sup>, נהלת בעוז אל ניה קדשך', וואָרומ אויך דאָרט וואָלט מען געלערנט בפשטות אָז נהלת' איז א ניהול פון גיין, אל ניה קדשך' <sup>27</sup>.

ועד'ז איז בנוגע די אַנדערע ערטער אין נ"ך <sup>28</sup>, וואו דער לשון ניהול מיינט ניט דוקא דעם ענין פון אָנפירן במובן הכללי, נאָר (אויך) דעם ניהול פון א הליכה כפשוטה.

ה. אָבער דער פסוק, אין מנהל לה' איז ניט קיין דמיון (מספיק) ממש לנדודי, וואָרומ הגם אָז עס מיינט ניט א ניהול פון הליכה כפשוטה, איז אָבער אויך די הנהלה כללית (וואָס מ'פירט אָן מיט כל צרכי המדינה והעם) ענלעך צו ניהול של הליכה כפשוטה —

ובמילא איז פון דעם ניט קיין ראי'

(24) ראה תרגום שם, שעל (מרחמם) ינהגם' תרגם ודברינו', ועל וינהלם' — שריני'.

(25) ופשיטא בנוגע להכתוב, ובחיקו ישא עלות

ניהל', שהיינו מפרשים ע"ש פעולה הגשמית שבוה. טו, יג.

(27) כיון שנאמר, אל ניה קדשך' — למקום מסוים, שמורה יותר על הנהגה בפועל, משא"כ הלשון וינהגם' כעדר במדבר'.

(28) תהלים לא, ד. דה"ב כת, טו: וינהלום בחמורים (ראה מפרשים שם), לב, כב: וינהלם מסביב (ראה מצודות ותרגום שם).

(29) להעיר שבדפוס שני דרש"י איתא, ועל מי מנוחות' (בוא"ו).

(30) ראה פרש"י ומפרשי תהלים שם.

און דער אונטערשייד צווישן די צוויי סוגי אהבה איז בדוגמת החילוק צווישן די צוויי אופנים אין צמיחת התבואה: (א) די תבואה וואָס וואַקסט דורך זריעה; (ב) די ספּיחים וואָס וואַקסט פון זיך אליין — ניט פון אַ איצטיקער זריעה, נאָר פון אַ פּריערדיקער זריעה, „שנפל בה מכבר“.

עד'ז איז דער חילוק צווישן די ביידע אהבות: די אהבה וואָס ווערט נתהווה דורך התבוננות איז ע'ד ווי די צמיחה וואָס וואַקסט אויס פון דער איצטיקער זריעה. משא'כ דער גילוי פון די אהבה מסותרת איז בדוגמת הספּיחים — זי קומט ווי פון זיך אליין, היות אַז די אהבה איז שוין געווען בבחי' זריעה בנפש „מכבר“.

און די זריעה פון דער אהבה מסותרת באַ יעדן אידן ווערט אויפגעטאָן דורך יוסף צדיק עליון, וואָס דעריבער ווערט ער אָנגערופן „גננא דגינתא“ — ער איז זוּרע וממשיך דעם אור אין „גינתא“, אין דעם מקור פון נשי'.

וואָס דאָס איז דער פירוש פון „וילקט יוסף את כל הכסף גוי ויבא גוי ביתה פרעה“, אַז די אַלע בחי' חסדים („כסף“) וואָס זיינען נמשך געוואָרן צו יוסף'ן, האָט ער ממשיך געווען אין מלכות מקור נשי' — די המשכה פון אהבה מסותרת צו יעדן אידן,

ווי ס'איז דאָרט מבואר באַרוכה.

ז. וי'ל בדרך אפשר אַז דעם ענין איז רשי' מרמז בפירושו „וינהלם כמו וינהגם ודומה לו אין מנהל לה כו“:

דער חילוק, בפשטות צווישן לשון „הנהגה“ און לשון „הנהלה“: הנהגה ווערט גענוצט (בדרך כלל) אויף אַ גלוידיקן אופן פון אָנפירן, הנהגה אין וועלכער עס זעט זיך אַן דער קירוב בפשטות פון דעם מנהל צום מונהג; דער

קומט אויס, אַז דוקא דורך די ביידע פּסוקים צוזאַמען איז „דומה לוי“, אַז דער לשון „וינהלם“ ווערט געזאָגט ניט נאָר בשייכות צו אַ גשמיות'דיקן ניהול פון הליכה, אָדער נאָר בנוגע צו אַ כללות'דיקער הנהלה פון אַ מדינה און עם וכי'ר, נאָר אויך בנוגע אַ ניהול וואָס תוכנו איז אַ כללות'דיקער, אָבער בשייכות צו אַן ענין פּרטי — באַשפּיי' זונג 31.

ו. פון יינה של תורה אין פירוש רשי':

אויפן פּסוק 32 „וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא בארץ מצרים גוי ויבא יוסף את הכסף ביתה פרעה“ איז דער אַלטער רבי מבאר אין תוי"א 33, אַז אין אהבת ה' זיינען דאָ צוויי סוגים כלליים:

(א) די אהבה וואָס ווערט נולד פון שכל, פון דער התבוננות אין גדולת ה' כו'. (ב) די אהבה המסותרת וואָס איז דאָ בטבע באַ יעדן אידן מצד זיין נפּה"א, וועלכע ציט זיך בטבעה צום אויבערשטן וואָס איז איר מקור ושוּרש; נאָר די אהבה איז מסותרת — בהעלם והסתר, און דורך התבוננות איז מען מעורר און מגלה די אהבה מההעלם אל הגילוי.

(31) ואולי י'ל שגם מה שת'א. חזנינו בלחמא', אינו תרגום תיבת „וינהלם“, כ'א מפרש הענין, (בכרכו בכי', וכפרשי' בכוננת ת'א (לדוגמא: לך יד, ו. ויחי מט, יב) ועוד). שכוונת הכתוב בוינהלם בלחמ' (לאחרי אמרו כבר, ויתן להם יוסף לחם) היא, חזנינו בלחמא' — מזון וכלכלה נמוכין הרחב, שענינו השתדלות ונתינת המזון באופן המועיל ומתאים. וראה תרגום לתהלים לא, ד.

וי'ל שלכן לא כתב רשי' כאן דאונקלוס, לא דקדק לפרש אחר לשון העברית' כנפ' בשלח, כי מוכן מעצמו שאונקלוס לא בא לתרגם תיבת „וינהלם“, כ'א לפרש הענין, משא'כ בתרגומו בפי' בשלח.

(32) פרשתנו מו, יד.

(33) פרשתנו מד, ב ואילך.



נמשך פון אַ מדרגה וואָס איז העכער פון השתלשלות, בחי' בינה, וואָס ווערט אַנגערופן „מי מנוחות" ווי מבואר אין קבלה און חסידות.<sup>35</sup>

ה. אָבער דער גילוי בפועל פון דער אהבה מסותרת איז עי' התבוננות, ווי ער איז מבאר אין תרי"א<sup>33</sup> דעם מאמר רז"ל<sup>36</sup>, „נכנס יין יצא סוד", אַז „סוד" איז די אהבה מסותרת הנ"ל און דער גילוי פון דער אהבה איז דורך התבוננות וואָס ווערט אַנגערופן „יינה של תורה".<sup>37</sup>

ועד"ז: דורך דעם לימוד פון „יינה של תורה", פנימיות התורה, איז אויך „יצא סוד" — ביז צו דעם גילוי פון דעם סתום ונעלם בתכלית — דעם קץ הגאולה<sup>38</sup>, כהבטחת מלך המשיח צום בעש"ט<sup>39</sup>, אַז ער קומט לכשיפוצו מעינותיך חוצה, די מעינות פון פנימיות התורה.

(משיחת ש"פ ויגש תשל"ו)

(35) ראה יהל אור תהלים שם. ביאורו להצ"צ ויצא ס"ע קיא ואילך. אוה"ת לניד ח"ב ע' תתכה. ויש"ג.

(36) עירובין סה, א.

(37) וראה תרי"א ויחי ד"ה חכלילי עינים (מו, א ואילך).

(38) ראה לקריש ח"י ע' 168 ואילך.

(39) אגוד"ק דהבעש"ט נדפסה בסריס בן פורת יוסף, תר"ש שם טוב בתחלתו. ועוד.

לשון „הנהלה" ווייזט אויף אַ כללות-דיקן אופן פון אָנפירן, וואו עס איז ניט ניכר באופן בולט וגלוי, ווי דאָס ווערט אַנגעפירט פון דעם מנהל.<sup>34</sup>

איז רש"י מפרש, אַז דער גילוי פון דער אהבה מסותרת („וינהלם") וואָס איז דאָ באַ יעדן אידן איז „כמו וינהגם", דאָס ווערט נמשך און מונהג פון יוסף הצדיק, ס'איז בלויז „ודומה לו אין מנהל לה" — עס דוכט זיך נאָר אויס אַז עס קומט ווי אַ ניהול פון זיך אליין, כאמת אָבער האָט עס יוסף זורע געווען בפרט אין יעדן אידן. נאָר וויבאלד דער שורש פון דער אהבה איז פון „אור קדמאה" העכער פון השתלשלות, זעט זיך ניט אַז נגילוי ווי דאָס קומט מלמעלה.

דעריבער איז רש"י ממשיך און ברענגט אויך דעם פסוק „על מי מנוחות ינהלני" וואָס אין דעם זיינען מרומז ביידע ענינים:

דער גילוי פון אהבה מסותרת איז ניט דורך דער איצטיקער זריעה, נאָר בדוגמת הצמיחה „על מי מנוחות", וואָס בכלל איז דאָרט די צמיחה פון ספיחים וואָס וואָקסן מעצמם — און ביחד עס זה איז דער מקור פון „מי מנוחות" וואָס איז בחי' יסוד וואָס דאָס איז מדרגת יוסף צדיק עליון, און דאָס ווערט צו אים

(34) ראה הנסמך בקונקורדנציא בשורש נהג ונהל.

## ויגש ד

„ויפרו וירבו מאד“ — קען מען ניט עײַד הפשט לערנען כפירוש המדרש, און זייער התיישבות איז געווען אין אן אופן פון „בעל כרחו“ (וואָס פירט ניט צו „ויפרו גוײ“); מען קען אויך ניט טייטשן „ויאחזו בה“ מל' אחיזה — און אידן האָבן איר געהאַלטן (דורך איר באַזעצן) — ווייל דאָן האָט גע- דאַרפט שטיין „ויאחזו דער אלף מיט אַ חולם בה“, און ניט „ויאחזו בה“ — אלף — מיט אַ קמץ — און זיי זיינען דורך איר געהאַלטן געוואָרן].

שוין פיל מאָל גערעדט, און אויב סײַנען דאָ מערערע פירושים פון רזײל אויף דעם זעלבן וואָרט (אַדער ענין), מיינט עס ניט און זיי זיינען אינגאַנצן מחולק צווישן זיך, נאָר אד- רבא, וויבאַלד זיי זיינען פירושים אין זעלבן וואָרט, מוז מען זאָגן און זיי האָבן צווישן זיך אַ געוויסע שייכות.

אַבער — די צוויי אויבנדערמאַנטע פירושים זיינען לכאורה (ניט בלויז ניט שייך צווישן זיך, נאָר נאָכמער) היפּרדיק (אין תוכו) איינער פון צווייטן: לויטן פשט פון פסוק, זיינען די ווערטער „ויאחזו בה“ מדרש און די התיישבות פון בני ישראל אין ארץ גושן איז געווען אין אן אופן וואָס זי איז געוואָרן זייער לאַנד, זייערע אָן אחוזה; און לויטן פירוש המדרש קומט אויס, און די הדגשה איז דאָ פאַר- קערט — די בניי זיינען „נאחזי גע- וואָרן פון ארץ מצרים, בעל כרחם“?

א. אויף די ווערטער „ויאחזו בה“ (אין לעצטן פסוק פון אונזער פרשה — „וישב ישראל בארץ מצרים בארץ גושן ויאחזו בה ויפרו וירבו מאד“) — זיינען פאַראַן צוויי פירושים:

(א) דער פירוש פון „ויאחזו“ לויטן פשט פון פסוק, ווי רשײ טייטשט: לשון אחוזה<sup>2</sup>;

(ב) דער פירוש פון מדרש<sup>3</sup>: הארץ היתה אחזת בהם ותופסת אותם . . . כאדם שבעל כרחו (אחז) אחז בה (ד.ה.) און „ויאחזו“ איז פון לשון אחיזה (האלטן).

[דער הכרח אין פשט צו דער שלי- לה פון פירוש „ל' אחיזה“: פון המשך הפסוק „וישב גוײ ויאחזו בה ויפרו גוײ“ איז משמע און מיט די ווערטער „ויאחזו בה“ מיינט די תורה צו אונ- טערשטרייכן דעם אופן פון זייער באַ- זעצן זיך אין ארץ גושן און ער איז געווען און וואָס האָט געבראַכט צו

(1) וכפי גם בתײא תיבײע, פסיײ, ראיבײע, חוקיני, ועוד . וראה לעיל מו, יא: ויתן להם אחוזה גוײ. וייל שלפסוק זה מרמז רשײ.  
(2) כיה ברוב הדפוסים. ובכמה דפוסים (כנראה בטעות, כיון שאין ביאור מאי אחיזה שייך בזה, מעין האריכות בזה במדרש): ל' אחיזה. ובדפוס ראשון ושני דרשײ (וכן בכמה כתײ) ליתא דײה זה.  
(3) תדשא (פײו). וראה עדין ביר פצײה (הוצאת טיאור — אלבעק — כײו): ויאחזו בה . . ארעה צרתן למגבי שטרא מינהון כוײ.

(\*) ברדיק כאן: שקנו שם אחוזה. אבל ראה בס' השרשים שלו (ע' אחז) דגם „אחוזה“ הוא משרש „אחי“ (כ' אחיזה). וראה גם בחי' כאן, ולהעיר מראבײע חיש כג. ד.

ג) אויב רש"י וויל בלויז מבאר זיין די אריכות הלשון בכתוב, בארץ מצרים בארץ גושן — פארוואס איז ער מעתיק פון פסוק אויך די ווער-טער „וישב ישראל“?

ג. דער ביאור אין דעם: רש"י איז דאָ אויסן צו באַוואַרענען די סתירה אויפן תוכן הפסוק פון אַ פריערדיקע פרשה: ביים ברית בין הבתרים<sup>8</sup> האָט דער אויבערשטער געזאָגט צו אברהם'ען, „כי גר יהי זרעך בארץ לא להם גו' ואחרי כן יצאו גו'„ ד.ה. אַז איידער די בני ישראל וועלן גיין קיין ארץ ישראל וועלן זיי מוזן פריער אַפ-קומען גלות דורך זיין אַ „גר גו' בארץ לא להם“ — אָבער ווי איז שייך צו זאָגן אַז בנ"י זיינען דעם גלות אַפ-געקומען מיט זייער געפינען זיך אין מצרים, בעת מיר זעען דאָ אין פסוק אַז זיי האָבן זיך דאָרט באַזעצט („וישב“ — פון לשון „תושב“ — היפך פון „גר“<sup>9</sup>) און דערצו נאָך — אין ארץ גושן (וואָס איז געווען ווי עס שטייט פריער אין פסוק<sup>10</sup> „מיטב הארץ“), און אין אַז אופן (ווי דער פסוק איז דאָ מסיים) פון „ויאחזו בה — לשון אחוזה“: ס'איז געוואָרן זייערע אַן אחוזה<sup>11</sup>?

[און דעריבער איז רש"י מעתיק אויך די ווערטער „וישב ישראל“ — ווייל די שוועריקייט איז פסוק איז, ווי גע-זאָגט, אין דעם אופן פון ישראל'ס „וישב“<sup>11</sup> אין ארץ גושן].

ב. וועט עס ווערן מובן נאָכן מב-אר זיין דעם (פריערדיקן דיבור פון) פירוש רש"י אויפ'ן התחלת הכתוב וואָס איז אַ הקדמה צו „ויאחזו בה“ וואו ער שטעלט זיך אויף די ווער-טער „וישב ישראל בארץ מצרים“ און איז מפרש: „והיכן, בארץ גושן“ שהיא מארץ מצרים.

מפרשים<sup>6</sup> זאָגן, אַז רש"י קומט באַוואַרענען די שאלה: פון לשון „בארץ מצרים בארץ גושן“ איז משמע אַז זיי זיינען צוויי באַזונדערע ארצות — דעריבער זאָגט רש"י „והיכן בארץ גושן“: ס'איז כאילו ווי אין פסוק שטייט „בארץ מצרים והיכן בארץ גושן“.

ס'איז אָבער ניט מובן:

א) פאָרוואָס דאָרף רש"י מוסיף זיין „שהיא מארץ מצרים“ — דאָס פאָ-שטייט מען דאָך פון דעם המשך „וי-שב ישראל בארץ מצרים — והיכן בארץ גושן“?

ב) עדיז קען מען פרעגן אין פסוק גופא: צו וואָס דאָרף דער פסוק זאָגן „בארץ מצרים“ און דערנאָך אויס-טייטש „בארץ גושן“ — עס איז גענוג „בארץ גושן“, און מ'ווייסט שוין אַז דאָס איז אין ארץ מצרים, וויבאלד עס שטייט פריער אין דער פרשה<sup>7</sup> בפירוש אַז ארץ גושן איז אַ טייל פון ארץ מצרים?

5) „בארץ גושן“ — ה"ה תיבות הכתוב (וצ"ל באותיות כהתיבות „וישב גו'“ — אלא שלא הבחין בזה „הבחור הזעזערי“ ופרשי הוא בזה שכאלו כתיבה תיבת „והיכן“ קודם להן „וכנמצא בכ"מ בפרשי: ראה בפרשתינו: מד, יט, מה, יב, מה, כג, מה, כה, כו, מן, לא.

6) גריא (ושיח) כאן. וראה ראים ודבק טוב באיירא קצת.

7) מז, ו, שם, יא וברשי.

8) לך טן, יג"ד.

9) ראה פרשי ח"ש כג, ד.

10) ולא רק כמו שאמרנו (מז, ד) „לגור בארץ באגרי“ — ראה פירשי לך שם, יג, ולהעיר מבחי כאן.

11) בפועל גם מצדם — ולא רק (כדלעיל מז,

א): „וישב יוסף גר ויתן להם גר“.

פון דעם וואָס שטייט אין פסוק, ויאחזו בה — לשון אחוזה דאָרף אויסקומען אַז אַרץ גושן איז געווען (און במילא געבליבן) אַן אחוזה וירי-שה ביי אידן, וואָס לכאורה איז דאָס אינגאַנצן ניט מוכן: ווי איז שייך צו זאָגן אויף אַ חלק פון אַרץ מצרים אַז דאָס איז אַן אחוזה וירושא לבני ישראל? אַרץ כנען איז אַ ירושה פאַר אידן, ווי עס שטייט<sup>17</sup> ,לתת לך את הארץ הזאת לרשתה" — אָבער ניט אַרץ מצרים<sup>18</sup> !

[איז דרך הפשט איז עס טאַקע קיין קשיא ניט, וואָרום וויבאַלד דאָס באַ-זעצן זיך אין אַרץ גושן האָט זיך גע-צויגן (די גאַנצע צייט פון גלות מצרים)<sup>19</sup> רד"ו<sup>20</sup> שנה — איז מתאים אין פשטות אויף דעם דער לשון „אחוזה“: אָבער לויטן דרך הדרש פון תורה, וואָס איז מדגיש דעם דרוש און תוכן פנימי, איז פאַרט ניט גלאַטיק.]

דער רד"ק אין ספר יהושע<sup>21</sup> ברענגט בשם ה„דרש“, אַז דאָס וואָס עס שטייט דאָרט<sup>22</sup> אַז יהושע האָט איינגענומען „את כל ארץ הגושן“, מיינט עס טאַקע „גושן של ארץ מצרים והיא נבלעת בתוך ערי יש-

די קשיא באַוואַרענט (דער פסוק, וואָס איז מבואר אין פירוש) רש"י דורך מוסיף זיין די ווערטער „בארץ מצרים“ — „שהיא מארץ מצרים“: סוף-סוף איז אויך אַרץ גושן אַ חלק פון אַרץ מצרים<sup>12</sup> און ניט אַרץ כנען; און דערפאַר ווערט זייער באַזעצן זיך אין אַרץ גושן פאַרערעכנט אַלס גלות, ווייל מיט דעם גופא וואָס זיי גע-פינען זיך ניט אין אַרץ כנען (ווייער „אַרץ“<sup>13</sup>) זיינען זיי אַ „גר גוי באַרץ לא להם“<sup>14</sup>.

ד. עס איז אָבער נאָך אַלץ ניט גלאַטיק (עכ"פּ בפנימיות הענינים<sup>15</sup>): ס'איז יודע<sup>16</sup> אַז די כוונה פון גלות מצרים איז געווען אַז אידן זאָלן דאָרט אויסגעלייטערט ווערן אין זיין ראוי צו קבלת התורה און אַריינקומען דער-נאָך אין אַרץ ישראל — היינט ווי האָט זיך פאַרט אויסגעפירט אַט די כוונה (די לייטערונג) פון גלות און שעבוד מצרים דורך דעם ענין פון: וישב ישראל גוי?

די קשיא ווערט נאָך שטאַרקער לויט ווי דער ענין פון „ויאחזו בה“ ווערט מבואר אין חלק הדרש שבתורה — ובהקדים:

(17) לך שם, ז.

(18) להעיר מביר שבערה 3: הכא אתמר ויאחזו בה ולהלן (מצורע יד, לד) אתמר אשר אני נותן לכם לאחוזו אלא כן ארעה צרתו .. ברם להלן .. אם זכיתם לאחוזו . וכר.

(19) כדמוכח מוארא ח, יח. ט, כו. בא יב, לו.

(20) רש"י לך שם, יג. מקץ מב, ב. בא שם, מ.

(21) יא, טז. וראה גם ברוחנינו בעה"ת פרשתנו

מו, כט.

(22) וכן לפניו — י, מא.

(12) ולהעיר מפרשי לך יב, יט.

(13) להעיר מפרשי (וישב לו, ב) על התיבה

„וישב“. ביקש יעקב לישוב בשלוח קמץ עליו

וכר . וראה רמב"ן, אלשיך וכלי יקר — ר"פ

וישב.

(14) להעיר מכלי יקר כאן. אבל ראה לקמן

ס"ה"ו.

(15) אבל ע"ד הפשט מ"ש (לך שם) ועבדום

וענו אותם" לא קאי על מש"נ. ארבע מאות שנה,"

שהרי גם בהיותם במצרים לא ה' שעבוד ועינו,

כל הזמן (משאיכ הענין ד„גר גוי לא להם“) —

ראה פרשי וואר ו, טז. ראי' לך שם (ובפסוק טו

שם).

(16) תו"א ע"ד, סע"א ואילך. ובכ"מ.

(\*) במדרש תדשא (שבעה ערה הניל): כיון שבאו לארץ כנען . . . ברשותכם היא אתם אוזיכם בה ותופטים אותה כו. וראה רד"ק — הובא בשוה"ג להערה 1.

זייער געפינען זיך אין ארץ גושן, בשעת גושן האָט געהערט צו זיי אַלס ירושה און זיי זיינען במילא נישט געווען „גר גוי בארץ לא להם“?

ה. וועט מען עס פאַרשטיין לויט דעם וואָס עס איז מבואר אין תורה אור<sup>26</sup>, אַז די אַלע פרטי העבודה פון גלות מצרים — „בעבודה קשה בחומר ובלבנים גוי“<sup>27</sup> — זיינען פאַראַן אויך אין רוחניות'דיקן זין, אין עסק התורה, ווי עס שטייט אין זוהר<sup>28</sup>: „בעבודה קשה זו קושיא בחומר דא קל וחומר ובלבנים דא לבון הלכה וכו“<sup>29</sup>. און בשעת אַ איד טוט און האַרעוועט אין דער עבודה קשה פון תורה, קומט ער אָפּ דערמיט די „עבודה קשה גוי“ פון גלות מצרים, און ער דאַרף דאָס נישט טאָן בגשמיות.

[ווי די משנה<sup>30</sup> זאָגט: „כל המקבל עליו עול תורה“ — וואָס דער דיין איז דעם איז „עול תורה“: ער איז אויף זיך מקבל דעם יאָך (די עבודה קשה כו' הנ"ל בזוהר) פון תורה — איז „מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ“].

עדיז קען מען מסביר זיין בעניננו: אויך זייענדיק אין ארץ גושן זיינען די בני אָפּגעקומען (און אויפגעטאָן אין די ענינים פון) דעם גלות ושעבוד מצרים מיט זייער יגיעת התורה אין דעם „בית-התלמוד“ וואָס יעקב ובניו האָבן אויפגעשטעלט<sup>31</sup>.

ראלי (און דערפאַר רעכנט עס דער פסוק דאָרט<sup>23</sup> צווישן די שטעט פון נחלת בני יהודה).

לויט דעם וואָלט מען לכאורה (עכ"פּ ע"ד הדרש) געקענט מסביר זיין דעם לשון „ואיחזו בה“, אַז דאָס וואָס ארץ גושן איז געוואָרן אַ ירושה ביי אידן, איז דאָס דערפאַר וואָס זי איז „נבלע“ געוואָרן בתוך ערי ישראל אין זמן פון יהושע.

סאיז אָבער שווער אַזוי צו איינ-לערנען, ווייל וואָס פאַר אַן אָרט האָט צו זאָגן, אַז אין דער צייט פון דעם פסוק יושב ישראל וגו' זאל שוין אָט די התיישבות אין ארץ גושן אָנגערופן ווערן מיטן נאָמען „אחזה“ דערפאַר, וואָס מיט הונדערטער יאָרן שפּעטער וועט ארץ גושן נבלע ווערן (דורך כיבוש יהושע) צווישן די ערי ישראל?

איז דער ביאור אין דעם: עס שטייט אין מדרש<sup>24</sup> אַז פרעה האָט שרה'ן געגעבן „ארץ גושן לאחזה“ און „לפיכך ישבו ישראל בארץ גושן שהיא של שרה אמנו“. קומט דאָך אויס, אַז אידן האָבן באַקומען ארץ גושן בירושה (פון שרה)<sup>25</sup>.

דערמיט ווערט אָבער נאָך שטאַר-קער די קשיא: ווי זיינען עס די בני אָפּגעקומען דעם גלות מצרים דורך

(23) טו, נא.

(24) פרקי דריא פכיו (וראה רד"ל שם). מדרש הגדול פרשתנו מו, לד, מז, יא (בפי הכתוב, ויתן להם אחזה גר'). רבותינו בעה"ת הנ"ל.

(25) ועפ"ז — אחיל שאברהם לא קנה ארץ כנען בפועל — השקו"ט בזה ראה בארוכה פרשת דרכים דרוש ט. וש"נ (וראה לקריש ח"ה ע' 328. לעיל ע' 204 ואילך. ושי"ג) — נמצא, דלשון וענין „ירושה“ מתאים יותר לירושת ארץ גושן משרה (שהיתה ירושה בפועל) משל ירושת ארץ כנען מאברהם ואכ"מ.

(26) ר"פ שמות. אהיה שם (ע' ח ואילך. כרך ד ע' ביתעה). ובכ"מ.  
(27) שמות א, יד.  
(28) ח"ג קנ"ג, א.  
(29) לכאורה כצ"ל גם בתרי"א (כדפוסיים שראיתי באו התיבות, ובלבנים דא לבון הילכתא — שלא במקומו).  
(30) אבות פ"ג מ"ה.  
(31) תנחומא, כ"ר, י"יש ועוד — ע"פ

און איז דעם איז באשטאנען דער גלות, בארץ לא להם בעת זייער התיישבות אין ארץ גושן (אויך אין דער ערשטער תקופה): אידן האָבן זיך מצטער געווען אויף דעם וואָס זיי געפינען זיך אין אַן אַרט וואָס איז ניט קיין „ארץ אשר גר עיני ה'א בה גר", און דערמיט גופא איז זי „ארץ לא להם" — ניט די חשיבות און קדושה וואָס איז ראוי „להם"; און מיט דעם צער גופא זיינען זיי אָפגעקומען אַ טייל פון דעם שעבוד און מיצר פון גלות מצרים.

ז. אָבער הגם אַז דער אָנהויב פון זייער גלות אין מצרים איז געווען אין אַן אופן פון „ויאחזו בה" כנל, איז אָבער דאָס אַליין שוין געווען אַ ירידה<sup>35</sup> לגבי זייער מצב און מד-ריגה<sup>36</sup> בעת זיי זיינען געווען אין ארץ כנען; און דאָס האָט געגעבן אַן אַרט אַז זיי זאלן שפעטער דאַרפן דורכגיין דעם גלות ושעבוד מצרים כפשוטו.

ד.ה. אַז נאָך דעם סיום פון אַט דער ערשטער תקופה, אינעם זמן ווען „וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא"<sup>37</sup> — וואָס צוליב דעם האָט אַנגעהויבן פעלן די יגיעה בתורה אינעם „בית-תלמוד" של יעקב ובניו (און עס האָט זיך אָנגעהויבן פאַרגעסן דער צער פון דעם זיין „בארץ לא להם"<sup>38</sup>), האָט זיך דאָן אָנגעפאַנגן<sup>39</sup> דער

און דאָס איז אויך דער רמז (ע"ד יינה של תורה) בביאור פון פרש"י „ויאחזו בה — לשון אחוזה": דער גלות מצרים איז זיין ערשטער תקופה ווען די אידן האָבן זיך דאַרט באַזעצט („וישב ישראל"), איז ניט געווען פאַר-בונדן מיט עבודה קשה וכו' בגשמיות; אדרבה, דעמאָלט איז עס געווען אין אַן אופן וואָס ס'האָט זיך אָנגעהערט אַז דאָס איז „מיטב הארץ", און אַז זיי זיינען דאַרט אין זייער אחוזה: אַלע האָבן געוואוסט און אָנערקענט אַז אידן געפינען זיך אין זייער אַן אייגן לאַנד, וואו זיי פירן זיך ווי זיי ווילן (ניט זייענדיק אונטערוואַרפן דעם שעבוד מצרים); און דער שעבוד הגלות האָט זיך אויסגעדיקט בלויז אין דער עבודה קשה פון תורה.

ו. עס פאַדערט זיך אָבער נאָך ביאור: וויבאַלד סוף-סוף האָבן אידן גע'ירשנט (לויטן פירוש המדרש) ארץ גושן פון שרה — היינט ווי קען עס פאַרט פאַררעכנט ווערן אַלס גלות „בארץ לא להם" ?

איז דער ביאור אין דעם: כאַטש ארץ גושן האָט געהערט צו אידן מצד דער ירושה פון שרה, דאָך האָט זי ניט פאַרמאָגט אין זיך די דרגת הקדושה<sup>32</sup> וואָס ארץ ישראל האָט אין זיך<sup>33</sup> — „ארץ אשר גר עיני ה' אלקיך בה וגו'"<sup>34</sup>;

(35) כידוע בענין ב' הירידות (דפרשתנו דפי' שמות) — תר"א ואהיה שם. וראה באריכה לקו"ש חי' ע' 28 ואילך.

(36) וגם בנוגע ללימוד התורה — הרי ארזיל (ספרי ר"פ עקב. ב"ר טז, ד) דאן תורה כתורת א"י. וראה לעיל הערה 31.

(37) שמות א, ו.

(38) להעיר מכלי יקר כאו.

(39) וכסיום המשנה (אבות שם), וכל הפורק

ממנו עול תורה כ"י.

(פרשתנו מו, כח), ואת יהודה שלח לפניו גר'. ולהעיר מהגיוסא (תנחומא באבער ויל"ש. וכ"ה בכח"י) „שהיו .. הונית תורה" — שהר"ע היגיעה בתורה דוגמת הלימוד דתלמוד בבלי — ראה לקו"ש חלק יוד ע' 164 הערה 33.

(32) אף שגם בארץ גושן היתה קדושה מעין קדושת א"י — ראה אלשיך ר"פ ויחי.

(33) ראה פרש"י תולדות כו, ב.

(34) עקב יא, יב.

און פון דעם איז אויך פארשטאנ-  
דיק, אז כאַטש לויטן דרך הפשט מוז  
ניט דער ל' אחוזה אנטהאלטן דעם  
תוכן פון ירושה (אז אידן האָבן גע-  
ירשנט ארץ גושן) — איז אָבער רש"י  
מרמז (מיט די ווערטער „ל' אחוזה")  
אויפן תוכן פון ירושה — אין „ינה  
של תורה" וואָס איז פאַרבאָהאַלטן אין  
פ"י רש"י.

דער ביאור אין דעם: די כוונה פון  
גלות<sup>43</sup> מצרים איז געווען אז אידן  
זאָלן מברר זיין און מיטנעמען מיט זיך  
די ניצוצות הקדושה וואָס געפינען זיך  
אין מצרים; און דאָס איז דער תוכן  
פנימי פון „וינצלו את מצרים" —  
וואָס די חז"ל<sup>45</sup> טייטשן „עשאוה  
כמצודה שאין בה דגן כו' כמצולה  
שאיין בה דגים" — אז די אידן האָבן  
מברר און מעלה געווען די ניצוצי  
הקדושה פון עולם התהו וואָס האָבן  
זיך געפונען אין ארץ מצרים<sup>46</sup>.

און דאָס איז רש"י מרמז מיט  
„ויאחזו בה — לשון אחוזה"<sup>47</sup>: די  
כוונה און תכלית פון „וישב ישראל  
בארץ מצרים" (גלות מצרים) איז  
געווען, אז אידן זאָלן דאַרטן (דורכ-  
דעם) יורש זיין די (ניצוצות פון)  
אורות דתהו. וכידוע מאמר כ"ק מ"ח  
אדמ"ר<sup>48</sup>, אז סדרי הירושה ביי אוה"ע

שעבוד מצרים<sup>49</sup> כפשוטו, ביז עס האָט  
זיך אויסגעזען „כאילו אותו יום נכנסו  
למצרים"<sup>41</sup>: מ'האָט גענומען פאַרגעסן  
אז דאָס לאַנד געהערט צו אידן, און  
מ'האָט אָנגעהויבן פילן די ביטערקייט  
פון מיצר און גלות.

און דאָס איז רש"י אויסן צו מדגיש  
זיין בפירושו: „וישב ישראל בארץ  
מצרים — והיכן בארץ גושן שהיא  
מארץ מצרים": אין אָנהויב איז דער  
גלות מצרים טאַקע געווען („והיכן")  
איז אז אופן פון „ארץ גושן" — מיטב  
הארץ כו'; אָבער לאיך דאַרף מען  
וויסן „שהיא מארץ מצרים": דאָס גופא  
וואָס אידן האָבן זיך געדאַרפט בא-  
זעצן אין ארץ גושן מינט שוין אַ  
ירידה אין ארץ מצרים; און נאָכמער,  
ארץ גושן אַליין איז פאַרוואַנדלט  
געוואָרן אינעם ערגסטן גלות מצרים  
(„שהיא מארץ מצרים"): בשעת מ'האָט  
ניט אויסגעניצט דעם מיטב הארץ פון  
ארץ גושן אין עבודת ה', ואדרבה,  
דער „וישמן" האָט געפירט צום  
„ויבעט"<sup>42</sup> — איז אין ארץ גושן גופא  
(וואו די אידן האָבן געלעבט בכל משך  
זמן הגלות, כנ"ל) געוואָרן דער  
שעבוד מצרים כפשוטו.

ה. דער אויבנדערמאָנטער (ס"ד)  
פירוש אין „ויאחזו" (ל' אחוזה), אז  
אידן האָבן גע'ירשנט ארץ גושן, איז  
אויך מתאים מיטן אויפטו פון גלות  
מצרים בפנימיות הענינים;

43 דלא גלו ישראל אלא כדי שיתוספו עליהם  
גרים (פסחים פ"ג, ב. וראה זח"א רמז, א ובנצריא  
שט), דהיינו להעלות ניצוצות כו' (תרא ו, א. ר"פ  
לך, ק"ו, ב. ועוד).

44 בא יב, לו.

45 ברכות ט, ב.

46 תרא ו, ס. ס. ג. וראה בארוכה —  
לקיש ח"ג ע' 824 ואילך.

47 להעיר מפי' האוה"ח כאן.

48 ד"ה אם רוח המושל תרצה פ"ו (ס"ה)  
קונטרסים ח"ב שסב, ב).

40 שמרר פ"א, ח (מאותו שירדו למצרים).  
פרשי וראו ו, טו (אחד מן השבטים).

41 שמרר שם, ד — וזה נעשה תיכף כשמת  
יוסי" (ראה בארוכה לקיש ח"ז שם). ובפרשי  
ר"פ ויחי, דכ. שנפטר יעקב אבינו נסתמו  
ישראל מצרת השעבוד שהתחילו לשעבדם. וראה  
מפרשי רש"י שם.

42 דברים לב, טו. ברכות לב, א.

אותם . . שבעל כרחו (אחז) אחזו בה: וויבאלד אז אין תוך איז די התיישבות אין ארץ גושן געווען אז ענין פון ירידה למצרים («שהיא מארץ מצרים»), און (נאכמער) א ג נתינת מקום צו שעבוד מצרים כפשוטו, כנ"ל — איז שוין במילא די ירידה לארץ גושן געווען בהעלם ובפנימיות אין אן אופן פון, הארץ היתה אוחות בהם ותופסת אותם . . שבעל כרחו (אחז) בה:.

און די פנימיות'דיקע כוונה און טעם פארוואס עס מוז זיין דער ענין פון „ויאחזו בה“, לויטן פירוש פון מדרש (אז „הארץ היתה אוחות כו' אותם“) איז מרומז אין „יינה של תורה“ וואס אין פרש"י<sup>53</sup>: דער מכוון פון זייער מוזן זיין בגלות מצרים (כפירוש המדרש) איז אָנגעדייט אין „לשון אחוזה“: בכדי זיי זאלן יורש זיין „כל הטוב בניצוצות דתהו שנפלו בשבירה“<sup>54</sup> אין מצרים — „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול“<sup>55</sup>.

(משיחת ש"פ ויגש תשכ"ה)

53 וראה לקריש ח"ה ע' 1 (בהערה 3). ע'

54 לשון המאמר — ד"ה אם רוח המושל שם.

55 לך טו, יד.

איז ע"ד דכתיב<sup>49</sup> „ובן אין לו גר ונתתם את נחלתו לאחיר“<sup>50</sup>, און וויבאלד אז „הלא אח עשו ליעקב“<sup>51</sup> — זיינען אידן יורש די אורות דתהו.

ט. עפ"י כהנ"ל איז מוכן דער קשר צווישן די ב' פירושים אין „ויאחזו בה“:

לויטן פשט הכתוב איז „ויאחזו“ פון לשון אחוזה — וואָרום אין פשטות (וחיצוניות הענינים) האָט זיך נאָך דאָן אין זמן פון פ' ויגש, ניט אָנגעהויבן דער שעבוד פון גלות מצרים; ואדרבה, דעמאלט האָט זיך נאָך אָנגעזען אז ארץ גושן איז אן אחוזה ביי די בני, כנ"ל:

אָבער לויטן מדרש, וואָס טייטשט אויס דעם דרש ופנימיות פון יעדער ענין<sup>52</sup>, איז „ויאחזו“ פון ל' אחיזה, אז „הארץ היתה אוחות בהם ותופסת

49 פינחס כו, ח"ט.

50 ראה בהתמים חוברת ד' (ע' גד [384])

וחוברת ו' (ע' סג [רצט]) ביאור (מהר"ר כהן

ה"ד) ע"פ נגלה.

51 מלאכי א, ב.

52 ראה ה"ל ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"ב. אגה"ק



## עשרה בטבת \*

צומות — ווי די צומות וועלן זיין לעתיד לבא.

ב. דער תוכן פון פ' ויגש איז אָנגע-דייטעט (ווי ביי יעדער סדרה) אין איר נאָמען — ויגש — די הגשה פון יהודה ליוסף; וואָס דערפאַר איז די הפטורה פון דער סדרה — וואָס הפטורות זיינען „מענינה של פרשה“ — וועגן דעם איחוד פון יהודה און יוסף וואָס וועט זיין לעתיד לבא, אָז זיי וועלן ווערן „לאחדים“, וואָס דאָס איז ע"ד הגשת יהודה ליוסף.<sup>5</sup>

נאָך אַ נקודה בנוגע דער הגשה ואיחוד פון יהודה ויוסף וואָס ווערט אַרויסגעבראַכט אין דער הפטורה:<sup>6</sup> הגם

(5) יחזקאל לו, טו ואילך.

(6) טושרע אריח רטרפיד. שרע אדהי שם וטרפג. טור אריח סתכיה. רמ"א שם ס"ח.

(7) יחזקאל שם, יז. ובתו"א פרשתנו מד, רע"ב:

בתכלית היחוד האמיתי.

(8) ראה תרי"א (שם, סע"א ואילך). ובארוכה —

תרי"ח פרשתנו ד"ה ויגש פ"ט ואילך.

(9) וי"ל הטעם שענין זה מודגש רק בהפטורה ולא בהפרשה (עיין תרי"ח שם צג, ד): הענין דהגשת יהודה ליוסף ישנו גם (בעבודת האדם) עתה [כמבואר בדרושי חסידות עה"פ — שוה"רע סמיכת גאולה לתפלה]: משאיכ זה שיתעלה יהודה למעלה מיוסף יהי רק לעתיל, שאז, מעשה גדול (אוהיה ריש פרשתנו, ועוד).

אלא שמ"מ, מכיון שכל הגילויים דלעתיל תלויים במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות (תניא רפליז), לכן בפנימיות יש מעלה גם עתה ביהודה על יוסף [שלא כן לשון חז"ל הוא סמיכת גאולה לתפלה, המורה שתפלה היא למעלה מגאולה (יוסף) — ראה סדיה ויגש תריס"ן]. וראה סה"מ — מלוקט ח"א ס"ע קסב.

ונביאים ענינם נגלות הפנימיות והכוונה בכל דבר (כמשי"ג (עמוס ג, ז), גלה סודו אל עבדי

א. עשרה בטבת איז חל אַלעמאַל בסמיכות צו שבת פ' ויגש, און ווי-באַלד אָז די „תעניות .. בכלולן יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן“, איז מוכן, אָז דער צום פון עשרה בטבת האָט אַ שייכות צו פ' ויגש.

וי"ל, אָז וויבאַלד אָז עשרה בטבת איז דער ראשון (שורש) פון אַלע ד' צומות (כדלקמן סעיף טז) — איז די שייכות צווישן פ' ויגש און עשרה בטבת (ניט נאָר מצד דעם פרטיות'דיקן ענין פון „צום העשירי“, נאָר) אויך מצד דעם ענין הכללי פון (די ד') צומות.

און היות אָז דער מכוון ותכלית פון די ד' צומות אויף די עניני החורבן, איז בכדי עס זאָל זיין דער בנין ביהמ"ק כ"י און די צומות זאָלן (בטל ווערן און) ווערן ימים טובים — קען מען זאָגן, אָז די שייכות צווישן פ' ויגש און די ד' צומות איז בעיקר אין דעם מכוון פון די

(\*) ורמזיו בפ' ויגש.

(1) ברוב השנים (כקביעות שנה זו), מתברר הוא מש"פ ויגש שקדם לו. וראה הערה הבאה.

(2) לשון השליה ר"פ וישב. ועיי"ש לפנינו: באלו פרשיות חלו .. או לפניהן או לאחריהן.

(3) להעיר ממרדל [תוספתא סוף תענית. סוף טטה. כ"ב ס"ב. פסיקתא רבתי פ' על נהרות בבל. וראה תענית ל, ב. כ"ב ס, ב] כל המתאבלים עלי ביהודי שמחים (הם) עמה לעוה"ב.

(4) וי"ל שמרומם בזה שסיום הל' תענית ברמב"ם (וכן בטושרע) הוא ע"ד היפוך הצומות לעתיל לששון כ"י (כדלקמן בפנים בארוכה) — היינו, שהסיום ותכלית של ענין הצומות, הוא זה שנהפכים לששון כ"י. ולהעיר מאבודרהם הל' תענית (הובא בכ"י אריח ס"ח תקנ) שבשבת שלפני הצומות מכריזין: צום פלוני יום פלוני היפוך אותו הקבי"ה לששון ולשמחה כמו שהבטיחנו בנחמות ונאמר אמר.

ליכטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים<sup>14</sup> וימי ששון ושמחה שנאמר כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהי לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו<sup>15</sup>.

דער מקור פון דער הלכה איז אין תוספתא סוף תענית, אָבער דאָרט איז דער לשון „אותן ימים עתידין להיות ימים טובים לישראל שנאמר כה אמר ה' צום הרביעי וגו'“.

דאָרף מען פאַרשטיין<sup>15</sup>:

(א) פאַרוואָס איז דער רמב"ם מחלק דעם ענין אין צוויי בבות: (א) כל הצומות האלו עתידים ליכטל כו'; (ב) ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים כו' — און זאָגט ניט בקיצור (ווי אין תוספתא) „עתידים להיות ימים טובים כו'“ (וואָס דאָס מיינט בדרך ממילא אַז די צומות וועלן בטל ווערן)?

(ב) פאַרוואָס איז ער משמיט דעם וואָרט „עתידים להיות ימים טובים כו'“ לישׂראל? וואָס שטייט אין תוספתא? לכאורה איז די הוספה מוכרחת, ווי באַלד אַז איז פסוק וועלכן ער בריינגט דאָ שטייט „לבית יהודה לששון וגו'“ — [ווייל<sup>16</sup> דער פסוק (כפשוטו) רעדט וועגן דעם זמן פון בית שני וואָס דעמאָלט איז נאָך „עשרת השבטים לא

יהודה ויוסף וועלן זיין „לאחדים“ כנ"ל, פונדעסטוועגן, וועט יהודה האָבן אַ מעלה אויף יוסף<sup>10</sup>, וואָס דערפאַר איז דווקא „ודודי עבדי נשיא להם לעולם“<sup>12</sup>.

און די צוויי נקודות הנ"ל וואָס וועלן זיין לעתיד לבא — דער איחוד פון יהודה ויוסף, און אַז יהודה איז דער עיקר — געפינט מען אויך בנוגע צו די צומות ווי זיי וועלן זיין לעתיד לבא, ווי דער רמב"ם ברענגט אין סוף הל' תעניות דעם יעוד<sup>13</sup>, אַז לימות המשיח וועלן די צומות נתהפך ווערן „לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו“ [הגם סיועט זיין „והאמת והשלום אהבו“ (אַז ענין פון התאחדות), אעפ"כ ווערט אויסגעטיילט דווקא „בית יהודה“, כדלקמן ס"ד וסי"ב].

[און דער ענין — וואָס איז דעם היפוך הצומות לעתיד לבוא טיילט מען אויס „בית יהודה“ — האָט אויך אַ שייכות מיוחדת צו דעם „צום העשירי“, כדלקמן סי"ז].

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים הביאור אין דער הלכה הנ"ל אין רמב"ם — וז"ל: „כל הצומות האלו עתידים

הנביאים) — ובענינו: ההפטרות (נביאים) מגלה הפנימיות של (הגשת יהודה ליוסף) הפרשה, דגם בעת הגשת יהודה ליוסף (שיהודה למטה מיוסף) יש עילוי ביהודה על יוסף (כי הכוונה של הגשת יהודה ליוסף היא שיתעלה למעלה מיוסף — תרח שם).

(10) ראה בכ"ז ת"א ות"ח שם.

(11) יחזקאל שם, כה.

(12) כיה בתריח שם ועוד. אבל בתריח שם (ועוד): קח כר עד ועבדי דוד מלך עליהם (שם, כד). וצ"ע שזה כבר הי' משאיכ. נשיא להם לעולם. — ולהעיר שבדיה ועבדי דוד תרצ"ט ותשיח איתא שהוא ע"פ פ"י המצויד שם שקאי על מלך המשיח. (13) זכרי' ח, ט.

(14) בדפוסים שלפנינו: יום טוב — אף דשאר ההלכה כתובה בלשון רבים: הצומות כר יומי כר ולמועדים טובים כר. — אבל בכמה דפוסים (כולל — דפוס רומי) וכתיב הרמב"ם (ראה רמב"ם הוצאת פרענקל) הגירסא: ימים טובים.

(15) וי"ל (שגם) לזה (השינויים דלקמן) נתכוון בצפיע'נ לרמב"ם שם בהוסיפו תיבת „כח מבוואר בתוספתא סוף תענית) ע"ש<sup>17</sup>.

(16) רד"ק שם. וראה מצויד שם.

הניל — נאך אין טור איז דער לשון: ולעת"ל הקב"ה עתיד להפכם לששון ולשמחה דכתיב<sup>20</sup> והפכתי אבלם לששון ונחמתים ושמחתים מיגונם.<sup>21</sup>

איז ניט מובן: פארוואס ברענגט דער רמב"ם דעם פסוק פון זכר"י, וואס רעדט זיך (לפי פשוטו) וועגן זמן פון בית שני<sup>22</sup> און מיט דער הדגשה „ל בית יהודה" דוקא — בעת ער האָט געקענט ברענגען (ווי אין טור) דעם פסוק „והפכתי אבלם לששון גו", וואס רעדט בפשטות<sup>23</sup> וועגן זמן דלעתיד?<sup>24</sup>

ו"ל אַז די צוויי שינויים צווישן רמב"ם און טור — (א) אין רמב"ם זיינען דאָ צוויי כבות און אין טור איין כבא, (ב) אין רמב"ם ברענגט ער דעם פסוק „כה אמר גו' צום גו' יהי' גו' לששון גו", און אין טור דעם פסוק „והפכתי גו" — זיינען תלוי זה בזה, כדלקמן.

ו. וועט מען דאָס פאָרשטיין דורך מבאר זיין דעם חילוק אין תוכן צווישן [די צוויי אויבנדערמאָנטע פסוקים], „יהי' גו' לששון גו" און „והפכתי גו".

אין דעם שינוי וואָס וועט זיך אויפֿ-טאָן אין די צומות לעתיד לבא, זיינען פאָראַן דריי ענינים:

(א) די צומות וועלן בטל ווערן. ד.ה. וויבאלד אַז דעמאָלט וועט זיין אַ מצב פון „יש שלום"<sup>25</sup> וועט בטל ווערן דער

שבוי] — דאָרף מען דאָך מוסיף זיין אַז לימות המשיח וועלן די צומות ווערן ימים טובים פאָר אַלע אידן<sup>17</sup> (כולל די עשרת השבטים<sup>18</sup>).

(ג) וואָס איז נוגע צום ענין דאָ דער סיום הכתוב — „והאמת והשלום אהבו"?

ד. ו"ל אַז די צוויי לעצטע קשיות ווערן פאָרענטפערט אחת בחברתה:

כדי צו קלאַר מאַכן אַז די צומות וועלן זיין ימים טובים פאָר אַלע אידן (כאָטש אַז אין פסוק שטייט „ל בית יהודה") — ברענגט דער רמב"ם אויך דעם סיום הכתוב „והאמת והשלום אהבו": ווי-באלד אַז לעת"ל וועט זיין „שלום" — כולל אויך צווישן „בית" יהודה" מיט „יוסף" (כנ"ל סעיף ב') — „והאמת והשלום אהבו" — וועט דעריבער די שמחה פון „בית יהודה" אַרומנעמען אַלע אידן, אויך די עשרת השבטים<sup>18</sup>.

עס בלייבט אָבער ניט מובן: פאָרוואָס איז דאָס דער רמב"ם מרמז דורך מעתיק זיין די ווערטער „והאמת והשלום אהבו", און זאָגט ניט בפירוש (ווי אין תוספתא) אַז די טעג וועלן זיין „ימים טובים לישראל"?

ה. נאָך קען מען פרעגן:

אויך אין טור<sup>19</sup> (סוף ה' לענית) ברענגט זיך דער תוכן פון דעם ענין

(20) ירמ' לא, יב.

(21) וראה פס"ד שם: אין שמחה בא אלא בתשעה באב לפי שקבעו אבל בזמן הזה ועתיד לפני הקב"ה לעשותו ירט שנאמר והפכתי אבלם לששון ונחמתים ושמחתים מיגונם. וראה ב"ר ס"פ ויחי.

(22) אבל ראה לקמן הערה 43.

(23) ראה פרשי' ירמ' שם, ג.

(24) אלא שבה"ל: הרמב"ם קאי על ד' הצומות,

ולכן מביא כתוב שבו נזכרו ד' צומות אלו. משאיכ בטור שקאי על כל הצומות (עיי"ש).

(25) ר"ה יב, ה. טור אויף ר"ט תקנ.

(17) כמו שפירש בחסדי דוד לתוספתא שם.

ולעזרי מפי מהר"י קרא זכר"י שם: לבית ישראל.

(18) במצ"ד שם: בני עשרת השבטים הצטערו

בימים שאירע להם מקרות רעות והם יתהפכו להם

לשמחה — אבל מלשון התוספתא הניל מוכח

שהצומות שנוכרו בקרא יתפכו לכל ישראל לששון

כח, כחסדי דוד שם.

(19) וכן ברש"ע שם — אלא ששם: ולעתיד לבא

יהפכם ה' לששון ולשמחה (ומשמיט הכתוב — כדרך

המחבר ברש"ע שלו).

נעשות לו כזכיות<sup>32</sup>: לבד זאת וואָס עס קומען צו דורכדעם אנדערע (מע"ט ו) זכיות<sup>33</sup>, ווערן אויך די זדונות גופא נתהפך לזכיות.

ו"ל, אַז כשם ווי דער כללות ענין הגאולה איז אָפהענגיק אין „סוף ישראל לעשות תשובה“ (כפסק הרמב"ם<sup>34</sup>), אַזוי איז עס אויך בנוגע דעם ביטול הצומות דלעתיד אין די דריי אופנים הנ"ל, אַז דאָס ווערט אויפגעטאָן דורך דער (שלימות ה) תשובה פון אידן (תשובה מאהבה) אין די דריי ענינים שבה<sup>35</sup>.

ה. דערמיט קען מען פאַרשטיין אַ תמי' כללית אין דער הלכה הנ"ל פון רמב"ם (און אַזוי אויך אין טור (ושר"ע)): דער תוכן פון ספר יד החזקה איז (בלשון הרמב"ם אין זיין הקדמה צום ספר היד) — „הלכות הלכות“. איז צריך להבין: אין וואָס באַשטייט די „הלכה“ אין דעם<sup>36</sup> וואָס „כל הצומות האלו עתידים ליבטל כו“<sup>37</sup>?

(32) יומא שם.

(33) כחדיג שם מפרש כן המרזיל זדונות נעשות לו זכיות. אבל מפשטות לשון חז"ל מוכח כפנים, כמש"ת בארוכה בלקו"ש ח"ז ע' 183 ואילך.

(34) ה"ל תשובה פ"ז ה"ה.

(35) עפ"ז יש לבאר גם הקישור שבין תחילת וסוף ה"ל תעניות ברמב"ם. [דנעוץ תחלתו בסופו. וראה בארוכה „הדרן על הרמב"ם“ (קה"ת, תשמ"ה) שכי"ה גם בספר היד, עיי"ש בארוכה]: בתחילת ה"ל תעניות כותב (בנייל הערה 29) דתענית „מדרכי התשובה הוא“, ומסיים בפעולת התשובה של התעניות (ושלימותה) — שיהפכו הצומות לשון ולשמחה ולמועדים טובים (ראה לקמן בפנים סעיף ה, שכונות הרמב"ם בהלכה זו היא גם להענין ד"הפכו גו").

(36) ועד"ז גם ברמב"ם סוף ה"ל מגילה.

(37) שהרי אין דרך הרמב"ם לסיים ההלכות שבספרו דוקא בדבר טוב — ראה לדוגמא רמב"ם סוף ה"ל אבל.

(\*) ועד"ז תחילת וסיום פרקי האחרון דה"ל תעניות.

חיוב צו פאַסטן כו' (ווי דער פסק<sup>25</sup> אַז „יש שלום“ איז „אין מתענין“).

(ב) ניט נאָר וועלן זיי דאָן ניט זיין קיין ימי צום, נאָר זיי וועלן אויך זיין ימים טובים וימי שמחה; וי"ל אַז דאָס גופא וואָס מ'גייט אַרויס פון דעם מצב המצער („גזירת המלכות“ און „אין שלום“<sup>25</sup>) און מ'שטייט אין אַ מצב פון „יש שלום“, רופט עס אַרויס שמחה<sup>26</sup>.

(ג) ניט בלויז וועלן די ימי הצומות אינעם זמן דלעתיד זיין ימים טובים, נאָר נאָכמער: דער (ענין ה) צום גופא וועט נתהפך ווערן לששון ולשמחה<sup>27</sup>. [ע"ד ווי עס שטייט<sup>28</sup>, „אודך ה' כי אנפת ב"י — אַז לעת'ל וועט זיין דער „אודך“ דערפאַר וואָס „אנפת ב"י“].

ז. „תענית“ איז „מדרכי התשובה הוא“<sup>29</sup> — געפינט מען אויך אין תשובה (מאהבה) אַ דוגמא פון די דריי ענינים הנ"ל:

(א) דורך תשובה מאהבה ווערט „נעקר עונו מתחלתו“<sup>30</sup> — די עוונות ווערן בטל.

(ב) דער וואָס טוט תשובה מאהבה איז „מוסיף במעשיו הטובים יתו מכדי הצורך לגבי אותו עון“<sup>31</sup> — דורכדעם ווערן ניט נאָר בטל די עוונות, נאָר עס קומט נאָך צו אַ הוספה פון מעשים טובים „לגבי אותו עון“.

(ג) דורך תשובה מאהבה — „זדונות

(26) ראה מצויד זכרי' שם.

(27) ע"ד מכות בסופה: לכן אני מצחק. נת' בארוכה בלקו"ש ח"ט ע' 67 ואילך.

(28) ישע"י יב, א.

(29) רמב"ם ה"ל תעניות פ"א ה"ב — וכוונתו גם לענין התענית (דלקמן היד ואילך), כמפורש שם רפ"ה. ולהעיר מאנה"ת פ"א ג.

(30) פרישי ד"ה כאן מאהבה — יומא פו, סעי"א.

(31) כחדיג מהרש"א יומא שם, ב.

לששון גוי" רעדט וועגן דעם עצם „אבל" גופא, אז דער ענין ה"אבל" וועט נתהפך ווערן<sup>40</sup> לששון ולשמחה<sup>41</sup>.

[און דער טעם החילוק: דער פסוק „צום גוי יהי" גוי" רעדט וועגן דעם זמן פון בית שני (כניל ס"ג), און וויבאלד אז בבית שני האָבן געפעלט די ה' דברים<sup>42</sup>, האָט אויך געפעלט אין דער שלימות פון זיפוך הצומות<sup>43</sup>.

משא"כ דער פסוק „והפכתי אבלם גוי" רעדט וועגן לעת"ל, וואָס דאָן וועט זיין דער תכלית השלימות — אויך אין היפוך הצומות].

יוד. ע"פ כהנל י"ל: כאַטש דער רמב"ם ברענגט דעם פסוק „צום גוי יהי" גוי"

[דלכאורה: ע"פ הנ"ל האָט ער געדאַרפט ברענגען דעם פסוק „והפכתי גוי" וואָס ווייזט אויף אַ העכערן עילוי ווי דער עילוי וואָס איז אויסגעדריקט אין פסוק „צום גוי יהי" גוי" כניל]

— מיינט ער אָבער דערמיט (ניט נאָר אז די ימי הצומות וועלן זיין ימים טובים, נאָר) אויך אז דער צום גופא וועט נתהפך ווערן לששון ולשמחה כו'.

והביאור: דער ענין פון „עתידים להיות ימים טובים כו'" קומט אין רמב"ם אַלס אַ המשך צום פריערדיקן פאַל „כל

(40) וראה ב"ר (שבעה ע"ב): אני מחזיר אותו האבל לשמחה שנאמר והפכתי גוי.

(41) ראה בארוכה אהיה מסעי סיע אשפד ואילך. וראה י"ש ירמ"י רמז רנט: עלה אריי כו ע"מ שיבא אריי כו במזל אריי והפכתי אבלם לששון (נת) ברשימות הציצ לאיכה ע' 26 (אוהית לניד כרך ב' ע' אנונו). אוהית עה"פ והפכתי גוי.

(42) יומא כא, ב.  
(43) ובפרט עפ"מ הרמב"ם (פיה"מ ר"ה פ"א מ"ג) דבבית שני התענו תשעה באב (וגם שאר התעניות אם רצו מתענין). שקרט בזה — תשיבן ח"ב סרע"א. שרית מהדיק ח"ג סקע"ט.

[אין רמב"ם קען מען פאַרענטפערן, אז דאָס איז דערפאַר וואָס אין ספרו יד החזקה ברענגט ער אויך דינים וואָס זיינען נוגע לימות המשיח, אָבער דאָס איז ניט קיין תירוץ פאַרוואָס דער ענין ווערט געבראַכט אויך אין טור ושר"ע (וואָס זיי ברענגען ניט די דינים וואָס זיינען שייך צו ימות המשיח)].

איז דער ביאור בזה: דערמיט איז מבואר ווי אזוי ס'דאַרף זיין אַ תענית: די תשובה פון דעם תענית (וכניל אז אַ תענית „מדרכי התשובה הוא") דאַרף זיין אין אַזאַ אופן<sup>39</sup>, וואָס זאָל אויפּטאָן (ביי) אז דער צום גופא זאָל נתהפך ווערן לששון ולשמחה כו'<sup>39</sup>.

ט. דאָס איז אויך דער חילוק אין תוכן צווישן די צוויי פסוקים: דער פסוק „צום הרביעי גוי החמישי גוי יהי" גוי לששון ולשמחה ולמועדים גוי" רעדט וועגן די ימי הצום, אז די טעג וועלן זיין ימים טובים; ד.ה. נוסף אויפן ביטול פון די צומות, וועט אויך צוקומען דער יתרון, אז די טעג וועלן זיין ימים טובים.

אָבער דער פסוק „והפכתי אבלם

(38) וגם מי שעדיין אינו שייך למדינת נעלות בתשובה (מאהבה) — מ"מ, תיכף בתחילת העבודה צ"ל אצלו הידיעה מהי תכלית שלימות עבודה זו. או ע"ד המבואר בקונטרס עה"ח (פ"ו ואילך) לענין חרע ויחרת.

ועוד ענין בזה: ע"י הודעה זו ש"עתידים כו'" [בלשון הבטחה. וכ"ה בענין התשובה ש.הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה כו" (רמב"ם הל' תשובה שם)] — לא יפול ביאוש כו'.

(39) עפ"י יש ליישב מה שהקשה בחת"ס (שרית אר"ה טר"ח) דמגלו לנביאים לחדש כן דכשיש שלום פון ושמחה [וראה ג"כ אוהית שבעה ע"ב 41 — ע' אישמה בתחלתן] — כי מכיון שענין הצום הוא „מדרכי התשובה", ששלימותה היא, וזוהו נעשות לו כזכיות — הרי מובן, שזה הצומות יהפכו לששון ולשמחה אין זה ענין נוסף על הצומות, כי א תכלית הצומות גופא.

געטייטשט ווערן (אויך) בשייכות צום ענין הצום גופא — געפינט מען אין ב"ח"י, וז"ל: „פריך בגמרא“ (אויפן פסוק הנ"ל) קרי לה צום (וקרי לה ששון). פ"י הלשון אינו מיושב דמשמע הוא גופי ששון ושמחה מה שאי אפשר שהרי הצום עצמו צער יגון ואנחה הוא והו"ל למימר חדש הרביעי .. יהי לששון שהחודש נהפך מאבל ליו"ט כו" — זאגט דאך דער ב"ח"י, אז דער ווארט „צום גי" (ניט „חודש הרביעי גי") מיינט דער ענין הצום עצמו<sup>50</sup>.

יא. מ'האט שוין אמאל<sup>51</sup> גערעדט בארוכה וועגן שיטת הרמב"ם אין דעם ענין פון ימות המשיח — אז לשיטתו וועלן זיין אין דעם צוויי תקופות כלליות:

(א) די תקופה פון תחילת ימות המשיח, וואס וועגן דעם ווערט געזאגט אז „אין בין העוה"ז לימיה"מ אלא שיעבוד מלכותי בלבד“<sup>52</sup> — עס וועט ניט בטל ווערן „מנהגו של עולם“ און עס וועט דאן ניט זיין קיין „חידוש

הצומות האלו עתידיים ליבטל כו" ולא עוד אלא שהם עתידיים כו" — וואס פון דעם איז פארשטאנדיק, אז דער ענין פון „עתידיים להיות ימים טובים כו" טוט אויף א חידוש אויף דעם פריערדיקן ענין פון „עתידיים ליבטל“ (וכהלשון — „ולא עוד אלא כו"י“)

דערבער קען מען ניט זאגן אז דער רמב"ם מיינט דערמיט בלויז דאס וואס די טעג וועלן ווערן ימים טובים, ווייל דאס איז א בדרך-מילאדיקע תוצאה פון דעם וואס „עתידיים ליבטל“ (ווארום אזוי איז די טבע, אז ווען עס ווערט בטל א מצב וואס האט גורם געווען צער, רופט עס במילא ארויס שמחה אין דעם זמן פון פריערדיקן צער).

מזו מען זאגן, אז מיטן אויפטו פון „ולא עוד אלא כו"י“ איז כוונתו אז (אויך) דער ענין הצום גופא“ וועט (נתהפך) ווערן לששון כו"; און אויף דעם ברענגט ער (די ראי' פון) דעם פסוק<sup>53</sup>, אז דער עצם ענין פון „צום גי יהי גי לששון ולשמחה וגו"י.

[א ראי' אויף דעם — אז דער פסוק „צום גי יהי גי לששון גי" קען

(47) לאריח רסתקני.

(48) ר"ה יח, ב.

(49) וכותב ע"ז: והבי' פ"י בע"א והפירוש שכתבתי הוא פשוט.

(50) אלא שמ"מ יש מקום לקושיית הש"ס (ואאפ"ל שכונת הפסוק היא שענין הצום יהפך לששון כו") — דא"כ „הליל צום הרביעי כו"י הפך לששון כו"י .. ומדקאמר קרא יהי לששון משמע דהצום לא יבטל לגמרי אלא שיהי לששון וזה א"א (ט"ז לשו"ע א"ח שם).

(51) לקו"ש חז"י ע' 197 ואילך. וראה הוספה לדי"ה לא יצא האיש (קה"ת תש"ט). סה"מ — מלוקט ח"א ע' תפה) ובהערה שם. קונטרס ענינה של תורת החסידות הערה 27. הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים (קה"ת תשמ"ז) ע' תרגם בהערה. — ולהעיר ג"כ מצפ"ע"ג עה"ת הפטורת פרשתנו, ויחי מט, ט.

(52) כמ"ש בהל' תשובה ספ"ט. הל' מלכים פ"ב ה"ב.

(44) עפ"ז יש לכאר גם טעם השנינו ברמב"ם מלשון הפסוק: בפסוק נאמר, לששון ולשמחה (ואח"כ) למועדים טובים, ואילו לשון הרמב"ם הוא: ימים טובים (ואח"כ) ימי ששון ושמחה: רמב"ם טובים הוא בסדר דלא זו אף זו (ולא עוד אלא כו"י). יהי ימים טובים (ולא עוד אלא) ימי ששון ושמחה; משא"כ בפסוק, שכארא מהצומות, יהי גי (כארא בפ"ע — כפי מדת האתהפכא — מדת) לששון ולשמחה (וכולם נכללים בהענין ד)למועדים טובים“.

(45) וכדמוכח גם מלשונו, שהם עתידיים להיות כו"י — וסקאי על מ"ש לעיל „הצומות האלו עתידיים ליבטל כו"י, שפירושו (לא ימי הצום — שהרי הימים אין, עתידיים ליבטל" — כ"א) גוף ענין הצומות.

(46) כמו שמצינו שמשתמשים בלשון הכתוב לכוננה אחרת — ראה לעיל ע' 237 הערה 59, וש"נ.

במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו  
נוהג<sup>53</sup>.

(ב) א שפעטערדיקע תקופה<sup>54</sup> וואָס  
אין איר וועט זיין תחיית המתים, ווען  
עס וועט בטל ווערן (אויך לדעת  
הרמב"ם<sup>55</sup>) מנהגו של עולם און סיועט  
זיין א חידוש במעשה בראשית<sup>56</sup> [נאָר  
וויבאלד אַז דאָס זיינען ענינים וואָס „לא  
ידע אדם איך יהיו עד שיהיו שדברים  
סתומין הן כו"ו<sup>57</sup> און „אין סודר הויית  
דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת"<sup>57</sup>  
— דעריבער ברענגט ער ניט דעם ענין  
אין ספר היד<sup>58</sup>].

ועפ"ז איז מובן וואָס דער רמב"ם איז  
מחלק די הלכה אין סוף ה'ל' תעניות אין  
צוויי בבות — ווייל די צוויי ענינים אין

(53) ה'ל' מלכים רפ"ב.

(54) ועל פי זה יש לתרץ כמה קושיות בשיטת  
הרמב"ם (ומהו: קושיות הלח"מ בהל' תשובה פ"ח  
ה"ז) כמשנת בארוכה בלקי"ש שם.

(55) ומה שמפרש, וגר זאב עם כבש .. משל  
והי"ה (רמב"ם שם) — כי כתוב זה איירי בתחילת  
ימות המשיח כאשר „יצא חוטר מגזע ישי גוי" (ישעי'  
יא, א). וראה מאמר תחיית המתים להרמב"ם.

(56) וכדמוכח מענין דתחתי"מ גופא, שהר"ע  
ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית  
[ראה מאמר תחתי"מ הנ"ל. ולהעיר מאוה"ת ויחי  
שצא, ב].

— ההכחה זו היא רק לשיטת הרמב"ם (ה'ל' תשובה  
פ"ח) שעה"ב היא רק לנפשות (ולא עולם התחי"),  
שלפ"ז עכצ"ל שתחתי"מ היא תקופה בימיה"מ גופא;  
משא"כ לדעת הרמב"ם (בשער הגמול) ועד שעה"ב  
הוא עולם התחי" — אין הכרח מענין דתחתי"מ שיש  
תקופה שני בימיה"מ.

(57) רמב"ם ה'ל' מלכים שם ה"ב.  
(58) וכמו שלא הזכיר הענין דתחתי"מ (וכ"ש —  
לא פרטי"ו) בהל' מלכים. והל' תשובה (רק שהכושר  
בתחתי"מ אין לו חלק לעוה"ב — ה'ל' תשובה פ"ג  
ה"ז). וראה מאמר תחיית המתים.

(\*) דמ"ש שם (פ"א ה"ג). מח"י מתים — אין  
הכוונה לתחתי"מ כמשנת בארוכה בלקי"ש שם.  
וראה מאמר תחיית המתים.

ביטול הצומות לימות המשיח וועלן זיין  
אין צוויי (באָזונדערע<sup>59</sup>) תקופות<sup>60</sup>:

אין דער ערשטער תקופה, ווען עס  
וועט ווערן שלום בעולם, וועלן בטל  
ווערן די צומות (ובדרך ממילא — וועלן  
די ימי הצומות ווערן ימים טובים כו',  
כנ"ל ס"ו); אָבער דער צווייטער ענין, אַז  
די צומות גופא (וואָס „הצום עצמו צער  
יגון ואנחה הוא"<sup>61</sup>) זאָל נתהפך ווערן  
לששון ולשמחה, איז אין דער בחינה פון  
ביטול „מנהגו של עולם" — און  
דעריבער וועט זיך דאָס אויפטאָן ערשט  
אין דער צווייטער תקופה פון ימות  
המשיח.

יב. דער טעם וואָס דער רמב"ם  
ברענגט דוקא דעם פסוק „צום גוי יהי'  
לבית יהודה לששון גוי" און ניט דעם  
פסוק „והפכתי גוי" — איז ווייל דאָ איז  
נוגע דער ענין פון „בית יהודה".  
והביאור:

דער עיקר קושי השעבוד (גזירת  
מלכות כו') פון גלות איז ביי „בית  
יהודה" — ניט ביי די עשרת השבטים  
(וואָס האָבן גולה געווען מעבר לנהר  
סמבטיון<sup>62</sup>) [ווי מען זאָגט אין דעם  
פיוט<sup>63</sup>: נדדת את אחת ורבות נדדתי  
כו'].  
\_\_\_\_\_

(59) ומתורץ עפ"ז מה שבבא ה'ב' (ולא עוד כו')  
מוסיף הרמב"ם עוה"פ תיבת „נתידי" — ולא כתב  
בקיצור, שיהיו ימים טובים כו" — כי זה ש.עתידים  
להיות ימים טובים כו" יהי' לאחרי העתידים דיבטלו  
הצומות.

(60) ועפ"ז מובן מה שהסור (ושר"ע) לא חלקו  
הדיון ל'ב' בבות — כי מכיון שלא הביא הדינים  
השייכים לימיה"מ לא כתב רק כללות הענין, מה  
שנוגע לדינא בזמן הוה (כנ"ל בפנים סעיף ח').

(61) לשון הבי"ח שהובא לעיל סוסי"א.

(62) ב"ר פע"ג, ו. במדב"ר פט"ז, כה. פס"ר פ'  
ותאמר ציון בסופו. וראה ירושלמי סנה' פ"א סה"ה.  
ועוד.

(63) שומרון קול תתן — דליל תשעה באב.

זיין דעם צום לששון כו' האָט אַ שייכות מיוחדת צו „בית יהודה“ דוקא.

דער ביאור אין דעם (ע"פ פנימיות הענינים):

דער אונטערשייד צווישן יוסף און יהודה אין דרגות העבודה: יוסף איז ענינו — תלמוד, גילוי אלקות מלמעלה למטה; ענינו של יהודה איז — מעשה, בירור וזיכוך המטה.

פון די חילוקים צווישן גילוי אלקות מלמעלה למטה און זיכוך המטה: מצד גילוי אור ווערט דער חושך המטה נאָר בטל; דורך זיכוך המטה ווערט דער חושך גופא נתהפך לאור — אתהפכא חשוכא לנהורא.

און דעריבער: מצד בחינת יוסף ווערט אויפגעטאָן נאָר דאָס וואָס „הצומות האלו עתידים ליבטל“; אָבער דער אויפטו מצד „בית יהודה“ איז, אַז די צומות עצמם ווערן נתהפך לששון ולשמחה.

י.ד. דאָס איז אויך דער קשר צווישן „בית יהודה“ מיטן קושי השעבוד:

מצד בחי' יוסף, גילוי אלקות מלמעלמ"ט, איז די עבודה פועל נאָר אין אַזאַ „מטה“ וואָס האָט עכ"פּ אַ שייכות צו אור; משא"כ בחי' יהודה, זיכוך המטה, טוט אויף אויך אין דעם „מטה“ ביותר, אַז אויך דער תוקף החושך וקושי השעבוד ווערט נזדכך און מתברר, ביז אתהפכא חשוכא לנהורא.<sup>66</sup>

און דערפאַר וואָס די עבודה פון יהודה איז אין מקום החושך פון דעם

און וויבאַלד אַז דער גודל השמחה פון די צומות לימוה"מ נעמט זיך (און איז לפי ערך) דעם גודל הצער פון די צומות בזמן הגלות — דעריבער, בכדי צו אַרויסברענגען דעם גודל השמחה פון די צומות לימוה"מ, ברענגט דער רמב"ם דעם פסוק „יהי לבית יהודה לששון גו" וואָס דערמיט איז מודגש, אַז ביי זיי וועט דער ששון ושמחה זיין אין אַ פיל גרעסערער מאָס, היות אַז דער קושי השעבוד איז ביי זיי אַ סך האַרבער.

נאָר וויבאַלד אַז דעמאָלט וועט זיין „והאמת והשלום אהבו“ — די אחדות צווישן יהודה ויוסף — וועט אָט די שמחה יתירה פון „בית יהודה“ אָדורכ-נעמען און אַרומנעמען אלע אידן, אויך די עשרת השבטים (יוסף).

יג. הגם אַז די הדגשה הנ"ל אין „בית יהודה“ [אַז דער גודל השמחה נעמט זיך דוקא מצד דעם קושי השעבוד, וואָס איז געווען מער ובעיקר ביי בית יהודה] איז פאַראַן אויך אין דעם צווייטן אופן (דלעיל ס"ו), אַז צוליב דעם ביטול הצומות וועלן זיי ווערן ימי ששון ושמחה)<sup>65</sup> — ווייל וואָס גרעסער עס איז דער יגון ואנחה פון דעם צום, אַלס מער איז די שמחה ווען דער צום ווערט בטל —

פונדעסטוועגן, וויבאַלד דער רמב"ם ברענגט דעם פסוק (מיט דער הדגשה פון „בית יהודה“) בנוגע צום דריטן אופן — דאָס וואָס די צומות עצמם וועלן נתהפך ווערן לששון ולשמחה — דאָרף מען זאָגן, אַז (אויך) דער ענין פון מהפך

66 אוה"ת ריש פרשתנו. שם (כרך ה') תתקפה. א. ד"ה ועבדי דוד (הא' והב') תרצ"ט ותשי"ח. ועוד. וראה תרי"א ותרי"ח ריש פרשתנו בענין „שמיים ו-ארץ“.

67 ראה עדין לקיש חיי"ח ע' 347 ואילך.

64 להעיר מפס"ר (דלעיל הערה 21) אין שמחה בא אלא בתשעה באב.

65 שוהו הפ"י בקרא „יהי גו", כניל ס"ט. ובפרט דקרא איירי בזמן דבית שני (אבל ראה לעיל הערה 43).



משיג זיון די טעמי תורה וואָס וועלן דאָמאָלס נתגלה ווערן [וואָס דאָס ווערט אויפגעטאָן דורך דער עבודה בתומ"צ בעוה"ז]; אין דער צווייטער עלי אָבער וועט „נתגלה“ ווערן עצמותו ית' וואָס איז העכער פון בחי גילויים — וואָס קען ניט נתלבש ווערן אין (אכו"ש) חכמה כו' [און דאָס ווערט אויפגעטאָן דורך דער תנועה פון תשובה, און אזוי אויך דורך מסנ"פ אויף תומ"צ וואָס ווערט נתעורר „עי' לחץ ודוחק השעבוד“<sup>75</sup> פון זמן הגלות].

וי"ל אַז ע"ד<sup>76</sup> איז דער חילוק צווישן די צוויי תקופות הנ"ל אין ימוה"מ: די ערשטע תקופה, ווען מ'זועט זיון „פניין בתורה וחכמתה“<sup>77</sup> [ע"ד אכו"ש הנ"ל] איז אַז ענין פון גילויים; אין דער צווייטער תקופה, ווען ס'זועט זיון (תחה"מ און) ביטול מנהגו של עולם [ע"ד אין בו אכילה הנ"ל] — איז מצד עצמותו ית'.

און דערפאַר איז דער ששון ושמחה פון „בית יהודה“ שייך צו דער צוויי-טער תקופה פון ימוה"מ, ווייל די עבודה פון יהודה אין קושי השעבוד דער-גרייכט אין עצמותו ית', כנ"ל.

טז. ע"פ כהנ"ל וועט מען אויך פאַר-שטיין די שייכות פון כהנ"ל צו עשרה בטבת:

וועגן עשרה בטבת שטייט אין אבודרהם<sup>78</sup>: ואפילו ה' חל בשבת לא

(75) המשך תרס"ז ס"ע קו.

(76) ולא ממש — שהרי ב' התקופות המדוברות בפנים (בדעת הרמב"ם) הן בימוה"מ (ולא בעוה"ב).

(77) לשון הרמב"ם ה' מלכים פ"ב ה"ז. ועיי"ש ה"ה. ה' תשובה פ"ט.

(78) ה' תענית. והובא בב"י א"ח סתק"ג (אלא שכתב: ולא ידעתי מנין לו זה). אבל בפרשי

(\*) ובכנה"ג שם (והובא באל"י רבה שם): בס' חיקון יששכר .. הביאו כשם תשובות הגאונים.

„מטה“ ביותר, „דערגרייכט“ די עבודה אין עצמותו ית', העכער פון בחי גילויים. און ע"ד<sup>76</sup> דער יתרון אין בעלי תשובה אויף צדיקים, אַז וויבאַלד זייער עבודה איז מצד הריחוק, „דערגרייכט“ זי אין עצמות, נאָך העכער ווי עבודת הצדיקים.

און דאָס איז דער חילוק צווישן דער „גאולה“ ווי זי איז מצד יוסף און ווי זי איז מצד יהודה<sup>79</sup>: מצד יוסף איז עס אין אַן אופן פון „גאלך טוב“<sup>80</sup> — אַ גאולה וואָס איז פאַרבונדן מיט אור וגילוי; מצד יהודה אָבער איז „וגאלתיך אנכי“<sup>80</sup> — די גאולה איז דורך עצמותו ית'.

טז. עפ"ז איז נאָכמער מובן די שייכות צווישן „צום גר' יהי לבית יהודה לששון גר“ צו דער צווייטער תקופה אין ימות המשיח [נוסף אויף דעם וואָס ס'האָט זיך פריער גערעדט, אַז דער ענין פון היפוך הצום גופא איז אַז ענין פון ביטול מנהגו של עולם]:

כידוע<sup>81</sup> זיינען דאָ אין עוה"ב צוויי „עליות“: (א) די סעודת<sup>82</sup> ליתן (ושוך הבר) — אַז ענין פון (דוגמא<sup>83</sup> פון) אכו"ש; (ב) עוה"ב<sup>84</sup> אין בו לא אכילה כו'.

דער חילוק ביניהם: דער ענין פון אכו"ש אין עוה"ב מיינט דער תענוג פון

(68) ראה סדיה ענין הגשת יהודה ליוסף תרכ"ט — שמקשר זה שלעתיל יהי יהודה העיקר כי ארץ קדמה במחשבה, עם מעלת התשובה דרחוק שנעשה קרוב.

(69) ראה בהנסמן בהערה הקודמת.

(70) לשון הכתוב רות ג, יג. ובאוה"ת ויקרא (כרך

ב' — ע' תרנ. תרסט) ד"ה ענין הגשת יהודה ליוסף שם — שהוא החילוק בצדיקים ובע"ת.

(71) המשך תרס"ז ע' קה ואילך.

(72) ראה כ"ב ע"ד, ב ואילך. פסחים ק"ט, ב. ועוד.

(73) ראה שיטות הרמב"ם והראב"ד בה — בה' תשובה פ"ח ה"ז.

(74) ברכות י, א.

באב (חורבן ביהמ"ק), און אין ג' בתשרי (הריגת גדלי); און וויבאלד אז ער איז דער מקור פון אלע צרות כו' האָט ער אין זיך אַ חומרא אויף די אַנדערע צומות<sup>83</sup>.

יז. וויבאלד אז דער צום פון עשרה בטבת איז דער מקור פון די אלע ד' צומות, איז פאַרשטאַנדיק, אז די תשובה וואָס דער צום רופט אַרויס איז ביתר שאת ויתר עז ווי די תשובה דורך די אַנדערע צומות, ובמילא דערגרייכט עס אין עצמותו ית' העכער ווי די תשובה פון די אַנדערע צומות [ע"ד ווי ס'האָט זיך גערעדט פריער אין דער מעלה פון "בית יהודה" וואו ס'איז געווען דער קושי השעבוד].

און דאָס איז דער תוכן פנימי אין דעם ענין וואָס, אפילו הי' חל בשבת לא היו יכולים לדחותו ליום אחר" — ווייל בפנימיותו איז ער העכער פון שבת, ווי דער עילוי אין דעם ענינו פון יוה"כ פ"ב<sup>83</sup> [וואָס איז מעין העוה"ב שאין בו אכ"ש כו'<sup>84</sup>] אויף דער אכ"ש פון שבת<sup>84</sup>;

וואָרום דורך דער עבודת התשובה פון דעם צום דערלאַנגט מען אין עצמותו ית' וואָס וועט נתגלה ווערן אין דעם עוה"ב שאין בו אכילה כו'.

(משיחת ש"פ ויגש תשל"ו)

.. ולא היתה כדאי צרת חרבן בית שני לבקוע עלי צומות אחרים" (ועייש, שהתענית ד'יו תמו הוא גם על בקיעת העיר דבית ראשון, כי לא הקפידו רק, כל שהיא באותו חודש .. אבל לא הקפידו על איזה יום מהם").

(83) ראה עדין שרת שר"מ שם. וראה גם קרש

חכ"ה ע' 267.

(83) ראה גם לקרש שם ע' 447 ואילך.

(84) המשך תרס"ז ס"ע קה. ע' תקמב.

היו יכולין לדחותו ליום אחר מפני שנאמר<sup>79</sup> בו בעצם היום הזה כמו ביום הכפורים<sup>80</sup>.

ו"ל אז דער טעם בזה: דער תענית פון עשרה בטבת איז מצד דעם וואָס דעמאָלט האָט זיך אָנגעהויבן דער מצור אויף ירושלים, וואָס דאָס האָט אָנגע- הייבן און ס'ו"ס דערפריט צו די שפעטערדיקע מאורעות<sup>81</sup> אין שבעה עשר בתמוז (נבקע העיר<sup>82</sup>), און תשעה

מגילה (ה, א ד"ה אבל); והוא הדין ל"יו בתמוז ולעשרה בטבת (ובשו"ת שר"מ מהד"ק ח"ג סקע"ט מתווד פירשי זה עם שיטת האבודרהם, ע"ש). וכן משמע ברמב"ם הל' תעניות פ"ה ה"ה (אחד מארבעה ימי הצומות כו"ו). וראה לקו"ש ח"כ ע' 354 הערה 29.

ולהעיר: אף שעשרה בטבת עתה, אינו חל לעולם בשבת" (כבאבודרהם שם), מ"מ נפק"מ להלכה בזמן שמקדשין ע"פ הרא"י — לאחרי החורבן עד שנתבטל קידוש ע"פ הרא"י, או להדיעות שאפשר שיהי סנהדרין. לפני בא המש"ח [פיה"מ להרמב"ם סנהדרין פ"א מ"ג. וראה בכ"ז לקו"ש ח"ט ע' 105 הערה 74. ושו"נ ויקדשו אז ע"פ הרא"י. ומתורצת עפ"י הערת המג"א ארח"ש סק"ד.

(79) יחזקאל כד, ב.

(80) ולהעיר אשר שנה"ם: בעשירי בחודש, ר"ח

שלהם — ב'יו"ט.

(81) ראה ר"ה ית, ב: והלא הי' ראוי זה לכתוב

ראשון כו'.

(82) פשוט שאיזו שייך להפלוגתא דבבלי

וירושלמי (תענית כה, ב. ירושלמי שם פ"ד ה"ה)

האם זה רק דבית שני או גם דבית ראשון? — כי

ההדגשה כאן היא דבעשרה בטבת (המצור על

ירושלים) היתה ההתחלה דכ"ג הפורעניות, גם דבית

שני. ולהעיר מתשב"ץ (ח"ב סרע"א) דמה, שלא

תקנו תענית על סמיכת יד רומיים על ירושלים ..

שחורבן ראשון היתה צרתו קשה לישראל יותר

מחורבן שני .. וגם בבית שני לא היתה חזרה שלמה

(\*) ובט"ו לר"ה ית, ב דגם לגמרא דילן בקיעת

העיר דבית ראשון היתה י"ז תמוז. וראה בארוכה

לקו"ש ח"י"ח ע' 308 פ"ה הערה 10, דעפ"מ'ס בחד"א

מחרש"א לחענית שם י"ל שגם הבבלי ס"ל

כהירושלמי דקלקול חשבונות יש כאן, עיי"ש

בארוכה ואכ"מ.

## ויחי

ניט געווען גערעכנט ווי יארן פון לעבן. און דער טעם איז ווייל „רעים היו ימי שני חייו“, פול מיט עמל ואנחה: פריער זיין אנטלויפן פון עשוין, זיין געפינען זיך ביי לבדען וואָס ביום אכלני חורב וקרח בלילה ותדד שנתי מעיני א.א.וו. ביז צו מכירת יוסף. קומענדיק אָבער אין מצרים האָט ער קיין צרות ניט גע- ליטן: פֿאַרקערט, ער האָט דאָרט גע- לעבט אַ לעבן פון שלום ומנוחה זיצנדיק אין מיטב הארץ, זעענדיק אַז אַלע זיינע קינדער זיינען גאַנץ, און יוסף אַלס משנה למלך — דערפֿאַר איז ערשט דעמאָלט געווען „ויחי יעקב“.

און די תורה איז כולל אַלע זיינע יארן צוזאַמען אינעם סך הכל פון די קמ"ז שנה, בכדי אַנצודייטן דערמיט אַז די לעצטע זיבעצן גוטע יאָר, די „ויחי-יארן“, האָבן געמאַכט פֿאַרגעסן דעם צער און עגמ"נ פון די אַלע פֿריערדיקע יארן זיינע, ביז זיי האָבן

א. „ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה ויהי ימי יעקב גו' — פרעגט מען: פֿאַרוואָס דאָרף די תורה שרייבען בפירוש די צאָל יארן וואָס יעקב האָט געלעבט אין מצרים? ווי באַלד ס'שטייט שוין אין דער פֿרי- ערדיקער סדרה<sup>2</sup> אַז קומענדיק אין מצרים איז געווען „ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה“, און אין דעם פסוק גופא זאָגט די תורה „ויהי ימי יעקב שני חייו שבע שנים וארבעים ומאת שנה“ — איז דאָך דערפון פֿאַר- שטענדליך אַז אין מצרים האָט ער גע- לעבט שבע עשרה שנה. למאי נפק"מ אויסטיילען באַזונדער יעקב'ס יארן אין מצרים?

ולאידך, אויב מאיזה טעם שיהי וויל די תורה אויסטיילען די יארן וואָס ער האָט געלעבט אין מצרים,

קומט עס דאָך בהמשך צו דער פֿרי- ערדיקער סדרה אַז ער איז אַלט געווען קיל שנה — איז דאָך איבעריק לכאורה צו געבן דעם סך-הכל פון זיינע יארן? דער חשבון איז קלאָר פון זיך אליין.

פֿאַרענטפערן מפרשים<sup>3</sup>, אַז דערפֿאַר טיילט די תורה אויס די צאָל יארן וואָס יעקב האָט געוואוינט אין מצרים און זאָגט דערויף „ויחי“, ווייל די קיל שנה ביז דעמאָלט זיינען ביי יעקב'ן

(1) ראה אלשיך ואוה"ח כאן.

(2) יוגש מו, ט.

(3) וראה גם תנא דבי אליהו רבה (פיה) פס"ו. מדרש שכל טוב. מדרש הגדול. לקרית האריות. נעה"ס (דיה האורון). כלי יקר (וללשון השלישי) — ריש פרשתנו.

(4) יוגש שם וברמב"ן. וראה רש"י וישלח לב.

ה. וישב לו, ב.

(5) ויצא לא, מ. ולהעיר משו"ע אדה"ז הל' נוקי גוף קרא סק"ב.

(6) כ"ה באלשיך. ובתדבאר: מיכאן אמרו כל שהשיגתו שנה אחת טובה סמוך לזקנתו סימן יפה לו .. יעקב אבינו הי' בטובה שבע עשרה שנה שהי' במצרים והעלה עליו הקב"ה כאלו כל ימיו היו בטובה שנה ויחי יעקב גר. ובפס"ז (ועד"ז במדרש שכל טוב א"ה) (ס"פ ויגש) ובאוה"ח: היינו דאמרי אינשי סופך טוב כולך טוב אשריהו לצדיקים שהקב"ה מייסרן ביסורין בתחילתן ובסוף מרחם עליהם .. וע"ז נאמר טוב אחרית דבר מראשיתו.

אלע אנדערע סדרות פון דער תורה<sup>10</sup>, דארף זיין א הפסק פאר דער התחלת הפרשה פון „ויחי יעקב“.

ע"פ הנ"ל איז אין דעם ניט פאר-שטאנדיק:

די סתימה פאר די ווערטער „ויחי יעקב“ האט לכאורה צום אלעם ערשטן געדארפט אנדייטן אויף א סתימה למעלותא וואס „ויחי יעקב“ האט גורם געווען, דהיינו דאס וואס דע-מאלט איז „סתם ממנו כל צרות שבעולם“? נאך שטארקער איז די שאלה: אויך פאר דער סתימה, דער סיום פון פ' ויגש דערציילט וועגן דעם גוטן מצב החיים פון בני איז ארץ גושן, עס איז געווען אין אן אופן פון „ויפרו וירבו במאד“, איז בשעת אז גלייך נאכדעם (אז שום הפסק) דער-ציילט דער פסוק „ויחי יעקב בארץ מצרים גו'“, איז דאך די סברא מחייב אז מיט דער סתימה מיינט די תורה צו מדגיש זיין אז „ויחי יעקב גו'“ קומט בסמיכות אן קיין הפסק אין זיין תוכן (הטוב) מיטן סיום פון דער פריערדיקער פרשה<sup>11</sup> — איז פאר-

אלע אויסגעזען ווי גוטע יארן: „כולן שוין לטובה“.

עס איז אבער נאך אלץ ניט גלא-טיק: אמת טאקע, אז וויבאלד די לעצטע יארן זיינען געווען „בטובה“ האבן זיי יעקב'ן אוי פארגייטיקט ביז צו מאכן עס פארגעסן די יסורים פון אלע פריערדיקע יארן: ווי קען מען אבער מוסיף זיין א סך הכל, וואס איז באוואוסט — מער ניט כדי צו מדגיש זיין אז „כולן שוין“, און נאכמער „כולן שוין לטובה“<sup>7</sup>, בשעת 130 יאר זיינען געווען „מעט ורעים“ (היפך הטוב), און די 17 יאר זיינען געווען ויחי (תכלית החיים והטוב)?

ב. וועט מען דאס פארשטיין דורך מבאר זיין דברי המדרש<sup>8</sup> און פרש"י אין אנהויב פון אונזער סדרה. דער מדרש זאגט: למה פרשה זו סתומה מכל הפרשיות של תורה אלא כיון שנפטר אבינו יעקב התחילה שעבוד מצרים על ישראל, ד"א למה הוא סתומה מפני שבקש יעקב אבינו לגלות את הקץ ונסתם ממנו, ד"א למה היא סתומה מפני שסתם ממנו כל צרות שבעולם.

די קשיא „למה פרשה זו סתומה“ מיינט בפשטות — בפשוטו של מקרא — דאס וואס ס'איז ניטא קיין ריוח פאר די ווערטער „ויחי יעקב“<sup>9</sup>, ווי-באלד אז ס'הויבט זיך אן א נייע סדרה — איז פארשטאנדיק אז דא, ווי בא-

(7) משאיכ בשרה מתאים „כולן שוין לטובה“ (רש"י ר"פ חיי שרה) לפי שבת ק' ככתב ל' לחטא וכתב כ' ככתב ד' ליופי פרש"י שם מביר שם. וזכיר: כשם שהו תמימים כך שנוחם תמימים. וראה במפרשי המדרש ופרש"י. ובגורא שם דכל כלל וכלל הוא אחד שאינו מחולק.

(8) ביר ותנחומא (באבער) ריש הפרשה.

(9) רא"ם וגרא בפרש"י, ופי' מהר"ז במדרש.

(10) שגם בין חמש למקרא יודע זה, כמו שיועד ע"ד נרין הפוכה בס"פ נח, נקוד שבכמה תיבות וכו', היינו שכן היו כתובים הספרי לימוד שלהם (משאיכ — תגין. וי"ל שלכן לא נמצא בפרש"י עה"ת מענין התגין) —

ולכאורה, באם כן הוא, כדאי להחזיר עטרה ליושנה ולהדפיס כן בחומשים שלנו (ע"ד שעושים בסמניות שבפ' בהעלותך. ואם מפני שלא להכנס למחלוקת — הרי גם בהעלותך — מחלוקת ישנה באופן הסמניות — ראה אור תורה (להר"מ די לונאני) בהעלותך י, לה. מנחת שי שם).

(11) וכיזה בוהר פרשתנו רטו, ב (דעת ר"ש). ובאלשיך כאן. ובחוקוני: ד"א סתומה היא על שהענין מחובר למעלה שהתחיל למנות שנותיו של יעקב ועדיין לא השלים החשבון עד עכשיו (וכיזה בטור הארוך). ובכלי יקר ביאר דכל הנ' פירושים שבסתימת הפרשה למדין מזה שרתי יעקב נסמך להפ' שלפניו.

דא נאך מער האַרב ווי לויטן צווייטן טעם<sup>14</sup>.

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין לויט דעם וואָס מפרשים<sup>15</sup> פאַרענטפערן די קשיא אויף די צוויי טעמים: אויב דער טעם פון סתימת הפרשה איז „לפי שכיון שנפטר יעקב אבינו נסתמו כו“ אָדער ווייל „שבקש לגלות את הקץ

וואָס קומט דער טעם פון, סתם ממנו כל צרות שבעולם“ איז מדרש אַלס לעצטער פון די טעמים, און די ערשט (ד.ה. — עיקר־דיקע) טעמים אויך סתימת הפרשה זיינען גאַר ענינים וואָס זיינען להיפך פון „ויפרו גוי ויחי יעקב בארץ מצרים“?

נאָכמער איז שווער אין פרשײ על התורה: וויבאַלד אַז דרכו לפרש פשײמ, האָט ער דאָך לכאֹי גע- דאַרפט אָננעמען אַלס עיקר דעם טעם הסתימה ביי „ויחי יעקב“ וואָס דריקט אויס אַז ענין טוב אין שייכות צו ויפרו גוי און צו חיי יעקב (כניל — און ניט צו אַז ענין פון היפך הטוב, וואָס איז פאַראורזאכט געוואָרן דורך זיין פטירה — היפך „ויחי יעקב“)

איז ניט מובן: א) דוקא אַט דעם דריטן טעם אין מדרש, שסתם ממנו כל צרות וכו“ (אַמנענטסטן צו פשטות המקרא) בריינגט ניט רשײ, ב) אויך די צוויי טעמים פון מדרש, וואָס רשײ ברענגט יע, האָט ער זיי לכאורה גע- דאַרפט שטעלן אין אַ פאַרקערטן סדר<sup>12</sup> — לויטן צווייטן טעם איז די סתימה פאַרבונדן מיט חיי יעקב (הגם אַז די סיבה צו יעקב׳ס רצון צו מגלה זיין דעם קץ איז געווען דאָס וואָס ס׳איז געווען סמוך לפטירתו<sup>13</sup>, איז עס אָבער פאַרגעקומען בחייו), בעת דער ערשטער טעם רעדט וועגן אַ זמן וואָס איז נאָך דער פטירה פון יעקב (וכפרט, אַז אויך דער ענין לא-טוב איז

(14) בפרשײ עוד שינויים במדרש: משמט בהקושיא, מכל הפרשיות של תורה שאי במדרש. מוסיף: א) נסתמו עיניהם ולכן של ישראל, ב) מצרת השעבוד, ג) (לגלות את הקץ) לבניו. והנה ההוספות מובנות — נוסף על העיקר — פרשײ צריך לפרש ככל הדרוש לכו ה' למקרא: א) „נסתמו עיניהם כו“ כי עמי מודגשת השייכות לסתימת הפרשה.

ב) „מצרת השעבוד“, דהרי גם בהיותם בארץ פלשתים ונכנעו היו בשעבוד אבימלך וכו' ובאופן דגר כו' (ראה פרשײ וישלח לו, ז). וביותר יוקשה מפרשײ הקודם דמפורש שנשתעבדו רדו שנה (קמץ מב, ב). ולכן מוכרח רשײ להוסיף „מצרת“. וראה גיכ פרשײ וראה ו, טז ומפרשײ רשײ כאן (ראים. גיכ. דברי דוד. משכיל לדוד. ועוד).

ג) „לבניו“ — כמפורש בקרא: ויקרא יעקב אל בניו .. ואגידה לכם.

אמנם מוז שמשמט. מכל הפרשיות של תורה צײע, דהרי זהו היסוד להקושיא, ואין לומר דרשײ סיל דגם פ' ויצא היא סתומה לגמרי (כהדיעה שהובא בקרית ספר (להמאירי) ריפ ויצא. הגמיי פ״ח מהל' ס״ח (ספ״ג). מנחת שי ריפ ויצא) דאיכ היל לומר זה ולבאר טעם הסתימה גם בריפ ויצא (וכמשײ הגמיי שם).

וײל בפשטות: א) בפי ויחי — עדיין אין הכרה שידע ע״ד כל הפרשיות שבתורה, כיון שלמד רק חומש אחד. ב) אין הכרה להודיע עדי, כיון שבפשטות מובן שכיון סדרה לסדרה צײל הפסק יותר — מאשר בין תיבה לתיבה. ועל אחר קשה למה פרשה זו סתומה.

(15) ראה ראײם, גיכ, דבק טוב, ועוד.

(\*) ועדיין הוא בזהר שם דעת ר' יעקב. אסתמו עיניהם דישײל. אבל לא קאמר שוהו מצרת השעבוד כײא. בשעתא זמית יעקב׳ (דמשמע ככצוײא: שנסתמו מישײרל מעיינות החכמה שהי׳ מגלה יעקב). אבל בדברי ר' יהודה שם דסתימת הפ' „דכדין נחתו לגלותא ואשתעבדו בהו“.

(12) אף שכײה במדרש, הרי המובא בפרשײ הוא פשײמ. ובפרט שכאן אינו מקדים כו' רבותינו דרשו. ולהעיר שבכמה דפוסים (וכײה בדפוס ראשון ושני, וברשײ תנײ) אי׳ בסוים פ׳ רשײ עצמו „ככײר“, וכן הובא בראײם וגיכ. אבל בכמה דפוסים מוכח שהיא הוספת המעתיקים (המדפיסים).

(13) כדלקמן מט, א. ובפרשײ.

לבניו ונסתם כו" — האט דאך די סתימה געדארפט זיין שפעטער אין די פסוקים וואו ס'רעדט זיך וועגן סתימת הקץ אדער וועגן פטירת יעקב? און מ'פארענטפערט, אז א סתימה אין מיטן סדרה איז ניט קענטליך, דאקעגן אין אנהויבס סדרה.<sup>16</sup>

**בשעת די סתימה איז אין אנהויבס סדרה — וואס מיט א נייער סדרה הויבט זיך אָזי א באַזונדער ענין? —**

16) בראים כ' זה בנוגע לטעם הב' — שביש לגלות את הקץ, ושם איא לתוסם (היינו כלי שום ריווח כלל) דלא מינכרא מילתא כמו בתחלת הפ"י. אבל בדבק טוב ובשיח הקשו גם לפי הא' דהויל לסתום כפ' שנה נכתבה מיתוח של יעקב (וכיכ כפי מהרזי במדרש דלטעם הא' הי יותר נכון לעשות הסתימה אצל ויגוע).

17) ואף שרק חלוקת הפרשיות (דפתוחות וסתומות) היא למשה מסיני (ראה ברכות יב, ב: כל פרשה דפסקה משה כו). וראה תריכ ופרשי ר"ס ויקרא ומה היו ההפסקות משמשות כו). משאיכ חלוקת הסדרות. והרי יש מסימים התורה לשלש — שלש וחצי שנה (מגילה כט, ב). רמב"ם הל' תפלה רפ"ג. חילוף מנהגים בין בני אי ובני בכל אות מ'ח), הרי חלוקת הסדרות ע"פ מה שמסימים קריאת התורה בכל שנה י"ל דקיימת היא גם להמסימים כג"ש, אלא שהם מחלקים כל סדרה לג' וכר. ועפי' יתווד שלכ"ע יש גין סדרים דאורייתא (אף שכאורא חלוקה לג', לזי קראים וכי). ובכל אופן פשוט שזה שלחקהו לסדרות — אפילו את"ל שאינו מדאורייתא כחלוקת פתוחות וסתומות — היז מפני שהם ענינים נפרדים. וראה ראים כאן, מפני שנורא ע"כ לא תיקן תחלת הפרשה הוואת מן ויחי יעקב כו" (וראה גר"א). ולהעיר דבקריית ספר להמאירי (מאמר ה' תיא) כ' שאף כומן הנביאים היו משלימים כל התורה בכל שנה. וכאויז הל' שבת סמ"ה. כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה כפרשיותי ולהשלימה בכל שנה. וראה זהר ב"מ (מהניע וירא קד, ב. חבל רז, ב. תקויז ת"ג (כט, רע"ב). ובהנסמן בנצוצי זהר כהנגיל) הדיוק דגין סדרים דאורייתא.

18) אמנם עפי' ועי'פ הערה שלפניי' צעיק,

**דארף דאך זיין א הפסק ריוח מער ווי**

דהרי ב"ר היא אגדת אי' (פרשי' ויגש מז, ב), ולבני מערבא דמסקי לאורייתא לג' שנים, הרי חלוקה מפורטת יותר להם בתורה ולא גין סדרים שלפנינו, ולפי' לכא' אינו מוכרח לומר דפרשה זו סתומה' הכוונה לכל הסדרה דווחי — אבל גם עפי' מסתבר לומר כן, כיון שהמדובר בהתחלתה; וקברתני בקבורתם ויאמר אנכי אעשה כדברך סיומו בסיום הסדרה לאחר מיתת יעקב. ויחיה מו: גם לפי החלוקה לסדרים כפי שהוא במסורה — קדנה) (ראה פתיחתא לאסת"ר ג) מג סדרים לבראשית כר (נסמן בסוף כמה חומשים), או קסז, סדרי הראשונים' שמונה בקריית ספר להמאירי שלדעת כמה זוהי החלוקה דבני אי' (ראה רד"ל במבוא לפסיקתא דריכ הערה ב. אכן ספיר ח"ב ע' רכח ואילך), אין ויחי גם ראש סדר יי אלא כא באמצע הסדר, ואת יהודה שלח' שבפ' ויגש (ראה קריית ספר סוף פ' ויגש וירש פרשתנו ועד"ז פ' הרשב"ם גם לפי החלוקה שלנו, דהתחלת פ' זו היא מיישב ישראל בארץ מצרים שכפ' ויגש), ולדעת כמה מסודר מדרש רבה ע"פ ראשי הסדרים שבאי' (ראה בהנסמן בתו"ש בשבועה"ג), עכצל דהמדור רבה כאן — קאי להשיטה דווחי היא התחלת פרשה כמפורש בלשוננו.

ולפרשי' — בכלל אינו נוגע כהגיל ובהערה שלפני' — שהרי בן חמש למקרא בזמן רשי' ואילך יודע רק מסיום התורה בכל שנה. ופשוט.

לישראל .. ונתן להם סדרי תורה ופרשיות שקוראים בהם בכל שבת.

(\*) או לבני אי' דגומים לג' שנים ומחצה — חילוף מנהגים בין בני אי' ובני בכל אות מח (וראה שם אותי מח — במהדורת לוי) ואז י"א שיש קעה סדרים, כבמס' סופרים פס"ז הי': קעה פרשיות שכתוב בתורה .. הלכך קבעו קעה סדרים בתורה בכל שבת כו'. ראה נחלת יעקב שם. וראה כהגיל (ע"ד הסדרים דבני אי') — בהמוכא כהמקרא והמסורה להר"ר מרגליות פ"א, תו"ש ח"ט ע' שח ואילך.

(\*\*) אבל כפי ר"ח (מגילה שם) שבני מערבא פוסקין כל פרשה ג' פרשיות.

(\*\*\*) אבל להעיר שכמה הוכיחו שהדרשה. למה פרשה זו סתומה כו" אינה מב"ר אלא נתוסף מהתנחומא לבי"ר. ובכמה כ"י אינו (ראה באבער לתנחומא ריש הפרשה. מנח"י (אלבק) ר"פ צה. ומבוא לבי"ר פ"ט).

(\*) וראה תנחומא כג"א: וכן משה למד תורה

ד. דערמיט ווערן פאָרענטפּערט ביידע אויבנדערמאָנטע קשיות (וואָס רש"י איז משמיט דעם דריטן טעם, און דער סדר פון די צוויי געבראַכטע טעמים):

וויבאַלד די סתימה איז פאַרבונדן מיט פטירת יעקב און מיט די פּאַסי-רונגען אין שייכות מיט דער פטירה, האָט במילא אין פשוטו של מקרא קיין אָרט ניט אַז די סתימה פון דער סדרה וואָס רעדט וועגן פטירת יעקב זאָל רומז זיין אויף „שסתם ממנו כל צרות: סיי אין זמן — „שסתם ממנו" איז געווען באַלד באַם קומען אין מצרים זיבעצן יאָר פאַר זיין פטירה; סיי אין תוכן — דער ענין פון „שסתם ממנו כל צרות שבעולם", וואָס איז תכלית החיות, איז אין קעגנזאָץ צום ענין הפטירה של יעקב. דערפאַר איז רש"י אינגאַנצן משמיט דעם דריטן טעם<sup>20</sup>. מטעם זה איז אויך קיין קשיא ניט וואָס „שביקש לגלות" שטעלט רש"י אַלס צווייטן טעם, ווייל אין שייכות צו פטירת יעקב איז דער טעם „שנפטר כו" נענטער צו פשוטו של מקרא (וויבאַלד די פטירה גופא איז געווען די סיבה צו דער סתימה, משא"כ „ביקש לגלות כו")<sup>21</sup>.

(20) משא"כ במדרש הוא, כשמו, ע"פ דרש — מתאים גם, שסתם ממנו כל צרות כו" (כתירוז ג' ע"כ"פ) שבא מסיבת ויחי יעקב בארמ"צ. כנפנים ס"ב.

(21) ומה שטעם הא' לבד אינו מספיק — י"ל: כיון שסרס הסתימה היא אצל חיבת, ויחי יעקב ורוב פסוקי הסדרה (מספר ו') מדובר בומן חיי יעקב, מסתבר שהסתימה (אף שהיא לפני פטירתו, אבל) היא בענין השייך גם לחייו. ולכן פ"י, שבקש לגלות את הקץ כו", שהי' בחייו עדיין. אגל א) מכיון שענינה ותוכנה של הסדרה היא פטירה, כנפנים, ב) לטעם הב' — הפ' ד, ויקרא יעקב אל בניו (בו מבואר דבקש יעקב כו) הי' צ"ל ע"פ

ע"ד הרגיל — איז בשעת ס'איז לגמרי ניטאָ קיין ריוח — ס'איז סתום — און די ענינים שטייען דאָך אין צוויי באַזונדערע סדרות איז מסתבר לומר אַז די סתימה ווייזט ניט אויף סתימת פון פּרטיותדיקע פּסוקים און ווערטער וואו די סתימה געפינט זיך, נאָר זי איז פאַרבונדן מיט כללות תוכן הסדרה (און דערפאַר ווערט זי נרמז בתור הקדמה צו דעם תוכן הסדרה וכדלהלן).

און היות אַז דער עיקר תוכן פון דער סדרה „ויחי" איז וועגן מאורעות וואָס זיינען ניט בשייכות צום אופן החיים פון יעקב אבינו אין ארץ מצרים [דאָס ווערט דערציילט אין פ' ויגש, אַז יעקב ובניו זיינען געווען אין מיטב הארץ ביו צום סיום „ויפרו וירבו מאד" —] נאָר וועגן מאורעות וואָס זיינען בקשר צו זיין פטירה ביז צו זיין פטירה בפועל (פון „ויקברו ימי ישראל למות" אין אָנפאַנג פרשה, און דער המשך הענינים וועגן יעקב אַבינו'ס ברכות צו יוסף ובניו און דערנאָך די ברכה לבניו — ענינים וואָס זיינען שייך צום זמן שקודם הפטירה): ובפרט אַז באַלד בתחילת הסדרה ממש<sup>19</sup>, אין דעם ערשטן פּסוק, ווערט געבראַכט דער סך-הכל פון כל שני חיי יעקב,

איז דערפון פאַרשטאַנדיק אַז מיט דער „פרשה סתומה" מיינט די תורה אַנדייטן אויף אַ סתימה בקשר צו דעם תוכן כללי פון דער פרשה — פטירת יעקב.

(19) עדי"ז כ' ברא"ט: כיון שזנה כאן כל שנותיו והו מקום מתתו. אבל איז מספיק (בפרשי ע"פ. משא"כ במדרש — ראה בהערה הבאה) דלפ"ו הויל להקדים תירוז הב' כיון שכאן סרס מדובר עוד בחייו, וצ"ל כנפנים דכאן היא התחלת כל הסדרה. וראה לקמן כנפנים.

ו. דער ביאור אין דעם: אמיתיות ענין החיים אין אזא חיים וואָס איז אלעמאַל חי — האָט אַ קיום נצחי אָן שינויים<sup>25</sup>; וואָס דערפאַר איז די אמת'ע מציאות פון חיים פאַראַן נאָר ביים אויבערשטן — דער מקור החיים. ווי עס שטייט<sup>26</sup>, „והוי' אלקים אמת הוא אלקים חיים“, וואָס „אמת“ איז אַ זאָך וואָס ווערט ניט נפסק (נשתנה), אויב אָבער אין דעם איז דאָ אַ הפסק ווערט עס אָנגערופֿן „כוב“, [וואָס דער פאַר געפינט מען אַז טייכן וואָס ווערן אויסגעטריקנט איינמאַל אין זיבן יאָר ווערן זיי אָנגערופֿן „נהרות המכובין“, און זיי זיינען פסול לקידוש מי חטאת, ווייל זיי זיינען ניט קיין „מים חיים“<sup>27</sup>].

שתלכף בהתחלת הסדרה מדובר ע'ד מיתת שרה וכל המשך הסדרה מדובר בענינים אחרים. ונתבאר בארוכה לעיל שיחה א' לפ' חי שרה. ועוד.

(25) בכל הבא לקמן ראה ד'ה וביום שמחתכם תרניו. הגהות לדיה פתח אלי' תרניו. קוני' ומעין מ'ב פ'ב. ד'ה ראשית גוים תר'פ. ד'ה כל המרחם תש'ט פ'א (שם הובא זה לענין דיעקב דוקא מדתו מדת האמת). ועוד.

(26) ירמי' י. י.

(27) פרה פ'ח, מ'ט.

הטעם ששנפסקין, לשנים רבות יותר משבע' אינם מים, מכזבים' (רמב"ם הל' פרה פ'ו ה"ב. וראה תירוש במשנה שם) — י"ל:

מכיון שכל מציאות העולם הוא „כוב“ (שהרי קיומו רק שיה אלפי' שנין), בהכרח לומר שכונת הכתוב ב'מים חיים' היא ל'חיים' שבערך הבריאה גופא. ומכיון שכל שמיטה היא תקופה בפ'ע (ראה מפרשי התורה ר"פ בהר בטעם דאפקעתא דמלאכ היא אחת ל'ד' שנים), לכן ההפסק, לשנים רבות יותר משבע' אינו נקרא „כוב“ בערך הקיום שבהבריאה. [ועד'זי י"ל להפירוש (רע"ב, ר"ש ורא"ש במשנה שם) שכשנפסקין אחת ביובל אַז מיקרו מים חיים, שהרי יובל הוא „לעולם“ (וכדוד'ל עה"פ ועבדו לעולם — משפטים כא, ו. קידושין טו, סע"א. מרשי' עה"פ)].

ה. עס בלייבט אָבער נאָך ניט-פאַרשטאַנדיק (בפנימיות הענין): פאַר-וואָס הויבט זיך טאַקע אָן די סדרה מיט „ויהי יעקב“, וויבאַלד די גאַנצע סדרה רעדט זיך וועגן דער פטירה פון יעקב און די פאַסירונגען אין שיי-כות מיט איר? הן אמת, אַז דער סך-הכל פון שני חיי יעקב קומט אין פאַר-בינדונג מיט זיין פטירה, ווי געזאַגט פריער, דערמיט ווערט אָבער בלויז רעכט די שייכות פון צווייטן האַלבן פסוק — „ויהי ימי יעקב גו“. אָבער דער ערשטער האַלבער פסוק, „ויהי יעקב בארמ'צ שבע עשרה שנה“, וואו עס ווערט דערציילט וועגן יעקב'ס בעסטע יאָרן, וואָס פאַר אַ קישור האָט עס מיט פטירת יעקב? לפי זה האָט גאַר די חלוקת הסדרות געדאַרפט זיין: „ויהי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה“ דאָס האָט געדאַרפט זיין דער סיום פון פ' ויגש, וואו עס ווערט דערציילט „ותחי רוח יעקב אביהם“<sup>22</sup> און „וישב ישראל גו' ויפרו וירבו מאד“ און „ויהי ימי יעקב גו“ — די התחלה פון פ' „ויהי“.

נאָך דאַרף מען פאַרשטיין: ווי גערעדט שוין איינעגע מאָל<sup>23</sup>, האָט דער נאָמען פון אַ סדרה אַ פאַרבונד מיטן תוכן פון דער גאַנצער סדרה — היינט ווי אזוי ווערט די סדרה אַנ-גערופֿן מיטן נאָמען „ויהי“ אין דער צייט וואָס דער אינהאַלט פון דער סדרה איז פטירת יעקב — היפך פון דעם ענין פון „ויהי“?<sup>24</sup>

פ' סתומה (הפסק ט' אותיות) ולא פ' פתוחה לגמרי, ולכן טעם העיקרי הוא תי' חא. וראה מפרשים שבהערה 16.

(22) מה, כו.

(23) ראה לקו"ש ח"ה ע' 57 ואילך.

(24) ויתירה מזו אינו מובן בפ' חי שרה,



אָבער בכדי אַז אַט דער אמת'ער „חיים“ — די דביקות באלקות — פון אַ אידן זאל זיך אָנוועען אין עולם הזה הגשמי, וואָס פאַרשטעלט אויפ'ן אמת פון עניני אלקות, איז עס דוקא דורכ' דעם וואָס ער גייט דורך די נסיונות און בלכולים און שטערונגען אין זיין דביקות און דאָך בלייבט ער גאַנץ און אומגעענדערט אין קיום התומ"צ — דעמאָלט ווערט נתגלה מיט דער פולער קלאַרקייט זיין (אמת'ער) חיות ווייל זיין דביקות באלקות קען ניט געענדערט ווערן.

ז. לויט דעם איז פאַרשטאַנדיק די שייכות פון „ויחי יעקב“ צו דער כללות הסדרה (וואָס עיקר ענינה איז פטירת יעקב) און אויך דער טעם וואָס די גאַנצע סדרה רופט זיך „ויחי“:

במשך די אַלע פריערדיקע יאָרן האָט מען ניט געזען זיכער צי זיי

און דערפאַר זאָגן חז"ל<sup>28</sup> אַז „חותמו של הקב"ה אמת, וואָרום „אמת“ איז צונויפגעשטעלט פון דריי אותיות: אַל"ף — דער ערשטער אות פון א"ב, מ"ם — דער מיטלסטער אות, תי"ו — דער לעצטער אות; וואָס באַווייזט אַז ער איז אַן קיינע שינויים, כּמ"ש<sup>29</sup> אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים.

און דאָס מיינט דער פסוק: „וה' אלקים אמת, וויבאַלד מהותו ית' איז „אמת“, וואָס ווערט קיינמאַל נישט נפסק און נשתנה חי', איז „הוא אלקים חיים“, איז ער ית' די אמת'ע מציאות פון חיים.

משא"כ נבראים, וויבאַלד זיי זיינען ניט קיין אמת'ע מציאות מצ"ע — זיי זיינען דאָך נתהווה געוואָרן און זיינען בעצם הווים ונפסדים — איז במילא ביי זיי מצ"ע אויך ניט שייך קיין אמיתיות החיים, סייידן דאָן ווען דער נברא איז דבוק און פאַרבונדן מיט אלקות. ומהאי טעמא ווערן אידן אָנגערופן „חיים“<sup>30</sup> — צוליב זייער דביקות אין אלקות, ווי עס שטייט<sup>31</sup> „ואתם הדבקים בהוי' אלקיכם חיים כולכם היום“, אַז אויך זיי זיינען חי וקיים לעד בקיום עצמי<sup>32</sup>.

מחז' לה שאינו מתייחד עמהם" (ד"ה צהר תעשה תרע"ג (בהמשך תעריב ח"א), וראה מ"ג ח"ב הקדמה יב, ומצד עצמם הם נפסדים. ועד שגם עכשיו הם הווים ונפסדים בעצם מהותם, אלא שאינו ניכר והם נראים חזקים, וכשיעלה רצון הבורא, אז תוכר ההפסדות שהי' בהם כל משך קיומם (ד"ה אתה הוא הוי' לבדך תשיא בתחילתו) — ראה בכ"ז לקו"ש ח"ה ע' 98 הערה 19, 21.

ועפ"ז יוכן מה שבד"ה וביום שמחתכם ופתח אלי שם הובא לענין שהאור הוא קיים בקיום עצמי להיותו דבוק בהמאור, זה שמעי' הוא התהוות יש מאין, ויש בו כח העצמות דמציאותו מעצמותו, ובפתח אלי שם הובא זה גם בנוגע לנשיי. מה הקב"ה בורא עולמות אף אביכם כו" — כי נוסף ע"ז שאמיתית ענין הקיום והנצחיות הוא דוקא מצד הענין דמציאותו מעצמותו, כמבואר שם, וראה ד"ה תקעו שם. משא"כ נבראים שהוא רק מצד כח הא"ס, הרי ההוכחה שזוהו מצד דביקותם ונעשה עינים הפנימי שם עצמם קיימים בקיום נצחי הוא דוקא כאשר גם הם פועלים ומהווים ואינו מספיק זה שנראה בהם בעצמם ענין הנצחיות. ואכ"מ.

(28) ירושלמי סנהדרין פ"א דבר פ"א י. שהשיר פ"א ט, א.

(29) ישעי' מד, ו.

(30) אבות דר"ג ספ"ד: עשרה נקראים חיים הקב"ה תורה וישראל כו'.

(31) ואתחנן (ד, ד), הובא באדר"ן שם.

(32) דאף שישנו ענין הנצחיות גם בנבראים שבא השמים קיימים באיש וצבא הארץ קיימים במין שהוא מצד כח הא"ס הפועל שהם עצמם יהיו קיימים באופן נצחי, ועד שזה שלעיל יופסדו הוא רק מצד רצון הבורא (ראה בארוכה ס' החקירה להצ"צ בתחילתו. שם ע' קא ואילך. ד"ה תקעו תשי'. ועוד), הרי כח הא"ס שבנבראים, הוא

בין הגויים, איז „עומד בצדקו“<sup>38</sup>, ביו אז אויך מנשה ואפרים, וואס זיינען געבאָרן געוואָרן אין מצרים ערות האָרץ, זיינען ראוי לברכה, און אויף אזוי פיל אז אידן בכל הדורות וועלן זיך בענטשן מיט זיי: „ישימך אלקים כאפרים וכמנשה“<sup>39</sup>].

דאָס ערשט האָט מגלה געווען יעקב'ס אמת'ן חיות<sup>40</sup>, אז אויך אלע זיינע פריערדיקע יאָרן, הגם בחיצו־ניות פול מיט יסורים און עגמ'ג, זיינען בפנימיות געווען — „ויחי יעקב“; און דערפאַר זיינען די לעצטע זיבעצן יאָר אין מצרים אַ קלאַרער באַווייז אַז „כולן שוין לטובה“.

ח. דערמיט איז מובן וואָס די סדרה ווערט אָנגערופן „ויחי“ הגם אז אין איר רעדט זיך ניט נאָר וועגן די מאורעות פון יעקב סמוך לפטירתו נאָר אויך פטירת יעקב און וועגן דעם זמן וואָס נאָכדעם:

די גמרא<sup>41</sup> זאָגט אז „יעקב אָבינו לא מת מה זרעו בחיים אף הוא בחיים“, און דערפאַר שטייט ניט ביי יעקב'ן דער ל' מיתה<sup>42</sup>, וואָס דער פירוש דערפון איז<sup>43</sup>: דער אמת'ער חיים פון יעקב באַשטייט אין דעם וואָס „זרעו בחיים“ —

ד.ה. להיות אַז דער אמת'ער ענין

זיינען יאָרן פון (אמת'ן) „ויחי“, פון וואָס הדבקים בהיא חיים וגו'“<sup>33</sup>, ובפרט אַז דביקות און חיים וואָס איז בהתאם צו דרגת „האבות הן הן המרכבה“<sup>34</sup> — וואָרום דער כלל פון „אל תאמין בעצמך עד יום מותך“<sup>35</sup> איז דאָך געזאָגט געוואָרן אויך בשיי־כות צו צדיקים<sup>36</sup> (און בפרט אַז יעקב אָבינו האָט בפירוש חושש געווען „שמה יגרום החטא“<sup>37</sup>); און דערפאַר איז זיין דרגא פון דביקות במשך פון אלע יאָרן אויך אין א"י, און דאָס דורכגיין אזוי פיל צרות און יסורים, נאָך אַלץ ניט געווען קיין גענוג־דיקער באַווייז אויף זיין אמת'ן „ויחי“; און אפילו אויך ניט דאָס וואָס ער האָט געזען אַז אויך זיינע קינדער ובני בניו זיינען צדיקים, וויבאלד זיי האָבן זיך געפונען אין א"י און מ'קען ניט וויסן ווי זייער מצב קען זיין אין אַ פאַרגרעכטער לאַנד —

בשעת אַבער יעקב האָט דערגרייכט דעם זמן פון סמוך לפטירתו, ובפרט אַז אינצווישן איז געווען דער קומען אין מצרים און איבערצייגען זיך אַז אויך וואוינענדיק אין ערות הארץ איז ער בשלימות הכי נעלה אין קיום התורה ומצות ביו דער לעצטער רגע פון זיין לעבן; און בפרט נאָך ביים זעען דאָרט אַז „מסתו שלימה“, אַז אַלע זיינע קינדער זיינען גאַנץ אין זייער צדקות [און אויך יוסף, ניט קוקנדיק וואָס „מלך הוא“ און „נשבה

(38) ראה זהר פרשתנו שם סעי'א ואליך.

(39) מח. כ ובפרשי.

(40) להעיר שעדין הוא בשרה — ראה זח"א ככב, ב (הובא באוה"ת שם); שרה זכתה לחיון עלאין זכר' דהיינו ע"י שרדה למצרים ונחתה וסלקת ולא אתדבקת ב"י.

(41) תענית ה, ב. זהר פרשתנו רלה, רע"ב.

רמח, ב. ובכ"מ.

(42) זהר שם רמח, ב. פרשי' פרשתנו מט, לג.

תוס' תענית שם ד"ה יעקב.

(43) ראה רשבי"א לתענית שם. ועד.

(33) ראה זהר פרשתנו (רטז, א): ויחי יעקב .. ועמך כולם צדיקים .. מ"ט בגין דמתדבקין בגופא דמלאכ דכ' ואתם הדבקים גו' חיים (הובא באוה"ת פרשתנו ע' שנד).

(34) ב"ר פמ"ו, ו. פפ"ב, ו.

(35) אבות פ"ב מ"ד. ברכות כט, א.

(36) ראה ברכות שם. זח"ג רפה, א.

(37) ברכות ד, א. פרשי' וישלח לב, יא.

מיט דעם דריטן טעם פון מדרש, שסתם ממנו כל צרות שבועולם" און ברענגט בלויז די צוויי טעמים, שנפטר יעקב כו" און, שביקש לגלות את הקץ לבניו ונסתם ממנו, וועלכע האָבן אַ שייכות מיט פטירת יעקב.

ע"פ הנ"ל איז דאָס אויך מתאים, בפנימיות הענין, מיט דעם וואָס דוקא די סדרה פון פטירת יעקב ווערט אנ- גערופן „ויחי" — וואָרום דוקא דורך די צוויי פירושים ווערט אַרויסגע- בראַכט און אונטערשטראַכן, אַז דער אמיתית החיים איז נמשך געוואָרן אויך בכניו, אַז זייער אמת'ער לעבן בגלוי איז געווען דער ענין פון קיום התומצ' — דביקות אין אלקות:

דאָס וואָס אידן לערנען תורה און זיינען מקיים מצות אין אַ צייט ווען ס'איז ניטאָ קיין שעבוד וגלות — איז עס ניט קיין גרויסער חידוש; נאָכמער, אַפילו ווען אידן היטן אַפ תומצ' זייענדיק אין גלות, אָבער דער מצב פון גלות איז אַזאָ אַז מ'פילט בגלוי דעם „קץ", די גאולה — מזויס בהשגה דעם קץ און „אויס גלות", דעם אויסגעלייזט ווערן און אַרויס פון גלות — אויך אין דעם זאָגט זיך נאָך ניט אַרויס דער שלימות/דיגער „ויחי" פון אידן. בשעת אָבער דער שעבוד און צרת הגלות איז אַזוי גרויס אַז בשכל אנושי זעט מען גאַרניט ווי אַזוי מ'קען פון אים אויסגעלייזט ווערן — „נסתם הקץ" — און דאָך גלויבט מען באמונה שלימה אַז די גאולה וועט קומען, ביז „אחכה" לו בכל יום שיבוא", און אין דעם מיצר און יסורי הגלות לערנט מען תורה און מ'איז

פון חיים איז דאָס וואָס דאָס איז נצחיות/דיק און קיים לעד<sup>25</sup> [ע"ד ווי דאָס איז, כביכול, באַ דעם אויבערשטן דער מקור החיים, צו וועמען אידן זיי- נען דבוק]<sup>44</sup>, דעריבער זעט זיך אַן דער אמת'ער חיים פון יעקב דוקא ווען מען זעט די נצחיות/דיקייט דערפון, אויך נאָך דעם ווי די נשמה גייט אַוועק פון גוף; דאָס מיינט אַז ניט נאָר דער חיות ודביקות בלייבט נצחיות/דיק אין חיי הנשמה, נאָר אויך למטה אין עוה"ז<sup>45</sup> בלייבט דער אמת'ער חיות פון יעקב'ן — אין זיינע קינדער, אַז זיי לעבן דעם אמת'ן חיים פון יעקב אַבינו.

לויט דעם איז נאָך געשמאַקער דעם טעם וואָס די סדרה ווערט אָנגערופן „ויחי": דערמיט איז ניט בלויז מודגש אַז אויך לאַחרי פטירת יעקב איז נאָך אַלץ שייך צו זאָגן „ויחי יעקב", נאָר נאָכמער: דוקא דעמאָלט, לאַחרי פטירתו, איז ערשט קענטיק דער אמת'ער נצחיות/דיקער „ויחי יעקב".

ט. מ'האָט פריער גערעדט אַז מצד דעם וואָס די סתימת הפרשה איז פאַרבונדן (ניט מיט די ווערטער „ויחי יעקב", נאָר) מיט דער (התחלת ה-) סדרה — וואָס איר תוכן איז פטירת יעקב און די ענינים וואָס זיינען בשייכות דערמיט — איז רש"י מ-

44) שזה מורה שהם חיים אמיתיים כניל בפנים. והרי יעקב מדתו הוא מדת האמת כמ"ש תתן אמת ליעקב. וזה שייך ליעקב לא מת — ראה רשבי"א שם, ובארוכה תורת לוי"צ ע' ר' ואילך (לקוטי לוי"צ לזהר ח"א ע' קל. ח"ב ע' יא) ובתורת לוי"צ שם (ס"ז ז'). אמת ליעקב" הוא חיבות יעקב לא מת.

45) להעיר מפרשי תענית שם ד"ה וכי בכדי (חז"ג שם), דלא מת גם בגוף. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1260 ואלך. חכ"ז ע' 7 ואלך.

וואָלט דער קץ נתגלה געוואָרן, וואָלט דעמאָלט געפעלט אין דעם ענין פון תוקף הגלות, ובמילא — אויך אין דער שלימות הגאולה וואָס קומט דורכן גלות.

עפ"ז קען מען אויך מבאר זיין וואָס רש"י זאָגט „שביקש לגלות את הקץ לבניו ונסתם ממנו". דלכאורה, רש"י קומט דאָך מבאר זיין דעם טעם פון דעם וואָס „פרשה זו סתומה", וואָלט דאָך געווען גענוג ער זאָל זאָגן „שנסתם ממנו הקץ". וואָס איז דאָ נוגע צו דערציילן אָז „ביקש לגלות את הקץ"?

נאָר אין דעם איז מרומז, אָז אדר-בה, דוקא דורכן „נסתם ממנו" האָט זיך אויסגעפירט זיין בקשה „לגלות את הקץ לבניו": די סתימת הקץ איז ניט קיין העלם צוליב העלם ח"ו, נאָר איר תכלית איז בכדי אָז דורך איר זאָל שפעטער אַרויסקומען דער גילוי הקץ, כנ"ל.

און דאָס מיינט „ביקש לגלות את הקץ לבניו ונסתם ממנו": בשעת יע-קב האָט געוואָלט ממשיד זיין און מגלה זיין לבניו די גאולה, איז בכדי אָז בניו זאָלן דאָס האָבן בשלימות, איז געווען סתימת הקץ, און דאָס איז געווען די הכנה, אָז דערנאָך זאָלן זיי מקבל זיין דאָס וואָס ביקש יעקב לגלות — די גילויים פון דער גאולה העתידה<sup>49</sup>.

(משיחת ש"פ ויחי תשכ"ה)

מקיים המצות — דאָ ווערט אָפּענער-הייט אַנטפלעקט אַז תומ"צ איז דער אמת'ער חיות פון אידן<sup>47</sup>.

ובמילא — איז פאַרשטאַנדיק אָז דוקא דורך דעם דריקט זיך אויס דער אמת'ער חיות פון יעקב'ן (וכנ"ל „הוא בחיים" — דורך דעם וואָס „זרעו בחיים") — „ויחי יעקב".

דערמיט ווערט נאָך בעסער פאַר-שטאַנדיק וואָס רש"י ברענגט בלויז די ערשטע צוויי טעמים און ניט דעם טעם פון „שסתם ממנו כל צרות שבעולם", ווייל פונעם קיום התומ"צ איז זמן פון „שסתם .. כל צרות" איז נאָך קיין רא"י ניט אָז דאָס איז אַ חיות בלי שינוי; דער אמת'ער „ויחי" ווערט נתגלה אין דער עבודה אין דעם זמן פון צרת השעבוד און סתימת הקץ.

און דעמאָלט — ווען דער „ויחי" פון תורה ומצות טוט זיך אויף אויך אין זמן פון גלות ושעבוד, ווערט נתגלה די כוונה פנימית און דער תכלית פון דעם גלות און צרת השעבוד, אָז דוקא דורך דעם קומט מען צו צו די גילויים פון דער גאולה בתכלית השלימות.

י"ד. דערמיט ווערט אויך פאַר-שטאַנדיק דער פנימיות'דיקער טעם פאַרוואָס ס'איז נסתם ממנו הקץ<sup>48</sup>:

47 ועיד ה'ידוע (ד"ה אני ישנה תש"ט. וראה לקו"ש חט"ו ע' 36 ואילך) דויקא בזמן הגלות מאיר בחי' יחידה שבנפש (שבו מתלבש ניצוץ קטן בורא (ע"ה ש"כ פ"א)) שעלי אומרים חבוקה ודבוקה בך .. יחידה לייחדך שדבוקה תמיד בעצמות א"ס. ושם פ"א: וככה זה עמדו ישראל נאמנים להוי' בגלות מצרים.  
48 להעיר מכלי יקר כאן.

49 ראה רבינו בחי' (וטור הארוד) כי כל עניני יעקב ומקרייו הם רמז לגלותינו הג'.

## ויחי ב

נאָר בשייכות צו ברכת יעקב איז וויכ-  
טיק דער ענין אין וועלכן אפרים איז  
העכער פון מנשה, און דעריבער —  
„וישם את אפרים לפני מנשה“.

ב. נאָר אַז ענין אין דעם:

ווי גערעדט מערערע מאל, איז ביי  
צדיקים — ובפרט ביי די אבות ושבתים  
— ניט שייך קיין טעות ח"ו; ובפרט  
זייערע ענינים וועלכע שטייען אין תורת  
אמת, זיינען זיי אודאי ענינים אמר-  
תיים<sup>4</sup> ונצחיים<sup>5</sup>, און ווייל תורה איז  
(מלשון) הוראה<sup>6</sup> — איז עס אויך א  
הוראה נצחית פאר יעדן אידן בכל  
הדורות.

דערפון איז מובן, אַז יוסף'ס טענה, כּי  
זה הבכור שים ימינך על ראשו<sup>7</sup> (פון  
מנשה) איז ניט געווען ווייל ער האָט  
געהאַט אַ טעות ח"ו און האָט ניט  
געוואוסט אַז „אחיו הקטן יגדל ממני“,  
נאָר ווייל ער האָט געהאַלטן אַז די  
מעלה פון מנשה [וואָס מצד איר איז, זה  
הבכור<sup>8</sup> (כּנ"ל סעיף א'')] וועגט איבער  
די מעלה פון אפרים'ען.

דאָס הייסט, אַז ביידע ענינים — סיי  
דאָס וואָס יוסף האָט געהאַלטן אַז די  
מעלה פון מנשה'ן איז העכער, און סיי  
יעקב'ס שיטה אַז אפרים איז העכער —  
זיינען אמת: מצד ענינו (ועבודתו) של  
יוסף איז מנשה העכער<sup>9</sup>, און מצד ענינו

א. אין היינטיקער סדרה' ווערט  
דערציילט ווי יוסף האָט אַוועקגע-  
שטעלט זיינע צוויי זין, אפרים ומנשה,  
פאַר יעקב'ן, אַז ער זאָל זיי בענטשן.  
האָט יעקב אַרויפגעלייגט זיין רעכטע  
האַנט אויף אפרים'ען, און זיין לינקע  
האַנט אויף מנשה'ן. ווען יוסף האָט דאָס  
דערזען, איז „וירע בעיניו גו' ויאמר  
יוסף אל אביו לא כן אבי כי זה (מנשה)  
הבכור שים ימינך על ראשו“. האָט יעקב  
געענטפערט „ידעתי בני ידעתי גם הוא  
גו' ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו גו'  
וישם את אפרים לפני מנשה“.

דאַרף מען פאַרשטיין: דאָס וואָס אַ  
בכור באַקומט אַ גרעסערע ברכה ווי  
אַלע אַנדערע קינדער, איז עס דערפאַר  
וואָס אַ בכור האָט אין זיך אַ מעלה  
וחשיבות לגבי די אַנדערע קינדער.<sup>1</sup>  
היינט וויבאַלד אַז אפרים איז גרעסער  
במעלה ווי מנשה<sup>2</sup> („אחיו הקטן יגדל  
ממני“), פאַרוואָס זשע איז מלמעלה  
אויסגעשטעלט געוואָרן אַז מנשה זאָל  
זיין דער בכור לגבי אפרים?

איז דערפון געדוונגען, אַז טראָץ  
דעם וואָס „אחיו הקטן יגדל ממנו גו'“,  
איז אָבער דאָ אַ מעלה אין מנשה לגבי  
אפרים, און מצד אַט דער מעלה איז ער  
דער בכור יוסף;

(1) פרשתנו מה, יג.כ.

(2) ראה פרשתנו מט, ג: ראובן בכורי אתה גו' יתר שאת ויתר עו. ובדודיל עה"פ.

(3) עז שיעקב לא הרי יכול לברך את מנשה שיגדל מאפרים, כי ברש"י, אפרים קודם למנשה (לקרית ראה יט, א. ד"ה כה תברכו הב תרכיו. ובכ"מ).

(4) וצ"ע מויצא (לא, לב) ובפרש"י שם.

(5) בלשון התנאי (רפ"ז): והתורה היא נצחית.

וראה לקרית חיה ע' 240 ואילך, וש"נ.

(5) זח"ג נג, ב.

(6) ועפ"י יומתק שבברכת יעקב ליוסף. המלאך גו' יברך את הנערים גו' (מה, טר"ז) (בלשון רש"י

(ועבודתו) של יעקב איז אפרים העכער.

און דערפאר זעט מען, אז בנוגע צו „וליוסף יולד שני בנים“ איז „הבכור מנשה“, וואָס איז אַ בכור שטייט דער כח האב מער ווי אין די אַנדערע קינדער; משא״כ איז זייער יחס צו יעקבין — „שני בניך גוי גוי הם (ובסדר); אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו ליי“ — אפרים<sup>9</sup> פאַר מנשה׳ן, ער איז „כראובן“ בכור יעקב<sup>10</sup>.

ג. דעם חילוק צווישן מנשה און אפרים — און אויך ווי דער עילוי פון מנשה איז שייך צו יוסף׳ן און פון אפרים — צו (ברכת) יעקב — וועט מען פאַר-שטיין פון דעם אונטערשייד אין זייערע נעמען:

ביידע נעמען — „מנשה“ על שם „כי נשני אלקים את כל עמלי ואת כל בית אבי“<sup>11</sup> און „אפרים“ על שם „כי הפרני אלקים בארץ עניי“<sup>12</sup> — דריקן אויס די געפילן וואָס די ירידה אין מצרים האָט אַרויסגערופן ביי יוסף׳ן, נאָר יעדער נאָמען אין אַ פאַרקערטן קצה:

דער נאָמען „מנשה“ דערמאָנט יוסף׳ן אַז „נשני גוי בית אבי“ (אז ער געפינט זיך אין אַן אָרט וואָס מאַכט אַוועק-שפּרינגען פון<sup>13</sup> (פאַרגעסן) „בית אבי“),

8. וראה משכיל לדוד (שם) — מנשה קודם לאפרים — אף שזה הרי לאחרי ששכל את ידיו (שם, יד).  
7. ראה שער המצות (להארזייל) פ' יתרו. לית פ' וירא.

8. פרשתנו מה, ה.

9. להעיר מרשי פרשתנו (מה, א), דאפרים ה' רגיל לפני יעקב בתלמוד. וראה ויקר פ"ב, ג.

10. ראה אלשיך עה"פ. מדרש הגדול. וראה ב"ר פ"ו, ד. פסיר רפ"ג.

11. מקץ מא, נא.

12. שם, נב.

13. רשי ושלח לב, לג. — עפ"י מתורץ העדר פרשי בנשני (משא"כ הראביע, הרשב"ם וכו'). וכו' לא ב"הפרני שמוכן מפרשי תולדות כו, כב.

דריקט אויס זיין תשוקה<sup>14</sup> (ניט צו פאַר-געסן, נאָר) צו זיין פאַרבונדן מיט „בית אבי“; דאָקעגן „אפרים“ — „הפרני אלקים בארץ עניי“ איז אַ שבח והודאה אויף דעם עילוי ויתרון („הפרני“) וואָס איז ביי אים געוואָרן אין מצרים.

די צוויי ענינים זיינען פאַרבונדן מיט די צוויי אופנים<sup>15</sup> אין דער עבודה פון אַ אידן „בארץ עניי“, אין גלות:

איין אופן איז: ער האָרעוועט אויף ניט צו באַווירקט ווערן פון דער סביבה, דורך בלייבן צוגעבונדן מיט „בית אבי“ (דער מצב ווי ער איז געווען פאַר דער ירידה אין גלות); ער דערמאָנט זיך כסדר אַז ער געפינט זיך אין אַ מצב וואָס מאַכט פאַרגעסן „בית אבי“ — און דאָס פּועלט אַז ער זאָל ניט פאַרגעסן.

אַ צווייטער אופן איז: ער איז (און זיין עבודה איז) אין „ארץ עניי“, אין דעם חושך הגלות — ביז אין אַן אופן, אַז ביי אים איז ניטאָ (אויף אַזויפיל) דער זכרון פון „בית אבי“ — און דאָרטן האָרע-וועט ער (צו באַלייכטן דעם חושך הגלות מיטן אור הקדושה; און דורכ-דעם ווערט אויפגעטאָן אַן עילוי ויתרון אויך אין דעם אדם העובד) ביז אַז — „הפרני אלקים (דוקא) בארץ עניי“.

ד. דאָס איז דער טעם פאַרוואָס אפרים איז — „יגדל ממנו“ (פון מנשה׳ן), ווייל דער תכלית העילוי פון דער ירידה אין מצרים (און גלות בכלל) איז ירידה צורך עלי, העכער ווי קודם הירידה, (ניט נאָר דער ניט-פאַרגעסן „בית אבי“, נאָר (בעיקר) צו אויפּטאָן אין גלות), אַז עס זאָל צוקומען אַ יתרון

14. עפ"י מובן הטעם לנתינת שם „מנשה“ — על שם שנשנה כל בית אבי (כקושיית האלשיך עה"פ).  
15. להעיר מנועם אלימלך פרשתנו מה, יג.

רופט ארויס מדת הנצחון<sup>20</sup>. ועיד משׁנ: צמאה לך נפשי גו' (ווייל ער איז) בארץ צ׳ גו' (והלואי זאל זיין) כן בקודש חזיתך<sup>21</sup>.

(ב) טיפער דערפון: דורך א ירידה גדולה ברענגט זיך ארויס דער טיפער-רער תוקף פון נשמה, וואס האט ניט קיינע הגבלות, וואס מצד דעם האט ער בכח [ניט נאָר צו בלייבן גאַנץ אז דער גלות פועל׳ט ניט קיין ירידה אין אים, נאָר אדרבה] צו ווירקן אויף זיין אַרום און אים אויפהויבן צו זיין דרגא, ביז צו מהפך זיין דעם חושך הגלות לאור.

אַבער די צוויי ענינים זיינען נאָר אַן עילוי ויתרון וואָס קומט אין דער נשמה מצד עצמה, ס׳איז בלויז וואָס אָט דער עילוי (וואָס איז דאָ אין נשמה) ווערט אַנטפלעקט דוקא דורך דער עבודה אין גלות.

עס קומט אָבער צו אין דער נשמה (מצד איר עבודה אין גלות) נאָך אַ הע-כערער ענין:

(ג) דורך דעם וואָס מען מאַכט איבער דעם חושך הגלות לאור ווערט אויפ-געטאָן אין דער נשמה אַ יתרון וואָס איז נײַטאָ אין איר מצד עצמה — בדוגמת הבעל תשובה וועלכער האָט אויך זכיות וועלכע זיינען געוואָרן מזדונות, משא״כ באַ אַ צדיק<sup>22</sup>.

1. דערמיט וועט מען פאַרשטיין דעם חילוק צווישן מנשה און אפרים:

(20) ראה תורת חיים שמות ד׳ה צדקת פרונונו (שכג, א ואלדך). המשך באתי לגני השׁיית פ׳יא.

(21) תהלים סג, ב. תורת הבעשׁ׳ט — כשׁ׳ט הוספות ס׳ נב. ושיׁנ.

(22) ודוגמתו בכל אדם: נרצה ובכל מאדך שנעשה בנפּהיא ע״י נפּהיב (תריא לט, ג׳ד. וראה בארובה ס׳ הערכים-חב׳ד ע׳ אהבת ה׳ — הווספה שבה ע״י נהיב, ושיׁנ).

דורך דער ירידה — ,הפרני אלקים בארץ עניי׳.

לאידך איז מנשה דער בכור. ווייל אין „לידה“<sup>16</sup> (והתגלות), דאָס הייסט אין עבודה בגלוי ובפּועל — קומט מנשה פריער ווי אפרים: איידער מען קען אויפּטאָן אין „ארץ עניי׳“ (אז עס זאל זיין „הפרני אלקים“) — עשה טוב׳י, מוז מען זיך פריער באַוואַרענען אז מען זאל ניט באַווירקט ווערן פון דעם חושך הגלות — סור מרע׳י — דורך שטענ-דיק געדענקען (און זיין פאַרבונדן מיט) „בית אבי׳“.

וויבאַלד אָבער אז די כוונה איז די עלי׳ — אפרים, דעריבער איז אין ברכת יעקב<sup>18</sup> — די ברכה ונתנית כח מלמעלה<sup>19</sup> אויף דער עבודה דגלות — איז אפרים חשוב׳ר, „וישם את אפרים לפני מנשה“.

ה. אַ טיפערע הסברה אין דעם:

אין דעם עילוי ויתרון וואָס טוט זיך אויף אין אַ אידן דורך דער עבודה אין (חושך הגלות, זיינען פאַראַן כמה ענינים:

(א) די ירידה רופט אַרויס דעם תוקף הנשמה ניט צו באַווירקט ווערן פון דעם חושך הגלות. בדוגמא ווי אַ מנגד דוקא

(16) להעיר מרשׁי תולדות כה, כו.

(17) ראה במקומות שצ׳ויינו בהערה 10, דאפרים הוא כראובן ומנשה כשמעון, ובתרא (ריש פרשתנו) דראובן — חסד, ושמעון — גבורה.

(18) היינו כמו שהוא בשרש — ראה בהנסמן לעיל הערה 3.

(19) וכן מצד האדם. דאף שבהעבודה בפועל מנשה קודם (כניל) — הנה בההכנה להעבודה אפרים קודם. כ׳ קודם שׁיורד בגלות צ׳ל הידיעה שהירידה היא צורך עלי, ורק ע׳יז גם התחלת העבודה (סרימ — שלא ישכח „בית אבי׳“) תהי׳ דכעי.

מצרימה לי הם אפרים ומנשה כראובן  
ושמעון יהיו לי" — וואס דא איז ניט  
פארשטאנדיק?<sup>26</sup>

לכאורה וואלט געווען גענוג צו זאגן  
בקיזור, "ועתה שני בניך אפרים ומנשה  
לי הם כראובן ושמעון יהיו לי". וואס איז  
די אריכות אין פסוק „הנולדים לך בארץ  
מצרים עד בואי אליך מצרימה”?

וי"ל, אז דאס איז ניט בלויז א סימן  
וועלכע פון די בני יוסף גייען אריין  
במנין השבטים — נאך דאס איז (אויך) א  
טעם והסברה, פארוואס זיי זיינען שייך  
צו יעקבין („לי הם”): מצד דעם וואס זיי  
זיינען געבארן געווארן צו יוסףין „בארץ  
מצרים”, און דערצו נאך — „עד בואי  
אליך מצרימה”, איז דערפאר — „לי  
הם”.

בפשטות: דורך דעם וואס חאטש זיי  
זיינען געבארן געווארן אין מצרים און  
זיך אויפגעהאדעוועט אין א סביבה וואו  
יעקב האט זיך ניט געפונען, און  
פונדעסטוועגן האבן זיי זיך געפירט ווי  
יעקב'ס איינעקלעך איז לי הם — אין  
דעם דריקט זיך אויס די אמת'ע שלמות  
פון יעקב.<sup>27</sup>

ה. עפ"ז וועט מען אויך פארשטיין  
פארוואס אין דעם ענין האט יעקב  
מקדים געווען אפרים'ען פאר מנשה'ן  
(כנ"ל סעיף ב):

וויבאלד אז מנשה ווייזט ווי סווערט  
ניט נפסק דער זכרון און די שייכות צו  
„בית אבי” (כנ"ל בארוכה), קומט אויס,  
אז מצד דעם אופן העבודה איז ניטא  
דער אמת'ער מצב פון „עד בואי אליך

ביידע זיינען קינדער פון יוסף, זיי  
ברענגען ארויס זיין ענין — „יוסף על  
שם „יוסף ה' לי בן אחר”<sup>23</sup>, דאס מיינט  
די הוספה וואס ווערט אויפגעטאן דורך  
דער עבודה אין גלות (מאכן פון „אחר”  
— סט"א — א „בן”<sup>24</sup>); נאך אין דעם  
גופא זיינען פאראן די צוויי דרגות<sup>25</sup>:

„מנשה” — דער תוקף הזכרון פון  
„בית אבי” (כנ"ל) — דער תוקף הנשמה  
וואס איז נתגלה געווארן ביי יוסף'ן  
דורך זיין עבודה אין מצרים; „אפרים”  
ווייזט אבער אויפן יתרון האור וואס איז  
נמשך געווארן „מן החושך” עצמו —  
„הפרני אלקים (דוקא) בארץ עניי”.

און היות אז דער העכסטער עליו איז  
דער יתרון, וואס ווערט נמשך מן  
החושך עצמו — דעריבער איז אפרים  
העכער פון מנשה.

ז. לויט דעם ווערט אבער שווערער  
צו פארשטיין די שייכות פון מנשה צו  
יוסף און אפרים צו יעקב. דלכאורה, ע"פ  
הנ"ל האט געדארפט זיין פארקערט:

„מנשה”, וואס קומט דערמאנען אויף  
„בית אבי” (כנ"ל) — דארף האבן מער  
שייכות צו יעקב'ן, און אפרים — „הפרני  
אלקים בארץ עניי” — דארף זיין שייך  
צו יוסף'ן, צו דער הוספה וואס קומט צו  
דורך דער עבודה פון „יוסף ה' לי בן  
אחר”<sup>25</sup>.

וועט מען דאס פארשטיין בהקדם  
הביאור אין פסוק<sup>26</sup>, „ועתה שני בניך  
הנולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך

(23) ויצא ל, כד.

(24) אזהרת עה"פ. פרשתנו שמו, א"ב. ובכ"מ.

(25) להעיר מהמשך תרס"ז (ע' שפד) שביוסף יש

ב ענינים: כמו שהי' אצל יעקב כ"ו, וכאשר נתרחק

מאביו כ"ו שאז דוקא הצליח ביותר.

(25) וראה אזהרת ירמ" ע' שע"שפ"א.

(26) ראה גם אלשיך ועוד עה"פ. רמב"ן מה, טו.

(27) דיעקב (דוקא) מטתו שלימה (ויקיר פליו, ה.

פרשיי פרשתנו מה, לא. וראה פסחים נ, א. ועוד).



דערמיט איז מען אויך מבאר <sup>31</sup> פֿאַר-  
וואָס די זיבעצן יאָר וואָס יעקב איז  
געווען אין מצרים זיינען געווען זיינע  
בעסטע יאָרן — „ויחי יעקב בארץ  
מצרים שבע עשרה שנה“ <sup>32</sup>. ווייל דוקא  
דורך דער ירידה אין מצרים איז ער  
צוגעקומען צו זיין שלימות, מבריה מן  
הקצה (הכי עליון) אל הקצה (הכי  
תחתון).

יוד. וויבאלד אַז אפרים ומנשה פֿאַר-  
נעמען מקום יוסף אין מנין השבטים —  
איז פֿאַרשטאַנדיק, אַז זיי זיינען אַ „מעין“  
פון „תולדות יעקב יוסף“ <sup>33</sup>, אויף צו  
אַראַפֿטראַגן עניני יעקב אין ארמ'צ —  
און אין דעם איז דאָ אין זיי אַן אויפטו  
לגבי יוסף:

ביי יוסף'ן, אויך ווי ער קומט אַראַפֿ  
אין מצרים (עולמות בײַע), איז מאיר  
מדריגת יעקב — אצילות — בגילוי. און  
וויבאלד אַז אין זיין עבודה לייכט בגילוי  
די השפעה פון יעקב, וואָס איז העכער  
פון מצרים (בײַע) <sup>34</sup>, כּנײַל — איז מלכת-  
חילה ניטאָ קיין אַרט אויפֿן העלם והסתר  
פון מצרים, אדרבה — ער איז שולט  
אויף מצרים:

קומט אויס, אַז מצד עבודת יוסף איז  
נאָר ניט געווען די אמת'ע ירידה (און די  
עבודה) אין דעם חושך פון מצרים ממש  
[קצה הכי תחתון] — ווי דער חושך איז  
אַ מנגד צום אור הקדושה,

מצרימה — ווייל סײַז כּסדר פֿאַראַן  
(דער זכרון פון) „בית אבי“;

דער אמיתית המצב פון „ענד בראי  
אליך מצרימה“ איז אין אופן העבודה  
פון אפרים, וואָס באַווייזט אַז מ'געפינט  
זיך „בארץ עניי“, עס זעט זיך ניט אַן  
(בחיצוניות) זיין פֿאַרבונד מיט יעקב  
(„בית אבי“) — און פונדעסטוועגן איז  
ער עובד עבודתו באופן אַז עס איז אין  
אים ניכר אַז ער איז יעקב'ס אַן אייניקל.

ט. עס איז מבואר אין חסידות <sup>28</sup>, אַז  
יעקב איז מדת האמת וואָס איז מבריה  
מן הקצה אל הקצה <sup>29</sup>, פון דעם קצה הכי  
עליון ביז דעם קצה הכי תחתון; און  
בפועל פירט זיך דאָס אויס דורך יוסף'ן  
— ווייל יעקב (מצד עצמו) איז מדריגתו  
אין אצילות, העכער פון עולמות בײַע,  
און יוסף טראַגט אַראַפֿ מדריגת יעקב  
(אצילות) אין עולמות בײַע, ביז אין  
עוה"ז התחתון (קצה הכי תחתון).

[וואָס דאָס איז דער טעם פנימי וואָס  
דורך יוסף'ן איז געווען די ירידה פון  
יעקב'ן אין מצרים — מצרים וגבולים  
(עולמות בײַע)].

און אַזוי אויך בנוגע דעם קצה  
העליון: דוקא דורך אתהפכא חשוכא  
(פון עולמות בײַע) לנהורא — „יוסף ה'  
לי בן אחר“ — ווערט דער יתרון האור  
מן החשך, העכער פון אצילות (מדריגת  
יעקב מצד עצמו) <sup>30</sup>.

31 ביאוריה שם. אהית (כרך ה' וכרך ו') שם.  
32 ריש פרשתנו. בעה"ט (ועוד) עה"פ. תורת  
אדה"ו (היום יום ע' יב. נח' בארוכה בלקריש ח"י ע'  
160 ואילך). וראה גם זהר פרשתנו רטו, ב.  
33 וישל, ל. ב. ראה בארוכה במקומות שצוינו  
בהערה 28. וראה אהית ירמי שם (סקיא) בנוגע  
לאפרים.  
34 ראה בארוכה בביאוריה ואהית שצוינו  
בהערה 28 (ועוד) — שהביירו דיוסף הוא, להעלות  
מבריה לאצילות להיות בבחי' אצילות ממש.

28 ביאוריה (לאדהאמיצ) כט, ג ואילך. להצ"צ  
ע' קסח ואילך. אהית פרשתנו דיה בן פורת וביאורו  
(שפה, ב ואילך. כרך ו' — תתשמו, ב ואילך). שם  
(כרך ה') תתקצג, ב ואילך. (כרך ו') תתשכב, ב  
ואילך.

29 זחיב קעה, ריש ע"ב. תניא ספ"ג.  
30 ראה בארוכה אהית דיה בן פורת שם.  
ולתער גיכ מאהית שם שנה, סע"א. כרך ו' תתשכב,  
סע"א.

העכער פון גלות [בדוגמא צו יעקב]<sup>36</sup>,  
וואָס מצ"ע איז ער העכער פון יורד זיין  
אין מצרים<sup>37</sup>;

דער צווייטער ענין — אַז לגבי דעם  
תוקף הנשמה איז ניט שייך קיין מנגד  
ובמילא ווערט אויך דער חושך הגלות  
נהפך לאור — איז בדוגמא צו עבודת  
יוסף<sup>38</sup>, וואָס טראַגט אַראָפּ מדריגת  
יעקב אין מצרים, און די אתהפכא  
חשוכא לנהורא ווערט מצד דעם גילוי  
פון אצילות (יעקב)<sup>39</sup> אין ב"ע (מצרים).

און דער יתרון האור וואָס ווערט  
נמשך פון דעם חושך גופא — ווערט  
אויפגעטאַן (בעיקר<sup>40</sup>) דורך דער עבודה  
אין דעם חושך פון מצרים וואו עס זעט  
זיך ניט אַן די השפעה פון יעקב<sup>39</sup> —  
„בניך הנולדים לך בארמ'צ עד בואי  
אליך גו“.

יב. ע"פ כהנ"ל וועט מען פאַרשטיין  
די שייכות פון מנשה צו יוסף (וואָס

[ע"ד ווי עס איז געווען אין פשטות,  
אַז כל זמן יוסף האָט געלעבט האָט ניט  
געקענט זיין קיין גזירות אויף אידן,  
סאיז כאילו ווי מאיז נאָך ניט אַראָפּ אין  
מצרים; ערשט ווען „מת יוסף“ איז  
„כאילו אותו היום נכנסו למצרים“<sup>34</sup>];

דוקא דורך „שני בניך הנולדים לך  
בארמ'צ עד בואי אליך מצרימה“ — די  
עבודה אין אַן אַרט וואו עס זעט זיך ניט  
אַן (מדריגת) יעקב, אין דעם חושך פון  
מצרים וואָס איז מעלים ומסתיר ומנגד  
צו קדושה — טוט זיך אויף די שלימות  
פון יעקב, שמבריה מן הקצה (הכי עליון)  
אל הקצה (הכי תחתון)<sup>35</sup>.

יא. די דריי אופנים הנ"ל — (א)  
יעקב, וואָס מצד עצמו איז ער העכער  
פון מצרים, (ב) יוסף, וואָס באַלייכט  
מצרים מיט דער השפעה פון יעקב; (ג)  
בני יוסף, וואָס דערלאַנגען אין דעם  
חושך פון מצרים ווי ער איז מצד עצמו  
— זיינען מתאים, בכללות, צו די דריי  
ענינים הנ"ל (סעיף ה') אין דעם יתרון  
וואָס ווערט אויפגעטאַן דורך דער  
ירידה אין גלות:

אין דעם ערשטן ענין — אַז מצד דעם  
תוקף הנשמה שלמעלה קען דער גלות  
ניט פועל'ן קיין ירידה אין דער נשמה  
(אַבער עס ווערט ניט איבערגעמאַכט  
דער חושך הגלות גופא) — קומט אויס,  
אַז ס'איז כאילו ווי מען בלייבט בהבדלה,

36 ראה אוה"ת ביאר לדי"ה בן פורת (שפה, ב  
ואילך. (כרך ו') תתשמו, ב ואלך), שיעקב הוא  
ראשית הקו, למעלה מבירורים דבי"ע (ראה שם  
תתשמו, א).

37 ולכן (גם) בירידתו למצרים נשאר למעלה  
מן החושך דמצרים.  
אלא שמ"מ יש בזה יתרון לגבי מדריגתו קודם  
שירד למצרים — כי דוקא עי"ז שגם במקום החושך  
נשאר האור בתקופו, ניכר בזה יתרון האור (שביבולתו  
להאיר גם במקום החושך) — ראה בארוכה לקריש  
שם ע' 163.

38 ראה אוה"ת שבהערה 36, שיוסף הוא סיוס  
הקו, שע"י הם הבירורים דבי"ע (יוסף גר בן אחר).  
39 כהחילוק הדיפיקת החושך מצד אור והפיכת  
החושך מצד עצמו (המשך תעריב ח"ג ע' אשכח  
ואילך. וראה גם לקריש ח"ט ע' 63 ואילך).

40 גם כשהפיכת החושך היא מצד אור, נעשה  
יתרון בהאור מן החושך עצמו — אבל אמיתית  
יתרון זה (מצד אמיתית שורש החושך) הוא כאשר  
הפיכת החושך היא מצד עצמו, כמוכח מהמבואר  
בהמשך תעריב שם (בענין אין הגבורות נמתקין אלא  
בשרשן דוקא, עיי"ש).

34 שמרר ס"א, ד. תנחומא שמות ג. וראה  
בארוכה ככ"ז — לקריש ח"ז ע' 31 ואילך.

35 ראה ערוך לקריש ח"י (ע' 164 הערה 32) —  
במעלת השבטים [שהם בב"ע, ועבודתם בירור  
מעולם הפירוד כו' — ראה בהנסמן בהערה 34]  
לגבי יוסף, עיי"ש. ולהעיר ג"כ מפלח הרמון פרשתנו  
(קכא, סעיף א), (דגם) זה שהשבטים מאירים בכריאה  
הוא מצד שרשם מבחי' יעקב שכחו להבריה מן  
הקצה אל הקצה כו'.

העלם העולם (ככדי צו מברר זיין דעם גלות) דארף זיין ווייל „אנוס על פי הדבור“<sup>44</sup>; ובמילא, ווי נאָר ער ענדיקט זיין שליחות אין דעם גלות-אַרט וואו די השגחה עליונה האָט אים געשיקט — „אַנטלויפט“ ער גלייך אין אַן אָרט וואו ער קען זיך אָפגעבן אינגאַנצן נאָר מיט עניני קדושה, תורה ועבודה.<sup>45</sup>

לאידך דארף מען אָבער וויסן, אַז כל זמן ער איז אין זיין שליחות אין גלות, טאָר ער זיך ניט באַנוגענען מיט דער עבודה פון מנשה — צו באַוואַרענען (נאָר) זיך אַז ער זאָל ניט פאַרגעסן „בית אבי“ און ניט באַוירקט ווערן פון דער סביבה —

די עבודה איז אַ הכנה צום תכלית המכוון, אַז עס זאָל זיין „הפרני אלקים בארץ עניי“<sup>46</sup> — באַלייכטן דעם חושך הגלות מיט נר מצוה ותורה אור, ביז צו מהפך זיין דעם חושך הגלות לאור, ולילה כיום יאיר.<sup>47</sup>

(משיחת ש"פ ויחי תש"ג)

דערפאַר איז ער בכור יוסף), און אפרים צו יעקב<sup>40</sup>:

וויבאַלד אַז ענינו של מנשה איז צו מגלה זיין דעם זכרון פון „בית אבי“ (און דורך דעם איז ער מהפך דעם חושך פון מצרים) — איז דאָס בדוגמת<sup>41</sup> עבודת יוסף וואָס טראַגט אַראָפּ (בגילוי) עניני יעקב אין ב"ע און דורכדעם ווערט די אתהפכה.

די שלימות פון יעקב איז אָבער דוקא אין דעם יתרון האור מן החושך עצמו וואָס ווערט אויפגעטאַן דורך אפרים<sup>42</sup> — „הפרני אלקים בארץ עניי“.

יג. אידן ווערן אָנגערופן על שם יוסף — נוהג כצאן יוסף<sup>42</sup>. איז דערפון מובן, אַז ביי יעדער אידן דאַרפן זיין ביידע עבודות, סיי פון מנשה סיי פון אפרים<sup>43</sup>:

צום אַלעם ערשטן דארף זיך אַ איד ווינטשן און גלוסטן צו זיין אין „בית אבי“ — צו זיין אין אַ מצב וואָס איז העכער פון גלות; זיין אַראַפנידערן אין

<sup>40</sup> להעיר ג"כ מנועם אלימלך (צוין לעיל הערה 15).

<sup>41</sup> אבל לא ממש, כי ביוסף האיר בחי יעקב בגילוי, משא"כ במנשה שהי' רק זכרון כר של בית אבי (כפשוטו הענינים, שנולד, עד בואי אליך מצרימה“).

<sup>42</sup> וצ"ע (וכן בהמבואר לעיל סעיף ח' ובהערה 35) מאה"ת ירמ"י שם (סק"א, ח) — שאפרים הוא מאצילות כמו יוסף, למעלה מן השבטים (שהם בב"ע).

<sup>43</sup> תהלים פ, ב. רשי ומצוד שם.

<sup>44</sup> ולהעיר מברכת יעקב — „בך יברך (כא"א מ) ישראל גר ישימך אלקים כאפרים וכמנשה“ (פרשתנו מח, כ).

<sup>44</sup> הגדה של פסח. וראה שבת פט, ב. — ואין מזה סתירה לזה שהעבודה דאפרים (דלקמן בפנים) ציל מתוך שמחה, כמש"ת בשיחת ליג בעומר תש"ח. ועוד.

<sup>45</sup> ראה בארוכה שיחת מוצאי ש"פ שמיני תש"ח, שזוהי ההוראה ממרדכי שעלה לאיי (עזרא ב, ב) אף שהי' משנה למלך כו', ע"ש באורך.

<sup>46</sup> להעיר דבני נקי ע"ש אפרים (ירמי לא, יט. ועוד) ולא ע"ש מנשה (רמב"ן פרשתנו מח, טז).

<sup>47</sup> תהלים קלט, יב — והיינו שהחושך יאיר מצד עצמו (ראה ס' הערכים-חב"ד ערך אור ביחס לחושך ע' תקצו, וש"נ. המשך תעריב ח"ג ע' אשמו).

## ויחי ג

ואדרבה — בכורי אתה איז דער טעם פון ראוי לכהונה ומלכות.

מ'קען ניט זאגן אז רש"י האלט אז עפ"י פשוטו של מקרא איז די בכורה פון ראובן'ען ניט צוגענומען געווארן — וואָרום ס'איז אַ בפירוש'ער פסוק אין דברי הימים': „ובני ראובן בכור ישראל גי' ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף וגו'“.

נאָכמער: מיט עטלעכע פסוקים פרי-ער', איז רש"י אַליין מפרש (לויט איין פירוש), אז „שכם אחד, הוא הבכורה, שיטלו בניו (פון יוסף) שני חלקים; און נאָך פריער, אין פ' וישלח, איז רש"י מפרש: „בכור יעקב, בכור לנחלה בכור לעבודה בכור למנין ולא נתנה בכורה ליוסף אלא לענין השבטים שנעשה לשני שבטים, ד.ה. אז ס'איז צוגענומען געוואָרן די בכורה („לענין השבטים“) פון ראובן (צוליב „וישכב גו'“<sup>10</sup>) און זי איז געגעבן געוואָרן צו יוסף'ן.

ב. לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן: פון דיוק לשון הכתוב, אל תותר (וואָס דער פסוק באַנוצט אין שייכות צו „כל אלהי וואָס ראובן האָט „מפסיד“ געווען) איז מוכח, אז דער פסוק איז אויסן צו ממעט זיין נאָך די מעלות ביי וועלכע עס שטייט דער לשון פון „יתרות (הללו)“ — „יתר שאת ויתר עז“, כהונה און מלכות; משא"כ מעלת בכורה, וואו עס ווערט ניט דערמאָנט

א. אויף „ראובן בכורי אתה גי' יתר שאת ויתר עז פחו כמים אל תותר גו'“, איז רש"י מפרש די ווערטער: „יתר שאת — ראוי היית להיות יתר על אחיך ככהונה לשון נשיאות כמים; „ויתר עז — במלכות .. ומי גרם לך להפסיד כל אלה; „פחו כמים — הפחו והבהלה אשר מהרת להראות כעסך וכי' לכר'; „אל תותר — אל תרבה ליטול כל היתרות הללו שהיו ראיות לך וכר'“.

דער תרגום פֿאַרשטייט דעם פסוק: „הוה חזי למיסב תלחא חולקין בכירותא כהונתא ומלכותא“ — אז ראובן איז געווען ראוי צו באַקומען דריי חלקים: בכורה כהונה ומלכות — און זיי זיינען אים ניט געגעבן געוואָרן (און אזוי שטייט אויך אין תנחומא<sup>3</sup> און בראשית רבה<sup>4</sup>).

דאָרף מען פֿאַרשטיין: וויבאַלד דער פסוק דערמאָנט אויך די מעלה פון בכורה, פֿאַרוואָס זשע לערנט רש"י אז „אל תותר“ באַצייט זיך בלויז צו „יתר שאת ויתר עז“ — כהונה ומלכות, און ניט צום ענין פון „ראובן בכורי אתה גו'“, וואָס שטייט בהתחלת הכתוב?<sup>5</sup>

(1) פרשתנו מט, ג-ד.

(2) אונקלוס, ועד"ז בתיביע ות"י כאו.

(3) פרשתנו ט.

(4) פרשתנו פצ"ח, ד. פצ"ט, ו. וכ"ה באגדת בראשית פפ"ב (גפ).

(5) ראה גם אורה כאו.

(6) ומשי"כ הראים, והמתרגם שהזכיר גם הבכורה אינו מלשון הכתוב אלא מפי עצמי הוא מפני שהתרגום קאי על התיבות „יתר שאת ויתר עז“. וראה ב"ר פצ"ט שם (ועד"ז באגדת בראשית שם), „הבכורה דנתיב ראובן בכורי אתה“. אבל בתנחומא שם: „יתר, בכורה שהיא שני חלקים“.

(7) א ה, א.

(8) מו, כב.

(9) לה, כג. וראה פרישי ויצא כט, לב.

(10) שם, כב.

דארף מען פארשטיין: פון דעם וואָס רש"י איז מוסיף, וכן בהריגת תמר וכו' אין זיין פירוש אויף, בני עלית' און ניט בפירושו אויפן וואָרט, מטרף' איז מוכח (לכאורה), אַז, וכן בהריגת תמר וכו' באַצייט זיך ניט צום וואָרט, מטרף' — מ' הריגת תמר, ווי דאָס טייטשט דער מדרש<sup>18</sup>: „מטרף, מטרפה של תמר" נאָר צו די ווערטער „בני עלית", אַז „עלית" מיינט אויך אַ צווייטע „עלי" און סילוק — פון הריגת תמר.

איז ניט מובן: וויבאלד די ווערטער „בני עלית" קומען בהמשך צום וואָרט „מטרף", איז ווי קען מען זיי פאַנגן-דערטיילן און טייטשן אַז „בני עלית" איז כולל צוויי זאַכן בעת אַז „מטרף" מיינט בלויז איין זאַך?

אויך איז ניט מובן: וואָס איז בכלל דער הכרח אין פשוטו של מקרא צו זאָגן אַז מיט „עלית" האָט יעקב געמיינט (ניט נאָר דעם חשד פון „טרוף טרוף יוסף", נאָר) אויך פון הריגת תמר<sup>19</sup> (וואָרום רש"י זאָגט ניט (ווי אין מדרש<sup>20</sup>) אַז דאָס זיינען צוויי פירושים, נאָר ער איז מוסיף אַלס אַ המשך: „וכן בהריגת תמר")?

ד. אויף דער ערשטער שאלה וואָלט מען געקענט ענטפערן: רש"י מיינט טאַקע צו זאָגן אַז „מטרף" באַצייט זיך צו ביידע (יוסף און תמר); און דאָס וואָס ער שרייבט „וכן בהריגת תמר וכו'" ערשט נאָכן פירוש אויף „בני עלית", איז כדי צו באַוואַרענען ווי אַזוי „מטרף" קען מיינען הריגת תמר — ובהקדים:

עס זיינען פאַראַן צוויי אופנים ווי צו טייטשן דעם פשט פון „מטרף בני

דער לשון „יתר"<sup>11</sup>, איז זי ניט נכלל אין דעם מיעוט פון „אל תוחר"<sup>12</sup>.

אַבער דאָס איז נאָר אַ ראי' (מצד לשון הכתוב) בפירוש הכתוב, אַז דאָ רעדט זיך ניט וועגן דעם הפסד פון בכורה. עס בלייבט אַבער ניט פאַרשטאַנדיק דער טעם פון עצם הענין: פאַרוואָס איז בכורה אַנדערש פון כהונה ומלכות — דער פסוק רעדט נאָר וועגן ראובן'ס הפסד פון כהונה און מלכות און ניט וועגן זיין פאַרלירן דעם ענין הבכורה<sup>13</sup> (לענין השבטים)?

ג. ווייטער אויפן פסוק<sup>14</sup> „גור ארי יהודה מטרף בני עלית וגו'", טייטשט רש"י: „מטרף, ממה שחדתיך בטרופ טורף יוסף חי' רעה אכלתהו" וזהו יהודה שנמשל לארי": „בני עלית, סלקת את עצמך ואמרת מה בצע וגו'<sup>15</sup>. וכן בהריגת תמר שהודה צדקה ממני" וכו'.

(11) נתחומא שם מפרש דיתר' קאי על הבכורה (כניל הערה 6) — אבל מובן שאיז עיד הפשט.

(12) ואולי זוהי כוונת הראים במ"ש דהבכורה אינה בכלל שאת ועד', עיי"ש.

(13) נתחומא באבער (פרשתנו יא) שלך היתה ראוי כהונה גדולה .. שלך היתה המלוכה ראוי, ולא נזכר עיד הבכורה. אבל מובן שציל הכרח עיד הפשט לפרש כן.

ולעירי שבתחומא באבער (ויצא יג) איתא: לא יוכל לבכר את בן האהובה ליוסף למה כי את הבכור בן השנואה יכיר זה ראובן שנאמר ראובן בכורי אתה גר' (היינו, דראובן בכורי אתה' פירושו שנשאר בכור'). וראה לקמן הערה 51.

(14) מט, ט.

(15) וישב לו, לג (בהיפך הסדר).

(16) וישב שם, כו.

(17) וישב לה, כו.

(18) ביר פציה, ז. פצ"ט, ת. נתחומא פרשתנו י.

(19) ראה דבק טוב ומשכיל לדוד כאן.

(20) ביר פצ"ט שם (משאי"כ נתחומא וביר פציה

(\*) ולהעיר שדרשה זו הובאה גם באגדת בראשית פמ"ח (מט), אף שבפרשתנו מפרש שנטלו ממך ג' כחיים .. אלולי כך בכורי אתה זה בכורה כו' (כניל הערה 4, 6).

נתינת מקום צו זאגן, אז נאָר דערפאַר ווייל דאָס איז „טרף“ פון יעקב'ס זון (און זיין ברודער) האָט זיך יהודה מסלק געווען.

און דעריבער איז פשוטו של מקרא ווי דער צווייטער אופן: „מטרף — בני (יהודה) עלית“.

עס בלייבט אָבער ניט פאַרשטאַנדיק (כנ"ל): אמת טאַקע אז „מטרף“ קען מיינען (אויך) מהריגת תמר, פון וואָנען איז אָבער רש"י'ס הכרח אז „מטרף“ מיינט ביידע זאָכן? וכפרט אז ביי תמר שטייט ניט דער לשון „טרף“.

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים אַ תמי' כללית אין דעם ענין: דער יתרון המלכות, וואָס איז צוגע-נומען געוואָרן פון ראובן, איז אָפגע-געבן געוואָרן צו יהודה'ן (ווי עס שטייט אין דברי הימים<sup>26</sup>, „כי יהודה גבר באחיו ולגיד ממנו“); וואָס דאָס האָט יעקב געמיינט מיט די ווערטער „גור ארי יהודה וגו“, און ווי רש"י איז מפרש<sup>27</sup> אז דאָס איז דער ענין המלכות וואָס איז אים געגעבן געוואָרן (דוד<sup>28</sup>, שלמה וכו'). און דער טעם פאַרוואָס מ'האָט עס אָפגעגעבן צו יהודה'ן, שטייט אין דער ברכה גופא — „מטרף בני עלית“<sup>29</sup>, און ווי רש"י איז מסיים זיין פירוש אויף

עלית: (א) „בני“ קומט בהמשך צום וואָרט „מטרף“: „מטרף בני (יוסף) — עלית“ (יהודה<sup>21</sup>. ב) „בני“ באַצייט זיך צו „עלית“<sup>22</sup>: „מטרף“ — פון ענין ה„טרף“<sup>23</sup> — „בני עלית“ (האַסטו, מיינ זון (יהודה) עולה געווען). איז אויב מ'נעמט אַז דעם ערשטן פשט, אז „בני“ איז מחובר צו „מטרף“, קען מען ניט לערנען אז „מטרף בני“ איז כולל (אויך) תמר<sup>24</sup>.

און דעריבער, איידער רש"י איז מוסיף „וכן בהריגת תמר וכו“, מוז ער זיך פריער אָפּשטעלן אויף „בני עלית“ און באַוואַרענען אז זיי געהערן צוזאַמען — וואָס דערפאַר איז רש"י מעתיק פון פסוק אויך דעם וואָרט „בני“ (כאַטש אז צו זיין פירוש „סלקת את עצמך“ איז נאָר נוגע דער וואָרט „עלית“) — וואָס דווקא לפי'ז קען דער וואָרט „מטרף“ איז זיך כולל זיין (צוויי ענינים) — אויך הריגת תמר.

[און רש"י'ס הכרח אויף דעם פירוש אז „בני“ איז בהמשך צו „עלית“<sup>25</sup>; יעקב אבינו איז דאָך דאָ געווען אויסן צו משבח זיין יהודה'ן; און וויבאלד אז אויך אַז דער הוספה פון „בני“ פאַרשטייט מען אז „מטרף“ גייט אויף יוסף'ן (וויבאלד מ'געפינט ביי אים דעם לשון „טרף“), ובמילא איז די הדגשה אַז „מטרף (איז) דאָס פון) בני“ ניט קיין תוספת שבה, נאָר אדרבה: דאָס גייט אַ

(26) שם, ב.

(27) וראה גם פרשי' דהיי שם.

(28) ההכרח לפרש כן — ולא שקאי על יהודה

עצמו (וכפרט שרש"י ממשך (בד"ה מטרף) וזהו יהודה שנמשל לארי"י): מכפל הלשון „גור ארי“ מוכח שיש ב' דרגות („בתחלה גור .. ולבסוף ארי“), ולא מצינו ב' תקופות בענין המלוכה רק כדוד. ולכן מביא רש"י וזהו שתרגם אונקלוס כ"י — לשלול כזה תיב"ע ות"י שתרגמו „גור בר ארייך“.

(29) ראה גם בעה"ט כאן. וראה גם מדרד"ל: מכילתא בשלח יד, כב. מדרש תהלים מזמור עז, ב. תוספתא ברכות פ"ד, טז. תנחומא פרשתנו י. ב"ר פצ"ט, ה. ועוד.

(21) ראה תנחומא שם. שכל טוב כאן. ועוד.

(22) ראה ת"י כאן. ועוד. וראה רש"י'ם כאן.

(23) ראה חוקניו כאן.

(24) ראה רא"ם ודברי דוד כאן.

(25) ברא"ם כאן כ' (בטעם הב') שההכרח הוא

מזה גופא, שמלת מטרף כוללת טרף יוסף וטרף תמר כ"י. אבל מזה שרש"י כ' פירוש על „בני עלית“ לפני כתבו „וכן בהריגת תמר כ"י, מוכח, שיש הכרח לזה גם בלי הפירוש „וכן בהריגת תמר כ"י“.

משא"כ ראובן האט דאך אים געוואלט אומקערן צו יעקב, ווי דער פסוק זאגט<sup>35</sup> במפורש: „למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו“.

(ב) ביי דער הודאה פון יהודה (אויף מעשה תמר) — (א) געפינט מען נאָר זיין איין־מאָליקן זאָגן „צדקה ממני“. (ב) ועיקר: אויב ער וואָלט ניט מודה געווען וואָלט ער דאָך גורם געווען צו הריגת תמר (און די עוברים שבמע"י)<sup>36</sup>, איז מובן אז יהודה האָט געמוזט מודה זיין.

דאָקעגן ביי ראובן (א) איז די תשובה געווען אין אַן אופן אַז כו"כ יאָרן נאָך־דעם האָט ער אַלס ממשד געווען תשובה טאָן (וואָרם מכירת יוסף איז געשען מיט אַרום נײַן יאָר<sup>37</sup> נאָך „בלבל יצועי אביו“); (ב) תשובתו איז געווען אין אַן אופן פון „עסוק .. בשקו ובתעניתו“ (ג) די פעולה פון „בלבל יצועי אביו“ איז געווען (כפרשי"י<sup>38</sup>) ווייל „תבע עלבון אמר“ — ער האָט דאָס געטאָן צוליב כיבוד אַם — ביז אַז דאָס ווערט ניט פאַררעכנט אַלס חטא, ווי רש"י ברענגט אַראַפּ<sup>38</sup> „ללמדנו שכולן שוין וכולן צדיקים שלא חטא ראובן“, און דעריבער „אפילו בשעת הקלקלה קראו בכור“<sup>39</sup> — און פונדעסטוועגן האָט ראובן מרבה געווען בתשובה.

„מטרף בני עלית“: (וכן בהריגת תמר וכו') לפיכך. כרע וגו“.

איז ניט מובן: די מעלה פון יהודה, וואָס ער האָט זיך מסלק געווען פון דעם וואָס „חשדתיך בטרוף טרוף יוסף חי רעה אכלתהו“ דורך זאָגן „מה בצע וגו“, איז דאָך אויך געווען ביי ראובן, ווי דערציילט אין פ' וישב<sup>30</sup> אַז ראובן האָט געזאָגט „לא נכנו נפש“: און אויך די מעלה פון יהודה, וואָס ער האָט מודה געווען (ביי מעשה תמר) „צדקה ממני“, געפינט מען אויך ביי ראובן, אַז ער האָט תשובה געטאָן אויף דעם וואָס „חללת יצועי עלה“, ווי רש"י איז מפרש אין פ' וישב<sup>31</sup>, „במכירתו לא ה' .. עסוק ה' בשקו ובתעניתו על שבלבל יצועי אביו“.

ואדרבה, אין די ביידע פרטים איז ראובן'ס מעלה לכאורה אַ גרעסערע ווי יהודה'ס:

(א) דאָס וואָס יהודה האָט מציל געווען יוסף'ן פון געהרג'ט ווערן איז דאָך נישט געווען מיט דער כוונה אים אומצוקערן לאביו, נאָר בכדי אים צו פאַרקויפן צו די ישמעאליים<sup>32</sup>. ובפרט: (א) אַז ער האָט געהאַט כּכּח אים צוריק צוברענגען צו יעקב'ן, ווי רש"י ברענגט אַראַפּ<sup>33</sup>, אַז די שבטים האָבן אים געזאָגט „אילו אמרת להשיבו היינו שומעים לך“; (ב) אַז זיין זאָגן „מה בצע גוי“ מיינט (כפרשי"י) „מה מוזן כּו“, ד.ה. אַז דאָס וואָס ער האָט ניט דערלאָזן מ'זאָל אים הרג'נען איז צוליבן טעם וואָס מ'וואָלט דערפון גאָר־ניט פאַרדינט און דעריבער האָט ער געזאָגט „לכו ונמכרנו לישמעאליים“ (און פאַרדינען „ממוך“)<sup>34</sup>.

(30) לז, כא. וראה מקץ מב, כב.

(31) שם, כט.

(32) וראה ריבא עה"ת כאן.

(33) וישב לח, א.

(34) ראה חדא"ג מהרש"א סנהדרין ו, ב.

(35) וישב לו, כב. וראה רש"י שם.

(36) ובפרשי"י וישב (לה, כה); ואל תאבד שלש נפשות.

(37) שהרי לאחר לידת יוסף עבד יעקב שש שנים בצאן לבן (פרשי"י תולדות כה, ט), ושהו בדרך ב' שנים (פרשי"י ישן' תולדות שם. וראה גם פרשי"י וישלח לג, ז), ובסופו ה' מעשה ראובן (וישלח לה, כב) — עפמשי"כ בשה"ד (מבחי"י ר"פ שמות) — ה' אז יוסף עכ"פ בן ח' שנים וד' חדשים — ויוסף נמכר בהיותו בן י"ז שנה.

(38) וישלח לה, כב.

(39) פרשי"י שם, כג.

אביו נתנה בכורתו גר<sup>42</sup> (און ווי רש"י ברענגט אַראָפּ גלייך אין פ' וישלח<sup>43</sup> אַז „נתנה בכורה ליוסף“); און ב' דערפאַר וואָס „פּחוּ כּמִים .. מהרת להראות כּעסך“ איז — „אל תּוֹתֵר, אל תּרְבֵה לִיטוֹל כּל הִיתְרוֹת הַלְלוּ“ — כּהוֹנֵה און מַלְכוּת (כּנ"ל ס"ב).

ז. דער ביאור אין דעם:

דער חילוק צווישן כּהוֹנֵה ומַלְכוּת און בְּכוֹרָה: די מעלות פון כּהוֹנֵה און מַלְכוּת דריקן זיך אויס בעיקר (ובפרט — בעניננו) אין שייכות צו אַנדערע, אין זייער פאַרנעמען זיך מיט אַנדערע: ענינו פון אַ מַלְךְ איז אַשר יצא לפניִהֶם גר<sup>44</sup>, צו באַזאַרגן די ענינים וצרכים פון דער מדינה א.א.וו. און ווי רש"י טייטשט דאָ אויף „גור“ — „המוציא והמביא את ישראל“ און אויף „כרע רבץ“ — „איש תחת גפנו וגו'“; אַזוי אויך כּהוֹנֵה, וואָס פון אירע ענינים עיקריים איז (ווי רש"י טייטשט דאָ אויף „יתר שאת“) נשיאות כּפּים — בענטשן אידן<sup>45</sup> [אויך לערנען מיט אידן די הלכות ודיני התורה, ווי עס שטייט<sup>46</sup> „ובאת אל הכהנים גו' והגידו לך את דבר המשפט .. על פי התורה אשר יורוך גו'“].

מִשְׁאֵכַ כּבּוֹרָה איז אַ מעלה וואָס איז בנוגע דעם כּבּוֹר אַלײן (צוליב דער מעלה און חשיבות פון כּבּוֹרָה באַקומט ער פּי שנים בנחלה וכו'), ניט בשייכות מיט אַ צווייטן<sup>47</sup>.

ועפ"ז איז תּמוּה בּוֹתֵר: ווי קען „מִטְרַף בּנֵי עֵלִית“ זײַן אַ טעם אַז יהודה איז ראוי צו מַלְכוּת מער ווי ראובן<sup>40</sup>?

ו. וועט מען דאָס פאַרשטיין דורך ביאור דברי יעקב צו ראובן<sup>ען</sup>: „פּחוּ כּמִים אל תּוֹתֵר גר“ — וואָס רש"י איז עס מפרש: „ומי גרם לך להפסיד כל אלה). פּחוּ כּמִים, הפּחוּ והבהלה אַשר מהרת להראות כּעסך וכו' לכך. אל תּוֹתֵר, אל תּרְבֵה לִיטוֹל כּל הִיתְרוֹת הַלְלוּ וכו' ומהו הפּחוּ אַשר פּחוּת“ (און רש"י איז ממשיך זײַן פּירוּש אויף „כּי עֵלִית מִשְׁכְּבֵי אַבִּיךְ אַז חִלַּלְת“).

פון המשך לשון רש"י איז מובן, אַז די סיבה פאַרוואָס ראובן האָט ניט באַקומען „כל הִיתְרוֹת הַלְלוּ“, איז ניט די עצם פעולה פון „עֵלִית מִשְׁכְּבֵי אַבִּיךְ וגו'“, נאָר דער „פּחוּ כּמִים, הפּחוּ והבהלה אַשר מהרת להראות כּעסך“ (ס'איז נאָר וואָס דער „פּחוּ“ האָט זיך אויסגע- דריקט — „ומהו הפּחוּ כּו'“ — אין דעם ענין פון „עֵלִית גר“<sup>41</sup>).

ד.ה. פון דעם וואָס יעקב איז מקדים און מדגיש באַזונדער דעם חסרון פון „פּחוּ כּמִים“, לערנט רש"י אַרויס אַז אינעם ענין פון „בלבל יצועי אביו“ זיינען דאָ צוויי פרטים: א) דער עצם בלכול; ב) וואָס דאָס איז געווען אין אַן אופן פון „פּחוּ כּמִים“ —

און אַז פאַר יעדן פון די צוויי פרטים איז געווען אַ באַזונדער עונש: א) פאַר דעם וואָס ער האָט מבלבל געווען יצועי אביו איז פון אים צוגענומען געוואָרן די כּבּוֹרָה (עכ"פּ „לענין השבטים“), ווי עס שטייט אין דברי הימים, ובחללו יצועי

42) ומ"ש שם, כי יהודה גבר באחיו גר" — הוא מאמר המוסגר, כפרשי שם (ואית איכ למה לא מלכו בני יוסף וכו').

43) ראה הערה 9.

44) פנחס כז, יז.

45) וראה פרשי עקב (י, ח): הכהנים, והוא נשיאת כפים.

46) שופטים יז, ט"א.

47) ראה לקמן הערה 58.

40) וראה מענה דר"ט (ר"ע) — מכילתא, מדרש תהלים ותוספתא דלעיל הערה 29. אבל להעיר מפרשי דה"י שם, א.

41) וראה קושיית האוה"ח כאן. ועוד.



מ'האָט נאָר צוגענומען די בכורה „לענין השבטים“, אָבער כהונה ומלכות וואָס ער האָט אינגאנצן פאַרלאָרן —

וואָרום היות אָז דער עצם „בלבל יצועי אביו“ איז ניט אַזוי חמור (ווייל ראובן'ס כוונה איז געווען צו תובע זיין „עלבון אמו“), ביז אַז, ווי רש"י איז מפרש (כנ"ל ס"ה), „לא חטא ראובן“<sup>51</sup>, אפילו בשעת הקלקלה קראו בכור, און זיין תשובה איז געווען אין אַן אופן פון „עסוק ה' בשקו ובתעניתו“ כו"כ שנים, דעריבער האָט מען בלויז צוגענומען די בכורה „לענין השבטים“.

ח. דאָס איז אויך די הסברה וואָס דער „יתר“ פון מלכות איז אָפגעגעבן געוואָרן צו יהודה צוליב דעם וואָס „מטרף בני עלית“ (הגם אַז ביי ראובן איז געווען אַ גרעסערע מעלה ווי ביי יהודה'ן, כנ"ל):

דער חילוק צווישן „מטרף בני עלית“ פון יהודה און ראובן: דורך „מטרף בני עלית“ פון יהודה איז לפועל אַרויסגעקומען אַ הצלה פאַר אַ צווייטן:

(קלג, ב). ואפילו מברא בישא לברא טבא — כי לדעת רש"י (ע"ד הפסח) ה' ראובן, בכור לנחלה .. ולא נתנה בכורה ליוסף אלא לענין השבטים וכי'. וראה תנחומא (ירמא) דלעיל הערה 13. ועיין פרשי פשתנו מח, היו (וברמב"ן שם) שאין נפקים בזה שאפרים ומנשה הם ב' שבטים לענין נחלה (ושקרט בארובה במפרשי רש"י שם). אבל ראה פי שני כרשי פשתנו מח, כב (הואכ בתחילת השיחה): הוא הבכורה שישלו בניו שני חלקים כ"י. ואכ"מ. ועי' פרשי שלא נתנה בכורה ליוסף אלא לענין השבטים כ"י מתורץ בפשטות דיוק לשון הכתוב בדה"י, נתנה בכורתו לבני יוסף (ראה תרת וחי מח, כב. ועד).

52) אף שהי' בזה קלקול (כלשון רש"י, אפי' בשעת הקלקלה כ"י). וראה פרשי ברכה לג, ו. ולשון רש"י (וישלה שם), שכולן שוין וכולן צדיקים שלא חטא ראובן — הוא ע"ד המפורש לעיל, הגי' גם צדיק גר', אף שגמיון כפיה' אין כאן (ורא כ, ד-ה. פרשי שם, ו).

און דאָס איז די הסברה אין די צוויי פרטים הנ"ל: דער ענין פון „פחו כמים .. מהרת להראות כעסך“ [אַז ווי נאָר ס'איז ביי אים אויסגעקומען אַז משכבי אביו דארפן זיין באהל לאה, איז באַ עם געוואָרן כעס — אף אַ צווייטן — און ער האָט דאָס געטאַן תיכף ומיד („מהרת להראות כעסך“) און מבלבל געווען יצועי אביו (ביי אַ צווייטן)] איז אַ הנהגה וואָס איז בניגוד צום זאָרגן פאַר טובת זולתו, דעריבער איז אויך דער עונש פאַר דעם געווען מדה כנגד מדה אַז מען האָט ביי אים צוגענומען כהונה ומלכות.<sup>49</sup>

משא"כ דער עצם „קלקול“ פון מבלבל זיין יצועי אביו, וואָס ווייזט אַז ער האָט אַ טעות געהאַט אין זיין טראַכטן, אַז מצד כיבוד אמו („שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי“<sup>50</sup>) דארפן יצועי אביו זיין באהל לאה — און וויבאלד אַז דער טעות איז אַ „קלקול“ אין זיין אַליין, דעריבער האָט ער, בדוגמא לזה, פאַרלאָרן די מעלה וחשיבות וואָס האָט צו טאַן מיט אים אַליין — די בכורה.

[עפ"ז איז אויך מובן דער חילוק עיקרי, אַז לויט פרשי ופשטו של מקרא, איז כללות ענין הבכורה ניט צוגענומען געוואָרן פון ראובן'ען — ער איז געבליבן „בכור לנחלה“ וכי' —

48) ועפ"ז יומתק מה שפרשי ד.שאתי הוא לשון נשיאות כפיה, ולא כנשכל טוב כאן: יתר שאת, יתרון מתנה .. מתנת כהונה" — כי ההדגשה כאן היא בענין של טובת ה.זולת.

49) ראה גם אברבנאל כאן.

ולהעיר ע"ד ההלכה: נשיאת כפיה צ"ל „באהבה“ ולא וכו' (ש"ע אדה"ו סקכ"ח ס"ט): בנוגע למלך — ראה רמב"ם הל' מלכים ספ"ב.

50) פרשי וישלח לה, כב.

51) עי' פרשי זה אין מקום (ע"ד הפסח) לקשיית המפרשים איך העביר יעקב הבכורה ליוסף והי' נאמר (תצא כא, טז), לא יוכל לבכר גר', ובכ"ב

אפשר געפונען אן עצה ווי צו ראטעווען יוסף'ן<sup>56</sup> (כשם ווי ער האט פריער געויריקט אויף זיינע ברידער אָז „לא נכנו נפשׁ) און סוף־סוף אים אומקערן „אל אביו“; דוקא צוליב דעם וואָס ער איז געווען פֿאַרנומען מיט זײַן (טאַקע מיט ענינים נעלים „בשקו ובתעניתו“, אָבער דאָך — מיט אייגענע זאַכן) איז געקומען צו מכירת יוסף.

און דעריבער איז דוקא דער „מטרף בני עלית“ פון יהודה — זיין איינשטעלן זיך לפועל פֿאַר אַ צווייטן און זיין מודה זיין וכו' אין שייכות מיט דער הצלה פון אַ צווייטן — אַ באַווייזן אַז ער איז ראוי למלכות (משא״כ ראובן, וואָס דער גודל העילוי פון זיין תשובה וכו' איז אַ מעלה פֿאַר זיך, ראוי לבכורה בכלל אָבער ניט צו זיין ראוי למלוכה<sup>57</sup>).

[ועפ״י הנ״ל איז מובן בפשטות פֿאַר־ וואָס רש״י איז מפרש „מטרף בני עלית“ ביידע זאַכן (מכירת יוסף ומעשה תמר): יעקב האָט געוואַלט אַרויסברענגען די מעלה פון יהודה לגבי ראובן (וואָס דערפֿאַר איז „גור ארי׳ גו“ — דער ענין המלוכה — איבערגעגעבן געוואָרן פון ראובן צו יהודה); און היות ביי ראובן געפינט מען צוויי ענינים — זיין וועלן ראטעווען יוסף און זיין תשובה אויף דעם וואָס „בלבל יצועי אביו“ — איז מסתבר אַז ער האָט מדגיש געווען יהודה׳ס מעלה אין די ביידע ענינים].

יהודה׳ס זאַגן „מה בצע גו“ האָט מציל געווען יוסף׳ן פון „נהרגנו“, און ס׳האָט עם אַרויסגענומען פון דעם בור (וואָס „נחשים ועקרבים יש בו“<sup>58</sup>); און צוליב זיין זאַגן „צדקה ממני“ איז תמר געראַ־ טעוועט געוואָרן פון שריפה.

באָ ראובן, הגם אַז זיין תשובה וכוונה זיינען געווען גרעסערע ווי יהודה׳ס, איז דאָס אָבער אַ מעלה אין אים כשלעצמו, ניט בשייכות צו טובת והצלת הזולת: דאָס וואָס ער האָט געזאָגט „לא נכנו נפש .. השליכו אותו אל הבור הזה .. למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו“, ווייזט אויף כוונתו — אָבער לפועל איז יוסף דורכדעם ניט אַרויס פון סכנת מיתת רעב (נאָך — יד אל תשלחו בו) [ובפרט אַז דער בור איז — „נחשים ועקרבים יש בו“

אעפֿ אז בפשוטו של מקרא קען מען זאָגן אַז ראובן האָט דערפון ניט געוואוסט<sup>54</sup> און איז דעריבער ניט שולדיק אין דעם, אָבער לפועל איז יוסף געווען אין אַ סכנה].

און אזוי אויך בנוגע מעלת תשובתו ראובן, וואָס „עסוק ה׳ בשקו ובתעניתו על שבלבל יצועי אביו“, איז דאָס געווען אַן ענין וואָס האָט ניט געהאַט קיין שייכות צו אַ צווייטן<sup>55</sup>; נאָכמער: ווען ראובן וואַלט ניט געווען „עסוק .. בשקו ובתעניתו“ בעת מכירת יוסף, וואַלט ער

53) פרש׳י וישב לו, כד.

54) כמ״ש הרמב״ן וישב שם. ועוד.

55) וראה חזקוני ברכה (לג, ז) — כדעת רש״י — דזה שהודה ראובן ה׳ רק כנצונה, וע״י הודאת יהודה ברבים גרם שגם ראובן יפרסם הודאתו (ועד״ו הוא בתודיה מי ביק צב, א).

ולעיר, עפ״י המבואר בטוטה (ו, סע׳ב) דראובן הודה משום „דלא ליחשוד אחוהי“ — נמצא, שכל זמן שראובן לא הודה ברבים ה׳ מקום שיעקב יחשוד אחיו ומ״מ לא הודה עד שיהודה גרם וכו׳.

56) ואולי ה׳ יכול להוציאו מן הבור כאשר אחיו ישבו „לאכל לחם“. וראה פרש׳י וישב (שם, כב), ויצא כט, לב.

57) להעיר מפנים יפות ברכה (שם, ו); „תשובתו הועילה יותר משל ראובן .. שיצא ממנו מלכות ביד .. כי כהודאתו זיכה את ראובן כ״ו“.

58) אבל מ״מ ה׳ ראובן „בבור לעבודה“ — כי עבודה, ובפרט דלפני מ״ת (וכמו שמצינו במזבחות וכו׳ דאברהם ויעקב), אינה שייכת (כ״כ) לזולת כ״א מעלה בהבכור עצמו.

מכירת יוסף, ולאחר זה גלות מצרים, דער ראש (ושורש) לכל הגליות<sup>60</sup>;

און דורך יהודה'ס זאָגן „צדקה ממני“, הגם אז דאָס קומט ניט צו מעלת התשובה פון ראובן, פונדעסטוועגן איז דוקא דערפון אָפהענגיק די גאולה פון גלות: דורכדעם איז געבאָרן געוואָרן פרץ, וואָס פון אים שטאַמט מלכות בית דוד<sup>61</sup>, ביז מלך המשיח — „עלה הפורץ לפניהם גו“<sup>62</sup> — דער גואל אחרון, וואָס וועט פורץ זיין די גדרי הגלות, און ברענגען די גאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ ויחי תש"ל)

ט. די הוראה פון דעם — מובנת בפשטות:

א איד טאָר זיך ניט באַנוגענען מיט זיין אינגאַנצן פאַרנומען נאָר מיט שלימות עצמו, ער מוז אויך האָבן די התעסקות אין אהבת ישראל, אין טאָן אַ טובה אַ צווייטן אידן; און נאָכמער: וויבאַלד אהבת ישראל „זהו כל התורה כולה“<sup>59</sup>, איז אפילו ווען ער אליין איז ניט אין אַזאַ הויכער מדריגה ווי אַ צווייטער, וואָס איז אינגאַנצן אַרייַן-געטאָן אין טאָן לעלי' ולשלימות עצמו, וויבאַלד אָבער ער פאַרנעמט זיך מיט טובת זולתו, איז ער פאַרבונדן מיט „כל התורה כולה“.

נאָך מער איז דאָס בולט אין די תוצאות פון די צוויי הנהגות פון ראובן און יהודה:

דורכדעם וואָס ראובן „עסוק הי' בשקו ובתעניתו“ — איז געוואָרן אפשר

60) דכל המלכויות נק' ע"ש מצרים (ביר פטי', ד.

וראה ד"ה קול דודי תשי"ט בתחילתו).

61) סוף מגילת רות.

62) מיכה ב, יג. אגדת בראשית ספסי'ג. רשי

לבי'ר פפ"ה, יד.

59) תניא פליב (ע"פ שבת לא, א).

## ויחי\* ד

דארף מען פארשטיין: אין וואס באַ-  
שטייט דער תוכן פון זייער מחלוקת, און  
וואס זיינען די טעמים זייערע, ובפרט אַז  
ביידע תרגומים זיינען מקדים די זעלבע  
זאך „בארעי' תשרי שכנתא“?

ב. ויובן בהקדים הביאור וואס איז  
דער מכוון כללי פון דעם וואס כמה  
מהשכטים ווערן פאָרגליכן צו חיות (גור  
ארי' יהודה<sup>ה</sup>, דן נחש<sup>פ</sup>, נפתלי אילה<sup>ה</sup> ביז  
— להסיום בנימין זאב יטרף): וואס  
קומט צו בהבנת הענין דורך דעם וואס  
מזוייס אַז צוליב אַ באַשטימטע תכונה  
אָדער פעולה פון אַ שבט ווערט ער באַ-  
צייכנט (ניט „גיבור“, אָדער „טורף“  
וכיו"ב, נאָר) אַלס „ארי“ אָדער „זאב“  
— ד. ה. די תכונה איז דער טבע פון  
דער חיי; און דאָס וואָס זי איז דאָ באַ  
דעם שבט איז עס (ניט מצד די תכונות  
האדם שבו, נאָר) מצד דעם וואָס ער  
האָט אין זיך די תכונה פון דער באַ-  
שטימטער חיי.

אויך איז מובן אַז (כאַטש יעדער איי-  
נער פון די שבטים האָט צוליב אַ גע-  
וויסער תכונה אַ דמיון צו אַ באַשטימ-  
טער חיי, איז אָבער) דער צד השווה פון  
חיות הארץ בכלל איז פאָרבונדן מיטן  
צד השווה פון די שבטים בכלל<sup>12</sup>.

א. די ווערטער פון פסוקי' „בנימין  
זאב יטרף“ פאָרטייטשט דער תרגום  
אונקלוס: „בנימין בארעי' תשרי שכנתא  
ובאחסנתי יתבני מקדשא“. דער תרגום  
יונתן בן עוזיאל זאָגט אויף דעם: „בנימין  
שבט תקיף כדיבא טרפי' בארעי' תשרי  
שכנת מרי עלמא ובאחסנתי יתבני בית  
מוקדשא“.

בהשקפה ראשונה מיינען ביידע  
תרגומים דעם זעלבן ענין ותוכן: איז  
אָבער דער ראָגאַטשאַווער<sup>2</sup> מסביר, אַז  
ס'איז דאָ אַ חילוק צווישן זיי: „באחסנתי  
יתבני מקדשא“ מיינט<sup>1</sup> „מקום מוקדש  
לדמים“ — דער מזבח (ווי די דיעה פון  
לוי איז גמרא<sup>3</sup>, אַז דער חלק פון יסוד  
המזבח אויף וועלכן „נותנים דמים“ איז  
בחלקו של בנימין (חלקו של טורף),  
משא"כ אויפן חלק היסוד וואָס איז  
בחלקו של יהודה „לא נותנים דמים“;  
און מיט „באחסנתי יתבני בית מוקדשא“  
ווערט געמיינט דער בית המקדש  
בכלל<sup>4</sup>, וואָס איז בחלקו של טורף  
(בנימין).

(1) וסיום מס' קידושין.

(2) פרשתנו מט, כז.

(3) צפנין עה"ת עה"פ.

(4) וכיה בתודיה שיתין זכחים סב, ב.

(5) לשון הגמרא דלקמן בפנים.

(6) זכחים נד, א. וראה רעיב למשנה זכחים פ"ה

מיד. תרי"ט שם. וראה אוה"ת פרשתנו תטז, א.

אוה"ת יתרו ע' תחקמו בשו"ג. ולשון הצפנין שם.

ואכ"מ.

(7) פרשיי שם נד, א ד"ה לוי.

(8) ועדין הוא בתרגום ירושלמי מכת"י (גינבורג.

ברלין תרנ"ח. ירושלים תשכ"ט) — הובא בתרי"ט

עה"פ. ובתרגום ירושלמי לפנינו „בתחומי יתבני

מקדשא“ (כת"א), אלא שמקדים זה לבאחסנתי

תשרי איקר שכנתא, ולא כבתרגומים הנ"ל.

(9) ראה זכחים שם, ב. ק"ח, ב. יומא יב, א

ובפרשיי שם. ושי"ן ספרי ברכה לג, יב. ובכ"מ.

(8) פרשתנו מט, ט.

(9) שם מט, יז.

(10) מט, כא.

(11) בארוכה במדרשי חזיל על הכתובים האלו.

(12) וכבביר (פצ"ט, ד. וראה גם פרשיי פרשתנו

מט, כח) דכללן כולן כאחד ועשאן כאריות כר.

ובסוטה (יא, ב. שמירי פ"א, טז. ועדין בפרשיי שמות

א, יט). אומה זו כחי' נמשלה כר ודלא כתיב ב"י

כתיב ב"י (יחזקאל יט, ב) מה אמך לביא בין אריות

רבעה.

זאגן אז „אילה שלוחה“, מצד איר טבע המהירות וזרירות<sup>14</sup> איז זי אָנגעמאַסטן צו זיין אַ שליח, ואעפֿ'כ געפינט מען ניט אז דאָס זאָל זיין איר אומנות (וכו')<sup>15</sup>.

דער מאמר הנ"ל פון רשב"א (אָבער: בשם ר"מ, בשינוי הסדר ובהוספה) ווערט אויך געבראַכט אין ירושלמי: „ראית מימך ארי סבל צבי<sup>16</sup> קייץ שועל

בהמה כו' שיש לה אומנות.

ו'צ' בתוספתא קידושין שם שמשיך. בהמה ח' ועוף כו'. וי"ל שענינים הנ"ל כשור וכו' איז בגדר אומנות שיש להם — שעושים בטבע — כ"א מה שהם בני חרבות, שבנאי מושלים בהם ומכריחים ומלמדים (מל' מלמד הפה) — ירושלמי סנה' פי' ה"א) ומרגלים אותם במלאכות שונות (ראה עין יעקב למשנה). ועפ"י מתורץ ג"כ זה שמצינו בכמה חיות שיש להן אומנות כמו פיל שמשתמשין בו להיות נושא משאות — כי איז בגדר אומנות. וראה לקמן הערה 17.

אלא שאינו דומה (בני חרבות דחיות ובהמות וע"ד ב"ק טו, ב) פלוגת התנאים. וראה סנה' טו, ב. תורה רבי א"לעזר (ב"ק טו, ב). ד"ה ור"י (סנה' שם). ובוה מחלוקת התוספתא והש"ס.

16) ואף שאיז תכונה השייכת לו במיוחד, שהרי ישנה גם צבאי (שמפרטו כאן) — ראה כתובות ק"ב, א. שמירי פליב, ב. וברש"ש שם. וראה בהנשמן לקמן הערה 22 — הרי צבי דכאן נמנה רק בתור „קייץ ולא שליח“.

17) וזה שמצינו דוגמת ענין התנוני בחיות (ולדוגמא: ח' קטנה שאוכלת את השרצים וזבובים ותולעים שעל הפיל ועי"ז יש תועלת לשניהם) וכי"ב בשאר אומניות — לא קשה  
א) היות דשועל הוא „פקח שבחיות“ (ברכות סא, ב) ואעפ"כ אינו תנוני, מוכח דאעפ"י שמסוגל ביותר לזה אינו מצטער להתקסס בזה (ואינו נוגע להקיץ — זה שקטנים מהשועל מתקסקים בזה).

ב) ועיקר: כונת דברי רשב"א במשנה היא לא שאין שום ח' ועוף שיש להם אומנות, אלא שע"ד הרוב כן הוא. ועפ"י מתורץ זה ש„דבורה . . מסגלת לבעלי“ (דברי ר"י, ו), ובפרט דמשמע מזה שזהו טבעה.

ועפ"י מוכן גם לשון המשנה „ראית מימך ח' ועוף שיש להן אומנות“, אף שמצינו בכמה מהם שיש להם „כניל“.

18) בירושלמי לפנינו: ארי קייץ, אבל בשנוי נוסחאות שם הובא „צבי קייץ, ככבבלי. וכי'

ג. וועגן תכונות כמה חיות, ברענגט די גמרא בסיום מס' קידושין: תניא רשב"א אומר מימי לא ראיתי צבי קייץ וארי סבל ושועל חנוני, והם מתפרנסים שלא בצער, והם לא נבראו אלא לשמ"שני, ואני נבראתי לשמש את קוני, מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני מתפרנסים שלא בצער, ואני שנבראתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרנס שלא בצער, אלא שהרעותי את מעשי וקיפחתי את פרנסתי שנאמר עונותיכם הטו.

מפרשים<sup>19</sup> זיינען מסביר, אז די פאָר-שידענע מיני אומנות<sup>20</sup>, וואָס ווערן דאָ גערעכנט — „קייץ“, „סבל“ און „חנוני“ — זיינען מתאים צו די תכונות טבעיות פון די חיות: די תכונה פון אַ צבי, וואָס בעת ער שלאָפט איז „עינו אחת פתוחה“, איז צוגעפאַסט פאָר דער אומנות פון אַ „קייץ“ — צו היטן תאנים וואָס טריקע-נען זיך בשדה. ארי, וואָס ער איז גבור שבחיות, איז מתאים צו זיין אַ „סבל“ — נושא משאות. אַ שועל, צוליב זיין פקחות, איז מסוגל צו זיין אַ חנוני, וואָס פאָרדינט פון קויפן און פאָרקויפן.

אָבער דאָס פאָדערט ביאור: פאָר-וואָס ווערן דאָ אויסגערעכנט דוקא די סוגי אומנות און ניט (אויך) אַנדערע אומנות וואָס זיינען בהתאם צו די תכו-נות פון אַנדערע חיות<sup>21</sup> (לדוגמא —

13) עיין יעקב לע"י. חסדי דוד לתוספתא פ"ה.

יג. הגהות הרד"ל לקידושין שם. ועוד.

14) כלשון רשב"א במשנה קידושין שם.

15) והא דלא הוכיח גם מין ממניי הבהמה — היז לפי שעיפ רוב אדרכא, בבהמות „ראיתי“ — מצינו בהם אומנות, לשמש את האדם — שור לעול וחמור למשא כו' (ראה חדא"ג מהרש"א במשנה קידושין שם). ואף שמצינו מיני בהמה שאין להם אומנות (ואינם משמשים לאדם) הרי מכיון שמצינו בשור שיש לו אומנות כו' והוא מן שבבהמות (תגינה יג, ב) הרי השאר טפלים ובטלים לו. ולכן אין לומר לא במשנה ולא בבירייתא ראית (בתמי) מימך

חנוני זאב מוכר קדרות<sup>19</sup>. וצריך ביאור:

(א) ער איז מקדים<sup>20</sup> „סבל“ פאר „קייץ“. ובפרט אז עס איז מסתבר לומר אז דער סדר הראוי איז (ווי זיי שטייען אין בבלי) — צבי קייץ וארי סבל (ושועל חנוני) ווייל אזוי איז דער סדר הרגיל פון די מיני אומנות ביי קציעות (וכיו"ב): פריער טריקנט מען זיי — (צבי) „קייץ“; דערנאך ווען זיי זיינען שוין אויסגע- טריקנט און געפינען זיך אין חביות וכיו"ב, דארן מען האבן דעם (ארי) „סבל“ וואס טראגט זיי (נאכדעם) צום (שועל) חנוני.

ודוחק גדול לומר אז ער איז מהפך הסדר כדי מקדים זיין „ארי (סבל)“ ווייל ער איז מלך שבחיות<sup>21</sup>.

ובפרט שעפיז וואלט גלייך נאך ארי געדארפט שטיין שועל (חנוני) כו', וואס האט אויך א מעלה פון הנהלה די מעלה פון פקח שבחיות

אויך איז ער בכלל נעענטער צו ארי

ווי א צבי, וועלכער איז אין דרכו לאכול בשר<sup>22</sup>, וכיו"ב.

(ב) דער ירושלמי איז מוסיף „זאב מוכר קדרות“

(ג) לכאורה, וואס גיט צו „זאב מוכר כו“ אויף „שועל חנוני“? בתוכנו זיינען זיי דער זעלבער סוג (א חנוני איז ענינו למכור כו')?

(ד) וואס איז די שייכות פון זאב צו מוכר קדרות<sup>23</sup>?

[סזיינען דא מפרשים<sup>24</sup> וואס זיינען מסביר, אז וויבאלד מכירת קדרות איז אן אומנות פשוטה, דעריבער מוז דער מוכר ניט זיין א (שועל) פקח, יעדער איז ראוי לזה. אבער מהמשך הענינים איז משמע, אז אויך דא איז די אומנות (מוכר קדרות) פארבונדן מיט א מעלה פון א זאב — בדוגמא צו די פריערדיקע דוגמאות: „סבל“, „קייץ“ און „חנוני“ וועלכע זיינען פארבונדן מיט די מעלות פון ארי צבי ושועל<sup>25</sup>].

ד. וועט מען עס פארשטיין בהקדים א דיוק אין דברי רשב"א: וויבאלד ער זאגט ווייטער בפירוש (אין קיז) „מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני מתפרנסים שלא בצער ואני שנבראתי לשמש את קוני אינו דין כו“ — פארוואס דארף ער דעם זעלבן ענין כופל זיין פריער<sup>26</sup> און

בתוספתא — שגם שם מקדים, ארי סבלי לפני צבי קייץ ומוסיף „זאב מוכר קדרות“ כבירושלמי. אבל מכיון שגירסא זו „ארי קייץ“ נפוצה בדפוסי הירושלמי ציל שגם זה הוא בהתאם להפרש בין ירושלמי ובבלי ונתבאר בהתוועדות.

19 וכיה בתוספתא שבהערה הקודמת. אלא ששם מוסיף: בהמה חי ועוף וכו' (וכנ"ל הערה 15).

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

21 חגיגה יג, ב.

\* בהגהת הגר"א שם „מימי לא ראיתי“ (כבבבלי), אבל לא הובאה גירסא זו מכת"י ודפוסי תוספתא (ראה מהדורת ליבערמאן. נ"י. תשל"ג).

22 ב"ק יט, סעיף ופרשי' שם. ולהעיר מרשב"א קדושין ג, א ד"ה לא לחי, דעו וצבי דומין לזי'. וראה כלאים פ"א מ"ו. ובתוס' אנשי שם' שם.

23 להעיר מהגירסא (הובאה בשינוי נוסחאות למשניות קדושין). זאב גודר גדירות'.

24 הגהות הרד"ל לקדושין שם.

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

26 ועד"ז (ראה) הוא במשנה שבעי, ירושלמי

און רשב"א איז מוסיף ומחדש, אַז (דאָס וואָס) „והם לא נבראו אלא לשם-שני (איז צוליב) ואני (ווי אני איז) נבראתי לשמש את קוני״: דאָס וואָס צבי ארי ושוועל זיינען באַשאַפֿן געוואָרן מיט דער תכונה צו זיין קייץ סבל וחנוני איז ניט סתם לשמשני און מיט דעם ענין-דיקט זיך זייער תפקיד, נאָר זייער „לשמשני״ איז דוקא אין אַזאַ אופן, אַז עס זאָל זיין ביי „ואני״ דער „לשמש את קוני״ — (דורך) קיום התורה והמצות.

— ווייל כדי אַ איד זאָל קענען משנה זיין אַ חפץ פון וועלט — מאַכן עס אַ חפצא של מצוה וקדושה (דורך קיום המצוה), פאָדערן זיך פריער די דריי פעולות פון „קייץ“, „סבל“ און „חנוני״: זיי זיינען מכין ומכשיר די חפצי העולם צום קיום המצוה.

[דער טעם וואָס לפועל ווערט די אומנות פון „קייץ וכ״ו“ ניט דורכגע-פירט דורך „צבי כ״ו“ לאַ ראיתי צבי כ״ו“ — י״ל, ווייל (ווי רשב״א איז מסיים במאמרו) „הרעותי את מעשי״; כשם ווי דאָס האָט גורם געווען אַז ער איז „מתפרנס בצער“, ביז „וקפחתי את פרנסתי“, און נאָכמער, אַז ער זאָל בכלל דאַרפֿן אַנקומען צו מלאכה (וע״ד מאמר רשב״י)<sup>31</sup> „בוזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע״י אחרים כ״ו ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע״י עצמן“<sup>32</sup>], עדי״ו (ובמכ״ש) האָט דאָס מונע געווען אַז די הכנה והכשרה צום קיום המצוה זאָל ניט געטאָן ווערן ע״י אחרים — ע״י „צבי קייץ וארי סבל ושוועל חנוני“<sup>33</sup>

זאָגן „והם לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני״?

די הסברה בזה: די כוונה ותכלית פון כל הברואים שבעולם איז — צוליב אידן<sup>27</sup>, וואָס זיי זיינען דער מכוון פון אַלע ענינים ונבראים אין וועלט, סיי צומח סיי בע״ח סיי מדבר. ווי דער רמב״ם איז מאַריך בהקדמתו לפירוש המשניות<sup>28</sup> „שכל הנמצאים שתחת גלגל הירח נמצאו בשביל האדם לבדו וכל מיני החיות יש מהם למאכלו כצאן ובקר וחולתם, ויש מהם לתועלתו כזולת המאכלים כמו החמור לשאת עליו מה שלא יוכל להוליך בידו והסוסים להגיע בהם מהלך דרך הרחוקה כו“ (ועד״ו בנוגע צו אילנות וצמחים)<sup>29</sup>. און אַזוי אויך בשייכות צו מין המדבר, אַז כדי דער אדם השלם זאָל קענען עוסק זיין בחכמה (האלקית) ובמעשה (הטוב) דאַרף זיין אַ גאַנצע וועלט מיט בניא, וואָס זאָלן אים באַזאָרגן מיט אַלע זיינע צרכים וואָס זיינען נויטיק אין לעבן, כדי ער זאָל האָבן צייט און מעגליכקייט ללמוד ולקנות החכמה (ווי דער רמב״ם איז דאַרט מבאר בארוכה).

ד.ה. אַז דער תפקיד פון אַלע סוגי נבראים, כולל אויך די בני נח<sup>30</sup>, איז אַז זיי זאָלן צושטעלן אַ אידן זיינע הצטר-כות׳ן ובמילא וועט ער זיך קענען עוסק זיין בתורה און מקיים זיין מצות.

ותוספתא. משא״כ במשנה לפנינו נגמ'. ולהעיר מהגירסא בשינוי נוסחאות למשניות שם.

(27) ראה ברכות ו, סעי׳. סנהדרין לו, סעי׳א. ובכ״מ.

(28) ד״ה אחר כן ראה להסתפק.

(29) ושם: וכל מה שתמצא מן החיות והצמחים שאין להם תועלת מזון ואין בו לפי מחשבתך שום תועלת דע שהדבר הוא לחולשת שכלנו.

(30) ראה לקריש ח״ה ע' 159 ואילך, ש״ל שוהו גם המטרה והמכוון דקיום ד' מצות ב״ג.

(31) ברכות לה, ב.

(32) ראה פני׳ קידושין שם. ולהעיר מחדא״ג מהר״ל סוף קידושין. תפארת ישראל פא״.

(33) ע״ד מרז״ל בנוגע להנחש (סנהדרין נט, ב) חבל על שמש גדול שאבד מן העולם שאלמלא

זיינען פאַרברונדן מיט פּקוח נפשות —  
דאַרף ער פּריער פּרעגן אַ רופּא צי דאָס  
איז (א גדר פון) פּקו"נ.

אדער ע"ד ווי רב האָט געזאָגט:<sup>37</sup>  
„שמונה עשר חדשים גדלתי אצל רועה  
כהמה לידע איזה מום קבוע ואיזה מום  
עובר“<sup>38</sup>.

(ב) די זאך דאַרף זיין צוגעגרייט דער-  
צו, זיין בשלימותה.

וע"ד — קלף לעשות בו תפלין,  
והוקשה כל התורה לתפלין,<sup>39</sup> דאַרף זיין  
פּריער הפּשטת ופּירוד<sup>40</sup> העור מהבה-  
מה און דער עיבוד העור דורך אַ פּושט  
ומעבד עור א. ז. וו.

ע"ז איז אומנותו וענינו של „(צבי)  
קייץ“, אַז די מציאות פון דער זאך  
(תאנה) זאָל זיך געפינען ניט אין באַ-  
האַלטנקייט און פּינסטערניש, נאָר אין אַ  
מצב פון באַלויכטנקייט און אַפּענקייט,  
בכדי צו האָבן אין דעם אַ קלאַרע ידיעה  
— און זי זאָל זיין צוגעגרייט בשלימות,  
דווקא דעמאָלט קען מען לערנען און  
וויסן ווען און ווי צו מקיים זיין די תורה  
ומצותי — ווי ערקלערט ווייטער  
בארוכה.

„ארי סבל“: דער שינוי מקום — דער  
חפץ זאָל אַנקומען צום מקום וואו דער  
איד געפינט זיך, ער זאָל דערמיט קענען  
מקיים זיין די מצוה.

ובפרט ווען אַ דבר היתר, מיט וועלכע

(ועכ"פּ דורך די אומות העולם וואָס  
נמשלו לחיות)<sup>41</sup>].

ה. דער תוכן פון די דריי אומנות  
הנ"ל, וואָס זיינען אַ הכנה והכשרה צו  
„לשמש את קוניי“, וועט מען פאַרשטיין  
בהקדים לבאר ווי די דריי ענינים זיינען  
כפשוטם:

די דריי סוגי אומניות זיינען אויסגע-  
שטעלט מיט אַ סדר פון זה למעלה מזה  
(מן הקל אל הכבד): „צבי קייץ“, „מייבש  
קציעות בשדה“<sup>42</sup> — תפקידו איז צו  
ברענגען די קציעות — בשדה, אין אַ  
מקום גלוי וואו עס שיינט דער אור  
השמש און היטן אַז זיי זאָלן דאַרטן  
בלייבן ביז זיי ווערן אויסגעטריקנט און  
קומען צו זייער שלימות. „ארי סבל“ —  
נושא משאות<sup>43</sup> איז ענינו צו אַריבער-  
פירן זיי פון איין אָרט צו אַ צווייטן, דער  
תפקיד פון „שועל חנוני“ איז ניט דער  
שינוי מקום פון די קציעות, נאָר דער  
שינוי רשות ובעלות, אַז די קציעות זאָלן  
איבערגיין פון איין רשות ובעלות אין אַ  
צווייטער.

בקיצור: שינוי הגוף, המקום, הבע-  
לות<sup>44</sup>.

ענינים הרוחני אין דער הכנה צו קיום  
התורה ומצות:

„צבי קייץ“ עס זיינען דא אַ סאך  
פּאַל, ווען אַ איד קען ניט דורכפירן אַ  
פעולה פון קיום התורה ומצות ווייל:

(א) אים פעלט די ידיעה וואָס די זאך  
איז. ולדוגמא: עס זיינען דא מצות וואָס

נתקלל בו. וראה חדא"ג מהרש"א שם. אבל ראה  
פרשי שם ד"ה ובכל חי' חיות בני מלאכה נינהו  
(בתמי'). חדא"ג מהרש"א סוף קידושין במשנה.

(34) ראה רמב"ם הל' מלכים רפ"ב.

(35) לשון רש"י סוף קידושין.

(36) יש לומר — דזהו בדוגמת ארץ, ארץ, מקיף

למקיף. ועוד.

(37) סנהדרין ה, ריש ע"ב.

(38) ראה בהנ"ל בפרטיות לקי"ש ח"ב ע' 197  
ואילך. ועי' המבואר שם, דוגמא הא' כאן אינו  
מתאים בכל פעם, כי כ"מ"פ הוא בגדר מצוה. וע"ד  
חכמת התכונה המ"ע על ב"ד שיחשבו (רמב"ם הל'  
קדוש החודש פ"א ה"ז). וראה לקי"ש ח"י ס"ע 183  
מצוה על האדם, עיי"ש בארוכה.

(39) קידושין לה, א.

(39) ראה לקמן בפנים ס"ז.



איז ניט מספיק לויט דעם פירוש פון „קייץ“ וואס מיינט — כפרשיי „מייבש קציעות בשדה“ — דער אויפטו פון א שינוי אין גוף הדבר.

און דערפאר קומט הענין הב' כנ"ל — אז „צבי קייץ“ (און ועד"ז — „ארי סבל“) זיינען (אויך) ענינים כללים אין מצות: א איד זאל קענען מקיים זיין א מצוה מיט א דבר גשמי, ווי (כנ"ל בתפליה, אדער) נטילת אתרוג ולולב וכו', דארפן זיי קודם כל אפגיטיילט ווערן פון זייער חיבור צום אילן — א שינוי אין דעם חפץ פון אתרוג ולולב, דערמיט וואס זיי האבן מער ניט קיין צמיחה ויניקה פון אילן (בדוגמת „קייץ“ — יבשות תאנות); און נאך דעם שינוי אין גוף הדבר דארף זיין „ארי סבל“ — דער שינוי מקום — כנ"ל.

ועד"ז זיינען דא די צוויי פרטים בא צמר לציצית: גזיות הצמר פון גוף הבהמה (צבי קייץ), און דאס זאל גע-בראכט ווערן צום אידן (ארי סבל). און אזוי אויך ביי קרן לשופר, סכך ודפנות לסוכה, וכמה מצות כיו"ב.

יתירה מזו בא עור תפלין (מזוזה ולספר תורה): פריער אפשינדן דעם עור פון בשר הבהמה און אים מעבד זיין<sup>43</sup> — א שינוי ממש וגדול<sup>43</sup> אין גוף העור, און דערנאך אריבערפירן דעם עור וכו' צום מקום פון א אידן.

[ולפ"ז זיינען די צוויי פרטים „צבי

א איד קען און דארף טאן א מצוה, גע-פינט זיך אין אן ארט וואו א איד קען ניט צוקומען — לדוגמא אין שוק של ע"ז, אדער שוק של זונות וכיו"ב — מוז מען אַנקומען צו דער אומנות פון א (ארי) „סבל“, וואס ער האט דעם „כח“ אריבערצוטראגן די זאך אין א צווייטן ארט, וואו דער איד קען דארט צוקומען און מקיים זיין דערמיט א מצוה אדער מאכן דערפון א דבר שבקדושה.

שוועל חנוני: עס קען אמאל זיין נאכ-מער, אז בכדי א איד זאל קענען מיט דער זאך מקיים זיין א מצוה, דארף די זאך דורכגיין א שינוי רשות<sup>44</sup> נאך איי-דער זי קומט אין זיין רשות; און ע"ד<sup>44</sup> „עמון ומואב טיהרו בסיחון“, כדי ארץ עמון ומואב, זאל ווערן א ארץ נושבת וואס באלאנגט צו אידן און זיי וועלן דארטן מקיים זיין מצות, האט עס פריער געדארפט דורכגיין דעם כבוש פון סיוחון<sup>42</sup>.

ו. ענין הראשון בנוגע „צבי קייץ“ אז די אומנות איז פארבונדן מיט אנט-פלעקן און היטן די זאך (די תאנים) —

(40) ראה ע"ז יא. ב. יו, סע"א ואילך. טושיע יו"ד ר"ס קמט. אה"ע ר"ס כא.

(41) להעיר משיע או"ח רסתרמיט. ביטול ע"ז ע"י עכו"ם (ע"ז נב, ב. נ. סד, ב. רמב"ם הל' ע"ז פ"ח ה"ח. טושיע יו"ד רסקמ"ז). ועוד.

(41) חולין ט, ב. וראה פרשיי חקת כא, כו.

(42) אולי י"ל מע"ז זה בבב"ה, לדוגמא: כשבהמה וצבי אוכלים איסור (ערלה כלאים וכיו"ב) בכדי שיהודי יקיים אח"כ מצות עונג שבת באכילת הבהמה וצבי (וכיו"ב).

ולהעיר גם בנוגע לישראל, כשמצד פקודי הותר מאכל האסור. וראה בתניא אנה"ק סכ"ז (קמד, רע"א). גמור' בתניא רבוע. או גם באופן האסור, כשאכל מאכל האסור, ועשה תשובה מאהבה שזודנות געשו לו כזכיות ולמצוה (ראה תניא פ"ז. וראה בפרטיות בכל הנ"ל במכתבים שנדפסו בלקרש חיי"ב ע' 196 ואילך).

(43) להדיעות שאין צריך עיבוד לשמה בעור הבתים והרצועות או גם קלף סת"ם (ראה סנהדרין מח, ב ושי"נ. פרשיי ותוס' וראשונים שם. הובאו באנציקלופדי תלמודית ע' הזמנה (א) סע"ה ג, ושי"נ) — הרי אין מוכרח שהעיבוד יהי ע"י יהודי דוקא. ופשיטא בנוגע להפשט שלפני זה.

(43) להעיר מתור"א משפטים (עו, א ואילך): עיבוד הוא לשון עיבוד עורות כו'.

פֶּאָר מִתּ אִיז מבוואר בכ"מ, ווייל פֶּאָר דעם זיינען די אידן ובמילא אויך די וועלט ניט געווען ראוי ומוכשר אַז מען זאָל קענען מאַכן פון די דברים וחפצים גשמיים אַ חפצא של מצוה וקדושה — און מצרים איז געווען דער „כור הברזל“ וואָס האָט פועל געווען אַ זיכוך וכירור אין אידן און אין וועלט בכלל — צוגע- גרייט די דברים שבעולם אַז אידן זאָלן מיט זיי קענען מקיים זיין תורה ומצות.

דער גלות מצרים האָט זיך אָנגע- הויבן בירידת השבטים למצרים, צו- זאַמען מיט יעקב<sup>46</sup>, אָבער דער עיקר „משוי של מצרים“<sup>47</sup> האָט זיך ערשט אָנגעהויבן לאחר מיתת יעקב און לאחר מיתת יוסף, ווען „כל אחיו וכל הדור ההוא“ זיינען נאָך געווען בחיים במצרים.

קומט אויס, אַז אָט די אומניות (פעולות) הנִל פון „צבי“, אריי „שועל“ צו צוגרייטן די דברים שבעולם צו (מ"ת — צו) דעם קיום התומ"צ פון אידן — האָבן זיך אָנגעהויבן אויפטאָן דורך די שבטים ווען זיי זיינען געווען אין מצרים.

ח. שוין גערעדט אַמאָל<sup>48</sup> באַרוכה אין הסברת כמה חילוקים וואָס מען גע- פינט צווישן שיטות הבבלי והירושלמי: שיטת הבבלי איז אַז אין יעדן ענין וואו מיוועגט דעם מצב שבהווה קעגן דעם מצב שבעתיד, איז מכריע דער אויפטו ומעלה פון דעם הוה, כאַטש אַז דורך דעם קעז פעלן אין דער שלימות הדבר

קייץ וארי סבל, ענינים המוכרחים בכ"כ מצות (וואָס דעריבער געפינט מען אין דעם אַ שינוי צווישן בבלי און ירושלמי, כדלקמן), משא"כ שועל חנוני, דער שינוי הרשות והבעלות פריער נאָך ווי עס קומט אין רשות פון אידן, איז אַן ענין וואָס איז נוגע באַ געוויסע עניני קדושה ומצות, וועלכע זיינען ניט אַזוי [רגיל].

ז. ע"פ הנ"ל יש לבאר דעם טעם וואָס דוקא יעקב האָט די שבטים אָנגע- רופן על שם החיות: כשם ווי דער תפקיד פון די חיות איז (בכלל, כנ"ל) צו מכין ומכשיר זיין די דברים שבעולם פֶּאָר דעם קיום התומ"צ פון אידן (וואָס טיילן זיך אין די דריי סוגים פון קיץ סבל חנוני<sup>49</sup>) אַזוי איז אויך דער כללות- דיקער תפקיד העבודה פון (יעקב און) די שבטים<sup>50</sup> צו אויפטאָן אין זיך און אין וועלט די הכנה והכשרה<sup>51</sup> צו מתן תורה:

פון די טעמים פֶּאָרוואָס אידן האָבן געדאַרפט דורכגיין דעם גלות מצרים

44) שהרי אין הפירוש שרק חיות אלו יש בהם תכינות אלו ומטוגלים לקיים כו' שהרי כן הוא גם בכ"כ חיות, אלא שבעיקרם הוא בחיות אלו. וראה לעיל הערה 17.

45) וכנ"ל הערה 12 שכולן כתי נמשלו.

ולהעיר שבטוטה ושמריר שם על אלו דלא כתיב הובא הכתוב (יחזקאל יט, ב) מה אמך לביא בין אריות גור, וראה פרשיי סוטה שם ד"ה דכתיב (ועד"ז) הוא בפרשיי שמות שם: כנסת ישראל כולה נקראת לביאה.

46) אף שבוה שנמשלו לחיות הוא לא מצד ענין הקיים והסבל כו' שבהם, הרי ענינים אלו (שהיו צריכים להיות בהחיות) הוא מצד תכונתן — גבורת הארי כו', והרי נתן ליהודה גבורת ארי ולבנימין חסיפתו של זאב כו' (פרשיי פרשתנו מט, כח).

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

47) תו"א עד, א ואילך. ובכ"מ.

48) שמאז הותחל חשבון ר"י שנה — ראה פדרי"א פמ"ח. שמריר פ"ח, יא. תיב"ע בא יב, מ. פרשיי עה"ת לך טו, יג. שמות ב, א.

49) שמריר פ"א, ד. וראה פירוש מהרז"ו שם.

50) ראה לקריש ח"ד ע' 1338. חכ"ד ע' 173 ואילך. ע' 243.

בשעת עס ווערט פארטיק א תאנה זיינען דא צוויי אפשריותן — מ'זאל די איינ-ציקע תאנות נעמען באלד צום טריקע-נען בשדה — „צבי קייץ“; אדער ווארטן ביז עס וועלן פארטיק ווערן א סך תאנים און ערשט דעמאלט זיי פירן טריקענען — מיט אן „ארי סבל“<sup>52</sup>, „נושא משאות“ —

ועד"ז איז די שאלה בנוגע הכנה והכשרה למצוה: צי מ'דארף טאן די ערשטע מעגלעכסטע פעולה צו מכשיר זיין דעם חפץ פאר א דבר מצוה — „צבי קייץ“ — אפילו ווען דאס איז נאָר איין שטיקל עור (בכמות) אדער ניט קיין עור מן המובחר (באיכות), אדער עס איז כדאי צו וואַרטן ביז מ'קען מכשיר ומכין זיין מערערע און בעסערע זאכן פאר די מצות — א גרעסערן און בעסערן עור פאר תפילין וכיו"ב — „ארי סבל“; וואָרום אויך אין דער הכנה והכשרה פונעם חפץ המצוה (אפילו קודם הקיום בפועל) איז נוגע די מעלה פון שלימות והידור<sup>53</sup>, עס איז שוין דאן שייך א מעין פון „הקריבהו נא לפחתך“<sup>54</sup> און „כל חלב לה“<sup>55</sup>, ובמילא איז אויך דאן א חילוק צי מ'איז מכין און מכשיר לקיום מצוה א סך בכמות און בעסערע איכות, אדער ניט.

52) אבל אין לפרש עפ"י השינוי דבבלי וירושלמי, שבבבלי נקט „קייץ“ לפני „סבל“ ובירושלמי „סבל“ לפני „קייץ“ לפי ב' הסברות (שבת קכו, א) אם „למעוטי בהילוכא עדיה“ — „סבל נושא משאות“, או „למעוטי משוי עדיה“ — „קייץ“, כי בבבלי מסיק שם, דכריע מעוטי בהילוכא עדיה, ואיך הי' צריך להקדים „סבל“.

53) להעיר מלקישי ח"א ע' 131 ביאור מחלוקת רשי והראב"ע.

54) מלאכי א, ח.

55) ויקרא ג, טו. רמב"ם סוף הלי איסורי מזבח. שריע יריד סו"ס רמה.

לאחר זמן; און לשיטת הירושלמי דארף מען דן זיין דעם מצב שבעתיד, און אויב לעתיד וועט צוקומען א מעלה איז דער יתרון שבעתיד מכריע דעם מצב ההווה.

דוגמא לדבריו: די שקו"ט הידועה — צי דער ענין פון „זריזין מקדימין למצות“ איז מכריע צו טאן די מצוה באלד, הגם אַז דורך דעם וועט עס ניט זיין קיין מצוה מן המובחר (ברוב עם — וואָס דוקא דאמאלס איז — הדרת מלך), אדער ס'איז מכריע די מעלה ויתרון פון מצוה מן המובחר בעתיד און ס'איז בעסער צו וואַרטן און טאן די מצוה ברוב עם, הגם אַז דאן וועט פעלן די מעלת „זריזין מקדימין וכו'" פון דעם הווה.

[אדער עד"מ, ווען איינער האָט איצט (אין פרימאָרגן פון אַ סוכות-טאָג) אַרבע מינים וואָס זיינען ניט קיין מהודרים, און אין אַ שפעטערדיקן זמן פון טאָג וועט ער באַקומען ד' מינים מהודרים — צי ס'איז בעסער ער זאל גלייך איצט מקיים זיין די מצוה מיט די מינים וואָס ער האָט, אדער ער זאל וואַרטן ביז ער באַ-קומט די מינים מהודרים].

ט. כשם ווי דאָס איז בשייכות צום קיום פון דער מצוה גופא, אזוי אויך איז די שאלה בנוגע דער הכנה לקיום המצוה — ומרומז אין די צוויי ענינים פון „צבי קייץ“ און „ארי סבל“:

ביי תאנים איז „אין לקיטתן כאחת אלא יש באילן זה מה שנגמר היום ויש בו מה שיגמר לאחר כמה ימים“<sup>52</sup>.

51) בהבא לקמן ראה שד"ח כללים מע' ז כלל א.ג. מע' פ' כלל לט. אנציקלופדי' תלמודית ע' זריזין מקדימין, ושינוי לקישי ח"ט ע' 73 ואילך. ושינוי. 52) רמב"ם הלי מתנות עניים פ"ב הי"ב. וראה פיה"מ ורע"ב פיה"א מ"ד.

„שמוליך לחוריו ואוכל שם“<sup>58</sup>), ולכולם יש להם הנאה“<sup>59</sup>.

וואס דערפון איז פאָרשטאַנדיק אָז אין דער הנהגה פון אַן אַרי האָט ניט קיין אָרט די זאך פון „קדירה“ (וואָס מען וואָרט מיט דעם דבר חי — ביז ער ווערט אין איר אָפּגעקאַכט) היות אַז ער איז „דורס ואוכל (מיד)“: משא״כ אַ זאב וויבאַלד ער איז אוכל שפּעטער — נאָך דעם ווי ער איז טורף „ומוליך לחוריו“ — איז עס מתאים צו (בישול ב)קדירה“<sup>60</sup>, אַז דער מאכל הנטרף זאל זיין באופן ד״ש הנאה יותר, טעים יותר.

וואָס ענינו ותוכנו הפנימי אין דער הכנה למצוה: דוקא נאָך דעם ווען עס זיינען שוין דאָ אַלע פּריערדיקע הכנות והכשרות צו דער מצוה, „קייץ“, „סבל“ און (ווען מ'דאַרף אויך) „תּונני“, ערשט דעמאָלט קומט אַ הכנה נוספת פון דעם „זאב“ דורך „קדירה“, אַז די מצוה זאל געטאָן ווערן בהידור ובשלימות יותר.

עפ״ז איז מובן אַז דער בבלי וירר-שלמי לשיטתייהו אזלי: לשיטת הבבלי, וויבאַלד אַז די מעלה פון זריזין מקדי-מין בהוה איז מכריע לגבי אַ הידור פון ברוב עם הדרת מלך בעתיד וכיו״ב, דעריבער איז דער בבלי ניט גורס דעם פּאַל פון „זאב מוכר קדירות“ — די הכנה איז ניט (מוכרת) לשיטתו. משא״כ

58 פרשי תענית שם. וראה פרשי בימ צג, ריש ע״ב ד״ה ארי דרס.

59 סיום לשון רשי תענית שם. וי״ל דבזה שכתב זה רשי בדיה, טורף ואוכל — אף שקאי על שניהם ארי וזאב — כי בזה משמיענו דאף שהטעם שהזאב, מוליך לחוריו ואוכל הוא לפי שמתפוח מן הבריות (רשי שם), מ״מ יש לו הנאה מאופן אכילה זו.

59״ וזה שמוכר קדירות, דכיון שזוקק לעצמו — ולזאבים חבריו — נעשה מומחה ומתענין וכו׳.

ויש לומר אַז דאָס איז די נפק״מ צווישן שיטת הבבלי און שיטת הירר-שלמי: לדעת הבבלי וויבאַלד „הוה“ איז מכריע, דאַרף זיין דער ענין פון זריזין מקדימין אויך ביי התחלת ההכנה וההכשרה צו דער מצוה, ובמילא קומט פריער „צבי קייץ“, כאַטש אַז דער דבר המוכן איז נאָר אַ כמות קטנה און אויך באיכות ניט בשלימות וכיו״ב;

לדעת הירושלמי, וואָס דער ברוב עם כ״ו און די שלימות ומעלה שבעתיד איז מכריע לגבי דער מעלת הזריזות שב-הוה, איז דאָס אזוי אויך בנוגע דער הכנה והכשרה למצוה, אַז עס וועגט איבער דאָס וואָס עס וועט שפּעטער גע-טאָן ווערן מיט מערערע און בעסערע חפצים כ״ו, ובמילא קומט „ארי סבל“ קודם „צבי קייץ“<sup>61</sup>.

י״ד. עפ״ז יש לבאר, וואָס דוקא אין ירושלמי איז ער מוסיף „זאב מוכר קדי-רות“ די שייכות פון „זאב“ צו מכירת קדירות איז מובן לויט דעם וואָס די גמרא״ איז מחלק צווישן אַן ארי און אַ זאב, אַז אַן ארי „דורס ואוכל“ — „מיד“<sup>62</sup> און אַ זאב „טורף ואוכל“

55״ ויש להוסיף בזה (ע״פ המבואר לעיל בנוגע לתאנים) דבא״הק — ירושלמי — צ״ל „סבלי לפני קייץ“, כי פירותי גדולים וכבדים יותר (כתובות קיב, א) ואיך י״ל דצ״ל „ארי סבלי אפילו למספר מועט ואולי אפילו מפרי אחד, והצבי קייץ הוא רק לשמירה הבאה (רק) אח״כ ולא להבאה. משא״כ בבבלי שמתעוררת תומי בפרי הראשון — השאלה אם להביאו למקומו דהשמש ח״כ או ברוב כ״ו (ולבבלי — זריזין (הוה) מכריע).

56 תענית ה, א. ערכין טו, ב.

57 פרשי תענית שם. וראה ב״ק טז, ריש ע״ב. פרשי ותוסי שם ד״ה דרס. ובגמ׳ שם ש״מלא טרף חוריו״ (נחום ב, יג) הוא, בבביל חוריו״, היינו להצניע אבל לאכול מיד לאחר הריגה כ״ו לא אורח״י הוא״ (פרשי שם ד״ה והכתוב).

דער חילוק הניל צווישן בבלי אין ירושלמי געפינט מען (כמעט) מפורש אין משנה<sup>61</sup>: „חל (יוהכ"פ) להיות בערב שבת שיעיר של יוהכ"פ נאכל לערב (בלילי שבתות אע"פ שאין יכולין לבשלו בשבת<sup>62</sup>) והבבליים (כהנים פון חו"ל<sup>63</sup>) אוכלין אותו כשהוא ח"י, כאטש אז ביים עסן דעם שיעיר רוערהייט פעלט אין דעם שלימות'דיקן קיום פון מצות אכילת קדשים — למשחה לגדולה“ (וואס דאס איז דוקא ווען דער בשר איז צלוי שלוק ומבושל<sup>64</sup>), אעפ"כ איז די משנה מדייק אז (דוקא) „הבבליים אוכלין אותו כשהוא ח"י בכדי צו מקיים זיין די מצוה“ ביי דער ערשטער

לדעת הירושלמי<sup>65</sup>, אז דער הידור בעתיד איז גובר ומכריע לגבי דעם ענין פון זיין מקדימין, איז ער מוסיף אז עס איז אויך דא די הכנה פון „זאב מוכר קדירות“<sup>66</sup> וואס ענינה איז דער הידור בעתיד.

60) להעיר על ההדגשה המיוחדת שמצינו לדעת הירושלמי בנוגע להכנה והכשרה למצוה דסיל (ברכות פ"ט הי"ג) שצריך לברך על עשיית סוכה לולב מזוהה תפלין וציצית, משאיכ לדעת הבבלי (מנחות מב, ב. וראה תודיה העושה סוכה מו, א. וב"מ). — וראה לקרש ח"י ע"ז 187 ואילך. ח"ח ע' 180 שוה"ג להערה 46.

61) עפ"ז ל"ם הטעם מה שקטש בירושלמי, זאב מוכר קדירות' ולא „עושה קדירות“ — כי ענינים אלו בהכנה למצוה מדובר במעמד ומצב שקודם „עונותיכם הטרי, (כנ"ל סוס"ד)“, ולכן אי"פ לומר „עושה קדירות“, כי עשיית קדירות היא „אומנות לטעמ"י“ (ראה משנה סוף קידושין לגירסת הש"ס רע"ז), כי קדירות עושים מעפר וכשלוק עפר משדה אחרים הוי גזילה, אלא שאין לקיחת עפר (ואפילו חמיר) מקרקע אחר חשיב גזילה ממש בלשון בניא [ע"ד לשון חז"ל הפקר כעפרא דארעא... וגם

בהלכה — הרי רק כמות גדולה של עפר שווה פרוטה, קרוב שימחול כיון שיש להנגול עד התהום. ועוד]

ולכן נכשלים בזה (ולהעיר מסדום שלקחו פחות משווה פרוטה (ראה סנה קט, ב ובחדא"ג מהרש"א שם) ועונשם איום — אלא ששם ה"י בהתדברות וצירוף כולם יחד וכו').

ואף שבגמ' נאמר „שועל חנוני, וחנוני הרי מפורש במשנה שהוא „אומנות לסטים“ — מלומד באונאה כר (פרש"י שם) — ה"ז לאחרי „שעונותיכם הטרי מלומד באונאה אף שבקל יכול להיות מרימ באמונה ולהכה דהחנוני נאמן על פנקסו (שר"ע ח"מ רסצ"א) וכו',

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

61\* מנחות צט, ב.

62) פרש"י שם.

63) בגמ' שם (ק, א) לא בכליים הם אלא אלכסנדריים הם ומתוך ששוניאן את הבבליים כר — אבל בכל אופן הם כהנים מחויל (מצרים) — רש"י שם ולא מא"י.

64) קרח ית, ח. ספרי ורש"י שם. זכחים צא, א. ושי"נ. וראה שרית חכם צבי סי' סב דחייב גמור היא.

65) זכחים צ, ב במשנה.

66) ראה תודיה ששוניאן (מנחות שם), דמצוה קעבדי שלא יבואו לידי גותרי'.

\*) ואף דטורף ואוכל, נעשה אחר החטא שאז נעשה בהם הטבע לטרוף ולהיזק, ולפני החטא (ולפני המכוב) לא הותרה אכילת בשר, וכו' — הרי חילוק הטבע באופן האכילה ד.זורס ואוכלי מיד או „טורף ואוכלי לאחזי (מוליך לחוריו) — שייך גם באכילת ידק עשב.

ועוד ועיקר: פשיטא דאין כוונת רשב"א „עוונותיכם הטו גוי“ על חטא עה"ד (ומאז מוכרחת הפרנסה להיות בעצרה), ובכלל — על מצב כלל ישראל, כ"א על באר"א בפרט המשמש הוא את קונו כדבעי, וכמרז"ל דכשעושיין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים (ברכות לה, ב).

\*\*) וצ"ע בפרש"י שם, שחמיר כו' וקדר הם „אומנות ליסטי"י לפי שהם „בעלי קרנות וכו'“.

ובלאהיכ צ"ע: מתניתן „קדר“ שלא במקום גירסתנו במשנה (דמקדים קדר), צעיק למה דוקא קדר הולך בדרכים, ולא מוכר כל דבר, שטעמו השני לא שייך לקדר, ועוד.

\*\*\*) ועפ"ז יובן דבנחום איש ג"ז (תענית כא, א) ההליפו בעפר (ולא באבנים פשוטים) — שקל יותר (ורמח) — היפך היוקר דאבן טוב.

הכנה והכשרה<sup>73</sup> צו עבודת הקרבנות, ובלשון הרמב"ם<sup>74</sup> אז דער בית המקדש איז „בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות“.

און כשם ווי גערעדט פריער, אז ענין ה„זאב“ ווייזט אויף דעם הידור ושלימות אין דער הכנה והכשרה — עדיז איז בענין זה: הקרבת הקרבנות קען זיין אפילו ווען ס'איז ניטא קיין בית<sup>75</sup>, כפסק הלכה „מקריבין (ו)אע"פ שאין בית<sup>76</sup>; ס'איז אבער פארשטאנדיק אז בשעת מ'איז מקריב אויף א מזבח וואס איז א טייל פון בית המקדש איז דאס א שלימות אין ענין המזבח והקרבתו<sup>77</sup>.

משא"כ לויטן ת"א — תרגום פון בבל — איז דער ענין ה„זאב“ ניט מוכרח אין דער הכנה והכשרה צו דער מצוה: און דעריבער איז ער מתרגם אז ענין ה„זאב“ ווייזט אויף דעם עיקר המכוון אין דער מצוה פון הקרבת הקרבנות (וואס איז מרומז אין דעם המשך הפסוק „בבקר יאכל עד וגו'“ כנ"ל<sup>78</sup>) — וואס

מעגלעכקייט: משא"כ כהני א"י, ווי באַלד ס'איז ניט קיין מצוה בהידור<sup>79</sup>, געפינט מען ניט<sup>80</sup> אז זיי זאלן אין דעם מהדר זיין<sup>81</sup>.

יא. ע"פ כל הנ"ל יש לבאר דעם חילוק פון ת"א און תיב"ע בנוגע דעם תרגום פון פסוק „בנימין זאב יטרף“:

דער חילוק פון די צוויי תרגומים איז: ת"א איז א תרגום פון בבל<sup>82</sup>, משא"כ תיב"ע איז א תרגום פון א"י (ירושלמי)<sup>83</sup>; און דעריבער לשיטתיהו אזלי אין דעם ענין פון „בנימין זאב יטרף“ — צי „זאב“ איז אן ענין וואס איז נוגע אין דער הכנה והכשרה צו א מצוה אָדער ניט (כנ"ל סעיף י"ד):

לויט תרגום יונתן — תרגום ירושלמי — איז „בנימין זאב יטרף“ די הכנה והכשרה צו דעם המשך הפסוק „בבקר יאכל עד ולערב יחלק שלל“ — הקרבת ואכילת הקרבנות<sup>84</sup>; און דעריבער איז ער מתרגם „ובאחסנתו יתבני בית מוקדשא“ — ווייל בית המקדש איז א

73 אף שאיז רק הכנה למצוה, שהרי בנין ביהב"ח הוא מ"ע, אבל עיקרו ומטרתו הוא בשביל עבודת הקרבנות כמפנים. וראה לקי"ש ח"א ע' 120 ואילך, ושי"ג.

74 ריש הל' בית הבחירה. ובסמ"צ מ"ע כ: שצונו לבנות בית הבחירה לעבודה בו יהי ההקרבה כו'. וראה לקי"ש שם.

75 להעיר גם מהקרבה בכמה לפני בנין ביהמ"ק (משנה זכחים קי"ב, ב ועוד).

76 עדיית פ"ח מ"ו. זכחים ס"ב, א. ושי"ג רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ז הטי"ז. אלא שבוז מדובר לפי שקדושה ראשונה (בית המקדש הא') קדושה לעתיד לבא.

77 ראה לקמן בפנים.

78 להעיר גם מהחילוק בין תיב"ע (ותי"א לת"א בהמשך הכתוב, בבקר יאכל עד גו"י: בתיב"ע (ותי"א) — (א) מפרש תמיד של שחר (ומנחתו) ותמיד של בין הערביים (ומנחתו) כל אחד בפ"ע, וכת"א כוללם יחד, בצפרא ובפניא יהוון מקריבין כהניא קרבניא,

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

68 להעיר מהלשון בירושלמי פאה (פ"ח ה"ד) „הבבלין אוכלין אותו כשהוא חי מפני שדעתן מקולקחת“, ובמשנה לפנינו במנחות, מפני שדעתן יפה“ (ועדיז הוא בירושלמי עירובין פ"ג ה"א).

69 ועפ"י חידוש בנדוד"ד, שהרי מכיון שאי"פ לאכלו לאחר השבת, נמצא שע"י שלא היו אוכלין אותו בלילי שבת אינם מקיימים המצוה כלל — אלא שמצוה זו, שלא יבואו לידי נותר"י אינה חיוב גברא.

70 ערוך ע' חלוון הא'. מוסף הערוך ע' אשן הכ'. תודיה כל מנחות מד, א. ועוד.

71 ראה מוסף הערוך שם. שם הגדולים מערכת ספרים ע' תרגום יונתן בסופו. וראה לקי"ש ח"ט ע' 135-6. ובצפ"ג ע"ה"ת ע"פ"ם, לא בית מקדשא כתרגום ירושלמי<sup>85</sup>.

72 כההמשך בתיב"ע (ותי"א). ועדיז בת"א. וראה לקמן הערה 78.

המקדש<sup>82</sup>: לדעת הבבלי — ת"א — איז יש מקום לומר אז מ'זאל בויען א מ'זבח אויף מקריב זיין קרבנות, היות אז מען קען גלייך מקיים זיין די מצוה פון הקרבת הקרבנות (כאטש עס איז ניט קיין קיום המצוה בשלימות, וויבאלד ס'איז ניטא קיין בית); משאיכ לדעת הירושלמי — תיב"ע — דארף מען ווארטן מיט הקרבת הקרבנות ביז מען וועט בויען<sup>83</sup> דעם מקדש, ווארום מ'דארף האבן אז די הקרבת הקרבנות על המזבח זאל זיין בשלימות יותר (ע"ד הנ"ל סעיף יו"ד — אז דוקא הבבלים אוכלין אותו כשהוא חי).

(מש"חיות י"ט כסלו)

והתועדויות שלאח"ד תשל"ט)

82) כידועה השקו"ט בנוגע הקרבת קרבנות בזה"ז כדעת הרי"ח מפריש (הובא בכפר"פ פ"ו) בס' שנשמנו בשד"ח כללים סוף מע' ק. תריש בא (חי"ב ע' קנה). לקו"ש ח"יב ע' 220.

83) ראה ירושלמי פסחים פ"ט היא דפלוגתא אם מקריבין פ"ש היא דוקא אם. ניתן לישראל לבנות בית הבחירה (ולא, מזבח).

84) ע"פ מ"ש בב"ר (ספס"ד) דבימי ריב"ה רצו לבנות ביהמ"ק (ראה מנ"ח מצוה צה) — אפ"ל גם בזה"ז.

דאס איז דער ענין פון „ובאחסנת" יתבני מקדשא, וואס מיינט מקום מקודש לדמים — דעם ענין פון זריקת<sup>80</sup> הדם (וואס די כפרה איז כדמ<sup>81</sup>).

וע"פ הנ"ל קומט אויס, לכאורה, אז דאס איז אויך א נפק"מ להלכה — אין א פאל ווען ס'איז דא א מעגלעכקייט צו בויען נאר א מ'זבח אויף צו מקריב זיין קרבנות און ניט דעם גאנצן בית

(ב) מוסיף (בפי', ולערב יחלק שלי') „ואכלין גבר חולקין, ובתיא (וכן בת"י) ליתא.

וי"ל שתלוי בשינוי הנ"ל שבפנים: לדעת התיב"ע — ירושלמי — שצ"ל ההידור והשלימות נוגע הענין (הפירוט) דכל פרט, שמוסיף ומדגיש שלימות הדבר. משאיכ לתיא — בבלי — נוגע עיקר המכוון בהמצוה, ולכן כתב עיקר חוכן המצוה \*.

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

80) וכן (הגמר —) שפיכת הדם על היסוד.

81) ראה תרי"כ לויקרא א, ד. זבחים ו, א. וש"נ.

וראה רש"י פסחים עו, ב ד"ה דם. ובכ"מ.

\* וואו זהו גם טעם השינוי בתיב"ע (ות"י) בצפרא יהון כהניא מקרבין כו" ובתיא יהון מקרבין כהניא כו"י: בתיב"ע (ות"י) מקדים (להדגיש גם הפרט ד) „כהניא" (הם המקריבין). ובתיא מקדים (להדגיש העיקר) מקרבין.

## ויחי ה

דריי פירושים לויט דעם סדר — איז מובן בפשטות: פריער בריינגט ער דעם פירוש „כפשוטו“; דערנאך — א מדרש וואָס איז אָבער עכ"פּ „מתיישב על הלשון“ [„אשר כריתי ליי“ — וואָס איד האָב געקויפט פאַר זיך]; און נאָכדעם — אַ מדרש וואָס איז ניט „מתיישב על הלשון“<sup>1</sup>, ווייל לויטן דרך הפשט לייגט זיך ניט<sup>2</sup> אַז „אשר כריתי ליי“ איז לשון כרי<sup>3</sup>.

[ובפרט מובן הסדר אויב מ'זעט לערנען אַז דער פירוש, ועוד מדרשו לשון כרי כו"י איז ניט קיין באַזונדער פירוש, נאָר אַ „ועוד“ — אַ תוספת טעם והסברה אויפן „מדרשו כו"י המתיישב“ — אויפ'ן צווייטן פירוש („אשר כריתי“ „כמו אשר קניתי“)<sup>4</sup> — אַז דאָס וואָס תורה זאָגט דאָ דעם לשון „כריתי“ (און ניט כרגיל — „קניתי אָדער „לקחתי“), איז ווייל דאָ איז נוגע „לשון כרי“: דאָס

א. אין פסוקי „אבי השביעני לאמר גו' בקברי אשר כריתי לי בארץ כנען שמה תקברני“, שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „אשר כריתי ליי“ און בריינגט אַראָפּ דריי פירושים: (א) כפשוטו וכו' (געראָבן)<sup>2</sup>. (ב) ומדרשו<sup>3</sup> עוד מתיישב על הלשון<sup>3</sup> כמו אשר קניתי וכו'. (ג) ועוד מדרשו<sup>4</sup> לי כרי דגור שנטל יעקב כל כסף וזהב כו' ועשה אותו כרי ואמר לעשו טול זה כו'<sup>4</sup>.

דער טעם וואָס רש"י שטעלט אויס די

(1) פרשתנו ג, ה.

(2) וז"ל בתיבוע כאן: דחפית לי. ראביע כאן (וברמב"ן מט, לא: בקברי אשר כריתי לי שכבר כרה לו הקבר להחזיק בו). רד"ק (בספר השרשים) שרש כרה.

(3) מקורו מ"ה כו, א. וראה גם סוטה יג, א. ושי' זכ"פ ברד"ק שם בשם י"מ. וראה לקמן הערה 44. ובת"א באופן אחר: בקברי די אתקנית לי. — בכמה דפוסים איתא בסוף פי' זה — בחזע"ג — „כרי“ אבל כמדובר כ"פ רוב מ"מ אלה (ואולי — כולם) הם הוספות (הבחור הועצער?) ולא תמיד מכוונות.

(3) כ"ה בדפוס רש"י (כולל דפוס ראשון ושני), ובכריכ כתיב רש"י. ובא' מכת"י רש"י (ה"א רמב):

ד"א אמר ר' עקיבא כשהלכתי לכרכי הים כו'.

(4) ככת"י רש"י הנ"ל: ומדרשו לשון כרי כמו ש'מפורש למעלה' ותו לא (וכוונתו בהנשנות לפרשי יגש מו, ו. וראה לקמן הערה 50).

(4) ראה תנחומא פרשתנו ו. ובכ"ר (פ"ק, ה) מסיים „הכרתי עליי“. וראה בהנשנות שם. ובשמ"ר (פלא, יז) מסיים „כרי של דנריך“.

בתנחומא שם: כשחמ יצחק כר מה עשה הביא כל כספו והבין ועד"ו בשמ"ר שם. ובפסיקתא רבתי (פ' א') „כל זהב שסיגל מימיו וכל ממו שחי לר' אבל בתנחומא באבער וישלח (יא): כיון שהעבירו בניו וצאנו לאיי עמד ומכר כל מה שהביא בידו מחוצה לארץ כו' אמר לעשו כו'. ולהעיר מפרשי סוטה שם ד"ה ובינתי, כשמכרת הבכורה“.

(5) להעיר מפרשי כראשית ג, ח: ואני לא באתי כו' ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו. אבל כאן: מתיישב על הלשון.

(5) להעיר דע"פ כתיב רש"י הנ"ל (הערה 3) רק הפירוש (הג') „לשון כו"י היא, ומדרשו, משאיכ פי' ה' אינו דרש כ"א „ד"א בפשוטו“.

(6) וראה לקמן הערה 50.

(7) וכן משמע קצת מכ"ר שם (אשר לקחתי לי אין כתיב כאן. וראה פי' מהרז"ו שם). ובשמ"ר שם (קניתי אין כתיב כאן). וראה מדרש הגדול ובחי כאן.

(8) וכן משמע מלשונו „ועוד מדרשו“ — שאינו לשון הרגיל כ"כ ברש"י. וראה פרשי וישב (לו, ב): ועוד נדרש בו.

ועוד י"ל, דלפרשי גם פי' ה' „ומדרשו“ (אינו שולל פי' „כפשוטו“ שהוא ענין חפירה, אלא) מוסיף על פי' הא' „ועפ"ו יומתק לשון, ומדרשו עוד כו"י וראה לעיל הערה 3“.



פון „ארע .. כירה“, איז דאך דאס ניט קיין דרש, נאָר פּשט״מ — ווי מען געפינט עס פריער: אויפן פסוק<sup>12</sup> „במאה קשיטה“ זאָגט רש״י „קשיטה מעה ארע“ כשהלכתי לכרכי הים היו קורין למעה קשיטה, און ער זאָגט ניט אַז דער פירוש איז לויט „מדרשו“: און אַזוי אויך ווייטער (אין פ' בא<sup>13</sup> ופ' ואתחנן<sup>14</sup>), איז רש״י מפרש אויפן וואָרט „טוטפות“ — „טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים“, און זאָגט ניט אַז דאָס איז „מדרשו“.

זעט מען דערפון, אַז וויבאַלד ס'איז דאָ אַ הוכחה אויף אַן אָפטייטש פון אַ וואָרט אין תורה פון אַ לשון אין „כרכי הים“ (אָדער אין „כתפי“ וכר<sup>15</sup>) איז עס (לויט פרש״י) אויסגעהאַלטן אין דרך הפשט — היינט פאַרוואָס רופט עס רש״י דאָ אַן „מדרשו“?

ב. אויך דאַרף מען פאַרשטיין כמה דיוקים אין לשון רש״י גופא:

א) פאַרוואָס איז ער מעתיק אין דעם דבור-המתחיל אויך די ווערטער „אשר .. לי“ — ער איז דאָך לכאורה מפרש נאָר דעם וואָרט „כריתי“<sup>16</sup>.

ב) אויפן ערשטן פירוש ברענגט רש״י אַ רא״י „כמו כי יכרה איש“<sup>17</sup>. איז ניט מובן: (א) פאַרוואָס בריינגט ער ניט די רא״י פון אַ פריערדיקן פסוק<sup>18</sup>, ויכרו שם עבדי יצחק באר? (ב) פאַרוואָס איז

איז מרמז אַז דער קנין איז געווען אין אַן אופן וואָס („כריתי“) „נטל יעקב כל כסף וזהב כו“].

מ'דאַרף אָבער פאַרשטיין:

(א) פאַרוואָס באַנגנט זיך ניט רש״י מיטן פירוש „כפשוטו“ און בריינגט אַ צווייטן פירוש לויט „מדרשו“? און (אויב „ועוד מדרשו“ איז אַ דריטער פירוש קומט אויס אַז) ער איז זיך ניט מסתפק אויך מיט „מדרשו“ וואָס איז עכ״פּ „מתיישב על הלשון“, נאָר ער בריינגט אַ (דריטן) פירוש לפי מדרשו וואָס איז נאָך ווייטער פון דרך הפשט, היות אַז ער איז ניט „מתיישב על הלשון“?

(ב) פאַרוואָס איז דער צווייטער פירוש (אַז „אשר כריתי“ איז „כמו אשר קניתי“) „מדרשו“ — מ'געפינט דאָך פסוקים וואו דער וואָרט משורש „כירה“ ווערט אָפגעטייטשט בפשטות ווי אַ לשון קני: אין פ' דברים<sup>19</sup> — „מים תכרו מאתם בכסף גו“, וואָס רש״י איז דאָס מפרש „תכרו, לשון מקח כו“: און אַזוי אויך אין הושע<sup>20</sup> „ואכרה לי בחמשה עשר כסף“, וואָס רש״י פאַרטייטשט, אַז דאָס איז „לשון סחורה כו“.

נאָכמער תמי: אין די ביידע ערטער הנ״ל וואו רש״י איז עס מפרש אין פשטות (וויבאַלד ער זאָגט ניט אַז דאָס איז לויט „מדרשו“), בריינגט ער אַ רא״י דווקא פון אונדזער פסוק [אשר כריתי לי], וואו ער זאָגט אַז דאָס איז מדרשו<sup>21</sup>!

(ג) אפילו אויב ס'וואָלט ניט געווען קיין רא״י פון די פסוקים הנ״ל אַז „כריתי“ איז לשון מקח וסחורה, וויבאַלד אָבער ער בריינגט אויף דעם אַ הוכחה

12) וישלח לג, יט.

13) יג, טז.

14) ו, ת.

15) ראה שליה תט, ב. הובא באוה״ת ואתחנן ע'

שכו.

16) ועיד פרשי וישלח שם שמביא רק תיבת

קשיטה.

17) משפטים כא, לג. וכיה בראביע כאו.

18) תולדות כו, כה. וראה ראביע שם.

9) ב, ו.

10) ג, ב.

11) וראה לקמן סעיף ב' קושא ד' ובהערה 20.

ה) אפילו ווען מיזאל געפינען א טעם אז פון די פסוקים איז ניט קיין ראי און דעריבער מוז רש"י אַנקומען צו דער ראי פון דברי חז"ל — איז אַבער שווער צו פאַרשטיין פאַרוואָס ער בריינגט אויך די פרטי הרא"י (כשהלכתי לכרתי היט היו קורין למכירה כירה) און ער זאָגט ניט בקיצור „כמו אשר קניתי דמכירה נקרא כירה כדאיתא בראש השנה“ וכי"ב?

ג. דער ביאור בכל זה:

רש"י איז אויסן ניט נאָר צו מפרש זיין דעם וואָרט „כריתי“, נאָר אויך צו פאַרענטפערן פאַרוואָס עס דאַרף בכלל שטיין די ווערטער „אשר כריתי לי“. לכאורה, וואָלט געווען גענוג ווען דער פסוק זאָגט „בקברי אשר בארץ כנען שמה תקברני“ (וואָרום אינעם לשון „בקברי“ אין מין קבר) איז שוין דאָ דער טעם פאַרוואָס יעקב וויל אז „שמה תקברני“.

מוז מען זאָגן, אז מיטן צוגעבן „אשר כריתי לי“ האָט ער געמיינט אַז ענין מיוחד אין דער שייכות פון דעם קבר צו יעקב, וואָס צוליב דעם האָט עס ביי אים אַ גרויסע חשיבות, און דעריבער איז זיין אַנזאָג „שמה תקברני“.

ד.ה. וויבאַלד אַז יעקב און יוסף האָבן געוואוסט אז פרעה וויל אַז יעקב זאָל נקבר ווערן אין מצרים<sup>21</sup> [וואָס דעריבער האָט זיך יעקב ניט פאַרלאָזט אויף דברי יוסף<sup>22</sup> „אנכי אעשה

רש"י מעתיק אויך דעם וואָרט „כי (כרה) איש“<sup>18</sup>, וואָס גיט ניט צו אין הסברת הרא"י [מ"מ: נ: אויב צו אַנדייטן וועלכן פסוק ער מיינט, איז ניט גויטיק דער וואָרט „איש“ (ווייל דאָס איז דער איינציקער אָרט וואו עס שטייט דער לשון „כי יכרה“): און אויב לשם הסברה אַז כר" דאָרט מיינט חפירה, איז ניט מספיק דער וואָרט „איש“ און ער וואָלט געדאַרפט אויך אַראַפברענגען דעם וואָרט „בור“ שלאחזן]

ג. ביים צווייטן פירוש זאָגט רש"י „כמו אשר קניתי“ — לכאורה איז ממנ"פ: אויב ער מיינט אַפטייטשן נאָר דעם וואָרט „כריתי“ האָט ער נאָר געדאַרפט זאָגן „כמו קניתי“ (אַז דעם וואָרט „אשר“): און אויב ער זאָגט עס בהתאם צום גאַנצן המשך הלשון — „אשר כריתי לי“ — האָט ער אויך געדאַרפט מוסיף זיין דעם וואָרט „לי“ („כמו אשר קניתי לי“)<sup>19</sup>?

ד) פאַרוואָס בריינגט רש"י אַ ראי אַז „כריתי איז“, כמו אשר קניתי פון דעם וואָס „אר"ע כשהלכתי כר" — און ניט פון בפירושי פסוקים (כג"ל סעיף א' קושיא ב') ווי אין דעם ערשטן פירוש<sup>20</sup>?

18) כ"ה ברוב הדפוסים, כולל דפוס א' וב', וכתיב כתי רש"י. ובבמה כתי רש"י (כולל הנ"ל הערה 3) מוסיף עוד ומביא גם התיבה שלאחרי „בור“. וראה לקמן בפנים.

19) דהרי. אשר קניתי שבפרשי אינה דוגמא מלשון הכתוב (בירמי' יג, ד. אשר קניתי. וברות ד, ירד. קניתי לי) כ"א פ"י „כריתי“ דכתוב זה.

20) בפרשי סוטה שם ד"ה ואין כירה: „כמו האכרה לי בחמשה עשר כסף“, ובחז"א ג שם: דעיקר הרא"י הוא מכריז היט אלא שרש"י בא לומר כאן דלא תימא שהיא מלה זרה כר'.

אבל קשה לפרש עדין בפרשי עה"ת, כי במקום שרש"י מביא ראי לפירוש מדחזיל ולא מקרא, כותב „לא מצאתי לו חבר“ וכי"ב. ובנדרד הרי נאמר עוד ב' פעמים כג"ל (בפ' דברים ובהושע). ובאם כוונתו לשלול שלא תימא שהיא מלה זרה הרי

אדרבה דוקא אז ה"י מביא הפסוקים וכותב „ומצאתי לו חבר כר“.

21) ובפרשי לפנינו (פרשתנו מז, כט): „ושלא יעשוני מצרים ע"א. והרי „מכין שבא יעקב למצרים באה ברכה לרגליו והתחילו לזרוע וכלה הרעב“ (פרשי יגש מז, יט).

22) פרשתנו מז, ל.

איש<sup>28</sup>: פון דעם וואָס דער פסוק איז דאָרט מוסיף דעם וואָרט „איש“ און זאָגט ניט סתם „או כי יכרה בור“<sup>29</sup>, איז משמע<sup>30</sup>, אַז „כי יכרה“ איז אַ זאָך וואָס אַ מענטש לייגט דערין אַרײַן ספּעציעל לע טרחה והשתדלות פון אַ איש<sup>31</sup>, ערוואַקסענעם מענטשן<sup>32</sup> — איז דער פון מובן אויך בנדוד, אַז היות דער „כרית“ איז געווען פאַרבונדן מיט דער טרחה מיוחדת<sup>33</sup> פון יעקב<sup>34</sup> רופט עס כמילא אַרויס אַ געפיל פון גרויס חשיבות<sup>35</sup>.

ד. אָבער אין דעם פירוש זיינען פאַראַן שוועריקייטן, ומהם:

(א) אין תוכן הענין<sup>36</sup>: מערת המכפלה איז אין ארץ ישראל, און יעקב איז די לעצטע זיבעצן יאָר פון זיין לעבן געווען

כדבריד, און האָט געמוזט משיע זיין יוסף<sup>23</sup> — ווי מפרשים זיינען מסביר<sup>24</sup>, כדי ער זאָל דערמיט גופא קענען פועל'ן אויף פרעה], און דערפאַר האָט יוסף געזאָגט צו פרעה „אבי השביעני לאמר“, אַרויסבריינגענדיק דערמיט אויף וויפל דאָס איז געווען נוגע יעקב'ן — איז מובן וואָס ער האָט דערביי געזאָגט אויך דעם טעם (וואָס זאָל נתקבל ווערן אויך ביי פרעה)<sup>25</sup> פאַרוואָס ס'איז אים אַזוי נוגע אַז ער זאָל נקבר ווערן אין ארץ כנען<sup>26</sup>.

און אויף דעם ברענגט רש"י דעם ערשטן פירוש — „כפשוטו“, אַז „כרית“ מיינט געגראָבן. און וויבאַלד דאָס איז אַ קבר וואָס ער אַליין האָט זיך מטריח געווען אים אויסגראָבן, איז פאַר-שטאַנדיק אַז עס האָט ביי אים געהאַט אַ חשיבות מיוחדת<sup>27</sup>.

דערמיט איז מובן פאַרוואָס רש"י ברענגט די רא"י דוקא פון פסוק „כי יכרה (און איז אויך מעתיק דעם וואָרט)

(23) שם, לא. וראה שם, טט.

(24) ראה רמב"ן וכלי יקר (שם, לא). ועוד.

(25) וראה לקמן הערה 49.

(26) ובפרט שבדברי יעקב ליוסף וגם בדברי להשכטים לא נאמר זה בקרא, ורק, וקברתני בקבורתם (של אבות) — (שם, ל). קברו אותי אל אבותי (מט, טט) — שג"ז לכאורה טעם מספיק לפרעה (ראה רמב"ן ח"ש כג, ד: הי המנהג להיות להם בתי קברות איש לבית אבותיו), ומה שיוסף לא אמר דברי אביו שבקרא לפניו ואמר ענין אחר. אשר כריתי ליי מובן, שבוה טעם חזק יותר שיקבלו פרעה.

(27) ועפ"י יומתק זה שכתב רש"י „כפשוטו ולא מפורש חפרתי“ — כי אין חוונה (רק) לפרש תיבת „כרית“ (שפי חפרתי), כ"א (גם) תוכן הכתוב, אשר כתיבו ליי שהוא כפשוטו — שיעקב בעצמו טרח וכרה הקבר, כמו כי יכרה איש" (כדלקמן בפנים ובהערה הבאה).

(\*) אף שמובן שג"ז אמר יעקב אלא שאינו מפורש ככתוב, כמו שמצינו בכ"מ.

(28) ולהעיר דבירושלמי ב"ק (פ"ה ה"ז): אין לי אלא בשחפר לקח ירש ניתן לו במתנה מנין שנאמר או כי יכרה איש בור. וי"מ שהוא מצד הלשון „יכרה“ לשון מכירה וכו' (ראה פי"א ר"א פולדא. ת"ת משפטים שם). ועי"פ הג"ל יומתק ביותר המבואר בפנים, שכונת רש"י הוא לא (רק) לתיבת „יכרה“. (29) דהרי נאמר לפניו, וכי יפתח איש בור. (30) להעיר מפרשי שמות ב, יד. פרשי נח ט, כ. (31) שאין הכוונה שרק באופן זה (איש) חייב — אלא שדבר הכתוב בהווה, כפי רש"י בכמה תוכנים כפי משפטים. (32) וגם „יפתח איש“ ילי"פ — שקשור בהשתדלות בכח. או שבפעם הא' הוא למיעוטי קטן. ולהעיר מב"ק נא, א. (33) להעיר מתנומתא (באבער) תולדות ז, אגדת בראשית פ"מ: מנין שהי' יצחק גבור בכח ראה כמה בורות חפר כו'. (34) עפ"י יומתק ביותר מה שלא הביא הכתוב שבפי תולדות: ויכרו שם עבדי יצחק גר. (35) משאי"ב ברמב"ן הג"ל (הערה 2), ההדגשה בהחפירה היא, להחזיק בו. (36) אבל אין להקשות: מכיון שהי' מערה ומוכן לבית הקברות למה הוצרך יעקב לחפור קבר — כי י"ל שצריך לעשות חלל לכל קבר בפ"ע (ע"ד ב"ב ק, ב במשנה).

נויטיקייט פון וואָרט „ליי” און דאָס וואָס רש"י רופט עס אָן „מדרשו” איז ניט מצד דעם „לשון הכתוב”, נאָר מצד תוכנו, כדלקמן] — ועוד ועיקר — עס איז מדגיש די חשיבות הקבר באַ יעקב'ן — אַז קניתי, ניט „ירשתי” (בדרך ממילא), אָדער „לקחתי” בתור ירושה פון „אבותי” — נאָר באַצאָלט דערפאַר<sup>40</sup>, און ווי דערקלערט פריער — באַ קניית אברהם במערת המכפלה<sup>40</sup> (ועד"ז בקניית יעקב<sup>41</sup>) איז עס — בכסף מלא (חורפן).

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין דורך מבאר זיין די ראי' וואָס רש"י בריינגט אויפן פירוש „אשר כריתי”, כמו אשר קניתי — פון „אר"ע כשהלכתי כו'” היז קורין למכירה כירה”. דלכאורה איז עס אַ ראי' לתור: רש"י וויל דאָך דאָ טייטשן „כריתי” — „קניתי” (קויפן), און ר"ע זאָגט גאָר אַז „כירה” מיינט „מכירה” (פאַרקויפן)?

דער ביאור אין דעם: פון דעם מאמר ר"ע אַז „היז קורין למכירה כירה” מיינט רש"י צו ברענגען אַ הוכחה אַז „כריתי” מיינט ניט „לקחתי” — נעמען סתם, נאָר אַ חילוף און שינוי רשות פון די געלט פון לוקח און די קרקע הקבר פון מוכר<sup>42</sup> אָדער להיפך<sup>42</sup> — און דערפאַר

אין מצרים, וואָס לפי"ז האָט יעקב דעם קבר געגראָבן מיט איבער זיבעצן יאָר פריער פאַר זיין פטירה — אַ זאָך וואָס לייגט זיך ניט<sup>37</sup> אויפן שכל<sup>38</sup>.

(ב) פאַרוואָס „כריתי” — יעקב אַליין — און ניט דורך זיינע עבדים וכו'<sup>39</sup>? האָטש בדוחק קען מען זאָגן אַז „כריתי” — מיינט (אויך) דורך עבדיו<sup>39</sup>.

(ג) איז לשון הכתוב: לויט דעם פירוש איז דער וואָרט „ליי לכאורה איבעריק — עס האָט געקענט שטיין „אשר כריתי” און מ'וואָלט אַליין פאַרשאַטען אַז עס איז געווען „ליי” — „בשבילי”?

דעריבער בריינגט רש"י אַ צווייטן פירוש: „ומדרשו .. אשר קניתי אר"ע כו'”. וואָס דער פירוש (כאָטש עס איז „מדרשו” און ניט „פשוטו”, כדלקמו) איז (עס אָבער) „מתיישב על הלשון” — הן דער טייטש פון וואָרט „כריתי”, הן די

37 להעיר מרד"ק שם „כי יחנן שיעקב אבינו כו' כרה וחפר קברו בחייו”.

38 בפרשי תולדות (כו, ב). אם מגיע אדם לפרק אבותיו ידאג חמש שנים לפניהם וחמש לאחריו כן כו' שמה לפרק אמי כו'”, ולפי"ז כשהי יעקב בן קיח שנה עד קבח שנה (קודם בואו למצרים שהי בן קל שנה (ויגש מז, ט)) יחנן שדאג

נכי לפרשי היתה רבקה בת קנב שנה (בערך) כשמתה, שהי כשהי יעקב בדרך מבית לבן הוגד לו על אמו שמתה (פרשי וישלח לה, ח), והי צט שנה בערך אחר לידת יעקב (ראה רש"י ס"פ תולדות), ורבקה היתה בת כג שנה כשנולד יעקב (ראה פרשי תולדות כה, כ. שם סו)

וחפר קבר — אבל דאגה אינה שייכת לכאורה לחפירת קבר.

ועוד ועיקר: לדעת יעקב הי ציל שני חייו — כשני חי אבותיו (ויגש מז, ט) — ק"פ, ועכ"פ קציה שנה.

39 ראה תנחומא שם, וכי חופר קברות הי יעקב<sup>39</sup>.

39) להעיר מירא (כא, ל). חפרתי את הבאר ומפורש בתולדות (כו, טו), הבארות אשר חפרו עבדי אביו<sup>39</sup>.

40 משאיכ ברד"ק שם (להפי י"מ שאשר כריתי הוא ענין קנין): ואע"פ שאברהם קנה אותו הרי הוא כאילו קנהו.

40) חיי שרה כג, ט. טז. ובפרשי.

41) וישלח לג, יט. ובפרשי. וראה לקריש חכ"ה ע' 182.

42) ועפי"ז מוכן גם פרשי בדברים שם שכתב „לשון מקח" סתם וכן בהושע „לשון סחורה”, אין מדגיש שהוא לקיחה.

42) להעיר אשר „כריתי” כפשוטו — הוא ע"י שהעפר משנה מקומו ועושה שנים: בור בקרקע וכ"י ע"ג הקרקע.

מען געקענט טייטשן אַ ראַי לטתור:  
וויבאַלד אַז דער פסוק איז מוסיף (תכרו  
מאתם) בכסף, (ואכרה לי) בחמשה עשר  
כסף איז משמע אַז כרִי אַליין מיינט  
נעמען אַליין (אַז געבן דערפאַר).

ו. לפיז בלייבט אַבער שווער:

(א) די קשיא הניל (דלעיל ס"ג): למאי  
נפקא מינא דערציילען אַז דאָס איז דער  
קבר „אשר כרית לי“ — „אשר קניתי  
— (דורך קויפן אים)? וואָס פאַר אַ  
חשיבות מיוחדת ליגט אין דעם וואָס  
„קניתי“, אַז דאָס זאָל איבערצייגן  
פרעה'ן די וויכטיקייט פון „שמה  
תקברני“? פאַרלאָזן זיך אַז וויבאַלד  
מ'געפינט באַ צוויי קניות פון די אבות  
אַז זיי זיינען געווען פאַר גאַר גרויסע  
סכומים וועט פרעה זיכער וויסען

מכירה כו', שמפרש שכירה דכתוב זה אינו אלא  
לשון מכירה....

משאײַך בדברים.... (א) אין נוגע המאמר דריה  
דוקא שבא, לפרושי אשר כרית לי. (ב) אין פירוש  
אחר וצריך להגדיל שמוש התיבה בפי זה — שכן  
בכרכי הים קורין, ולא להמעט — כשהלכתי  
(פעם) לכרכי הים היו קורין כו'.

[ולהעיר מתאי לדברים שם (ברוב הנוסחאות):  
תכרו] מנהו. ולפיז יל (ובפרט שמשנה מתרגומו  
תחילת הכתוב, תחבונן מנהו) שפירושו מלשון  
חפירה [וכדמוכח גם מזה שבתולדות (כו, כה) ת"א  
וכר'. וכן במשפטים שם, יכרה] שיכרו המים  
בקרקע שלהם (וכפי בש"ך עה"ת דברים שם — אבל  
לא עיד הפשט). אבל דוחק גדול הוא, דנוסף איז  
דלשון „מאתם“ אינו מתיישב עפי', יל שהתרגום  
משנה כיון שהכתוב משנה — „תשכרו (ואחיכ)  
תכרו. ואכ"מ].

וראה לקמן הערה 46, 47.

(\*) ובפשוטו י"ל: מאמר ר"י משום ר"ש בן  
יהודק הובא גם בחולין (צב, א), ושם: אין כירה  
אלא לשון מכירה שנאמר בקברי אשר כרית לי.  
ואל מובן שאין רש"י מביא כאן שהרי ר"י מביא  
ראי' מכתוב זה. וראה חזקוני דלעיל הערה 20.

(\*\*) או י"ל שלאחר שכבר הביא בפרשתנו  
אר"ע כו' כתב שם בקיצור, שכן כו'.

קען „כריתי“ מיינען סיי קניתי און סיי  
מכרתי.<sup>43</sup>

און דערמיט איז פאַרשטאַנדיק  
פאַרוואָס דער פסוק דאַרף מדגיש זיין  
„כריתי לי“ — ווייל היות דער וואָרט  
„כריתי“ אַליין מיינט ניט דווקא „קניתי“,  
נאָר חילוף ושינוי רשות, דאַרף דער  
פסוק מוסיף זיין אַז דער כריתי (דעם  
קבר) איז געווען „לי“, ד.ה. „קניתי“  
[משאײַך אין פרש"י, וואָס ער באַנוצט  
זיך מיטן לשון „קניתי“ איז איבעריק צו  
צולייגן דעם וואָרט „לי“].<sup>44</sup>

און דערפאַר קען רש"י ניט בריינגען  
די ראַי פון די פסוקים אין פ' דברים און  
פון הושע — ווייל פון דאָרטן וואָלט

(43) להעיר מפרשי מקז (מא, נו), שבר לשון  
מכר ולי קניו.

(44) ועיפ הניל יובן מה שהביא רש"י המאמר  
דריה אר"ע כשהלכתי לכרכי הים היו קורין כו'  
ולא דוטה שם מאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן  
יהודק. אין כירה כו' [משאײַך בפי דברים שם  
מביא: שכן בכרכי הים קורין למכירה כירה] —  
ובפרט שזהו תוכן הסוגי' בסוטה שם (קבורת יעקב  
במערת הממפלה וקנייתו מעשו), משאײַך  
ברייה —

כי [נוסף על הפשוט, דבריה מסים, למאי נ"מ  
לפרושי אשר כריתי לי משאײַך בסוטה שם (אף שגם  
שם מפרש הכתוב בקברי אשר כרית גר) — הרי']:  
(א) עיד הפשט איז לומר בכסוטה, אין כירה (בכ"מ  
בתורה) אלא לשון מכירה מפני שכן בכרכי הים  
קורין למכירה כירה. (ב) אין לומר „אין כירה אלא  
כו' שהרי בכמה מקומות פירושו — חפירה (וכן  
בנדרים לפי הא'. וראה לעיל הערה 8) (ג) כונת  
רש"י כאן שהוא שינוי רשות (וזה אפשר לפרש (גם)  
בריה כשהלכתי לכרכי הים היו קורין למכירה כירה,  
כי פי' לשון מקח בכלל). משאײַך בסוטה שהוא  
המשך לפשיטותא מי זבני איל אין דכתיב בקברי  
אשר כריתי ואיר יוחנן כו' אין כירה אלא לשון

(\*) בריה אמר רב"י. וצ"ל שלרש"י גירסא אחרת  
בגמרא. וכחובא בדק"ס שם.

(\*\*) ומה"ט דוחק לומר שהביא מ"ה שהוא בסדר  
מועד — לפני סוטה שבסדר נשים.

דער קנין פון „כרכי היס“ ווערט אנגערוּפן „כירה“ און באַווייזט אויף אַ קנין חשוב — און דערמיט האָט יוסף געוואָלט איבערצייגן פּרעהן דעם הכרח הענין אַז „שמה תקברני“ איז ניט מוכרח ע״פ פשוטו של מקרא״.

ז. דער פירוש איז אָבער שווער מצד דעם תוכן הדיבור פון „אשר כריתתי לך“, ווייל סוף-סוף ווערט דערמיט — וואָס יעקב האָט געמאַכט אַ קנין פון „כירה“ — נאָך ניט אויסגעדריקט די גרויסע השתדלות פון יעקב צו באַקומען דעם קבר און במילא אויך ניט קיין גרויסע חשיבות אין דעם, וואָרום יעדער זאָך וואָס האָט נאָר עפעס אַ חשיבות, קויפט מען עס מיט אַ קנין חשוב.

דעריבער איז רשׁי מוסיף, ועוד מדרשו לשון כרי כו שנטל יעקב כל כסף וזהב שהביא מבית לכן כו״ — אַז דאָס וואָס דער פסוק רופט אַן דעם קנין מיט״ן נאָמען „כריתתי“, איז ניט (נאָר) צו אַנדייטן אויף אַ שטאַרקן קנין, כניל, נאָר דערמיט איז די תורה מרמז, אַז יעקב האָט פאַר דעם קבר אוועקגעגעבן זיין גאַנצע, כסף וזהב שהביא כו״, וואָס דאָס באַווייזט אויף וויפל דאָס איז חביב ויקר ביי יעקב, וועט אפילו פּרעה צוליב דעם מסכים זיין<sup>44</sup> אַז „שמה

דערפון און פאַרשטייען אַז אויך די קני׳ איז געווען באופן כזה — איז אַ דוחק גדול.

(ב) פאַרוואָס ווערט געזאָגט דער לשון „כירה“, וואָס מיינט בלויז חילוף ושינוי רשות און דערפאַר דאָרף מען מוסיף זיין דעם וואָרט „כריתתי“ ל״ — עס האָט לכתחלה געקענט שטיין אַ לשון ברור „קניתי“, וכי״ב (און מוואָלט ניט געדאַרפט מוסיף זיין „לך“)?

דעריבער בריינגט רשׁי ניט נאָר דעם כללות הפירוש, אַז מכירה ווערט אנגערוּפן כירה, נאָר אויך אַז „בכרכי היס היו קורין למכירה כירה״: כרכים זיינען גרויסע מסחר שטעט, וואו דער מ״מ און די קנינים ווערן דורכגעפירט אויף אַ גרויס שטאַטיקען גרויסן אופן.

און דאָס מיינט „אשר כריתתי לך“ (ניט סתם „אשר קניתי“ וכי״ב): דערמיט האָט יוסף געוואָלט אַרויסבריינגען דעם גדול החשיבות פון דעם קבר ביי יעקב, אַז ער האָט זיך משתדל געווען אַז דער קנין זאָל זיין אין אַן אופן פון „כריתתי“ — אַ שטאַרקער קנין, ווי אין „כרכי היס“.

[און מצד דעם רופט רשׁי אַן דעם פירוש „מדרשו“ — ווייל דער ענין (אַז

45) להעיר מהראי בכרי שם לפי, אשר הכרתי עלי״ — בקברי אשר לקחתי לי אין כתוב כאן כו״.

46) עפי״ז יש להוסיף ביאור בזה שהביא רשׁי „ארי׳ כשהלכתי כו״ דריה ולא דוטהה — כי תוכן הסוגיא דריה הוא במי תיבות שמע כ. כרכי היס״ וכו״. משאיכ בסוטה, שהמאמר „אין כירה כו״ שכן בכרכי היס כו״ הובא רק כרא״ שכירה הוא לשון מכירה • (ובפרט, שבחולין שם ליחא במאמר דר״י „שכן בכרכי היס כו״).

47) משאיכ בפ׳ דברים שם אין זה כונתו ולכן לא כתב ע״ז „מדרשו“ (נוסף על הפשוט שאין פי אחר שם. וראה לעיל הערה 44), וצ״ע מדוע כ״ שם (ובהושע), כרכי היס״.

47\*) ועיד, חלקת השדה אשר נטה שם אהלך (וישלה לג, יט).

48) ראה גם משכיל לדוד כאן. ועפי״ז יומתק מה שכתב רשׁי, שהביא מבית לבך (נוסף על הפשוט שהי ריבוי גדול) להורות על חשיבות מערת המכפלה שבאי בניני יעקב, שכל כסף שהביא מחו״ל נתן בשביל זה, כפרשׁי ויגש מו, ו (ובזה גם דא״ג) התנצלות כלפי פּרעה שלא יחשוב שמה

(\*) ועוד: ע״פ פרשׁי סוטה שם „כשמכרת הבכורה, הרי נפשטות ה״ המכירה דבכורה בשביל ניד עדשים כו״ (ראה דר״ק שם בסופו) להפי ד. אשר כריתתי לך הוא ענין קנין. מפני שקנה חלק עשו בניד עדשים״). ופשיטא שאיין קנין חשוב כו״.

תקברניי<sup>49</sup>.

פירוש איז „פשוט“ — סיי אין לשון הכתוב (דאָס איז דער פירוש הפשוט פון „כריתי“): סיי אין תוכן הכתוב — ווייל דאָס באַווייזט אויפן גודל היוקר והחביבות פון דעם קבר ביי יעקב, ער האָט זיך אַזוי פיל משתדל געווען בזה, ביז אַז ער האָט עס אַליין אויס-געגראָבן<sup>51</sup> — ל' צוליב דעם צוועק.

(משיחת ש"פ ויחי תשל"ב)

דער פירוש איז אָבער בלויז אַן ענין פון „מדרשו“, און נאָכמער — ס'איז אפילו ניט „מתיישב על הלשון“ (אַזוי ווי דער פירוש „כמו אשר קנית“), ווייל צו זאָגן אַז „כריתי“ איז „לשון כרי“ איז אינגאַנצן אַן ענין פון דרש<sup>50</sup>.

און וויבאַלד אַז די פירושים „כמו אשר קנתי .. לשון כרי“ איז „מדרשו“ — דעריבער, איז דער פירוש הראשון והעיקרי „כמו כי יכרה איש“. וואָס דער

(51) ואולי יל שלכן בת"א כתב, דאחקנית לר ובתיביע, דחפרית לר — אף שנכלל ת"א קרוב יותר לפירוש התיבות משאיכ תיביע שמפרש תוכן הכתובים וגם ע"פ דרזיל — כי חפרתי אינו מתיישב על הלשון כיכ (תיבת, לר) ולכן ת"א, דאחקנית לר, ובתיביע מפרש ההדגשה בתוכן דברי יוסף, אשר כריתי לר ולכן מתרגם, דחפרית לר שעפ"ז מובן גודל חשיבות הקבר אצל יעקב (משאיכ, דאחקנית לר שאינו מורה על חשיבות מיוחדת). ולהעיר שבתולדות ומשפטים שם (לרוב הגי') בתיביע וחפסר, יחפסר. וראה פ"י יונתן בהג"ל.

שצוה לקברו בא"י הוא מפני שלילת מצרים, אלא הוא מצד מעלת א"י לגבי חרל בכלל).  
(49) לפי כהניל אולי יל שפי רשי בפסוק לאחיז (ג, ו) כאשר השביעך, ואם לא בשביל השבועה לא הייתי מניחך, כוונתו (גם) שפרעה לא קיבל ההסברה ז. אשר כריתי לר.  
(50) וזה שבפרש"י ויגש שם לא כתב ע"ז ומדרשו, כי שם אינו בא לפרש הכתוב. אשר כריתי לר אלא להביא רא"י שמה שרכש כפדן ארם נתן הכל לעשו. וכמדובר כמ"פ — מפרש רשי לפעמים מסוק רק ע"פ פ"י אחד שפירש בכתוב אחר.



# הוספות



שיחות ומכתבים



## הוספות:

469	בראשית
481	מריחשון
486	לך לך
500	וירא
502	כי מריחשון
506	כסלו
506	ויצא
507	טיוד כסלו
512	ייד כסלו
513	י"ט כסלו
524	וישב
525	יט"כ - חנוכה
527	חנוכה
553	מקץ
554	חורף
555	עשרה בטבת
561	ויחי

## בראשית

... לפרש קרא שלא במקומו — ה"ז שלא כדרך הפשט (שזהו דרך פרש"י עה"ת) ואינו אופן לימוד עם בן חמש (למקרא), ובפרט כשהפ"י בא לאחרי הכתוב שמפרשו ושאין מצויין ע"ז במקומו. ועכ"ל שבמקומו אין צורך בפ"י, אבל הכתוב השני מעורר קושיא וכיו"ב בכתוב הא' ותירוצה ע"י פ"י המחודש, או שהפ"י המחודש הוא רק לרווחא דמילתא ובעת לימוד הכתוב הא' לא ה"י מקום לזה או שלא ה"י מקור לזה, או שבמקומו הפ"י המחודש פשוט ואין צורך לפרשו, או טעם כיו"ב. ועפ"ז

בראשית א, א: "את" — גם ע"פ דרך הפשט בא לרבות (ראה פרש"י שם ד, א-ב), אבל לפעמים בא רק ליופי הלי' (שם א, ד ובמקומות אין ספור) ועפ"ז

במקומו א"פ לרש"י לפרש את השמים גוי' לרבות תולדותי' וכי' — שה"ז היפך פשט הכתובים שלאח"ז (שנברא כאו"א ביומו). ורק הקושיא בל' יהי מאורות (דלא כמשי"כ לפני'ז תדשא הארץ וכיו"ב) שמכריחה לומר שנבראו מכבר — מאפשרת לפרש את השמים לרבות כו' ולא (רק) ליופי כו'.

שם ג, יד: במקומו אין מקור להחידוש דקטע כו'. — ועפ"ז גם יומתק דיוק פרש"י בירמ"י \* למדנו מכאן. וק"ל.

שם ג, יז: במקומו א"צ לפרש שעצבון לאו דוקא רגש היפך שמחה, שהרי לפני'ז כבר פ"י עצבונך צער (הבא ע"י גידול כו') יגיעה.

ולא הביא רש"י בקהלת \*\* פסוק זה, כ"א שלאחריו — כי בו המדובר ביגיעה גופנית בדוגמת המדובר בקהלת. וק"ל.

ועד"ז צל"פ בכ"מ.

(ממכתב ימי חנוכה, היחשליא)

(\*) מו. כב. המד"ל.

(\*\*) י. ט. המד"ל.



... ומה שכתב בענין הצמצום, אשר אחד ממכיריו אומר, שכל השיטות בזה הולכים למקום אחד

נפלאתי ביותר גם על קס"ד כזה, ובפרט אשר כת"ר מכנהו במכתבו בשם לומד ספרי המקובלים, כי פשיטא אשר אינו כן כלל וכלל, ועוד בדור הראשון שאחר האריז"ל, שהוא גילה לנו סוד הצמצום, ה' בענין הצמצום חלוקי דעות בין בעלי תריסין מן הקצה אל הקצה, כנראה בספריהם, ונמשכה המחלוקת גם אח"כ.

והוא בשני ענינים עיקרים: אם הצמצום הוא כפשוטו א"ל, סילוק או העלם, אם הצמצום הוא רק באור או גם במאור.

ואפשר בזה ד' שיטות: א) הצמצום כפשוטו וגם בעצמות. וראית הסוגרים כן, דאיך אפ"ל דהמלך נמצא במקום האשפה ח"ו. ב) הצמצום כפשוטו אבל רק באור. ג) הצמצום דלא כפשוטו אבל גם במאור. ד) הצמצום דלא כפשוטו ורק באור. והנה המתנגדים בימי אדה"ז אחזו בשיטה א' הנ"ל וכידוע, והיו מפרשים לית אתר פנוי מינ' היינו מהשגחתו. ואמרו אשר השיטה דהעצמות נמצא בכ"מ, היא סותרת לדינים דמבואות המטונפות וכו' וכו'. וכמ"ש בכרוזים ומודעות שפירסמו בזמן הבעש"ט ואדה"ז. ויעיג"כ שער היחוד"א פ"ז ואגה"ק ססכ"ה, וכמדומה לי שגם ב"בית רבי"י נדפס מכתב אדה"ז מדבר בזה.

שיטת בעהמ"ס נפש החיים, שמזכיר כת"ר במכתבו, הוא כשיטה ג' הנ"ל, וחלק בזה על רבו הגר"א. — ובכלל, נראה שראה הר"ח מואלאזין ספרי חב"ד, ובפרט ס' התניא, ונשפע מהם, אף שאיני יודע זה בהוכחות גמורות.

אבל אנו אין לנו, אלא כשיטה ד' הנ"ל, שאין הצמצום כפשוטו, וג"ז לא במאור אלא באור, ורק בבחי' התחתונה שבאור שלפה"צ, וכמבואר בספרי וכתבי חב"ד.

ובימינו אשר זכינו לאורה, שנתבארה מסכת הצמצום, באריכות לפי ערך ובכמה וכמה פרטים, בספרי תורת חסידות חב"ד הנדפסים ואשר בכתב, הנה הרוצה לדעת ענין הצמצום עכ"פ במדה ידועה, בהבנה והשגה, אין לזה דרך אחר אלא לעיין בהנ"ל. וכדי להיוכח בזה, די להשות הנאמר בזה בשאר ספרים, שכנראה כמה מהם לא רצו לפרט הדברים מאיזה טעמים, להמדוכר בספרי חב"ד.

איני יודע איזה ספרים וכתבים ישנם אצל כת"ר כדי לציין אליהם, ויעיין בענין הצמצום: תוי"א ד"ה פתח אלי' (וישנם ע"ז הגהות אדני"ע שהו"ל, בקופיר, באטואצק), לקו"ת הוספות לויקרא ד"ה להבין מ"ש בס' אוצ"ח, שער היחוד, ס' המצות מצות האמנת אלקות ושרש מצות התפלה (מתחיל מפרק לד'), ס"י ע"פ זכר רב טובך. בדרושי כ"ק מו"ח אדמו"ר (שליט"א) הנדפסים:

אל יפטר אדם פ"ט, דרשו ה' רצ"א, על כן יאמרו רצ"א, שבועות רצ"ג דף ח', טוב לי רצ"ז.

כן בטח יש אצלו המשך רס"ו, ומבואר גם שם: מתחיל מד"ה ויולך ה' את הים, ומד"ה אנכי ה"א. ושייך לענין הצמצום גם המבואר בתניא פמ"ח ומ"ט ונתפרש באריכות יותר בדרושי יביאו לבוש מלכות שבתו"א ושערי אורה. ציינתי גם הידועים בטח לכת"ר לשלמות הדבר.

(ממכתב ד' י"ט שבט, צ"ט)



... בודאי זוכר כת"ר ע"ד מכתבו אלי בענין הצמצום, והנה יתבונן האדם לו ה' נמצא בזה המקום ובזו הרגע אתו ממש, האדמו"ר הזקן, הבעש"ט, האריז"ל, רשב"י בעת האידרא, ר"ע בעת דרשו במעשה מרכבה, כה"ג כמו שהוא בקה"ק וכו' וכו' עד מרע"ה ברגע מ"ת — הלא לא ה"י לו שום תפיסת מקום ומציאות כלל, והנה באה תורת הדא"ח ופסקה שאין הצמצום אלא באור ולא ח"ו במאור, והמאור נמצא עתה פה ממש כמו שהוא נמצא בקה"ק דעולם העשי', ברגע מ"ת על הר סיני, בעולם האצ"י, בעולמות הא"ס כמו שהוא לפני הצמצום הראשון כשה"י אור הא"ס ממלא את כל המציאות.

(ממכתב ג' ח' סיון, תשנ"ה)



במענה על מכתבו, ועל ראשון ראשון וכו':

(א) במ"ש בלקו"א (ח"ב פ"ז) דיש ששגו וטעו והבינו הצמצום כפשוטו — אם היתה כוונת הטועים על הצמצום הא'?

פשיטא אשר כן הוא, וכל השקו"ט אם הצמצום הוא כפשוטו או לא הוא במ"ש בריש ע"ח אוצרות חיים ומבו"ש, אשר שם מדבר בצמצום הא', וכמ"ש ג"כ בפירוש ביושר לבב לר"ע חי ריקי (בית א' חדר א' פי"ד) ובכ"מ, וכן משמע קצת גם בלקו"ת (הוספות לויקרא ד"ה להבין מש"כ באוצרות חיים) ובכ"ד.

וזאת למודעי אשר אף שכאן באגה"ק מאריך רק בביאור הטעות דאין הצמצום כפשוטו, טעו עוד באחת, כי אמרו דהצמצום הוא בעצומ"ה וזה אינו, וכמו שנתבאר בתו"א ר"פ וירא, לקו"ת שם, בספר המצוות להצ"צ (כמסומן במפתח שם) ועוד.

(ב) אם טעו בפירוש צמצום הא' שהוא קודם אצילות כל העולמות, אי"כ למה אומר אדה"ז כאן: סילק עצומ"ה ח"ו מעוה"ז, דוקא?

י"ל שני טעמים בדבר: (א) מה שהכריח את הנ"ל לפרש הצמצום כפשוטו, הוא זה דא"א לומר דלא סילק עצומיה מעוה"ז דאיכ נמצא הוא, גם בגשמיים השפלים הבלתי נכבדים ואף בנבזים — ותפס אדה"ז התחלת ויטוד שיטתם.

(ב) בשאר העולמות י"ל דלאחר הצמצום חזר והמשיך עצומיה, ואיכ אין להקשות מת"ז ומר"מ שמקשה לקמו, משא"כ בעוה"ז דא"א לומר דחזר והמשיך עצומיה כי א"א, לשיטתם, שימצא בגשמיים כו' כנ"ל.

ולא מבעי דבעולם האצ"י יוכלו לתרץ דחזר והמשיך, אלא אפילו בהעולמות שבהם אין איהו וחיוהי וגרמוהי חד י"ל כך, וע"ד שאנו אומרים כך בנוגע להארת הקו בעולמות ב"ע.

(ג) אם יש להנ"ל שייכות למש"כ אדמוה"ז באגה"ק סי' כ' שהארת הקו בקע את הפרסא? — דרך אנב: לכאורה הי' צ"ל, בקעה כו' ומאירה, דהארה הוא ל' נקבה אבל כן הוא בהדפוסים שראיתי —.

לפענ"ד אינו שייך לנדו"ד כלל, כי לאדה"ז מעולם לא הי' הצמצום כפשוטו שצריך יהי' לתקן זה ע"י המשכת הקו, ובכלל הרי לכל השיטות אין המשכת הקו מבטלת ענין הצמצום, אלא רק שמתקנת איהו פרטים שנעשו ע"י הצמצום, ונותנת היכולת והאפשרות לבטל ענין הצמצום ע"י עבודה דתומ"צ וכו', וכמובן מביאורי דא"ח בענין הצמצום והקו, ומובן גם מהמשל "שע"י הצמצום נעשה חלל ומקו"פ עגול והמשיך בו קו אחד דק", דפשוט גם במשל שאין קו יכול למלאות מקום עגול, ודוגמא מוכחת גם בנמשל: הקו מאיר גם באצילות ובכ"ז רק חיוהי וגרמוהי חד עם איהו, משא"כ היכלות ומלאכים דאצ"י, וכמש"כ באגה"ק ס"ד, משא"כ קודם הצמצום. ופשוט הוא.

(ד) אם י"ל שע"פ הע"ח הארת הקו נפסקת באצ"י, ואיכ ב"ע נפרדים, ואדה"ז חידוש שהארת הקו בקע הפרסא כו'?

יעוין ד"ה תקעו תרין (בהג"ה ארוכה סמוך לתחילתו) דמ"ש בע"ח (שער אבי"ע) ובשער ההקדמות (שער דרושי אבי"ע) דמי"ס דעצמות האורות דאצילות נעשו "ספירות של עצמות דבריא — אפ"ל דזהו מש"כ באגה"ק דהארת הקו בקע כו', ואיכ אין זה חידוש אדמוה"ז, ואולי כוונתו דאדמוה"ז חידש פ"י זה בע"ח, כי אפשר לפרש גם באופן אחר, עיי"ש בע"ח.

ובכל אופן, גם לולא הבקיעה, אפ"ל דבי"ע נפרדים, כי הקו מלוּבש בכל סדר ההשתלשלות, וכמ"ש ג"כ באגה"ק שם על אתר: הקו בעצמו המלוּבש בסיום וסוף נה"י כו' המסתיימים במלכות דעשי', והוא בע"ח שמי"ג בהקדמה ובכ"מ. ולקמן באגה"ק מצייין לסי' הגלגולים ע"ד אופן ההתלבשות,

וכבר ביאר החילוק בד"ה שמח תשמח (תרנ"ז קרוב לסופו) דבאצילות הקו הוא בגילוי אבל בבי"ע — הוא בהעלם ...



... ומשיכ ששמע בשם הראגאצוכי, שהפלוגתא בענין הצמצום היא היא המחלוקת אם שם צבאות קדש (שבועות לה, ב) — כנראה, יסוד השמועה הוא ממש"כ בצפנת פענח הל' יסוה"ת פ"ב ה"ה. אבל שם מפרש טעם המחלוקת בצבאות, שהוא אם הנהגות העולם בדרך עו"ע או שגם משיג, קצת עכ"פ, מהעצמיות — וכנראה כוונתו כאן בלשון „משיג" הוא יותר מסתם השגה, כ"א גם המשכה והתאחדות. כי פשיטא שגם עלול משיג בעילתו, וכמוש"כ ברמב"ם שם ובפ"ג ה"ט —

ובעצם הרמז, דהפלוגתא בצמצום שייכת למחלוקת הנ"ל, לא נלפענ"ד, כי הצמצום קדם לכל השמות ולכל העולמות, ול"ד לבי"ע. וכמש"כ כבר במכתבי הקודם.\*

אבל י"ל שהמחלוקת בצבאות היא תלוי' בזה דהקו, שחזר והאיר מאור א"ס שלפ"צ, מאיר רק עד סוף האצ"י, אבל בהעלם נמצא בבי"ע ג"כ. וראה תו"א פ' בא.

(ממכתב כ"ו אלול תש"ט)

\* נדפס לפני מכתב זה. המו"ל.



### במענה על שאלותיו:

א) שאלה: איך שייך לומר באור שלפני הצמצום שיש בו חילוקי מדרגות, והרי נאמר עליו (בע"ח ש' עגולים ויושר ענף ב) שהוא אור פשוט שיה בהשואה אחת.

מענה: מה שנאמר על האור הנ"ל שהוא פשוט — היינו בערך סדר ההשתלשלות. ז.א. לא רק בערך העולמות, כי אם גם בערך העינים דקדימה ואיחור סבה ומסובב וכו', כי כל זה נעשה רק ע"י הצמצום. אבל בכל זה — אינו פשוט האמיתי. ומוכרח זה, כי פשיטות באמת היינו אחדות הפשוטה, ז.א. שא"א לומר בו שני עינים. ובכל דבר ודבר — מלבד עצומה ית' — יש ב' עינים לכה"פ: הדבר ומה שמהווה אותו. וכמו באור הנ"ל יש האור וכח המאור שבו שהוא הוא דבקוהו בהמאור.

וכמה דוגמאות לפשוט בערך הלמטה, אף שהוא מורכב בערך הלמעלה. וכמו ד' היסודות שהם פשוטים לגבי שאר כל הנבראים ומורכבים לגבי חומר ההיולי (ראה רמב"ם הל' יסוה"ת ספ"ג ופ"ד. רמב"ן עה"ת בתחלתו. ע"ח בסופו. בד קודש פ"ד); הנשמה המתלבשת בגוף שהיא פשוטה בערכו (ראה תניא פניא) ומורכבת בערך עצם הנשמה, כי הרי היא מתחלקת לנרנח"י. ועוד.

ובכללות ובעומק: מצד הבורא — הנה הכל הוא פשוט בתכלית הפשיטות. כי הרי הכל הוא רק מה שאין עוד מלבדו, בלי כל חילוק אם

למעלה מעלה עד אין קץ או למטה מטה עד אין תכלית. ומצד הגילויים — הרי הכל הוא מורכב, וכנ"ל.

ודוגמתן בעבודה: בעבודה האמיתית, היינו עבד פשוט שאינו מציאות כלל לעצמו, כל עניניו פשוטים בתכלית הפשיטות. הכשר מצוה, מצוה דרבנן, מצוה דאורייתא — אין כל חילוק אצלו כלל. כי כולם לגבי' הם רק מציאות האדון. וזה שבמצוה דאורייתא מחמיר בספקו ובדרבנן מקיל, וחילוקים כיו"ב — הנה אין זה שמחלק בין המצות, אלא שמציאות האדון כמו ש"נראית" בק"ש כך "נראית" בהחילוק דספיקא דרבנן לקולא וספיקא דאורייתא לחומרא וכו'. מעין דוגמא בתורה הנגלית: להרמב"ם כל הצוויים דרבנן הם מהית' (רמב"ם ה' ממרים בתחלתו. סהמ"צ שרש א') — אלא שרבנן — דהיינו מהית' לשיטה זו — צו לחלק ביניהם.

ובכל אופני עבודה לולא הנ"ל — הכל בא בהרכבה, ולכה"פ משנים: מקיים המצוה והמצוה עצמה. ויש להאריך בכ"ז — אם יודיעני אשר מוקשה באיזה ענין מהנ"ל.

הערה. אכ"מ לבאר מה שאינו מובן, לכאורה: לפה"צ מהו העושה חילוקים באור, כיון שאין שם אלא הוא ושמו בלבד.

(ב) שאלה: המוזכר בד"ה לולב וערבה תרס"ו אור של השכל ושכל ממש — מהו חלוקם.

מענה: כמה דרגות בהשתלשלות שכל. ובקצרה וע"י דוגמא, גסה': שכל דמודה במקצת חייב שבועה. למעלה מזה — השכל דאין אדם מעיז פניו כו' (ב"מ ג, א). למעלה מזה — השכל פון דער איידעלקייט פון מענושן. למעלה מזה — השכל, או יותר נכון ההסתכלות, בנפש האדם.

והנה בכל הנ"ל כל המאוחר שבהם איז ווייניגער שייכות צו כלים און אותיות לגבי הקודם לו. וכל המאוחר שבהם הוא סיבה ואור לגבי הקודם לו. נוסף ע"ז באחרון שבהם שאין שייך בזה אותיות המחשבה כלל.

— ועד"ז יש למצוא סדר השתל' בכל סברא ושכל. וראה ג"כ תניא פ"כ החלצו ס"ה וסכ"ב ועוד. — ולכן בכל מאמר ומאמר יש לברר מהמשך הדברים למה מכוון ב"אור השכל" ו"השכל ממש".

והנה בד"ה לולב וערבה הנ"ל — כיון שמדבר בבחי' החכ', היינו במקום שאין שם אותיות המח' עדיין, עכצ"ל שחילוק אור השכל והשכל היינו בין התחלת ההנחה (אפליגי), שנראה לו שינטה לאופן כזה, וההנחה עצמה. ושניהם הם למעלה מאותיות ...



... כמה שהעיר על הידוע שהגלגלים הם בעלי דעה, ממשיך באגה"ק (קח, ע"א) דבעוה"ז אינו כן — הנה קושיא זו היא גם בבנ"א שבעוה"ז (למעוטי הנשמות קודם ירידתן). — והענין, לפענ"ד, שכל הנמצאים בעוה"ז, שכללותו מספ"י המל', מעשה; ורק המל' מקנת בו, א"א להם להשיג יותר מזה (יעוין בתניא פליח ל"ט ובכ"מ). היינו עדימ שכל המעשי בלבד. ומתאים להידוע, שא"א לידע נשמה בגוף כ"א מציאות הרוחניות ולא מהותו. וכשי"כ שידיעת הגלגלים היא עדי"ז בלבד. ועיין בקונטרס המוסג"פ פ"ג ופ"כ. קוני"ט כסלו תשי"ח. פ"ט. ובכ"מ. ואין הזמן גרמא להאריך.

(ממכתב ערב פסח תשי"ט)

(\*) קוני"ט סה. נדפס בסה"מ תשי"ט. המו"ל.

(\*\*) נדפס בסה"מ תשי"ח. המו"ל.



... שאלה ג': אם אפ"ל משל המפה, שנמצא לענין ז"א, גם בביאור ערך העולמות זה לגבי זה.

מענה: הנה לא ביאר למאי נפ"מ. ר"ל, כל משל מבאר כמה פרטים בנמשל, ועפ"י רוב פרטים הפכיים היינו שמקצתם מלמדים מעלה בנמשל ומקצתם חסרון, וה"י לו לבאר לאיזה פרט הנלמד ממשל המפה מכוון, ולשאל אם אפשר לאמרו בערך שבין עולם לחברו.

והנה משל המפה הוא (בב"ר בתחלתו), על התורה (אומן אינו בונה אלא מדיפתראות ופנקסאות כו') ועייג"כ זח"ב קס"א. והובא בביאור דהמגיד מראשית אחרית כו' שארה כסותה על ז"א הנק' תורה לגבי עצמות (ועייג"כ אמרי בינה ש' הק"ש פל"ט, שער היחוד פל"ג ועוד). אבל לא נחית שם לבאר פרטי המשל והחילוקים שבינו לגבי משלים אחרים.

אבל בש' היחוד פ"ב ואילך הובא משל המפה ביחד עם עוד ג' משלים לענין הרשימו (שונה בדרך קצרה, מפה, סימן, רמז. ומשי"כ שם המשל דכח הזריקה — ראה ד"ה ביום השמע"צ, עת"ר).

וחילוקי משלים אלו נתבארו בד"ה ביום השמע"צ עת"ר, ועייג"כ ד"ה ואתה קדוש תנ"ז. והמורם משם, אשר במפה ישנם כל הפרטים (המשל מלמד מעלה בנמשל, ובזה שישנם כל הפרטים הוא דומה למשל דשונה בדרך קצרה), אבל כ"ז הוא בדבר זר דוקא (מלמד חסרון בנמשל. ובזה שהוא דבר זר — דומה למשל הסימן והרמז).

מובן שבערך עולם א' לחברו י"ל ענין הראשון דמשל המפה, אבל לא ענין האחרון, כי אין לומר דעולם היצירה הוא דבר זר בערך עולם הבריאה, ומזה הוכחה דגם בערך עולם האצ"י ועולם הבריאה מצד עצמם (ולא מצד האור המאיר בהם) אין לומר זה.

— ומ"ש בד"ה להבין ענין הברכות פ"ט (הועתק בהמשך חייב אדם לברך תרל"ח פל"ג) משל המפה לענין עלדאת"כ ועלדאת"ג, הרי הקדים



שם דלמטה על הלוח רק דמיון ולא המהות אבל למעלה כו'. ע"ש. כן מש"כ בד"ה ביוהשמע"צ הנ"ל שמפה הוא מתאים לעולם הבריאה כו' – היינו בערך אור הרשימו ולא בערך עולם האצי. ע"ש. –

והנה בד"ה ביוהשמע"צ כ' דהמפה הוא כמו ענין המשל שהוא בדבר זר. ולא ביאר החילוק שבין שני אלו. וחילוקם אפ"ל, דאף דבשניהם יש כל פרטי הנמשל, הנה משל האמתי, שהם משלי התורה, הוא בדבר שנשתלשל מהנמשל (מלכותא דארעא ומלכותא דרקיע, עשר כחות הנפש וע"ס וכיו"ב), משא"כ במפה שהוא בדבר זר לגמרי.

ועפ"י הנה הדוגמא לערך שבין עולם לחבירו הוא ענין המשל ונמשל, שאז מתאים בשני פרטים הנ"ל, ולא ענין המפה . . .

(מכתב אלול תש"ח)



במענה על שאלותי, זה מכבר, בתו"א בד"ה השמים כסאי:

(א) הא דאלפיים שנה קדמה תורה לעולם ואח"כ נמשכה בשמים וארץ – אם זהו ענין אחד עם האמור בזהר באד"ר, ע"ד חד אורחא ותרי"ג ארחין דאורייתא.

הנה, בכלל, האמור בזהר שייך למצות, ששרשן בכתר גלגלתא, וכמוש"כ באגה"ק ס"ד, וכ"ה ג"כ בד"ה תקעו תרצ"א ס"ו שמביאו במכתבו (משא"כ תורה שמחכמה נפקת עיי"ש באגה"ק), כי גם התרי"ג ארחין הם בגלגלתא. ולפעמים מפרשים מאמר הזהר גם על התורה, אבל כמו שרשה בכתר, וראה לקו"ת במדבר יא, ד.

(ב) מהו השייכות דבינה והתבוננות בלב לרחמים עליונים והתהוות התורה, – בלקו"ת לג' פרשיות (א, ב) מפרש ע"ז וז"ל: ועיין בתניא פמ"ה .. וגם כמו יוהכ"פ שהוא התגלות הבינה ה"ז ע"י שמעוררים רחמים. – ויעויין בתניא שם, ובהגהות הצ"צ ע"ז שנדפסו בקונטרס-רשימות איכה ע' כ"ב.

(ג) מש"כ שהמדות בטלים ונכללים במקורם – אם הכוונה לע"ס הגנוזות – הכוונה למקור המדות, היינו שכל המולידם, ז"ת דאימא. ועיין בזה באריכות בלקו"ת לג"פ (א, ג, ו, ג), ובהמשך ר"ה שנדפס לשנה זו.

(ד) התורה כבר נמסרה בעולם בשעת מ"ת ולמה צריכים לאתדל"ת – מובן ע"פ משנ"ת בחילוק התורה שלפני התפלה ושלאחרי. עיין לקו"ת ברכה (צו' ב) ובכ"מ.

(ה) כותב דרוחו ונשמתו אליו יאסוף בקרב איש ולב עמוק, ובסוף המאמר איתא שהוא רק בבחי' מקיף וסובב,

הרי כתב גם בסוף המאמר דמעט מזער נתפס בפנ"י הלב, וממכ"ע לגבי

סוכ'ע הוא מעט מזעיר. ראה תניא פמ"ח, ועג"כ בהוספות לתוי"א ד"ה אם ישים — דיאסוף היינו אורות בכלים.

(ו) גם המשכה דוידבר הוי' אל משה נעשה ע"י ואהבת גו', וכמוש"כ בפי בלקו"ת לג"פ (י"א, ג). ועייג"כ אמרי בינה שער הק"ש ספמ"ג.

(ז) הארץ הדום רגלי — מפרש דמצות מעשיות מעלים הרגל — כנס"י למעלה והאדם למטה, — והיינו העלאתם והתכללות של ג' (נה"י דלבר מגופא, תרין שוקין, רגל) במוחין, ע"י שנכללין מקודם במדות (וא"י) והמדות במוחין (י"ד). ונת' בפרטיות בלקו"ת לג"פ (ח, א. ואילך).

(ח) זה שהנשמה המלוכשת בגוף פועלת היחוד דאורייתא וקוב"ה — טעמים בדבר: מפני שעסקה בניצוצות דתהו שקדם לתיקון, והעיקר — שעבודתה למטה גורם, בב"א, עבודת שרשה בכל העולמות וגם מה שלמעלה מעולמות, כי היא כחבל שראשו קשור למעלה. ועיין אגרת התשובה פ"ה, קו"א לתניא בתחילתו, הגה"ה שני' בתניא פ"מ, וראה ג"כ מאמר דשבת מברכין סיון ה'תשי"ב.

(ט) מש"כ בניאור דד"ה כי כאשר השמים ספ"ד ענין ג' הווי"ן דויסע כו' — הוא לרא"י לבאר מאין ממשיכין, שהוא מהיודי"ן כו'. ועיין תוי"א ויצא ביאור דושבתי בשלום.

(יוד) כח הצמיחה הפרטי, דצומח פרטי, גם הוא נמצא, בארץ, ולא בגרעין, אלא שהגרעין מעורר אותו, היינו שיצמח עשב זה ולא אחר. ראה אגה"ק סוף ס"ך. ד"ה יביאו לבוש (ש"א) פכ"ו. וככה הגדול פמ"ד. ועוד.  
(ממכתב כ"ג סיון ה'תשי"ב)



במענה על שאלתו במ"ש בד"ה בראשית תש"ב ספ"ב דמה שהכלים דע"ס דאצ"י הם בריאה, אין זה ח"ו כמו הבריאה דבי"ע, ורק, לגבי פשיטות ודבקות האורות דאצ"י, דבקות הכלים שהיא דבקות ניכרת נק' בריאה, ממ"ש בכ"מ דדבקות הכלים היא דבקות שאינה ניכרת.

הנה בד"ה בראשית הכוונה לבאר דאף דאצ"י איהו וחיהי וגרמוהי — שהם הכלים — חד, דבקות ולא התקשרות, בכ"ז נק' הכלים בריאה כי אופן דבקותם הוא שניכר, שנעשה דבקות. היינו שהיו כאן ב' דברים ואח"כ נעשה חד, משא"כ באורות, והוא כחלוק הדבקות דהשכלה והשגה בד"ה ועתה יגדל ש"ת. ועייג"כ ד"ה והר סיני דחה"ש תשי"א.

ומה דמבואר דדבקות הכלים היא דבקות שאינה ניכרת, הכוונה שבכלים מצד עצמם וטבעם אין ניכר ונרגש בהם ובהרגשתם הדבקות במקורם, כי כלים, בכלל, ענינם העלם.



במענה על מכתבו מכ"ה אייר. נעם לי לקרות בו אשר כמה ספיקות שהיו לו, חוסלו. וכמבואר בספרים הקדושים אשר ספ"ק בגימטריא עמל"ק, הכוונה לקליפת עמלק. שבדוגמת עמלק, כפשוטו, ענינו שאף שהאמבטי רותחת קופץ לתוכה, ובלבד לקרר את בני ישראל וכמו שכתוב: „אשר קרר“ [עיין במדרש תנחומא שם]. ומזה בנין אב לכל הספיקות שמזכיר אשר מקורם כפי האמור, וד"ל.

במה שכתב אשר קרא בספרי התוכנים, על דבר כוכבים שקרן האור משם צריך ללכת הרבה יותר משית אלפי שנין עד שיגיע לארץ, ומקשה איך יתאים עם המובא בתורתנו הקדושה שנמצאים אנו בשנת ה'תשט"ז לבריאה.

הנה, אפילו אם תרצה לומר שחשבון הנ"ל — על דבר מרחק הכוכב, אמיתי הוא (כי גם בזה יש חילוקי דיעות בין התוכנים), אין מזה קושיא לתאריך הבריאה. שהרי כמו שנבראו הכוכבים נבראו ג"כ קרני האור, וכמו שיכול ה' יתברך לברוא כוכב שרק מאז ולאחר מכן יתחיל להאיר, כן אפשרי שיברא הכוכב ביחד עם קרני האור היוצאים ממנו. ובפרט ע"פ הנאמר בפרשה ראשונה שבתורתנו: „ויהי בוקר יום אחד“, ואילו „יהי מאורות“ נאמר אך ביום הרביעי, היינו שהיתה מציאות אור קודם תליית המאורות ברקיע השמים.

במה שכתב שראה בס' פלוני, אשר יש לומר שששת ימי בראשית אינם ימים של כ"ד שעות כו' וכו' — לצערנו נמצאים פירושים כאלו גם בעוד ספרים, אבל מעקמים הם את הכתובים, מפני שבמחילת כבוד תורתם לא ידעו כדי צרכם ה„יסודות“ עליהם נבנו השערות החוקרים השונים במדעים בהנוגע לתאריך הארץ. כי הידיעה והחקירה ביסודות אלו מוכיחה לשכל הבריא, שאינם אלא השערות, ורחוקים מודאיות, וכן הוא דעת בעלי המדע וכמובא בספריהם הם. אף שמעלימים הספיקות שיש להם בהיסודות, בספרים הנלמדים בבתי ספר להמתחילים בזה. ולמותר להאריך ולהעיר על הראיה הכי פשוטה שששת ימי בראשית ענינם — של כ"ד שעות, כיון ששמירת יום השבת לאחר ששת ימי השבוע קשור בזה.

בודאי יודע משלשת השיעורים השוים לכל נפש, מתקנת כבוד קדושת מורי וחמי אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, בחומש תהלים ותניא הידועים ועל כל פנים ישמור אותם מכאן ולהבא, נוסף על לימוד שיעור קבוע בתורת החסידות.

(ממכתב א' סיון, ה'תשט"ז)



בתמהון גדול קראתי השקוט במכ"ע וכו' איד, לתרץ הנחיתה על הירח באופן שלא לערער האמונה והתורה וההתבוננות בשפלות האדם וכו'." —

וכמובן מתחיל מ"הסתירה המפורשת" דמקרא מלא דיבר הכתוב: השמים שמים לה' והארץ נתן לבנ"א. —

והרי כמה פי' "בשמים" מתחיל מפי' ב"עוף השמים" ועד — "האלקים בשמים ואתה על הארץ" (קהלת ה, א). ולהעיר מתפלת שלמה שכאו שניהם יחד: בהעצר שמים ולא יהי מטר גוי' השמים מכון שבתך גוי'.

[בכלל — מלכתחילה אין מקום לקושיא ויגיד עליו רעו: הרים הגבוהים לייעלים סלעים מחסה לשפנים. וכמה כתובים כיו"ב].

"הקושיא" מברכת קידוש הלבנה, וא"י לנגוע בך" —

ושוברה בצדה וקודם לה, הרי אני רוקד כנגדך וא"י (ע"י ריקדה זו) לנגוע בך כך לא יוכלו כו'".

המובא בחז"ל כדבר בלתי אפשרי, ע"מ שתעלה לרקיע" — הנה אפילו את"ל דנחיתה על הירח ה"ה, כיון שנאמר ויתן אותם אלקים ברקיע השמים (ועצ"ע בזה) — עדיפא הו"ל להקשות מכו"כ כתובים. (ולדוגמא איוב לח"לט. והרי באו בנבכי ים, יאורי מצרים — היז פלג לשטף תעלה ע"י מעשה בניא וכו' וכו').

בנוגע לשפלות האדם וכו"ב —

מתמ"י ביותר אשר אף אחד מהמתרצים (שראיתי דבריהם בדפוס, או בכתב ובדבור) לא עמד ע"ז אשר בתור חידוש מדעי וכהוספה ב"הבנה מדעית של הבריאה" אין להשוות הנחיתה על הירח (שלא חוללה כל מהפכה מדעית כלל ואפילו לא חידוש מפתיע) לחדירה בתוך האטום שהביאה לערעור ושליטת כמה מיסודי המדע — ויש לה השלכות בנוגע לענין בחירה חפשית, נס וטבע וכו'.

ועד"ז כו"כ "חידושים" שלפני זה.

ועוד ועיקר אשר גם בזה עדיפי הו"ל דאפילו בנוגע לתורה עצמה ודינ"י אמר ה' "נצחוני בני" ולא עוד אלא דקא חייך בעת אמירתו (ב"מ נט, ב). ועל כל כגון דא אמר מורה הנבוכים בספרו יד החזקה ריש הל' ע"ז: בימי אנוש טעו בנה"א טעות גדול ונבערה עצת חכמי אותו הדור כו' האלוקים ברא כוכבים אלו כו' וחלק להם כבוד כו' וכיון שארכו הימים נשתכח השם הנכבד והנורא כו'. ועיי"ש רפ"ב: ולא אחד מכל הנבראים מהן ואע"פ שהעובד יודע שה' הוא האלקים כו'. ומסיימים בטוב.

(ממכתב טליחות תשל"א)



צריך לקבל פס"ד מהרבנים הספרדים להתיר לו לקחת אשה שני, אשר בזה לא אוכל, בתור אשכנזי, לכתוב לו. אבל כמנהג הספרדים, וכמו שכותב במכתבו, נקל יהי לו לקבל היתר.

צריך לפייס את אשתו אשר א) כתוב בספרי הקדש ובפרט בספרי הקבלה, אשר הגם שכל אחד צריך לעשות כל מה שתלוי בו לקיים מצות פור, הנה יש אשר מכמה סיבות פוטרים אותו מזה מפני שיש לו שליחות אחרת בחיים בעלמא דין. והוא הדבר גם בנוגע לאיש וגם בנוגע לאשה, ומצוי יותר באשה.

ב) כמסופר בתורתינו הק, בהנוגע לאמהות, הנה האשה המשתדלת בחינוך ילדים ובפרט בחינוך ילדי בעלה הגם מאשה אחרת, מעלה עליה הכתוב כאלו ילדה.

ג) מהנכון לכתוב ספר תורה לכבוד אשתו ולזכותה.

כשיבאר כהנ"ל לאשתו בטח תרגע, ותסכים לנשואין השניים, ואז יעשה כן ויתן השי"ת שיהי בשעה טובה ויזכה לבנים עוסקים בתורה ובמצוות ואשתו העכשוית תשתתף בחינוכם לגדלם בתורה ויראה.

למותר לעורר בענין גודל מצות צדקה, ובפרט במצבו, צדקה המקושרת במוסדות חינוך הכשר של בני ובנות ישראל.

מהנכון שגם הוא וגם זוגי יפרישו כמה פראנקים לצדקה בכל בקר של ימות החול.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

---

י נכתב במענה על שאלה בענין לקחת אשה שני על אשתו הראשונה בכדי לקיים מצוות פור. המו"ל.



## מרחשון

ב"ה ז' מרחשון, ה'תשל"ז  
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל  
בכל מקום שהם

ה' עליהם יחי

שלום וברכה!

נאכן אפֿשלוס פון חודש תשרי, וואָס ווערט באַצייכנט אין ספרים אַלס  
חודש הכללי פון דעם גאַנצן יאָר און וואָס איז אַנגעפילט מיט ימים־טובים  
און איבערלעבונגען וואָס נעמען אַרום אַלע געביטן פון גייסטיגען לעבן פון  
א אידן במשך פון דעם גאַנצן יאָר — —

אַנהויבנדיק מיט יראה און קבלת עול מלכות שמים — די נקודה פון  
ראש השנה; תשובה — די נקודה פון עשרת ימי תשובה און יום כיפור;  
קיום המצוות מיט זריזות און שמחה, ביז צום העכסטן אויסדרוק פון  
שמחה מיט דער תורה — די נקודות פון סוכות, שמיני עצרת און שמחת  
תורה — —

איז די צייט צו דערמאָנען וועגן דעם מנהג וואָס איז געווען  
פאַרשפרייט אין פיל ערטער, אַז מוצאי שמחת תורה האָט מען אויסגערופֿן:  
יעקב הלך לדרכו (און יעקב איז געגאַנגען זיין וועג).

וואָס דער ענין פון דעם מנהג איז געווען מעורר צו זיין, אַז אַזוי ווי  
מ'גייט איצט אַריין אין טאַג־טעגלעכן לעבן (לדרכו), דאַרף אַ איד וויסן, אַז  
ער איז יעקב, און אַז ער האָט דרכו, זיין אייגענעם דרך, אַ דרך וואָס ציט  
זיך פון שמחת תורה און איז פאַרבונדן מיט דער שמחה פון תורה און  
מצוות.

ז' מרחשון .. אַפֿשלוס: שאו אחרון שבישראל לנהר פרת ( — גבול וסיום איי — תענית  
פ"א מ"ג). ומכאן — שמניעת צער של אחרון שבישראל משפיעה וקובעת ההנהגה בארץ ישראל  
ודכל הדברים עליה, ועד שגם עתה מתחילין לשאול בה גשמים מליל ז' במיח (עיינן שריע אדהיא  
חאריח רסקי"ז).

ז' מרחשון .. ימים־טובים: דעד ז' מיח, ה"ה דומה להם כאילו הם עדיין באיי עסקים בעניני  
הרגלי (שיר חו"מ סמ"ג סקמ"ז).

חודש הכללי: זיה צוהר תעשה; תשיב פ"ג. מרשית (חסר א' כתיב) השנה אותיות מתשרי  
(אוה"ת דברים ע' א"תשנו. עיי"ש).

אַנגעפילט מיט ימים־טובים: מרובה במועדות (ביי לטואריח סתצ"ב). ולהעיר מסי האריזיל  
(במקומו) דהימים שבין ר"ה ליוהכ"פ הם כמו חוה"מ (אף שאומרים בהם תחנון וסליחות).

זריזות און שמחה: ראה אנה"ק סכ"א: בזריזות נפלאה להראות שמחתו כו'. וראה שריע או"ח  
סו"ט תרכ"ד וסתרכ"ה ורי"ס תרנ"ב.

יעקב הלך לדרכו: בארוכה יותר במכ' דתחלת מ"ח תשל"ד וכו' (לקו"ש ח"י ע' 192 ואילך). ר"ד  
דהתועדות ז' מ"ח דשנה ז"ו. — ועיינו המשך וככה תרליז פצ"ו. וראה תרח ס"פ ויצא.

ער איז יעקב: ראה תנחומא שמות ד. תו"א ר"פ ויצא. ולהעיר מכתר ש"ט (כהוצאת קה"ת —  
סו"ט פ"א).

דאָס מיינט, אַז מיט וואָס פאַר אַ ענינים ער זאָל זיך ניט פאַרנעמען, אפילו עובדין דחול פון אַ גאַנץ יאָר, דאַרפן זיי זיין אין אַן אופן פון כל מעשׂיך לשם שמים (אַלע דיינע באַשעפטיקונגען זאָלן זיין מיט אַ גיטלעכע כוונה) און בכל דרכיך דעהו (אין אַלע דיינע פירונגען זאָלסטו וויסן און דינען דעם אויבערשטן).

דער חודש תשרי איז אַ חודש כללי אויך אין דעם זין, אַז אין דעם חודש שאַפט זיך אַ איד איין „סחורה“ פאַר דעם גאַנצן יאָר, און באַלד דערנאָך דאַרף מען אָנהויבן „אויספאַקן“ די „סחורה“ פאַר יעדן טאָג אין אַלע פּרטים. מ'קען ניט יוצא זיין מיט דעם וואָס מ'האַט אויפגעטאָן אין דעם חודש הכללי.

אַזוי זיינען פאַראַן אויך מצוות כלליות — כאַטש יעדע מצוה און אַלע מצוות דאַרף מען מקיים זיין מיט דער גאַנצער רזיוות און הידור. די מצוה כללית דאַרף מען מקיים זיין מיט נאָך אַ גרעסערן הידור און מיט נאָך אַ גרעסערע רזיוות, דאָס מקיים זיין די דאָזיגע מצוות דורך יעדן אידן איז נאָך מער נוגע צו אַלע אידן און גאַנצן פּאָלק ישראל בכלל.

\* \* \*

איינע פון די הויפט מצוות כלליות איז די מצוה פון אהבת ישראל, וואָס אויף דער מצוה ווערט געזאָגט, אַז זי איז אַ כלל גדול בתורה און כל התורה כולה. די דערקלערונג פון דער מצוה איז, אַז אַלע אידן זיינען קומה אחת שלמה, ווי איין גוף, ביז אַז יעדער איד זאָגט אויף יעדן אַנדערן איד אַז ער איז עצמו ובשרו (מיין אייגן פלייש און בלוט). דערמיט דערקלערט זיך אויך פאַרוואָס דאָס מקיים זיין אַ מצוה פון יעדן אידן אַלס פּרט איז נוגע דעם גאַנצן כלל ישראל; ועל אחת כמה וכמה דאָס מקיים זיין מצוות כלליות.

דעריבער איז איצט די צייט, ווי אויבנגעזאָגט, צו דערמאָנען נאָכאַמאָל וועגן די מצוות מבצעים, וועגן וועלכע עס האָט זיך גערעדט באריכות אין די לעצטע חדשים באַ פאַרשידענע געלעגנהייטן, און פאַרבינדן זיי מיט דעם ענין פון ויעקב הלך לדרכו — אַז מ'זאָל גיין אין דעם, טאָן אין דעם נאָך מער ווי פריער, אין איינקלאַנג מיט דעם אָנזאָג מעלין בקודש (דערהויבן אַלע ענינים פון קדושה). און צוליב זייער חשיבות ווערן זיי דאָ נאָכאַמאָל אויסגערעכנט, כאַטש בקיצור:

---

כל מעשׂיך ... דעהו: ראה רמב"ם הל' דעות ספ"ג. טושיע אויף סרליא. וצע"ק שבש"ע אדה"ז סקני' ס"ב השמיט, כל מעשׂיך לשיש' (אבל מציון בפנים לעיון באדרי"ג פי"ז ובחי"פ להרמב"ם פ"ה, שבשניהם מקושר הנ"ל עם בכל דרכיך דעהו).

אויספאַקן די „סחורה“: ראה שיחת יום שמחית תרצ"ט.

מצוה פון אהבת ישראל: בארוכה בקונטרס אהבת ישראל.

כלל כ"ו כל כ"ו: ספרא לקדושים יט, יח. תניא פליב (משבת לא, א).

קומה ... גוף: טעה"צ האריוזיל פ' קדושים. לקוית ריפ נציבים.

עצמו ובשרו: סהמ"צ להצ"צ מצות אהבת ישראל. וראה ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד.

מעלין בקודש: ברכות כה, א (ושי"ג). וראה עינים למשפט לברכות שם.

מבצע אהבת ישראל — ליב האבן א אידן כמוד (ווי זיך אליין) מיט אלע קאנסעקוענצען דערפון.

מבצע חינוך — אין איינפאכן זין, אז ניט נאר די אייגענע קינדער, נאר זיך משתדל זיין אז יעדער אידיש קינד זאל באקומען דעם אמת'ען תורה-חינוך.

מבצע תורה — לייגען ספעציעלע השתדלות אויף לערנען תורה אין יעדער פרייער צייט, אין צוגאב צום חייב וואס יעדער איד איז מחויב צו לערנען תורה אלע טאג, באטאג און באנאכט.

מבצע תפילין — צו זען, אז יעדער איד זאל לייגן תפילין, וואס די מצוה פון תפילין איז איינע פון די ערשטע וועלכע אידן האבן באקומען נאר זייענדיג אין מצרים; און הוקשה כל התורה כולה לתפילין (די גאנצע תורה איז צוגעגליכן געווארן צו תפילין).

מבצע מזוזה — צו זען אז יעדער צימער אין א אידישער הויז זאל האבן א כשר'ע מזוזה, וואס זי היט אלעמען און אלע זאכן וועלכע געפינען זיך אין הויז און באשיצט א אידן וואו ער גייט און שטייט, לויט דעם צוזאג ה' ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם.

מבצע צדקה — און צו פארשפרייטן די מצוה אויך דורך צדקה-פושקעס אד"ג, וואס דורך דער מצוה פון צדקה באקומט א איד דעם אויבערשטנס ברכות, וואס ער גיט זיי אלע בתור צדקה, מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה.

[און אין צוזאמענהאנג מיט די אויבנדערמאנטע מבצעים, אויך

מבצע בית מלא ספרים — אז יעדער אידישע הויז זאל האבן ספרי-קודש, לכל הפחות א סידור, א חומש און א תהלים, וועלכע זאלן אים דערמאנען צו לערנען און דאוונען אלע טאג].

מבצע חינוך: וכל המבצעים — היה מבצע חינוך להזקקים לעידוד באהבת ישראל, חינוך וכי. זיך משתדל זיין אז יעדער: להעיר דמיע של תורה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אעים שאינן יוצאי ירכו' (הלי' תית לאדהיז פיא סיח מרמב"ם הלי' תית פיא היב'). יעדער פרייער צייט: עיין תריא מגיא (צח, ג).

באטאג און באנאכט: טושיע יויד ר'ס רמו. באקומען .. אין מצרים: בא יג, ט. זמן התחלת קיומה — ראה קידושין (לו, ב): עשה מצוה זו שבשנילה תכנס לארץ. ובמפרשים שם.

הוקשה .. לתפילין: קדושין לה, א.

זי היט .. אלע זאכן: ועד שציל קביעתה בטפח החיצון (ש"ע יויד סרפיה סיב).

וואו ער גייט: כדמוכח ממשין. ועד עולם — שהובא בוח"ג (רסג, ב. רסו, ב) בנוגע למזוזה.

וראה ש"ע (יויד שם): כשאדם יוצא מן הבית יניח ידו על המזוזה ויאמר ה' ישמר צאתי וגו'.

ה' .. עולם: תהלים קכא, ת. זוהר שם.

צדקה-פושקעס: שבהן המעלה שלא ידע למי יתן ולא ידע העני ממי מקבל' (ש"ע יויד סרמיט

סיז).

אויבערשטנס ברכות .. צדקה: ראה ויקיר פכ"ז, ב. דרוזיל עה"פ ולך הוי חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו (תהלים סב, יג). ניכ לברכות (יו, ב): הרחוקים מצדקה.



און די ספעציעלע דריי מצוות כלליות, וועלכע זיינען אָנפאַטרויט געוואָרן צו אידישע פרויען:

מבצע נר שבת קודש (נש"ק) — צו זען, אז אַלע אידישע פרויען און טעכטער, אויך גאָר יונגע מיידעלעך, זאָלן אָנצינדן ליכט אין צייט פאַר דער שקיעה ערב שבת און ערב יום טוב, אַריינברענגען אידישע ליכטיקייט אין הויז;

מבצע כשרות — אָפהיטן כשרות אין אַלע שפייזן און געטראַנקען, סיי באַ זיך אין שטוב און סיי אויסערן שטוב, און טאָן אין כשר מאַכן יעדע אידישע הויז, און דורך כשרות ווערט דער אידישער גוף (און האַרץ און מוח) נאָכמער אויסגעאיידלט און געהייליגט; און

מבצע טהרת המשפחה — דער יסוד פון רייניקייט און הייליקייט פון יעדן אידישן קינד, פון יעדער אידישער משפחה און פון דעם גאַנצן אידישן פאָלק.

\* \* \*

דער אויבערשטער זאָל געבן, אַז עס זאָלן מקויים ווערן אַלע ברכות וואָס אידן האָבן זיך אָנגעוואונטשן צום נייעם יאָר,

עס זאָל זיין אַ שנה טובה ומתוקה מיט אַלע פירושים, און עס זאָל זיין, ווי געזאָגט אויבן:

ויעקב — וואָס דאָס נעמט אַריין אַלע אידן, ניט נאָר די וועלכע זיינען שוין אויך אין דער העכערער מדרגה פון ישראל און ישורון,

הלך — גיין לויט דעם אמת'ן פירוש דערפון, ד.ה. אוועקגיין פון דעם פריערדיגען צושטאַנד צו אַ העכערן צושטאַנד, וואָרום ווי גוט דער צושטאַנד איז, דאַרף מען דאָך אַלעמאַל שטייגן אַלץ העכער אין אַלע ענינים פון קדושה,

לדרכו — אַז, זיין וועג, אפילו אין עניני רשות, ווערט אַ וועג פון גיט-לעכקייט, ווי ער זאָגט גלייך נאָכדעם: ויפגענו בו מלאכי אלקים (עס האָבן אים באַגעגנט גיטלעכע מלאכים) — אין איינקלאַנג מיט דעם וואָס יעדער איד איז אַ „מלאך“ — שליח פון אויבערשטן צו מאַכן פאַר עס אַ „דירה“ אין דער דאָזיגער נידעריקסטער וועלט,

---

מבצע נר ... אין הויז: ובפרטיות בוחיא (מה, ב) ואתתא בעיא כהדוא דלכא ורעותא לאדלקא כוצינא דשבת דהא יקרא עלאה היא לה וכו' רב לגרמה למכי לבנין קדישין דיהון כוצינא דעלמא באורייתא ובדהלתא ויסגון שלמא בארעא ויהיבת לבעלה אורכא דחיינ גיין כך בעיא לאודהרא בה. ויעקב ... ישראל און ישורון: איהית עקב ע' תקעט ואילך. ובכימ. הלך ... אמת'ן פירוש: ראה גיב דיה ויגש תרסיח (המשך תרסי' ע' תצו). לדרכו ... רשות: או יל עפשמניה בלקוטי לויץ לוח'ב (ע' קיב). ויפגענו בו מלאכי: (ולא, ויפגע במלאכי, ללמד כי) באו לקראתו ללותו (רשי' ויצא לב, ב). שליח ... דירה: ... נידעריקסטער וועלט: תניא מליו-לו. המשך תרסי' בתחלתו ודיה תקעו תרסי'. ויעייג'כ תורת ההימ (הוספות לארית — קהית, תשליג — סליו).

אז מ'זאל דאָס אַלעס אויבנדערמאָנטע טאָן בשמחה, בהמשך צו שמחת  
 תורה, יעקב וועט „אזמרה (זינגען און לויבן) לאלקי יעקב“, און זוכה זיין  
 בקרוב צו — ווי די פּאַרטזעצונג אין תהלים — תרוממנה קרנות צדיק,  
 ביאת משיח צדקנו.

בכבוד ובברכה להצלחה ולבשורות  
 טובות בכל האמור

---

אזמרה .. צדיק: תהלים עה, י, יא.  
 משיח צדקנו: וכמשינ וירם קרן משיחו (ש"א ב, י. וראה מדרש תהלים עה"פ שם).



## לך לך

במענה על שאלותיו:

א) בענין הבטחון, אם צריך לעשות כלי, או די בתפלה ובטחון לבד, ושמע י"א אשר צדיקים אין זקוקים לכלי, וא"כ קשה למה הוצרך אברהם לעצה אמרי נא אחותי את.

מענה, פשוט, אשר, בכלל, הרי מלבד הבטחון צריך ג"כ לעשות כלי וכל התנ"ך ומדרשי רז"ל מלאים מזה וההשתדלות לעשות כלי טבעי אין בזה סתירה לענין הבטחון בה' כיוון שנאמר לו מה' אלקיו אשר בו בטח, שהוא יברכו בכל אשר יעשה דוקא, ולא שישב בטל.

במילא מובן מזה ב' ענינים: א) הכלי והסכה צריך לעשות רק מפני נצטווה ע"ז, אבל אם מחשב אותם לדבר המועיל או מויק מצד עצמם ה"ז פוגם במדת הבטחון, ב) כיוון שלא נצטווה האדם אלא על מה שהוא בידו, כי אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, לכן אם אין ביכולתו לעשות כלי וה"ז גופא הוכחה אשר רחמנא פטרי מזה, ואין זה מחליש הבטחון שתקוים בקשתו. ועדיין שתי שאלות בדבר: א) מפני מה נצטוונו בעשיית כלי כיון שהכלי מצד עצמו, לכאורה אינו מעלה ואינו מוריד, ב) מה יארע אם לא יעשה כלי.

והנה בשאלה הא' נתבאר הטעם בדא"ח (דרך מצותיך מצות תגלחת מצורע כשיטהר ס"ג) כי מפני כוונה עמוקה הרי השפע מלמעלה בעולם העשי' ניתן ע"י לבוש הטבעי דוקא, ולכן גם האדם אתם שהוא בדוגמא של מעלה צריך ג"כ לעשות לבוש ועסק פרנסה (קונטרס ומעין מאמר כה באריכות, וראה חובת הלבבות שער הבטחון פ"ג – הובא בד"ה ולא זכר שר המשקים עזר"ת – באופן אחר ויש לתווך. ואכ"מ). ב) אם לא יעשה כלי, אף שבידו הוא, ע"ז ארוז"ל (שבת לב, א) לעולם אל כו' לומר שעושין לו נס שמא אין עושין לו נס – ואז הרי מלבד שלא יקוים בטחונו, הרי נוסף ע"ז גם ענוש יענש עבור זה, כהיותו גוזל נפשו (דרך מצותיך שם וחז"ל שם פ"ד) – ואם עושין לו נס – מנכין לו מזכותיו (שבת שם) ומטריח על בוראו (רמב"ן שער הגמול הובא בד"ה ולא זכר הנ"ל).

והנה בצדיקים אפילו אלו שהם נשמות דאצילות, היינו שהנשמה המלוכשת בגופם ממש היא כחי' אצילות ממש (לקו"ת שה"ש עוד ביאור ע"פ יונתי סוסי"א) אבל אם עניני עולם העשי' וטרדותיו מבלבלים עדיין, ובעולם העשי' כנ"ל הרי ההשפעה היא ע"י לבוש, הרי גם הם משתדלים בעשיית כלי, וכנ"ל הטעם, משא"כ בצדיקים שטרדות העולם אין מבלבלים אותם כלל מדביקותם, כי גם בעסקם בעניני העולם כטרדה רבה ה"ה בדביקותם האמיתית, כמו שהם למעלה ממש, הרי כיוון שגם בעסקם בעולם אין העולם תופס מקום כלל, אין הם צריכים לעשיית כלי – ומבואר בתורת חיים ד"ה בן פורת יוסף באריכות ובד"ה ויאסור יוסף תרנ"ו שהאבות הם במדרג' הראשונה ולכן היו רועי צאן ובהתבודדות מעניני העולם, ואברהם כנ"ל

ויעקב מפני עשו עשה כמה תחבולות, משא"כ יוסף הי' במדר"י שני' ולכן לא הי' צריך לעשיית כלי ואדרבה נענש ע"ז.

והנה לכאורה יש להקשות על הנ"ל, דבתו"ח שם פ"ג ובד"ה ולא זכר עזר"ת מקשה מפני מה נענש יוסף על שהשתדל בתחבולות שישתחרר, והלא יעקב עשה כמה עצות ולא נענש ע"ז, ומתרץ שהוא מפני שיוסף הי' מלמעלה מסדר השתל', ומתוהו ותיקון וכו' ולא פירשו הטעם כנ"ל במכתב זה, אבל אין מקום לקושיא כלל, כי שם מתרץ ג"כ מפני מה לא חשש יוסף לשמא יגרום החטא וכו' כמו שירא יעקב, ולכן הוסיף על מה שנתבאר שם בפרקים הקודמים שליוסף לא היו טרדות העולם מבלבלים, שיוסף הוא למעלה מכל המנגדים כו'.

— ולהעיר אשר בד"ה ובבואה לפני המלך תרנ"ד כ' וז"ל ראיתי בשם א' מהגדולים מי שיש לו צרה גדולה ר"ל צריך לבטוח בה' והיינו שלא יתפלל ע"ז ולא יעשה שום דבר כמו הילוך למקוה וכדומה כ"א לבטוח בה' כו' וי"ל שזהו"ע שתיקה שהוא ביטול גדול (א שטארקער אוועקלייג) — והוא פלא.

עוד להעיר: ישנה פרנסה בדרך לחם מן הארץ, ויש פרנסה בדרך לחם מן השמים, אבל ענין זה רק במקצת שייך לענין הנ"ל (יעויין רד"ה והי' כי תבא רט"ו. ומ"ש ברד"ה אני לדודי — השני — שבס' המאמרים י"ל בקל).

\* \* \*

(ב) במדרש ע"פ אמרי נא אחותי את מכאן ששוחטין לחולה בשבת, ופי' בספרים בפשטות שמזה שאברהם הלך בתחבולות ולא סמך על בטחונו בה' לבד, מכאן שגם בחולה אין סומכין על הנס, ושואל ביאור נוסף בזה.

והנה לא ציין מקום המדרש והספרי' המפרשים, אשר אותיות מחכימות, כי הפי' הנ"ל אינו מובן, דא"כ הול"ל במדרש: מכאן שאין סומכין על הנס — ועיין זח"א פ"ב ע"א אשר אדרבה אברהם סמך על הנס ולכן ירד למצרים, ובזו"ג נב, א ביאר הדברים שראה מלאך הולך לפני שרה ולא לפניו אמר הא היא מתנטרא ואנא לא נטירנא ובגיני כך אמר אמרי נא אחותי את וגו'.

ולכאורה י"ל בפירוש המדרש, שממה שאמר אברהם ששרה תאמר אחותי את בשביל הצלת אברהם, אנו למדים שמותר לעשות איסור בשביל הצלת חבירו.

אבל גם עפי"ז אינו מיושב דהול"ל מכאן שמחללין את השבת לחולה, ולמה תפס לשחיטה דוקא, וליישב זה: ידועה הקושיא, לחדודי\*\* מני"ל לאברהם שהמצרים יהרגו אותו, ויעברו על שפיכת דמים, בשביל שלא לעבור על עריות דאשת איש, שלכן אמר אמרי נא גו', ואחד התירוצים הוא דכשיהרגו אותו לא יעשו העבירה כ"א פעם אחת, משא"כ כשיקחו את שרה ואברהם עודנו חי הרי בכל ביאה וביאה עובר על ג"ע — ולומד במדרש בכגון דא בחולה, אשר שוחטין לחולה בשבת ואין אומרים נאכילנו נבלה והטעם הוא

(\*) מדבר בזה בשם משמואל פ' וירא (להרה"ק מטאכאטשאו).

(\*\*) ע"פ פשט פ"ה הכתוב הוא: ואמרו אשתו זאת והרגו אותה, כי לא יקו שאסכים לתת להם, ורמז שפירש בספורנו.

ע"ד הנ"ל שבנבלה עובר על כל כזית וכזית משא"כ בשחיטה אינו עושה אלא איסור אחד (ר"ן הובא בשו"ע אדה"ז הל' שבת ס"י שכח סט"ז).

והנה יש להקשות דמנ"ל להמדרש דשוחטין לחולה — שהוא איסור מיתה — פעם אחת ואין מאכילין אותו נבלה — שהוא איסור לאו — כמה פעמים, דבעובדא דאברהם — שרוצה ללמוד ממנו — הרי שניהם, הן ג"ע הן שפ"ד, חיובם שווה במיתה.

וי"ל דגם באברהם מנ"ל שיהרגו אותו ויעברו על שפ"ד, איסור מיתה פעם אחת כדי להמלט מאיסור מיתה דג"ע והרי יכול לבוא עלי' שלא כדרכה, שגם בזה נהנה (עיין רש"י ד"ה למעוטי סנה' סו, ב) ועל זה אינו נהרג (סנה' נח, ב) אלא עכצ"ל דכיוון דגם בשלא כדרכה מכוער הדבר (ראה תוד"ה לנערה סנה' נו, ב) וכן לא יעשה אפילו באו"ה כי גדרו עצמן מן העריות ע"י המבול (ב"ר פ"פ, וא"ו וקושית הרמב"ן בראשית לד ז ראה בפ"י מהר"ו שם) הרי בטח יהרגו אותו, כי מוטב לעבור על איסור חמור פעם אחת כדי שלא לעבור על איסור קל הרבה פעמים, ולכן אמר אמרי נא גו', ושפיר ילפינן דשוחטין לחולה כו'.

עו"ל באופן אחר: דאם היו המצרים לוקחים אותה בחזקה ולא הי' יכול למנוע אותם מזה, הרי זה בגדר יאוש וכדין לסטים (ב"ק קיד, א) וי"ל שע"ז מתגרשת, כי בכך נח אין להם גירושין בכתב אלא ע"י שפורשין זה מזה (רמב"ם מלכים פ"ט ה"ח) וא"כ שוב לא הוי אשת איש אלא שמכוער הדבר כו' וכנ"ל . . .

זה עתה ראיתי בתורה שלימה פ' לך לך את קמה שהביא מדרש הנ"ל בשם מדרש פליאה ופ"י כנ"ל ע"פ סברת הר"ן. אבל לא עמד על הקושיא דשאני באברהם דאיסורם שווה, משא"כ בנבלה ושחיטה.

(ממכתב ב' 1700 חש"ו)



... אולי ידוע כבר למר ממה שדברתי במוצש"ק פ' לך • אודות ההכרח הגמור ליישב בכת אחת כל השטחים, עכ"פ אותם שיש עליהם ערעור מאומות העולם. ולדעתי ברורה, רק זו היא הדרך שיתייאשו שונאיהם של ישראל ר"ל ממזימתם הרעה בראותם אז מ'מיינט דאס מיט אן אמת. וכפי שדברתי בזה כמה פעמים, אפילו אלה היראים מפני המחאה והערעור וכו' הרי ראו בעבר ורואים בהוה שהמחאה תהי' בתקפה ובשלמותה בלי הבדל כלל באם יישבו נקודה אחת או כל הגבול.

ולצערי הגדול כנראה שאין חושבים אפילו על דבר תכנית האמורה, והוחלט, והעיקר שכן נעשה בפועל, להתנהג כמו שהתנהגו בעבר, שלאחרי כל נצחון — שכולם היו למעלה מדרך הטבע — הן לאחרי מלחמת יוה"כ"פ ומלחמת ששת הימים ומלחמת סיני וכו' עשו חצי דבר, יותר נכון נאותו לקבל החצי דבר שניתן מלמעלה — הנצחון ולא החליטו ובתוקף הכי גדול ולא גמרו הענין אחת ולתמיד. וכמובן שזה גופא הזמין לחץ, ולא עוד אלא שהוסיפו ושלחו משלחת ושלוחים ובאי"כ להודיע שלא רק שלא

יגמרו לנצל את הנצחון, אלא שמוותרים על חלק חשוב ממה שכבר השיגו. ואת התוצאות ראו בפועל, שלא רק שלא הביאו לשלום, אלא שהביאו להפכו — לפעולות דמחבלים והתשה ועד למלחמה ר"ל. וכנ"ל הלך הדבר ונשנה כבר יותר משלש פעמים.

אינני יודע אם השקפת מר היא מה שקורים לזה נצית או יונית. אבל לאחרי שראו התוצאות מההנהגה האמורה לאחרי כל המלחמות שבעבר, ועד ששורש האימים והלחץ דעתה — כנראה, הן תוצאות מהנ"ל, הרי לדעתי אין חילוק בזה בין נץ ליונה, והחילוק הוא בנוגע להחלטה אם להתנהג באותו אופן שהתנהגו עד עתה מסיבות שונות ומשונות ומוזרות, להשלות את עצמם ואת כל המושפעים בתקות שוא, שאע"פ שההנהגה לא נשתנתה שמה בכל זאת תהיינה התוצאות הפוכות; או לנסות עכ"פ פעם אחת הנהגה חדשה שהשכל הפשוט והנסיון בעבר מוכיחים שכדאי לנסות בזה.

באם הכתוב לעיל הוא ג"כ השקפת מר, ובטח ידוע למר היושב באה"ק המצב מקרוב, בודאי יעשה טומל הכי גדול, והרי כמה וכמה חוגים יושפעו ממנו ואולי גם ישמעו לקולו. ואע"פ שמן המובחר ה"י לעשות כהאמור תו"מ כשהתנחלו בנקודה ראשונה, עכ"פ טוב עתה במאוחר מאשר להמשיך בהנהגה דשני צעדים לאחור ואח"כ צעד אחד קדימה, ובכוונה משנה אני את הסדר, כי לצערנו אפילו השיטה דצעד אחד לפנים ואח"כ שני צעדים לאחור — ג"כ יראים ממנה.

ויהי רצון אשר סוף סוף יקויים היעוד ומלאה הארץ דיעה את ה' כמים לים מכסים, וכתוצאה מידיית יבוטל כל הפחד דמה יאמרו אומות העולם ואם תשא חן וחסד בעיניהם הנהגה פלונית ופלונית, ועד לפחד מקול עלה נדף — באם יש חשש שנדף מרוח פיו של אינו יהודי. ואין להאריך בדבר המצער, וה' עוז לעמו יתן ללכת בקומה זקופה ובתוקף המתאים.

(ממכתב כ"ב חשוון התשל"ח)



חוזר אני עוה"פ על דברי, שכל אלה (שנודע לי, כמוכזב) מאנשי צבא מומחים שנשאלו — בלי יוצא מן הכלל — ענו שכל ויתור ביהודא ושומרון וגולן ה"ז פקו"נ ממש בלי ספק.

אין בזה סתירה למשי"כ להנ"ל ובפרט — בנוגע להחמשה שמפרטם, כי (עכ"פ בנוגע קצתם) ידוע שאמרו (וכמדומה שגם נדפס במכ"ע תוכן הבא לקמן, אלא שלא באותיות דהלכה) „שאף שיש בזה סכנת פקו"נ, כיון שאפשר שע"ז יבוא סו"ס שלום, ועוד ועיקר — שע"י הוויתור תמשיך ארצה"ב לשלוח נשק וממון וכו' — מוכרח להכנס לסכנה זו“.

[כדוגמת רופא מומחה שיאמר: שיקולים רפואיים מחליטים שצ"ל חילול יוהכ"פ ע"י כה"ג וכו' —

אבל כיון שההצלה היא דשל חולה יחיד ולחיי שעה וכו' —  
שיקולים דירש מכריעים שימשיך הכה"ג בעבודתו ובתפלתו בקדה"ק  
ובהיכל לטובת הרבים ודכל ישראל]

כששאלום — הרי הוויתורים ערב מלחמת יוהכ"פ גרמו למאות קרבנות  
למחרתו, איסור דשר הבטחון לירות על הצבא הערבי שישב במנזר בירושלים  
העתיקה (או בבנין האו"מ?) בכדי שלא להרגיז את הואטיקאן (או האו"ם)  
גרמו לעשירות קרבנות — ענו — שלא הייתה ברירה מטעמים מדיניים  
הנ"ל.

הנקודה העיקרית (או בסגנון אחר): דעת הרופא מחליטה — ע"פ  
הלכה — כשמדבר בתור רופא (מטעמי רפואה ופקו"נ), אבל באם אומר דעתו  
בתור מדינאי ופוליטיקאי (מטעמי פוליטיקא), שלדעתו מכריעים ומבטלים  
הטעמים הרפואיים — ה"ז היפך פס"ד השו"ע.

באם ישתנה המצב באופן נסי — ובמילא יאמרו מומחים צבאים בהווה  
— שמוכרח לוותר בכדי למנוע סכנת פקו"נ —

הרי על ב"ד לברר האין בזה דין דנכרים שצרו על עיירות ישראל (ואין  
נפק"מ בחו"ל — סיני — או באה"ק — שו"ע או"ח סשכ"ט ועוד), שאז  
יוצאים אפילו בסכנת פקו"נ (שהרי בנדו"ד הוא — סמוך לספר), ואפילו רק  
כשממששין לבא

— ואם ודאי אינו בדין זה — צריך לוותר ע"פ שו"ע.

(ממכתב טבת תשל"ח)



... כמובן אשתדל לעשות בזה כפי האפשרי, אף שבעוה"ר מפני  
הבלבולים דמעשה ארץ מצרים וכו' קשה למצא אוזן קשבת לכל שאר  
הענינים. ואמרתי על דרך הצחות, אשר כמו שהי' בגלות מצרים, שמפני  
הגלות לא שמעו אל משה, עד"ז בגלות המדומה של מצרים דעתה,  
שלאמתו של דבר היא, ממלכה שפלה' ואולי פחות מזה, ובכל זאת כמה  
מאחב"י ממשיכים עליהם גלות מצרים ובנפילת רוח לפני נציגה, ועד לדבר  
הכי מוזר — שדוקא בני' הכתירו אותו לבא-כוחם של כל הערבים! וכשדרש  
יהודא ושומרון, הרי המו"מ בתוככי בני' הוא האם צריך להחזיר כולו או  
להחזיר מקצתו וכו', שזהו היפך פס"ד ברור בתורה, „נוסף על הפס"ד  
הברור בשו"ע, שכשעכו"ם ממשמשין ובאין אפי' על קש ותבן מחללים עליהם  
את השבת בכלי נשק וכו', כיון שהמדובר ביושבת על הספר. וההסברה  
היחידה לתגובה האמורה היא — שסומכים דוקא עליו שמבטיח שלום, אף

שהוא בעצמו אומר שאין בידו להבטיח זה. ובאם ה' צורך להוכיח על החושך הכפול ומכופל דהגלות, ודוקא בשנים הכי אחרונות, הרי גם הנ"ל אחת מן ההוכחות. ובודאי לדכותי דכת"ר אין צורך להאריך בכל האמור, אלא שאין אדם נתפס על צערו מלהתאפק עכ"פ לכתוב שורות האמורות... (ממכתב ב' אדר א' תשל"ז)



...האומרים והמארגנים את המצדדים להחזרת שטחים, עכ"פ בחלקם, שזה מסכן לא רק הבטחון על הגבול, כ"א הבטחון בכל אה"ק ת"ו בדרך הטבע, וד"ל. [והחכמה" דהלחץ על אנשי הצבא והבטחון שלא לומר דעתם גלוי' בזה ובכל התוקף — איני מבינה כלל]. ובפרט שאין כל תועלת וריוח בהחזרת שטחים, שהרי פיהם דיבר שוא, כפי שראו בעבר בנוגע לכל הבטחות של שלום וכו'. ובלי' רש"י מספרי בהעלותך (ט, י) בשבוע שעבר: הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב, והאריכו חכמינו ז"ל בכל הגוונים דחסד לאומים חטאת. וברור הוא שלא ירויחו מאומה על ידי החזרת שטחים, וכפי שראו בעבר ואפילו בעבר, הקרוב' כשחזרו לפני י"ב שנה מתעלת סואץ וכולי וכולי וד"ל. ובפרט בשנה אחרונה שבכל פעם שמתגבר פרסום הדעת ע"ד החזרת שטחים וצדקה לעכו"ם וכולי — מתגבר גל החבלנות ועד להוספת חלל בפו"מ וקרובן באה"ק ת"ו, הי"ד, וכפי שראו במוחש...

ונפלא הדבר עד כמה צודקין דברי חכמינו ז"ל על כל צעד ושעל, שאמרו כל המוסיף גורע, שעפ"ז מובן הקשר דשני הציוויים לא תוסיפו ולא תגרעו בכתוב אחד ובחדא מחתא (ואתחנן ד, ב; ראה יג, א), שדוקא אלו וואס קאָכן זיך שבתקופתנו זו נתוספה מצוה (עלי' לאה"ק ת"ו, ודוקא במנין תרי"ג שלא כדעת הרמב"ם) ויש מוסיפין דאך ורק בה תלוי קיום כל התומ"צ וקיום עם ישראל וקיום אה"ק ת"ו, ובמילא [מותר לנסוע בספינות בחילול שבת בפרהסיא וכו' ש]הכל נדחה מפני מצוה זו [על אחת כו"כ איסורים קלים יותר], והוסיפו ענין על ענין להכריז בפומבי דעתה הוא באמצע דאתחלתא דגאולה, היפך פס"ד מפורש ברמב"ם [שבודאי ידע ע"ד הירושלמי ומהיסוד להרמב"ן שיה"ש והסוגיות בסנהדרין ובכ"מ וכולי] — הרי דוקא ביניהם רבו אלו הרוצים להחזיר השטחים, או חלקם, וכו' וכו'. ואין רצוני להאריך בזה, כיון שיראתי לנגוע במהלך מחשבת כת"ר [[וכפי ששמעתי פעם ... שבפגישותיו עם אנשים משתדל למצוא את המחבר וצד השוה שביניהם והמאחד אותם — ולא להדגיש ולחטט אחר המפריד והמבדיל ועכ"פ המחלק ביניהם]]. ופשיטא שכן הוא בנוגע ליחסינו — שלי ושל כת"ר, ותקותי שזהו כמים הפנים לפנים]. וגם עתה לא הייתי כותב את כל הנ"ל באם לא ראיתי בזה — הכרות, אתחלתא דגאולה" — ענין של סכנה. כי זהו הביאור היחידי



שלע"ע) מצאתי על ענין הקרבנות והחללים באה"ק ת"ו וביניהם אפילו כאלו שניצולו מהשוואה וראו נסים גלויים בזה, ובכל זה נפלו באה"ק ת"ו וג"כ באופן בלתי טבעי כנ"ל, הי"ד.

והביאור הוא על דרך שראו בכל פעם שקם משיח שקר והסית ומשך את מישהו אחריו — נסתיים הדבר בקרבנות ר"ל. על דרך זה הוא גם בנוגע להרעיון שהגאולה כבר התחילה. [ואף שהמצב נסי והצלה וגדולה של מליונים מישראל, אבל — אין זה הגאולה מהגלות הרביעי, ואדרבה — על פי כל הסימנים זהו — ירידה למטה יותר בחושך הכפול ומכופל דגלות זה, דאומרים לחושך אור וכו']. ועונש המר הוא — דנפל עוד חלל בישראל ועוד קרבן באה"ק ת"ו ועוד, הי"ד.

„דרך אגב" קבלתי ידיעה במענה על הטענה שלי ע"ד הסכנה הנשקפת ע"י ויתור על איזה שטח כפי שהארכתי בזה, ונמסרו דברי על ידי מקור נאמן בשליחותו ע"ע — וכפי הידיעה הגיעו עד לדיבור בזה בין אנשי הממשלה: והמענה בזה הי' שאין משגיחין בטענה וראי'... הבאה מאיש שאפילו פעם אחת לא ביקר באה"ק ת"ו. אף שכמובן טענתי היתה שזה מסכן מליונים מבני ישראל הנמצאים באה"ק ת"ו ואינו ענין שידונו אודותי וכולי כ"א בהיסמך על הכלל קבל את האמת ממי שאמרו.

ועד"ז בנוגע לאתחלתא דגאולה. על טענתי שהרי פס"ד גלוי הוא ברמב"ם, והרמב"ם בודאי ידוע הי' לו הכתוב בכל מקומות הנ"ל — הי' המענה שהעתיקו פירוש מעוד איש אחד וביאור מעוד איש אחד, מבלי להגיד ולהזכיר כלל את הרמב"ם. ומענה זה בא גם מכאלו שיודעים שפס"ד הלכה למעשה הוא בספרי הפוסקים — ולא במדרשי חכמינו ז"ל ואפילו לא בסוגיות חמורות שבש"ס — לאחרי שנפסק הדין ברור בכתראי ובפוסקים אשר לאורם נלך עד ביאת משיח צדקנו.

דרך אגב, טענה וראי' מוזרה קבלתי — שיש כמה מקומות שכתוב שם או שמובן שם שזהו אתחלתא דגאולה וכו' — אף שהפירוש שם אינו שייך כלל לעניננו! והוא על דרך הסיפור באיכה רבה (א, נא) שבעת חורבן ביהמ"ק, געתה פרתו של יהודי ואמר ערבי שעתה חרב ביהמ"ק, ותיכף ומיד געתה פרתו פעם שנית ואמר עתה נולד מושיעו וגואלו של ישראל, ז"א אתחלתא דגאולה. ופשיטא שלא עד"ז השקו"ט דידן.

ויתרה מזה, ידוע מאמרו הנפלא של רבנו הזקן שלפני נשמות הגבוהות כמו רשב"י לא נחרב הבית כלל (פלח הרמון, ר"פ שמות ע' ז), ובודאי ידע אדה"ז שרשב"י נסתתר במערה י"ג שנה מפני גזרות מלכות רומי — ובחנה אריאל תולדות (מז, ב) כותב: תנאים ואמוראים וצדיקים הגדולים.

ולחשיבות הענין הנני חוזר עוה"פ: לכאורה וואס ארט (מיר) אז אידן

ריידן זיך איין, אז די גאולה האָט זיך שוין אָנגעהויבן, עס ווערט דאָך פריי-  
לעכער אויפן האַרצן; וגודל ענין שמחת בניי מבואר הוא, ובפרט על פי  
תורת החסידות. אלא שכניל — עונשו חמור וכו' ודיל...

(ממכתב כסלו, תשכ"ט)



... בענין המאורעות באהקתו בימים אלה ובסגנון מצוה דמר מדייק

בה.

יה"ר שיבחינו כאחב"י אשר „קלא אילן“ אינו „תכלת“ (אף שצבעו דומה  
לתכלת) ולא יהי' „מי שתולה בבגדו ואומר תכלת הוא“ (שתיכף ומיד עובר  
עליו — כתודיה שתולה בי"מ סא, ב) —

והרי פס"ד ברור הוא ברמב"ם (מלכים ספי"א) ע"ד אופן סיום תקופת  
הגלות והתחלת תקופת הגאולה ועל הסדר, שיעמוד מלך מבית דוד הוגה  
בתורה כו' שבכתב ושבע"פ ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם  
מלחמות ה' (וגם אז אין עדיין ודאות כ"א כשלאחרי כ"ז) הצליח ובנה מקדש  
במקומו (כי אחר לא יעשה זה) וקבץ נדחי ישראל (כי עד אז עדיין פזורים  
יהיו) ה"ז משיח בודאי".

— ואין אף פוסק אחד שיחלוק ע"ז. ומה שנמצא במפרשי תנ"ך וכו' —  
ה"ז בדוגמת הרוצה להתחיל קדושת שבת מן הבוקר ועד הבוקר — כיון  
שהרשב"ם (שה"י פוסק ג"כ) מפרש כן בפ"י עה"ת.

פשוט דהרמב"ם ידע מרז"ל בסוגית משיח שבסנה' דהירוש' וכו'. ובכ"ז  
פוסק הדין ברור כנ"ל.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)



ב"ה, שלהי חנוכה, שנת ה'תשמ"מ,  
שנה השביעית, שבת לה',  
ברוקלין, נ.י.

כבוד המשתתפים בכנסי הגדולה הששית —  
ובראשם מועצת גדולי התורה —  
של אגודת ישראל העולמית  
— אשר בירושלים עיה"ק, בארצנו הקדושה תוכב"א  
ע"י משיח צדקנו — שליט"א

אחדש'ת וברכה מרובה !

בנועם ות"ח אשר קבלת הזמנת השתתפות, בצירוף הצהרת ועה"פ  
אודות מטרות הכ"ג,

והי רצון אשר תנצל כנסי הגדולה את כל האפשריות אשר בידה  
להפצת היהדות, התורה ומצותי בכל אתר ואתר ועד — לחוצה שאין חוצה  
ממנה,

ובתכליתן ועיקרן שהוא המעשה — ע"י החלטות ברורות ע"פ דעת  
תורה בהנוגע לפועל ועשי' ועד לעניני חיי יום יום.

ובהו, כמובן, בנוגע לענין שהזמן גרמא, פרסומה ככל הדרוש של  
החלטת מועצת גדולי התורה בכנסי הגדולה — אלול, תרצ"ז — אשר

הארץ הקדושה אשר הקב"ה הציב גבולותי בתורה הקדושה נתונה  
לעם ישראל עם עולם, וכל ויתור שהוא על אדמות קודש הנתונה לנו  
ע"י הקב"ה בגבולותי אין בו ממש."

ובפרט ובמיוחד שמאז הוחמר המצב בענין זה באופן עקרי, וכל ויתור  
שהוא — הוא ענין של פיקוח נפש ממש,

וכפס"ד ברור בשו"ע אורח חיים הל' שבת ששכ"ט אשר, ר"ל היל"ת,  
תהא הארץ נוחה ליכבש לפניהם,

והשם השומר את עמו ישראל — ישמור את כא"א, הן באה"ק והן  
בחו"ל

ובמהרה בימינו ממש ישים קץ לחושך, החושך כפול ומכופל אשר בדרא  
דעקבתא דמשיחא,

אשר יגאלנו מגלותנו המר, כי

ילחום מלחמות ה' ויצליח ויבנה מקדש במקומו ויקבץ נדחי ישראל  
ומלאה הארץ דעה את ה'.

בכבוד רב ובברכת הצלחה רבה בכל האמור  
המצפה לבשו"ט

ב"ה, ער"ח מנחם אב, ה'תשכ"ד  
ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה!

במענה להזמנת כת"ר ל,כנסי' הגדולה החמישית' העתידה להתקיים  
בחודש מנחם אב הבע"ל בירושלים עיה"ק ת"ו ע"י משיח צדקנו בכ"א.

הנני בזה להביע ברכתי לכת"ר ולכל המשתתפים בכנסי', ה' עליהם יחיו.  
ויהי רצון שיקויים בקרוב היעוד, המבוקש והמקווה והמובטח — אשר כל  
הברואים ייעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם.

ואת"ל הרי בסגנון ובנוסח האמור — כלולה תכנית שלמה לכל כינוס  
לשם שמים, בכל עת ובכל מקום, ומכל שכן כינוס אחבי' החרדים לדבר ה'  
ולתורתו ומצוותיו, בתקופתנו זו, ובארצנו הק' ועיה"ק — ת"ו:

(א) ויעשו כולם אגודה אחת — שהעשות כל בני' אגודה אחת באמת,  
תיתכן רק על ידי קיום מצות ואהבת לרעך כמוך לכל נפש ישראל למגדול  
ועד קטן. שכל נפשות בני ישראל מתאימות ואב אחד לכולנה, רק שהגופים  
מחולקים; והרי הנפש היא העיקר והגוף אינו אלא טפל (כמבואר כ"ז בספר  
התניא פרק לב).

(ב) לעשות רצונך — זאת אומרת, שמטרת התאגדות זו וההתאחדות של  
בני ישראל היא אך ורק לעשות רצונך אבינו שבשמים.

(ג) בלבב שלם — היינו שאופן העשי', ההחלטות והפעולות צריך להיות  
בכל לב ונפש, בלי היסוס, כ"א ברור ובהחלט.

ושלימות בכל שלשת השלבים: מחשבה דיבור ומעשה, התחל מהתבוננות  
מעמיקה שתגלה דעת תורתנו הנצחית והוראות' ברורות בכל בעיות דורנו  
הנבחר, השמעת קול ברמה, הקול קול יעקב, בהגיון תורה' ודעתה האמור,  
ועד לסוף מעשה ומעשה עיקר — בתוצאות מעשיות להחדרת התורה  
והמצוות בחיי היום יום בכל ענפי החיים לכל פרטיהם ופרטי פרטיהם.

ואם בכל עידן ועידן הדברים אמורים, על אחת כמה וכמה בימינו אלה  
שהוא צו השעה וצורך השעה, הן מצד המצב הדורש התאמצות יתרה והן  
מצד כושר השעה שלב בני ובנות ישראל ער הוא בפרט בתקופתנו זו רבת  
המאורעות והעזויות והאכזבות, שעוררו בכמה חוגים ובפרט בחוגי הנוער,  
צמאון עז לדבר אמת ויציב.

ואין אמת אלא תורת אמת ומצוותי' שניתנו מה' אלקים אמת, תורה  
ומצוות בלי פשרות ובלי וותרניות, שאז רק שאמת מארץ תצמח  
ומתקבלת — אלא שגם משמים נשקף ונמשכת סיעתא מיוחדת להצלחה  
רבה.

בכבוד ובהוקרה ובברכה להצלחה  
ולבשרות טובות

ענותו תרבני לחו"ד מה הן הבעיות העקריות העומדות עתה על הפרק

ואשר להן דין קדימה בסדר היום של הכנסה —

ותקצר היריעה מהכיל ואמנה רק אחת אחת מה שנראה לפע"ד:

בשטח הכללי ועיוני:

הצהרה ברורה אשר בכל מקום ובכל זמן אך התורה היא חיינו — של היחיד של הצבור ושל הכלל.

ולהיותה תורת אחת ותורת אמת הנתונה מה' אחד ה' אלקינו אמת — אין מקום לשיתוף התורה עם עוד דבר מה — איזה שיהי', ושוללת היא את כל הפשרות.

ואדרבא, אלו שהשלו את עצמם ואת אחרים אשר בירידת הדור — הדרך לקירוב הלכות ליהדות ומצותי' היא ע"י פשרות — באה המציאות המרה וטפחה על פניהם בראותם כי מפשרה בכלל ולמחצה נתדרדרו לשלישי וכו' ועד להשטה דככל הגוים בית ישראל וממנה — לכריעה וביטול לפני כל גוי קטן וממנה — לטמיעה, ר"ל, בין העכו"ם. ומכבר הזהירו חכמינו ז"ל שבאם „בקעה מצא" — העצה היעוצה היא „לגזור בה גדר".

באה"ק בפרט:

קשר מעשי — ומתמיד — עם הנוער שלאחרי הגיל דחינוך חובה ע"פ החוק, אשר רובו אינו נמצא לע"ע במסגרת ב"ס, ועוזבים לנפשם ולהשפעת הרחוב — כמובן, קשר ע"מ להחדירו רוח של יר"ש, אהבת התורה וחובת המצות ועד לקיומן בחיי יום יום.

בתפוצות ושהזמן גרמא במיוחד: — יהדות דרום אמריקא (וכי"ב) המשוועת לעזר במצבם הרוחני. וכמובן, עזר לא ע"י אנחות, כ"א ע"י שליחות לשם — כאו"א למשך זמן מתאים — של מחנכים יר"ש, מדריכים ומורי דרך (המלך מלכו של עולם) ראויים לשמם וכו' וכו' שיישבו עמהם ובתוכם ויעודדו אותם ויחזקו רוחם רוח ישראל סבא. וילמדו אותם — ואת דור הצעיר ביחוד — אורח חיים, בחיי יום יום, ע"פ תורתנו תורת חיים וקיום מצותי' עליהן נאמר וחי בהם.

ג.ב.

בהגיון תורה ומוקדם לזה (פדריא ספליב) צ"ל „קול יעקב ביחוד השם" — עבודת התפלה ועד שמייחדים שמו — שאז הגיון תורה (ע"ז יט, א) הוא בסדר וככתוב בתורה (ראה רש"י ותוס' ברכות ה, ב. לקוטי תורה לרבנו הזקן פ' ברכה צו, ב).

בקעה מצא וגדר בה גדר: שאך זו עצה היעוצה בכל עניני היהדות, וכהוראת חז"ל בזה בשלשת הסוגים ועל הסדר: בדרכנו שצריכין חיזוק (עירובין ו, א ר"ה יט, א). ואפילו בדאורייתא שנתגלה טעמן (עירובין ק, ב. וראה סנה' כא, ב) ואפילו בחוקים ובחידוש שבחוקים (חולין קי, א. ח"פ להרמב"ם פ"ו ור"ח ביומא סז, ב. חולין קח, א ובתוד"ה מבשר שם).

... ובמענה על שאלותיו:

(א) כמו שכותב גם הוא במכתבו, הוראה ששמע מפי כ"ק מו"ח אדמו"ר בשעתו, הנה הברית מילה צריך לעשות כשיהי' מצב בריאות בניו שיחיו בשלימות ואם יש איזה ספק או ס"ס, הרי אפשר לעשות למחר או למחרתיים. וידוע לשון הרמב"ם ספ"ג דמילה דמפרשו בצפנת פענח דס"ל דמילה לאחזי מתקנת למפרע.

(ב) בשאלתו אם לדחות הברית מילה עד שיהי' באפשר לעשות לשניהם ביחד, הנה איני מבין טעם זה, וצריך לעשות לזה כשיהי' הוא בריא ושלם, ולהשני כשיהי' הוא בריא ושלם, ואף אם לא יהי' בכת אחת.

(ג) ע"ד ימים מיוחדים לעשות ב"מ שלא בזמנה, לא שמעתי בזה. ומוכח מכמה מקומות שאין בזה ימים מיוחדים. ואין לאקר מבלי טעם נכון.

(ד) בנוגע להשמות שבדעתו לקרות בהם את בניו שיחיו, הנה ידענו בזה מכ"ק מו"ח אדמו"ר, אז אין דעם זאגט ער ניט, והענין מובן ע"פ המובא בכתבי האריז"ל, שמלמעלה נותנים להאב והאם הרעיון איזה שם ליתן לבניהם שהוא מתאים לנשמתו. ובמילא יקרא להם שמות שיסכימו עליהם הוא וזוגתו שיחיו, ויהי' לאריכות ימים ושנים טובות בגשמיות וברוחניות ...

(ו) מטובו למסור ברכת מזל טוב לזוגתו הרבנית תחי', וגם ברכתי לו ולה גם יחד, שיכניסו את בניהם הנולדים לבריתו של אברהם אבינו בשעה טובה ומוצלחת, וכשם שיכניסום לברית כן יכניסום לתורה ולחופה ולמעשים טובים ביחד עם בנם .. שיחיו ויגדלו מתוך בריאות הנכונה ומתוך הרחבה.

(ממכתב ו' שבט תשי"ג)



בנועם קבלתי מכתבו — אחרי הפסק ארוך — מיום כ' סיון, ובטח בינתיים נתקבל מכתבי בכרכת מזל טוב להולדת בנם שי', ובטח יודיע ג"כ מהשם אשר קראו לו בישראל. ומה שלא עניתי על שאלתו בקריאת השם, הוא ע"פ הידוע מכ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, שהי' עונה „אז אין דערוף מיש איך זיך ניט" ומובן זה ע"פ המבואר בכתבי האריז"ל אשר לההורים נותנים מלמעלה הדיעה הישרה לקרות השם מכוון לנשמת וגוף הנולד, כי הרי השם הוא צנור החיים שלו. ואכפול ברכתי שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים ביחד עם בנם אחיו שי' ומתוך הרחבת הדעת האמיתית.

(ממכתב ח' תמוז תשי"ג)



... העיר במה שכתבתי בקובץ ליובאוויטש (חוברת ג') \* לבאר החילוק בין בחי' מרכבה דכל אדם ומה שהאבות ה"ה המרכבה בשנים (שהם אחד, כמובו: א) שעבודתם בבחי' מרכבה היתה כל ימיהם ב) ובכל אבריהם — משא"כ בכל אדם.

ובא להוסיף עוד הבדל שהאבות הרגישו את הרוכב (ובודאי כוונתו שמרגישים רק הפלאת הרוכב וריחוק ערכו מהשגתם. וצ"ע מלקוית סד"ה לסוסתי הראשון והשני) משא"כ בשאר כל אדם. ומסתייע ממש בתניא פל"ד: זאת ישיב אל לבו כי מהיות קטן שכלי ושרש נשמתי מהכיל להיות מרכבה ומשכן ליחודו ית' באמת לאמיתו כו' — הרי שבחי' מרכבה באמת לאמיתו תלוי בשכל.

הנהגה את'ל כפירושו, שהרגש הפלאת הרוכב הוא תכונה וחלק מהעבודה בבחי' מרכבה באמת לאמיתו, כמה צ"ע ישנם בזה: א) במשל אינו כן כלל. ב) בתניא פ"כ, לט, אגה"ק כה ועוד בכמה דרושים כשמדבר בעבודה דמרכבה דאבות אינו מזכיר עדין כלל, אף שמבאר שאר פרטים. ג) בפל"ד ופ"ז מביא זה בענין אחר (השייך לענין מדרי' האבות) אבל לא כשמדבר באותו פרק גופא במדרי' העבודה דאבות.

ולכן נ"ל אשר יש לחלק כאן בין הסיבה והמסובב, כי בכללות, ענין בחי' עבודה דמרכבה הוא ביטול לגבי הרוכב, אף שבאמיתית יש בה מעלה לגבי הרוכב (שלכן מביאה את הרוכב למקום שאינו יכול לבוא בכח עצמו), והביטול הוא לגמרי עד שאין לו רצון בפ"ע כלל (וגם כל אשר לו בטל להרוכב, כ"כ בד"ה אתה הוא דשנת ת"ש במרכבה דאבות, אבל משטחיות לשונו משמע דבכל בחי' מרכבה כן הוא, וכן משמע בביאוה"ז ר"פ בשלח), אף שהוא מהות בפ"ע ולכן אינו אלא ביטול היש\*\* מרכבה תתאה דשרפים חיות ואופנים. או ביטול במציאות מרכבה עילאה דאבות נשמות דאצי', וכן גם אברים הגשמיים המקיימים המצוה (משא"כ המצוה עצמה היא בבחי' יחוד. וכמעלת כלים דייס דאצי' על נשמות דאצי' המבוארת באגה"ק ס"ך. כהנ"ל מפורש בד"ה להבין מ"ש בלקו"א פכ"ג\*\*\*. נאמר כד טבת תרי"ג).

הנהגה איך יבוא לעבודה זו, הסיבה והדרך לזה הוא שרש נשמתו גודל שכלו והשגתו וכו'.

ועפ"ז לא יקשה מה שבמשל אין ענין זה כלל, כי המשל הוא על עצם בחי' העבודה דמרכבה, ולא על הדרך איך לבוא אלי' (ובמשל אין צורך בסבות מיוחדות לבוא לביטול זה, כי נמצא הוא בטבע, משא"כ באדם, וכמ"ש בלקו"ת אמור רד"ה והניף הכהן אותם).

\* נדפס גם בתשובות וביאורים ע' 6 ואילך. ס' אג"ק כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"א ע' שה ואילך. המו"ל.

\*\* במהד"ק דהמכתב ה"י כתוב (במקום סיום קטע הנדפס) (ד"ה ויצג את המקלות רניט וראה ג"כ תניא פכ"ג, ועפ"מ בד"ה כל מחלוקת אעת"ר, אולי י"ל דמרכבה דפליט בתניא שמרכבה דאבות ג"כ בכללה הוא ביטול במציאות, אלא שבפכ"ג מדבר באבריהם ובפליט בהנשמה, ואכמ"ל).

ושבו הועבר ע"ז קולמוס ובמקומו (על הגליון) בא, 'מרכבה . . . תרי"ג', כפנים. המו"ל.

\*\*\* נדפס בליקט פירושים לתניא שם ע' תמו ואילך. המו"ל.

כן מובן ג"כ מה שבכ"מ שמבאר העבודה דבחי' מרכבה אינו מזכיר עדי"ז, כי אין זה אלא סיבה ודרך אל העבודה, מלבד בפל"ד, שרוצה לבאר שלא יתיאש האדם אף שלא יבוא לביטול דפליג ועבודה דמרכבה, ומה עליו לעשות אז — מפרש הסיבה שלא בא להעבודה והיא כי חסרים אצלם התנאים הקודמים לעבודה זו, כי קטן שכלו ושרש גשמתו כו', וכמו שאחרי מעמד הר סיני שלא יכלו ג"כ לסבול, עשו משכון, כמו"כ גם עליו לקבוע עתים לתורה, — ועדי"ז בפמ"ו, שזקוק לבאר איך אומר אלקיכם כמו אלקי אברהם כו', על כאריא גם על בור וע"ה ...

(ממכתב יום ד', כ"ז סיון תשי"ז)





## וירא

ות'ח על הבשורה הטובה מהפעולות המוצלחות של ... במחנם הט'. ות'ח גם כן ובפרט בעד הסבר-פנים-יפות שהראו להם ובעד עזרתם לפעול ולעשות בהצלחה, אשר בעזרת ה' כבר הביאו פירות טובים בשטח החינוך ובעיני יהדות בכלל.

ולדכותייהו בודאי אין צורך להדגיש עד כמה גדול זכות הרבים, ביחד עם גודל האחריות לרבים. ואם בכל הזמנים והתקופות היתה הפצת היהדות צורך חיוני, על אחת כמה וכמה בתקופתנו, תקופה של טישטוש הערכים ומבוכה. הרי מובן כמה חיוני הוא להשריש אמונה חזקה והשקפת עולם חזקה בדור הצעיר. ומקרא מלא הוא „נר מצוה ותורה אור“, שהתורה ומצותי מאירים דרך האדם בחיי היום-יום, הן בין אדם לחברו והן בין אדם למקום. וכבר נאמר בנוגע ליהודי הראשון (בפרשה דשבוע זה) „כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט“.

וגדול זכותם בתוך כל חברי קהלתם שעושים בזה ובודאי עוד יעשו יותר, שהרי תמיד יש מקום להוסיף בכל עניני טוב וקדושה תורה ומצותי. ויהי רצון שיעשו בכל האמור מתוך מנוחת הנפש ובשמחה ובטוב לבב.

(ממכתב י"ד חשוון, החשלי"ז)



... אייער זון ... שי' ווערט בר-מצוה ט"ז תמוז, און צוליב אַ געוויסער סיבה ווילט איר מאכען דעם פייערונג קומענדע וואָך וויל איך אייך ווינען אַז איר זאלט האָבן פון עם פיל נחת, אידישן נחת, וואָס באַ אידן קען ניט זיין איינע אָן דאָס אַנדערע, ווען מען וויל האבען נחת, מוז דאס זיין אידישער נחת, און דאָן האָט מען אַ גאַנצען זון בגשמיות וברוחניות.

עס זיינען פאַראַן פיל עלטערן וואָס פּרעגן, פון וואַנען וועלן זייערע קינדער נעמען די כחות אויף צו ביישטיין די אלע נסיונות און שוועריקייטן וואָס אַ אידן קומט אויס אויסצושטיין אין דער וועלט.

דער ענטפער אויף דעם איז: א) אין ברירה, וואָרום יעדערער, סיי אַ זון און סיי אַ טאָכטער, וועלכע זיינען געבאָרען אַלס איד, האָבען זיי דעם זכות און כחות וועלכע זיינען שייך צו אַ אידן, און קענען דאָס ניט ענדערען. נאָר דעם אויסוואַל איז — ווי צו פירן זיך — אויב ווי אידן דארפן זיך פירן, איז דענסטמאַל זיינען זיי גליקליך בגשמיות וברוחניות. ב) מעשה אבות סימן

לבנים. דער ערשטער בר-מצוה וואָס ווערט דערמאָנט אין דער תורה, באַ דעם בן יחיד פון אַ אידן, יצחק בן אברהם, ווערט דערציילט אין מדרש, אַז אברהם זייענדיק אַ מלך אין יענער צייט, זיינען אַנוועזענד געווען באַ דער בר-מצוה פייערונג די מלכים פון יענעם דור, און צווישען זיי אויך עוג מלך הבשן, און דער לעצטער האָט אָפגעלאַכט פון דעם גאַנצן פאַראַר, זאָגענדיק וואָס פאַר אַ באַטרעף האָט אַ בן יחיד פון אַן אַלטן טאַטען און מאַמען, ווע- מען ער קען צורייבן מיטן פינגער ח'ו, און דער סוף איז געווען, ווייסן מיר אַלע, אַז פון יצחק איז אַרויס געקומען דער עם ישראל, און אין די הענט פון זיינע — יצחק'ס — אייניקלאַך איז געפאלן אַט דער עוג מלך הבשן, און פון זיי האָט ער געהאַט זיין מפלה.

דער מדרש דערציילט ניט גלאַט אַזוי די מעשה, וואָרום דער מדרש איז ניט קיין היסטאָריע בוך, נאָר דאָס איז אַ חלק פון תורה, וואָס תורה איז דער מיין, לימוד — לערנען — והוראה — אַ וועג אין לעבען, די דערציילונג לערנט אונז אויך אַז אַפילו ווען מען איז ניט מער ווי אַ בן יחיד איד, און דער אַרום איז געגענד פון מלכים, פונדעסטוועגען איז פאראן די גאַנצע פאַרזיכערונג, אַז ווען דער זון וועט ערצויגען ווערן אין דעם דרך התורה והמצוה, וואָס דאָס איז דער כח און פעסטקייט פון אַלע אידן — אַן אונטערשייד — איז דענסטמאַל ניטאָ קיינער וועלכער זאָל אים שטערען אין דעם וועג פון געזונט און גליק, וויילע ער איז דאָך פאַרבונדען — דורך תורה ומצות — מיט הקדוש ברוך הוא וואָס ער — ברוך הוא — איז דער אַבסאָלוטער בעל הבית פון דער גאַנצער וועלט מיט אַלעם וואָס די וועלט פאַרמאַגט און השי"ת זאָל מזכה זיין אייך און אייער פרוי שיחיו, צו מחנך צו זיין אייער זון דעם בר מצוה אין דעם אויבנגעזאָגטן גייסט, וואָס דאָן וועט ער אויסוואַקסן אַ געזונטער, גליקליכער איד.

(ממכתב י"ב סיון, תשי"ב)



אש"ל: ר"ת שנתפרש בדא"ח בכ"מ: אכילה שתי' לוי'. והוא ע"פ מדרש תהלים קי. וראה ג"כ רש"י כתובות ח, ב. — אבל בכחיי (בראשית כא, לג) ובכד הקמח מערכת אורחים בשם מדרש תהלים הביא: אכילה שכיבה לוי'. ובמדרש תהלים לו יש גורסים: אכילה שתי' לינה. — ולבאורה, כ"מ קצת בפרש"י סוטה (י"ד סע"א) שכתב: פונדק ללוין. וא"כ צ"ל בסוף דברי רש"י שם לינה במקום לוי'.

(מרשימת אדר, ה'תש"ט)

## כ' מרחשון

א. אין דעם מאמר פון כ' מ"ח (ד"ה סמוכים לעד (פר"ת). מאדמו"ר (מהרש"ב נ"ע) שטייט דער הפרש פון עוזר ביו סומך, אז סומך איז נאָר וואָס ער שפּאַרט אים אונטער ער זאָל ניט פּאַלן, ע"ד ווי סומך נופלים, און עוזר הייסט אַז ער העלפט אים און מאַכט אַ התחדשות ענין. און איז מסיים, אַז דער עזר והתחדשות ענין קען זיין אפילו מהתחתון לעליון.

ובנוגע אלינו: מען דאַרף וויסן אַז די הנהגה ווי מ'פירט זיך אויף איז דאָס נוגע אויך דעם רבי'ן. ווי ס'איז ידוע די מעשה פון הרי"מ מפאלטאווע אַז ער איז געווען אַמאָל אויף יחידות ביי דעם רבי'ן מהר"ש, און דער רבי מהר"ש האָט אים געזאָגט אַז עס איז פאַראַן אַ רבי איז פאַראַן חסידים, האָט ער שפּעטער געטראַכט ביי זיך, אָבער חסידים וואָס טוען. אַז ווען חסידים זיינען געווען חסידים ואנשי מעשה בעבודה האָבן זיי מחזק געווען דעם רבי'ן.<sup>1</sup>

אויף החובל בעצמו שטייט<sup>2</sup> אַז הגם ער איז פטור אָבער אינו רשאי החובל באחרים איז אָבער חייב, ובפרט אַז די אחרים איז אַ נשמה כללית וכו' וכו'. במילא דאַרף מען וויסן די אחריות וואָס מ'טראַגט אויף זיך.

ב. דער סדר ההנהגה אין בחינות בקריאה לצבא איז, אַז דער עיקר איז נוגע דער גוף. נוגע איז די נשמה נאָר אויף וויפיל דאָס איז נוגע צום גוף, ד.ה. אַז אויב די נשמה איז אין אים אויף אַזוי פיל אַז ער איז ניט פון די וואָס לן בבית הקברות וכו',<sup>3</sup> און דער גוף איז אַ געזונטער, נעמט מען אים לצבא.

אָבער וואָס טוט זיך מיט דער נשמה מצד עצמה איז ניט נוגע. אדרבה לפעמים איז תוקפא דנשמתא איז דאָס גאָר אַ חסרון. וידוע פסק דין רז"ל<sup>4</sup> המקבל עליו עול תורה — תוקפא דנשמתא, עוז ותושי' — מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ.

אין המקבל עליו עול תורה שטייט ניט קיין תנאי ווען קיבל. דערפאַר איז אפילו אויב מ'האָט שוין אָפגעשטימט אַז אין אַ טאָג צוויי דריי דאַרף מען גיין איז נאָך אַלץ קיין רא"י והחלט ניט, אויב זיי וועלן מקבל זיין אויף זיך עול תורה ככונת רז"ל, אַז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ.

(1) שיחת כ' כסלו תרצ"ג ס"ו. וראה ערכין יו, א: דור לפי פרנס או פרנס לפי הדור.

(2) ב"ק צ, ב.

(3) חגיגה ג, ב.

(4) אבות פ"ג מ"ה.

דער טעם הדבר וואָס אין גשמיות בקריאה לצבא איז ניט נוגע אַזוי די נשמה, און אויב דער גוף איז נאָר אַ געזונטער טויג ער לצבא — איז ווייל אין רוחניות איז אַזוי. ווי מ'האַט פריער גערעדט, אַז אויב ער וועט מכוון זיין אַלע כוונות אָבער בפועל וועט ער די מצוה ניט מקיים זיין — טויג ניט, משא"כ אויב ער וועט מקיים זיין די מצוה בפועל, איז הגם עס פעלט די כוונה, נעמט מען לצבא הוי'. אָבער קיין לן בבית הקברות דאַרף מען ניט זיין.

בפירוש לן בבית הקברות ברוחניות: אויב אפילו בייטאָג איז ער זיך עוסק בתומ"צ, אָבער ביינאַכט וואָס די נשמה איז עולה למעלה לייגט ער אַוועק דעם גוף נעכטיקן בבית הקברות, מקום הקליפות, שנק' מתים, הרי זה שוטה, וכסימן השני אשר בשוטה שמאבד מה — כח הביטול וקביע — שנותנין לו.

ג. עס זיינען פאַראַן תלמידים וואָס גייען אום און טראַכטן ווי געפינט מען אַ עצה מ'זאָל האָבן חשק צום לערנען, און קומען בעטן זיי זאָלן האָבן חשק.

אַזוי ווי אין גשמיות'דיקער לקיחה לצבא איז דער עיקר נוגע צי ער איז אַ געזונטער און מיטראַכט ניט צי ער האָט חשק צי ניט, וואָס דערפאַר איז דער סדר אַז אויב ער איז נאָר אַ געזונטער נעמט מען אים באלד צו, און מ'פרעגט אים ניט צי ער האָט חשק און אויב ער האָט נאָך ניט זאָל ער גיין אַהיים אויסשלאָפן זיך און ווען ער וועט באַקומען חשק זאָל ער קומען — אַזוי איז אין רוחניות אַז ס'איז ניט נוגע צי ער האָט חשק, וואָס דאָס קומט מצד הנשמה, נאָר מ'דאַרף טאָן מיט קבלת עול. המעשה הוא העיקר.

ד. אין המשך רס"ו רעדט זיך די מעלה פון יגיעת התורה, אַז דורך יגיעה קומט מען צו, צו עזן אַליין. דאַרף ער דאָך זיין צופרידן אַז ער האָט ניט קיין חשק צום לערנען, און וועט לערנען מיט יגיעה בקבלת עול.

עס איז ידוע די מעשה אַז איינער איז געקומען צו כ"ק אדמור"ר הצ"צ קלאַגן זיך אַז ער האָט ניט קיין חשק צו לערנען, האָט אים געענטפערט כ"ק אדמור"ר הצ"צ, איז דאָך גוט, וואָס זאָל איך טאָן אַז איך האָב יאָ אַ חשק.

דער לימוד התורה דאַרף זיין ביגיעה דוקא. ועל פי זה, ער קומט בעטן חשק אויף לערנען, גיט ער דאָך אַוועק, אַ גוואַלדיקע מעגליכקייט. אַז ער האָט „זוכה געווען" און האָט ניט קיין חשק, און וויל טאַקע שטאַרק ניט, און נאָר שטאַרק ניט, איז אַז ער וועט לערנען מיט קבלת עול און יגיעה וועט ער צוקומען צו עזן, גיט ער אַוועק גן עזן און עזן און אַלע ענינים, און בעט ער זאָל האָבן חשק.

וויבאלד אָז ער בעט חשק וועט מען אים געבן, ע"ד ווי דער מצודת זאָט (דער רבי האָט זייער געהאַלטן פון דעם מצודת — איך ווייס ניט מצד וועלכע סיבה — ער האָט אויך דערציילט אָז דער שיעור תהלים פלעגט מען אמאָל לערנען עס פ"ה המצודת) אויף דעם פסוק ומשביע לכל חי רצון, לפי רצונו ותאותו, לכאורה, נאָך וואָס דאַרף ער צולייגן דעם וואָרט ותאותו, נאָך דער אויבערשטער איז אַ טוב ומטיב און גיט נאָך ביז אפילו לתאותו, און אָז ער וויל חשק וועט מען אים געבן חשק, אָבי ער זאָל לערנען, ע"ד ווי עס רעדט זיך אין דעם מאמר פון י"ט כסלו תש"ח: אָז אויף אַרויסגיין פון רע, איז ניט נוגע ווי אַזוי, אָבי ער זאָל אַרויסגיין פון רע.

אויב עס וועט אַזוי אַדורך גיין אַ חודש, צוויי, און אַ האַלב יאָר און ער וועט לערנען מיט חשק, וועט אים דאָך פעלן דער ענין היגיעה בקביע — איז וועט ביי אים זיין ע"ד הסיפור הנ"ל של הצ"צ אָז ער האָט זיך געקלאָגט וואָס ער האָט חשק.

ה. ביותר טראָגן די אחריות די תלמידי ארץ ישראל ת"ו. ע"פ דין טאָר מען ניט אַרויספאַרן פון ארץ ישראל סיידן צוליב צוויי זאַכן: וואָס איינע פון זיי איז ת"ת. דער רבי האָט אויף זיך גענומען די אחריות, און געהייסן די בחורים לצאת מארץ ישראל. פאַרוואָס — צוליב ת"ת. איז אויב דאָס וועט פעלן ח"ו — קומט דאָך אויס אָז דער רשיון להיציאה פון דאָרט איז ניט אויסגעהאַלטן עפ"י דין.

ו. דאָס איז אַ אחריות מיוחדת ביי די תלמידים פון א"י. עס איז דאָ אַ אחריות השווה לכל, ניט נאָר די תלמידים מא"י וחול, נאָר אַלע דעם רבי'נס מקושרים, ובפרט תלמידים ובפרטי פרטיות תלמידי התמימים. וואָרום דער רבי האָט גענומען אויף זיך דעם צונעמען ביי זיי דעם געשמאַק פון גשמיות.

ווען מען האָט אַרעסטירט דעם אַלטן רבי'ן איז צום אָנהויב האָט ער זיך פאַרבאָהאַלטן, און האָט געזאָגט דעם טעם לקיים מש"נ<sup>6</sup> חבי כמעט רגע עד יעבור זעם, ווען מען איז געקומען נאָך אמאָל אַרעסטירן האָט ער אַ פּרעג געטאָן ביי ר' שמואל מונקעש, האָט ר' שמואל מונקעש געזאָגט אָז ער זאָל גיין, האָט דער אַלטער רבי געזאָגט ס'איז דאָך אַ סכנה? האָט הר"ש געענט-פּערט: ממה נפשך, זייט איר אַ רבי — וועט אייך ניט שאַטן, אויב ניט — איז ווי אַזוי האָט איר צוגענומען פון טויענטער אידן דעם געשמאַק אין גשמיות?<sup>7</sup>

דער רבי האָט דאָך צוגענומען — אַדער עכ"פּ ממעט געווען — ביי טויענטער אידן דעם געשמאַק אין גשמיות. צוליב וואָס? כדי זיי זאָלן קענען

(5) ד"ה ויחלום קוני' נב (נדפס כסה"מ תש"ח).

(6) רמב"ם ה' מלכים פ"ה ה"ט.

(6) ישע"י כו, ב.

(7) ויש להעיר יסוד לזה ממרזל — עירובין סג, ב — כל הישן בקילעא כו'.

צוקומען צו אלקות. דע את אלקי אביך וכו'. איז אויב זיי צודרייען די דרכים און עס קומט ניט אַרויס דער תכלית המכוון — בלייבט דאָך דער צונעמען דעם געשמאַק וכו' אַז דעם פועל יוצא...

ז. עס שטייט בשיחה פון רבי'ן אַז אַ חסידות'ער פאַרברענגען איז אַז ענין פון ריח, בעת מעשה גיט מען אַ שמעק, דער איז צופרידן וואָס ער האָט געהערט אַ גוט וואָרט, דער איז צופרידן וואָס מ'האַט אַראָפּגענומען אַ קשיא. אָבער דערנאָך לפועל בלייבט ניט. די כוונה איז אָבער עס זאָל ניט בלייבן ביי ריח — עס מוז און זאָל קומען צו אכילה ושתיה.

עס איז באַלד שוין צוויי אַזייגער, וועט מען אַוועק גיין עסן טשאַלענט און מ'וועט פאַרגעסן אויף דעם וואָס מ'האַט גערעדט. סעודת שבת איז דאָך ניט מגשם, אויף יו"ט שטייט פרש חגיכם, אָבער שבת איז דאָך ולא פרש שבתכם<sup>9</sup>, דערצו איז דאָס דאָך אַ מצוה, קען מען זיך אינגאַנצן פאַרטאָן אין דעם. ודוקא בהידור וכלי הרמב"ם<sup>10</sup> תבשיל שמן ומשקה מבושם וע"פ המדרש<sup>11</sup> הרי כל עסקא דשבתא כפול. דער רבי האָט אַמאָל דערציילט אַז עס איז געווען אַ מנהג שבת עסן צוויי סאַרטן פיש, צוויי סאַרטן פלייש וכו'. האָט ער אַ רא"י ע"פ נגלה, פסק הרמב"ם, אַ וואָרט פון רבי'ן — אָבער אַעפ"כ קען אויך הידור האָבן אַ שיעור. ובפרט איז כדאי צו פאַרגלייכן מיט'ן הידור במצות שאין הגוף נהנה מהן, אַדער גאַר מצטער בהן.

ה. עס איז אַנגעקומען אַ העתק שיחה פון א"י (די שיחה איז געווען אין רוסלאַנד), שטייט דאָרטן אַז דער רבי האָט געזאָגט וועגן דער גאולה שלימה, אַז דאָס וועט זיין בימיו. איז — אַז יעדערער וועט זיך מצויר זיין וואָס דער רבי וואָלט אים געהייסן טאָן און ער וועט עס טאָן — וועט אונז דער רבי פירן בעגלא דידן צו דער גאולה שלימה. און די פאַר חדשים וועלן ניט זיין קיין הפסק, וואָרום דאָס איז אַלץ ווען ער איז שופט את ישראל, ווע"ד מרו"ל<sup>12</sup> אַז יראים ממנו איז דאָס והוא שפט את ישראל.

(משיחת ש"פ ח"י שרה מבהיח כסלו, התשי"א)

(8) קו"י פה (נדפס כסה"מ התשי"א) ע' 102.

(9) תורה אור דפרשה זו כביאור.

(10) ה'ל' שבת פ"ל ה"ז.

(11) תהלים צב.

(12) יל"ש שופטים רמז עב.

## כסלו

... וכיון שנמצאים אנו בראש (וכללות) חדש כסלו, הוא חדש הגאולה והנסים.

הרי זה עת סגולה לעורר ברכת השי"ת אשר יגאלו כל הענינים, עניני התורה והמצוה בהנוגע לפרט ובהנוגע לרבים, מדברים המונעים או מבלבלים.

ולהעיר ג"כ אשר ר"ח כסלו הוא זמן האחרון דירידת גשמים ואפילו בשנה מאוחרת,

דהרי ענין הגשמים הוא אתעדליע הבאה ע"י אתעדלית, וכמש"נ ואד יעלה מן הארץ והשקה גו', וכדרז"ל עלה שבר מן הארץ מיד ותשקה.

ויהי רצון שכל הדברים עליהם התפללו מתחיל מתחלת השנה ועד לתפלת הגשמים — הכוללת הכל,

הרי לכל המאוחר יבואו כולם בפועל, ירדו למטה ויתקיימו במילואם מתחיל מראש חדש זה, יבואו — לברכה לחיים ולשובע.

(ממכתב ראש חדש כסלו תשכ"א)

---

זמן האחרון: עיין תענית ו' ע"א. נדרים פ"ח משנה ה' ובתוספות י"ט שם. וראה ג"כ בי"מ קו, ב. וכדרז"ל: בראשית רבה ע"פ. ירוש' תענית רפ"ב. ועיי"כ לקרית לאדה"ו ר"פ האוניו. הכוללת הכל: ראה ב"ר פ"ג, טז: והשקה את כל — הכל מתברך.

---

## ויצא

אין ענטפער אויף דיין בריוו,

א) אין דעם וואָס רש"י בריינגט (בראשית כח, יג) אַז השי"ת האָט צונויפגעוויקלט גאנץ א"י אונטער יעקב'ן, פרעגסט דו, אויב אזוי וואו אין דענסטמאל גיווען יצחק,

עס וואונדערט מיר אויף דיין פראגע, עס שטייט שוין פריער אין פסוק ויחלום אַז דאָס אַלץ איז גיווען אין חלום, און ווי דער חזקוני באַטאַנט דאָס דאַרטן ...

(ממכתב כ"ה אד"ש תשי"ז)

## ט-יוד כסלו

נעם לי לקבל מכתבו מיום ההולדת ויום ההילולא של רבנו האמצעי בן רבנו הזקן... ושמחתי לקרות בפתיחת מכתבו — ובלשון רבנו הזקן (אגה"ק בפתיחתה) — פותחין בברכה לברך ולהודות לה' כי טוב כו' אין טוב אלא תורה תורת ה' תמימה כו' — ע"ד לימוד תורה ברבים אשר בבית הכנסת ליובאוויטש בליובאוויטש. וחייב אדם לומר בלשון רבו, באגה"ק הנ"ל:

הודאה על העבר ובקשה על העתיד, כה יתן וכה יוסיף ה' לאמץ לבם בגבורים כו'.

ובדרך אפשר י"ל ע"פ המבואר בהמאמר דש"ק מברכין חדש הגאולה, הוא מאמר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) וכ"ק מו"ח אדמו"ר — זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, בענין הגבורה שזהו תגבורת החיות, ומביאים הראי' — בהשתלשלות מלמעלה למטה — מהחיות הבא מלמעלה גבורות גשמים, תגבורת החיות שבאדם, עד שזה פועל ג"כ תגבורת בהעלאה מלמטה למעלה.

ויהי רצון שגם לימודם ברבים יהי' מכוון למטרה האמורה, ובפרט בפנימיות התורה שענינה מלמעלה למטה, שיהי' בתגבורת החיות, ובמילא תביא לתגבורת החיות בכל המשתתפים בשיעור ועד שיהי' בבחי' הפלגה, הפלגה באיכות והפלגה גם בכמות ע"י ריבוי מספר המשתתפים, ועי"ז יתעלה הלימוד בתגבורת למעלה מעלה, המתאחד עם מטה מטה, מעשה בפועל בחיי היום יומים, אפילו בימות החול ובעניני הרשות.

ומסוגלים ימים אלו שבין יו"ד כסלו וי"ט כסלו, וביחוד יום הבהיר י"ט כסלו, חג גאולתנו ופדות נפשנו אשר אור וחיות נפשנו ניתן לנו, שתהי' התחלה בכל האמור בהצלחה, ויקוים פתגם נשיאנו הק' א"ז ווי מען שטעלט זיך אוועק אזוי גייט דאס".

בברכה לבשר טוב בכל האמור, ובפ"ש כל המשתתפים בשיעור, שיקויים בכל אחד ואחד מהם ובני ביתם ש"י פסק בי"ד של מעלה, אשר בכל ענין של תורה יראת שמים ומדות טובות תהי' יד מקושריו והולכי בעקבותיו על העליונה — ובטוב הנראה והנגלה

(ממכתב יו"ד כסלו חשט"ז)





ב"ה, ראש-חודש כסלו, חודש הגאולה, ה'תשל"ח  
ברוקלין, נ. י.

צו אלע אנטיילנעמער אין דעם  
יערלעכן באנקעט פון „בית-רבקה" אין  
מאנטרעאל

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

עס האָט מיר געפרייט צו באַקומען די ידיעה, אַז דער יערליכער  
באַנקעט ווערט הייאָר געווידמעט לכבוד... אין אנערקענונג פון זיינע  
לייסטונגען פאַר בית-רבקה און פאַר אלע מוסדות ליובאוויטש אין מאַנט-  
רעאל. וויה רצון, אַז די אונטערנעמונג זאָל זיין מיט דער פולסטער הצלחה.

יעדער ענין איז דאָך בהשגחה פרטית, ומגלגלין זכות ליום זכאי — יו"ד  
כסלו, דער יום הגאולה פון מיטעלן רבי'ן, דער זון און ממלא מקום פון דעם  
אלטן רבי'ן, וואָס אויך זיין גאולה איז אין דעם חודש, י"ט כסלו. לערנט  
שוין דער טאָג פון באַנקעט אליין וואָס עס דאַרף זיין דער ציל און די  
אויפגאַבע פון דעם צוזאַמענקלייבן זיך באַ דער געלעגנהייט, לויט די  
אַנווייזונגען וואָס דער בעל-הגאולה האָט איבערגעגעבן בעל-פה און בכתב  
און דערנאָך אויך אין זיינע געדרוקטע ספרים, מיוסד אויף תורת החסידות  
הכללית, ווי דערקלערט און אונטערשטראַכען אין שיטת חב"ד פון זיין  
גרויסן פאָטער און אלע רבותינו נשיאינו שלאחריו, ובפרט כ"ק מורח אדמו"ר  
נשיא דורנו. וכידוע, זיינען אַנווייזונגען אין תורה אויך אַ נתינת-כח  
דורכצופירן זיי בפועל. וואָס דער יסוד פון דער שיטה איז, אַז אהבת ה',  
אהבת התורה ואהבת ישראל כולי חד, און אַז דער עיקר איז אַראַפ-  
צוברענגען דאָס בפועל ממש, אין קאַנקרעטע מעשים און אויפטואונגען אין  
אלע געביטן פון הפצת התורה והיהדות, אַן פשרות,

ובפרט אין דעם געביט פון חינוך פון קינדער, אינגלעך און מיידלעך,  
וואו יעדע גוטע השפעה, אפילו אַ קליינע ועל אחת כמה וכמה אַ גרויסע,  
ווערט פילפאך פאַרגרעסערט ווען דער תלמיד און תלמידה ווערן  
דערוואַקסן און רייף — לויט דעם באַקאַנטען ביישפּיל פון אַ יונג ביימעלע,  
וואָס יעדע פאַרבעסערונג יונגערהייט ווערט פילפאך פאַרגרעסערט בשעת  
עס וואַקסט אויס אין אַן אילן נושא פירות.

דערפון איז אויך פאַרשטאַנדיג דער גרויסער זכות פון עסקני החינוך,  
ובמיוחד פון דער ערוואַקסט לאורך ימים ושנים טובות, וואָס האָט אַזויפיל  
בייגעטראַגן צו די מוסדות חב"ד-ליובאוויטש אין מאנטרעאל, פאַרעצנדיג די  
טראַדיציע פון דער חשובער משפחה, סיי אַלס עושה און סיי אַלס מעשה —  
דורך ווייזן אַ לעבעדיגען מוסטער און משפיע זיין אויף אַנדערע צו טאָן אין  
דער ריכטונג.

און אזוי ווי תורתנו, תורת אמת, זאָגט, אז דער אויבערשטער בלייבט ניט שולדיג און באַלוינט מידה כנגד מידה, וועט ער זיכער מוסיף זיין אין זיינע ברכות צו יעדן איינעם און איינע וכל אשר להם, בכל המצטרך, מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה.

בכבוד ובברכה לבשורות טובות בכל  
האמור

ובברכת חג הגאולה



כ"ה, ט"ו כסלו, ה'תשל"ט

בהמצאנו בין גאולה לגאולה — יו"ד כסלו, גאולת כ"ק אדמור'ר האמצעי וי"ט (כ"ף) כסלו גאולת אביו כ"ק אדמור'ר הזקן — בין בדיוק, יום האמצעי שביניהם, ט"ו בו,

וביחד עם זה אשר קיימא סיהרא באשלמותא, שישראל (נמשלו ודומים) (מונין ללבנה, יום האמצעי בחדש כסלו, הוא חודש השלישי מראש השנה, שלישי בחדשי החורף,

גאולות אשר, כפשוטו, הן יציאה מבית האסורים,

בהמצאנו: להעיר דיחידה, עצם הנפש היא למעלה מן (— היסח) הדעת (ולכן אמר ריב"ז איני יודע כו' — אוה"ת בהר (ע' תתקטז). ד"ה אשרנו, תרצ"ו (טה"מ קונטרסים ח"ב)), מציאה. ופדה בשלום (דיו"ד וי"ט כסלו) היינו העבודה דיחידה (שער התשובה לאדהאמיצ ח"א סד"ה פדה בשלום). וראה סנה' (צו, סע"א), משיח מציאה. יבמות (מט, סע"ב), בהמצאו כו' ויחיד כו' עשרה ימים כו'.

בין גאולה לגאולה: ראה שיחת יו"ד כסלו תש"ו (שנת התמישים לנשואי כ"ק מו"ח אדמור'ר) — לקו"ד כרך ג' תפ"ח, ב. שיחת י"ט כסלו תש"ו (טה"מ תשי"א ע' 145).

גאולת .. האמצעי: ראשי פרקים — ראה מבוא לבד קודש. (כ"ף) כסלו: שאז ה"י גמר הגאולה (ראה חוברת, מגלת יט כסלו"י).

גאולת .. הזקן: ר"פ — ראה חוברת הגיל.

בין בדיוק: להעיר מהאחרונים לשו"ע או"ח סכ"ז במקום תשיר וקשר שלו (שיה"י בין עיניך). ט"ו .. קיימא סיהרא באשלמותא: ראה זח"א קנ, רע"א. ח"ב פה, א. שמור'ר פט"ז, כו. ובכ"מ.

וראה אוה"ת וזאת הברכה (ע' איתתצד).

שישראל (נמשלו ודומים) (מונין ללבנה: סוכה כט, א. כ"ר פ"ו, ג.

האמצעי בחדש: שהוא כ"ט יום יב שעות ותשצ"ג חלקים (רמב"ם הל' קדוה"ח פ"ו, הג).

חודש השלישי: ראה שבת פה, א ובר' נסים גאון שם.

חודש השלישי .. בחדשי החורף: שהם לעומת חדשי הקיץ (ל"ת להאריזל פ' ויצא. שם פ' בא

בטעמה"צ). וראה קדושת לוי בריש המאמר לחנוכה (כח, סע"א). לקוטי לוי יצחק אגרות ע' ר"ו ועוד.

עַת רְצוֹן וּשְׁעַת הַכוּשֵׁר הַיָּא לְהַתְּכוֹנֵן וּלְעוֹרֵר אֶת עֲצָמוֹ וְאֵת כָּל אֱלֹהִים  
שִׁיכּוֹל לְהַגִּיעַ אֲלֵיהֶם, וּבַהַחֲלָטָה תְּקִיפָה בֹזֵה בְּנוֹגֵעַ לְמַעֲשֵׂה בְּפוּעַל,

לְהוֹסֵפָה בְּתוֹרָה וּבְמִצְוֹת וּבְעִבּוּדֵי הַתְּפִלָּה וּבְשִׂמְחָה רַבָּה שׁ, אִין לֶךְ  
שִׂמְחָה גְּדוּלָה כְּצֵאת (הַנְּפִשׁ) מֵהַגְּלוּת וְהַשְּׁבִי' (בְּעֵינֵי הַגּוֹף) כְּמִשַּׁל בֶּן מֶלֶךְ  
שֶׁהִי' בְּשִׁבְי' וְטוּחוֹן בְּבֵית הָאֲסוּרִים .. וַיֵּצֵא לְחַפְּשֵׁי אֶל בֵּית אֲבִיו הַמֶּלֶךְ ..  
(ע"י) מַעֲשֵׂה (הַמִּצְוֹת) דְּבוּר וּמַחֲשַׁבַת הַתּוֹרָה

וּכְבִּיאוֹר כ"ק מו"ח אֲדַמּוּר בֹּזֵה בְּמֵאֲמַר דֹּא"ח שְׁלוֹ — ד"ה כָּל הַנְּהַנְּהָה  
מִסְּעוּדַת חֲתָן — בְּט"וֹ כְּסָלוֹ תְּרַפִּיט, לְפָנֵי יוֹבֵל שְׁנַיִם,

ד, אִין מִצְוָה גְּדוּלָה כְּפִדְיוֹן שְׁבוּיִם, הֵנָּה כְּמוֹכּ הוּא גַם בְּרוּחַנִיּוֹת, דְּמִצְוֹת  
פְּדִיּוֹן שְׁבוּיִם הִיא הַמְּדַרְיָגָה הַיּוֹתֵר עֲלִיוֹנָה, דֵּהֵנָּה עֵינֵי הַשְּׁבוּיִ הוּא כְּמוֹ עֲדִימ'  
ל'ע הַיּוֹשֵׁב בְּמֵאֲסָר שֶׁהוּא כְּכֹל הָאָדָם אֲלֵא שֶׁהוּא אֲסוּר וְקָשׁוּר בְּבֵית הַכֹּלֵא  
וְאִינוֹ יִכּוֹל לְזוּז מִשָּׁם אֲפִי זִיז כָּל שֶׁהוּא, וְהַעֲסֵק בְּפִדְיוֹן שְׁבוּיִם הוּא לְהַשְׁתַּדֵּל  
בְּטוֹבַת הַשְּׁבוּיִ לְהוֹצִיאָו מִשְּׁבוּיִ וּמִסְּפִיקִים לוֹ מְזוֹנוֹתָיו, וְכֵן הוּא בְּרוּחַנִיּוֹת  
דְּרֹב הַבְּעֵלִי עֲסָקִים וְהַעוֹסָקִים בְּמֵלָאכָה ה'ה כְּשְׁבוּיִם, שֶׁהֵם טְרוּדִים  
וּמוֹטְרִידִים בְּיוֹתֵר בְּטְרַדַת עֲסָקֵיהֶם וּפְרַנְסַתָּם וּמֵלָאכַתָּם וְהֵם קָשׁוּרִים בֹּזֵה  
כְּהַשְּׁבוּיִ בְּבֵית הָאֲסוּרִים, וְהַהֲתַעֲסָקוֹת הוּא לְהוֹצִיאֵם מִשְּׁבוּיִם,

אֲשֶׁר דְּבָרֵי צְדִיקִים קִיִּימִים וּפּוּעֵלִים פּוּעוֹלָתָם וְעַד לְפַעוּלָה שְׁלִימָה,  
פּוּעוּלָה נִמְשַׁכַת,

וּבַהַתְּחַלַּת יוֹבֵל חֲדָשׁ, עוֹלָם חֲדָשׁ, הִרִי צִיל הַתְּחַדְּשוֹת בְּכַהֲנִיל, הַתְּחַדְּשוֹת

עַת רְצוֹן וּשְׁעַת הַכוּשֵׁר: בְּהַשְּׁפַעַת יְמֵי הַגְּאוּלָּה שֶׁלִּפְנֵינוּ וּשְׁלֵאֲחֵרָיו. בְּנוֹגֵעַ לְט"וֹ בְּחוּדֵשׁ — רֵאָה  
אוּהִיַת שָׁם: עֵיקַר מִלּוּי הַלְּבָנָה בְּחִצֵי הַחוּדֵשׁ .. לְכֹן מְבוֹאָר בְּכַהֲרִיזִיל בְּשַׁעַר הַיְּהוּדִים דְּבִטּוֹ  
לְחוּדֵשׁ הוּא עַת רְצוֹן לִילֵךְ עַל קְבָרֵי הַצְּדִיקִים וְכֵן אִין נוֹשְׂאִים נְשִׁים רַק בְּמִלּוּי הַלְּבָנָה כּו'.  
בְּתוֹרָה וּבְמִצְוֹת וּבְעִבּוּדֵי הַתְּפִלָּה: ג' הַדְּבָרִים שֶׁעֲלֵיהֶם הַעוֹלָם עוֹמֵד (אֲבוֹת פִּיא מִיב). — וְרֵאָה  
בְּרִכּוֹת (ח, רַעִיא וּבְחֵדָאִיג) שְׁנִדְרֵשִׁים שְׁעַל יָדָם בֵּא פְּדָה בְּשִׁלּוּם גִּי' — שְׂרִבּוּתֵינוּ דְּרָשׁוּ וּפִירְשׁוּהוּ  
בְּקֶשֶׁר לְגֵאוּלַת אֲדַהִיז וְאֲדַהֲמִיז.

וּבְשִׂמְחָה רַבָּה: רֵאָה רַמְבָּיִם סוֹף הִל' לוֹלֵב. תּוּרֵא תוֹלְדוֹת כ, ב. וּבְכִימ'. וְרֵאָה לְקוּיָא וְאוּרֵת  
לְהֵימָ עֵהִיפ וְסוֹכַה תְּהִי וּשְׁלֵאֲחֵרָיו.

אִין לֶךְ .. הַתּוֹרָה: תְּנִיא פִּלִּיא (שִׂמְחָה רַבָּה, גְּדוּלָה (שָׁם) — יִיל בְּכִמּוֹת בְּאִיכּוֹת, עִיד רְבו  
מַעֲשִׂי, גְּדוּלוֹ מַעֲשִׂי (דִּיה אִין עִירוֹן פ' חִישׁ תְּרַצִּיד (נְדַפְסָ בְּסֵהִימ תְּשִׁיא). וּבְכִימ'')).

טוּחוֹן בְּבֵית הָאֲסוּרִים: רֵאָה סְפָרֵי שׁוּפְטִים טו, כּא. רְשִׁבִים עֵהִיפ בֵּא יֵא, ה.  
בְּמֵאֲמַר .. תְּרַפִּיט: כְּקוֹנְטֵרַס דְּרוּשֵׁי חֲתוּנָה (קוֹנְטֵרַס ב') — נְדַפְסָ בְּסֵהִימ קוֹנְטֵרַסִים חִיא. וְגַם  
כְּקוֹנְטֵרַס בְּפִיעַ.

לְפָנֵי יוֹבֵל שְׁנַיִם: בְּסְעוּדַת שְׁלִיעֵר וּוְאַרְמַעֵס.

אִין מִצְוָה גְּדוּלָה כְּפִדְיוֹן שְׁבוּיִם: רַמְבָּיִם הִל' מַתִּיעַ פִּיחַ הִי. טוּשׁוּיעַ יוֹיד רְסֵרְנִיב. עִיפּ בִּיב ח, ת.  
רִישׁ עִיב.

הַבְּעֵלִי עֲסָקִים וְהַעוֹסָקִים בְּמֵלָאכָה: עִיפּ הַבִּי מוֹבֵן שְׁכֵן הוּא גַם כְּיוֹשְׁבֵי אוּהֵל בֵּאֵם יִשְׁנָה שַׁעָה  
אֲחַת שִׁיכּוֹל לְעַסּוֹק בְּתוֹרָה וְאִינוֹ עוֹסֵק (וְרֵאָה תּוּרֵא מְגִיא צַח, ג).

פּוּעוּלָה שְׁלִימָה: לְהַעִיר מְדִיה וְכֹל בְּנִיךְ תְּרַפִּיט סִיב בְּפִי הַשְּׁוֹלְמִית. סִדִּיה כָּל הַנְּהַנְּהָה תְּרַפִּיט  
(כְּקוֹנְטֵרַס שָׁם).

פּוּעוּלָה נִמְשַׁכַת: רֵאָה מַפְעֵנָה צְפוֹנוֹת פִּיחַ.

יוֹבֵל חֲדָשׁ: מֵמֵאֲמָרֵי הַחֲתוּנָה כְּסָלוֹ תְּרַפִּיט.

יוֹבֵל .. עוֹלָם: קִידוּשֵׁין טו, א. מְכִילַתָּא עֵהִיפ מִשְּׁפִטִים כּא, ו (הוֹבֵא כְּחֻצְעִיג בְּפִרְשֵׁי שָׁם).

## אמיתית

וע"י כל זה גם לזרז ולהחיש קיום היעוד, כאשר הא"ל עושה פלא יגאל בזרוע עמו, כי יברא, הו"י חדשה בארץ, לראות בעולם חדש, עולמו של משיח צדקנו, אשר והיתה להו"י המלוכה ודוד עבדי נשיא להם לעולם.

בברכת הצלחה בכל האמור  
ובברכת חג הגאולה

מפני סיבה נתעכב שילוח המכתב. ומובן ופשוט שכל ימי חודש כסלו עת רצון היא לכהניל, וגם סיום ימי החנוכה שלאחריו, ובפרט יום זאת חנוכה, אלא שטובה ויפה וכו' הזריזות בכ"ז וכי"ב.

מכתבו וכו' נתקבלו. ות"ח על האיחולים והברכות וכבר מילת"י אמורה ואברכה מברכיך בברכתו של הקב"ה שתוס' מרובה על העיקר.

---

וע"י כל זה ... היעוד: ראה ברכות שם כאילו פדאני כו'. פדה בשלום תרע"ח. ובכ"מ.  
הא"ל עושה פלא יגאל בזרוע עמו: ע"פ תהלים עז, טו"ט.

כי ... בארץ: ירמ"י לא, כא.

בעולם חדש, עולמו של משיח: להעיר ממרוזל ע"פ כי כאשר השמים החדשים (ובתו"א ולקו"ת ד"ה זה).

משיח צדקנו: שיבוא כש'פוצו מעיינותיך חוצה' (אגה"ק דהבעש"ט — נדפסה גם בכש"ט (הוצאת קה"ת) בתחלתו). וראה תורת שלום שיחת י"כ תרס"ח שעיקרו דיפוצו כו' התחיל לאחר פטרכורג כו'.

והיתה להו"י המלוכה: סיום וחותם הפטרת ש"פ וישלח — מעובד"י א, כא. וראה לקו"ש ח"ה ע' 420 בהערה ד"ה לשפוט גו'.

ודוד עבדי נשיא להם לעולם: יחזקאל לו, כה. וראה ד"ה זה בסה"מ תרצ"ט, תש"ח.

זאת חנוכה: ראה ד"ה ברנך שעשה נסים לכ"כ אדמיר הצ"צ (אוה"ת חנוכה כרך ה' תתקנו, ב ואילך).

הוריות: ראה אגה"ק סכ"א.

וכבר מילת"י אמורה וכו': ירוש' הובא בתוד"ה ואברכה (חלוין מט, א). ועיין ד"ה אריב"ל כל כהן שמברך (תרכ"ט) על השינוי מירוש' שלפנינו (ברכות ספ"ח).

שתוס' מרובה על העיקר: בי"ד פס"א, ד. וי"ל שזוהי דרגא נעלית יותר על המד"א (דביר פ"א, יג) יתירה מן העיקר. וראה לקו"ש ש"פ וישלח, תשכ"ט (ח"ה ע' 422 ואילך) (ובקונט' בפ"ע, ברוקלין, ה'תשל"ט).

## י"ד כסלו

ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א לאנ"ש שיחיו שברכו אותו  
 לרגל יובל החמישים לנשואי כ"ק אדמו"ר שליט"א  
 — י"ד כסלו ה'תשל"ט, אחרי תפלת המנחה.

עם זאָל מקויים ווערן (ווי גערעדט נעכטן! בארוכה) דער כל המברך  
 מתברך<sup>2</sup>, בברכתו של הקב"ה, פון דעם אויבערשטן (אליין)<sup>3</sup>, וואָס ברכתו איז  
 אין אַן אופן וואָס, תוספתו מרובה על העיקר<sup>4</sup>,

און ס'זאָל אַראַפקומען למטה מעשרה טפחים, ובקרב ממש,

און הערן בשורות טובות איש מרעהו.

(כשאמרו לכ"ק אדמו"ר שליט"א שנמצאים כאן כמה מאלה שהיו בעת  
 החתונה — אמר:)

זאָלן זיי זוכה זיין צו זיין צום יובל<sup>5</sup> הששים.

(1) כההתועדות דאור לי"ד כסלו.

(2) סוטה לח, ב. ירושלמי הובא בתוד"ה ואברכה — חולין מט, א.

(3) ראה כי"מ פו, ב: עשה הקביה לבניו בעצמו. רש"י עה"ת וירא יח, ד.

(4) ב"ר פס"א, ד.

(5) שנה זו (יובל) מובדלת משאר שנים בנקיבת שם לה לבדה, ע"ש (תק"ש), לשמחה  
 מנוחה (רש"י וספורנו — בהר כה, יוד). וראה אבות ספ"ה תק"ז תכ"א (ניז, א) ובתו"א ואוה"ת  
 במעלת מספר ששים (כמצויין במפתחות).



...בנועם קבלתי האיחולים והברכות בקשר עם יובל הנשואין.

ועל פי מאמר חכמינו ז"ל כל המברך מתברך בברכתו של הקב"ה  
 שתוספתו מרובה על העיקר, יתברכו כל אחד ואחת מהם וכולם יחד מידו  
 המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה בכל המצטרך להם, ובפרט בהצלחה  
 מרובה בלימודם תורתנו הק' ובקיום מצותי' בהתמדה ושקידה, ובהנהגה  
 לדוגמא ולמופת.

וילכו מחיל אל חיל בהאמור באופן דמוסיף והולך, כהוראת ימי חנוכה  
 הנאים עלינו ועל כל ישראל לטובה, שמצותם הדלקת נר חנוכה באופן  
 דמוסיף והולך ואור מיום ליום.

בברכה לבשורות טובות בכל  
 האמור ולימי חנוכה מאירים,  
 מאירים בכל ימות השנה כולם

(ממכתב ערב חנוכה, ה'תשל"ט)

## י"ט כסלו

ב"ה, כ"ז כסלו ה'תשכ"ד  
ברוקלין, נ"י.

כבוד המשתתפים בהתועדות דחג  
הגאולה י"ט כסלו, בעיר נתניא אשר  
בארצנו הקדושה תבנה ותכונן במהרה  
בימינו על ידי משיח צדקנו

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנועם קבלתי מכתבם מבשר טוב מהתועדות האמורה ביום בשורה ויום  
גאולה זה. גאולת רבנו הזקן, בעל התניא והשו"ע, שהוא גם גאולתנו ופדות  
נפשנו.

וכידוע פתגם רבותינו נשיאינו, אשר תורת החסידות ועניני, היא נחלת  
כל עם ישראל כולו, דכל אחד ואחת.

ויהי רצון אשר מתאים לדברי רבנו הזקן הידועים, הפתקא אשר משמי  
שמיא נחיתא בטל אורות בגזירת עירין קדישין בסוד החבריא קדישא תלמידי  
רבנו הקדוש: דאס וואס עם קען אויפטאן א חסידישער פארבריינגען קען  
מלאך מיכאל ניט אויפטאן. תומשך ברכת השם בהמצטרך לכל אחד ואחת  
ובני ביתם שליט"א בתוככי כללות עמנו בני ישראל.

נכללת בזה כמובן, המשכת התעוררות יום האמור, אשר תיארוהו  
רבתינו נשיאינו בשם ראש השנה, על כל השנה כולה, שנה מבורכת  
בגשמיות וברוחניות גם יחד.

ושמגאולה האמורה — לגאולה השלימה והאמיתית בקרוב ממש על ידי  
משיח צדקנו.

בכבוד ובברכת חנוכה

יום בשורה: שרית מן השמים ס"ה.

גאולתנו: גם דהגוף, ולא רק פדות נפשנו (וע"ד שנגאל גם גוף אדה"ז מהמאסר). ומובן ע"פ  
אגה"ק הידועה דאדמ"ר (מהור"ב) נ"ע דפעולות יום זה הן גם בנוגע, כל עשיותיני, גם בעניני  
עולם המוכרחים לקיום הגוף. ואכמ"ל.

דברי ... הידועים: הועתקו במכתב כ"ק מו"ח אדמ"ר (בקובץ אמירת תהלים).

בתוכני כללות: ראה זח"ב לג, ב', דלא אצטריך לי לבר נש לאתפרשא מכללא (וצ"ל שבעני  
התפלה — עיקר הוא ובזמנא דינא נוגע יותר — ולכן ל"ק מברכות ל, א ומזח"ב מד, ב).



... בעתו קבלתי מכתבו ונעם לי לקרוא בו אשר השתתף בחגיגת יום הבהיר י"ט כסלו, ואף שהגיעוני ידיעות עדין מכבר, אינה דומה שמועה מאחרים לקריאת כתב המשתתף עצמו ורושמיו בנוסחה שלו.

ובטח יודע בטוי הרגיל בין חסידי חב"ד לתאר י"ט כסלו בשם „ראש השנה לחסידות“. וביאור הענין הוא שכמו שהראש משפיע חיות לכל הגוף, כן „ראש“ השנה צריך להאציל מרוחו על כל השנה כולה. והוא הדין לראש השנה דחסידות — עליו להמשיך חיות תוספת אור והתלהבות בכל שאר ימות השנה אותה התעוררות ומצב הרוח בו היו נמצאים ביום זה. וידוע כגון דא פתגם חכמינו ז"ל „(אפילו רק) העובר דרך חנותו של בשם — ריחו קולט“, על אחת כמה וכמה המשתתף לא בדרך העברה בעלמא. ותקותי על יסוד שיחתנו בהיותו כאן, שגם אצל כ' היתה השתתפות זו יותר מדרך העברה בלבד ...

(ממכתב י' ניסן ה'תשט"ז)



... לפלא שאינו מזכיר ע"ד התועדות יום הבהיר י"ט כסלו, והרי כיון שהוא ראש השנה ללימוד החסידות ולדרכי החסידות, בודאי שההתעוררות מביאה גם להטבה והוספה בעניני תורה ומצות בכל ימות השנה, וכידוע הדיוק ראש, ולא תחלה, שהראש כולל חיות כל אברי הגוף וממשיך חיות בהם, ז. א. בכל ימות השנה, ובטח ימלא בהזדמנות הבאה.

(ממכתב י"ז טבת תשי"ח)



נעם לי להודיע ע"ד ההתועדות שהיתה בי"ט כסלו, חג הגאולה של רבינו הזקן, בעל התניא (פוסק בנסתר דתורה) והשלחן ערוך (פוסק בנגלה דתורה) ובטח השתמשו בשעת הכושר של ההתועדות — ועל פי מרז"ל, גדולה לגימה שמקרכת — לקרב את המתועדים עוד יותר ויותר לתורה ולמצוותי'...

(ממכתב ג' חנוכה, ה'תשט"ז)



בשמחה האב איך באקומען אייער בריף פון זאת חנוכה, אין וועלכען איר שרייבט וועגען דער התועדות — פארבריינגען פון יום הבהיר י"ט כסלו חג גאולתינו ופדות נפשינו. און, זעלבסטפארשטענדליך מיט א באזונדער שמחה צו זעהן אין אייער בריף דעם קירוב הלכות וואס עס איז געווארען, און בפרט לגבי דעם וואס איר האט געשריבען אין אייערע פריערדיקע בריף, און אין דעם איז אויך די סייעתא פון דעם בעל השמחה פון י"ט כסלו,

ווי דער אלטער רבי שרייבט אין זיין בריף בנוגע צו זיין גאולה, וועלכע איז געווען דענסטמאל ווען ער האט געזאגט דעם פסוק פדה בשלום נפשי (וואס אזוי אין אויך געווען באַ זיין זון דעם מיטעלען רבי'ן). און איך האָף אַז דער קירוב הלבבות וועט זיך אויסדריקן אויך בהפצת המעינות חוצה. אין אנדערע ווערטער, אַז מען זאַל דאָס ממשיך זיין און צוציהען אויך אַזעלכע וועלכע, לעת עתה, געפינען זיך נאָך אין חוצה, און אויך זיי מוכה זיין מיט די מעינות פון בעל שם טוב ותלמידיו ורבנו הזקן ותלמידיו. ואשרי חלקו, וואָס איר קענט טאָן אין דעם ניט נאָר אַלס איש פרטי נאָר אַלס גבאי, ד.ה. אַלס ממונה אויף מערערע אידען, וואָס יעדער התמנות איז דאָך בהשגחה פרטית העליונה. ובמילא צו דינען אויך אויף משלים זיין דעם רצון העליון אַז — משתשקע החמה זאַל זיין מוסיף והולך, ביז אַז עס זאַל ווערן אַזויפיל ליכטיג אַז לילה כיום יאיר.

(ממכתב כ' טבת, תשס"ו)



הפּײַן שלו בקשר עם יום הבשורה חג הגאולה י״ט כסלו העבר נתקבל. ויהי' מהשי״ת שימלא משאלות לבבו לטובה בגשמיות וברוחניות ותקוים בו כלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אשר — לשנה טובה בלימוד ודרכי החסידות תכתבו ותחתמו.

ידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר, טובה פעולה אחת מאלף אנחות, ותמורת זה להתאנח על מצבו, הנה יתמיד ויוסיף בשקידה בלימוד תורת נגלה ותורת החסידות. — מובן אשר ע"פ הוראת הבעש"ט צריך לשמור את בריאות הגוף. ואין בזה סתירה כלל. ואדרבה עוד מביא סיוע — וכפסק רז"ל אשר יגעת ומצאת תאמין, במילא יצליח בזה.

(ממכתב כט כסלו, תשי"ג)



במענה למכתבו מט' מ"ח והקודמו,

הנה יהי רצון שמתאים לתוכן כתבו, תחול הטבה, הוזה ממשית, בהענינים אודותם כותב, ובכלל בכל עניני חב"ד אשר באה"ק ת"ו, וכיון שהענין דומה — יהי זה ע"ד מ"ש באגה"ת לרבנו הזקן סוף פרק ט', הי' רגיל לקרות דף אחד יקרא שני דפים וכו'.

ובפרט שהרי מתקרבים אנו לחדש כסלו הוא חדש הגאולה והנצחון. וגאולת כל אלה אשר זכו לטעום מתורת החסידות ועניני, וכידוע פתגם רבותינו נשיאנו הק', אשר י"ט כסלו הוא ר"ה בלימוד החסידות ודרכי החסידות, וראש חדש הרי ביאר רבנו הזקן ובנו אדמו"ר האמצעי דיוק הל' ראש, ולא תחלת, שהראש כולל חיות כל אברי הגוף, כן ר"ח כולל בתוכו ימי החדש, שמוזה מובן, שבשבת מברכין מתחילים הענינים בזה, והיום יוכיפ



קטן שזוהי ההכנה לר"ח מתחלת ההכנה לזה שבזה תלויים ההמשכות, וכהודעת רז"ל שאפילו פתיחה כחודה של מחט פותחת פתחו של אולם, של אולם דוקא, שנוסף על גדלו, הנה תמיד הוא פתוח, כי אין לו דלתות לסתימה ח"ו.

(ממכתב כ"ז מ"ח חשי"ח)



... ובהמצאנו ביום דקיימא סיהרא באשלמותא דחדש כסלו, חדש השלישי למנין בעלי תשובה, מכוון נגד חדש השלישי למנין צדיקים הוא חדש סיון,

הי רצון שבכל הענינים הפרטים והכללים גם יחד יבשרו טוב באופן דמוסיף והולך מוסיף ואור, ובנקודה התיכונה הפצת המעינות חוצה,

והרי בו בחדש יום הבהיר י"ט כסלו, ר"ה לדא"ח ובלשון כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, באגרת הידועה (נדפסה בהיום יום י"ט כסלו): היום הזה הוא ראש השנה לדא"ח אשר הנחילנו אבותינו הקדושים לצוקלה"ה נבג"מ ז"ע, והיא היא תורת הבעש"ט ז"ל.

(ממכתב ט"ו כסלו חשי"כ)



... אם ירשה לי הזמן אבוא עוד בכתובים עד"ז והנני להעירו גם עתה ע"ד נחיצות ההכנות לימי ההתוועדות דחדש כסלו הבע"ל והם ימי יו"ד וי"ט כסלו וחנוכה והשבחות שבינתים. ומהנכון ה' לקיים בזה הזמן הענין דיפוצו מעיינותיך חוצה שזהו מענינא דיומא היינו שנוסף על ההתוועדות שתינו בבתי קיבוצי אנ"ש ביחד הנה כדאי להשתדל לעשות התוועדות בבתי כנסיות השייכים לזה וכמובן שבכל התוועדות דשם יהי' ג"כ בי"כ מאנ"ש והתמימים שיוכלו להפיח רוח חיים חיי החיים וחיי דחיי החיים (כמבואר במכ' — הנדפס בסוף הקונטרס ד"ט כסלו הבע"ל הנשלח בשעתו ...) ונכון להשתדל ג"כ שיפורסם הדבר במכ"ע וגם באופנים אחרים המתאימים כדי שאפילו אלו הנמצאים בחוץ לגמרי ידעו על דבר „העמדת הפנס“ וחל ע"ז פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר שכשמעמידים פנס ברחוב מתקבצים סביבו. והלמד בזה בשחים א) אשר אין להסתפק בהאור שבבית כי ענין הפנס הוא להעמידו ברחוב. ב) אשר לבד אלו שצריכים להשתדל בהתקרבותם, הרי ישנם גם כמה וכמה אנשים שעצם מציאות אור ממשיך אותם. ות"ח מראש על הודעתו בשו"ט בכל הנ"ל.

(ממכתב כ"ג מ"ח חשי"ב)



בנועם ובשמחה גדולה קראתי הדו"ח שלהם ע"ד הפעולות במשך חדש תשרי ובפרט בזמן שמחתנו. כן יתן וכן יוסיף ה' לימים יבואו להיות מעלין בקדש, מעלה אחר מעלה.

ועל של עתה באתי לעוררם ע"ד הנחיצות היותר גדולה להשתמש בחדש כסלו להפצת שיטת החסידות חב"ד ובפרט בהימים שמיו"ד כסלו י"ט כסלו ואילך. ולסדר הדברים בפרסום המתאים והעיקר להשתדל בכיבוש הנוער ולא רק הנוער החרדי בלב אלא גם זה שלעת עתה אינו חרדי עדיין הנמצא, לע"ע, בחוצה ...

(ממכתב כ"ב מר חשוון, תשי"ב)



ועל של עתה באתי, שכיון שנכנסים אנו בחדש הגאולה, הנה בעוד מועד צריך לערוך תכניות איד לנצל ימי סגולה דש"ק ויום הראשון הוא יום הבהיר י"ט כסלו הבע"ל — בענין הפצת המעיינות חוצה, במסגרת צעירי אגו"ח, במסגרת הישיבה, הכפר וכו' וכו'. וכיון שבטבע בני אדם שיותר מתלהבים כשעושים הדברים באתעדל"ת, איני רוצה לכתוב ע"ז בפרט לכל המוסדות השונים, אף, שאבוא בנקודה כללית, ובודאי ימצא דרכים ואופנים לעורר את כל הנ"ל ובעוד מועד בכדי שיסתדרו הענינים על צד היותר טוב ... שמזה מובן שצריך להשתדל בהנ"ל ואדרבה שיתרבה ויגדל מספר המבקרים בעת רצון זו. ואם בהנוגע לבשמים, ענין של מקיף, אמרו"ל שהעובר דרך חנות של בשם ריחו קולט כי אי אפשר בלא"ה, עאכ"כ בהנוגע לחסידות תורתה הדרוכותי ומנהגי, שענינם פנימיות ומקיף גם יחד, שקולטים לא רק ריח אלא גם ענינים פנימיים, ואם פני"פ לעת עתה אינו רואה זה בעיני בשר — צריך עיון וחיפוש במי הוא החסרון, וד"ל ...

בודאי למותר לעוררו ע"ד הכתיבה בעתונים, ומה טוב גם בהעתונים לילדים, בקשר עם ימי יו"ד וי"ט כסלו נר החמישי דחנוכה וכו'.

... בטח יסדרו שיהיו גי"כ שידורים ברדיא ע"ד ימי סגולה הנ"ל ולקשר ולסיים הסיפור ע"ד העבר עם בפר"מ ו"בכ"ן בהנוגע להוה ...

(ממכתב כ"ט מ"ח, תש"ו)



... בודאי כל אחד מאנ"ש והצעירים ביחוד — עושה כל התלוי בו לנצל ימי חדש כסלו בכלל, וי"ט כסלו וחנוכה ביחוד — בענין הפצת המעיינות חוצה, והרי רואים במוחש את המבואר באגה"ק לרבני הזקן סי' י"ד איך שבכל שנה ושנה נתוספה האפשרית והיכולת לעשות בזה, אלא שבשנים שעברו לא ניצלו אותם ככל האפשרי, וידוע הפתגם שהעבר צריך

ללמד את העתיד, וק"ל, ומובן שדברי אלה מכוונים לא רק אליו, אלא לכל האמורים לעיל, ויהי רצון שבמרץ הכי גדול יעשו כהנ"ל, ובמילא תהי הצלחה הכי גדולה.

(ממכתב ו' כסלו, חשי"ח)



... במה שכותב בענין הסברה להקליט דברי התעוררות בקשר עם יום הי"ט כסלו ראש השנה לחסידות הבע"ל, בכדי לשדרם ביום זה או בסמיכות לו. מובן שדברי התעוררות בכלל, ובפרט בקשר עם יום סגולה זה, אי אפשר לאמרם, "על פי הזמנה", ודורש למצב נפש מיוחד והתעוררות מיוחדת. ובודאי לדכותי האריכות למותר. ואף שהכוונה רצוי, אי אפשר למלא הבקשה...

(ממכתב ט"ז כסלו הי"חש"כ)



מאשר הנני קבלת מכתבו מב' כסלו הוא חדש הנסים והגאולה, ומצער מה שכנראה מהתחלת מכתבו נחלש מרץ שלו בענין הפצת המעינות חוצה ע"י הפצת ספרי חסידות, ומה שכותב שהזמן גרמא, הרי אדרבה — מאורעות הזמן צריכים לעורר תוספת אומץ בכל עניני אילנא דחיי, שאין שם אחיזה כלל לצד שכנגד, שבמילא מובן שאין שם גלות וכו' וק"ל, ויה"ר שמלות אלו אף כי מעטות בכמות יפעלו מתאים להענין וערכו, ולא רק בעצמו יוסיף בהאמור, אלא — מתוך התלהבות בחום ואור חסידותי — ישפיע גם על אחרים בכגון דא, מתאים לענינו, ע"י הפצת ספרים והפצת דברים והפצת מעשים, והש"ת יצליחו וביחוד שהזמן גרמא יו"ד וי"ט כסלו וימי חנוכה הבע"ל.

(ממכתב ט"ז כסלו, חשי"ז)



במענה על מכתבו מכ"ה חשוון והמברק שקודם לו, ויה"ר שיוכל לבשר טוב בקרוב ממש ע"ד פעולות ממשיות, כי לע"ע הפרטי-כל שנתקבל .. אינו מדבר אלא ע"ד הכנות ובירור החילוקי דיעות וסברות השונות בזה. וכבר ידוע דבר משנה שהמעשה הוא העיקר, וידוע ג"כ אשר הטועה בדבר משנה חוזר — כיון שאין זה בגדר טעות אפילו, לרוב פשיטות הדבר, מובן שבאופן רגיל לא הייתי כותב זה, אבל כיון שזה חדשים וחדשים שמדברים מכינים ועושים תכניות וכו' והמעשה הוא בממדים קטנים שלא בערך דרישת השעה, ואפילו לא בערך הדבורים אודות המעשים, מובן שהחשש להנהגה בעתיד גדול יותר מאשר בענינים שאין חזקה מפני ההנהגה בעבר, וק"ל. ויה"ר שכיון שנכנסנו לחדש כסלו חדש הנסים והנצחון של עניני חב"ד וכל הקשור

בזה, הנה גם בהג'ל יהי' שינוי ומפנה מן הקצה אל הקצה, ומכאן ולהבא יוסיפו בעבודתם בקדש כדרוש מצעירי אגו'ח, והרי הובטחנו שאז יהי' בהצלחה, אלא שחבל על כל יום וכל שעה וכל רגע החולף ועובר, שמלבד שהזמן הוא — אבידה שאינה חוזרת, הרי בנדון דידן הוא מוסיף חזקה בהעדר הפעולות דעד עתה. ובפרט ע"פ הידוע מרז'ל המבהיל — כדבעי למיעבד לא עבד, והסיפור הפלאי בזה אשר ר' יוחנן בן זכאי גם אמר ע"ז אשריכם ישראל עיי"ש (כתובות סו' סוף ע"ב).

מובן אשר דברי ע"י ... בהנוגע להכרח הפעולות ומלחמת תנופה, הרי אף שהלשון הוא מלחמה, אבל פשיטא שצריכה להיות בדרכי נועם ובדרכי שלום, וכמבואר גם בהשיחה, אשר בתוככי פנימה של כאו"א מישראל רוצה הוא לקיים מצותיו של הקב"ה ובמילואם, וכפסק הדין ברמב"ם הל' גירושין סוף פרק ב', והענין דדע את אלקי אביך ועבדהו, היא מצוה רמה ונשאה ואדרבה עולה על כולנה (קרא קנ"ו ע"ב), ולא עוד אלא שאפילו לבו חפץ בזה באמת עכ"פ מעט מזעיר, וכמובן מזה שנתבאר בתניא פרק מא' (נח' ע"א) וכל אלו שישתדלו לקרבם ולהכניסם לידיעה זו דאלקי אביך וכו' — הם ג"כ חפצים וגם רוצים את זה.

בבקשתו יזכירו את כל אלה שכותב אודותם על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, וכיון שנכנסנו בחדש כסלו הוא חדש הנסים והנצחון של רבנו הזקן ואתו עמו כל אלה השייכים וקשורים לזה — בכל עניניהם יבשרו טוב בכל הנ"ל ובכלל בעניני חב"ד ואבירייהו.

כודאי תכננו תכנית מתאימה לניצול ימי חדש כסלו אלו הבע"ל ככל הדרוש.

(ממכתב ד' כסלו, תשי"ז)



כנראה מהעדר הידיעות — לא ניצלו אנ"ש כלל וכלל ימי הסגולה שעברו — בערך איזה שהוא להאפשריות דימי סגולה אלו בכלל. וביחוד בשנה זו אשר על ידי המאורעות היתה תזווה נוספת בכמה מבני' להתעוררות להקב"ה ואפילו לתורתו ומצותיו. וכמו שכתבתי איזה פעמים, איני יודע מה אוכל עוד לעשות בזה, כיון שכנראה מתעקשים בזה בתוקף הכי גדול לבלי לפעול מה להפצת המעינות, ומצמצמים א"ע ומורידים א"ע לבחינת צומח ר"ל, שאינו יכול לזון מהטפחים האחדים כם מתפשטים הרשעים שלו. וגדול החשך שאין מרגישים מצבם — בעת הלימוד ע"ד שישנם ד' סוגים בעולם, דומם ולמעלה ממנו צומח, ותכלית הצומח שיתעלה בחי, שמעלה נוספת בו שהולך ממקום מעמדו למקום חדש וגם שם ממלא תפקידו, וגם זה אינו מספיק וצריך הוא לעלות לדרגא של מדבר, וגם זה אינו מספיק כי צ"ל מהלך, ז.א. לא להסתפק בעל"י מדרגא לדרגא כגבול אלא דוקא מהלך בלי גבול. ואינם מרגישים המצב כם נמצאים, שמושקעים

לא רק ראשם ורובם אלא כולם הם ממש בענינים הכי קטנטנים של הגוף ונפש הבהמית (שכלשון רבנו הזקן הגופים מחולקים הם ואין לו שייכות לגוף השני), וכשמבקשים שאפשר יסוחו כעת לשעה קלה עכ"פ, מעניני הגוף שלו ויתענין בהארת הסביבה וחלקו שבעולם שלו, אף שאין מתן שכר הנראה לעיני בשר חומרי על אתר, אין מתקבלים הדברים כלל וכלל. וכשאינ כל מוצא להשתמט מזה — פועלים בעצמם (וכנראה שלמס"נ תחשב) להתאסף איזה אנשים יחד כל אחד מציע סברתו שתהי' היפך סברת האחרים ואח"כ מכריז כל אחד — שאינו יכול לקבל עליו אחריות ושלאידך גיסא אין על מי לסמוך, כי כל אחד מלא חסרונות ואי אפשר שיפעול, ומה לי ולכל ענין הזה ואני את נפשי הצלתי, שהרי באתי להאסיפה שמעתי גם דברי השני והשלישי, אף שאין מגיעים הם לקרסולי, ומה עוד חובתי ואעשנה. והרי גם זה פרוש יקרא, ובר מעלה הוא, וכלשון רז"ל, סוטה כב, ב.

מובן שאין דברי הנ"ל מכוונים דוקא לאחד מאנ"ש וישנם יחידי סגולה יוצאים מן הכלל, אבל לדאבוני הכי גדול נער יכתבם. והאומנם על זה עמלו רבותינו נשיאינו הק' השקיעו נפשם וכחותיהם הפנימים והעצמים בכדי שיבוא הזמן הדנה זה עומד אחר כתלנו ותהי' עזובה מבהילה האמורה?

(ממכתב ה' טבת, חשי"ו)



...תמי' שבענין חלוקת הש"ס לא נתקבל ממנו אלא השתתפותו הוא ושל ... , האם, לאחרי כל השנים שדרים במחנם, לא רכשו אף איש אחד שיהי' תחת השפעתם? ואם בענינים של נגלה כך הוא, הרי עאכור"כ בעניני פנימיות התומ"צ, שבזה מתנגד היצה"ר יותר ויותר, וממציא תירוצים מן המוכן ומכל המינים. ומתי יתחילו סו"ס לעשות חלקם בהפצת מעינות הבעש"ט חוצה? הרי המשיח מחכה לפעולות כל אחד מאתנו כדי שיקוים מה שאמר הבעש"ט שיבוא אז לגאלנו מן הגלות, גלות הגוף וגלות הנשמה. ואין זה החדודי כלל וכלל, כ"א הכתוב באגה"ק של הבעש"ט, פשוטו כמשמעו.

ואין כוונתי בשאלתי לפעול שימציא איזה אנשים שיקחו מסכתות אחדות, אלא שיעשה, וכן חבריו במחנו, כאור"א מהם, סביבה שתהי' פינת ליובאוויטש שהשגחה העליונה נטעתה לע"ע במחנו, אז דער אַלטער רבי פאָרענדיק איבער דער וועלט און קומענדיק למחנו, זאל ער ניט קומען אין דער פרעמד, נאָר טרעפען דאָרט אָן אייגענעם עולם, אייגענעם ביהמ"ד, שמות פון חסידישע ספרים אויפן פלאַהר, און דער אויר פול מיט אותיות התורה ויר"ש בכלל, און אותיות חסידות חב"ד בפרט, וואָס אף שעלו למעלה, אבל הרושם באוויר נשאר לנצח, וכידוע בכל דבר שבקדושה, שהרושם נשאר.

ולמתי דוחים עבודה זו? והרי, ביני לביני, כל עם ישראל נמצא בגלות

החושך כפול ומכופל ואין לך יום שאין קללתו מרובה כו', ובפרט כשהתחילו לומר לחושך אור ולעבדות גאולה...

(ממכתב י' שבט, תשי"ט)



מובן • שבהתאם לשינוי מצב החסידים מזמן כתיבת אגה"ק זו בפעם א' עד לפעם הג' ה' מקום (וצורך) לשינוי ג"כ בחלקי הראשונים כולל ההוספה ברוב עיירות ומנינים מאנ"ש.

ולכאורה מהאריכות באגה"ק הוכח תוכיח ע"ד „לגמור כל הש"ס כו" — משמע דה"י בזה חידוש דבר, וא"כ הוא י"ל דהתחלת אגה"ק פותחין בברכה באה כתשובה על ה„שמועה טובה" שמלאו המבוקש. וראה לקו"ד (ח"א עפ"ו) דאגה"ק פותחין בברכה, נכתב ונתפרסם עשר שנים קודם כתיבת אגרת קטנתי" — היינו בשנת תקמ"ט.

(ממכתב בדר"ח אדר, תשכ"ח)

• מענה לשאלה ע"ד המובא בספר המאמרים ה'תשי"ח (ע' 170) בנוגע לאגה"ק פותחין בברכה, אשר חלק הראשון של אגה"ק זו נכתב עוד קודם נסיעת רבנו הזקן למעזריטש, ולכאורה עפ"י איך כתוב שם, ברוב עיירות ומנינים מאנ"ש. המו"ל.



לכל המשתתפים בהתועדות דיום האור והמאור י"ט כסלו שליט"א.

מצטרף להתועדותכם בתקוה ובתפלה שיומשכו ההתעוררות החיות והאור בכל השנה ובנקודה התיכונית להפיץ, מתוך הרחבה בגור, מעינות דא"ח ואורח חיים חסידותי בכל אה"ק, ויקוים בכפר ועניניו ובכל עניני אדמו"ר הזקן — ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה, ובקרוב ממש יקוים היעוד (מיכה ב, א) עלה הפורץ — משיח — לפנייהם פרצו — שבי הגולה — ויעבורו והשם בראשם. לחיים, לחיים ולברכה.

(מברק החתועדות של י"ט כסלו, תשי"ט)



לשנה טובה בלימוד החסידות ודרכי תכתבו ותחתמו — כולל פעילות רבה בכל המבצעים, ובכלל — בתורה עבודה וגמ"ח ובאופן דופרצת, ולקרב קיום היעוד דיעלה הפורץ לפנינו דא מלכא משיחא, כי יפעול אלקים מלכי מקדם ישועות בקרוב ממש. גוט יום טוב

(מברק ל"ט כסלו, ה'תשל"ו)



לשנה טובה בלימוד החסידות ודרכי' תכתבו ותחתמו כולל פעילות רבה  
בכל המבצעים ובכלל בתורה עבודה וגמ"ח ובאופן דופרצת ולהחיש ביאת  
מלכא משיחא ותרוממנה קרנות צדיק. גוט שבת ויום טוב.

(מברק ל"ט כסלו, תשל"ז)



לכל המשתתפים בהפארבריינגענס הגדולים שליט"א.

לחיים, לחיים ולברכה. יהי רצון מהשי"ת שבכל אחד ואחת יהי פדה  
בשלום וגומר במילואו ושיצליחו בעשיית הכלים לזה כביאור חז"ל בהכתוב  
שזהו העוסק בתורה הנגלה והחסידות ובגמ"ח ובתפלה ובאופן דופרצת  
ומתחיל בהמבצעים כולם, ולהחיש ביאת מלכא משיחא ותרוממנה קרנות  
צדיק. גוט שבת ויום טוב.

(מברק להמשתתפים בהפארבריינגענס הגדולים בכפר  
חב"ד, נחלת הר חב"ד, ביהכ"ס וביהמ"ד צמח צדק  
בירושלים העתיקה — י"ט כסלו תשל"ז)



לשנה טובה בלימוד החסידות ודרכי' תכתבו ותחתמו כולל פעילות רבה  
בכל המבצעים ובכלל בתורה עבודה וגמילות-חסדים.

והרי ביום זה הוכפל בו כי טוב לשמים ולבריות וכל זה באופן דופרצת  
ולהחיש ביאת מלכא משיחא ואלקים בישראל גדול שמו ויהי בשלם סכו.

(מברק י"ט כסלו, תשל"ח)



לכל המשתתפים בהפארבריינגענישן הגדולים שליט"א.

לחיים, לחיים ולברכה!

יהי רצון מהשי"ת שבכל אחד ואחת יהי פדה בשלום וגו' במילואו  
ושיצליחו בעשיית הכלים לזה כביאור חז"ל בהפסוק שזהו העוסק בתורה  
הנגלה והחסידות ובגמילות חסדים ובתפילה

דהרי ביום זה הוכפל בו כי טוב לשמים ולבריות וכל זה באופן דופרצת  
ומתחיל בהמבצעים כולם,

ולהחיש ביאת מלכא משיחא ואלקים בישראל גדול שמו ויהי בשלם סכו.

(מברק לההתועדות של י"ט כסלו, תשל"ח)



לשנה טובה בלימוד החסידות ודרכי' תכתבו ותחתמו כולל פעילות רבה בכל המבצעים ובכלל בתורה עבודה וגמי' והרי ביום זה הוכפל בו כי טוב לשמים ולבריות וכל זה באופן דופרצת ולהחיש ביאת מלכא משיחא והקל עושה פלא יגאל בזרוע עמו.

(מברק ל"ט כסלו ה'תשל"ט)



לשנה טובה בלימוד החסידות ודרכי' תכתבו ותחתמו כולל פעילות רבה בכל המבצעים ובכלל בתורה עבודה וגמי' וכל זה באופן דופרצת ולהחיש קיום היעוד להביאנו אל גבול קדשו ויבן כמו רמים מקדשו בביאת מלכא משיחא."

(נוסח המברק לאנ"ש שי' בכל מרחבי תבל  
לקראת חג הגאולה י"ט כסלו, ה'תשמ"ז)



לכל המשתתפים בהפארבריינגענס הגדולים שליטיא.

לחיים, לחיים ולברכה. יהי רצון מהשי' שבכל אחד ואחת יהי' פדה בשלום וגומר במילואו ושיצליחו בעשיית הכלים לזה כביאור חז"ל בהכתוב שזהו העוסק בתורה הנגלה והחסידות ובגמי' ובתפלה וכל זה באופן דופרצת ומתחיל בהמבצעים כולם, ולהחיש קיום היעוד להביאנו אל גבול קדשו ויבן כמו רמים מקדשו בביאת מלכא משיחא.

(נוסח המברק להמשתתפים בהפארבריינגענס הגדולים בכפר חב"ד, נחלת הר חב"ד, ביהכנס וביהמדר' צמח צדק בירושלים העתיקה, צפת, לחג הגאולה י"ט כסלו ה'תשמ"ז)





## וישב

...במענה לשאלותיו מאז: א) בלקו"ת בהביאור דולא תשבית באות ד': יש בתורה דברים שלא נתנו להתלבש למטה בחכ' ושכל כלל וכמו ויוסף הורד מצרימה ויקנהו פוטיפר כו' — למה תפס דוקא דבר זה.

— י"ל דזהו אותו הענין ממש, דויקנהו (קנין שהתורה מעידה על תקפו) פוטיפר ליוסף ובכ"ז לא נתלבש יוסף שם כלל ולא בלבלוהו עניני מצרים כלל (ראה תו"ח ס"פ ויחי) ...

(ממכתב י"א שבט, ה'תשכ"ב)



...רפ"ח ניצוצין נתבאר מדריגתן בפרטיות בע"ח שער יח, וטעם המספר רפ"ח הנה ז"ל שם פ"ב: מציאת מספר רפ"ח ניצוצין הם ד' בחי' ע"ב שירדו מאלו הד' הויות (הוי' דע"ב, דס"ג, דמ"ה, דב"ן) וכולם יחד הם רפ"ח ניצוצין, ועייג"כ בפע"ח שער הק"ש פ"ט בזה ובמ"ח מסכת הניצוצין.

ומהשייך לענין זה: עיין בתו"א וישב (ד"ה והנה אנחנו מאלמים ס"ב) אשר מספר רפ"ח הוא כשהיו עדיין באצילות, אבל כשנפלו מאצילות לעולם הבריאה וכשנפלו מבריאה ליצירה ומיצירה לעשי' אזי נתחלקו ונתפרדו עוד ביותר לאלפים ולרבבות, ובזה יובן מה שנמשך הגלות כ"כ הרבה וידוע שהכוונה הכל לברר הרפ"ח ניצוצין וכשיגמרו הבירורים יבוא משיח בב"א (ובהגהת צמח — מבוש ש"ב ח"ג פ"ט תירץ באו"א קצת עייג"כ עמה"מ ש' עולם התהו רפנ"ג) ובתו"א בא סד"ה בעצם היום: רפ"ח ניצוצין נפלו בשבה"כ ומזה נתברר בגלות מצרים ר"ב ניצוצין,

ועייג"כ בדרושי וישב — בתו"א ותו"ח — וכד"ה איש על דגלו — (פ' במדבר שנת ת"ש) ביאור ענין שבה"כ ע"ד דא"ח.

(ממכתב יום ב', ט' טבת, תש"ה)

## י"ט כסלו – חנוכה

...בודאי מתכוננים כדבעי לחגיגת יום הבהיר י"ט כסלו הבע"ל, וכן ינצלו את ימי החנוכה בכיוון זה. וכמבואר בדרושי חנוכה שההתנגדות היתה (וכן הנס בשמן זית זך כתיב) למאור, מאור שבתורה, שבדורנו זה נתגלה ונתבאר בתורת החסידות.

(ממכתב י"ב כסלו, תשט"ו)



אלעס צוגאב צו דעם גערוס וואס איך באקום פון אייך און אויך פון די אנדערע חברים פון ... דורך זייערע בריף צו אנ"ש ש" דא, בין איך געווען באזונדער צופרידען פון אייער שרייבען די גוטע בשורה פון דער פארשטארקונג פון די שיעורי תורה, פון לימוד תורה לקטנים עם הגדולים און השי"ת זאל העלפן איר זאלט קענען אויספירען אן שוועריקייטען דעם רצון הבורא יתברך, צו פארשפרייטען אידישקייט תורה ומצוות אין אלץ גרעסערע און מערערע קרייזען, און בפרט אן מיר דערנעענטערען זיך צו די טעג פון חנוכה, וועלכע זיינען די טעג פון נסים ונפלאות, זאל מקוים ווערען לויטן נוסח וואס מיר זאגען (כמו שהי') בימים ההם (זאל דאס זיין אויך) בזמן הזה.

און בפרט די אלע וועלכע זיינען שייך צום בעל שם טוב תלמידו המגיד הגדול ותלמידו וממלא מקומו רבנו הזקן בעל התניא והשלחן ערוך, וואס די באפרייאונג פון זיין מאסר גייען מיר פייערען די ענדע וואך, י"ט כסלו, האט מען א באזונדער הילף פון למעלה אין ענינים פון תורה ומצוות, ווי עס איז באוואוסט דער פסק דין פון בית דין שלמעלה, ווי עס האט דאס דערציילט דער זון (פון רבינו הזקן) כ"ק אדמו"ר האמצעי, אן בגלל המסירת נפש (של רבנו הזקן) על תורת החסידות פסקו בבית דין של מעלה, אשר בכל ענין של תורה יראת שמים ומדות טובות תהי' יד מקושריו והולכי בעקבותיו על העליונה.

בבקשה איבערגעבען ברכתי חג הגאולה — צו יעדערן פון די חברי ... און אויך זיי זאלן קענען אנזאגען בקרוב וועגען נצחונות פון הפצת תורה יהדות וחסידות, עד שיגיעו גם חוצה.

ביגעלייגט איז דא א חוברת י"ט כסלו, וואס האפענטליך וועט איר באקענען מיט איר אינהאלט את הרבים וזכות הרבים תלוי בו.

(ממכתב י"ד כסלו, תש"ו)



מאשר הנני קבלת מכתבו מחיי כסלו עם הפי"ג המוסגר בו, שיקרא בעת רצון על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, ובטח כבר חזר לכיתו שלום, וניצל ביקורו במקומות בם הי' להחזקת היהדות והפצתה גם שם, וזוה — גם עניני פנימיות התורה זוהי תורת החסידות הדרכותי והנהגותי. והרי מעלה מיוחדת במקומות כמו אלו, ששם נפגשים עם אנשים ממקומות שונים, וכשמשיעים עליהם, ובשינוי עיקרי לטוב — מגיע שינוי זה לאותם המקומות שלשם חוזרים האנשים. והרי ביחוד מסוגלים ימי חדש כסלו ומהם יו"ד י"ט כסלו וימי חנוכה — להשפעות כאלו. ויהי' שיתעסק בזה מתאים להוראת ימי חנוכה אלו, שצ"ל מוסיף והולך באור הבא משמן טהור, ועד שיאיר על פתח ביתו מבחוץ משתשקע החמה, וכלשון רז"ל עד דכליא ריגלא דתרמודאי (שבת כ"א ב) ומובא הרמז נשען על המסופר בש"ס ומדרש בענין בני תרמוד (יבמות י"ז א, ב"ר ספנ"ז), תרמוד אותיות מורדת. ובנד איש הישראלי לבלות ולהעביר רגל זו כליל, ע"י הפצת אור התורה והמאור שבתורה זוהי פנימיות התורה.

(ממכתב כ"ט כסלו, תשי"ז)



מאשר הנני קבלת מכתבו מי"ב טבת, בו כותב אודות ההתועדות דיום הנהיר י"ט כסלו גאולתנו ופדות נפשנו, אף שכלשונו היתה מצומצמת במאד, בחלקה מטעם המצב וכו'.

וכבר כתבתי לאנ"ש באה"ק ת"ו, שלפלא שאינם רואים הסתירה, כי אדרבה המצב דורש הוספה בעניני הפצת המעינות, שגם ההתועדות חלק מהתכנית בזה, וכידוע שכשנתוסף בהלעו"ז ח"ו — צריך זה לעורר תוספת כח בצד הקדושה וביותר וביותר, וכנראה במוחש, ורואים את זה במלכותא דארעא, שבמצב כזה מגייסים אנשים נוספים ואפילו מאותן הדרגות שעד עתה עסקו בענינים אחרים לגמרי, בכ"ז מפני דרישת השעה החלש יאמר גבור אני, והנמשל מובן. וחבל שגם על ענינים פשוטים כאלה צריך לעורר מעבר לים. ויהי' שעכ"פ מכאן ולהבא ומתוך שלום ושמחה ובחסד וברחמים יוסיפו אומץ בהפצת המעינות בכל פרטיהם, וכהוראת ימי חנוכה דאזלינן מנייהו, שמוסיף והולך מיום ליום בנר ואור הבא משמן טהור משתשקע החמה ועל פתח ביתו מבחוץ.

(ממכתב כ"ב טבת, תשי"ז)

## חנוכה

מוסג'פ הקונטרס לחנוכה. ויה'ר אשר יאיר בו את כל סביבתו באור תורה ובמאור שבתורה באופן דמוסיף והולך, וכידוע דחנוכה ר'ת ח'נ הלכה כבית הלל, שהוסיף כמה גרים בישראל ע"י הנהגתו.

וכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג'מ ז"ע הכ"מ הורה לנו גם בזה את הדרך, לכל אחד ואחת מאתנו, כי במשך ימי חייו חיותו בעלמא דין,

הי' הולך ומדליק את הנרות דבני ובנות ישראל, נר הוי' נשמת אדם,

הי' מוסיף והולך בהדלקתו זו מזמן לזמן ומשנה לשנה,

הדלקתו זו היתה על פתח ביתו (אבל) מבחוץ, כדי שהנרות יאירו את השוק, מקום חשך ואפילה כי שקעה החמה,

ומכבר הבטיחו אותנו רז"ל, אשר ברכה שרוי' בהדלקת נרות זו, ובלבד שיעשה אותה האדם בכונה רצוי' כונה פנימית, וכלשונם:

הנרות לעולם אל מול פני המנורה יאירו וכל הברכות שנתתי לך לברך את בני אינן בטליו לעולם.

בברכת חנוכה שיהי' האור מוסיף הולך

ואור עד נכון היום, הוא יום הגאולה,

(ממכתב חנוכה, ה'תשי"א)

---

פתח ביתו: וכפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ: מיר קומען אומעטום מיט אונזערע ד' אמות. ועיין ברכות י, ב דרו"ל עה"פ כי שם ביתו.

וכלשונם: במדבר רבה פט"ו, וא"ו.

הולך ואור: עיין זח"ב רט"ו, א. לקו"ת שה"ש ד"ה לסוסמי פ"ג. ת"ז ת"ג ד"ה תמינאה.



ב"ה, עש"ק וחנוכה,

כד כסלו, ה'תשל"ו

ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה!

...בעמדנו בערב שבת קדש וערב חגכה, הרי הזמ"ג להתבונן בתוכן

שני הענינים דשבת וחנוכה וצירופם והתאחדותם וע"מ ללמוד מזה הוראה בנוגע למעשה, אשר המעשה הוא העיקר.

---

כ"ד כסלו: ראה חגי ב, יח. שם כא ואילך.

ללמוד מזה הוראה: ובפרט ע"פ מאמר הבעש"ט דכל מה שהאדם רואה ושומע הוא הוראה מלמעלה בענין עבודתו בסור מרע ועשה טוב (סד"ה שובה, תשי"ה).

הוראה לימים אלה ולכל השנה כולה, ובפרט שזכירת יום השבת צ"ל בכל יום, ומעין זה אמחז"ל בנרות חנוכה „שהם לעולם כו' וכן ברכת כהנים כו' נוהגת לעולם” — והרי ברכת כהנים ענינה ופעולתה שכל השנה כולה: יברכך הוי' גו' וישם לך שלום.

מובן ג"כ שהצירוף והאיחוד מודגש ביותר באותם הענינים שהם נמצאים הן בשבת והן בחנוכה, ולכן גם ההוראות הנ"ל מודגשות ביותר בהם, וענין כזה היה — נר מצוה דשבת ונר מצוה דחנוכה, ובוה שלשה דברים והוראות: כל אחד מהם בפ"ע, והשלישי — צירופם ואיחודם.

כמו בכל עניני התורה ומצותי' — כמה פרטים ופנים והוראות בנרות הללו, ומהם:

נר שבת ענינו — שלום בית (שלא יכשל בעץ או באבן), נר חנוכה — להראות ולגלות הנס, צירופם — שלום ביתו (ע"י נר שבת) קודם ועדיף מנר חנוכה.

שזכירת יום: שו"ע אדה"י חא"ח ס"ס ס"ד (מרמב"ן שמות כ, ח (וברא"ע שם) ממכילתא שם). אמחז"ל .. לעולם: תנחומא ובמדב"ר ר"פ בהעלתך (כפי הרמב"ן בפ' בהעלתך שם). — עוד צד השווה בחנוכה וברכת כהנים — ראה לקוטי לוי יצחק אגרות ע' ריו. בנרות חנוכה. שהם לעולם: עפ"ז, שפעולתם נמשכת בכל יום — יומתק איד שזוהו גדולה מקרבנות (במחז"ל שם) אף שקרבנות הם בכל יום. ברכת כהנים .. כולה: להעיר שהיא מ"ע מהית' .. בכל יום (שו"ע אדה"י חא"ח ר"ס כ"ח — רמב"ם לפני הלי' תפלה).

יברכך .. שלום: נשך ו, כד"כו.

בפ"ע .. ואיחודם: ועיין תרי"א ב"י כי אתה נרי (מא, ב). אוה"ת שם (שכו, א).

נר .. שלום בית: שו"ע אדה"י (חא"ח ר"ס רס"ג), ויש בוה שייכות לעונג שבת (שם, אבל לא הניאו בר"ס רמ"ב (וי"ל) — עפמשי"כ בס"ב — כי הוא רק גורם לשלימות העונג דאכ"ש, וכי"מ בתוד"ה הדלקת (שבת כה, ב), משאי"כ להרמב"ם (הלי' שבת רפ"ה) ה"ז בכלל עונג שבת — ואפילו דשי"ך לאכ"ש — שהרי קאי שם באפילו אין לו מה יאכל"י) ולכבוד שבת (שם פ"ל היה (משנת קיט, ב) — אבל אדה"י (שם ר"ס רס"ב. וכ"ה בשו"ע הבי"י) השמיט נר דלוק ממז"ל זה בכבוד שבת — ודווקא גדול לומר שסומך על ההמשך בס"י שלאחריו ובפרט בריש ס"ו שם שצ"ל „מדליקו לכבוד שבת". וברש"י ד"ה חובה (שבת כה, ב) משמע דזהו רק גורם בכבוד (חשיבות) הסעודה. ולהעיר מהגירסא בירושלמי פ' הוראה הובאה בהגמ"י (הלי' שבת רפ"ה) לברך: להדליק נר לכבוד יו"ט (שבת). ואכ"מ"י.

שלא .. באבן: שו"ע אדה"י שם.

להראות ולגלות הנס: רמב"ם הלי' חנוכה פ"ג הי"ג (צפ"ג — להרגצובי — שם). וראה שם פ"ד ה"ב.

שלום .. קודם: רמב"ם שם ספ"ד (מש"ס שבת כג, ב). ולהעיר שברמב"ם הובא זה (ואפילו הא דנר שבת וקידושו — נר קודם) רק בהלי' חנוכה, אבל בשו"ע (הבי"י, משאי"כ אדה"י) הובא גם בהלי' שבת (סרס"ג ס"ג).

נר שבת) קודם: הטעם ע"פ פנימיות התורה — ראה פע"ח ש' החנוכה פ"ד. וממשיך שם: וגם לךך ראוי להדליק ע"ש גיח קודם שידליק נר שבת כו'.

(\*) ראה בכהנ"ל לעיל ע' 374 ס"ד ובהערות שם. המו"ל.

(\*\*) הניאו"ר בוה — ראה לעיל ע' 372 ואילך. המו"ל.

ומההוראות בזה בעבודת האדם לקונו מדי יום ביומו:

שלא יכשל, חלק העבודה בסור מרע — הוא ע"י שמאיר ביתו (חיו) בנר מצות אלקינו מלך העולם, קבלת עול מלכותו, ולא שסומך על שכלו והבנתו, נר שבת, ש"ביתו" מואר (ובקביעות הוא בנפשו) באמונת חידוש העולם, שהוא חבל המושכת כל יסודי הדת, ובמילא מובן שהוא מחדשו מאין ליש בכל יום תמיד,

להראות ולגלות הנס — שמצאו פך אחד של שמן טהור ולא הי' בו אלא כדי להדליק יום אחד ונתנוהו במנורת המקדש והדליקו ממנו שמונה ימים עד שהשיגו שמן טהור, חלק העבודה בעשה טוב — קיום מצוה בדבר טהור ומותר ומדליק ומאיר והולך — למעלה מהגבלות הטבע, ועשייתו באופן דחנוכה בית-מקדש (פנימית לב כל אחד ואחת מבנ"י, גוי קדוש) מחדש — ועד ששיגו עוד דבר שידליקו ויאיר וכו'.

וזה כל האדם: את האלקים ירא (מצות לא תעשה — סור מרע) ואת מצותיו שמור (מצות עשה — עשה טוב).

וכאשר שתי הפעולות לפניו — שלום ביתו שלא יכשל קודם, וכסדר הכתוב: סור מרע ועשה טוב.

וכמו שהי' ג"כ בימים ההם בזמן הזה, בימי מתתיהו ובניו שפינו את היכלך וטהרו את מקדשך ו(אח"כ) הדליקו נרות בחצרות קדשך.

ויהי' שיעשה כאו"א, בתוככי כבנ"י, בכהנ"ל ובאופן דמוסיף והולך ואור מיום ליום,

קבלת עול מלכותו: ראה ברכות פ"ב, מ"ב. עטרת ראש ד"ה תקעו (נג, א ואילך).

נר שבת ... העולם: ראה זח"א (מת, ב) דע"י נר שבת יסגון שלמא בארעא.

ובקביעות ... הדת: חינוך מצוה לב. ולהעיר ממפרשי הרמב"ם סוף הל' שבת.

ובמילא מובן: תניא ח"ב בתחלתו. המשך מים רבים — תרל"ז פכ"ג ואילך.

שמצאו ... שהשיגו שמן טהור: הר"ג מדובראוונע — נדפס בהוספות לשו"ע אדה"ז — סתרע"א

ס"ב (מש"ס ופוסקים — כנסמן שם).

קיום ... ומותר: ראה תניא רפלי"ז.

באופן דחנוכה: שהוא ע"י מתנות רבות שנותנים ולא דבר ההווה תמיד (לקו"ת ס"פ נשא. תר"א

סדי"ה בכ"ה בכסלו). וצ"ע מסדי"ה ויגש תרס"ז.

כל ... מבנ"י: כדדו"ל עה"פ ועשו לי מקדש ושכנתי בתוך כאו"א (שלי"ה ש' האמיתיות אות ל.

מסכת עניני רדי"ה מענין העבודה. פ' תרומה חלק תו"א — שכה, ב. שכו, א. — ועוד). ראשית

חכמה (שער האהבה פ"ו קרוב לתחלתו).

ועד ששיגו ... ויאיר: ראה רמב"ם הל' דעות פ"ג הי"ב: צריך האדם כ"י כולם כ"י בלבד. ושם הי"ג:

המהלך בדרך זו כ"י ועל ענין זה ציוו חכמים כ"י. וראה תניא רפ"ז. ארית לההי"מ רדי"ה גדולה

תשובה.

וזה ... שמור: עפ"משי"נ קהלת בסופו.

וכסדר הכתוב: תהלים לד, טו. ולהעיר מלקו"ת ד"ה מה טובו.

וכמו ... שפינו כ"י: וכן הי' בכללות ענין חנוכה שהי' תחלה מלחמה ואח"כ הנס ביום מנוחה

(תרי"א ס"פ וישב) וי"ל שבפרט — גם בנס השמן עצמו הי' ג"כ עדי"ז — שמצאו פך השמן שלא

ממאורו עכ"ר, ואח"כ — שהדליקו בו כ"י — ראה ד"ה מאי חנוכה, תשי"א.

בימים ... קדשך: ב"ועל הנסיים".

ויפעול אלקים ישועות בקרב הארץ,  
ונזכה בקרוב ממש לראות בחנוכת בית המקדש השלישי ע"י משיח  
צדקנו.

בברכה

---

ויפעול... הארץ: ע"פ משיח תהלים עד, יב.  
בחנוכת... צדקנו: ראה רמב"ם הל' מלכים ספ"א, ושם ג"כ הסדר: וילחם כו' ובנה מקדש  
במקומו וקבץ נדחי ישראל.



ב"ה, כ' כסלו ה'תשלי"ח  
ברוקלין, נ"י.

אל בני ובנות ישראל  
בכל מקום שהם

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

שטייענדיג נאָענט צו די ליכטיגע טעג פון חנוכה, איז כדאי  
אַריינצוטראַכטן זיך אין דער באַדייטונג פון חנוכה, פאַר דעם כלל און פאַר  
דעם פרט, ספּעציעל אין די דאָזיגע טעג און אין צוזאַמענהאַנג מיט די  
געשעענישן פון דער לעצטער צייט.

---

כ' כסלו: להעיר אשר יציאת אדמור'ר הזקן מבית האסורים ה' בייט כסלו בעת תפלת מנחה,  
ביאתו לבית החסידים בפטרבורג הייתה יותר מג' שעות לאחרי זה — היינו ככ' כסלו ואז (כבוקר)  
אמר: ביום הרביעי (כי אז חל יטיב ביום השלישי) כו' נתלו המאורות, ושם לפלך שלו (ויטעבסק)  
בתנוכה (לקריד ח"א שיחת י"ט וכ' כסלו תרצ"ג (יב, א. א. כט, א. א. מב, א)) וראה ברכות הנהנין לאדה"ז  
(פ"ג ה"ה): לא יברך החולה (ברכת הגומל) עד שיחזור לבוריו לגמרי.  
ובנות ישראל: שאף הן היו באותו הנס (שבת כג, א. א. ולהעיר מהרש"ם פסחים קה, ב ובתוס'  
שם) וחייכות בניח (טושיע אריח סתרעיה ס"ג).  
נאָענט צו... חנוכה: ראה במפרשי המקרא (וטעמי המצוות) הטעם שבכו"כ מאורעות שבתורה  
ובמצוותי' נזכר ונקבע הזמן דשבע ימים.  
די דאָזיגע טעג... לעצטער צייט: להעיר מדברי השליה (חלק תושבי"כ פ' וישב דרוש צאן יוסף  
בהגיה) אשר ענין חנוכה קשור ופועל בכל העולם כולו. — וכשגברו החשמנאים.. נתחנך  
העולם.

בכלל, ווי ס'איז אַפֿט אונטערשטראַכן געוואָרן, איז דער ענין פון אַ יום־טוב באַ אידן ניט נאָר אַ דערמאָנונג וועגן פּאַסירונגען מיט יאָרן און דורות צוריק, נאָר — אַז דער יום־טוב און די מצוות וועלכע זיינען פאַרבונדן מיטן יום־טוב זאָלן אַרױסרופֿן דעם ריכטיגען אינערלעכן טיפֿן געפּיל ביז צו איבערלעבן די פּאַסירונגען פֿונדאַסניי, ווי בשעת זיי זיינען פאַרגעקומען, אַז דאָס זאָל גלייך האָבן אַ ווירקונג אויף דער טאַג־טעגלעכער הנהגה, במחשבה, דבור ומעשה — אין דעם טראַכטן, דעם ריידן און דער עיקר — אין דעם טאָן בפּועל ממש.

אין צוגאַב צו דער הוראה כללית פון אַלע ימים טובים, וועלכע זאָגן עדות אַז דער אויבערשטער פּירט דעם אידישן פּאַלק מיט אַ השגחה פרטית אין אַלע פרטים ופרטי פרטים און אַז הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל, האָט דאָך יעדער יום־טוב זיינע ספּעציעלע מצוות און ענינים און הוראות.

חנוכה טיילט זיך אויס מיט דער ספּעציעלער מצוה פון הדלקת נר חנוכה, וואָס באַווייזט גלייך אפּילו לעיני בשר — אויך פאַר יעדן פאַרבייגייער אין דרויסן, אפּילו אַ ניט־איד — אַז באַ אידן ווערט ליכטיק אפּילו ווען אין דער וועלט אַרום איז טונקל און פינצטער, ווי דאָס ווערט אונטערשטראַכן דורך צינדן די ליכט משתשקע החמה (נאָך זונאוּטערגאַנג) דוקא, ועל פתח ביתו מבחוץ (און באַ דער הויז טיר צום אויסנווייניג).

דערצו קומט צו די נקודה, וואָס איז אויך אַן עיקר, אַז עס ווערט ליכטיג באַ אידן דורכדעם וואָס זיי אַנערקענען, אַז כאַטש מ'איז „חלשים“ און „מעטים“ אין גשמיות'דיקן זין, שרעקט מען זיך ניט אַפּ פאַר די וועלכע זיינען „גבורים“ און „רבים“ אין גשמיות און אין חומרות, און מ'שטעלט זיך אַנטקעגן זיי מיט אַ גייסטיגער גבורה און מסירת־נפש וואָס אידן שעפֿן פון „תורתך“ — דעם אויבערשטנ'ס תורה און פון „חוקי רצונך“ — דעם

איבערלעבן .. פֿונדאַסניי: להעיר מתורת הבעש"ט במרו"ל (מגילה יז, א) הקורא את המגילה למפרע לא יצא (כתר ש"ט — הוצאת קה"ת — הוספות ע' כד).

דער עיקר — אין דעם טאָן: אבות פ"א מ"ז.

הנה לא ינום .. ישראל: תהלים קכא, ד. — הנה לשון שמחה (ספרי קורח יח, ח). הובא בפרש"י (שם).

חנוכה .. ספּעציעלער .. הדלקת נר: משא"כ נר שבת (ו"י"ט — דעיניו שלום בית שבת כג, ב. ולהעיר שבדמ"בם הובא זה (בסוף) ה"ל חנוכה ולא בה"ל שבת — משא"כ בטושו"ע).

חנוכה .. ספּעציעלער מצוה פון הדלקת נר חנוכה: להעיר מהצפּע"נ לרמב"ם (ה"ל חנוכה פ"ג, ה"ג): דעכשיו כ"י נשאר רק מן (נס) הנרות (בהדה"נ — ולא על שניצולו מן העכו"ם), אבל לע"ע לא מצאתי לו חבר. ובכלל צע"ג — שהרי גם עכשיו אומרים ועל הניסים.

משתשקע .. מבחוץ: שבת כא, ב. — משא"כ נרות המנורה בכיה"מ ונרות שבת — שהם מבעוד יום ובפנים דוקא. וראה אוה"ת ד"ה מצותה משתשקע החמה (בראשית כרך ה' התקמ, ב). דשנת ה"ל. תרע"ח. ועוד.

„חלשים“ .. רצונך: כב"על הניסים“.

תורתך .. „חוקי רצונך“: דיוק לשונות אלו ראה ד"ה מאי חנוכה, תש"א (סה"מ תש"א ע' 59).



אויבערשטניס מצוות און חוקים — ווען עס קומט צו אידישקייט, תורה ומצוות.

און אזוי איז דאס אין אלע צייטן — בימים ההם און אויך בזמן הזה. אידן זיינען שטענדיק המעט מכל העמים — א קליינע מינדערהייט צווישן אלע פעלקער — און קענען זיך ניט פארמעסטן מיט די אומות העולם בגשמיות; אבער אין רוחניות איז פונקט פארקערט, און דער גייסטיגער כח פון הקול קול יעקב איז מבטל דעם חומריות'דיקן כח פון הידים ידי עשו, ביז אז עס ווערט ורב יעבוד צעיר — עשו ווערט אונטערטעניג צו יעקב'ן, און דינט עם. דער נצחון איז ניט נאָר אין רוחניות, נאָר אויך פשוט אין גשמיות, מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים אין פשוט'ן זין, מיט אלע תוצאות (רעזולטאטן) דערפון.

. . .

און דאָס איז איינע פון די הוראות פון נר חנוכה, אַז בשעת ס'איז אַ מצב פון משתשקע החמה, ובפרט אין דעם חושך כּפּול ומכּופּל פּון די איצטיגע לעצטע טעג פון גלות (עקבתא דמשיחא) ווערט אַ איד ניט נתפעל פון דעם חושך אין גאָס און מאַכט ליכטיג באַ זיך אינדערהיים מיט נר מצוה ותורה אור, און באַגנוגענט זיך ניט דערמיט נאָר מאַכט עס על פּתח ביתו מבחוץ. אַז די וועלט זאָל אויך זען אַז באַ אידן שיינט די ליכטיקייט פון תורה און מצות, פּאַרטרייבט די ליכטיקייט די פינצטערניש און עס ווערט מקויים וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך — אַז אלע פעלקער פון דער וועלט זעען אַז אידן זיינען פּאַרבונדן מיטן אויבערשטן, ווערן זיי אַנגעפילט מיט מורא און ווערן אינגאַנצן אונמעכטיק קעגן זיי.

ער דאַרף טאַקע טאָן אויך בדרך הטבע — אַנצינדן אַ ליכט וואָס באַ-

---

אויך בזמן הזה: שגיו נרמז בַּבּוּמֵן הַזֶּה. — ובקדושת לוי (דרושים לחנוכה ד'ה בנוסח הברכה): וזהו שאנו אומרים בי"ח ולעמך ישראל עשית כו' כהיום הזה כו' דגם היום התשועה ופדיון בימים ההם כמו בעת ההוא. ובלבוש (סתרפ"כ סיב) שלכן צ"ל ובזמן הזה. — וראה לקריד שם כא, א.

המעט מכל העמים: דברים ז, ז.

הקול .. עשו: תולדות כו, כב. ובב"ר שם.

ורב יעבוד צעיר: שם כה, כג. וראה תיב"ע שם.

מסרת .. מעטים: ב"רעל הנסים.

איצטיגע לעצטע טעג .. (עקבתא דמשיחא): ראה סוטה בסופה — סימני הזמן דעקבתא דמשיחא.

נר מצוה ותורה אור: משלי ו, כ"ג. וראה רש"י (שבת כג, ב) ד'ה בניס.

מאכט עס: הדלקה, כי הדלקה עושה מצוה (שבת כג, א). וראה פ"ח ש' החנוכה.

פּאַרטרייבט די ליכטיקייט .. אונמעכטיק: ראה פ"י מחז"ל (שבת כא, ב) דכליא ריגלא דתרמודאי

— אותיות מורדת (בדיה מצוה משתשקע הניל. ועוד).

וראו .. ממד: דברים כח, יוד. דרוזיל (ברכות ו, א) דמפרט קאי על תפילין וראה בשייכות תפילין

וחנוכה לקו"ש כרך ה' ע' 226.

טאָן אויך בדרך הטבע: גם בחייו בכלל, כי אין סומכין על הנס (פסחים סד, ב) ונאמר וברכך

ה'א בכל אשר תעשה (דברים טו, יח. — וראה קונטרס ומעין מאמר כג ואילך). ועיין אר"ת להה"מ

ד'ה גדולים צדיקים שמהפכים (ק"א, ד), והרי ועמך כולם צדיקים.

שטייט פון א פתילה (א קנייטל) און שמן (אוויל) — אדער ענליכעס — גשמיים, און נאָכמער — די מצוה באַשטייט אין דעם,

אַבער דאָס בריינגט גלייך די איין-סוף (אונענדליכע) ליכטיקייט פון דעם אויבערשטן אין ביתו (זיין הויז) און מבחוק (אין דער דרויסענדיקער וועלט) ביז אַז וראו כל עמי הארץ — און אַלע זיי דערזען עס, מיט אַזאָ קלאַרקייט, ליכטיקייט און מעכטיקייט אַז ויראו ממך, אַז אַפילו די ידי עשו איז — אין צוגאַב צו דעם וואָס זיי זיינען ניט שולטות (האַבן קיין מאַכט ניט) איבער אידן ח"ו — ווערן זיי העלפער און דינען די אידן — ורב יעבוד צעיר.

און אזוי אויך בנוגע צו דער גוי'שקייט און וואַכנדיקייט פון דער וועלט און פון דעם אַרום, אין פּריוואַטן, טאַג-טעגלעכן לעבן, ווערט אַ איד ניט נתפעל פון די אַלע ענינים, ואדרכה ער איז זיי מנצח און פאַרוואַנדלט זיי אין מיטהעלפער, לויטן באַוואוסטן נוסח כל מעשיך (אין עניני חול ורשות) לשם שמים, ובכל דרכיך דעהו, ביז עס ווערט אַתּהפכא חשוכא לנהורא (די פינצטערניש ווערט פאַרוואַנדלט אין ליכטיקייט).

\* \* \*

און צוליב דער ספּעציעלער באַדייטונג, און חביבות פון דער מצוה פון נר חנוכה, איז דער מנהג הפשוט, כלשון הפוסקים, אַז אַלע אידן צינדן די חנוכה ליכט אין אַן אופן פון מהדרין מן המהדרין, מוסיף והולך — צוגעבן נאָך אַ ליכטל און נאָך אַ ליכטל יעדע נאַכט פון חנוכה, כאַטש מ'איז מקיים די מצוה פון נר חנוכה בשלימות דורך איין ליכטל די ערשטע נאַכט, און מיט אַ הוספה און הידור פון צוויי ליכטלעך די צווייטע נאַכט, באַגנוגענט מען זיך נאָך אַלץ ניט דערמיט און מ'איז מוסיף והולך מיט דעם גרעסטן הידור, צו מאַכן אַלץ ליכטיגער און ליכטיגער.

\* \* \*

---

ליכט .. פתילה .. שמן: ראה ביאורם בדרושי חנוכה (תרי"א ד"ה מי כה' אלקנו. שערי אורה ואוה"ת שם. ועוד).

די מצוה באַשטייט אין דעם: ויתרה מזה — ידועה השקויט — איך הדליקו נרות המנורה משמן נסי, אפילו אתיל שבנס נברא שמן זית גשמי.

ניט שולטות: בראשית רבה שם.

כל מעשיך .. דעהו: טושיע אויה סרליא.

אתּהפכא חשוכא לנהורא: ע"ד לשון הזהר ח"א ד, א. ובתרי"א רד"ה בכ"ה בכסלו ובשי"א ואוה"ת שם — בנוגע לחנוכה בפרט. ובירושי' ברכות ספ"ט דאברהם עשאו ליצה"ר טוב.

חביבות פון דער מצוה: כי, מצות נ"ח מצוה חביבה היא עד מאד' (רמב"ם הל' חנוכה פ"ד הי"ב).

מנהג הפשוט: רמ"א בשו"ע אויה (סתרע"א, ס"ב) — נוסף על המנהג, פשוט בכל ערינו בספרד' שברמב"ם שם הי"ג.

חנוכה .. מהדרין מן המהדרין: ראה לקוטי לוי"צ לוח"א ע' ריד.

ויהי רצון אז יעדער איינער און איינע בתוך כלל ישראל זאל דורכפירן בפועל די הוראות פון נר חנוכה אין טאג-טעגלעכע לעבן און דאך וועט מקרב זיין די פארווירקלעכונג פון דער ג-טלעכער נבואה, אז כאטש אפילו החושך יכסה ארץ וערפל לאומים, ועליך יזרח ה' גו' — „פינצטערניש באדעקט די ערד און א וואַלקן די פעלקער, אבער אויף דיר וועט אויפשיינען ג-ט" און ווי בימים ההם — וואָס הדליקו נרות בחצרות קדשך — וועלן מיר זוכה זיין צו הדלקת הנרות אין בית המקדש השלישי והנצחי, וכלשון הכתוב ויהי בשלם סוכו — וואָס דאָס גייט אויף דעם בית המקדש בירושלים עיר הקודש, כביאת משיח צדקנו יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו בקרוב ממש.

בכבוד ובברכה צו אַ ליכטיקן יום-טוב  
חנוכה און אַ ליכטיקן תמיד.

---

החושך ... יזרח ה': ישעי' ס, ב.  
נרות בחצרות: ידועה הקושיא נרות בחצר מאי בעי. וייל פירושו דכשראו הנסים הדליקו נרות של שמחה וכבוד שכינה — עיד נרות דשמחת בית השואבה בעזרת נשים (סוכה נא, א) ונרות ביהכ"נ (ברכות נג, א) וכל אלו איא בהיכל, כ"א) בחצרות קדשך (וגם) קבעו כ"י.  
הנרות ... והנצחי: להעיר שנרות חנוכה אינם בטלים לעולם (רמב"ן ר"פ בהעלותך ממדרש).  
ויהי בשלם סוכו: תהלים עו, ג. ובתרגום.  
משיח צדקנו: שהוא משמונה נסיכים (סוכה נב, ב) בדוגמת שמונת ימי חנוכה (ת"א דרושי חנוכה לד, א. סהמ"צ להצ"צ מצות ג"ח. ועוד).

---

\* ראה בארוכה לקושיא חכ"ה ע' 236 ואילך. המ"ל.



בנועם קבלתי הדרישת שלום מהם, ותשואות חן כפולה על זאת.  
וכיון שנכנסנו לחודש כסלו המבשר שימי החנוכה ממשמשים ובאים, ימים הקשורים בכמה ענינים תוכניים ועקריים, במחשבה ובדיבור וגם במעשה, שהמעשה עיקר, מעשה המצוה, שהמצוה המיוחדת לחג האורים היא מצות נר חנוכה, אבוא כאן בנקודות אחדות כדבר בעתו, אף שכבר דובר בזה,  
שהרי כל אדם-חושב מסתכל בעין בוחנת סביבו ובפרט בענין כללי שנעשה חלק בתורתנו — תורה מלשון הוראה — שיש לה שני תוארים בעלי משמעות: תורת חיים ותורת אמת, רוצה לומר שהיא הוראה לחיים הראויים לשמם, וכל הוראותי אינם להניח את הדעת, אלא שאמתיות הענינים כך היא באמת.

והנה כל עניני התורה יש בהם כמה וכמה הוראות, ואעמוד רק על אחדות מהן.

ולראשונה, על דרך האמור שבטפה אחת מהים נשקפת כל השמש כמו בים הגדול, על דרך זה במצוה אחת פרטית משתקפים כמה ענינים כלליים ופרטיים של כללות המצוות בתורה. ענין מעשה המצוות ככלל הוא, כלשון הכתוב, נר מצוה ותורה אור, ובמצוה נר חנוכה ענין זה הוא בגלוי גם לעיני בשר, שהרי נרות חנוכה מאירים.

ומענין לענין באותו ענין, שלא מספיק רגש שבלב וגם לא הבנה במוח, ואפילו לא דיבור, אלא צריך לקחת שמן ופתילה וכיוצא בהן — דברים גשמיים, ובכח אדם לעשותם לדבר המאיר אצלו ובסביבתו.

ועוד נקודה בנר חנוכה, שאף על פי שבלילה הראשון עושה כל מה שצריך לעשות על פי התורה על ידי שמדליק נר אחד, ולא עוד אלא שעשה בתכלית השלמות ונקרא „מהדרין מן המהדרין“, הרי כשעבר עליו יום אחד, אין זה מספיק לגמרי להשאר במצב של אתמול, אלא צריך להדליק עוד נר אחד ולהוסיף עוד אור. וגם אחרי שהראה שהתקדם למצב נעלה יותר, גם זה לא מספיק לגבי היום שלאחריו וצריך להוסיף עוד נר ואור, וכן הלאה הולך ומוסיף.

ועוד נקודה בזה, שנר חנוכה צריך להעמיד — כלשון חכמינו זכרונם לברכה — על פתח ביתו מבחוץ, או כנהוג גם כן להעמיד בחלון, בכדי שיאיר גם בחוץ וברשות הרבים. שהענין בזה הוא שיהודי לא מסתפק במה שמאיר משתשקע החמה, עשה שהחושך יכסה ארץ ג'.

ולקשר כל האמור במיוחד ובאופן פרטי לכל אנשי הצבא, יחיו, הנמצאים במצב של הכון להגן על עם הקדוש בארץ הקודש מכל אויב ואורב מבחוץ, יהי רצון שעצם מציאותם על משמרתם, ובפרט כשיעשו מכל ענין גשמי — ענין של רוחניות ואור, הקשור בנר מצוה ותורה אור, אשר אפילו מעט אור דוחה הרבה מן החושך, על אחת כמה וכמה הרבה אור, ומוסיף והולך, הרי האור הולך ובוקע גם בחוץ, עד שלא יעלה על דעת מישהו ולא יהיו מישהו להתגרות מלחמה בעם הנאור, כך שימלאו תפקידם באופן שיבוטל החושך אפילו בחוץ ולא יהי „חשך“ לענינים של מריבה ומלחמה, ובלשון נביאנו: לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה, יעוד הקשור עם האמור לפניו: בית יעקב לכו ונלכה באור ה'.

בכבוד ובברכה

להצלחה בכל האמור

ולימי חנוכה מאירים ומזהירים



ב"ה, ט"ז כסלו, חודש הגאולה, ה'תשל"ח  
ברוקלין, נ.י.

לכל בני ישראל ובנות ישראל  
הנמצאים (לעת עתה) בכלא,

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בקשר לימי החנוכה הממששים ובאים, אביע איחולי לחנוכה מאיר  
ושמח, ועוד ועיקר — למילוי משאלות לבכם לטובה בכל,

ועידוד ורמז מיוחד בזה בימי חנוכה, ובהקדמה שכמו שהוא בנוגע לכל  
החגים והמועדים — הרי כוונתם היא לא רק לשם זכרון, אלא העיקר הוא  
ללמוד מהם הוראות ממשיות בהנוגע לחיי היום-יום, ולהלן אחת מהן.

כידוע, המצוה המיוחדת לימי החנוכה היא הדלקת נר-חנוכה, שמצותה  
משתקע החמה — שלא כנר שבת קודש, שמצותה דוקא קודם שקיעת  
החמה, וגם לא כנרות בית המקדש שהדלקתם היתה עוד קודם לזה, מבעוד  
יום.

וההוראה מזה, שכשנמצאים במצב שלאחרי שקיעת החמה, שעה של  
אפילה וחושך — כמו שהי' בימים ההם דשעבוד מלכות יון הרשעה — אסור  
להתייאש ח"ו, אלא אדרבה, צריך להתחזק בבטחון גמור בהש"ת, שהוא עצם  
הטוב, ולהאמין אשר החושך אינו אלא לתקופה קצרה לבד, ותיכף אחריו יהי'  
אור ויראה ויורגש יתרון האור מן החושך, וביתר שאת וביתר עז. וזהו  
שמדליקים נר חנוכה ובאופן דמוסיף והולך, שרואים גם בעיני בשר —  
ומראים גם לאחרים, לכל עובר ושב — שאור דוחה את החושך, ואפילו מעט  
אור דוחה הרבה מן החושך, על אחת כמה וכמה אור הולך ומוסיף, ואם  
בגשמיות כר, ברוחניות מכל שכן.

והאמור הוא הן בנוגע לעמנו בני ישראל בכלל, ובנוגע לכל אחד ואחת  
מישראל בפרט. והמסקנא היא שאף על פי שעמנו עדיין במצב של גלות  
והחושך יכסה ארץ, שעה של רגשו גויים ולאומים יהגו' גו', אין להתפעל  
מזה, ואדרבה, להגביר בטחוננו בהשם שומר עמו ישראל אשר לא ינום ולא  
יישן ויגן על עמו בכל מקום שהם ויצליחם בכל ובאופן דמוסיף והולך ואשר  
יחיש פעמי משיח צדקנו ונזכה לגאולתנו האמתית והשלימה הקרובה לבוא.

ועל דרך זה בנוגע להפרט, אותם שנמצאים במצב של גלות פרטי —  
אין מקום לנפילת רוח ויאוש ח"ו, אלא אדרבה, צריך להתחזק בבטחון גמור  
בבורא עולם ומנהיגו, כי גאולתם הפרטית ממצר ומעצור — קרובה לבוא.

ובפרט כאשר מוסיפים במילוי רצון השם בחיי היום יום על פי תורתנו  
ומצותיו, שמצות נר חנוכה היא אחת מהן, ותוכנה הארת נר השם נשמת

אדם — בנר מצוה ותורה אור, ולהוסיף בזה מיום ליום, עדי יקויים היעוד הנבואי העם ההולכים בחושך (הגלות) יראו אור גדול — אור הגאולה.

בברכה להצלחה ולבשורות טובות  
בכל האמור



...ולסיים בדבר טוב ומענינא דיומא:

הנה נ"ח מצותה וענינה להאיר בר"ה במקום החושך — ועיין תו"א סד"ה כי אתה נרי שזהו ג"כ וד' יג"י חשכי שבדורותינו עקבתא דמשיחא. והנה חשך ר"ת חמור שור כלב כמ"ש סד"ה נ"ח רמ"ג (נדפס בהתמים ג') שהם גקה"ט חמור קו הימין שור קו השמאל וכלב — עמלק, כמ"ש בדי"ה הנ"ל, דעת דקליפה — וזה אפשרי רק ע"י תו"א משא"כ תפלה, וכמשנת בדרושי חנוכה רנ"ט.

והנה מוכח שם שזהו דוקא ע"י נגלה דתורה, תושבע"פ, שהוא במקום המתברר (ע"י אגה"ק סי' כ"ו, הקדמת ביאוה"ז, קונ' עה"ח, מכ' (הנדפס בהתמים ג') לאדני"ע ועוד).

ולוא דמסתפינא לומר דבר חדש הנה לכאורה חלק העבודה דלימוד החסידות יש לו יתרון דזה וזה, כי הוא פני"ה התורה ונמצא במקום המתברר. (ממכתב כ' כסלו, תשי"ז)



במענה על מכתבו מה' כסלו, נעם לי לקרות בו מפעולותיהם הטובות בהפצת היהדות והחסידות ועניני'. ובודאי לא יסתפק בהנעשה עד עתה, ואדרבה זה יעורר בו תוספת כח ואומץ להוסיף בפעולות אלו, מוסיף והולך, וכהלימוד דימי חנוכה הבע"ל שמוסיפין והולכין ומאירין גם את החוץ וחשכת הלילה, שהרי מצותה משתשקע החמה ועל פתח ביתו מבחוף.

ולשאלתו אודות זמן הדלקת נר חנוכה, מנהגנו הוא להדליק בין מנחה למעריב (אלא שבאם לא הדליק אז — מדליק לאחר זה).

בודאי גם לעצמו מוסיף בקביעות עתים לתורה בנגלה ובחסידות. והשי"ת יצליחו.

(ממכתב ט"ו כסלו, תשי"ז)



...מחד גיסא נהניתי מתיאורו הפעולות שנעשו בשבועות שעברו, אבל מאידך גיסא נצטערתי לכתבו שכמה זמן לא שיתף פעולה מפני החילוקי דעות ולא רצה להתערב וכו' וכו' — כי מה יועילו כל הטעמים וההסברות (אפילו אם צודקים במילואם) להאיר החושך שבחוצה ואשר בעוה"ר חדר גם לפנינו. וגם הפנים דביהכניס ובביהמ"ד, צריך לרפוי (עיין המשך וככה פס"ג ואילך), לתיקון ולשיפור. והיום לעשותם ולא לדבורים ושקו"ט ודו"ד ומו"מ שאינם אלא מצדיקים העדר הפעולה ומגדילים תרדמת הפרט ובמילא גם תרדמת הגלות. ויה"ר אשר ימי הגאולה והנסים הללו יעוררו את כאו"א וכפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר — מען זאל דערהערען וואס די ליכטעלעך דערציילען, ויבוא במעשה בפועל, להאיר על פתח ביתו (עד שאירי גם) מבחוץ. ובאופן דמוסיף והולך.

(ממכתב כ"א כסלו, תשי"ז)



ב"ה, נר חמישי דחנוכה, ה'תשי"ד  
ברוקלין נ.י.

אל כל קהל עדת ישורון  
חובבי ומוקירי תורה ומצוה

ה' עליהם יחו

שלום רב וברכה מרובה!

די יערליכע פייערונג פון מרכז הישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש, וואס וועט איינה פארקומען זונטאג, י"ג שבט, ה'תשי"ד, פארדינט די ערנסטע אויפמערקזאמקייט און גרעסטע הילף פון די ברייטע אידישע קרייזן.

זינט די ליובאוויטשער ישיבה איז געגרינדעט געווארן מיט 57 יאר צוריק דורך כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, און איז מיט 14 יאר צוריק אויך געפלאנצט געווארן אין אמעריקע דורך כ"ק מו"ח אדמו"ר — זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע — האבן זיך די ליובאוויטשער ישיבות דא אין לאנד פאנאנדערגעבליט מיט אן אויסערגעוויינלעכער גיטלעכער הצלחה. עס איז ניט מער צו זיין די גרויסע ליכטיקייט פון לימוד התורה ביראת שמים וואס די ישיבות תומכי תמימים האבן פארשפרייט און פארשפרייטן במשך פון די אלע יארן, אדאנק דעם באזונדערן כאראקטער פון די דאזיקע ישיבות, וועמענס תלמידים און מחונכים ווערן דערצויגן מיט דעם געפיל פון אחריות צו זיין, נרות להאיר — אויפצולעבן און פארשטארקן תורה אידישקייט ארום זיך.

ווי די נרות חנוכה, וועלכע מ'צינדט אן נאך זון-אונטערגאנג, וואָס כאָטש זיי זיינען קליין דערשרעקן זיי זיך ניט פאַר דער פינטטערניש און, אדרבה, פון נאָכט צו נאָכט ווערט זייער צאָל גרעסער און די ליכטיקייט שטאַרקער —

אַזוי זיינען די „נרות להאיר“ — די תלמידים און מחונכים פון די ליובאוויטשער ישיבות.

און אַזוי ווי די מצוה פון נר חנוכה האָט זיך גענומען דערפון וואָס אידן, זייענדיק ווייניק אין צאָל און שוואַך אין פיזישע כוחות, האָבן מיט מסירות נפש מלחמה געהאַלטן געגן דעם צאָל-רייכו, און מעכטיקן שונא, כדי צו קענען ריין און ליכטיק מאַכן דעם בית-המקדש — אַזוי דאַרף יעדער איד, וועמען תורה און מצוות זיינען טייער, ניט דערשרעקן זיך וואָס אין צאָל איז מען אַ מיעוט לגבי אַנדערע און אין געלט איז מען שוואַכער פון זיי, און, אדרבה, מיט מסירות נפש קעמפן פאַר דעם אויבערשטנס תורה און מצוות (תורתך, חוקי רצונך). און דאָן העלפט דער אויבערשטער מיט איבערנאַטירלעכע הצלחה, בגשמיות וברוחניות.

די ליובאוויטשער ישיבות, וועלכע דערציען תלמידים אין דעם דאָזיקן גייסט פון מסירות נפש און לימוד התורה ביראת שמים, דאַרפן און מוזן אונטערשטיצט ווערן מיט אַלע כוחות, אין דער גרעסטער מאָס, וואָרום מיט דער ריינער און הייליקער ליכטיקייט פון תורת ה' תמימה ביראת שמים טהורה, ווערט באַלויכטן דער שווערער וועג פון אונזער פאָלק אין גלות, און אידן ווערן אויסגעהיט אין זייער גאַנצקייט,

ביז עס וועט מקויים ווערן דעם אויבערשטנס הכטחה און עס וועט קומען די גאולה השלימה והאמתית, און די מנורה הטהורה וועט ווידער לייכטן אין בית-המקדש, שיבנה על ידי משיח צדקנו במהרה בימינו.

מיט דער ברכה אַז השי"ת זאָל ממלא זיין משאלות לבבם לטובה און מיר זאָלן אַלע זוכה זיין להרמת קרן התורה וקרן ישראל סבא בקרוב ממש





ביה, כ' כסלו, ה'תשל"ח  
ברוקלין, נ.י.

צו אלע אנטײלנעמער אין דעם  
יערלעכן דינער פון מרכז הישיבות  
תומכי-תמימים ליובאוויטש

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

אזוי ווי די הייאָרדיגע יערלעכע מסיבה קומט פאַר צו דער ערשטער  
חנוכה ליכטל, וועט דאָס זיכער צוגעבן ליכטיקייט צו דער באַדייטונג און  
וויכטיקייט פון דער אונטערנעמונג.

דער אַלטער רבי, בעל התניא והשלחן-ערוך — וואָס מיר קומען ערשט  
פון זיין יום הגאולה, י"ט כסלו — דערקלערט דעם ספעציעלן פאַרבונד פון  
חנוכה מיט חינוך (תורה-דערציאונג), לויט דעם אַנזאָג חנוך לנער על פי דרכו  
גוי (דערצי דעם אינגל אויף זיין וועג, אפילו ווען ער וועט אַלט ווערן וועט  
ער זיך ניט אַפקערן דערפון). די נקודה אין דעם איז, אַז חנוכה, וואָס  
באַצייכנט די באַנייאונג און הייליקונג פון דעם בית-המקדש, דערמאָנט אונז  
וועגן דעם אינטרלעכן מקדש און משכן וואָס איז אין יעדן אידן, ווי דער  
אויבערשטער האָט אַנגעזאָגט: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם — בחוץ כל אחד  
ואחת (מ'זאָל פאַר מיר מאַכן אַ מקדש, וועל איך רוען אין זיי — אין יעדן  
איינעם און איינע פון זיי); וואָס דאָס מיינט, אַז דער בית-המקדש אין  
איינפאַכן זין איז פאַרבונדן מיט דער אינערלעכער קדושה אין יעדן אידן,  
וואָס ווערט אַרויסגעבראַכט דורך תורה און מצוות אין טאַג-טעגלעכן לעבן:  
און נאַכמער — איז אַפהענגיק דערפון, וואָרום ווען אידן האָבן זיך, ר"ל,  
דערווייטערט פון תורה און מצוות, האָט דאָס געבראַכט צו דער  
פאַראַומרייניקונג און פאַרשוועכונג פון דעם בית-המקדש, און ווען אידן  
האָבן זיך דערנענטערט צו תורה און מצוות מיט מסירת-נפש ממש, האָט  
דאָס געבראַכט צו חנוכה בית המקדש בימים ההם — און אזוי איז דאָס אויך  
בזמן הזה, אַז דער חינוך אין תורה און מצוות פון אַלע אידן וועט ברענגען  
די גאולה שלימה און בנין בית-המקדש על ידי משיח צדקנו בקרוב ממש.

און דאָס ווערט ספעציעל אונטערשטראַכן אין דער ספעציעלער מצוה  
פון חנוכה — דאָס צינדן די חנוכה ליכט, וואָס דער אינערלעכער אינהאַלט  
דערפון איז, אַז אידן באַלייכטן זייער טאַג-טעגלעכן לעבן מיט נר מצוה  
ותורה אור, און אין אַז אופן פון מוסף והולך, צוגעבן נאָך אַ ליכטעל און  
נאָך אַ ליכטעל יעדע נאַכט פון חנוכה, כאַטש מאַיז מקיים די מצוה פון נר  
חנוכה בשלימות מיט איין ליכטל די ערשטע נאַכט, און מיט אַ הוספה און  
הידור די צווייטע נאַכט, באַגנוגענט מען זיך נאָך אַלץ ניט דערמיט און  
מ'צינדט אַז מיט אַ ליכטל מער יעדע קומענדיגע נאַכט פון חנוכה. און  
דערפון איז פאַרשטאַנדיג ווי עס דאַרף זיין אויך אין אַלע ענינים פון תורה  
און מצוות — מיט אַ הוספה און הידור פון טאַג צו טאַג.

אין ליכט פון די אויבנדערמאנטע הוראות, וויל איך האָפן און בין זיכער, אַז אַלע פריינד און שטיצער פון דער צענטראַלער ליובאוויטשער ישיבה וועלן פאַרשטאַרקען זייער שטיצע צו דעם תורה מוסד און דערמעגלעכן אים אויך ווייטער צו פאַרשפרייטן די ליכטיקייט פון תורה און מצוות, און אין אַ כסדר שטייגענדער מאָס. ובזכות זה וועט השם יתברך זיכער מוסיף זיין אין זיינע ברכות צו יעדן איינעם און איינע מיט זייערע בני-בית שיחיו, בתוך כלל ישראל, ביז אַז עס וועט אויפשיינען די גרויסע ליכטיקייט פון דער גאולה שלימה דורך משיח צדקנו בקרוב ממש.

בכבוד ובברכה להצלחה בכל האמור  
און צו אַ ליכטיגען חנוכה  
און אַ ליכטיגען תמיד



ב"ה, כ"ף כסלו, ה'תשל"ו  
ברוקלין, נ"י.

נשי ובנות חביד  
סניף:

ה' עליהן תחינה

ברכה ושלום!

מאשר הנני קבלת המכתבים והדו"ח מהפעולות, ויהי רצון שההצלחה בזה, בעבר — תגדיל החשק לעשות בזה עוד ביתר שאת ובאופן דמוסיף והולך ואור,

ובפרט שזהו מהדגשת ימי החנוכה הבע"ל, וידוע מאמר חכמינו ז"ל, אף הן (הנשים) היו באותו הנס, וכמודגש עוד יותר בפירושו רש"י שם — שעל ידי אשה ה' הנס. וכמדובר כמה פעמים, ענין ימי החנוכה ונר חנוכה, הנזכרים ונעשים מדי שנה בשנה, אין זה סתם לזכרון, אלא — שהזכרון והמעשה יעוררו את הכוונה והתכלית בזה בהנוגע לחיי היום-יום.

ומהוראות דימי החנוכה, כמודגש בתפלת, ועל הנסים, שאין יהודי מתפעל כלל ממצב של „חלשים“ ו„מעטים“ (בכמות) כנגד „גבורים“ ו„רבים“, ואדרבא כיון שהיהודים הם, טהורים וצדיקים ועוסקים בתורתך מתגברים הם על כל הדברים מבחוץ ומבפנים העלולים להשכיח תורת ה' ומצותי, ועד — לנצחון גמור והדלקת נרות וכו'.

ומהוראות דנר חנוכה — שמדליקים דוקא משתשקע החמה, שעה שהחושך יכסה ארץ וגו', ועל פתח ביתו מבחוץ.

ולא מסתפקים בנר אחד, ואף שכשמדליק נר אחד בלילה ראשון מקיים המצוה בשלימות והוא בסוג ד.מהדרין מן המהדרין, מוסיף נר ואור בליל שני, וגם לאחרי שהראה שכבר הוסיף, הרי כשעובר עוד יום — גם זה לא תספיק וצריך להוסיף עוד נר ואור, וכן הולך ומוסיף משך שבוע שלם.

וההוראה מובנת, שבכל עניני נר מצוה ותורה אור — ובפרט בתקופתנו זו ובימינו אלה — צריך להתנהג באופן דהולך ומוסיף, להאיר כל אחד ואחת חייהם הם, וגם להאיר את הבית וגם את הרחוב ולהאיר לכל אלה ההולכים בחושך שיראו אור גדול, אור התורה ומצותי, ועד שיאירו גם הם חייהם והנהגתם באור ה', הלוך ומוסיף ואור.

ויהי רצון שכל הפעולות בהאמור, ובפרט מבצע נש"ק ששייכות מיוחדת בזה להאמור, תעשינה מתוך שמחה וטוב לבב (וכן גם מבצע כשרות וטהמ"ש, כמובן).

וזהו גם צנור וכלי שיאירו כל עניניהן גם בגשמיות, בכל המצטרך להן ולבני ביתן שיחיו.

בברכה לימי חנוכה מאירים ולהצלחה  
ולבשורות טובות בכל האמור



ב"ה, ערב חנוכה ה'תשכ"ה  
ברוקלין, נ.י.

בנות חב"ד  
סניף ירושלים ת"ו

ה' עליהן תחינה

ברכה ושלום!

בודאי אין צורך להסביר להן על דבר פרשת ימי החנוכה הממשמשים ובאים, ובפרט מה שסיפרו חכמינו זכרונם לברכה שגם הנשים היו באותו הנס, ולא עוד אלא שהי' להן חלק חשוב בהנסים והתשועות שבימים ההם בזמן הזה. והרי זכרון הימים ההם הנוכרים ונעשים בזמן הזה צריך לעורר את הרצון וההחלטה ללכת בעקבות הנשים ההן להפיץ אור תורה ונר מצוה ובאופן שמוסיף והולך מוסיף ואור, כהוראת נר חנוכה. ויהי רצון שהת-עוררות הימים האלה תאיר ותחדיר את פעולותיהן בכל ימי השנה.

בברכה להצלחה  
ולבשורות טובות



... והרי הימים ימי חנוכה, זמן נסים וישועות בגשמיות וברוחניות, ימים טובים בהלל והודאה.

ובסגנון חז"ל: אף הן היו באותו הנס, נשי ובנות ישראל.

והרי בודאי אשר הציווי לזכור פרשת ימים אלו הוא כדי שכל אחד ואחת, מתאים למעמדו ומצבו ומתאים להענינים דימי זכרון אלו, יתעורר ויתחזק בפעולות מסוג אלו שהיו בימים ההם בזמן הזה, ולהוסיף בהן — הלך והוסיף ואור.

(ממכתב ימי חנוכה, תשכ"ז)



בזה הנני לבקש את כת"ר ש"י לערוך התועדות בליל חמישי או בליל שמיני של חנוכה הבע"ל עם תלמידי הישיבה אשר לומדים סדר שלם בדא"ח (ולא רק תניא בלבד) ולחלק לכל אחד מהם דמי חנוכה בשמי — 500 פראנק. ואם אפשר מה טוב שיהי' במטבע או בניר חדש (להעיר מ"התמים" חלק ו' עמוד צ"ו)

מובן מעצמו אשר הנ"ל יהי' על חשבוני.

ת"ח ת"ח מראש על הטרחה שבזה. ומטובו להודיעני ג"כ את שמות התלמידים שנתן להם דמי חנוכה כנ"ל, בצרוף שם אמם.

(ממכתב י"ב כסלו, תשי"ב)



בנועם קבלתי הידיעה על דבר „חג המילואים“...

ויהי רצון שיהי' בהצלחה רבה, להגדיל תורה ולהאדירה...\*

ובודאי ... כשמו כן הוא, שאיש את רעהו יעזורו במילוי עיקר תפקידם, שהוא לנהל כאו"א את בני קהילתו, וכולם יחד — ברוב יועץ, שיבססו חייהם על יסודי התורה והמצוה בחיי היום-יום ובאופן דמעלין בקודש, ובנוגע למעשה שהוא העיקר.

(\*) להעיר משני הפירושים ביגדיל תורה ויאדיר: הראשון — להגדיל ולהאדיר חינוך תינוקות ישראל, מבלי התחשב במוחה כ"ר; והשני — בנוגע לטעמי תורה (תולין סו, ב). ודוקא הראשון הובא לפס"ד הלכה למעשה ביד החזקה (הל' ת"ת ספ"ב. אלא שבשו"ע חו"מ סקנ"ז ס"ג מסיים: הוא הדין — שלמדים מזו) לכל מילי דמצוה כ"ר).

ואם בנוגע לכאוי"א חל ציווי התורה להעלות בקודש, על אחת כמה וכמה בנוגע לרב, וביתר שאת וביתר עז להעומדים בראש איגודי רבנים.

והרי זהו ג"כ מהוראות הימים הבאים לקראתנו לשלום ולאורה ולשמחה\*\*, ימי החנוכה, להיות מוסיף והולך ואור מיום ליום, ולהדליק הנרות משתשקע החמה ועל פתח ביתו (וקהילתו) מבחוץ. והנמשל מובן...

(ממכתב י"ד כטלו תשל"ז)

---

(\*) ראה ב"ח או"ח סו"ס עתר. הוספות לשו"ע אדה"ז סת"ע סיג. וש"נ. ואכ"מ.



מספר התיבות בועל הנסים — ראה ס' היעב"ץ: דחנוכה — ק"ח כו' (והוא — כנוסח אדה"ז), דפורים — ס"ח. והמוכא מכלבו וכו' קכ"ד-קכ"ה י"ל שתלוי בשתי הדיעות שבשו"ע סו"ס תרפ"ב. וראה שה"ג להג' מרדכי פ"ב דשבת: בעה"נ יש קכ"ד תיבות כו' עם החתימה כשם שעשית כו'.

(ממכתב כ"ט שבט. תשכ"א)



א. מ'האט שוין גערעדט כמ"פ אז נר חמישי דחנוכה טיילט זיך אויס פון די אנדערע טעג פון חנוכה — כמנהג ישראל (וואס, תורה הוא<sup>1</sup>) אז דעמולט איז דא א הוספה מיוחדת אין ענינים טובים לגבי שאר ימי חנוכה, לדוגמא — ווי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו האט דערציילט? אז זיין פאטער (כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ג"ע) פלעגט געבן „מעות חנוכה“ (בנר רביעי אדער) בנר חמישי דחנוכה.

צווישן די ענינים המיוחדים וואס זיינען דא אין נר חמישי דחנוכה, איז אויך — וואס עס איז בכ"ט כסלו, וואס כ"ט כסלו איז ערב ר"ח (טבת).

וואס ערב ר"ח ווערט (במנהג ישראל) אנגערופן<sup>2</sup> „יום כפור קטן“, ד.ה. מעין און בדוגמת יוה"כ<sup>3</sup> (וואס דערפאר געפינט מען בקצת קהילות אז בערב ר"ח איז מתענין, מוסיפין תפלות מיוחדות וכו').

ב. נוסף אויף דער מעלה הכללית, פון אלע ערב ר"ח (וואס אלע ווערן זיי אנגערופן „יום כפור קטן“), איז דא א מעלה מיוחדת אין ערב ר"ח זה — וואס ער איז אין ימי חנוכה (נר חמישי דחנוכה), וואס דעמולט זאגט מען ניט קיין תחנון וכו'.

און אע"פ אז עס זיינען דא נאך חדשים וואס אין זייער „ערב“ (יום כפור קטן) זאגט מען ניט קיין תחנון,

[אזוי ווי ערב ר"ח אייר, וויבאלד אז גאנץ חודש ניסן זאגט מען ניט קיין תחנון, ועד"ז ערב ר"ח חשוון, לויט די וואס זיינען זיך נוהג אז מ'זאגט ניט קיין תחנון „עד סוף חודש תשרי“, ועד"ז בערב ר"ח (וואס ער איז אויך ערב ר"ח) וואס דעמולט זאגט מען ניט קיין תחנון] —

איז אבער פארשטאנדיק, אז ס'איז דא בזה א גדר מיוחד אין ערב ר"ח טבת, וויבאלד אז דעמולט איז די שלילת אמירת תחנון פארבונדן מיט ימי חנוכה:

דער ניט זאגן תחנון אין ימי חנוכה, איז פארבונדן דערמיט וואס עס

(1) תודיה נפסל — מנחות כ, ב.

(2) היום יום כ"ח כסלו (ע' ז).

(3) פרי"ח לאו"ח סתי"ו (מהרמ"ק) של"ה (קכ, ב. קעט, א. ועוד). יעב"ץ בסידורו. ועוד. וראה אוה"ת בא ע' רנג: ערב ראש חודש הוא נקרא כיפור קטן. וראה ניכ השו"ע חאו"ח שם.

(4) כנדפס ב.סדר יו"כ קטן וכיו"ב.

(5) שו"ע או"ח סקלא' סיו. סידור אדה"ז לפני „ובא לציון“ השלמה לשו"ע אדה"ז סקלא' ס"ח.

(6) טושו"ע (ואדה"ז) או"ח סתכ"ט ס"ב (ס"ח). רמ"א או"ח סקלא' סיו. סידור אדה"ז שם.

השלמה לשו"ע אדה"ז שם.

(7) מג"א או"ח טו"ס תרטט. סידור אדה"ז שם. השלמה לשו"ע אדה"ז שם.

(8) טושו"ע או"ח סתקפ"א ס"ג. רמ"א או"ח סקלא' ס"ג. סידור אדה"ז שם. השלמה לשו"ע

אדה"ז שם.

שטייט אין מגילת תענית' אז דעמולט טארן ניט זיין קיין ענינים וואס זיי נען היפך השמחה והייום) טוב, וואס בדוגמת זה איז אויך דער ענין פון אמירת תחנון וכיו"ב;

משא"כ בנוגע צו ניט זאגן תחנון בער"ח אייר (סיום חודש ניסן) און בער"ח חשוון (סיום חודש תשרי), ועד"ז בערב ר"ה — וואס וועגן דערויף ברענגט זיך ניט אין מגילת תענית, עס איז נאָר אַ „מנהג ישראל“.

ונוסף לזה:

עס איז דאָ אַ מעלה מיוחדת אין דעם (יום) טוב פון חנוכה אפילו לגבי שאר הימים טובים — וואָרום, כּל המועדים בטליו (לעיל) חוץ מחנוכה ופורים<sup>10</sup> (אעפ"א די מועדים זיינען מן התורה, און חנוכה איז מדברי סופרים).

וואָס דערפון איז פּאַרשטאַנדיק די מעלה מיוחדת פון ערב ר"ח טבת אפילו לגבי די אַנדערע ערבי ר"ח אין וועלכע מיזאָגט ניט קיין תחנון — וויבאַלד אַז דער ניט זאָגן תחנון בערב ר"ח טבת איז פּאַרבונדן מיט דעם יו"ט פון חנוכה, וואָס ער האָט אַ מעלה מיוחדת לגבי שאר הימים טובים, וואָס פון זיי קומט אַרויס דער (מנהג פון) ניט זאָגן תחנון בער"ח אייר וכו'.

ג. דער העדר אמירת תחנון אין (די ערבי ר"ח הנ"ל, ובמיוחד אין) ערב ר"ח טבת (מצד ימי חנוכה) — איז כּמובן אַן ענין למעליותא:

עס איז היפך שכל התורה צו זאָגן אַז מצד דערויף וואָס ערב ר"ח טבת פאַלט אויס אין ימי חנוכה, זאָלן דעמולט פעלן די ענינים וואָס ווערן אויפֿ־געטאַן אין אַנדערע ערב ר"ח דורך אמירת תחנון וכיו"ב —

עס איז מוכרח צו זאָגן אַז בערב ר"ח טבת טוען זיך אויך אויף די אַלע ענינים טובים וואָס טוען זיך אויף אין יעדן ערב ר"ח — נאָר דעמולט דאַרף מען ניט אַנקומען צו אמירת תחנון כּדי צו אויפּטאַן די ענינים וואָס מ'טוט אויף דורך אמירת תחנון וכיו"ב אין אַנדערע ערב ר"ח.

דעם ביאור בזה קען מען זאָגן אויף צוויי אופנים:

א) די ענינים וואָס ווערן אויפּגעטאַן ערב ר"ח דורך אמירת תחנון וכיו"ב, ווערן אויפּגעטאַן בער"ח טבת (יום כּפור קטן) מצד „עיצומו של יום“ פון ימי חנוכה (ע"ד ווי מיזאָגט אויף יוהכ"פ<sup>11</sup> אַז „עיצומו של יום מכפר“<sup>12</sup>), (ב) די ענינים ווערן אויפּגעטאַן דורך דער עבודה פון אידן אין עניני חנוכה.

9 פ"ט. ואף שבתלה מגילת תענית — הרי, שאני חנוכה דמיפרסם ניסא' (ר"ה יח, ב ירוש' תענית ב, יב). שו"ע או"ח סתקע"ג.

10 מדרז"ל הובא באגרת הטיול דרוש אות מ. ס' החיים ח"ג רפ"ז. וראה גם רמב"ן ר"פ בהעלותך. וצ"ע מרמב"ם הל' מגילה בסופן.

11 והרי ערב ר"ח נקרא יו"ט קטן, כּניל בפנים (ס"א).

12 שבועות יג, א. ושי"ג. וראה לקו"ש ח"ד ס"ע 1149 ואילך. רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ג"ד.

ד. בנוגע צו די צוויי אופנים הנ"ל — איז דא א מעלה אין יעדערן פון זיי, יש בזה מה שאין בזה:

בשעת מ'זאגט אז די ענינים ווערן אויפגעטאן מצד, עיצומו של יום" (ניט מצד עבודת האדם), איז זיכער אז זיי ווערן אויפגעטאן בשלימות, ווארום דאס איז אן ענין וואס איז ניט תלוי אין מעשה ידי אדם, נאר עס קומט (מעצמו), מלמעלה,

[ע"ד המדובר וועגן יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת (כבקיעות שנה זו), וואס דעמולט טוען זיך אויף די ענינים פון תק"ש דורך שבת בעצמו<sup>13</sup> — וואס, שבת מקדשא וקיימא<sup>14</sup> (ניט פארבונדן מיט עבודת האדם), טוען זיך אויף די ענינים וואס זיינען פארבונדן מיט תק"ש בשלימות, וויבאלד אז דאס איז ניט תלוי אין עבודת האדם (תק"ש), נאר עס קומט מלמעלה].

און בשעת מ'זאגט אז די ענינים ווערן אויפגעטאן דורך עבודת האדם אין עניני חנוכה — איז דא אין דערויף די מעלה פון קב שלו, וואס אדם רוצה בקב שלו<sup>15</sup>.

אין דעם ערשטן אופן איז דא די מעלה אז די ענינים ווערן אויפגעטאן בשלימות — עס פעלט אבער אין דערויף דער געשמאק פון אדם רוצה בקב שלו, וויבאלד אז עס ווערט אויפגעטאן מצד, עיצומו של יום":

און אין דעם צווייטן אופן איז דא די מעלה פון אדם רוצה בקב שלו" — עס איז אבער ניטא די זיכערקייט אז דאס ווערט אויפגעטאן בשלימות, וויבאלד אז דאס איז תלוי אין עבודת האדם.

ה. און וויבאלד אז ביידע ספרות האָבן אן אַרט אין שכל והבנה — איז פארשטאנדיק, אז (זכות וטובת ישראל זאגט, אז) בערב ר"ח טבת האָט מען די מעלות פון ביידע ענינים:

די ענינים טובים וואָס ווערן אויפגעטאן יעדן ער"ח דורך אמירת תחנון וכיו"ב, ווערן אויפגעטאן בערב ר"ח טבת און אמירת תחנון — סיי מצד עיצומו של יום" פון ימי חנוכה, און סיי מצד דער עבודה פון אידן אין עניני חנוכה — וואָס דעמולט האָט מען די מעלה פון קב שלו, און מ'האָט אויך די זיכערקייט אז די ענינים ווערן אויפגעטאן בשלימות.

ובפרט אז מ'געפינט זיך אין א זמן וואָס מ'דארף צוגעבן בזכותם של ישראל, און דער אויבערשטער זוכט אלע-ערליי וועגן כדי צו מוסיף זיין בברכותיו לעם קרובו<sup>16</sup>, אין אן אופן פון טוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים, אין עוה"ז התחתון שאין תחתון למטה ממנו<sup>17</sup>,

(13) ראה לקרי' ר"ה נ, ב.

(14) כיצה יז, א.

(15) ב"מ לח, א.

(16) תהלים קמח, יד.

(17) תניא רמליו.



[וואָס דוקא דאַרטן איז געגעבן געוואָרן כללות התורה ומצוותי, כולל אויך די ענינים פון חנוכה<sup>18</sup>] —

דאַרף מען נוצן כדבעי<sup>19</sup> סיי די ענינים וואָס ווערן אויפגעטאַן מצד עיצומו של יום<sup>20</sup>, און סיי די ענינים וואָס ווערן אויפגעטאַן מצד דער עבודה פון אידן — כדי מ'זאל האָבן די זיכערקייט אַז די ענינים ווערן אויפגעטאַן בשלימות, צוזאַמען מיט דער מעלה פון קב שלוי<sup>21</sup>.

ו. וויבאַלד אַז ערב ר"ח ווערט אָנגערופן „יום כפור קטן“, איז פאַר-שטאַנדיק, אַז דעמולט דאַרף זיין די עבודה בדוגמת יוהכ"פ — וואָס יוהכ"פ איז „זמן תשובה“. . . והוא קץ מחילה וסליחה לישראל<sup>22</sup>.

וואָס איז ענין התשובה זיינען דאָ צוויי אופנים כלליים (כדלקמן) — דער ערשטער אופן איז עבודת התשובה איז פאַרבונדן מיט אמירת תחנון וכיו"ב, און דעם ענין איז מען שולל בער"ח טבת מצד דעם יו"ט פון חנוכה וואָס איז פאַרבונדן מיט „הלל והודאה“<sup>21</sup> (און דאָס ווערט אויפגעטאַן בדרך ממילא — מצד „עיצומו של יום“, און מצד דער עבודה פון אידן, כניל בארובה):

און דער צווייטער אופן איז עבודת התשובה איז ניט פאַרבונדן מיט אמירת תחנון וכיו"ב — איז דער יו"ט און „הלל והודאה“ פון חנוכה אים ניט שולל, איז פאַרשטאַנדיק, אַז די עבודה דאַרף זיין אויך בער"ח טבת.

ז. והביאור בזה:

דער אַלטער רבי איז מבאר אין אגה"ת<sup>22</sup>, אַז אין תשובה איז דאָ תשובה תתאה און תשובה עילאה.

דער ענין פון תשובה תתאה איז פאַרבונדן דערמיט וואָס ער איז זיך מתבונן אין די ענינים בלתי רצויים וואָס ער האָט געטאַן, און ער האָט חרטה אויף דערויף וכי', וואָס די עבודה איז פאַרבונדן מיט „לב נשבר ונדכה“<sup>23</sup>.

און לאַחרי ההקדמה פון תשובה תתאה, קומט תשובה עילאה, וואָס די עבודה פון תשוע איז „בשמחה רבה“, ווי עס שטייט<sup>24</sup>, „תשמיעני ששון ושמחה“<sup>25</sup>.

18 להעיר ממענה משה רבינו למלאכי השרת (לאמרם, תנה הודך על השמים) — למצרים ירדתם כו' (שבת פח, סע"ב) כי דוקא ע"י הירידה למצרים זכו למית וכל עניניו (נת' בדיה אריביל בשעה שעלה משה למרום תשי' ועוד).

ועדיו י"ל בנגוע גלות יו"ן, שדוקא ע"י הירידה דגלות יו"ן (ליו"ן ירדתם), זכו (לגאולתה ועד — לחנוכה וכל עניניו).

19 ראה כתובות סו, רע"א.

20 רמב"ם שם פ"ב ה"ז.

21 שבת כא, ב.

22 רפ"ד. ספ"ח ואילך.

23 תהלים נא, יט. וראה תניא פ"ז (כג, א). פכ"ז (לב, ב). אגה"ת פ"ז (צו, א).

24 תהלים שם, י.

25 אגה"ת פ"א (ק, סע"ב ואילך). ובפכ"ז מוסיף גם הכתוב (תהלים שם, יד). השיבה לי ששון

בלשון הנגלה (והרגיל) איז עס (ע"ד) הענין פון חרטה על העבר, און קבלה טובה על להבא — וואָס די צוויי ענינים זיינען בדוגמת תשובה תתאה און תשובה עילאה:

חרטה על העבר איז אַ תנועה פון מרירות און לב נשבר ונדכה, און קבלה טובה על להבא איז אַ תנועה פון שמחה: ער איז מקבל אויף זיך (עול מלכות שמים) אַז ער וועט דינען דעם אויבערשטן כמצווה, ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך<sup>26</sup>, איז פאַרשטאַנדיק אַז דאָס איז אין אַן אופן פון שמחה<sup>27</sup>, ואדרבה: אַ שמחה גדולה ביותר<sup>28</sup>.

עפ"י איז פאַרשטאַנדיק, אַז ווען עס קומט ער"ח טבת, איז וויבאַלד אַז תורת אמת<sup>29</sup> (וואָס זי איז אויך „תורת חיים“ — אַ הוראה<sup>30</sup> בחיים) זאָגט אַז דעמולט איז ניטאָ דער ענין פון אמירת תחנון — האָט דעמולט אַ איד (שוין) ניט צוטאָן מיט דער עבודה פון תשובה תתאה און חרטה על העבר, וואָרום בנוגע צו אַלע ענינים בלתי רצויים האָט ער שוין פריער אויפגעטאָן באַ זיך דעם „אעביר מן הארץ“<sup>30</sup> בשלימות מצד דעם ענין פון חנוכה (מצד „עיצומו של יום“, און מצד דער עבודה פון אידן, כנ"ל בארוכה):

אַבער דער ענין פון תשובה עילאה און קבלה טובה על להבא, שטייט בתקפו אויך בערב ר"ח טבת — וויבאַלד אַז די עבודה פון תשובה עילאה איז „בשמחה רבה“.

ואדרבה: וויבאַלד אַז דעמולט דאַרף ער ניט פאַנאַדערטיילן זיין עבודת התשובה אין צוויי חלקים פון תשו"ת און תשו"ע, חרטה על העבר וקבלה טובה על להבא (וויבאַלד אַז דער ענין פון תשו"ת איז שוין אויפגעטאָן) — איז פאַרשטאַנדיק, אַז ער וואָרפט זיך אינגאַנצן אַרײַן („בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך“) אין דער עבודה פון תשו"ע און קבלה טובה על להבא.

ח. ע"פ האמור לעיל איז פאַרשטאַנדיק, אַז ווען עס קומט דער טאָג פון ערב ר"ח טבת, דאַרף אַ איד מוסיף זיין ביתר שאת וביתר עוז אין דער עבודה פון תשובה עילאה:

אַנהויבנדיק מיט אַ הוספה ביתר שאת וביתר עוז אין לימוד התורה, ווי דער אַלטער רבי איז מבאר אין אגה"ת<sup>31</sup> אַז תשר"ע איז פאַרבונדן מיט לימוד התורה<sup>32</sup>.

26 ראה אגה"ת פ"א (צא, א): וזהו עיקר פ"י לשון תשובה לשוב אל ה' בכל לבו ובכל נפשו כ"ו.

27 נוסף על השמחה שבכללות מצות התשובה — שעל ידה מתקן ומשלים את כל החסרונות בתו"ש, שמשו"י השמחה שבמצות התשובה היא למעלה מהשמחה שצ"ל בכללות קיום התו"ש.

28 מאחר שעבודתו היא באופן דיתרון האור מן החושך ויתרון החכמה מן הסכלות — ראה תניא ספ"ו, ובארוכה — פ"א.

29 ראה זח"ג נג, ב.

30 ל' הכתוב — זכר"י יג, ב.

31 ספ"ח ופ"ט.

32 להעיר מהשייכות המיוחדת דלימוד התורה לחנוכה — מאחר שגזירת היוונים היתה להשכיחם תורתך. ובפרט פנימיות התורה — שהרי, טמאו כל השמנים<sup>33</sup> (שבת שם), אשר שמו רומז על פנימיות התורה (אמיב שער הקיש פניד ואל"ך), ובה מודגש הענין דתורתך, תורת ה'.

און דער לימוד איז אין אן אופן וואָס איז מביא לידי מעשה<sup>33</sup> — אַז דערפון קומט אַרויס דער הידור אין כללות קיום המצוות, ובפרט אין מצות הצדקה<sup>34</sup>, וואָס זי איז כללות כל המצוות<sup>35</sup>, ביז אין אן אופן פון „מהדרין מן המהדרין“,

וואָס דער ענין פון „מהדרין מן המהדרין“ שטייט בהדגשה מיוחדת אין ימי חנוכה — וויבאלד אַז דעמולט ווערט די הנהגה פון „מהדרין מן המהדרין“ אַ „מנהג פשוט“ באַ יעדער אידן<sup>36</sup>.

און דערפון קומט דאָס אויך אין דער עבודה מיט עניני הרשות — אַז עס זאָל זיין אין אן אופן פון „כל מעשיך יהיו לשם שמים“, ביז — „בכל דרכיך דעהו“<sup>37</sup>.

און די עבודה בכל הנל דאַרף געטאָן ווערן בשמחה גדולה ביותר, ווי — באַלד אַז כללות העבודה פון תשׁוׁע איז „בשמחה רבה“.

ט. כמדובר כמ״פ אַז „המעשה הוא העיקר“<sup>38</sup> — דאַרף דאָס אַראַפֿ-קומען אין מעשה בפועל:

יעדערער זאָל מחליט זיין ומיד (ובמילא — ומיד<sup>39</sup> הן נגאליו) צו מוסיף זיין סיי בכמות און סיי באיכות אין לימוד התורה, נגלה און חסידות, און מוסיף זיין אין קיום המצוות בהידור, ובפרט אין מצות הצדקה וואָס איז כללות כל המצוות, אין אן אופן פון „מהדרין מן המהדרין“.

און אַראַפּטראַגן דאָס בפועל גלייך לאחרי ההתוועדות — סיי בנוגע צו לימוד התורה, נגלה און חסידות, און סיי בנוגע צו קיום המצוות, ובפרט מצות הצדקה.

[אע״פּ אַז בנוגע צו נתינת צדקה כלילה איז דאָ אַ גאַנצע שקו״ט — האָט מען דאָך גערעדט כמ״פ אַז בשעת עס קומט ניט אַן צום עני כלילה (וויבאלד אַז מ׳לייגט דאָס אַרײַן אין דער צדקה-פּושקע אַדער מ׳גיט דאָס צום גזבר של צדקה), י״ל אַז דאָס הייסט ניט אַז נתינת הצדקה איז געווען כלילה].

(33) ראה קידושין מ, ב.

(34) להעיר מהשייכות המיוחדת דמצות צדקה לחנוכה — ראה מגיא או״ח ר״ס עתר (הועתק בהשלמה לשוׁע אדהיז ס״ס עתר). לקו״ש ח״ה ע׳ 443 ובהע׳ 14-15 שם.

ובמיוחד בנר חמישי דחנוכה — ע״פ המבואר בשיחת מוצאי שׁם וישב תשלח סכ׳ג דאפ״ל שהמנהג דנתינת „מעות חנוכה“ קשור עם ענין מצות הצדקה שבחנוכה — ונתינת „מעות חנוכה“ שייכת במיוחד לנר חמישי דחנוכה, כניל בפנים (ס״א).

(35) ועד שׁבכל תלמוד ירושלמי היא נק׳ בשם מצוה סתמ׳ — תניא פליז (מח, ב).

(36) ראה רמ״א או״ח סתרע״א ס״ב.

(37) אבות פ״ב מ״ב. משלי ג, ו. רמב״ם הל׳ דעות ספ׳ג. טושו״ע או״ח סרליא. וראה לקו״ש

ח״ג ע׳ 907. 932. ועוד.

(38) אבות פ״א מ״ז.

(39) ראה רמב״ם הל׳ תשובה (פ״ו היה) שישראל עושין תשובה, ומיד הן נגאלין — מדה כנגד מדה — גאולה הפרטית מעין גאולה הכללית (ראה אגה״ק ס״ד).

(40) ראה לקו״ש ח״ט ע׳ 292 ואילך.

און מ'מיינט טאקע יעדערן און יעדערע — סיי, את אשר ישנו פה, און סיי, את אשר איננו פה, ער הערט אבער דאס וואס עס רעדט זיך, און ס'איז קיין נפק'מ ניט צו וועלכן סוג אידן ער געהערט — מחבבי תורתנו הק', שומרי מצוה, ביז, גם את אשר בשם ישראל יכונה<sup>41</sup>, פון, ראשיכם שבטיכם, ביז, חוטב עציך ושואב מימך<sup>42</sup>.

און מ'איז ניט יוצא דערמיט וואס מ'פארנעמט זיך מיט, מבצע חנוכה, און מזעט אז ביי א צווייטן אידן זאל זיין דער ענין פון שמחה של מצוה<sup>43</sup> —

נאך צום אלעם ערשטן דארף זיין, קשוט עצמך<sup>44</sup> — אז ביי אים אליין זאל צוקומען א הוספה ביתר שאת וביתר עוז אין לימוד התורה וקיום המצוות.

און זיין עבודה בנוגע לעצמו דארף זיין אין אן אופן אז, בשבילי נברא העולם<sup>45</sup>, ד.ה. אז די גאנצע וועלט האלט זיך אויף זיין עבודה און אויף זיינע פעולות — כמדובר כמ"פ וועגן דעם פס"ד הרמב"ם<sup>46</sup> אז דורך א מצוה אחת (במעשה, בדיבור, און אפילו במחשבה) איז, הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות, וגרם לו ולהם תשועה והצלה<sup>47</sup>.

י. און דורך דערויף וואס מ'וועט מוסיף זיין אין לימוד התורה און אין קיום המצוות בהידור, ובפרט אין מצות הצדקה (כללות כל המצוות) — וועט זיין דער קיום פון, ציון במשפט תפדה ושבי בצדקה<sup>48</sup>, וואס, משפט איז, הלכתא, לימוד ההלכות שבתורה<sup>49</sup>, און, ושבי בצדקה — קיום מצות צדקה, וואס זי איז כללות כל המצוות.

און נאך זייענדיק אין גלות וועט זיין דער ענין פון, והוי' יגי' חשכיי<sup>50</sup> (נוסף אויף דעם ענין פון, אתה נרי הוי'<sup>51</sup>), ווי חסידות<sup>52</sup> טייטשט אפ אז עס זיינען דא צוויי שמות הוי' (וואס זיינען די התחלה פון די י"ג מדה"ר) און, והוי' (בתוספות וא"ו) — איז הוי' דלעילא, דער שם הוי' שלמעלה מהשתלשלות ולמעלה מכל מדידה והגבלה —

(41) ל' כ"ט מ"ח אדמור"ר במכתבו לחגיגת י"ב תמוז הראשונה — נדפס בטה"מ תרפ"ח ע' קמו ואילך. תשי"ח ע' 263 ואילך.

(42) להעיר שענין האחדות שבישראל שייך במיוחד לחנוכה — מאחר שחנוכה הו"ע נצחי (כניל בפנים), למעלה מהגבלות וחילוקי הזמנים, ועד"ו מובן שהוא למעלה מהחילוקי דרגות שבישראל, מאחר שג' הענינים דעולם שנה (זמן) ונפש קשורים זבי.

(43) להעיר מתענית כב, א: הנה נמי בני עלמא דאתי ניהו .. אנשי בדוחי אנו (שמחים ומשמחים בני אדם) (פרש"י שם ד"ה בדוחי). וראה כתר ש"ס סימן נה. ועוד.

(44) ב"מ קז, סע"ב. וש"נ.

(45) סנהדרין לו, סע"א במשנה.

(46) שם פ"ג ה"ד.

(47) ישעי' א, כז.

(48) לקו"ת דברים א, סע"ב ואילך.

(49) ש"ב כב, כט.

(50) תרא ד"ה כי אתה נרי גוי' (מא, א ואילך). שער: אורה ד"ה זה פ"ח ואילך.

וואס ער פועלט דעם „יג'י חשכ'י, אז דער חושך אליין ווערט נתהפך לאור — „יג'י חשכ'י, דער חושך אליין איז מאיר'י.

יא. ויהי'ר אז ס'זאל זיין א פריילעכער חנוכה, און א פריילעכע עבודה אין לימוד התורה וקיום מצוות'י, און עס זאל אראפקומען אין א פריילעכן המשך אויך אין דער עבודה מיט עניני הרשות —

ביז צו „שמחת עולם על ראשם'י, די אייביקע שמחה וואס וועט זיין בקרוב ממש בביאת משיח צדקנו.

און עס זאל זיין „טועמי' חיים זכו' — נאך זייענדיק אין די לעצטע רגעים פון גלות וועט מען טועם זיין „מכל תבשיל ותבשיל'י" וואס וועט זיין לעיל.

און גיין מקבל זיין פני משיח צדקנו מיט א ריקוד של שמחה, און טאנצנדיקערהייט גיין צוזאמען מיט אים אין ארצנו הקדושה, „ארץ אשר גוי עיני ה' אליקך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה'י,

ביז — אין ירושלים עיה'ק, וואס זי ווערט אנגערופן „יפה נוף משוש כל הארץ'י" — די שמחה פון דער גאנצער וועלט,

ביז — אין דעם ביהמ'ק, וואס דארטן איז דער מקור השמחה והאורה בכל העולם כולו.

און ס'זאל זיין בעגלא דידן ממש.

(משיחות נר ה' דחנוכה, אור לכ'ט כסלו, ה'תש"מ)

(51) ראה שערי אורה שם פ"ט.

(52) ישע'י לה, י. נא, יא.

(53) ל' אדה'י בשוע' ארץ סרי' ס"ח. וראה לעיל ע' 282. וש"נ.

(54) עקב יא, יב.

(55) תהלים מח, ג.

## מקץ

...ענין החלומות המבלבלים.

ידוע ומרומז גם במאמרי רז"ל, אין אדם רואה אלא מהרהורי לבו, אשר החלומות הם תולדות המחשבה בטלה וכו' אשר במשך היום, וכשממעטים הסיבה — בדרך ממילא מתמעט המסוכב. וכיון שעוד סיבות לחלומות (עיי' תניא פרק כ"ט ושי"ג) יש להזהר בק"ש שעל המטה, שיהי' גופו טהור, יהי' זהיר בטבילת עזרא, והמזוזה בפתח חדרו כשרה.

(ממכתב ב' שבט. חשי"ז)



## חורף

במענה לשאלתו ע"ד זמן „ניטל“ (רמז — להעדר. וי"א „ניתל“ — מל' נחלה)

— שנוהגים שלא ללמוד עד חצות לילה, והטעם „כדי שלא להוסיף חיות“ — „היום יום“ יז טבת —

זמן לידת (פי' ניטל, נאטאל — ברומית. משא"כ א' דיאנאר שמזכיר — שהוא יום הכרית ד' אותו איש,

ובהקדם שלכאורה חידוש בזה — שנקבע הלילה ע"פ הלוח של הנוצרים! ובפרט — שדינו דין ישראל מסית (סנה' מג, סע"א).

וי"ל שהכוונה ב„לא להוסיף חיות“ — הוא בו ובהולכים בשיטתו עתה. וכיון ששיטתו ויום אידם זה הוא ע"פ לוח שלהם ואז חוגגים כו', לכן גם ביטול תורה הוא בלילה ההוא\*\*. ויש להוסיף בזה שכיון שכימי הבינים הי' (עוד) טעם מפני הסכנה שבלייל אידם זה היו אורבים לבניי ברחובות ומכים אותם ולכן גזרו שלא ילכו להשיבות וכו' (מובא מליקוטי הפרדס) — דיו לביטול תורה לילה א' בלבד (ועד חצות בלבד).

— ע"פ הנ"ל נ"ל לומר שבכל מדינה צ"ל בלייל אידם דמדינה זו בזמה"ז (כה' דעצעמבער דספירת רוסיא מלפנים\*\*\* — שהיא ע"פ תקופת שמואל — או דספירת רומי — שהיא ע"פ תקופת ר"א — שהיא גם דארצה"ב וכו') — ודלא כמשמע בס' דרכי חיים ושלום סתתכ"ה.

ניטל וי"ום הח' שלאחריו שהוא ר"ה שלהם" — נזכר בד"מ וברמ"א יו"ד סו"ס קמ"ח (בדפוסים שלא שלטה יד הצענזור).

ולהעיר ד"א דתענית ט' טבת (מג' תענית בסופה) הוא דאז נולד הנ"ל (ראה מפרשים שם) — וא"כ ישנו להנ"ל גם ע"פ הלוח דבניי.

ויל"פ לדיעה זו — דתרי ענינים ישנם בהנ"ל: צרה לבניי, תוס' חיות — ותיקונם כל אחד בזמן המתאים לו.

(ממכתב ט' טבת, תשל"ה)

(\*) ועפ"ז מוכן הא דאצל בניי הדרים במדינות דת ישמעאל אין מנהג זה, וראה לקמן מלקוטי הפרדס.

(\*\*) להעיר מע"ז בתחלתה — דאת"ל שגם שם כמו בכל עבירה יש הענין דהוספת חיות (ראה סה"צ להציג מצות תשובה. ובכ"מ) ה"ז גם מעין דוגמא לנדוד.

(\*\*\*) במדינות שזוהי ספירתם.

## עשרה בטבת

ב"ה, יום השלישי, ה' טבת,  
ה'תשל"ו ברוקליו, נ. י.

שלום וברכה!

...אין ענטפער אויף אייער אַנפראַגע און בקשה פון אַנווייזונגען — אין צוזאַמענהאַנג מיט דעם קומענדען תענית עשרה בטבת, נעמענדיג אין בעטראַכט די לאַגע אין און אַרום ארץ ישראל,

מסתם וועט איר הערן וועגן דעם פון דעם רב פון אייער קהלה דעם שבת, וואָס איז דאָך אויך ערב עשרה בטבת, אין זיין דרשה, און בנוגע צו מעשה בפועל, וואָרום המעשה הוא העיקר,

וויבאַלד איר האָט זיך אַבער געווענדעט צו מיר אויך — וויל איך אַנצייכנען ווייניגסטענס עטליכע הצעות, ובהקדמה:

ליידער זיינען דאָ אַזוינע וואָס טענה'ן אַז מ'דאַרף טראַכטען און טאָן נאָר אויף אַ גרויסען וועלט פאַרנעם, מיט החלטות וועגן גאָר גרויסע מעשים א.ז.וו. א.ז.וו.

— געוויס האָבן זיי גוטע כוונות, און זיכער אַז אויף וויפעל די החלטות זיינען פראַקטישע און ווערן טאַקע דורכגעפירט בפועל — בריינגען זיי גרויסע הילף און פאַרבעסערונג אין דער לאַגע א.ז.וו.

מ'טאָר אַבער ניט פאַרגעסען — ואדרבא מ'דאַרף נאָך פאַרשטאַרקן און גאָר פיל — די אַזוי גערופענע „קליינע און בטל'נישע" זאַכן וואָס עס קען טאָן און מוז טאָן יעדע — אַפילו אַ קליינע — קהלה, אַדער אַפילו אַ יחיד — אָנהייבענדיג פון דעם אַלטען און אייביג נייעם וועג פון אידן, אַלס פאַלק און אַלס יחיד, די פעולה פון הקול קול יעקב — תורה און תפלה — אַ

---

יום השלישי: להעיר מפרשתנו בשיעור היום (מה, יד) ופרשי שם (ממגילה טז, ב).  
ה' טבת: להעיר יחזקאל לג, כא, ולכאורה קשה איחור הכשורה דט' כאב עד ה' בטבת! וייל שלא רצו לבשר רעה (ראה פסחים ג, סעי'ב) אף שנוגע לדינא (שוע יו"ד סת"ב סיי"ב), עד שבא הזמן לנבואות יחזקאל והוכרח לבא הפליט ולבשר. וראה פדריא פכ"ז שזוהו מלאך מיכאל. וראה מור"ק (כ, סעי'א): והודיעוהו לאחר ג' שנים — אף שהודעה ממקום רחוק ביותר היא, בנוגע להלכה, לכל היותר שנה אחת — בי"ב (פ"ג מ"ב).  
ה' טבת ... עשרה בטבת: להעיר מרי"ה (יח, ב) פלוגתת רע"ק ורשכ"י באווח הכתוב האם פירוש יו"ד או ה' בטבת. וראה כ"י לטא"ח סתקמ"ט דהא דכתב הטור רק דברי רע"ק הוא משום דנהוג עלמא כותב" — ולא פירש טעם המנהג. ובברכ"י לשוע"י יו"ד סרמ"ב ס"ג חידוש גדול דלא פליגי בהלכה למעשה. ואכ"מ.

דעם שבת .. אין זיין דרשה .. מעשה בפועל: ראה שו"ע אדה"ו חא"ח סתכ"ט ס"ב: נהגו .. בשבת שלפניו .. והעיקר לדרוש ולהורות להם דרכי ה' וללמד להם המעשה אשר יעשו.  
הקול .. עשו: תולדות כז, כב, ובכראשית רבה פס"ה, כ.  
הקול .. תפלה: הקול — חסר וא"ו כתיב בקרא — קול — מלא וא"ו — תפלה ותורה (הקדמת אדה"ו לסידורו, אוה"ת ע"ה"פ).  
תפלה: י"ל דכולל גם תפלה ע"פ ב"ר (שם, כא) ובירוש' תענית (פ"ז ה"ה): קולו של יעקב



פעולה וואס דער אויבערשטער אליין האט אנגעוויזען אלס די ערשטע אויף  
בטל מאַכן די שליטה (הערשען) פון די ידים ידי עשו, וואו און אין וועלכע  
פאַרם עס זאלן ניט זיין די ידי עשו.

און בפרט אין אַ טאָג וואָס דער שולחן ערוך האָט געפסקינט אַז ער איז  
אַ תענית טאָג, ובלשון פון ישעי' הנביא: צום אבחרהו .. צום ויום רצון להוי'  
(אַ תענית וואָס איך קלייב עם אויס .. אַ תענית און צייט פון רצון השם).

און איצט צו אייער אָנפראַגע — און ספעציעל אַז דער תענית פון  
עשרה בטבת איז דאָך פאַרבונדן מיט ארץ ישראל בכלל און — ירושלים עיר  
הקודש בפרט (די בעלאַגערונג פון ירושלים), איז מיין פאַרשלאַג אַז, אין  
צוגאַב צו די ענינים און פעולות וואָס זיינען די זעלבע באַ אַלע תעניתים, ווי  
ערקלערט באַרוכה ובפרטיות אין פוסקים און אין ספרי מוסר וחסידות,

זאַל מען במשך פון טאָג — ספעציעל צום זכות און צו דער באַשיצונג  
און פאַרשטאַרקונג פון ארץ ישראל בגשמיות וברוחניות

און פון עם ישראל בגשמיות וברוחניות, וואו זיי געפינען זיך — סיי אין  
ארץ ישראל, סיי אין חוץ לאַרץ ובפרט — די וואָס געפינען זיך הינטער  
דעם אַזוי גערופענעם „אייזערנעם פאַרהאַנג“,

מוסיף זיין (צוגעבן) — אַלס פעולה אין גייסט פון ישראל סבא, אין  
תורה, תפלה און צדקה.

---

מצווחת ממה שעשו לו הידים כו'.

וואו און אין וועלכע פאַרם: להעיר מגטין (נו, ב): אין לך מלחמה שנוצחת שאין בה מזרעו של  
עשו.

שולחן ערוך האָט געפסקינט: משאיכ לבגור תענית אפילו עפמשיכ בשויע אויח סתקעיו  
(וברמב"ם ה"ל תענית בתחלתו: ומד"ס — להתענות כו') — צ"ל, ככל הגזירות שעל הצבור, דוקא  
כשרוב הצבור יכולין לעמוד בהן (ופשטא שלא להכשיל כו"כ — שיעברו על הגזירה), ע"י ביז  
דרב חילי לקחת ע"ע האחריות שכ"כ מבני יצטערו ויתענו על ידם וכו' וכו'. ועייגיכ מגיא  
ואחרונים שם ט"ס תקע"ו.

געפסקינט .. תענית טאָג: שמה מובן שלא בזה מדובר בתורת הבעש"ט עה"פ כי תראה גו' (כתר  
ש"ס ס" טז בהוספות שבהוצאת קה"ת). וראה ג"כ דברי הה"מ לבנו (הוספות לאות שבהוצאת קה"ת  
ע' 106): אַז סיא ווערט אַקליין לעחילי אין גוף ווערט אַ גרוישער לאך אין דער נשמה אין דיין  
נשמה אין גאר עפ"ס אנדערש. אגה"ת פיג (צב, ב): אכן כל זה כו'. וראה ג"כ זח"כ ס"פ שמות.  
ובלקוטי לוי יצחק שם. ולהעיר מרמב"ם ה"ל דעות רפ"ג. צוואת הריב"ש ס"י קו.  
ישעי' הנביא: נח, ה. וראה אגה"ת ספ"ב. ולהעיר מכוונות התענית שבכתהארז"ל (שער רוה"ק  
כד. ובכ"מ).

די בעלאַגערונג: יחזקאל כד, א-ב.

אין .. צדקה: אף שאין זה בכלל הקול קול יעקב הנ"ל, הרי ע"י הצדקה התפלה היא כדבעי  
ופועלת (שו"ע או"ח ט"ס צב. ובהקדמת הסידור שם שזוהו פועל שיהי' יעקב. ועייגיכ השייכות  
צדקה ויעקב — בדיה כל המרחם, תרמ"ט, — נדפס בסה"מ תשי"ט). ועייז גם פועלת בלימוד  
התורה — שמעלתה ביותר כשבאה אחר התפלה (לקו"ת ברכה צו, ב).

חורה תפלה און צדקה .. בגאולה: עיי ג' אלו, ובל' חז"ל: פדה בשלום כו' כל העוסק בתורה  
ובגמ"ח ומתפלל עם הצבור כו' (ברכות ת, א). וי"ל דלבטל שליטת ידי עשו — די הקול קול

קאנקרעט: באלד נאכן דאווענען (סיי אין דער פרי, סיי צו מנחה) לערנען (מוסיף זיין אין לערנען, וואו עס זיינען דא שיעורים יעדער טאג) און ענין בתורה, כולל אויך א הלכה פסוקה,

בסמיכות ממש נאכן דאווענען, נאך פאר'ן לערנען — זאגן עטליכע מזמורי (קאפיטלאך) תהילים (אין צוגאב — צום שיעור תהלים הרגיל)

און פאר'ן דאווענען ווי אויך נאכן דאווענען — געבן אויף צדקה (בהוספה — אויף זיין געוויינליכער נתינה) — כולל, צדקה אויף און ענין אדער א מוסד אין ארץ ישראל, ארץ החיים.

זעלבסטפארשטענדליך, אז דער וואס וועט טאן דאס אויבנדערמאנטע נאכאמאל און נאכאמאל במשך פון טאג — הרי זה משובח,

און בא יעדען מאל טאן — איז כל המרבה (בכמות ובאיכות) הרי זה משובח.

און ווי בא אלע ענינים פון קדושה — איז טוב ונכון אז דאס אלעס זאל געטאן ווערן בצבור.

און דער אויבערשטער זאל אָננעמען און וועט אָננעמען די תפלות און בקשות פון אידן בכל מקום שהם

און במהרה בימינו ממש זאל מקוים ווערן די הבטחה אז יהפכו ימים אלה לששון ולשמחה

אין אן אופן אז אלקים מלכי מקדם (וועט זיין) פועל ישועות בקרב הארץ,

בגאולה האמתית והשלימה דורך משיח צדקנו.

בכבוד ובברכה

---

(וצדקה בתור הכנה וכו' להט), משאיכ לפדי' וגאולה ציל ג' דברים וקווין — וראה הרשביא וחדאיג (שם) וברשימות הצ'צ עה'פ בתהלים (נה, יט).

הלכה פסוקה: ראה אגה'ק סכ'ט.

מזמורי ... תהלים: ראה מכתבי כ'ק מו'ח אדמו'ר ע'ד אמירת תהלים (נדפסו בתהלים הוצאת קה'ת. וגם בקובץ בפ'ע (קה'ת, תשי"ג)).

צדקה אויף ... ארץ החיים: ראה מעלת צדקת איי באגה'ק לאדה'ו בכ'מ.

אלע ... בצבור: ראה אגה'ק סכ'ג. ולהעיר מדי'ה פדה בשלום, תריל.

יהפכו ... ולשמחה: סיום פזמון אבותי כי בטחו (סליחות לעשרה בטבת).

לששון ולשמחה: ההפרש ביניהם — ראה שערי אורה לאדמו'ר האמצעי סוף ש' הפורים (צט,

א).

אלקים ... הארץ: תהלים עד, יב.



## הוספה להמכתב — משיחת ש"פ ריגש, תשל"ו.

... במענה לשאלת כמה ע"ד הוראות מפורטות יותר בהוספה בג' הקוין תורה, תפלה וצדקה המבוארת בהמכתב דה' טבת:

בכוונה לא נאמרו בזה פרטים, ע"פ הוראת חז"ל ל' לעולם ילמוד אדם תורה במקום שלבו חפץ, וכן תפלה, עבודה שבלב<sup>1</sup> — שתלו<sup>2</sup> בהרגש הלב של כ"א, ועד"ז מובן בנוגע לצדקה — וכל' הכתוב: אשר ידבנו לבו,

בכ"ז, מכיון שכל התעוררות צריך להביאה בפרטיות, ואז שייכת היא לפועל<sup>3</sup>, יש למצוא גם בזה הוראות פרטיות ע"פ דברי רבותינו נשיאינו בכיו"ב ודברי חז"ל בכלל:

הצעת הוספה בחורה: ע"פ דרו"ל<sup>4</sup>: משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום כו' — לימוד בהלכות תענית.

ומכיון שתכלית התענית וסופו הוא שייהפך לששון ולשמחה ולמועד טוב כו' — ללמוד (גם) סיום הל' תעניות שבספר היד להרמב"ם, ששם מדובר בענין קיום היעוד שהצומות יהפכו ל'ימים טובים<sup>5</sup> וימי ששון ושמחה<sup>6</sup>.

בתפלה: ע"פ הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>7</sup> בשנת ה'תש"א לומר ג' מזמורי תהלים — כ, כב, סט — גם בנדו"ד יש לומר, בתור הוספה לתפלה, ג' מזמורים הנ"ל.

ואף שהמצב עכשיו אינו חמור כלל ח"ו, כבזמן ההוא, בכ"ז יש מקום להשתדלות יתר מכפי המדה כו'.

בצדקה: היות שבעשרה בטבת הותחל המצור על חומות ירושלים<sup>8</sup> — וע"פ מרו"ל<sup>9</sup> אני חומה זו תורה — ליתן צדקה למוסד של תורה, ובזה גופא — (גם) לענין של "חומה" כפשוטו — לבנית בנין של תורה<sup>9</sup> (או — בדק הבית וכו').

(1) ע"ז יט, א.

(2) תענית בתחלתה. וראה שו"ע אדה"ז סצ"ח ס"ג. ושי"נ.

(3) תרומה כה, ב. וראה תיב"ע שם.

(4) ראה קונטרס התפלה פ"ג. קונטרס העבודה פ"ו. ובכ"מ.

(5) מגילה בסופה. שו"ע אדה"ז סתכ"ט ס"ד.

(6) כ"ה בכמה כתיי הרמב"ם, בדפוס רומי וכו'.

(7) לקו"ד ח"ג ע' 798.

(8) יחזקאל כד, ב.

(9) פסחים פז, א. ולהעיר מסיום המשך מים רבים — תרל"ז.

(9) כמובן — לא ח"ו באופן המבואר בירושלמי שקלים ספ"ה (ע"פ הושע ה, יד).

ומכיון שיש מעלה בצדקת חורל<sup>10</sup> ומעלה בצדקת אי"י — יש ליתן למוסד של תורה בחורל ולמוסד של תורה — בא"י תוב"ב ע"י משיח צדקנו.

---

(10) נוסף על זה דרוב מנין ובנין של אחבניי נמצא בחורל — הנה ע"פ המבואר באגה"ק (סיט), דעיקר עבודת ה' בעקבתא דמשיחא היא עבודת הצדקה להקים סוכת דוד שנפלה עד בח"י וגללים ועקביים — הרי מובן, שעבודה מוכרחת היא בחורל, ששם הנפילה היא למטה יותר.

(11) ראה אגה"ק בכ"מ. מכתבי גדולי ישראל ע"ד הכוללים באהקת"ו.



עס איז דאך היינט שבת מברכים טבת, — זאל דער אויבערשטער געבן, אז הימים האלו יהפכו לששון ולשמחה, אז פון מצור זאל ווערן פרזות תשב ירושלים, און פון דעם וואס באש הצתה זאל זיין דער ואני אהי' לה חומת אש סביב, און דאס זאל אלץ אראפקומען למטה מעשרה טפחים, בעגלא דידן במהרה בימינו.

(משיחת ש"ק מברכים טבת, שבת חנוכה, חש"ו)



ביה, ועש"ק פ' ואת יהודה שלח לפניו, ה'תשליט  
ברוקליו, נ"י.

צו אלע אַנטיילנעמער אין דעם  
יערלעכן דינער פון מרכז הישיבות  
תומכית-מימים ליובאוויטש,

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

די הייאָרדיגע יערלעכע מסיבה קומט פאַר ערב עשרה־בטבת — דער טאָג ווען דער שונא האָט באַלאַגערט ירושלים, תּוב־א. די דאָזיגע נאַענטקייט אין צייט האָט אויך אַן אַנדייטונג וועגן אַ טיפּערער אינערלעכער שייכות, וואָס אונטער־שטרייכט נאָך מער די וויכטיקייט פון דער מסיבה.

דער שונא, וואָס האָט זיך פאַרמאַסטן קעגן דער הייליגער שטאַט און דעם בית־המקדש, איז געבליבן שטיין באַ דער חומה (וואַנט) וואָס איז

געווען די באַשיצונג פאַר דער שטאַט, און האָט געמוזט בלייבן שטייען דאָרט גאַר אַליינגע צייט. וואָלטן די אידן געטאַן תשובה, וואָלט די באַלאַ- גערונג בטל געוואָרן און עס וואָלט געווען אַ גרויסער נצחון פאַר דעם אידישן פּאָלק, ווי דאָס איז געווען דער פּאל מיט דער באַלאַגערונג פון ירושלים דורך סנחירוב מלך אשור אין דער צייט פון חזק'י המלך.

עשרה בטבת לערנט אונז און דערמאַנט וועגן דער אמת'ער חומה וואָס באַשיצט שטענדיג און אומעטום דעם אידישן פּאָלק און יעדער אידן אויך אַלס יחיד, ווי חכמינו ז"ל זאָגן, „אני חומה — זו תורה“. אידן לערנען תורה, זיינען מקיים די מצוות פון דער תורה און פירן זיך על פי תורה אין טאַג- טעגלעכן לעבן בכלל און דאָס איז די ג-טלעכע שוץ-וואָנט וואָס באַשיצט קעגן יעדער סאַרט און ארט „באַלאַגערונג“, און זי איז זיי מבטל און בריינגט די אמת'ע מנוחה שלום ושלחה.

ווי אין אַלע צייטן, אַזוי אויך היינט, מוזן מיר פאַרשטאַרקן און פאַר- פעסטיקן אונזער אמת'ע שוץ און זיכערקייט פון „חומה — זו תורה“ באַ יעדען און יעדערע און ספעציעל — דורך דער תורה-טרייער דערציאונג פון אונזערע קינדער און יוגנט. דאָס איז דער יסוד פליכט פון יעדן אידן און פון אַלע אידן, ווי דאָס איז אונטערשטראַכן אויך אין דעם אָנזאָג „ושנתם לבניך — אלו התלמידים“, און דער לימוד התורה בריינגט אַז עס איז „שמוע תשמעו אל מצותי גו'“, און מען איז געזיכערט מיט דעם אויבערשטנס ברכות אויך אין גשמיות, ביז צו דער הבטחה אַז „ירבו ימיכם וימי בניכם גו'“ — „עס וועלן זיך מערן אייערע טעג און די טעג פון אייערע קינדער אויף דער ערד וואָס ג-ט האָט געשוואָרן צו אייערע עלטערן זיי צו געבן (אויף אייביג) ווי די טעג פון די הימלען איבער דער ערד“ אין דער גאולה האמתית והשלימה דורך משיח צדקנו.

דאָס אויבנגעזאַגטע אונטערשטרייכט נאָכמער די העכסטע וויכטיקייט פון די טעטיקייט פון מרכז הישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש אַלס אַ „חומה זו תורה“ אין פולסטן זין. און איך בין פעסט אין דער האַפנונג, אַז אַלע פריינד פון דער ישיבה וועלן העלפן, מיט אַ ברייטער האַנד, נאָכמער צו פאַרפעסטיגען די דאָזיגע פעסטונג פון תורה, וואָס איז אַזוי לעבנס- וויכטיג, ספעציעל אין דער איצטיגער צייט.

ובזכות זה וועט מען זוכה זיין צו אַלע ברכות השם, סיי בגשמיות סיי ברוחניות, און אַלע ניט-געוואונשענע ענינים וועלן פאַרוואַנדלט ווערן און נאָפך ווערן אין ענינים פון ששון ושמחה,

ביי יעדען איינעם און איינע און ביי כלל ישראל, ביז צו דער גאולה האמתית והשלימה בקרוב ממש.

בכבוד ובברכה להצלחה  
בכל האמור

## ויחי

עס איז דאך ידוע אז ביום היא"צ איז יעמולט א עלי' פון דער נשמה, די התחלה פון דער עלי' איז דעם שבת וואָס פאַר דעם יא"צ. יעמולט איז מען דאך עולה לתורה (און אויב מ'קען נאך אויספירן איז מען עולה לתורה צו מפטיר), אָבער דער עיקר עלי' איז אין דעם טאָג פון יא"צ גופא, כידוע בדרושי ל"ג בעומר.

די עלי' וואָס אין דעם טאָג פון יא"צ איז יעדער יאָר, הגם עס איז שוין דורך געגאָנגען כמה שנים פון דער הסתלקות, מ"מ איז יעדער יאָר אין דעם טאָג פון יא"צ קומט צו א עלי' לגבי פריער, און דערפאַר פירט מען זיך אז אין דעם טאָג פון יא"צ מתפללין לפני התיבה און מען זאָגט א דבר תורה, ובפרט איינער פון יוצאי חלציו \*\* ...

(משיחת כ' מניא, השריח)

---

(\*) שער המצות ס"פ ויחי.  
 (\*\* ראה זחיג ס"פ בחוקותי.



...ומענין לענין באותו ענין, אף שאין ידוע כאן עניני המסים, ובאיזה מפתח נקצבים הם, הנה, בל"ג, גם אני אשתתף בפרטית בקופת גביית מסים, ומסג"פ המחאתי בעד שנת השבע שנת תשי"ט, שנה תמימה, שנה ועיבורה.

ויהי רצון אשר תמורת מסים אלו האמורים, שישלמו כולם מתוך שמחה וטוב לבב, הרחבת הפרנסה והרחבת הדעת בהווה ובעתיד, הנה כל אחד ואחת מתושבי הכפר חב"ד, יקיים בעצמו בתכ"י, ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד (ב"ר פצ"ט, י) וכפירוש הפנימי בענין המס, שתפעול העבודה האמורה העלי' למעלה מעלה באין סוף ב"ה כמבואר בדא"ח (רשימות הצ"צ איכה א, א. ועיין זח"א רמב, ב) ...

(מכתב כ"ף מניא, תשי"ט)



... בוודאי למותר להאריך בענין נצחיות הנפש — שהוא לא רק יסוד מוסד באמונתנו, אלא גם ענין המתקבל על הדעת אפילו של שכל אנושי, ובפרט בתקופתנו זו שהוא חוק מקובל במדע שאין כל דבר נפסד אפילו דברים גשמיים וחומריים ביותר, ועל אחת כמה וכמה דבר המחיה את החומר וגשם, הוא ענין הנפש.

ומכאן המסקנה שהנפש המשתחררת מהגבלות הגוף ותנאי עולם הזה הגשמי והחומרי הרי במידה מלאה יותר ובצורה משוכללת יותר יכולה להביע את הרוחניות שבה והטוהר שבה, שהם מהענינים שהגוף, הוא הבשר, מכסה עליהם וצריך למלחמה להגביר הנשמה על הגוף.

ותוצאה נוספת מהאמור לעיל היא אשר כל הפעולות שיש בהן כדי לגרום קורת רוח לנפש בעודה בגוף, שבוודאי המכוון בזה הוא הפנימיות והרוחניות שבנפש ולא למקרי הגוף הנפסד, הרי יש מקום לפעולות אלו גם לאחר צאת הנשמה מן הגוף, ואדרבה — ביתר שאת וביתר עז, מצד ב' הצדדים, היינו שתכונות העיקריות של הנפש הן בהתגלות יותר מצד עצמן ובלי העלמות והסתרים, ומאידך, מצד התדבקות רוח ברוח, שהרוחניות והאור של הפעולות האלו מגיעים אלי' מבלי אמצעות החושים הגשמיים.

מהנ"ל מובן גם מדוע אמונתנו ותורתנו חיים מגבילה את האבל על הנפטר לזמנים מסויימים ויחד עם זה דורשת אשר כמו שהאבל ענין הוא בעתו ובזמנו, כן אסור האבל שלא בזמנו. ורואים במוחש אשר האבל ממעט במרץ ובחיות והרי העיקר הוא המעשה, הן הפעולות הטובות והמשכן והתמדתן, ואדרבה בהוספה ומעליו בקודש, שזה נוגע לא רק לעושה אלא גם לנשמת הנפטר.

ויהי רצון שהפעולות ברוח תורתנו הנצחית, שביחד עם זה היא גם תורת חיים, הוראה בחיי העולם הזה, תאירנה דרכו לפניו וגם בסביבתו ישפיע בכיוון האמור, ובוודאי ובוודאי שזה יביא קורת רוח במידה הכי אפשרית גם לנשמת הנפטר, ושנקרוב נזכה ליעוד ומחה ה' דמעה מעל כל פנים.

(ממכתב י' ניסן, תשכ"א)



...מ"ש בענין אם אבל יורד לפני התיבה במנחה של עש"ק, ערב פסח וכו' — הנה ההוראה בכללות היא שהאבל יורד לפני התיבה, מלבד בימים שיש בהם מוסף שאז אינו יורד לפני התיבה אפילו לתפילת ערבית וכו'.

במ"ש אודות הנוסח על מצבה, הרי בכלל בענינים אלו צריך להזהר ככבוד הנפטר וכבוד שאר הנמצאים בבית החיים ההוא, היינו שלא יהי' שינוי היכול לפגוע בכבודו של מי שהוא מהם. ובמילא אם על המצבות

הנמצאות בבית החיים הנ"ל נמצאים תוארים כו' וכו' אין לשנות נוסח מצבה זו. ומובן, שבהמשך להנ"ל, יש להזכיר ג"כ אודות הגזע שלו וכו' (כמובן, אם אין פגיעה בכבוד אחרים כו'). ובפרט שכשיהי' חרות גם זה על המצבה, הרי העוברים וקוראים בדבור או עכ"פ במחשבה — יקראו גם תיבות אלו בסמיכות להמצבה ולהקבר, וידוע מאמר הזהר אשר מלה סלקא ובקעא רקייעו כו' ואתער מה דאתער אי טב טב, הובא בתניא קדישא פרק ארבעים.

(ממכתב א' ניסן, תשס"ז)



להערתו לשו"ת חת"ס חיו"ד סשנה מזח"א כא, ב — צוין בזה בניצוצי זהר שם כמה ס'. ועייג"כ ס' גשר החיים (להרב טוקאצינסקי) ח"א פכ"ז. ולהעיר מזהר (ח"א קלא, א. ועוד) ומשער הגלגולים הקדמה ד' בענין גוף ונשמה עד"ז.

(ממכתב כ' סיון, תשכ"א)



בשעתו מסר לי ... פ"ש ממנו, וכן השתתפותו בקופת הצדקה אשר מסרתי נדבתו ללשכת חשאינו, היינו שממנה עוזרים לאנשים שצריך לפרנסם מבלי פרסום, שזהו מהמעלות היותר נעלות במצות הצדקה, ומוסג"פ הקבלה.

כן מסר לי הרה"ח וכו' הנ"ל בשעתו, אשר נמלאו לו לאריכות ימים ושנים טובות פ"א שנה, והיה רצון אשר יברכו השי"ת באורך ימים ושנים טובות ויוכל להמשיך בעזרתו לעניני הצדקה, באמירת תהלים, בקביעות עתים לתורה ובהשתתפות ג"כ בשיעורים הנלמדים ברבים, אשר על ידי כל זה יתחזק הדביקות וההתקשרות שלו בה' אלקינו הוא אלקים חיים, וכמ"ש ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום.

בטח יודע מהתקנה עוד מימי הבעש"ט לאמר הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו, ובודאי יאמר מכאן ולהבא בבקר אחר התפלה הקאפיטל פ"ב, שהוא הוא ג"כ שירו של יום השלישי

נודע במרז"ל אשר עוה"ז ועוה"ב ע"ז נאמר יחינו מיומים, וסיומו של הכתוב — ביום השלישי יקימנו ונח"י לפניו — יום השלישי מדבר בעולם שיהי' לאחר ביאת משיח צדקנו, עולם התחי' שזהו למעלה גם מעולם הבא, היינו גן עדן.



ובעבודה הוא, אשר העולם דעה"ז הוא הענין דבעלי עסקים, שרוב עסקם בעניני עוה"ז אלא שהנהגתם הוא עפ"י תורה, והוא העבודה דשבת וזבולון. עוה"ב הוא הענין דבעלי תורה ויושבי אהל, שרוב עסקם הוא בלימוד תורה, וזהו ענין העבודה דשבת ישכר, וביום השלישי הוא העבודה בשניהם יחד, היינו שהנשמה והגוף משתתפים בהתלהבות שוה בעבודת השם, ועד"אדם הראשון קודם החטא שלא הי' חילוק אצלו בין הגוף והנשמה, וכמ"ש ולא יתבוששו, ועד"ז יהי' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ והגוף יהי' עוד יותר נעלה מהנשמה, אשר זהו תכלית המכוון.

ובכל אחד ואחד מאתנו, יכול להיות מעין זה גם עתה. היינו שנעבוד את השי"ת בעניני הגוף מבלי להרגיש בזה הנאת הגוף. שזהו עוד יותר נעלה מהעבודה דבכל דרכיך דעהו. ולעת הזקנה כאשר תאוות הגוף נחלשה און מי איז נעהנטער צום אמת, הנה בקל יותר להגיע לעבודה זו.

ויהי רצון מהשי"ת אשר ינוב בשיבה דשן ורענן יהי' וישבע רוב נחת וענג בעבודתו את השי"ת במנוחת הנפש ומנוחת הגוף.

(ממכתב ג' אלול, תשי"א)



לעילוי נשמת

אביו ר' מישאל

ב"ר זאב יהודה הלוי ע"ה

הורוביץ

נפטר ט"ז אלול, תשכ"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הנדיב ר' זאב שלום הלוי

הורוביץ

ומשפחתו שיחיו

(פאלו, בראזיל)

