

פפרי' — אוצר החסידים — ליובאוויטש

קובץ
שלשלת האור

שער
שלישי

היכל
תשיעי

לקוטי שיחות

— ה —

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

•

מכבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א

שניאורסאהן

מליובאוויטש



ספר שלישי — כרך ראשון

בראשית

— הוצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות —

הוצאה שלישית



יוצא לאור על ידי מערכת

„אוצר החסידים“

ברוקלין, נ.י.

770 איסטערן פארקוויי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ותשע לבריאה

שנת המאתיים להולדת כ"ק אדמו"ר הצ"צ

מפתח כללי :

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

הוספות :

277	שיחות ש"פ נח — וישלח ה'תשכ"ה
413	שיחות ומכתבים



LIKKUTEI SICHOS

VOL. 5

BEREISHIS

Published and Copyright by

Vaad L'hafotzos Sichos

770 Eastern Parkway, Brooklyn, New York 11213

Tel. (718) 774-7200 • Fax 774-7494

Fourth Edition

5757 • 1997

Printed in the U.S.A.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schneersohn, Menahem Mendel, 1902 --

Likutei sihot 'al parashiyot ha-shavu'a ḥgim u-mo'adam (vol. 5) Bereishis.

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

Title on verso of t.p.: Likutei sichois (vol. 5)

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 Lyubavits̄sh. IV. Series: Kovets Shalsholet ha-or; hekhla 9, sha'ar 3.

BM198.S3355s 1988 [1997] Hebr

ISBN 0-8266-5718-4 (set)

ISBN 0-8266-5723-0 (vol. 5)

Library of Congress Catalog Card # 61-57983

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

נסדר בדפוס „עמפייער פרעסס“
ע"י מרדכי ליב בן פיגא ויוסף יצחק בן ברכה
Empire Press
550 Empire Blvd. • Brooklyn, N.Y. 11225
(718) 756-1473 / Fax (718) 604-7633

לקוטי שיחות

- ה -

•

בראשית



הוצאה רביעית

יום הבהיר י"א ניסן תשנ"ז

ה ק ר מ ה

מיט גרויס פרייד און דאנק צו השי"ת גיבן מיר אַרויס דעם ערשטן באַנד פון דריטן ספר „לקוטי שיחות“ — אויף חמשה חומשי תורה און חגים ומועדים — פון כ"ק אדמו"ר שליט"א.

דער ספר וועט זיין איינגעטיילט אין פינף בענדער, יעדער חומש — מיט די ימים טובים פון זיין צייט — אין אַ באַזונדערן באַנד.

ווי די שיחות פון די ערשטע צוויי ספרים (פיר בענדער), זיינען אויך די שיחות פון דעם ספר דערשינען צום ערשטן מאל אין איינצלענע, וועכנטלעכע קונטרסים, לויט די וואַכן-סדרות, אין פאַרלויף פון די יאָרן תש"ל-תשל"א (און אַ קליינער טייל אין יאָר תשכ"ט).

* * *

די שיחות וואָס דערשיינען אין אַט דעם באַנד (ווי אין די איבעריקע בענדער פון דאָזיקן ספר, וואָס וועלן א"ה נאָכפּאָלגן) צייכענען זיך אויס מיט באַזונדערער חשיבות און הוד התורה: זיי אַנטהאַלטן, אין גרעסטן טייל, ביאורים אויף פירוש רש"י על התורה, אין וועלכע ס'קומט צום פולן אויסדרוק דער גרונטיק-באַלייכטנדיקער דרך פון כ"ק אדמו"ר שליט"א אינעם לערנען און אויסטייטשן די פירושי רש"י.

דער הויפט יסוד פון אַט די ביאורים — ווי כ"ק אדמו"ר שליט"א האָט פיל מאל באַטאָגט — איז באַזירט אויפן כלל וואָס רש"י אַליין: דריקט אויס בנוגע זיין פירוש: „ואני לא באתי אלא לפשוטו“. דאָס מיינט: די פירושי רש"י שטעלן מיט זיך פאַר בעיקר דעם פשטות'דיקן וועג פון לערנען און פאַרשטיין די פסוקי התורה. ביז זיי זאָלן, אין ליכט פון פירוש רש"י, ווערן פאַרשטאַנדיק אַפילו פאַר אַ קינד וואָס הויבט אָן לערנען חומש (פאַר אַ „בן חמש למקרא“, ווי די משנה זאָגט י). און אַט דער דרך הפשט פון רש"י (און ווי אַזוי זיין יעדעס וואָרט פירט „לפשוטו“ של מקרא), ווערט אויספירלעך און אַלזייטיק

(1) רש"י בראשית ג, ת. כד. וראה לקמן ע' 1 הערות 21.

(2) און דאָס וואָס פיל מפרשי רש"י — ווי דער רא"ם, מהר"ל מפראג און נאָך — זיינען מבאר פירש"י אויך לויט אַנדערע חלקי התורה, ווי רמז און דרוש — איז עס דערפאַר וואָס יעדער חלק פון תורה איז כלול אויך פון אַלע אַנדערע חלקים. און די מפרשים זיינען מסביר געוויסע אַנדערע חלקי התורה וועלכע זיינען כלול אין פשט.

(3) אבות פ"ה מכ"ב.

באליכטן אין די דאזיקע ביאורים. אין די שיחות ווערט אַרויסגעבראַכט די גאונות פון רש"י דוקא אין דעם דרך הפשט. לויט'ן באַוואוסטן כלל "נעוץ תחלתן בסופן" (דער "אגהויב" — אין אונזער פאַל, די גרויסקייט פון רש"י — שטעקט דוקא אינעם "סוף" — אין דעם לימוד פאַר אַ "בן חמש למקרא").

אויסער דעם דרך הפשט פון פרש"י, ווערן אין די שיחות אויך אַנגעוויזן און אויפגעקלערט פיל פון די "ענינים מופלאים" וואָס זיינען איינגעהילט אין יעדן וואָרט פון רש"י — אויך ענינים פון אַנדערע חלקים פון "פרד"ס התורה, ביז דעם חלק הסוד, "יבנה של תורה".

(אין אַט די שיחות זיינען אויך איינגעפלאַכטן אַ גרויסע צאָל כללים פון פירוש רש"י על התורה, ווי אויך אַנווייזונגען אין סדר הלימוד בכלל. וברצות ה' האָפן מיר צו געבן די דאזיקע כללים באַזונדער, אין אַ אַקאַצענטרירטער פאַרם, אין אַ באַזונדער באַנד).

* * *

די דאזיקע שיחות מיט ביאורים אויף פירש"י האָט דער רבי שליט"א אַנגעהויבן זאָגן ביי זיינע אַפטערע התועדויות (יעדן שבת) אין יאָר ה'תשכ"ה: — נאָך דער הסתלקות פון זיין מוטער, הרבנית הצדקנית מרת חנה נ"ע שניאורסאָהן בת הרה"ג הרה"ח ר' מאיר שלמה ע"ה יאנאווסקי. און ס'איז אונז געגעבן געוואָרן אַט דער זכות אויך אויף די אַלע שפעטערדיקע יאָרן: זינט דאָן הערט מען פון רבי'ן שליט"א — ביי יעדער "פאַרברענגען" פון אַ שבת, און אַפטמאַל אויך א יומא דפגרא אין די אַנדערע טעג פון וואָך — אַ ביאור אויף פירש"י פון דער פרשת השבוע.

ס'איז כדאי צו באַמערקן, אַז דער "דרך הפשט" פון די ביאורים אין פירש"י וואָס דער רבי שליט"א האָט געזאָגט אין די שפעטערדיקע יאָרן, איז פיל פשוט'דיקער ווי דער "דרך הפשט" וואָס אין די שיחות פון יאָר תשכ"ה, ובפרט — אין גאָר די ערשטע שבתים. וואָרום, כידוע, איז אויך אין פשט גופא פאַראַן פאַרשידענע אופנים.

* * *

ווי אַ הוספה צו די "לקוטי שיחות" פון היינטיקן באַנד, גיבן מיר צו:

-
- (4) ספר יצירה פ"א מ"ו.
 - (5) שלה במס' שבועות שלו, קפא, א.
 - (6) לשון אדה"ז ("היום יום" ע' כד), וראה לקמן ע' 1 הערות 5-3.
 - (7) אין די ערשטע צייטן האָט דער רבי שליט"א מסביר געווען איין פירש"י (פון די ערשטע פסוקים) ביי יעדער התועדות. דערנאָך האָט זיך איינגעשטעלט דער סדר צו מסביר זיין יעדן שבת צוויי פירושי רש"י — דעם ערשטן און לעצטן פון פרשת השבוע.
 - (8) נסתלק געוואָרן ש"פ וילך, ו' תשרי תשכ"ה, "בעלות המנחה".

א) די שיחות פון די שבתים נח—וישלה ה'תשכ"ה (וועלכע זיינען בשעתם דערשינען אין מימיוגראף). — געוויסע סעיפים פון די זעלבע שיחות זיינען געדרוקט געווארן (מיט געוויסע שינויים און הוספות) אין די וועכנטליכע קונטרסים אין די יארן תשל"ל און תשל"א, און זיי קומען אין גוף פון ספר. און דאך דרוקן מיר זיי אויך ווי זיי זיינען געזאגט געווארן און דערשינען דאן — „ומשנה לא זזה ממקומה“.

ב) אַ צאָל בריוו און שיחות קודש פון כ"ק אדמו"ר שליט"א וועלכע באַרירן ענינים פון די פרשיות השבוע און ימים טובים וועלכע געהערן צום ספר בראשית.

* * *

מיר האָפּן אַז אין גיכן וועלן דערשיינען אויך די אַנדערע פיר בענדער פון דעם דאָזיקן ספר, אויף שמות—דברים.

ויהי רצון, אַז גאָר בקרוב זאָלן מיר זוכה זיין צום דערשיינען פון די פיל אַנדערע מאמרים און שיחות קודש פון כ"ק אדמו"ר שליט"א, וועלכע ווערן אַזוי שטאַרק דערוואַרט פון אַחב"י, איבער גאָר דער וועלט.

ו ע ר ל ה פ צ ת ש י ח ו ת

י"א ניסן, ה'תשל"ב, ברוקלין נ.י.
שנת השבעים לכ"ק אדמו"ר שליט"א

ב"ה.

להוצאה החדשה

באשר הוצאה הקודמת של ספר לקוטי שיחות חלק ה' אזלה מן השוק,

הננו מוציאים לאור בזה הוצאה חדשה, ונתקנו בה כמה מטעויות הדפוס שנפלו בהוצאה הקודמת.

ועד להפצת שיחות

כ' מ"ח שנת תשמט (תהא שנת משיח טובה)
שנת המאתיים להולדת כ"ק אדמור"ר הצ"צ
ברוקלין, נ.י.

מ פ ת ח

בראשית

- 1 שיחה א (תש"א)
פרש"י ר"פ: אר"י לא הי' צריך להתחיל כו'
16 שיחה ב (תש"ל)
פרש"י א. כא ד"ה התנינים
24 שיחה ג (תש"ב)
פרש"י ב, ב ד"ה ויכל אלקים: שקו"ט בגדר מלאכת מכה בפטיש

נח

- 36 שיחה א (תש"א)
פרש"י ר"פ ד"ה אלה תולדות: ביאור בגמ' (יומא לח, א) מנא הא מילתא
דאמור רבנן וזכר צדיק לברכה: לשון תליתאי קטיל תליתאי (ערכין טו, ב)
47 שיחה ב (תש"ל)
פרש"י ז, כג ד"ה אך נח

לך לך

- 57 שיחה א (תש"א)
שם הפרשה „לך" – הליכה מחיל אל חיל – בכל סיפורי הפרשה, כולל ירידת
אברהם מצרימה, וגם לדעת הרמב"ן שהי' „עון אשר חטא"; ביאור בענין
„יריעה" ו„בחירה"
68 שיחה ב (תש"ל)
מדוע מייחס הרמב"ם (הלי' מלכים רפ"ט) מצות מעשר ליצחק ולא לאברהם
ש.יתן לו מעשר מכל" (יד, כ); ההפרש בין מעשר דאברהם ומעשר דיצחק
בעבודה רוחנית

וירא

- 77 (תש"ל)
וירא אליו ה' – לבקר את החולה, יום ג' של מילה (רש"י, בי"מ פו, ב); הכרח
עשיית מצוה ברכי הטבע

כי מרחשון

- 86 (תש"א)
ביאור בסיפור ע"ד אדמו"ר (מהורש"ב) ג"ע בילדותו שבכה על שלא נגלה אליו
ה' ומענה אדמו"ר הצ"צ על זה (היום יום ע' קג) ושתי הנוסחאות שבו

חיי שרה

- 92 שיחה א (תש"א)
מדרש רבה ר"פ: כשם שהן תמימים כך שנותם תמימים כו'; זו שרה שהיתה
תמימה במעשי כו' כהדא עגלתא תמימא כו' שחביב חייהם של צדיקים כו'
105 שיחה ב (תש"ל)
פרש"י כג, ט ד"ה המכפלה

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

תולדות

- 112 שיחה א (תשל"א) פרש"י ר"פ ד"ה ואלה תולדות
- 121 שיחה ב (תשל"ל) פרש"י כו, יב ד"ה מאה שערים; בי הפירושים – שני אופנים בהנס, ביאור ענין „לא תסור“
- 129 ט' כסלו (תשל"א) רמז להסתלקותו ועבודתו של ארמו"ר האמצעי (שהיא דוגמת הסתלקות רשב"י) בפסוק (לא, גב), „עד הגל הזה“

ויצא

- 132 שיחה א (תשל"א) „הואיל ונתייסס (יצחק) כאילו הוא מת... ויצה"ר פסק ממנו“ (רש"י כח, יג. תנחומא ז); ביאור בסיפור הש"ס (מו"ק כח, א) שרב יוסף עשה „יומא טבא לרבנן“ בהגיעו לבן ששים כי „בפקי לי מכרת“
- 141 שיחה ב (תשל"ל) ביאור (ע"ד הפשט) כיצד נשא יעקב שתי אחיות אף ש „תרי"ג מצות שמרתי“ (רש"י וישלח לב, ה)

וישלח

- 150 שיחה א (תשל"א) הלימוד דחייב בן י"ג במצוות מ"ש „ויקחו גוי איש חרבו“ (כ"ר פ"פ, י); שקוי"ט אם בי"ג חייב בכיבוד או"א וצדקה
- 163 שיחה ב (תשל"ל) פרש"י (לו, ג) ד"ה בשמת; החילוק בין סיפור נשי עשו בפי תולדות ופי וישלח
- 172 י"ט כסלו (תשל"א) ביאור פתגם ארמו"ר הזקן (לקו"ד ח"א ע' 38), „זה היום יוקבע למועד תמידיו“; מעלת ה„תמידיות“ שבחג הפסח לגבי שאר מועדים, ודוגמתה בי"ט כסלו

וישב

- 180 שיחה א (תשל"א) פרש"י לו, יא ד"ה שמר את הדבר
- 185 שיחה ב (תשל"ל) פרש"י לח, כד ד"ה ותשרף; הטעם ע"ד הפשט שתמר נידונה לשריפה

מקץ

- 196 שיחה א (תשל"א) פרש"י ר"פ ד"ה ויהי מקץ
- 202 שיחה ב (תשכ"ט) פרש"י מא, מג ד"ה אברך – צריכותא לגי הפירושים
- 213 שיחה ג (תשל"ל) פרש"י מב, ד ד"ה פן יקראנו אסון והשינויים לגבי פרש"י ויגש (מד, כב; מד, כט); שקוי"ט כדן חזקה גבי שור המועד ונישואין (יבמות סד, ב)
- 223 חנוכה (תשל"א) גר חנוכה ומוזה; מעלת נ"ח על כל המצות ושייכותה למצות תפלין

- 228 שיחה א (תשל"ל) פרש"י מו, י ד"ה בן הבנענית: שקו"ט בהא דשמעון נשא אחותו; נישואי יעקב עם בלהה וזלפה; גדר „פלגש“ וקורבת בני שפחות. ע"ד הפשט
- 239 שיחה ב (תשל"א) כל ישראל נק' ע"ש יוסף; ביאור ג' הענינים במדרש (יל"ש תהלים פ, ב), יוסף כנס משנות השבע כו' כנס לנו מחיי עוה"ז. . כלכל כ"א לפי מעשיו כו' גמלוהו אחיו רעה והוא גמלם טובה"
- ויחי
- 251 שיחה א (תשל"א) פרש"י מט, ו ד"ה כי באפם הרגו איש
- 261 שיחה ב (תשל"ל) פרש"י נ, יג ד"ה וישאו אותו בניו; שקו"ט בפלוגתת ר' יהודה ור' נחמיה שהובאה בפרש"י ד"ה וכל בנותיו (וישב לו, לה)

הוספות

שיחות תשכ"ה

- 279 ש"פ נח מעלת פירוש רש"י על התורה ס"א ביאור בפרש"י ר"פ נח - „יש מרבתינו דורשין אותו לשבח וכו" - בעבודת האדם ס"ב ביאור בפרש"י (י, כו) ד"ה חצרמות והוראה בעבודה; לימוד בהלכה (לענין שמות גיטין); ביאור בפרש"י בראשית (ב, יד) ס"ו ביאור בתו"א פ' נח ד"ה מים רבים - אריכות התפלה דבעלי עסקים ויושבי אוהלים ס"ז ביאור בתנאי פמ"א: „ומייחד מלכותו כו' ועליו בפרט“; „והנה ה' נצב עליו כו" סט"ז
- 297 ש"פ לך לך ביאור ב' פירושי רש"י ר"פ (ד"ה לך לך וד"ה ואעשך לגוי גדול) שהם ב' שיטות - אם ההליכה גורמת ברכה או שיש ברכה למרות ההליכה; בעבודת האדם - מצד הגוף ומצד הנשמה; הוראה בעבודת השליחות ס"א ביאור בפרש"י (יב, יא) ד"ה הנה נא ידעתי גו' - ב' הפירושים ברש"י בהתאם לגוף ונשמה; ההוראה ע"ד הוהירות מ„מותרות“ ס"ט ביאור במ"ש (טו, טו), „תבוא אל אבותיך בשלום“ ובפרש"י שתרח עשה תשובה וההתאמה עם פרש"י ס"פ נח ד"ה וימת תרח בחרן; שקו"ט כרין כיבוד אב שהוא רשע סט"ו

- 312 **ש"פ וירא** פ' השבוע שייכת הן לשבוע שלפני השבת והן לשבוע שלאחריהו ס"א
 ביאור בפרש"י ר"פ ד"ה וירא אליו; שקו"ט בגדר ביקור חולים בבני נח; שקו"ט
 בטעם שלא קיים אברהם מצות מילה קודם שנצטווה; ההוראה בעבודה;
 הפרש בין מצוות שקיימו האבות למצוות שלאחר מית' ס"ב
 ביאור ב' הנוסחאות במענה אדמו"ר הצ"צ לאדמו"ר מהורש"ב בילדותו על
 שאלתו מדוע נראה ה' אל אברהם ולנו אינו מתגלה סי"ג
 ביאור במחז"ל (שבת ככו. א), גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה"
 שנלמד מהכנסת אורחים דאברהם סי"ח
 ביאור הקשר דהפטרט, ואשה אחת וגו'" לפי וירא ע"פ מאמר אדמו"ר הוקן
 בזה ס"ל
- 336 **ש"פ חיי שרה** ביאור בפרש"י ר"פ ,בת ק' כבת כו' כולן שוין לטובה" וטעם שם הפרשה, חיי
 שרה" אף שרובה עוסקת לאחר מיתתה וכו' ס"א
 ההוראה מג' הסיפורים שבפרשה – קבורת שרה, נישואי יצחק ורבקה ולקחת
 קטורה לאשה – עולם שנה נפש סי"י
 ביאור ענין, ואברהם זקן גוי' בכל" – והקשר לאדמו"ר מהורש"ב (בעל יום
 ההולדת דכ' חשוף); זקן – ויושב בישיבה; בכל" בגימט' בן סי"ג
 תיווך בין מאמרי ד"ה ויהיו חיי שרה תרע"ה ועטר"ת בענין, שני חיי
 שרה" סי"ט
- 354 **ש"פ תולדות** ביאור בפרש"י ר"פ – ,יעקב ועשו האמורים בפרשה", ,צר קלסתר פניו של
 יצחק דומה לאברהם", וטעם ששם הפ' ,תולדות" סתם, וההוראה ס"א
 ביאור בענין, ופוצו מעיינותיך חוצה" (שבי"ט כסלו) ע"פ פרש"י הג"ל – ,צר
 קלסתר פניו כו' סי"ח
 ביאור מעלת יצחק על אברהם ע"פ חסידות; מעלת גבורות על חסידים; זהב על
 כסף; לע"ל גבורה עיקר; מעלת מס"נ על עסק התומ"צ סכ"ג
 ביאור בפרש"י (יט, כ) שיצחק המתין לרבקה עד שתהי' ג' שנה סכ"ו
- 371 **ש"פ ויצא, ט' כסלו** ביאור בפרש"י ר"פ – ,ע"י כו' ומשגמר חזר לענין הראשון"; ,למה הזכיר
 יציאתו כו'" (ענין) ,פי שנים ברוחך", יצחק בחיי אברהם, אדמו"ר הצ"צ בחיי
 אדמו"ר האמצעי) סי"א
 מאמר אדמו"ר הצ"צ ד"ה ויחלוס והנה סולם; ביאור המדרש, ,זה חלומי של
 נבוכדנצר"; ,שטן ופנינה לש"ש נתכוונו"; ביאור ל' התניא (ס"פ י"ט) ,כל הגוים
 כאין נגדו וגו'" סי"ד
- 389 **ש"פ וישלח** ביאור בפרש"י ר"פ ,מלאכים ממש" וההוראה סי"א
 ביאור בפרש"י (לב, יא) ד"ה קטנתי מכל החסידים ופירוש אדמו"ר הזקן (אגה"ק
 ס"ב) בפסוק זה סי"ט
 ,ויקח מן הבא בידו מנחה" (לב, יד); הביאור בחסידות (תו"א ר"פ) דהיינו
 קרבנות דתוהו – כל הקרבנות נק' מנחה; מעלת תפלת המנחה; מעלת קטרת,
 על קרבנות סי"ד
 ביאור בפרש"י (לד, כה) ד"ה שני בני יעקב; טעם חיוב מצוות דאנשי שבט;
 שקו"ט בגדר מצות ,דינים" (וכיבוד אב) דבני נח; ההוראה סי"ט
 ביאור בפרש"י ס"פ ,מגדיל זה רומי" סכ"ז

שיחות ומכתבים

- 415 **כ' מרחשון**
יום סגולה לעניני ישיבות תומכי תמימים
- 415 **תולדות**
ביאור סיפור תולדות יעקב ועשו בעבודת האדם: יצ"ט ויצה"ר; נפש האלקית ונפש הבהמית / ע"י "יושב אוהלים", קביעות עתים בתורה, מתגברים על עשו וישמעאל שבכל דור ודור
- 418 **יו"ד כסלו**
הכנה ל"ט כסלו; פדה בשלום – ע"י העבודה בג' הקוים תורה עבודה וגמ"ח / ע"י הפצת המעיינות – קירוב הגאולה (ב' תקופות בזמן משיח – מלחמה ושלום)
- 421 **וישלה**
פלוגות רש"י והרא"ש במקור הדין דבן י"ג למצות; הנפק"מ להלכה וההוראה בעבודה
- **י"ד כסלו**
422 **משיחת ש"פ וישלח, ט"ז כסלו, תשכ"ט**
ברכת הקב"ה למברכים ומאחלים לרגל יובל הנישואין המ' – מעלת ברכה על תפלה; הכלי – תורה וצדקה; הקשר למספר מ'
429 **מכתב – בענין הני"ל**
- 431 **י"ט כסלו**
הכרח עריכת התועודיות ב"ט כסלו להפיץ המעיינות חוצה / ביאור ג' הפרטים (א) יפוצו (ב) מעיינותיך (ג) חוצה / תכלית ירידת הנשמה למטה; עבודת ה' בשמחה / המקור לתואר, חג החגים" על י"ט כסלו / ביאור בד"ה פדה בשלום תשכ"ו: טעם חלוקת ג' הקוים לב' – (א) תורה וגמ"ח (ב) תפלה; טעם ההדגשה, כל העוסק כו"י, דקאי על האדם העוסק / ביאור לשון שיחת י"ט כסלו תש"ט: חסידות איז אריינטראַגן סדר אין בלתי סדר וכו' / הקשר דיי"ט כסלו וחנוכה; ענין מעות חנוכה; מעלת הצדקה
- 442 **חנוכה**
ב' ענינים בנר: שמן ופתילה או הכלי; ענין הדלקת הנר רומז לכללות עבודת האדם / ב' דחנוכה – ז' ימים מ"ט כסלו, זמן התחזקות כפולה (הוכפל בו כי טוב) דתורה וגמ"ח החדורים באהבת ה' ואהבת ישראל (ביאור ענין תרמודאי) / שקו"ט וביאור בטעם שבחנוכה דוקא מצינו, מהדרין מן המהדרין" ע"ד הנגלה וע"פ חסידות; שקו"ט בגדרי, הידור מצוה" בכי"מ בש"ס / ענין נר חנוכה – פרסומי ניסא עד שתכלה בחי' רגל מן השוק דרה"ר; גדר חנוכה המקדש בזמן החשמונאים / נרות חנוכה משפיעים הקדושה על כל ישראל בכל השנה (שקו"ט במנהגנו לא להדליק על אדן החלון)
- 458 **ויחי**
זמן סיום, ספר הישר" – הוראה ע"ד עבודה בדרכי האבות שנק' ישרים, בג' הקוים דתורה עבודה וגמ"ח / ההפרש בין „מנשה" ו„אפרים" ביחסם לגלות: שלילת הגלות או בירור



בראשית

אָבער אויך „ענינים מופלאים“* פון די אַנדערע חלקי התורה, אפילו: אויך „רוין דאורייתא“, וכידוע: דער וואָרט פון אַלטן רבי'ן, אַז „פירשײ אויף חומש איז יינה של תורה“.

נאָר בכדי צו קענען דערגרונטעווען זיך צו די „ענינים מופלאים“ און „יינה של תורה“ וואָס אין פירשײ, מוז מען פריער דורכלערנען און פאַרשטיין דעם פירוש הפשוט. ווייל אויך זיי, די ענינים מופלאים און יינה של תורה, האָט רשײ אַריינגעשטעלט אין דעם פירוש לויט „פשוטו של מקרא“*.

אר ענין מסויים בגמרא — ומ״מ בפירושו עה״ת אומר „ואיני יודע“ (לדוגמא: שמות כב, כח. וראה פירושו בתמורה ד, א ד״ה זו תרומה), ומובן ג״כ ע״פ הניל.

(2*) של״ה במס׳ שבועות שלו (קפא, א).
(3) הלשון „אפילו“, הוא, לפי שחלק הסוד בתורה הוא חלק הכי (רחוק ו) צעלה מדרך הפשט (ראה לקמן סי׳ג), אבל לאיך גיטא ממאמר אדה״ז ש״פירשײ אויף חומש איז יינה של תורה“ — אף ש״אני לא באתי אלא לפשוטו“ — מוכח שישנה שייכות מיוחדת ביניהם.

כי כמו שבעולמות, עולם האצילות הגרמו בתיבת „אף“ נסמך ל„עשיתיו“ דוקא (ראה לקו׳ת בלק סט, סע׳ג), כן גם בדי חלקי התורה פרו׳ס שהם כנגד די העולמות, חלק הסוד שבתורה — אצילות — שייך לחלק הפשט — עשײ (ראה לקו׳ת ויקרא (ה, ד) שמביא שם הענין ד״אף עשיתיו“ לענין השייכות דפנימיות התורה למקרא), ולהעיר מסדר הבנים בהגש״פ — ג׳וי כנגד אביי׳ע: חכם רשע כוי (משיחת ש״פ גת תשכ״ה — נדפס לקמן ע׳ 279).

(4) היום יום ע׳ כז. וראה בארוכה אמ״ב שער הק״ש ספניג וילך, ש״יינה של תורה“ הוא רוין דאורייתא. עיי״ש.

(5) וגם זה גרמו בהלשון „יינה של תורה“. כי כמו שהיין כמוס תחלה בענביו, וכל מה שמתעכב יותר בענביו הוא הולך

א. שוין גערעדט פיל מאָל, אַז דער פירוש פון רשײ על התורה, הגם אַז ער קומט צו מפרש זיין פשוטו של מקרא — ווי רשײ אַליין איז מדגיש כמה וכמה פעמים און גלייך אין די ערשטע סדרה: „ואני לא באתי אלא לפשוטו“ — אַנטהאַלט ער

(1) ג. ח. שם, כד (וראה שם, כב, ד, ח. ו, ג), ויתירה מוז: גם כש״אין המקרא אומר אלא דרשוני“ (כי הפשט אינו מיושב בהמקרא), משתדל רשײ לפרשו גם כפשוטו (רשײ ריש פרשתנו (וראה משכיל לדוד שם), לקמן א, ד, ועוד).

(2) ומה שמסיים שם (ג, ח) „ולאגדה כוי“ (וכן מה שמביא כ״כ פעמים בפ׳ רשײ „מדרשו“ וכ״ו) — בהכרח לומר (ע״פ הודעת רשײ עצמו כמצויין בהערה הקודמת) שכל המובא בפירושו עה״ת צ״ל ע״ד פשוטו של מקרא (אלא שבפשט גופא ישנם חילוקי דרגות).

ועפ״ז מובנת התמי גדולה, שבכ״מ אומר רשײ „לא ידעתי“ וכ״ו*, אף שישנם שם מדרשי רז״ל**, וא״כ הול״ל: ומדרשו, ורז״ל אמרו, בזה אנו צריכים לדברי אגדה (כבפרשתנו א, ד) — אלא שבמקומות אלה רז״ל אינם ע״ד הפשט כלל וכלל — ולכן אין רשײ מביאם.

יתירה מוז: גם כאשר רשײ עצמו מב׳

(*) רומשי רשימות מציינים לפרשײ (עה״ת): בראשית לה, יג. שמות כה, כט. כז, כז. כז, י. ויקרא ח, יא. י, טו, יג, ד. במדבר כא, יא. כז, יג. כז, טז. דברים לג, כד. ועוד סוג מיוחד שרשײ כותב „לא ידעתי כוי ד״א כוי“ ומפרש — או כ״ו. והם: בראשית ל, יא. לב, טו. מג, יא. שמות כז, יג. כה, כא. כז, יט. כח, ד. ויקרא יד, יד. דברים יח, ב.

(**) לדוגמא ויקרא כז, ב. וראה תו״כ שם וערכין ד, ב. וע״פ הניל סרה קושיית המפרשים שם. וראה ג״כ פרשײ תולדות כה, ה. ורמב״ן שם. ועוד.

„ענינים מופלאים“ און „יינה של תורה“ וואָס זיינען געגליכן צו „החדש הזה לכם“ די מצות און הייליקייט וואָס אין דער וועלט (ראה לקמן סעיף ג).

ב. אויף דער שאלה פון רש"י „לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם“, פרעגט דער רמב"ן: „בראשית ברא אלקים“ איז דאָך דער שרש האמונה; און דער וואָס גלויבט ניט אין דעם (און דענקט אָז דער עולם איז אַ קדמון ח"ו) איז ער אַ כופר בעיקר און איז דערמיט אָפגעריסן פון דער גאַנצער תורה — טאָ ווי איז שייך צו זאָגן אָז די תורה האָט זיך געדאַרפט גאָר אָנהויבן פון „החדש הזה לכם“ און עס זאָל אין איר אינגאַנצן ניט דערמאָנט

(7) במפרשי רש"י כאן, שגם באם התחלת התורה היתה „החדש הזה לכם“ היינו יודעים שהקבי"ה ברא את העולם ממה שנאמר בעשה"ד „כי ששת ימים עשה ה' גו'“ (רמב"ן כאן); או מצד הניסים שראינו בעינינו, שהם ראוי על חידוש העולם (גור"א כאן); או שהשאלה היא „שיהי' הענין מסור לקבלת ישראל ושלא יכתב בספר התורה“ (בכ"י כאן). אבל:

(א) מובן בפשטות, שהענין ומע"ב, מכיון שהוא שרש האמונה — דאוי שיכתב בתורה מפורש ובפרסיות* (וכמ"ש הבכ"י עצמו: „לא רצה הקב"ה שיהי' הענין הגדול הזה מסור ביד הקבלה רק שתעיד עליו התורה**“). ובמכ"ש מזה שכתובים בתורה הניסים — הגם שאינם עיקר כ"כ כאמונת החידוש.
(ב) לשיטה זו — אין צורך לכתוב מע"ב גם מטעם „שאם יאמרו כו'“ — מכיון שגם בלאה"כ היו ישראל יודעים שהקב"ה ברא

ויש לומר, אָז אָזוי ווי רש"י האָט ניט געשריבן קיין באַזונדערע הקדמה צו זיין פירוש (ווי עס האָבן געטאָן אַנדערע מפרשי התורה), איז די סברא מחייב, אָז ער האָט זי עכ"פּ אָנגע-דייטעט, ברמז, אין זיין ערשטן דיבור „אמר ר' יצחק לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם“ שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה יש-ראל ומה טעם פתח בבראשית כו' :

דורך דעם אונטערשרייבן דעם סדר אָז פריער קומט בראשית ברא גו' און ערשט דערנאָך החדש הזה גו' און דורך זיין אָפטייטשן דעם טעם פאַרוואָס תורה הויבט זיך אָן מיט „בראשית“ (בכדי „שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים“, זאָלן אידן וויסן וואָס זיי צו ענטפערן), גיט ער אויך די הקדמה וואָס ווייזט דעם סדר אין לימוד התורה. אָז צום ערשטן דאַרף מען לערנען פשוטו של מקרא וואָס איז ענלעך צו „בראשית ברא גו'“ — פשטות פון דער וועלט, און ערשט דערנאָך קען מען צוקומען צו די

ומתגבר בכחו, שלכן ענבים שלא נתבשלו כל צרכן אין יינן חזק (ראה אמ"ב שם פני"ד), כן הוא גם כנוגע לסודות התורה שבפרש"י שכמוסים הם בהפשט שבו, וכל מה שמתעכבים (מתהיגעים) יותר בהפשט באים יותר לגילוי „יינה ש-ת“.

(6) להעיר שגם בפשטות, פרש"י כביבור זה הוא הקדמה כללית והסברה למה נכתבו כל הפרשיות שבס' בראשית והפרשיות שבס' שמות עד „החדש הזה לכם“*. ויתירה מזו: בלא הי' צריך להתחיל את התורה כו' — מפרש גם ענינה של כללות התורה.

(* ומ"ש „כי ששת ימים גו'“ — הי' רק בדרך אגב בתור טעם למצות שבת.
**) בבכ"י כאן, שזהו התירוץ „משום כח מעשיו הגיד לעמו“. עיי"ש. אבל בפרש"י: „שאם יאמרו אוה"ע לישראל לסטים אתם כו'“.

(* וי"ל שבתירוצו מורה רש"י ומתכוון ללמד וקובע שכל הסיפורים והענינים שב' תורה ועד „לעני כל ישראל“ שבסיומה — יש בהם הוראה עד סוף כל הדורות, וכמו „אם יאמרו אוה"ע“.

אין די ווייטערדיקע פרשיות התורה. נאך החדש הזה לכם (ווען מ'ווייס שוין דעם ענטפער פאר אומות ה' עולם), געפינען זיך דאך (אויסער מצות און דינים) כמה וכמה סיפורים; און ס'איז במילא פארשטאנדיק (אויך אין דרך הפשט יי) אז אויך סיפורי התורה אנטהאלטן א סך נויטיקע הוראות פאר יעדער אידן — היינט וואס איז רש"י'ס שאלה "לא הי צריך כו" יי, און וואס צוליב דעם נעמט ער אן אז די סיפורים וואס שטייען אין דער תורה ב'ו החדש הזה לכם זיינען אויסן צו לערנען אידן וואס צו אפגעטפערן די אומות העולם, און ניט 'הוראות וואס אידן דארפן פון זיי ארויסלערנען פאר זיך גופא?

די קשיא ווערט נאך האַרבער: עס זיינען דאך פאַראַן אין ספר בראשית אַנזאַגן אויף אַ צאָל מצות, ווי פרי' רבי' מילה, און גיד הנשה — איז ווי קען מען זאָגן, אז די תורה וואַלט זיך געדאַרפט אָנהויבן ערשט פון "החדש הזה לכם" בעת אז דורכדעם

(10) להעיר מזה"ג קנב, א (הובא במשכיל לדוד כאן). וראה גם סנה' צט, ב. חולין ס, ב. פרש"י וישלח לו, יב. האוינו לב, מז. ועוד.

(11) במפרשי רש"י כאן, שמה שהוקשה ל'י לרש"י "לא הי צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם" — אע"ג שאין סיפור א' בתורה שלא לצורך ח"ו — הוא לפי שיעור התורה אינה אלא למצותי. אבל לפי' אינו מובן: א) אי"כ הו"ל לרש"י להקשות כן גם על הסיפורים שלאחרי החדש הזה לכם (ולהעיר, שבחולין שם נזכרו כמה פסוקים שלאחרי "החדש" ב) לפי' גם מטעם "שאם יאמרו כו" לא היו צריכים להיות כתובים פרשיות אלו בתורה מכיון שהיא "להורות לנו המעשה אשר נעשה" (וראה במפרשים שם, כמה נדחקו לתרץ

ווערן: אז דער אויבערשטער האָט באַשאַפֿן די וועלט?!

עד"ו קען מען אויך פרעגן אפילו בנוגע די סיפורים אינעם חלק התורה וואָס פֿאַר "החדש הזה לכם": אויך

את העולם, וישיבו להם "כל הארץ של הקב"ה היא כו"***.

(8) ברא"ם כאן מתרץ, שאין תועלת בכתיבת מע"ב כי "האפיקורסים המאמינים בקדמות ומכחישים התורה, יכחישו גם בסיפור הבריאה". אבל לפי: א) כל הנסים שלדעת כמה נכתבו בכדי להוכיח חידוש העולם וכי' — לא הו"ל לכתוב. ב) גם בכדי להשיב לאוה"ע על טענתם אין תועלת בכתיבת מע"ב.

(9) לכאורה הי אפשר לתרץ הקושיא (וכן הקושיא שלאחרי), שכונת דש"י ב"לא הי צריך להתחיל את התורה.. ומה טעם פתח בבראשית" היא, שהתחלת ופתיחת התורה צ"ל "החדש הזה לכם" מכיון "שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ובראשית ג' וכל שאר הפרשיות יכתבו אח"כ. אבל:

א) מפשטות אריכות לשון רש"י "לא הי צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם" משמע, שכל הפסוקים שנאמרו לפניו לא היו צריכים להיות כתובים כלל בתורה.

ב) באם זוהי שאלת רש"י, אינו מובן תירוצו: גם באם בראשית וכי' הי כתוב לאחרי "החדש" ישנה תשובה לטענת אוה"ע "לסטים אתם", וא"כ הורא קושיא לדוכתה "מה טעם פתח בבראשית"? ובהכרח לומר, שבאם פרשיות אלו צריכות להיות בתורה — אין שייך להקשות (בדרך הפשט) "מה טעם פתח בבראשית", כי רוב הענינים שבתורה נכתבו ע"פ סדר הזמנים, וקושיית דש"י היא, שענינים אלו לא יהיו כתובים כלל.

ג) בפרש"י תהלים קיא, ו: כתב לישראל מע"ב. . שלא יוכלו האומות לומר לישראל גולנים אתם כו', הרי מפורש שאלולי הסעם ד"שלא יוכלו כו" — לא הי כתוב מע"ב.

(*** ברמב"ן כאן, שכונת התשובה היא בנוגע לשאר הסיפורים דמע"ב. וכבר הקשה עליו הרא"ם, שלפי' הוא בראה כדי נסבה. ולהעיר, שבנוסח פרש"י שבמבין ליתא תיבות אלו.

בראה, ווערט דאך פאר אונז אינז
גאנצן קלאר שוין נאר פון דער התחלה
פון פ' בראשית — און וויבאלד אזוי,
צוליב וואָס דארפן שטייען אין תורה
אויך אלע אנדערע פרשיות וואָס
צווישן מעשה בראשית און „החדש
הזה לכם“?¹⁵

(ב) אין וואָס באַשטייט איבערהויפט
די טענה פון אוה"ע? מ'געפינט דאָך פ',
אַז מלכתחלה (ווען נח האָט פאַנגאַ-
דערגעטיילט די לענדער צו זיינע זין)
איז ארץ-ישראל געווען בחלקו של שם,
נאַר דערנאָך האָבן די כנענים (בני
חם) איר איינגענומען פאַר זיך. איז
וואָס פאַר אַן אַרט האָט די טענה פון
די אוה"ע צו אידן: „לסטים אתם
שכבשתם ארצות שבעה גוים“, אין
דער צייט אַז, אדרבה, א"י האָט גאַר
מלכתחלה געהערט צו די קינדער פון

וואָלטן פון איר אַוועקגענומען ווערן
אויך אַט די דערמאָנטע מצוות?¹²

ג. דאָס וואָס אין תורה שטייען יע
די אלע פרשיות וואָס ביו „החדש
הזה לכם“, זאָגט רש"י אַז דער טעם
דערפון איז: „משום כח“ מעשיו
הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים,
שאַם יאמרו אוה"ע לישׂראל לסטים
אתם¹⁴ שכבשתם ארצות שבעה גוים
הם אומרים להם כל הארץ של
הקב"ה היא הוא בראה ונתנה לאשר
ישר בעיניו ברצונו נתנה להם וברצונו
נטלה מהם ונתנה לנו“.

אויך דאָס איז שווער צו פאַרשטיין:
(א) אַט די נקודת ההסברה, אַז „כל
הארץ של הקב"ה היא (ווייל) הוא

(12) בנוגע למילה, י"ל שהיינו יודעים
זה מהכתוב „וביום השמיני ימול גוי“
(תורתי, יב, ג), אבל המצות פויר וגדה"נ
— הרי כתובים הם רק בספר בראשית*.

בגו"א כאן: דאָס הי' מתחיל החדש הזה
לכם היו כתובים מצות אלו אחר „החדש“.
אבל מפשטות לשון רש"י לא משמע כן,
וכנ"ל הערה 9.

(13) לשון הכתוב תהלים שם.

(14) מפרשי רש"י הקשו: והרי כנען עבדו
של שם הי' כדכתיב (נח ט, כז) „ויהי
כנען עבד למו“, ומה שקנה עבד קנה רבו
(רש"י תולדות כז, לו) ולמה ייקראו „לס-
טים“? אבל מובן, שאמירתו של נח „עבד
עבדים גוי ויהי כנען עבד למו“ היא קללה,
ואין שייך לומר שש"י קללה זו נעשה כנען
לעבד (אבל צע"ק בפרש"י נח ט, כה: כה:
לחיות משמש) ובמילא אין שייך לומר ש'
ארץ כנען היתה קנוי' כבר לישׂראל. וראה
פרש"י נח ט, כז, ט, כז, לך יג, ז, טו, טז.
וראה לקו"ש חט"י ע' 204.

(15) בגו"א כאן „שאם הי' נכתב פ'
בראשית בלבד.. ישיבו האומות שקר אתם
דוברים.. שאין הקב"ה עושה דינא בלא
דינא, כי למה יטול הארץ מן האומות ויתן
לישׂראל“ עיי"ש באריכות. אבל

(א) מלשון רש"י „כל הארץ של הקב"ה
היא כו' ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה
מהם ונתנה לנו“ משמע, שהתשובה (על
טענת אוה"ע) שבכל הפרשיות עד החדש,
הוא רק הענין שהארץ שלו היא ולכן בר'
שותו לעשות בה כפי מה שרוצה — אבל
לא ביאור הטעם למה נטלה מהם ונתנה לנו.
(ב) אדרבא — לי רש"י ברצונו משמע
שזהו דבר שברצונו (ולא שמוכרח ע"פ דין
וטעם).

(ג) הטעם שנטלה מהם מפורש בפי אחרי
(אחר פ' החדש) „ואפקוד עונה עלי' ותקיא
הארץ גו“ (ובפרט שטעם זה מובן יותר
מהטעם שגזמו בהפרשיות שלפני החדש,
כי בעת שהבטיח הקב"ה לאברהם לתת את
הארץ לזרעו — „לא שלם עון האמורי“,
ויש (קצת) מקום לטענה — למה הבטיח
אז שיתן את הארץ לזרעו של אברהם].

(16) פרש"י לך יב, ו, (וכבר העירו
מפרש"י שלה יג, כב, ואכ"מ).

(*) בסנה"ט, ב איתא שפויר נשנית בסני
בהכתוב (דברים, כז) לך אמור להם שובו לכם
לאהליכם. אבל בדרך הפשט. אף איתל שפי'
לאהליכם" הוא לנשותיכם (ראה רש"י בהעלותך יב.
א. שם. ח) — הרי אי"ז ציווי כ"א רשות (שהותר להם
לשוב לאהליהם משאיכ' משה) וכמסקנת הגמ' שם
(ראה רש"י שם ד"ה ככל דבר).

ד. אויך אין דעם ענטפער אויף דער טענה פון די אוה"ע — "כל הארץ כו' הוא נתנה כו'" — פאָדערט זיך ביאור:

(א) צו וואָס איז רש"י מדגיש אין דער פאַרענטפערונג, אַז "כל הארץ של הקב"ה היא", בעת אַז די טענה פון אוה"ע איז בלויז אויף די "ארצות שבעה גוים"?

(ב) צום המשך און אויספיר פון „ונתנה לאשר ישר בעיניו כו'“ זיינען לכאורה נויטיק בלויז די ווערטער „כל הארץ של הקב"ה היא“ (וואָס קלערן אויף, אַז וויבאַלד „כל הארץ“ געהערט צום אויבערשטן — האָט ער דעריבער די „רעכט“ זי צו געבן וועמען ער וויל); און דאָס וואָס רש"י איז מוסיף „הוא בראה“, איז עס לכאורה נאָר אַ הסברה אויף „כל הארץ כו'“ (זי געהערט צו אים, ווייל ער האָט זי באַשאַפֿן²¹). אָבער לויט דעם האָט רש"י געדאַרפט זאָגן דעם לשון אין אַ פאַרקערטן סדר: „הקב"ה ברא את הארץ והיא שלו“. פאַרוואָס

(22) ומכיון שבעלות הקב"ה על הארץ הוא מצד ש"הוא בראה“, לכן גם לאחר שנתנה להם * נשאת היא ברשותו ויכול ליטלה מהם. (ובדוגמת „כי לי הארץ“ — בהר כה, כג.)

(* בחזקוני כאן: „לא נתנה להם לחלו"טיו, דאלי"כ היך חוזר ממתנתו“. אבל ממש רש"י (לך טו, טז) „כי לא שלם עון האמורי — להיות משלח מארצו... עד שתתמלא סאתה“, מוכרח שהנתינה להם היתה נתינה גמורה, אלא שאח"כ נפרע מהם ונטל מהם את ארצם. (אלא ש"מ צריך גם להטעם ד"כל הארץ של הקב"ה היא הוא בראה“ — כי [נוסף לזה, שבאם אין הארץ שלו אין לו רשות ליפרע מהם בענין שאינו שלו] זהו הטעם למה ש"נטלה מהם ונתנה לנו" באופן שנשלל מהם כל זכותם, כדלמן טעיף ז'.

שם יי, און די כנענים זיינען די וואָס האָבן דאָס צוגעגול'ט פון זיי²²? (ג) גזל איז איינע פון די ז' מצות בני נח²³. און אויב כיבוש מלחמה (ווי עס איז געווען באַ יהושע'ס איינגעמען א"י) מיינט גזל, שטעלט זיך די שאלה: פאַרוואָס געפינט מען ניט אין ערגעץ אַז אַ געוויסע אומה²⁴ זאָל נענש ווערן פאַר דעם וואָס זי האָט כובש געווען אַ לאַנד (און מענטשן) פון אַ צווייטער אומה? דערפון איז קענטיק אויך אין פשטות²⁵, אַז כיבוש מלחמה גייט ניט אַרײַן אינעם גדר פון גזילה און עס פאַלט במילא אָפּ דער גאַנצער יסוד פון דער טענה „לסטים אתם שכבשתם כו'“.

(17) ברא"ם כאן, שטענט „לסטים אתם“ היא — „שלא נתתם החלק המגיע לשאר בני שם“. אבל פשטות הלשון „שכבשתם ארצות שבעה גוים“ לא משמע ע"כ כלל.

(18) בב"ר פ"א, ב: „וישראל משיבין אותן... הלא בוזזה היא בידכם הלא כפתורים כו'“. אבל מענה זו היא רק שאוה"ע אין להם לטעון „לסטים אתם“, כי מום שכן אל תאמר לחברך (ראה רא"ם כאן) ואי"ז תשובה על הטענה עצמה, כי זה שכפתורים גולו את הארץ מהעוים אינו מתיר שישראל יקחו אותה. משא"כ ע"פ ההסברה שבפנים — כיבוש א"י אינו גזילה.

(19) טנה"ג, סע"א. רמב"ם ה"ל מלכים רפ"ט. וכו"ה גם בדרך הפשט, שהרי „דור המבול לא נתתם גזר דינם אלא על הגול“ (רש"י נח ו, יג).

(20) ועד שאפילו דוד המלך כבש כמה ארצות שאינם מכלל תחום א"י קודם כיבוש א"י*. ואין שייך לומר ע"ז „ברצונו נטלה מהם ונתנה לנו“ — שהרי עשה „שלא כתורה“ (ספרי עקב יא, כד).

(21) ראה שו"ע אדה"ו סתרמ"ט ס"י, וש"נ. ולהעיר גם מפרש"י חקת כא, כו. דברים ב, כג.

(* אבל הארצות שכבשו לאחר כיבוש א"י, וכללים ב"ברצונו כו' נתנה לנו“ (ראה ספרי עקב שם. פרש"י יהושע א, ג. וראה לקמן הערה 37).

אין פלוג קען מען איינלערנען, אָז רש"י איז דערמיט אויסן צו שולל זיין אַ טענה וואָס קען געמאַנט ווערן מצד אוה"ע: ווי אַזוי האָט מען פאַרט רעכט אַוועקצונעמען פון זיי דאָס לאַנד וואָס האָט געהערט צו זיי? און דערויף איז רש"י מדגיש, וויבאַלד אַז די געהערקייט פון א"י צו אוה"ע איז נאָר מצד דעם וואָס דער אוי"ב בערשטער „ברצונו נתנה להם", האָט ער שוין במילא אויך די „רעכט" זי צוצונעמען פון זיי און אַוועקגעבן צו אידן.

איז אָבער אַזוי שווער צו זאָגן, ווייל אי משום האַ איז אדרבה: ווען רש"י שרייבט ניט ברצונו נתנה להם (נאָר זיי האָבן דאָס, כאילו, אַליין גע"נומען) — איז נאָכדעם ווי ס'איז שוין באַוואַרנט געוואָרן אַז „כל האַ רץ של הקב"ה היא", און טראַץ דעם וואַלטן די אומות „אַליין" גענומען א"י פאַר זיך, ניט לויטן רצון פון אויבערשטן כביכול, וואַלטן זיי דאָך דעמאָלט איבערהויפט ניט געהאַט קיין שום בעל-הבתישקייט אויף א"י — און דאָן וואַלט נאָכמער געווען פאַר-שטאַנדיק פאַרוואָס מ'קען זי צונעמען פון זיי.

(ה) מיטן לשון „ברצונו" מיינט רש"י צו זאָגן, אַז דאָס וואָס א"י איז פריער געווען ביי די שבעה גוים און דערנאָך ביי אידן, איז עס ניט בלויז אַן אויסדרוק פון השגחה פרי-טית מאתו ית' ווי אַלע מאורעות וואָס פאַסירן אין וועלט, נאָר אַז אויף דעם איז געווען אַ רצון מיוחד. דאָרף מען פאַרשטיין: בנוגע צו

שטעלט ער אַוועק די ווערטער „הוא בראה" נאָך „כל הארץ של הקב"ה היא" ובסמיכות צו „ונתנה כו", וואָס דערפון איז משמע אַז „הוא בראה" באַצייט זיך (אויך) צו „ונתנה כו" (ובפרט אַז ער שרייבט „ונתנה" מיט אַ ווא"ו החיבור)?

(ג) מיט די ווערטער „ונתנה לאשר ישר בעיניו" מיינט רש"י לכאורה דעם זעלבן תוכן ווי אין דעם וואָס ער זאָגט ווייטער „ברצונו נתנה להם וברצונו... נתנה לנו". נאָר פריער זאָגט ער בכללות — אַז דער אויבערשטער האָט געגעבן א"י צו דעם וואָס איז אים געווען געפעלן, און דערנאָך טייטשט ער אויס בפרטיות — מיט זיין ווילן האָט ער זי (פריער) געגעבן „להם" און מיט זיין ווילן האָט ער זי געגעבן (דערנאָך) „לנו". איז ניט מובן: צוליב וועלכן טעם דאָרף רש"י זאָגן צוויי מאל די זעלבע זאך (פריער בכללות און דערנאָך בפרטיות)?

(ד) בכדי צו קענען ענטפערן אויף דער טענה „לסטים אתם" איז לכאור-רה נויטיק צו וויסן בלויז ווי אַזוי ס'איז געקומען די בעל-הבתישקייט פון אידן אויף די „ארצות שבעה גוים", אַז דאָס איז ניט מחמת דעם וואָס אידן אַליין האָבן אַט די לענדער כובש געווען, נאָר ווייל דער אויבער-שטער (וואָס „כל הארץ של הקב"ה היא") האָט זיי געגעבן צו אידן, וואָס איז אָבער דאָ נוגע דער פּרט פון „ברצונו. נתנה להם" וואָס רש"י זאָגט בפירושו?

(23) וגם: מלשון „לאשר ישר בעיניו" משמע, שהאומה לה נתן את הארץ היא „ישר בעיניו". ולכאורה: א) מאי נפק"מ לכאן? ב) איך שייך לומר כן על אוה"ע ובפרט על „ארור כנעני"? — וא"כ טפי הוליל „ונתנה למי שרצה"?

(24) דאליכ, אי"ז תשובה על הסענה „לס" טים אתם" — שהרי כשגוזלים חפץ ממישהו, ה"ז גיב בהשגחה פרטית, ובכ"ז — הרי זה גזילה.

דאזיקע מצות איז ניט געווען אין א זמן און ביי א געלעגנהייט וועל- כע האָבן אַ פאַרבונד מיט מ"ת, קומט אויס אַז אַט-די מצות זיינען צו זיי געגעבן געוואָרן ניט אַלס צו אויסגע- טיילטע אידן. נאָר אַלס אַ באַזונדער סוג אין בני-נח²⁵ (בדוגמא ווי די אַנזאָגונגען (צו די בני ישראל) בנוגע צו בני עשו, עמון און מואב²⁶ — וואָס דערמיט זיינען זיי, בני עשו וכו' אויסגעטיילט געוואָרן פון צווישן די אומות העולם גופא).

לויט דעם ווערט מובן די קשיא פון רש"י, אַז די תורה האָט זיך געדאַרפט אָנהויבן פון "החדש הזה לכם": וויבאַלד אַז "תורה" באַדייט — ציוויים און הוראות²⁷ וועלכע זיי- גען געגעבן געוואָרן צו בני ישראל אַלס אידן. דאַרף במילא אויסקומען, אַז די אַלע פריערדיקע ציוויים און הוראות דורך וועלכע אידן זיינען נאָך ניט אַרויס פון (זייער באַזונדער סוג צווישן) די בני-נח, האָבן געדאַרפט אַדער פאַרשריבן ווערן אין אַ ספר בפני עצמו, אַדער פאַרבלייבן במסורה (אַזוי ווי די ז' מצות ב"ב ב"ז מ"ת), אָבער ניט זיין פאַרשריבן אין תורה ווי אַ הוראה צו אידן אַלס אידן.

ה. אויף דעם ענטפערט רש"י, אַז דאָס וואָס די תורה הויבט זיך אָן פון בראשית, איז עס צוליבן טעם וואָס דערמיט גיט תורה אַ הוראה פאַר אידן וואָס צו אַפּענטפערן אויף דער טענה פון אה"ע "לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים".

"ונתנה לנו" איז פאַרשטאַנדיק די הדגשה פון "וברצונו", ווי מען גע- פינט אין פיל ערטער, אָנהויבנדיק פון ברית בין הבתרים, אַז דער אוי- בערשטער האָט געוואָלט אַז א"י זאָל זיין ביי אידן; אָבער דאָס וואָס רש"י זאָגט "ברצונו" ביי "נתנה להם" איז קשה: וואו געפינט מען²⁸ אַז דער אויבערשטער האָט געוואָלט אַז בני חם זאָלן כובש זיין ארץ-ישראל פון זרעו של שם?

ה. איז דער ביאור בכל זה:

דאָס וואָס אידן זיינען אויסגע- טיילט געוואָרן לגמרי פון אַלע פעלקער בנוגע תורה ומצות, האָט זיך אויפ- געטאַן (בעיקר) ערשט ביי מ"ת, וואָס דאָן איז געוואָרן דער "והייתם לי סגולה מכל העמים"; און אין אַ מער כללות'דיקן אופן איז די אויסטיילונג פאַרגעקומען ביי יציאת מצרים, וואָס איז פאַרבונדן מיט מ"ת²⁹, ווען זיי זיינען אָנגעזאָגט געוואָרן אויף דער מצוה פון "החדש הזה לכם".

און אע"פ אַז אויך די מצוות מילה און גיד הנשה, אויף וועלכע מ'איז נצטווה געוואָרן נאָך אַ סך פריער פון יצי"מ, זיינען געגעבן געוואָרן בלויז צו בני אברהם יצחק ויעקב³⁰ — וויבאַלד אָבער אַז דער ציווי פון די

25 ואפילו באם ישנו מקור לזה — למאי נפק"מ (להתשובה על הטענה לסטים אתם) להרגיש שהגתינה להם * היא "ברצונו" ?

26 יתרו יט, ה.

27 שמות ג, יב.

28 בגמרא (סנה' נט, ב, וכ"ה ברמב"ם

הל' מלכים פ"י ה"ח), "לרבות בני קטורה". אבל בפרש"י (פשוטו של מקרא) לך יו, יט: יכול בני ישמעאל ובני קטורה בכלל הקיום כו'.

* בנוגע לנתנה לנו" — ראה הערה הקודמת.

29 ראה בארוכה לקמן ע' 143 ואילך.

30 דברים ב — ה, ט, יט. כג —

ד, ח, ט.

31 זח"ג נג, ב. גוי"א ריש פרשתנו בשם הר"ק.

הערן צו יעדן פֿאַלק, און זיגט דעם
כיבוש פון אידן איז דאָס לאַנד גופא
פֿאַרוואַנדלט געוואָרן אין ארץ־ישׂרָ־
אל, ס'איז געוואָרן אַ אַרדיש לאַנד
דורך און דורך און במילא אויף שטענ־
דיק, אזוי אַז דאָס קען מער ניט
געהערן צו אַן אַנדער פֿאַלק** ; באמת
— קען זי שוין קיין מאָל זבשום
אופן ניט צוגענומען ווערן פון אידן.
און דעריבער, אַפילו בזמן הגלות,
ווען „גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל
אדמתנו“** , ווערט זי גערופן „אר־
צנו“** און „אדמתנו“ (אונזער לאַנד
און אונזער ערד); און נאָך מער: לא
ישבו בארצו, אַ גוי טאָר ניט באַ־
זעצן זיך אין ארץ**.

ווען דער בן (חמש ל) מקרא לערנט
אין מקרא (חומש) וועגן דער שייכות
פון אידן און ארצות שבעה גויים:
ודור** רביעי ישובו הנה גוי לזרעך
נתתי את הארץ הזאת — ווייס ער
שוין פון פריער** אַז דאָס איז „ל־
זרעך עד עולם“.

און אין דעם גופא באַשטייט די
סיבת הטענה פון די אוה״ע „לסטים

התלויות בארץ וכיו״ב. וראה מכילתא ב־
תחלתה: עד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל
הארצות כו״, וראה לקו״ש חטיו ע׳ 201.
* (32) ע״ז: ושמו עולי אויביכם (אע״פ
ובעת שהם) היושבים בה (בחוקתי כו, לב),
ובכ״מ.

(33) גוסס התפלה — מוסף זיו״ט.
* (33) ראה בחוקתי (כו, לבג): והש־
מותי . . הארץ ושמו עולי אויביכם היוש־
בים (בהתיישבות — ראה פרש״י ר״פ וישב)
עלי . . והייתה ארצכם שממה ועריכם יהיו
חרבה.

(34) משפטים כג, לג רש״י ואתחנן ז, ב,
וראה גם רמב״ם הלי ע״ז פ״י ה״ג וד״,
(ובהלכה ו׳ שם כתב „כל העברים האלו . .
בזמן שגלו ישראל כו״ או שיד עכו״ם
תקיפה כו״ אבל כו״).
(35) לך (טו, סדיח) ובפרש״י (טו, יט),
(35) לך יג, טו.

און הגם אַז כיבוש מלחמה איז
ניט קיין גזילה (כנ״ל ס״ג) — פונ־
דעסטוועגן, ווען ניט דער ענטפער
פון „כח מעשיו כו״, וואָלטן די אר־
ה״ע נאָך אַלץ אין אַ געוויסער מאָס
געקענט טענהײן „לסטים אתם כו״,
ווייל ביים אייננעמען ארץ ישראל
דורך אידן איז איר איבערגיין פון
רשות האומות צום רשות פון די
אידן, להבדיל, געווען אין אַ טפעציעלן
אופן אין אַ פיל טיפערן אופן ווי דער
כיבוש־איבערגאַנג מרשות לרשות ביי
אַנדערע לענדער, כדלהלן.

ז. ווען אַ געוויסע זאָך גייט
איבער פון איין מענטשן צו אַ צווייטן,
דורך וואָס פֿאַר אַ קנין עס זאָל ניט
זיין (מכירה, מתנה, כבוש מלחמה,
א.א.וו.), ווערט דער עצם מהות פון
דער זאָך ניט באַוויקט אַדער גע־
ענדערט דורך דעם איבערגאַנג: די
זאָך אַלײן דריקט ניט אויס קיין באַ־
זונדערע שייכות צום רשות פון דעם
אַדער יענעם מענטשן, אַדער אַז ענ־
דערונג אין דעם; ס'איז ניט מער
וואָס איר אויסערלעכע** צוגעהער־
קייט בייט זיך ביים איבערגיין פון
איין מענטשן צום צווייטן.

אַנדערש איז אַבער דער כיבוש פון
ארץ, וואָס זיגט אידן האָבן איינגע־
נומען די „ארצות שבעה גוים“ איז
פֿאַרגעקומען אַ שינוי אין דעם עצם
מהות פון דער לאַנד: פריער איז
עס געווען אַ לאַנד גלייך ווי אַלע
לענדער**, וואָס האָט געקענט גע־

* (31) ראה פרש״י ח״ש (כג, יז): תקומה
כו״, ואפילו זה אינו „פשוטו של מקרא
(שהוא) ויקם . . למקנה“.

(32) אף שגם אז הרי בה קדושה (ראה
רש״י תולדות כו, ב) הרי לא היתה אז
ארץ־ישראל (ראה רש״י לך יג, ז, טו, טז),
וגם — לא הרי אז הקדושה בנוגע למצות

כות * — ניט בלויז אויסערלעך, נאָר אויך איר פנימיות און עצם מהות) איז דעם אויבערשטנס — און ווי באַלד אַזוי, האָט ער דאָך די רעכט אומצובייטן איר עצם וועזן פון אַזאַ וואָס קען גערופן ווערן „ארצות ה' גוים" אויף אַזאַ וואָס איז אויסשליס־ לעך ארץ־ישראל *.

ה. אָבער אויך דער הסבר פון „כל הארץ של הקב"ה היא" איז נאָך ניט אינגאַנצן גענוג צו מבטל זיין זייער טענה „לסטים אתם כו":

36* ע"פ מ"ש בפנים, יש לברר דיוק הלשון „כל הארץ כו" — גם באם הטענה „לסטים אתם" יהיה בנוגע לעצם הכיבוש — שמכיון שכל וזרץ של הקב"ה היא, לכן היא ברשותו גם לאחר שנתנה להם (ראה לעיל הערה 22).

37 ע"פ מ"ש בפנים, יובן מ"ש הרמב"ם (הלי תרומות פ"א ה"ג): „הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען.. אצ"פ שמלך ישראל הוא וע"פ ב"ד הגדול הוא עושה אינו כא"י לכל דבר.. מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל א"י.. ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות ה"י כיבושו כולו כא"י לכל דבר"

— דלכאורה: מכיון שקדושת א"י היא גם בארצות שמחוץ לארץ כנען כשכבשום לצורך כל ישראל, להרי כיבושו של מלך ישראל הוא כיבוש רבים (שם ה"ב), מאי איכפת לן שכבשן קודם שיכבוש כל א"י? — כי הקדושה דא"י אינה מצד הכיבוש (לבד) כ"א (ובעיקר) מפני שהקב"ה נתנה לנו, ולכן, הארצות שכבשו לאחר כיבוש כל א"י ה"ה בכלל „לכם יהי" ו„לכם נתתי" (עקב יא, כו. יהושע א, ג (וברשיי שם: „יהי קדושה"), והם „כארץ ישראל שכבש יהושע לכל דבר" *, משא"כ הארצות שכבשו לפניו, מכיון שהכיבוש הוא „שלא כתורה" (ספרי עקב שם), אף שנקנו לישראל מצד הקנין דכיבוש מלחמה — אינם בכלל „נתנה לנו".

אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים: אויך אוה"ע ווייסן, אַז ווי נאָר די אידן האָבן דעמאָלט איינגענומען די „ארצות שבעה גוים", זיינען די ארצות געוואָרן ארץ־ישראל אויף שטעננדיק, אַזוי אַז דאָס לאַנד קען שוין מער ניט גע־ הערן צו זיי, צו אומות העולם *. און טאַקע מחמת דעם טענה'ן זיי „לסטים אתם": וויבאַלד אַז איידער די אידן האָבן זי כובש געווען, איז זי געווען אַ לאַנד ווי אַלע לענדער * וועלכע קענען געהערן צו יעדן פּאָלק, האָבן דעריבער אידן ניט געהאַט קיין רעכט איינצונעמען א"י אויף אַזאַ אופן אַז זי זאָל פון די אוה"ע צוגע־ נומען ווערן לחלוטין — דאָס איז אַ גזילה, רויבעריי, טענה'ן זיי.

און אויף דעם קומט דער ענט־ פער „כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה": וויבאַלד אַז דער אויבער־ שטער האָט זי באַשאַפן און אויפ־ געמאַכט איר גאַנצע מציאות, איז דאָך זעלבסטפאַרשטענדלעך אַז „כל הארץ של הקב"ה היא", אַז די גאַנ־ צע ערד (ד.ה. אינעם מובן פון א"י

36) ועפ"י יומתק ל' רש"י „שאם יאמרו אומות העולם" — כל האומות (דלכאורה, מאי איכפת להו לשאר האומות מה שכבשו ישראל ארצות שבעה גוים *?) — כי ..[נוסף למה ש"ל, שגם בדרך הפשט, האיטור ד"לא ישבו בארץ" הוא בנוגע לכל האומות, שהיה גם בהם שיך הטעם שבכתוב „מן יחטאו אותך ל"י (וראה תורה" דאמר (ע"ז כ, א), ש"אין שום טעם לחלק בין שאר עובדי כוכבים ל"י עממיים) — אפילו את"ל שהאיטור ד"לא ישבו בארץ" קאי רק על „יושבי הארץ" שבפסוק הסמוך] פשוט שמהעת שכבשו ארץ לשום אומה נעשית הארץ לארץ־ישראל, ואין לשום אומה זכות בה (אפילו אם אינם אסורים לשבת בארצו).

* לשון הרמב"ם הלי מלכים פ"ה ה"ו. וצ"ע ברדב"ז הלי תרומות שם.

* אף שבדוחק י"ל, שכוונתם בזה היא מנות ולהקניט את ישראל.

און דאָס גיט זיי שוין אָן אַרט צו טענה'ן „לסטים אתם“: ווי אַזוי האָט מען געהאַט די רעכט צוצונעמען פון זיי דעם „זכות“ אין לאַנד וואָס „קומט“ זיי מצד עצם מהות פון יעדער לאַנד? ! און בכדי צו באַזאָרענען די טענה, איז רש"י מוסיף „הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו“ און דער אויבער-שטער, באלד ווי ער האָט באַשאַפן ארץ ישראל — „בראה ונתנה“ — האָט ער איר דאָן אָפגעגעבן (במחשבה) „לאשר ישר בעיניו“, ד.ה. צו אידן * * * הייסט עס, און דער „זכות“ וואָס די אוה"ע האָבן פריער געהאַט איבער א"י, איז (ניט מצד דעם עצם מהות פון א"י, נאָר) בלויז ווייל (דערנאָך ³⁸) „ברצונו נתנה להם“ — און דאָס וואָס ער האָט זיי געגעבן, האָט ער דערנאָך „רעכט“ אָפצונעמען פון זיי — „נטלה מהם ונתנה לנו“.

ט. אָבער דאָ שטעלט זיך די שאלה לאידך גיסא: אויב און מלכתחלה, בעת הבריאה, האָט דער אויבערשטער אָפגעגעבן א"י „לאשר ישר בעיניו“, ד.ה. און ער האָט זי באַשאַפן אַלס ארץ ישראל, וואָס איר עצם וועזן איז שולל זכויות פון אַלע אוה"ע, קומט דאָך אויס, און דערמיט וואָס דערנאָך „נתנה להם“ האָט ער ח"ו באַעולה'ט די אידן מיט דעם וואָס ער האָט ביי זיי צוגע-נומען (זאל זיין אפי' נאָר צייטווייליק) זייער עצמיות'דיקן זכות פון לאַנד; און וויבאלד און אַזוי קען מען ניט זאָגן, איז דאָך דערפון לכאורה געד-רונגען און בעת הבריאה איז די נתינה

ווען די תביעה פון „לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים“ וואָלט באַשטאַנען ניט מער ווי דאָס, וואָס די אידן האָבן צוגענומען פון די „שבעה גוים“ און לאַנד וואָס בפועל האָט עס פריער באלאַנגט צו זיי — וואָלט דאָן געווען פאַרשטאַנדיק, און היות ווי די געהעריקייט פון לאַנד איז צו זיי געקומען פון אויבערשטן, האָט ער דעריבער די „רעכט“ צו צונעמען עס צוריק פון זיי;

וויבאלד אָבער און די טענה פון די אוה"ע באַציט זיך אויף דעם, וואָס אידן האָבן צוגענומען דאָס לאַנד פון אַלע אומות העולם * * * ד.ה. דאָס וואָס זיי אַלע האָבן געהאַט און געוויסן „זכות“ בכח אינעם לאַנד (אזוי ווי אויף אַלע לענדער וועלכע קענען גע-הערן צו יעדן פּאַלק) און אַט דער זכות איז דאָך צו זיי געקומען גלייך ביים באַשאַפן פונעם לאַנד, און מל-כתחלה איז עס באַשאַפן געוואָרן אַלס א (וואָכעדיקע ³⁹) לאַנד וואָס קען גע-הערן צו יעדן פון אַלע פעלקער — קומט דאָך אויס, און דער דאָזיקער זכות איז ביי זיי ניט קיין געגעבענער, נאָר אַזאָ וואָס ווערט פון זיך אַליין, בדרך ממילא, מצד דעם עצם מהות פון ארץ ווי דאָס איז מצד הבריאה;

38) ומ"ש רש"י „שכבשתם ארצות שבעה גוים“ — אף שטענט אוה"ע היא ששללו הזכות של כל האומות [וכפרט באם נאמר שטענה זו היא גם בנוגע לכל מקום אשר תדרוך כף רגלכם" (ראה הערה הקודמת)] — י"ל, שכנתו בזה לומר שטענה אוה"ע באה דוקא לאחרי שכבשו ישראל ארצות שבעה גוים, משא"כ לפניו, גם לאחרי שכבשו ארץ סיחון ועוג, לא היו יכולים לטעון „לסטים אתם“, כי לא נשתתה אז עדיין לארץ ישראל" (ראה לקו"ש ח"ט ע' 14 הערה 4) ובנוגע לעצם הכיבוש — הרי כיבוש מלחמה אינו גול, ככפנים.

* 38) שרק הם נקראו „עמו“ — ככפרשי" לפני זה, וכן ב"ה הסמוך: בשביל ישראל כו'.

39) לאתר זמן רב — ראה פרש"י לך יב, ו'.

י. לויט דעם וועט אויך זיין פאָר-
ענטפערט פאַרוואָס אין דער "תורה"
ווערט אַרײַנגענומען ניט בלויז דער
סיפור פון מעשה בראשית, נאָר אויך
אַלע אַנדערע פרשיות וואָס ביז "החדש
הזה לכם", וואָרום דורך די אַלע פר-
שיות ווערט פאַרשטאַנדיק אַז דאָס
וואָס דער אויבערשטער האָט אַוועק-
געגעבן א"י "לאשר ישר בעיניו" איז
געשען תיכף ווען "הוא בראה"; און
אַז "נתנה להם" איז נאָר געווען אַ
מיטל צו דורכפירן דעם איינציקן רצון
פון "נתנה לנו";

כשם ווי בנוגע כללות הבריאה,
לערנט אונז די תורה באַלד אין די
ערשטע ווערטער "בראשית ברא", אַז
די בריאה איז געווען "בשביל התורה
שנקראת ראשית ובשביל ישראל שנק-
ראו ראשית"⁴¹, און פונדעסטוועגן זיי-
נען ביז דאָן, ביז צו מתן תורה
ווען ס'איז געוואָרן עם ישראל, געווען
אַזויפיל דורות וועלכע זיינען ניט
"חשובים לפני המקום"⁴² — ווייל כך
עלה ברצונו ית' אַז די "מרגליות"
זאל אַרויסגענומען ווערן דוקא פונעם
"חול"⁴³;

אַזוי איז עס אויך בשייכות צו ארץ
ישראל: דאָס וואָס "נתנה לאשר ישר
בעיניו" — איז געווען במחשבתו של
הקב"ה גלייך ביי בריאת הארץ, ביז
אַז דערנאָך ווען "נפרדו איי הגוים
בארצותם איש ללשונו"⁴⁴, איז א"י
נפלה בחלקו של שם; און אויך
נאָכדעם דערצייילט די תורה, "הכנעני
או בארץ" בסמיכות צום אויבערשטנס
הבטחה, "לזרעך אתן את הארץ
הזאת"⁴⁵ — אַז בעת דער כנעני האָט

ניט געווען "לאשר ישר בעיניו"
— בלייבט דאָך טענת האומות.

— דעריבער איז רש"י מדגיש:
"ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם
ונתנה לנו" — דער זעלבער רצון —
דער ערשטער "ברצונו" מיינט דאָס
זעלבע ווי דער צווייטער "וברצונו",
ד.ה. דער אויבערשטער איז מלכתחלה
געווען "ברצונו", אַז די צייטווייליקע
נתינה פון א"י "להם" זאל צופירן צו
דער מטרה פון דער נתינה "לנו"; אַז
זי זאל ווערן ארץ ישראל (בפועל
ובגילוי) ערשט נאָכדעם ווי זי וועט
דורכגיין דעם רשות פון די גוים און
וועט דערנאָך פון זיי צוגענומען ווערן.
און דער טעם דערויף איז, ווייל (כך
עלה) ברצונו ית', אַז דוקא פון אַן
ארץ הגוים⁴⁶ זאלן אידן, דורך זייער
עבודה, אויפמאַכן אַן ארץ ישראל, אַן
ארץ הקדש⁴⁷. איז דעריבער מובן, אַז
"נתנה להם" איז ניט אין סתירה צו
"ונתנה לאשר ישר בעיניו", נאָר פאָר-
קערט: מיט דער נתינה "להם" ווערט
נאָר דורכגעפירט די כוונה פון דער
נתינה "לאשר ישר בעיניו" — אַז די
ארצות הגוים זאלן אידן פאַרוואַנדלען
אין אַן ארץ ישראל.

40) וע"ד המעלה דאָהמכא חסוכא לנהר
רא. ועפ"י יוכן גם מה שנכתבו כו"כ
פרשיות בתורה, יותר מספר שלם, בכדי
שיוכלו להסביר לאוה"ע שכיבוש א"י אינו
בזילה — כי מכיון שרצון העליון הוא
שארצות הגוים יתמכו לארץ ישראל, לכן
נוגע שם הגוים יסכימו על זה.

וראה ע"ז וז"ב סו, ב וסת, א (הובא
ונתבאר ב"ה ויאמר משה הש"ט פ"ד) שעי
הזאת יתרו דוקא הי' הענין דמתן תורה.
וראה לקמן הערה 52.

40*) להעיר מוז"א פ"ג א: אי לא את-
ייהיכת ארעא קדישא לכנען בקמיתא ויש-
לוט כה לא הות ארעא חולקי ועדבי
דקוב"ה.

41) פרש"י כאן. וראה לעיל הערה 2.

41*) פרש"י ר"פ וישב.

42) נח י"ד, ה.

43) לך י"ב, ר"ו.

(ניט בלויז ווי זיי גופא זאלן זיך פירן, נאָר אויך) וואָס אָפּצוענטפּערן די אוה"ע, דערפאַר שטייען אין תּוֹרָה רה אויך די פרשיות פון בראשית ביז החדש הזה לכם, וואָס אין זיי געפינט זיך דער ענטפּער אויף דער טענה פון אוה"ע "לסטים אתם"; ס'איז אָבער דאָך שווער צו באַנעמען: נאָך דעם אַלעם איז דאָך תּוֹרָה פּאַרט, בעיקר אַ לערנונג פאַר אידן בנוגע זייער אייגענטער הנהגה — איז ווי שטימט עס דערמיט וואָס "פתח בברא" שית", אָז די פתיחה פון תּוֹרָה איז גאָר מיט ענינים וואָס זיינען פאַר אידן גויטיק צו וויסן בלויז בכדי צו ענטפּערן די אוה"ע, און ערשט נאָכדעם ווי מער פון אַ גאַנצן ספר לערנט אידן וואָס צו זאָגן "להם", הויבט זיך ערשט אָן די פרשה פון החדש הזה לכם און די ווייטערדיקע מצות און הוראות וועלכע זיינען נוגע צו אידן גופא?!

מוז מען דעריבער זאָגן, אָז אַט דער סדר לויט וועלכן תּוֹרָה איז אויסגע־שטעלט געוואָרן, איז אויך אַ טייל פון תּוֹרָה — אַ הוראה*? אין דעם סדר איז אָנגעוויזן אַ הוראה בנוגע צום סדר פון לימוד התּוֹרָה:

דער תּכּלית פון לימוד התּוֹרָה איז, אָז אַ איד זאָל זי לערנען אין אַזאַ אופן ווי זי איז העכער פון וועלט — וואָס האָט ניט קיין שייכות צו אוה"ע⁴⁸. ובדוגמא צו די מצות און

געהאַלטן אין איינעמען "א"י "מזרעו של שם", האָט דער אויבערשטער באַלד באַוואַרנט דורך אַן אַנזאָג צו אברהם אבינו, אָז ער איז דערמיט ניט מבטל ח"ו די נתינה לזרעו של שם, נאָר "עתיד אני להחזירה לבִּיִךְ"⁴⁹.

היות אָבער אַז מען קען דערביי פרעגן: זאָל טאַקע זיין אָז ביז דער נתינה "לנו" דאַרף א"י דורכגיין די נתינה "להם", אָבער דערויף וואָלט דאָך געווען גענוג אָז א"י זאָל זיך ביי זיי געפינען בלויז אַ קורצע צייט. פאַרוואָס איז א"י געקומען "לנו" ערשט נאָכן אָפּזיין ביי די כּנענים אַוויפּיל יאָרן? — אויף דעם קומט תּוֹרָה מיטן ענין פון ברית בין הבת־רים, און גיט צו פאַרשטיין, אָז כּך עלה ברצונו ית': אַזוי איז דער רצון הוי', אָז די נתינה (בפּועל) פון א"י צו אידן זאָל קומען דווקא נאָכדעם ווי "גר יהי זרעך בארץ לא להם וע־בדום וענו אותם ארבע מאות שנה"⁵⁰.

און אַלס המשך צו דעם קומען די ווייטערדיקע פרשיות וואו עס ווערן דערציילט די פרטים ווי די גזירה איז פאַרגעקומען לפּועל אינעם גלות מצרים; און דערנאָך — דער סיפור וועגן יצי"מ, ווי דער אויבערשטער האָט אַרויסגענומען די אידן פון מצ־רים בכדי זיי צו פירן "אל ארץ טובה ורחבה, אל ארץ זבת חלב ודבש"⁵¹.

יא. לאחרי כל הנ"ל פאָדערט זיך נאָך ביאור — בפּנימיות הענינים⁵²: הן אמת, אָז ווייל אידן דאַרפן וויסן

⁴⁸ ראה גם לקו"ש ח"י ע' 1 ואלך. ח"כ ע' 1 ואלך.

⁴⁹ שלכן, ישראל העוסק בתורה הוא למעלה מכה"ג שנכנס לפני ולפנים (הוריות יג, א) — מקום הכי מקודש שבעולם. משא"כ עכו"ם העוסק בתורה (בשבוע מצות דיהוה) הוא רק ככה"ג (תורה דרי — ע"ז ג, א) — כי התורה שעכו"ם לומדים הוא רק כמו שנמסרה ונתלכשה בעולם.

⁴⁴ טרם שגמר לכובשה, כלשון רש"י שם (פסוק ו) "הי הולך וכובש".

⁴⁵ רש"י שם.

⁴⁶ לך טו, יג.

⁴⁷ שמות ג, ה.

⁴⁸ הביאור ע"פ דרך הפשט — ראה לעיל

ויגיעה, גיט אין אן אופן פון „נהמא דכטופא“. דערפאר מוז ער פארגעסן די לייכט דורכגעלערנטע „תורה כז לה“, בכדי אז ער זאל צו דעם דער גרייכן מיט זיין אייגענער האָרעוואַ-ניע.

— על דרך דוגמא ווי ארץ-ישׁ-ראל⁵², וואָס דער אויבערשטער האָט געוואָלט אָן פריער זאָל זי זיין אָן ארץ-הגויים — „נתנה להם“ און אידן בעבודתם זאָלן זוכה זיין און פון איר מאַכן ארץ-ישראל —

און דאָך לערנט מען מיט אים פרי-ער „כל התורה כולה“, וואָרום ווען דער גאַנצער לימוד התורה וואָלט זיך ביי אים אָנגעהויבן נאָר פון זיין אייגענעם לימוד, איז זייענדיק אַ נבי-רא (ובפרט נאָך אַז די נשמה איז מלוּבש אין אַ גוף און אַ נפש הבה-מית) וואָלט ער גענומען תורה אויך בלויז ווי אַ נברא, ווי זי איז בהגבלה אין גדר הבריאה, ד.ה. אַזאָ דרגא אין תורה וואָס איז שייך אויך צו „אומות העולם“.

— בדוגמת א״י, אַז ווען איר שיי-כות צו אידן וואָלט זיך אָנגעפאַנגען ערשט ביי איר כיבוש (און גיט פרי-ער דורכן „נתנה (במחשבה) לאשר ישר בעיניו“ בעת הבריאה), איז אמת טאַקע אַז אויך דערמיט וואָלט זי נקנה געוואָרן צו אידן, אָבער דאָן וואָלט דער קנין גיט אויסגעשלאָסן לחלוטין די אַלע אומות העולם פון

הוראות וואָס פון „החדש הזה לכם“ וועלכע זיינען געגעבן געוואָרן צו אידן זייענדיק שוין אָן עם „סגולה מכל העמים“; נאָר בכדי צוצוקומען צו דער מדריגה, פאָדערט זיך פריער דער לימוד וואָס איז צוגעפאַסט צום נפש הבהמית, „הגוי שישנו בכא״א מישׁ-ראל“⁵³ — בדוגמא ווי די פרשיות וואָס ביז החדש הזה לכם וואָס מיט זיי קענען אידן אויפקלערן דעם אמת צו די אומות העולם.

און דעם טעם דערויף, ווייזט תורה אָן אין דעם סדר וואָס איז געווען בנוגע צו א״י, כדלקמן.

יב. וועט מען עס פאַרשטיין דורך מקדים זיין דעם מאמר רז״ל אין גמ׳ רא״י, אַז אַ אידיש קינד, זייענדיק „במע׳י אמו“, „מלמדין אותו כל ה-תורה כולה“, און דערנאָך, בעת ער קומט אַרויס „לאויר העולם“, קומט אַ מלאך און „משכחו כל התורה כז לה“. פּרעגט מען די שאלה: וויבאַלד אַז סיי ווי מאַכט מען אים פאַרגעסן אַלץ וואָס ער האָט געלערנט — צו-ליב וואָס לערנט מען דאָס מיט אים פריער?

איז דער ביאור אין דעם: תורה דאַרף זיין ביי אידן דורך לימוד ועסק

התורה מתחלת אצל ישראל בבי וּאצל אה״ע באי (ראה מגילה ט, א: וכתבו לו אלקים כרא בראשית), כי הטעם שהתחלת התורה היא בבי הוא כי „דברה תורה... בבריאה... והבי [היא שני] רומז לבריאה“ (לקו״ת להאריז״ל בתחלתו), ולכן אצל ישראל שיש להם בחי התורה דאצילות ג״כ, התורה שנתלבשה בבי״ע היא אצלם דבר שני — בי״ת, משא״כ אה״ע ששייכים רק לבחי התורה שנתלבשה בעולם, הרי תורה זו היא אצלם דבר הראשון — א״י. ראה בארוכה לקו״ת חט״ו ע׳ 3 ואילך.

(50) ראה קובץ מכתבים לתהלים ע׳ 218 (אנ׳י אדמיר מהור״י צ״י ע׳ עד) ובהנמנן שם.

51) גדה ל, ב.

(52) ראה ברכות ה, סע״א: שלש מתנות טובות כז לא נתנן אלא ע״י יסורין... תורה וארץ ישראל כז.

וע״פ מ״ש לקמן בפנים שע״י הגיעה מתלה ה„נתנה“ (שא״א להגיע לזה ע״י עבודה) — יומתק הלשון מתנות כז.

(53) יומתק ביותר, ע״פ מה שלמדו (בגדה שם) הענין ד„ומשכחו כז“ מהכתוב לפתח חסאת רובץ.

געשטעלט יי, אָז דער תחלת הלימוד איז „שלא לשמה“⁵⁵, און ערשט דער נאָך איז אים מאיר דער „אור התור“ רה“ בדוגמת די תורה וואָס מלמדין אותו מלמעלה], נאָר אויך פון סדר השתלשלות פון תורה גופא:

תורה מצד עצמה איז חכמתו ורצונו של הקב"ה⁵⁶ — איז עס על דרך דוגמא פון „נתנה לאשר ישר בעיניו“ וואָס האָט נאָך ניט קיין שייכות אוי-סער צו „ישר“ און טוב פון קדושה;

דערנאָך איז די תורה „נסעה ויר-דה“⁵⁷ און זיך אַראָפגעלאָזן אין די עולמות בריאה יצירה ועשי׳: דער חלק הדרוש והרמוז פון תורה — אין די עולמות בריאה ויצירה יי, און דער חלק הפשט — אין עולם העשי׳ יי,

וואָס דערמיט איז עס בדוגמת „נתנה להם“, וואָרום אין די עולמות בייע

(57) ראה פיה"מ להרמב"ם ר"פ חלק (ד"ה וכת חמישית): שים בדתך כו'.

(58) וי"ל, ששני ענינים אלו ביריות התור רה, הם דוגמת שני הענינים שב„נתנה להם“ בנוגע לאי: מה שמשכחין אותו התורה שלמד למעלה ונשאר אצלו רק הבחי׳ דתורה השייכת לעולם (וגם לאוה"ע) — דוגמת מה שהי' להם זכות בכח בארץ גם כשהיתה בפועל בחלקו של שם; ומה שתחלת הלימוד הוא „שלא לשמה“ (וודקא „מתוך שלא לשמה בא (אח"כ) לשמה“) — דוגמת הנתניה להם בפועל, כשכבש הכנעני את הארץ מורעו של שם (והוצרך ליטלה מהם ולתת לנו).

(59) לשון אדה"ו בתניא פ"ד (ח, סע"א) — והכוונה לבחי׳ חכמה דאצילות, כמובן מ"ש שם „כי הוא היוודע והוא המדע וכו'“, שזוהו בחכמה דאצילות (פ"ב בהגהה).

(60) לשון אדה"ו שם פ"ד (ח, ב).

(61) ושתי דיעות בזה: לפי הע"ח — רמו ביצירה ודרוש בבריאה, ולפי המ"ח — דרוש ביצירה ורמו בבריאה (ראה לקו"ד ח"ד חשעא, אי"ב).

(62) ע"ח ומ"ח — הובא בלקו"ד שם.

צו האָבן עפעס אַ זכות און שייכות צו ארץ ישראל.

און דעריבער לערנט מען די תורה מיטן ולד ווי ער איז נאָך במעי אמו — ד.ה. מיט דער נשמה ווי זי איז בבחי׳ „עיבור“ אין מלכות דאצי-לות יי, איידער זי ווערט אַ נברא — וואָס דאָן איז דער אופן הלימוד אָן די הגבלות פון אַ נברא יי און עס ווערט אים געגעבן די תורה ווי זי איז בלי גבול; און דורכדעם האָט אַ איד בכח יי, אָז דערנאָך דורך זיין לערנען דאָ בעולם הזה זאל אים מאיר זיין אויך יענע בחינה פון תורה וועל-כע מען האָט מיט אים געלערנט זיי ענדיק במעי אמו וואָס איז העכער פון גדר הנבראים.

— בדוגמת א"י, אָז דערפאַר וואָס איר נתינה צו אידן (במחשבה) איז געווען נאָך פריער, גלייך בתחלת הבריאה, גיט זיי אַט די נתינה אַ כח אין דער עבודה פון „כבשתם ארצות שבעה גוים“, אָז דורכדעם זאל זי ווערן א"י אין אַזאָ אופן וואָס איז לגמרי שולל פון די אומות יעדן זכות אויף איר, אַפילו אַ זכות בכח.

יג. דער סדר הנ"ל — „נתנה לא-שר ישר בעיניו“, דערנאָך „נתנה להם“ און דערנאָך „נטלה מהם ונת-נה לנו“ — באַווייזט ניט נאָר דעם אופן פון לימוד התורה [אָז צום אַנ-הויבס איז „מלמדין אותו כל התורה-כולה“ מלמעלה, דערנאָך קומט דער לימוד דורך יגיעה פון דעם מענטשן (ביז אָז דער אויבערשטער האָט איינ-)

(54) לקו"ת שה"ש ח, ד.

(55) עפ"י מובנת התמי גדולה איך אפשר ללמוד כל התורה כולה במשך ס' חדשים !?

(56) ראה ער"ו לקו"ת שלח מה, א.

א הקדמה (כנ"ל בתחלת השיחה) צו אַלע זיינע פירושים אויף חומש: אַז צום ערשטן דאַרף מען פאַרשטיין דעם "פשוטו של מקרא" (וואָס איז אויך כוונת ודרך פירוש רש"י), און דוקא דורך דעם קומט מען דערנאָך צו "יינה של תורה", צו "רזין דאורייתא" און "רזין דרזין" (וואָס זיינען אויך דאָ אין זיין פירוש). ביז אַז גאָר בקרוב ממש וועט מען קומען צו די טעמי תורה שיתגלו לעתיד" דורך משיח צדקנו.

און דאָן וועט אויך זיין די שלימות פון "נטלה מהם ונתנה לנו" בנוגע צו ארץ־ישראל כפשוטה, אַז אידן וועלן באַקומען גאַנץ ארץ־ישראל — אויך קיני קניי וקדמוני", און נאָך מער: אַז ארץ־ישראל וועט נתפשט ווערן בכל הארצות", אין דער גאון־לה האמיתית והשלימה, דורך משיח צדקנו, יבא ויגאלנו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ בראשית תשכ"ו)

איז שוין פאַראַן אויך רע", ובפרט עולם העשי' (הגשמי) וואָס ער איז "רובו ככולו רע" — ס'האָט אַ שייכות "להם";

אַבער פונדעסטוועגן איז דאָך "נעוץ תחלתה בסופה" — אַז דוקא דורכן לימוד הפשט שבעולם העשי' ווערט נתגלה דער עצם פון תורה (וואָס איז העכער" אויך פון דעם חלק הסוד וואָס איז ניט אַראַפּ בירידה אין בי"ע און געבליבן באצילות") — און דאָס איז על דרך ווי "נתנה לנו" וואָס קומט דורך "נטלה מהם", אַז דוקא דורך אַרױסנעמען פון "זי", אין עולם העשי', ווערט אונז געגעבן די פנימיות ועצמות התורה.

און דאָס איז רש"י מרמו גלייך בתחלת פירושו על התורה, אין זיין ערשטן דיבור, וואָס דינט אויך ווי

(63) ורק באצילות "לא יגורך רע" (תהלים ה, ה).

(64) תניא פ"ו (יא, ב).

(65) ספר יצירה פ"א מ"ו. וראה לעיל

הערה 3.

(66) שבשביל זה הי' ירידת התורה למטה, שהרי כל ירידה היא צורך עלי'. וראה לקו"ת ויקרא (ה, ב) שע"י האותיות והפסוקים נמשך מבחי' כתר שלמעלה מהחכמה.

(67) תניא ע"מ בהגהה (נו, רע"א). לקו"ת

שם.

(68) ראה רש"י שה"ש א, ב.

(69) רש"י לך טו, יט. ב"ר פמ"ד, כג.

(70) ראה פסיקתא רבתי פ' שבת ור"ח.

ילקו"ש ישע"י רמו חקנ.

בראשית ב

לויט די „דברי אגדה“ וואָס רש"י איז מוסיף, ווערט אָבער נאָך שטאַרקער די קשיא פון לעזן הפסוק „התנינים הגדולים“ אויף זיך פירוש „דגים גדולים“ :

וואָלט רש"י ניט געבראַכט די „דברי אגדה“, וואָלט מען געקענט לערנען (בדוחק עכ"פ) אַז מיטן פירוש „דגים גדולים“ מיינט רש"י בלויז צו געבן אַ סימן אויף די פיש וואָס הייסן תנינים אַז זיי זיינען גרויסע (אָבער ניט אַז דער וואָרט תנינים גיפא זייזט אויף דער גדלות פון דער דאָזיקער פיש).

אין דאָן וואָלט די קשיא פון „התנינים הגדולים“ ניט געווען אַזא שטאַרקע — וואָרום מען געפינט עדין אין נאָך ער טער : וואו דער פסוק איז מוסיף אַ תואר צו אַ געוויסן וואָרט נאָר כדי מדגיש זיך דעם ענין וואָס דער תואר ברענגט אַרויס, וואָרום די זאָך וועלכע הייסט מיט דעם נאָמען האָט אַלעמאָל תיכן התיאר.

וויבאלד אָבער אַז דורך רש"י'ס ברעני גען די „דברי אגדה“ ווערט קלאָר אַז לויטן דרך הפשט ווייס מען ניט וועלכער מין פיש הייסט תנינים, איז דאָך לכאורה מיכא אַז מיטן פירוש „דגים גדולים“ מיינט רש"י [ניט געבן אַ סימן אויף די תנינים פיש, נאָר] זאָגן דעם טייטש פון

א. אין פסוק ויברא אלקים את התנינינים הגדולים, שטעלט זיך רש"י אויף „התנינים“ — ניט ברענגענדיק דערביי דעם וואָרט „הגדולים“ — און איז מפושט : „דגים גדולים שבים“. ד. ה. אַז פון דעם וואָרט „התנינים“ אַליין ווייס מען שוין אַז תנינים זיינען גרויסע פיש.

איז ניט מובן : פון דעם וואָס דער פסוק איז מוסיף צו התנינים דעם תואר „הגדולים“ ווייזט אויס לכאורה אַז אין תנינים זיינען פאַראַן פאַרשידענע סאַרטן פיש, גרויסע אין קליינע. טאָ פאַרוואָס זאָגט רש"י אַז תנינים זיינען דגים גדולים ?

ב. נאָך דעם פירוש „דגים גדולים שבים“ — וואָס רש"י זאָגט מצד פשוטו של מקרא — איז ער מוסיף : „ובדברי אגדה : הוא לוייתן“.

צוליב וואָס ברענגט דאָ רש"י דברי אגדה : ענינו של פירש"י עה"ת איז דאָך פשוט : איז דער ביאור אין דעם בפשטות : דער דרך הפשט אַליין זאָגט נאָך ניט דייטלעך קלאָר דעם טייטש פון דעם וואָרט תנינים (מען ווייס נאָר אַז דאָס זיינען גרויסע פיש, מען ווייס אָבער ניט וואָס פאַר אַ מין פיש דאָס איז) — מוז דערביי בער רש"י אַנקומען צום פירוש פון אגדה, אַז דאָס איז דער לוייתן.

דעתו" — אף שגם שם ישנם פירושי רז"ל באגדה וכו' — הוא לפי ששם, הפירושים דברי אגדה כו' אינם מיושבים לפי פשטות הכתובים (ולפעמים גם סותרים). משא"כ בדברי הר"י מצד הפשט אין שום הכרח איזה מין דג נקרא בשם תנינים, וא"כ אפשר שהוא לוייתן.

(5) וכמו „רקיע השמים“ (א. יד. ועוד) ; „גדת הים“ ו„עוף השמים“ (א. כו.).

- (1) בראשית א, כא.
- (2) ב"ר פ"ו, ד. זח"א לה, ריש ע"ב. ח"ב לה, ריש ע"ב. תיב"ע עה"פ.
- (3) ואין לומר שבזנת רש"י בזה הוא סיום הענין „תנינים כתיב“ — כדלהלן סעיף ד'.
- (4) ואף שבכמה מקומות, כאשר עפ"י דרך הפשט חסר ביאור, כותב רש"י „לא

שיוער אינעם וואָרט „התנינים“ דאָס פּאַלגנדיקע :

פון דעם קרי „התנינים“ (מיט אַ יו"ד) לשון רבים, איך פון דעם לשון „התנינים הגדולים“, איז דאָך קלאַר אַז דאָ רעדט זיך וועגן מער ווי איין תנין. פאַרוואָס זשע שטייט „התנינים“ (אַן אַ יו"ד) לשון יחיד ?

און בכדי צו פאַרענטפערן די קשיא ברענגט רש"י די דברי אגדה, אַז מיט „התנינים“ ווערט טאַקע געמיינט רבים — צוויי : (יברא) „הוא ובן זוגו“. ואף על פי כן שטייט „התנינים“ לשון יחיד, ווייל „הרג את הנקבה“, און ס'איז געבֿ ליבן נאָר איין תנין ¹³.

איז אמת'ן קען מען אָבער אַזוי ניט לערנען. ווייל ווען רש"י איז מסביר דעם טעם וואָס אַ געוויסער וואָרט איז „חסר“, איז דרכו בכל מקום ¹⁴ צו זאָגן פריער אַז דער וואָרט איז אַ חסר, און דערנאָך מבאר זיין דעם טעם דערפון.

— ווייל די קשיות בשייכות מיט „חסר“ און „מלא“, וויבאַלד זיי זיינען פאַרבונדן בלויז מיטן „כתיב“, זיינען זיי ניט אַזוי שטאַרק (בדרך הפשט) ¹⁵ און עס קען זיין אַז דער „בן חמש למקרא“ זאָל זיי ניט באַמערקן. דעריבער קען רש"י ניט אָנהויבן מיטן פירוש אויף זיי, נאָר ער מוז פריער אַנמערקן די שוועריי קייט וועלכע ער וויל פאַרענטפערן.

היינט וויבאַלד אַז איין אינזער פסוק שרייבט רש"י „התנינים כתיב“ נאָך דעם פירוש „והרג את הנקבה“, איז קענטיק ¹⁶ אַז מיט די דברי אגדה איז ער אויסן צו

תנינים ⁶, אַז דער וואָרט תנינים מיינט דגים גדולים ⁷,

איז דאָך שווער ⁸: אויב תנינים אַליין מיינט גרויסע — האָט דאָך ניט קיין אָרט צו מוסיף זיין „הגדולים“ נאָכן וואָרט „התנינים“ ?

ג. נאָך דעם ווי רש"י ברענגט דעם פירוש פון אגדה אַז תנינים „הוא ליתן“, איז ער מוסיף „ובן זוגו“ ⁹ — אַז מיט תנינים ווערט געמיינט ניט נאָר דער זכר-ליתן נאָר אויך זיין בן זוג. נאָכהער איז ער מעטיק אויך די ווייטערדיקע רייד פון אגדה: „שבראם זכר ונקבה והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא ¹⁰, שאם יפרו וירבו לא יתקיים העולם בפניהם“ ¹¹. אַז רש"י איז מסיים: „התנינים כתיב“ — אַז דערמיט ווערט פאַרשטאַנדיק וואָס עס שטייט „התנינים“ אַן אַ יו"ד, לשון יחיד ¹², ווייל לאַחרי ווי דער אויבערשטער האָט גע'הרג'עט די נקבה-ליתן, איז געבליבן נאָר איין תנין. איז ניט מובן: צוליב אַפטייטשן וואָס פאַר אַ סאָרט פיש ווערט געמיינט מיט „תנינים“, איז גענוג צו זאָגן „הוא ליתן“. וואָס איז רש"י מעטיק אויך די ווייטער-דיקע רייד פון אגדה ?

ד. לערנענדיק די רש"י בהשקפה רא"ש שונה קען אויסקומען, אַז רש"י איז

(6) וכן מוכח לכאורה גם מ"ש רש"י „דגים גדולים שבים“ שכונתו היא לפירוש תיבת התנינים — שהרי כל הדגים הם בים וא"י סימן על דג מיוחד (אבל ראה להלן הערה 23).

(7) ובדוגמת שמות הנהרות „פישון“, „גיחון“, „חזקל“ ו„פרת“, שמורות גם על תכונות הנהרות (פירש"י ב, יא"ד).

(8) נוסף על מה שחסר ביאור: איך מרומז „הגדולים“ ב„תנינים“.

(9) זהר שם. תיב"ע כאן.

(10) ב"ב ע"ד, ב (אבל לא עה"פ תנינים).

זח"ב שם.

(11) ב"ב שם.

(12) זהר שם.

(13) ומה שרש"י מוסיף „ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא“ — ראה להלן סעיף ח'.

(14) ראה פרשתנו א, יד. וירא יה, א. יט, א. ח"ש כג, י. טו. ועוד. ועוד.

(15) בכלל לא בגדר קושיא — כדמוכח מזה שרק במקומות ספורים בתורה — מבאר רם רש"י בפירושו.

(16) ובפרט שברש"י הוצאת בערלינער

לא ישנו הסיום „התנינים כתיב“.

טענה'ט אָבער דער בן חמש למקרא: אייך צווישן די אַנדערע פיש זיינען פאַראַן פאַרשידענע סאַרטן: קלענערע אין גרע־סערע, אין פונדעסטוועגן ווערן זיי אַלע נכלל אין „כל נפש החי“. איז צי דער־פאַר וואָס די תנינים־פיש זיינען נאָך גרעסער דאַרפן זיי גערעכנט ווערן בפני עצמם?

אויף דעם ברענגט רש"י אַז מיט „תני־גם“ ווערט געמיינט דער לײַתן־פיש¹⁹, וועלכער איז באַוואוסט (אויך צווישן קינ־דער²⁰) מיט זיין אויסערגעוויינלעכער גרויסקייט, און וויבאַלד אַז די גדלות־מאַס פון דעם לײַתן איז אינגאַנצן פון אַן אַנדער סאַרט, וואָס איז גאַרניט ענלעך צי דער גרויס פון אַלע אַנדערע סאַרטן פיש, דעריבער ווערט ער נמנה בפני עצמו²¹.

למה תנינים דוקא) מוכח שכונת הכתוב הוא לדגים גדולים. ועד"ו באיוב ז, יב — ממה שמדמה הכתוב „תנין“ ל„ים“ מוכח שהכונה שם הוא לדג גדול.

אבל ישנם גם תנינים קטנים, כמשמעות פשטות לשון הכתוב „התנינים הגדולים“* (וגם הפירוש „הוא לײַתן“ מוכרח לומר ש„תנינים“ הוא שם כללי לכמה מיני דגים — לא רק לײַתן — כי לײַתן ישנו עכשיו רק אחד, וממ"ש (תהלים שם) הללו גוי־תנינים (לשון רבים) מוכרח שגם עכשיו ישנם כמה תנינים).

19) ראה גם גוי"א כאן.

20) וגם ברש"י כאן מבואר זה שאם יפרו וירבו כו'.

21) ועפ"י מובן בפשטות מה שרש"י מביא בפירושו „דברי אגדה“ (ראה לעיל הערה 4) — כי אגדה זו מוכרחת ממשוטו של מקרא, כי הוא הדג היחידי שגדלותו הוא באי"ע לשאר הדגים. (ומ"מ כותב רש"י על זה „דברי אגדה“ — כי באם לא הי' נמצא

(* לפירוש המצודות, צריך לומר שפירוש „התנינים הגדולים“ הוא דוגמת הענינים שנס' מנו בהערה 5. ובפרט, שכאן נוגע להדגיש את חשיבותם — „הגדולים“ — שבשבילה נמנו בפ"ע.

פאַרענטפערן אַזאָ קשיא וואָס דער קינד אַליין פּרעגט זי; רש"י דאַרף די קשיא אים גאַרניט אַנמערקן.

נאָר היות אַז אין „התנינים“ איז אויך שווער וואָס ער איז אַ חסר, איז ערשט לאַחרי ווי רש"י ברענגט די דברי אגדה און פאַרענטפערט די בולט'ע קשיא, איז ער מוסיף „התנינים כתיב“ — אַז דורך די דברי אגדה ווערט פאַרענטפערט אויך די קשיא וואָס „התנינים“ שטייט אַן אַ יו"ד.

ה. דער ביאור אין דעם:

נאָך די ווערטער „ויברא אלקים את התנינים הגדולים“ שטייט „ואת כל נפש החי' גוי' אשר שרצו המים“. ווערט דאָך שווער: אין „כל נפש החי'“ זיינען דאָך נכלל אויך תנינים [וכדמוכרח פון דעם וואָס מיט אייך פּסוק פּריער: שטייט בלויז „ישרצו המים שרץ נפש חי'“ וואָס איז כולל אַלע מינים, אויך תנינים, תנינים ווערן דאַרטן באַזונדער [יט דערמאַנט], איז דאָך גענוג עס זאָל שטיק „ויברא אלקים את כל נפש החי' גוי'“. פאַרוואָס טיילט מען אויס „את התנינים“?

אויף דעם איז רש"י מפרש „התנינים — דגים גדולים“ — אַז דאָס וואָס תנינים ווערן נמנה באַזונדער, איז עס דערפאַר וואָס זיי (די תנינים פון אונזער פּסוק¹⁸) זיינען „דגים גדולים“.

17) א, כ.

18) וי"ל שזהו רק תנינים שבפסוק זה ודלא כפירוש המצוי"צ (תהלים (עז, יג) ש„תנים הוא שם דג גדול“. וראה גם פירושו ביהוואל (לב, ב). תהלים (קמח, ז), כי מכיון שעפ"י דרך הפשט אין ידוע (לפי רש"י) איזה מין דג נקרא תנין, מג"ל שהוא דג גדול? ולכן י"ל שכונת רש"י ב„דגים גדולים“ הוא רק לתנינים שבפסוק זה.

(וכן בתהלים קמח, ז שמפרש רש"י „תנינים — דגים גדולים“, הוא לפי שמכיון שנאמר שם „הללו גוי' תנינים“ (ולכאורה

סיבה מיוחדת — ווי דאָ בסיים פירש"י).
ובמילא ווען דער בן חמש למקרא לערנט
אז דער אויבערשטער האָט באַשאַפן דעם
לויטן ובן זוג, וועט ער מאַכן אַ טענית
בפשט הכתובים, מיינענדיק אז (אויך די
נקבה-לויטן איז פאַראַן אויך איצט און)
אויך וועגן לויטן רעדט דער פסוק וואָס
קימט גלייך: זיברך אותם גו' — וכפשטות
הכתוב —

באָזאָרנט דעריבער רש"י „שבראם
זכר ונקבה והרג את הנקבה“²⁶ — אז
מיט „ויברא אלקים את התנינים“ ווערט
טאַקע געמיינט צוויי תנינים: „זכר ונק-
בה“, אָבער דערנאָך איז „הרג את הנקבה“,
ובמילא איז פאַרכליבן נאָר איין לויטן.

ח. ווען רש"י ברענגט שוין „הרג את
הנקבה“ מוז ער דערביי מוסיף זיין [ניט
נאָר דעם טעם פאַרוואָס „הרג“]: „שאם
יפרו וירבו לא יתקיים העולם בפניהם“,
נאָר אויך] „ומלחה לצדיקים לעתיד לבא“
— וואָרום עס איז דאָך לגמרי ניט פאַר-
שטאַנדיק צוליב וואָס איז געווען ויברא
בן זוג וויבאַלד אז הרגו.²⁵

ט. לכאורה קען מען פרעגן:
אין פסוק „לא טוב היות האדם לב-
דו“²⁹ איז רש"י מפרש: „שלא יאמרו

כדי כך שאם „החסרים אותם“ נתברכו במי-
חד בכדי שיתקיימו, וכפרש"י בפסוק שלאח-
26) אין לומר שכונת רש"י במ"ש „והרג
כו'“ הוא לפי שצ"י הטעם ד„והרג“ [שאם
יפרו וירבו לא יתקיים העולם בפניהם],
מתבטא גדולת הלויטן — כי מלשון רש"י
מוכח אשר „שאם יפרו כו'“ הוא רק טעם
(הבא בדרך אגב) „והרג את הנקבה“.

27) ופשוט שאין לומר ש„ומלחה כו'“
הוא הטעם „למהרג“ — כי הי אפשר להרוג
אותה לע"ל ולמלחה.

28) ולכן מקדים רש"י „ומלחה כו'“
ל„שאם יפרו כו'“, כי — באם רש"י לא
הי' כותב „ומלחה כו'“ — הי' אז „והרג
את הנקבה“ היפך השכל, ולא רק שהי' חסר
טעם לזה.

29) פרשטנו ב' יח.

אין מיט דעם ווערט אויך פאַרשטאַנדיק
וואָס „התנינים הגדולים“ שטייט פאַר „כל
נפש החי“ — כאַטש אז דער תנינע איז
נאָר איין מין — ווייל אַט-דער איין
מין, מצד זיין אויסנאַמלעכער גדלות, איז
חשוב'ער פון כל נפש החי'.

י. בשעת רש"י שרייבט „ובדברי אגדה
הוא לויטן“, מוז ער גלייך מוסיף זיין „ובן
זוגו“. ווייל אין אגדה (מדרש) דאָ אויפן
אַרט³² שטייט אז דער לויטן האָט ניט
קוין בן זוג, וואָס דערפאַר שטייט „התני-
בם“ לכוון יחיד.

ווערט דאָך תיכף שווער: פונעם לשון
„התנינים (קרי — ביו"ד) הגדולים“ איז
דאָך קלאַר אז דאָ רעדט זיך וועגן מער ווי
איין תנין, איז ווי קען מען טייטשן לויטן
דרך הפשט אז מיט „התנינים“ ווערט גע-
מיינט איין לויטן³³?

דעריבער איז רש"י מוסיף „ובן זוגו“,
אז ער מיינט די אגדה פון אן אנדער
אַרט³⁴, וואָס זאָגט אז „התנינים“ זיינען
דאָס צוויי — „לויטן ובן זוגו“.

ז. אַלע מינים וועלכע דער אייבער-
שטער האָט באַשאַפן דאַרפן עקזעסטירן
אויך איצטער³⁵ (סיידן עס איז דאָ אַ

פירוש זה ברז"ל — בכדי לתרוץ הטעם מה
שתנינים נמנה בפ"ע, אי"א לחדש „הוא לויטן“
בלי מקור לזה).

22) רבה פ"ו, ד.

23) בב"ר שם: „זה בהמות ולויטן“,
אבל בדרך הפשט אי"א לפרש ש„התנינים
הגדולים“ (לשון רבים) קאי גם על „בהמות“,
כי הכתוב „ויברא גו' את התנינים“ בא
בהמשך לדלעיל מיני — „ישרצו המים“.

יש לומר שזהו גם כונת רש"י במ"ש
„הגים גדולים שבים“ — דלכאורה, „שבים“
מיותר — לשלול את פירוש המדרש (בהדגשו
שהכתוב מדבר ע"ד שבים).

24) זח"א שם. ח"ב שם. (וגם במס'
ב"ב שם: זכר ונקבה בראם).

25) שהרי נבראו ע"י ה', נאמר עליהם
שם „טוב“, ובפרט נבראים שבים — שנאמר
עליהם תיכף: ומלאו את המים גו', ועד

ועפ"ז קימט דאך אייס, אן אויך ווען רש"י זאל ניט שרייבן „ומלחה לצדיקים לע"ל" וואָלט געווען מובן דער צוועק פון באַשאַפֿן די נקבה־לויתן: בכדי ניט צו געבן אַ מקום לטעות צו זאָגן „שתי רשייתן הן". היינט וואָס דאָרף רש"י מיסיף זיין „ומלחה לצדיקים לעתיד לבא"?

און כאַטש אָן בעת דער בן חמש למקרא לערנט די רש"י אויף התנינים, ווייס ער נאָך ניט דעם טעם „שלא יאמרו כי" — האָט רש"י געקענט בעסער זאָגן „שלא יאמרו כי" ווי אַ טעם אויף דער באַשאַפונג פון בן זוגו של לויתן [דעם זעלבן טעם וואָס רש"י זאָגט אין דרך הפשט אויף דער באַשאַפונג פון בת זוגו של אדם] — אַנשטאָט שרייבן „ומלחה לצדיקים לע"ל" וואָס איז אַ „ריינער" אגדה־ענין?

איז דער ביאיר אין דעם:

נאָך „ויברא אלקים" איז דער פסוק מסיים: וירא אלקים כי טוב. נאָכמער איז דער סדרה ווייטער ³³ שטייט „וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" (און דאָס איז מובן אויך אין שכל הפשוט נאָך איידער מען האָט געלערנט דעם פסוק) — אַז אַלץ וואָס דער אויבערשטער האָט באַשאַפֿן [במילא — כולל אויך דעם בן זוג פון לויתן] איז זייער גיט. קען מען ניט זאָגן אָן דער בן זוג פון לויתן פאַרמאָגט אין זיך אַליין ניט קיין טוב און איז באַשאַפֿן געוואָרן בלויז ³⁴ צוליב

שתי רשויות הן, הקב"ה יחיד בעלינים ואין לו זוג יזה בתחתונים ואין לו זוג". [לכאורה וואָלט מען געדאַרפט לערנען אָן ס'איז ניט גוט פאַר דעם מענטשן צו זיין אַליין, איבער דעם וואָס ווען ער וואָלט געווען אַליין, וואָלט פאַר אים געווען שווער צו „איספראווען" זיך ³⁵. אין דעריבער איז „אעשה לו עזר", אָן די פרוי פאַרזאָרגט דעם מאַן מיט זיינע באַדערפענישן.

רש"י וויל אָבער אַזוי ניט לערנען, ווייל לפי"ז האָט געדאַרפט שטיין „לא טוב האדם היות לבדו"; פון דעם לשון „לא טוב היות האדם לבדו" איז קענטיק אָן „היות האדם לבדו" איז „לא טוב" אין אַלגעמיין ³⁶. איז דעריבער רש"י מפרש „שלא יאמרו כי" ³⁷].

30) כמו שאמרו (יבמות סג, א) אדם נביא חזין כו'. וגם הבן חמש למקרא רואה אשר המצאת צרכי אביו הוא ע"י אמו דוקא.

31) ובוה יובן מה שרש"י שטעלט זיך על התיבות „לא טוב היות וגו'" — דלכאורה מ"מ: או שהוצרך להעתיק (לא רק לרמזם ב„וגו") גם התיבות „האדם לבדו" (מכיון שזה נוגע למ"ש בפירושו „ואין לו זוג"); ומכיון שתיבות אלו רק מרמזם ב„וגו" (לפי שמפרש רק הטעם למה „היות האדם לבדו" הוא לא טוב), הרי מ"ש שלא הוצרך להעתיק תיבת „היות" — כי ההכרח לפירושו (אשר „לא טוב" אינו להאדם כ"א „שלא יאמרו") הוא מלשון הכתוב „לא טוב היות וגו'": „היות וגו'" — המציאות שנאמר לאחר זה „האדם לבדו") הוא לא טוב בכלל, כבפנים.

32) ומה שהכתוב מסיים „אעשה לו עזר" — יש לומר:

אלולי הטעם „שלא יאמרו כי" לא הרי האדם צריך לעזר כלל, במכ"ש מהבע"ה, שהרי האדם הוא בר דעת (ובקדושין פב, ב: מה אלו כו' אינו דין שאחפונם שלא בצער). אלא שבכדי לשלול לגמרי את הטעות „שתי רשויות הן" [כי מכיון שבתחילה נברא האדם יחידי ורק אח"כ נבראה האשה (ובפרט שהאדם נברא בצלמו כדמותנו) עלול לטעות יותר בו], נבראה האשה (א) באופן שתי

לו „עזר" (וזה פועל על האיש שנעשה מוכרח לעזרתה). (ב) באופן שתיי „כנגדו להלחם" (כשלא זכה) — שיע"ז מתחזקת יותר השלי לה שאינו יחיד כו'.

33) א. לא. ובזח"ג קו, רע"א (עה"פ): אפילו נחמיש כו' כולוהו משיי עלמא כו'. וראה גם במס' שבת (עו, ב). שגם הנחש נברא (לא בכדי לייסר את האדם, כשחוטא, כ"א) „לחפפית". וראה ג"כ סנהדרין נט, ב. 34) אבל מובן שגם בכזו „שלא יאמרו" הוצרך לברוא בן זוג להלויתן, כי אף שהאדם

א איד, אַז וואָס דאַרף נאָך מלחמה האָבן מיט זיין נפש הבהמית, איז פאַרשטאַנדיק אַז ער דאַרף האָבן די מיטהילף פון אַ בן זוג.³⁵ וויבאַלד אָבער ער איז שוין אַ „לויִתן“ און האָט שוין ניט וואָס צו מורא האָבן פאַר דעם נה״ב, קען ער דאָך שוין טאָן זיין עבודה „לבדו“, צוליב וואָס דאַרף ער האָבן אַ בן זוג?

זאָגט אויף דעם רש״י, אַז דער „לא טוב“ ווען דער אדם איז „לבדו“ איז ניט פאַר אים — פאַר אים גופא, וויבאַלד ער האַלט שוין ביי דער מדריגה פון „לויִתן“, שאַדט אים שוין ניט צו זיין „לבדו“ — נאָר עס טויג ניט אין אַלגע״ מיין, פאַר דער וועלט בכלל — „שלא יאמרו“.³⁶ אַנדערע אידן, וואָס זיינען ניט אין זיין מדריגה, קענען זיך פון אים אַפּלערנען און מיינען אַז אויך זיי דאַרפן ניט קיין בן זוג.³⁷ און בכדי צו באַוואַרענען אַט דעם קלקול בעולם, דאַרף אויך דער „לויִתן“ האָבן אַ בן זוג, און טאָן דאָס (ניט נאָר למראית עין אַז דער צווייטער זאָל מיינען אַז ער האָט אַ בן זוג, נאָר) מיט אַן אמת און אין אַ פּנימיות.

יא. קען ער דאָך טענה׳ן: ווער זאָגט עס אַז איד דאַרף זיך צופאַסן צו דער וועלט; אַדרבה, ס׳איז דאָך בעסער אַז איד — דורך מיין עבודה — זאָל פּועל׳ן אַז די וועלט זאָל זיך צופאַסן צו מיר, צוקומען

(38) ראה היום יום ע׳ יג.

(39) ראה לעיל הערה 34, שטעם זה הוא גם בנוגע להלויִתן.

(40) וכשלא יהי׳ להם חבר וריע בעבודת ה׳ ואדם קרוב אצל עצמו וכו׳, אפשר להיות התגברות נה״ב, עד כדי כך, שיהיו עלולים לטעות — כלשון הש״י (בראשית ב, יח) — ששתי רשויות הן ח״ו. ולהעיר מאבות (פ״ד מ״ח): „אל תהי דן יחידי“ (שיל״פ גם בנוגע לחשבון צדק דעצמו) ומפרש הטעם „שאין דן יחידי אלא אחד“ — כפרש״י כאן הקב״ה יחיד בעליונים, ועפ״ז י״ל וסגם מצד עצמו מורכב לרוב ונר ובלא רבפיג

אַ זייטיקן צוועק — „שלא יאמרו שתי רשויות הן“, זאָגט דעריבער רש״י „ומלחה לצדיקים לעתיד לבא“ אַז אין איר אַליין איז פאַראַן זייער אַ געשמאַקער טעם, וואָס דערפאַר איז זי באַשטימט געוואָרן אַלס אַ מאַכל פאַר די צדיקים לעתיד לבא.

יוד. אין פירש״י איז דאָך פאַראַן אויך „יינה של תורה“³⁸ — איז דערפון פאַרשטאַנדיק אַז אויך די פרטים וועלכע רש״י זאָגט בנוגע צום לויִתן, זיינען זיי הוראות אין עבודת האדם.

די ערשטע הוראה איז אַז עס דאַרף זיין „הוא וכן זוגו“: אפילו ווען אַ איד איז צוגעקומען צו אַ גאָר הויכע מדריגה אין עבודת ה׳, צו דער מדריגה פון „לויִתן“, אַז ער שטייט אין אַ שטענדיקער פאַראייניקונג און התחברות מיטן אוי״ בערשטן — ווי ער איז מפרש אין לקו״ת³⁹ אַז לויִתן איז „לשון התחברות כמו הפעם י״ל זה אישי אלי“ — דאַרף ער נאָך אַליץ האָבן אַ בן זוג, אַ חבר וואָס זאָל אים אַרויסהעלפן אין זיין עבודה.

שטעלט זיך דאָך די שאלה: מילא סתם

הוא בחיר הנבראים — הרי בענין „יחיד בתחתינים“, אין סברא לחלק ביניהם. ועפ״ז יובן * הטעם (עפ״י דרך הפשט) מה שברא הקב״ה גם את הנקבה (ח״י) ואח״כ הרג אותה ומלחה — ולא ברא מלכתחילה לויִתן מלוח — כי אז לא הי׳ נשלל הטעות שתי רשויות הן. — הטעם ע״ז בפנימיות הענינים, ראה להלן הערה 46, 52.

(35) היום יום ע׳ כד.

(36) שמיני יח, ב. וראה גם תו״א כג, ב. (37) לשון הכתוב ויצא כט, לד. וראה יפ״ת לבר׳ (פע״א, ד), ש״איש״י קאי על הקב״ה, וראה גם ד״ה ויתן לך תש״ב ספ״ב.

(* אף שגם בלאה״כ א״ז קושיא — כי כו״כ ענינים בהבריאה, שאין אנו יודעים הטעם למה נבראו באופן זה דוקא ולא באו״א — שלכן כותב רש״י רג „ומלחה כו״, אף שהתלמיד לא למד עדיין הטעם חלבו ונחיתו 20

צו דער מדריגה פון לוי'ת, און די וואָס
קענען דאָס ניט — איז במה נחשב הוא ?

זאָגט אויף דעם רש"י "שאם יפרו וירבו
לא יתקיים העולם בפניהם" : די כוונה
איז בריאת העולם איז דירה בתחתונים⁴¹,
אַז אין נידעריקע מדריגות, "תחתונים",
אויך אין זיי זאל דער אויבערשטער האָבן
כביכול זיין דירה, ובדקות יותר : מען
דאַרף האָבן דעם אופן העבודה פון לוי'תן
— יחודא עילאה⁴² — און אויך די עבו-
דה פון די וואָס עבודתם איז אין עולם
(לשון העלם)⁴³ און דורך זיי איז העולם
קיים⁴⁴, ובמילא וועט זיך דורכפירן די
כוונה פון דירה בתחתונים⁴⁵.

אָודאי מוזן און דאַרפן זיין די וואָס
האַלטן תמיד ביי יחודא עילאה, ביי רוב

(41) תנחומא נשא טז. במדבר פ"ג, ו.
תניא פל"ו.

(42) ראה לקו"ת שם, שהחיבור דבחי'
לוי'תן "זהו ע"י העבודה הרוחניות של
הצדיקים הנקראים נוני ימא".

(43) לקו"ת שלח לו, ד. ד"ה על ג"ד
ש"ת בתחלתו. ובכ"מ.

(44) ראה לקו"ת שמיני (יח, ג) שלהיות
העוה"ז הוא גשמי, צריך לצדיקים שעבודתם
בגשמיות, והם דוקא העמוד שעליהם העולם
עומד.

ולהעיר שכנ"ל בב"ר כאן (פ"ו, ד) מפרש
התנינים בהמות (שבהררי אלה) ולוי'תן —
המרמזים על שני סוגי עבודה הנ"ל וכמפורש
בלקו"ת שם.

(45) ראה תו"א ה, ב : "פ"י וענין היות
האדם לבדו... שאו ה' הכל בבחי' ביטול
כמו שהוא למעלה בבחי' יחוד כו", עיי"ש.
ועפ"ז יש לומר שב"לא טוב היות האדם
לכדו" מרומז הקלקול העלול להיות בעולם,
כשהאדם שבבחי' לוי'תן יהי' לבדו בלא בן
זוג (לא רק באם לא יפעול עלי' בהעולם,
שאו אפשר לטעות ח"ו "שתי רשויות הן"
כנ"ל סעיף יו"ד ובהערה 40), אלא גם
כשגב"י את כללות הבחי' לוי'תן, הו'
"לא טוב" שכל העולם יהי' בבחי' זו "לבדו".
ויש לרמז זה בלשון רש"י "הקב"ה יחיד
בעליונים כו" וזה בתחתונים" — המשכת בחי'
"יחיד" בתחתונים.

מענטשן אָבער — "יפרו וירבו" — איז
די עבודה פון יחודא.

יב. קען מען דאָך מיינען אַז רוב בני
אדם דאַרפן צו יחודא אינגאַנצן ניט האָבן
קיינ שייכות — זאָגט רש"י, אַז אויך אין
דער מדריגה פון "יפרו וירבו" וואו מען
זוכט צו באַוואַרענען דעם קיום פון עולם
(לשון העלם), איז נאָר "הרג את הנקבה",
וואָס אין דעם זיינען פאַראַן צוויי דיוקים :

(א) נאָר די נקבה האָט מען גע'הרג'עט,
אָבער דעם זכר האָט מען איבערגעלאָזן
אַ לעבעדיק, ווייל אים דאַרף מען האָבן
אויך איצטער און אַ לעבעדיק.

(ב) אויך די נקבה האָט מען נאָר "הרג",
אַרויסגענומען פון איר דעם נפש און חיות,
אָבער איר גוף איז פאַרבליבן (און נאָך
מער : מלכתחילה האָט מען אויך איר באַ-
שאַפן אַ לעבעדיקע, בכדי⁴⁶, אַז אויך
שפעטער זאל זי זיין פון סוג החי⁴⁷),
ווייל מען דאַרף זי האָבן פאַר די צדיקים
[מיינענדיק דערמיט אַלע אידן, כמ"ש⁴⁸]
ועמך כולם צדיקים] לעתיד לבא.

יג. אין עבודת האדם איז דאָס :
דער חילוק צווישן זכר און נקבה איז :
"זכר" ווייזט אויף נקודה, און נקבה —

(46) ראה לעיל הערה 34. אבל בפנימיות
הענינים, קשה לומר שכל הטעם בבריאתה
באופן כזה הוא בכדי שלא יאמרו כו',
כי (א) ממש "וירא אלקים את כל אשר עשה
והנה טוב מאד" מוכח אשר ה"טוב מאד"
שבהנבראים עצמם (ראה לעיל הערה 33)
הוא גם בנוגע לאופן התהוותם — כל אשר
עשה. (ב) מכיון שבהנקה יש מעלה על
הזכר אשר דוקא אותה מלחה לצדיקים לע"ל
(ראה ב"ב שם : נקבה מליחא מעלי), אין
מסתבר לומר אשר התהוותה (בפרט עיקרי
כוה, שנבראה ח"ו ולא מתה) הוא רק בכדי
שלא יטעו בהזכר.

(47) ראה ד"ה החודש הזה ש"ת סעיף
ב', שלהדיעה שהמטה הי' עץ, הוא מסוג
הצומח — אף שכבר נכרת משרשו.

(48) ישע"י ס, כא. סנהדרין ר"פ חלק.

דער פועל ממש דארף זיין אַ תוצאה פון אַ דבר חי.

און דוקא פון דער עבודה אין דער התפשטות פון יח"ע, כאַטש ס'איז אין אַן אופן פון "הרג", קומט אַרויס דער "ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא" ⁵², אַז עס וועט זיין די "אכילה וסעודה" — היא ההשגה שישגיגו" ⁵³, אַז אויך די התפשטות פון יח"ע וועט מען אַריינעמען אין אַ פנימיות (דס ובשר כבשרו) און באַגרייפן אין השגה.

און הגם אַז איצט איז דאָס ביי זיי גיט מאיר אין אַ פנימיות, דאָך טוט זי אויף דעם "ומלחה" — דער אויבערשטער איז איר מעמיד ומקיים ⁵⁴, אַז זי בלייבט גאַנץ "כמונח בקופסא", און לעתיד וועט זי קו" מען בגילוי אין אַ פנימיות; אַז עס וועט זיין "ומלחה הארץ דעה את הוי' כמים לים מכסים" ⁵⁵, אַז אויך בחי' "ים" — יחודא עילאה, וועט מען באַגרייפן און משיג זיין אין אַ פנימיות, ביז אין אַן אופן פון דיעה.

(משיחת ש"פ בראשית תשכ"ז)

אויף התפשטות. (ווי דאָס איז בענין ההולדה, אַז פון דעם פאָטער קומט נאָר אַ טפה — נקודה, און דורך דעם וואָס די טפה געפינט זיך תשעה חדשים בבטן האם, ווערט זי נצטייר אין פרטים — התפשטות). וואָס אַזוי איז אויך מובן בנוגע צום ליתן, אַז זכר איז די נקודה פון יח"ע, און נקבה — די התפשטות פון יח"ע ⁵⁶.

און דאָס זינען די צוויי הוראות — פאָר רוב בני אדם — פון די צוויי דיוקים הנ"ל :

(א) אויך ביי זיי דארף זיין די נקודה פון יח"ע. און דאָס פאָדערט זיך צוליב זייער עבודה איצטער, כאַטש עיקרה איז יחודא תתא, ווייל בכדי אַז די עבודה פון יח"ת זאָל זיין אַן "עבודה אמיתית", מח זיין "מעט מזעיר" (בחי' נקודה) אויך דער ביטול פון יח"ע ⁵⁷.

(ב) וויבאָלד אַז אַלע גילויים העתיד זינען תלוי במעשינו ועבודתינו עכשיו ⁵⁸, איז בכדי אַז לע"ל זאָל ביי זיי זיין דער גילוי פון בחי' התפשטות דח"ע, מוזן זיי אויך איצטער — לעת מן העתים — האַלטן ביי דער עבודה פון יח"ע אויך בבחי' התפשטות. עס איז מער גיט, וואָס אַט די עבודה איז ביי זיי אין אַן אופן פון "הרג", ס'בלייבט נאָר דער גוף אירער — ד. ה. נאָר אויף ווי ווייט זי איז שייך צו פועל ממש, אַז אַ קאָך און חיות (זייער קאָך און חיות איז אין יח"ת און נאָר "מעט מזעיר" אין יח"ע), אָבער אויך

52 ועפ"י יובן בתוספות ביאור מה שבתחילה ברא את הנקבה והרג אותה ורק אח"כ מלחה לצדיקים לע"ל, כי מכיון ש"הג"רם שכן המצוה היא המצוה בעצמה" (תניא שם), הוצרך להיות תחילה בריאת הנקבה והריגתה, המורה על העבודה בבחי' התפשטות דח"ע באופן ד"הרג", ועבודה זו עצמה גורמת את השכר — ומלחה לצדיקים לע"ל.

ועפ"י יומתק גם מה שהסעודה דלע"ל לא היתה בריאה בפ"ע כ"א נעשית מהלוחות שהיתה מקודם.

53 לקו"ת ויקרא ד, סע"א ואילך. וראה גם זח"א מגי"ע קלה, ב.

54 ראה לקו"ת שם ה, ג שמלח הוא הכח המעמיד ומקיים.

55 ישע"י יא, ט. וברמב"ם (בסיום וחותם): (שביעות המשיח) יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים כו' שנאמר כו' כמים לים מכסים.

49 ועפ"י יש לבאר שני הטעמים שבמס"ב שם על שהרג את הנקבה דוקא: בשביל הגילוי דעתו — "נקבה מליחא מעלי", לפי שהיא ההתפשטות דח"ע, ובשביל העבור דה עכשיו — "בהדי נקבה לאו אורת ארעא", כי מצד ההתפשטות דח"ע א"א להיות קיום העולם לשון העלם.

50 קונט" עה"ת סעיף ז' ואילך.

51 תניא רפ"י.

בראשית 1

דארף מען פארשטיין:

(א) דערפון וואָס פריער זאָגט רש"י בפשיטות „ונכנס בו כו" אויך ערשט דערנאָך „ונראה כאילו" אויך איז ער נוסיים (ניט „ונכנס" נאָר) „כלה" איז מוכח, אַז מיטן „ונכנס בו כו" מיינט ער צו זאָגן, אַז דער אויבערשטער איז אַריין אין דעם יום השביעי כחוט השערה — און ניט אַז נראה כאילו ווי ער איז אַריין אין שבת כחוט השערה, און (דאָס וואָס ער זאָגט „ויכל ביום השביעי" איז נאָר „נראה כאילו כלה" אָבער) פאַרענדיקט די

(4) ואין לומר שמש"ש רש"י ונראה כאילו כו' לאחרי „ונכנס בו כו", הוא לפי שמכיון שכותב „ר"ש אומר", לכן מעתיק את לשונו של ר"ש מב"ר שם ואח"כ מפרשו שהכוונה ב„ונכנס בו כו" היא „נראה כאילו" כי

(א) דרכו של רש"י, גם כאשר כותב פירוש בשם אומרו — לדיק בתוכן אבל לא בלשון האומר. וכותב מלכתחילה לשון המתאים ע"פ דרך הפשט (ולא להעתיק לשון שאפשר לטעות בכונתו ולפרשו אח"כ, ולהעיר אשר אפילו בנוגע לקראי דתנין נוהג כן *). (ב) תוכן פי' רש"י בב"ר שם ב„ונכנס בו כחוט השערה" הוא (לא שנראה כאילו נכנס, כ"א) שנכנס בו אליבא דאמת (כדלקמן הערה 27), ולכן אין לומר שרש"י יכתוב בשם רש"י שלא נכנס בו כחוט השערה ורק נראה כאילו נכנס.

(5) ומ"ש אח"כ „ונראה כאילו כו", הי' כונה היא ש"ע"י ש„ונכנס בו כחוט השערה", „נראה כאילו כלה בו ביום" — במשך היום (אחר שנכנס כבר), כדלקמן סי"ב. וראה לקמן הערה 9.

* ראה לקו"ש ח"ט ע' 5 הערה 25 — בשו"ג; שם ע' 34 הערה 7.

א. אין פסוק ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה גו' י. זאָגט רש"י: אויף „ויכל אלקים ביום השביעי": „ר' שמעון אומר, בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו צריך להוסיף מחול על הקודש, אבל הקב"ה שיודע עתיו ורגעיו נכנס בו כחוט השערה". און דערנאָך איז רש"י מוסיף „ונראה כאילו כלה כו", כדלקמן ס"ב.

(1) פרשתנו ב, ב.

(2) מב"ר פ"י, ט.

(3) בש"ח כאן (וראה גם רא"ם כאן ד"ה דבר אחר בסופו) „ויכל" דויכל אלקים ביום השביעי משמע שעדיין עשה מלאכה ביום השביעי. . ואח"כ כתיב וישבות ביום השביעי משמע שלא הי' עושה בו מלאכה כלל, אבל

(א) לפיזו הו"ל לרש"י להעתיק (לפני פירושו) גם את התיבות „וישבות ביום השביעי" או ע"פ"ם לרמזם ב„וגו'".

(ב) „וישבות ביום השביעי" הי' אפשר לפרש שהוא בשעות אלו שלאחרי „ויכל".

(ג) אפילו באם יש הכרח שפירוש „וישבות ביום השביעי" הוא בכל יום השביעי — בכדי לתרץ הסתירה שבכתוב מ„ויכל גו' ביום השביעי" ל„וישבות ביום השביעי" הי' מסיק שיכתוב „נכנס בו כו' ונראה כאלו כו'", ולא לכתוב „בו" כו' והקב"ה שיודע עתיו ורגעיו" (שהוא טעם על זה שלא הפסיק מלאכתו לפני יום השביעי).

ולכן צ"ל, שהקושיות שרש"י בא לתרצן הן בהתיבות „ויכל אלקים ביום השביעי" (שמעתיק לפני פירושו): (1) זהו בסתירה למש"כ ב' פסוקים לפניז ד, כ' אשר עשה — גמר מעשה בראשית — הי' ביום הששי. (2) בפסוק לפניו כבר נאמר ויכולו השמים גו' — ומאי קמ"ל כאן. (3) ב„ויכולו גו'" — לא נאמר ע"י מי (כי מובן הוא) ולמה כאן מוסיף „אלקים"? וכיז מתורץ ע"י שר"ש אומר כו' — שכתוב זה מפרט אופן גמר מע"ב — כדלקמן בפנים.

אָבער דאָס וואָס רש"י זאָגט אָן אַ
בו"ד "אינו יודע עתיו" — שטימט דאָך
ניט לכאורה: וויבאלד אָן "עת" באַ-
צייכנט ניט קיין באַשטימטע כמות אין
זמן, גייט דאָך אין דעם אַרײַן אויך
אַ משך זמן אַרויך (ובפרט אָן "רגעו")
— כולל אויך רגעײַם רביים — שטייט
דאָ באַזונדער) — און דאָס ווייס
דאָך אויך אַ מענטש. היינט פאַרוואָס
זאָגט רש"י אָן בו"ד "אינו יודע
עתיו"?

(ה) די דוגמא פון "חוט השערה"
פאַסט אויף אַ [גאָר קליינע] כמות אין
מקום. בעת אָבער מען וויל באַצײ-
כענען אַ [גאָר קליינע] כמות בזמן,
איז מער פאַסיק צו זאָגן "הרף עין"
(וכו"ב). איז ניט פאַרשטאַנדיק: רש"י
וויל דאָך לכאורה באַצײכענען די
ווינציקייט פון דער צײַט בשבת אין
וועלכן דער אויבערשטער איז "נכנס"
אין פאַרוואָס נוצט ער דעם לשון
"כחוט השערה"?

ב. לאַחרי ווי רש"י זאָגט "נכנס
בו כחוט השערה", איז ער מוסיף נאָך
אַן ענין — "ונראה כאילו כלה בו
ביום". אָן דאָס וואָס עס שטייט "ויכל
אלקים ביום השביעי" — אָן דער
אויבערשטער האָט פאַרענדיקט די
מלאכה אין (מיטן פון) זיבעטן טאָג,
און ניט אין ערשטן "חוט השערה"
[ובדוגמת די מלאכות אין די ער-
שטע זעקס טעג, וואָס ער האָט זיי
געטאָן במשך (כל'ס) היום] — ניט
בלויז אין דער ערשטער רגע].

איז עס מצד דעם וואָס "נראה",

(7) ראה לדוגמא ברכות ב, סע"ב וש"נ.
רש"י בא יב, מא.

(8) ראה ב"ר פ"ב, יד — ההייתה בריאה
בלילה וכו'.

מלאכה האָט ער אין דעם לעצטן
"כחוט השערה" פון יום הששי.

איז תמוה: הקב"ה "יודע עתיו ורגע-
עיו" איז דאָך בלויז אַ הסברה פאַר-
וואָס ער דאַרף ניט פאַרענדיקן זײַן
מלאכה פאַר שבת (און ניט ווי אַ
בשר-וּדָם, וואָס היות ווי "אינו יודע
עתיו ורגעיו", דאַרף ער מוסיף זײַן
מחול על הקודש); דאָס איז דאָך
אָבער קיין הסברה ניט אויף דעם
וואָס "נכנס בו"?

(ב) צוליב וואָס ברענגט רש"י אָן
דעם פירוש האָט געזאָגט ר"ש?

(ג) צוליב וואָס ברענגט רש"י אויך
"עתיו"? נאָכמער:

(ד) דער חילוק צווישן "עת" מיט
"רגע" איז, אָן "רגע" באַצײכנט אָן
אַפגעמאַסטענע (קליינע) כמות פון
צײַט, אָבער "עת" מײַנט צײַט —
סחם. איז ניט מובן:

וואָס רש"י זאָגט אָן אַ בשר ודם
"אינו יודע רגעיו" און הקב"ה "יודע
רגעיו", איז פאַרשטאַנדיק — ווייל
דאָס וואָס אַ מענטש דאַרף מוסיף
זײַן עטוואָס מחול על הקודש און דער
אויבערשטער דאַרף ניט מוסיף זײַן,
איז עס דערפאַר וואָס אין אַ קליינע
כמות פון זמן, קען אַ מענטש יע אַ
טעות האַבן. אָבער הקב"ה ווייס
גענוי די רגע פון התחלת השבת;

(6) אבל ב"שעה", שהיא זמן ארוך (כש'
בא ביחד עם "רגע") — גם בו"ד אינו
טועה "בין יממא לליליא" (ראה פסחים יב,
א"ב) — שלכן אינו צריך להוסיף מחול
על הקודש, רק זמן מועט). ועפ"י מובן
בפשטות, מה שרש"י משמט "שעותיו".
אבל להעיר שלפי גירסת רש"י בב"ר שם
— גם לשון המדרש הוא (רק) "עתיו ורגע-
עיו".

בערשטער קיין מלאכה ניט געטאָן, נאָר ער האָט פאַרענדיקט אין דעם לעצטן „חוט השערה“ פאַר שבת. און דאָס וואָס עס שטייט „ויכל גו' ביום השביעי“, איז עס ווייל אַזוי איז גע- ווען „נראה“. — וואָס איז רש"י מוכ- רח צו לערנען „נכנס בו כו'“?

(ב) אַז ענין וואָס פאַסירט אין אַ געוויסן זמן, קען אויסקוקן (ביי אַ ברו"ד וואָס „אינו יודע עתיו ורגעיו“) אַז ער האָט פאַסירט עטוואָס שפעטער. ווי איז אָבער שייך אַז דער „ויכל“ וואָס איז געווען אין דעם ערשטן „כחוט השערה“ פון דעם יום השביעי — זאָל אויסקוקן אַז ער איז געווען (ניט אַ וויילע שפעטער נאָר) אינמיטן טאָג?

ג. דערנאָך זאָגט רש"י „דבר אחר“, אַז ס'איז דאָ אַ צווייטער פירוש¹⁰ אין „ויכל אלקים ביום השביעי“: „מה הי' העולם חסר מנוחה, באת שבת באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה.“

דאָרף מען פאַרשטיין:

(א) אין פסוק שטייט דאָך בלויז „ויכל“, פאַרוואָס זאָגט רש"י „כלתה ונגמרה“?

(ב) אויב „כלתה“ דאָרף האָבן אַ פירוש („ונגמרה“) — האָט רש"י גע- דאָרפט דאָס מפרש זיין גלייך באַם אָנהייב, באַם וואָרט „כלה“.

(ג) פאַרוואָס זאָגט רש"י „כלתה ונגמרה המלאכה“ און ניט „כלתה ונגמרה מלאכתו“ — כלשון הפסוק „ויכל גו' מלאכתו“?

(10) גם מקור פירוש זה הוא מבר' שם „מה הי' העולם חסר שבת“. אלא שפירוש זה הוא גם לפי דרך הפשט, ולכן אין רש"י כותב „אמרו רבותינו“ וכיו"ב. (ולהעיר מרש"י מגילה ט, א), שכתב על פירוש זה שהוא „מדרש חכמים“.

עס האָט אויסגעקוקט „כאילו כלה בו ביום“, אינמיטן טאָג.

איז ניט פאַרשטאַנדיק:

(א) דאָס וואָס רש"י לערנט „נכנס בו (כחוט השערה)“

— ניט ווי אַנדערע מפרשים וואָס לערנען אַז דער אויבערשטער האָט פאַרענדיקט זיין מלאכה אין דער סאַמע לעצטער רגע פון יום הששי, ובמילא קוקט אויס ווי ער וואָלט פאַרענדיקט ביום השביעי —

איז דאָך, ווייל דער פירוש הפשוט אין „ויכל אלקים ביום השביעי“ איז, אַז דער „ויכל“ איז געווען ביום ה- שביעי — ניט אַז ס'איז בלויז געווען „נראה“ אַזוי.

איז שווער: וויבאַלד אַז פשוטו פון „ביום השביעי“ מיינט אינמיטן זיבעטן טאָג, און מצד דעם ענין אין „ביום השביעי“ מוז רש"י סיי ווי לערנען, אַז דער פירוש פון „ויכל אלקים ביום השביעי“ איז (ניט אַז דער ויכל איז טאַקע געווען ביום השביעי אינמיטן טאָג, נאָר) בלויז וואָס נראה כאילו כלה בו ביום

— אויב אַזוי קען מען דאָך שוין זאָגן אַז (ניט נאָר דער „ביום“ איז נאָר „נראה“, נאָר אויך „ויכל“ איז נאָר „נראה“; ד.ה. אַז) אויך אין אַנ- פאַנג פון יום השביעי האָט דער אוי-

(9) ועפ"י מובן בפשטות לשון רש"י „בו ביום“, ולא „בו“ (סחם) כמו שכתב לפנ"י „נכנס בו“.

גם מובן מה שבתחילה כותב „נכנס ואח"כ „כלה בו ביום“ — כי ב„נכנס כו“ הוא מתרץ את הקושיא שמצד הענין (מעשה בראשית — בשביעי, כנ"ל הערה 3), ולכן אין נוגע בזה העתקת לשון הכתוב; אבל ב„נראה כו“ בא לתרץ לשון הכתוב „ויכל גו' ביום השביעי“, ולכן כותב „כלה“ — כלשון הכתוב ויכל גו'.

ד. איז דער ביאור בכל זה:

דער פסוק דערציילט אַז דער אויב-
בערשטער האָט פאַרענדיקט זיין מלאכה
כה „ביום השביעי“ — ווערט ביים
תלמיד אַ שאלה: (א) עס שטייט דאָך
פריער: וירא אלקים את כל אשר
עשה גו' ויהי גו' יום הששי — אַלץ
האָט זיך אָפגעטאָן בששי יי' (ב) עס
שטייט דאָך שוין ויכולו השמים גו'
איז וואָס מיינט דער „ויכל“ (ג) באַ
ויכולו שטייט סתם — דאָ איז ער
מפרט „ויכל אלקים“?

און דאָס פאַרענטפערט רש"י מיטן
פי' „בו"ד כו' נכנס בו כחות השערה“,
אַז דער פאַרענדיקן (די מלאכה —
פון פריער) מיט וועלכע דער אויב-
בערשטער איז אַריין אין שבת (נכנס
בו), איז געווען „כחות השערה“. און
דעריבער איז: (א) דער „ויכל גו' ביום
השביעי“ קיין סתירה ניט צו דעם
וואָס עס שטייט (פריער) אַז ביום
הששי איז שוין געווען „כל אשר
עשה“ — ווייל דער „ויכל גו' ביום
השביעי“, איז געווען בלויז „כחות
השערה“. (ב) ויכל גו' — איז מוסיף
פרטים אין דער הודעה כללית: ויכולו
גו'.

(11) הראב"ע (כאן ובפ' בא יב, טו) והרד"ק (כאן) מפרשים שכלוי המעשה אי-
נו מעשה. והכונה ב"ויכל אלקים ביום ה'
שביעי" היא, שבכניסת יום השביעי כבר
כלתה מלאכתו, וכמו „ביום הראשון תש'
ביתו“ (בא שם) שפירושו (להראב"ע זיהר'
ד"ק): שביום הראשון יהי כבר מושבת,
ע"י שביערוהו קודם יום ראשון.

אבל רש"י ס"ל שפירושו „ויכל“ הוא
מעשה הכלוי, ולכן הוצרך להפירושים ש'
כתב. (וכן בנוגע לתשביתו" ס"ל לרש"י
שפירושו הוא מעשה ההשבתה, שלכן הוצרך
לפרש (בפ' בא שם) ש„ביום הראשון“ הכ'
זונה לערב יו"ט).

דערמיט איז אויך פאַרשטאַנדיק וואָס
רש"י זאָגט דעם לשון „כחות השערה“
— הגם אַז אויף אַ (קליינע) מאָס אין
זמן פאַסט מער דער לשון „כהרף עין“
(כנ"ל סוס"א) — ווייל מיט די ווערטער
באַצייכנט ער [ניט די צייט וואָס דער
אויבערשטער איז „נכנס“ אין דעם
„יום השביעי“, נאָר] דאָס וואָס ער
האָט געטאָן, אַז דער טאָן איז געווען
בלויז „כחות השערה“.

ס'איז נאָך אַבער ניט מובן: פאַר-
וואָס ביי דעם „ויכל“ איז דער פסוק
מפרש „ויכל אלקים“ (אַנדערש ווי באַ
„ויכולו“ וואו עס שטייט ויכולו סתם)
— איז די שאלה באַוואַרנט רש"י מיט
„בו"ד כו"':

וויבאַלד אַז יום השביעי (שבת) איז
אסור בעשיית מלאכה — איז דער-
פאַר אַזאַ מציאות, פון פאַרענדיקן
אַ מלאכה ביום השביעי, שייך נאָר
ביי דעם אויבערשטן. וואָרום אַ בו"ד,
היות אַז ער איז „אינו יודע עתיו
ורגעיו“, איז ניט בלויז וואָס בשבת
גופא טאָר ער קיין מלאכה ניט טאָן,
נאָר נאָך מער — ער דאַרף מוסיף
זיין אויך מחול על הקדש;

משא"כ הקב"ה, וויבאַלד ער איז
„יודע עתיו ורגעיו“, איז ניט בלויז
וואָס ער האָט ניט געדאַרפט אויפהערן
טאָן מלאכה פאַר שבת, נאָר אויך אין
דעם יום השביעי גופא האָט ער גע-
קענט *יי פאַרענדיקן (די מלאכה פון
פריער) — ווייל כנ"ל, איז דער פאַר-

(11*) וזהו הטעם להודעת הכתוב (באמרו
„וירא גו' את כל אשר עשה גו' יום הששי,
ויכולו השמים גו'“) שביום השביעי נכנס
בו רק כחות השערה — כי
[גוסף לזה ש"ל, שכמו שמסופר בכתוב
בנוגע לכל יום, מה נברא ביום זה, כן

מלאכה פון יום הששי (פון וועלכער ער איז געווען דער „ויכל“), וואָלט ער זיך כלל ניט אָנגעזען — און אַזאַ טאָן איז מותר בשבת, וכדלקמן סעיף יב.

ו. ולהעיר: וויבאלד אַז „מלאכתו אשר עשה“ ביום הששי (וואָס איר „ויכל“ איז געווען „ביום השביעי“), איז דאָס דער „ועש אלקים את חית הארץ גו“ און „נעשה אדם“* און דער „ויכל“ פון דעם „נעשה אדם“ — איז געווען עטלעכע שעה פאַר גמר יום הששי¹² — מוז מען זאָגן אַז דער „ויכל“ איז געווען אין עשיית חית הארץ גו¹³ — אין זייער „תקנס בצביונם בתיקונן ובקומתו“¹⁴. דער „תיקון“ האָט זיך געצויגן ביז צום סוף פון יום הששי און אַריינגעצויגן זיך אויך אין אָנפאַנג פון יום השביעי.

ז. דאָ ווערט אָבער ביי דעם תלמיד אַ שאלה: וויבאלד אַז די מלאכה וואָס

¹² (12*) פרשתנו א, כהזו.

¹³ ראה פירשׂי פרשתנו ג, ח: „והם סרחו בעשירות“.

¹⁴ גם ע"פ דבר משנה (אבות פ"ה מ"ו) דעשרה דברים נבראו בע"ש ביה"ש: א) לא מסתבר לומר ד„ויכל“ שבתושב"כ קאי רק על הנאמר בתושבע"פ (ובתיבי"ע כאן דויכל קאי גם על העשרה דברים), ב) הו"ל לרש"י עה"ת לכתוב חידוש זה ולהביא המשנה.

¹⁵ ואף ש„ויאמר אלקים נעשה אדם“ נאמר לאחר „ועש גו“ את חית הארץ גו“ — התחלת עשיית חית הארץ היתה מקומם. אבל המשך העשיי — תקנס בצביונם כו' — הי' אח"כ, בהמשך כל השעות של יום הששי עד לרגע האחרון, ובתחילת כניסת השבת תיקן עוד „כחוט השערה“. אין סתירה לזה מפירש"י ר"פ תזריע „יצירתו של אדם אתה כל בהמה חיי ועוף“, כי המדובר כאן הוא בנוגע לתקנס כו', ואילו יצירתם היתה קודם יצירת האדם. (16) פרש"י פרשתנו א, כה.

ענדיקן מיט וועלכן ער איז אַריין אין שבת (נכנס בו) געווען „כחוט השערה“ — „כחוט השערה“ איז ניט קיין מלאכה און מען מעג עס טאָן בשבת, כדלקמן.

ה. די דוגמא פון „כחוט השערה“, גיט מען אויף אַ גאַר קליינע זאַך, וואָס זייענדיק פאַר זיך אַליין זעט זי זיך ניט אָן, זי ווערט אַ מציאות נר-אית דוקא דאָ ווען זי קומט צוזאַמען מיט נאָך זאַכן

— ובדוגמת ווי אין פשטות אַ „שערה“ — אַן איין איינצעלנע האָר, אַז מחמת איר דינקייט איז כמעט ווי אוממעגליך מען זאָל איר קענען באַ-מערקן¹², און דוקא בעת עס זייען פאַראַן אַ סך האָר צוזאַמען, ווי למשל אַ קאָפּ מיט האָר, דאָן זייען זיי אַנ-זעענדיק און קענטיק.

און דאָס מיינט רש"י מיט „נכנס בו כחוט השערה“, אַז אויסער דעם וואָס „ביום השביעי“ האָט דער אויב בערשטער ניט באַשאַפן קיין ניינע זאַכן — ער האָט בלויז ויכל — פאַרענ-דיקט (די מלאכה פון יום הששי, וכלשון הכתוב „ויכל גו“ מלאכתו אשר עשה“)

איז נאָך מער, אַז אַט דער ויכל גופא איז געווען זייער קליין — בלויז „כחוט השערה“, ד.ה. אַז ווען ניט די

מספר גם שביום השביעי נברא רק „כחוט השערה“]

עייז מבאר, ש„ויכל גו“ ביום השביעי אינו סתירה להענין דשמירת שבת.

ועפ"ז יומתק גם מ"ש „ויכולו גו“ — אף שכבר נאמר לפניו „את כל אשר עשה“ — בכדי להרגיש, שגם לפני „ויכל“ כבר נגמרה כל הבריאה, „ויכל“ הי' רק כחוט השערה, שמותר בשבת.

(12) להעיר מ„קולע . . אל השערה“ (שופטים כ, טז).

כו", אז די איינציקע זאך וואס האט געפעלט אין וועלט פאר ויכל גו' ביום השביעי איז [ניט אין עשי' נאר] מנוחה, און דעם ענין האט דער אויבערשטער פארענדיקט ביום ה' שביעי — "באת שבת באת מנוחה".

ס'איז אבער שווער: מנוחה איז דאך היפוך פון מלאכה, היינט ווי פאסט עס צו זאגן אויפן ענין המנוחה "ויכל גו'" פארענדיקן — דערפאר איז רש"י מוסיף, "כלתה ונגמרה המלאכה", אז מיט "ויכל גו'" ווערט געמיינט ניט אז ער האט געענדיקט צו ארבעטן ביום השביעי, נאר אז דאן האט זיך די מלאכה ווערק גופא (דער "עולם") פארענדיקט.

און דאס איז אויך דער טעם וואס רש"י איז מוסיף "כלתה ונגמרה", ווייל "כלתה" (אדער "ויכל") איז א ווארט וואס באדייט "אויסלאזן", ניטא מער — אזוי ווי "ותכלינה שבע שני השבע" יי אזוי אויך דא לויט פירש"י הראשון — ניטא מער קיין "מלאכתו". דעריבער איז בפ"י זה מוז רש"י מוסיף זיין "ונגמרה", אנדייטנדיק דער מיט, אז מיטן ווארט "ויכל" דא ווערט געמיינט פארענדיקן און אויספארטיקן, וואס איז געווען חסר — דער "גמר" און שלימות פון דער וועלט, דורך די מנוחה פון שבת.

(17) ועפ"י יומתק לשון רש"י "מה הי' העולם חסר כו'" — דלכאורה הול"ל "הי' העולם חסר מנוחה כו'", ולמה מתחיל בסגנון של שאלה "מה הי' כו' חסר" — כי כונתו בזה לבאר: הרי נאמר לפנינו "וירא אלקים את כל אשר עשה"; "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם", וא"כ "מה הי' העולם חסר" ש"ז יחול "ויכל אלקים גו"? ומתקן שהי' חסר "מנוחה באת שבת באת מנוחה".

(18) מקץ מא, נג.

דער אויבערשטער האט אריינגעצויגן אין יום השביעי, איז געווען בלויז "כחות השערה", איז דאך ממילא מובן, אז אזא קליינע מלאכה האט פארנומען א גאך קליינע כמות בזמן. הייסט עס דאך אז אין דעם סאמע אנהייב פון שבת האט דער אויבערשטער שוין פארענדיקט דעם "ויכל" — וויזשע פאסט אויף אזא זמן מועט פון התחלת השבת, דער לשון "ביום השביעי"?

דעריבער זאגט רש"י "ונראה כאילו כלה בו ביום": וויבאלד אז אין דעם תוכן פון יעדן טאג (מיט וועלכן ער איז אויסגעטיילט פון אנדערע טעג) איז ניטא קיין חילוק צווישן דער ערשטער רגע פון דעם טאג ביזן סאמע מיטן פון אים (אדער אויך פון ענדע טאג), דעריבער זעט אויס דער "ויכל" וואס איז געווען אין אןפאנג פון יום השביעי כאילו ווי ער וואלט געווען "בו ביום".

ת. היות ווי דער פירוש איז אבער ניט גלאטיק, ווייל [נוסף לזה וואס פון לשון "ויכל גו' ביום השביעי" איז משמע אז ס'איז געווען אינמיטן טאג ממש, אין] דערפון וואס עס שטייט באם זעקסטן טאג "וירא אלקים את כל אשר עשה"; אויך שטייט דאך "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם ויכל אלקים ביום השביעי" (וואס בפשיטות מיינט עס צוויי באזונדערע "פארענדיקן") — איז משמע, אז די גאנצע עשי' און בריאה האט זיך פארענדיקט איידער "ויכל", און ס'איז אין איר גאנטיג געבליבן צו פארענדיקן — אפילו ניט "כחות השערה".

דעריבער ברענגט רש"י א צווייטן פירוש "מה הי' העולם חסר — מנוחה

דערפון פארשטייט ער, אָ וויבאלד שבת איז אַ הייליקער טאָג. איז אַזוינע אידן וואָס זיינען מרגיש קדושה, און מכ"ש דער אויבערשטער — קענען וויסן דעם זמן זון שבת (ניט בלויז דורך דער ידיעה וויפל שעות ורגעים עס זיינען אָדורך געגאַנגען פונעם יום הששי, נאָר) דורכן „מרגיש“ זיין די צייט פון שבת.

[און ווי עס ווערט דערציילט וועגן רוזשינער: ר' אייזיק האַמליער איז אַמאָל געווען ביים רוזשינער (אין דער צייט ווען ר' אייזיק איז געשטאַנען על „פרשת דרכים“, נאָך דער הסתלה קות פון דעם מיטעלן רבי'ן). זייענדיק ערב שבת אין חדר פנימי מיטן רור זשינער, האָט ר' אייזיק דערזען, אָ איז דער רגע פון אַנקום פון שבת, האָט דער רוזשינער אַ וואַרף געטאָן די ליולקע און זיין פנים איז נשתנה געוואָרן. און אַזוי שטאַרק איז געווען די ענדערונג אָ ר' אייזיק האָט געזאָגט דערנאָך, אָ ווען ער וואַלט ניט געווען די גאַנצע צייט אין חדר, וואַלט ער גערעכנט אָ דאָס איז ניט דער זעלבער מענש].

אין דאָס מיינט רש"י מיט די צוויי לשונות „עתי" און „רגיעו":

בנוגע צו וויסן וועגן אַנקום פון שבת מצד דעם זמן (ענין) פון שבת גופא — איז נוגע „ידע עתי", „עת" בלה"ק מיינט אַ צייט וועלכע איז אַנגעמאַסטן און פאַסיק פאַר אַ געוויסן ענין. אַזוי ווי „עת ללדת גו' עת לשחוק גו'" — די כ"ח עתים וועלכע ווערן אויסגערעכנט אין קה"ל ¹¹;

און בנוגע צו וויסן אָ שבת קומט

ט. אָבער אויך דער פירוש איז זייער שווער: ווייל דער טייטש פון „ויכל אלקים" איז, אָ דער אויבער-שטער האָט פאַרענדיקט, אָבער די מנוחה איז עולם איז געקומען (ע"ד ווי) פון זיך אַליין — דורך דעם וואָס דער אויבערשטער האָט ניט געטאָן מלאכה

— דערפאַר קערט זיך רש"י אום צום ערשטן פי' „נכנס בו כחוט ה"שעה", וואָס לויט דעם פי' איז גלאַ-טיק דער לשון ויכל אלקים — אָ דער אויבערשטער האָט פאַרענדיקט די מלאכה ביום השביעי.

י. דער ביאור אין דעם וואָס רש"י נוצט די צוויי לשונות „עתי" און „רגיעו", איז — ווייל די ידיעה פון אַ געוויסן זמן, קען קומען אויף צוויי אופנים:

(א) דורכן מספר פון די טעג שעות און רגעים וואָס זיינען דורכגעגאַנגען פאַר דעם דאָזיקן זמן. ווי צום ביי-שפיל דער זמן פון כניסת השבת, אָ לאחר ווי עס זיינען אָדורך פינף טעג און אַזויפיל שעות און רגעים פון זעק-סטן טאָג, ווייס מען אָ איצט פאַנגט זיך אָן שבת.

(ב) דורך דעם וואָס מען „דערפילט" דעם זמן גופא. און ווי דער „בן חמש (למקרא)" געדענקט, אָ פאַר זיין אַפ-שערעניש האָט ער ניט געדאַרפט מאַכן קיין חשבון — אָ היות ווי עס זיינען אָדורך דריי יאָר זינט ער איז געבאָרן געוואָרן, במילא איז געקומען די צייט ווען מ'וועט אים אַפּשערן, נאָר זעענדיק די שמחה-שטימונג פון זיינע עלטערן, האָט ער „געפילט" אָ ס'איז די צייט פון זיין אַפּשערעניש; און דאָס זעלבע איז אויך געווען בעת מען האָט אים אַריינגעפירט אין חדר.

א.ז.ו.

הערן א וויילע פאָר שבת — וואָרום אויב ער וועט מעגן אַרבעטן ביז דער לעצטער רגע, איז רעכט אָז ער זאָל אַמאָל אַ טעות האָבן און אַרײַנציען אין שבת) — וויבאַלד אָבער אַז מצד דעם טעם איז פאַראַן אַ דין (בתורת ודאי) אַז מען דאַרף מוסיף זײַן מחול על הקודש, דאַרף אויך דער אויבער-שטער מוסיף זײַן מחול על הקודש, כאָטש אָז ער איז „יודע עתיו ורגעיו“, וואָרום שמירת שבת גײט צוזאַמען מיט „שבת וינפש“?

און דאָס פאַרענטפערט רש"י מיטן „ר"ש אומר“: „ר"ש איז „דריש טעמא דקרא“²² ער האַלט, אַז דינים וואָס קומען מצד אַ געוויסן טעם (אפילו ווען דער טעם שטייט ניט אין תורה), איז דאָרט וואו דער טעם איז ניטאָ ווערט נשתנה דער דין, ובמילא, ווי-באַלד אַז הקב"ה איז „יודע עתיו ורגעיו“ און ביי אים איז ניטאָ קיין טעם צו מוסיף זײַן מחול על הקודש — איז לגבי דער דין טאַקע ניטאָ.

יב. פון די ענינים אין הלכה בפני רוב רש"י דידן —

די גמרא זאָגט „כל מידי דאית בי גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש“²³. ועפ"ז קען מען לכאורה פּרעגן: וויבאַלד אַז אויך „גמר מלאכה“ איז אייגען פון די ל"ט מלאכות, איז דאָך לכאורה ניטאָ אין דעם קיין שיעור ווי גרויס דער גמר זאָל זײַן. דאַרף דאָך לפי"ז אויסקומען, אַז אַ גמר וואָס איז „כחות השערה“ הייסט אויך „מכה בפטיש“?

איז דער ביאור אין דעם: אין

אַן דורך דעם מספר השעות והרגעים וואָס פאַר שבת — איז נוגע „יודע רגעיו“.

יא. לאחרי כל זה, פּרעגט אָבער דער תלמיד (אויב ער איז אַ תלמיד ממולח²⁴) — וואָס קוקט זיך צו און טראַכט זיך אַרײַן — ער זעט אַז מען הערט אויף צו טאָן מלאכה (ניט אין דער צײַט ווען ס'איז שוין „ספק לילה“, נאָר) פאַר „בין השמשות“, ווען ס'איז נאָך ודאי יום²⁵ — איז דאָך דערפון געדרונגען, אַז דער ענין פון „להוסיף מחול על הקודש“ איז ניט מצד אַ ספק איסור, נאָר בתורת ודאי;

איז הן אמת אַז די הוספה מחול על הקודש דאַרף זײַן (בדרך הפשט²⁶) דערפאַר וואָס „בו"ד אינו יודע עתיו ורגעיו“ (און דעריבער דאַרף ער אויפ-

20) אבל אי"ז קושיא בדרך הפשט ממש — ולכן אין רש"י מתרצה בפירוש.
21) שו"ע אדה"ו או"ח סרס"א. תר"ח ס"ב.

ואף שדין זה אינו מפורש בתורה אלא שחכמים לפדוהו מהכתוב (אמור כג, לב) „מערב עד ערב תשבתו שבתכם“ (שם סר ס"א ס"ד. תרת ס"א. ד), ורש"י בפירושו עה"ת (בפי אמור שם) אינו מביא לימוד זה — ופי באם התלמיד מתבונן כו' רואה שהורו וכו' מוסיפין מחול על הקודש קודם בין השמשות.

22) משא"כ בדרך ההלכה — ראה ה' מסומן בהערה הקודמת.

23) וצ"ע בב"ר שם, שלכאורה הוא שלא ע"פ הלכה. ואולי י"ל, אשר .

24) מדרש זה (משא"כ בב"ר ספ"ט) לא ס"ל הלימוד „מערב עד ערב גו" (וראה בביאור הגר"א לאו"ח סרס"א ס"ב, שיש חולקין על דין זה).

25) הטעם מה שצריך להוסיף כו' — אף שלמים זה מכתוב, הוא לפי שבו"ד אינו יודע כו', ומה שצריך להוסיף איהו זמן שהוא ודאי יום — הוא בכדי שלא יכשל בעשיית מלאכה בשבת, ככפנים.

23) ב"מ קטו, א. וש"נ.

24) שבת עה, ב. שו"ע אדה"ו ס"ב.

ס"ה.

און אַזוי ווי דאָס איז אין „מכה בפטיש“, אַזוי איז אויך אין אַנדערע סוגים פון גמר מלאכה — די תולדות פון מכה בפטיש: דער חיוב איז דוקא בעת די פעולה וואָס בריינגט דעם גמר מלאכה, ווערט געטאָן אינגאַנצן בשבת. אויב אָבער בשבת איז געטאָן געוואָרן בלויז אַ טייל פון דער פער-לה ²⁶, איז ניטאָ אויף דעם קיין חיוב, וויילע ס'איז בלויז אַ האַלבע מלאכה. וע"פ כל זה איז פאַרשטאַנדיק ווי דער אויבערשטער האָט פאַרענדיקט אַ מלאכה בשבת, ווייל די פעולה איז געווען בלויז „כחוט השערה“.

יג. לכאורה, קען מען נאָך אַלץ פרעגן: קיין חיוב אויף אַ האַלבער מלאכה איז טאָקע ניטאָ, עס איז דאָך אָבער דאָ אַן איסור דרבנן ²⁷? ווי

בא בהמשך ל„כזה שהוא מכה כו“ ²⁸ — מוכח שגם כוונת ר"ש ב„נכנס בו כחוט השערה“ היא שהמלאכה (בשבת) היתה כחוט השערה, ומלאכה כזו מותרת בשבת, כבי פנים.

28 לכאורה ל"מ כן מהא דחייב „אפילו לא צייר אלא מקצת הצורה“ (שו"ע אה"ז שם). ויש לחלק בין מקצת בתחלה (שהכלי נגמר ע"ז — ראה שו"ע שם) ומקצת בסוף (סוף הורדת הקורנס (הפטיש) דהכלי נגמר ע"י הכאה שמקצתה נעשה בחול). ואכ"מ.

29 ואף (שרוב ה)שבותים תקנום בזמן בית שני (לקו"ת ר"ה נו, ג) — הרי מצינו

רדה רק כחוט השערה, אפשר ש(נזדעת ר' יוסי) אסורה מדרבנן (ראה לקמן סעיף יג), ו„הדרא“, מכיון שהיא לאחרי עשיית המלאכה — מותרת מדרבנן (גם לדעת ר"י). אף שגם זה מועיל לגמר המלאכה. וצ"ע בכ"ז. ²⁹ כבמ"כ ויפ"ת שם (וראה רש"י שם ד"ה אמר: והקב"ה... כחוט השערה. אבל כמה טעותי הדפוס ישנם ברש"י שם. ובמ"כ שם משמע, שלפי פ"י רש"י חולק ר"ש על ר' יוסי. וראה הערה (בשו"ג) הקודמת.) אלא שביפ"ת מפרש שאמר המדרש באו"א.

„מכה בפטיש“ זיינען דאָ צוויי זאַכן: (א) די פעולה פון דעם מענטשן המכה, (די הכאה, ב) וואָס עס טוט זיך אויף אין דעם דבר המוכה — דער גמר זיינער. ויש לומר: די פעולה פון „מכה בפטיש“ איז: אויפהויבן און אַראָפּלאָזן דעם האַמער אויף דער כלי ²⁶ (אַדער אויפן שטיין ²⁷). און בשעת מען טוט אַט די פעולה ב"שלימות איז הגם אַז דער אויפטו אין דער כלי דורך די הכאה, איז בלויז אַ גמר מלאכה, וויבאַלד אָבער אַז די פעולה (די הכאה) איז געווען אַ גאַנצע, איז מען אויף איר חייב אַלס „מכה בפטיש“;

בעת עס פעלט אָבער אין דער פעולה פון דער הכאה — אויפגעהויבן דעם פטיש האָט ער פאַר שבת און נאָר דער אַראָפּלאָזן איז געווען אום שבת — איז הגם אַז דער גמר מלאכת הכלי קומט לפועל דורך דעם אַראָפּלאָזן דעם האַמער און דאָס האָט ער דאָך געטאָן אום שבת, י"ל אַז ער איז ניט חייב. ווייל ער האָט געטאָן אום שבת בלויז אַ האַלבע מלאכה ²⁸.

25 תורה מכה בפטיש (שבת קב, ב). שו"ע אה"ז שם.

26 רש"י ד"ה המכה (שבת שם).

27 ע"פ מ"ש בפנים, יובן בפשוט מה שאמרו בב"ר שם „אלא כזה שהוא מכה בקורנס... הגביה מבעוד יום והורידה משתחשך“* — כי אופן זה מותר בשבת, כבפנים.

ומכיון ש„אמר ר"ש כו“ (במדרש שם)

* בפרש"י לב"ר שם גורס „והדרא מש' תחשך“, ומפרש „והחזיר ידו מן המלאכה משתחשך“, אבל י"ל, שגם החזרת היד (לאחר רי המלאכה) מועילה לגמר המלאכה (דבאם אי"ז מועיל כלל — מהו פ"י „ויכל גו' ביום השביעי“). אלא שמ"מ חילוק בין „הדרא“ ל„הורידה“ — ש„הורידה“, גם בהור

יד. פון די „יינה של תורה“ וואָס אין דער רש"י:

א איד אַ בן תורה קען לכאורה טענה'ן: דער דין איז דאָך, אַז בעלי עסקים זיינען יוצא³² די מצוה פון „לא ימוש ספר התורה הזה מפּיך והגית בו יומם ולילה“³³ דורך לער־נען בלויז „פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית“³⁴, ביז אפילו בלויז מיט 1099 אַחד שחרית און פסוק אחד ער־בית³⁵. היינט פאָרוואָס ווערט פון אים געמאָנט אַז זיין לערנען זאָל אַרומ־נעמען דעם גאַנצן מעת־לעת? אמת טאַקע, אַז האַבנדיק פרייע צייט איז זיין חיוב צו לערנען פיל מערער ווי ביים פאָרנומענעם אין געשעפט אָדער אַרבעט; פונדעסטוועגן — טענה'ט ער — פאָרוואָס זאָל עס ביי אים אָבער זיין אַזוי האַרב: יענער גע־שעפטסמאַן, וואָס לערנט בלויז צוויי פסוקים טעגליך, איז ער דערמיט יוצא די מצוה פון תלמוד תורה; און אַז ער לערנט דריי און צוואַנציק שעה מיט 59 מינוט אין טאָג, און בלויז

הכאת הפטיש עליו (ולא מצד נגיעתו בהכלי או בהאבן) ומכיון שבהורדת הפטיש שיי עור של „כחוט השערה“ אין בה שום הכאה שתוכל לגמור את הכלי, וההכאה שיש־נה בהורדה זו היא מצד ההורדה שעשה בערב שבת, הרי לא עשה בשבת גם חלק מה־מלאכה.

(32) ולא רק שפטורים הם מלימוד ה־תורה בשאר שעות היום, לפי שאונם רחמנא פטרי״, אלא שע״י פ־א שחרית כו' מקיימים הם מצות לא ימוש גי' והגית גו' (מנחות צט, ב. הלי' ת״ת לאדה״ז פ״ג ה״ד).

(33) יהושע א, ת.

(34) מנחות שם. הלי' ת״ת שם.

(35) כדאי' במנחות שם ובהלי' ת״ת שם שיכול לצאת גם בק״ש שחרית וערבית, ועיקר הק״ש (לפי דיעה אחת — ראה שו״ע אדה״ז סני״ה, ס״א. סוף סימן ס) הוא רק פסוק ראשון.

מיר געפינען, לדוגמא, אין מלאכת הוצאה (די ערשטע מלאכה מיט וועל־כע מס' שבת הייבט זיך אָן). אַז בעת ער מאַכט די עקירה פרייטאָג און די הנחה שבת איז ער עובר אַן איסור דרבנן³⁶?

אין אמת'ן איז עס אָבער קיין קשיא ניט. ווייל דער איסור דרבנן איז אויף אַ חלק פון אַ מלאכה, מען געפינט עס אָבער ניט אויף אַ משהו וואָס זעט זיך (כמעט) ניט אָן. בשעת עס האַנדלט זיך וועגן אַ גמר ההכאה „כחוט השערה“, איז י״ל (אפילו ע״פ הלכה, ומכ״ש בדרך הפשט) אַז אפילו אַן איסור דרבנן איז אויך אין דעם ניטאָ.

אַזוי ווי דאָס איז, צום ביישפּיל, אין „מכה בפטיש“ (דעם „אב מלאכה“ שבו), אַז אויב איינער הויבט אויף דעם האַמער ערב שבת, און אויך דער אַראַפּלאַז — ביז צו אַ חוט־השערה נאַענטקייט פון דער כלי, איז פאָרגע־קומען ערב שבת, און דערנאָך האָט ער בשבת אַראַפּגעלאָזן דעם פטיש ביז צו דער כלי, פאָרענדיקנדיג אַט דעם הפסק פון חוט השערה — איז עס דאָן ניט אין גדר פון אַ האַלבער מלאכה אפילו, ובמילא איז אויף דעם ניטאָ קיין איסור דרבנן י״.

(רש״י תולדות כו, ה) ששמר אברהם גם שבות לשבת, וא״כ גם הקב״ה שמר זה.

(30) שבת ג, ב. רש״י שם ד״ה מבע״י. כי מה שאסרו חכמים חצי מלאכה

בשבת הוא זוקא כאשר חצי המלאכה שעו־שה בשבת הו״ע בפ״ע. וכמו הנחה בלא עקירה שההנחה היא דבר בפ״ע מה״ע קירה. משא״כ כשחצי המלאכה שעושה בשבת אינה בגדר מלאכה כלל מצד עצמה, ורק העשׂי שקודם השבת עושה אותה ל־מלאכה, אין בזה גם איסור דרבנן. וכנ״ד: גמר הכלי (או פירוק הסלע מן ההר — לדעת רש״י שבת קב, ב) הוא מצד

פולסטער מעגלעכקייט, ביז צו דער לעצטער געגעבענער רגע.

און מיטן צווייטן פירוש „מה הי' העולם חסר“, גיט רש"י צו אַ הוספה אין אַט-דער הוראה. ער דייטעט דאָ אָן: די טייערקייט פון יעדער מינוט „איז אַזוי גרויס, אַז אויב ער האָט געהאַט די געלעגנהייט צו טאָן נאָך אַ „כחוט השערה“ עבודה און ער האָט עס פאַרנאַכלעסיקט, פעלט דאָן אין דער שלימות פון דער גאַנצער גע- טאָנענער עבודה גופא — „העולם חסר“.

און אויב ס'איז אַזוי ביי דעם אוי- בערשטנס מלאכה — אויף וועלכער עס שטייט „וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד“, איז עאכרכ אַז דאָס איז אַזוי בשייכות צו דער עבודה פון אַ אידן: כל זמן אין זיין אַרבעט איז נאָך געבליבן עפעס אַ „חוט ה- שערה“, וואָס ער האָט געקענט דער- טאָן און ניט פאַרענדיקט, איז דאָס אַ חסרון אין דער גאַנצער מלאכה זייער — די שלימות פון זיין עבודה איז תלוי אין אַט-דער האָר.

טו. כשם ווי דאָס איז ביי יעדן אידן בפרט, אַזוי איז עס אויך בנוגע כללות הדורות. מען קען דאָך טראַכ- טן: נאָך די אַלע פריערדיקע „רייכע“ דורות מיט אַזוי פיל גרויסע צדיקים און אַזעלכע הויכע נשמות (פון די אבות, משה רבינו וכו' נביאים וכו' תנאים און אמוראים וכו' ביז צו כ"ק מו"ח אדמו"ר) וואָס האָבן שוין אָפגע- טאָן אַלע גרויסע „מלאכות“ און דורכ- געפירט דעם רוב-יכולו פון עבודת ישראל למטה — היינט וואָס פאַר אַ

איין מינוט גייט אַוועק לבטלה, ווערט ער שוין באַצייכנט ווי אַזא וואָס „דבר ה' בזה וגו'“ „ר.ל. היתכן?

איז דער ענטפער אויף דעם : : לא ברא הקב"ה בעולמו דבר אחד לבטלה" — יעדער זאך — אויך מקום און זמן — וואָס דער אויבער- שטער האָט באַשאַפן אין וועלט, איז ווי קליין דאָס זאָל ניט זיין האָט עס אַ באַשטימטן צוועק, איז אויב דער אויבערשטער האָט אים געגעבן אַ גע- וויסע מינוט צייט צו לערנען, און ער נוצט ניט אויס אַט-דעם מאַמענט לויט דער באַשטימטער כוונה, איז ער דאָך גורם אַז דעם אויבערשטנס באַשאַפענע פאַר אים צייט זאָל זיין לבטלה ח"ו.

און דערויף קומט די הוראה פון פסוק „ויכל אלקים ביום השביעי“ — לויטן ערשטן פירוש אין רש"י. וב- הקדים: ווי קומט עס פאַרט אַז דער אויבערשטער איז מיט זיין מלאכה „אַריין“ אין שבת? זאָל זיין אַ מלאכה „כחוט השערה“ מעג געטאָן ווערן אום שבת — אָבער צוליב וואָס האָט ער געדאַרפט טאָן די מלאכה — זאָל זיין אַ היתר'דיקע — ביז עטוואָס אין שבת אַריין?

איז דער טעם דערפון, אַז דערמיט גופא האָט דער אויבערשטער געוויזן אַ הוראה צום מענטשן, אויף וויפל מ'דאַרף טייער האַלטן און ווי וויכטיק עס איז אויסצונוצן יעדע רגע; אַז כל זמן ס'איז דאָ אַ געלעגנהייט צו טאָן די עבודה וואָס איז באַשטימט אין וועלט — זאָל ער עס טאָן מיט דער

(36) שלח טו, לא. סנהדרין צט, סע"א.

ה' ת"ת שם ה"ו. תניא פ"א.

(37) ראה תו"א צח, ג.

(38) שבת עז, ב.

(39) כי „באת שבת“ — נעשה ברגע

הראשון זיום השביעי.

שנין⁴⁰) צו איר תכלית, אַז מען וועט אויף איר זאָגן ויכולו — זי וועט נשתכלל⁴¹ ווערן און נתעלה ווערן אין דעם „יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים“⁴².

(משיחת ש"פ בראשית תשכ"ח)

באדייט קען האָבן אַ „קלייניקייט“ וואָס מען קען דערטאָן און צוגעבן אין אונזער דור פון עקבתא דעקבתא דמשיחא?

דאָרף מען וויסן, אַז אין די „פכים קטנים“ הענגט אַפּ כביכול די שלימות פון די עבודות במשך פון די אַלע פריערדיקע גרויסע דורות; דוקא אַט די „קלייניקייט“, וואָס מיר וועלן פאַרענדיקן אין אונזער דור, זי וועט עס צוברענגען די עבודה רבה פון די „ששת ימי המעשה“ (שית אלפי

(40) רמב"ן עה"ת בראשית ב, ג.

(41) ראה ת"א (בראשית ב, א), אוה"ת

עה"פ.

(42) סוף מס' תמיד.

נח

מאורעות, נאָר) קינדער. איז דאָך במילא ניט מובן; ווי קומען די ווער-טער „נח איש צדיק“ אַלס אַ המשך-אויספיר צו „אלה תולדות נח“?

דעריבער זאָגט רש"י, אַז דער אויס-פיר פון „אלה תולדות נח“ איז טאַקע ערשט אין צווייטן פסוק — „ויולד נח שלשה בנים גו“, נאָר אין צווישן קומען אַריין די ווערטער „נח איש צדיק“ ווי אַ מאמר-המוסגר, מחמת בעת מען דערמאָנט אַ צדיק דאַרף מען אים משבח זיין.

היות אָבער אַז עס לייגט זיך ניט אַזוי לייכט אויפן שכל צו זאָגן אַז די תורה זאל אינמיטן (ובפרט אין אָנהויב פון) אַז ענין מפסיק זיין: מיט אַ מאמר המוסגר (ובפרט נאָך,

(3) בראב"ע, רד"ק וחוקני כאן, שפירוש „תולדות“ כאן הוא „קורות“. ובחוקני כאן: „וכן פירש"י (ר"פ וישב) גבי אלה תולדות יעקב יוסף“ (וכן תפס הרמב"ן בכונת רש"י שם). אבל מלשון רש"י שם „ואלה של תולדות יעקב אלה ישוביהם וגלגוליהם“, מוכח שגם שם מפרש „תולדות“ כפשוטו, ופ"י „אלה תולדות יעקב“ הוא: אלה ישרי ביהם וגלגוליהם של תולדות יעקב. וראה בארוכה לקמן בשיחה א' לפי תולדות (4) שלכן הוזקק רש"י להביא רא"י — „שנאמר כו“.

(5) ואף שמצינו בכ"מ כעין זה (ראה גם רש"י לעיל ג, א. שם, כ — אבל שם „ללמדך בא“) — שאני בנווד, שפ"י שמפ"י סיק בנח איש צדיק אין לשון הכתוב מיושב כלל — כי לא כתב עדיין מאומה בנוגע ל„תולדות נח“ שהתחיל בו.

(6) ואף שהכתוב צריך לשבחו, מ"מ הו"ל לסיים תחלה הענין דאלה תולדות נח

א. בתחלת הסדרה איז רש"י מע" תיק די ווערטער „אלה תולדות נח נח איש צדיק“, און איז מפרש: „הואיל והזכירו סיפר בשבחו, שנאמר זכר צדיק לברכה. דבר אחר, ללמדך ש-עיקר תולדותיהם: של צדיקים מעשים טובים“.

וואָס איז דאָ שווער אין די ווערטער פון פסוק וואָס צוליב דעם דאַרף זיי רש"י מפרש זיין — איז עס מובן בפשטות, און אויף אַזוי פיל אַז רש"י דאַרף די שווערקייט גאַרניט אויס-טייטשן און קען גלייך אָנהויבן מיט זיין פירוש: דער וואָרט „תולדות“ אומענטוס מיינט בדרך הפשט (ניט

(1) משלי יו"ד, ז.

(2) ער"ז הוא גם בב"ר כאן (פ"ל, ו): „מה הן פירותיו של צדיק מצות ומעשים“. אלא שרש"י מוסיף: (א) „שעיקר תולדותיהם כו“ — והוכחתו ע"ז היא ממה שהכתוב מקדים „נח איש צדיק“ ל„ויולד נח שלשה בנים“ (כדלקמן בפנים). (ב) „ללמדך כו“, שכונת הכתוב הוא ללמדנו „שעיקר תולדותיהם כו“ — והוכחתו על זה היא „זה שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים“ הוא רק ביאור ע"ז שהכתוב יכול לכלול „נח איש צדיק“ ב„תולדות נח“ (אבל: באם אין כונת הכתוב ללמדנו זאת לעוד צדיקים — הי' רק מספר שנח הי' איש צדיק, ולמה נאמר „אלה תולדות נח“? וזוה מוכח שהכתוב בא „ללמדך כו“.

כן השמיט רש"י „מצות“, כי: (א) ע"ד הפשט) אין זה ממעלת צדיק דוקא (ובלבד שלא יהי' רשע). (ב) נח הי' בעל מעשים (ראה פרש"י לעיל (ה, כט)) — וא"כ מניל דגם מצות (שמחויב בהם) הוי (עיקר) תולדותיו?

פון „תולדות“ איז קינדער יי. דעריבער מוז רש"י אנקומען צום ערשטן פירוש, און דער וואָרט „תולדות“ אויך דאָ איז פשוטו כמשמעו.

און וויבאלד און אינעם פירוש „הו" איל והזכירו כו" איז די שוועריקייט בלויז אין המשך הפסוקים, משא"כ לויטן פירוש „ללמדך כו" איז ניט גלאַט דער וואָרט „תולדות“ — איז רש"י דעריבער מקדים דעם פירוש „הואיל והזכירו כו", וואָרום דאָס איז דער פירוש העיקרי.

ב. לאחרי כל הנ"ל דאָרף מען נאָך פאַרשטיין:

(א) די דערמאָנטע קשיא אין פסוק — וואָס איז דער צוזאַמענבונד צווישן „תולדות נח“ מיט „נח איש צדיק“ — איז דאָך לכאורה נוגע בלויז צו די ווערטער „תולדות נח איש צדיק“, אָבער ניט צום וואָרט „אלה“ — פאַרוואָס זשע איז רש"י מעתיק פון פסוק אויך דעם וואָרט „אלה“? (ב) מצד דעם כלל „זכר צדיק ל-ברכה“ האָט תורה געדאַרפט זאָגן דעם שבח אויף נח'ן שוין אין דער פריערדיקער סדרה יי, וואו זיין נאָמען

(12) וגם: ולפירוש זה „הול"ל אלה תולדות נח מעשיו צדקתו תומתו וכיוצא" (משכיל לדוד כאן).

(13) ואף שתיבת „אלה“ אינה ענין בפ"ע ונמשכת ל"תולדות נח" — בכ"ו, באם אין תיבה זו שייכת לפירוש, לא הי' מעתיקה. וכמו שמצינו (יתירה מו), שמעתיק (לקמן ז, ב) תיבת „הטהורה“ ולא תיבת „הבהמה“ שלפניו — אף שתיבת „הטהורה“ היא התואר דתיבת „הבהמה“.

(14) בנוגע לקושיות מפרשי רש"י מה שכתב פסוקים נזכר בכתוב אברהם יצחק ויעקב, ואינו מספר בשבתם — יש לתרץ בפשטות, שארבה: לא רק שהכתוב מזכיר את שבחם, כ"א גם מספר באריכות מפי לך ועד סוף פי ויחי. ואינו מוכרח להזכיר

אז דאָס ברענגט דערצו מען זאָל נאָכן הפסק דאָרפן צוגעבן די ווערטער „וילד נח שלשה בנים“, וועלכע ווערן דאָ איבערגעצוהר'ט צום צווייטן מאָל י).

זאָגט דערפאַר רש"י נאָך אַ פירוש י, אַז אויך מעשים טובים [וויבאלד] זיי ווערן געשאַפן און „געבוירן“ דורך דעם מענטשן יי] רופן זיך „תולדות“, און אדרבה: זיי זיינען דער עיקר „תולדות“ פון צדיקים. און מטעם זה איז ניט נאָר זאָגט דער פסוק אַז תולדות נח זיינען זיינע מעשים טובים, נאָר דער פסוק איז מקדים „נח איש צדיק“ פאַר „וילד נח שלשה בנים“, צו באַטאָנען אַז דער עיקר פון „תולדות נח“ איז — „נח איש צדיק“ יי.

אָבער אויך דער פירוש איז ניט „גלאַט“, וואָרום דער פירוש הפשוט

— שם חם ויפת, ואח"כ לשבחו. וכמו כפי וירא (ית, יז"ח), שבתחלה כתיב „אשר אני עושה“ — סיום הענין ד"המכסה אני מאברהם" — ורק לאח"ז (ובפסוק שלאחריו) מברכו „ואברהם היו יתי וגו'“.

(7) אף שמצינו עדין בעוד מקומות (ראה רש"י וירא ו, כט"ל. ועוד).

(8) במשכיל לדוד כאן, שמה שהווקק רש"י לפי שני הוא, משום „דהכא לא

נכתב שום ברכה אלא שבת ואין זה ענין לזכר צדיק לברכה“. אבל ראה לקמן סעיף ט"ו, שפירוש הפשוט של הכתוב זכר צדיק לברכה הוא — שצריך לשבח.

(9) ראה גם גוי"א כאן: שהמעשים הם פרי שמוליד האדם, ולהעיר ממרוזל (סוטה מו, סע"א): מאי פירות . . מצות.

(10) משא"כ מאורעות — ראה לעיל הערה 3.

(11) ראה גם רא"ם, גוי"א וש"ח כאן.

(*) אף דפירוש „זכר צדיק לברכה“ בפי וירא שם, הוא ברכה כפשוטה ולא שבח (ראה לקמן סעיף ט"ו) — אין סברא לחלק בענין הסמיכות ד"זכר צדיק" לברכתו — בין ברכה לשבח.

און אזוי קען מען אויך פרעגן בנוגע צו חנוך אין דער זעלבער פרשה: פארוואס איז אים דער פסוק משבח "ויתהלך חנוך את האלקים" ¹¹ — גיט גלייך ווי ער דערמאנט עס.

היינט ווי קען מען לערנען אז "נח איש צדיק" מיינט לספר בשבחו מצד דעם כלל פון "זכר צדיק לברכה", בעת דער זעלבער כלל איז גיט אויס- געהאלטן ביי די אנדערע צדיקים, און אויך גיט ביי נח'ן גופא ווען ער ווערט דערמאנט מערערע מאל פאר דעם?

ג. עד"ו קען מען פרעגן אויך אין צווייטן פירוש "ללמדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים": אויך אין דער פריערדיקער סדרה ¹² שטייט "וילוד נח גו'" (און עד"ו ביי די אנדערע צדיקים), איז פארוואס קומט גיט דער פריערדיקער פסוק ללמדך, פארוואס דערציילט גיט דער פסוק דאָרט וועגן זיין צדקות — וואָס דאָס זיינען עיקר תולדותיו?

קיינ שטארקע קשיא איז עס טאָקע גיט. ווייל כאָטש "מעשים טובים" ווערן אָנגערופן "תולדות" (ביז — אָן זיי זיינען "עיקר תולדותיהם של צדיקים"). איז דאָך אָבער מובן בפשטות, אָן עס לייגט זיך גיט אויף זיי דער לשון "וילוד" ¹³. איז אין אונזער סדרה, וואו דער פסוק זאָגט "אלה תולדות נח", מוז ער זאָגן "נח איש צדיק", היות אָן אין "תולדות נח" ווערן אַריינגענומען אויך זיינע מעשים טובים. ואדרבא זיי זיינען עיקר תול-

ווערט דערמאָנט צום ערשטן מאל ¹⁴ — פאָרוואָס קומען די ווערטער "נח איש צדיק" ערשט אין פרשת נח ¹⁵? אויך קען מען פרעגן מצד אַט-דעם כלל, בנוגע די אנדערע צדיקים ווע- מענס נעמען עס ווערן דערמאָנט אין דער פריערדיקער סדרה: פאָרוואָס דערציילט גיט די תורה בשבחו פון מתושלח ווען זיין נאָמען ווערט דער- מאָנט אין פ' בראשית? זיין צדקות איז דאָך אזוי גרויס, אָן צוליב זיין כבוד האָט דער אויבערשטער אָפגע- האַלטן די פורעניות פון מבול במשך פון זיבן טעג ¹⁶!

שבחם מיד בפעם הראשונה שמזכירם, כי הוכרת שם בפעם הראשונה היא גם התחלת סיפור שבחם. משאי"כ בנח, שכל (עיקר) שבחו הוא רק בהתיבות "נח איש צדיק" ¹⁷, הו"ל לספר שבחו מיד בפעם הראשונה כשמזכירו — בתכיפות להוכרתו.

(15) ומ"ש "וילוד בן — שממנו נבנה העולם" (ה, כח ופירש"י שם), וכן "זה ינחמו גו'" (שם, כט) — בפשטות אינו סיפור שבחו, כ"א סיפור וביאור הטעם ד"ויקרא את שמו נח" — וכמפורש "לאמר זה ינחמו גו'". (ואדרבא אם נאמר שהוא כן סיפור שבחו — למה משבחו הכתוב בפרשתנו עוה"פ, וכי ישבח אותו כל פעם שיוזכרו? ועד"ו במש"כ "ונח מצא חן").

(16) ראה מה שתידיץ ע"ז בלבוש האורה כאן, אבל (א) מפשטות לשון רש"י מוכת, שהואיל והזכירו" קאי על "אלה תולדות נח" שרש"י מעתיק תיבות אלו בהתחלת פירושו. (ב) לפי תירוץ, צ"ל (כמו שכתב הוא עצמו) ש"תולדות" כאן פ"י טיבות — לא כ"תולדות" בכ"מ (ראה לעיל הערה 3). (17) רש"י פרשתנו ה, ד.

* כי מה שקיים ציווי ה' בנוגע לעשיית התיבה וכו' — הרי ה' זה (כסיום הציווי) בכדי "ובאת אל התיבה גו'" להנצל מ' המבול. ועוד, שזוהי "מצוה" ולא (לפנים משורת הדין) — "מעשים טובים" (ראה לעיל הערה 2 בסופה).

(18) בראשית ה, כב. שם, כד.

(19) ה, לב.

(20) וע"ז שלדעת הפשטנים ד"תולדות" פ"י קורות ומאורעות (ראה לעיל הערה 3), אין לומר ע"ז "וילוד".

ה. אין אמת'ן איז עס אָבער כלל
קיין קשיא ניט:

וואָלט דער פּסוק גערעכנט „נח איש
צדיק“ צווישן זיינע „תולדות“, בלויז
מצד דעם וואָס אַזוי איז די מציאות
— אַז זיינע מע"ט זיינען עיקר תול-
דותיו (אָבער ניט אַז דער פּסוק איז
אויסן צו לאָזן דאָס אינו הערן), דאָן
וואָלט נאָך זיין אָן אָרט צו פרעגן:
פאַרוואָס אויך אין „תולדות יצחק“
רעכנט ניט דער פּסוק זיינע מעשים
טובים;

וויבאַלד אָבער דער פּסוק קומט,
ווי רש"י זאָגט, „למדן שעיקר תול-
דותיהם של צדיקים מעשים טובים“
— ס'איז אַ לימוד בנוגע צו צדיקים
סתם — צו אַלע צדיקים — דאָרף
ער דאָן דאָס ניט איבער'חזר'ן ביי
יעדער צדיק באַזונדער — דאָ אין
אונזער פּסוק — רעדט זיך שוין וועגן
אַלע צדיקים.

דאָס איז אָבער בלויז אַ תירוץ
וואָס אין „תולדותיהם של צדיקים“
נאָך אונזער פּסוק ווערן ניט גערעכנט
זייערע מע"ט. פאַרוואָס דערמאָנט עס
אָבער ניט דער פּסוק אין דער פּריער-
דיקער סדרה?

ו. וועט מען פאַרשטיין דעם ביאור
בכל הנ"ל בהקדם וואָס אויפן פּסוק
„זה ספר תולדות אדם“ — זאָגט רש"י:
„זו היא ספירת תולדות אדם“. דאָס
הייסט, אַז די סיפורים וועגן די

(23) וההוכחה שכן הוא בכל הצדיקים
— י"ל בפשוט, דאין סברא לחלק בזה
בין נח ושאר צדיקים, ובפרט שהי מקטני
אמנה (רש"י לקמן ז, ז. וראה ג"כ לקמן
בפרש"י דפסוק זה: ויש שדורשים אותו
לגנאי). ולהעיר דגם לשון רש"י „ללמדך“
(ראה לעיל הערה 2) משמע שזהו לימוד
למקום אחר (ג"כ).

(24) בראשית ה, א.

דותיו — קען דער פּסוק ניט אויס-
לאָזן דעם עיקר און דערמאָנען נאָר
די תולדות וועלכע קומען נאָכדעם.

משא"כ אין דער פּריערדיקער
סדרה, וואו עס שטייט „ויולד נח“
(ועד"ז איז דאָרט דער לשון ביי די
אַנדערע צדיקים) אָבער ניט „תולדות
נח“ — פּאָסט דאָרט צו זאָגן „את
שם את חם ואת יפת“, אָבער ניט
זיינע „מעשים טובים“.

אָבער דאָס גופא פּאָדערט ביאור:
וויבאַלד אַז „עיקר תולדותיהם של
צדיקים“ איז נעשים טובים, איז ווי
קומט עס טאָקע וואָס אין דער פּריער-
דיקער סדרה שטייט בלויז „ויולד נח
את שם גי'“ און וועגן זיינע עיקר-
תולדות ווערט כלל ניט דערמאָנט?

ד. לכאורה האָט מען אויפן צווייטן
פירוש פון רש"י געקענט פרעגן אַ
שטאַרקערע קשיא: ביי יצחק'ן שטייט
דער לשון „ואלה תולדות יצחק“,
און פונדעסטוועגן ווערן דאָרט אויס-
גערעכנט בלויז „יעקב ועשו“ — און
עס ווערן כלל ניט דערמאָנט זיינע
מעשים טובים?

נאָך מער: פון לשון „ואלה תולדות
יצחק“, אַז בלויז די — יעקב ועשו
— זיינען „תולדות יצחק“ קומט גאָר
אויס, אַז ניט נאָר רעכנט ניט דער
פּסוק זיינע מעשים טובים, נאָר ער
איז זיי גאָר שולל — אַז זיי גייען
ניט אַריין אין „תולדות יצחק“. איז
ווי שטימט עס דערמיט וואָס רש"י
זאָגט דאָ פונקט דאָס פאַרקערטע, אַז
מעשים טובים זיינען גאָר עיקר תול-
דותיהם של צדיקים?

(21) ר"פ תולדות.

(22) פרש"י שם (וראה בארוכה לקמן
בשיחה א' לפי תולדות).

דורות וואָס זיינען געווען ביז דאָן. די כוונה איז אָבער — ניט די ספירה, דער דערציילן וועגן זיי אַליין, נאָר „ספירת תולדות אדם“.

איז דעריבער קיין קשיא ניט „פאַרוואָס איז פ' בראשית דערציילט די תורה ניט דעם שבת פון די צדיקים, און (לויטן צווייטן פירוש) רעכנט ניט זייערע מעשים טובים — וואָרום דאָרט רעדט זיך ניט וועגן זיי אַליין; זיי ווערן דאָרט דערמאָנט בלויז אַלס „תולדות אדם“.

ז. אָבער דער תירוץ איז ניט אינאָנצן גלאַטיק, ווייל אויך ביי די „עשרה דורות שמאדם ועד נח“ — הגם זיי ווערן אויסגערעכנט לכאורה בלויז צוליב דעם אויספיר פון דור המבול, כנ"ל — זעט מען אָבער אַז בנוגע צו חנוך'ן שטייט (ניט נאָר „ויחי חנוך . . ויולד גי'“, נאָר) אויך „ויתהלך חנוך את האלקים“¹⁵; אַזוי אויך בנוגע נח'ן, שטייט „זה ינחמנו גי'“¹⁶. היינט וויבאַלד אַז אויך אין פ' בראשית ווערן דערמאָנט כמה

אַלע מענטשן אויסגערעכנט אין דער פרשה (זח ספר) — וועגן שת, אנוש וכו' און אויך נח ובניו — (קומען צוליב — און) שטעלן מיט זיך פאַר (ניט מער ווי) די ספירה, די דער-ציילונג פון תולדות אדם:

אין יענער סדרה רעדט די תורה וועגן די צען דורות פון אדם ביז נח ניט ווי זיי זעלבסט זיינען דער צוועק פון דעם דערציילן, נאָר ווי זיי זיינען די תולדות, יוצאי חלציו פון אדם הראשון; די פרשה וויל דאָרט דער-ציילן וואָס עס האָט פאַסירט מיט די אַפּשטאַמיקע פון אדה"ר — אַז ביי דער מערהייט פון זיינע תולדות איז געווען „רבה רעת האדם בארץ“¹⁷ [וואָס זייער רע איז געקומען דערפון וואָס זיי זיינען יוצאי חלציו פון אדם הראשון, וואָס האָט, דורכן חטא עץ הדעת, געבראַכט רע אין דעם מין האנושי], און ווי דערפאַר האָט דער אויבערשטער געזאָגט „אמחה את האדם גי'“, און אַז אויף אַ טייל פון זיינע „תולדות“ — נח, וואָס „מצא חן בעיני ה'“¹⁸, און אויך זיינע קינ-

דער¹⁹ (וואָס ווערן דאָרט דערמאָנט) — איז אַט-די גזירה ניט געווען. נאָר אַזוי ווי דאָס אַלץ איז געשעען ערשט שפעטער, בדור המבול, רעכנט אויס די תורה בקיצור די אַלע צען

(25) שם ו, ה.

(26) שם ו, ז.

(27) שם ו, ח.

(28) אבל מה שהיו פחותים מבני מאה (ראה רש"י לעיל ה, לב), לא הי מצילם — שהרי פשוט שבדור המבול היו הרבה אנשים שלא הגיעו למאה שנה, ובכ"ו נמחו. ונוסף על זה: זה גופא מה שנח הוליד לת"ק שנה „כדי שלא יהא יפת הגדול שבבניו ראוי לעונשין“, הוא לפי ש"נח מצא חן בעיני ה'", ולכן כבש את מעיינו עד ת"ק שנה (פרש"י שם).

(29) ע"פ מ"ש בפנים, יובן מה שהתחלת פ' נח הוא מהפסוק אלה תולדות נח — אף שלכאורה גם בפסוקים הקודמים מדובר כבר אודות נח ותולדותיו — כי המדובר בנוגע לנח בפסוקים הנ"ל, גם „ונח מצא חן בעיני ה'“, הוא רק מה שנוגע ל„ספר תולדות אדם“. וראה לקמן הערה 57.

(30) ראה עדין לבוש האורה כאן (אלא שמפרש „תולדות“ — סיבות, וכנ"ל הערה 16).

(31) ה, כט. ואלו י"ל, שגי' נוגע ל„ספירת תולדות אדם“, כי מכיון שהסיבה לזה שהיתה הארץ מוציאה קוצים ודרדרים כשורעים חטים" היא — „קללתו של אדם הראשון“, לכן ב„ספירת תולדות אדם“, מספר שבימי נח נחה. (ועפ"ו תומתק הדגשת רש"י שם „מקללתו של אדם הראשון“ — דלכאורה, למאי נפק"מ כאן.)

פארען מפרשים: וואָס לערנען, אָז
 „נח איש צדיק“ קומט בהמשך (ניט
 צו „אלה תולדות נח“, נאָר) צום פריי-
 ערדיקן פסוק „ונח מצא חן בעיני
 ה'“: אָז דער טעם פאַרוואָס „מצא
 חן גו'“, איז ווייל „נח איש צדיק
 גו'“³².

ויש לומר (לויט די מפרשים), אָז
 דאָס וואָס צווישן „ונח מצא חן גו'“
 און „נח איש צדיק“ שטייט „אלה
 תולדות נח“ — איז עס ווייל היות
 ווי דער פסוק „ונח מצא חן בעיני
 ה'“ איז ניט קיין ענין בפ"ע, נאָר
 ער קומט בהמשך צו פריער: אָז
 כאַטש בנוגע צו אַלע מענטשן האָט
 דער אויבערשטער געזאָגט „אמחה את
 האדם“, האָט אָבער נח געפונען חן
 בעיני ה' און ער האָט אים אַרויס-
 גענומען פון כלל הגזירה. און וויבאלד
 אָז „ונח מצא חן בעיני ה'“ איז נוגע
 צו זיין הצלה פון מכול, דעריבער
 איז דער פסוק גלייך ממשיך „אלה
 תולדות נח“, אָז די מציאת חן פון
 נח'ן איז געווען אזוי שטאַרק ביז אָז
 אויך זיינע קינדער זיינען געראַטעוועט
 געוואָרן: און לאַחרי ווי דער פסוק
 פאַרענדיקט דעם ענין פון מציאת חן,
 איז ער מסביר דעם טעם אויף „מצא
 חן גו'“ — ווייל „נח איש צדיק“.

און כאַטש דעם פירוש איז, כמובן,
 פיל שווערער איינצולערנען אין פש-
 טות הפסוק ווי די צוויי פירושים פון
 רש"י, פונדעסטוועגן, וויבאלד אָז אין
 ביידע פירושים פון רש"י איז פאַראַן
 די זעלבע שוועריקייט (כנ"ל סעיף ז'),
 איז דאָך לכאורה פאַראַן אָן אַרט

פרטים, פאַרוואָס זאָל שוין דאָרט
 אויך ניט שטייען זייער „שבח“ און
 זייערע „עיקר תולדות“?

און היות אָז אין ביידע פירושים
 פון רש"י איז פאַראַן די זעלבע שווע-
 ריקייט — פאַרוואָס קומט דער ענין
 ערשט אין פ' נח און ניט פריער —
 האָט מען לכאורה געדאַרפט לערנען
 נאָך אַ פירוש, אַ דריטן, וועלכן מפר-
 שים ברענגען (כדלהלן) — לויט
 וועלכן ס'איז ניטאָ די אויבנדערמאָנטע
 שוועריקייט

— דעריבער איז רש"י מעתיק פון
 פסוק נוסף צו „תולדות נח נח איש
 צדיק“, אויך דעם וואָרט „אלה“, וואָס
 דערמיט איז ער מסביר פאַרוואָס מען
 קען ניט לערנען ווי יענע מפרשים,
 יכדלהלן.

ה. שוין גערעדט כמה פעמים, אָז
 אין אָן אַרט וואו רש"י באַגנוגנט
 ויך ניט מיט צוויי פירושים און
 ברענגט אויך אַ דריטן פירוש, איז
 עס — ע"פ רוב — ניט מחמת די
 פאַרשידענע שוועריקייטן וואָס זיינען
 פאַראַן אין יעדערן פון די ערשטע
 צוויי פירושים באַזונדער — נאָר מצד
 אַ געוויסער שוועריקייט אָדער עכ"פ
 ניט-גלאַטקייט וואָס איז אַ צד השווה
 און פאַראַן אין ביידע ערשטע פירושים
 גלייך, ד.ה. ווען ביידע פירושים זיי-
 נען ניט רעכט מצד דעם זעלבן טעם,
 דאָן ברענגט רש"י אַ דריטן פירוש
 — כאַטש ער איז ווייטער פון דרך
 הפשט, וואָס דעריבער ברענגט אים
 רש"י צום לעצט, נאָך די ערשטע
 צוויי פירושים. ווייל דוקא אין אים
 איז ניטאָ די שוועריקייטן פון די
 פריערדיקע צוויי פירושים.

ובנוגע צו אונזער פסוק: עס זיינען

(32) רמב"ן ס"פ בראשית.

(33) בלבוש האורה כתב, שכ"ה כונה
 רש"י בפירושו הראשון. אבל ראה הערה

פרש"י — בנוגע צום פי' „זכר צדיק לברכה“:

ווייטער אין פי' וירא אויפן פסוק „ואברהם היו יהי“³⁵, זאגט רש"י: „מדרש אגדה זכר צדיק לברכה, הואיל והזכירו ברכו“, ולכאורה, פארוואס זאגט עס רש"י דארט בשם מדרש אגדה — אנדערש ווי אין אונזער פסוק וואו ער נעמט אן בדרך הפשט אַז „נח איש צדיק“ שטייט צוליב „זכר צדיק לברכה“³⁶?

איז דער ביאור אין דעם גאָר ב' פשטות: אין פסוק י נאָך די ווערטער „זכר צדיק לברכה“ שטייט „ושם רש"ע ים ירקב“. וואָס דאָס מיינט, ניט אַז ביים דערמאָנען אַ רשע דאָרף מען אים ח"ו שילטן³⁷, נאָר אַז דער נאָמען פון רשעים ווערט „צעפּוילט“ און פאַרגעסן דורך דעם וואָס מענטשן ווילן זייער נאָמען ניט דערמאָנען³⁸. און וויבאַלד אַז די צוויי ענינים — זכר צדיק לברכה און ושם רשעים ירקב — שטייען אין דעם זעלבן פסוק און אין איין המשך, איז פאַרשטאַנדיק אַז דער פירוש פון „זכר צדיק לברכה“ איז ענלעך צום אופן הפי' פון „ושם רשעים ירקב“.

(35) וירא ית, ית.

(36) ובפרט שבפרשתנו מפסיק ב„נח איש צדיק“ בין „אלה תולדות נח“ ל„וילד נח גו“ (משאיכ בפי' וירא שם), וראה לעיל הערה 5; 6.

(37) ראה גם חזא"ג מהרש"א יומא לת, ב ד"ה מדאורייתא מנלן.

(38) כדפרש"י במשלי שם.

ועפ"ז יובן גם דיוק לשון רש"י עה"פ (לך יג, יג) ואגשי סדום: „ורבותינו למדו מכאן שם רשעים ירקב“ — דלכאורה אינו מובן: (א) למה צריך לימוד והוא מפורש בכתוב? (ב) מהו „מכאן“ דוקא, וה"ז פסוק מפורש במשלי? — כי פירוש הפשוט במש"ל שם הוא, שאין מזכירים אותם (ולא שמגנים אותם) כדפרש"י שם.

צו ברענגען אויך דעם פירוש הנ"ל. פארוואס זשע ברענגט אים טאָקע ניט רש"י?

איז דעם טעם דערויף וואָס רש"י איז שולל לגמרי אַט"דעם פשט, ביז ניט צו ברענגען אים אפילו אַלס אַ דריטן פירוש, דייט ער אַן דורך מעתיק זיין פאַר זיין פירוש אויך דעם וואָרט „אלה“:

ס'איז אַ כלל אין תורה, אויך פאַר-שטאַנדיק אין דרך הפשט³⁹, אַז אומע-טום וואו עס שטייט „אלה“, אַן אַ ווא"ו (המקשר), איז עס ניט אַ המשך פון פריער; עס הויבט זיך אַן אַ נייער ענין. און היות אַז דאָ שטייט „אלה תולדות נח“, מוז מען זאָגן אַז דערמיט הויבט זיך אַן אַ נייער ענין וועלכער קומט ניט בהמשך צום פרי-ערדיקן פסוק.

און מטעם זה מוז רש"י לערנען אַז „נח איש צדיק“ איז ניט דער אויספיר פון „ונח מצא חן בעיני ה'“, נאָר דאָס שטייט מצד דעם ענין פון „זכר צדיק לברכה“ אַדער בכדי „ללמדך שעיקר תולדותיהם של צדי-קים מעשים טובים“.

ט. נאָך אַן ענין איז דאָ אין אונזער

(34) ראה פרש"י ר"פ משפטים: כל מקום שנאמר אלה פסל את הראשונים. ואף ההתלמד לא למד עדיין פרש"י דפי משפטים — הרי החידוש שברש"י שם הוא ש„כ"מ שנאמר אלה פסל כו"ו היינו שהמ' גויים להלן אינן כמו המגוי לפנינו (וכמו בפי' משפטים שם, שבאם הי' נאמר אלה המשפטים בלא ווא"ו — הי' פי' שאינם מסיני כמו הראשונים), אבל מה ש„אלה“ (בלא ווא"ו) הוא התחלת ענין חדש — פשוט הוא גם בלי פירוש רש"י. [ושאני „אלה“ דלקמן יורד — כ, לב (ועד"ו לעיל ב, ד — ראה רש"י שם) — שהוא ט"ום (וסיכום ה) ענין הנאמר „למעלה“, לפני].

י. ע"פ הנ"ל וועט אויך ווערן פארשטאנדיק די גמרא אין מסכת יומא יי. וז"ל: א"ל רבינא להווא מרבנן. . . מנא הא מילתא דאמור רבנן זכר צדיק לברכה, א"ל דהא כתיב זכר צדיק לברכה, מדאורייתא מנ"ל, דכתיב יי וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה וכתוב יי ואברהם היו יהי לגוי גדול ועצום. ולכאורה איז גיט מובן: „זכר צדיק לברכה“ איז דאך אַ בפירושו פסוק, איז וואָס פּרעגט רבינא „מנא הא מילתא דאמור רבנן כו“?

בהשקפה ראשונה לערנט מען, אַז מיט דער שאלה „מנא הא מילתא כו“ האָט רבינא מלכתחלה געמיינט צו פּרעגן וואו איז עס מרומז אין תורה יי, נאָר „ההוא מרבנן“ האָט גיט פאר שטאַנען זיין שאלה און געמיינט אַז ער פּרעגט וואו עס איז בכלל דער מקור דערויף, האָט ער געענטפערט „דהא כתיב כו“. און דעריבער האָט אים רבינא דאָן אויסגעטייטשט זיין שאלה — „מדאורייתא מנא לך“.

מ'קען אָבער אַזוי גיט לערנען, ווייל דער לשון איז דאָך „מנא הא מילתא דאמור רבנן כו“, איז משמע דעת רבינא יי, אַז דער פסוק „זכר צדיק

דערפון איז מובן, אַז דער פירוש הפשוט פון „זכר צדיק לברכה“ איז גיט אַז מען דאַרף בענטשן א צדיק בעת מען דערמאָנט אים (וואָרום לויט דעם איז גיט אַז מען דערמאָנט אים) ערשטן האַלבן פסוק און זיין ווייטער — דיקן המשך — די ווערטער „ושם רשעים ירקב“, נאָר אַז מען דאַרף אַ צדיק משבח זיין ביים דערמאָנען אים — וואָס דאָס איז בדוגמת האופן פון „ושם רשעים ירקב“, וואָרום דאָס גיט דערמאָנען יענעםס נאָמען איז אַז ענין של גנאי — היפך השבח.

און דערפאַר, איז אין אונזער פסוק, וועלכער רעדט וועגן „סיפר בשבחו“, זאָגט רש"י „שנאמר זכר צדיק לברכה“ — ווייל דער פירוש הפשוט פון דעם פסוק איז, אַז בעת מען דערמאָנט אַ צדיק דאַרף מען אים משבח זיין; משא"כ אין פ' וירא, וואו „ואברהם היו יהי לגוי גדול ועצום גו“ איז [גיט קיין שבה, נאָר] אַ ברכה, און ווי רש"י איז מדגיש „הואיל והזכירו ברכו“, קען רש"י גיט ברענגען אַ ראי' פון פסוק — „שנאמר כו“, און ער מוז אַנקומען צו מדרש אגדה יי.

(39) ע"פ מ"ש בפנים יומתק

(א) מה שהתיבות „מדרש אגדה“ כותב רש"י בתחלת פירושו — ולא בסוף הפירוש (כדרכו בכ"מ: ראה פרש"י בראשית א, יב, ד, יט, ועוד, אבל ראה שם א, כו, ג, כא, ועוד, וצ"ע ואכ"מ) — כי כונתו במדרש אגדה" היא (לא רק בנוגע לפירוש הכתוב „ואברהם היו יהי“, כ"א) לזכר צדיק לברכה.

(ב) מה שמקדים „מדרש אגדה“ לפשוטו — כי לאחר שישנו מקור במדרש אגדה שמשמעותו צדיק צריך לברכו, מתאים הפירוש „הואיל והזכירו ברכו“ יותר לפשוטו של מקרא מהפירוש „וכי ממנו אני מעלים כו“.

(ג) מה שבפרשתנו כותב „הואיל והזכירו

סיפר בשבחו שנאמר זכר צדיק לברכה“ (בתחלה „הואיל והזכירו כו“ ואח"כ „שנאמר“ זכר צדיק לברכה), ואילו בפ' וירא שם כותב „הואיל והזכירו ברכו“ לאחר יי „זכר צדיק לברכה“ — כי בפ' וירא, צריך לזכר תחלה ולהביא מקור מ"מדרש אגדה" שצריך לברך צדיק כשמוזכרים אותו, ורק לאחר אפטר לפרש עפ"י את הפסוק — „הואיל והזכירו ברכו“, משא"כ בפרשתנו.

(40) שם.

(41) וירא יח, יז.

(42) כי ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא (תענית ט, א — הובא בתוס' ישנים יומא שם ד"ה מדאורייתא מנ"ל).

(43) אין לומר בנוד"ד דלא היו בקיין

לברכה" זאגט עס ניט (וואָרום בפש"ט
טות רעדט זיך דאָרט אָן אַנדער ענין).
דאָרף מען פאַרשטיין: עס איז דאָך
דער זעלבער לשון — איז דאָס מסתם
דער זעלבער אינהאַלט און ענין?

אויך איז ניט פאַרשטאַנדיק: פאַר-
וואָס דאָרף די גמרא ברענגען אַ רא'י
פון פסוק „ואברהם היו יהי גו'“
וואָס שטייט ערשט אין פ' וירא. בעת
ס'איז דערצו פאַראַן אַ רא'י פון אַ
פריערדיקן פסוק — אין אָנהויב פ'
נח"י?

וע"פ הנ"ל, ווערן ביידע קשיות
פאַרענטפערט בפשטות: דער פירוש
הפשוט פון „זכר צדיק לברכה" אין
משלי איז, אַז מען דאָרף דעם צדיק
משבח זיין (וכנ"ל). און דאָס האָט
רבינא געפרעגט — וואו איז דער
מקור „דאמור רבנן" (וואָס בלשון
חכמים „ברכה" — הייסט נאָר בענט-
שן) אַז מען דאָרף בענטשן אַ צדיק
ביים דערמאָנען אים? אויף דעם האָט
אים „ההוא מרבנן" געענטפערט (אַז
מען דרש'נט עס) פון פסוק „זכר
צדיק לברכה" — וויבאַלד אַז דער
פירוש פון לשון „ברכה" ברוב המקור
מות איז דער ענין פון בענטשן, איז
פאַרשטאַנדיק אַז אויך דאָ קען עס
מיינען — עכ"פּ בדרך הדרש —
ברכה כפשטות;

דערויף האָט אים רבינא געפרעגט
נאָך אַ שאלה „מדאורייתא מנא לך",
וואו געפינט מען מן התורה אַז מען

בפסוקים" (ע"ד תוד"ה תרוחיהו — ב"ב
קיג, רע"א) כיון שמוכיר לשון הכתוב.
ועוד, לאחרי שא"ל דהא כתיב כו' — מהי
השאלה לאח"י מנה"מ דאמור רבנן שם
רשעים ירקב — שהוא סיומו דהכתוב זכר
צדיק לברכה שא"ל.

(44) ב"גליון הש"ס" לומא שם, מציין
לרש"י בחומש ר"פ נח. ואולי כוונתו היא
להקושיא שבפנים.

דאָרף בענטשן אַ צדיק ביים דער-
מאָנען אים? אויף דעם איז געקומען
די תשובה „דכתיב וה' אמר . . ואב"י
רהם היו יהי' לגוי גדול ועצום", וואָס
דאָרט איז דער ערשטער מקור דער-
צו, ווייל אין פ' נח רעדט זיך ניט
וועגן ברכה נאָר וועגן שבח, כנ"ל
ס"ט"ו.

יא. פון די ענינים פון „יינה של
תורה" אין פירוש רש"י דידן:

וואָס איז טאַקע דער טעם און תועלת
וואָס מ'דאָרף משבח זיין אַ צדיק —
כיו אַז (כנ"ל שם) ס'איז נאָך פשוט'ער
ווי אַז מען דאָרף אים בענטשן —
וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים וואָס
די גמרא זאָגט: „לשון תליתאי
קטיל תליתאי", אַז לשון הרע מאַכט
אַ שאַדן ניט בלויז דעם וואָס רעדט
און דעם וואָס הערט, נאָר אויך דעם
אויף וועמען מען רעדט. ווייל דער
אויף וועמען מ'האָט גערעדט לשון
הרע וועט זיך נוקם זיין אין דעם
רעדער און דער גואל הדם פון רעדער
וועט זיך נוקם זיין אין עס"י.

והנה עס איז דאָך „לא יאונה לצדיק

(45) וכ"ה גם בנוגע לשאלת הגמרא שם
„מנא הא מילתא דאמור רבנן שם רשעים
ירקב" — כי פירוש הפשוט במשלי שם
הוא, שאין שומרים אותם (כדפרש"י שם
הובא לעיל סעיף ט'). וע"ד שאמרו בגמרא
שם לפניו „דלא מסקינן בשמייהו", וראה
לעיל הערה 38.

(46) ערכין טו, ב. רמב"ם הל' דיעות
פ"ז ה"ג.

ברש"י שם „זה לשון הרכל כו'". אבל
ברמב"ם שם: לשון הרע. ועיין שו"ע
אדה"ז חאו"ח סקנ"ו ס"י.

(47) הבעש"ט מפרש (הובא בהיום יום
ע' קד): „דעם אויטראַכטער דעם דערצי"י
לער און דעם צוהערער" (ואפשר שזהו ע"פ
פירוש רבינו גרשום שם). ומש"כ בפנים
הוא ע"פ הרמב"ם שם, וראה ג"כ יוק"ר
ר"פ אמור (הובא בשו"ע אדה"ז שם).

ריידן וועגן א צווייטנס גנות האָט אַ שעדליכע ווירקונג — היינט מכ"ש און עס איז אַזוי, און נאָך מער, אין דער מדה טובה. אַז בעת מען רעדט וועגן יענעם טוב און שבת, האָט עס אַודאי אַ גוטע ווירקונג אויף דעם וואָס מ'לויבט אים, און במילא גיט עס אים אַ חיזוק וסיוע אין זיין עבודה — מען ברענגט אַרויס אין אַ גילוי'דיקן און פּועל'דיקן אויסדרוק זיין טוב און זיינע מעלות.

אַזוי איז עס אפילו בנוגע אַ שבת וואָס מענטשן זיינען משבת. און עאכונ"ב ביי שבתים פון דעם אויבערשטן, און ביחוד אַז זיי שטייען בפירוש אין תורה.⁵²

און דאָס איז דער טעם פון "זכר צדיק לברכה", ווייל דורך דעם גופא וואָס מ'איז דעם צדיק משבת — העלפט מען אַרויס אין זיין עבודה.⁵²

יב. עפ"ז וועט מען אויך פאַר-שטיין דעם טעם (בפנימיות הענינים) וואָס דער ענין "הואיל והזכירו סיפר בשבת" קומט ערשט אין פ' נח — כאָטש דער פּסוק דערמאָנט נח'ן שוין אין פ' בראשית:

אין סיום פ' בראשית שטייט "ונח מצא חן בעיני ה'".

דער ענין פון "חן", איז פאַרבונדן ניט נאָר מיטן מענטשן וואָס איז נושא חן [ווי "יופי" וואָס האָט צו טאָן נאָר מיטן "תואר" און "מראה" — פון דעם מענטשן וואָס ער איז "יפה"], נאָר אויך (בעיקר?) מיט דעם ביי וועמען ער איז נושא חן [אַזוי ווי "חן אשה

כל און", און נאָר "מרשעים יצא רשע" — ווי רש"י ערקלערט אויפן פּסוק "והאלקים אינה לידו — און וויבאַלד אַז חז"ל זאָגן (און פאַרבינדן דאָס מיט) "לישנא תליתאי (לשון הרע) קטיל תליתאי", איז פאַרשטאַנ-דיק אַז אַלע דריי וואָס "קטיל" האָט עס אַ שייכות מיט דער עבירה פון לישנא תליתאי.

ולכאורה: דער וואָס רעדט און דער וואָס הערט, האָבן זיך ביידע באַטיי-ליקט אין דער עבירה — און נאָך אַזאָ האַרבע עבירה וואָס די גמרא זאָגט אויף איר אַז זי איז גלייך צו דער האַרבקייט פון ע"ז ג"ע און שפ"ד צוזאַמען — איז מובן וואָס זיי שאַדט די לשון הרע. וואָס איז אַבער שולדיק דער באַרעזער — ער האָט דאָך ניט גענומען קיין אַנטויל אין דער עבירה — פאַרוואָס זאָל אויך ער ליידן?

איז דער ביאור אין דעם: די אייגנ-שאַפט פון דיבור איז, אַרויסצוברענגען אַ זאָך פון העלם (מחשבה) צו גילוי. און דעריבער, דורך דעם וואָס מען האָט גערעדט וועגן יענעם רע און עס דערמיט אַרויסגעבראַכט פון העלם צו גילוי בדיבור — קען עס אים פאַרשאַטן.⁵³ ווען מ'וואַלט וועגן דעם ניט גערעדט — וואַלט יענעם רע געבליבן פאַרהוילן און ניט געקומען אין אַן אויסדרוק בפועל.

ס'איז דאָך "מדה טובה מרובה ממת פורעניות".⁵⁴ איז מה'דאָך אַז דאָס

(48) משפטים כא, יג. והוא ממכות (י, ב). מכילתא שם.

(49) ערכין שם. רמב"ם שם.
(50) וע"ז אל יפתח אדם פיו לשטן (כתובות ח, ב ובחז"ל ד"ה לעולם), וראה שו"ע אדה"ז הל' שמירת גוף כו' סי"ב. ולהעיר מהיים יום ע' ק.

(51) סוטה יא, א. וש"ג רש"י יתרו כ, ו.

(52) להעיר מויקרא פל"ד, ח: שאלו הי ראובן יודע שהקב"ה מכתוב עליו.. הי טוענו ומוליכו אצל אביו.

(52) וראה לקו"ש חכ"ז ע' 163 ואילך.

(53) ראה פרשי' לויצא (כט, יז) ובשאר מפרשים שם.

און דערבער קומט דער סיפור בשבחו של נח ערשט אין פ' נח: די תועלת פון „סיפור בשבחו“ איז (כנ"ל סעיף יא"ב), בכדי צו מסייע זיין דעם מענטשן וועלכן מען איז משבח, אין זיין עבודה, און דער ענין העבודה פון נח'ן — הויבט זיך אָן ערשט אין פ' נח, כנ"ל.

יג. די הוראה פון דעם אין עבודה איז: אַ איד דאַרף זיך משתדל זיין צו זען דעם טוב פון אַ צווייטן אידן און צו ריידן וועגן זיינע מעלות און שבחים⁵⁵, וואָרום דערמיט גופא טוט מען אויף, אָז יענעמס טוב זאָל אַרויס-קומען מער בגילוי און מיט תוצאות טובות בעבודה.

און נוסף אויף דער גוטער ווירקונג וואָס דאָס האָט אין עבודה, איז דאָס משבח זיין אַ אידן גלייכצייטיק אויך אַ כלי אויף אַרויסרופן השפעת הטוב מלמעלה. און ע"ד ווי עס איז ידוע דער וואָרט פון אַלטן רבי'ן⁵⁶, אָז בעת אַ פּאָטער קוקט זיך אין און זעט ווי זיינע קינדער זיינען צווישן זיך „באהבה באהוה בשלום וברעות, איש את רצון רעהו ימלא וכל אחד דואג לטובת חבירו כלטובת עצמו ומהם גם המניחים דאגת עצמם בשביל מילוי צרכי חבריהם — אז האב נת-מלא עונג ונח"ר מהנהגת בנין ומפליא לעשות לקיים משאלותיהם“.

(משיחת ש"פ נח תשכ"ז)

היי צ"ל כתוב בפ' בראשית, בפעם הראשונה שמוכרו — וע"ז בא הביאור, שגם לשרוש זה, מכיון שהסיפור בשבחו הוא בכדי לסייע אותו בעבודתו, לכן בא זה בפ' נח דוקא. (59) מובן שלא באופן עליו מדובר בשו"ע אה"יז תא"ר סקניו סי"ב, יג. (60) קובץ מכתבים לתהלים ע' 199 (אג"ק אדמ"ר מהור"י צ"ג ע' ת"ג), עיי"ש. וראה גם ספר השיחות תש"ד ע' 5 (מאדמ"ר מה"ש).

על בעלה" — „אפילו היא מכוערת“⁵⁷. ובפרט אָז דאָ שטייט „ונח מצא חן בעיני ה'“, הגם אָז דאָס איז פּאַר-בונדן (אויך) מיט זיין הנהגה — איז עס אָבער בעיקר געקומען ניט מצד זיין עבודה, נאָר בדרך מציאה⁵⁸ ואת-ערוחת דלעילא⁵⁹.

און אין דעם באַשטייט דער אונ-טערשייד צווישן דעם סיפור וועגן נח'ן אין פ' בראשית און דעם סיפור וועגן אים אין פ' נח: אין פ' בראשית רעדט זיך וועגן די ענינים וואָס זיי נען געווען ביי נח'ן באופן דמציאה, באתערותא דלעילא — „מצא חן בעיני ה'“⁶⁰; אָבער אין פ' נח ווערט גע-רעדט אָז „נח איש צדיק“, וועגן זיינע מעשים טובים, וועגן (די מדריגות וואָס ער האָט דערגרייכט דורך) זיין עבודה⁶¹.

(54) סוטה מז, א. פרש"י שם.

ואפילו כשמוצא חן בעיני הכל — אי"ז (רק) מצד תואר ומראה האדם. שלכן נשאה אסתר חן בעיני כל רואי' (אסתר ב, טו) אף שירקקת היתה — כי חוט של חסד (מלמעלה) משוך עלי' (מגילה יג, א.) וראה לקו"ש ח"ד ע' 1123, שו"פ"ה בא מענינים הפנימיים, וכן — ממקשים.

(55) להעיר מב"ר ספכ"ח (וראה גם סנה' קת, א): לא שהי' כראי אלא שמצא חן. וראה מי"כ שם שמקשר זה עם מרז"ל „חן אשה על בעלה כו“.

(56) ראה גם ד"ה ועתה אם נא תש"ה ספ"א, שונח מצא חן הוא בדרך מלמעלמ"ט.

(57) ועפ"ז יומתק יותר מה ש"ונח מצא חן בעיני ה'" הוא בהסיום דפ' בראשית — ראה לעיל הערה 29. וראה לקו"ש חט"ו ע' 83 ואילך.

(58) לפי פירוש השני שברש"י, גם „נח איש צדיק“ הוא סיפור עבודתו. ועפ"ז מובן בפשטות מה שלא נאמר לפניו, כי בפ' בראשית מסופר ע"ד האתענדל"ע, וההידוש שבהשחיה הוא, שגם לפירוש הראשון ש"נח איש צדיק" אינו ענין עבודתו, ורק בא דרך אגב מהטעם דהואיל והזכירו סיפר בשבחו" — שלפ"ז הי' אפ"ל לכאורה, שה

נח ב

די איבעריקייט פון וואָרט „אך“ לויט דעם פירוש אָז „אך“ מיינט „לבד“? (ב) וויבאלד אָז רש"י איז מפרש דעם וואָרט אך, האָט ער דאָך געדאַרפט שטעלן זיך בלויז אויף דעם וואָרט און מפרש זיין לבד. פאַרוואָס איז ער מעתיק די ווערטער „אך נח“, און אויך איז זיך פירוש שרייבט ער „לבד נח“?

ב. דערנאָך איז רש"י ממשך: „הוּ פשוטו ומדרש אגדה: גונח וכוהה: דם“ — אָז דער פירוש הנ"ל איז „פשוטו“, און לויטן מדרש אגדה איז דער פירוש פון „אך נח“ — אָז נח איז פאַרבליבן אין אָז אָפּן פון „אך“ לשון מיעוט, ער איז געווען אַ געמייערטער.¹

צוליב וואָס ברענגט דאָ רש"י מדרש אגדה: ענינו פון פירש"י עה"ת איז דאָך פשוט? איז יש לומר בפשטות אָז דאָס איז מצד די אויבנדערמאָנטע קשיא — וואָס דער וואָרט אך איז איבעריק.²

3) אפילו את"ל שמה שרש"י שטעלט זיך על התיבות „אך נח“ הוא לפי שזה נוגע לו להפירוש מדרש אגדה (ראה להלן סעיף ח' ובהערה 36, שלפי פירוש זה קאי „אך“ רק על „נח“ ולא על „ואשר אתו בתבה“) — וכמו שמצינו בכמה מקומות שרש"י מעתיק גם התיבות שמפרשם רק לפי פירוש אחד —

עדיין יוקשה מה שכותב גם בפירושי „לבד נח“. ועוד ועיקר: מכיון שלפי המדרש אגדה קאי „אך“ רק על „נח“ ולפי פשוטו קאי „אך“ גם על „ואשר אתו בתבה“ — אין מקום לכתוב ב„פשוטו“ „לבד נח“ ולא „לבד נח ואשר אתו בתבה“.

4) תנומא נח, ט. ת"ב שם יד.

5) בנ"א: וכוחה (בחי"ת).

6) ראה מפרשי רש"י כאן.

א. אין פסוק „וימח את כל היקום גוי וישאר אך נח גוי“, שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „אך נח“ און איז מפרש: „לבד נח“.

ווי מען לערנט די רש"י בהשקפה ראשונה קומט אויס, אָז רש"י אין דאָ שווער די איבעריקייט פון וואָרט „אך“: אויך ווען עס וואָלט געשטאַנען נאָר „וישאר נח גוי“ וואָלט געווען קלאָר די כוונה אין פסוק, פאַרוואָס זשע שטייט „אך נח“? אויף דעם ענטפערט רש"י און איז מחדש אַ נייעם טייטש אין אך, אָז דער פירוש פון „אך“ דאָ איז (ניט „רק“ ווי אומעטום, נאָר) לבד (אַליין).³

דאָרף מען פאַרשטיין:

(א) מיט וואָס ווערט פאַרענטפערט

1) פירשנו ז, כג.
2) פשוט שאין לומר שהיתור דתיבת אך מחרץ רש"י רק לפי הפירוש מדרש אגדה ולא לפי פשוטו, וכונת רש"י במ"ש „לבד נח זהו פשוטו“ (אף שלכאורה אינו מחדש בונה מאומה) הוא בכדי להודיענו שיש מקום גם לפירוש זה, ואדרבה — פירוש זה הוא (הראשון וה)העיקרי (משא"כ באם ה"י כותב רק „מדרש אגדה כו“ ה"י משמע שמצד הקושיא דיתור תיבת אך שולל הוא את פירוש הפשוט) — כי
(א) באם לפי פשוטו אינו מתורץ כלל יתור תיבת אך, הוצרך רש"י להקדים הפירוש „גונח וכוהה דם“ — אף שהוא מדרש אגדה — כבתחילת פירושו עה"ת (כדלהלן סעיף ב').

(ב) באם רש"י לא ה"י מחדש מאומה ב„פשוטו“, ה"י כותב: פשוטו כמשמעו ומדרש אגדה כו' (בפשושתנו ח, ז. ובכ"מ).

(ג) פירוש הפשוט ד„אך“ הוא רק. ומה שרש"י כותב „לבד“, מוכרח שמחדש גם ב„פשוטו“.

לנפשותיכם אדרוש" — וואו מצד דעם פריערדיקן פסוק "כל רמש אשר הוא חי לכם יהי לאכלה גו' נתתי לכם את כל" קען מען מיינען אז אויך "בשר בנפשו דמו" (אבר מן החי און דם מן החי יי) און "דמכם לנפשותיכם" (שופך דם עצמו און חונק עצמו יי) זיינען ניט אסור, און די תורה איז מחדש ("בשר בנפשו דמו) לא תאכלו" און "את דמכם לנפשותיכם" אדרוש" — דאָרט זאָגט עס די תורה מיטן לשון אדך].

און וויבאלד אז אין "וישאר נח" איז ניטאָ קיין חידוש [וואָרום דער תוכן פון דער גאנצער פרשה בין אהער איז דאָך, אז דער אויבערשטער האָט געהייסן נחן מאַכן אַ תיבה און אַריינגיין אין איר מיט כל אשר אתו בכדי צו געראַטעוועט ווערן פון דעם מבול, פון דעם "לשחת כל בשר" ומחיתי את כל היקום"י], פאָסט דאָך ניט צו זאָגן אויף "וישאר נח" דעם לשון "אך"י.

לערנט דעריבער רש"י אז דער פירוש פון "אך" דאָ איז "לבד", וואָס מיינט (ניט אויסער וכיוצא בזה, נאָר) אל"ן (אָזוי ווי "לא טוב היות האדם לבדו"י) און ער באַציט זיך (ניט צו

(8) פרשתנו ט, דה.

(9) שם ט, ג.

(10) פירש"י ט, ד.

(11) פירש"י ט, ה.

(12) נח ה, יז, ה, ד.

(13) לכאורה היי אפשר לומר, שמטעם זה שטעלט זיך רש"י על התיבות "אך נח" — כי הקושיא שבתבית "אך" המורה על חידוש, הוא מזה "וישאר נח" אינו חידוש. אבל לפי"ן הוצרך רש"י להעתיק גם "ואשר אתו בתבה" או לרמוז עכ"פ ב"וגו", כי גם זה מובן מפסוקים הקודמים ואינו חידוש. ולכן נראה שהתיבות "אך נח" נוגע (לא להקושיא, כ"א) לפירוש רש"י, כבהערות 3; 15.

(14) בראשית ב, יח. (ובפירש"י שם: יחיד).

על פי זה אָבער (וויבאלד אז דער "פשוטו" פאָרענטפערט כלל ניט צוליב וואָס עס דאָרף שטיין דער וואָרט "אך"), האָט רש"י געדאָרפט מקדים זיין דעם פירוש המדרש פאָר דעם פירוש הפשוט — און ווי מען זעט בתחילת פירושו על התורה, אז ווי-באלד "אין המקרא הזה אומר אלא דרשני" שטעלט רש"י פריער דעם פירוש פון מדרש און ערשט דערנאָך לערנט ער איין דעם פסוק לפי פשוטו?

ג. איז דער ביאור אין דעם:

די קשיא וואָס רש"יין אַרט אין "אך נח" — וואָס מצד דעם איז ער מחדש אז דער פירוש פון "אך" דאָ איז "לבד" — איז, ווייל לויט זיי מען לערנט אין פשוטות אז "אך" דאָ מיינט "רק" ווי אומעטום, איז שווער דער וואָרט "אך" גופא (און ניט בלויז אז ער איז איבעריק):

לויטן פירוש אז "אך" מיינט "רק", קומט אויס אז דער וואָרט קומט ממעט זיין און אַרויסנעמען "נח ואשר אתו בתבה" פון דעם פריערדיקן כלל "כל היקום" אויף וועלכן ער זאָגט "וימח גו' ימחו מן הארץ". און לפי"ז, באַציט זיך דער וואָרט "אך" צו "וישאר": אז טראָץ דעם וואָס "וימח את כל היקום" איז אָבער "וישאר נח וגו'".

דער פירוש אָבער איז שווער. ווייל דער לשון "אך" וואָס קומט ממעט זיין (אז דאָס ווייטערדיקע גייט ניט אַריין אין דעם פריערדיקן כלל און איז אַנדערש פון אים), פאָסט בלויז דאָרט וואו עס איז דאָ אַ חידוש דערביי לגבי פריער,

[ווי צום ביישפיל "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו" און "ואך את דמכם

(7) וראה גם פירש"י בראשית א, ד. ובכ"מ.

וואלט דער פסוק געשריבן ווי ערשט ביי אדם'ן יי "וישאר נח לבדו". פארוואס שטייט "וישאר אן נח"? לערנט דעריבער רש"י אז מיטן אויסשפראך אן — לשון מיעוט. איז דער פסוק אויך מרמז אז נח איז געווען א ממועט. א געמינערטער. און אז דער מיעוט און חסרון זיינער איז געווען (ניט נאר מצד זייטיקע זאכן, וואס אים האָט געפעלט דער אָרום וכדומה, נאָר) אין אים גופא — "גונח וכוהה דם".

ד. מען דאַרף נאָך אָבער פאַרשטיין: דער וואָרט "אך" ווייזט לכאורה נאָר אַז אין נח'ן האָט עפּעס געפּעלט (און אַז דער חסרון איז געווען אין אים גופא), עס ווייזט אָבער ניט אין וואָס זיין חסרון איז באַשטאַנען. איז פּון וואָנען נעמט עס רש"י אַז ער איז געווען "גונח וכוהה דם" ¹⁵ ?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: אין "גונח וכוהה דם" זיינען פאַראַן דריי פּרטים, וואָס יעדער איינער פּון זיי מאַכט דעם מענטשן פאַר אַ חסר: ווען אַ מענטש איז בלויז "גונח", ער קרעכצט, איז ער אַ געמינערטער; אויך ווען אַ מענטש איז בלויז "כוהה" (אפילו ווען ער שפייט מיט עפּעס אַנדערש, ניט מיט בלוט), איז ער ניט געוונט; און זעלבסטפאַרשטענד־ליך, אַז ווען עס גייט בלוט פּון אַ מענטשן (אויך ווען ס'איז ניט פאַרבונדן מיט "כוהה", נאָר עס רינט וכדומה) איז ער אַ חולה, איז פאַרוואָס איז רש"י מעתיק די אגדה בשלימותה — וואָס דערפּון איז פאַרשטאַנדיק אַז אויך בדרך הפּשט איז דאָ עפּעס אַ לימוד אַז נח'ס מיעוט איז

¹⁵ כי גם כשרש"י מביא דברי אגדה או דרש — צ"ל להם שייכות לפשוטו של מקרא, ובהם לאו — אין רש"י (בפי' עה"ת) מעתיקט (כ"א — כשיש צורך בזה — מזכיר שיש כאן מדרשי אגדה כו', ותו לא) — וכמפורש כלל זה בפירש"י (בראשית ג, ח).

"וישאר", נאָר) צו נח, אַז נח איז איבער־געבליבן איינער אַליין ¹⁵.

און דערמיט איז אויך מובן וואָס דער וואָרט "אך" איז ניט איבעריק; ווען אַ מענטש געפינט זיך "לבדו" איז ער לגמרי אין אַן אַנדער מצב ווי בעת ער איז מיט נאָך מענטשן ¹⁶, וואָרום בשעת אַ מענטש איז איינזאָם, איז עס פאַר אים אַ גרוי־סער צער ¹⁷. דעריבער איז דער פסוק מדייש "וישאר אן נח", אַז נח איז גע־בליבן לבדו ¹⁸.

אעפ"כ באַנוגנט זיך ניט רש"י מיט "פשוטו" (כאַטש אַז אויך לויט אים איז דער וואָרט "אך" ניט איבעריק, כנ"ל), וויל זאָגן אַז נח איז געבליבן לבדו.

15) ועפ"יז יומתק מה שרש"י שטעלט זיך על התיבות "אך נח" גם לפי פשוטו (ראה לעיל הערה 3) — בכזי להדיגש שתיבת "אך" מתיחסת ל"נח" ולא ל"וי־שאר". (וגם להדיגש ש"אך" קאי רק על "נח" ולא על "ואשר אתו בתבה", כולהלן הערה 18).

16) כמובן בפשטות. וגם בן חמש (למקרא) מרגיש זה בעצמו כשנשאר לבדו. ולה־עיר ממה ש"בדד ישב" הוא עונש על לה־ר (ערכין טז, ריש ע"ב. פירש"י תורע יג, מ).

ואף שהיו גם אשת נח, בניו ונשי בניו (ולפי מדרש ב"ר שהובא בפירש"י לך לך יד, יג — גם עוג), הרי מובן שחי' (או ט') אנשים נקראים "לבדו" לגבי מצבם כמו שהיו מקודם. ולהעיר מלשון רז"ל "ר"ה יו, ב. יח, א) "הא ביחיד. בצבור" (היינו עשרה). ולהעיר מפירש"י שלח יד, כו.

17) ועפ"יז: א) (גם להפירוש ד"פשוטו" — התוכן ד"אך נח" הוא שנה נשאר באופן של מיעוט (כמו להפירוש דמדרש אגדה) — מעין "וימת גוי" שקדמו. ב) מובן בפשטות מה שרש"י הווקק להפירוש ד"מדרש אגדה", כי פירוש הרגיל ד"אך" הוא רק ולא לבד. 18) ועפ"יז יומתק מה שרש"י מפרש "לבד נח" (ואינו מוסקי': "ואשר אתו בתבה" — ראה לעיל הערה 3) — כי החסרון הנרגש כשנמצאים "לבד", הוא רק באנשים ולא בכע"ה.

כל היקום וואָס איז געווען וימח (זיין צושטאַנד האָט געהאַט אַ שייכות מיט וימח²³) — ער איז געווען עכ"פּ אַ חסר.

טענה'ט דער בן חמש למקרא: דער חסרון פון נח'ן מוז דאָך האָבן עפעס אַ דמיון צו „וימח את כל היקום“ וואָס פאַר אַ שייכות האָט דער גונח וכוהה (ביי נח'ן) צו וימח (ביי כל היקום)? זאָגט דעריבער רש"י אָז נח איז געווען „גונח וכוהה דם“, און בשעת אַ מענטש שפייט מיט בלוט ר"ל, פעלט דאָן אין זיין עיקר מציאות „כי הדם הוא הנפש“²⁴. און וויבאַלד אַזוי, איז שוין פאַרשטאַנדיק דער דמיון און די שייכות פון „וישאר אך נח“ צו „וימח את כל היקום“.

ז. עס איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק: וואָס פאַר אַ פאַרבונד האָט נח'ס געזונד־צושטאַנד „גונח וכוהה דם“ — מיט וימח גוי וישאר גוי און צום מכול בכלל? איז רש"י ממשיך ומבאר אָז דער גונח כו' איז געקומען דורך'ן מכול כו', און ברענגט צוויי פירושים: סיבות וואָס האָבן געבראַכט דערצו²⁵: (א) „מטורח הבה“

(23) ע"ד (לך יד, י): וינסו גוי ויפלו גוי והנשארים הרה נסו; (וישלח לב, ח"ט): לשני מחנות גוי האחת והכהו גוי הנשאר לפליטה ועוד.

(24) ראה יב, כג. וראה גם אחרי יו, יא. ועוד. וזה מובן בפשטות, ושלכן לא הוצרך רש"י לפרש מ"ש (בראשית ד, יו"ד) קול דמי אחך צועקים גוי, מדוע הצעקה היא מדמו דזקא (ופירושו שם הוא רק מ"ש דמי לשון רבים) — וכן בפרשתנו (ט, ה).

(25) אין לפרש שכונת רש"י ב"ויש אומד רים כו"י הוא עוד פירוש ב"אך" — כי (א) לפיזי' הוצרך לכתוב תחילה „ארי הכי שו“, ורק אח"כ „שאיחר כו"י“ (כמו בפירוש הראשון שבתחילה כותב „גונח וכוהה דם“ ורק אח"כ מוסיף הטעם לזה „מטורח הבה“ מות והחיות“). (ב) גם בסיום הענין כותב רש"י רק פעולת הארי — „והכישו“ —

געווען אין אַלע דריי זאַכן: גונח, כוהה און דם?

ה. איז דער ביאור אין דעם:

וויבאַלד אָז מיט'ן לשון „אך“ וויל דער פסוק מרמז זיין וואָס עס האָט פאַסירט מיט נח'ן, אָז ער איז געווען אַ ממועט, לייגט זיך צו זאָגן אָז ער איז מיט דעם אויך מרמז אין וואָס זיין חסרון איז באַשטאַנען. זאָגט דעריבער רש"י „גונח וכוהה“, וויל דאָס זיינען צוויי פרטים וועלכע קענען זיין מרמוז (עפ"י דרך הפשט) אינעם וואָרט אך: דער אל"ף פון אך איז מרמז אויף גונח, וואָרום בשעת אַ מענטש (וואָס רעדט בלשון הקדש²⁶) קרעכצט שרייט ער „אוי“²⁷, וואָס הויבט זיך אָן מיט אָן אל"ף; און דער כ"ף איז מרמז אויף כוהה, וואָס הויבט זיך אָן מיט אַ כ"ף.

און ס'איז קיין חידוש ניט וואָס רש"י בפירושו עה"ת באַנצט זיך מיט אַ רמז פון ראשי תיבות — מען געפינט דאָס שוין אין דער פריערדיקער סדרה²⁸: דעם וואָרט „שמים“ טייטשט רש"י אַפּ מיט פאַרשידענע ראשי תיבות (און נאָך מער: דאָרט איז ער אַזוי מפרש לויטן דרך הפשט, ניט אַלס „מדרש אגדה“).

ו. דער „בן חמש למקרא“ פּרעגט אָבער אַ קשיא: די ווערטער „וישאר אך נח“ קומען בהמשך צו תחילת הפסוק „וימח את כל היקום גוי“, אָז אויך נח — כאַטש ער איז געבליבן לעבן און איז ניט אָפּגעווישט געוואָרן פון דער ערד, איז ער אָבער געווען אַ נשאר פון דעם

(20) ומוה נשחרבב לכמה לשונות. ולה עיד מרשימות הציצ לתהלים (אוה"ת נ"ך ת"ב ע' תתקיא"ב), ואיכה (שם ע' א"מ) ועוד.

(21) וכמו (בלק כה, כג) אוי מי יחי [ומוה שרש"י (ושאר פשטני המקרא) אין מפרשים שם תיבת „אוי“ — מובן שאין זקוקה לפירושו]. וראה ד"ה תקעו חצרות. (22) א, ח.

וואָס פאַר אַ ביאור קומט צו אין „אד נח“
דורך זאָגן אז „הן צדיק בארץ יושלם“
איז געזאָגט געוואָרן אויף נח'ן ?

ח. איז דער ביאור אין דעם :

עס איז מובן, אז אַ מצב פון „גונח
וכו“ קען קומען דורך דער אַרבעט
אין דער תיבה: די האַרעוואַניע טורח
הבהמות והחיות, האָט צוגעבראַכט דערצו
— אַדער אז אַ ח'י' האָט מויק געווען
איבער דעם פאַרשפּעטיקן צו שפּיינן זי *.

ס'איז אָבער ניט מובן: בני נח זיינען
דאָמאַלס געווען שוין קאַרגע הונדערט
יאָר אַלט — האָבן זיי דאָך זיכער אויך
פאַרנומען זיך מיט די בהמות וחיות
ובפרט שם „שהוא צדיק“ * און ספּעצ־
יעל מצד כיבוד אב * האָבן נח'ס קינדער
(עכ"פּ — שם ויפת) געוויס אַרויסגע־
האַלפּן זייער פּאָטער אין זיין אַרבעט *.

(32) בתנחומא שם (וכ"ה בב"ר ספלי"ב
ועוד) שהי' גונח וכוהה דם „מן הצילה“.
אבל עפ"י דרך הפשט א"א לפרש כן, כי
מכיון שמי המבול (שמסביב להתיבה) היו
רותחין [סנה' קח, ב. וש"ג. וכ"ה גם עפ"י
דרך הפשט — ראה פירוש' ו, יד: „על שם
גפרית“; ח, א: „וישכו — כמו חמת המלך
שככה“ *], הרי א"א לומר שבהתיבה שרר
קור כזה שנח יצטנן ועד שיהי' מזה גונח
וכוהה דם. אבל ראה לקו"ש ח"י ע' 35
ובהערה 43 שם.

(33) רש"י ס"פ בראשית (ה, לב),

(34) שהי' גם קודם מ"ת (ראה פירש"י
ס"פ נח) ושם ויפת גשתחו בזה (נח ט,
כג).

(35) ראה גם סנהדרין שם: צער גדול
הי' לנו כיו' האכלנוהו כו'. וראה גם תנחומא
שם: כל אותן י"ב חודש לא טעם טעם
שינה לא נח ולא בניו שהיו וקוקין לזון
כו'.

(* בגו"א שם, שכוונת רש"י ש„וישוכו“
קאי על הקב"ה. אבל בפשטות, קאי על המים
(וכמפורש בכתוב: „וישוכו המים“). וכמו
שפירש הגד"א עצמו ו, יד. וראה גם ברמ"ם
סס.

מות והחיות“ * (ב) „ויש אומרים ש'
איחר * מזונת לארי והכישו * ועליו
נאמר * הן צדיק בארץ יושלם“ *.

איז אין דעם ניט מובן :

(א) וואָס דאַרף רש"י אַנקומען צו
ביידע פּירושים ?

(ב) פון וואָנען איז די רא'י — אויך
בדרך הפשט — אז אים האָט געביסן אַן
ארי דוקא ?

(ג) אין מדרש שטייט „עשה מזונת
כו'“. פאַרוואָס איז רש"י משנה און
שרייבט „שאחר“ * ?

(ד) צוליב וואָס איז רש"י מסיים
„ועליו נאמר הן צדיק בארץ יושלם“:
רש"י איז דאָך אויסן צו מפרש זיין די
ווערטער „אך נח“ פון אונזער פסוק (ניט
צו מפרש זיין אַ פסוק אין משל'י). איז

ולא שנח הי' נשוך.

לכאורה הי' אפשר להוכיח שכוונת רש"י
ב„ויש אומרים“ אינו עוד פירוש ב„אך“,
ממה שאינו מסיים „ויצא צולע“ כבתנחומא
שם. אבל — אינו. כי עפ"י דרך הפשט (א)
אין הכרח לומר שהי' צולע (ואפשר שהמ"ר
עוט שהי' בנח ע"י הכשת הארי — הי' איזה
ענין אחר). (ב) מוכרח לומר שלא הי' צולע,
כי בעל מום אינו עובד עבודה, ומפשטות
הכתוב (ח, כ) מוכח שגנח עצמו הקריב ולא
שהקריב שם בנו תחתיו כבתנחומא שם.

(26) ראה מדרש אגדה עה"פ.

(27) להעיר ממש"ג: ואתה נתן להם
את אכלם בעתו (תהלים קמה, טו) וראה
חזקוני כתובות סו, ב.

(28) תנחומא שם. מדרש אגדה שם.

במדרשים אלו „הכישו ארי“ הוא פירוש
באז. אבל כוונת רש"י בזה הוא לבאר עוד
סיבה למה נח הי' גונח כו' (כג"ל הערה
25). וראה חזקוני מהרש"א סנהדרין לח, ב
ד"ה אא"כ גמלך כו'.

(29) משלי יא, לא.

(30) תנחומא שם.

(31) במדרש אגדה, הלשון: איחר. אבל
אכתי צריך ביאור, מדוע מעתיק רש"י הלשון
שבמדרש אגדה, ולא הלשון שבתנחומא —
רש"י מביאו בכ"כ מקומות (וקודם אליו
ומצוי יותר).

א'יחר אין א'רי, און דער כ"ף — אויף כ'ישו³⁹.

אין כאַטש אַז דער וואָרט הכישו הויבט זיך אָן מיט אַ ה"א, איז אָבער דער עיקר פון דעם וואָרט — כישו, וואָס איז מרומז אין דעם כ"ף⁴⁰. ע"ד ווי רש"י זאָגט אין פ' בראשית⁴¹: אַז דער ש"י'ן פון "שמים" ווייזט אויף אש — כאַטש אש הויבט זיך אָן מיט אָן אל"ף — ווייל דער עיקר וואָס הערט זיך אין "אש" איז דער ש"י'ן.

י"ד. דער פירוש "שאיחר כו' והכי" שו" איז אָבער בכלל שווער: פון אַלע לייבן וואָס זיינען געווען פאַרן מבול, האָט דער אויבערשטער אַליין אויסגע" קליבן דעם איינציקן ארי (ובת זוגו), אַז דוקא ער מצד זיינע מעלות, זאָל גע"

שאנו רואים שהכתוב רוצה לרמוז את מצבו של נח אז, מסתבר שמרמז גם את פרטי מצבו, ולא רק שהי' ממועט בכלל.

(וכן גם ב'ויקרא אלקים לרקיע שמים', מוכרח ע"ד הפשט שבתבת שמים מרומז תכונות הרקיע, דאלי"כ, למה קרא לרקיע שמים. ובוה יובן מה שרש"י שטעלט זיך שם על התיבות, ויקרא אלקים לרקיע שמים' — אף שמפרש רק תיבת שמים).

אבל בנוודי, הרי אין הכרח שהכתוב רוצה לרמוז גם את הטיבה למה שהי' נח ממועט, ובמילא, א"א לחדש "שאיחר כו'", או אפילו לחשש "לארי" (אף שבלאו הכי מוכרח לפירוש זה שאיחר לאיזו חיי), רק על יסוד של ר"ת. ורק לאחר שרש"י מוכרח לפרש כן ע"ד הפשט (כנ"ל סעיף ח'), כותב שאיחר (ולא ששהה, שאינו נפ"מ בתוכן הענין), כי ע"ז יומתק גם הר"ת ד"אך", כבפנים.

39) ואף שגם להפירוש "שאיחר כו'" בהכרח לומר שר"ת אך מורה ל"גונח וכוהה" — הרי גם בתיבת "שמים" מפרש רש"י (באותו הפירוש) כמה רמזים בהש"י'ן ד"שמים".

40) בענף יוסף שם, שהגירסא הנכונה הוא אכשו (באל"ף), ו"אך" הוא ר"ת אכישו אירי.

איז דאך קשה: פאָרוואָס איז נאָר נח געווען "גונח וכוהה דם"⁴²?

ברענגט דערבער רש"י אויך דעם פרט פון דער אגדה "שאיחר מזונות לארי כו'": וויבאלד אַז ארי איז דער חשוב'ס טער שבחיות, בלשון רז"ל מלך שב" חיות⁴³, האָט אים נח דער חשוב'סטער שבתובה געשפייזט. און דערבער האָט דער ארי געביסן בלויז נח'ן, ווייל ער האָט אים פאַרשפעטיקט געבן זיין שפייז. לויטן טעם "מטורח כו'" פאַסט ניט דער תירוץ (וואָרם שפייזן אָן ארי איז ניט קיין גרעסערער טורח ווי שפייזן אַנדערע חיות), מוז דערפאַר רש"י אָנ" קומען צום פירוש "שאיחר כו' הכישו".

ט. ברענגענדיק דעם פ'י "שאיחר מזו" נות לארי הכישו", ברענגט רש"י די גירסא ולשון "שאיחר" (ניט "שהה"), ווייל לויט דעם לשון קומט אויס אַז אויך די סיבה וואָס האָט צוגעבראַכט צו "גונח וכוהה" איז מרומז אין די אותיות פונעם וואָרט "אך"⁴⁴: דער אל"ף ווייזט אויף

36) אין לומר שהמיעוט שהי' בכניו מרומז ב"אך... ואשר אתו בתבה" — כי אשר אתו בתבה" קאי גם על הבע"ח וא"ר רבה הם הרוב. ודוחק גדול לומר, שכוונת הכתוב הוא אשר חזק מ"אשר אתו בתבה" היו באופן ד"אך". ועוד ועיקר — א"כ הי' רש"י מעתיק גם תיבות אלו ומפרש שגם בניו היו גונחים כו'.

37) תגינה יג. ב. מדרש תהלים כב, כח. ולהעיר גם מפירש"י ויחי מט, ט.

38) אבל פשוט שאין לומר שזהו הוכחת רש"י שאיחר מזונות לארי דוקא (ע"ד שפירש בענף יוסף לתנחומא שם), ומכ"ש שאין לומר שמטעם זה מעתיק רש"י הפירוש ד"ויש אומרים" ואינו מסתפק בהפירוש "מטורח הבהמות כו'" — כי כל מ"ש בפירש"י עה"ת (גם סממעתיק מדרשי רז"ל וכדומה) מיוסד ובנוי בעיקר על פשוטו של מקרא, ולא על ראשי תיבות וכדומה. ומה שרש"י מפרש "גונח וכוהה" מצד הר"ת ד"אך" (כנ"ל סעיף ה'), הוא לפי שמכיון

דער פירוש איז אָבער מוקשה: אמת טאָקע נח'ן האָט געקומט דער "ישולם" — ווי קען אָבער דער ארי אים ביסן — היפך החפורש "ורדו גו' בכל חי' "?? אפילו ווען דער בן חמש וועט וויסן וואָס רש"י ברענגט שפעטער⁴⁵ אָ דערפאַר וואָס חטאו דור המבול הופקרו לחיות כו', איז עס דאָך אָבער אַ דוחק הכי גדול זאָגן אזוי אָף נח איש צדיק תמים און צוליב איהר מזונות? מוז דעריבער רש"י אָנקומען צום פירוש "מטורח הבהמות והחיות".

און וויבאַלד אָ די שוועריקייט אין דעם פירוש "שאיחר כו'" איז אַ סך גרעסער ווי דאָס וואָס ס'איז קשה אין דעם פי' "מטורח כו'" (פאַרוואָס דער טורח האָט ניט געווירקט אויך אויף בני נח⁴⁶) — דעריבער שרייבט רש"י דעם פי' "מטורח כו'" פריער, וואָס דיט אָן אַז ער איז דער פירוש העיקרי.

יא. אין פירש"י איז דאָך פאַראַן אויך "יינה של תורה" — איז די הוראה דערפון אין עבודת הוי' :

בשעת אַ איד איז זוכה און ווערט אויסגעקליבן צו זיין אַ שליח פון רבי'ן (שאין לו, ח"ו, פני' בזה, כ"א — להפצת היהדות. ואמחזיל "צדיקים דומין לבור-אין") אויף שפיין די וועלט במזון רוחני, און ער טרעפט אָן גרויסע שווע-ריקייטן אין זיין אָרבעט, ביז אַז לפעמים פעלט אים אפילו אין דברים המוכרחים

בפשטות — כי חטא (בדקות) פעם אחת אפשר אפילו בצדיק, [ובפרט כאן אחרי שהכישו ארי שכבר געניש על חטא].

(44) בראשית א, כח.

(45) נח ט, ה.

(46) שיש לומר מפני: (1) שהיו צעירים יותר, או (ועיקר) (2) שעיקר האחריות הרי היתה על נח (שהוא נצטווה ע"ז) ועוד י"ל בזה.

(47) היום יום ע' כד.

(48) ב"ר פס"ג, ת, וש"נ.

ראַטעוועט ווערן פון מבול יי. היינט ווי קומט עס אָז איבער נח'ס פאַרשפעטיקן מיטן עסן איין מאָל, זאָל אזאָ אויסדער-וויילטער לייב אים ביסן?? די גאַנצע הצלה פון דעם ארי איז געווען דורך נח'ן; דערצו האָט ער אים געשפייזט די גאַנצע צייט פון מבול; און אפילו אָט דעם איינציקן מאָל וואָס ער האָט זיך פאַרשפעטיקט מיט זיין געבן אים עסן, איז דאָך דאָס געווען ניט צוליב דעם וואָס ער איז געווען פאַרנומען מיט זיינע פריוואַטע זאַכן, נאָר צוליב זיין טרדאָ און אַרבעט אין דער תיבה⁴⁷ — איז ווי קומט עס אָז צוליב דעם זאָל אים דער ארי ביסן?

פאַרענטפערט דאָס רש"י מיטן פסוק "הן צדיק בארץ ישולם", אָז ווען אַ צדיק טוט עפעס אַמאָל שלאַל כדבעי אפילו בדקות דדקות, ווערט ער באַשטראַפּט "בארץ", דאָ אויף דער וועלט (בכדי) אים זאָל ניט פעלן אין זיין שכר אויף יענער וועלט. ובמילא קומט אויס, אָז דאָס וואָס דער ארי האָט אים געביסן איז געווען צוליב זיין, נח'ס טובה⁴⁸.

(41) ראה פירש"י פרשתנו ו, כ: אותן שדבקו כו' ומאליהם באו.

(42) ראה לעיל הערה 35.

(43) ומה שרש"י כותב "ועליו נאמר הן צדיק בארץ ישולם" (דלכאורה, בכדי לכאר הטעם מה שהארי הכישו מספיק שבייב את הכתוב "הן צדיק גו'". אבל מה נוגע לומר שכתוב זה נאמר עליו) — כי אלולי זאת אינו מובן כלל המשך פירש"י בפסוק שלאח"ז "מדת הדין הוא ונהפכה כו' ע"י תפלת הצדיקים (נח)". דלכאורה, בהיותו בתיבה ה' במצב "הכישו" שנענש על אשר חטא (עכ"פ — בדקות)?

ולכן מפרש רש"י "ועליו נאמר הן צדיק גו'" — שגם או כשהכישו הארי ה' צדיק, כי זהו ע"ד שה' מקטיג אמנה (לעיל ז, ז); שאלת אברהם במה אדע (לפי הא' דרש"י לקמן טו, ו); ותצחק שרה (יח, יב) וכיו"ב — שבכל זה צדיקים הם (ועד — שרש"י אינו מעיר שם מאומה ע"ז). והטעם י"ל

צו ווערן קראַנק, ביז צו שפּיעצן מיט בלוט ר"ל. און אַעפ"כ איז ער ווייטער אַנגעגאַנגען מיט זיין אַרבעט, אין ווייטער אין אַן אופן פון "טורח".

און תורה (מלשון הוראה⁵¹) דערציילט דאָס אונז — בכדי מיר זאָלן זיך אַפּלער-נען דערפון אַ הוראה בעבודתנו. אַז די שליחות וואָס איז אַרױפגעלייגט געוואָרן אויף יעדער אידן, מוז ער זי דורכפירן אונטער אַלע אומשטענדן, יהי מה — צו דער שליחות האָט עס קיין שייכות ניט! ובפרט אַז זיינע שוועריקייטן קומען ניט, ת"ל, צו גונח וכו'.

אַי איז דאָך די קשיא: אויב דער אויבערשטער וויל ער זאָל טאָן די שליחות, איז פאַרוואָס מאַכט ער אַז דער שליח זאָל האָבן שוועריקייטן? איז דער ענטפֿער אויף דעם, אַז "חנם" איז אַ סדר פון מצרים⁵², אין קדושה אַבער, איז ניטאָ קיין גרינג, ענינים פון קדושה קומען דוקא דורך יגיעה⁵³, איז דאָך אדרבה: וואָס מער שוועריקייטן ער טרעפט אַן אין זיין אַרבעט, איז אַלץ מער ראַי' אַז זי איז אַ גאָר הייליקער ענין (און אַז זי איז מער נוגע צו אים⁵⁴).

יב. בשעת אַ איד פּוּעל'ט שוין ביי זיך צו פאַרטועצן ווייטער זיך קיום השליחות (ניט קוקנדיק אויף די שווערי-קייטן וואָס ער האָט דערביי), קען ער דאָך עס טאָן אין אַן אופן פון "גונח", טראַכטנדיק: וויבאַלד אַז תורה זאָגט מיר אַז איך זאָל מיינ אַרבעט בשום אופן ניט אַפּלאַזן, האָב איך "געבאָדן" קיין ברירה ניט

לצורך קיום גופו ווי אכילה ושתיה וכדו-מה, וואָס קען אים שאַטן אין געזונט ר"ל. קען ער ביי זיך קלערן:

פון דעם גופא וואָס מ'האַט מיר אויס-געקליבן צו זיך דער שליח, איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז איך האָב געוואַלדיקע מעלות, איז דאָך צוליב דעם אַליין וואָס איך בין זיך אַזוי שטאַרק משפּיל און פאַרנעם זיך מיט שפּייזן די וועלט, ביז צו אַזוינע וואָס זיינען אין דעם סוג פּין "בהמות וחיות" לגבי מיר, האָט מען מיר געדאַרפט געבן גרויס כבוד, איז מילא דעם כבוד — בין איך מוחל, פאַרוואָס קומט מיר אַבער איך זאָל נאָך האָבן שוועריקייטן אין מיינ אַרבעט, ובפרט נאָך אַז מיר זאָל פּעלן דורך דעם אין אכילה ושתיה וואָס קען ווירקן דעם היפּך פון בריאות הגוף, וואָס "היות הגוף בריא ושלם מדרכי (עבודת?) השם הוא"⁵⁵, און וויבאַלד אַזוי — טענה'ט ער — איז מה לי וכו', איך וועל אַפּלאַזן די שליחות און דורך דעם פאַרשאַרן פיל צער און יסורים!

אויף דעם ענטפּערט מען אים — כבר ה' לעולמים:

אויף נח'ן זאָגט די תורה⁵⁶ עדות, אַז טראַץ דעם וואָס ער איז געווען אין אַ דור פון רשעים (בדורותיו), איז ער גע-ווען אַ "צדיק תמים", נוסף לזה, איז נכוחו געראַטעוועט געוואָרן די גאַנצע וועלט, און ער איז אויסגעקליבן געוואָרן פון דעם אויבערשטן צו זיך דער שליח צו שפּייזן זי, און פונדעסטוועגן איז ער געווען "גונח וכזהו דם"; און וואָס האָט אים געבראַכט דערצו — טורח הבהמות והחיות: אַט די הייליקע אַרבעט פון שפּייזן די וועלט, האָט אים געבראַכט

(51) זח"ג נג, ב.

(52) ראה ספרי במדבר יא, ה. פירש"י שם, וראה גם זהר שבערע 53, סדור נו, ד.

(53) זח"ב קכה, א. וראה בארוכה לקמן ס"ע 317 ואלף.

(54) ראה קונט' העבודה פ"ו (ע' 44), לקו"ש ח"ב ע' 347.

(49) רמב"ם הל' ידעות רפ"ד, וראה לקו"ש ח"ג ע' 806 הערה 9.

(50) ריש פרשתנו, ובפירש"י שם: כ"ש שאילו ה' בדור צדיקים כו'.

פילן — מרגיש זיין, מוז ער דאך האָבן אַ הסברה וואָס זאָל זיך לייגן אין זיין שכל פון וואָס ער זאָל זיין בשמחה;

וואָלט ער געווען אַ בעל מדריגה נעליח — האָט ער אַ גאָר פשוט'ע הסברה: וויבאַלד אַז דער גוף האָט ניט קיין באַטרעף לגבי דער נשמה, קענען די יסורי הגוף הנבזה ניט שטערן צו דער שמחת הנשמה פון איר מקיים זיין דעם רצון העליון⁵⁵. וויבאַלד ער איז אָבער אַן איש פשוט (וכנ"ל אַז רש"י האָט אַריינגעשטעלט די הוראה אין "פשוטו"), וואָס דער גוף איז ביי אים בפירוש יע תופס מקום, איז בכדי ער זאָל זיין בשמחה, מוז ער האָבן אַזאָ הסברה וואָס זאָל דערנעמען אויך דעם גוף. ובמילא טענה'ט ער: וויבאַלד מצד הגוף איז ער צובראָכן, ער איז "גונח", איז ווי קען ער זיין בשמחה?

אויף דעם זאָגט מען, אַז דעם גאַנצן ענין פון "גונח כו'" לערנט מען אָפּ דערפון וואָס "אך נח" קומט בהמשך צו "וימח את כל היקום" (כנ"ל סעיף ו') און פון דעם לשון "אך נח" (כנ"ל סעיף ג' וה').

יד. בשעת ער טראַכט זיך אַריין אין דעם "וימח גו'" פון אונזער דור, ווי אַ גאָר חשוב'ע טייל וועלט איז אַז געווישט געוואָרן דורכן "מבול" (פון אונזער דור) — אָפגעווישט בגשמיות (וואָס דאָס איז דאָך נוגע צום גוף); אויך איז ער זיך מתבונן אין דעם "וישאר אַך נח", וואָס דער לשון "אך" (אין אַלגעמיין), דריקט אויס אַן ענין של חידוש כנ"ל — אַז דאָס וואָס ער איז געראַטעוועט געוואָרן פון דעם מבול איז עס אַ חידוש, וואָרום ס'איז דאָך ידע אינש בנפשי' ווער ער איז און אַז כמה גדולים וטובים ממנו זיינען ניט ניצול געוואָרן.

— זאָגט אויף דעם רש"י, אַז דער גאַנצער ענין פון "גונח כו'", איז נאָר לויטן צווייטן פירוש, וואָס ער איז דער פירוש הטפל, לויטן פי' הראשון והעיקרי אָבער, איז ניטאָ די גאַנצע מציאות פון "גונח". ד. ה. אַז אויך אין דער צייט ווען מצד הגוף ליידיט ער יסורים, ר"ל, איז מצד זיין נפש — וואָס זי איז דער עיקר פון דעם מענטשן⁵⁶ — קרעכצט ער גאָרניט⁵⁶. אדרבה: ער איז בשמחה גדולה פון דעם וואָס ער האָט זוכה געווען צו טאָן אַזאָ אַרבעט⁵⁷, ובמה נחשב הוא די שוועריקייט וכו' — לגבי דעם ענין מילוי השליחות⁵⁸.

קען מען דאָך מיינען, אַז אַזאָ עבודה נעליח — טאָן דעם אייבערשטן'ס שליחות בשמחה אין דער צייט ווען דאָס איז פאַרבונדן מיט יסורים און עגמ'ן, איז שייך נאָר צו יחידי סגולה — האָט רש"י אַריינגעשטעלט אַט די הוראה אַז ס'איז כלל ניטאָ דער ענין פון גונח כו' (ניט אין פי' וואָס איז גענומען פון מדרש אגדה, נאָר) אין "פשוטו", און פשוטו של מקרא איז דאָך שייך אפילו צו די וואָס זיינען נאָך (ברוחניות) קינדער.

יג. פּרעגט אָבער אַ איד אַ קשיא: מילא טאָן די שליחות מיט דער גרעסטער טרחא ביי צו גונח כו', קען ער ביי זיך פּוועלן: אַ איד איז דאָך אַ קבלת עול-ניק⁵⁹, וועט ער דאָס טאָן מצד קב"ע. אָבער שמחה — דאָרף ער דאָך דאָס

(55) ראה תניא פל"ב, שעהיוה"א פ"ו (פ, סע"ב), ובכ"מ.

(56) כי מכיוון שבי' הפירושים הם חלקים מתורת אמת, הרי מובן שבפנימיות הענינים אינם סותרים זל"ז.

(57) ראה רמב"ם סוף הל' לולב, תניא פכ"ו.

(58) להעיר משו"ע או"ח סרפ"ח (בשו"ע אדה"ז — ס"ב): התענית הזה תענוג הוא לו.

זאלסטו זיך משתדל זיך פאָר יענעם מער
ווי פאָר דיר אַליין? — איז שתי תשובות
בדבר:

ערשטנס, קענסטו ניט אַפּשאַצן יענעם
מדריגה. עס קען גאָר זיין אַז יענער איז
אַן „אריי“, אַ „מלך“⁶⁴.

און צווייטנס, לו יהי כדברך אַז דו
ביסט דער „צדיק“, איז דאָך אדרבה:
„הן צדיק בארץ ישולם“. אַ צדיק, בכדי
ער זאָל צוקומען צו עוה"ב (ועד"ו —
מדריגות נעלות בעוה"ו, בדוגמת ענין
„עולמך תראה בחיך“⁶⁵). מוז אַפּקומען
אויף דער וועלט. בנוגע צום צווייטן אַבער,
וואָס לדברך איז ער ניט קיין צדיק, קומט
דאָך אים כל טוב גשמי.

טו. אין תורה איז דאָך יעדער פרט
מדויק, איז דאָס וואָס די צוויי הוראות
הנ"ל

— (א) אַז מען דאַרף זיך אַוועקגעבן
צו טאָן דעם אויבערשטנס שליחות אויך
ווען מען איז גונח, און אויך דאָן טאָן
עס בשמחה. (ב) צושטעלן אַ צווייטן
אידן אַלץ וואָס ער דאַרף און בעתו
ובזמנו —

שטייען אין די ווערטער „אך נח“,
ווייט עס, אַז דורכן קיום הוראות הנ"ל
וועט זיך דער נח ווי בתחלת וראש (קאָפּ)
פון דער גאַנצער סדרה נח צוויי מאָל
„נייחא דעילאי“ און „נייחא דתאי“⁶⁶,
בזו מען וועט קומען צו דער מנוחה
האמיתית אין דעם „יום שכולו שבת
ומנוחה לחיי העולמים“⁶⁷.

(משיחת ש"פ נח תשכ"ח)

איז בשעת ער טראַכט זיך אין דעם
אַריין, וועט זיך ביי אים אַפּלייגן אויך
מצד הגוף, אַז ער האָט ניט וואָס צו
קרעכצן⁶⁸, אדרבה: ער דאַרף זיך בשמ"ח
זה הכי גדולה וואָס דער אויבערשטער
האָט אים געראַטעוועט פון „מבול“ —
ווען הרבה גדולים וטובים ממנו זיינען
דערטרונקען געוואָרן, און דערצו האָט
מען אים נאָך מזכה געווען מיט אַזאַ
געהויבענער שליחות.

טו. קען מען דאָך מיינען, אַז וויבאַלד
אַ איד דאַרף זיין בשמחה אפילו ווען ער
איז גונח, מאַכט ניט אויס אַז זיין הנהגה
מיט אַ צווייטן וועט אויך זיך על דרך זה

— אויף דעם קומט די הוראה אין
ווייטערדיקן פי' פון רש"י „שאיחר מוזה-
נות לארי — והכישו“: צום צווייטן
מוז מען צושטעלן אַלץ איך צייט, און
אויב ניט — באַקומט מען ר"ל אַן עונש.
פון דיר אַליין מאַנט מען אַז אפילו
אויף דינע הכרחיות זאלסטו פראַווען
„אתכפיא“, און ווי דער אַלטער רבי
ברענגט אין תניא⁶⁹ אַז תלמידי חכמים
היו מרעיבים עצמם שתי שעות — אעפ"י
שמוכן אַז ת"ח האָבן ניט געגעסן קיין
מותרות. דעם צווייטן אַבער, מחזו צו-
שטעלן אַלץ וואָס ער דאַרף (ניט אַריינ-
גייענדיק אין חשבונות צי ס'איז הכרחיות
צי מותרות⁷⁰), און בעתו ובזמנו.

אַ וואָס דו טענה'סט אַז דו ביסט
אַ „צדיק תמים“ און יענער איז בגדר
„בהמה וחיי“ לגבי דיר, היינט פאַרוואָס

61) אייז סותר למשנת"ל סי"ב שזהו
מצד נפשו דוקא — כי הכוונה ב„נפש“ שם
הוא (גם) לנפש החיונית, שהיא עיקר לגבי
הגוף עצמו.

62) פכ"ז (לה, ב) עפ"י שבת יו"ד, א.
63) ראה כתובות סז, ב ורש"י דברים
טו, ח: אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ
לפניו.

64) ראה פסחים ג' א: עליונים למטה
ותחתונים למעלה.

65) ברכות יז, סע"א — ראה תניא פי"ד
(כ, א).

66) בי"ר פ"ל, ה, תו"א ה, ג. אור
התורה ר"פ נח.

67) סוף מס' תמיד.

ד ד

מסכתות הש"ס¹], איז אָבער דאָ אַ גענוגנדע הוכחה, אַז דאָס זיינען תורה־דיקע נעמען, דערפון וואָס עס איז זיכער אַז העכער טויזנט יאָר איז ביים כלל ישראל אָנגענומען צו רופן די סדרות מיט אָט די נעמען².

א) ; כלאים (ירוש' כלאים פ"ו ה"ג) ; עיר רובין (עירובין ע"ט, א) ; יומא (יומא י"ד, ב) ; ר"ה (תענית בתחלתה) ; חגיגה (זח"ג רכ"ג, ב) ; תעניות (שם רמז, ב) ; יבמות (שם רעו, רע"א) ; כתובות (סוטה בתחל' תה) ; נדרים (שם) ; גיור (שם) ; סוטה (שם) ; ב"ק (ב"ק ק"ב, א. זח"ג קצ"ה, א) ; ב"מ (שם) ; ב"ב (זהר שם — שבא תלי תאי) ; סנה' (סנה' מא, ב) ; מכות (שבועות ב, סע"ב) ; שבועות (שם) ; עדיות (ברכות כו, א — בחירתא (ראה פרש"י שם)) ; ע"ז (ע"ז י"ד, ב) ; אבות (ב"ק ל, א — ראה ר"ח ורשב"א שם) ; שמחות — מהמט' קטנות (כתובות כ"ה, א — אבל רבתי) ; כלה — מהמט' קטנות (שבת קיד, א) ; זבחים (ב"מ קט, ב — שחיטת קדשים (ראה פרש"י שם)) ; מנחות (מנחות ז, א) ; בכורות (ביצה כ"ה, א) ; תמיד (יומא י"ד, ב) ; מדות (שם ט"ה, א) ; נגיעים (חגיגה י"ד, א. וראה ג"כ שם לפניו י"א, א. ועצ"ע אם הכונה לענין או מט') ; אהלות (עיר רובין ע"ט, א) ; גידה (ירוש' ברכות פ"ב ה"ו, זח"ג רעו, רע"א) ; מכשירין (ירוש' שבת פ"ו דה"ב) ; טבול יום (ירוש' ב"ב כות פ"ג ה"ד) ; עוקצין (ברכות כ, א).

5) ומהם נלמד בנוגע לשמות שאר המסכתות. וראה הקדמת הרמב"ם לפיה"מ.

6) ראה כו"כ בס' הרי"ג קריאת התור דה (אלא של"תזויע" קורא "אשה", למצור רע" — "זאת תהיי" * וכו') ; כולם — בס' תפלות להרמב"ם שם ועור.

* ועפ"ז צע"ק על הנהגים לקרוא לפ' זו "טהרה" — בבחרם ל' נקי' — זספי הו"ל לקרוא בשמה המפורש בס' רס"ג ובס' התפלות להרמב"ם "זאת תהי". (וראה לקו"ש ח"ז ע' 104 הערה 40.)

א. עס האָט זיך שוין פיל מאָל גערעדט, אַז טראָץ דעם וואָס די נעמען פון די סדרות התורה איז ניט בודאות אַז זיי זיינען דערמאָנט אין ש"ס¹ [אַזוי ווי מ'געפינט עס ביי די שמות פון די ספרי נ"ך, וועלכע ווערן אַלע אויסגערעכנט אין גמרא² ; און אַזוי ווערן אויך דערמאָנט אין משנה³ און גמרא⁴ די נעמען פון כמעט אַלע

1) במגלה כ"ט, סע"ב ויאלך ; "חל להיות בואתה תצוה . . . בכי תשא". אבל יש לדחוק שהכונה לתחלת קריאת היום. ועד"ו י"ל (בדוחק) במה שאמרו (שם לא, א) "למ' חר קורין וזאת הברכה", שהכונה ב"זאת הברכה" היא (לא לשם הסדרה כ"א) לתחלת הקריאה*.

ולהעיר, שמפרש"י (סוטה מ, ב) "וקורא אחרי מות . . . פרשה ראשונה לתורה קא" מר" משמע, שמפרש ש"אחרי מות" שב' משנה שם** הוא שם כל הסדרה.

2) ב"ב י"ד, ב.

3) סוף מס' כלים (כלים).

4) כמצויין בס' האחרונים (וע"ס המסכתות *) :

ברכות (ב"ק ל, א — ראה רשב"א שם) ; פיאה (ב"מ י, א) ; תרומות (ספחים ל"ד,

* ועד"ו "אלה תולדות", ויאמר ה' אל אברם ברמב"ם ה' תפלה רפ"ג — אף שנהסדרה קורא : "תולדות נח", "לך לך" (ב"סדר תפלות" שלו בסופו).

** משא"כ במשנה מגלה (ל, ב) שבא בהמשך ל"פרשת המועדות".

ועפ"ז מובן מה שהזקק רש"י לפרש (בסו"ט ט"ה שם) "ופרשה ראשונה לחודה קאמר" — אף שלא פירש זה במס' מגלה שלפניו — והרי אא"ל פרש"י במס' מגלה סומך א"ע שידע זה ממש במס' סוטה שלאח"ז (ראה יד מלאכי כללי רש"י כלל ס' ובהנשמן שם).

* מועתק כאן רק פעם אחת (בש"ס) בנוגע לכל מסכת.

אָננעמען, אָז דער שם טראַגט אין זיך דעם אינהאַלט פון דער גאַנצער סדרה¹².

ובמילא איז עס אויך אַזוי בנוגע דער פרשה לך לך, אַז אַלע ענינים וואָס ווערן דערציילט אין דער גאַנצער סדרה, ביי צום לעצטן פסוק, איז זיי-ער פנימיות־דיקער תוכן — לך לך.

ב. דער אַלגעמינער באַדייט פון „הליכה“ („לך“) ביי אַ אידן (אָנהייבן) דיך פון דעם ערשטן אידן אברהם — בפרשתנו) ווייזט, כמובן, אויף דעם אופן ווי ער „גייט“ אין דער עיקר ותכלית פון זיין באַשאַף, וואָס גברא לשמש את קונו¹³. ד.ה. אין זיין עבֿר דת השם גיין אַלץ העכער בעילוי אחר עילוי; און עאכֿר ווען עס רעדט זיך וועגן דער הוראה פון „לך לך“¹⁴, וואָס דער פירוש פון „גיי צו דיר“ איז¹⁵, אַז אברהם אבינו זאל דערגיין און צוקומען צו זיין עצם, צו זיין שרש הנשמה — איז עס דאָך אַוודאי אַ „הליכה“ וואָס ווייזט אויף אַן עלי' געליט ביותר.

לפי זה שטעלט זיך די שאלה: בשלמא די התחלת הסדרה, וואו עס ווערט דערציילט ווי אברהם האָט אויסגעפירט דעם ציווי פון „לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך“ און איז געגאַנגען קיין ארץ־ישראל, און ווי אַזוי אויך דערנאָך, אין ארץ־

ומכל שכן וקל וחומר וואָס מען געפינט בנוגע צו נעמען וואָס דאַרפן געשריבן ווערן אין שטרות: אויב איינער איז מוחזק דרייסיק טעג מיט אַ געוויסן נאָמען, איז די הלכה פסוקה אין תורה אַז דאָס איז זיין נאָמען: איז דאָך כל־שכן אין אונזער ענין — וואו די סדרות זיינען מוחזק מיט זיי-ערע נעמען שוין הונדערטער און הונדערטער יארן, ובפרט נאָך ווען זיי ווערן אַזוי אַנגערופן דורך גדולי ומורי ישראל — זיינען דאָס אַוודאי זייערע נעמען ע"פ תורה.

איז דערפון במילא פאַרשטאַנדיק, אַז דער תוכן פנימי פון דער גאַנצער סדרה איז אַנגעדייטעט אין דעם נאָמען וואָס תורה האָט פאַר איר באַשטימט; און דאָס איז אַזוי אפילו אויב מ'זאל אָננעמען¹⁶ אַז די נעמען זיינען מלכתחלה געגעבן געוואָרן נאָר דערפאַר וואָס זיי שטעלן מיט זיך פאַר די אָנהויב־ווערטער פון די סדרות — וואָרום וויבאַלד אַז בפועל ווערט דאָך די גאַנצע סדרה באַצייכנט (לויט תורה) מיט דעם שם [און אין תורה איז דאָך ניט שייך צו זאָגן, אַז די פאַרבינדונג פון ענינים קומט סתם דורך אַ צופאַל ח"ו; וואָרום אפילו אין וועלט־ענינים איז קיין שום נאָך ניט בדרך מקרה¹⁷]. מוז מען דאָך

(7) ב"ב קסו, ב. שו"ע חו"מ סמ"ט ס"ג. רמ"א באה"ע סק"כ ס"ג.

(8) שמות כמה סדרות נמצאו בפרש"י עה"ת (ויגש מז, ב. יתרו יט, יא. תרומה כה, ז. ועוד).

(9) ואם יש שינויים בשמות (ראה לעיל הערה (6) — הרי אפילו בהלכה למעשה מצינו כו"כ דעות אלו ואלו דא"ת. (10) אבל אינו. וכדמוכח בשמות הסדרות „נח“ ו„תולדות“ (כמו שנקראות אצלנו — משא"כ בסדר תפלות שם) — ראה באר ורכה לקמן ע' 354 ואילך; לקו"ש ח"ו ע' 25 הערה 40.

לקו"ש ח"ט ע' 181 ובהנסמן שם. וראה להלן ס"ח ואילך.

(12) וי"ל, שגם זה גופא ששם הסדרה הוא כהתחלתו — היינו לפי שהתחלת וראש הסדרה כולל את כולה.

(13) קדושין בסופה.

(14) ששם הסדרה הוא „לך לך“ (סדר תפלות שם).

(15) אלשיך עה"ת כאן — הובא ונת-

נסיון יי און דורכדעם וואָס אברהם אבינו איז אים בייגעשטאַנען (ווי דער מדרש זאָגט: "לא הקפיד ולא קרא תגר") איז ער גופא נתעלה געוואָרן נאָך העכער: — איז דאָך אָבער די כוונה פון "לך לך" געווען ניט בלויז צוליב דער דעהויבונג פון אברהם'ען פאָר זיך, נאָר ווי דער מדרש: "גיט אויף דעם אַ משל פון אַ צלוחית של אפופילסיומו" (א כלי מיט בשמים) וואָס איז געלעגן פאַררוקט אין אַ ווינקל און זיין ריח האָט זיך ניט אויסגעשפרייט אַרום און אַרום; און דורכדעם וואָס "היתה מיטלטלת, הי ריחו נודף". אזוי האָט אויך דער אוי- בערשטער געזאָגט צו אברהם אבינו "טלטל עצמך ממקום למקום ושמן מתגדל בעולם".

דאָס הייסט: די כוונה פון "לך לך" איז געווען, אַז אומעטום וואו אברהם וועט קומען זאָל דורך אים ווערן נת- פרסם און נתקדש דער שם שמים, וואָרום דאָס איז דאָך דער אמת'ער מיין פון "שמך מתגדל" וואָס איז געזאָגט געוואָרן צו אברהם אבינו: — זיין שם איז ניט עפעס אַנדערש ווי דער שם שמים.

ישראל גופא, איז ביי אים געווען "הלך ונסוץ הנגבה" ¹⁶, אַז ער איז געגאַנגען אַלץ ווייטער צום זייט פון ירושלים און ביהמ"ק ¹⁷ — איז פאַר- שטאַנדיק אַז דורך די פרטים ווערט אויסגעדריקט דער הילון מחיל אל חיל, צו אַלץ אַ העכערן מקום און דרגא אין קדושה;

אָבער באַלד נאָכדעם ווערט דער- ציילט אין דער סדרה: "ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה" ¹⁸, ווי אזוי אברהם האָט געמוזט אַרויסגיין פון ארץ-ישראל און אַראָפּנידערן אין מצרים — היינט ווי איז שייך אַז דער סיפור וועגן ירידה זאָל שטימען (און ווער רעדט — גרמו ווערן) מיטן נאָמען "לך לך" וואָס ווייזט, פאַר- קערט, אויף עילוי אחר עילוי?

ג. נאָכמער: אויסער דעם וואָס דער עצם אַרויסגיין פון א"י קיין מצרים איז געווען אַ ירידה, און ווי דער פסוק זאָגט "וירד אברם מצרימה" (וואָס דאָס מיינט אויך ירידה ברוח- ניות), איז אויך די סיבה פון דער ירידה — דער "רעב בארץ" וואָס האָט דערפירט צום "וירד... מצרימה" — געווען אַ גרויסער העלם והסתר.

קען מען דאָך פרעגן: בעת אברהם אבינו האָט פאַרלאָזן זיין געבורט- לאַנד, האָט דאָך אים דער אויבער- שטער צוגעזאָגט "ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך" — און צום סוף, קומענדיק "אל הארץ אשר אר- אדך", איז גאָר געוואָרן אַ "רעב בארץ", און אברהם האָט געמוזט אַוועקגיין פון דאָרט?

און הגם אַז דאָס איז געווען אַ

16 יב, ט.

17 ב"ר ספלי"ט. פרש"י פרשתנו שם.

18 יב, י"ד.

19 ב"ר פ"מ, ב. פרד"א פכ"ו. אור"ג פל"ב, ב. פרש"י עה"פ. רש"י ורמב"ם אבות פ"ה מ"ג.

20 ב"ר שם.

21 ראה ב"ר רפניה. רמב"ן וירא כב, א. לקו"ת ראה יט, סע"ב ואילך. דרמ"צ קפה, ב ואילך. ועוד.

22 ב"ר פל"ט, ב.

23 כי לפי פשוטו תמוה מה שאמר לו הקב"ה "ואגדלה שמך", והרי אברהם הי' בתכלית הביטול "ואנכי עפר ואפר", והיתכן כי חפץ אברהם בגדולות ונפלאות" (וכמו שהקשה באלשיך עה"פ ובד"ה לך לך תרס"ז — בהמשך תרס"ו). וראה ד"ה לך לך שם, ש"ואגדלה שמך" הו"ע המשכת בחי שמו העצמי. ציי"ש.

געוואָרן דער „ידעתי כי אשה יפת מראה את“.

וכידוע וואָס עס ווערט געבראַכט בשם הבעש"ט²⁷, אַז אברהם אבינו, זייענדיק אַ מרכבה צום אויבערשטן ביז אַז חז"ל זאָגן האבות הן הן המרכבה²⁸ און ער איז געווען „מקושר במחשבתו ומימד בשרש המחשבה“, דערפאַר האָט ער ביז דאָן ניט גע- וואוסט אַז שרה איז אַ יפת מראה — טראַץ דעם וואָס ער האָט איר אויך פריער געזעהן²⁹, ווייל זיין מחשבה איז געווען שטענדיק „שלא במקום הראי' הגשמית“. אָבער קומענדיק באַענט צו מצרים, האָט דער אויר פון מצרים געווירקט (בדקות דקות³⁰) אויף אים, אַז „ירד ממדרגתו והתחילו לבא אצלו מחשבות מבהי' השבירה“, ביז צו „הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את“.

איז בכך אינגאַנצן ניט פאַרשטאַנ- דיך: ווי איז שייך אַנצורופן אָט די אַלע דערמאָנטע ענינים, וואָס ווערן דערציילט אין אונזער פרשה, מיטן נאָמען „לך לך“ וואָס ווייזט אויף עלי' מחיל אל חיל?

ה. בכדי דאָס אַלץ צו פאַרשטיין,

ד'מעשה אבות" כמו שהם בפשטות (ענינו של פרש"י²⁷) הם כמו שהם מצד הגוף).
(27) מאור עינים ס"פ שמות ד"ה וזהו רבות מחשבות.

(28) ב"ר פמ"ז, ו. פמ"ב, ו.

(29) שהרי אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה (קדושין מא, א). ועפ"ז מתור רצת קושיית המהרש"א בחדא"ג לבי"ב שם.
(30) ראה לקמן סעיף ט. הערה 38.

דאָקעגן איז מובן אַז דורכדעם, וואָס באַלד נאָך אברהם אבינו'ס אַנקומען קיין ארץ-ישראל איז דאָרט אויסגע- בראַכן אַ הונגער — איז ניט געקומען קיין קידוש שם שמים, נאָר דאָס פאַר- קערטע דערפון: גויים האָבן געהאַט די געלעגנהייט צו טענה'ן, אַז ווייל ס'איז אַהער געקומען אַ איד וואָס דינט דעם אויבערשטן, דערפאַר איז געוואָרן דער הונגער. קומט דאָך אויס, אַז דערמיט האָט לכאורה געפעלט אין דער גאַנצער כוונה וואָס „לך לך“ אַנטהאַלט אין זיך.

ד. נוסף צו דעם אַלעם, איז אָט- די ירידה פון „וירד אברם מצרימה“, געווען דער גורם וואָס האָט דערפירט צו דער פאַסירונג פון „ותקח האשה בית פרעה“; און כאַטש אַז בפועל האָט דער אויבערשטער דאָרט פאַר- היט פון אַ דבר בלתי רצוי (ביז אַז לאַ נגע בה חו"י³¹), אָבער פונדעסט- וועגן, אויך דאָס גופא וואָס מ'האַט זי צוגענומען אין „בית פרעה“, איז שוין אַ גרויסע ירידה (ובפרט, ווי ס'איז ידוע³², אַז דורך דעם האָט פרעה געקראָגן אַ יניקה פון קדושה), און באַזונדערס ווען מ'זעט, אַז נאָך איידער אברהם קומט קיין מצרים, ס'איז ניט מער ווי „הקריב לבא מצרימה“, און דאָך האָט עס שוין גע'פועל'ט אַ געוויסע ירידה אין אברהם'ען דערמיט, וואָס דאָן³³ איז

(24) ראה תנחומא פרשתנו ה.

(25) אוה"ת ריש פרשתנו.

(26) משא"כ לפניו (ב"ב טז, א. תנחומא שם. זהר פרשתנו פא, ב. פרש"י פרשתנו יב, יא) בפירוש הראשון (העיקרי), ומה מוכח, שזניעות זו היתה מצד הגוף דאברהם ושרה * (ראה לקמן הערה 61, שהענינים

ביניהון" וי"ל שלכן כותב רש"י „מדרש אגדה“ (ולא „רבותינו אמרו“ וכיו"ב) — כי בגמרא שם משמע שהוא ענינו של אברהם.

(***) ואף שברש"י מובא זה מ"מדרש אגדה" — הרי כל מה שהובא בפרש"י עה"ת שייך לפשט (ראה לעיל ע' 1 הערה 2).

(*) ראה רש"י שם „זניעות שבשניהם“. וכ"ה בהר"ש שם: „בסגיאות זניעותא דהוות

בבית פרעה און „גדרה עצמה מן הערוה“, דאָס האָט געגעבן דעם כח צו די אידן אַז זייענדיק אין גלות מצרים ערות האַרץ זאָלן זיי זיך אויס-היטן פון עריות און אַז די מצריים זאָלן ניט קענען האָבן קיין שליטה בנשי ישראל³⁶ — אַזוי ווי פרעה מלך מצרים האָט ניט געקענט אפילו צורירן זיך צו שרה אמנו³⁷.

ו. לויט דעם וועט זיין פאַרשטאַנ-דיק, אַז אויך דער פּנימיות'דיקער תּוּכּן פּון „וירד אברם מצרימה“ איז מרומז אין „לך לך“: וויבאַלד אַז דער תּכּלית פּון „וירד אברם מצרימה“ איז געווען די נאַכקומענדיקע עלי' פון „ויעל אברם מצרים גו“ כּכּד מאד במקנה בכסף ובוזהב³⁸.

— ובדוגמת ווי דער גלות מצרים איז דאָך געווען בכדי³⁹ אַרױסצונע-מען פון דאָרט די ניצוצות קדושה און אַרױסגיין „ברכּוש גדול“ — קומט דאָך אויס, אַז דער „וירד“, דאָס איז באמת געווען די התחלה פונעם „ויעל“.

און על דרך ווי מ'זעט, אַז דער סדר הלימוד אין תּלמוד בבלי⁴⁰ איז

(37) אוה"ת ריש פרשתנו. וראה גם צרור המור פרשתנו יב, י.

(38) ועד"ו הוא גם בנוגע להמחשבות שבמצרים שבאו לו, שהוא „כדי להעלותן ל'רשן“. ולא שבאו לבלבולו, „ונחשב לו עבדות עיני יותר“ (מאור עינים שם). אלא ש"מ, בנינו הי' זה ירידה ממדרי גת, שלכן אמר „הנה נא ידעתי כי נפלת ממוריגתי“, ורק ע"י העבודה ד'אמרי נא אחותי את" — „אז המחשבות... באו לו... כדי להעלותן ל'רשן“.

(39) ראה לקו"ש ח"ג פ' ויגש. וראה גם מאור עינים שם.

(40) שג"ז בא מצד הגלות, שכל הגליות סיבתן ורששן הוא גלות מצרים (נסמן בה' ערה (44) שבא בסיבת „וירד אברם מצרימה“ (כנ"ל תחלת סעיף ה').

דאָרף מען מקדים זיין דעם פירוש פּנימי פון „מעשה אבות סימן לבנים“, אַז דאָס מיינט ניט בלויז אַ סימן, אַן אַנצייג, אַז דאָס וואָס פּאַסירט צו די אבות פּאַסירט דאָס זעלבע צו זייערע בנים, נאָר די „מעשה אבות“ גופא איז די זאָך וואָס ברענגט⁴¹ צו דעם וואָס קומט דערנאָך פּאַר ביי די בנים⁴². ווי עס ווערט געזאָגט אין זהר⁴³: אַז דער „וירד אברם מצרימה“ האָט געבראַכט צו גלות מצרים — וואָס דערפון איז מובן אַז פּונקט אַזוי האָט דער „ויעל אברם מצרים“⁴⁴ אַרױסגעווען די שפּעטערדיקע עלי' ויצאה פון גלות מצרים; און אַז ווייל דער אַרױסגאַנג פון מצרים איז ביי אברם אבינו געווען אין אַן אופן פון „כּכּד מאד במקנה בכסף ובוזהב“⁴⁵, דערפּאַר זאָל אויך פּאַרקומען די יציאה פון גלות מצרים אין אַן אופן פון „ואחרי כן יצאו ברכּוש גדול“⁴⁶.

און כּשם ווי יציאת מצרים גופא איז געקומען דורך מעשה אבות, אַזוי איז עס אויך בשייכות צו דעם זכות דורך וועלכן די אידן זיינען אַרויס פון מצרים — „לפי שנשמרו מעון זימה“⁴⁷ — אַז אויך אָט דעם זכות האָבן זיי באַקומען דורך „מעשה אבות“: דאָס וואָס שרה איז געווען

(36) יתרה מזו מצינו בסימני טהרה דבהמה כו' — שהם הגורמים הטהרה ולא רק מודיעים. ראה צפ"ע (להגאון הרבצובי) על הרמב"ם הל' מאכלות אסורות רפ"א. (31) כמובן גם מהדוגמא דנביאים שברמ"ב"ן פרשתנו יב, ו. וראה גם בר"ס ס"מ: „צא וכבוש את הדרך לפני בניך“. וראה גם לקמן ע' 79 ואלך בעיני מעשה המצות של האבות.

(32) פרשתנו שם.

(33) פרשתנו יג, א.

(34) שם, ב.

(35) שם טו, יד.

(36) ראה שהש"ר פ"ד, יב.

היות אז די כוונה פון דעם גלות איז ווי די רז"ל זאגן : "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים", בכדי צו מברר זיין די ניצוצות וועלכע געפינען זיך אין גלות — וואָס דורך דעם וועלן אידן זיך דערהויבן צו נאָך אַ העכערן עילוי ווי דער וואָס איז געווען בזמן הבית, כמ"ש : "גדול יהי כבוד הבית הזה האחרון יותר מן הראשון" — איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז די איצטיקע און לעצטע ירידה גופא איז אַן אָנהויב און אַ חלק פון אַט־דער קומענדיקער עלי'.

ז. די הוראה דערפון אין אונזער עבודה :

בשעת מען באַטראַכט דעם מצב פון דער וועלט אין וועלכער מען געפינט זיך, ווי אַזוי דער חשך ווערט שטאַר־קער פון טאָג צו טאָג, וכמרו"ל : "בכל יום ויום מרובה כו' משל חבריו" — קען מען דאָך אַריינפאַלן אין יאוש ח"ו און אָנהויבן טראַכטן מיט פאַר־צווייפלונג : ווי האָט מען גאָר דעם כח צו שטאַרקן זיך איבער דער פינסטערניש און באַלייכטן די וועלט באור התורה והמצוה ?

— איז דער ענטפער אויף דעם, אַז די אַלע ירידות, העלמות און הסתרים זיינען בלויז אַ חיצוניות־דיקע זאָך ; אָבער בפנימיות איז, אדרבה : וויבאַלד אַז די וועלט פירט זיך ניט פון זיך אַליין ח"ו נאָר דער אויבערשטער

אויסגעשטעלט און באַשטייט פון קש־יות און פלפולים וכו' וואָס זיינען לכאורה אַ פאַרשטעל און אַ הסתר אויפן אור השכל פון תורה" (ניט ווי תלמוד ירושלמי וואָס איז אין אַן אופן פון אור ישר) — און פונדעסט־וועגן, איז דווקא דורכן פלפול בריבוי הקושיות וכו' קומט מען דערנאָך צו צום עומק ההלכה, אַ סך מער ווי דאָס וואָס מ'קען דערגרייכן דורך דעם דרך הלימוד פון תלמוד ירושלמי, וואָס דערפאַר איז דאָרט וואו ס'איז דאָ אַ מחלוקת צווישן בבלי און ירושלמי, בלייבט די הלכה : ווי תלמוד בבלי :.

איז כשם ווי בנוגע דעם העלם והסתר וואָס אין תלמוד בבלי איז מובן בפשטות, אַז דער לימוד הקושיות איז אַ חלק פון ברור ההלכה וואָס קומט דורך אים, אַזוי איז עס אויך בנוגע "וירד אברם מצרימה" : וויבאַלד אַט די ירידה איז אַ הכנה מוכרחת צום "ויעל" אין אַן אופן פון "כבד מאד במקנה גו'" — איז זי גופא ניט עפעס אַנדערש ווי אַ חלק פון דער עלי'.

און בדוגמא ווי דאָס איז בנוגע "וירד אברם מצרימה" און דעם שפע־טערדיקן גלות מצרים, אַז וויבאַלד זייער מטרה ותכלית איז די יציאה און עלי' פון מצרים — דעריבער זיינען זיי אַליין אַ חלק פון דער עלי'.

אַזוי איז אויך ביים איצטיקן גלות (וואָס גלות מצרים איז שרש לכל הגליות) :

45) פסחים פו, ב. וראה תו"א ה, א. ריש פרשתנו. אה"ת פרשתנו פו, א (ע"י"ש).

46) חגי ב, ט. וראה זח"א כת, א ועוד שקאי על ביהמ"ק השלישי שיבנה ע"י הקב"ה. ומובן שאין זה סותר לדרז"ל (ב"ב ג, סע"א) שקאי על ביהמ"ק השני. וראה זח"ב קג, א. שו"ת הרשב"א ח"ד סקפ"ו. ועוד (וראה לקו"ש ח"ט ע' 28 הערה 29).

47) סוטה מט, א.

41) ועד, שהקושיות הן מ"סטרא דרע" (ר"מ פ' נשא קכ, ב — הובא ונתבאר באגה"ק סכ"ו).

42) ראה יד מלאכי ח"ב בתחלתו.

43) ראה בכ"ז ד"ה חייב אינש תש"ח פ"א"יב. וש"נ.

44) ראה לקו"ש ח"ט ע' 178 הערה 28.

(לדעת הרמב"ן¹⁰) "עון אשר חטא",
 אז בפנימיות איז דאָס אָן עלי? בּנוגע דעם גלות פון אידן בכלל, איז עס פאַרשטאַנדיק: הגם אָז דער "גלינו מארצנו" איז געקומען "מפני חטאינו", איז דאָך אָבער דער "גלינו" גופא געקומען מלמעלה (נאָר די חט־אים זיינען געווען די סיבה צו דעם אָז דער אויבערשטער זאָל ברענגען דעם גלות), און וויבאַלד אָז אַלע ענינים וואָס קומען מלמעלה זיינען דאָך זיכער מיט דער כּוונה צו ברענגן גען די וועלט צו איר תּכלית ושלמות, קען מען דערפאַר מסביר זיין, אָז דער אויבערשטער האָט דעם גלות אויס־געשטעלט אין אַזאַ אופן, אָז ער זאָל (ניט בלויז אַראָפּנעמען דעם פּגם און ירידה וואָס איז געוואָרן "מפני חט־אינו"¹¹, נאָר אויך) פירן צו אַזאַ מדריגה וואָס איז העכער אויך פון זמן הבית און במילא איז ער גופא אַ חלק פון דער עלי, כּנ"ל; אָבער בנוגע צו "וירד אברם מצ־רימה", איז דאָך לכאורה אָט די ירידה גופא געווען — עכ"פּ לדעת הרמב"ן, כּנ"ל — ניט כּפי רצון העליון, וואָרום ס'איז דאָך געווען "עון אשר חטא", היינט ווי איז שייך צו זאָגן אָז דאָס איז אַ חלק פון דער עלי?

ט. שוין גערעדט אַמאָל באריכות אין דעם ענין פון "חטאים" וואָס די תורה דערציילט בשׁוויכות צו צדיקים בכלל ובפרט די אבות, אָז דאָס זיינען ניט קיין "זינד" אין פשוט'ן זין ח"ו, וואָרום וויבאַלד אָז ביי צדיקים

פירט אָן מיט איר, און ס'איז דאָך זיכער, אָז דעם אויבערשטנס כּוונה אין אַלץ וואָס ער פירט דורך אין וועלט — אויך דאָס וואָס זעט אויס אויסערלעך ווי חשך און ירידה, איז בכדי אָז די וועלט זאָל דורך דעם ווערן אויסגעאיידלט און דערהויבן, און די ירידה גופא איז אין דער אמת'ן בלויז אַ הכנה און אַ טייל פון דער עלי — קומט דאָך אויס, אָז פון טאָג צו טאָג ווערט די וועלט העכער און איידעלער, ביז זי וועט צוקומען צו איר תּכלית השלמות, אָז זי וועט ווערן אַ דירה לו ית'.

ח. מען דאַרף נאָך אָבער פאַר־שטיין: הן אמת, אָז "מהוי" מצעדי גבר כּוננו"¹², אָז אומעטום וואו אַ מענטש גייט און קומט — הגם אָז אים ווייזט זיך אויס ווי ער וואָלט דאָס דורכגעפירט מיט זיין אייגענעם רצון, איז עס באמת דערפאַר וואָס דער אויבערשטער האָט געוואָלט אָז ער זאָל דאַרט גיין און קומען (און דאָס גופא איז די סיבה צו דעם מענטשנס רצון, ווייל אין אַזאַ מין רצון פון מענטשן ווערט נרגש דער רצון העליון¹³)

— איז דאָס טאַקע אַזוי אין די אַלע סתם וואַכעדיקע הנהגות אין וועלט; אָבער בנוגע תורה ומצות איז דאָך דעם מענטשן געגעבן געוואָרן בחירה חפּשית צו טאָן ווי ער וויל¹⁴, ביז — אָז ער קען אפילו טאָן אָן עבירה וואָס איז היפּך רצון העליון — היינט ווי קען מען זאָגן אויף "וירד אברם מצרימה", וואָס דאָס איז

51) עה"פּ (יב, י). וראה גם זהר פרשתנו שם: בלא רשו. (אבל בפרש"י: הקב"ה . . משיאו לצאת ממנה).
 52) ככל העושים שבאים בכדי למרק כו' (תניא פכ"ד בהגהה).

48) תהלים לו, כג. וראה מאמר הבעש"ט במפתחות והערות ללקו"ת (בסו"ס לקו"ת) ית, ד. היום יום ע' סט (עה"פ).
 49) ד"ה ויחלום תש"ח פ"י. עיי"ש.
 50) רמב"ם הל' תשובה פ"ה.

איך אפשר הדבר אשר אברהם יי' יהי' מסתפק במאמר השם, תדעו אשר זהו מצד הגוף יי' ואשר גם גוף קדוש בשר הוא

— וייל אדרבה, פון דעם וואָס אין דעם מאמר גופא ווערט געזאָגט דער לשון „גוף קדוש“ איז דאָך מובן, אַז דאָס איז ניט געווען קיין חטא כפשוטו, וואָרום אין קדושה איז דאָך ניט שייך קיין רע. דעריבער מוז מען לערנען דעם פשט פון דעם מאמר, אַז אויך דאָס אַלץ וואָס די אבות האָבן געטאָן בלויז „מצד הגוף“ און דערפאַר וואָס „בשר הוא“, איז געטאָן געוואָרן אין אַזאָ אופן וואָס עס קען (אין פשטות ובחיצוניות) אויסגעטייטשט ווערן ווי אַ חטא כפשוטו יי'.

60 בפדשי שם, שאברהם האמין ורק שרה לא האמינה כו'. אבל — גם בדרך הפשט (להעיר, שפי' זה (שכפנים) אמרו (תנוקות שביר), ישנם כו"כ אופנים. וראה דברי רש"י הובאו בפי' הרש"י ב"מ ר"פ וישב. וראה לקי"ש חט"ז ע' 51 הערה 35.

61 ראה לקמן ע' 298 ואילך, ש"ל שהפירושים שער"ד הפשט בנוגע ל"מעשה אבות" הם כמו שהיו מצד הגוף, והפי' רושים שער"ד המדרש וכי' — מצד הנשמה (ולהעיר מאנה"ק סכ"ג קלו, א) „פנימיות התורה שהיא אגדה“ — והרי פנימיות התורה היא נשמתא דאורייתא.

62 בדוגמת הידוע, שמשם אלקים [שרש הכלים — דוגמת גוף האדם (ראה שער היוה"א פ"ו — שא, רע"א)], אף שהוא שם קדוש, אפשר להיות ממנו יניקה לחי' צונים [ועד"ז הוא גם בנוגע לצמצום הראשון (שרש הכלים), כנ"ל הערה 56].

ועד"ז בגילא תורה (ראה הערה הקודמת), שאף שהיא חמתו של הקב"ה ואין בה תערובת רע ח"ו (ראה אנה"ק סכ"ו — קמג, ב) מ"מ, אפשר להיות ממנה יניקה ח"ו (ראה קונט' עה"פ פ"ב ואילך). ועד"ז מרז"ל (ב"ר פ"ח, ח) עה"פ נעשה אדם: כתוב והרוצה לטעות יטעה. וראה בפרש"י שם.

גמורים איז איבערהויפט ניט פאָראַן קיין יצה"ר יי', ובפרט די אבות וואָס „כל ימיהם“ זיינען זיי געווען אַ מרכבה צום רצון העליון יי', איז דאָך ביי זיי אינגאָנצן ניט שייך די מצ"י אות פון רע ח"ו, וואָס דאָס איז דער שרש פון יעדן חטא.

זייער „חטא“ באַשטייט אין חסרון האור („חטא“ מלשון חסרון יי'), אַז אין קדושה גופא ווערט דורך זיי פאַרפעלט די המשכה פון אַן אור עליון. און על דרך דוגמא ווי דער מיעוט האור וואָס איז דאָ למעלה אין השתלשלות המדרגות, וואָס אין יעדער מדרגה איז דאָ ווייניקער אור ווי אין דער מדרגה וואָס איז העכער פון איר יי'.

און דאָס איז ניט קיין סתירה צו דעם מאמר הידוע יי' אויפן פסוק יי' „ויפול אברהם על פניו ויצחק ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד“, אַז „אין מקרא יוצא מידי פשוטו יי', ואם תאמרו

53 תניא פ"א (וראה שם פ"ג), ובפרט שאברהם אבינו „עשה מיצר הרע טוב“, שהוא נעלה מלבי חלל בקרבי' שבתניא שם (ראה ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה).

54 תניא פכ"ג (כת, ב).
55 לקרית מטות פב, א, ד"ה ע"כ יאמרו המושלים תרצ"א (סה"מ קונט' ח"א), ובכ"מ.
56 וכמו שצמצום וירידת האור למע' לה, ער לצמצום הראשון, הוא בשביל הגילוי, כ"ה גם בנוגע להחטאים שאצל האבות כו'. ועד"ז המובא בהערה 38 ממאור עינים.

אלא שמ"מ, בחיצוניות נראה זה לחטא, כבסוף הסעף — בדוגמת הידוע (ד"ה ע"כ יאמרו הג"ל ובכ"מ) שחסרון האור בצמצום הראשון הוא נתינת מקום לחטא כפשוטו. עיי"ש.
57 קובץ מכתבים לתהלים ע' 197 (אג"ק אדמיר' מהור"י צ"ג ע' נגד"ה).

58 פרשתנו יי, יו.

59 שבת סג, א.

דעם אויבערשטן. און די וואָס נעמען אָן, אַז געוויסע נמצאים זיינען ביכולת עפעס צו טאָן לויט זייער אייגענעם רצון (אפילו ווען זיי זיינען מודה אַז די פעולה פון די נמצאים קומט מצד דעם כח וואָס דער אויבערשטער האָט זיי געגעבן, נאָר זיי האַלטן אַז די נמצאים האָבן די בחירה אויף דעם דאָזיקן כח, צי זיי זאָלן ווירקן מיט אים אָדער ניט), איז דאָס בסתירה צו אמונתנו באחדותו של הקב"ה."

פון דעם איז מובן אויך בנוגע צו אַ מענטשן, אַז אַלע ענינים וואָס ער טוט, אפילו די ענינים וואָס זיינען נוגע צו תורה ומצות (וואָס לגבי זיי איז אים געגעבן געוואָרן בחירה חפשית), זיינען זיי "ע"פ ההשגחה העליונה וע"פ רצונו ית'". דער

החמישי שבי"ג עיקרים (פיה"מ להרמב"ם פ' חלק): ולא בחירה.
66) כמובן ממקומות שנשמנו בהערה הקודמת.

67) דאליכ, תישאר קושיית הרמב"ם (הל' תשובה פ"ה ה"ד) "האיך יהי האדם עושה כל מה שיחפץ והיה מעשיו מסורים לו וכי יעשה בעולם דבר שלא ברשות קונו".

ומה שתירץ שם כשם שהיוצר חפץ להיות האש והרוח עולים למעלה. . . וכן שאר בריות העולם להיות כמנהגן שחפץ בו, ככה חפץ להיות האדם רשותו ביו וכל מעשיו מסורין לו" — לכאורה איז מספיק, שהרי גם העובדים לכוכבים לפי שחושבים שיש להם בחירה ואינם כגרון ביו החוצב (דרמ"צ ו, סע"א) אינם סובי רים שהכוכבים יש להם בחירה מצ"ע, כ"א שכן רצה הקב"ה שתהיי להם בחירה (וראה רמב"ם הל' ע"ז פ"א סה"א: "שמדמים שזה ההבל רצונן הוא"), ובכ"ז, מכיון שסוכים יש (לדעתם) שלטון להכוכבים לעשות כפי רצונם הם — הי"ז (לא רק טעות וכסילות, כ"א גם) כפירה באחדותו יח' ומיש בחירה דאדם מבחירה דכוכבים? ומזה מובן ככפנים. וראה לקו"ש ח"ג ע' 976 הערה 19. חכ"ז ע' 363 ובהערות שם.

68) לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר בדי"ה וי' חלום תשי"ח ספ"ט. וממ"ש שם לאחיז

י. עפ"י וואָלט מען לכאורה גע" קענט מסביר זיין דעם טעם אויף דעם וואָס "זירד אברם מצרימה" איז אַ חלק פון דעם "ויעל אברם גו'", ווייל בפנימיות האָט אברהם אבינו אויך דאָס געטאָן לויטן רצון העליון. אָבער דער ביאור איז ניט מספיק: אַלע ענינים וואָס ווערן דערציילט אין תורה זיינען דאָך אַ הוראה צו יעדער אידן (אויך צו אַזא אידן וואָס איז שייך צו אַ חטא כפשוטו), ובכן דאָרף מען דאָך זאָגן, אַז דערמיט וואָס די תורה דערציילט דעם סיפור "זירד אברם מצרימה" וואָס ווערט אויס" געטייטשט ווי אַ חטא כפשוטו, אין פ' לך לך, ווערט געמיינט צו געבן אַ הוראה פאַר יעדער אידן: אפילו ווען ער האָט עובר געווען אויף אַ חטא כפשוטו, וואָס איז היפך רצון העליון, דאָרף ער וויסן אַז בפנימיות האָלט ער כסדר (אויך בשעת מעשה החטא) אין איין עולה זיין מדרגא לדרגא.

יא. איז דער ביאור אין דעם (בקי" צור עכ"פ):

פון די עיקרי האמונה (אויך ע"פ נגלה") איז דאָס וואָס אַ איד גלויבט, אַז דער אויבערשטער איז דער איינ" ציקער בעה"ב איבער דער גאַנצער וועלט, און אויסער אים האָט ניט קיינער קיין שום שליטה אין דער הנהגה פון וועלט. וואָרום אַלע כוכבים וגלגלים און אפילו מלאכים זיינען בלויז "כגרון ביד החוצב בר'", און זיי טוען נאָר "ברצונו ובמצותו" פון

63) ראה סהמ"צ להצ"צ מצות אחדות ה' (ס, רע"ב), שהמבואר בפנים הוא "הפנים הנגלים".

64) ע"ז לשון הכתוב ישע"י י, טו.
65) לשון הצ"צ בסהמ"צ שם (ובארוכה שם ו' סע"א ואילך), וראה גם בהיסוד

יב. ע"פ הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק, אַז אויך די ירידות אין וועלט און אין מענטשן וואָס ווערן געשאַפן דורך זיינע מעשים און לויט זיין בחירה חפשית — וויבאַלד אַז אויך זיי זיינען „ע"פּ ההשגחה העליונה" ובמילא פירן זיי דאָך צו אַ געוויסן תכלית — זיינען אויך זיי, די ירידות, אַ חלק פון דעם תכלית.

און הגם אַז מעשה החטא גופא איז דאָך זיכער היפך רצון העליון — איז אָבער דער מצב פון ירידה אין וועלט און אין מענטשן, וואָס ווערט געשאַפן דורכן חטא, ניט קיין זאך פון היפך רצון העליון, ד.ה. ס'איז ניט קיין ירידה אמיתית, נאָר אַ חלק פון דער עלי' וואָס קומט דורך איר.

יג. און דאָס איז די הוראה פון דעם וואָס דער סיפור „וירד אברם מצרימה" איז אַריינגעשטעלט געוואָרן אין פרשת „לך לך": אין וועלכן מצב אַ איד זאָל זיך ניט געפינען, אפילו אין אַ מצב ירוד ופחות ביותר, און אפילו ווען ער אַליין האָט דערפירט צו זיין דאָזיקן ניט־גוטן מצב, דורך דעם וואָס ער האָט בוחר געווען אין רע, און וויבאַלד אַז „הוא הפסיד את

74 ומ"מ אי"ז גרעון ח"ו בשלטונו וכי אחדותו ית', כי מכיון שהרצון תתומצ' אינו בדרך תפיסת והכרח ח"ו (כנ"ל הערה 70) — אין להחטא שום תפיסת מקום כלל, ובמילא אינו מעלים לגבי' כו" (ראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 23).

ואף שמצד בחירתו ית' אינו חסץ במע' שיהן של רשעים, מכיון שבחירה זו היא בעצמותו ית' שהוא נמצא בבחי' בלתי מצד אות נמצא ומשולל מכל התוארים, שלילת החיוב ושלילת השלילה, הרי גם כשעושים היפך רצונו — אינו משתנה מזה ח"ו. וראה הערה 79.

75 ולהעיר מהמבואר באגה"ק סכ"ה (קלח, ב), שאף שהמויק הוא בעל בחירה, על הגיוק כבר נגזר מן השמים.

אונטערשייד באַשטייט דערין, וואָס דער רצון העליון בנוגע די חיצוניות העולמות, וויבאַלד ער איז (חיצוניות הרצון, און דערפאַר ⁶⁹) שייך צו דער בריאה אין אַ „נאָענטן" אופן, ווערט ער נרגש אין די נבראים און במילא ⁷⁰ איז ער זיי מכריח צו טאָן כפי רצון העליון; משא"כ דער רצון בשייכות צו תומ"צ, וויבאַלד ער איז (בחי' פנימיות הרצון, ובמילא ⁷¹ איז ער) מובדל פון דער בריאה, ווערט ער דעריבער ניט „דערהערט" אין מענ' טשן, ובמילא ⁷² איז ער אים דערין ניט מכריח, אַזוי אַרום אַז יעדער פעולה פון מענטשן ⁷³ איז באַצוג צו תורה ומצות ווערט געטאָן לויט דין בחירה ⁷⁴.

„וזהו"ע הבחירה בקיום התומצ", מוכח שג"ו הוא „ע"פ ההשגחה כו"י. — 69) ראה ד"ה והוא כחתן תרנ"ז פ"ה. אלה תולדות נח תרס"ו.

70) ונוסף לזה: בחי' חיצוניות הרצון, מכיון שהרצון עצמו בא בהכרח (כביכול, מצד הרצון תתומצ' — ראה מאמרים שבה ערה הקודמת), מכריח הוא את הנבראים; משא"כ הרצון תתומצ', מכיון שאינו בדרך תפיסת והכרח ח"ו — שהרי „מה איכפת לי' כו"י" ו„איני יודע באיזה מהם חסץ כו"י" (כ"ר רפמ"ד, ספ"ב) [ומה שחסץ במעשיהן של צדיקים דוקא הוא רק מצד בחירתו ית'], הנה כמו שהרצון עצמו אינו בדרך הכרח, כן אינו מכריח את האדם, וראה הערה 74. 71) בדי"ה ויחלום. שם פ"ט: „וחושב שעשה כן מרצונו העצמי". אבל מובן בפש' טות, שהבחירה בתומצ' [וכפרט ש„עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה" (רמב"ם הל' תשובה שם ה"ג)] הוא ענין אמיתי (ולא רק שהאדם חושב שעושה זה בבחירתו), ולכן מוכרח לומר, שהכחונה בדי"ה ויחלום שם היא כפופים, וכמפורש במקומות שבהערה 73.

72) ראה רמב"ם שם ה"א: הוא שכתוב בתורה הן האדם כו"י, וראה לקו"ת אמור לת, ב.

73) ראה עד"ו ביאורהו להצ"ע ע' רסה"ו. וי"ה והי' כי תבוא תעריב.

תן"י — אָבער בנוגע דעם מצב האדם, דאָרף ער וויסן, אָז אויך דורכן חטא איז אים צוגעקומען (ב' פנימיות ובהעלם) אָז אָרט פאַר אָן עילוי, האָבנדיק דעם כח — און די הבטחה אָז „לא ידח ממנו נדח" י וועט ער דאָך זיכער אַראָפּטראָגן דעם כח אין פּועל — צו מברר זיין אויך די ניצוצות שב"זודנות" און זיי מהפך זיין אויף „זכיות", וועלכע זיינען נאָך העכער פון זכיות פון צדיקים.

(משיחות ש"פ ח"ש תשי"ג ותשכ"ה וזנה"ש תשכ"א)

עצמו" איז „ראוי לו לבכות ולקונן על חטאיו ועל מה שעשה לנפשו וגמלה רעה" י —

איז אָבער אַל יתייאש אדם ות"ו צו טראַכטן אָז אבדה תקותו — וואָרום וויבאַלד אָז אויך דער גע"ש אַפּפּענער צושטאַנד זיינער קומט דאָך, מלבד זיין בחירה, מצד השגחה העל"י יונה, פירט עס אים דעריבער (דורך תשובה כו') צו אָן עילוי נעלה ב' יותר י, אָז ער זאָל קענען דורך תשובה מברר זיין אויך די ניצוצות הקדושה וועלכע געפינען זיך אין „זדנות" און זיי מהפך זיין אויף „זכיות" י.

און הגם טאַקע אָז די חטאים גופא, וויבאַלד זיי זיינען היפך רצון העליון איז „שבירתן" י זהו תקנה

(76) לשון הרמב"ם שם ה"ב.
(77) וי"ל בדא"פ שב' ענינים בזה: א) מה שע"י התשובה מברר גם הניצוצות שבה' „זדנות", כדלקמן בפנים. ב) מה ששובר את הזדנות עצמם ע"י שמתחרט עליהם ומתמרמר מזה, וזה (שבירת הזדנות) מגיע למעלה יותר מברירור הניצוצות שבהם (כמו" בן קצת מהמבואר בתו"ח שמות שלב, סע"ב. שלו, סע"א. עיי"ש. ולהעיר גם ממה שמק" דים ברפ"ה דאבות וכן בתניא פכ"ב (כו, ב) „כדי להעניש את הרשעים" לפני „וליתן שכר טוב לצדיקים דאכפין לסי"א", (וראה לקמן ע' 249 הערה 59).

(78) ראה יומא פו, ב.

(79) דאף שאין דבר שחוצ ממנו ואין עוד מלבדו, מ"מ אין שייך לומר בנוגע (להקליפות, ובפרט בנוגע) להחטאים שית" עלו וייעשו כלים לאלקות — שהרי הם

היפך רצונו ית'. והגילוי דאין עוד מלבדו" בהם הוא [לא מצד מציאותם, כמציאות הער למות וקדושה שהם מיוחדים בו ית', כ"א אדרבה] בזה שאינם תופסים מקום ואין „מתחשבים" עמהם (כנ"ל הערה 74), ולכן „שבירתן זהו תקנתן". [והיינו דמה שאינו חפץ במעשיהן של רשעים, מתבטא בזה שיטתו למעשיהן של רשעים והם מתבטלים. וראה תו"ח שמות (שלא, ריש ע"ב) שגם התהות המנגזים כו' היא בכונה „כדי שיר חל ע"ז כחי" מדת הניצוח". ולהעיר גם מתניא פכ"ב (כו, ב): כדי להעניש את הרשעים. וראה לעיל הערה 77.]

(80) ד"ה גיח עת"ר קרוב לסופו. וראה לקו"ש ח"ו שם הערה 20; 28.

(81) ש"ב יד, יד (בשינוי לשון). וכמ"ש אדה"ו בהל' ת"ת פ"ד סוסי"ג, ובתניא ספליט: שבזאי סופו לעשות תשובה כו' כי לא ידח כו' (משא"כ ברמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ה שהמדובר בכללות עם ישראל).

לך לך ב

צדקין, נאָר אַז מלכי צדק האָט געגעבן מעשר צו אברהם'ען, וואָס דאָן איז אברהם געוואָרן דער כהן.⁷

דאָס פאַרענטפערט אָבער נאָר וואָס דער רמב"ם זאָגט ניט „אברהם הפריש מעשר“. ס'איז אָבער קיין תירוץ ניט אויף דעם וואָס ער זאָגט „ויצחק הפריש מעשר“: וויבאַלד אַז אויך שוין פאַר יצחק'ן האָט מען אָפגעשיידט מעשר, איז ווי קען מען עס רעכענען צווישן די מצות וועלכע זיינען נתחדש געוואָרן דורך יצחק'ן?]

(7) כי לא הי' לו ממה ליתן שהרי אמר „אם מחוט גוי“ (מגדל עוז שם. רד"ק בשם אביו. מקומות שנשמנו בהערה 9). ולדעת הראב"ד שאברהם הפריש מעשר — יש לומר שס"ל (x) שאברהם נתן מעשר „מכל אשר לו“ ולא מן השבי (כדפיחש"י שם — ראה ריב"א וגו"א שם). (ב) שכיון שהשלל נקנה לאברהם, אלא שיותר עליו למלך סוּסם — ויתר רק על שלו אבל לא על המעשר שהוא לגבוה (ריב"א, פירוש טור הארוך, אוה"ח (פסוק כא) וראה גם רמב"ן כאן). (8) בוהר (ח"א פו, ב) שהקב"ה נתן מעשר לאברהם. אבל גם לפי פירוש זה מוכח שקיימו אז מצות מעשר למטה, כי מצותיו של הקב"ה הם ע"י שהאדם מקיים המצות (תו"א לד, ד).

(9) ריב"א. פירוש טור הארוך בשם „יש מפרשים“. חוקוני.
(10) אין לתרץ כי בכלל אין זה ענין מעשר שלנו, כ"א כמוש"כ הרד"ק בשם אביו (הובא גם בטור הארוך) שמלכי צדק אמר לאברהם „תוכל לקחת המעשר מן הכל... כי כל מציל ממון חבירו המעשר הוא שלו על שטרף להצילו“. כי א"א לפרש כן בדעת הרמב"ם כי [נוסף על שלפ"ז הו"ל לכתוב ששם תיקן דין זה (אף שבדוחק יש לתרץ שהרמב"ם מונה כאן רק מצות שהיו קודם מ"ת ולא דיינים)] ברמב"ם לא נמצא דין זה שהמציל ממון חבירו המעשר הוא שלו.

א. דער רמב"ם י' בשעת ער רעכנט אויס די מצות וועלכע זיינען געווען פאַר מ"ת — ביי אדה"ר, נתן אברהם, יצחק, יעקב און עמרם — שרייבט ער: „ויצחק הפריש מעשר“. און דער ראב"ד קריגט אויף אים און זאָגט אַז אברהם הפריש מעשר. זאָגן מפרשים, אַז דער מקור פון רמב"ם'ס דיעה איז דער פסוק: „וימצא בשנה ההיא מאה שערים“, וואָס רז"ל זיינען מפרש אַז „מדד אותה מפני המעשרות“. און דער מקור לדעת ה' ראב"ד איז פון דעם בפירושן פסוק: „ויתן לו מעשר מכל“.⁸

שטעלט זיך די קשיא: וויבאַלד אַז מען געפינט שוין מעשר ביי אברהם'ען, איז פאַרוואָס זאָגט דער רמב"ם „ויצחק הפריש מעשר“?

[פאַראַן מפרשים וואָס לערנען אַז „ויתן לו מעשר מכל“ מיינט ניט אַז אברהם האָט געגעבן מעשר צו מלכי

- (1) ה' מלכים רפ"ט.
- (2) רדב"ז, כס"מ, מגדל עוז.
- (3) תולדות כו, יב.
- (4) ב"ר פס"ד, ו (הובא גם בפיוש"י עה"ת שם).
- (5) פרשתנו יד, כ.
- (6) במגדל עוז שם „מדרשות חלוקות הם כו" ומפוש שהראב"ד לא ס"ל הדרשה

האומד דיצחק למעשרות הי'. ודבריו צע"ג. כי בפשטות, כונת הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם הוא (א) על שלא מנה הפרשת מעשר עם המצות דאברהם, (ב) על מה שמנה מצוה זו בין המצות שנחדשו ע"י יצחק. אבל גם לדעת הראב"ד י"ל שהאומד דיצחק למעשרות הי'. והרי כן דעת רש"י (תולדות כו, יב) ורמב"ן (שם כו, ה) שה' ביאור הדרשה שהאומד דיצחק למעשרות הי' — אף שפירשו (לך לך יד, כ) שאברהם נתן מעשר.

ער האָט גענומען במלחמה, געפינט מען
ניט אז אברהם זאל האָבן געגעבן מעשר,
איז מסתבר צו זאָגן אז אָט דער מעשר
איז געווען בדוגמת מצות תרומת המס יי
פון דעם שבי ומלקח וואָס מ'האָט גע-
נומען במלחמת מדין, וואָס די מצוה איז
ניט יי נוהג לדורות, און דערפאַר זאָגט
דער רמב"ם „ויצחק הפריש מעשר“, ווייל
יצחק איז דער ערשטער ביי וועמען מען
געפינט אז ער האָט אָפּגשייטט דעם סאָרט
מעשר וואָס איז געוואָרן אַ מצוה
לדורות יי.

אין כאַטש אַז „קיים אברהם אבינו כל
התורה כילה עד שלא ניתנה“ — זעט
מען דאָך אָבער, אַז דער רמב"ם רעכנט דאָ
נאָר יענע מצות וואָס וועגן זיי ווערט
דערציילט בפירוש אין תורה יי.

ב. דער חילוק און אויפטי פון די
עבודות (און מצות) וועלכע שטייען אין
תורה ביי יעדן פון די אבות בפירוש,
לגבי דעם וואָס קיימו כל התורה יי'ל:

א) די ענינים וואָס שטייען בפירוש,
האָט יעדערער פון די אבות זיי געטאָן
מצד זיין ענין, ד. ה. אַז די עבודות וואָס
זיינען מפורש ביי אברהם'ען זיינען זיי
פון קו החסד — מדתו של „אברהם או-
הבי“; די עבודות וואָס שטייען בפירוש
ביי יצחק'ן זיינען פון קו הגבורה —
מדתו של יצחק (פחד יצחק); און די
עבודות המפורשות ביי יעקב'ן זיינען
פון קו התפארת — מדתו של יעקב יי.

- משא"כ די אַנדערע מצות (וועלכע שטיי-
מטות לא, כה. (17)
ספה"צ להרמב"ם שרש ג'. (18)
צפע"נ ה"ל מת"ע שם, וראה גם
פרשתנו ע' נ. (19)
קדושין פב, א. יומא שם. (20)
ועפ"י סרה קושית הלח"מ בהלכות
מלכים שם. (21)
ראה תו"א ותו"ח ר"פ תולדות. (22)

מפרשים ענטפערן יי, אַז היות ווי מד-
אורייתא גייען אָן מעשרות נאָר ביי
גידולי קרקע, איז מוכרח אַז „ויתן לי
מעשר מכל“ וואָס שטייט ביי אברהם'ען,
איז געווען ניט מצד מצות מעשר.

דער תירוץ איז אָבער ניט גלאַטיק
מצד לשון הרמב"ם עכ"פ: וויבאַלד אַז
אברהם אבינו האָט מקיים געווען אויך
מצות דרבנן יי, און מדרבנן עכ"פ יי איז
דאָ אַ חיוב גמור יי צו געבן מעשר פון
אַלע פאַרדינסטן יי, לייגט זיך דאָך צו
זאָגן אַז דאָס וואָס ער האָט געגעבן
„מעשר מכל“, האָט ער עס געטאָן אַלס
די מצות מעשר דרבנן (נאָר ניט בתור
מצוה וחייב לזרעו אחריו), וויבאַלד אַזוי,
איז דאָך מפורש בתורה אַז אברהם הפריש
מעשר (עכ"פ בעצמו — כנ"ל). האָט דער
רמב"ם שרייבענדיק „ויצחק הפריש
מעשר“ געדאַרפט אַנדייטן דעם חילוק פון
אברהם'ען בה?

דער ביאור אין דעם איז: מיט „ויתן
לו מעשר מכל“ וואָס ווערט דערמאָנט
נאָר דאָ, ווערט געמיינט — לדעת
הרמב"ם יי — אַז אברהם האָט געגעבן
מעשר פון דעם שלל המלחמה וועגן
וועלכער עס רעדט זיך דאָ, אין וויי-
באַלד אַז אויסער פון דעם שלל וואָס

- (11) רדב"ז בה"ל מלכים שם.
(12) יומא כה, ב.
(13) מדרשת הספרי (הובא בתוד"ה עשר
תענית ט, א — ובספרי שלפנינו ליתא) על
הפסוק עשר תעשר, משמע קצת שהוא דאר-
ריתא, אבל צ"ע שלא נזכר זה בפוסקים.
ואולי ס"ל שהוא רק אסמכתא.
(14) ט"ז יו"ד שס"א סקל"ב.
(15) רמב"ם ה"ל מתנות עניים פ"ז ה"ה.
טור וש"ע יו"ד ר"ס רמט.
(16) ודוקא לפירוש זה יומתק ההמשך
בכתוב: אשר מגן צריך בידך (הרכוש
והנשים והעם) ויתן לו מעשר מכל (אשר
מגן), משא"כ לדעת רש"י — הובאה לעיל
הערה 7.

אז דער עיקר הנתינת כח אויף דער מצוה איז פון יצחק'ס הפרשת מעשר. (וואָרום וויבאלד אַז אַלע (מצות) מעשה האבות וואָס תורה דערציילט, זיינען סימן לבנים, א נתינת כח צו אונזערע מצות, און תרומת המכס איז דאָך ניט נוהג לדורות, דאָרף מען זאָגן אַז „ויתן לו מעשר מכל" איז א נתינת כח ניט נאָר אַז איינמאָליגן ענין פון מלחמת מדין און אויף וועלכן עס איז בשעת מעשה גע- קומען א ציווי מפורש ומפורט, נאָר (אויך) אויף אונזער מעשר — הנוהג לדורות).

ד. דער ביאור בכל הנ"ל איז: די אַלגעמיינע באַדייטונג פון מצות מעשר וואָס מען דאָרף געבן צום לוי (און עדי' מעשר כספים וואָס מען דאָרף געבן אויף צדקה) איז — „לה' הארץ ומלוואה", אַז אַלץ וואָס אַ איד פאַרמאָגט געהערט צום אויבערשטן, און דעריבער דאָרף ער צום אַלעס ערשטן אָפגעבן אַ צענטל — און דער צענטל דאָרף זיין מן המובחר²⁷ — צום לוי וואָס „הוי' הוא נחלתו"²⁸, און ערשט נאָך דעם, נוצט ער די אַנדערע טיילן פאַר זיינע אייגענע צוועקן.

די הוראה אָבער איז ניט נאָר פון מצות מעשר וועלכע מען דאָרף געבן צום לוי, נאָר אויך פון מתנות כהונה, ווי דער חינוך איז מאַריך ביי דער מצוה פון בכור²⁹ — די ערשטע (וואָס שטייט אין תורה) פון די כ"ד מתנות כהונה — אַז דאָס איז „למען דעת שהכל שלי".

(27) לשון הכתוב תהלים כד, א.
(28) ראה רמב"ם הלי' מעשר פ"א ה"יג (לענין מעשר ראשון) וסוף הלי' איסורי מזבח (לענין צדקה לעניים, אשר שיעור הבינוני שבה הוא „אחד מעשרה בנכסיו" (הלי' מתע"ס. י"ד שם)).

(29) שופטים יח, ב.
(30) מצוה יח.

ען ניט בפירושו), האָבן די אבות מקיים געווען מצד דעם ענין ההתכללות וואָס אַלע ספירות זיינען כלולות זו מזו³⁰.

(ב) די מצות וואָס שטייען ביי די אבות בפירושו, זיי (בעיקר³¹) זיינען דער „סימן לבנים" ונתינת כח צו די מצות וואָס מיר זיינען מקיים לאחר מ"ת³², וואָס דערפאַר ציילט דער רמב"ם ביי אברהם'ען בלויז מצות מילה און תפלת שחרית — כאַטש ער האָט מקיים געווען כל התורה כביל — ווייל דוקא די מצות זיינען אויך איצטער זיך מתיחס צו אב-הם'ען (דגם מקיים זיינען מיר זיי מצד דעם וואָס ניתנו למשה חסיני — ניט מצד אברהם'ען³³) — דערמיט וואָס ער האָט אויף זיי געגעבן די נתינת כח.

ג. פון כל הנ"ל זיינען פאַרשטאַנדיק צוויי קעגנענזעצטע ענינים אין „ויתן לו מעשר מכל" וואָס תורה דערציילט אויף אברהם'ען:

(א) אַז די נתינת מעשר איז פון קו החסד, וואָס דערמיט איז זי אַנדערש פון אונזער הפרשת מעשר וואָס שטאַמט פון דעם וואָס „יצחק הפריש מעשר" וואָס (ככל מעשי יצחק) איז זי פון קו הגבורה.

(ב) האַעפּי"כ, איז אויך דער מעשר וואָס אברהם האָט געגעבן, גיט אַ געוויסן כח אויף דער מצוה פון הפרשת מעשר וואָס מיר זיינען מקיים איצטער, כאַטש

(23) ראה ד"ה זכור תרס"ה סעיף ט.

(24) ובדומת המבואר בתו"ח לך לך (פד), ג) הטעם מה שסיפרה התורה עשיית החסד ודברהם רק לאחריו בואו לארץ כנען — כי ע"י עבודתו או דוקא (משא"כ קודם בואו לארץ כנען) נמשך האור למטה, והי' סימן ונתינת כח לבנים.

(25) תו"ח שם פג, סעי'ג ואילך. לקו"ש ח"א ע' 41. ח"ג ע' 758. (ועד"ז — ראה רמב"ן פרשתנו יב, ו).

(26) פיה"מ להרמב"ם חולין ספ"ו, וראה לקו"ש ח"ח ע' 49 הערה 6.

האם זי בכלל ניט קיין שיעור, מען גיט וויפל די בעלים ווילן, און אפילו מדרבנן, דארף מען עס געבן באומד"י, ווי דער מענטש שאַצט עס אָפּ.

פֿין דעם איז מובן אז אין מצות מעשר ווערט ספעציעל אונטערשטראַכן דער געדאַנק פֿון „לה' הארץ ומלואה" מער ווי אין מתנות כהונה: "אז דעם אויבערשטנס בעל-הבית שקייט איז אויך אויף דעם אייגנטום וואָס געהערט לסאר־רה אינגאַנצן צום מענטשן, און דאָס — אין דער צייט ווען ער געהערט צום מענטשן (קודם ההפרשה); און ניט בלויז אַן אַלגעמיינע בעה"ב שקייט (אזוי ווי ביי תרומה אין דאָס גלייכן), נאָר — באַיפֿן קבוע ומדוד.

ה. עפ"יז איז פֿאַרשטאַנדיק די שייִ-כות פֿון מעשר צו יצחק'ס עבודה דוקא: דער חילוק צווישן דער עבודה פֿון אברהם'ען (קו החסד) און דער עבודה פֿון יצחק'ן (קו הנבונה) איז: "

אברהם'ס עבודה איז באַשטאַנען אין המשכה מלמעלה למטה, ד. ה. ער האָט ממשיך געווען דעם „מעלה" אין דעם „מטה", אָבער די מציאות פֿון דעם „מטה"

34 רמב"ם הלי תרומות פ"ג ה"ד.
35 ואפילו יותר מבתרומת מעשר — אף שגם בה ב' קצוות הגיל — כי מכיון שמעשר מותר לזרים (משא"כ תרומת מעשר) ו.א"ן בו קדושה כלל" (רמב"ם הלי מעשר פ"א ה"ב, וראה הלן הערה 69), הרי בו דוקא מתבטא אשר גם עניני הרשות של האדם שייכים לגבוה.

וקש לומר שגם זה מה שתרו"מ מבטאת הענין דלה' הארץ ומלואה יותר משאר המתנות כהונה (בדומה למעשר), הוא לפי שגם היא (א) נקראת „מעשר" (קרח ית. כו). (ב) באה „מן המנשר" (ג) בחינת גבורה (ראה להלן סעיף ה', ורק שהיא גבורות ממותקות) — אוה"ת ראה ע' תשטו.

36 ראה בכ"ז תוי"א ותו"ח ר"פ תולדות. ד"ה אריב"ל עתיד הקב"ה תרחיץ (סה"מ קונט' ח"ב) פ"ז ואל"ך. — וראה לקר"ש חט"ו ע' 194 ואל"ך.

ס'איו דאָך אָבער זעלבסטפֿאַרשטענדלעך אז אין מעשר איז דאָ אַ הוראה מיוחדת וואָס איז ניטאָ אין מתנות כהונה. וועט מען עס פֿאַרשטיין פֿון די צוויי קעגנזאַצן וועלכע זיינען דאָ אין דער דאָזיקער מצוה:

פֿון איין זייט זיינען אין מעשר ניט באַשטימט קיין גענויע פֿירות וכדומה — אַז דוקא זיי זאָל מען דאַרפֿן מפֿריש זיין אַלס מעשר און געבן צום לוי (ניט ווי ביי רוב מתנות כהונה: וואָס מל־כתחילה, נאָך פֿאַר דער נתינה לסוף, זיי נען שוין באַשטימט געוואָרן גענויע (טיילן פֿון) זאָכן, וואָס דוקא זיי דאַרף מען געבן צום כהן). וואָס דאָס ווייזט, אַז יעדער פֿרי — וועלכע ס'זאָל ניט זיין (אויך די וואָס ער איז דערנאָך מפֿריש), געהערט זי (פֿריער) לחלוטין צו די בעלים.

ולאידך גיסא: אויך פֿאַר דער הפרשה איז שוין אויסגעשטעלט אַ באַשטימטער סכום — אַ צענטל, ניט מער און ניט ווייניקער, „אין מעשרין באומד"י: " וואָס מען דאַרף געבן צום לוי (ניט ווי תרומה למשל: וואָס מדאורייתא

31 כולן מגויות בגמרא (ב"ק ק"י ב. חולין קל"ג, ב) וברמב"ם (ריש הלי' ביכורים), והרי העשר במקדש"ו, ארבע בירושלים" (חזן מביכורים), וגם „מתנות", שדה אחוה", שדה חרמים וגזל הגר (שבבבולין) — הם דברים מסויימים שאינם תלויים בהבעלים, וגם פֿיזין הבן ופטר חמור — אף שהסלעים והשה אינם מסויימים — הרי הבן והחמור הנפדים הם דברים מסויימים. והמתנות שאינן קבועות ותלויות בהפרשת הבעלים — הרי אין להם שיעור (כדלהלן בפנים ובהערה 33).

32 רמב"ם הלי מעשר פ"א הי"ד.
33 וכן ביכורים, חלה וראשית הגו אין להם שיעור מהית', וגם מדרבנן יכול להוסיף על השיעור שקבעו (רמב"ם הלי' ביכורים פ"ב הי"ז, רפ"ה, פ"י ה"ח).

און דאָס איז אויך דער טעם וואָס מעשר גיט מען צו א לוי, ווייל אויך לוי איז ענינו העלאה מלמטה למעלה, בחינת יצחק ³⁰ (ניט ווי סתן וואָס ענינו איז המשכה מלמעלה למטה).

1. עפ"י הנ"ל וועט מען אויך פאָר-שטיין דעם טעם וואָס דער מעשר של אברהם איז געווען בלויז פון מלחמה-שלל, בדוגמת תרומת המכס ביי מלחמת מדין:

ביי א מלחמה פון צוויי צדדים, אפילו ווען איין צד איז פיל שטאַרקער פון צווייטן, קען מען קיינמאָל ניט זיין זיי-כער ווער עס וועט מנצח זיין, וואָס דערפאַר האָט מען געזאָגט צו בן הדד מלך ארם, „אל יתהלל זוגר כמפתח“ ³⁰ — כאָטש אַז ארם איז געווען פיל שטאַר-קער (עפ"י טבע) פון אידן (וואָס דער-פאַר האָט ער זיך באַרימט אַז ער וועט מנצח זיין) — ווייל לפעמים קען דער שוואַכערער צד זיך שטאַרקן און מנצח זיין, וואָס דערריבער איז אַלע מאָל ווען מען זיגט אין אַ מלחמה, אפילו ווען ס'איז מנצח דער שטאַרקערער צד, דאָרף דער מנצח אָפגעבן אַ ספעציעלן שבח והודי' צום אויבערשטן.

עאכו"כ אין פאל ווען דער נצחון איז למעלה מהטבע לגמרי, אַזוי ווי אין דער מלחמה פון אברהם אבינו, ווען געציילטע מענטשן (אָדער בלויז צוויי מענטשן ⁴¹) האָבן באַזיגט פיר שטאַרקע מלכים ⁴², און עד"ו אויך ביי מלחמת מדין, וואָס כאָטש עס האָבן זיך אין איר באַטיי-ליקט „שנים עשר אלף חלוצי צבא“ ⁴³

(39) ראה אוה"ת ראה שם ובהפצוין שם.

(40) מלכים א כ, יא.

(41) ראה רש"י פרשתנו יד, יד (מנורים לב, סע"א): אליעזר לבדו ה'.

(42) ובפרט על פי מה שאמרו (סנהדרין קה, סע"ב) שדינן עפרא כו'.

(43) מטות לא, ה.

איז „געבליבן“ למטה ניט אויפגעהיבן. דאָקעגן יצחק'ס עבודה איז געווען „הע-לאה מלמטה למעלה“, ער האָט אויפ-געוויבן דעם מטה און געמאַכט אים גופא — מצד זיין ענין — פאַר אַ כלי צו אלקות, און ווי גערעדט אַמאָל בא-ריכות ⁴⁴ דעם טעם וואָס יצחק האָט זיך פאַרנומען מיט חפירת בארות, ווייל דער אינהאַלט פון דעם איז: ניט אַרריינגיסן, ברענגען מים חיים פון-אָן אַנדער אָרט, נאָר אַנטפלעקן און אַררייפֿהויבן די מים חיים וואָס געפינען זיך אונטן אין דער ערד במקום הבאר.

און דערריבער איז מעשר שייך בעיקר צו יצחק'ן, ווייל אויך דער ענין פון מעשר אונטערשטרייכט אַז דער אייגנ-טום פון מענטשן ווי ער איז מצד עצמו (נאָך אידער מען איז מקיים אין אים די מצוה פון הפרשת מעשר) איז שייך צום אויבערשטן. עס איז מער ניט, אַז קודם ההפרשה איז די דאָזיקע שייכות בהעלם, און די הפרשה איז מגלה ⁴⁵ (דעם אויבערשטנס חלק אין זיין אייגנ-טום) וואָס איז געווען פון פריער (בדוג-מת חפירת בארות, וואָס די חפירה איז מגלה די מים חיים וואָס זיינען געווען במקום הבאר פון פריער).

(37) לקו"ש ח"א ע' 29. וראה גם בהמצוין בהערה שלפניו.

(38) ובפרט שלכמה היטות * — ובכללם הרמב"ם (המ"א פ"י הי"ט וכ"י) — דבי עסקינן — איסור טבל הוא מצד עירוב הת-רומת והמעשרות ושבו, כמבואר בארוכה באתון דאורייתא — להר"י ענגל — כלל ב'. (וראה צפעי"ג — להרצובי — המ"א שם, שישנם ב' מיני טבל. עיי"ש).

(*) באתון דאורייתא שם, שבנוגע לה-מצואות, גם התוספות (יבמות פו, א) ס"ל שהתרומה מעורבת בטבל (ורק סס"ז שאיסור הטבל אינו מצד התרומה המעורבת בו כ"א איסור עצמי).

טבע"י — אזוי ווי דער נס וואָס איז געווען ביי אברהם אבינו, וואָס ער האָט מלחמה געהאַט מיט די מלכים], קומט אָבער דער גילוי מצד המשכת האור שלמעלה מהטבע, ניט מצד הטבע עצמו. און דעריבער איז דאָס מתאים מיט עב"ר דתו של אברהם אבינו „ויקרא גו' אל-עולם“, וואָס זיין אויסרופן אל-עולם — אַז וועלט איז אלקות⁴⁹, איז עס ביי אים געווען (ניט מצד „עולם“ גופא, נאָר) בדרך מלמעלה למטה⁵⁰.

און דעריבער זאָגט דער רמב"ם אַז דער מעשר וואָס מיר שיידן אָפּ, וואָס ענינו איז אַז דעם מענטשנס אייגנטום מצד עצמו געהערט צום אויבערשטן, שטאַמט ער ניט פון הפרשת מעשר של אברהם אבינו, נאָר פון דעם וואָס „יצ" חק הפריש מעשר“, וואָס זיין אָפּמעסטן די תבואה בכדי צו וויסן וויפל מעשר צו געבן, איז דאָך געווען נאָך איידער ער האָט געוואוסט וועגן דעם נס אַז ס'איז אויסגעוואָקסן הונדערט מאָל מער וויפל מען האָט גערעכנט.

ואעפ"י כ דערציילט אונז תורה אויך וועגן „ויתן לו מעשר מכל“ פון אב"ר רה"ם ע"ן, ווייל פון דעם נעמט מען אַרויס אַ ספּעציעלע הוראה און נתינת כח אין אונזער נתינת מעשר, וואָס מען קען דאָס ניט אַרויסלערנען פון נתינת מע"שר דיצחק.

ז. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים

(49) ראה ת"א ק, א. איה"ת שם ע' תשלח.

(50) וירא כא, לג. לקו"ת תבא מב, ד. מג, ג. אנכי ה"א תרע"ג (בהמשך בששה"ק תער"ב), סדיה ויטע אשל תשי"ב. ועוד.

(51) ולכן „ויקרא גו' אל-עולם“ בא ע"י „ויטע אשל“ — גמ"ח — המשכה מלמעלה למטה.

— איז די מלחמה געפירט געוואָרן למעלה מדרך הטבע, ווייל בדרך הטבע, איז לא ימלט אַז עס זאָל ניט שאַטן עפעס אויך דעם צד וואָס קומט אַרויס בנצחון גמור, און דאָ, במלחמת מדין, שטייט „ולא נפקד ממנו איש“ — קומט דאָך אין אַזאָ פאַל גאָר אַ ספּע"ציעלער שבח והודי' צום אויבערשטן⁵¹.

און דאָס איז די שייכות פון נתינת מעשר פון שלל מלחמה צו דער עבודה פון אברהם'ען — המשכת אלקות מלמעלה למטה⁵²: „וויבאלד אַז דעם שלל האָט ער באַקומען דורך אַ נס, איז דאָך דאָס ביי אים מלכתחילה (ניט קיין ענין פון וועלט נאָר) אלקות. הן אמת אַז אויך בשעת מען דאַנקט דעם אויבערשטן און מען איז אים משבח פאַר אַ נס, ווייזט מען דערמיט אַז דער אויבער"שטער איז אַ בעל הבית אויך אויף טבע"י און פירט אָן מיט איר⁵³ „וב"פרט נאָך ווען דער נס איז מלובש אין

(44) שם לא, מט.

(45) וכהמשך הכתוב שם (לא, נ): ונקרב גו'. וראה רמב"ן שם (פסוק מט).

(46) ראה עדין צפע"ג — להרגצובי — פרשתנו ע' נא"ב, שמקשר מה שאברהם „קיים מעשר רק תרומת מכס“ עם מה ש„כל התורה נתגלה לו בלא דוחק“, גדר קיין ולא שעבוד הגוף. עיי"ש.

(47) ועפ"י י"ש לבאר מה שהכתוב מדגיש שמלכי צד ה"י כהן לא"ל עליון — כי „אל עליון“ מורה שהוא שליט על הטבע (ראה אוה"ת יתרו ס"ע תשמח ואילך), ונתר נת המעשר דאברהם ה"י מצד גילוי בחינה זו.

(48) ת"א מב, א (ומיבר שם בענין הניסים שאינם מלוּבשים בטבע). וראה ד"ה נתת ליראך תשי"ב, שגם הניסים שלמעלה מהטבע, מכיון ששידוד הטבע הוא רק בפרט אחד ולא בכללות הדבר — פועלים רוממות בהטבע. עיי"ש).

פשוטו" (56). און מיטן זאגן „וכי יצחק זרע דגן ח"ו אלא כו" זרע צדקה" מיינט ער אַרײַסצוברענגען דעם תוכן און פני" מיות פון דעם „וירוע“:

אויף די אבות שטייט „הן הן המר" כהה" שכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מעניני עה"ה" . כל ימיהם" (57).

איז דעריבער חס ושלום צו זאגן און דער „וירוע“ ביי יצחק'ן איז געווען אין תוכן און ענין פון זריעת דגן" (58). דער פאָר זאָגט דער פּרדראַ אַז „וירוע יצחק", וואָס בחיצוניות האָט ער טאַקע גע" זייט דגן, איז אין תוך גענומען דאָס געווען „זרע צדקה": יצחק האָט גע" דאַרפֿט מתקן זײַן מעשרות, און ווי" באַלד אַז מצות מעשר מן התורה איז דוקא פון תבואה און דוקא פון איי" גענע תבואה" (59). האָט ער דעריבער גע" זייט דגן צוליב מפריש זײַן מעשר. איז עס בכך גיט קײַן ענין פון „זרע דגן" נאָר „זרע צדקה" (60) — „ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו" (61).

ה. עפ"י הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק די מעלה פון דעם מעשר וואָס אברום האָט

וואָס עס שטייט אין פרקי דר"א" : אויפן פסוק וירוע יצחק: „וכי יצחק זרע דגן ח"ו, אלא לקח את כל מעשר ממנו וזרע צדקה לעניים כד"א וזרעו לכם לצדקה".

וואָס איז אַזוי דער וואונדער „וכי יצחק זרע דגן ח"ו"? איז מען מסביר" : אַזוי ווי די אבות זײַנען געווען רועי צאן און האָבן געוואַנדערט פון איין אָרט צום צווייטן, און זײַען דגן קען מען דאָך נאָר ווען מען געפײַנט זיך בקביעות אויף איין אָרט, דערפאַר איז דער פּרדראַ מכ" ריח אַז „וירוע יצחק" מיינט ניט „זרע דגן", נאָר „זרע צדקה".

לויט דעם ביאור איז אָבער גיט מובן: (א) ס'איז טאַקע דאָ אַ הכרח אַז יצ" חק האָט גיט געזײַט קײַן דגן, וואָס איז אָבער דערביי אַזוי דער געוואַלד ביז מ'זאָל דערויף זאָגן „חס ושלום" (62)? (ב) אין מדרש און אין פירש"י אַז יצחק האָט יע געזײַט דגן, איז דאָס פאַר זיך אַליין — קײַן פלאַ גיט, ווייל מען געפײַנט במדרשי חז"ל אין אַ סך ער" טער כמה דיעות חלוקות. ס'איז אָבער דאָ אַ כלל אַז עס קענען גיט זײַן קײַן סברות הפוכות לגמרי" (63). היינט ווי איז שײַך אַז לפי דעת המדרש ורש"י האָט יצחק יע געזײַט דגן, און לדעת הפרד"א איז עס אַזוי ווייט אָפּגעפּרענגט ביז צום זאָגן „וכי יצחק זרע דגן חס ושלום"? נאָר דער ביאור אין דעם איז: אויך לויט פרדראַ איז דער פירוש פון „וירוע יצחק" כפשוטו אַז יצחק האָט גע" זייט דגן (וואָרום „אין מקרא יוצא מידי

(52) רפ"ג.

(53) ביאור הרד"ל לפרדרא" שם.

(54) בהוצאת הרד"ל השמיט התיבות ח"ו. אבל כ"ה בכל הדפוסים שראיתי. וכן הובא בכפתור פרח פ"א ד"ה האבות.

(55) תוספות (ד"ה איכא דאמרי) ביצה יג, א. וראה דרכי שלום כללי הש"ס (גדפס בשדיח כרך י"ד) כלל תסו.

(56) שבת סג, א. וש"נ.

(57) ב"ר פמ"ו, ו. פב, ו.

(58) תניא פכ"ג.

(59) ומה שאינו מתמה על שארי ענינים הגשמיים של האבות — מובן עפ"י מ"ש בתו"ח ויחי (קב, ב) שהטעם מה שהאבות היו רועי צאן דוקא, לפי ש"אין בעסק זה שום טרדא כלל, וכל היום יוכל להיות פנוי מכל מחשבה בלתי לה' לבדו". משא"כ „בעבודת האדמה יש טרדא ודאגה בחרישה וזריעה וקצירה".

(60) רמב"ם הל' מעשר פ"ב ה"ב.

(61) ובדוגמת „המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פסור אף על הכלי שהכלי טפלה לו" (שבת צג, סע"ב), כי מכיון שה' כלי טפלה להאוכל אין זה ענין של הוצאת כלי.

דריקט אויף און אויך וועלט אין אלקות — ווייל אדרבה: דאָס איז דער ענין פֿון „העלאה מלמטה למעלה“, עבודתו של יצחק, כדלהלן.

ט. ביי „העלאה מלמטה למעלה“, ווערט אויפגעהויבן דער מטה גופא, דאָס איז אָבער אין אַ תנועה פֿון העלאה: ער ווערט אויפגעהויבן און גייט אַרויס פֿון זיין ניד־דעריקט; משא״כ ביי „המשכה מלמעלה למטה“, כאַטש די המשכת אלקות אין דעם „מטה“ איז מלמעלה — ניט מצד אים אַליין, קומט אָבער די המשכה אין אים ווי ער געפינט זיך למטה⁶⁵.

און דעריבער, כאַטש אַז דער רכוש פֿון וועלכן יצחק האָט געגעבן מעשר איז געווען אַ נאַטירלעכער רכוש (בידיעתו של יצחק) און פֿון דעם מטה האָט ער געמאַכט אַ מצוה, האָט ער עס אָבער געטאַן אין אַן אופן פֿון העלאה, אַז דער רכוש איז אַרויס פֿון זיין „מטה“ און האָט זיך אויפגעהויבן צו דער מצוה, ביז אַז דאָס איז געוואָרן זיין גאַנצער אינ־האַלט⁶⁶.

משא״כ ביי דעם מעשר וואָס אברהם האָט געגעבן, כאַטש אַז דער שלל איז געקומען מצד המשכה מלמעלה — דורך דעם נס וואָס איז דערביי געווען, איז אָבער די מצוה נמשך געוואָרן אין דעם רכוש ווי ער איז פֿאַרבלעבן אין זיין אינהאַלט — מטה.

געגעבן אויף דעם מעשר וואָס יצחק האָט געגעבן:

דער רכוש וואָס אברהם האָט געפֿאַנגען בעת דער מלחמה, איז אויך אין תוכן געווען (בגילוי⁶⁷) אַ גשמיות־דיקער רכוש. און דעריבער בשעת אברהם האָט געגעבן פֿון דעם רכוש מעשר צו שם־ען וואָס ער איז געווען „סֶחַן לֹא־לְעִלְיוֹן“⁶⁸, האָט ער דערמיט אַרויסגעוויזן אַז אויך גשמיות־דיקע ענינים געהערן צום אויב־בערשטן. משא״כ ביי יצחק׳ן, וויבאַלד אַז מלכתחילה איז זיין זריעה ניט געווען קיין ענין פֿון „זרע דגן“, איז דאָך דורך נתנית מעשר פֿון דעם סאָרט דגן ווערט ניט אויסגעדיקט אַז אויך גשמיות־דיקע ענינים געהערן צום אויבערשטן.

[ובדוגמת הענין שיינו אין „וכל מעשׂיך לשם שמים“ און „בכל דרכיך דעהו“⁶⁹ אויף קיום המצות בדברים גשמיים: דעם דבר גשמי מיט וועלכן מען איז מקיים אַ מצוה נוצט אים דער מענטש מלכתחילה צוליב דעם קיום המצוה. דריקט זיך במילא דאָ ניט אויס אַז גשמיות ממש איז אלקות. משא״כ די עבודה פֿון „וכל מעשׂיך לשם שמים“ און „בכל דרכיך דעהו“, באַוווינט אַז אויך זיינע פֿריוואַטע מעשים און דרכים זיינען „לשם שמים“ און אין אַן אופן פֿון „דעהו“.]

און דאָס איז ניט קיין סתירה להנבֿל (סעיף ה׳ו) אַז דוקא יצחק׳ס מעשר

(62) אבל בפנימיות, כל עיני האבות היו עיני אלקות. וראה תו״ח שם שהטעם הא׳ מייתי למה שהאבות היו רועי צאן (אף שב־פשוטות הוא, לפי שזוהו העסק היחידי שאין בו טרדא) הוא „לפי שהאבות נקי רועים למעלה כו״, עי״ש.

(63) פרשתנו י׳, יח.

(64) אבות פ״ב מ״ב. משלי ג, ו. ההפרש שבין שני הענינים — ראה לקו״ש

ח״ג ע׳ 907, 932.

(65) כמובן מהמבואר בלקו״ת ראה (כו, א. כח, א״ב) בענין ההפרש שבין שהם לישפה, שהם דוגמת אברהם ויצחק (שם כו, ס״ד).

(66) ובדוגמת הידוע (ד״ה ועשׂית ח״ש תרס״ו, תורת שלום ע׳ 51, 184) שהעבודה שמצד היחוד מלמטה למעלה הוא הפרישות וההפסטה מעיני העולם, והעבודה שמצד היחוד מלמעלה־מ־ט הוא שהוא נהנה מהגשמי אלא שזו עצמו הוא הנאה אלקית.

ער געבן דערפון אַ צענטל צום איי-
בערשטן).

דאַרף מען דעריבער נעמען דעם כח
דערויף פון אברהם'ען וואָס האָט געגעבן
מעשר פון אַ רכוש וואָס „ענינו“ איז
„גשמיות“.

יא. נוסף לה: אויף מצות מעשר
שטייט יי: „עשר בשביל שתעשר“, די
כוונה אין נתינת מעשר — בכדי צו ווייזן
ווי דורך דער מצוה ווערט מען רייך. און
דער אויבערשטער בעט „ובתנוני נא
בזאת“ (טראָץ דעם לאו „לא יי תנסו“ יי,
ווייל די כוונה ביי מצות מעשר איז צו
אַרויסווייזן דעם עושר וואָס מען באַקומט
דורך דער מצוה.

און וויבאלד אַז די כוונה פון מעשר
איז צו באַווייזן די השפעה וואָס ווערט
נמשך מלמעלה דורך קיום המצות, דע-
ריבער איז זי שייך צו אברהם'ען וואָס
זיין ענין איז געווען „ויקרא שם בשם הוי'
אל עולם“ כנ"ל, אַרויסרופן און מודיע
זיין אַז דער אויבערשטער איז דער וואָס
פירט אָן מיט דער גאַנצער וועלט און
גיט צו יעדן איינעם כל צרכיו בחסד יי.

(משיחות ש"פ תולדות, י"ט כסלו
ש"פ מקץ תשכ"ה)

(70) שבת קיט, א. תענית ט, א.

(71) ואתחנן ו, טז.

(72) מלאכי ג, יו"ד. תענית שם. וברדב"ו
(הל' מת"ע פ"ו ה"י) „שגם בצדקה הותר
הגסיון“. וראה טושו"ע יו"ד סו"ס רמו
ובאחרונים שם.

(73) שם א"ל בחסד, חסד א"ל כל היום
(תהלים נב, ג. לקו"ת תוריע כג, ג. רי"ה
ס, ד. ובכ"מ).

יוד. און דאָס איז אויך דער טעם
וואָס אויף מצות מעשר ווי זי איז געגעבן
געוואָרן צו אונז לאַחרי מ"ת דאַרף מען
האַבן אַ נתינת כח (ניט נאָר פון הפרשת
מעשר דיצחק, נאָר) אויך פון הפרשת
מעשר דאברהם יי:

מצות מעשר באַדייט דאָך, אַז אויך
דעם מענטשנס פּריוואַטע ענינים וועלכע
ער טוט מצד טבעו"ם — וואָס אויך
לאַחרי העבודה פון „לשם שמים“ און
„דעהו“ פאַרבלייבן זיי „מעשיך“ און
„דרכיך“ יי — דאַרפן זיי זיין דורכגע-
דרונגען מיט אלקות

(וכמובן בפשטות פון דעם וואָס פון
יעדער רכוש וואָס אַ איד האָט, אויך ווען
ער איז אויסן די „גשמיות“ דערפון, דאַרף

(67) ויש לומר שהמעשר דיצחק הבא
לאחרי המעשר דאברהם הוא דוגמת מה שגם
עכשיו (לאחרי מ"ת) הפרשת מעשר ללוי
(גבורה) באה לאחרי הפרשת תרומה לכהן
(חסד).

(68) שזה (משא"כ תאוה חומרית) צ"ל
בשביל קיום העולם (ראה יומא סט, ב:
נקטלי' (ליצרא דעבירה) כליא עלמא). וראה
לקו"ש ח"ד ע' 1109'10, הטעם מה שלדעת
ר' ישמעאל (חולין טז, ב) „משכנסו לארץ
הותר להם בשר תאוה“, כי בשביל הכוונה
ה'דירה בתחתונים' צריך לברר גם בשר זה.

(69) וגם זה נרמז במצות מעשר, אשר
גם חלק המעשר, גם לאחרי שהופרש וניתן
ללוי (ש"ה' הוא נחלתו), לא רק שמותר
הוא לזרים, אלא גם כשלויו אוכלו, אין שום
דינים באכילתו [ולא ככ"ד מתנות כהונה,
אשר (גם) הורוץ לחיים וקובה ושמותר להא-
כילן לכלבים (רמב"ם הל' ביכורים פ"ט
ה"כ), כשכהנים אוכלין אותן] „אין נאכלות
אלא צלי“ (חולין קלב, ב. רמב"ם שם
הכ"ם).

וירא

גען, אָז דער „וירא אליו“ איז ניט געווען אין דעם ערשטן טאָג. עס בלייבט נאָך אָבער די שאלה: פון וואַנעט נעמט די גמרא אָז „וירא אליו“ איז ניט געווען אין צווייטן טאָג; און פאַרוואָס האָט אים דער אויבערשטער טאָקע ניט מבקר געווען דעם צווייטן טאָג?

ב. לויט שיטת הר"ן, אָז די סכ"ג פון מילה איז בלויז אין דעם ערשטן און דריטן טאָג אָבער ניט אין דעם צווייטן טאָג — ענטפערן מפרשים: די שאלה הג"ל, אָז דער אויבערשטער האָט ניט מבקר חולה געווען אברהם'ען דעם ערשטן טאָג, ווייל אברהם איז דאָן געווען פאַר-נומען מיט מל זיין ישמעאל'ן, „ילידי ביתו“ און „כל מקנת כספו“; און דעם צווייטן טאָג האָט ער אים ניט מבקר געווען — ווייל דאָן איז ניטאָ קיין סכנה.

ס'איז אָבער ניט מובן:

(3) שבת קלד, ב (ד"ה הלכה כראב"ע). ושם, שכ"ה דעת הר"ף, והרמב"ם ה"ל מילה פ"ב ה"ח (וראה גם מ"מ ה"ל שבת פ"ב ה"ד). וראה גם שו"ע אה"ז סש"א ס"א.

(4) רא"ם כאן.

(5) וצ"ע שהרי (בפסחות הכתובים) אב"ר מהם נימול לאחרונה לאחר מילת כל אלו (ראה רמב"ן וראב"ע). ואולי י"ל דהי אברהם טרוד בביקור חולה אצל כא"א כו'. או שס"ל להרא"ם דאברהם נימול בתחלה וע"פ גימוקי האוה"ח כאן. ולפענ"ד (בנוגע ליום ראשון) — כנ"ל סעיף א' י"ל בפסחות דביקור.

א. אויפן פסוק וירא אליו ה' וגו' זאָגט די גמרא: — און רש"י ברענגט עס בפירושו על התורה (בשניו לשון) נאָכדעם ווי ער איז מפרש די כוונה פון דעם „וירא“ בכללות, אָז דאָס איז געווען „לבקר את החולה“ — „אותו היום יום שלישי של מילה של אברהם ה' וכא הקב"ה לשאל באברהם“.

פרעגט מען אין דעם: פון וואָ נעט נעמט די גמרא אָז „וירא אליו גו"ו איז געווען אין דעם יום שלישי של מילה“?

די קשיא איז נאָך גרעסער: פאַר-וואָס האָט טאָקע דער אויבערשטער געוואַרט מיטן מבקר חולה זיין אב-רהם'ען ביז דעם דריטן טאָג, און ער האָט אים ניט מבקר חולה געווען פריער?

בנוגע דעם ערשטן טאָג קען מען זאָגן, אָז בעת דער אויבערשטער איז געווען ביי אברהם'ען צו העלפן אים זיך מל צו זיין — ווי רש"י ברענגט אין דער פריערדיקער סדרה: „שלח (הקב"ה) ידו ואחז עמו“ — האָט ער אים דאָן אויך מבקר חולה געווען. און וויבאַלד אָז פון לשון הפסוק „וירא אליו“ איז מוכת, אָז דער „וירא“ איז אַ נייע רא"י, אָז דער אויבער-שטער איז ספעציעל געקומען אים מבקר חולה זיין — „בא הקב"ה לש"אול באברהם“ — איז דערפון געדרונג

(1) כ"מ פו, ב.

(2) לך יו, כד (ברש"י ישן). והוא מב"ר פמ"ט, ב. ילקו"ש נחמי רמז תתעא.

אויבערשטער ניט מבקר חולה געווען
אברהם'ען אין דעם צווייטן טאָג?¹¹

ג. דער אור החיים הקדוש ענט-
פערט, אַז דער אויבערשטער האָט גע-
וואָרט מיט ביקור חולים ביי אברהם
ביז דעם דריטן טאָג, וואָרום „אין
מבקרין את החולה אלא מיום שלישי
והלאה“¹². זאע"פ אַז „קרובים נכנ-
סים מיד לבקרו“¹³, און דער אויבער-
שטער איז דאָך אַ „קרוב“ צו אידן
(כמ"ש¹⁴ מי גוי גדול אשר לו אלקים
קרובים אליו), פונדעסטוועגן איז דער
אויבערשטער ניט געקומען ביז דעם
דריטן טאָג, ווייל דאָס וואָס קרובים
נכנסים מיד איז מטעם וואָס זייער
ביקור וועט ניט מפרסם זיין אַז דער
מענטש איז אַ חולה¹⁵ (משא"כ דורכן
ביקור פון רחוקים ווערט אַ פרסום,
„אוּשָׁא מִלְתָּא“¹⁶); און דער טעם

(11) בחז"ג מהר"ש א ל"ב"מ שם, דמכין
שגם להשיטות שביום א' ובי' יש יותר סכנה
„ביום ג' החולשה גוברת יותר“ (ראה וישלח
לד, כה ובת"א שם. וראה גם ר"ן שם) —
לכן בא הקב"ה לבקרו ביום ג', כי אז
„הוא עיקר מצות הביקור“ עיי"ש. אבל
אינו מובן שהרי פשוט שגם בבי' ימים
הראשונים ישנה המצוה, ולמה לא ביקרו
הקב"ה גם בימים אלו? *

(12) רמב"ם שם ה"ה. ובירושלמי פאה
פ"ג ה"ז, וטושו"ע שם — אחר ג' ימים.
באוה"ח שם כתב (ע"פ מרז"ל נדרים
מ, א: יומא קדמאה כ"ו) שרק ביום א'
אין מבקרין, ולכן תירץ זה לדעת הר"ן
שביום ב' ליכא סכנה, אך לפי מ"ש
הרמב"ם, תירוצו הוא גם לדעת רש"י.

(13) ירושלמי שם. טושו"ע שם (וידועה
התמי' על שלא הביא הרמב"ם דין זה).

(14) ואתחנן ד, ו.

(15) ב"ח ביו"ד שם.

(16) לשון האוה"ח שם.

(* בחז"ג שם, וכן אמרו דאין מבקרין
החולה עד אחר ג' ימים. אבל ראה לקמן
טעף ג', שא"ז שי"ך לנדוד.

(א) די גמרא „אותו היום יום שלי-
שי של מילה ה"י" — וואָס מ'געפינט
ניט קיין מחלוקת בזה, דאָרף דאָך
זיין אויסגעהאָלטן אויך לויט די שי-
טות * (וואָס אויך רש"י: איז בכל-
לם), אַז אויך דעם צווייטן טאָג איז
דאָ אַ סכנה, ואדרבה (לדעתם): דאָן
איז די סכנה גרעסער ווי אין דעם
דריטן טאָג. איז ווי שטימט לויט זיי
די גמרא? *

(ב) אַפילו לויטן ר"ן, אַז אין דעם
צווייטן טאָג איז ניטאָ קיין סכנה, איז
שווער: די מצוה פון ביקור חולים
איז דאָך אויך ביי אַ חולה שאינז
מסוכן * — היינט פאַרוואָס¹⁷ האָט דער

(6) רמב"ן ורשב"א, הובאו במ"מ שם.
(7) שבת שם (הובא ברא"ם כאן). וראה
גם רש"י שם פו, א ד"ה מנין שמרחיזין:
דאָ ביום ג' מסוכן הוא.

(8) באוה"ח כאן: „וראיתו כגורסת הטור
שלא כ' יום ג' אלא מלמד שבא הקב"ה לב-
קר את החולה“. ובסיום פירושו: „ואולי כי
הסוברים כן (שאין הפרש בין יום א' ליום
ב') גורסים כגורסת הטור“. וצ"ע שהרי גם
רש"י ס"ל שאין הפרש כ"ו (כמצויין בהערה
הקודמת) ובכ"ז מדגיש בפירושו לאחרי
שכתב לבקר טתם: „א"ר חמא ב"ח יום
שלישי כו"י" *.

(9) כמובן מפשטות סוגיית הש"ס (נדרים
לט, טע"ב ואילך) ברמב"ם ה"י אבל פי"ד
ובטושו"ע יו"ד שסל"ה. — ולהעיר אשר
בכלל, חולי דמילה וסכנה שבזה סוג בפ"ע
הוא וכדמוכח מהא דחיבנו תורה לימול,
ממז"ל דעד אלישע לא ה"י חולה שנתרפא
(ב"מ פו, א) ועוד.

(10) ובפרט, שהמצוה דביקור חולים
למדו רז"ל (סוטה י"ז, א) ממה שהקב"ה
ביקר את אברהם.

(* ואין שי"ך לתרץ בזה שבפירושו
ענה"ת, מכיון שהוא בדרך הפשט, ס"ל
דלא כבפירושו לש"ס — כי (א) הרי זה
(מתי הסכנה היא יותר) ענין של מציאות.
(ב) פירוש זה מביא רש"י בשם ר' חמא
בר' חנינא.

נאר היות אז די מצות וואס די אבות האבן מקיים געווען זיינען בעי-קר געווען אין רוחניות און האבן ניט „דורכגענומען“ (אויף אזוי פיל²¹) די דברים הגשמיים מיט וועלכע זיי זיי-נען געטאן געווארן (וואס דערפאר אז אברהם האט געוואלט א שבועה בנקי-טת חפץ²², איז ניט געווען קיין ברירה נאר „שים²³ נא ידך תחת ירכי“²⁴) — אנדערש ווי די מצות שלאחרי מ'ת, ווען די קדושת המצות ווערט נקבע אין די דברים גשמיים מיט וועלכע זיי ווערן געטאן, ביז אז די קדושה פארבלייבט אין זיי בפני-מיות ובגלוי אויך לאחרי קיום המצוה,

איז בכדי אז די מצות פון די אבות זאלן האבן א שייכות און א חיבור צו די מצות שלאחרי מ'ת, האט גע-דארפט זיין (ביי די אבות) צום וויי-ניקסטנס איין מצוה בדוגמת המצות שלאחרי מ'ת; און דאס איז מצות מילה²⁵

(21) אף שבדאי גם מצות האבות פעלו במקצת בדברים הגשמיים בהם נעשו המצות (גם לאחרי קיום המצוה) — כי מכיון שמעשה אבות סימן ותנינא כח לבנים, הרי בהכרח שיהי' בהם דוגמא עכ"פ לכמו שזהו לאחרי מ'ת — בכ"ז, קדושת המצוה אז לא נקבעה בהגשמי באופן שתישאר בו בפנימיות ובגלוי גם לאחרי קיום המצוה.

— ואולי י"ל שזהו פנימיות הטעמים שהי' לן באכסניות שלן בהם בהליכתו (הובאו בפרש"י לך יג, ג).

(22) ראה רש"י ח"ש כו, ב. וראה גם שבועות לת, ב.

(23) אף שלכאורה הוא היפך הצניעות — כי לפני מ'ת לא היו מצות אחרות שנשארה בהן קדושתן לאחרי קיום המצוה — כדלעיל בפנים.

(24) ח"ש שם.

(25) וזהו אחד הטעמים (כפנימיות העני-

איז ניט שייך ביי דעם אויבערשטן, ווארום כאטש ער איז א קרוב, איז עס אבער „בפרסום“ כל העולמות.

דער תירוץ איז אבער ניט מובן, ווייל²¹ (א) דער אויבערשטער האט דאך געקענט קומען מבקר חולה זיין אים שלא בפרסום, (ב) אויך „וירא אליו ה'“ איז ניט געווען אין אן אופן של פרסום, ס'איז דאך געווען „כחום היום“ ווען עס זיינען ניטא קיין עוב-רים ושבים²². און פון דעם וואס למ-טה איז דאס געווען שלא בפרסום, איז א ראי' אז אויך למעלה איז עס ניט געווען מפורסם (ובמילא איז בא-ווארט דער „אושא מילתא“ אויך למעלה מחשש המקטרגים), ווייל ווי-באלד אז אלע ענינים שלמטה ווערן נשתלשל פון די ענינים שלמעלה, איז דאך מובן אז זיי זיינען בדוגמתם.

ד. וועט מען עס פארשטיין בהקדים וואס מ'האט שוין גערעדט פיל מאל²³, אז דער כח וואס אידן האבן אויפן קיום המצוות לאחרי מתן תורה נעמט זיך פון די מצוות וואס די אבות האבן מקיים געווען פאר מ'ת — „מעשה אבות סימן לבנים“²⁴.

(17) וגם: מכיון שמילת אברהם היתה בפרסום (ראה ב"ר פמ"ו, ט. רש"י לך יו, כג), הרי ממילא ידעו שהוא חולה. וא"כ הי' דוגמת מי שהוטל עליו שם חולה, שגם הרחוקים מבקרין אותו מיד (כמ"ש הבי"ח שם).

(18) ב"מ שם. ב"ר פמ"ה, ט. רש"י ריש פרשתנו.

(19) ראה גם לקמן ע' 88 ואילך ובהגמטן שם.

(20) ראה תו"ח לך פג, סע"ג ואילך. לקו"ש ח"א ע' 41. ח"ג ע' 758. ועד"ו — ראה רמב"ן לך יב, ו. וראה גם ב"ר פ"מ, ו.

אז מצות זאלן געטאָן ווערן בדרך הטבע, ניט דורך אַ נס²¹. וואָרום ווי-באלד אַז די מצות (שלאַחרי מ"ת) דאַרפן פּוּעל'ן אַ זיכונג און ממשיך זיין קדושה אין די דברים הגשמיים שבעולם הטבעי, דאַרפן זיי זיין ע"פ טבע — בכדי אַז אויך טבע פון וועלט זאל (ניט נתבטל ווערן, נאָר) נזדכך ווערן.

נאָכמער: ניט נאָר די מצוה אַליין; אפילו די הכנה למצוה דאַרף זיין ע"פ טבע. וכידוע²² דער סיפור פון דעם אַלטן רבי'ן, אַז ער האָט געוואַרט מיט דער ברכה פון קידוש לבנה, ביז ער האָט גע'פּוּעל'ט ביי דעם פּקיד אַז יענער זאל אָפּשטעלן די שיפל (כאַטש) אַז פּריער, האָט דער אַלטער רבי אַליין אָפּגעשטעלט די שיפל בדרך נס). און דאָס איז, ווייל²³ ער האָט געוואַלט אַז אויך די הכנה צו דער מצוה זאל זיין מלוּבש בדרכי הטבע.

און פּונקט ווי דאָס איז ביי הכנות למצוה, אַזוי איז עס (מצד דעם זעלבן טעם) אויך בנוגע צו תוצאות פון אַ מצוה — אַז די ענינים וועלכע דאַרפן, ע"פ טבע, אַרויסקומען דורכן קיום המצוה, זאל מען ניט נוצן נס אויף זיי אַראָפּצונעמען, וואָרום דאָן פעלט אין דער שלימות קיום המצוה.

ו. פון דעם איז מובן, אַז בשעת אַ מצוה איז פאַרבונדן, ע"פ טבע, מיט געוויסע שוועריקייטן (צי די שוועריקייטן זיינען אין דעם קיום המצוה גופא, אָדער זיי זיינען אין

— וואָס די קדושה פון דער מצוה איז פאַרבליבן (אויך פאַר מ"ת²⁴) אין דעם דבר גשמי אויך לאַחרי קיום המצוה — וואָס זי האָט פאַרבונדן אַלע אַנדע-רע מצות של האבות מיט די מצות שלאַחרי מ"ת, אַז די „מעשה אבות" זאלן זיין „סימן לבנים".

דערפון איז מובן, אַז דער קיום מצות מילה פון אברהם אבינו (פאַר מ"ת), האָט געדאַרפט זיין אין דעם זעלבן אופן ווי די קיום המצות לאַח-רי מ"ת.

ה. פון די ענינים אין קיום המצו-ות שלאַחרי מ"ת, איז — די השתדלות

נים*) מה שאברהם לא מל א"ע קודם שנצטווה — אף שקיים כל התורה כולה עד שלא ניתנה (יומא כה, ב). קידושין פב, א) — כי קיום מצוה זו הוצרכה להיות מצד ציווי הקב"ה, בדוגמת** המצות של אחרי מ"ת, כמבואר בארוכה בלקו"ש ח"א שם. ח"ג ע' 760.

26) אלא ש"מ, מכיון שלפני מ"ת לא בטלה עדיין הגזירה דעליונים לא ירדו למ"ת — גם הקדושה דמצות מילה [נוסף לזה שהיתה רק בגוף מקיים המצוה*, ולא בגשם העולם (שנזדכך רק ע"י כור הברזל דמצרים — תוי"א עה, א)], לא נקבעה בהגשמי (גם של גוף מקיים המצוה) ממש כמו המצות שלאחרי מ"ת (ראה לקמן ע' 89 הערה 24).

*) ראה ביאור אדה"ו בתו"א ס"פ לך. הביאור ע"פ דרך הפשט — ראה לקמן ע' 146.

** אבל לא ממש — כי הציווי אז לא ה"י מבחי' „אנכי הוי' אלקיך". וראה הערה הבאה ולקמן בע' 89 הערות 23, 22.

*) ואולי י"ל, שזהו הטעם שדוקא מצות מילה נבחרה שתה"ו דוגמת המצות שלאחרי מ"ת (וראה לעיל הערה ה) — כי היא המצוה היחידה שענינה הוא לפעול בגוף האדם, כמ"ש [לך יו, יג] „והיתה בריתי בבשרכם גוי". ולהעיר מנחות מג, ב.

27) מלבד בדאי אפשר, או שנעשה הנס במיוחד בשביל זה, וכמו נס השמן דתנוכה, וכמו שאכלו את המן, אף שאין נהנים ממעשה ניסים. וצ"ע מתוד"ה חסין (מנחות סט, ב) ואכ"מ.

28) לקו"ד ח"ד תשוב, ב.

29) כמבואר שם תשוב, א.

זו, „להודיעך כמה חביבות מצות“³⁵
עליהן“³⁶.

וואס באמת איז אין דעם סיפור
הגמרא פאראן נאך אַ גרעסערער חי'—
דוש ווי אין דער הנהגה הנ"ל פו—
נעם אריז"ל:

סתרנ"ו. (ולהעיר מזהח"מ לזהר שם: כש—
קונים אתרוג כו').

35) ומזה ראי' שזהו ענין כללי באופן
קיום המצות ואינו שייך לתוכן המצוה
פרטית (דנשילת ד' מינים), ולכן גלמד מזה
בפשיטות לכל המצות. (ולהעיר מיש"ש
(הובא במג"א או"ח שם סק"ב) לענין שליש
בהידור מצוה).

36) מדברי התוס' שם משמע, שר"ג לא
מצא אתרוג בזול יותר, והתירוש שקנה
באלף זוז הוא — כי מצד הדין לא הי'
מחוייב לבזבו כ"כ בשביל קיום המצוה *
[ולפ"י, אין מזה ראי' לענינינו]. אבל רחוק
לומר שא"א הי' בשום אופן להוריד המחיר
דאלף זוז, שהיא שלא בערך כלל. וגם:
אם זהו מקרה יוצא מן הכלל לגמרי, הרי
בכלל „אין למדין מחידוש“ — ולכן י"ל,
שמי"ש התוס' שם „חשיב לי' רבותא דר"ג
כו'“ קאי אכללות הדין ד„אין צריך לבזבו
כו'“, ולא א„אפילו לא ימצא בפחות“.

(* לכאורה אפשר להקשות: מכיון שמצד
הדין לא הי' מחוייב בזה, נמצא שלא
נצטווה ע"ז, וא"כ על מה חלה החביבות
שלו כשאין עליו ציווי (היינו — שאין עליו
מצוה). — (ולהעיר משו"ע אדה"ז או"ח
יו"ט צג ור"ס קח. אתונן דאורייתא כלל
ג).

— וי"ל ההסברה בזה — דגם כשאין
החיוב שבמצוה (שזהו רק כשנצטווה עליו),
ישנה המצוה מצד מציאות האתרוג (וכח
העש"י שלו) שלולא מניעה חיובית „ארי'
דרביע עליי“ (ולא על האתרוג כו') —
יכולים לעשות ענין שבו תתקיים המצוה
— פעולה בהאתרוג (שבמצות שלאחרי מ"ת
זהו ענין עיקרי במצות) — וזהו כמה
חביבות כו'.

ובפשטות יותר י"ל: כיון שלאחרי שיק'
נה (אף שפסטר הוא) יקיים מצוה ה"ז חביבה
עליו.

דער הכנה למצוה, צי אין די תוצאות
פון דער מצוה), דארף מען זיי ניט
אראפנעמען אָדער פאַרלייכטערן אין
אָן אופן בלתי טבעי — וואָרום דאָן
פעלט עס אין שלימות המצוה.

עס מיינט ניט צו זאָגן, אָז מען
דאַרף זוכן שוועריקייטן. די שווערי—
קייטן וואָס זיינען אָבער פאַראַן ע"פ
טבע, דאַרף מען ניט נוצן בלתי טבע
אויף באַזייטיקן זיי.

וע"ד ווי עס שטייט אין זהר³⁷, אָז
מצות דאַרפן אָנקומען ניט „בריקנייא
ובמגנא“ (וואָרום דאָן ווערט דורך דער
מצוה ניט נמשך „רוחא דקודשא“) —
דאָס איז אַ סדר פון „מצרים“, וכמ"ש³⁸
אשר נאכל במצרים חנם — נאָר עס
דאַרף זיין „לאשתדלאַ בי' כדקא יאות
כפום חילי“ און „באגר שלים“.

און דאָס איז וואָס עס ווערט דער'—
ציילט אויפן אריז"ל³⁹, אָז ער האָט
זיך ניט געדונגען איבער דעם פרייז
פון א מצוה; ער האָט אָפגעצאָלט פאַר
איר וויפל מען האָט ביי אים געפאַ—
דערט.

ז. אָט די הנהגה פון דעם ארי'—
ד"ל איז מרומז (ווי אַלע ענינים
פון פנימיות התורה) אויך אין נג'—
לה תורה: די גמרא דערציילט⁴⁰
אויף רבן גמליאל, אָז ער האָט
געקויפט אָן אתרוג⁴¹ פאַר אלף

30) ח"ב קכת, א.

31) בעלזותך יא, ה. וראה ספרי ורש"י
שם.

32) בטעהמ"צ פ' ראה מצות הצדקה.
והעילוי בהנהגת האריז"ל לגבי הנהגת
כאוי"א בזה ע"פ הזהר — שאפילו ע"י
פעולות שבטבע (משא ומתן וכיו"ב) לא
רצה לבטל או למעט כו'.

33) סוכה מא, ב.

34) כ"ה בתוס' ורא"ש ב"ק ט, ריש
ע"ב. סמ"ג מ"ע מד — הובא בכ"י או"ח

(ע"פ טבע) ביי זייער קיום — און אַט דער סדר האַט אויך געדאַרפט זיין ביי מצות מילה פון אברהם אבינו (כנ"ל סעיף ד')⁴⁰, איז ווי קומט עס אַז מלאך רפאל איז געקומען צו אב־רהם אבינו אים אויסצוהיילן⁴¹; די רפואה דורך אַ מלאך איז דאָך לכאורה אַן ענין וואָס איז ניט ע"פ טבע — איז פאַרוואָס זאָל דער אויבערשטער שיקן אַ מלאך אַראָפּצונעמען ביי אב־רהם'ען אַזוינע שוועריקייטן וועלכע דאַרפן קומען ע"פ טבע פון מצות מילה?

וועט מען עס פאַרשטיין ע"פ מ"ש הרמב"ם⁴², אַז אויך כחות טבעיים ווערן אַמאָל אַנגערופן מיטן נאָמען „מלאכים“.

דער טעם אויף דעם איז: יעדער ענין למטה האַט דאָך אַ שרש למעלה, וכמאמר רז"ל⁴³ אין לך עשב למטה שאין לו מול מלמעלה המכה בו ואז־מר לו גדל. און וויבאַלד אַז די כחות טבעיים ווערן נשתלשל פון מלאכים, דעריבער ווערן זיי לפעמים אַנגערופן בשם מלאכים — על שם שרשם.

ועפ"ז מובן, אַז יעדער רפואה שע"פ טבע נעמט זיך פון מלאך רפאל (ממו־

40) להעיר מבר פמ"ז, ט: הרגיש ונצטער כדי שיכפול לו הקב"ה שכרו, וע"פ מ"ש לעיל בפנים, יומתק מה שבמדרש שם מקשה כ"כ בחריפות על המ"ד שלא נצטער — כי זהו יסוד עיקרי במצות מילה דאב־רהם, שהוצרכה להיות דוגמת המצות שלי־אחרי מ"ת.

ועפ"ז תתורץ בפשיטות גם קושיית ה' מהרש"א (בחדא"ג) ב"ב טז, ב — מה שאברהם לא ריפא את עצמו באבן טובה שהיתה תלויה בצוארו.

41) ב"מ פז, ב. פרש"י פרשתנו ית, ב.

42) מו"ג ח"ב פ"ג.

43) ב"ר פ"ג, ו. זח"א רנא, א.

ס'איז דאָך מובן, אַז דאָס וואָס מען האַט פאַרלאַנגט פון רבן גמ' ליאל'ן אלף זוז פאַר אַן אתרוג, איז עס געווען מצד אַ זייטיקער סיבה³⁷ — וואָרום ס'קען דאָך ניט געמאָלט זיין אַז ווען ס'איז ניטאָ קיין זייטיקע סיבות זאָל אַן אתרוג ווערט זיין אלף זוז³⁸, און דערפון וואָס אויך אין אַזאַ פאַל האַט ר"ג געצאָלט דעם פולן פרייז וואָס מ'האַט פאַר דעם אתרוג פאַרלאַנגט, איז געדרונגען, אַז אַפילו ווען די שוועריקייטן ביים קיום פון אַ מצוה קומען מצד זייטיקע סיבות — אויך דאָן דאַרף מען ניט לייגן קיין השתדלות אַראָפּצונעמען זיי³⁹.

ה. לכאורה קען מען דערויף פּרעגן: וויבאַלד אַז דער סדר אין קיום המצות דאַרף זיין, ניט צו אַראָפּ־נעמען די שוועריקייטן וואָס זיינען דאָ

37) כמו שני בצורת וכיו"ב — דאף שאז זהו מחירו של האתרוג, ה"ז בא מצד סיבה צדונית (בדוגמת החולי דאברהם מצד שהי גדול וזקן — ראה לקמן הערה 39). 38) גם ל"ל, שגם מצד סיבה צדונית לא עברו האתרוג יקר כ"כ, ורק שהמוכרים רצו עברו יותר — ובכ"ז קנה ר"ג בהמחיר שבקשו, ע"ד (קדושין לא, סע"א) „אם אני מבקש מכם כל ממון שבעולם אתם נותנין לי“ — וזוהי הנהגה ה' דהאריו"ל (מובא בטעמ"צ שם): „ולפעמים הי' מניח לפניהם הכיס עם המעות, והי' אומר להם שיקחו (המוכרים) מה שירצו“.

39) השייכות שב„חידוש“ זה לנדו"ד (שאין להביא מלאך רפאל לרפאות את אב־רהם קודם בוא הזמן בטבע — ראה לקמן סעיף ח'): התולי דאברהם הי' לא רק מצד סכנת המילה עצמה, אלא גם מצד שהי' גדול [דלא סליק בשרא" — שבת קלד, ב] וזקן [שלכן הוצרך להיות „וכרות עמו הברית“ — מקומות שבהערה 2] — ובכ"ז, אין לרפאותו גם מחולי זה קודם בוא הזמן בטבע.

י. כל הנ"ל אינ אַ ביאור אויף דעם וואָס די גמרא זאָגט אַז „וירא אליו“ איז געווען אין יום שלישי של מילה של אברהם. עס בלייבט נאָך אָבער שווער: פאַרוואָס האָט דער אויבער־שטער אָפּגעוואַרט מיטן מבקר חולה זיין אברהם'ען ביז דעם דריטן טאָג און האָט עס ניט געטאָן אין די ערש־טע צוויי טעג?

אין פשוטות האָט מען געקענט זאָגן, אַז אויך אין די ערשטע צוויי טעג איז דער אויבערשטער געקומען מב־קר חולה זיין אברהם'ען. און דאָס וואָס די תורה דערציילט (בלויז) וועגן דעם ביקור פון דעם דריטן טאָג, איז עס, ווייל די תורה שרייבט אויך וועגן אַנדערע ענינים וואָס האָבן פאַסירט יענעם טאָג — דערציילט דעריבער תורה וועגן „וירא אליו“ פון יסנעס טאָג⁴⁵, און פאַרלאָזט זיך, אַז דערפון וועט מען שוין אויך אָפּלערנען בנוגע צו די ערשטע צוויי טעג אַז אויך דאָן איז ער געקומען אים מבקר זיין — ווייל ס'איז דאָך ניטאָ קיין סברא לחלק צווישן דעם דריטן טאָג און די ערשטע צוויי טעג [ואדרבה: אין די ערשטע צוויי טעג איז די סכנה גרעסער און ס'איז נויטיקער דער ביי־קור חולים].

אָבער פון לשון הגמרא „אותו היום יום שלישי כו' ובא הקב"ה לשאול באברהם" איז משמע, אַז דאָס וואָס „בא הקב"ה לשאול באברהם“, איז עס דערפאַר ווייל „אותו היום יום שלישי של מילה של אברהם היי“.

יא. וועט מען עס פאַרשטיין ע"פ

נה על הרפואות⁴⁶), נאָר דאָס ווערט נשתלשל בריבוי השתלשלות ביז עס ווערט נתלבש אין דעם פרט, און אין אַ לבוש טבעי. איז ביי אַנדערע זעט זיך אַז נאָר דער ענין הפרטי און אין לבוש הטבע, און ביי אברהם'ען האָט מאיר געווען דער שרש בגלוי, ער האָט געזעען מלאך רפאל — „וירא והנה שלשה גוי“.

ועפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק, אַז דערמיט וואָס מלאך רפאל איז גע־קומען „לרפאות את אברהם“ האָט ער מיט זיין קומען ניט אויפגעטאָן אַ זאך וואָס איז למעלה מן הטבע — ווייל אויך אַ פעולה טבעית וואָלט אברהם אבינו דאָן אויסגעהיילט.

ט. ע"פ הנ"ל וועט אויך זיין פאַר־שטאַנדיק וואָס די גמרא זאָגט אַז „וירא אליו הוי“ איז געווען ערשט אין דעם יום שלישי של מילה:

ע"פ המבואר לעיל (סעיף ח') איז מוכרח צו זאָגן, אַז דער מלאך רפאל האָט אויסגעהיילט אברהם אבינו ערשט אין דעם דריטן טאָג — וואָר־רום אויב ער וואָלט אים אויסהיילן פריער — ווען אַ נימול איז נאָך אַ חולה ע"פ טבע — וואָלט דאָך אויס־געקומען, אַז דער אויבערשטער האָט געשיקט אַ מלאך אַראָפּצונעמען פון אברהם'ען שוועריקייטן וועלכע קומען מצד המצוה.

און וויבאַלד אַז די „שלשה אנ־שים“ זיינען געקומען צו אברהם'ען אין דעם זעלבן טאָג ווען „וירא אליו הוי“, מוז מען זאָגן אַז אויך „וירא אליו“ איז געווען ביום השלישי.

(45) ובפרט, שמוה למדים (שבת כזו, א. רש"י פרשתנו יח, ג) שבדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה.

(44) מדרש כונן. י"ר בראשית. ולהעיר מזח"א כו, ב.

יב. ע"פ הנ"ל איז אויך פארשטאנן דיך די הוראה וואס תורה לערנט אונז מיטן דערציילן און "ורא אליו" איז געווען ביום השלישי:

די הוראה פון כללות הסיפור "ורא אליו" איז, ווי די גמרא זאגט⁵⁰

חנינא יום שלישי למילתו כו" — שמפ"רש כאן ב' ענינים:

(א) שהטעם ד"ורא אליו ה"י" הוא "לב" קר את החולה" — ומצד הענין דביקור חולים אין הוכחה שזה ה"י ביום השלישי (כי המצוה דביקור חולים היא גם בב' ימים הראשונים, כג"ל סעיף ב').

(ב) "יום שלישי למילתו ה"י כו"י" — ומצד הענין דמילה, מוכח שזה ה"י ביום השלישי, כי מכיון שע"י "ורא אליו" ואח"כ ביאת רפאל ריפא את אברהם (פרש"י יח, ב) לגמרי — כדמוכח מפשט טות הכתובים: וימחר אברהם גוי רץ אברהם גוי' — ולא רק אחד מס' בחליו שזה הוטבע. בטבע (ראה הערה 46) — הרי אין להסיר החולי שמצד המצוה קודם בוא הזמן בטבע.

והנה ע"פ הנ"ל שה"י ביום ג' ולכן נתרפא לגמרי (כבוא רפאל) — תלמיד ממוחל יקשה מה צורך לבקר את החולה מקודם לזה, הרי בלאה"כ* ותומ"י יתרפא?

ולכן מוכיח רש"י שם בעל המאמר רחב"ח — המ"ד בסוטה (שם) הלוח אחר מדותיו כו' הק' ביקור חולים כו', דזהו מדתו של הקב"ה כו'.

והנה ע"פ הנ"ל תחורף הקושיא בסוטה: מג"ל דכאז"א עליו לבקר חולים (ורובם אינם בני גילו דנוטלין אחד מס' בחליו) ושאינו הקב"ה דודאי ביקורו פועל כבן גילו. — ועפ"ז מובן ג"כ דמסיים רש"י כאן, ובא הקב"ה ושאל בשלומו? דלכאורה מיותר — אלא דמדגיש דרק, "לשאל בשלומי" בא. ולכן חיוב דביקור הוא גם על שאינו בן גילו. וק"ל.

(50) סוטה שם.

מאמר רז"ל⁵¹, און דורך ביקור חולים ברענגט מען אַ רפואה צום חולה. און הגם און בנוגע צו אַ מבקר-חולה בכלל שטייט זי "נוטל (נאָר) אחד מששים בחליו". איז אָבער בנוגע צו "ורא אליו הוי" זאָגט דער רמב"ן זי "שהי' לו במראה השכינה ריפוי למחלת המי" לה", וואָס לשון "ריפוי" סתם מיינט אַז אברהם איז אויסגעהיילט געוואָרן אינגאַנצן.

און ס'איז ניט קיין סתירה דערצו, פון דעם וואָס עס שטייט (און ווי רש"י בריינגט עס אויך גלייך נאָך דעם פסוק) אַז מלאך רפאל האָט אים אויסגעהיילט — וואָרום דאָס גופא איז געקומען פון דער רפ"א אה וואָס האָט זיך אויפגעטאַן (בש"רש ובהעלם) דורך "ורא אליו": דער "ריפוי למחלת המילה" וואָס האָט זיך אויפגעטאַן דורך "מראה השכינה", איז נמשך געוואָרן למטה בגלוי בשלימות דורך מלאך רפאל.

ועפ"ז יש לומר, און די ערשטע צוויי טעג איז דער אויבערשטער טאָקע ניט געקומען צו אברהם'ען אים מבקר חולה זיין, בכדי ניט אַראָפצונעמען פון אים די שוועריקייטן וועלכע קו"מען בטבע מצד קיום המצוה⁵².

(46) נדרים לט, ב. ב"מ ל, ב. ואף שבגמרא שם "ובבן גילו" — הרי הקב"ה הוא "תאומתו" של ישראל (ראה שהש"ר פ"ה, ב (ב)), ולהעיר ממה שלמדו (סוטה יד, א) מ"ורא אליו" הדין דביקור חולים — וי"ל דענין פרטי דביקור חולים" (שאינו נכלל בגמ"ח) הוא מה שנוטל כו' בחליו (ב"מ שם).

(47) נדרים שם, ב"מ שם.

(48) רמב"ן פרשתנו יח, ב — קרוב לסופו (הובא ונתבאר באוה"ת ריש פרשתנו).

(49) ע"פ מ"ש בפנים, אפשר להסביר (כה"ינה של תורה" שבפרש"י) לשון רש"י "לבקר את החולה. אמר ר' חמא בר'

(* דודאי גם אם לא הצטער אברהם על שאין אורחים ה"י בא רפאל לרפאו (וכן היו מהפכים סדום) — אלא שאז ה"י בא כמלאך. וק"ל.

„הקב"ה ביקר חולים שנאמר וירא אליו הוי' באלוני ממרא אף אתה בקר חולים".
 וואס דערפאר שטייט אין פסוק „וירא אליו הוי'" — און ניט „אל אב" רהם". ווען עס שטייט „אל אברהם", וואָלט מען געקענט מיינען אַז דאָס איז געווען מצד מעלתו של אברהם אבינו, ובמילא קען מען דערפון ניט אָפּלערנען אַז מען דאַרף מבקר חולה זיין אויך סתם אַ אידן. דערפאַר שרייבט ניט דער פסוק דעם וואָרט „אברהם", בכדי להשמיענו, אַז דאָס איז ניט מצד ענינו ומעלתו הפרטי פון „אברהם"⁵¹.

(משיחת ש"פ וירא תשכ"ה)

— בכדי להשמיענו, שזהו מצד הענין דביקור חולים — אפילו באם הי' זה משהו אחר.

(* בפשוטות י"ל, שכותב כן בכדי לבאר למה ביקר הקב"ה את אברהם.

(51) וראה ש"ח כאן, שזהו גם הטעם מה שרש"י מדייק „לבקר את החולה" — אף שהי' יכול לכתוב (בקיצור) „לבקריו"

כ' מר - חשוון

(אז ער איז דאן ניט געווען עלטער פון פינף יאָר, איז מוכרח פון דעם וואָס דער רבי זײַע איז געבאָרן געײַ וואָרן כ׳ מ״ח שנת כתר״א; און ביי דער הסתלקות פון צ״צ — י״ג ניסן תרכ״ו — איז ער נאָך ניט געווען קיין בן שש; און אז ער איז שוין דאָן אַלט געווען פיר יאָר, איז פאַרשטאַנדיק דערפון וואָס מען האָט אים אַרײַנגעגעבן אין חדר צו דריי מיט אַ האַלב יאָר, און דער סיפור האָט דאָך צו טאָן מיט זײַן לימוד אין חדר).

בשבת קדש פרשת וירא (ביום הוֹדֹתוֹ אָדער דעם שבת וואָס פאַר׳

- (3) לשון הצ״צ (היום יום׳ כ׳ מ״ח).
 (4) במחנך לגער׳ ס״ע 8: „בן שלש שנים הכניסוהו לחדר׳, ואולי החילוק הוא בין ׳הכנסה לחדר׳ — ללימוד בחדר באופן קבוע.
 (5) להעיר אשר שבת מיני׳ מתברכין כולהו יומין (זח״ב סג. ב. פח, א). ולהעיר גם ממנהג אנש׳ * בזמן האחרון, שבשבת שלפני יום ההולדת (או ביום ההולדת עצמו — כשחל בשבת) עולים לתורה.

וראה שיחת ח״י אלול ה׳תש״א. מכתב כ״ק מו״ח אדמו״ר הנדפס בתחילת קונטרס החלצו חרני׳ (טה״מ תרנ׳ט ע׳ רכה ואג׳ק שלו ח״י ע׳ ג) להסתלקות כ״ק אדמו״ר זײַע

— וידוע שיום ההולדת שײַך וקשור ליום ההסתלקות (עיין רשימות הצ״צ עה״פ קהלת ז, א) טוב שם שממן טוב ויום המות מיום הולדו. לקו׳ש ח״ב שם ט״ע 605 ואילך, ובפרט בצדיקים (ראה ר״ה יא, א: הקב״ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום). (* עוד מנהג אנש׳ בקשר עם יום ההולדת: נתינת צדקה קודם תפלת שחרית וקודם תפלת מנחה (וכשיום ההולדת חל בשבת או ביו״ט — נותנים צדקה ביום שלפניו); לימוד שיעור גורף בנגלה ובחסידות; התבודדות ותיקון העבר כנ״ל בשולי הגליון (הא) להערה 1. וראה סה״ש תשמ״ח ח״א ע׳ 332 ואילך שם ח״ב ע׳ 406.

א. שבת פרשת וירא — כ׳ מ״ח: תרצ״ג. האָט כ״ק מ״ח אדמו״ר דער־צײלט אַ סיפור: וואָס האָט פאַסירט מיט זײַן פאַטער דעם רבי׳ן (מהורש״ב) זײַע, ווען ער איז געווען אַ קינד פון פיר אָדער פינף יאָר.

- (1) יום הולדת * כ״ק אדמו״ר (מהורש״ב) זײַע * * * תולדותיו בפרטיות — ראה „חנוך לגער׳״.
 (2) נדפס (בקצרה) ב־היום יום׳ ע׳ קב. לקו׳ש ח״א פ׳ וירא.

(* ביום הולדת של אדם מזלו שולט ועוזר לו (ראה ירושלמי ר״ה פ״ג ה״ח ובקה״ע סס). „ומש״כ בקלושין (לח, א) דצדיקים מתים ביום שנוול היינו לפי שאצלם המיתה היא התרוממות מזלו ומע־לתו שפושט לבוש שק הגופני ולובש חלוקא דרבנן הרוחני ליכנס לעולמות העליונים למעלה עלינה ליהנות מזיו השכינה״ (רס״י יליו — להרה״צ והרה״ג וכו׳ הר״ר צדוק הכהן מלובלין — קונטרס דברי חלומות סעיף כ׳, ליל מוצש״ק וישלח שנת וברכות).

— ע״ד שמחה ועילוי ביום הולדת צדיק, ראה: תנחומא ס״פ פקודי (של יצחק). מגילה יג, ב (משה). שמו״ר פס״ו, ט (של בן מלך). ר״ה יא, א (חודש שנוולדו בו האבות). וראה גם לקו׳ש ח״ב ע׳ 602 ואילך. סה״ש תשמ״ח ח״ב ע׳ 398 ואילך, ויש להטעים גם בנוגע לכא״א מישראל, כי כיון שביום הבר מצוה צ״ל שמחה כביום החופה (זהר חדש בראשית טו, ד) ועפ״י כהאריז״ל בכל שנה חוזרת ונערת אותה ההמשכה (ראה לקו׳ש ח״ב ע׳ 49 הערה 8) — צ״ל בהתעוררות וכו׳ בכל שנה ביום ההולדת, וידועה הוראת כ״ק מו״ח אדמו״ר אשר ביום ההולדת על האדם להתי־בודד ולהעלות זכרונותיו ולהתבונן בהם, והצריכים תיקון ותשובה ישוב ויתקנם (היום יום׳ יא׳ ניסן). (* להעיר, אשר בבי׳ ניסן הבעל (תש״ל) ימלאו חמישים שנה (שנקרא „עולם׳ (תדבא״ר פ״ו, וראה בחיי וציוני למשפטים (כא, ו)).

ב. די כללות ההוראה פון דעם מאמר הצ"צ (לויט ביידע נוסחאות) איז י, אז אפילו א איד וואס איז אלט ניין און ניינציק יאָר

— און ניט נאָר וואָס לויטן "קאלענ" דאָר" איז ער אזוי אלט, נאָר וואָס עבד עבודתו ניין און ניינציק יאָר, און ווי עס שטייט: אויף אברהם אבינו אז ער איז געווען "בא בימים", ביי אים זיינען געווען "ימיני שלמך" —

אויך ער דאָרף זיך מל זיין ¹⁰, ד.ה. אייך ער דאָרף זיך באַוואַרענען פון דעם צודעק און העלם וואָס קען קומען פון וועלט (עולם — ל' העלם ¹¹) און אַראָפּנעמען עס.

ווייל דוקא אויף "בן מאה" שטייט ¹²: "סאילו מת ועבר ובטל מן העולם", אז וועלט איז אים ניט מעלים. בשעת ער איז אַבער נאָר ניין און ניינציק יאָר, ער האַלט (אפילו נאָר מיט איין דראַג) נידעריקער ווי "בן מאה", דאָרף ער זיך באַוואַרענען פון דעם העלם העולם.

(8) ראה גם לקו"ש שם. ושם — גם ההוראה מהשאלה והבכ"י של אדני"ע. עיי"ש.
(9) בראשית כד, א. וחי"א רכז, א. תו"א טז, א. עט, ב. ולסאורה קשה ממרו"ל דבן שלש הכיר את בוראו כו' עק"ב אשר שמע (גדרים לב, סע"א) וי"ל דאין "הכרת בוראו" ושמיצה בקולו מעבודת הימים שלפני זה ושלמותם. וראה ג"כ הרמב"ם הלכות ע"ז ספ"א. אבל עצ"ע מהא דשנות האבות נחשבות רק ח"ק כיון דבן שלש הכיר כו' (ירושלמי ריש מס' ברכות, אבל ראה במדב"ר פ"ח, כא. ד"ה ויהי אומן, תרכ"ז). — וראה לקו"ש חל"ה ע' 68-9.

(10) להעיר ממש"נ ומלתם את עולת לבבכם (עקב י, טז) ובסה"מ"צ להרמב"ם (כוף שורש ד'): "ר"ל שיקבל וישמע כל מה שקדם זכרו מן המצוה.
(11) לקו"ת שלח לו, ד. ד"ה על ג"ד ש"ת בתחלתו, ובכ"מ.

(12) אבות פ"ה מכ"ב. וראה בארוכה לקו"ש שם ע' 26. לקמן ע' 307.

דעם י). האָט אים זיין מוטער הרבנית רבקה אַריינגעפירט צו זיין זידן כ"ק אדמו"ר הצ"צ מקבל זיין די ברכה בשייכות מיט זיין יום הולדת. אַריינגעפירט געענדיק צום צ"צ האָט זיך דאָס קינד פאַנאַנדערגעוויינט. אז דער צ"צ האָט אים געפּרעגט וואָס וויינט ער, האָט ער געענטפּערט, אז ער האָט געלערנט אין חדר אז דער אויבערשטער האָט זיך באַוויזן צו אברהם אבינו

(פון דעם זעט מען אז ער האָט שוין דאָן געלערנט אין חדר ניט נאָר עברי און סידור נאָר אויך חומש) איז אויף דעם וויינט ער וואָס צו אברהם אבינו האָט זיך דער אויבערשטער יע באַוויזן און צו אונז באַווייזט ער זיך ניט.

האָט אים דער צ"צ געענטפּערט: אז א איד, צו ניין און ניינציק יאָר, איז מחליט אז ער דאָרף זיך מל זיין, איז ער ווערט אז דער אויבערשטער זאָל זיך באַווייזן צו אים. נאָך א נוסח ¹³: אז א איד אַ צדיק, צו ניין און ניינציק יאָר איז מחליט אז ער דאָרף זיך מל זיין, איז ער ווערט אז דער אויבערשטער זאָל זיך באַווייזן צו אים.

כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט דאָמאָלט מס' ביר געווען די סיבה פון צוויי נוסחאות: דער רבי נ"ע האָט עס אַליין ניט געדענקט (ווייל סאָמור, איז ער דאָן געווען אַ קליין קינד), און די מספרים האָבן עס דערציילט אין די צוויי נוסחאות.

(6) בשנת תרכ"ה — בהיותו בן ד' שנים — חלה הקביעות דב' מ"ח בש"פ וירא; בשנת תרכ"ו — בהיותו בן ה' שנים — ביום ה' פרשת חיי.

בשנת תרמ"א — שנת ההולדת — חל הקביעות דב' מ"ח ביום ב' פרשת חיי, וראה לקמן ע' 346 ואל"ך, שבפרשה שני דפי ח"ש נרמזו כו"כ ענינים של כ"ק אדני"ע. (7) וכ"ה בהיום יום" ע' קג.

דעם וואָס די מצות וועלכע מיר זיינען מקיים לאַרזי מ"ת זיינען פיל העכער פון די מצות וואָס די אבות האָבן מקיים געווען ובלשון המדרש: כל המצות שעשו לפניך האבות ריחות היו אבל אנו שמן תורק שמך.

[די מצות וואָס די אבות האָבן מקיים געווען, וויבאַלד אַז זיי האָבן עס געטאַן בכח עצמם (וואָס דאָס איז אויך כולל וואָס אברהם התפלל שחרית ויצחק הפריש מעשר וכו' ¹⁸), איז (א) הורד זיי נמשך געוואָרן בלויז אַ תורה פון אלקות, ניט עצמות, און דעריבער (ב) האָבן די מצות ניט קובע געווען די קדוּ שות המצוה בפנימיות ובגלוי ¹⁹ אין די דברים הגשמיים מיט וועלכע זיי האָבן די מצות געטאַן, באופן אַז די קדושה זאָל אין זיי פאַרבלייבן בגלוי אויך לאַרזי קיום המצוה.

משא"כ די מצות שלאַרזי מ"ת, איז (א) זיי האָבן אין זיך דעם כח העצמות, וואָרום דער ציווי אויף זיי איז געקומען פון „אנכי" הוי" אלקיך", און דעריבער (ב) זיינען זיי קובע די קדושה המצוה אין די דברים הגשמיים מיט וועלכע די מצות ווערן געטאַן, ביז אַז די קדושה פאַרבלייבט אין זיי בפנימיות ובגלוי אויך לאַרזי קיום המצוה].

פונדעסטוועגן, איז „מעשה אבות סימן לבנים" ¹⁷, אַז דער כח וואָס מיר האָבן אויף דעם קיום המצות לאַרזי מ"ת, נעמט זיך פון די מצות שקיימו האבות לפני מ"ת.

און בכדי אַז די מצות פון די אבות זאָלן האָבן אַ שייכות און אַ חיבור צו

17) שהש"ר פ"א, ג.

18) ראה רמב"ם שם.

19) הדיוק בזה — ראה לקו"ש ח"ח ע' 54.

20) דלא אתפס בשם ולא אתרמיז בשום אות וקוצא כלל כו' (לקו"ת פנחס פ', ב).

21) ראה בהמצויין לעיל ע' 70 הערה

ג. נאָך אַן ענין אין דעם:

אדם הראשון איז נצטווה געוואָרן אויף זעקס מצות. נחין איז צוגעקומען אַ זי" בעטע מצוה, אברהם אבינו האָט מען געגעבן מצות מילה ¹³, און וויבאַלד אַז מצות מילה האָט זיך אויפגעטאַן דורך אברהם אבינו, איז מובן אַז די מצוה איז עיקר ענינו של אברהם.

פון דעם איז מובן, אַז אברהם'ס החלטה צו ניח און נתיציק יאָר אַז ער דאַרף זיך מל זיק, איז [ניט אַז ער דאַרף נאָך „עפעס" מוסיף זיך אויף זיך עבודה וואָס ער האָט געטאַן במשך פון ניח און ניני" ציך יאָר נאָכאַנאַנד, נאָר] אַז לאַרזי כל עבודתו, פעלט נאָך אַן ענין עיקרי.

און נאָכמער: פון איצט אַן וועלן אַלע זיינע מעשים, וואָס פאַר אַן עבודה עס זאָל ניט זיך — זיך באופן אחר לגמרי,

וכמאמר רז"ל ¹⁴: הוי' תמים כו' בדבר הזה (ע"י המילה) תהי' תמים שכל זמן שהערה בך אתה בעל מום לפני — וואָס דער עילוי פון אַ תמים אויף אַ בעל מום, איז דאָך אין אַלעם ¹⁵, ניט נאָר אין דעם אבר אין וועלכן עס איז דער מום.

ד. אַ טיפערער ענין אין דעם:

שוין גערעדט פיל מאָל ¹⁶, אַז טראָץ

13) רמב"ם הלכות מלכים רפ"ט. וראה לעיל שיחה ב' לפי לך לך.

14) לך יו, א. פירשי" שם. וראה גדרים (לב, א).

15) וי"ל שזהו ג"כ שביחד עם המילה הוי' שינוי שמו — ובשינוי השם נעשה מציאות אחרת שלכן מבטל הגזירה (ר"ה טו, ב). וצפ"ו: יומתק מרוזל (תחומא לך שם) דוקן שבקש להתגבר לא יוא אומר זקן אני והאיך אני מתגבר, ילמד מאברהם שמל בן צ"ט שנה — דהלימוד הוא לא רק בנוגע לצער המילה, כ"א גם — לשינוי (ההרגל) טבע שלו ולהעשות מציאות חדשה — דבר שנתגבר כקסן שנולד זמי.

16) ראה לקו"ש שם ע' 41. ח"ג ע' 757 ואילך.

וואס זי האָט פאַרבונדן אַלע אַנדערע מצות וואָס די אבות האָבן מקיים געווען מיט די מצות שלאחרי מ"ת, אַז די "מע" שה אבות" זאָלן זיין "סימן לבנים".

ה. עפ"י איז פאַרשטאַנדיק אַז דאָס וואָס אברהם אבינו האָט מחליט געווען, לאחרי זיין עבודה אין פאַרלויף פון גיין און גיינציק יאר, אַז ער דאַרף זיך מל זיין, האָט עס געמיינט אַז (גיט נאָר וואָס אים פעלט נאָך אַ געוויסער ענין, און אַז ענין עיקרי, און אַז פון איצט אָן וועלן אַלע זיינע מעשים וואָס ער וועט טאָן זיין בשלימות, נאָר אַז) עס פעלט אים אויך אין אַלע זיינע פריערדיקע עבֿרֿ

שקדושתו חמורה כ"א אפ"ל גם תפלין כו' (שבועות שם), ועפ"י יובן יותר מה שהמצות דאבות — אף שנקראו ריחות — ג"כ נחשבת נקיטת חפץ.

25) עפ"י מ"ש בפנים יומתק לשון הרמב"ם שם שמסיים, שנעמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה — (דלכאורה, מה מקום להזכיר שנעמול כ"א והרי אנו מליץ רק מפני הציווי למשה רבינו, אלא) — כי מעשה אבות (מלת א"א) היא הנתינת כח על המצות (מילה) דלאחרי מ"ת, ובמיוחד מצות מילה דאברהם, שהיא המקשרת את כללות "מעשה אבות" שיהיו "סימן (ונתינת כח) לבנים", כבפנים. וראה (עוד ביאור) לקו"ש חלק י"ד ע' 47 הערה 29. חלק ל', ע' 55 ואלך.

ומה שגם גבי איסור אבמה"ח כותב הרמב"ם שם, שצוה בסיני שיתקיים איסור אבמה"ח

— אף שרק "מעשה אבות סימן לבנים" [ודוחק לומר שכונת הרמב"ם ב"שיתקיים" קאי על איסור אבמה"ח שקיימו האבות. ובפרט שצ"ע אם קיום איסור זה ושל האבות הוא סימן ונתינת כח לבנים — מכיון שקיימו אותו לא בתור אבות כ"א בתור ב"נ] —

הוא מפני שאינו איסור חדש, כי כבר נצטווה על זה נה מהקב"ה. ובאיסור שה"ג כתב הרמב"ם שם, אלא מצות מרע"ה ולא כתב "שיתקיים" — כי גדה"ג קיים יעקב העצמו ולא שנצטווה על זה מהקב"ה (רמב"ם הל' מלכים רפ"ט ובכ"ס שם).

די מצות שלאחרי מ"ת, האָט געדאַרפֿט זיין צום ווייניקסטן איין מצוה פון די אבות בדוגמת "המצות שלאחרי מ"ת, און דאָס איז מצות מילה

— וואָס (א) אויף איר איז אברהם נצטווה געוואָרן פון דעם אויבערשטן "און דעריבער איז (ב) די קדושה פון דער מצוה (אויך פאַר מ"ת), פאַרבליבן אין דעם דבר גשמי אויך לאחרי קיום המצוה " —

22) אבל לא בשוה ממש (ראה להלן הערות 23-24), כי ענין "העליונים ירדו לתחתונים" — המשכת העצמות — "והתחתונים יעלו לעליונים" — זיכור גשמיות העולם ע"י המצות — נתחדש רק בשעת מ"ת (שמו"ר פ"ב, ג. תנחומא וראו טו), וזהו מה שאמרו (שיר השירים רבה שם) "כל המצות שעשו לפניך האבות (דמשמע שכולל גם מצות מילה) ריחות היו", אשר גדרי הריח הם (ראה לקו"ש ח"ת ע' 59 ואלך) ובהמצוין שם: (א) רק התפשטות, (ב) אין לו קיום.

ולכן גם קיום מצות מילה, אין אנו מליץ מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנעמול" (פיה"מ להרמב"ם חולין ספ"ז).

23) אלא שמכל מקום, הציווי אינו מבחי"אנכי הוי אלקיך" כהמצות שלאחרי מ"ת, ולהעיר מלקו"ש תורה להאריז"ל ר"פ לך ומשנ"ת בזה באוה"ת פי ח"ש עה"פ וה' ברך את אברהם, בית האוצר — להררי ענגיל — בתחלתו ד"ל דהתחלת נתינת התורה הי מאברהם כו'. ואכ"מ.

24) כדמוכח ממה שאמר אברהם לאלי"עזר שים נא ירך תחת ירכי — שבועה בנקיטת חפץ (שבועות לח, ב. וראה לקו"ש ח"א ע' 41. ח"ג ע' 760).

אלא שצ"מ, לא הייתה הקדושה כמו שהיא לאחרי מ"ת, כיון שעדיין לא נאמר אנכי ה"א גו', ושמי הוי' (ג"כ) לא נודעתי להם. ובכללות — עדיין לא בטלה הגזירה דעליונים לא ירדו למטה. ולהעיר (א) מ"אין למדין מקודם מ"ת" (לכמה מפרשים גם לא מהמצות שנצטוו און) — ירו"ש מו"ק פ"ג ה"ה (וראה בית האוצר בתחלתו. אנציקלו" פדיא תלמודית מע' זו). (ב) גם לאחר מ"ת — החפץ שנוקט אין צ"ל ס"ת דוקא

איז דער ביאור אין דעם :

וויבאלד אָז דער אויפטו פון מצות מילה לגבי די מצות וואָס אברהם האָט מקיים געווען פריער איו, אָז אויף דער מצוה איז ער נצטוה געוואָרן פון דעם אויבערשטן, ובמילא האָט ער זי מקיים געווען ניט כּח עצמו נאָר (בדוגמת המצ' ות שלאחרי מ"ת) מצד כּח המצווה, כּח הבורא, כּח המאציל (כּנ"ל סעיף ד).

דאָרף דעריבער די החלטה צו מקיים זיין די דאָזיקע מצוה קומען פון דעם אָרט אין נפש וואו ס'איז ניט שייך קיין חילוקי דרגות פון צדיק און ניט צדיק (און אַזוי איז אויך געווען באַ אברהם'ן). און דעריבער זאָגט ער ניט דעם וואָרט "צדיק" אין דעם ערשטן נוסח, ווייל

[נוסף אויף דערויף וואָס לגבי דעם ענין פון גילוי כּח המאציל וואָס דאָרף זיך אויפטאָן ע"י המילה, איז קיין חידוש ניטאָ אין דעם וואָס אויך אַ צדיק דאָרף זיך מל זיין²⁸, וואָרעם לגבי המאציל, איז אצילות (און אפילו א"ק²⁹) גלייך מיט עשי'³⁰, איז נוסף לזה]

28) ומה שגם בנוסח זה אומר : „א איד צו נ"ן און נ"נציק יאָר", שהכונה בזה שעבד עבודתו 99 שנה כּנ"ל — אינו בשביל החידוש אשר גם הוא צריך להחליט שעליו להמול (כי מצד המאציל אין כל חידוש בזה), כי אם — לפי שבלא זה אין בכלל חידוש ועבודה בהחלטתו זו וגם כּש' יחליט שצריך להמול, אינו ראוי לירא כּו'. 29) דרמ"צ קל, א, קלו, ב, אוה"ת בלק ריש ע' תתקסג, ועוד.

30) לקו"ת תוריע (כא, רע"א) עה"פ כולם בחכ' עשית, וכן בדרמ"צ (גב, א, ושם גו, א : שוהו גם הפי' דהמגביהי גו' המשפּילי גו') ועוד, ובפנים שמדובר במצות מילה גילוי א"ק, לכן השייך כאן — הוא שחכ' ועשי' שחין (ראה דרמ"צ שם (גב, א) שסחלק "קמי' ית' ואפילו לגבי אורו כּו"). וראה תניא פ"ב בהמ"ה, שהיה"א פ"ט (הובאו בדרמ"צ שם — מז, רע"א) עוד

דות; ער דאָרף זיך מל זיך בכדי אייִ בערצושטעלן אַלע זיינע פּריערדיקע עבד' דות, אָז זיי זאָלן זיך בשלימות.

אין דאָס איז אַ הוראה לכל אחד ואחד, אָז ווי גרייס ער זאָל ניט זיך, (כל זמן ער האַלט נאָך ניט ביי דער עבודה פון „בן מאה") איז ניט נאָר וואָס ער האָט נאָך ניט פּאַרענדיקט זיך עבודה; ער דאָרף טאָן נאָך אָן עבודה און אָן עבודה עיק' רית, נאָר ער דאָרף נאָך אַריינברענגען שלימות בכל עבודתו הקדומת.

ו. כאמור לעיל, זיינען אין דעם מא' מר הצי'צ פּאַראַן צוויי נוסחאות, און וויִ באלד אָז ביידע נוסחאות זיינען דער־ ציילט געוואָרן דורך אַ רבי'ן, אַ נשיא בישראל, איז מוכרח אָז אין יעדן נוסח (כאָטש ער איז מפי המספרים) איז דאָ אָן אויפטו, אַ באַזונדערע הוראה אין עבודת האדם.

איז ניט פּאַרשטאַנדיק, וואָס פּאַר אָן אויפטו איז דאָ אין דעם ערשטן נוסח (א איד — סתם) אויפן צווייטן — (א צדיק): וויבאלד אָז מען זאָגט (אין צווייטן נוסח) אָז אפילו אַ איד אַ צדיק דאָרף האָבן די החלטה אָז ער דאָרף זיך מל זיך, איז דאָך שוין מובן במכל שכן אָז אַ איד וואָס איז ניט קיין צדיק דאָרף אַ ודאי האָבן די החלטה, וואָרעם — יש בכלל מאתים מנה, היינט וואָס איז דער אויפטו אין דעם ערשטן נוסח²⁶? ובכלל — ווי איז בכלל שייך דער ער־ שטער נוסח — אברהם איז דאָך גע־ ווען אַ צדיק אויך קדם המילה יי, בלויז דער תואר „תמים" איז אים צוגעקומען ע"י המילה?

26) בנוגע להשכר (שראוי ל"ירא אליו ה"ו) — היותא יותר בכך צ"י שנה סתם, שגם החלטתו מביאה שכר זה, אלא שיש לכאור רבותא גם בנוגע לעבודתו. 27) ראה תנחומא (בבוער) לך כ : יחידו של עולם והי' צדיק.

אלטער רבי זאגט ³³ „יחיד זה למעלה
היא נצחי לעולם ועד“.

און דער יחיד איז דאָ ביי יעדער אידן.
ווי די גמרא זאגט ³⁴ „אפילו פושעי ישׁ-
ראל מלאים מצות“ — מלשון צוותא
והיבור. וואָס דערפאַר זאָגט יעדער איד
דעם נוסח ברכת המצות [און זאָגט עס
מיט אַ שם ומלכות, ווייל אין דעם נוסח
איז ניטאָ קיין ספק און ספק ספיקא ³⁵]
— ניט נאָר „מלך העולם“ נאָר אויך
„אלקינו“ (אלוקה שלנו) און „אשר קד-
שנו במצותיו וצונו“ (מלשון צוותא וחי-
בור).

איז וויבאלד אָן יעדער איד איז „פול“
מיט מצות, וואָס דורך דעם איז ער
מיוחד מיטן אויבערשטן לעולם ועד, קאָן
ער דאָך מיינען אָן ער איז שוין אַ
פארטיקער — אייף דעם האָט מען די
הוראה, אָן מען דאַרף אלע מאָל וויסן
אָן מען דאַרף זיך מל זיך.

און בשעת ער האָט די החלטה, איז
ער ווערט — כסיום מאמר הצ״צ —
אָן דער אויבערשטער זאָל זיך באַווייזן
צו אים, ביז אין אָן אײַפן ווי ער האָט
זיך באַווייזן צו אברהם אבינו, בחינת נבון
אה ³⁶ — וואָס איז העכער פון חכמה
— ראיית המהות ³⁷.

(משיחת שׁפ וירא תשכ״ה)

בכדי צו נעמען גילוי בחי מאציל
(וואָס דאָס קומט דורך גילוי הבחי שבנפש
שהיא למעלה מחילוקי דרגות), דאַרף
ער נתבטל ווערן פון זיינע מדריגות.
(ובמכל שכן פון דעם וואָס עס שטייט ³⁸
אויף ר' זירא׳ן, אָן ער האָט געדאַרפט
פאַרגעסן תלמוד בבלי בכדי צו קענען
לערנען תלמוד ירושלמי, אעפײַ וואָס
ביידע זיינען בהבנה והשגה דוקא, מוזן
זיי דאָך האָבן אָן ערך זה לזה).

און דאָס איז דער ביאור פון ביידע
נוסחאות: דער ערשטער נוסח רעדט
וועגן דעם ענין ווי ער איז לאמיתו —
מצד המאציל, וואָס לגבי אים איז אצ״י
לות ועשׁי (שבעולם ושבאדם) שוין, און
דער צווייטער נוסח רעדט ווי ס׳איז מצד
הרגש הנבראים, און אין הרגש הנבראים
איז אָן אויפטו, אָן אפילו אַ צדיק דאַרף
זיך מל זיך.

ז. די הוראה פון דעם מאמר הצ״צ
(לויט ביידע נוסחאות) צו אונז — נאָך
מ״ת — איז:

דורך יעדער מצוה — מלשון צוותא
והיבור ³⁹ — ווערט מען למעלה מיוחד
מיטן אויבערשטן אויף אייביג, ווי דער

פ״י בכולם בחי עשית, אשר רק „נחשבת
כעשׁי גופנית“, ובשעה־היא שם מפורש
יותר: „נחשבת כאלו היא בחי ומדרגת
עשׁי“ שמצד זה

(א) אפשר דקמי עשׁי — למטה מזה,
למטה מעשׁי גופנית (ב) ג״ו שנחשבת כ״ו
הרי הוא רק (1) נחשבת, (2) כעשׁי; כאילו
— כ״ף הדמיון

— שזה שייך גם בעו״ע — משא״כ
הארפן ששחין (ובפרט עפמשי״כ בדמ״צ שם
גב, א: שוים מחש).

(31) ב״מ פה, סע״א, ונת״ב בדה״ה זה היום
תרס״ו ואלך, יחינו מיומים תרצ״א (סה״מ
קונט ח״א) בסופו.

(32) לקיפת בחוקותי מה, ג ובכ״מ.

33 תניא פכ״ה.

34 עירובין יט, א. סוף תגיגה, ובברכות

נז, א: ריקנין שבך.

35 ראה אגה״ת פ״א.

36 ראה פדר״א פכ״ח: הנביאים כ״ו,
ולאברהם כ״ו שנאמר וירא אליו כ״ו,
והארץ במו״ג ח״ב פמ״ב, רמב״ן כאן,
ועוד.

37 ראה אגה״ק סי״ט.

חיי שרה

און אויפן פסוק „ויהיו חיי שרה
מאה שנה“ (בתחלת הסדרה) זאגט
דער מדרש: „יודע ה' ימי תמימים
ונחלתם לעולם תהי' כשם שהן תמי'
מים כך שנותם תמימים. בת כ' כבת
ז' לנוי, בת ק' כבת כ' שנה לחטא“ (און
לויט אַ צווייטער גירסא: „בת מאה
כבת עשרים לנוי, בת עשרים כבת
ז' לחטא“).
לערנען מפרשים, אַז דער מדרש
באָוואַרנט דערמיט: פאַרוואָס זאָגט
דער פסוק דריי מאָל דעם וואָרט שנה
— „מאה שנה ועשרים שנה ושבע
שנים“, בעת עס וואָלט געווען גענוג
ווען ער זאָגט „מאה ועשרים ושבע
שנים“?

מה שרשי מעתיק לפני פירושו גם ה'
תיבות „ויהיו חיי שרה“.
(6) כ"ה ברא"ם שם. אבל בגו"א שם
מפרש, שלימוד זה הוא (לא בדרך היקש,
כ"א) שמכיון „שכל אחד נדרש לעצמו“,
היינו שכל ה"מאה שנה" (וכן ה"עשרים
שנה") הם „כלל אחד שאינו מחולק“ —
הרי א"א לחלק בין שנים הראשונות שבכלל
זה (עשרים ושבע שנים הראשונות) להשנים
שניתוספו על כ' ז', ובמידא שמעינן שבת
ק' כבת כ' ובת כ' כבת ז'.
וי"ל שיש נפק"מ בין ב' פ"י אלו לא
רק באופן הלימוד, אלא גם בהענין הנלמד:
להפ"י שהלימוד הוא בדרך היקש, י"ל ש'
ההיקש דמאה שנה לעשרים שנה הוא (א)
רק לחטא אבל לא ליופי. (ב) שרק בהיותה
בת מאה היתה כבת כ' (ולא שבכל משך
המאה שנה היתה בהמצב כמו שהיתה
בהיותה בת כ'). משא"כ להפ"י שכל המאה
שנה הם כלל אחד שאינו מחולק, עכצ"ל
שבכל משך המאה שנה היתה כבת כ'
וכבת ז' (וצע"ק ממי"ש בגו"א שם לפני').
וראה הערה הבאה.

1) רבה ריש פרשתנו.
2) תהלים לו, יח. ולהעיר מלקו"ד ח"א.
לה, ב.
3) פרשי לבי"ר שם. וכ"ה בילקו"ש
תהלים רמו תשל. אבל בילקו"ש ריש
פרשתנו ובפרשי עה"ת — כגירסא ה'
ראשונה.
4) פרשי לבי"ר שם. וכ"ה גם בפירושי
עה"ת. וברמב"ן עה"ת ש"לא דרשו כן אלא
מיתור הלשון שחזר ואמר שני חיי שרה".
עיי"ש ובמפרשי רש"י. ואכ"מ.
5) ברא"ם ריש פרשתנו, שהדיוק הוא
ממה שאינו מונה „האחדים עם העשרות
לחוד והמאות לחוד“. אבל בפרשי לבי"ר:
„הי' לו לומר מאה ועשרים ושבע שנה“,
וראה גו"א (ד"ה שכל א' כו') — קרוב
לסופו), שגם כוננת רש"י בפירושו עה"ת
כן היא. כי מכיון שהכתוב מקדים „ויהיו
חיי שרה“, לא הי' לו לכתוב שנה בכל
כלל בפ"ע — כי „דוק השנים הם מחו'
לקים אבל אין החיים מחולקים, והו"ל
למכתב הכל ביחד לומר מאה ועשרים
ושבע שנים“. ועי"פ פירוש הגו"א, יומתק

דארף מען פארשטיין :

(א) פון לשון המדרש „כשם שהן תמימים כך שנותם תמימים“ איז קענטיק, אָז „הן תמימים“ און „שנר תם תמימים“ זיינען בעצם צוויי באַזונדערע ענינים; נאָר דער מד-רש לערנט אָפּ פון פסוק „יודע ה' ימי תמימים“, אָז דער וואָס איז אַליין אַ תמים זיינען ביי אים אויך די יאָרן „תמימים“.

אַבער לויט דעם ווערט דאָ שווער: בנוגע דעם תואר פון תמימות אין ענינים רוחניים — וואָס בנדו"ד איז עס דער פרט פון „בת ק' כבת כ' לחטא“ — קען מען דאָך לכאורה איבערהויפט ניט פאָנאָדערטיילן צווישן „הן תמימים“ און „שנותם תמימים“, וואָרום אויב ביי אימעצן גייט אַוועק אַ טאָג (אַדער אַפילו בלויז אַ חלק פון טאָג) לבטלה, איז עס ניט בלויז אַ חסרון אין דער גאַנצקייט פון זיינע יאָרן (און טעג), נאָר אויך אין זיין אייגענער תמימות גופא * — היינט ווי אַזוי נעמט זיי אָן דער מדרש ווי צוויי ענינים?¹⁰

אפילו למדת שבועי, ומה מוכח שהוא פי אחר. וראה לקמן הערה 38.
(9) ראה זח"א רכד, א. תוי"א טו, א. עט, ב.

(10) אין לומר שבאם חטא מקודם ואח"כ עשה תשובה, אזי האדם הוא תמים אף שאין שנותיו תמימים — כי ממה נפשך: אם תשובתו היא מיראה — הרי גם האדם אינו תמים, מכיון ש„מקצת שמו עליו“ (רש"י יומא פו, א); ואם התשובה היא מאהבה, שלכן האדם הוא „תמים“ כי לא נשאר בו שום רושם מהחטא, ובלשון רש"י שם „נעקר עונו מתחלתו“ — הרי אגם שנותיו הם תמימים, שהרי התשובה פור עלת גם אלמפרע ועד שגם הזדונות נעשים כזכיות (יומא פו, ב. וראה לקמן סו"ס ז'). — וראה לקמן בשה"ג להערה 26, החידוש ב„שנותם תמימים“ על „הן תמימים“ להביאור שבהשיחה.

שנה“ האָט זי געהאַט די זעלבע גאַנצ-קייט ווי ווען זי איז געווען „עשרים שנה“.¹¹

(7) ומכיון שכשהייתה בת כ' היתה כבת ז', הרי מובן שהכוונה ב„בת כ' כבת כ“ היא שהיתה אז גם כבת ז'. * ופ"ז יומתק לשון המדרש „בת ק' כבת כ' שנה“ — ולכאורה תיבת שנה מיותרת. ובפרט שלפניו כותב „בת כ' כבת ז'“ (ולא „כבת ז' שנה“) — כי בזה בא לרמז, שהכוונה ב„בת ק' כבת כ'“ היא לא רק כבת כ' סתם, אלא כ„עשרים שנה“ שבפסוק (דשרה) ש' הוקשו ל„שבט שנים“.¹²

(8) בפי"ה, שכונת המדרש ב„שנותם תמימים“ הוא מה שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום. ולפי"ז צ"ל (ראה בעץ יוסף) שגורס „בת כ' כבת ז' כו“ בפירוש השני שבמדרש „שהיתה תמימה כו“: אבל במדרש שלפנינו (וכ"מ בפרישי שם. וכ"ה גם בילקוט"ש ריש פרש"תנו ובתהלים שם), „בת כ' כבת ז' כו“ הוא הפירוש ד„שנותם תמימים“, וכמפורש בגו"א (סדי"ה הגי'ל), ולהעיר, שבילקוט לתהלים שם מוסיף (לאחרי „כשם כו“ שנותיהן תמימים בת ק' כו“) „בר חטיא אמר כל מי שנאמר בו תמים השלים שני

* וגם להפ"י שהלימוד הוא בדרך היקש. הרי כתב הרא"ם עצמו (בהס"ד שלו) ש„אין היקש למחצה“, ומה שמטיק „כיון דהכתוב גילה בפירוש שבהיותה כבת צ' היתה זכונה . . על כרחנו לומר דבת ק' כבת כ' אינו אלא לחטא אבל לא ליופי“ — אי"ז מוכרח כ"כ, שהרי אפ"ל שאחרי ש„הייתה לי עדנה“ חזרה ליופי" כבת ז'. והרי הפ"י שהלימוד הוא בדרך היקש מספיק שנאמר שרק בהיותה בת מאה היתה כבת כ' אבל לא באמצע המאה (ולפי הגו"א שכל המאה שנה הם כלל אחד שאינו מחולק — ראה להלן הערה 26). וכן מוכרח לכאורה להגירסא „בת מאה כבת עשרים לנוי“.

** וי"ל, שזהו גם הטעם למה שהמדרש מקדים „בת כ' כבת ז'“ לבת ק' כבת כ' כ" (אף שההיקש דמאה שנה לעשרים שנה נזכר בתוכו לפני ההיקש דכ' לז') — כי (נוסף למה ש"ל שמונה לפי סדר השנים) בההיקש „בת ק' כבת כ'“ נוגע לדעת א"ד שהיתה בת כ'.

„שנה תמימה“ — „להביא את חדש העיבור“] א תמימות פון יארן פאר זיך אליין, אלס א תקופה אין זמן — אין דער צייט ווען דער מדרש מיינט גאר דערמיט די מענטשלעכע תמימות (פון א גשמיות'דיקער אדער רוחניות'דיקער מעלה) ווי זי שפרייט זיך אויס און נעמט ארום דעם גאנצן משך פון זייערע יארן?

ג) וויבאלד דער לשון הפסוק אין „ימי תמימים“, האט דאך דער מדרש, בהתאם לזה, געדארפט זאגן: „כך ימי תמימים“ — פארוואס ענדערט ער דא און זאגט: „כך שנות תמימים“?

און הגם אז מיטן לימוד „כך שנות תמימים“ אין דער מדרש אויסן צו מבאר זיין פארוואס עס שטייט דריי מאל שנה אין אונזער פסוק — וויבאלד אבער אז דער גאנצער דרש „כשם כו“ ווערט ארויסגעלערנט פון (און איינגעטייטשט אין) פסוק „ימי תמימים“ (וכנל בתחלת הסעיף, אז דער מדרש טייטשט אז דער ווארט „תמימים“ באציט זיך אויך צום ווארט „ימי“), וואלט דאך מער מתאים געווען צו נוצן דעם לשון הפסוק פון וועלכן דער דאזיקער ענין ווערט אפגעלערנט — איידער דעם לשון פון אונזער פסוק וואס ווערט בלויז נתבאר דורך דעם דאזיקן דרש?

ב. דערנאך זאגט דער מדרש א צווייטן פירוש: „דבר אחר, יודע ה' ימי תמימים זו שרה שהיתה תמימה במעשי. אמר ר' יוחנן כהדא עגלתא תמימתא“.

לערנענדיק בשטחיות קומט אויס, אז די נפקא מינה צווישן ערשטן און צווייטן פירוש אין צוויי פרטים: א) לויטן ערשטן פירוש באציט זיך

און, ווידער, בעת מען רעדט וועגן תואר „תמים“ בשייכות צו ענינים גשמיים, אין ניט פארשטאנדיק מאי דך גיסא: ווי אזוי פארבינדט זי דער מדרש, אז וויבאלד „הן תמימים“ אין אויך „שנות תמימים“ — בעת עס קען דאך יע געמאלט זיין א פאל ווען ער אליין אין א „תמים“ אין א גשמיות'דיקער מעלה (ווי „נוי“, למשל), און דאך זיינען די יארן זיינע ניט קיין „גאנצע“ אין דעם הינזיכט, ווייל אין א פריערדיקן זמן האט די מעלה צייטווייליק געפעלט — ווי מ'געפינט אזוי ביי שרה גופא, אז זיי ענדיק „בת מאה“ אין זי געווען גאנץ „בנוי“ ווי בת כ' (און ז'), הגם אז פריער, אין דער צווישן צייט, אין ביי איר געווען א זמן פון „בלותי“?

און אפילו אויב דער מדרש קען זי יע צוזאמענבינדן, אויף וועלכן עס אין אופן, בלייבט ווידער שווער: וויבאלד מ'מוז דאך שוין זאגן, אז דער פארגלייך פון „מאה שנה“ צו „עשרים שנה“ קען ניט מיינען די תמימות פון די יארן גופא — אז דעם גאנצן משך פון „מאה שנה“ אין זי געווען גאנץ בנוי (וויבאלד אין צווישן אין ביי איר געווען דער פארקערטער טער פאל!) — טא ווי אזוי אין דאן שייך בכלל צו ברענגען דא דעם פסוק פון „יודע ה' ימי תמימים“, פון וועלכן עס ווערט אפגעלערנט אז „שנות תמימים“ זיינען „תמימים“?

ב) ווי אזוי באנוצט דא דער מדרש דעם לשון „שנות תמימים“ וואס באדייט [ווי די משנה זאגט:] אויף

(11) וירא ית, יב.

(12) ומיש „בת ק' כבת כ' לנוי“, בהכרח למרש לכאורה שזה הי רק בהיותה בת ק' (ראה לעיל הערה הא' להערה ד).

(13) ערכין לא, א.

זיין ניט בלויז דעם פסוק „יודע ה' ימי תמימים“, נאָר אויך דעם פסוק „ויהיו חיי שרה מאה שנה גו“ אויף וועלכן ער שטעלט זיך. אין פלוג: וואָס פאַר אַ ביאור קומט דאָ צו לויט אַט דעם פי' („זו שרה כו“) אין פסוק „ויהיו חיי שרה גו“?

ג. לאַחרי ווי דער מדרש פאַרענט-פערט פאַרוואָס עס שטייט דריי מאָל „שנה“, דורך זיינע פירושים אויף „יודע ה' ימי תמימים“, איז ער ממַד שיך און טייטשט אויס דעם סיום פון אונזער פסוק — „שני חיי שרה“, דורך מפרש זיין דעם סיום פון פריער-געבראַכטן פסוק („יודע ה' גו“) — „ונחלתם לעולם תהיי“ „וזל: „ונחלתם לעולם תהיי“, שנאמר ויהיו חיי שרה, מה צורך לומר שני חיי שרה באחרונה, לומר לך שחביב חיהם של צדיקים לפני המקום בעולם הזה ולעוֹלָם הבא“.

זיינען אויך דאָ פאַראַן שוועריקייטן:
א) דאָס איז דאָך אַ דבר פשוט, אַז צדיקים האָבן עולם הבא. צו וואָס דאַרף מען עס אַפּלערנען פון „ונחלתם לעולם תהיי“? — מוז מען זאָגן, אַז דער אויפֿטו וואָס דער מדרש לערנט אָפּ פון דעם פסוק באַשטייט אין דעם וואָס „חביב“ חיהם כו' ול-עולם הבא“. אָבער אויך דאָס פאַדערט ביאור: אויך דאָס איז זעלבסטפאַר-שטענדלעך, אַז דעם שכר צו צדיקים גיט דער אויבערשטער ברצון ובסבר

דער וואָרט „תמימים“ אויך צו „ימי“ (כנ"ל תחלת ס"א), משא"כ לויטן צווייטן פירוש „זו שרה כו“ ווערט נויטן וואָרט „תמימים“ געמיינט כפשוט-טו: בלויז די תמימות פון די מענטשן; און דער פי' פון „ימי תמימים“ איז: טעג פון די תמימים. (ב) לויטן ערשטן פי' ווערט אַרויסגעלערנט, אַז דער תואר „תמים“ באַדייט אַ שלימות אין אַלע מעלות (ביז צו מעלת הנוי וואָס איז לכאורה יי גיט קיין ענין רוחני); אָבער לויטן צווייטן פירוש, „זו שרה שהיתה תמימה במעשי“, איז דער תואר „תמים“ פאַרבונדן בלויז מיט מעשים טובים.

אָבער עפ"ז איז אינגאַנצן שווער צו פאַרשטיין:

א) ס'איז דאָך מובן אין פשוטות, אַז אויך אין זיין צווייטן פירוש איז דער מדרש עפעס מחדש אין דער אויס-טייטשונג פון דעם פסוק „יודע ה' ימי תמימים“. ולכאורה: וואָס פאַר אַן אויפֿטו איז דאָ אין צווייטן פירוש, אַז מיטן תואר „תמימים“ קענען גע-רופן ווערן בלויז אַזעלכע וואָס זיי נען גאַנץ אין זייערע מעשים? דאָס איז דאָך אַ זאָך וואָס מ'פאַרשטייט אויך אַן דעם מדרש.

ב) וואָס פעלט אין דער הבנה פון די ווערטער „תמימה במעשי“, וואָס צוליב דעם דאַרף ר' יחזקו געבן דער-צו אַ דוגמא — „כהדא עגלתא כו“; און אויב עס פעלט יע ביאור אין דעם תואר „תמימה במעשי“ — מיט וואָס ווערט עס אויפֿגעקלערט דורך דער דוגמא?

ג) ס'איז דאָך קלאָר, אַז מיטן פי' „זו שרה כו“ וויל דער מדרש מבאר

14* וויל, שהמדרש כאן ס"ל שפי' רוש „יודע ה' ימי תמימים“ הוא [לא כפשוטו — דהרי הקב"ה יודע ימי כל אחד, ולא רק „ימי תמימים“ — כי אם] לשון חיבה (ראה רש"י וירא יח, יט), וקאי גם על סיום הכתוב „ונחלתם לעולם תהיי“.

זיך אין דער סביבה איז אין אזא אופן, וואָס עס איז בכח צו באַווירקן אים ווען גיט זיין שטאַרקן זיך איבער איר — דאָס אַליין באַדייט שוין אַ ירידה¹⁶ און אַ שינוי לגבי זיין פריערדיקן מצב, איידער ער איז געקומען אין דער דאָזיקער סביבה, וואו ער האָט גיט געהאַט אַפילו קיין גתנת מקום פאַר אַזאַ גוטער השפעה.

(ב) מצד דעם וואָס ער איז אַפֿגעזונדערט און שטייט העכער פון דעם אַרום. אָבער אויך דער אופן איז גיט דער תכלית השלימות: וויבאַלד אַז זיין אומגעזונדערטקייט נעמט זיך בלויז דערפון וואָס ער איז אַפֿגעזונדערט פון דער סביבה, קען דאָך געמאַלט זיין, אַז אויב ער וואַלט יע געהאַט צו טאָן מיטן אַרום, וואַלט ער דאָן פון אים באַאיינפלוסט געוואָרן; הייסט עס דאָך, אַז בעצם האָט ער דאָך אין זיך אַן עלוליות צו גשגשג תנה ווערן.

(ג) צוליב דעם וואָס ווי נידעריק דער אַרום זאל זיין, איז ער פועל אויף דעם אַרום¹⁷ און דערהויבט אים צו זיין מדריגה — און דאָס איז דער תכלית־שלימות־דיקער אופן פון העדר־השינוי, וואָרום האַבנדיק אין זיך דעם כח, וואו נאָר ער געפינט זיך, אויפצוהויבן דעם מקום צו זיך, צו זיין מדריגה, איז דאָך שוין במילא גיט שייך אַז עפעס אַ זאָך זאל אים קענען אַראָפּנידערן פון זיין מדריגה.

16) להעיר, ממה שאין מסכנין בדבר שראוי לקבל טומאה, אפילו כשלא הוכשר לטומאה (סוכה יא, א. שו"ע או"ח ר"ס תרכ"ט). וראה גיב פרה פ"א מ"ח: לקט לאוכלין.

16*) כי האדם וסביבתו להיותם מושפעים זמ"ו (ראה רמב"ם הל' דעות רפ"ו, ובכ"מ) א"א אשר סו"ס לא תהי השפעה מאחד על השני.

פנים יפות, איז וואָס איז דער חידוש פון „חביב חיים כו' ולעולם הבא“?

(ב) הן אמת, אַז אין דעם וואָס דער פסוק חזר'ט איבער נאָכאַמאַל „שני חיי שרה“ — נאָכדעם ווי ער האָט שוין פריער געזאָגט „ויהיו חיי שרה“ — איז מרומז די צוויי מיני „חיים“ פון שרה, חיי עוה"ז און חיי עוה"ב, אָבער פון וואָנען איז דאָ אַ משמעות אויפן ענין פון „חביב חיים כו'“. ובפרט אַז „כנ"ל באַשטייט דער אויפ־טו פון מדרש אין „חביב“?

(ג) שוין גערעדט פיל מאַל¹⁸, אַז אַלע פירוש'ים וואָס קומען אויפן זעלבן פסוק אין תורה, האָבן אַ שייכות איינער צום צווייטן. דאָרף מען עפ"ז פאַרשטיין: וואָס איז די שייכות פון פירוש הפשוט פון „שני חיי שרה“ וואָס מיינט די יאָרן וואָס שרה האָט געלעבט בעוה"ז — ווי רש"י טייטשט (לפי פשוטו של מקרא) „כולן שוין לטובה“ — מיטן פירוש המדרש אַז מיט „שני חיי שרה“ ווערט געמיינט חיי עוה"ב?

ד. איז דער ביאור בכל הנ"ל:

ווען אַ מענטש, למשל, געפינט זיך אין אַ געוויסער סביבה מיט אַנדערש'דיקע אָדער גוטע אייגנשאַפטן, און טראָץ דעם ווערט ער גיט באַוירקט און ענדערט זיך גיט צוליב דער אַרומיקער אומגעבונג — קען עס זיין צוליב דריי פאַרשידענע סיבות:

(א) צוליב דעם וואָס ער שטאַרקט זיך, גיט צו באַאיינפלוסט ווערן פון דער סביבה. אָבער דעמאַלט איז זיין העדר השינוי גיט קיין שלימות־דיקער, וואָרום היות אַז זיין געפינען

ה. על דרך זה איז אויך בנוגע דער אומגעענדערטקייט אין „חטא“ און אין „יופי“ וואָס ווערט ניט „באָ-ווירקט“ פון יאָרן און זקנה, צוליב דעם וואָס די רוחניות הנשמה באַ-הערשט און פאַרהייט דעם מענטשן בכל ביז אויך די גשמיות הגוף יי, פון שינויים (ווי בנדו"ד — שרה — וואָס איז געווען „בת ק' כבת כ' ובת כ' כבת ז'") — אַז דאָס קען זיין אויף די דריי דערמאָנטע אופנים :

(א) אַזא וואָס מצד זיין רוחניות-דיקן מצב אַליין איז ניט אַפגעפרעגט די שייכות צו אַ חטא; און מצד גש-מיות הגוף איז נאָכמער: ער געפינט זיך אין אַ צושטאַנד וואָס ער איז אונטערגעוואָרפן די ווירקונג פון אַלט-קייט און דאָרף ע"פ טבע פאַרלירן דעם יופי פון דער יוגנט — און טראַץ דעם איז ער זיך מתגבר אין זיין עבודה רוחנית, ביז דאָס איז פועל אויך אויף זיין גשמיות הגוף: אַז דער גוף בלייבט אין דעם זעלבן יופי ווי ער איז געווען אין דער יוגנט.

אַבער לויט דעם אופן פון העדר השינוי, איז דער „בת ק' כבת כ' ובת כ' כבת ז'“ בלויז מיט אַ כ"ף הדמיון. וואָרום דאָס גופא וואָס ס'איז דאָ בלויז די מעגלעכקייט ער זאָל באַגיין אַ חטא (ווען ניט זיין התגברות בעבודתו) אין זיינע עלטערע יאָרן (ניט ווי זייענדיק אַ „בת ז'“), ובפרט אַז אין זיין מצב הגוף „דאָרף“ די אַלטקייט אַרויסרופן העדר היופי — דאָס אַליין איז שוין אַ געוויסע ירידה און ענדערונג יי לגבי

זיין יוגנט (פון „בת ז'“), ווען ער האָט לגמרי ניט געהאַט קיין שייכות צו חטא און ניט צו די סיבה פון העדר היופי. (ב) מצד דעם וואָס ביי אים „לייכט“ דער חלק הנשמה, וואָס איז העכער פון צו אַנטאָן זיך אין גוף — און דער-פאַר איז ער ניט אונטערגעוואָרפן די שינויים פון אינגער און עלטער וואָס קומען בלויז מצד דעם גוף.

וואָרום אַזוי ווי דאָס איז בכלל ביי יעדער אידן, אַז ווייל די עצם הנשמה איז העכער פון התלבשות אין גוף, דעריבער געפינט זי זיך ביי אים אַן קיין שום שינויים פון זינט דער רגע שנולד ביז צו דער רגע האחרון יי — קען דערפאַר געמאַלט זיין, אַז ביי די וואָס די עצם הנשמה איז ביי זיי מאיר בגילוי, זאָל זי ווירקן אַ העדר השינוי אויך אויף זייערע כחות הגלויים און גוף יי (אַזוי ווי אויף יופי) —

(18) ראה ד"ה זה היום תשי"ח פ"ו — לענין בחי' „חי בעצם“ (אף שהיא רק בחי' העצמיות דנ"ג, שהיא בכלל הארת הנשמה שנמשכת למטה בהגוף — שהרי משכנה והשראתה היא במוחין שבראש), ומכ"ש שכ"ה בנוגע לבחי' עצם הנשמה (ח"י) שנשרת למעלה.

(19) וכדוגמת ענין הנצחיות בנבראים — מה שצבא השמים קיימים באיש וצבא הארץ קיימים במין, ועד שצבא השמים הם חזקים כיום הבראם (ירוש' ריש ברכות עה"פ (בראשית ב, ד) אלה תולדות השמים והא-רץ בהבראם*) — דאף שזהו מצד כח

(*) מסיום פסוק זה למדים (חגיגה יב, א) שהארץ נבראת תחלה, ויש לקשר דרשת הירוש' עם הדרשה שבחגיגה שם וראה לעיל סוסי"ג ובהנסמן (שם) :

מבואר בכ"מ (ראה תו"א ותו"ח ר"פ ויגש. ד"ה כי המצוה הזאת תרסי.ו. ועוד) שדעת ב"ש שמים נבראו תחלה, הוא מצד בחי' הגלויים וסדר השתלשלות, ודעת ב"ה ארץ נבראת תחלה הוא — מצד כח העצמות.

(17) שלכן משבת הכתוב את שרה ש-יתיה כבת ז' ליופי — אף ששקר התן והבל היופי — כי יופי זה בא מצד הנשמה, ככפנים, וכמבואר בגו"א כאן.

מצד זייער פאַרבונדנקייט מיט עצם הנשמה שלמעלה מהתלבשות²⁰.

אָבער כנ"ל, איז אויך דער אופן ניט תכלית השלימות: היות אַז דער העדר השינוי קומט מצד דער עצם הנשמה שלמעלה מהתלבשות אין גוף, קומט דאָך אויס, אַז מצד עניני הגוף איז יע פאַראַן²¹ אַן אַרט פאַר שייִנויים²².

ג) אַז דער העדר השינוי, איז ניט בלויז מצד די נשמה, נאָר אַז עס ווערט דערהערט אין גוף — אין אַלע זיינע פרטים, אַז זייער גאַנצער ענין איז אויסצודריקן דעם עילוי פון דער נשמה, ווי זי האָט ניט קיינע הגבלות און קען זיך דערפאַר פאַרבינדן אויך מיט אַ גוף גשמי²³ — אַ משתנה ונפסד.

און דאָן איז דער העדר השינוי

21) ועד"ז הוא גם בנוגע להנצחיות דצבא השמים כ"י (ראה לעיל הערה 19), שמכיון שהנצחיות שבהם הוא מצד כח הא"ס שבהם (כבערה הנ"ל) — הרי מה שבפועל הם "חזקים כיום הבראם" אי"ו מתייחס לה־נבראים עצמם, ומצד עינים הם — הם נפסדים.

ובזה יובן מ"ש ב"ה אתה הוא ה' לבדך תשא בתחלתו ההפסדות שבהם בלתי ניכרת כלל והם נראים חזקים כיום הבראם. . . וכשיעלה רצון הבורא ב"ה ש' יתבטלו. . . אז תוכר ההפסדות שהי' בהם כל משך קיומם — דלאורה, זה סותר להמבואר בכ"מ (ראה בהוסמן בערה 19) שקיומם עכשיו הוא כקיום דבר הנצחי ומה שיופסדו לע"ל הוא רק מצד רצון הבורא ב"ה — כי מכיון שהנצחיות שבהם הוא מצד כח הא"ס שאינו מלוּבש בפנימיותם, נמצא שמצד עינים הם, הם נפסדים.

22) ובדוגמת הידוע (ד"ה החדש הזה תרס"ו, והר סיני תשי"ח פ"ו, ועוד), ש' ביטול גופו דמשה ה"י מצד נשמתו ולא מצד הגוף עצמו. ובהו — מעלה באליהו (נשמה דב"ן), שהביטול שלו ה"י מצד הגוף עצמו, עיי"ש בארוכה.

וי"ל שט"ז הוא גם בנוגע לשרה (ראה לקמן בפנים), כי גם שרה היא נשמה דב"ן.

23) ראה רש"י ור"א ד, ב. ד"ה זה היום משני ימי ור"א פ"ב

הא"ס הבלתי כעל גבול שאינו מתלבש בהם [וכידוע, שבגוף מוגבל א"א שיהי' מלוּבש חיות בלתי מוגבל (ס' האמונות ודעות מ"א פ"א. מ"ג ח"ב הקומה יב), וראה ד"ה אמר רבא כל המעביר תש"י פ"ו, שמאופן הקיום דצבא השמים אנו יודעים בחי' אור הטוב], בכ"ו, הרי כח זה פועל על הנבראים שהם עצמם קיימים באופן נצחי, ועד — שמה שלע"ל יופסדו הוא רק מצד רצון הבורא (ראה בארוכה ס' החקירה להצ"צ בתחלתו. שם ע' קא ואילך. ד"ה אין ערוך (הב') תרצ"ד (סה"מ תשי"א). תקעו תש"ו בתחלתו. ועוד). וראה לקמן הערה 21.

20) וי"ל, שמטעם זה נאמר במשה "לא כהתה עינו ולא נס לחה" (ברכה לז, ז), כי האיר בו בחי' חיי שלמעלה מהתלבשות (סד"ה עשר תעשר תשי"א), ומכיון שבחי' עצם נשמתו האירה גם בגופו [שוהר"ע וטרא אותו כי טוב הוא, שכשנולד נתמלא הבית כולו אורה (שמות ב. ב. פרש"י שם משמור פ"א, כ"ג שבג "בית" הוא הגוף, נתמלא מאור הנשמה (ד"ה יובא עמלק תרפ"ח בתחלתו)], לכן גם בגופו "לא כהתה עינו ולא נס לחה". וראה הערה 22.

שכח העצמות מתגלה בארץ זוקא (ראה אנה"ק ס"י כ' (קלב, רע"א)) — והרי גם ענין הנצחיות שבנבראים הוא מצד כח הא"ס שבהם (ככפנים ההערה), ואמיתית ענין הא"ס ובל"ג הוא בעצמות זוקא.

ואין מזה סתירה למה שצבא השמים קיימים באיש וצבא הארץ קיימים (רק) במין — אף שכח העצמות מתגלה בארץ זוקא כנ"ל — כי ב' עינים בגילוי כח העצמות: ענין ה"אין סוף" שבו (שבעצ' מותו ית' גופא הוא כביכול ענין ה"גילוי" שבו) — וענין זה מתגלה בעיקר בבחי' האור, שמה שהוא א"ס הוא להיותו מעין המאור (ראה ד"ה וילך ה' תרס"ו. תקעו תשי"ו. ועוד) ולכן, גם בנבראים הוא בעיקר בצבא השמים; ומה ש"אין לו תחלה" — שזה מתבטא בהכח הלוהות יש מאין (ראה אנה"ק שם (קל, ריש ע"ב) שהכח הלוהות יש מאין הוא מצד הענין דמציאותו בעצמותו — "אין לו תחלה") — וענין זה הוא בעיקר בבחי' המלכות ובארץ. ועיין ד"ה מצד ז' תס"ז פ"ב

באלד אזוי, איז דאך פארשטאנדיק אז אויך זייענדיק בת ק' און בת כ' האט זי ניט געהאט קיין שייכות צו חסא און העדר היופי, ווארום אויב ניט אזוי — פעלט דאך אין דעם פארגלייך צו „בת ז“.

שטעלט זיך דא די שאלה: וויי באלד אז אינצוווישן (איידער זי איז געווארן „בת מאה“) איז ביי איר גע- ווען א זמן פון „בלותי“ (כנל ס"א), היפך היופי, הייסט עס דאך אז בעצם איז איר יופי יע געווען אונטערגע- ווארפן די שינייים פון זמן; ובמילא איז ביי איר דער צוריקגעקומענער נוי שוין ניט פון זעלבן סוג, ניט מיט דער גרינטלעכקייט, ווי אין איי- רע יוגנט-יארן ווען ס'איז נאך קיין ארט ניט געווען אויף היפך היופי:

(25) ושני ענינים בזה: א) אפילו באם בפועל לא הי' „בלותי“, מכיון שמצד טבע הגוף ישנה עלוליות לזה, הרי היופי דת ק' אינו כהיופי דבת ז' (ככפנים, וראה בארוכה לעיל ס"ה). וירידה (ושינוי) זה הוא גם בנוגע לחסא * (ב) ע"י שלפניו הי' אצלה הענין ד„בלותי“ ** בפועל, הרי זה ירידה ושינוי גם בנוגע להזמן שלאחזי — בדוגמת דבר שהי' ראוי לקבל סומאה שעה אחת, שגורו חכמים שלא לסכך בו, גם כשנשחר אח"כ מלקבל סומאה (א"ח ר"ס תרכ"ט).

(* אפילו באם נפרש ש„ותצחק שרה“ אינו ענין של חסא כלל (ראה רמב"ן וירא יח, טו. כלי יקר שם, יב. ועוד) — מכיון שלאחרי כ' שנה ישנה עלוליות לחסא עכ"פ. אבל לפי פרש"י (לך יו, יז) „ושרה לא האמינה ולגלגה“ — גם בנוגע לחסא הוא שינוי בפועל. וראה שוה"ג להערה 26. (** גם ההוכחה לענין הראשון הוא מי „בלותי“, דאזולי זאת הי' אפ"ל שמצד אור הנשמה לא הי' שייך בה שינויים, ע"ד אופן הדי זלעיל סעיף ה', וכמובאר לעיל הערה 20. אלא שבענין הראשון נוגע התנין ד„בלותי“ בכדי להוכיח ששייך בה שינוי, משא"כ בענין השני.

בתכלית השלימות — היות אז אין די עניני הגוף אליין, וואס ענדערן זיך בחיצוניות, ווערט אנטפלעקט אז זיי ער ענין פנימי איז דווקא אויסצור- דריקן דעם בלגבול פון דעם העדר השינוי פון דער נשמה — אז דער בלתי משתנה פון דער נשמה קען זיך געפינען אויך אין זיי.

ו. און דאס איז דער טעם וואס דער מדרש זאגט ניט גלייך „בת ק' כבת כ' ובת כ' כבת ז“, נאך דווקא נאכדעם ווי ער ברענגט פריער דעם פסוק „יודע ה' ימי תמימים“ און איז מפרש „כשם שהן תמימים כך שנו" תם תמימים“ — ווייל דווקא נאך דעם דאזיקן לימוד ווערט קלאר דער פירוש פון „בת ק' כבת כ' ובת כ' כבת ז“:

דורכן צוגעבן ביי יעדן באזונדערן סכום פון שרה'ס יארן דעם זעלבן לשון „שנה“, מיינט דער פסוק צו פארגלייכן איין סכום צום צווייטן — אז זייענדיק בת ק' איז זי געווען אין דעם זעלבן מצב ממש ווי זייענ- דיק בת כ' און בת ז' (און ווי רש"י זאגט „כולן שוין לטובה“).

(24) אלא רש"י מפרש ענין זה בשני חיי שרה, וי"ל (ע"פ „ינה של תורה“ שבפרש"י) שזהו מה שהכתוב מוסיף בשני חיי שרה על „מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים“ — כי הכונה במת ק' כבת כ' ובת כ' כבת ז' (בכ"ף הרמיון) בפרש"י הוא רק מה שבפועל היתה כבת כ' וז' (וגיז' רק בהיותה בת ק' ולא לפניו — ראה הערה הא' להערה ז'). ולכן מפרש שההוספה ד„שני חיי שרה“ היא — „כולן שוין לטובה“ (שהיו שוין ממש, ו„כולן“ — כדלקמן הערה 26). משא"כ במדרש ש' מקדים לפניו „כך שנות תמימים“, ולכן מפרש שם שב„שני חיי שרה“ מרמז הכתוב להחביב חייהם כיו ולעוה"ב, כדלקמן סעיף ט.

— היינט ווי אזוי פאָרגלייכט דער פסוק „בת ק“ צו „בת ז“?

אויף דעם איז דער מדרש מקדים „יודע ה' ימי תמימים . . כשם שהן תמימים כך שנותם תמימים“, און טראָץ דעם וואָס אויך תמימים זיי נען אונטערגעוואָרפן די גדרים, שינויים פון זמן, פונדעסטוועגן איז עס ניט קיין שינוי אין אַ פנימיות — ווייל אויך „שנותם“ (וואָס איינער פון די טעמים אויפ'ן נאָמען שנה איז מל' שינוי²⁶), אָט די שינויים גופא זיינען „תמימים“. ד.ה. אַז די ירידות און שינויים, וועלכע קומען פאָר ביי זיי פון צייט צו צייט, ברענגען שפע־טער אַרויס און אַנטפלעקן דעם אי־נערלעכן העדר השינוי: אַז טראָץ — און דורך — די שינויים וואָס זיינען פאָרגעקומען בפועל אין גוף²⁷, ווערט דערנאָך נתגלה אין דעם זעלבן גוף

^{25*} אה"ת מקץ שלח, סע"ב.

²⁶ ועפ"ז מובן „בת מאה ככת עשרים כו“ גם להפירוש שכל המאה שנה הם „כלל אחד שאינו מחולק“, שבכל משך ה' מאה שנה היתה ככת כ' ובת ז' (ראה לעיל הערה 6. ולהעיר גם מלשון רש"י „כולן שוין לטובה“, וראה לעיל הערה 24) — כי מכיון שגם השינוי ד"בלות" ענינו הפנימי הוא לגלות הבל"ג האמיתי שמצד עצם הנשמה, הרי בפנימיותו אינו שינוי * ומה שאמרו „בת ק' ככת כ' כו“ (ולא „מאה שנה כעשרים שנה“ וכיו"ב) — כי זה מה שגם „בלות“ אינו שינוי, נתגלה רק לאח"ז.

²⁷ ועד"ז הוא גם בנוגע ל"ותצחק שרה" — כי (נוסף לזה, שמכיון שע"י תשובה מהפכית גם את העבר — נמצא שבכל משך שנותיו גם האדם הוא תמים (כנ"ל הערה 10)) מכיון שבצדיקים החס"י אי"ס (חסרון האור, במדרגות דקדושה גופא — ראה לעיל ע' 63-4) הם בשביל העל"י שלאח"ז (ראה שם הערה 56), הרי „שנים“ (שינויים) עצמם הם „תמימים“.

די עצם הנשמה שלמעלה משינוי²⁸.
ז. שוין גערעדט פיל מאָל, אַז דאָס וואָס עס ווערט געזאָגט אויף צדיקים „ילכו מחיל אל חיל“²⁹ מיינט עס אַן אופן פון עליות וואָס איין דרגא איז ניט בערך צו דער אַנדערער³⁰. קומט דאָך במילא אויס, אַז די עבודה וואָס זיי האָבן געטאָן אין זייער יוגנט האָט גאָר קיין ערך ניט צו דער מדרגה אין עבודה וואָס זיי האָבן דערגרייכט אין זייער עלטער.

לויט דעם שטעלט זיך ווידער די שאלה, לאידך גיסא: ווי קען מען פאָרגלייכן די „מאה שנה“, „עשרים שנה“ און „שבע שנים“ און זאָגן אַז זיי זיינען „כולן שוין“ — וויבאָלד אַז

(27) ויש לקשר זה עם „שנה תמימה — להביא את חדש העיבור“ (ערכין לא, א — ראה קושיא ה' בסעיף א') — כי גם ענין העיבור, עם היות שהוא בכדי להשוות שנת הלבנה עם שנת החמה, מ"מ עי"ז שנת העיבור יתירה היא גם משנת החמה.

ולהעיר (א) מזה שימי הלבנה הם שנה"ה, כי ענינה הוא מה שהיא משנה את אור החמה (אה"ת שם שלט, רע"א) — דוג"מ ענין „שנותם“ (שינויים) שמצד הגוף. (ב) ממיעות הירח (זהו הסיבה להחסרון דשנת הלבנה), דעם היות שצריך „כפרה“ (ראה חולין ס, ב. הובא בפרש"י עה"ת פנחס כח, טו), הרי מכיון שזהו מה שהקב"ה מיצט את הירח, מובן (ראה לעיל ע' 63) שזהו בשביל העל"י (כמו צמצום הראשון שהוא בשביל הגילוי) — בדוגמת ה"חטא" ד"ותצחק שרה" (ראה שוה"ג להערה 26).

(28) תהלים פד, ה. סוף מס' ברכות. סוף מס' מו"ק [ושם הלשון ת"ה אבל בת"י לתהלים שם (שמעם למדים בברכות ומו"ק ש"אין להם מנוחה כו')]: „אזלין צדיקיא“³¹.

(29) כמובן מהלשון „ילכו“, שהליכה מורה על עלי' שבאין־ערוך (ד"ה צאינה וראינה תר"ס, ובכ"מ).

* נתי' בלקו"ש חסיו ע' 137 ואילן.

דערונג אויך אין דעם עבר ³⁴, ביז אַז
„זדונות נעשים לו כזכות“ ³⁵.

ה. און דאָס איז אויך דער ביאור
וואָס אינעם ערשטן פירוש זאָגט דער
מדרש „שנותם תמימים“, און אין
צווייטן פירוש — „זו שרה שהיתה)
תמימה במעשי“:

לויטן ערשטן פירוש פון מדרש,
מיינט די „תמימות“ פון שרה — אַזוי
ווי די וואָס ביי אַלע אַנדערע „תמי-
מים“ (ווי עס ווערט דאָ געבראַכט
בסתם: „ידוע ה' ימי תמימים“), אַז
זי איז געבליבן גאַנץ און גיט באַ-
ווירקט פון די שינויים וואָס דער זמן
גופא, די שנים, רופן אַרויס ביי
מענטשן (אין שייכות צו העדר הנוי,
און די עלוליות אויף חטא), קומט
דאָך במילא אויס, אַז דער חידוש באַ-
שטייט אין דעם, וואָס טראָץ די שי-
נויים וואָס דאַרפן זיך שאַפן מצד
„שנותם“, זיינען זיי אַבער געבליבן
„תמימים“;

משא״כ אין צווייטן פירוש וואו דער
מדרש איז מחדש, אַז ביי שרה'ן איז
געווען אַ באַזונדערער און העכערער
סאָרט פון „תמימות“ (און דערפאַר
אויך איז דער מדרש דאָ מדגיש „זו
שרה כו“), אַז די העכסטע „תמימות“
פון זמן הסתלקותה האָט אויפגעטאַן
אויך אין אירע יונגע יאָרן (זיי איי-
בערגעמאַכט) — איז וויבאַלד אַז אָט
דער עילוי וואָס קומט אין די על-
טערע יאָרן איז דאָך (ניט מצד די
יאָרן גופא, נאָר) מצד עבודה און
מעשים טובים, דערפאַר זאָגט דער
מדרש „תמימה במעשי“, אַז זי האָט
גע'פועל'ט תמימות אין אַלע אירע

די עבודה אין משך פון די פריער-
דיקע יאָרן האָט גיט קיין ערך לגבי
דער עבודה במשך די שפעטערדיקע
יאָרן?

אויף דעם זאָגט דער מדרש אין
זיין צווייטן פירוש (און אין דעם באַ-
שטייט דער אויפטו, און דערגענצונג,
פון צווייטן פירוש צום ערשטן): „זו
שרה שהיתה תמימה במעשי“, אַז בעת
הסתלקותה (וואָס דער פסוק „ויהיו
חיי שרה גו“ רעדט דאָך וועגן יע-
נעם זמן), ווען זי איז צוגעקומען צו
תכלית העילוי פון דער עבודה, איז
זי געווען „תמימה במעשי“ — ד.ה.
אַז עס האָט זיך דאָן ביי איר אויפ-
געטאַן אַזאַ „תמימות“ וואָס האָט
אַרומגענומען אַלע מעשים און די גאַנ-
צע עבודה פון אירע אַלע יאָרן“:

— וואָרום בשעת ההסתלקות פון
צדיקים ותמימים איז דאָך די נשמה
עולה לשרשה ומקורה ביז מדריגה היו-
תר עליונה און דאָס פועל'ט אויף
כל עמל האדם שעמלה נפשו בחייו ³⁶,
אין אַנדערע ווערטער דאַמאַלס איז
הרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה
— דער עיקר התשובה ³⁷, און תשר-
בה האָט ככח צו איבערמאַכן אויך
דעם עבר (ובדוגמא ווי תשובה אויף
חטאים ³⁸, וואָס זי טוט אויף אַז עני-

30 ועפ"ז יש לומר ש„עשרים שנה
ושבע שנים“ הם השנים שלאחרי המאה
שנים (כפשוטו הכתוב), מכיון שהעליות
הם תמיד.

31 ראה סידור שער הל"ג בעומר (דף
דש, סע"ב. שו, סע"ב). אגה"ק ס"י כח.
32 לקו"ת ר"פ האזינו.

33 ואף שהמדובר בנז"ד (בנוגע לשרה)
הוא בנוגע להעדר (שלימות) העבודה, שהוא
בדוגמת העדר האור שע"י ביטול מ"ע —
הרי מבואר בכ"מ (ראה לקו"ת אחרי כו,
ג. נצבים גו, א. ועוד) שגם על זה מועיל
תשובה (ואין סתירה לזה מהמבואר באגה"ת
בתחלתו — כי כמה מדריגות בתשובה).

34 יומא פו, א וברש"י שם נקטר עונו
מתחלתו. ונתבאר בלקו"ש ח"ו ע' 54.

35 יומא פו, ב.

ווערט דאָ די שאלה: וויבאלד אָז שרה איז נפטר געוואָרן פֿאַר דער צייט, ווי די רז"ל דערציילן אָז "פֿרחה נשמתה" מצד דער בשורה פֿון "עקידת יצחק", האָט זי דאָך אין משך פֿון די מאה ועשרים ושבע שנים ניט געקענט דורכפֿירן די עבודה וועלכע מ'האָט איר פֿריער באַשטימט פֿאַר אַ לענגערן זמן — טאָ ווי אַזוי קען זי אָנגערופן ווערן "תמימה"?

און דאָס פֿאַרענטפֿערט דער פֿסוק דורך מוסיף זיין "שני חיי שרה", בכ"י די צו לערנען אונז אָז "חביב חיהם של צדיקים לפני המקום בעולם הזה ולעולם הבא", אָז [ניט בלויז גיט דער אויבערשטער עוה"ב צו די צדיקים, נאָר אויך אַזן] "חיהם לעולם הבא" איז "חביב לפני המקום" אַזוי ווי "חיהם בעולם הזה", ד.ה. אָז די צדיקים וואָס ווערן נסתלק פֿאַר זייער זמן, קענען זיי משלים זיין "לעור" לם הבא" דאָס וואָס זיי האָבן ניט דערטאָן בעולם הזה.

ובדוגמא: אויב זיכה את הרבים — זכות הרבים תלוי בו⁴⁰ (אפילו — פֿון לאחר זמן רב). ברא מזכה אבא⁴¹ וכיו"ב⁴².

(38) ראה ר"ה טו, ב. ב"ק צג, א. ובחדא"ג מהרשיא (לב"ק שם): שהיתה שרה ראוי להגיע לשני אברהם.

לפי (גירסת ר) פירוש היפ"ת כאן (נעתק לעיל הערה 8), צריך לומר שמדרשות חלוקות הן (או כמש"ב במלבי"ם ריש פרשתנו), אבל לפי הגירסא שלפנינו, כו"ע מורי ש' נפטר קודם זמנה.

(39) מבשורה המצערת שנקעד (ב"ר פ"ח, ה. וראה פדרא" פל"ב). או מרוב שמחה (כפירוש ריב"א עה"ת — ומביא דוגמא מכתובות סב, ב — או כמסופר בס' הישר).

(40) אבות פ"ה מ"ח.
(41) סנה' קה, א (ראה חדא"ג שם: שאביו הי' מוכיחו).

(42) ד"ל בכ"ז דפועלת המזכה וכו' — היא פועלה נמשכת.

מעשים (כולל) — די פריערדיקע מעשים.

און דאָס איז אויך וואָס ר' יוחנן איז מבאר דעם ענין פֿון "תמימה במעשי" מיט דער דוגמא פֿון "עגלתא תמימתא" עגלה ערופה⁴³ — ווייל ביי עגלה ערופה שטייט "אָז כפֿרתה איז אויפֿן גאַנצן עבר ביו יוצאי מצרים וואָס האָבן ניט געהאַט קיין כפרה די אַלע טויזנטער יאָרן, איז דער דין, אָז וויבאלד זי איז מכפר אחיים (אַפֿן הוה) מכפרת נמי אמתים (דעם עבר שאיננו).

ט. אָבער לאחר כל זה, איז נאָך אַלץ ניט מובן וואָס מען רופט אָן שרה'ן מיטן תואר "תמימה": ווען אַ נשמה קומט אַראָפֿ למטה, באַשטימט מען מלמעלה די גענויע צאָל יאָרן און טעג (און אַפילו רגעים) וואָס זי וועט זיך געפֿינען אין גוף — בהתאם צו דער עבודה וואָס די נשמה דאַרף דורכפֿירן אויף דער וועלט⁴⁴.

(36) ראה מתנות כהונה בכ"ר כאן. (וצע"ק דהא אין מום פוסל בה. וראה ירוש' סוטה פ"ה ה"ה).

אבל קשה דהו"ל לר"י לפרש (עכ"פ — לרמז) דמדובר כאן בעגלה ערופה (וב' פרט ד'תמימתא" מורה להיפך, כדלעיל).

ואולי יל"פ דברי ר"י (ודלא כבפנים) דעגלה חביבה על בעלה (סנה' כא, א. וראה יפ"ת כאן) ומצינו שם עגלה (בנשים) במיכל אשת דוד (ש"ב ג, ה. סנה' שם) והייתה תמימה אף שניתנה לפלטי בן ליש (ש"א כה, מד) וכן שרה אף שנלקחה לבית פֿרעה ולאבימלך בטח בה לב בעלה שלא תגע בה כל ברי' (מדרש הגדול לך יב, ג). ועפ"ז סרה קושיית האחרונים איך אמר אברהם אמרי נא אחותי את גוי והרי בג"ע ירגו ואל יעבורו, ואף שקרקע עולם היא וכו'.

(37) הוריות ו, א. כריתות כו, א.
(37*) תו"א עט, ב. הצ"צ לתהלים קלט, טו. ובארוכה — ד"ה לא תהי משכלה תשי"ב.

חר צאת הנשמה מהגוף איז דאך, לכאורה, ניטא ביי דער נשמה אס דער סוג זמן, וואס איז ביי איר גע- ווען זייענדיק למטה יי. אזוי און זי זאל קענען דעמאלט משלים זיין די טעג וואס האבן איר געפעלט למטה אין עוה"ז?

— איז דער ענין פאָרבונדן מיט אַ רשימה יי. פון כ"ק מרי"ח אדמו"ר פון כ' מרחשון — דער יום הולדת פון זיין פאָטער דער רבי (מהורש"ב) נ"ע (וועלכע איז געווען, בשנת כתר"א, אין פ' ח"ש יי, כבשנה זו יי) — וואו ער שרייבט, און אין דעם טאָג (כ' מ"ח תש"ה — פינף און צוואַנ- ציק יאָר נאָך דער הסתלקות), האָט אים זיין פאָטער דערציילט, און „במעל"ע זה שנתמלאו שמונים וארבע שנים לירידת נשתי בעולם התחתון

45) בצפ"ע על הרמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ד, שלדעת הרמב"ם לא שייך בכלל הוספה בזמן והנשמה למעלה. ולכאורה, גם לדעת הראב"ד, יש לומר, שעכ"פ לא שייך או ענין הזמן דעוה"ז (אבל ראה לקמן בפנים).

והנה מענין היאצט [שאחד הטעמים (ראה פ"ח שער הקישים בסופו) שאו עליית נשמת הנפטר מדרגא לדרגא (ולכן דנין אותה מחדש — ראה פ"ח שער התפי' לין פ"י)] מוכח שישנו המשך הזמן גם לאחר מיתה. וכ"מ גם מזה דקודב"ה אחי לאשתעשעא בצדיקיא בג"ע בחצות לילה (זח"א עב, א. ח"ב מו, א. ועוד).

וי"ל בהצפ"ע דבעיקר שולל פעולת המ' שך הזמן בעניני הגוף — וע"ד ענין הבר' רות עיי"ש. ואכ"מ. — ועפ"ז מובן שאין בזה סתירה למ"ש לקמן בפנים רשימת כ"ק מרי"ח אדמו"ר.

46) נעתקה בלקו"ש ח"ב ע' 496.

47) וראה לקמן ע' 346 ואילך איך שבפרשת ח"ש מרומים כמה ענינים עיקרים של כ"ק אונ"ע. עיי"ש בארוכה.

47) תשכ"ו, תשל"א (שנות אמירת והדפסת השיחה).

און דאָס איז אויך די שייכות פון פירוש המדרש אויף „שני חיי שרה“, און דאָס גייט אויף חיי עוה"ב, מיטן פירוש הפשוט פון פסוק און מיט „שני חיי שרה“ ווערן געמיינט די יאָרן וואָס שרה האָט געלעבט בעוה"ז — ווייל די חיי עוה"ב ביי שרה'ן (אזוי ווי ביי אַלע צדיקים וואָס ווערן נפ' טר פאָרן זמן) זיינען ניט בלויז אַ שכר פאָר איר עבודה אין עוה"ז, נאָר אויך אַ המשך און תשלום פון אירע יאָרן בעוה"ז, כנ"ל.

י. מען דאַרף אָבער פאָרשטיין:

דאָס באַשטימען אַ זמן וויפל די נשמה זאל זיין למטה, איז דאָך ניט בלויז דערפאָר וואָס אַט די כמות פון זמן איז פאָר איר נויטיק אויף צו דורכפירן די עבודה וואָס פאָרלאַנגט זיך פון איר, נאָר אויך צוליב דעם, און די נשמה זאל „אויפטאָן“ אין דעם „זמן“ גופא.

און דערפאָר זאָגט דער בעש"ט יי: „לא יניח שום יום מעשיית מצוה“ — הגם און לגבי דעם סך-הכל פון די מצות איז קיין אונטערשייד ניט צי ער איז מקיים אַ צאָל מצות במ- שך פון איין טאָג, אָדער ער טיילט זיי פאָנאָנדער אויף אַ סך טעג, באופן און יעדער טאָג זאל ער מקיים זיין (לכה"פ) איין מצוה — ווייל אויסער די (כמות פון די) אָפגעטאָגענע מצות פאָר זיך, איז אויך נוגע און די טעג זאלן זיין גאנצע, „יומין שלימין“ יי — און דעריבער דאַרף יעדער טאָג זיין אָנגעפילט פון אַ מצוה יי.

און דעריבער קען מען פרעגן: לא-

43) צואת הריב"ש בתחלתה. וראה אגה"ק רס"כיה שהמכון הוא אמת לאמתו.

44) כמבואר בארוכה בלקו"ש ח"ד ע'

1194. ח"ב ע' 315 ואילך.

זיי קומען אין המשך צו די יארן פון זיין געבורט...

און דאָס איז אויך דער ביאור וואָס אויך אין סיום הפסוק, וואו ער רעדט (לויט דעם פירוש המדרש) וועגן חיי עולם הבא פון שרה'ן, זאָגט ער דעם לשון "שני חיי שרה" (אזוי ווי דער לשון "שנה" פריער, ביי איר לעבן דאָ למטה); און נאָך מער: דאָס ווערט געזאָגט בהמשך צו "מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים", וואָס שטייט פריער

— ווייל אויסער דעם וואָס אויך אין חיי עולם הבא איז פאַראַן זמן, איז נאָך מער: די "שני חיי שרה" שבער-לם הבא (כפירוש המדרש) ווערן גע-רעכנט בהמשך, און לויט דעם מספר, פון די "מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים" וואָס זי האָט געלעבט בעולם הזה, וכנ"ל.

(משיחת ש"פ חיי שרה תשכ"ו)

הנה יהיו אצלי אורחים טובים, וכפי הסדר הנה כל אחד מכ"ק רבותינו ואבותינו הק' יאמר דרוש על פסוק דקאפיטל פד"י.

פון דעם זעט מען, אַז אויך לאַחרי ההסתלקות איז פאַראַן ניט בלויז דער ענין פון זמן בכלל, נאָר נאָך מער, אַז דער זמן קומט בהמשך צום זמן וואָס ער האָט געלעבט פריער בעולם הזה; אויך נאָך דער פטירה פון מענטשן ווערן זיינע יארן גערעכנט לויטן סדר הזמן ווי דאָ למטה, און

48) כידוע המנהג שקיבל אדה"י . . . לאמר הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו (פירושו כשנמלאו לו, לדוגמא, יג שנה מתחיל קאפיטל יד) אחר תפלת שחרית קודם אמירת השיעור תהלים דכל יום כנהוג (קובץ מכתבים לתהלים ע' 214 ובהערה שם. אנ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"י ע' נג).

חיי שרה ב

צו זאגן, אַז „המכפלה“ מיינט „בית ועלי“
על גביו? *

(ב) דער לשון „מכפלה“ פאסט צו זאגן
אויף איין זאך וואָס אַנטהאַלט אין זיך
אַ טאַפּלדיקייט. אָבער ניט אויף צוויי
באַזונדערע זאַכן וואָס האָבן ניט קיין
געמיינזאַמקייט. לויט דעם איז דאָך לכּאֹר־
רה מער סברא צו זאָגן, און די צוויי
מערות זיינען „זה לפני׳ם מה“, ווייל דוקא
אויף דעם אופן איז פאַראַן אַן אייטהייט
לעכע שייכות צווישן ביידע מערות [וויי-
באַלד איינע איז אָפּהענגיק פון דער
צווייטער — מען קען ניט אַריינגיין אין
דער מערה הפּנימית סידן דורך דער
מערה החיצונית], און דערפאַר איז מובן
וואָס די צוויי מערות ווערן אָנגערופן מיט
דעם פאַראייניצטן נאָמען „מערת המכפֿה-
לה“ — איין טאַפּלטע מערה. משאַ״כ לויטן
פירוש אַז די צוויי מערות זיינען איינע
אויף דער צווייטער, האָבן זיי צווישן זיך
ניט קיין שייכות וואָס זאָל זיי מאַכן ווי
איין אייטהייט (וואָרום וויבאַלד אַז אַ
מערה איז אין דער ערה, דאַרף דאָך
במילא די אויבערשטע מערה ניט אָנקומען
צו דער אונטערשטע און זי קען זיך האַלטן
אויך ווען ס׳איז ניטאָ אַ מערה אונטער
איר — ואדרבא, זי איז דאַמאַלט שטאַר-
קער, ניט האַבענדיק אַ חלל אונטער
זיך). † טאָ ווי אַזוי לערנט רש״י אַז
מיט „מכפלה“ ווערט געמיינט — „בית
ועלי על גביו“?

(ג) „בית“ און „מערה“ זיינען ניט בלויז
צוויי פאַרשיידענע באַגריפּן, נאָר אויך
— קעגנזייטיקע: בית מיינט אַ הויז וואָס

(4) ויש לומר, שמתעם זה מפרש הראב״ע
(שהוא מפשטני המקרא) כאן, רק כפירוש
זה.

א. אין פסוק ויתן לי את מערת המכֿ-
פלה וגו' † שטעלט זיך רש״י אויף „המכֿ-
פלה“ און איז מפרש: „בית ועלי“ על
גביו. ‡ בהשקפה ראשונה איז דער פשט
פון זיין פירוש, אַז די מערה ווערט אָנ-
גערופן „מכפלה“ מחמת דעם וואָס זי
איז אַ טאַפעלטע; זי באַשטייט פון צוויי
מערות איינע אויף דער צווייטער.

לויט דעם איז אָבער ניט מובן:

(א) דער תואר „מערת המכפלה“ באַ-
צייכנט נאָר אַז דאָס איז אַ צווייענדיקע
מערה; ס׳איז אָבער פונעם תואר ניטאָ
קיין הוכחה אַז אַט״די צוויי מערות זיינען
איינע אויף דער צווייטער. מ׳קען דאָך
פונקט אַזוי איינטייטשן אַז זיי זיינען
„זה לפני׳ם מה“ †. פון וואָנען נעמט רש״י

(1) פרשתנו כג, ט.

(2) כבמס׳ עירובין (נג, א).

(3) כפירוש — ואדרבה הראשון —

בבעירובין שם. וכפירוש הראב״ע כאן. וכ״ה

בזח״א כבט, א.

ואף שבגמרא שם מקשה על פ׳י זה

„אלא למ״ד שני בתים זה לפני׳ם מזה מאי

מכפלה“ — כי עפ״י דרך לימוד הגמרא,

כפולה הוא דוקא „בשתי תקרות“ (רש״י

שם ד״ה בית). אבל בדרך הפשט, אין כל

רמז בתיבת המכפלה שההכפלה הוא בתק

רות דוקא †. ולהעיר שברד״ק כאן כותב

„ו״א מערה לפני׳ם מערה“ — אף שבגמרא

שם שולל דיעה זו בפירוש תיבת מכפלה,

ופשטות לשונו „ו״א“ משמע שכוונתו לפ׳

חז״ל.

(* בש״ח כאן מבאר דמכיון דכתיב

מערת (המכפלה) בתי״ו הסמיכות — פירושו

מערה של ענין (בנין), או זוגות) שהוא

כפול. ועפ״ז מושלל הפ׳י מערה לפני׳ם

ממערה (דאז הו״ל מערה כפולה) — אבל

עפ״י זה הוי ל״י לרש״י לכתוב פירושו על

„מערת המכפלה“.

געוואוסט אז אדם וחוה ליגן אין איר — ווייל ווען עפרון וואָלט דערפון געוואוסט, וואָלט ער ניט מסכים געווען צו פאַרקויפן די שדה פאַר בלויו פיר הונדערט שקלים — די ווערט פון די פעלד גופא, וואָרום ער וואָלט דאָן זיכער זיך געקענט פאַר-שטעלן ווי געוואָלדיק טייער די מערה איז ביי אברהם'ען, און דאָס אויסנוצן אויף צו אויפֿהויבן איר פרייז פיל העכער; און אַוודאי וואָלט ער ניט אָנגעבאַטן פריער אַוועקצושענקען די מערה אינגאַנצן אומזיסט.

ובפרט אז באַ אַלע פעלקער האָט אדם הראשון געהאַט אַ חשיבות, ווי מיר גע-פינען אַז ער האָט מורא געהאַט אַז „לאחר מותי יקחו אותי ואת עצמותי ויעשו להם דמות ע"ג" ^[10]

טאָ וואָס פאַר אַ סימן האָט עס אברהם געגעבן צו די בני חת און עפרון'ען זאָגנדיק אַז מען זאָל אים געבן אַט-די מערה וועלכע איז „כפולה בווגות“?

זייען מפרשים ¹¹ מבאר אַז דאָס וואָס די מערה האָט געהייסן דאָן מיטן נאָמען „המכפלה“ — שכפולה בווגות“ איז עס מצד דעם ווייל אין איר איז געווען אַרט פאַר פיר זוגות.

איז עס אָבער נאָך אַלץ ניט מובן: דער גדול השטח פון דער מערה ווערט דאָך באַצייכנט דורך דעם אַלגעמיינעם מספר פון מענטשן וועלכע קענען ליגן אין איר, האָט מען דאָך לפי"ז געדאַרפט אַנרופן די מערה מיט אַזאַ נאָמען וואָס זאָל באַדייטן אַז זי קען אַרייַננעמען אין זיך אַכט מענטשן. פאַרוואָס האָט מען זי גערופן „המכפלה“, וואָס דאָס באַצייכנט נאָך געטאַפּלטיקייט. ואפילו אַז מ'זאָל זאָגן

(9) ראה רמב"ן כאן, עפרון בדמי השדה מכר לו הכל על דעתו שאין שם קבר.
(10) פדר"א ספ"ב. ולהעיר ג"כ מע"ז (ח, א): אדה"ר.. עשאן כו' והם קבעום כו'.
(11) ראה גר"א כאן.

איז געבויט אויף דער ערד און מערה איז אַ היל אין דער ערד. האָט דאָך רש"י, אויסטייטשנדיק די טאַפּלדיקייט פון די מערות, געדאַרפט זאָגן „מעהה ועלי על גבי“ און ניט „בית ועלי על גביו“?

ב. ווייטער איז רש"י ממשך אין זיין פירוש אויף „המכפלה“: „דבר אחר שכפר לה בווגות“ — אַז ס'איז דאָ נאָך אַ פשט אויף דעם וואָס די מערה ווערט אָנגע-רופן „מכפלה“, ווייל זי איז געווען גע-טאַפּלט מיט עטליכע זוגות, ווי רש"י זאָגט פריער — אויף „בקרית ארבע“ — אַז דאָרט זיינען נקבר געוואָרן פיר זוגות: אדם וחוה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאח.

איז אויך אין דעם ניט מובן: די ווערטער „מערת המכפלה“ פון אונזער פסוק זיינען דאָך [ניט אַ נאָמען מיט וועלכן דער פסוק רופט אַן די מערה, אַזוי ווי ביי „ותמת שרה בקרית ארבע“ וואו דער פסוק באַצייכנט די שטאָט מיטן נאָ-מען „קרית ארבע“, און בפסוק קען זיין אויך על שם העתיד, נאָר ס'איז דער לשון וואָס אברהם האָט גענוצט אין זיינע רייד צו די בני חת; זיי זאָלן בעטן ביי עפרון'ען אַז ער זאָל אים געבן די מערת המכפלה — און זיי, די בני חת און עפרון, האָבן דאָך זיכער ניט געוואוסט אַז אין דער מערה וועלן שפעטער ליגן פיר זוגות

[ומסתבר] אַז זיי האָבן אפילו ניט

(5) ואף שכ"ה לשון הגמרא שם — הרי ורכו של רש"י, גם כשמעתיק מדרשי חז"ל, לשנות את הלשון באופן שיהי הפירוש מובן גם לכן חמש למקרא. (ולהעיר מראב"ע ור"ד"ק כאן שמשנה מ"בית" ל"מעהה").

(6) פרשתנו כג. ב. (מעירוובין שם).
(7) ראה רש"י בראשית ב, ט: וכתב החמרא ע"ש העתיד. ולפני זה בפרש"י (ב, ג).
(8) וכמפורש בוח"א (קכו, ב), אבל גם בדרך הפשט פשוט הוא ובכפנים.

(א) ווי דער רמב"ן פרעגט, אז (עפ"י דרך הפשט) „אין צורך לבקש טעם לשם המקומות". וואָס אזוי איז אויך רש"י'ס דרך, ווי ס'איז מוכרח פון רש"י'ס ניט מפרש זיך? מען זעט בכמה וכמה מקומות, אז רש"י טייטשט ניט אויס דעם טעם הלמאי אָן אַרט אָדער אַ מענטש וכיו"ב ווערט גערופן מיט אַ באַשטימטן נאָמען, אע"פּ וואָס אויך ע"ד הפשט קען מען זאָגן אַ טעם?.

נאָכמער: אפילו אויך דאָמאָלט ווען רש"י אַליין זאָגט אַ טעם אויפן נאָמען — זאָגט ער אים אויף דעם פסוק וואו ס'איז גוגע צום פשט הכתוב און ניט באַ די פריערדיקע פסוקים וואו דער נאָמען ווערט דערמאָנט, ווי מיר געפינען עס באַם נאָמען „אברם".

(ב) פון דעם לשון „מערת שדה המכ-פלה" (און אזוי אויך „במערה אשר בשדה המכפלה") איז לכאורה קענטיק, אז דאָס וואָס דער שטח האָט געהייסן „מכפלה" איז עס ניט מצד די מערה וואָס אין אים, נאָר מחמת אָן אַנדער טעם: וואָרום אויב די מערה כפולה וואָלט געווען די גאַנצע סיבה צום אָנ-רופן אויך די פעלד „שדה המכפלה" — וואָלט דאָן ניט געפאַסט צו זאָגן דעם לשון „מערת שדה המכפלה", וואו דער תואר „מכפלה" באַלאַנגט איבערהויפט נאָר צום „שדה" (ועאכר"כ וואָלט ניט

אז די דאָפעלקייט דאָרף זיך אין אַן ענין כפול (פון דעם מן פון וואָרט „מכפלה"?) — זוגות — איז דאָס פיר מענטשן ניט אַכט. ועוד — וואָס איז גוגע בענינינו אז זיי זיינען זוגות? בנגוע די כמות פון שטח איז דאָך ניט וויכטיק צי די אַכט מענטשן זיינען פיר זוגות אָדער אַכט באַזונדערע יחידים.

ג. אויסער די קושיות אָף אַן אַרט דאָ בנגוע יעדן פון רש"י'ס צוויי פירושים (און נוסף צו דער שוועריקייט: פאַרוואָס דאָרף רש"י בכלל אַנקומען צו צוויי פירושים), איז פאַראַן אַ קשיא מלהלן: מיט עטלעכע פסוקים ווייטער זאָגט דער פסוק: „שדה עפרון אשר במכפלה" — איז דאָך דערפון קלאַר, אז דער גאַנצער שטח וואו די שדה האָט זיך גע-פונען האָט געהייסן „מכפלה"; דאָרף דאָך לכאורה אויסקומען, אז דער פיר פון „מערת המכפלה" וואָס אין אונזער פסוק איז אויך אויפן זעלבן אופן — די מערה וואָס געפינט זיך אין „מכ-פלה". מאיה טעם זאָל דאָ רש"י טייטשן, אז די מערה גופא איז געווען אַ כפולה?

און כאָטש אז פון דעם פסוק „שדה עפרון אשר במכפלה" איז נאָך ניטאָ קיין סתירה צו פירש"י — ווייל מען קען לערנען אז דאָס גופא וואָס דער גאַנצער שטח אַרום דער מערה ווערט גערופן „מכפלה", איז עס טאָקע על שם דער מערה כפולה וואָס געפינט זיך דאָרט — איז אָבער דערביי ניט מובן:

(12) ראה רש"י וירא (כב, ו) פ"י הראשון.
(13) וראה בתחא"ג (עירובין שם) ש"י קברים הם „לוי המוטלין על האדם לקברו שהכה מטמא להן", הרי ד' מהם אינם זוגות.

(14) ראה זח"א (קכת, ב) ובהגהות משל"ה שם.
(15) כג, יז.

(16) רש"י'ס, רמב"ן, רד"ק וספורנו כאן.

(17) שכיב עיניו — ובפרט כלליים בפרש"י — יש ללמוד מ"שתיקת" רש"י בפירושו (ממה שאינו מפרש כתוב או תיבה, כי פשיטא שאין דרכו בפירושו עה"ת לסמוך על מפרשים אחרים — ובמקום שסומך, הרי כותב זה בפירושו וכמו „כתרגומו פירושו" (בראשית ד, ז).

(18) וכמו „עדן" (בראשית ב, ח) ועוד — ולהעיר ג"כ מ"פית אלקים לפת" (גח ט, כז).

(19) פרש"י לך יו, ה.

(20) פרשתנו כג, יט, ויחי ג, יג.

(21) ויחי מט, ל.

מתאים געווען דער לשון: „במעהה אשר בשדה המכפלה“.

ד. איז דער ביאור אין דעם:

פון דעם לשון הפסוק „מערת המכפלה אשר לו אשר בקצה שדהו“ — וואו דער פסוק שטעלט דעם ווארט „המכפלה“ גלייך נאָכן וואָרט מערת, נאָך איידער ער דערמאָנט ווייטער די שדה — איז משמע אַז „המכפלה“ באַצייט זיך אויס־דריקלעך צו דער מערה, דעריבער וויל רש"י ניט לערנען אַז דער תואר „המכ־פלה“ פון אונזער פסוק איז עס דער נאָ־מען פון דעם שטח אַזוי ווי באַם וואָרט „המכפלה“ פון די ווייטערדיקע פסוקים.

היות אָבער אַז פון די ווייטערדיקע פסוקים איז פאָרט מוכח, אַז אויך דער גאַנצער שטח אַרום האָט געהייסן „מכ־פלה“ און אַז אַט־דער נאָמען פונעם שטח איז ניט געקומען דירעקט מצד דער מערה (כנ"ל סעיף ג), לערנט דעריבער רש"י „בית ועלי על גביו“ — דאָס מיינט אַז בסמיכות, לעבן דער מערה איז געווען אַ בית כפול, אַ צוויי שטאַ־קיקע הויז²².

און לויט דעם פירוש ווערן פאָר־שטאַנדיק אַלע שינויי הלשונות פון די

פסוקים: ס'איז רעכט דער לשון „מערת שדה המכפלה“ וואָס לאָזט אונז הערן אַז דער נאָמען „מכפלה“ פון דער שדה איז ניט געווען צוליב דער מערה — ווייל די מערה איז טאַקע ניט גע־ווען קיין כפולה, און געטראָגן אויף זיך דעם נאָמען „מכפלה“ האָט גאָר די שדה צוליב דעם בית כפול וואָס איז דאָרט געשטאַנען; און ס'שטימט אויך דער לשון „מערת המכפלה אשר בקצה שדהו“ פון וועלכן ס'איז מוכח אַז „המכפלה“ איז זיך מתייחס צו דער מערה — ווייל אַט־דער בית כפול האָט זיך געפונען בסמיכות צו דער מערה, און צוליב דעם האָט די מערה באַקומען אַט־דעם נאָמען בעיקר.

ה. נאָך אַ הסבר אויף דעם וואָס רש"י לערנט אַז לעבן דער מערה איז געווען אַ בית כפול און ניט אַז די מערה גופא איז געווען אַ כפולה:

ווען מ'זאָל לערנען אַז די מערה גופא איז געווען אַ כפולה, ד.ה. אַז אין איר זיינען געווען צוויי מערות, מוז מען דאָן זאָגן אַז די צוויי מערות זיינען געווען זעלביגע לטעם — ניט אין אַן אופן פון איינע אויף דער צווייטער, כנ"ל סעיף א'.

אָבער אויך דעם אופן פון „זה לפני זה“ איז שווער איינצולערנען אין פסוק: אין פסוק שטייט דאָך אַז די מערה האָט זיך געפונען „בקצה שדהו“, ביים ברעג פון פעלד, און אויב די צוויי מערות זיינען געווען זעלביגע לפנים מזה — איינע נאָך דער אַנדערער — קענען זיי דאָך ניט זיין ביידע ביים ברעג פעלד, נאָר איינע ביים ברעג און די צווייטע טי־פער אין פעלד.

דאָפילו אַם תמצוי לומר (א) אַז די צוויי מערות זיינען ביידע געשטאַנען ביים זייט פון שדה, און דער פירוש פון „בקצה“ איז (ניט ביים ברעג, ווינקל,

22) אבל לא בית לפנים מבית, כי (א) מכיון שהמכפלה מורה לעיני אהד (כנ"ל סעיף א') מסתבר יותר שהשייכות של ב' הבתים הוא בעצם מציאותם, שקיום העלי הוא ע"י הבית (משא"כ השייכות שבה לפנים מזה הוא רק בעיני הכניסה). ובוה יומתק מה שרש"י מוסיף (אחרי שמפרש בית ועלי) „על גביו“ — דלכאורה מיותר — כבודי להדגיש שכל קיום העלי הוא על גבי הבית דוקא.

(ב) ברובם ככולם של הבתים ישנם כמה חדרים — (וראה מקץ מג, כדל) — ואין כ"כ חידוש בבית לפנים מבית לקרות „מכפלה“ בגלל הבית. משא"כ בית ועלי. (ג) בדירה לפנים מודרה אין חידוש כ"כ (וסמך), כי אפשרי גם באהל (שכו"כ דרו או באוהלים), משא"כ זה ע"ג זה.

און עפ"ז איז מובן וואָס אברהם האָט געדאַרפט צוגעבן דעם וואָרט „המכפּ" לה" — ווייל דורך דער הוספה האָט ער אויפגעקלערט דעם טעם פאַרוואָס ער וויל דוקא די מערה: די בני חת האָבן דאָך אים געזאָגט „במבחר קברינו קבור את מתך גו", איז וואָס פאַרלאַנגט ער פון זיי אָז זיי זאָלן פאַר אים בעטן דוקא עפרונ'ס מערה? דערפאַר האָט ער מוסיף געווען „המכפּלה", וואָס דער מיט האָט ער געמאַכט קלאָר דעם טעם פאַרוואָס ער וויל ניט אָננעמען דעם אָנבאַט פון די בני חת „במבחר קברינו קבור את מתך" (נעמען פון זיי איין אָרט צו מקבר זיין שרה'ן)²⁵, נאָר ער וויל מקבר זיין שרה'ן אין עפרונ'ס מערה — ווייל אין איר איז יעדער קבר אַ דאַפעלטער אָרט, אויך פאַר איר בן-זוג (אברהם).

דאָס איז אָבער ניט מספיק (און דער פאַר שטייט אויך ניט מערת הכפל וכיו"ב), ווייל די בני חת האָבן גע-קענט לייכט אָפּרעגן דאָס דורך פאַר-לייגן אָז זיי וועלן אים געבן אַן אָרט אַ כּפּול — פאַר צוויי קברים. האָט אב-רהם געזאָגט מכפּלה — שכפּולה בזוגות — אָז ער וויל ניט אָז דער קבר לזוג זאָל זיין צווישן פרעמדע, נאָר אין אַן אָרט וואָס כּפּול בזוגות, עס זאָל זיין בית קברות למשפּחתו.²⁶

לויט דעם פירוש אָבער איז אַ סתירה בסגנון המשן דברי אברהם: ער הייבט אָן, ובנוסח דבקשה: וישתחו לעם הא-רץ גו' וידבר גו' אם יש את נפשכם גו' (און וואָס בעט ער) לקבור את מתי (ל' יחיד) מלפני (אַ צער גדול, בעט ער וואָס פריער מכטל זיין עם, און

נאָר) ביים זייט; אָדער (ב) אַז אויך די מערה וועלכע איז געווען טיפּער אין פעלד קען אָנגערופן ווערן „בקצה שדה" מצד דעם וואָס זי איז בסמיכות צום ברעג פעלד —

וויבאַלד אָבער אַז אברהם מיט זיין זאָגן „אשר בקצה שדה" איז געווען אויסן, כּמובן, צו מקטין זיין דעם ווערט פון דער מערה,²⁷ איז שווער צו זאָגן אַז באותה שעה זאָל ער זי אָנרופן „המכפּלה" און מיינען דערמיט צוויי מע-רות זה לפנים מזה, וואָס אונטער-שטרייכט איר גודל השטח.

און דעריבער לערנט רש"י „בית ועלי' על גביו", אַז דאָס וואָס די מערה האָט געהייסן „מערת המכפּלה", איז עס מצד דעם וואָס זי האָט זיך געפונען לעבן אַ בית כּפּול, כּנ"ל.

ו. מיט דעם פירוש באַנונגט זיך אָבער רש"י ניט און ברענגט נאָך אַ פירוש, ווייל לויטן פירוש פון „בית ועלי' על גביו" איז ניט מובן: צוליב וואָס האָט אברהם געדאַרפט געבן צוויי סימנים אויף דער מערה: אַז זי געפינט זיך לעבן דעם בית כּפּול און אויך אַז זי איז בקצה שדה? דערפאַר דאַרף רש"י אָנקומען צום צווייטן פירוש „כפּול לה בזוגות", וואָס דאָס מיינט אַז די מערה איז געווען כּפּולה [ניט מיט אַ באַשטימטן מספר פון זוגות קברים (ווייל דאָס איז ניט מוכח פון וואָרט „המכפּ" לה" — ראה לעיל סוס"ב), נאָר] דער מיט גופא וואָס אירע קברים זיינען — יעדער פון זיי — „זוגות", געטאַפּלטע, צווייענדיקע קברים פאַר אַ מענטשן מיט זיין בן-זוג — איש ואשתו.²⁸

(23) ראה רמב"ן וספורנו כאן.

(24) ראה רש"י ד"ה שכפּולה (עירובין

שם).

(25) ראה רד"ק כג, ו.

(26) ובא בהמשך לפרש"י לעיל (כג,

ד) לבית הקברות.

דורך איר עבודה למטה, ווערט זי בבחי' נת בעל תשובה.³¹

וויבאלד אָז עבודת הנשמה למטה איז בכדי זי זאל צוקומען צו תשובה, איז מובן אָז כל זמן די נשמה האָט נאָך ניט פאַרענדיקט איר עבודה בעלמא דין, איז זי נאָך ניט צוגעקומען צו-שלימות התשובה. דוקא אין דעם זמן פון „ותמת שרה בקרית ארבע גו'“³², ווען די נש' מה שיידט זיך פון גוף און זי פאַרענדיקט איר עבודה „בארץ כנען“ (מלשון „מס' חר'), אין עוה"ז דאָס לאַנד פון מסחה, וואו די נשמה „האָנדלט“ איין די העכ' סטע עליות.³³ ערשט דאָן קומט זי צו שלימות התשובה.³⁴

און דאָס איז די שייכות פון „מערת ה' מכפלה“ כפשוטה, אין וועלכער די אבות ואמהות זיינען געקומען לאחרי גמר עבו' דתם, בשעת זיי זיינען צוגעקומען צו שלימות התשובה.³⁵ צו די צוויי הויז'ן [ה' תתאה און ה' עילאה] וואָס זיינען מרומז אין מערת המכפלה — ווייל כל-לות ענין התשובה באַשטייט פון צוויי

(31) לקוית' בלק עג, א. (ושם שוהו „התירוץ האמיתי“ למה ירדה הנשמה למ' טה).

(32) ראה מהנ"ע פרשתנו קכב, ב: ותמת שרה זה הגוף בקרית ארבע אלו הארבע יסודות כו'.

(33) תנחומא מסעי ט. ת"ב שם ז. במדב"ר פכ"ג יו"ד.

(34) ראה תו"א ר"פ וישב. סה"מ אידיש ע' 91 עה"פ ותמת שרה גו' בארץ כנען.

(35) ראה לקוית' שמע"צ (צב, ב) שמשא רבינו ע"ה זכה לבחי' תשובה קודם מותו דוקא.

(36) וגם „התקומה“ שהיתה בהשדה כשנכנסה לרשותו של אברהם (רש"י פרש' תנו כג, יז), הרי ע"י שהיתה תחלה ביד עפרון, נעשה בה יתרון יותר (אוה"ת פרשתנו קטו, ב) — דוגמת העלי' שבנשמה לאחרי גמר העבודה בעוה"ז דוקא.

דערפאַר) זיטן לי גו' המכפלה (ניט ווייניקער ווי אַכט קברים!).

ועוד ועיקר: פ'י הפשוט פון מכפלה (דער מ"ם מיט אַ פתח) — איז מלשון מכפיל (מאכיל וכו') — מאַכט יי' דאָ-פעלדיק (מאַכט עסן וכו'), קיך שייכות ניט לכאורה מיט „כפולה בזוגות“.

דערפאַר איז דער פ'י הראשון, העיקרי: בית ועלי' על גביו — דער בית האַלט אויף די עלי' וכו"ל.

און די דערמאָנטע שוועריקייט פון פירוש „בית ועלי' על גביו“ איז ניט אַזוי שטאַרק — וואָרום מען געפינט אין נאָך ערטער אָז מען גיט אויף אַ זאָך צוויי סימנים.

ז. אין פירוש רש"י איז דאָך פאַראַן אויך „ינה של תורה“³⁶.

עס שטייט אין זהר יי' אָז „המכפלה“ — ה' מכפלה — מיינט די צוויי הויז'ן וואָס אין שם הוי'. און דערמיט איז דער צמח צדק מבאר יי' דעם פירוש פון „בית ועלי' על גביו“ אָז „בית“ איז בחי' ה' תתאה, און עלי' — בחי' ה' עילאה.

וואָס איז די שייכות פון די צוויי הויז'ן פון שם הוי', וועלכע זיינען מרו' מז אין וואָרט „המכפלה“, צום ענין פון מערת המכפלה כפשוטה? איז איינער פון די ביאורים אין דעם:

דער תכלית פון ירידת הנשמה למטה איז, אָז דורך איר עבודה דאָ למטה זאל זי צוקומען צו תשובה: די נשמה ווי זי איז למעלה, אידער זי קומט אַראָפּ למטה, איז זי בבחינת צדיק, און

(27) ראה פרש"י וירא (כב, ו) הג"ל — פ'י השני.

(28) היום יום ע' כה.

(29) פרשתנו קכט, א.

(30) אוה"ת פרשתנו קית, א. וראה גם שם קיד, ב.

בחינות: תשובה, תתאה — תשוב ה' תתאה, און תשובה עילאה — תשוב ה' עילאה יי.

ה. אעפ"י אָז בכללות זיינען פּאַראַן נאָר צוויי בחי' תשובה: תשובה תתאה און תשובה עילאה — שטייט אָבער אין לקו"ת ** אָז בפרטיות זיינען פּאַראַן פיר בחינות אין תשובה. ווייל אין יעדער איי-נער פון די צוויי בחינות, תשובה תתאה און תשובה עילאה, איז פּאַראַן צוויי אר-פנים: העלאה און המשכה **. אין תשובה תתאה איז פּאַראַן ווי דער ה"א תתאה

(37) אגה"ת פ"ד ואלך.

השייכות של "המכפלה — ה' מכפלה" (גם תשוב) ה' עילאה) ל"ותמת שרה ב' קרית ארבע גו" ככאוי"א (ראה מהנ"ע שם, א"ב) גם באלו ששבים (גם סמוך למיתתם) רק בתש"ת — מובן עפ"י המבואר ב' "ביאורים לאגה"ת" סעיף ב' ג, שגם תש"ת, וגם כשהיא רק מצד יראת העונש, פני מיתה ואמיתתה הוא "והרות תשוב אל האלקים אשר נתנה" — בחי' תש"ע. עיי"ש באריכות. ועיין אגה"ק ס"ה (קו, ב): והנה הגם כו'.

(38) ס"פ בלק, וראה "ביאורים לאגה"ת" ס"ד יי, שבכל בחינה שבתשובה, גם בבחינה הני תחתונה, נכללים כל די הבחינות. עיי"ש.

(39) ראה אוה"ת שם (ק"ח, ב) בפירוש "שכרו כפול ומכופל", שקאי על ב' הבחי-נות שבני"ע געה"ע ובעה"ת (ה' עילאה וה' תתאה), שבכל אחד מהם יש בחי' כפל — מלמסלמ"ע ומלמעלמ"ט.

ועפ"יז יש לבאר מ"ש באגה"ת פ"ס לענין תשובה "שבמקום הקשר הוא כפול ומכופל", כי כללות ענין התשובה הוא "כפול" — תש"ת ותש"ע, ובכ"א מהם ישנם ב' האופנים: העלאה והמשכה — מכופל.

(*) נדפס באגה"ת עם ליקוט פירושים כו' (ע' קפז"ט). המו"ל.
(** נדפס עם ע' פב. המו"ל.

איז עולה צום א"ו, און ווי דער וא"ו ווערט נמשך צום ה"א; און אָזוי אויך אין תשובה עילאה זיינען דאָ צוויי אר-פנים: ווי דער ה"א עילאה איז עולה צום יו"ד, און ווי דער יו"ד ווערט נמשך צום ה"א.

און דאָס איז דער ביאור בפנימיות הענינים — פון רש"י'ס צוויי פירושים אין "המכפלה".

אין ערשטן פירוש זאָגט רש"י די כל-לות פון די צוויי בחי' שבתשובה: בית — תשובה תתאה, און עלי' — תשובה עילאה. (און רש"י איז מוסיף "על גביו", אָז די "עלי'" האַלט זיך אויפן "בית" דוקא — ווייל דער סדר העבודה איז, אָז צו ערשט מוז זיין תשובה תתאה און ערשט דאָן קען מען קומען צו תשובה עילאה **. וגם כשהוא באופן תש"ע — צ"ל וחסאתי נגדי תמיד י).

און אין זיין צווייטן פירוש — "שכפ"ר לה בזוגות", וואָס דאָס מיינט געטאַפלט אין דעם ענין הזוגות, איש ואשתו (כנ"ל סעיף ו') — איז ער מבאר די צוויי אופנים פון העלאה און המשכה וועלכע זיינען דאָ סיי אין "בית" (תש"ת) סיי אין "עלי'" (תש"ע). כידוע אָז "אשה" ווייזט אויף עבודה באופן העלאה מלמטה למעלה, און "איש" — אויף המשכה מלמעלה למטה.

(משיחת ש"פ ח"י שרה תשכ"ט)

(40) אגה"ת ספ"ה. ותש"ת מכינה ומבי-אה סו"ס לתש"ע. וכפי' (בפנים) מכפלה — שמכפיל כו'. ועפ"מש"כ באגה"ק שם. גם ה' ראשונה "מכפילה" ה' אחרונה. וכמובא בכ"מ בענין מילוי ה' שבה' ראשונה (תו"א ריש פרשתנו, לקו"ת שמ"ע צב, סעיף אוה"ת פרשתנו ק"ח, א).

(41) עיין אגה"ת ספ"א.

תולדות

מאגנט ערשט מיט עטלעכע פסוקים שפעטער, וויבאלד אבער זיי זיינען "אמורים בפרשה" — אין דער פרשה, קען זיך באציען צו זיי דער פסוק "ואלה תולדות יצחק".

ועפ"ז איז אויך פארשטאנדיק דיוק לשון רש"י "האמורים בפרשה" און ניט "האמורים למטה" (כלשון הרמב"ן) — ווייל דער לשון "האמורים למטה" פאסט אויך אויף א זאך וואס ווערט געזאגט אין א פסוק ווייטער אדער אפילו אין זעלבן פסוק. איז דעריבער רש"י מדייק "האמורים בפרשה" און כאטש יעקב ועשו זיינען גאר "אמורים בפרשה" (אין עטלעכע פסוקים ווייטער⁶), פונדעסטוועגן ווערן זיי געמיינט מיט "תולדות יצחק".

ב. מען דארף נאך אבער פארשטיין:

א) אויפן פסוק "אלה תולדות יעקב" זאגט רש"י "ואלה של תולדות יעקב, אלה ישוביהם וגלגוליהם כו".

"תולדות יצחק" הוא תולדות כפשוטו (ולא מאורעות וכיו"ב), מובן בפשטות מ"ש יעקב ועשו. וראה לקמן הערה 32.

5) או (כהגירסא שבדפוס ראשון) "האמורים בסוף הענין".

6) ברמב"ן כאן: "והזכיר הכתוב איך היתה לידתם" ועפ"י, התחלת סיפור "תולדות יצחק" הוא מהכתוב "ויהי יצחק גוי". אבל לרש"י אינו גלצטיק*, כי "ויהי יצחק גוי" אינו "תולדות יצחק" (ורק סיפור איך שנולדו), ולכן כותב "האמורים בפרשה", ככפנים.

7) וישב לו, ב.

* שלכן מדייק רש"י (לפי הגירסא שבידפוס ראשון) "האמורים בסוף הענין".

א. אין תחלת הסדרה, שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער "ואלה תולדות יצחק" און איז מפרש: "יעקב ועשו האמורים בפרשה".

זאגן מפרשים און רש"י אין דאס ווערטער אין "ואלה תולדות יצחק", ווייל: די פסוקים וואס קומען גלייך נאך דעם: רעדן גאר וועגן מאורעות וואס האבן פאסירט ביי יצחק, אבער ניט וועגן זיינע תולדות — דעריבער זאגט רש"י און פונדעסטוועגן, ווערט מיט "תולדות יצחק" געמיינט [ניט די פאסירונגען וואס שטייען גלייך נאך דעם, נאר] "יעקב ועשו האמורים בפרשה": כאטש און זיי ווערן דער-

1) ברמב"ן כאן: "האמורים למטה" (וראה לקמן בפנים), ובדפוס ראשון דפי רש"י: "האמורים בסוף הענין" (וראה שוה"ג להערה 6).

2) אבל "אברהם הוליד את יצחק" שנאמר בפסוק זה עצמו, לא קשה לי לרש"י, וכמו שמפרש רש"י מיד* — "ועיי שכתב כו".
3) כפירוש הספורו כאן, וראה גם רד"ק כאן.

4) במשכיל לדוד כאן מקשה (על ה"רא"ם): ככדי להשמיענו רק זאת, דאע"פ שאינן סמוכים שייך מלת "אלה" לפי ש"כתובים בהך פרשה גופא — הי' מספיק שיכתוב "האמורים בפרשה", ולמה כותב רש"י גם "יעקב ועשו"? אבל לפי מ"ש בפנים, שכונת רש"י היא להשמיענו שפירוש

* כ"ה בדפוס ראשון. וכן הובא ברא"ם, גו"א ולבוש כאן. (ובכמה דפוסים — בא ענין זה בדיבור המתחיל בפ"ע). ובגו"א ולבוש כאן, שמה שהוזקק רש"י לזה הוא רק להפי' ש"תולדות יצחק" קאי על יעקב ועשו. אבל להפי' תולדות מאורעות (ראה לקמן בפנים), אברהם הוליד את יצחק" הוא מכלל "תולדות יצחק".

און ווי דער רמב"ן ¹¹ (וואָס אויך ער לערנט „תולדות יצחק“ אויף יצחק'ס קינדער וואָס ווערן אויסגערעכנט שפעטער) זאָגט טאַקע דעם לשון „עשו ויעקב“. פאַרוואָס שרייבט רש"י „יעקב ועשו“ ¹² ?

ג. די ערשטע צוויי קשיות הנ"ל [וואָס רש"י וויל ניט לערנען אָן „תולדות“ דאָ מיינט מאורעות, און וואָס ער איז מעתיק אויך דעם וואָרט „ואלה“], האָט מען געקענט לכאורה פאַרענטפערן איינע מיט דער צוויי-טער — אָן ער איז מעתיק דעם וואָרט „ואלה“ דערפאַר וואָס דער וואָרט איז מכריח אָן מיט „תולדות יצחק“ ווערט געמיינט זיינע קינדער און ניט די מאורעות זיינע:

דאָס וואָרט „ואלה“ (מיט אַ וא"ו — המוסף) איז „מוסיף על הראשון-נים“ ¹³. דאָס הייסט, אָן „ואלה תול-

לומר שמתעם זה מקדים רש"י יעקב לעשו ב„תולדות יצחק“ — כי (א) בפרש"י עה"ת לא נזכר כל זה כלל, ואפילו לא ברמו. ואדרבה, מפירוש רש"י שם „וכי עדיין לא נכתב כו' אלא להגיד שבהה כו'“ (ודלא כפירוש הספורנו וכו') משמע, שס"ל שלא זוהי * הסיבה שעשו ה' רשע. (ב) אפילו באם רשעת עשו היתה מצד רבקה, אי"ו טעם מספיק להקדים את יעקב לעשו ב„תולדות יצחק“, מכיון שעשו נולד לפני יעקב, וכדמוכח ממ"ש בדה"י (נעתק להלן שם) ובני יצחק עשו וישראל.

(11) וְכִי־הָיָה בְרֵאבֶּעֶ כַּאֲשֶׁר
(12) וּבְפֶרֶט, שְׂרַשְׁי עֲצֻמוֹ אֹמֵר כַּאֲשֶׁר הָאִי מוֹרִים בְּפֶרֶשְׁהָ — וְהָרִי בְּפֶרֶשָׁה זֶו נֹאמֵר עֲשׂו לִפְנֵי יַעֲקֹב.
(13) שְׂמוֹרֵי פֶלֶל ג. רש"י ר"פ משפטים. והחידוש שברש"י שם הוא, שהמגויים שם להלן הם דומים להמגויים לפניו („מה

ווערט דאָך די שאלה: וויבאַלד אָן רש"י נעמט אָן, אָז מיטן וואָרט „תולדות“ קענען געמיינט ווערן אויך די מאורעות פון אַ מענטשן (ישוביהם וגלגוליהם), האָט דאָך רש"י געקענט לערנען אָן אויך מיט „תולדות יצחק“ ווערן געמיינט זיינע מאורעות וואָס שטייען בסמיכות צו „ואלה תולדות יצחק“ ¹⁴. פון וואָנען נעמט ער אָן „תולדות“ דאָ מיינט קינדער, וואָס מצד דעם מוז ער לערנען אָן „תולדות יצחק“ זיינען עס „יעקב ועשו“ וואָס שטייען ערשט שפעטער ?

(ב) צו זיין פירוש אָן די ווער-טער „תולדות יצחק“ באַציען זיך [ניט צו מאורעות וואָס שטייען גלייך נאָך דעם, נאָר] צו „יעקב ועשו“, איז דאָך לכאורה נויטיק צו מעתיק זיין נאָר די ווערטער „תולדות יצחק“. פאַרוואָס איז רש"י מעתיק אויך דעם וואָרט „ואלה“ ?

(ג) „האמורים בפרשה“ — איז עשו געבאָרן געוואָרן פֿאַר יעקב'ן, האָט דאָך רש"י געדאַרפט שרייבן „עשו ויעקב“ — פריער עשו און דערנאָך יעקב ¹⁵.

(ד) ובפרט, שלפי פירוש זה, אין צריך להפירוש „ועי שכתב כו' לפי שהיו ליצני הדור כו'“ — כי גם „אברהם הוליד את יצחק“ הוא ממאורעות (ותולדות) יצחק (ראה גו"א ולבוש כאן — נעתק בשוה"ג להערה 2).

(ה) ואין לומר שמה שרש"י מקדים יעקב לעשו היינו לפי שיעקב נוצר ראשונה (רש"י פרשתנו כה, כו) — כי [נוסף לזה שבה"י נאמר (נעתק להלן סעיף ה')] „ובני יצחק עשו וישראל“ (ודוחק לחלק בין „בני ל„תולדות“) [מכיון שרש"י עצמו כותב „האמורים בפרשה“, הו"ל למנותם כהסדר שאמורים בהפרשה, וראה לקמן סעיף יו"ד.

(ו) בספורנו, כ"ק ואוה"ח (כה, כ) — שעשו נולד מצד רבקה [אחוז לבן הארמי, כי רוב בנים דומין לאחי האם], וראה גם ב"ר פס"ה, ד: שהדבר תלוי בה, אבל אין

(* אפילו לא מה שרבקה היתה בת בתואל. ומכ"ש לא מה שהיתה אחוזת לבן, שהרי בפרש"י וארא ג, כג: מכאן למדנו הנושא אשה צריך לבדוק באחי.

דוח ישמעאל" זיינען אלע געווען רש-
עים¹⁰, אבער אין די "תולדות יצחק"
איז דאך געווען אויך יעקב וואָס ער
איז געווען אַ צדיק? ובפרט לויטן
סדר בפרש"י, אַז דער ערשטער פון
די "תולדות יצחק" — דער נאָענסטער
צו די "תולדות ישמעאל" איז יעקב.

אין מדרש¹¹ שטייט, "ולכך תולדת
יצחק חסר, להוציא יעקב מכלל הרש-
עים". אָבער אין דרך הפשט מוז מען
לערנען¹², אַז דער "ואלה" — ל'
רבים — באַציט זיך צו ביידע תולדות,
אויך צו יעקב'ן. איז דאך שווער:
וואָס איז דער דמיון צווישן יעקב'ן
מיט די בני ישמעאל?

בפ' משפטים (כבהערה 13) — הרי לאחרי
שרשי' מחדש כבר (בפ' משפטים) שכן הוא,
עכצ"ל שגם "ואלה" דפרשתנו הוא בדומה
להמנויים לפניו, ובמילא קשה: מהו הדמיון
ד"תולדות יצחק" ל"תולדות ישמעאל", כדי
לקמן בפנים.

16) ראה שמו"ר שם. וכ"ה גם בפשטות,
שהרי גם ישמעאל עצמו ה"י רשע מקודם
(כדלקמן הערה 36) אלא שעשה תשובה,
אבל בניו נשארו רשעים. שלכן "משמת
אברהם נפל" (רש"י ס"פ חיי-שרה).

17) שמו"ר שם.

18) כי נוסף לזה שבדרך הפשט, עיקר
הפירוש הוא כהקרי [ועד שברוב המקומות
אין רש"י מפרש את הכתיב (ראה לעיל
ע' 17 ובהערה 15)], הרי בגווי"ז, מכיון
ש"כל תולדות שבמקרא חסרים חוץ משנים"ם
(שמו"ר שם), הרי אדרבה: מסתבר לומר
שבשני מקומות אלו בא הכתוב לרמז איהו
ענין — ולא במקום שנאמר תולדות חסר.

וצ"ע במש"כ באוה"ת (בראשית ח"א ר"פ
תולדות) על מדרש זה, "ומנה יובן פרש"י
על ואלה תולדות יעקב ועשו האמורים בפר-
שה". ואולי כונתו (שע"ד יגה של תורה
שבפרש"י): ואלה (שמוסיף — היינו) עשו,
תולדות (שחסר — היינו) יעקב האמורים
בפרשה.

דוח יצחק" קומט בהמשך צו "ואלה
תולדות ישמעאל" וואָס שטייט פרי-
ער¹⁴. קען מען במילא ניט זאָגן אַז
"תולדות יצחק" מיינט זיינע מאורעות
— וואָרום מיט "תולדות ישמעאל"
ווערן דאָך געמיינט ניט זיינע מאור-
עות, נאָר ווי דער פסוק אַליין איז
מפרש — "בני ישמעאל", מוז מען
דעריבער לערנען, אַז אויך "תולדות
יצחק" מיינט זיינע קינדער¹⁵.

ד. ס'איז אָבער ניט מובן: דער
כלל "ואלה מוסיף על הראשונים" (אַז
דאָס שפעטער-דערציילטע קומט ווי אַ
הוספה צו פריער) מיינט דאָך, אַז די
ביידע ענינים — דאָס פריערדיקע און
דאָס שפעטערדיקע — האָבן אַן ענ-
לעקייט צווישן זיך (ווייל אויב די
צוויי זאָכן האָבן צווישן זיך ניט קיין
גלייכקייט, איז דאָך איינע ניט קיין
"הוספה", צוגאָב צו דער אַנדערער,
נאָר ס'איז אַ באַזונדער זאָך).

און וויבאַלד אַזוי, איז דאָך אויך
לויטן פירוש אַז "תולדות יצחק" מיינט
זיינע קינדער, איז שווער דער לשון
"ואלה" (בוא"ו המוסיף)¹⁶: די "תול-

הראשונים מסיני אף אלו מסיני", אבל
ש"ואלה" בוא"ו מורה שיש המשך וקישור
בין ב' הפרשיות — פשוט הוא גם בלי
פרש"י, ולכן אין לומר שתולדות יצחק הם
מאורעות יצחק, כי אז אין לזה שום המשך
לתולדות ישמעאל, כבפנים. וראה לעיל ע' 42
הערה 34. וראה לקמן הערה 15.

14) חיי-שרה כה, יב ואילך. ראה ג"כ
פ"י מהרמ"א — הובא באוה"ת בראשית
ח"ד ר"פ תולדות.

15) ראה גם ראב"ע כאן: אתר שהזכיר
תולדות ישמעאל שב להזכיר תולדות יצחק.

16) ואף שכלל זה שכל מקום שנאמר
ואלה בוא"ו אזי המנויים להלן הם דומים
להמנויים שלפניו, מחדש רש"י (ומכריח)

אתה דורש את שהוא צדיק" ²¹.
 אין אמת'ן אָבער זעט מען, אָז אָפֿי-
 לו אין יענעם פסוק גופא רעכנט ער
 חם פֿאַר יפת — כאָטש יפת איז חשוב'—
 ער פון חם ²². אין דאָך דערפון גע-
 דרונגען ²³, אָז דאָס וואָס שם שטייט
 פריער, איז עס (ניט דערפֿאַר וואָס
 אין דעם פסוק רעכנט ער זיי כפי
 סדר חשיבותם, נאָר) מצד אַ טעם
 מיוחד ²⁴ — אָבער בכלל ווערן

שבבניו". וראה גם רש"י נח ט, כה: "של
 אלז הגדולים" ²⁵. וראה לקמן הערה 26.

וע"פ הנ"ל יומתק מה שקושיית רש"י
 (בראשית שם — בד"ה השני) "והלא יפת
 הגדול הוא", היא על התיבות "את שם
 את חם ואת יפת" — כי קושייתו "והלא
 יפת כו'" היא, שיהי' יפת נמנה קודם
 לשיניהם — גם לחם.

(21) פרש"י בראשית שם.

(22) ראה תורה אלא (סנה' שם): תימה,
 א"כ ליחשב חם לבסוף.

(23) ומהו עצמו שרש"י לא הוצרך לתרץ
 (ואפילו ברמז) קדימת חם ליפת — אף
 שנמצא שקו"ט בכ"ז במפרשי רש"י בפי'
 נח וכן במפרשי הש"ס — מוכח שבדרך
 הפשט * אין מקום מלכתחלה לקושיא, כי
 פשוט שנמנים כסדר תולדותם, וכדלקמן
 בפנים.

(24) שלכן (א) אין רש"י מסתפק ב'
 "צדיק" ומוסיף: "גולד כשהוא מהול וש'
 אברהם יצא ממנו כו'". (ב) מדייק "בתחלה
 אתה דורש כו'", וגם מוסיף בסיום פירושו
 "בבר".

(** בראש שם מוכיח שחם הי' הגדול
 שבאחים (א) ממה שנמנה לפני יפת. (ב)
 ממה שהווקא רש"י לפרש "בנו הקטן —
 הפסול והבוזי". אבל — לפענ"ד עגי"ג, כי
 מה שחם נמנה קודם ליפת, היינו בכדי
 להסמיכו לשם, כדלקמן הערה 27, ומה שמוכי'
 רח רש"י לפרש "הפסול והבוזי", הוא לפי
 שהוקשה לו: מאי נפק"מ בפסוק זה שהוא
 הי' "הקטן", וכמ"ש בגי"א.

(* הביאור בזה ע"פ דרך החסידות —
 ראה אה"ת בראשית (ח"ג) תקצה. א.

ואפילו אויב מען וועט שוין יע
 געפינען א דמיון צווישן זיי — איז
 דאָך אָבער פֿאַרשטאַנדיק בפשטות, אָז
 די עיקר ענלעכקייט צווישן "תולדות
 יצחק" מיט "תולדות ישמעאל" (וואָס
 צוליב דעם שטייט "ואלה") איז מצד
 עשוין. ווערט דאָך דערמיט שטאַרקער
 די דריטע שאלה (דלעיל ס"ב), וואָס
 אין דעם פירוש הכתוב "ואלה תול-
 דות יצחק" איז רש"י מקדים יעקב'ן
 פֿאַר עשוין.

ה. לכאורה קען מען זאָגן, אָז רש"י
 איז מקדים יעקב'ן מצד דעם וואָס
 ער איז געווען אַ צדיק, ובדוגמת
 פרש"י אויפ'ן פסוק "את שם את חם
 ואת יפת" ¹⁰ — אע"פ אָז יפת איז
 געווען דער עלטסטער ²⁰, ווייל "בתחלה

(19) בראשית ה, לב.

משאר המקומות שכתוב "שם חם ויפת",
 אין להביא ראי' כגל לעניינו. כי (אפילו)
 בדרך הפשט מיותר להוכיח חם ויפת (לאחרי
 שהוכיחם פעם אחת), כיון שעיקר הסיפור
 להודיע השתלשלות הדורות מאדה"ר עד
 אברהם, ולכן בכל דור נזכר בפירוש רק
 איש אחד (דהממשך ההשתלשלות), ופשיטא
 דכשמאיהו טעם מפרשים כולם — גם אז
 שם הוא העיקר. מאש"כ בפעם הראשונה
 שמזכירם, מכיון שאינם מיותרים — יש
 להוכיח מסדר מנינם.

(20) בראש נח (ט, כד), שחם הי' גדול
 מיפת. ולפי' צריך לדחוק ולפרש ש"ש
 (שם י, כא) "יפת הגדול", היינו רק ביחס
 לשם, והוא — ששם הי' אחי יפת הגדול
 ממנו. אבל פי' הפשוט ד"הגדול" הוא גדול
 שבאחים * [שלכן מוכיח רש"י שם בפשטות
 מ"ש "שם בן מאת שנה גי' שנתים אחר
 המבול", שהגדול" קאי על יפת. וכמ"ש
 בגי"א שם]. וכמפורש ברש"י (בראשית ה,
 לב — ד"ה בן חמש מאות שנה) "יפת הגדול

(* וכ"ה אפילו בדרך הלימוד שבש"ס
 — ראה סנה' טט, סע"ב: יפת הגדול שבאחין
 הוא, וכבר הקשה בחזק"ג מהרש"א שם על
 הראים מנמדא זו. עי"ש.

מענטשן גערעכנט (אפילו אין יענעם פסוק גופא) כסדר תולדותם²⁵. און דעריבער איז גלייך נאך שם שטייט חם — וועלכער איז געווען אינגער פון שם²⁶, בכדי צו שטעלן עכ"פ חם²⁷ ען גלייך נאך שם — כסדר שנולדו²⁸.
און וויבאלד אז אין רוב ערטער

(סיידן וואו עס איז דא א ספעציעלער טעם) ווערן מענטשן גערעכנט כפי סדר תולדותם [און ווי מען געפינט בנוגע „תולדות יצחק“ גופא — „ובני יצחק עשו וישראל“²⁹: פריער עשו און דערנאך³⁰ ישראל (יעקב)³¹], איז דאך דערפון פארשטאנדיק, אז אויב אין פסוק וואלטן געווען אויסגעטייטשט די תולדות יצחק בפירוש, וואלט גע- שטאנען „ואלה תולדות יצחק עשו ויעקב“, און וויבאלד אז רש"י איז דא כאילו משלים דעם לשון הכתוב — האט אויך ער געדארפט שרייבן „עשו ויעקב“.

ו. דעם ביאור בכל הנ"ל וועט מען פארשטיין בהקדים דיוק לשון רש"י הנ"ל (סעיף ב') אויפן פסוק „אלה תולדות יעקב“ — „ואלה של תולדות יעקב, אלה ישוביהם וגלגוליהם“.

דלכאורה: (א) די ווערטער „אלה תולדות יעקב“ שטייען דאך בפירוש אין פסוק. האט ער דאך געדארפט שרייבן אין זיין פירוש בלויז „אלה ישוביהם וגלגוליהם כו“ — צוליב וואס שרייבט

(25) ורק במקרים הכי מועטים גמנים בהיפך סדר לידתם וצ"ל הוכחה (חוקה) ע"ז בכל פעם ופעם שא"א לפרש כפשוטו (ואפילו בדרך הפשט שבש"ס ג"כ כן הוא — ראה סנה"ש: טו). ואכמ"ל בכ"ז [ויש להעיר מהמדובר (לקו"ש ח"ח ע' 200 ואילך) — בפרש"י דבנות צלפחד], וסדר מנין השבטים יוכיח (ראה רש"י ויגש מז, ב), כן בפרש"י בראשית (ב, יד) החשוב — וגמנה רביעי! ופשוט.

(26) בפרש"י לש"ס (סנה"ש שם ד"ה בר מאה. ע"ז ט, א ד"ה ה"ג), ששם קטן מכולם. וי"ל, שהוכחח רש"י לזה היא — כי ע"פ דרך הלימוד בש"ס לא היו גדולים זמ"ז רק בשנה אחת (ראה רא"ם נח י, כא), ומכיון שנה התחיל להוליד לת"ק שנה ושם נולד בהיות נח בן תק"ב שנה, בהכרח ששם הי' קטן מכולם*. אבל בפירושו עה"ת כתב רש"י להדיא (נסמן בהערה 20) שחם קטן מכולם. וי"ל, שהוכחתו לזה היא מזה עצמו שחם נמנה אחרי שם. וראה הערה הבאה.

(27) כדפירש בגו"א נח ט, כד. וכ"ה ברמב"ן שם ו, י"ד. (וברמב"ן שם: „ולא רצה הכתוב לומר שם ויפת וחם, כי היו כולם נזכרים שלא כסדר תולדותם“, וכונתו בזה, כי אף שהי' או יפת נמנה קודם לחם שקטן ממנו, מ"מ מכיון שבין יפת לחם נולד שם — אי"ז כסדר תולדותם, כי שם הפסיק ביניהם).

(28) דה"א א, לד.
(29) ומ"ש (פרשתנו כח, ה) „אם יעקב ועשו“, הוא (לא מצד חשיבותו של יעקב, כ"א) לפי שבחשיפור „וישלת יצחק את יעקב גוי“ נוגע רק שרביקה היתה אם יעקב (וגם ע"ז כתב רש"י „ואיני יודע מה מלמדנו“). ומדכתב „אם יעקב“, הוסיף גם „ועשו“, שהרי היתה אם שניהם. (וראה רד"ק שם באופן אחר).

(30) ומה שבבני אברהם מונה בדה"י שם (פסוק כח) יצחק קודם לישמעאל — הוא לפי שישמעאל הי' „בן האמה“ ואינו מת' יחס כ"כ לאברהם כמו יצחק, וכמפורש בקרא (וירא כא, י, וראה פרש"י שם) „לא יירש בן האמה הזאת עם בני“, שלהיותו „בן האמה“, לכן לא יירש (בנכסי אברהם) עם בן הנבירה. (ולהעיר ממשנית לקמן ע' 231 הערה 20).

(* בגו"א נח שם, שמה דאיתא בסנה"ש כ"א הי' גדול מחבירו שנה, הוא רק לפי הס"ד שחשיב להו דרך תולדותו, אבל לפי המסקנא חדשיב להו דרך חכמתו „שפיר מצינו למימר דחם נולד אחרי שם ולא ידענו מתי“. אבל בפרש"י סנה"ש שם (וכ"ה בע"ז שם) מפורש (לפי מסקנת הש"ס) ששם „קטן מכולם הרה“.

שפעטער־דערציילטע זיינען בדומה צו די פריער־דערציילטע³³:

וואָס איז דער דמיון צווישן „תולדות יצחק“ (וואָס מיינען אויך יעקב'ן) מיט די „תולדות ישמעאל“? דאָס באַוואַרנט ער מיט זיין לשון „יעקב קב ועשו“, דורך וועלכן ער דייט אָן, אַז דער דמיון פון „תולדות יצחק“ איז (ניט צו די „תולדות ישמעאל“, נאָר) צו „תולדות אברהם“, וואָס ווערן דערמאָנט אין פסוק „ויקברו אותו) יצחק וישמעאל בניו“³⁴:

כשם ווי ביי אברהם'ען זיינען געװען צוויי זין (וואָס זיינען פאַרבליבן ביי אים³⁵), און דער עלטערער איז געווען אַ רשע³⁶, און דער אינגערער אַ צדיק — אַזוי איז אויך געווען³⁷ ביי „תולדות יצחק“³⁸.

(33) ראה גם משכיל לדוד כאן.

(34) ח"ש כה, ט.

(35) ראה לקמן סעיף ט' ובהערה 42.

(36) ואף שעשה תשובה (פרשיי ח"ש שם, וראה גם רש"י לך טו, טו) — הרי מקודם ה"י רשע, ובפרט, שמה שנוגע כאן הוא כמו שה"י מצד הלידה — תולדות אברהם (ראה הערה 37).

(36*) וגם: יעקב, עם היות שלכאורה הוא הקטן — נוצר בראשונה (פרשיי פורשתנו כה, כו), וכן יצחק, עם היות שלכאורה הוא הקטן — ה"ה בן הגבירה (וראה לעיל הערה 30); עשו חלק על יעקב ועל הירושה — חלק הבכורה (פרשיי תנו כו, לב, שם, לו), כמו שישמעאל חלק על יצחק ועל הירושה — חלק הבכורה (רש"י וירא כא, י"ד), ועוד.

(37) ובפרט שדמיון זה, נוגע לענין תולדות (אברהם ויצחק), כי בתולדות אברהם, הרי בנוגע לישמעאל — עוד טרם שגולד — נאמר (לך טו, יב) „ידו בכל“ ופרשיי שם „לסטים“ (וראה גם מכילתא יתרו כ, ב. ספרי דברים לג, ב), וכן ביצחק, מזה שנאמר (לך יו, יט) „והקמתיו את בריתי אתו“ — מובן שזהו לפי שה"י צדיק; ובתי בתולדות יצחק“ נאמר (תולדות כה, כג)

רש"י „אלה של תולדות יעקב“? (ב) ווען רש"י חזר'ט עם שוין איבער — פאַרוואָס שרייבט ער (בשינוי מל' הכ"תוב) „ואלה של תולדות יעקב“?

איז דער ביאור אין דעם, אַז מיט די ווערטער „ואלה של תולדות יעקב“, איז רש"י מפרש דעם פסוק: אַז די תורה דערציילט דאָ [ניט וועגן זאכן וואָס האָבן פאַסירט מיט יעקב'ן] — וואָס דאָן וואַלט אויסגעקומען אַז „תולדות יעקב“ דאָ מיינט מאורעות וכדומה — נאָר זאכן „של“ וואָס האָבן פאַסירט מיט „תולדות יעקב“ — מיט זיינע קינדער, ווייל דער פירוש פון „תולדות“ אומעטום, אויך דאָ, איז פשוטו כמשמעו³¹.

ז. עפ"ז איז פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס רש"י איז דאָ מעתיק אויך דאָס וואָרט „ואלה“, איז עס [ניט בכדי צו ברענגען אַ רא"י אַז „תולדות יצחק“ מיינט זיינע קינדער — וואָרום אויף דעם דאָרף מען כלל קיין רא"י ניט³² — נאָר] בכדי צו מדגיש זיין די צוגעפאַסטקייט פון דעם וואָרט „ואלה“ דאָ, וואָס ווייזט בדרך כלל³³ אַז די

(31) כ"ה גם ברא"ם ר"פ וישב, ועפ"י מתורצת בפשוטו קושיית הרמב"ן שם.

(32) וי"ל, שלפי שיטת רש"י זה פשוט כ"כ, עד שאינו צריך להשמיענו זאת, ומ"ש „יעקב ועשו“, כונתו בזה היא [לא לחדש שתולדות יצחק קאי על יעקב ועשו (כג"ל הערה 4), כ"א] להסדר דיעקב ועשו, כד' לקמן בפנים.

(32*) ואף שהכלל שכ"מ שנאמר „ואלה“ בוא"ו איז המנויים להלן הם בדומה לה' מנויים לפני'ן מחדש רש"י בפ' משפטים (ראה לעיל הערה 13) — החידוש שם הוא שזהו כלל מוכרח, בכל מקום, אבל מובן, שגם בלי חידוש זה, מסתבר יותר לפרש כן תיבת „ואלה“, ולכן מפרש רש"י ש' „ואלה תולדות יצחק“ בא בהמשך לתולדות אברהם, וכבפנים.

צום פסוק (אָדער פרשה) וואָס פֿאַר זיי בײַדן³⁸.

אין אַנדערע ווערטער: די ביידע פסוקים (פרשיות) צוזאַמען זײַנען אַ ביאור אויפֿן פסוק (פרשה) שלפֿניהם.

און אַזוי איז עס אויך בנדו"ד, אַז די פרשה „ואלה תולדות יצחק“ צוֹ זאַמען מיט דער פריערדיקער פרשה „ואלה תולדות ישמעאל“ וואָס אויך זי הויבט זיך אָן מיט „ואלה“ (בוא"ו), קומען ביידע בהמשך צו אַ פרשה וואָס פֿאַר זיי בײַדן — די פרשה „ויוסף אברהם ויקח אשה גו“³⁹, וכדלקמן.

ט. דער תכלית פון נשואין איז — להוליד תולדות⁴⁰. דערפון איז פֿאַר־שטאַנדיק, אַז דער תוכן און דער אויספיר פון פרשת „ויוסף אברהם“ באַשטייט אין די תולדות פון אברהם ען און אַז דער פסוק „ויוסף אברהם ויקח אשה“ איז נאָר אַ הקדמה צו „ותלד לו“⁴¹.

38 בדוגמת הפרשיות (בראשית פל"ו ופל"ז) „ואלה תולדות עשו“ ו„וישב יעקב, ששתיהן באות בהמשך לסיום הפרשה ש' לפניהן „עשו ויעקב בניו“ (ראה רש"י ר"פ וישב: אחר שכתב לך ישובי עשו . . פירש לך ישובי יעקב).

וכ"ה גם לעיל פ' גח, שבתחלה כתיב (י, ו) ובני חם כוש ומצרים, ובהמשך לזה: (שם, ז ואילך) „ובני כוש גו“, ואח"כ (שם, יג ואילך) — „ומצרים ילד גו“.

39 ח"ש כה, א ואילך.

40 ראה הערה הבאה.

41 ויתירה מזו י"ל, ש„ויוסף אברהם גו“ הוא לא רק הקדמה ל„ותלד לו“, אלא שזהו התוכן ד„ויקח אשה“ גופא. כי מכיון שהאבות היו קדושים ומובדלים מעניני עוה"ז כל ימיהם (תניא פכ"ג), ועד שאברהם „לא הכיר בה“ (פרש"י לך יב, יא*) —

און היות אַז דעם לעצטן מאָל וואו דער פסוק דערמאָנט אָט־די בני אב־רהם — און וואָס די פרשה „ואלה תולדות יצחק“ (ואלה בוא"ו המוסיף) קומט בהמשך צו דעם פסוק — רעכנט ער יצחק'ן (דעם אינגערן און צדיק) פֿאַר ישמעאל'ן, דעריבער רעכנט רש"י (לויט דעם פ'י ואלה — ענליך) אויך ביי די „תולדות יצחק“ יעקב'ן פֿאַר עשו.

ה. לכאורה קען מען אויף דעם פרעגן:

א) פֿאַר דער פרשה „ואלה תולדות יצחק“, רעדט זיך ניט וועגן תולדות אברהם, נאָר וועגן תולדות ישמעאל. איז ווי קען מען זאָגן (ובפרט בפשוטו של מקרא) אַז „ואלה תולדות יצחק“ קומט בהמשך צו דער פרשה שלפני פני' (תולדות אברהם) און ניט צו דער פרשה שלפני' (תולדות ישמעאל)?

ב) אַפילו אין דער פרשה שלפני פני', ווערן יצחק וישמעאל דערמאָנט בלויז דרך אגב, אַז זיי האָבן מקבר געווען אברהם'ען — אָבער ניט אַז דאָרט ווערן גערעכנט די „תולדות אב־רהם“. איז ווי קען מען דאָס זאָגן, אַז „ואלה תולדות יצחק“ — וואו עס קומט דער עיקר הסיפור וועגן „תולדות יצחק“ — קומט בהמשך צו „יצחק וישמעאל בניו“, וואָס זיי ווערן דאָרט בלויז דערמאָנט און דאָס אויך בלויז דרך אגב?

איז דער ביאור אין דעם: מען גע־פינט בכמה מקומות, אַז צוויי פסוקים (ועד"ז פרשיות) וואָס הויבן זיך ביידע אָן מיט אַ ווא"ו, קומען ביידע בהמשך

„מעיקר יפרדו“ ופרש"י שם: מן המעיים כו זה לרשעו וזה לתומו, וראה גם פרש"י שם, כב.

* וּאָף שברש"י שם הוא מ־מדרש אגדה, מכיון שהובא בפרש"י עה"ת — שייך זה גם לדרך הפשט (ובפרט שמביאו

יצחק'ן — אָז זיי אַלעמען האָט אב־
רהם אָוועקגעשיקט פון זיך „מעל יצ־
הק בנו“⁴³; און גלייך נאָך דעם איז
ער ממשיך, אָז אעפֿ”כ איז אויך יש־
מעאל פֿאַרבליבן ביי אברהם'ען (ווייל
ער האָט זיך שפּעטער צוריקגעקערט
צו אים) — „ויקברו אותו יצחק ויש־
מעאל בנו“ (אָבער פּונדעסטוועגן איז
ער אויך דאָן ניט גלייך צו יצחק'ן
— „ויברך אליקים את יצחק בנו“⁴⁴).

ובהמשך צו די צוויי סוגים אין
תולדות אברהם פון יענער פרשה [די
בני קטורה וועלכע אברהם האָט פון
זיך אָוועקגעשיקט אויף שטענדיק, און
יצחק וישמעאל וועלכע זיינען בסוף
ימיו פון אברהם'ען געווען מיט אים]
— קומען די צוויי פרשיות „ואלה
תולדות ישמעאל“ און „ואלה תולדות
יצחק“: די „תולדות ישמעאל“ וועלכע
זיינען אַלע געווען רשעים, זיינען בדר־
מה צו די בני קטורה; און די „תול־
דות יצחק — יעקב ועשו“, זיינען בדר־
מה צו „יצחק וישמעאל“, כנ”ל ס”ו.

י. מען דאַרף נאָך אָבער פֿאַר־
שטיין: אמת טאַקע, אָז בכדי צו מדמה
זיין דעם סדר פון תולדות יצחק צו
תולדות אברהם דאַרף מען מקדים זיין
יעקב'ן פֿאַר עשו'ן — ווי אָזוי קען
מען אים אָבער מקדים זיין? עשו
איז דאָך געבאָרן געוואָרן פֿאַר יעקב'ן,
און דער סדר אומעטום איז צו רע־
כענען די תולדות לויט זייער עלטער
(וכנ”ל סעיף ה') — איז ווי קען
מען זאָגן „תולדות יצחק, יעקב ועשו“?

וירא כב, ג, ואח”כ שילח אותו אברהם
מפניו (יחד עם בני קטורה) ואח”כ חזר
עוה”פ אל אברהם, כדלקמן בפנים. וראה
לקמן שם (ע’ 236) בשוה”ג להערה 55.

43) כה, ו.

44) כה, יא.

לויט דעם פֿאַרשטייט מען, אָז אויך
„יצחק וישמעאל בנו“ וואָס ווערן
דערמאָנט אין דער פרשה פון „ויוסף
אברהם“, איז נוגע [ניט בלויז צו „ויק־
ברו אותו“, נאָר אויך] צום תוכן פון
דער פרשה, צו תולדות אברהם.

און דער המשך הפרשה איז: בתח־
לת הפרשה רעכנט ער אויס די בני
קטורה וואָס אברהם האָט געבאָרן נאָך
ישמעאל און יצחק; דערנאָך טיילט
ער אָפּ די „בני הפלגשים“ (וואָס אין
זיי איז נכלל אויך ישמעאל⁴⁵) פון

הרי פשוט שלא רק כוונת הנשואין היתה
בשביל בנים (וראה רש”י ויצא לא, יו),
אלא שלא נרגש אצלם שום ענין אחר זולת
הכוונה ** (ולהעיר מהמבואר בלקו”ש ח”י
ע’ 174 ואילך, בבואר מחז”ל (שבת קיח,
ב) „מימי לא קראתי לאשתי אשתי . . . אלא
לאשתי ביתי“⁴⁶ וא”כ, הרי התוכן ד”ויקח
אשה” גופא הוא הולדת בנים (וכמבואר
לעיל ע’ 74 בענין „ויורע יצחק“ עיי”ש
ובהערה 61).

42) שהרי ב”בני הפלגשים” לשון רבים,
נכללים גם בני הגר (ראה בארוכה לקמן
ע’ 231 ואילך ובהערות שם) — היינו
ישמעאל.

ואף שלפניו ה” במדבר פארן (וירא כא,
כא), הרי בהכרח שאח”כ חזר אל אברהם
(וה” בשעת עקידת יצחק — ראה רש”י

כפירוש ראשון (העיקרי)) ובלשון פרש”י
(בראשית ג, ח): יש מדרשי אגדה רבים
כו ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא
ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור
על אופניו (משלי כה, יא).

** ובוה יובן מה שפרש”י (ויצא כט,
כא) „וזוה שאמר ואבואה אליי והלא קל
שבקלים אינו אומר כן אלא להוליד תולד־
ות אמר כן“ — זלכאורה: והרי טו”ס
דמירה זו היא לכאורה היפך הצניעות —
כי מכיון שכל מה שראה יעקב ב”ואבואה
אליי” הוא רק „להוליד תולדות“, ה”ז
דוגמת „ולא יתבוששו“ (בראשית ב, כה)
שה”י קודם חסא עה”ד (ראה מו”נ ח”ב
פ”א).

אין לידה אין געווען עשו דער בכור
און אין יצירה אין יעקב געקומען
פריער און געווען דער בכור, אָז יעקב
און עשו זיינען אויך מרמז אויפן יצר
טוב און יצה"ר. אין אין דער לידה —
התגלות, קומט ⁵⁰ דער יצה"ר פריער,
און אין דער יצירה — שרש — אין
דער יצר טוב פריער.

און אזוי אין עס אויך בנוגע דעם
שרש פון יעקב ועשו — ווי ערקלערט
אין קבלה און חסידות — אָז דאָס
אין תהו און תיקון, אין אין השתל-
שלות — גילוי, אין תהו קדם לתיקון,
אָבער (בשורש און) אין דער כוונה
פנימית וואָס העכער פון השתלשלות
— אין תיקון קדם ⁵¹.

און דעריבער, בעת מען רעדט וועגן
„למטה“, אין וועלט, אין מען מקדים
עשוין (וכלשון הרמב"ן ⁵⁰). בשעת מען
רעדט אָבער וועגן „בפרשה“, ווי ס'איז
אין (און מצד) תורה — וואָס אורייתא
וקוב"ה כולא חד ⁵¹, אין מען מקדים
יעקבין (וכלשון רש"י) — וואָרום אין
פנימית הכוונה אין דאָך „ואוהב את
יעקב ואת עשו שנאתי“ ⁵², און במי
חפץ ⁵³ במעשיהן של צדיקים דוקא.

(משיחת ש"פ תולדות תשכ"ז)

אין דאָס אין אמת'ן קיין קשיא ניט:
רש"י אליין ברענגט ווייטער ⁵⁴ א „מד-
רש אגדה“ ⁵⁵ וואָס דרש'נט דעם פסוק
„לפי פשוטו“, אָז יעקב נוצר מטיפה
ראשונה ועשו מן השני ⁵⁶. ד.ה. אָז בלויז
ווען רבקה האָט זיי געבאָרן אין עשו
געווען פריער, אָבער ביי דער יצירה
אין יעקב געווען דער בכור, און ווי
רש"י זאָגט „צא ולמד משופרת“ אָז
„יעקב נוצר ראשונה“.

און דעריבער, אין אונזער פסוק וואו
עס רעדט זיך וועגן „תולדות יצחק“,
קען מען שטעלן יעקב'ן פריער, ווייל
אין יצירה — וואָס קומט פון פאָטער
(יצחק), אין יעקב נוצר ראשונה.

נאָר צוליב דעם אליין וואָלט נאָך
רש"י ניט מקדים געווען יעקב'ן, ווייל
אין פסוק שטייט דאָך „תולדות יצחק“
— און אין לידה, אין עשו געווען
דער ערשטער ⁵⁷; דאָס וואָס יעקב נר-
צר מטיפה ראשונה אין בלויז אָ נתי-
נת מקום, אָז מ'זאל אים קנענען מקדים
זיין, אָבער ניט אָז צוליב דעם זאל
מען זיין מוכרח אים שרייבן פריער.
נאָר דער טעם פון רש"י צו זאָגן
„יעקב ועשו“ אין כנ"ל, בכדי צו מד-
גיש זיין דעם וואָ פון „ואלה“.

יא. פון די ענינים פון „יינה של
תורה“ אין פירוש רש"י דידן —

ווי דערמאָנט פריער (סעיף א' וב'),
אין אין רמב"ן שטייט „עשו ויעקב
האמורים למטה“, און אין רש"י שטייט
„יעקב ועשו האמורים בפרשה“. אין
די צוויי חילוקים — זיינען תלוי
זה בזה:

ס'איז יודע ⁵⁸ בנוגע צו דעם וואָס

48) ראה קה"ר ס"ד, יג זח"א קעט, א.
וראה גם רש"י נח ת, כא.
49) קיצורים והערות שם. תו"א, תו"ח
ואוה"ת ר"פ וישלח. קונט' ומעין שם.
50) והרי פי' הרמב"ן עה"ת הוא „ב-
ששים . . . וליוצעים חן“ (סוף פתיחתו
לפירושו).
51) זהר — הובא בתניא רפכ"ג.
52) מלאכי א, ב"ג. וראה בהמצויין
בלקו"ש ח"ו ע' 25 הערה 46.
53) ב"ר סס"ב. אלא שזהו מצד בחי
הפנימיות דוקא („פרשה“), משא"כ מצד בחי
הגילויים („למטה“) — „איני יודע באיזה
מהם חפץ“ (ראה קונט' ומעין מ"י פ"ב.
ובכ"מ).

45) כה, כו.

46) ב"ר פס"ג, ה.

47) שליה סו, ב. קיצורים והערות לתניא
ע' מח ואילך. קונט' ומעין מ"ג פ"ב.

תולדות ב

אפשר אולי ויפול תבואה זי קען ארויס-
געבן בכדי צו וויסן צי ס'איז כדאי
און אויף וויפל עס לוינט זיך אריינצולייגן
אין איר ארבעט און מי. טא צוליב וואס
דארף רש"י זאגן אז דער אומד איז
געווען למעשרות?

[מפרשים לערנען: אז רש"י'ן דריקט
דא די קשיא וואס דער מדרש פרעגט:
והלא אין הברכה שורה על דבר שהוא
במשקל כו' ומפני מה מדד אותה, און
דערפאר לערנט ער (כתירוץ המדרש)
אז דער אומד איז געווען למעשרות.

אין פירוש'י איז אבער שווער אזוי
איינצלערנען, ווייל בפירושו עה"ת בא-
ווארנט רש"י נאר אזעלכע קשיות וועלכע
קומען אויף לויטן דרך הפשט; און אין
פשטות הכתובים ווערט אין ערגעץ ניט
דערמאנט אז אויף א דבר שבמדה איז
ניט שורה די ברכה].

אין דערפון געדחונגען, אז מיט ״ורבו״
תינו אמרו אומד זה למעשרות הי' ״ אין
טאקע רש"י אויסן צו זאגן אז אנדער
פירוש אויף ״מאה שערים״ וואס איז
חולק אויפן פירוש ״שאמדה כמה ראוי״
לעשות ועשתה כו'.

און אזוי איז אויך מוכח פון רש"י'ס
לשון ״ורבותינו אמרו״: ווען מיטן מאמר
פון רבותינו וואלט רש"י נאר געמיינט
מסביר צו זיין זיינע פריערדיקע רייד,
וואלט ער דאן געשריבן ״ואמרו רבותינו״
(פריער דאס ווארט ״ואמרו״) וואס דאן

א. פון פסוק ״וירע יצחק גו' מאה
שערים״: ברענגט רש"י אראפ צום
ענדע: די ווערטער ״מאה שערים״ און
אין זיי מפרש: ״שאמדה כמה ראוי״
לעשות ועשתה על אחת שאמדה מאה.
ורבותינו אמרו: אומד זה למעשרות
הי'.

לערנענדיק די רש"י בהשקפה ראשונה
לייגט זיך, אז ״ורבותינו אמרו כו'״ איז
[ניט קיין צווייטער פירוש אין ״מאה
שערים״, נאר] בלויז א הסבר אויפן
פריערדיקן פירוש ״שאמדה כמה ראוי״
לעשות: דאס וואס מ'האט געשאצט די
פעלד איז געווען מיטן צוועק צו וויסן
וויפל מעשר מ'זאל דארפן געבן.

עפ"ז איז אבער תמוה: וואס איז דא
רש"י'ן שווער אין דרך הפשט אז ער
מוז עס באווארענען מיטן מאמר פון
רבותינו ״אומד זה למעשרות הי'״?
ס'איז א געוויינלעכע זאך, און אויך
א קינד ווייס דאס: בשעת מען קויפט
א פעלד, שאצט מען זי אפ בכדי צו וויסן
צי זי איז ווערט דעם פרייז וואס מען
באצאלט פאר איר; און אזוי אויך ווען
א פעלד דארף ווערן באאקערט, פארזייט,
א.א.וו., איז דער שטייגער מ'זאל דערביי

- 1) פרשתנו כו, יב.
- 2) ראה לקמן ס"ג על דבר פרש"י שלפניו.
- 3) ב"ר פס"ד, ו.
- 4) אף שאינו מוכרח, ואפשר לקנות בהשערה בעלמא [ובפרט שדה, שלכן קרקע צות אין להם אונאה (ב"מ נו, סע"א), כי קרקעות הוא דבר השוה כל כסף] (הגהות מיימוניות ה"י מכירה פ"ג סק"ד), וכנרגש בחיי' לד אשר דבר שמתאוה אליו ביותר — כל צפין לא ישו בה" — מ"מ דבר רביל הוא, שכשקונים שדה מורדים אותה, ואין צריך לביאור על זה.

5) גי'א ושי"ת. וראה גם רא"ם.

6) ראה גם תענית ה, ב, וש"נ.
7) וגם במדרש יש לומר, שהקושיא ״מפני מה מדד אותה״, אינה על אמיתות השדה קודם שעשתה התבואה — כי אף שאין הברכה שורה על דבר שבמדה, הרי הוצרכו לאמוד את השדה בכדי לדעת אם

„ורבותינו“) באדייט. אז רבותינו זינען מחולק און זאגן אנדערש פון דעם וואָס עס שטייט פריער.

ב. דער אונטערשייד פון די צוויי פירושים איז מובן גאָר אין פשטות:

לויטן ערשטן פי' „שאמחה כמה ראוי לעשות כו'“, אָז דער אָפּשאַץ איז געווען וויפל זי איז ראוי צו געבן, איז דאָך קלאָר אָז מען האָט די פעלד געשאַצט איידער זי האָט אַרויסגעגעבן די תבואה; ובמילא קומט אויס, אָז דער פּשט פון „מאה שערים“ איז, ווי רש"י איז מסיים: „ונשחתה על אחת שאמדותה מאה“, אָז די פעלד האָט געמאַכט וואָקסן הונדערט מאָל אַזוי פיל ווי מען האָט זי געשאַצט. משא"כ לויטן פירוש „אומד זה למעשרות הי'“ איז דער אומד געווען נאָך דעם ווי די תבואה איז שוין אויסגעוואַקסן

[וואָרום כל זמן די תבואה איז ניט פאַרטיק, האָט ניט קיין זינען צו שאַצן די פעלד בנוגע למעשרות (וויבאַלד זיי זיינען חל ערשט נאָכדעם ווי די תבואה ווערט פאַרטיק און געשניטן וט"ו), ווייל במשך הזמן, ביז די תבואה וועט פאַרטיק ווערן, קענען אין דער תבואה פעלד פאַר-קומען פאַרשידענע שינויים — לשבח אָדער לגריעותא — און דערמיט וועט זיך אויך ענדערן דער אָפּגעשאַצטער שיעור פון מעשר]

און לפי"ז איז דער פירוש פון „מאה שערים“: אָז שוין נאָכן פאַרטיק ווערן פון דער תבואה און אויך נאָכן אָפּשאַצן (און ניט בלויז אָפּגעשאַצט נאָר אויך גענוי אָפּגעמאַסטן) וויפל תבואה ס'איז דאָ, איז מיטאַמאָל צוגעקומען אין איר

מיינט עס ווי אַ המשך פון פריער: און דערויף האָבן געזאָגט רבותינו. דאָקעגן דער לשון „ורבותינו אמרו“ (פריער

דכאי לקנותה ולזרוע אותה* — כי אם, על מידת התבואה לאחר הצמיחה. [כי ממש „וימצא גוי מאה שערים“ מוכח לכאורה, שנוסף על אמית השדה קודם שעשתה התבואה — „שערים“ — מדד את התבואה ומצא שעשת מאה כמה שהאמיר דוח]. ועל מידה זו מקשה: „והלא אין הברכה שורה כו' מפני מה מדד אותה“. (ועפ"ז מובן: (א) דיוק לשון המדרש „מפני מה מדד אותה“, ולא „מפני מה אמדוה“. (ב) תירוץ המדרש „מפני המעשרות“, ובה אומד שקודם הצמיחה אין כל תועלת למעשרות, כדלהלן סעיף ב').

אבל בפירש"י א"א לפרש כן. כי** (א) מלשון רש"י „אומד זה למעשרות הי'“ מוכרח דכאי אדלעיל מיני (אומד ד„שערים“ ולא „וימצא“). (ב) רש"י שטעלט זיך על התיבות „מאה שערים“, ואינו מביא כלל תיבת „וימצא“ (כבמדרש שם). (ג) בדרך הפשט, „וימצא“ אין פירושו מדידה. וגם אין צורך במדידה בשביל למצוא כו' שהרי כשראה שחלק הכי קטן של השדה עשה ק' פעמים יותר משיערו אותו (וממדידה הקודמת ידוע גודל השדה), ידע בדרך ממילא הסך הכל של התבואה — „וימצא“, וא"צ למדידה שני.

* נוסף לזה: מה שאין הברכה שורה, הוא על דבר שבמדה דוקא (ובלשון השי"ס: על דבר המדוד), אבל לא על דבר הנאמד, ובמילא אין שייך להקשות על אמית השדה „והלא אין הברכה שורה על דבר שהוא במדה“. (וראה גם אוה"ח כאן: „הגם שנמדד שגורע שיעור מאה שערים אעפ"כ ויברכהו ח"ו. הרי שהפלא ב„ויברכהו“ הוא בזה שהברכה שרתה לאחר שגורע שיעור מאה שערים (שגם לאח"ז הי' ברכה, וכדלקמן בפנים סוף סעיף ב'), אבל לא בהשראת הברכה לאחר ששיערו).

** נוסף על מה שברדך הפשט א"צ לביאור גם על המדידה שלאחרי הצמיחה, כי בפשטות הכתובים לא נמצא הענין ד„אין הברכה שורה על דבר שהוא במדה“, והרי כל הקושיא שבמדרש „מפני מה מדד אותה“ הוא מטעם זה.

8) שהרי אין מעשרין באומד (רמב"ם הלי מעשר פי"א הי"ד. וכן מובן גם בפשטות מהשם „מעשר“).

ומ"ש רש"י „אומד“ — ולא מדידה — כי בא לפרש תיבת „שערים“ שבכתוב.

הונדערט מאָל אַזויפיל — שוין נאָכן אויסוואַקסן.

ג. דאָס וואָס רש"י באַנונגט זיך ניט מיטן פי' הפשוט אָז "מאה שערים" מיינט "שאמזיה כמה ראוי' כו", און דאָרף אַנקומען אויך צום פי' פון "רבותינו", אַז דער שערים-אומד איז געווען למעש-רות איז עס דערפאַר וואָס לויט דעם פי' הפשוט איז ניט גלאַטיק:

פאַר די ווערטער "מאה שערים" זאָגט דער פסוק "בארץ ההיא גו' בשנה ההיא". איז רש"י מפרש, אַז ס'איז געווען אַן ארץ קשה און אַ שנה קשה¹⁰. און וויבאלד אַז בעת מען האָט געשאַצט די פעלד "כמה ראוי' לעשות" האָט מען, כמובן, גענומען אין חשבון אויך די באַדינגונגען פון "ארץ קשה" און "שנה קשה"

[וואָס אין צוגאַב צום חסרון וואָס אין יעדערן פון זיי באַזונדער, פועל'ן זיי אויך איינער אויפן צווייטן: אַ הונגער יאָר זורקט אויך אַז די ערד זאל זיין ניט נאָר "אינה חשובה כא"י", נאָר ווערן "ארץ קשה"; און אזוי אויך פאַרקערט — די "ארץ ההיא" פועל'ט אַ פאַרער-גערונג אין דער שנה, אַז זי איז ניט

(9) במדרש שם א"א לפרש ש.מפני מה מדד אותה מפני המעשרות" קאי על "שערים" (ופירוש "מאה שערים" הוא שלאחרי המדידה למעשרות ניתוסף מאה פעמים) וחזור ממ"ש קודם, וועשת מאה כמה שהאמידוה — כי לפי"ז הוצרך לומר, "אלא מפני המעש-רות". ולכן מוכרח לפרש שקאי על "וימצא", כגיל הערה 7. אבל כזאת רש"י ב"רבותינו אמרו כו" הוא לפרש התיבות, "מאה שערים", ככפנים, וראה לעיל ע' 51 הערה 28.

(10) ומה שהפסוק מפסיק בתיבת "וימצא" בין "בארץ ההיא" ל"בשנה ההיא" — כי עיקר ההצלחה ב"זירוע" תלוי תיכף באופי הארץ; ד"וימצא" (כגמר הצמיחה) — בהמשך ואופי הומן שמן הזריעה עד גמר הצמיחה.

נאָר "אינה כתיקונה" נאָר ווערן "שנה קשה"¹¹.

(דערמיט איז פאַרשטאַנדיק, וואָס נאָכ-דעם ווי רש"י טייטשט אויס ביידע חסרו-נות באַזונדער: "בארץ ההיא — אעפ"י שאינה חשובה כו". בשנה ההיא — אעפ"י שאינה כתיקונה כו", ברענגט ער זיי דערנאָך ווידעראַמאָל צוזאַמען: "בארץ ההיא בשנה הזיא וכו' שהארץ קשה והשנה קשה", וואָס דערמיט איז רש"י מוסיף (אויף דעם וואָס ער זאָגט פריער), אַז ווען ביידע חסרונות קומען צוזאַמען, זיינען די תוצאות אין אַ פיל שאַרפערער מאָס, דורך זייער קעגנזייטיקער וויר-קונג¹².)

איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז צוליב די ביידע חסרונות האָט דער אומד מלכתחילה באַטראַפן אַ גאַנץ קליינע מאָס פון תבואה, און בשעת ס'איז אויסגעוואַקסן "על אחת שאמדה מאה" איז געווען בלויז הונדערט מאָל מער פון אַט-דער קליינער מאָס.

שטעלט זיך לפי"ז די קשיא: וויבאלד אַז די פעלד האָט אַרויסגעגעבן תבואה בלויז הונדערט מאָל אַזויפיל "על אחת שאמדה", דריקט זיך דאָך ניט אויס

(11) ועפ"יז מובן בפשטות מה שרש"י כותב "קשה", ומשנה ממ"ש קודם "אינה חשובה"; "אינה כתיקונה".

(12) והוכחתו של רש"י לפרש כן, הוא ממ"ש "ההיא" שתי פעמים (דלכאורה הול"ל "בארץ ובשנה ההיא וימצא גו'"). ואולי יל"פ שכתוב רש"י ב"שניהם למה לומר" הוא למ"ש שתי פעמים ההיא.

(* וגם אז ה"י מובן מ"ש לעיל בהערה 10, כי מזה ש"זירוע" כתוב בתחילה ו"וימצא" בסוף, מובן שכל אחד מהם קאי אדסמ"ך ל': "זירוע" על "בארץ" ו"וימצא" — על "בשנה" (ואין צורך לכתוב בשביל זה "ההיא" שתי פעמים, ורק לאחר שנתאמר "ההיא" שתי פעמים (מצד טעם הנ"ל), נאמר "וימצא" לפני "בשנה ההיא" בכדי להדגיש יותר ש"וימצא" קאי על "בשנה").

דעריבער בריינגט רש"י דעם פי' „אומד זה למעשרות הי'". לויט דעם פירוש קומט אויס אז דאָ איז געווען אַ צוויי-ענדיקע ברכה: ראשית, איז געווען אַ ברכה אין דעם געוואוקס פון דער תבואה, אַז ניט געקוקט וואָס ס'איז געווען אַן ארץ קשה און שנה קשה איז די צמיחה געווען כאילו דאָס וואַלט געווען אַן ארץ טובה און שנה טובה; און ערשט נאָך דער גרויסע גערעטעניש אַזוי ווי פון אַן ארץ טובה און שנה טובה, האָט זיך די פאַרטיקע תבואה מיטאַמאָל פאַר-מערט אויף הונדערט מאָל אַזויפיל.

ד. אָבער אויך אויף דעם פירוש קען מען פרעגן: וויבאַלד דער אויבערשטער האָט געוואַלט ברענגען אַזאַ גאָר גרויסע שפע אין דער תבואה פון יצחק'ס שדה — הונדערט מאָל מער אויך קעגן דער מאָס תבואה פון אַן ארץ טובה ושנה טובה — האָט דאָך געקענט קומען אַט-די גרויסע ברכה אינאַנאַן ביים וואַקסן פון די תבואה, אַז די פעלד זאָל באַלד מלכתחילה אַרויסגעבן פון זיך דעם גרויסן סכום במילואו. פאַרוואָס איז די תבואה-גערעטעניש גופא געווען באַגרענעצט צו איין מאָס (נאָר אין דעם איז געווען אַ ברכה אַז זייענדיק אַן ארץ קשה ושנה קשה איז געוואַקסן גלייך ווי אין ארץ ושנה טובות) און ערשט נאָכן אויס-וואַקסן איז די תבואה פלוצים פאַרפיל-פאַכט געוואָרן מיט הונדערט מאָל?

נאָך מער: ס'איז מובן אויך בפשטות אַז וויבאַלד דער אויבערשטער האָט איינ-געשטעלט — ברצונו — די וועלט אַז זי זאָל זיך פירן לויט די געזעצן פון טבע (ביז אַז אויף כמה פון די חוקי הטבע האָט דער אויבערשטער כוונת ברית געווען אַז „לא ישבותו“), וועט ער

קיין צוגאַב אין גודל הברכה דורך דער באַטאַנונג פון „בארץ ההיא בשנה ההיא“: די ברכה פון „מאה שערים“ קעגן דעם קליינעם אומד פון „ארץ קשה“ און „שנה קשה“, טראַגט אין זיך ניט לכאורה קיין גרעסערן פלא ווי בעת די זעלביקע ברכה פון הונדערט מאָל אַזויפיל וואַלט געקו-מען אין פאַרגלייך צו אַ גרעסערן אומד פון אַ שנה טובה און אַן ארץ טובה — און בפשטות איז משמע אַז אויך „בארץ ההיא בשנה ההיא“ איז מדגיש די ברכה?

אפילו אַז מען וועט אויפמאַן, אַז דאָס וואָס ארץ און שנה זיינען קשים, דאָס גופא איז אַ גורם וואָס ווירקט אַז די פעלד זאָל ניט זיין קיין כלי צו ברכת ה' שלמעלה מהטבע (ובדוגמא ווי קישי הארץ ווירקט בנוגע אַן אַנדער זאָך, בנוגע צו „שנה“ און קישי השנה — אויף „ארץ“) — און דאָך אין חל געווען די ברכה אין דעם וואונדערליכן אופן פון מאה שערים;

איז אָבער משמע פון תוכן הפסוקים, אַז מיט וימצא גו' מאה שערים ווערט געמיינט צו אונטערשטרייכן די כמות, דעם ממשות'דיקן ריבוי השפע וואָס דער אויבערשטער האָט געגעבן יצחק'ן (ניט נאָר דעם פלא וואָס עס איז געווען דערביי), און ווי ס'איז מוכח פון דעם וואָס דער פסוק זאָגט ווייטער: „ויגדל האיש גו' עד כי גדל מאד“. דעריבער איז שווער צו זאָגן אַז די „מאה שערים“ זיינען געווען הונדערט מאָל מער פון דעם וואָס וואַקסט אין אַן ארץ קשה ושנה קשה, וואַרום טראַץ דעם גרויסן וואונדער אין דעם, איז עס פאַרט אין סך-הכל ניט קיין גרויסע שפע — און ס'איז רעכט אַז די כמות פון „מאה שערים“ פון אַן ארץ ושנה קשים זאָל זיין ווייניקער ווי איין שיעור פון אַן ארץ ושנה טובות.

רש"י אויך די אויבנדערמאָנטע קשיא: פאַרוואָס טאַקע איז דער נס פאַרגעקומען ערשט נאָכן אויסוואַקסן — ווייל די ברכה פון „מאה שערים“ איז געקומען בזכות מצות מעשר¹⁶ וואָס איז ערשט שפּעטער, דעריבער, איז דוקא לאַחרי זה וואָס די תבואה איז שוין געווען פאַרטיק און יצחק האָט איר אויסגעמאַסטן למעשרות, איז דאָן בזכות זה — „וימצא גו' מאה שערים“.

אַבער עס כל זה איז דער פירוש נאָך אַלץ שווער: ווען דער אויבערשטער האָט געוואַלט יצחק'ן באַליינען פאַר דער מצות מעשר מיטן ריוח פון „מאה שערים“, האָט עס דאָך אַלץ געקענט זיין אין אַן אופן וואָס דער שכר זאָל האָבן אַן אחיזה אין טבע: ער זאָל, למשל, פאַרקויפן די תבואה פאַר אַזאַ הויכן פרייז וואָס באַט רעפט הונדערט מאָל מער פון איר ווערט¹⁷, אָדער כדומה לזה. פאַרוואָס דוקא דער שכר פון „מאה שערים“ וואָס איז לחלוטין אַרויס פון די נאַטור־גרע־נעצן?

דערפאַר באַטאָנט רש"י אַז דער פירוש אין „מאה שערים“ (אַז די תבואה האָט זיך פּלוצלינג פאַרפּילפאַכט פון זיך אַליין) איז אַ מאמר פון „רבותינו“ (ד. ה. מיט אַ שייכות צום לימוד בדרך ההלכה, דרך הדרש), און ניט דער פירוש הפשוט לגמרי. דער פירוש לפי פשוטו איז, אַז די ברכה איז געווען ביים וואַקסן פון די תבואה, וואָס דאָן איז פאַראַן אַן אחיזה אין טבע; און מצד דעם טאַקע איז רש"י מקדים דעם פירוש „ועשתה על אחת שאמדהו מאה“ פאַר דעם פי: „אומד זה למעשרות הי'“, ווייל ער נעמט אים אַן אַלס דעם פירוש העיקרי.

ניט מאַכן קיין נס וואָס זאָל ברענן די חוקי הטבע אין פאַל ווען די זעלבע השפעה קען אויך קומען עפ"י טבע¹⁸; און אויך דעמאָלט ווען מ'מזו (כביכול) אַנקומען צו אַ נס, איז אויב דאָס קען אָבער פאַרקומען דורך אַ נס וואָס איז נאָענט צו גדרי הטבע, ווערט ניט געמאַכט קיין נס וואָס ברעכט לגמרי די חוקי הטבע¹⁹.

ובמילא איז די קשיא בנדו"ד נאָך שטאַרקער: אַטְר־די גאַנצע ברכה כפולה האָט דאָך געקענט קומען באַלד ביים וואַקסן פון דער תבואה (אַז עס זאָל מלכתחילה אויסוואַקסן „בארץ ההיא“ און „בשנה ההיא“ הונדערט מאָל אַנויפיל ווי אין אַן ארץ טובה און שנה טובה) און דאָן וואַלט דער נס געהאַט אַ געוויסע אחיזה אין גדרי הטבע. טאָ פאַרוואָס איז דאָ די ברכה געקומען דורך אַזאַ נס „מאה שערים“ נאָכן וואַקסן און מעסטן די תבואה) וואָס האָט כלל ניט קיין אחיזה אין טבע און „רייסט אויף די אויגן“?

ה. אין אמת'ן באַוואַרנט עס רש"י אַליין: בשעת ער ווייל זאָגן אַז דער שערים־אומד איז געווען נאָכן וואַקסן, דריקט ער דאָס אויס דורכן לשון: „אומד זה למעשרות הי'“. ולכאורה, אויב רש"י איז דאָ נאָר אויסן צו לאָזן הערן דעם זמן פון דעם אומד, האָט ער עס דאָך געדאַרפט זאָגן בפירוש, אַז דער אומד איז געווען לאַחרי הצמיחה, און ניט בלויז אַנדייטן דאָס דורכן רמז פון „למעשרות“?

נאָר דער ביאור דערפון איז, אַז מיט זיין זאָגן „למעשרות הי'“ באַוואַרנט

14) ראה דרשות הר"ן ד"ח הקדמה הא' הובא בלקו"ש ח"ג ע' 966. עיי"ש.
15) וכהציווי בעשיית התיבה בכפר — מפני חוזק המים כו' (רש"י נח ו', יד) ועוד.

16) ראה ער"ז גם ספורנו כאן.
17) ובלשון הספורנו: שמכר תבואתו בדמים יקרים.

„מאה שערים“ שבתנועה דהמשכה, מוז מען לערנען אָז די ברכה איז געווען ביים וואַקסן פון דער תבואה — אין די גרענעצן פון טבע²¹. משא״כ מצד די צווייטע חמשים שערים קומט אויס, אָז די ברכה איז געווען נאָכן אויסוואַקסן און גענויעם אָפּמעסטן פון דער תבואה, ווייל די ניסים וואָס קומען אַרויס פון דער בחינה, זיינען אין אַן אופן פון שידוד הטבע.

און די בחינה פון העלאה איז נמשך געוואָרן דורך דעם וואָס יצחק האָט אָפּגעמאַסטן די תבואה לשם מעשר — ווייל איד מעשר איז ענינה העלאה מלמטה למעלה²², און דעריבער איז איד דער אור, וואָס איז נמשך געוואָרן דורך דער עבודה, געווען אין דער תנועה פון העלאה.

ז. אין דעם וואָס רש״י זאָגט „אומד זה למעשרות הי“ איז פאַראַן נאָך אַן ענין: וויבאַלד די מצוה פון מעשר איז אויסגעשטעלט אין אַ וועג אָז די הלכה פאַדערט מיזאַל אָפּמעסטן די תבואה און אַ צענט־חלק דערפון זאָל ווערן מעשר — קומט דאָס אויס, אָז דער עצם „אומד“ ווערט אַ תורה־מצויות, אַ תורה־דייקע מאַס: תורה פסקינאָט און באַשטימט אָז די כמות פון דער תבואה איז כך וכך. און דאָך, איז די תבואה אַרויס פון אָט־דעם אומד און האָט זיך פאַרמערט מיט הונדערט מאָל; ס׳איז בטל געוואָרן אפילו די מדידה פון תורה.

21) ובדבר הסמוי מן העין (ראה בשוה"ג להערה 7, שכל זמן שלא נמדד — גם לאחרי שנאמר, שורה בו הברכה כבדבר הסמוי מן העין). וגיו הו"ע אחד עם מ"ש בפנים, כי הברכה שבדבר הסמוי מן העין הוא ע"ד נס נסתר המלוּבש בדרכי הטבע (בחי ר"ם תשא. הובא באוה"ת תבא ע' התרצא).

22) ראה בארוכה לעיל ע' 70 ואילך.

ו. אין פירש״י איז פאַראַן איד „ינה של תורה“ —

אויפן פסוק „וירע יצחק גו' מאה שערים“ איז מבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ¹⁸, אָז בכלל זיינען פאַראַן בלויז חמשים שערים, נאָר אין די שערים גופא זיינען פאַראַן צוויי אַלגעמיינע בחינות און אופֿנים: ווי זיי שטייען אין דער תנועה פון המשכה מלמעלה למטה און ווי זיי שטייען אין דער תנועה פון העלאה מלמטה למעלה. און פון די ביידע אופנים אין חמשים שערים, שטעלן זיך צוזאַמען „מאה שערים“.

אינער פון די חילוקים צווישן די צוויי בחי' הנ"ל: די בחינה פון „חמשים שערים“ ווי זיי זיינען בתנועה פון המשכה, וויבאַלד ענינה איז — נמשך ווערן און אַראַפּקומען למטה, איז בהכרח אָז דער מטה האָט עפעס אַ תפיסת מקום לגבי אָט־דער בחינה, און דעריבער, אפילו ווען עס ווערט שוין נמשך פון דעם אור אַ נס שלמעלה מהטבע, מוז דער נס האָבן עפעס אָן אחיזה אין טבע. משא״כ די בחינה פון „מאה שערים“ ווי זיי זיינען בתנועה דהעלאה, איז זי ניט פאַרבונדן מיט די מדידות פון וועלט, נאָר אדרבה: דער ענין פון „העלאה“ איז צו אויפהויבן זיך און אַרויסגיין פון וועלט, און דעריבער זיינען די ניסים וואָס ווערן נמשך פון דער בחינה, דוקא אין אַן אופן פון שידוד הטבע²⁰.

און דאָס איז דער ביאור פון די צוויי פירושים אין רש״י אויף „מאה שערים“ ווי זיי זיינען בפנימיות הענינים:

מצד די חמשים שערים (וואָס אין די

18) היום יום ע' כד.

19) באוה"ת פרשתנו קלט, ב.

20) ראה רמב"ן ר"ם וארא. אבן עזרא

שם, ג. אוה"ת ראה ע' תשפט. וראה גם ביארו"י סג, סע"א. ד"ה פתח אלי, ברוך שעשה ניסים תשטי' (סה"מ מלוקט ח"ה ע' קה, ע' קטו), ובכ"מ.

וואָס תורת אמת רופט עס אָן שמאל²¹, און רבנן זאָגן אויף דעם אַז ס'איז ימין, פסקינעט די תורה גופא: לא תסור גו', מען דאַרף זיי פאַלגן.

ויש לומר יתרה על זה — אַז דורך דעם זאָגן פון מלכי רבנן על שמאל שהוא ימין — ווערט עס ימין. וואָרום ווען תורה, תורת אמת, פסקינעט „לא תסור“, מיינט עס דאָך (ניט אַז די זאָך גופא

26) בספרי שם: מראים בעיניך. ובכמה ממפרשי רש"י, שכה"ה הכוונה גם בפירוש"י. ועפ"י מתרצים הסתירה מירוש' הוריות (ע"א מ"א) דדוקא באומרים על ימין שהוא ימין ושאינו דקה"ח דאיכא קרא אתם אפילו מזידימ, אבל מלשון רש"י (שפירושו גם לבן חמש למקרא ואין מקום לרמזים), על ימין כו' ועל שמאל כו' (ובפרט שחשמיט התיבות „מראים בעיניך“ שבספרי), מוכח שכונתו „לימין“ ו„שמאל“ ממש, ככפנים. וראה גם גר"א שם: „ימין ושמאל כמשמ" עו, דאף אם הם טועים בדיון כו"י. עיי"ש. וכן מוכח מהמבין כאן ובספרי"ז ולהלן. ובפרט דכותב דזהו כענין דקה"ח. (אבל ראה פתח עינים לר"ה כה, א. ובשר"ח ח"ב כלל לא תסור (מס' סוה"ת מים) שהם דברים פשוטים!) והסתירה מהירוש' — מתרצים דבירוש' קאי קודם שדנו בסנהדרין עדי"ז אבל לאחר שדנו „חייב לקבל דעתם אתר ההסכמה עכ"פ" ועפ"מ"כ הרמב"ן בסה"מ שורש א (וכ"כ החינוך מצוה תצו) — וראה צפ"ע"ג (להר"צ"ב) להוריות (ב, ב) ולירוש' שם ולפ"י שופטים. תורת' לפי שופטים שם.

וכבר שקו"ט בראשונים ואחרונים בגודל בכלל ובתיחוד הספרי והירושלמי בפרט. ושי"נ (גוסף על הגיל) להס': חידושי הר"י דוד בונפיל לסנה' פו, א (נחפס מתחש בסי סנהדרין גדולה — ירות'ו תשכ"ח). ס' יראים מצוה לא (שצח). יד המלך (ממרים פ"א). באר שבע לתורות. חפץ ה' שם. שעד יוסף (להחיד"א) שם. כבר לאון לירוש' הוריות עמודי ירושלים שם. ריב"א. הרא"ם, ט"ו, תורת משה (להח"ט) — עה"ת. דברי סופ"י ריב' (להר"א חאסדמו) סי ג"ד. תו"ש למש' פטים (חיי"ו) ערצ"ג. העדות לחי' הר"ד בונפיל הגיל.

שטעלט זיך די קשיא: מילא ווען דאָס באַצייט זיך צו דער מדידה פון וועלט, קען מען עס פאַרשטיין; אָבער ווי איז עס שייך צו זאָגן אַז עס זאל פאַרקומען ענדערונגען אויך אין דער מדידה וואָס ווערט באַשטימט פון תורת אמת? אויף דעם זאָגט רש"י „ורבותינו אמרו“: דער טייטש פון „רב“ איז — גדול בעל-הבית. און דאָס מיינט „ורבותינו אמרו“, אַז דאָס איז געזאָגט געוואָרן פון „רבו-תינו“, פון די וועלכע זיינען גדולים, בעלי-בתים אין אַלעם, די קענען ענדערן אויך די מדידה פון תורה.

בשעת אַ איד לערנט תורה אין אַן אופן אַז די תורה איז נתעצם געוואָרן מיט אים, ביז ס'איז געוואָרן „תורתו“, זי"ן תורה²², וואָס כמובן — אויך כפשוטו — נאָר דאָמאלס קען ער ווערן איינער פון „רבותינו“ דעמאָלט איז ער בעה"ב בכיכול אויף תורה, און אויף אים אמרו רז"ל²³: מאן מלכי רבנן, אַז די רבנן זיי-נען די בעה"ב און מלכים — און ווי ער פסקינעט, אַזוי ווערט די מצאות.

וכמרו"ל אויפן פסוק²⁴: „לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל“, אַז דאָס איז אפילו אין פאַל ווען די רבנן „אומרים לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין“. ד. ה. אפילו אַן ענין

23) קדושין לב, ב. עי"ז יט, א.
24) ראה גיטין סב, סע"א. זחי"ג רנ"ג ב, ולהעיר מקדוש החדש — שבו תלום כל המעודות והמצוות שבהם — אשר תלוי הוא בב"ד, גם כשהם מזידין (ר"ה כה, א).
25) שופטים יו, יא. ספרי שם. פירש"י שם.

יומתק יותר הכתוב בפנים — עפ"מ"כ משו"ת הרשב"א תולדות אדם ח"ב סשכ"ב, משו"ת הרא"ש, ס' החינוך מצוה תצו, ס' זכרונות פ"א וכי' שלא תסור נאמר על כל הדורות (ולאו דוקא על בית הגדול — כדעת ס' יראים סלי"א (שצח). תורת' בשופ' סים).

רבנן בצרו חדא" — אָז די רבנן האָבן אַ בעה"ב־שקייט אויף תורה; תורה האָט זיי געגעבן דעם כח צו מבטל זיין (כביכול) די מדידות פון תורה.

און אזוי ווי די גמרא זאָגט עס דאָרט בנוגע דעם ענין פון „סור מרע“, אָז רבנן האָבן בכח אַראַפּצונעמען די יסורים (דעם פּערציקסטן שמיץ) פון אַ אידן, אפילו די יסורים וועלכע שטייען אין תורה, אזוי איז אויך בנוגע „רעשה טוב“, אָז „רבותיג“ האָבן דעם כח אַרויסצורופן די השפּעה מלמעלה אין אַ רימיו טוב בהפּלגה און מבטל זיין אַלע מדידות, אפילו די מדידת התורה בהתברכה: — אָז עס זאָל נמשך ווערן רב טוב בבני חיי ומזוני, ובכולם — רויח.

(משיחת ש"פ תולדות תשכ"ז)

(31) וכהל' „אתו רבנן בצרו חדא“. וברמב"ם רפ"ז מהל' סנהדרין: אמרו חכמים כו' לט' שאם יוסיף לו אחת נמצאת שלא הכהו אלא מ' הראויות לו (ופי' השני בדברי הרמב"ם שבכס"מ — לא זכיתי להבין). ובפיהמ"ש „לא נכה ארבעים... דרך שמירה“ (סייג). ופרש"י, ריטב"א, מאירי, הרא"ש סוף קידושין — הוא כפשטות ל' הש"ס וכתרגום רפ"ע. וכהרמב"ם מוכח בתוספתא פ"ד ה"ו (ראה צפ"נ למכות). אבל מש"כ בבמדב"ר (פ"ח, כא) ובתנחומא ס"פ קורח — ל"פ גם אליבא דרש"י כו' וכדעת תיב"ע. ואכ"מ.

(32) וי"ל שזהו הפי' דיתן ויחזור ויתן" (רש"י לקמן כו, כח).

בלייבט טאַקע „שמאל“ און טראַץ דעם האָט די תורה געהייסן אָז מען זאָל לפועל טאָן פאַרקערט, ווייל די חכמים זאָגן אָז דאָס איז „ימין“; עס איז דאָך ניט שייך אָז תורת אמת זאָל הייסן טאָן ניט ווי דער אמת איז, נאָר דאָס מיינט). אָז ניט געקוקט וואָס די זאָך ווערט מצד תורת אמת גערופן „שמאל“, האָט אָבער די תורה גופא געגעבן צו רבנן דעם כח אויפצוטאָן, אָז חורך זייער פסק זאָל די זאָך, וואָס איז (איידער עס איז געווען דער פסק) געווען שמאל — באמת ווערן „ימין“.

ובדוגמא ווי דער ירושלמי זאָגט: אויפן פסוק לא־ל גומר עלי אָז חורך אַ פסק דין פון ב"ד בנוגע קדוש החודש ועיבור השנה ווערט נשתנה טבע: ומציאות — וואָס דער פס"ד קען דאָך זיין אויך ע"י ביטול העדות וואָס מ'האָט פריער מקבל געווען און גע'פסק'נט אַנגדערש (מציאות דתורה) וכיו"ב.

און דאָס איז אויך וואָס די גמרא: זאָגט „כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בס"ת כתיב: ארבעים ואתו

(27) נדרים פ"ו ה"ח. ועוד.
(28) ועפ"ז י"ל דימין ושמאל שבנדו"ד הוא לא רק ימין ושמאל דיני התורה (ראה ברמב"ן עה"ת „איך אוכל החלב כו' אהרוג האיש הנקי“), כ"א גם בנוגע לסכע. ועדיין צ"ע.

(29) מכות כה, ב.

(30) תצא כה, ג.

ט' כסלו

ב. אין א' „גל“ געפינט מען צוויי היפף־דיקע אייגנשאפטן: פון איין זייט איז דער צוועק פונעם גל צו דינען ווי אַ הפסק צווישן איין זייט און דעם צוויי־טן, אָבער לאידך גיסא, וויבאלד אַז דער גל ווערט אויפגעשטעלט פון אַנגעוואָר־פענע שטיינער (וועלכע זיינען ניט באַ־העפט צוזאַמען, אַזוי ווי אין אַ חומה), מיינט עס ניט קיין הפסק אמיתי. דערפאַר זעט מען ווי דער גל אַליין שליסט ניט אויס אַז לפעמים מעג מען אים יע אי־בערגיין — און ווי רש"י, איז מפרש, אַז בלויז „לרעה אי אתה עובר אבל אתה עובר לפרקמטיא“.

און דאָס איז די שייכות פון „גל“ צו הסתלקות הרשב"י:

דער אויפטו פון רשב"י לגבי אַנדערע תנאים⁶, איז באַשטאַנען אין דעם, וואָס דוקא ער' האָט גענומען ריזן דאורייתא [מעשה מרכבה (אויף וואָס די משנה⁷ זאָגט „אין דורשין במרכבה (אפילו) ביחיד אלא א"כ כו'“], און נאָך העכערן און זיי געבראַכט לידי גילוי (משא"כ אַנדערע תנאים, וואָס האָבן זיך עוסק געווען אין די ענינים — האָבן זיי עס אָבער ניט מגלה געווען⁸). ועד' ווי רשב"י האָט מחלק געווען אין זיינע תלמידים ברין

א. די קביעות פון ט' כסלו — יום ההילולא פון כ"ק אדמו"ר האמצעי — פאַלט אויס (ברוב השנים) אין פרשת ויצא. שלכן י"ל¹, אַז אין אַט דער סדרה קען מען געפינען הוראות² און רמזים בנוגע ענין ההילולא של כ"ק אדמו"ר האמצעי.

אין דעם אַלטן רבי'נס סדרה איז מסאָר, אַז אין פסוק³, „עד הגל הזה“ איז פאַראַן אַ רמז אויפן ענין פון ל"ג בעומר, דער יום ההילולא פון רשב"י. און עפ"י הידוע⁴ אַז די הסתלקות פון מיטעלן רבי'ן איז געווען בדומה צו הסתלקות הרשב"י, איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער תוכן פון „עד הגל הזה“ (וואָס אין פ' ויצא) האָט אויך אַ שייכות צו דער הילולא פון ט' כסלו.

(1) ראה שלי"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב: המועדים של כל השנה.. בכלול יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן כי הכל מיד ה' השכיל.

(2) כידוע מאמר אדה"ו: „מען בעדאַרף לעבן מיט דער צייט“, שהכונה בזה הוא — „מיט דער פרשת השבוע“ און „ניט נאָר לערנען די פרשת השבוע.. נאָר לעבן מיט איר“ (היום יום ע' קא. ובארוכה — בסה"ש תשב"ע' 29 ואילך).

(3) שער הלי"ג בעומר (דש, ג ואילך).

(4) פרשתנו לא, גב.

(5) מאמר הצי"צ (הובא בבית רבי ח"ב פ"ו — ע' 204). וראה גם הקדמה לתו"ח אשר „החל לדרוש דברים עתיקים ונפלאים“, „לא סיים בוצינא קדישא למימר חיים כו'“ — שזוהו בדוגמת המסופר באד"ו ע"ד הסתלקות הרשב"י „מלין קדישין ולא גליאן עד השתא בעינא לגאאה“ (זח"ג רפז, ב): „לא סיים בוצינא קדישא למימר חיים“ (שם רצו, ב).

(6) ואפילו על תלמידי ר"ע (שהיו מקור התושבע"פ — ראה סנה' פו, א: סתם מתיר כו' וכולהו אליבא דר"ע) — ראה סנה' וספרתם תרס"ו, ועד שלא הכירו את „כחו“ (ראה ירושלמי סנה' פ"א ה"ב), כי הרי מובדל מהם.

(7) ראה סדור שם (דש, סע"ב).

(8) רפ"ב דחגיגה.

(9) זח"ג קה, ב. וראה גם פסחים קיט, רע"א. חגיגה יג, א.

רו"ן דאורייתא" — איז ווי האָט אים דער רשב"י מגלה געווען?

אויף דעם איז דער ענטפער — „עד הגל הזה“:

אַט די מחיצה וואָס טיילט פּאַנאַנדער צווישן גליא דתורה און פּנימיות התורה (אַז פּנימיות התורה דאַרף פּאַרבלייבן בהעלם און ניט קומען לידי גילוי), איז זי אין אַן אופן פון „גל“, וואָס גיט אַן אַרט אויף אַריבערגיין די מחיצה (וויי באַלד ער איז ניט אויפגעשטעלט ווי אַ חומה). און דערמיט טראַגט דער „גל“ גופא אין זיך דעם אַטוויז אַז מען זאָל אים מעגן און דאַרפן איבערגיין — אויב נאָר דער ביטול המחיצה איז ניט לרעה. ח"ו, נאָר לטובה.

און כּשם ווי דער ענין איז לעתיד לבא: אַז דעמאָלט, בעת דעם קיום היעודי פון „ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ“ און עס וועט מער ניט זיין קיין שום נתינת מקום „לרעה“ ח"ו, וועט צוזאַמען דערמיט לגמרי בטל ווערן די מחיצה צווישן פּנימיות התורה און גליא דתורה, און אויך פּנימיות התורה וועט קומען בגילוי.¹⁵

איז בדוגמא לזה אויך געווען ביים רשב"י¹⁶ — וואָרום שרשו איז דאָך מבחי' משיח¹⁷ — האָט ער דערפאַר ממשיך געווען פּנימיות התורה בגילוי.

(15) צפני ג. ט.

(16) וו"ל הרמב"ם סוף (וחותם) ספרו יד החזקה: (שבימות המשיח) יהיו ישראל חכמים גדולים ויועילים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם. . . שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

וראה לקריש חיל ע' 171 ואילך.

(17) ובדוגמת הענין דמחצתי ואני ארפא — שאף שקאי על לעיל (קה"ד פ"א, ד) — בכ"ז מבוואר זה גם בנוגע לרשב"י (חייב אדם לברך תרלי"ח פכ"ה).

(18) סודו שם שו, ב.

דאורייתא: יכתוב.. ילעי (אח) .. ירח" שון בלביהו¹⁰.

און אַט די מעלת הרשב"י האָט זיך אויסגעדיקט ביחוד און אויפן העכסטן אופן אין דעם טאָג פון זיך הסתלקות, וואָס דאָן איז ניט בלויז ער אַליק צוגע-קומען צו די העכסטע השגות אין רו"ן דאורייתא¹¹, נאָר ער האָט אויך צו זיינע תלמידים מגלה געווען „מלין קדישין דלא גליאן עד השתא“¹².

און הגם אַז ער האָט דעמאָלט מגלה געווען בלויז צו זיינע תלמידים; און נאָך מערער: אפילו וואָס שייך זיינע תלמידיים, איז — „נפקו כולהו“ און עס זיינען דערביי איבערגעבליבן בלויז געציילטע, און אויך צווישן די איבערגעבליבענע איז געווען חילוקים כנ"ל —

ווערט דאָן אָבער דערציילט דאָרט אין זהר, אַז רשב"י האָט דאָן אָנגעזאָגט אַז מען זאָל פּאַרשרייבן די „מילין קדישין“; און דורך דעם וואָס מען האָט זיי דאָן פּאַרשריבן זיינען זיי דערנאָך נתגלה געוואָרן צו אַלע אידן, און אין אַן אופן פון „יתפרנטון“¹³, וואָס דאָס מיינט — פּאַרשטיין און באַגרייפן אין אַ פּנימיות.

ג. שטעלט זיך דאָן אָבער די שאלה: דעם חלק פון פּנימיות התורה האָט דאָך תורה אָנגערופן „רו"ן דאורייתא“ — וואָס דאָס מיינט אַז עפ"י תורה דאַרף אַט דער חלק פון תורה זיין אין אַן אופן פון „רו"ן (סוד זהעלם), ביז אַז אפילו אין זהר גופא¹⁴ שטייט „צריך לכסאה

(10) אד"ו שם רפו, ב.

(11) סודו שם. והחרים תרלי"א ס"ע נד ואילך.

(12) אד"ו שם. וראה גם רצא, א.

(13) תקריז (ח"ו בסופו), וראה כס"מ שם (נעתק בלקי"ש ח"ג ע' 873).

(14) רע"מ פנתס רכז, א.

מיטעלער רבי איז ספירת הבינה יי וואָס איר ענין איז — התפשטות והתרחבות.

שטעלט זיך לסאורה די זעלבע שאלה: וויבאלד דער אַלטער רבי האָט ניט מגלה ומבאר געווען די ענינים, הייסט עס דאָך אַן אפילו מצד חסידות חב"ד דאַרפן זיי בלייבן בהעלם, היינט פאַרוואָס האָט זיי דער מיטעלער רבי יע מגלה ומבאר געווען?

איז אויף דעם דער זעלבער ענטפער — „עד הגל הזה“: דאָס וואָס דער אַלטער רבי האָט זיך געהיט פון מגלה ומבאר זיין איז געווען צוליב דער סיבה וואָס בזמנו איז נאָך געווען אַ חשש להיפך יי. בשעת אָבער אַז דאָס איז אַראָפּ, האָט דער מיטעלער רבי אַראָפּ גענומען די מחיצה און מגלה געווען חסידות בהתפשטות והתרחבות. און איצט, ווען מען איז שוין אַריבערגעצאָנגען אַט דעם „גל“ לטובה, איז שוין דאָ די הכנה צו „גל עיני ראביטה נפלאות מתור“ תיך“ יי, צו די טעמי תורה שיתגלו לעתיד יי, בביאת משיח צדקיננו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ ויצא תשכ"ט)

(21) שלכן דוקא הוא דיבר בענין השינה בסוכה מצד המקיפים דבינה, כמבואר באורי כה בשוחת ש"פ בראשית תשל" (ראה לקו"ש חכ"ט ע' 212 הערה 13).

(22) וע"ד שבזמן נשיאותו של כ"ק אדה"ו עצמו, קודם פ"ב הוצרך להיות שלא בגילוי כ"כ כלאחרי פ"ב.

(23) תהלים קיט, יח, וראה המשך חייב תרלי"ח שם שגם פסוק זה, יתבאר על ל"ג בעומר.

(24) דש"י שה"ש א. ב.

און פאַרבונדן איר מיט גליא תורה באופן כזה, אַז ס'איז ניטאָ קיין חשש פאַר היפך הטוב ח"ו; ואדרבה, דער גילוי פנימיות התורה וואָס ער האָט אויפגע-טאַן, וועט ברענגען יי די טובה הכי גדולה — די גאולה העתידה דורך משיח צדקיננו.

ד. און דאָס איז אויך די שייכות פון „עד הגל הזה“ צום יום ההסתלקות פון מיטעל רבי'ן:

בשעת ס'איז געקומען די צייט אַז פני-מיות התורה זאָל נתגלה ווערן אין הבנה והשגה — תורת חסידות חב"ד, איז דאָס אַראָפּגעקומען לויט די חילוקי האופנים פון אַ המשכה מסודרת: דער אַלטער רבי (דער מייסד פון חסידות חב"ד) האָט אַרויסגעבראַכט די ענינים פון חסידות אין אַן אופן פון נקודה, נקודה; און דער מיטעלער רבי האָט זיי מבאר געווען אין אַן אופן פון התפשטות והתרחבות.

וכידוע יי אַז דער הפרש צווישן דעם אַלטן רבי'ן און דעם מיטעלן רבי'ן לויט ענינים בסדר הספירות [כאָטש די רביים זיינען דער ענין פון „מאור“ וואו ס'איז ניט שייך דער ענין פון „השתלשלות“ וואָס איז דאָ אין אור והארה וכו', פונ-דעסטוועגן, איז ביי זיי אויך פאַראַן ווי זיי שטייען אין סדר השתלשלות הספי-רות], אַז דער אַלטער רבי איז ספירת החכמה וואָס ענינה איז נקודה, און דער

(19) ראה לקו"ש שם בריש העמוד וב-הנסמן שם.

(20) סה"ש תש"ה ע' 60.

ויצא

עני ומצורע וסומא ומי שאין לו בנים",
און בנוגע צו א סומא געפינט מען נאך
מער א פארגלייך צו מת: פונקט ווי
א מת איז פטור מן המצות, ווי עס
שטייט "במתים חפשי", אזוי איז אויך
בנוגע א סומא, פאראן א דיעה, אז ער
איז פטור מכל המצות.

— איז דאס אבער אלץ ניט קיין
הסברה אויף די רייד פון דערמאנטן
מדרש אז "יצה"ר פסק ממנו": מ'זעט
דאך במוחש ומעשים בכל יום אז א
סומא האט א תאוה (א יצה"ר) און ער
קען זינדיקן א.ו.וו. איז ווי זאגט דער
מדרש "הואיל ונתייסם בעיניו . . יצר
הרע פסק ממנו", און אז מצד דעם
האט דער אויבערשטער מיידד געווען
זיין נאמען אויף יצחק'ן אויך בחייו?

ב. וועט מען עס פארשטיין בהקדים
וואס די גמרא דערציילט וועגן רב
יוסף'ן — וואס ער איז געווען א סגי-
נהור? — אז בעת ער איז אלט גע-
ווארן זעכציק יאר, האט ער געמאכט
א "יומא טבא לרבנן" און געזאגט דעם
טעם דערויף, אז דאס איז ווייל "נפקי
לי מכרת". האט אויף דעם אביי אים

א. אויפן פסוק אלקי אברהם אביך
ואלקי יצחק, שטייט אין מדרש: —
און רש"י ברענגט עס בפירושו על
התורה, אז כאטש דער אויבערשטער
איז ניט מיידד שמו על הצדיקים
בחייהם, ווארום אויך ביי זיי איז מען
ניט זיכער: "שלא יטעה אותן היצר
הרע", פונדעסטוועגן האט דער אוי-
בערשטער געזאגט "ואלקי יצחק" (הגם
דאס איז געווען נאך בחייו), ווייל
"הואיל ונתייסם בעיניו כאילו הוא מת
לפי שהי' גנוז לתוך הבית ויצה"ר
פסק ממנו".

איז אין דעם ניט מובן: הן אמת
אז א סומא איז חשוב כמת, ווי די
גמרא זאגט: "ארבעה חשובין כמת,

(1) פרשתנו כה, יג.

(2) תנחומא תולדות ז.

(3) ואף ש"הקב"ה יודע כל מה שיהי'
וקודם שהי' יודע שזה יהי' צדיק כו" —
(לשון הרמב"ם ה'ל' תשובה ספ"ה, ועיי"ש
הטעם מה שאין ידיעתו מכריחה כו'), בכ"ו
אינו מיידד שמו על הצדיקים בחייהם בדבור
(זומר "אלקי פלוני"), כי כאשר הידיעה
שלמע' באה בגילוי (בדיבור) מכריחה היא
את האדם, וכידוע בענין צדיק ורשע לא
קאמר (ראה ת"ח תולדות יג, ג ואלף.
ובכ"מ).

ועפי' יובן מה שהקשה הרמב"ם שם
ספ"ו "והלא כתוב בתורה ועבדום וענו
אותם . . וקם העם הזה וזנה כו" — אף
שכבר כתב לפנ"ו (ספ"ה) שאין ידיעתו
מכרחת כי אין ידיעתו כידועתו (וכמו ש'
הקשה בלח"מ שם) — כי מה ש"אין
(ידיעת) הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו",
הוא דוקא כשהידיעה אינה באה בדיבור,
אבל "ועבדום וענו אותם" וכן "וקם העם
הזה וזנה גו" — שזהו דיבורו של
הקב"ה, הי' מכריח את האדם, ובלשון
הרמב"ם — "הי' גזר כו".

(4) גדרים סו, ב, וש"נ, ב"ר פנ"א, ו, וש"נ.

(5) תהלים פח, ו, שבת ל, א.

(6) קידושין לא, א, ב"ק פו, א.

(7) ולהעיר מסנה, צא, ריש ע"ב, ש"ח
פאת השדה כללים א, קמט (כך ז' ע'
3084 — הוצאת קה"ת).

(8) מו"ק כה, א.

* (8) הטעם מה שהסומא נקרא בשם "סגי-
נהור" שפירושו ריבוי אור — אף שלכאורה
הוא היפ' ענין הסומא, שהרי הסומא אינו
רואה כלל — נתבאר בד"ה מן המיצר
ת"ש"ה פ"ד, עיי"ש.

מיתה חטופה" — היינט וואס האָט ער געהאַט וואָס צו מאַכן אַ "יומא טבא" און אַ שמחה דערפון וואָס ער איז אַרויס פון "כרת דשני" ?

(ג) ווען רב יוסף האָט אָנגענומען אַז "כרת דשני" און "כרת דיומי" זיינען טאַקע יע צוויי באַזונדערע ענינים [וואָס דעריבער האָט ער געמאַכט אַ "יומא טבא" אויף דעם וואָס ער איז אַרויס לכה"פ פון "כרת דשני" — כאַטש פון "כרת דיומי" איז ער ניט אַרויס], האָט ער געדאַרפט זאָגן אביי'ן "נקוט לך מיהא חדא בידך" און ניט "נקוט . . פלגא בידך" — וואָס דער לשון "פלגא" גופא ווייזט, אַז "כרת דשני" און "כרת דיומי" זיינען (צוויי האַלבע זאַכן פון) איין ענין, און אַז מיט זיין אַלט ווערן שיתין שנין איז ער אַרויס (בלויז) פון אַ האַלבן ענין פון כרת ?

ג. נוסף צו די שאלות אין דעם סיפור פון רב יוסף'ן גופא, איז אויך ניט פאַרשטאַנדיק :

(א) פאַרוואָס ברענגט זיך ניט אין שו"ע וכו' אַז בעת איינער ווערט אַלט זעכציק יאָר זאָל ער מאַכן אַ "יומא טבא" ?

ובמכלישכּן וק"ו: אויב בנוגע צו אַ סיום מסכת, וואָס אויף דעם האָט אביי געזאָגט "תיתי לך" וואָס דאָן איז "עבידנא יומא טבא לרבנן" — וואָס דער לשון "תיתי לך" ווייזט אויף אַן ענין וועלכּן מען טוט בלויז מצד מדת חסידות — פונדעסטוועגן ווערט עס

געפרעגט "נהי דנפק לי' מר מכרת דשני מכרת דיומי מי נפיק מר", און רב יוסף האָט אים געענטפערט "נקוט לך מיהא פלגא בידך".

וואָס אין דעם מאמר רו"ל דאַרף מען פאַרשטיין :

(א) ווען ביי אַ אידן איז פאַראַן אַ שמחה, מאַכט ער אַ סעודה ("יומא טבא") פאַר אַלע זיינע גוטע פריינט. היינט פאַרוואָס דערציילט די גמרא אַז רב יוסף האָט געמאַכט אַ "יומא טבא (דוקא) לרבנן" ?

(ב) אין דעם ענין פון כרת איז דאָך לכאורה ניטאָ קיין נפקא-מינה פון "כרת דשני" און "כרת דיומי": ווען איינער שטאַרבט ר"ל אַ "מיתה חטופה" מצד אַן איסור כרת וואָס ער האָט עובר געווען נאָכדעם ווי אים איז געוואָרן זעכציק יאָר — איז עס לכאורה די זעלבע זאַך: ווי ווען איינער שטאַרבט פאַר זעכציק יאָר איבערן דורכפאַלן אין אַן איסור כרת פריער. איז דאָך ניט מובן: וויבאַלד און פון "כרת דיומי" איז רב יוסף ניט אַרויס און ס'איז נאָך אַלץ פאַרבליבן דער חשש "שמא ימות

(9) ושאיני "עבידנא יומא טבא לרבנן" שבמס' שבת (ק"ט, רע"א) וקדושין וב"ק שם — כי המדובר שם הוא בנוגע לסיום מסכת * ושכר מצות. משא"כ "נפקי לי מכרת", שזוהי שמחה על החיים.

(10) ואין לומר שזהו לפי שרק הם היו ידיוני — כי לפי לא הו"ל להדגיש "לרבנן" ודוחק לומר דזה גופא קאתי לאשמועינן דכל ידיוני היינו רק "רבנן". (11) לשון הגמ' במו"ק שם. וראה פרש"י שם ד"ה כרת דיומי.

(12) כמובן ממה שהקשה אביי בפשטות "נהי דנפק כו' מכרת דשני, מכרת דיומי מי נפיק מר".

(*) וזהעיר מש"ן יו"ד סרמ"ו סק"ז: נהגו כל הבעלי בתים . . מנהג להודיעם כו'.

(13) לשון רש"י שם.

(14) וכמו שהקשה בחדא"ג מהרש"א (לסנה' צ, ב — ד"ה מנין) על הלשון "פלגא" שבסנה' שם.

(15) שבת קיח, סע"ב ואילך.

(16) ראה ב"ח או"ח ס"ב: וכל תיתי

תנאים ואמוראים וואס פאָר רב יוסף'ן זיינען געווען אַ סך וואָס האָבן דער־גרייכט צו שיתין שנין יי. ווערט דאָך די שאלה — פאָרוואָס געפינט מען ניט ביי קיינעם פון יענע תנאים ואמוראים אַז זיי זאלן האָבן געמאַכט אַ „יומא טבא“ ביים דערגרייכן דעם עלטער פון זעכציק יאָר ?

ד. איז דער ביאור בכל הנ"ל :

דעם טעם פון דעם וואָס בזמן הבית, בעת איינער האָט עובר געווען ר"ל אויף אַן איסור כרת פלעגט ער שטאַרבן פאָר פופציק יאָר, און אויף אַן איסור מיתה בידי שמים — פאָר זעכציק יאָר יי. [וואָס דער עונש (ווי אַלע עונש־שים וואָס קומען מלמעלה יי) איז מסובב

(20) וגם בהסוגיא דמו"ק שם גופא — שרב הונא הגיע לגבורות ורב חסדא חי תשעין ותרתיין שנין, והרי רב הונא ור"ח הוי לפני רב יוסף (ראה סה"ד בערכם). (21) כ"ה באבאה"ת רפ"ד, והוא כשיטת הירוש' בכורים רפ"ב — כפי' התוס' (שבת כה, א ד"ה כרת, יבמות ב, א ד"ה אשת), ובתוס' שם, שיטת הבבלי (מו"ק כה, א) היא, שכרת היא — שאינו מגיע לששים שנה.

ומ"ש אדה"ז כשיטת הירושלמי, י"ל :

(א) כי אליבא דהירושלמי הקושיא „והרי נמצאו כו'“ היא גם מחייבי כריתות שהגיעו לנ' שנה, ולכן נקט כאן שיטת הירושלמי בכדי לחזק את קושייתו.

(ב) בתוס' ישנים יבמות שם גרס גם בבבלי (במו"ק שם) „כי הוינא בן חמשים . . נפיקנא מכת'“. ומכיון שגם בבבלי גופא ישנן ב' גירסאות במימרא דר"י שם (ובפרט שמובא במו"ק שם לפניו „מת בחמשים שנה . . כרת . . ששים . . מיתה ביד"ש"י) — הרי ידוע הכלל (דאה יד מלאכי כלל צד, שם כללי שני התלמודים כלל ת. שד"ח כללים מעי' ב' אות צ' (כרך א' ע' 138). שם כללי הפוסקים סי' ב' (כרך ט' ע' אתחתו)) שבמקום שישנן דיעות בבבלי ולא נפסקה הלכה — סמכינן אהירושלמי.

(22) משא"כ עונשי ב"ד (ראה הערה הב' להערה 27).

אָפגע'פסק'נט אין רמ"א יי (מיסוד אויף דער גמרא) „כשמסיים מסכת מצוה לשמוח ולעשות סעודה“; איז דאָך נאכו"כ אַז אַזוי האָט געדאַרפט זיין אָפגע'פסק'נט דער דין (אַדער מנהג) בנוגע צו „שיתין שנין“ אַז מען זאל מאַכן אַ „יומא טבא“ — וואָרום דאָס דערציילט דאָך די גמרא מיט אַ פשיטות (ניט אַלס אַז ענין פון „תיתי לי"י), אַז „רב יוסף כי הוה בר שיתין עביד להו יומא טבא לרבנן“, און אעפ"כ ברענגט זיך אַט־דער ענין לגמרי ניט אין פוסקים יי. פאָרוואָס טאַקע ?

(ב) רב יוסף איז געווען אין דעם דריטן דור פון אמוראים יי. פאָר אים זיינען געווען פיל אמוראים במשך פון כמה דורות, און פאָר זיי — פיל תנאים אין משך פון כמה דורות. און ס'איז אַ דבר פשוט, אַז צווישן די פילע

לי דהתם כולוהו מדת חסידות גיגוה, וראה יד מלאכי כלל תרמו ובספרים שנשמנו בשד"ח מעי' תייו כלל א' (כרך ג' ע' 1338). (17) יו"ד סרמ"ו סכ"ו.

(18) בספר לקט יושר — והוא ספר הנהגות דהמחבר תרומת הדשן — חיו"ד ע' 40 (בדפוס ברלין תרס"ד): „ביום שסיים הגאון זצ"ל עשה סיום למסכת וזימן אליו ב' זקנים כדי לפטרו גם מטעודת ששים“. אבל נוסף לזה, שוו היתה הנהגה מיוחדת של בעל תה"ד — שלכן לא נזכר זה בפוסקים ככפנים, גם בעל תה"ד קישר ענין זה עם סיום מסכת.

ואולי י"ל, שגם אצל בעל תה"ד היו הוכחות שחיותו היא מקדושה ע"ד שהי אצל רב יוסף (ראה לקמן סעיף ו') ועד"ז — בנוגע ל„כרת דיומ"י (ראה לקמן ס"ו). אלא שמ"מ, מצד גודל ענותנותו — קישר זה עם סיום מסכת.

הטעם למה שהזמין ב' זקנים — י"ל כי ההודאה על „נפקי לי מכת'“ היא בוגמת ועי' ברכת ההודאה, ברכת הגומל, שצרי כה להיות „בפני י' ושנים מהם ת"ח“ (סדר ברה"ג לאדה"ז פי"ג ה"ב).

(19) ראה הקדמת הרמב"ם לספרו „היד", סדר הדורות ד"א פב.

די השפעה פון דער שכינה מלוכש אין די י" ספירות פון "נוגה". און דעריבער י" קען אויך א חייב כרת

שנתקים ע"י עונש עוני וכו' שנק' "מתו" בל' "הכתוב" (שמות ה, יט) וב"דברי רז"ל (נסמן בהערה 4 — הובא בפרשי עה"ת שמות שם).

אבל זה אין לומר, שכתנתו ב"בנעמים" היא, לפי שקושייתו היא דוקא מחייבי כריתות אלו שלא הי' להם יסורים, מכיון שבח"כ אלו שהי' להם יסורים יש לתרץ (מה שהאריכו ימיהם) שהוא לפי ש"יסורין במרקין" (כברפ"א דאגה"ת מסוף יומא)

— כי (א) גם יסורים במשך זמן מועט, ממרקין הם (וע"ד שאמרזו (מכות כג, סע"א) כיון שלקו נפטרו מידי כריתות), ומזה שהאריכו כו' בנעמים אין שום הוכחה שלא הי' להם יסורים גם זמן מועט. (ב) מכיון שקושיית אדה"ו כאן היא לפי ש" הכרת ומיתה ביד"ש מסובכים הם בטבע (כבהערה הבאה), הרי קושייתו היא גם על המשנה שבמכות שם (והברייתא דסוף יומא) — איך נפטר מכרת ע"י מלקות (ויסורים) מכיון שבטבע אינו יכול לחיות.

(27) הטעם שהזקק אדה"ו לחירוף זה — אף ש"חייבי כריתות כו' אם עשו תשובה ב"ד שלמעלה מוחלין להן" (מכות יג, ב), וא"כ אפשר שאותן שהאריכו ימיהם עשו תשובה [וכמו שתירצו בתוס' (כתובות ל, ריש ע"ב) על מה שאמרזו (כתובות שם) דין ד' מיתות לא בטלו*, אף ד"חזינן כמה עבריינים ועובדי עבודת כוכבים שמחים על מותם"] —

כי קושייתו (בפ"ד) היא על זה גופא — איך ע"י תשובה נפטרים מכרת ומיתה ביד"ש. דמכיון שעונשים אלו** מסובכים

(*) הטעם לזה שקושיית התוס' שם היא על דין ד' מיתות" שמתדש בגמרא שם, ולא אחייבי כריתות ומיתה ביד"ש — כי אחייבי כריתות ומיתה ביד"ש אפשר לתרץ כבאגה"ת (מובא בפנים).

(**) משא"כ מלקות וד' מיתות ביד, מכיון שעונשם נחסר לכ"ד, עכ"ל שרצה הקב"ה וביטל הטבע ד"תייסרן רעתך" שב" עבירות אלו. וכ"ה גם בנוגע ל"דין ד'

בטבע פון דער עבירה גופא**] — איז מבאר דער אלטער רבי אין אגרת התשובה**, אן דאָס איז ווייל דורכן עובר זיין אויף די דאָזיקע איסורים ווערט "נכרת ונפסק חבל ההמשכה משם הוי' ב"ה". און היות אָז ביי אידן איז אויך דער חיות פון דעם גוף פון נפש האלקית — וואָס איז מקבל די שפע פון שם הוי' ב"ה. דעריבער, ווען דער "חבל" ווערט "נכ" רת ונפסק" — ווערט במילא נפסק אויך דער חיות הגוף (און דאָס וואָס אויך חייבי כריתות ומיתה בידי שמים קענען ביז פופציק אָדער זעכ" ציק יאָר יע לעבן, איז עס דערפאַר וואָס ביז דאָן בלייבט נאָך ביי זיי איבער אַ "רשימו" פון דעם נפש האלקית").

און דערמיט פאַרענטפערט דער אַל"טער רבי** דאָס וואָס בכל דור זיינען פאַראַן "כמה וכמה חייבי כריתות ומיתות והאריכו ימיהם ושנותיהם בנעמים" — ווייל בזמן הגלות איז

(23) בשל"ה בית אחרון (יב, א"ב) מובאות שתי דיעות בזה. וממ"ש אדה"ו (תניא ר"פ לז) "הגורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה", מסתבר שס"ל לאדה"ו, שכ"ה גם בנוגע לעבירות*. וכ"מ באגה"ת ס"ה (הובא לקמן בפנים), שהע"ת (לארמוה"א) ח"א ו, ג, יו, ד ואילך, ג סע"ב. דרמ"צ לת, ב.

(24) פ"ה.

(25) שם פ"ו.

(26) לשון אדה"ו באגה"ת פ"ד.

הטעם למה שמוסיף "בנעמים" — כי בלאו הכי הי' אפשר לפרש (בדוחק עכ"פ)

(*) ראה תניא פל"ט (נג, א): "שכר מצוה מצוה פ"י שמשכרה נדע מהותה ומדרגתה". שמה מוכח שזהו גם הפ"י ד' "שכר עבירה עבירה" [שהרי במשנה (אבות פ"ד מ"ב) נשנו שני העניינים בהמשך (אחד) — והרי זה ש"משכרה נדע מהותה כו', בפשטות הוא לפי שהשכר הוא מסובך כו'.

נאך לגמרי ניט באוואַרנט פון „כרת דיומי“²⁸. איז נאך מער] אויך ווען מען דערגרייכט דעם עלטער פון שתין שנין, איז אינגאנצן קיין ראי' ניט (ביי א סך מענטשן) און „נפק מכת דשני“ אפילו — ווייל בזמן הגלות קען דאך מאריך ימים זיין מער ווי זעכציק יאָר אויך אפילו אַזאַ וואָס זיין „חבל ההמשכה“ איז יע ר"ל נכרת און נפסק געוואָרן.

און דערמיט איז אויך פאַרשטאַנִן דיק וואָס עס ווערט ניט דערציילט אַז די אַנדערע תנאים (וואָס נאָכן חורבן ביהמ"ק²⁹) און אמוראים, וואָס זיינען געווען פאַר רב יוסף'ן, זאָלן האָבן געמאַכט אַ „יומא טבא“ ווען זיי זיינען געקומען צום עלטער פון זעכציק יאָר — וואָרום מצד גודל ענוותנותם האָבן זיי מורא געהאַט — בל' הידוע — איני יודע באיוו דרך מוליכין אותי³⁰, ובמילא איז דאָך אַ מקום לספק אַז זייער חיות קומט אפֿשר ר"ל גאָר ניט פון היכלות הקדוֹר־שה.

און דאָס וואָס רב יוסף האָט יע געמאַכט אַ „יומא טבא“ צו דער גע־לעגנהייט³¹, איז עס דערפאַר וואָס בנוגע צו אים איז געווען אַ הוכחה ברורה אַז זיין חיות איז נאָר פון היכלות הקדושה, וכדלקמן.

- 28 שגם מצד טעם זה עצמו — גשלת כבר הנתינת־מקום לעשיית יומא טבא כשי נעשה בר שיתין, כדמוכא מקושיית אביי (ראה לעיל הערה 12). ועפ"ז מובן הטעם שלא מצינו שעשו יומא טבא אפילו קודם החורבן (ראה להלן בפנים), ושאני רב יוסף — כדלקמן סעיף ו' ואילך.
- 29 ראה הערה הקודמת.
- 30 ברכות כח, ב.
- 31 אף שגם הוא הי עניו בתכלית (מס' סוטה בסופה, פרש"י שם).

ומיתה בידי שמים מאריך ימים זיין (און אפילו „בנעימים“) מער ווי נ' אָדער ס' שנה (כאַטש ביי אים איז „נכרת ונפסק (געוואָרן דער) חבל ה־המשכה משם הוי' ב"ה“) — ווייל דאָן איז ער מקבל חיות פון היכלות הסט"א ר"ל. און דאָן, בזמן הגלות, קען מען אויך דערפון לעבן.

ה. עפ"ז איז פאַרשטאַנדיק בפשט־טות פאַרוואָס עס ברענגט זיך ניט אין שולחן ערוך אַז בעת מען דער־גרייכט דעם עלטער פון שתין שנין זאָל מען דאַרפן מאַכן אַ „יומא טבא“, ווייל [אויסער דעם וואָס מען איז

בטבע מהעבירות, איך אפשר ליפטר מהם ע"י תשובה, וע"פ הביאור שבפ"ה, שענין עונש כרת הוא לפי „שנכרת ונפסק חבל ההמשכה כו“, מתורצת במילא גם קושיא זו, כי מכיון שבתשובתו מחזיר השפעת השכינה למקומה (ספ"ו) — הרי ע"י מקשר הנשמה לשרשה, וראה לקו"ת ר"פ במדבר (א, ב): ונכרתה הנפש כו' כמשל האדם שנכרת גופו מראשו והעצה היעוצה לזה הוא כמו ד"מ אם הי נמצא *** ב־דפואות לחבר גופו אל ראשו כך הוא כו' [להעיר אשר שם א, סע"ד: „בענין כריתות כו“ — כנראה חסר].

מיתות — מכיון שהם תמורת מיתת ב"ד. (אבל צ"ע מדרז"ל (מכות י, ב) עה"פ והאלקים אנה לידו זקאי ע"ז דה"י חייב מיתה ואין עד כו').

ועפ"ז יובן מה שקושיית אדה"ז (באגה"ת פ"ד) היא רק על חייבי כריתות ומיתה ב"ד"ש ולא על דין ד' מיתות (אף שי חמורים יותר).

*** להעיר מב"מ קו, ב: הרוגי מלכות (הרוגי חרב, פרש"י) כו' אי לאו כו' עבדי להו סמי זחיי, ולכאורה עפ"ז קשה הל' „אם הי“ — שהרי ישנו ודאי, אבל ראה ב"ב (עד, ב) שאינו מצוי כלל. ועפ"ז מורבנט ג"כ הוספת התיבה (אם הי) נמצא, וגם בזה נראה גודל דיוק ל' רבותינו נשיי אינו.

א שטאָט וואו ס'איז ניטאָ קיין „אומן“ (מקיו דם). ווייל מצד הטבע וואָס דער אויבערשטער האָט מטביע געווען אין גוף האדם, מוז מען אַג קומען צו הקזת דם. היינט ווי איז שײך אַז במשך פון גאַנצע צוויי און צוואַנציק יאָר האָט רב יוסף מיט זיין נע בני בית ניט געדאַרפט אַנקומען דערצו?

איז דערפון געדרונגען, אַז ביי אים איז דער חיות הגוף געווען אין אַן אופן פון למעלה מהטבע; זיין חיות איז געווען בגילוי מצד ענוה און ביי טול (בדוגמת מלאכים, וואָס זייער חיות איז מצד יראת ה' און ביטול³⁶).

ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק וואָס ר"י האָט געזאָגט מיט אַ פשיטות „נפקי לי מכרת“ — הגם אַז בזמן הגלות קען אויך אַ חייב כרת ר"ל, מאַרין ימים זיין מער ווי זעכציק יאָר (מצד זיין מקבל זיין חיות פון היכלות ה' טומאה) — ווייל ביי רב יוסף'ן האָט מען געווען בגילוי, לעיני בשר, אַז זיין חיי הגוף „אינם חיים בשרים“³⁷ כ"א חיים רחניים“³⁸ — „יראת ה' לחיים“.

נאָר פונדעסטוועגן, איידער אים איז געוואָרן זעכציק יאָר, האָט ער חו"ש געווען אַז ביי אים איז אפשר יע געווען אַן ענין פון איסור כרת — ווייל אויך אַ חייב כרת קען מקבל

ו. וועגן רב יוסף'ן דערציילט די גמרא³⁹, אַז ער איז געווען „סיני“ (שהיו משניות וברייתות סדורות לו כנתינתן מהר סיני⁴⁰), און רבה איז געווען אַן „עוקר הרים“ (א „חרוף ומפולפל בתורה“⁴¹). בעת מען האָט געדאַרפט אַננעמען אַ ראשישיבה און מ'האָט געקלערט וועמען פון די צוויי מען זאָל ממנה זיין, האָט מען גע-שיקט קיין ארץ־ישראל צו אַנפרעגן „איזה מהם קודם“. און מ'האָט פון דאָרט געענטפערט „סיני עדיף . . . הכל צריכין למרי חטיא“.

אַף על פי כן, דערציילט די גמרא⁴², האָט רב יוסף ניט געוואָלט אַננעמען די התמנות און רבה איז געוואָרן דער ראשישיבה. און די גמרא איז מסיים: „וכל שני דמלך רבה, רב יוסף אפילו אומנא לביתו לא חליף“. טייטשט דער רמ"ה⁴³, אַז דער פאָר וואָס ר"י האָט זיך משפיל גע-ווען און האָט ניט געוואָלט פירן קיין „שררה“ בפני רבה, האָט דער זכות פון זיין ענוה מגיין געווען אויף אים און אויף אנשי ביתו — וואָס במשך פון די אַלע יאָרן — צוויי און צוואַנציק יאָר וואָס מלך רבה, איז קיינער פון זיין הויז־געזינד ניט געווען קראַנק, ביז זיי האָבן אַפילו ניט גע-דאַרפט אַנקומען צו אַן „אומן“ להקיז דם.

וואָס דאָס איז דאָך אַ הנהגה של-מעלה מהטבע; דער דין איז⁴⁴, אַז אַ תלמיד־חכם טאָר ניט לעבן אין

(32) סוף מס' הוריות. ועד"ז הוא בסוף מס' ברכות.

(33) רש"י בהוריות שם.

(34) הובא בתוס' הרא"ש להוריות שם.

ומסיים „והיין פירוש מסתבר לך“.

(35) סנה' יו, סע"ב. רמב"ם הל' דיעות ספ"ד.

(36) ראה דהמ"צ טו, ב.

(36*) לי הכתוב משלי יד, לו. ועפמ"שכ באגה"ק מובן בפשטות מה שבב"ר רפנ"ז בדרשו הכתוב בנוגע לאברהם — מפרש „בשרים“ דלא כפשוטו.

(37) אגה"ק סי' זך (קמו, ב).

(38) משלי יט, כג (הובא באגה"ק שם *).

(* באגה"ק שם: „יראת“ (בוא"ו), וכבר נתקן ב„הערות ותיקונים“ לתניא שם.

האָט באַווירקט אויך זיין גוף ביי גיט צו קענען זעען — האָט ער דערמיט עוקר געווען פון זיך אויך דעם „הלב חומד“ וואָס קען קומען גיט דורך ראיית העיני. ובמילא איז ער געווען באַוואַרנט אויך פון „כרת דיומי“.

נאָר פונדעסטוועגן האָט ער געזאָגט צו אבייץ „נקוט לך מיהא פלגא בידך“, ווייל מצד גודל הענוה איז ער נאָך גיט געווען אינגאנצן זיכער אין דעם, וואָרום סוכ״ס איז דאָך „אל תאמין בעצמך עד יום מותך“. אָבער מאידך גיסא, זעענדיק אַז פון „כרת דשני“ איז ער שוין זיכער אַרויס (כנ״ל ס״ו), האָט עס עם מחזק געווען בכטחון אַז ביי אים וועט שוין קיין „כרת דיומי“ אויך גיט זיין. און דעריבער האָט ער דאָן געמאַכט אַ „יומא טבא“, און דאָס איז אויך דער ביאור פון דעם וואָס רב יוסף האָט געזאָגט „נקוט לך מיהא פלגא בידך“ (און גיט „חדא“), וואָס דער לשון „פלגא“ ווייזט (כנ״ל סוף סעיף ב') אַז זיין אַרויסגיין פון „כרת דשני“ איז (גיט) נאָר איין ענין בפני עצמו, נאָר אויך אַ העלפט פון אַרויסגיין פון כרת בכלל (כולל אויך פון „כרת דיומי“) — ווייל זיין אַרויסגיין פון „כרת דשני“ דאָס האָט אים מחזק געווען דעם בטחון (עכ״פּ), אַז ביי אים וועט שוין קיין „כרת דיומי“ אויך גיט זיין ח״ו.

איז אַנדערע ווערטער: ביידע זאָכן [זיין אַרויסגיין פון „כרת דשני“ און (דער בטחון) אַז ביי אים וועט גיט זיין קיין ענין פון „כרת דיומי“] זיי גען מסובב פון איין ענין — פון דעם וואָס זיין יצר הרע איז בטל געוואָרן.

ה. ע״פּ הנ״ל וועט מען אויך פאַר- שטיין דעם טעם, פאַרוואָס רב יוסף

חיות זיין פון קדושה ביו פופציק אָדער זעכציק יאָר, וואָרום ביי דאָן בלייבט נאָך איבער ביי אים אַ „רטי“ מו“ פון זיין נפש האלקית, ווי גע- בראַכט פריער (סעיף ד') פון אגרת התשובה.

ז. מען דאַרף נאָך אָבער פאַר- שטיין:

ס׳איז דאָך אַ דבר פשוט, אַז דער כח הבחירה איז פאַראַן ביי יעדן אידן, ובמילא איז אַפילו אַזאָ וואָס ווייס זיכער אַז זיין חיות איז גיט קיין „חיים בשרים“ נאָר „חיים רוחניים“ קען (מצד בחירתו) עובר זיין אויף אַן איסור, וואָס דערפאַר זאָגט אַן תו- רה יי אַ הוראה פאַר יעדן אידן „ואל תאמין בעצמך עד יום מותך“, און וויבאַלד אַזוי בלייבט דאָך די שאלה: וואָס איז געווען די שמחה ביי רב יוסף׳ן ווען ער האָט דערגרייכט שיתין שנין, בשעת ער איז נאָך גיט אַרויס פון „כרת דיומי“?

איז דער ביאור אין דעם:

עס ברענגט זיך אין ראשונים יי (פון „אגדה“), אַז רב יוסף האָט ביי זיך גיט געקענט פועל זיין גיט צו קוקן לחוץ פון זיינע ד' אמות, און דאָס האָט אים געבראַכט צו זיין ווערן אַ סגינהור „סמי נפשי“, און ווי- באַלד אַז ער האָט גע׳פועל׳ט ביי זיך ער זאָל גיט האָבן דעם „העיני רואה“ וואָס ברענגט יי צו „הלב חומד“ — וואָס פון דעם קומען אַרויס אַלע יי ענינים בלתי-רצויים — איז במילא פאַרשטאַנדיק, אַז דורך דעם וואָס זיין רצון גיט צו קוקן חוץ לד' אמותיו

(39) אבות פ״ב מ״ד.

(40) ר״ן ורמב״ן בקידושין לא, א.

(41) ירושלמי ברכות פ״א ה״ה, רש״י שלח טו, לט (מבמדיר ותחומא שם) ועוד.

גן" (עמי הארץ) צו דער סעודה וואָס ער מאַכט דערפאַר וואָס אים איז גע-
וואָרן שיתין שנין, און מען וואַלט
אויך מסביר געווען אַז דאָס איז מצד
דעם וואָס רב יוסף האָט פון זיך
עוקר געווען אינגאַנצן דעם "הלב חו-
מד" (און אַפילו ביי אים, איז עס בלויז
אַן ענין פון בטחון וואָס איז אָבער
ניט שולל דעם "אל תאמין בעצמך
עד יום מותך").

וואַלט זיך ביי זיי, די עמי הארץ,
געקענט אַפלייגן אַז (ביי יעדן איי-
נעם) נאָכדעם ווי מען ווערט אַלט
זעכציק יאָר, דאַרף מען שוין מער
קיין התחזקות ניט האָבן אַנטקעגן דעם
יצר הרע. און דעריבער האָט רב יו-
סף געמאַכט די סעודה נאָר "לרבנן".

ט. ע"פ כל הנ"ל וועט מען אויך
פאַרשטיין וואָס דער מדרש זאָגט בנר-
גע צו יצחק"ן, "הואיל ונתייסם בעיניו
. . ויצה"ר פסק ממנו":

אויפן פסוק "ותכהין עיניו מ-
ראות"⁴⁵, זאָגט רש"י אין זיין ערשטן
פירוש "בעשנן של אלו (שהיו מעש-
נות ומקטירות לע"ו)". ולכאורה:
אמת טאַקע אַז רויך (עשן) שאַדט צו
די אויגן (וכמ"ש "כעשן לעינים) —
מוז מען דאָך אָבער זאָגן, אַז דער
עשן וואָס די נשי עשו האָבן מעשן
געווען און מקטיר געווען איז ניט
געווען אַזוי שטאַרק ביז ער זאל קע-
נען בלינד מאַכן יעדן איינעם, וואָ-
רום אויב יע, וואַלטן דאָך — לכל
לראש — די נשי עשו גופא (און עשו

האָט געמאַכט אַ יומא-טבא דווקא לר-
בנן:

עס שטייט אין גמרא⁴⁶: "אפילו לא
קרא אדם אלא קריית שמע שחרית
וערבית קיים לא ימוש. ודבר זה אסור
לאומרו בפני עם הארץ" — ווייל ניט
וויסנדיק דעם דין לפרטיו, וועט דער
עם הארץ דאָס אָננעמען כפשוטו אין
אַלע פּאַלן.

ולכאורה, פאַרוואָס טאַר מען עס
ניט זאָגן "בפני עם הארץ": מען קען
דאָך אים אויסטייטשן דעם דין קלאַר,
ווי ער איז לאמיתתו⁴⁷, און דעמאָלט
וועט דאָר, בפשטות, דערפון קיין קל-
קול ניט אַרויסקומען?

איז דער ביאור אין דעם: בטבע
פון אַ מענטשן איז, אַז ווען ער הערט
אַ געוויסן ענין וועלכן אים ווילט זיך
הערן און אים איז דאָס געשמאַק,
ווערט עס ביי אים האָן נקלט גוט.
אויב אָבער דער ענין וועלכן ער
הערט איז אַזאָ וואָס אים ווילט זיך
ניט הערן — ווערט עס ביי אים
ניט נקלט, סידן דורך השתדלות וכו'.
און דאָס איז דער טעם וואָס "דבר
זה אסור לאומרו בפני עם הארץ"⁴⁸
— אַפילו אויב גלייך דערנאָך וועט
מען אים מסביר זיין די פרטים שבזה
(ווי ק"ש שחרית וערבית אַליין איז
ניט גענוג וכו') — ווייל דער עיקר
וואָס ביי אים וועט נחקק ווערן איז
— אַז מיט ק"ש אַליין איז מען אויך
מקיים דעם "לא ימוש".

דאָס זעלבע איז בנדוד: ווען רב
יוסף וואַלט אַיינגעלאָזן אויך ניט "רב-

(45) מנחות צט, סע"ב.

(46) ראה קו"א בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ג
— ד"ה והנה חילוק זה.

(47) וזהו גם הטעם למה שבכמה ענינים
"אין להקל בפני עם הארץ" (ראה שו"ע
אדה"ז או"ח סשי"ז ס"ו, ועוד).

(45) תולדות כו, א.

(46) כ"ה ברא"ם שם, (וברוב הדפוסים,
כולל גם דפוס הראשון — ליתא), וראה
ל"ש ותחומא כאן.

(47) משלי י"ה, כו.

און וויבאלד אָן דאָס וואָס יצחק איז געווען אַ סגִי־נהור איז עס גע־קומען מצד דעם וואָס ער האָט בתכ־לית ניט געקענט פֿאַרליידן אָן ענין פון ע"ז, דערײַבער איז דורך דעם וואָס „נתייסם בעיניו“ איז פון אים אַוועקגענומען געוואָרן די גאַנצע מצײ־אות פון רע"ז — „יצהר פסק ממנו“. און דערפֿאַר האָט דער אויבערשטער אויף אים מייחד געווען זײַן נאָמען אויך בחייו, און געזאָגט „ואלקי יצחק“.

(משיחת י"א ניסן תשכ"ב
— חגיגת סיום — שנת הששים*)

אַליין) בלינד געוואָרן. היינט פֿאַרוואָס האָט עס יצחק'ן יע געשאַדט?

איז דער ביאור אין דעם, אָן דאָס וואָס בײַ יצחק'ן איז געווען דער „ותכהין עיניו מראות“, איז עס טאָ־קע ניט געווען בלויז מצד דעם עשן גופא, נאָר דערפֿאַר וואָס דער עשן איז געווען „לעז“: יצחק איז גע־ווען „טהור עינים מראות ברע"ז“, האָט ער דערײַבער ניט געקענט פֿאַר־ליידן אָן ענין פון ע"ז, און אויף אַזוי פיל בײַ „ותכהין — נתייסם בעיניו“.

[ובדוגמת ווי ס'איז ידוע יי די מעשה מיט ר' נחום טשערנאַבילער, אָן ע"פ טעות האָט מען אים אַמאָל דערלאַנגט חלב עכו"ם, און ער האָט די מילך ניט געזען. דערנאָך האָט ר' נחום דאָס מסביר געווען מיט דער משנה יי „חלב שחלבו עובד כוכבים ואין יש־ראל רואהו“, אָן דער פירוש אין „אין ישראל רואהו“ איז — אָן אַ איד זעט עס ניט. ווייל יי דאָס וואָס ער דאַרף ניט זען, זעט ער ניט].

(48 חבוקק א, יג — בשינוי לשון, וראה רד"ק שם.

(49 ד"ה כי נער ישראל תרס"ו (ותשט"ו) — גרפס בהמשך תרס"ו בהוספות.

(50 ע"ז לה, ב.

(51 ד"ה כי נער ישראל הג"ל.

ועפ"ז יש לבאר המחלוקת בכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי מהני בדעביד (תמורה ד, סע"ב).

(52 וההוספה במדרש „גנוז לתוך הבית“ — (ראה בתחילת השיחה) — יש לומר שהוא לשלול האפשריות והשפעה מבחון וע"ד שכאשר הקריב לבוא מצרימה, דוקא אז (משא"כ לפנ"ז) אמר אברהם „הנהג נא ידעתי גו" (ראה לעיל ע' 60 ובהערות שם).

(* בהתעודות זו, עשה כ"ק אדמו"ר שליט"א סיום על מס' פסחים, וראה לעיל הערה 18.

יצא ב

אין כאַטש אָז בעת דער בן חמש ל' מקרא לערנט די פרשה ויצא, ווייס ער נאָך ניט וועגן דעם לאו — וואָס ווערט ערשט אָנגעזאָגט אין אַ ווייטערדיקן אָרט אין תורה — געפינט מען אָבער ניט אויך אין די ווייטערדיקע סדרות אָז רש"י זאָל אָט די קשיא באַוואַרענען.

אמת טאָקע אָז אין ספרים זיינען פאַראַן כמה תירוצים אויף דער קשיא — מען קען אָבער ניט זאָגן אָז רש"י באַטראַכט אָט די תירוצים ווי אַזעלכע לייכטע און פשוט'ע ביז אָז ער געפינט ניט פאַר נויטיק זיי צו דערמאָנען — ווייל, א) בספרים הנ"ל געפינט מען כמה חילוקי דיעות, מחלוקות וכו' וכו' — גאַרניט פשוט אפילו בדרך הגמרא וכו'. ב) ועיקר: די תירוצים שבספרים הנ"ל זיינען נען לויטן דרך הפשט ניט אויסגעהאַלטן, כדלהלן.⁵

א. ווי ס'איז שוין מערערע מאל גע'רעדט געוואָרן, באַוואַרנט רש"י, בפירושו על התורה, אַלע קשיות וועלכע זיינען שווער אין פשטות הכתובים (און אין פאָל ווען רש"י האָט ניט קיין תירוץ (לויטן דרך הפשט) אויף אַ געוויסע קשיא, זאָגט ער דאָן „איני יודע" וכדומה). און אויב ס'זיינען דאָ קשיות וואָס רש"י באַוואַרנט זיי ניט, איז עס מצד דעם ווייל ער נעמט אָן אָז די תירוצים אויף זיי זיינען אַזוי פשוט צו פאַרשטיין, אָז דער „בן חמש למקרא" וועט זיך אַליין כאַפן אויף זיי.

עפ"ז איז ניט מובן: אין היינטיקע סדרה איז לכאורה פאַראַן אַן ענין תמוה, אויף וועלכע עס מאַטערן זיך כמה מפ"ר שים און ספרים. און אין פירש"י געפינט מען ניט קיין שום ביאור און באַוואַרעניש אויף דעם:

אין אונזער סדרה ווערט דערציילט, אָז יעקב האָט חתונה געהאַט מיט לאה און רחל, און דערנאָך אויך מיט בלהה און זלפה — וואָס זיי אַלע זיינען געווען בנות לבן. שטעלט זיך דערביי די קשיא: די אבות האָבן דאָך מקיים געווען כל התורה כולה עד שלא ניתנה — און רש"י זאָגט עס בפירוש בנוגע יעקב'ן, דבי' עסקינן — היינט ווי האָט ער געמעגט נעמען פיר שוועסטער, וויבאָלד דאָס איז פאַרווערט געוואָרן דורכן לאו, „וּאִשָּׁה אֶל אֶתְוֹתָהּ לֹא תִקַּח"?

- (1) תולדות כה, ה. וראה לעיל ע' 1 הערה
- (2) ובהנסמן בשוה"ג שם.
- (3) דש"י פרשתנו לא, ג.
- (4) וישלח לב, ה.
- (5) אחרי יח, יח.

(5) לכאורה הי' אפשר לתקן, ש' האמהות היו אחיות רק מן האב ולא מן האם, ובמילא לא היו אחיות כלל עפ"י דין, כי „אין אבות לב"ן" (רש"י יורא כ, יב), ולכן אי"ז שייך ל„תרי"ג מצות שמרתי", כי מה שקיימו האבות כה"ת עד שלא ניתנה הוא דוקא בנוגע לציוויים (שמציאות כזו שלאחרי מ"ת היתה אסורה, נמנעו מזה האבות אף שלא נצטוו), משא"כ בנדודי, שכל המציאות דאחיות מן האב נתחדשה לאחרי מ"ת ומקודם מ"ת לא היו אחיות כלל (במציאות תורנית), לא הוצרך יעקב להתמיר ע"ע בזה.

אבל — אינו. כי

(א) מכיון ש(ע"פ דרך הפשט) טעם האיסור דשתי אחיות הוא בכדי שלא לסתור אהבה הטבעית כדלהלן סעיף ג', מסתבר שאיסור זה באחיות מן האב הוא גם בב"ג, מכיון שגם בהם ישנו טבע האהבה, וראה להלן

אין חרן. לויט רש"י אָבער קען מען דעם תירוץ ניט אָננעמען, ווייל כנ"ל זאָגט רש"י בפירוש: אָז (אויך) אין דער צייט ווען יעקב איז געווען ביי לבן הרשע (אין חרן) האָט ער געהיט די תרי"ג מצות.

נאָך אַ תירוץ איז דאָ, אָז יעקב האָט זיי גענומען עפ"י הדיבור, בכדי להעמיד י"ב שבטים. אָבער אויך דער תירוץ איז לפי דרך הפשט ניט אויסגעהאַלטן און במילא אויך ניט בהתאם מיטן דרך פון רש"י: ווייל (כאָטש ס'איז מובן בפשטות, אָז בשעת ס'איז דאָ אַ הוראה מפורשת פון אויבערשטן צו טאָן אַ געוויסן ענין, מוז מען אים טאָן אפילו אין פאָל ווען ער איז ניט בהסכּם מיט אַ מצוה ואפילו — נגד אַ מצוה שוּנצטוו, אָבער) מען געפינט ניט אין ערגעץ

(7) פרשת דרכים דרך האתרים דרוש ראשון (ד"ה וכוה נבאר) בשם מהר"ש יפה. וראה גם גו"א ויגש מו, יו"ד.
(8) שלכן לא הווקע רש"י לפרש שום טעם על ששלח אברהם את ידו לשחוט את יצחק (וירא כבי, יו"ד) — אף שבי"ן הוזהרו על ש"ד (נח ט, ה"ו) — מכיון שזה הי' עפ"י הדיבור.

רש"י (בפ' תולדות) היא שאברהם שמר (לא רק אחרים מאיסורי השניות, כ"א) כל השניות.

ומ"ש בפנים ההערה „לבד מאם אמו“ — הוא ע"פ הברייתא (כא, א). והרי מובן שעיקר השניות הם אלו שנמנו בהברייתא, כדמוכח מפשטות הלשון: מה הם שניות כו'. והשאר הן רק „שיור“, וכלשון הגמרא שם (כא, ב). תנא ושירי, שלשון זה מוכיח — כמו שנתבאר מכבר — שזוהו שיור ולא עיקר. — ועד"ז: בכ"מ שהובא לשון זה צר"ל לפרש כן. ורק עפ"ז מובן למה דוקא אלו דשייר לא הוזכרו בפירוש (שבדואי אינו דרך מקרה).

ב. דער רמב"ן: פאַרענטפערט די קשיא; אָז די אבות האָבן געהיט די תרי"ג מצות נאָר זייענדיק אין ארץ ישראל, און יעקב האָט גענומען שתי (ארבע) אחיות ווען ער איז געווען

הערה 21.

(ב) מפרש"י (תולדות כו, ה) „שניות לעריות“ מוכרח שגוהרו גם בעריות שמצד קורבה דאב, שהרי כל השניות (לבד מאם אמו) הם בקורבה דאב (יבמות כא, סע"א)*. ובהכרח לומר, אשר (א) מה שקיימו כה"ת עד שלא ניתנה הוא גם כשה„מציאות“ נתחדשה לאחר מ"ת, או (ב) לפי שאבהות היא מציאות תורנית גם בכ"ג בנוגע לדינים אחרים עכ"פ, כמו כיבוד אב (רש"י ס"פ נח); ירושה (כדמוכח בפשטות מכ"כ עיני ירושה שקודם מ"ת); יחס (ראה רש"י בהר כה, מה). (וראה רמב"ן יבמות צה, א). [אבל מש"כ ברש"י וירא יט, לג. לו. כ, א] — אינו אלא ענין של „גנות“ — כמפורש ברש"י שם. וכ"מ מפשטות הכתור בים שאין זה חטא מות. וראה ג"כ רמב"ן שם יט, לב].

(ג) ועיקר: החילוק הנ"ל (האם נתחדש במ"ת רק הציווי, או — גם המציאות (תורנית) והשייכות) אינו פשוט כ"כ עד שבו ה' למקרא יבינו מעצמו מבלי כל רמז ע"ז בפרש"י.
(6) תולדות שם.

(*) ואף שבע"ב שם: אשת אחי האם מן האם (ולפי מסקנת הגמרא גזרו עלי לא מצד אשת אחי האם מן האב, כ"א לפי „דכל שבנקבה ערוה בזכר גזרו אשתו משום שני“ (וראה תוס' שם ד"ה לא) „דטעם גמור הוא ולא סימנא בעלמא“, וצע"ק בלשון הרמב"ם הלי' אישות פ"א ה"ו), ושם (כב, א) „שלישי שבבת אשתו“ (שהכונה היא גם לבת בת בתה (כברמב"ם שם. ואין לומר שלפי פרש"י שם ד"ה ושבתו, הכונה היא לפי לבת בן בתה — כי אין סברא לחלק ביניהם)), „רביעי שבחמותו“ וברש"י שם: „אם אם חמותו“ (ולפי מ"ש בתוס' (כא, ב. ד"ה אשת) גם אחות אם אמו) — מ"מ פשוט שכוננת

מער דעם גדר פון אחיות, וואָרום „גר“ שנתגייר כקטן שנולד דמי“.

ס'איז אָבער מובן, אַז לפי דרך הפשט איז אויך דער תירוץ גיט מספיק:

(א) לפי פשטות הכתובים איז אין ערגעץ גיט אָנגעדייט, אַז פאַר מ"ת האָבן די אידן געהאַט אַן אַנדער דין ווי די בני נח: (אויסער המפורש) אַז זיי זיינען געווען מחוייב במצות מילה ועוד; וואָרום דאָס וואָס די אבות האָבן געהיט תרי"ג מצות: איז בלויז געווען אַ חומראַ וואָס זיי אַליין האָבן אויף זיך מקבל געווען.

[און נאָך מער: די קבלה האָט גיט מחייב געווען את זרעם אחריהם, אַז אויך זיי זאָלן היטן תרי"ג מצות, ווי דאָס איז מוכרח פון „ויקח עמרם את יוכבד דודתו“¹⁰].

און וויבאַלד ס'איז גיט געווען דער אַלגעמיינער גדר וואָס זאָל אויסטיילן די אידן, אַלס אידן, פון די בני נח, איז דאָך במילא אויך גיט געווען שייך דער גאַנצער ענין פון גירות *.

13) יכמות כב, א. וש"נ.

14) ואדרבה הפכו משמע מהנאמר ל' אברהם ואתה תבוא אל אבותיך (לך טו, טז), ואין לומר שתרח התגירה, שהרי מפורש שם ברש"י: אביו עניו (שזהו מו מצות ב"ג — ראה פרש"י ד, כו, יא, כח) . . עשה תשובה. ותו לא.

15) ראה פרש"י בראשית (כו, ה, כו, ג לב, ה, וראה ג"כ יט, ג).

16) ואראו ו, כ.

16*) ואין סתירה לזה ממ"ש רש"י (לך יב, ה) „אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים“ — כי [נוסף לזה שאיין פשוטו ממש, שהרי לאח"ז כותב רש"י „ופשוטו של מקרא“] כונתו ב„מגייר“ ו„מגיירת“ היא לא שינוי המצוי את שלהם — שלא נמצא זה קודם מ"ת. ולהעיר מהל' „ערב“ (בא יב, לח) ופרש"י

אַז יעקב איז נצטווה געוואָרן פון דעם אויבערשטן צו נעמען רחל, בלהה און זלפה, ואדרבה, פון פשטות הכתובים איז מוכח, אַז דאָס וואָס יעקב האָט שפעטער גענומען רחל'ען איז געווען אַ תוצאה פון דעם וואָס ער האָט זי געוואָלט נעמען נאָך פריער (איידער ער האָט גענומען לאה'ן); און אַזוי אויך בשייכות צו זיין נעמען בלהה און זלפה, ווערט דאָך געזאָגט: „וחתן גו' לאשה“ — גיט מצד ה' דיבור.

ג. אין ספרים איז דאָ אַ חקירה: צי די אבות, פאַר מ"ת, זיינען לגמרי אַרויס פון כלל בני נח, ד. ה. אויך להקל, אַדער נאָר להחמיר? און לויט דער שיטה אַז יצאו מכלל בני נח אויך להקל, פאַרענטפערט מען קושיא הנ"ל: אַז וויבאַלד רחל ולאה (און אַזוי אויך בלהה און זלפה) האָבן זיך געוויס מגייר געווען איידער זיי האָבן חתונה געהאַט פאַר יעקב'ן. האָבן זיי — דורך זייער גירות — גיט געהאַט

9) בפרש"י בפרשתנו (כט, לד): „שה' אמהות נביאות היו ויודעות כו' וד' נשים ישא", אבל [נוסף על מה שדובר מאו, שאיין מכריח שגם יעקב ידע מזה (וממ"ש רש"י בפרשתנו (כט, זי): „שהיתה סבורה לעלות כו'“; (ל, כב): „ושהיתה מצירה כו'“, מוכח שאפי' האמהות שידעו שד' נשים ישא לא ידעו זה מקודם, או שלא ידעו את מי ישא] (א) דייעה זו אינה הוראה וציווי. (ב) אינו מוכרח שידע מי יהיו נשיו. (ג) אדרבא — מפשטות הכתור בים משמע שמקודם לא הי' כלל בדעתו של יעקב לישא את לאה, וכן בנוגע לבלהה וזלפה, כלהלן בפנים.

10) פרשתנו ל, ד, שם, ט.

11) ראה בארוכה פ"ד שם דרוש הנ"ל. בית האוצר אות א.

12) פ"ד שם בשם מהר"ש יפה, וראה גם גר"א ויגש שם.

(ב) מען געפינט ניט בפרש"י על התורה ער זאל בריינגען דעם דין אז גר שנתגייר קסטן שנולד דמי*." ופשיטא אז

(ג) לויט פשטות הכתובים געפינט מען ניט ערגעץ וואו אין דער תורה אז א גר זאל דורך זיין גירות אג" גענומען ווערן ווי א קטן שנולד. ואדרבה: ס'איז היפך המוחש — היינו היפך דרך הפשט. (און ווי ס'איז משמע אויך פון דעם וואָס דער אוי" בערשטער האָט געזאָגט צו אברהם אבינו¹⁶: „ואתה תבא אל אבותיך גוי", אז תרח ווערט אין דער תורה באַצייכנט ווי אביו של אברהם אויך נאָכדעם ווי אברהם האָט זיך מגייר געווען¹⁷, און אז עשייתו תשובה איז

¹⁶ (17*) בש"ח לך יב, ה מפרש ש"ש רש"י „כאילו עשאו" הוא לפי שגר שנת גייר קסטן שנולד דמי. אבל [נוסף על שהוא היפך המוחש. ובמילא — היפך דרך הפשט כדלהלן בפנים] כונת רש"י שם ב"מגיר" ו"מגיירת" היא רק שהכניסום תחת כנפי השכינה (כניל הערה * 16) — והרי אפילו ע"פ דרך ההלכה, כשב"ג מקבל עליו ז' מצות וכיו"ב (אבל לא נתגייר) אינו קסטן שנולד.

ומזה מוכרח שכונת רש"י שם ב"כאילו עשאו" הוא בעיקר בנוגע לאברהם ושרה, וכלשון רש"י „מעלה עליהם הכתוב כאילו עשאו", אבל לא בנוגע לאת הנפש אשר עשו", כי אינם קסטן שנולד (אף ש"ל בדוחק שפירוש „עשו" כאן הוא רק (כמו) תיקון (וכיו"ב) — ע"ד פרש"י בראשית א, ז). ועפ"ז יומתק מה שרש"י מפרש את שירושו על „אשר עשו בחרן", ואינו מעתיק „את הנפש", כבסנה' צט, ב ובב"ר פל"ט, יד.

(18) לך טו, טו, וראה לעיל הערה 14. (19) אין להוכיח שאין באברהם הענין דגר שנתגייר קסטן כו' ממה שהזקק אברהם לומר לאבימלך „אך לא בת אמי" (וירא כ, יב) — כי יש לומר שאבימלך לא הי

[אפילו את"ל אז דאָס גופא, וואָס זיי האָבן אויף זיך מקבל געווען צו היטן תרי"ג מצות, האָט זיך גערעכנט ווי גירות — לייגט זיך אָבער ניט אויפן שכל צו זאָגן, אז אָט די קבלה, וואָס שטעלט מיט זיך פּאָר אַז ענין של חומרא, זאָל זי גלייכצייטיק מיט ברענגען דעם דין פון „גר שנתגייר קסטן שנולד", וואָס זיין תוכן איז קולא. (און כאָטש אַז בפועל איז אין דעם פּאָל קיין קולא ניט געווען, ווייל בני נח זיינען מותר בשתי אחיות, וויבאַלד אָבער אַז דער תוכן פון דעם דין „גר שנתגייר קסטן שנולד" איז אַז ענין של קולא, איז שווער צו זאָגן אַז אויף זיי האָט זיך געלייגט דער דין אפילו בנוגע צו אַ דין וואָס איז ניט קולא (י')].

שם ובתשא (לב, ז) — כ"א למה „שהכניסן תחת כנפי השכינה", שגם זה נקרא בשם גירות (אבל לא לגירות ממש — כי קודם מ"ת לא הי' שייך — ע"פ דרך הפשט — ענין הגירות, כפנים).

ועפ"ז מובן מה שבתחלת פירושו [כש' מפרש כללות הענין ד"אשר עשו"] כותב „שהכניסן תחת כנפי השכינה" — ולא „שגירין" (כבב"ר פל"ט, יד: „אלו הגרים שגירין"), ורק לאח"ז כשמפרש כזה פרטים — „אברהם . . את האנשים, ושרה . . את הנשים" — כותב „מגייר" ו"מגיירת", כי לאחר שהגיש כבר בכללות הענין „ש' הכניסן תחת כנפי השכינה", אינו צריך להגיש עוד פעם בהפרטים, שאין כוננתו לגירות ממש.

(ולהעיר גם ממה שבתרגום אונקלוס [שהוא קרוב יותר לפשוטו של מקרא (משא"כ תיב"ע וירושלמי)] מתרגם „די שעבירו לאוריתא", ולא „די גירון" או „דגירון" כבתיב"ע וירושלמי.)

(17) וכן מוכרח גם עפ"י דרך ההלכה — לפי פירוש רש"י [דב"י עסקינן] „שניות לעריות" (תולדות שם) — שהרי „לא גזרו שניות בגרים" (יבמות שם).

ד. נָגַר דער ביאור אין דעם אינזי:
 דאָס וואָס די אבות האָבן אויף זיך
 מקבל געווען צו היטן כל התורה טרם
 שניתנה איז עס, כאמור לעיל, געווען אַ
 חומרא, און אַ הוספה אין פרומקייט מצד
 האבות, וואָס דערפאַר ווערט עס גערעכנט
 פאַר אַ זכות מיוחדת וכמש"נ²⁰: עקב
 גו' משמרתו וגו'. ובמילא איז פאַרשטאַנ-
 דיק, אַז בשעת דער קיום פון אַ געווי-
 סער מצוה שלא נצטוו עלי' איז געווען
 אין סתירה צו אַ מצוה אויף וועלכער זיי
 זיינען יע נצטווה געוואָרן, האָבן זיי דאָן
 די נישט־אַנגעזאָגטע מצוה נישט מקיים גע-
 ווען. וואָרים ס'איז פשוט וברור, אַז אַן
 ענין פון חומרא און הידור קען נישט
 דחה זיין אַ דבר של ציווי וחיוב.

האיסור דשתי אחיות! ולא מצאתי זה בשו"מ
 לע"ע.

24) גם יש לומר (וכן מוכרח, באם נאמר
 כנ"ל הערה 21), שמכיון שהטעם דאשה
 אל אחותה לא תקח הוא "לצורך" — בנוד
 (גבי לאה ורחל), מכיון שרחל מסרה הסימנים
 ללאה (רש"י פרשתנו כט, כה) וא"כ הרי
 בודאי שלא תהי' צרה לה* — ליכא
 האיסור דאחות אשתו (ע"ד הפשט).
 25) תולדות כו, ה ובפרש"י שם.

(* ואין סתירה לזה מפרש"י וישלח לה),
 כב) „אחות אמי היתה צרה לאמי" — כי
 הכוונה שם הוא (א) למה שמסתו היתה
 נתונה תדיר באהל רחל (ובדוגמת „שפחת
 אחות אמי תהא צרה לאמי" שהוא מצד
 שנתן יעקב את מסתו באהל בלהה, וכמובן
 מזה שע"י „בלבל משכבו" רצה לפעול שלא
 תהא צרה לו), (ב) וגם בזה, הכוונה ב"צרה"
 אינו שהיא מצירה לה ושנאה (כענין „לצ-
 רור" — ראה מקומות שנשמנו בהערה 20),
 ורק בשם המושאל (כי פשוט שיעקב לא
 גרם ששתי אחיות יהיו צרות זו לזו, גם
 ע"י נתינת מסתו תדיר באהל רחל — אף
 ש"ל שאין בזה איסור, כי האיסור ד"לעשות
 את זו צרה לזו" הוא דוקא „לא תקח",
 והרי ע"י לקיחתו אותן לא נעשו צרות,
 כבפנים החערה).

א בשורה צו אברהם'ן. ועוד ועיקר
 — אַז אברהם איז „תבא אל אבר-
 תיך").

ד) דער איסור פון אחות אשתו איז נישט
 מצד דעם גדר פון סתם קרובה'שאפט,
 ווי אַנדערע עריות של קרובים, נאָר דאָס
 האָט צוטאָן מיט פאַרהיטן פון צעשטערן
 דעם יחס פון אהבה טבעית שבין אחר-
 יות²⁰: וויבאַלד אַז שוועסטער האָבן אַ
 נאַטירלעכע אהבה איינע צו דער צוויי-
 טער, טאָר מען דעריבער נישט נעמען קיין
 צוויי שוועסטער און דורך דעם גורם זיין
 אַז זיי זאָלן ווערן צרות און שונאות
 זו לזו²¹.

לפ"י קומט אויס (עפ"י דרך הפשט)
 אַז אפילו אויב אויך פאַר מ"ת איז ביי
 זיי פאַראַן דער דין פון „גר שנתגייר
 כקטן שנולד" לגבי אַלע אַנדערע ער-
 יות, האָט אָבער ביי זיי געמוזט זיין
 אַן אויסנאַם בנוגע אחות אשתו — ווי-
 באַלד אַז אויך ביי שתי אחיות שנתגיירו
 איז דאָ די אהבה טבעית²², טאָר מען
 נישט פאַראורזאָגן אַז זיי זאָלן ווערן
 „זו צרה לזו"²³.

מתקבל אצלו אשר גר שנתגייר הוא כקטן
 שנולד. וכן אין להוכיח מפרש"י ס"פ נח
 „שלא כו' יאמרו לא קיים אברם את כבוד
 אביו" וכנ"ל בנוגע לאבימלך.

20) וכמפורש בקרא (אחרי ית, יח)
 שהטעם ד"לא תקח" הוא „לצורך". וראה
 רמב"ן, טור הארוך וספורנו שם (וראה גם
 חינוך מצוה רז), שמתעם זה האיסור הוא
 רק „בחי"י". (וראה להלן ע' 1889, שעפ"י
 דרך הפשט — כ"ה גם בכל העריות (לבד
 מאשת אחיו)).

21) ואולי יש לומר, שמתעם זה האיסור
 דאחות אשתו — בדרך הפשט (ולהעיר שלפי
 הרמ"ה (סנה' נח, א) כן הדין גם עפ"י דרך
 ההלכה למיד שעריות בב"ב לפינן מ"איש
 איש"י) — הוא גם בב"ב.

22) להעיר מפרש"י וישלח לב, ה. יב.
 23) אלא שעפ"י גם עתה בגרים — צ"ל

לו" 30 וואָס שטייט אין פֿריערדיקן פסוק
בנוגע דם בדמה, וואו רש"י זאָגט בפירוש
אַז דאָס מיינט „דם מן החי“, און אפילו
ניט לידי חולי. איז מהאי טעמא האָט
אברהם ניט געטאַרט זיך מל זיין כל זמן
שלא נצטווה, ווייל דאָן וואָלט עס געווען
פאַרבונדן מיטן איסור פון שפיכת דמים,
וואָס ווערט פאַראורזאכט דורך זיין מל
זיין זיך (ובפרט אַז דאָס ברענגט לידי
חולי 31 און מ'קען קומען אויך לידי
סכנה 32) — דאָקעגן לאַחר שנצטווה על
המילה, איז דער ציווי מפורש פון מילה
דוחה דעם איסור פון ש"ד 33*.

ה. אויסער די מצות אויף וועלכע די
ב"נ זיינען נצטווה געוואָרן, זיינען אויך
געווען כמה ענינים הגדרות וואָס זיי

— אף החונק עצמו אעפ"י שלא יצא ממנו
דם, ובאם נאמר שהאיסור בשופך דם עצמו
הוא דוקא כשבא עי"ו לידי מיתה — לא
הוצרך הכתוב לומר „דמכם“, שהרי זה נכלל
כבר ב„לנפשותיכם“. (ועפ"ו מתורץ בפשטות
קושית הגור"א — נח שם).

ויש לומר שהוכחת רש"י לפרש כן, הוא
מזה גופא שפרט הכתוב „דמכם“.

(30) שם ט, ד.
(31) ראה רש"י ר"פ וירא: לבקר את
החולה.

(32) שלכן מחללין עליו את השבת (שבת
קלה, ב). ובתנחומא (לך טז): מילה סכנת
גפש היא לפיכך כו'.

ועפ"ו יש לתרץ ברמב"ם (הל' מילה סוף
פ"א): א) שכותב (ומסיים) במיוחד במילה
„שסכנת נפשות דוחה את הכל“, אף שכבר
אמרה (בהל' יסוה"ת רפ"ה) „כל מצות
האמורות בתורה .. והי בהם ולא שימות
בהם“, והיו גם בספק (יומא פה, ב) ולהעיר
מהל' שבת רפ"ב). ב) שאינו מסתפק בזה
ומוסיף „ואפשר למול לאתר זמן וא"א
להחזיר גפש א' מישראל לעולם“.

(32* ומה שאמר יוסף למצרים שימולו
פרש"י מקץ מא, גה) — נתבאר בלקו"ש
ח"י ע' 138 ואילך.

אין אַנדערע ווערטער: אין דעם פּאַל
באַשטייט קיום התורה אין — ניט טאַן
דעם הידר חומרא (ווייל ער איז בסתירה
צו אַ ציווי שנצטווה).

וואָס דאָס איז בפשטות 34 דער טעם
וואָס אברהם האָט ניט מקיים געווען די
מצות מילה איידער ער איז דערויף
נצטווה געוואָרן (וואָס דאָס איז בסתירה
לכאורה צו דעם וואָס עס שטייט „ויש-
מור משמרתי וגו' 35“):

אויף „ואך את דמכם לנפשותיכם
אדרוש“ 36 זאָגט רש"י אַז „דמכם“ מיינט
„השופך דם עצמו“, וואָס לויטן דרך
הפשט ווערט דערמיט געמיינט, אַז אַ
מענטש טאַר ניט פאַרגיסן זיין אייגן
בלוט, אפילו ווען דאָס דערפירט ניט צו
היפך החיים 37 (ובדוגמת „דמו לא תאכ”

26 בפנימיות הענינים — ראה תו"א
ס"פ לך, וראה גם לעיל ע' 89 ובהנמטן שם.

27) התירוך הידוע (ריב"א עה"ת ס"פ
לך), שמכיון שקיום מצות מילה שייך רק
פעם אחת, לכן לא מל א"ע עד שנצטווה
על זה, כי „גדול מצחה ועושה כו'“ (קדושין
לא א. ושי"ג) — אין לאומרו לפרש"י עה"ת
כי (א) בפשטות הכתובים ובפירש"י לא נזכר
זה דגדול מצחה כו'. (ואין לומר שזה דבר
פשוט כ"כ שה"ב חמש (למקרא) מבין
זאת מעצמו — שהרי אפילו רב יוסף הי'
סבור מקודם אשר אינו מצחה ועושה גדול
יותר (קדושין שם). (ב) לפי"ו נמצא „ויש-
מור משמרתי וגו'“ הי' במיעוט שנותיו —
רק באותם השנים לאחר ששל עצמו ולא
לפניו, שהרי סוכ"ס לא שמר מצוה זו ופשיטא
שלא הי' זה עק"ב שנה (נדרים לב, סע"א)
(להביאור שבהשיחה — ראה הלהלן הערה 45).

28) נח ט, ה.
ברמב"ן שם, שפירוש „דמכם לנפשותיכם“
הוא הרים שהוא לנפש ולא דם האברים שאין
הנשמה תלויה בהם. אבל בפירש"י שם:
(א) „דם עצמו“ — סתם. (ב) „לנפשותיכם —
אף חנוק. עצמו“, ולא קאי א„דמכם“.

29) וכן מוכח ממ"ש רש"י „לנפשותיכם

חומרא וקבלה. היות אז די ענינים וואס אלע האָבן מקבל געווען אויף זיך האָבן אין זיך מער האַרביקייט ווי דאָס וואָס נאָר די אבות האָבן אויף זיך מקבל געווען.

1. פון די הזירות'ן וואָס זיינען דע-מאָלט געווען אָנגענומען ביי די אומות איז געווען — צו אָפּהיטן זיך פון אָפּ-נאָרן איינער דעם אַנדערן. וכדמוכח פון דעם וואָס יעקב האָט גע'טענה'ט צו לבן'ען „ולמה רמיתני“³⁰, ביז אפילו לבן (הרמאי³¹) האָט געמוזט פאַרענט-פערן זיך מיט דער באַרעכטיקונג, אַז „לא יעשה כן במקמינו גו“³².

ועפּי"ז איז פאַרשטאַנדיק וואָס יעקב האָט גענומען רחל'ען — טראָץ דעם איסור פון „ואשה אל אחותה לא תקח“ — ווייל יעקב האָט פריער צוגעזאָגט חתונה צו האָבן מיט רחל'ען און האָט איר אפילו געגעבן סימנים בשייכות דער-מיט³³, איז אויב ער וואָלט איר ניט דערפילט דעם צוואַג, וואָלט ער דאָך דערמיט באַגאַנגען רמי' [ובפרט נאָך, אַז ווי אַ תוצאה דערפון וואָלט אויך געווען דער חשש אַז זי זאל אַריינפאַלן בגורלו של עשו, אַ זאך וואָס וואָלט איר גורם געווען אַ געוואַלדיקן צער³⁴]. במילא איז מובן, אַז די חומרא פון אָפּהיטן דעם לאו „ואשה אל אחותה לא תקח“, אויף וועלכן ס'איז דאָן ניט געווען קיין

— אלע ב"נ — האָבן אַליין אויף זיך אָנגענומען. ווי רש"י זאָגט³⁵: „שהאומות גדרו עצמן מן העריות ע"י המבול“, מיינענדיק דערמיט, אַז זיי האָבן זיך מגדיר געווען אויך פון אַזוינע עריות אויף וועלכע זיי זיינען ניט נצטווה געוואָרן.

און דערמיט ווערט אויך מבואר אין פשטות וואָס רש"י זאָגט במ"א³⁶: „שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו“ — הגם אַז אויף כיבוד אב איז מען ערשט נצטווה גע-וואָרן במרה³⁷ — ווייל כיבוד אב איז געווען פון די עניני הזירות און הנהגות טובות וואָס זיי אַליין האָבן גענומען אויף זיך³⁸.

נאָך מער: די ענינים וואָס מען האָט אויף זיי קיין ציווי ניט געהאַט נאָר „גדרו עצמן“ וכיו"ב — האָבן זיי נאָכן אָנגעמען זיי אויף זיך באַקומען אַ תוקף עפּי"י דיני ב"נ (רע"פ תורה) און מען איז נענש געוואָרן ביים עובר זיין אויף זיי סיי בידי שמים³⁹ סיי בידי אדם⁴⁰.

וואָס דערפון איז מובן בפשטות, אַז אויב ביים מקיים זיין אַ געוויסע מצוה וואָס די אבות האָבן אויף זיך מקבל גע-ווען וואָלט זיי דורך דעם געדאַרפט סותר זיין אַ הגדרה או ענין טוב וואָס אַלע בני נח האָבן אויף זיך מקבל געווען — טאָרן די אבות ניט מקיים זיין זייער

(33) וישלח לה, ו.

(34) ס"פ נח.

(35) רש"י משפטים כז, ג. ואחתנן ה,

טז. (וכ"ה בסנהדרין נו, ב).

(36) ראה נח ט, כג ובפרש"י שם.

(37) וכמו שמצינו שנענש יעקב על שלא

קיים כבוד אב ואם (רש"י ישן) ס"פ תולדות.

וישב לו, לד) — אף שלא נצטווה ע"ז.

(38) ראה מפרשים בענין הריגת אנשי

שכם. להלן ע' 190.

(39) פרשתנו כט, כה.

(40) ראה רש"י כט, יח.

(41) פרשתנו כט, כז.

(42) בנוגע לבלהה וזלפה — ראה להלן

בשיחה א' לפ' ויגש.

(43) רש"י כט, כה.

(44) ראה רש"י פרשתנו ל, כב.

וכשם ווי דאָס איז בגשמיות, אזוי איז עס ברוחניות: בשעת ס'איז דאָ אַ איד וואָס ווייס ניט פון אידישקייט און מען דאַרף אים געבן צדקה ברוחניות, דער- ציילן אים און ווייזן אים די וועג פון אידישקייט וכו', האָט אַ צווייטער איד, וואָס קען דאָס אויפטאָן, קיין רעכט ניט צו טענה'ן אז ער וועט בעסער אָט די צייט פאַרנוצן פאַר זיך אויף צו שטייגן אַליין אין תורה ועבודה — נאָר ער דאַרף זיך אַליין משפּט'ן: מיט וואָס איז ער דאָס וויכטיקער און שענער פון יע- נעם, אַז ער דאַרף האָבן כל מיני הידורים ברוחניות, אויפן חשבון פון דעם וואָס ער וועט פאַרמיידן פון אַ צווייטן אידן די ענינים הכי מוכרחים?

ה. אין היינטיקער סדרה ווערט דער- ציילט וועגן דער עבודה וואָס יעקב האָט געטאָן מיט די "מקלות", וואָס די עבדת יעקב איז געווען בדוגמת מצות תפלין.⁴⁸ איז כאַן המקום צו מעורר זיין נאָך אַמאָל וועגן פאַרשטאַרקן דעם ענין פון "מבצע תפלין" — צו משתדל זיין זיך בכל מיני השתדלות אַז נאָך אַ איד און נאָך אַ איד זאָל ליגן תפלין, ובפרט אַז במצב הזה, איז עס ניט נאָר צדקה ברוחניות, נאָר אויך צדקה בגשמיות — ווייל יעדער הוססה אין הנחת תפלין איז מוסף אין דעם "ויראו ממך"⁴⁹ — און אין דעם "וטרף זרוע אף קדקוד"⁵⁰, אַז בזכות הנחת תפלין וועט פאַלן אַ פחד אויף אַלע שונאי ישראל און אידן וועלן מנצח זיין.

(48) זח"א קסב, א.

(49) ברכות ו, א. וראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 271 ואילך.

(50) ראה הלי' קטנות להרא"ש, הלי' תפלין סט"ו וז"ל: מפני קיום מצות תפלין (שמניחין על הזרוע וטרף זרוע אף קדקוד) ותיקונן יתקיים באנשי המלחמה וטרף זרוע אף קדקוד (ראה לקו"ש ח"ט ע' 11 הערה 57, בחיי ס"פ מסות (הובא בשו"ג שם)).

ציווי, האָט ניט געקענט דוחה זיין דעם איסור פון רמ"י.⁵¹

ו. איינע פון די הוראות דערפון פאַר יעדן אידן איז מובנת נאָר אין פשטות: בשעת אימעצער וויל מחמיר זיין אויף זיך און אָפּהיטן הידורים, דאַרף ער צום אַלעם ערשטן באַוואַרענען אַז דאָס זאָל ניט זיין אויפן חשבון פון אַנדערע.

ואדרבה: מען געפינט אַז דאָס וואָס דער איבערשטער האָט מחבב גע- ווען אברהם אבינו — ידעתי (לשון חיבה)⁵² — איז געווען בעיקר (ניט צוליב דעם וואָס ער האָט מקיים געווען כל התורה כולה עד שלא ניתנה, נאָר) "למען אשר (לפי שהוא) יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך הוי' לע- שות צדקה ומשפט"⁵³ — וואָס די אידן בני אברהם וועלן לדורותיהם טאָן צדקה איינער מיטן צווייטן, און אין אַן אופן פון "משפט", ווי חסידות⁵⁴ טייטשט — אַז מען דאַרף זיך "משפּט'ן" וויפל עס קומט זיך — און ס'איז דאָך "ידע איניש בנפשי" — און די איבעריקע אָפּגעבן דעם צווייטן.

(45) ואין להקשות על מ"ש רש"י "ותר"ג מצות שמרתי" וכן על מ"ש "וישמור משמרתי וגו'" (שהכונה הוא לכל המצוות), והרי סוכ"ס לא קיים (אברהם) מצות מילה (ויעקב) מצות איסור אחות אשתו — כי רש"י משנה ומדייק "ותר"ג מצות שמרתי" (ולא "קיימתי" כביומא (כח, ב) "קיים", או "עשיתי" כבקוד- שין (פב, א) "עשה"), והיפך השמירה הוא דוקא כשעובר על ל"ת או מבטל מ"ע באיסור, ולא כשעובר מצד ציווי התורה, ואדרבא זהו שמירת המצות, ובדוגמת עשה דוחה ל"ת, פקו"ג דוחה כו', ועוד — שמקיים ציווי התורה ע"י שאינו מקיים המצוה, וכדלעיל בפנים.

(46) וירא ית, יט ובפרש"י שם.

(47) ראה תוי"ט סג, ב. ד"ה נ"ח תרמ"ג ס"ג. אשר ברא תרפי"ט (סה"מ קונ"ט ח"א) ס"ד. ובכ"מ.

די אתחלתא דגאולה און דערנאָך די גאולה האמיתית והשלימה, און דערנאָך און דורך משיח'ן דוקא — קיבוץ גלילות, בקרוב ממש בעגלא דיך.

(משיחת ש"פ מקץ תשכ"ח)

און דאָס איז דאָך אויך אַ הכנה צו ביאת משיח צדקנו, וואָס לאַחרי ביאתו און דורך אים יי וועט זיין קץ הגלות, און דערנאָך — ווי דער רמב"ם זאָגט עס קלאָר און דייטליך — וועט זיך אָנהויבן

שהייתה ברגע הראשון שלאחרי חורבן ביהמ"ק וכמפורש באי"ר (פ"א, א) נא שגעתה פרתו פעם שני' אמר גולד מושיען וגואלן של ישראל, ומפרט שמו ועירו וכו' (וראה חז"ל מהרש"א סנהדרין צח, ב),

אגדה שהובאה גם בנוגע להלכה למעשה, שהרי היא מהטעמים (ברכ"י או"ח סתקנ"ט) וזכור לאברהם ח"א את טי' (בשם הרח"ו) שאומרים נחם במנחת יום החורבן (ט' באב) ומקדשין הלבנה במוצאי היום (פע"ח ומ"ח במקומו), ומי שלא קיים פו"ר ויש חשש שיתבטל השידוך — עושה הנישואין במוצאי ת"ב (שד"ח מע' ביהמ"צ בסופה),

ולאחרי אתחלתא זו — התחיל מר הגלות ר"ל

— וע"ד מאמר הידוע דרבנו הזקן (הובא בפלח הרמון שמות ז, א) „שלפני נשמות הגבוהות כמו רשבי" לא נחרב הבית כלל" והרי ערק רשבי" והי' במערה י"ג שנה מפני מזירת רומי וכו' —

— באתחלתא דגאולה מן הגלות, גאולה שתשים קץ לגלות ושאין אחרי גלות וכו'.

וראה מגילה (יו, ב) בששית קולות בשביעית . . . אתחלתא דגאולה ובפירש"י ע"ז בסנה' (צו, א).

ויה"ר אשר תתחזק האמונה והצפי' לגאולה האמיתית ע"י משיח צדקנו, אשר זה עצמו יקרב (ראה בארוכה שיחת אחש"פ תרצ"ט) וימהר את ביאתו.

(51) דאה רמב"ם (הל' מלכים ספ"א) פס"ד ברור בזה וז"ל: יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות . . . ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' . . . עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל כו'. (וידוע אשר מדייק הרמב"ם גם בסדר דבריו. וראה ג"כ התחלת הפרק שם).

ואין שום פוסק חולק בזה. וידוע הכלל (ראה משל"מ הל' כלאים פ"ט, הי"א ובס' שנסמנו בשד"ח כללי הפוסקים ס"ו סק"א) שבמקום שג"כ הרמב"ם לא השיגו עליו ה"ו הוכחה שמסכימים לדבריו. ובנו"ד ה"ו הראב"ד, הכסף משנה (הב"י, מרן המתבר), הרב"ז וכו'.

והרי פס"ד הלכה למעשה הוא דוקא בספרי הפוסקים ולא במדרשי חז"ל ואפילו לא בסוגיות חמורות שבש"ס. ובודאי ובודאי שידע הרמב"ם מחז"ל בסנהדרין ובירושלמי ריש ברכות וכו'. ותמיהני שימצא מי שהוא שיאמר שדוקא הוא הוא המבין מחז"ל בסנה' וכו' — והוא הוא החולק על פס"ד מפורש דהרמב"ם והראב"ד ומרן המתבר וכו'.

נוסף על הבלבול והטשטוש והחילוף והת"מ מורה וכו' דגאולה של יחיד או של יחידים וקבוצות רבות מן המיצר והשב"י [אף דשם גאולה עלי' — רש"י ד"ה אתחלתא (מגילה יו, ב)] — בגאולה מן הגלות, שמפני חטאינו גלינו כו' וע"י משיח צדקנו נאל,

ונוסף על הבלבול וכו' דאתחלתא דגאולה המדוברת בכ"מ בחז"ל שהם ע"ד ההתחלה

וישלת

זכר" זיינען זיי ניט באגאנגען קיין איסור ח"ו (וואָרום עס האָט זיי (די אנשי שכם) געקומט מיתה*⁶, דערפאַר זי וואָס זיי האָבן ניט גע'משפט שכם'ען פאַר זיין פאַרברעכן⁷, אָדער פאַר זיי ערע אייגענע זינד וואָס זיי זיינען באַגאנגען נאָך פאַר מעשה דינה⁸.)

פונדעסטוועגן געפינט מען דאָך, אַז אַט"די הנהגה פון שמעון ולוי איז יעקב אבינו ניט געפעלן געוואָרן, ביז ער האָט זי באַצייכנט ווי אַ זאָך פון ״כלי חמס״: אַז ״אומנות זו של רצ״י חה״, כאָטש זי איז דעמאָלט געווען אויסגעהאַלטן לויטן דין, איז זי צו זיי געקומען פון עשר״ן¹⁰.

און דאָס ווערט דאָך אַנגעדייטעט אין די ווערטער פון דעם פסוק גופא ״ויקחו שני בני יעקב גו״ (וואָרום וויסנדיק שוין פון פריער אַז שמעון ולוי זיינען בני יעקב, דאָרף מען בכּן זאָגן אַז דערמיט ווערט געמיינט):

א. פון דעם פסוק: ״ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו גו״ — וואו שמעון ולוי ווערן אַנגע״רופן ״איש״ דערפאַר וואָס זיי זיינען דעמאָלט אַלט געווען דרייצן יאָר: — לערנט מען אָפּ, אַז ווען מען ווערט אַלט דרייצן יאָר ווערט מען אַן ״איש״ און מ'איז מחוייב אין אַלע מצות.

אין תורה זיינען דאָך אַלע ענינים בתכלית הדיק. דאָרף מען פאַרשטיין: ווי קומט עס אַז אַזאָ עיקר־ענין אין אידישקייט — דער זמן ווען דער יצר טוב קומט אַריין באַם אידן, דער גמר ועיקר כניסת נפש הקדוּה שה באדם⁹, וואָס דאָן הויבט זיך ביי אים אַן דער קיום המצות¹¹ — זאָל מען דאָס אַפּלערנען פון ״ויקחו שני בני יעקב גו״ איש חרבו״, וואָס איז לכאורה געווען אַ הנהגה בלתי רצויה?

אמת טאַקע: אויך אין פשטות איז מובן, אַז דערמיט וואָס ״ויהרגו כל

(1) פרשתנו לך, כה.

(2) ב"ר פ"פ, יו"ד. ואולי זהו היסוד לפרש"י נזיר (כט, סע"ב): גמירי כו' בני יג' הו'. ובלק"ט ושכ"ט כאן — ע"פ החשבון (ובאופן שונה זמ"ז).

(3) רש"י נזיר שם. מפרשי המשנה (ספ"ה דאבות) בן י"ג למצות. מחזור וויטרי שם. וראה מכ"י המזון תש"כ (נדפס לקמן בהוספות לפי וישלח ע' 421).

(4) קה"ר עה"פ ד, יג.

(5) שו"ע אדה"י מהד"ת סוס"ד.

(6) שהרי המצות שמקיים מצד חינוך — (א) זהו מדרבנן, (ב) האב צריך לחנכו בהם אבל הקטן עצמו פטור (הלי"ת לאדה"ז בתחלתו. וראה ג"כ שם חאו"ח סש"מ"ג. הדיעות בזה: בשו"ת כללים א, ס (ח"א קפה, ד ואל"ך — הוצאת קה"ת).)

(6) ראה גם לקמן ע' 190 ובהערה 41.

(7) ברד"ק כאן פסוק כו: ״כי רבים ראו כאשר לקחה שכם בחזקה ולא מיחו״. וצריך ביאור: אי מציינו חיוב מיתה בידי אדם בשביל העדר מחאה?

באוה"ת כאן: לפי שכל בני העיר דצו להעמיד בפרץ כנגדם לבל יהרגו מלכם, או לפי שהיו בעזר שכם לגזול את דינה. עיי"ש באריכות. אבל לפ"ז חסר ביאור מה שיעקב כעס עליהם כ"כ, ועד שאמר ״כלי חמס מכרותיהם״ (ראה לקמן הערה 16).

(8) רמב"ם הלי' מלכים ספ"ט.

(9) רמב"ן בפירושו עה"ת (לך, יג), ר"ן לסנה' נו, ב.

(10) ויחי מט, ה. ב"ר פצ"ח, ה. פצ"ט, ז.

לה פון שמעון ולוי (ויהרגו כל זכר")
וואלט געווען לויטן רצון פון דעם
אויבערשטן — און היות אז "לפני
הקב"ה" זיינען זיי בלויז "כאיש אחד",
האָבן זיי דעם זעלבן באַטרעף אויך
ביי שמעון ולוי וועלכע זיינען מקיים
דעם רצון של הקב"ה און באַקומען
דערפאַר פון אים זיין כה"כ¹⁵;

געפינט מען דאָך אַבער, אַז יעקב
אבינו האָט זיי גאָר געשטראַפּט פאַר
דעם וואָס "באפם הרגו", אָננעמענדיק
אַז זיי האָבן געטאַן אַ דבר בלתי רצוי
— ביז צו זאָגן (ווי געבראַכט פריער
אין סעיף א') אַז דאָס איז אַ תכונה
וואָס שטאַמט גאָר פון עשו'ן — היינט
ווי קען מען זאָגן אַז דערפאַר שטייט
ביי דעם זעלבן "הרגו" — "איש", ווייל
"לפני הקב"ה" האָבן זיי אַלע באַ-
טראָפּן "כאיש אחד"?

מוז מען זאָגן: יעקב אבינו האָט
געהאַלטן אַז דער אופן פון זייער
באַשטראָפּן די אנשי שכם איז ניט
געווען ווי עס דאַרף זיין (אַבער עס
האָט זיי געקומט דער עונש מיתה
כנ"ל ס"א), ווייל דאָס האָט געבראַכט
צו "עכרתם אותי להבאישיני ביושב
הארץ"¹⁶?

15) וכדוגמת "כי אהי עמך (ולכן) והכית
את מדין כאיש אחד" (שופטים ו, טז).
ולהעיר גם מ"וראית סוס ורכב — בעיני
כולם כסוס אחד" (שופטים כ, א). פרש"י
(שם) — שמכיון שתצא למלחמה הוא
ברצון הקב"ה, מה שבעיני הם כסוס אחד,
גם וראית כן.

16) פרשתנו לד, ל. היינו שאפשר להיות
מזה חילול השם, כולקמן בפנים (וראה
גם רמב"ן ויחי מט, ה). אבל אין לומר
שטענת יעקב היתה רק מצד שהעמירו אותו
וביתו בסכנה — "ונשמתי אני וביתי" —
כי באם עצם הפעולה היתה כדבעי, לא
הי' אומר על הפעולה "כי באפם הרגו

טראַץ דעם וואָס זיי זיינען געווען
"בני יעקב", האָבן זיי זיך אַבער גע-
פירט "כשאר אנשים שאינם בניו שלא
נטלו עצה הימנו"¹¹.

— קומט דאָך לכאורה אויס, אַז
אויך דער פּסוק מיינט דערמיט צו
זאָגן דעם היפך פון שבת — און
פונדעסטוועגן האָט תורה אויסגעקליבן
דווקא אַט־דעם פּסוק וענין אויף אַפֿ-
צולערנען פון אים דעם זמן פון התחלת
החיוב במצות וכו'.

איז דערפון גופא געדרונגען, אַז די
הנהגה פון "ויקחו גו' איש חרבו"
האָט אין זיך (אויך) אַ מעלה גדולה
וביותר — און ווי דאָס ווערט ער-
קלערט ווייטער (סעיף ב'. י"ד).

ב. ויובן בהקדים וואָס דער מדרש
זאָגט¹²: אויף די ווערטער "כי באפם
הרגו איש"¹³: "וכי איש אחד הרגו
והרי כתיב ויהרגו כל זכר, אלא שלא
היו כולם לפני הקב"ה"¹⁴ אלא כאיש
אחד".

לכאורה קען מען פרעגן: דער לשון
"הרגו איש" (ע"פ ביאור המדרש)
וואָלט געפאַסט בלויז דאָן, ווען די פּער-

11) רש"י כאן (מב"ר פ"פ, י"ד).

12) ב"ר פצ"ט, ז. תנחומא ויחי יו"ד.

13) ויחי שם ו.

14) בתנחומא שם: "לפני הקב"ה ולפני
ניהם". וי"ל (בכדי שלא להרבות במחלוקת)
דכונתו ולהיות ש"לפני הקב"ה" נחשבו
כאיש אחד, לכן נחשבו כן "לפניהם", ככה
ערה הבאה.

בפרש"י עה"ת שם: "ואינן חשובין כולם
אלא כאיש אחד" — וממה שהשמיט התי-
בות "לפני הקב"ה" משמע לכאורה שכונתו
שהיו חשובין כולם כאיש אחד בנוגע
לשמעון ולוי מצד עצמם, מצד גבורתם.
אבל ראה לקמן ע' 257 הערה 37.

אחד²⁰, איז כלל ניטאָ וואָס מורא צו האָבן פאַר זיי²¹;

אַבער טראַץ דעם האָט אויך יעקב געוואוסט, אַז שמעון ולוי — לויט זייער מהות — האָבן פאַרט ניט גע- דאַרפט און ניט געקאַנט זיך רעכע- נען מיטן חשבון פון „עכרתם אותי גו“²². וואָרום דאָס וואָס „הכוננה יע- שה את אחותינו“²³, האָט באַ זיי אַרויסגערופן אַ קנאה גדולה²⁴ (דקדור- שה — בדוגמא פון קנאו את קנאתי באַ פנחסין, קנאי בן קנאי — לוי²⁵).

(20) ועפ"י יובן מה שאמר יעקב כי באפם הרגו איש" — (דלכאורה: מה נוגע להתוכחה, שלא היו אלא כאיש אחד) — כי * זהו הטעם ע"פ ש"הרגו" (כאופן שעשו חט) הוא כלי חמס גו' — כי צריך הי' להרגם בלי מרמה, ככפנים. (21) ומה ששמעון ולוי עשו זה במרמה — יש לומר **: א) שמצד ענותנותם, חשבו שאינם ראוים לנס *** [ואף שבטוחים היו על כחו של זקן (בר"פ, יו"ד. פרש"י לה, כה) — הרי זהו דוקא „בהיותם כר אביים“, כי אז מלובש זה בטבע]. (ב) לפי שהיו בכעס, ולכן באו לכלל סעות (ראה פסחים סו, ב. ספרי ורש"י מטות לא, כא). ועפ"י יומתק מה שהדיגיש יעקב „כי באפם הרגו איש גו' ארוך אפס גו“ (22) ומה שאמר להם „עכרתם אותי גו'“ הוא לפני ששמע את המענה „הכוננה יעשה את אחותינו“.

ומה שגם לאח"כ הוכיחם על „כי באפם הרגו איש“ — ראה לקמן הערה 71.

(23) לר, לא.

(24) פדר"א פל"ח.

(25) סנה' פב, ב. ובפרש"י שם: שקינא

[און דעם טעם פון יעקב'ן, קען מען מבאר זיין אויף צוויי אופנים:

(א) וויבאלד אַז דער איינציקער נאַטירלעכער וועג, ווי אַזוי צו דורכ- פירן אַט-די שטראַף אויף די אנשי שכם, האָט דעמאָלט געקענט זיין נאָר דורך באַנוצן זיך מיט אַ מיטל וואָס זעט אויס¹⁷ ווי „מרמה“ — פריער איינריידן זיי אַז אויב זיי וועלן זיך מל זיין איז מען זיי מבטיח אַז „וישב- נו אתכם והיינו לעם אחד“¹⁸, און דאָס — מיט דער כוונה אַז שפעטער וועט מען די הבטחה ניט מקיים זיין און נאָך טאָן פאַרקערט דערפון (אַזוי ווי די בני יעקב האָבן טאַקע געטאָן).

— דערפאַר האָט יעקב געהאַלטן, אַז מען דאַרף זיי בכלל ניט הרג'נען בכדי אויסצומיידן דעם חילול השם וואָס קען דערפון קומען (ובדוגמא ווי מען געפינט¹⁹ בשייכות די גבעונים, אַז מען האָט געענדערט פון דעם וואָס תורה האָט אָנגעזאָגט וועגן דער הנ- הגה מיט זיי, בכדי ניט צו עובר זיין אויף דער הבטחה וואָס מען האָט זיי געגעבן — וואָרום דאָס וואָלט גורם געווען אַ חילול השם).

(ב) אדרבה: יעקב האָט געהאַלטן אַז מען דאַרף זיי טאַקע יע הרג'נען, אַבער ניט דורך אַן אופן פון „מר- מה“ (וואָס קען גורם זיין צו חילול השם), נאָר בריש גלי, וואָרום ווי- באלד אַז לפני הקב"ה זיינען זיי כאיש

איש, ומכ"ש שלא הי' קורא לה „כלי חמס — חמס היא בידכם, מברכת עשו היא“.

ועי"פ מ"ש לעיל תחורץ קושיית הרב"ז בהל' מלכים שם.

(17) ראה בר"פ פ"ג, ח: מה את סבור כו' וראה בשוה"ג להערה 71.

(18) פרשתנו לר, טו.

(19) גיטין מו, א. וראה גם יבמות עט, א.

(* ראה לקמן ע' 256 ובהערה 31.

(**) הביאור ע"ז בפנימיות הענינים — ראה בשוה"ג להערה 71.

(***) ואולי י"ל, שזה תלוי בחילוקי ה' לשונות שבב"ר ותחומא: לפי הב"ר „לפני הקב"ה“ — ככפנים ההערה. משא"כ לפי התחומא „לפני הקב"ה ולפניהם“.

בני יעקב" (אז כּאָטש ״בניו היו״ און
 ״אעפֿ״כ נהגו עצמן שמעון ולוי כּשאר
 אנשים שאינם בניו״):

אמת, מען קען פון זיי ניט מאַך
 נען, אַז זיי האָבן זיך געדאַרפֿט
 מיישב זיין מיט יעקב'ן דערפֿאַר וואָס
 ער איז געווען גרעסער פון זיי אין
 שכל, עצה וכו' — ווייל ווען עס
 האַנדלט זיך וועגן עצם הנפש איז גי-
 טאָ קיין אַרט אויף נטילת עצה; עס
 קען אָבער פון זיי יע געמאַנט ווערן,
 אַז זיי האָבן געדאַרפֿט נעמען אַז עצה
 פון אים מצד דעם וואָס ״בניו היו״
 — מצד כיבוד אב.

ס'איז אָבער נאָך אַלץ ניט מובן:

אויב דאָס וואָס ״לא נטלו עצה הי-
 מנו״ איז געווען אַ חסרון אין כיבוד
 אב — וואָס אין דער מצוה איז מען
 געווען מחוייב אויך פֿאַר מתן-תורה

[ווי מען זעט פון דעם וואָס תורה
 דאַרף באַוואַרענען אַז מען זאָל ניט
 זאָגן ״לא קיים אברם את כבוד אביו
 שהניחו זקן והלך לו״³⁰; און אַזוי
 שטאַרק איז דער חיוב, ביז אַז יעקב
 האָטש ער האָט ניט עובר געווען אויף
 דעם חיוב, איז ער נענטש געוואָרן יי

וואָס קנאה דערלאַנגט דאָך גאַר טיף
 בנפש וכמש״נ קשה כּשאוּל קנאה³¹.
 ביז אין עצם החיים³², אין עצם הנ-
 פש, ובפרט אַ קנאה גדולה³³ — און
 אין עצם הנפש איז ניטאָ קיין אַרט
 פֿאַר חשבונות³⁴.

און וויבאַלד אַז ביי שמעון ולוי,
 שטייענדיק אין דער תנועה פון קנא
 את קנאתי, אַ מצב שלמעלה מחשבון
 ושכל, האָט געמוזט זיין דער אופן
 פון ״ויקחו איש חרבו ויהרגו כל זכר״
 אין דעם אופן, איז במילא פֿאַרשטאַנ-
 דיק אַז אין זייער פעולה האָט זיך
 אויסגעדריקט כּחו של הקב״ה, און
 דערפֿאַר שטייט אויף דעם ״(הרגו)
 איש״.

ג. לכאורה קען מען פרעגן אויף
 דעם:

וויבאַלד אַז מעשה דינה האָט זיי
 אַנגערירט אין עצם הנפש, וואו ס'איז
 קיין אַרט ניטאָ פֿאַר ״חשבונות״, כּנ״ל,
 איז וואָס פֿאַר אַ טענה קען מען צו
 זיי האָבן פֿאַרוואָס ״לא נטלו עצה הי-
 מנו״ — נטילת עצה איז דאָך אַ זאָך
 וואָס האָט צו טאָן דווקא מיט שכל
 און ניט מיט העכער פון שכל?

איז דער ביאור אין דעם, אַז דער-
 פֿאַר איז טאָקע דער פסוק מרמוז די
 טענה אויף זיי מיט די ווערטער ״שני

במעשה דינה דכתיב הכוונה יעשה את אחר
 תינו.

(26) שה״ש ת, ו.

(27) וכמש״נ ותקנא רחל גוי ותאמר גוי
 מתה אנכי (ויצא ל, א. ולהעיר מאוה״ת שם).

(28) ראה זכרי׳ א, יד, שם ת, ב.

(29) ועפ״ז מתורצת קושיית אוה״ת (לה,
 לא), ולהעיר שגם המס״נ ד״קנאין פוגעין״
 שהייתה בפנחס [קנאי בן קנאי — ראה לעיל]
 היא למעלה מהמודיע דתורה (ראה לקו״ש
 ח״ע י׳ 158 ובהערה 65).

(30) רש״י ס״פ נח. וראה גם ב״ר
 פל״ט, ז.

ואין לומר שזהו מצד שקיים א״א כה״ת
 עד שלא ניתנה (קדושין פב, א. יומא
 כח, ב) — כי [נוסף שלדעת הרמב״ן
 (תולדות כו, ה) ״שמירתו אותה היתה
 בארץ בלבד״ — והרי כש״הניחו (לאבינו)
 זקן כו״, ה״י או בחרן (ודוחק גדול
 לומר שהטענה היא על מה שלא חזר
 לאביו אחרי שבא לארץ ישראל)] אין
 שייך שאוה״ע יתבעו ממנו זאת.

(31) שמה מוכח שהי׳ מחוייב בזה —
 ולהעיר מפרשת דרכים דרוש ג׳ שלמ״ד
 שהאבות לא יצאו מכלל ב״ג, לא נעשו
 כ״א על ז׳ המצוות דב״ג.

זיינען אידן נצטווה געוואָרן אויף צען מצות: „שבע שקבלו עליהן בני נח והוסיפו עליהן דינין ושבת וכיבוד אב ואם.“ איז דערפון „קלאַר“ אַז בני נח זיינען ניט נצטווה געוואָרן אויף כיבוד אב ואם — היינט פאַר- וואָס איז יעקב געגש געוואָרן צוליב זיין פאַרפעלן אין כיבוד אב, און אויך פאַרוואָס דאָרף דאָס תורה באַוואַרע- נען בנוגע אברהם'ען בכדי מען זאל ניט זאָגן „לא קיים כו“?

בנוגע צו דעם וואָס חם איז געגש געוואָרן צוליב דעם וואָס „ביזה את אביו“³², און אויך דאָס וואָס לבן ווערט גערופן „רשע“ דערפאַר וואָס „קפץ להשיב לפני אביו“³³ — קען מען ענטפערן, אַ הגם בני נח זיינען טאַקע ניט מצווה אין כיבוד אב ואם, האָבן זיי אָבער דעם איסור פון ביזוי אב³⁴.

34) אבל ממה שאמרו (קידושין לא, א) „ומה מי שאינו מצווה כו“ (וכן מנייר סא, א) אין ראײ כ״כ לענינו — כי (א) י״ל (בדוחק עכ״פ) שלפני מ״ת היו מצווים בה ורק שאח״כ ניטלה מהם. ואפי׳ שׁכל מצוה שנאמרה לבני׳ ונשנית בסני׳ לזה ולזה נאמרה״ (סנה׳ גט, א) — הרי כלל זה איננו כשישנו חידוש כשנשנה בסני׳ (ראה שם, ע״ב), והרי בכיבוד אב נאמר „למען יאריכון ימך“, (ב) י״ל שאינו מצווה — כמצוה בפ״ע (ובמילא גם תקפה ושכרה גדול ביותר וכו׳) — אבל מצוה בתור (ישבו של עולם ודינין, ראה לקמן בפנים סעיף ט׳.

35) שלכן מקשה בסנה׳ שם „דינין בני נח איפקוד“.

36) ב״ר פל״ו, ו. פדר״א פכ״ג. פרש״י נח ט, כג.

37) פרש״י חיי שרה כו, ג.

38) ועפ״ז יובן בפשטות מה שהגר אסור לבנות את אביו, כדי שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה כו׳ (רמב״ם הל׳ ממרים פ״ה ה״יא. טור ושי״ע יו״ד סו״ס רמא) — כי גם ב״ג אסורים בביון אב

אויף דעם וואָס ער האָט (במשך פון צוויי און צוואַנציק יאָר) ניט געטאַן אויף מקיים זיין בפועל די מצוה פון כיבוד אב³⁵.

— דאָרף דאָך אויסקומען לכאורה, אַז דער „ויקחו גו׳ ויהרגו כל זכר“, איז געווען ניט כפי רצון העליון, איז דאָך הדרא קושיא לדוכתא: ווי אַזוי האָט דערביי געקענט זיין דער אופן פון „הרגו איש“?

ד. בכדי צו פאַרשטיין דאָס, דאָרף מען פריער מקדים זיין נאָך אַ קשיא: עס שטייט אין גמרא׳³⁶, אַז אין מרה

(32) מגילה יו, א. רש״י (ישן) ס״פ תולדות, וישב לו, לה.

בדוחק אפשר לומר, שמה שלא הי׳ לי׳ יעקב כיבוד אב מיוסף* כ״כ שנה הוא [לא בדרך עונש, מכיון שלא נצטוו אז על כיבוד אב ועאכ״כ — על העדר קיומו, כ״א] בדרך סיבה ומסובב — מדה כנגד מדה (לשון רש״י ס״פ תולדות, וראה גם מגילה שם: יוסף שמירש כו׳ כשם שמירש יעקב), והיינו, ולהיות שחסרה אצל יעקב העבודה דכיבוד אב במשך כ״כ שנה, לכן לא הי׳ אצלו גם המסובב ממנה

[ועפ״ז יובן מה שאמרו (שם טו, סע״ב) „גדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אב ואם שכל אותן שנים שהי׳ יעקב אבינו בבית עבר לא נענש“ — אף שלכאורה גם באם ת״ת הי׳ שוה לכיבוד אב לא הי׳ נענש (כמו שהקשה בתו״א* מהרש״א שם) — כי באם ת״ת הי׳ רק שוה לכיבוד אב, מכיון שגם בהשנים שהי׳ בבית עבר חסרה אצלו העבודה דכיבוד אב, הי׳ צ״ל נחסר גם המסובב מזה]

אבל מלשון הגמרא שם „לא נענש“ (טו, סע״ב); „ולא מינעש“ (יו, א) משמע שהי׳ מצווה בכיבוד אב, שלכן שייך עונש על זה. (33) סנה׳ גו, ב.

* עיקר „תולדות יעקב“ (ראה ב״ר פפ״ד, ה. רש״י וישב לו, ב). ועפ״ז מתורץ — הרי גם במשך כ״כ שנה אלו הי׳ ליעקב כיבוד אב מטארא השבטים.

אָנדערש איז אָבער בנוגע אברהם
און יעקב, וואָס עס רעדט זיך (ניט
וועגן בזיון ח"ו, נאָר) בלויז וועגן
ניט־כיבוד, שטעלט זיך בכן די שאַ
לה: האַבנדיק דאָן דעם גדר פון ב"ג,
זיינען זיי דאָך ניט געווען מצווה אויף
כיבוד אב?

ה. עד"ו איז אויך די שאלה בנוגע
צו דעם חטא און עונש פון סדום:
דער חטא פון אנשי סדום, צוליב
וועלכן זיי זיינען (בעיקר **) באַ־
שטראַפט געוואָרן, איז באַשטאַנען אין
דעם וואָס זיי האָבן ניט געגעבן קיין
צדקה צו נויט־באַדערפטיקע און ווי
עס שטייט בפירוש אין פסוק „זה הי'
עון סדום ** גו' ויד עני ואביון

ברמיה" והעתיק הכתוב דמקלה וגם סיום
דברי הרמב"ם „וישיל לבד" כו" — דילג
והשמיט מה שביניהם „והיה אומר ר' עזר
תלעג כו" — כי אי דיני ב"ג בטושו"ט.
(44) אף שעברו על כמה עבירות —
ובהם ע"ז ג"ע וש"ד (סנה' קט, א. רד"ק
לך יג, יג) — הגזר דין (הפיכת סדום)
הי' על אשר יד עני גו', כבפנים. (וע"ד
דור המבול — שלא נחתם גז"ד אלא על הגזל
(סנה' קח, א. הובא בפרש"י נח ו, יג) שלכן
בפי' וירא נאמר רק „כי רבה . . . הכצעקתה"
[עסקי ריבה (וראה לקמן בפנים, שהעיקר
בוה הוא (לא איסור ש"ד כ"א) דיד עני גו'
לא החזיקה], ולא נזכר „רעים וחטאים לה'
מאד"י] כי זהו הטעם „לכה". ועפ"ז תומק
שייכות „כי ידעתיו גו' צדקה ומשפט"
לפרשת סדום.

(44*) בחז"ג לסנה' קו, ב: „סדום
לא נחשב להם רק כחטאת שלא נצטוו על
כך אבל ישראל שנצטוו על כך נחשב להם
לעון שהוא מויד". ולכאורה אינו מובן:
א) והרי נאמר ביחזקאל „זה הי' עון סדום".
ב) באם לא נצטוו — למה נענשו על זה
ובעונש חמור כ"כ (וראה ר"ן לסנה' נו),
ג) — נעתק בשו"ג הבי' להערה (45).

והטעם לשינוי לשון הכתוב (איכה ד,
ו) „ויגדל עון בת עמי מחטאת סדום" —

ווי"ל, אָז דער מקור צו דעם איסור
איז ** בטבע פון עורבים איז אָז „עין
תלעג לאב גו' יקרוה עורבי נחל
גו'" ⁴⁰. און וויבאַלד אָז אַפילו „אלמלא
לא ניתנה תורה" (ח"ו **), איז פאָ־
ראָן דער חוב זיך אַפצולערנען גע־
וויסע הנהגות פון בעלי־חיים וואָס זיי
פאַרמאַגן בטבע ** — זיינען דעריי־
בער אויך בני נח מחוייב (צו אַפ־
לערנען פון עורבים און) אַפּהיטן —
ניט אַפצולאַכן און מבזה זיין די על־
טערן **].

(וראה בחידושי רעק"א לוי"ד שם ולכאורה
דוחק הוא).

39) גם י"ל, שהמקור לזה הוא מזה
עצמו שחם נענש על מה שביזה את אביו,
וכמו המקור לג"ע — לתנא דבי מנשה
(ראה סנה' נו, רע"א. תוס' שם).

40) משיל ל. יו. ומפשוטות הכתוב משמע
שוהו ענין טבע.

41) כן הי' מוסף (בלחש) כ"ק אדמו"ר
(מהורש"ב) נ"ע כשהי' מביא מרז"ל זה.

42) עירובין ק, סע"ב. וראה רש"י שם
ד"ה בהמות: שנתן כו' להורות כו'.

43) ועפ"ז יובן (א) מה שלאחרי שמביא
הרמב"ם (שם ספ"ה) ראי' „שכל המבזה
אביו כו' ואפילו ברמיה הזו ארור מפי
הגבורה" ממה „שנאמר ארור מקלה אביו
ואמו" — מוסף: „והרי הוא אומר עין
תלעג כו' — דלכאורה, למה הוצרך להביא
גם מן הכתובים, כקושיית הרדב"ז שם *
— ועפ"ז הג"ל י"ל: „ארור מקלה גו' ",
רק בבניי נאמר. ולכן מוסף „והיה אומר
עין כו' — בכלל המבזה כו' גם בב"ג.
(ב) מה שבטושו"ע (שם סעיף ו') — שהוא
לשון הרמב"ם — אף שהעתיק „אפילו

(*) ומה שתי"ץ „דקרא דכתובים מייתי
ל"י למה שאמר אפילו ברמיה, דקרא דמ"י
לה אביו ואמו משמע ל"י דמקלל בפירוש"
— לא זכיתי להביא, דא"כ מנ"ל להרמב"ם
דאפילו ברמיה ארור מפי הגבורה, והול"ל
„ואפילו ברמיה" בסוף דבריו. וזוהק גדול
לומר דמע"ן תלעג"י שבכתובים ידעין ד'
מקלה שבחומש פירושו גם ברמיה.

לא החזיקה"ו.

און הגם און דעם פסוק "זעקת סדום

אף שגם ב"נ (סדום) מחוייבים בצדקה (ופי' רש"י "ויגדל" הוא שהיו "רעים יותר מסדום" (פרש"י לסנה"ג שם. וראה גם בחדא"ג שם בפירושו השני)) — יש לומר, דמכיון שבב"ג, צדקה אינה מצוה בפ"ע ורק בתור (ישוּבו של עולם ו) ריינו (כלקמן סעיף דח) אין בה תוקף כ"כ (ראה לעיל הערה 34), ולכן ביחס "עון בת עמי", נחשבת היא רק כחטאת.

עו"ל שבסדום נענשו גם הקטנים שאצ"ל אין שייך עון (מויד) [וראה ירוש' סנה"ג פ"י ה"ח ותוספתא שם פ"ה, א — וסדום הוה גור עיר הנדחת (והאריך בזה הרגובי — ראה צפע"ג עה"ת (ראה לקו"ש ח"ט ע' 107 ואילך)) ובעיר הנדחת גם טף נהרגין (רמב"ם הל' ע"ו פ"ד ה"ו. ושק"ט בני"כ שם). וגם למש"כ בפנים דנענש מפני עסקי ריבה כו' — ראה מג' דול עזו (שם) דעדי"ה גי"כ בעדת קורת וביבש גלעז. ואכ"מ].

(45) יחזקאל טו, מט. ומשמעות פשוטות הכתוב היא, שזהו הטעם ל"ואסיר אתה"ן" (שם, נ) * — ראה מפרשים שם. וראה גם רש"י סנה"ג קד, ב ד"ה מדה — בפני רושו הראשון **.

וגם לפי פ"י השני שברש"י שם שכתוב זה (מט) מספר רק את הנהגת סדום (שהי' תה דומה לירושלים)

[ואדרבה: לפסוק זה אנו יודעים (דרך אגב) שלא סבלו עוני, אף שמצד העון

* "ומ"ש (שם, נ) "ותנהינה ותעשינה תועבה לפני" — מדלא פירש מהי התו' עבה, מוכח שאי"ז ענין אחר, כ"א האופן ד"לא החזיקה" (שכתוב לפני"ז), כדלקמן בפנים בנוגע ל"עסקי ריבה". וראה לקמן הערה 50, שבאם לא הי' אצלם שלילת הצדקה באופן קיצוני ("ותעשינה תועבה") — לא היו נענשים ב"כלה" ("ואסיר אתה"ן). ובפרט לפי המבואר לקמן סו"ס ח' (לדעת הרמב"ם) שמה שלא החזיקה נחשב לז"ס ל"עון" היינו רק לפי שזה הי' אצלם באופן קיצוני.

** בפרשת דרכים דרוש יח, שהשייכות ד"לא החזיקה" ל"ואסיר אתה"ן הוא (לא

ועמורה כי רבה"ו טייטשט אפ די גמרא י': "על עסקי ריבה" — און דאָרט האָט זיך געפונען אַ מיידל וואָס האָט געגעבן שפייז צו אַרימעלייט, און דערפאַר האָבן איר די אנשי סדום אַרױפגעפירט אויף אַ דאָך אויסגע-שמירט זי מיט האַגניק און איבער-געלאָזן זי פאַר די בינען ביז זיי האָבן איר צוביסן אויף טױט; און מחמת דער עבירה מיט דער "ריבה", האָט זיי דער אויבערשטער מעניש געווען מיט דער "מהפּיכת סדום וע" מורה" וכו'".

— איז דאָס אָבער ניט קיין סתירה צום פריער געזאָגטן, אַז די שטראַף איז אויף זיי געקומען דערפאַר וואָס "י"ד עני ואביון לא החזיקה" — וואָ-

ד"גאון גוי ויד עני גוי" היו צריכים ליענש לכאורה ברעב — היפך "שבעת לחם" ש' נתגאו בזה (מדה כנגד מדה)].

שלפ"ז אפשר לומר שהסיבה ל"ואסיר אתה"ן היא "ותעשינה תועבה" שאינו שייך ל"י"ד עני ואביון גוי" החזיקה" — הרי ממה ש"י"ד עני גוי" קורא הכתוב "עון סדום" (עכ"פ, גם באם "ואסיר אתה"ן הי' מטעם אחר), מוכח שהיו מחוייבים בהח" וקת יד עני ואביון.

(46) וירא יח, כ. ובפרש"י עה"ת הובא זה על "הכצקתה" (שם, כא).

(47) סנהדרין קט, ב.

(48) כדמוכח מהמשך הכתובים שם: זעקת גוי רבה גוי הכצקתה גוי כלה.

שנענשו בשביל עון זה, כ"א — שהעונש הי' מצד ענינים אחרים, אלא שבאם היו מחזיקים יד עני ואביון, היתה מדה זו מכפרת עליהם כמו שכיפרה על ירושלים. אבל מלשון הכתוב "זה הי' עון סדום" (ובפרט שב"ותעשינה תועבה" אינו מפרש מהי התועבה, כבהערה (בשוה"ג) הקודמת) מוכח שהעונש "ואסיר אתה"ן בא בשביל העון ד"לא החזיקה" — שלכן מוכיח הר"ן (סנה"ג נג, ב) בפשיטות שב"נ מחוייבים ב' צדקה מעונש סדום.

אָבער דאָ ווערט די שאלה: פאַר-
וואָס זאָל „יד עני ואביון לא החזיקה“
פאַררעכנט ווערן פאַר אַן עון ובפרט
פאַר אַזאַ האַרבע עבירה אַז צוליב
איר זאָל קומען אַזאַ גרויסער עונש
— וויבאַלד די מצוה פון צדקה איז
ניטאָ צווישן די שבע מצוות בני נח?

ו. לויטן דרך הפשט וואָלט געקענט
אויסקומען, אַז דער פסוק „כי ידעתיו
(לשון חיבה) למען אשר יצוה גו'
לעשות צדקה ומשפט“⁵² מיינט צו
זאָגן: די באַזונדערע חיבה צו אברהם
אבינו קומט דערפון וואָס אברהם איז
דער וואָס „יצוה . . לעשות צדקה וגו'“,
ד.ה. וואָס ער זאָגט אַן „בניו“ און
„ביתו“ צו טאָן צדקה, הגם אַז ווי
בני נח זיינען זיי אין דעם נײַט מחוייב —

זאָגט אָבער די גמרא⁵³, אַז אויך בני
נח זיינען מחוייב „לעשות צדקה ומש-
פט“; ובפרט צדקה — איז מחוייב סיי
אַ „בן נח“ סיי אַ „בת נח“, ווי די
גמרא⁵⁴ זאָגט „בניו, לדין; ביתו, לצד-
קה“.

און דערמיט פאַרענטפערן ראשון-
נים⁵⁴ פאַרוואָס סדום איז גענש גע-
וואָרן פאַרן חטא פון „יד עני ואביון
לא החזיקה“, ווייל אין צדקה זיינען
אַלע בני נח געווען מחוייב, און דאָס
וואָס צדקה ווערט ניט גערעכנט צו-
זאַמען מיט די שבע מצות ב"ג, איז
דאָס דערפאַר וואָס די ז' מצות ב"ב
אַנטהאַלטן בלויז דעם סוג ציוויים פון
„שב ואל תעשה“, און די מצוה פון
צדקה איז אַן ענין פון „קום עשה“.

אָבער דער תירוץ פאַרענטפערט
בלויז לויט דער מסקנא פון דער

רום אויך דער חטא פון שפיכת דמים
ביי „עסקי ריבה“ איז שרשו און ער
שטאַמט פון זייער ניט טאָן חסד און
צדקה. ד.ה. די הנהגה פון „יד עני
ואביון לא החזיקה“ איז ביי זיי גע-
ווען אין אַזאַ שרעקליכער מאָס און
איז דערגאַנגען אַזוי ווייט, אַז צוליב
איר טאָן אַ פעולה פון צדקה, האָבן זיי
פאַרפייניקט די „ריבה“ מיט אַ מיתה
משונה, און צוליב דעם וואָס דער „יד
עני גו' לא החזיקה“ איז געווען באופן
קיצוני, דאָס⁵⁵ האָט געבראַכט צום
„כלה“.

דערפון גופא איז לכאורה געדרונ-
גען, אַז די בני נח האָבן אויף זיך
געהאַט דעם חיוב פון צדקה⁵⁶, וואָרום
אויב ניט, וואָלט מען זיי דאָך איבער-
הויפט ניט באַשטראַפט (און בפרט נאָך
אַזאַ האַרבן עונש פון „כלה“) פאַר
זייער ניט דערלאָזן צו טאָן אַ זאָך
וואָס זיי זיינען אויף דעם ניט אָנגע-
זאָגט⁵¹.

49) ובוה מובן מה שב"עסקי ריבה"
מסופר בסנה' שם „דהוות קא מפקא ריפתא
לעניא“, וכן ברש"י עה"ת שם „על שנתנה
מזון לעניו“ — כי עיקר החטא (שבשבילו
גענשו) הי' כמפורט ביחזקאל „יד עני ואביון
לא החזיקה“, וראה הערה הבאה.

50) אלא שבאם מניעת הצדקה לא היתה
אצלם באופן קיצוני, לא היו גענשים בעונש
חמור כזה — „כלה“, ורק שלפי שהערר
הצדקה אצלם הי' עד כדי כך, „שהרגוה
במיתה משונה על שנתנה מזון לעניו“,
גענשו (וג"כ במיתה משונה — מדה כנגד
מדה) בכלי'.

51) כי שלילת ומניעת דבר שאין בו
חיוב כלל, גם כשהשלילה באופן קיצוני,
אין לחשבה לעון, ומכ"ש שאינה עון חמור
כזה שיתחייבו עבודה כלי'.

ומה שחם גענש על בזיון אביו (אף
שב"ג אין מצוים בכיבוד אב), הרי: א) (א)
בזיון (אינו רק העדר הכיבוד, כ"א) הוא
ענין בפ"ע (היפך הכיבוד), ב) גם ב"ג
אסורים לבזות אב, כ"ל סעיף ד'.

52) וירא ית, יט.

53) סנה' נו, ב.

54) חידושי הר"ן לסנה' נו, ב. וראה

גם יד רמ"ה שם נו, ב.

מחוייב אין צדקה — פארוואס איז זייער אויפפירונג פון „יד עני ואב" יון לא החזיקה" (פון סדום) א חטא. צו באשטרעפן זיי פאר דעם?

ז. בנוגע צו דער מצוה פון „דינין" — וואָס איז (לכל הדיעות) איינע פון די ז' מצות ב"נ" — איז פאראן א פלוגתא צווישן רמב"ם מיטן רמ"ב"ן: דעת הרמב"ם איז, אַז מצות „דינין" מיינט נאָר דעם באַשטימטן פּרט פון „חייבין להושיב דינין ושופטים כו."; דאָקעגן דער רמב"ן" אַז מיט מצות „דינין" ווערט געמיינט ניט בלויז „להושיב דינין כו.", נאָר אויך „דיני גניבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בח" בירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממ" כר וכיצא בהן". ד. ה. אַז „דינין" נעמען אַרום אַלע מיני אַנגעלעגנ" הייטן (בין אדם לחבירו) וואָס האָבן צו טאָן מיט אויפהאַלטן ישובו של עולם.

ועפ"ז קען מען זאָגן (לשיטת הרמ"ב"ן) אַז דערפאַר ווערט צדקה ניט גערעכנט צווישן די מצות ב"נ — ווייל אויך זי איז איינגעשלאָסן אין דעם כלל פון „דינין" היות אַז אויך דאָס טאָן צדקה איז נויטיק פאַר ישר" בו של עולם. און דערפאַר איז סדום נענט געוואָרן" פאַר דעם וואָס „יד עני ואביון לא החזיקה" ⁵⁹.

גמרא ⁶⁰, וואָס נעמט אָן אַז אין די שבע מצות ב"נ רעכנט זיך בלויז ענינים פון „שב ואל תעשה"; אָבער לויטן ס"ד פון דער גמרא, אַז מען דאַרף רעכענען אויך מצות פון „קום עשה", איז דאָך ווידער שווער: פארוואָס רעכנט מען ניט אויך מצות הצדקה?

און מצד אַט"דער קשיא, ברענגט טאַקע דער מהרש"א ⁶¹ אַ רא"י צו שיטת רש"י ⁶², וואָס לערנט אַז דער וואָרט „צדקה" אין פסוק „כי ידעתי גו" מיינט „פשרה" — ד.ה. דער חיוב צו געפינען אַ „גערעכטע" פשרה אין משפט גופא — און דאָס מיינט ניט צדקה כפשוטה, אין וועלכער בני נח זיינען טאַקע ניט מחוייב; וואָרום אויב יע, וואָלט צו די ז' מצות ב"נ געדאַרפט צוגערעכנט ווערן (לויטן ס"ד) אויך מצות הצדקה.

אויך פון רמב"ם ⁶³ איז מוכח, אַז ער נעמט אָן להלכה אַז ב"נ זיינען ניט מחוייב אויף צדקה — וואָרום בעת ער רעדט וועגן דעם דין „בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר כו.", גיט ער דערביי אַ דוגמא — „נתן צדקה כו."

איז דאָך קשה לויט ביידע שיטות: לויט דער שיטה, אַז ב"נ זיינען יע מחוייב אין צדקה — פארוואָס ווערן גערעכנט (לויטן ס"ד) בלויז שבע מצו" ות ב"נ און ניט שמונה מצות? און לויט דער שיטה, אַז זיי זיינען ניט

(59) סנה' נו, סע"א ואילך.

(60) בפירושו עה"ת (פרשתנו לה, יג).
(ועפ"ז צריך עיון למה נצטוו על גול בפ"ע.
הקשה כן גם בתורת עה"פ (בראשית ב, טז), אבל תירוצו דחוק).

(61) ואף שלדעת הרמב"ן שם אין ב"נ נהרג על ביטול מ"ע — היינו מיתה ביניי אדם, משא"כ ביניי שמים. וכמו עכ"פ

(55) סנה' נח, סע"ב.

(56) שם נו, ב ד"ה בפירוש.

(57) סנה' שם ד"ה דיני קנסות.

(58) הלי מלכים פ"י ה"ג.

ועפ"ז צ"ל ש"ש בהלי רוצח ספ"ב
„שעשה דבר מצוה. . . ליתן צדקה" —
כותנתו היא למצוה שאינו מצוה ועושה.

אן אופן און די מטרה דערפון גע-
פינט זיך אין זיי אַליין (ווי דאָס איז
ביי די מצות אויף וועלכע אידן זיי-
נען אָנגעזאָגט געוואָרן), נאָר אויך זיי
(די מצות) זיינען „בשביל ישראל
ובשביל התורה“. צוליב אידן און תו-
רה איז נויטיק אַז די וועלט זאָל
מתאים זיין צום „לשבת יצרה“⁶³ (ישׁוב
העולם), עס זאָל ניט זיין אַ סביבה והש-
פעה⁶⁴ בלתי רצוי, ואדרבה די וועלט
זאָל ווערן אויסגעאיידילט און שלימות-
דיק, דעריבער דאַרפן די בײַנ מקיים
זיין זייערע מצות

— סיי די וואָס בין אדם לחבירו,
בכדי אַז די וועלט זאָל זיך פירן מיט
צדק ויושר, און אויך די וואָס זיי-
נען נוגע צו בין אדם למקום (אַזוי
ווי ע׳ז און ברכת השם).

63 ישׁעי' מה, יח. וגם לבײַנ נאמר זה
— אף שמצות פו״ר ניטלה מהם (סנה׳
נט, ריש ע״ב. אבל ראה שאלילות קסה
ובנ״כ שם. מל״מ הל׳ מלכים פ״י ה״ו.
מנחת סולת על ס׳ החינוך מצוה א סק׳ה.
ויעו׳) — כמ״ש התו״ם (גיטין מא, ב ד״ה
לא תהו בתירוץ הב׳, וש״נ) לענין עבד,
ומכיון שהכתוב (לשבת יצרה) מבאר כונת
ברה״ע, אין סברא לחלק בזה בין עבד
לבײַנ. (משא״כ לדעת האומרים דפו״ר ושבת
קשורים זב״ו). וראה בכורות מו, א: „והא
עבד להו שבת“ [ולשוך הש״ס (יבמות סב,
א) „בני פו״ר יצגוהו“ י״ל, שהכוונה היא
ל„שבת“ — וכמו „פרי רב׳“ (שמפרשת
המשנה מיד) שנאמר לא תהו בראה לשבת
יצרה, ולהעיר מתוס׳ יבמות ובכורות שם.
טורי אבן ר״ה כה, א ד״ה אלימא]. וראה
העמק שאלה (להנצי״ב) על השאלות שאל-
תא קסה סעי׳ ב בתחלתו.

63* כי דרך ברייתו של אדם להיות
גמשך בדעותיו ובמעשיו אחרי ריעיו וחבריו
ונוהג* כמנהג אנשי מדינתו (רמב״ם הל׳
דעות רפ״ו).

(* כן הוא בדפח״ר : ונוהג.

עס בלייבט אָבער שווער לדעת
הרמב״ם, וואָס האַלט אַז בײַנ זיינען
ניט מחוייב אין צדקה — פאַרוואָס
האַט מען זיי מעניש געווען צוליב
דעם וואָס „יד עני ואביון לא החזיקה“,
כנ״ל ?

ח. בכדי צו פאַרשטיין דאָס דאַרף
מען פריער מבאר זיין דעם כללות
החילוק וואָס איז דאָ צווישן די ז׳
מצות בײַנ און די מצות אויף וועל-
כע אידן זיינען אָנגעזאָגט געוואָרן —
אַנהויבנדיק פון מצות מילה כו׳ און
(מכ״ש) די מצות וואָס נאָך מתן-תורה :

די וועלט, אַריינגערעכנט אויך (כמו-
כן) דער מין המדבר, איז באַשאַפן
געוואָרן צוליב אָנאַנדער זאָך — „בײַ-
שביל ישראל ובשביל התורה“⁶². און
וויבאַלד אַז די מציאות פון די בני
נח איז צוליב אידן און תורה (וועל-
כע זיינען העכער פון וועלט), איז
פאַרשטאַנדיק, אַז אויך די „מצות“ זיי-
ערע (פון די בײַנ) זיינען (ניט אין
שבת חייב מיתה (סנה׳ גח, סע״ב *) —
אף שאין בזה עשי׳.

וואולי יתרה מזה י״ל שמכיון שהאופן
ד׳לא החזיקה“ הי (גם) ע״י עשי׳ (כמובא
לעיל ס״ה) — חייבין ע״ז גם בידי אדם.
62 דרשת ר״ל עה״פ בראשית — תנ
חומא (באבער) פיסקא ג׳ וה׳, לק״ט. רש״י.
וראה גם ב״ר רפ״א. ויק״ר פל״ג, ד.

(* וברמב״ם הל׳ מלכים פ״י ה״ט :
„מודיעין אותו שהוא חייב מיתה ע״ז אבל
אינו נהרג“. אלא שטעמו של הרמב״ם על
זה שאינו נהרג הוא, לפי ש„אינו נהרג
אלא על שבע מצות“ (כס״מ שם). משא״כ
להרמב״ן — אפילו אם הי׳ „לא ישבותו“
מז מצות בײַנ, ג״כ לא הי׳ נהרג ע״ז
בדיני אדם, כמו שאין נהרגין על מה שאין
מושיבין דיינים. וראה שו״ת חת״ס ליקוט׳ם
סי׳ד, שגם לדעת הרמב״ם אין בײַנ נהרגים
על ביטול מ״ע, גם בז׳ מצות בײַנ עיי״ש.

אמת טאקע, אַז ווי ב"נ זיינען זיי ניט געווען מחוייב אין מצות הצדקה און זייער ניט אָפּהיטן די מצוה קען דעריבער ניט גערעכנט ווערן ווי אַן "עון", אָבער בשעת דער "יד עני ואביון לא החזיקה" איז אין אַזאַ אופן קיצוני, אַז אויך אַ צווייטן דערלאָזן זיי ניט צו געבן צדקה, און וואָס נאָכ־מער, אַז דערפאַר זיינען זיי יענעם דן למיתה — אַזאַ סאָרט הנהגה איז זי־כער אַן "עון" ווייל ס'איז היפּך פון ישובו של עולם. און דערפאַר איז אויב נאָר "הכצעקתה עשו" קומט זיי "כלה".

ט. ע"פ כל הנ"ל קען מען מסביר זיין (לשיטת הרמב"ן עכ"פ), אַז דער־פאַר געפינט מען דעם חיוב פון כיבוד אב אויך ביי בני נח, ווייל כיבוד אב איז אַ זאָך וואָס רירט אַן ישובו של עולם⁶⁴. ד.ה. די מצוה פון כי־בוד אב, בשלימותה און ווי אַ באַזונדער ענין, איז געגעבן געוואָרן צו אידן אין "מרה"; אָבער אויף וויפל כיבוד אב איז נוגע צו ישובו של עולם, איז מען דערויף געווען אַנגעזאָגט אויך פון פריער⁶⁵.

און וויבאַלד אַז דער דעמאָלטיקער

67 ראה ירוש' פאה פ"א ה"א (וראה גם חינוך מצוה לג): "דבר שהוא פריעת חוב" — והרי פריעת חוב נוגע לישובו של עולם עוד יותר מצדקה. וראה ג"כ פיה"מ פאה שם.

ועפ"ז יומתק גם הלי' (ב"ר פל"ט, ז. ועד"ז ברש"י ס"פ נח) "והלך לו לעת זקנתו" — כי עיקר הפריעת חוב בזה הוא כשאביו זקן.

68 ועפ"ז יומתק דיוק לשון רש"י כו"כ פעמים (במס' מגילה טו, סעי'ב ואילך. וכן בפירושו עה"ת — נסמן לעיל הערה 30; 32) "כיבוד אביו" — ולא "מצות כיבוד אביו" (כלי המורגל בכ"מ) — כי אז עדיין

— ווייל דערמיט גרייטן זיי צו די וועלט צו דעם, אַז אידן זאָלן דערנאָך טאָן כדבעי זייער עבודה פון תורה ומצות און אויפהויבן די אויסגעאיי־דלטע וועלט צו העכער פון וועלט און מאַכן פון איר אַ תורה וועלט, אַ דירה לו ית'.

און דאָס איז אויך דער טעם וואָס ווען אַ ב"נ איז עובר אויף איינע פון זיינע מצות איז ער חייב מיתה⁶⁶ — ווייל היות אַז די גאַנצע מציאות און אויפגאַבע פון די ב"נ איז צו אויפטאָן אַז דער ישוב העולם זאָל זיין כדבעי, דעריבער, ווען זיי טוען דעם היפּך דערפון (דורך עובר זיין אויף זייערע מצות), פאַרלירן זיי דעם יסוד פון זייער קיום אין וועלט: אַז עס ווערט בטל די סיבה ווערט בדרך ממילא בטל דער מסובב⁶⁷.

און לויט דעם ווערט פאַרשטאַנדיק, פאַרוואָס ס'האָט געקומט מיתה די אנ־שי סדום — אויך לדעת הרמב"ם⁶⁸:

64 בידי אדם או (עכ"פ) בידי שמים (ראה לעיל הערה 61).

65 ובמכש"כ מהא דבטל העיקר בטלה הטפלה (כלים ספ"ט).

66 גם י"ל (בדוחק עכ"פ) שמ"ש ה' רמב"ם שב"ג אינן מחוייבים בצדקה הוא רק עכשיו. אבל קודם מ"ת היו מחוייבים בצדקה * (ראה לעיל הערה 34 בענין כיבוד אב), ולכן בטדום — "יד עני ואביון לא החזיקה" נחשב ל"עון".

* וי"ל, שלפי שיטת הרמב"ם כל ה' ענינים ד'ישובו של עולם" (וצדקה בכללם) נכללים ב'פרו ורבו', שענינה — ישובו של עולם, כי "לא נברא העולם אלא לפר' ורבי' שנאמר כו' לשבת יצרה" (גיטין מא, ריש ע"ב), ולכן לאחר מית שניטלה מהם מצות פור' (סנה' נט, ריש ע"ב) — פטורים הם מצדקה, משא"כ לפני מית. והוא דלא כנ"ל בהערה 63.

אן אין עצם הנפש (וגם מטעם ישוּבו של עולם) — דאָן איז אדרבה: דער ישוּבו של עולם ווערט אויסגעפירט דורך „לא נטלו עצה הימנו, כנ"ל".

י. ע"פ כל הנ"ל איז מובן דער גודל העילוי פון „ויקחו גו' איש חר-בו“:

דער ענין פון „הכונה יעשה את אחותנו“ האָט זיי דערנומען אַזוי שטאַרק, אַז „נהגו עצמן כשאר אנ-שים שאינם בניו“ (של יעקב); זיי זיינען געווען דורכגענומען אינגאַנצן מיט דעם געפיל ובמילא איז ביי זיי ניט געבליבן קיין אַרט אויף קיין שום אַנדער זאַך אויסער „ויקחו איש גו'“.

(70) ומה שבשפוט, מה ש"לא נטלו עצה הימנו" הוא היפך השבח — מובן ע"פ המבואר בהערה הבאה.

(71) ולכן, כשענו ליעקב „הכונה יעשה את אחותנו“ קיבל את המענה (ראה לעיל ס"ב. הערה 22). אלא ש"מ"מ, הוכיח אותם (לאחר זמן) ע"ז — כי לאחרי שראה ש"ברצונם עקרו שור" (אף שבוה. אינו שייך הטעם שבפנים) ה"י זה אצלו הוכחה שש אצלם נטי' לזה (גם) מצד טבעם, ושגם במעשה שכס (אף שהי' בעיקר מצד „הכ" זונה יעשה גו'") ה"י איזה תערוכות גם מטבע זה שלהם (וע"ד המבואר בתו"א יט, סע"ב ואילך).

ועפ"ז יומתק מה שבתחלת תוכחתו אמר „שמעון ולוי אחים — אחים לדינה ולא אחים ליוסף“ (ב"ר פצ"ח, ה. פצ"ט, ז) — דלכאורה: הרי התוכחה היתה לא רק על „ברצונם עקרו שור“ אלא גם על „באפם הרגו איש“, ומה נוגע לזה מה שהיו „אחים לדינה“ — כי מה שהיו „אחים לדינה ולא אחים ליוסף“ מוכיח, שגם ב„הרגו איש“ ה"י תערוכות מ"כלי חמס מכרותיהם".*

(* ע"פ המבואר לעיל ע' 63-4 שבצדיקים ה„חטאים“ הם רק חסרון האור במדרגת הקדושה גופא, ובשביל העל"י הבאה לאח"ז — י"ל, שהענין ד„כלי חמס מברכת עשו“

כיבוד אב איז ניט געווען קיין ענין פאַר זיך, נאָר בלויז ווי אַ חלק פון דעם וואָס עס פאַדערט זיך צוליב הנ-גת וישוּבו של עולם, וועט שוין זיין פאַרשטאַנדיק, אַז שמעון ולוי זיינען ניט באַגאַנגען קיין חטא דערמיט וואָס „לא נטלו עצה“ פון זייער פאַטער: ווייל אדרבה, דווקא ווען אַזאַ זאַך ווי „נבלה עשה בישראל“¹⁰ דערנעמט ביז אַז ס'בלייבט קיין אַרט ניט אויף נטי-לת עצה און אַפילו ניט פונעם פאַ-טער — אַזאַ הנהגה איז דער אמת'ער קיום פון ישוּבו של עולם.

אין אַנדערע ווערטער: ווען כיבוד אב וואָלט דעמאָלט געווען אַ מצוה בפני עצמה — איז אויך ווען אַן ענין רירט אַן אין עצם הנפש און במילא, אַלס תוצאה דערפון, קומען די פעולות אין ניט קיין אויסגע-רעכנטן און אויסגעמאַסטענעם אופן — מזו מען פאַרט דערביי מקיים זיין דעם ציווי הקב"ה (כיבוד אב):

וויבאַלד אָבער אַז קיין ציווי מיו-חד אויף כיבוד אב איז דאָן ניט גע-ווען, מען האָט דאָס געדאַרפט אַפ-היטן (בדרך כלל) צוליב „ישוּבו של עולם“, איז בעת ס'קומט צו אַ פאַל וואָס איז יוצא מן הכלל און ס'רירט

לא היתה כיבוד אב כמצוה (בפ"ע) כ"א נכללת ב"דינין".

ומה שבפדר"א פכ"ג נאמר „ולא שם על לבו מצות כיבוד אב“ — י"ל: (א) שהוא שיגרא דלישנא. (ב) מכיון שזה נכלל במצות דינין, שייך גם ע"ז ה' „מצוה“. ולהעיר מחולין צב, סע"א: שלשים מצות כו' — ובס' עשרה מאמרות (מאמר חקור דין ח"ג פכ"א) שהם פריטים בוי מצות ב"ג. (אלא שצע"ק לפי המבואר בפנים: למה לא גמ' גה כיבוד אב בחולין שם?).

(69) לשון הכתוב (לד, ז).

דארף מען זיך ניט רעכענען מיט קיין שום חשובנות און מדידות, אפי" לו ניט מיט מדידות פון תורה, נאָר מען דארף ביי זיך אַרויסרופן דווקא די תנועה פון מסירת־נפש.

נאָכדעם ווי מען האָט ביי זיך שוין מעורר געווען דעם כח המס"נ — דאָן דארף מען טאַקע יעדער זאָך טאָן ע"פ טעם ודעת, במדידה והגבלה, על פי תורה; אָבער בכדי אַז די עבודה שע"פ טעם ודעת זאָל זיין ווי עס דארף צו זיין, מוז זיין צום אַלעם ערשטן, גלייך ווי מען ווערט נאָר אַן "איש", דער ענין פון מסירת־נפש ש' למעלה מטעם ודעת י'.

(משיחת ש"פ וישליח תשכ"ה)

און דאָס איז אויך דער טעם וואָס דעם זמן פון התחלת החיוב במצות לערנט מען אָפּ (כנ"ל בתחילת השי"ח) פון אָט־דעם פסוק, ווייל דאָס איז אַ הוראה פאַר יעדער בר־מצוה, ד.ה. פאַר יעדן איד ווען ער האַלט ביי תחלת העבודה, אַז בשעת עס האַנדלט זיך וועגן "הכונה"

— וואָס דאָס מיינט באמת יעדער עבירה, וואָס קומט דאָך פון תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם י', און דורך וועלכע מען ווערט אָפגעריסן ר"ל פון אוי" בערשטן אין דער דוגמא ווי אַ "זונה" וואָז איז "אסורה לבעלה" ("זה הקב"ה") י' —

(72) שלח טו, לט.

(73) ראה לקו"ת קרח נג, ג.

(74) וע"פ המבואר בהמכתב דב' תמוז תש"כ (נדפס לקמן בהוספות לפי וישליח ע' 421) ש.איש" מורה על הגדלות דשכל וכו' — יש לומר, שמה שהדין דבן שלש עשרה למצות נלמד מויקחו איש חרבו, מרמו, שגם בהעבודה שע"פ טו"ז צריך להיות הארת כח המסיני שלמעלה מטו"ז. — וראה לקו"ש חט"ז ע' 290 ואילך.

הוא ענין בירוד הניצוצות (שלפי שעה ירידה היא, מכיון שהמברר צריך להתלבש בלבושי המתברר). ועד"ז הוא גם בנוגע ל.ויענו גו' במרמה" — שהוא ע"ד המבואר בכ"מ (ד"ה פדה בשלום תשי"ג פ"ב ועוד) בענין בא אחיך במרמה ויקח ברכתך. וראה ד"ה לא תחרוש תרכ"ז פ"ד.

וישלח ב

ערשט נאָכדעם טייטשט ער אויס דעם טענט פאַרוואָס דאָ איז זי „נקראת בשׁ" מת? אין קלערערע ווערטער: מיט וואָס איז אזוי פשוט בפסוק דידן אָו בשמת היא מחלת און רשׁי באַוואַרנט בלויז די קשיא פאַרוואָס זי הייסט מחלת, ניט גע- פינענדיק פאַר נויטיק צו זאָגן אָו זי איז מחלת (אזוי ווי ביי „עדה היא בטׁ" מת"י)?

(ב) פאַרוואָס דאַרף רשׁי אָנקומען צו אָן אגדה בכדי צו פאַרענטפערן דעם שינוי השם פון בשמת אויף מחלת? לכאורה האָט מען דאָך דאָס געקענט מס- ביר זיין בפשטות פונקט ווי ביים פריער- דיקן פסוק: איר אמת'ער נאָמען איז געווען מחלת, און דאָס וואָס איז אונזער פסוק ווערט איר נאָמען געענדערט אויף בשמת, איז עס „על שם שהיתה מקטרת בשמים לעזׁ"י? "

החתי. אבל בנוגע לעדה ובשמת — מכיון שבשתייהן כתיב „בת אילון החתי", הרי מוכח לכאורה (גם בלי פירשׁי) שעדה היא בשמת, כמו שפשוט שבשמת (בת ישמעאל) היא מחלת, ולהעיר גם מרשבׁ"ם כאן (וראה גם ראבׁ"ע תולדות כו, לד. כו, מו. פרשנו לו, א) שבעדה ובשמת מפרש שהן בשמת ומחלת שבפ' תולדות, משאׁ"כ בנוגע לאהלי- במה ויהודית.

(6) אין לומר שמה שהווקק רשׁי לפרש „היא בשמת בת אילון" הוא לפי שאלולי פירושו הי אפטר לומר שהיו שני אנשים שנקראו אילון, משאׁ"כ בנוגע לבשמת ומח- לת, מכיון שבשתייהן כתיב „בת ישמעאל (וגם) אחות נביות" מסתבר שבשמת היא מחלת — כי (א) לפיׁז הוצרך רשׁי להעתיק גם „אחות נביות" או לרמוז עכׁ"פ ב„וגוׁ". (ב) הרי אפׁל שלישמעאל היו שתי בנות, ואחיות גם לנביות ואינו מוכרח שבשמת היא מחלת.

(7) וכמו שהקשה הרמבׁ"ן כאן פסוק ג.

א. אויפן פסוק „ואת בשמת בת ישמעאל אחות נביות" י זאָגט רשׁי — אַראַפּברענגענדיק די ווערטער „בשמת בת ישמעאל" — „ולהלן קורא לה מחלת". ד. ה. רשׁי פרעגט: פאַרוואָס אין פ' תולדות: רופט זי אָן דער פסוק מחלת און אין אונזער סדרה בשמת? און ער פאַרענטפערט עס לויט אָן אגדה וואָס שטייט אין מדרש ספר שמׁאל (כדלקמן סעיף ב).

מיט אַ פסוק פריער י, וואו עס ווערט דערציילט אָו עשו האָט חתונה געהאַט מיט עדה בת אילון החתי, און אהליבמה בת ענה בת צבעון החוי, זאָגט רשׁי: „עדה בת אילון — היא בשמת בת אילון (אָו) „עדה" בפרשתנו און „בשמת" וואָס ווערט דערמאָנט אין פ' תולדות י, איז איינע און די ועלכע) ונקראת בשמת על שם שהיא מקטרת בשמים לעזׁ"י"; „אהלי- במה — היא יהודית (וועלכע ווערט דער- מאָנט אין פ' תולדות י) והוא כינה שמה יהודית לומר שהיא כופרת בעזׁו כדי להטעות את אביוׁ".

דאַרף מען פאַרשטיקן:

(א) פאַרוואָס הויבט רשׁי אָן, אין אונ- זער פסוק, גלייך מיט אַ תמי' „ולהלן קורא לה מחלת" — אַנדערש ווי אין פריערדיקן פסוק וואו ער איז פריער מפרש אָו עדה „היא בשמת כוׁ"י און

(1) פרשנו לו, ג.

(2) כח. ט.

(3) לו, ב.

(4) כו, לד.

(5) מה שהווקק רשׁי לפרש „אהליבמה היא יהודית" — יש לומר, כי בפשטות (אלולי פירשׁי) אין שום קישור כיניהם, ואדרבה: באהליבמה כתיב ושהיא בת ענה בת צבעון החוי, וביהודית — בת בארי

מכאן" אז אויך די מחילת עונות פון גר שנתגייר והעולה לגדולה לערנט מען אפ "מכאן" פון דעם נאָמען "מחלת" פון וועלכן מען ווייס אז "הנושא אשה מוח" לין' לו עונותיו". ולכאורה איז אָט-דער ענין ניט נוגע צו דער הבנה פון אונזער פסוק?

ג. אויף די ווייטערדיקע ווערטער פון אונזער פסוק "אחות נביות" איז רש"י מפרש: "על שם שהוא השיאה לו משמת ישמעאל נקראת על שמו"; דעם זעלבן אויסדרוק "מחלת בת ישמעאל גו' אחות נביות" געפינט מען אויך אין פ' תולדות: — און אויך דאָרט זאָגט רש"י דעם זעלבן פירוש. אז דער פסוק דער-מאָנט "אחות נביות" דערפאַר וואָס "ה' שיאה נביות אחי". היינט וויבאַלד רש"י האָט דאָס ערשט באַוואַרנט, צו וואָס חזר'ט ער דאָס איבער אין אונזער סדרה אַ צווייטן מאל?

אפילו אַז מ'זאָל זאָגן אַז רש"י פאַר-לאַזט זיך ניט אויפ'ן זכרון פון דעם בן חמש למקרא און זאָגט דעם פירוש נאָכ-אַמאָל ליתר שאת — איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק דער שינוי והוספה:

אין פירוש רש"י פון אונזער סדרה קומען די ווערטער "ונקראת על שמו" — וועלכע זיינען ניטאָ בפירוש אין פרשת תולדות. ולכאורה, אויב רש"י נעמט אָן אַז בלויז דער סיפור הענין פון "השיאה כו'" גיט נאָך ניט גענוג צו פאַרשטיק דעם אויספיר בנוגע "אחות נביות" און מען דאַרף אויסטייטשן בפירוש "ונקראת על שמו" — האָט ער דאָך די הוספה געדאַרפט צושטעלן אין פרשת תולדות, וואו "אחות נביות" ווערט דערמאָנט צום ערשטן מאל¹⁰?

ג) וויבאַלד רש"י נעמט אָן אַז עפ"י דרך הפשט דאַרף מען האָבן אַ ביאור אויף דעם שינוי השמות * [וואָס דערי-בער איז ער מכאן דעם טעם השינוי פון בשמת אויף מחלת; און אזוי אויך אין פריערדיקן פסוק: — דעם טעם ה' שינוי פון עדה אויף בשמת, און פון אהי-ליבמה אויף יהודית] האָט ער דאָך גע-דאַרפט מפרש זיין דעם טעם השנוי אויך אין דעם נאָמען פון דעם פאַטער פון אהליבמה (היא יהודית): אין פרשת תול-דות * שטייט יהודית בת בארי החתני, און אין אונזער סדרה שטייט גאַר אהלי-במה בת ענה בת צבעון החזוי?

ב. דעם טעם וואָס אין פ' תולדות רופט מען זי מחלת (ניט מיט איר אמת'ן נאָמען בשמת, ווי זי ווערט גערופן אין אונזער סדרה) איז רש"י מפרש: "מצינו באגדת מדרש ספר שמואל * שלשה מוח-לים להן עונותיהן, גר שנתגייר והעולה לגדולה הנושא אשה, ולמד הטעם מכאן, לכך נקראת מחלת שנמחלו עונותי'".

איז אין דעם ניט מובן:

א) צוליב וואָס דאַרף רש"י מציין זיין אַז די אגדה וואָס דאַרף אין מדרש ספר שמואל?

ב) צוליב וואָס ברענגט דאָ רש"י אויך די פרטים פון דער אגדה וועגן "גר שנתגייר" און "העולה לגדולה", אין דער צייט ווען אויף דער הסברה "למה נקראת מחלת" איז נוגע בלויז דער חלק פון "הנושא אשה מוחלין לו עונותיו"?

ג) נאָכדעם ווי רש"י רעכנט אויס די "שלשה" וואָס "מוחלים להן עונותיהן" איינצעלאַסן גר שנתגייר און העולה ל-גדולה — איז ער מוסיף "ולמד הטעם

8) ולא כבראב"ע (תולדות כו, לד, כו, מו. פרשתנו לו, א), ר"ק ורשב"ם (פרשתנו לו, ב).

9) פ"י, וראה בסוף השיחה.

10) לכאורה ה' אפשר לתרץ עפ"י משי"כ רש"י בס"פ תולדות, ולמדנו שהי' יעקב באיתו הפרק בן ס"ג שנים . . . ולמדנו מכאן

זיין טאָכטער, אברהם'ס אָן אייניקל יי, פאַר אַ פּרוי, בכדי צו שאַפֿן דעם איינדרוק אַז ער זוכט צופרידן צושטעלן זיין פּאָטער יצחק — בעת אין דער אמת'ן האָט דאָס אים מלל ניט געאַרט, וואָרום וויבאַלד „לא גירש את הראשונות“ האָט ער דאָך מיט זיין נעמען בת ישמעאל איבערהויפט

ישמעאל בכלל) שעליו נאמר: וישלח מעל יצחק גו' (ח"ש כה, ו) —

[כמובן ממה שאברהם הוצרך להשיב על את אליעזר שלא יקח אשה לבנו מבנות הכנעני (שאינן בזה טרחה, מכיון — אשר אנכי יושב בקרבן) ורק י'ן אל ארצו ואל מולדתו].

ועפ"י מובן בפשטות מ"ש בס"פ תולדות „ו'ן עשו אל ישמעאל“ — דלכאורה מיותר * — בכדי להגיש שהלך למקום רחוק (שע"ז מתבטא צביעותו עוד יותר, שרצה להראות אשר בכדי לעשות רצון אביו הולך הוא אפילו למרחקים).

(14) ועפ"י מובן בפשטות ** מ"ש „בן אברהם“ — דלכאורה מיותר (ובפרט שבפ' סוק זה גופא, כשזוכר ישמעאל בפעם הראשונה, לא כתיב „בן אברהם“) — כי עשו רצה להראות שנושא מיוחדת וקרא, נכדתו של אברהם (ובזה רצה להראות שמתנהג עוד יותר טוב מיעקב, שיעקב הלך לפדן ארם לקחת אשה ממשפחתו של אברהם, והוא הלך לישמעאל לישא את נכדתו של אברהם).

ויש לומר, שזהו גם הטעם מה שהתיבות „בת ישמעאל בן אברהם“ הם ב„קדמא ואלאי“, שזה מורה שעשו האָט אויט געשריען שהוא נושא את נכדתו של אברהם. וראה כת"י רמזי התורה לר' יואל (הובא בתו"ש תולדות ע' תתש"ז): בת ישמעאל בן אברהם מוכתר בתגין, כלומר מיוחדת לקח כו'.

(* ואין לומר שזהו בכדי להשמיענו שישמעאל יעדה לעשו — כי בשביל זה לא הוצרך לכתוב וילך.

(** ועד כדי כך, שרש"י לא הוזקק כלל לפרש זאת — אף שבפסוק זה גופא מפרש הוא היתור ד„אחות נביות“.

ד. דער חילוק צווישן דעם ענין ה' סיפור וועגן די נשי עשו ווי ער קומט צום אויסדרוק אין פ' תולדות און ענינו של הסיפור בפרשתנו:

אין סדרה תולדות ווערן די נשי עשו דערמאנט אַלס אַ טייל פון דעם סיפור וועגן זיינע, עשויס, מאורעות און הנהגות: זיינע ערשטע צוויי פרויען ווערן דערמאנט ערשטנס, באווייזן זיין צביעות — ער האָט ערשט חתונה געהאַט אין עלטער פון פערציק יאָר בכדי מיזאַל מיינען אַז ער פירט זיך בדומה צו זיין פאָטער יי — און צווייטנס, צו באווייזן זיין רשעות, אַז ער האָט גענומען אַזוינע פרויען וואָס זיינען געווען „מורת רוח ליצחק ולרבקה“¹¹. אויך זיין דריטע פרוי ווערט דאָרט דערמאנט ווי אַ באווייזן פון זיין צביעות, אַז ווענדיק „כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו“ איז ער ספעציעל געאַנגען צו ישמעאל'ן¹² און גענומען

שנמן בבית עבר י"ד שנים. דמזה שהזקק רש"י לפרש על „אחות נביות“ ולמדנו כו' — מוכרח שפרש שכונת הפסוק במ"ש „אחות נביות“ הוא ללמדנו שיעקב נטמן בבית עבר י"ד שנים. אבל בלאה"כ — מה נוגע לנו לדעת שהשיאה נביות (ושישמעאל מת קודם נישואי — ראה גם רש"י ח"ש כה, יז).

ועפ"י ה' אפשר לכאר שמה שהזקק רש"י בפרשתנו לפרש עוד פעם „אחות נביות“ — ולהוסיף: „ונקראת על שמו“ — הוא לפי שהוקשה ל' לרש"י: מכיון ש„אחות נביות“ שבפרשתנו אינו מלמדנו, למה נאמר? ועל זה הוא מפרש „ונקראת על שמו“, ומכיון שהוא השיאה, נקראת על שמו, גם כשאין בזה לימוד. אבל לפי ביאור זה — פירש"י שבפרשתנו שנכתב בקרא „אחות נביות“ מפני „שנקראת על שמו“ (גם כשאין בזה לימוד), טותר לפירושו שבפ' תולדות.

(11) פירש"י תולדות כו, לד. מבי"ר רפס"ה.

(12) תולדות כו, לה.

(13) אף שההליכה במקום אחר ה' אז

טורח — ובפרט למקום בני הפילגשים (שגם

ה. עפי"ז איז מוזן וואָס רש"י בפרש" תנו דאָרף מפרש זיין „עדה בת אילון היא בשמת בת אילון“; „אהליבמה היא יהודית“ — וואָרום וויבאַלד אָז ס'איז דאָ אַ פאַרשידנאַרטיקער תוכן אין די צוויי סיפורים וועגן נשי עשו, אין פ' תולדות און בפרשתנו, וואָלט דאָס געגעבן אַן אָרט לטעות אָז די פרויען מיט די געענדערטע נעמען אין אונזער פרשה, זיינען ניט די זעלבע וואָס ווערן דערמאָנט אין פ' תולדות.

און ביים אָנעמען אַזוי, וואָלט כלל ניט געאַרט פאַרוואָס אין פ' תולדות ווערן ניט דערמאָנט עדה און אהליבמה, און אין אונזער פרשה — יהודית און בשמת ווייל עס קען זיין אַז יהודית און בשמת האָבן ניט געבוירן קיין קינדער צו עשו'ן און דעריבער איז זיי ניט גוטיק צו דערמאָנען אין אונזער פרשה וואָס רעדט בלויז וועגן תולדות עשו ז' ; און אַזוי אויך

— דלכאורה, מכיון שמדבר בנוגע לאהליבמה (וממנה לומד על שאר נשי עשו — כלשון רש"י שכולן** כו') הוצרך לומר „ממרות“*** (ולא „בני“) — כי המסופר בפרשה זו בנוגע לאהליבמה הוא הקדמה ל„ואהליבמה ילדה“, כבפנים.

(17) ראה גם ראב"ע (כו, לד), רשב"ם (לו, ב) ורמב"ן (שם, ג) — בנוגע ליהודית.

מאה. וי"ל שגם בזה לא פליג על התוס'. ואדרבה — מדמוסיף ביש"ם — לפירש"י — שרק אחד אביו, משמע שאפ"ל שמאה יהיו אב שלו).

** ודלא כבתנחומא (ר"פ וישב) שמפ' רש שקאי על הבנים, ומובן ל' כולם בני זימה.

ועפי"ז מובן גם השינוי דבתנחומא ובב"ר (דלקמן) קאי ומפרש הכתוב ואלה היו בני אהליבמה גו' ואהליבמה ילדה גו' — שאין מדובר בהם בשאר נשי עשו, משא"כ רש"י מפרש תיכף פעם הראשונה שנאמר בת ענה בת צבעון — והוא בצירוף שאר נשי עשו.

*** ראה ב"ר (פ"ב, יב) : ממורות.

ניט געמיינט עפעס צו פאַרבעסערן, און אדרבה: „הוסיף רשעה על רשעתו“.

משא"כ אין אונזער סדרה איז דער תוכן הפרשה — ווי אָנענצייגט בהתחלתה — „אלה תולדות עשו“; אין די פסוקים וועגן די נשי עשו „עשו לקח את נשיו גו' ואת בשמת וגו'“, זיינען בלויז אַ הקדמה צו „ותלד עדה גו' ובשמת ילדה גו' ואהליבמה ילדה וגו'“.

(15) רש"י ס"ם תולדות. וראה להלן הערה 27.

(16) עפי"ז מ"ש בפנים יובן א) שינוי הסדר מפ' תולדות לפרשתנו. שבפ' תולדות נאמר „ויקח גו' יהודית גו' בשמת“ ובפרשתנו — „עשו לקח גו' עדה (היא בשמת) גו' אהליבמה“ (היא יהודית) — כי בפ' תולדות שמסופר שם מאורעותיו של עשו „ויקח גו'“ נמנו בסדר שנשאן, מתחילה יהודית ואח"כ בשמת. משא"כ בפרשתנו שנשי עשו נזכרים רק בנוגע לתולדותיו, נמנו כפי הסדר שהולידו — והיו אהליבמה ילדה אחרי עדה ובשמת (בת ישמעאל), כדמוכח בפרשתנו.

ומה שהכתוב מקדים כאן את אהליבמה לבשמת — אף שילדה אחרי כניל — י"ל, דמכיון שנשא את בשמת כ"ג שנה אחרי אהליבמה (ראה תולדות כו, לד, רש"י ס"ם תולדות), לכן אין להקדים (אפילו כשמונה אותן בנוגע לתולדותיהן) את בשמת לאהליבמה. משא"כ שתי נשיו הראשונות, מכיון שנשא אותן באותו הפרק (בהיותו בן ארבעים שנה), וההפרש הי' רק בזמן מועט, מקדים הכתוב בפרשתנו את עדה לאהליבמה כמד לתולדותיהן.

(ב) דיוק לשון רש"י (לו, ב) „בת כו' והודיען הכתוב* שכולן בני ממורות היו“

* דלכאורה קשה הא כלפי שמיא (ה' כתוב) גליא אם היא בת ענה או בת צבעון. ורש"י מפרש הכתוב כפשוטו — וכלשונו (וכ"ה בתנחומא) „מבין שניהם“ — שהיתה בפועל בת ענה וגם בת צבעון.

וגם להלכה — ראה ירושלמי פ' החולץ (הובא בתוד"ה מאה — סוטה מב, ב) שאפ' שר שיהי' בן שני אנשים (ואפילו של מאה לפ' התוסי' — ופירש"י שם שולל דוקא

ו. דער טעם פון דעם וואָס רש"י איז מפרש בלויז דעם טעם השינוי פון אהלי-במה אויף יהודית, און ניט פאַרוואָס איר פאַטערס נאָמען איז אַנדערש, וואָס אין אונזער פרשה הייסט ער ענה, צבענו, החוי און אין פ' תולדות — בארי, החתי, איז עס מצד דעם וואָס עס ווערט שוין פאַר-שטאַנדיק דורך רש"י'ס מסביר זיך "הוא כינה שמה יהודית. . . כדי להטעות את אביו":

כשם ווי "יהודית" וואָס אין פ' תולדות, איז אַ נאָמען וואָס עשו אַליין האָט אויס-געטראַכט, "כדי להטעות את אביו" — אַזוי אויך איז מובן בפשטות אַז עשו האָט געמוזט אויסטראַכטן אַן אַנדער נאָ-מען פאַר איר פאַטער. ער האָט דאָך ניט געקאָנט מטעה זיין את אביו און באַרימען זיך אַז ער האָט גענומען יהו-דית (כופרת בע"א — וואָס זי איז) בת ענה בת צבעון (ממרת)!

באַ כינוי שם האב איז אַבער ניט געווען נוגע וועלכער נאָמען — אַבי ניט "בת ענה בת צבעון".

ובפרט, ווי גערעדט כמה פעמים, אַז לפרש"י איז פירוש שמות — נאָר ווען עס איז דאָ אַ ראי' אָף דעם (און ווי באַ אהליבמה) — איז כינה שם אביו בארי¹¹, ובכדי אַז דער שקר זאָל לייכ-

לאיך גיסא: דאָס וואָס אין פ' תולדות פעל די נעמען עדה און אהליבמה, איז עס וויל פון זייער הייראַט מיט עשו'ן, קען מען ניט לערנען בנוגע צו זיך הגהה (וואָרום מען געפינט ניט ערגעץ-וואו, אַז ער האָט זיי גענומען צו פערציק יאָר, און ניט אַז זיי זיינען געווען "מורת רוח כו'").

דערפאַר, בכדי צו שולל זיין אַט דעם טעות, דאַרף דאָ רש"י מפרש זיין "היא בשמת" און "היא יהודית".

בנוגע אַבער צו "בשמת בת ישמעאל" דאַרף רש"י ניט אויסטייטשן אַז "היא מחלת", וויל דאָס איז מובן מעצמו:

ישמעאל האָט זיך ניט געפונען אין ארץ כנען — מקומו של עשו, און דער פסוק איז מדגיש: ויגך עשו אל ישמעאל (כ"ל), איז מסתבר אז אין דער זעלבער צייט ווען "וילך עשו" צוליב דעם וואָס ער האָט געזעהן אַז "רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו" — האָט ער דאָמאלס געטאָן אַלץ וואָס ער האָט געוואָלט טאָן דאָרט. איז אויב "בשמת אינה מחלת" און ביידע זיינען געוואָרן נשי עשו — איז דאָס אַלץ געווען ווען וילך עשו גו'.

איז מוקשה: וויבאלד אַז אין דער צייט וואָס עשו איז געגאַנגען צו ישמעאל'ן, האָט ער געהייראַט מיט צוויי פון זיינע טעכטער (מחלת און בשמת); און זיינע צביעות (אז ער זוכט צופרידן צושטעלן זיך פאַטער) דריקט זיך אויס דורך זיך נעמען בשמת'ן ניט ווייניקער ווי דורך זיין נעמען מחלת'ן — פאַרוואָס-זשע ווערט אין פ' תולדות דערציילט בלויז אַז "ויקח את מחלת" אַבער ניט אַז ער האָט גענומען אויך את בשמת?

איז דערפון מובן בפשטות — ביז אַז רש"י דאַרף עס גאַרניט זאָגן — אַז בשמת היא מחלת.

(18) ואולי יש לומר הטעם מה שכינה אותו "בארי" דוקא: התעסקותו של יצחק באותו הזמן — מסופר בארוכה בפסוקים שלפניו — הייתה בבארות — אלא שרבו עליהם פלשתים. וכשהי באר שלא רבו עליה אמר יצחק "ופרינו בארץ", ואשר סוכים גם אבימלך כרת עמו ברית ו"ביום ההוא גוי הבאר אשר חפרו" הייתה של יצחק. ולכן כינה עשו בשם בארי (באר שלי).

ועפ"י יומתק המשך הכתוב "ויהי עשו בן ארבעים שנה ויקח אשה גוי בת בארי גוי" להפסוקים שלפניו: בתחילת הפרשה מסופר (א) ויהי יצחק בן ארבעים שנה

קומענדיק אָבער צו אונזער פסוק, וואו בשמת בת ישמעאל ווערט דערמאָנט ניט בשייכות צו ויקח עשו, דאָ ווערט שוין שווער: פאַרוואָס איז איר דער פסוק מייחס צו איר ברודער און באַנוגנט זיך ניט מיט זאָגן „בת ישמעאל“ (אָזוי ווי ביי עדה און אהליבמה וואו ס'דערמאָנט זיך נאָר זייער פאַטער)? און דאָס פאַר-ענטפערט רש"י דערמיט וואָס ער גיט צו די ווערטער „ונקראת על שמו“ — ווי-באַלד נביות האָט זי חתונה געמאַכט, ווערט זי דערפאַר שטענדיק גערופן אויף זיין נאָמען, אויך בעת זי ווערט דערמאָנט ניט בשייכות צו איר חתונה.

ה. עפ"י הנ"ל וועט ווערן פאַרשטאַנ-דיק וואָס רש"י פאַרענטפערט די שינויי השמות פון די נשי עשו דוקא באופן זה — אַז די נעמען פון אונזער פרשה זיינען די שמות העצם זייערע, און די פון פרשה תולדות זיינען אין סוג פון שם-התואר (באַצייכענענדיק מיט זיך געוויסע ענינים און פעולות מצד די נשי עשו) — און ניט באופן הפוך²²:

22) וכמו בעדה ובשמת שהי אפשר לכאורה לפרש שבשמת הוא שם העצם ונקראת עדה על שם סורה מדרכי ה' (ראה רש"י בראשית ד', יט: עדה תרגום של סורה, וראה מדרש שכל טוב כאן, שמפרש ש"עדה" כאן פירושו כמו בבראשית) — ולכאורה פירוש זה מסתבר יותר מהפירוש „ונקראת בשמת ע"ש שהיתה מקטרת בשמים לע"ז“, כי בשמת מורה רק על בשמים ולא על עיקר הענין — הקטרת השמים (ומכ"ש שאינו מורה על הקטרת בשמים לע"ז*); וכן בנוגע לבשמת ומחלת, הי אפשר לפרש שבשמת הוא שם הכינוי (ולא הי צריך לאגדה) כנ"ל סוף סעיף א'.

(* משא"כ להפירוש עדה מלשון סורה — הרי בפשטות הפ"י סורה ממה שצ"ל, סורה מדוך האמת.

טער נתקבל ווערן, האָט ער מוסיף גע-ווען אַז „ויקח אשה את יהודית גו' ואת בשמת גו'“ — זיי זיינען ביידע פון זעלבן פאַלק „החתי“ — ובפרט אַז בנות חת זיינען דאָך — „בנות האַרץ“¹⁹, וואָס צום אַלעס ערשטן — זוכט מען אַ שידוך פון די „אשר אבני יושב בקרבו“²⁰.

ז. עפ"י הנ"ל (סעיף ד') איז אויך פאַרשטאַנדיק וואָס בפירושו אין אונזער סדרה דאַרף רש"י איבער'חורץ' דעם פ"י ריש אויף די ווערטער „אחות נביות“ — הגם ער האָט דאָס שוין געזאָגט אין פ' תולדות — און נאָך מיט דער הוסי-פה: „ונקראת על שמו“:

אין פ' תולדות ווערט דערציילט וועגן די פאַסירונגען פון עשוין „ויקח את מחלת גו'“ און וויבאַלד אַז למעשה האָט זי עשו גענומען (ניט פון איר פאַטער, נאָר) פון איר ברודער נביות, דערמאָנט דאָרט דערפאַר דער פסוק „ויקח גו' אחות נביות“²¹.

בקחתו את רבקה (תולדות כה, כ); (ב) וישב יצחק ויחפור את הבארות גו' ויקרא אותה (הבאר) שבעה (ע"ש הברית. — והו' ראת אפילו של אבימלך שהבאר של יצחק) (שם כו, יח'ג) ובהמשך לנה — (א) והי עשו בן ארבעים שנה „עשו הי' נמשל לתויר . . פושט טלפיו . . אמר אבא בן מ' שנה גשא אשה אף אני כן“ (פרש"י כו, לד); (ב) כינה את שם חתונה בארי (אבא בכאר שבעה שלו — אף אני כן). ויש להוסיף: באר שלי (הדגשת לי יחיד) — ה"ו היפך ענין דבת ענה (וגם) בת צבעון, וכמו שיהודית הי'ז כופרת (היפך) בע"א.

19) ראה תולדות כו, מו.

20) ח"ש כה, ג.

21) אלא ש"מ"מ, מכיון שעיקר הסיפור ד"ויקח את מחלת גו'“ הוא בנוגע לצבי-עותו של עשו (כנ"ל סעיף ד') — ובזה אין חילוק אם לקחה מישמעאל או מנביות — הווקף רש"י לפרש „ולמדנו כו'“ (ראה לעיל הערה 10), וראה להלן הערה 23.

בעת זי האָט חתונה, איז מען איר מוחל די עבירות. טאָ פאַרוואָס איז דער פסוק מרמו דעם ענין „נמחלו עוונותי“ ביי „ויקח עשו“ אין פ' תולדות — וואָס איז דאָס דאָרט נוגע ?

מען קען ניט זאָגן, אַז מיטן אַנרופן זי מיטן נאָמען מחלת וויל דער פסוק אונז לאָזן הערן בכלל אַז הנושא אשה מוחלין לו עוונותיו — כאָטש אַז דאָס איז ניט נוגע צו עניני והנהגת עשו — וואָרום אויב אַזוי, האָט דער פסוק דאָס געדאַרפט זאָגן ביי די פריערדיקע נשואין, וואָס ווערן דערציילט אין די פריערדיקע פרשיות :²⁴

24) בנוגע לנשי למך ונשיו הראשונות של עשו — אפשר לתרץ : מכיון שהכתוב הוצרך לכתוב השמות עדה וצלה [בכדי להשמיענו שאחת היתה לפור' כו' * כדי פרש"י בראשית ד, יט] יהודית ובשמת [בכדי להשמיענו „שהיתה מקטרת כו' * ושי „הוא כינה שמה כו' *], אין שייך להקשות למה אינן נקראות שם גם בשם מחלת. כן אין להקשות מה שלא נאמר מחלת באשת ישמעאל (יורא כא, כא) — כי גם באם ה"י כתוב שם מחלת, לא היינו יודעים שנמחלו עוונותי כי ה"י אפשר לטעות שהוא שמה העצמי (ושאני מחלת שבפ' תולדות, דמכיון שבפרשתנו נקראת בשמת, יודעים אנו שהשם מחלת הוא מצד שנמחלו כו').

אבל אכתי יוקשה : (א) למה אין הכתוב קורא את למך, ישמעאל או עשו (בפסוק ויקח או ותקח) בשם „מחלון“ והדומה ? (ב) מדוע לא רמו הכתוב ענין זה גבי נשואי

אין אונזער סדרה, היות די נשי עשו ווערן דאָ דערמאָנט נאָר בדרך אגב, נאָר אין צוזאַמענהאַנג מיטן סיפור פון תולדות עשו (כנ"ל סעיף ד') — לייגט זיך ניט אויפן שכל אַז דער פסוק זאָל זיי דאָ רופן מיט אַזוינע געמען וואָס זיינען מתאר זייערע ענינים. מוז מען דעריבער זאָגן, אַז די געמען מיט וועלכע זיי ווערן גערעכנט אין אונזער סדרה זיינען די שמות העצם זייערע, און די געמען פון פ' תולדות באַצייכענען זייערע ענינים און פעולות :²⁵ — וויבאַלד אַז דאָס דער-מאָנען דאָרט די נשי עשו האָט צוטאָן מיט אַרויסברענגען די הנהגה פון עשו'ן.

ט. ס'איז אָבער ניט מובן :

דער נאָמען „מחלת“ מצד דעם וואָס „נמחלו עוונותי“ דריקט דאָך לכאורה כלל ניט אויס איר ענין : יעדער פרוי

23) וכמו שהוא בנוגע לשמות הנשים, כ"ה גם בנוגע להתואר שלהן (שמות אברי תיהן וכיו"ב), שבפרשתנו נקראות הן ב' תוארין הרגיל, ובפ' תולדות — בהתואר המבטא את ענינו של עשו. ובוה מובן :

(א) בפרשתנו — בת ענה בת צבעון התוי, כי כן. הוא האמת. וגם לפי שבוה מודיע הכתוב שכולן בני ממורות היו (ראה לעיל הערה 16), ובפ' תולדות — בת בארי התתי — שהטעה את אביו (כנ"ל סעיף ו ובהערה 18).

(ב) בפרשתנו — „בת ישמעאל“, ובפ' תולדות — „בת ישמעאל בן אברהם“ (ראה לעיל הערה 14).

(ג) מה שהכתוב קוראה כאן „אחות נביות“ — אף שאין בזה לימוד — כי מכיון שלאחרי שנביות השיאה היתה נקראת על שמו, לא ה"י אפשר לכתוב רק „בת ישמעאל“. משא"כ בפ' תולדות, שרק „מחלת בת ישמעאל בן אברהם“ מבטא צביעותו של עשו — ולא „אחות נביות“ — הווקק רש"י לומר „ולמדנו כו'“.

(*) ואין לומר שבשביל זה ה"י מספיק מה שנאמר בהפסוקים שלאח"י עדה וצלה — כי שמות אלו צריכים להיות בפסוק „ויקח לו למך שתי נשים“ אשר כוונת לקי' חתו היתה אחת לפור' ואחת לתשמיש. ומ' כיון שגם השם מחלת צ"ל ב„ויקח“ (שהרי מחילת העוונות הוא ע"י הנשואין), אין שייך להקשות שהכתוב יקרא אותן שם כב' שמות.

בין אָז זי האָט תשובה געטאָן בעת
נשואי' ²⁵.

שהיו לו כבר, אפשר שכונתו הוא
(לא שהניקוד בתיבת רשעה שברשי' הוא
בשבא, כ"א) שרשעתו של עשו שהוסיף על
רשעתו שלפניו הוא: שגשא מרשעת על מר-
שעיות שהיו לו כבר.

ולדבריו, כונת רשי' במ"ש "הוסיף כו'
שלא גירש את הראשונות" — הוא לפרש
התיבות "על נשיו" שבכתוב, אשר הרשעה
ד"ויקח את מחלת" היתה הוספה על רשעתו
הקודמת, כי גם את הראשונות לא גירש.
אבל צ"ע איך אפשר לפרש כן — כי

(א) רשי' מדבר רק בנוגע לעשו אשר
הוא הוסיף רשעה, ולא בנוגע למחלת.

(ב) כאם רשעתו של עשו היתה בזה שגשא
מרשעת, הי' רשי' כותב כן בפירוש:
"הוסיף מרשעת", או "הוסיף רשעה על
רשעותיו" (וכלי הפסוק בני נשיו הקודמות:
וההיין מורת רוח גו').

(ג) מהיכן תימי לומר שגירש את הראשו'
נות, שבשביל זה צריך הכתוב לחשו שלקח
אותה על נשיו.

(ד) מכיון שעשו לקחה מצד שראה כי
רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו, מסתבר
שלקח אשה כשרה שאינה רעה בעיני אביו
(וכמ"ש בגי"א כאן ד"ה אחות).

ולכן מוכרח לומר כדלהלן בפנים, שמה
שגשא את מחלת הי' רק צביעות בכדי
להראות שגשא אשה כשרה. כי באם באמת
רצה לעשות נחיר לאביו, הי' מגרש את
הראשונות שהיו מורת רוח ליצחק ולרבקה.
ולכן מוסיף הכתוב על נשיו — כי בזה שלא גירש
את הראשונות מודגש, שהוסיף רשעה כו'.

וראה לקיש חל"ע ע' 113 ואילך.

(28) וי"ל בב' אופנים:

(א) מכיון שנאמר ענין זה גבי נשואי עשו
ובת ישמעאל — וכאן הוצרך לזה אפילו
באם הי' נאמר בנישואין הקודמים — בסדי
שנדע שעשו גשא אשה כשרה, כבפנים —
צ"כ בנשואין הקודמים לא נכתב, כי כבר
גלמדם מ"מחלת" זכאן.

(ב) בכל הנשואין שלפניו, לא הי' ענין
מחילת עונות. כי (א) לא הוצרכו למחילה
(לפי שלא היו להם עונות או שלא היו בני
עונשין בעת נשואיהן), או (ב) שלא עשו
תשובה.

דעריבער זאָגט רשי' אָז אויך גר שנת'
גייר און העולה לגדולה איז מען זיי
מוחל די עבירות, און אָז ביי זיי אַלע
איז "למד הטעם מכאן". ד. ה. אָז אונזער
פּאָל פון נשואי "מחלת" קומט אינו צו
לערנען אויך אויף גר שנתגייר והעולה
לגדולה, און — "בא ללמד ונמצא למד":
כשם ווי גר שנתגייר, וואָס מחילת עוונות
תיז לערנט מען אַפּ פון "מחלת", איז ער
משנה מעשיו לטוב, אזוי איז אויך ביים
פּאָל פון "הנושא אשה", אָז מען איז אים
מוחל די עבירות דוקא דעמאָלט ווען ער
איז משנה זיינע מעשים ²⁶ — ער טוט
תשובה ²⁷.

און דערפאַר שטעלט די תורה דעם
לימוד אָז "הנושא אשה מוחלין לו
עוונותיו" דוקא ביי "ויקח (עשו) את
מחלת" — ווייל דורך דעם וויל
דער פסוק געבן צו הערן (ניט בלויז
דעם עצם ענין אָז הנושא אשה מר'
חלין לו כו', נאָר אויך) אָז עשו'ס דרי-
טע פרוי איז געווען אָז אשה כשרה ²⁸.

נחור ומלכה ²⁹ (נח י"א, כט), דמכיון שבפ'
וירא (כב, כ) נאמר מלכה, הרי הי' מובן
שנקראת בפ' נח מחלת מצד שנמחלו
עונותי' ?

(25) ראה שר"ע אה"ע ס"ט סא ובנ"כ שם.
(26) ומה שכותב רשי' ג' מוחלים כו'
והעולה לגדולה כו' (אף שלכאורה נוגע
כאן רק גר שנתגייר והנושא אשה) — כי
כולם ענינם אחד, והעולה לגדולה הוא הטעם
דכולם — מה שעלה ממציאותו לגדולה
הימנה.

(27) ברשי' ס"ט תולדות: "הוסיף רשעה
על רשעותיו, ומזכתב "על רשעותיו" ולא "על
רשעותיו", מוכח שהניקוד בתיבת רשעה
הוא: ריש בהיריק (רשעתו של עשו) —
ולא בשבא, אשתו רשעה). וגם בעל החצ"ע
שכתב שם "ר"ל מרשעת על מרשעות

(²⁸) אבל אין להקשות ממה שלא נאמר
ענין זה גבי נשואי אברם ושרי — כי לא
הי' להם עונות (רשי' ח"ס כג, א, כה, ז).

דער מאמר „מוחלין להן עונותיהן“ שטייט אויך אין ירושלמי²⁹, נאָר דאָרט לערנט מען אָפּ די אַנדערע (חכם גר) ונשיא) ניט „מכאן“. וואָס לויט דעם קען מען זאָגן, אַז „הנושא אשה“ ווערט ניט פאַרגליכן צו גר שנתגייר, און אים (דעם נושא אשה) איז מען מוחל אויך אַן תשובה. אָבער אין מדרש ספר שמואל³⁰ (לויט דער גירסא וואָס רש"י האָט געהאַט פאַר זיך), ווערן אַלע דריי אָפגעלערנט „מכאן“, וואָס פון דעם איז מוכח, אַז דאָס וואָס „הנושא אשה“ איז מען אים מוחל זיינע עבירות, איז עס דוקא ווען ער טוט תשובה (כנ"ל סעף ט"י)³¹.

(משיחת ש"פ וישלח תשכ"ז)

דעפּיז איז פאַרשטאַנדיק ווי די נעמען פון אַלע נשי עשו שבפ' תול- דות דריקן אויס ענינו והנהגתו של עשו: דורך דעם נאָמען יהודית וואָס „הוא כינה שמה יהודית כו' כדי להטעות את אביו“, דריקט זיך אויס זיינע צביעות; דער נאָמען בשמת „על שם שהיתה מקטרת בשמים לעזו“ דייטעט אַן אויף עשו'ס רשעות, אַז ער האָט גענומען אַ פרוי וואָס האָט מקטיר געווען בשמים לעזו; און אויך אין דעם נאָמען מחלת „שנמחלו עוו- נותי“ דריקט זיך אויס זיין הנהגה — בכדי צו אויספיינען זיך מיט זיין צוליב-טאָן יצחק'ן, האָט ער גענומען אַ פרוי (ניט בלויז אַ מיוחסת, בת ישמעאל בן אברהם, נאָר אויך אַזאַ) וואָס איז ניט קיין מרשעת, וואָס האָט תשובה געטאָן בעת נשואי' און נמחלו עונותי, כנ"ל.

י"ד. עפ"י הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין וואָס רש"י איז מציין דעם מקור הפירוש — „אגדת מדרש ספר שמואל“:

(29) בכורים פ"ג ה"ג.

(30) ומה שכותב „באגדת מדרש ספר שמואל“ — כי גם האגדות שבש"ס (בבלי וירושלמי) נקראות „מדרש“ (ראה ברכות כב, א. לקראת ויקרא ה, ד).

(31) וראה לקו"ש ח"ל ע' 162 ואילך.

י"ט כסלו

ר"ה לחסידות *

און ווי מען זעט עס אויך דערפון וואָס די גמרא זאָגט: בנוגע חנוכה: „לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה“ — אַז דורך דעם וואָס „קבעום“ זיינען די ימי חנוכה פאַרבליבן אַ יו"ט בכל שנה ושנה, (בין אַז אַפילו לעתיד לבוא, ווען „כל המועדים בטלים“, וועט חנוכה (און פורים) ניט בטל ווערן!).

מזו מען זאָגן, אַז מיט דער הדגשה פון „מועד תמיד“ (אַ שטענדיקער מועד), איז ער אויסן צו זאָגן, אַז דער מועד פון יט כסלו וועט נמשך ווערן תמיד, שטענדיק, אין אַלע טעג פון יאָר.

(און דער פירוש פון „יִקְבַּע למועד תמיד“ איז, אַז דער ענין וואָס יט כסלו ווערט נמשך ווי אַ מועד תמיד די, אין כל ימי השנה, וועט זיין אין אַן אופן פון קביעות, ד.ה. אַז אַלע יאָרן איז יעדן יאָר באַזונדער וועט דער מועד פון יט כסלו נמשך ווערן אין אַלע טעג פון דעם יאָר).

און דאָס מיינט ניט בלויז דאָס וואָס דער מועד פון יט כסלו האָט אַ ווירקונג אויף כל ימי השנה (וואָרום היות אַז „בו . . . יתעוררו אלפי לבבות

מחצה, וראה עט סופר (להראיז סופר) על סוגיות הש"ס כלל קבוע, וש"נ.

(3) שבת טא ב.

(4) מדרשיל הובא באגרת הסיוול זרוש אות מ. ס' החיים ח"ג רפ"ז (ועפ"י יש להוסיף ביאר במדרשיל הובא ברמב"ן ר"פ בהעלותך).

א. ס'איז ידוע: וואָס דער אַלטער רבי האָט געזאָגט בנוגע דעם טאָג פון יט כסלו, אַז „זה היום יוקבע למועד תמידי בישראל“.

בהשקפה ראשונה קומט אויס, אַז מיטן אויסשפראַך „יִקְבַּע למועד תמיד“ האָט דער אַלטער רבי געמיינט צו באַטאָנען, אַז דער טאָג פון יט כסלו וועט זיין באַשטימט אַלס אַ מועד בכל שנה ושנה.

עס איז אָבער שווער אַזוי, צו זאָגן, ווייל אַפילו אַן דעם וואָרט „תמיד“ וואָלט מען פון די ווערטער „יִקְבַּע למועד“ אַליין פאַרשטאַנען, אַז דאָס מיינט אַ מועד וואָס וועט זיך איבער-חזר'ן בכל שנה ושנה

[וואָרום אַ מועד וואָס זיין קיום ציט זיך נאָר אַ זמן מסוים און דער-נאָך ווערט ער בטל — פאַסט ניט אויף אים דער לשון יִקְבַּע, וכידוע: אַז קבוע לא בטל.

(1) אגה"ק של כ"ק אדמיר (מהורש"ב) נ"ע לחג הגאולה דייט כסלו תרס"ב, פאקסימיליא מהמכתב — בקונט' ומעין ע' 17. נדפס גם ב„היום יום“ בתחלתו. אג"ק שלו ח"א ע' רנט. ובכ"מ.

אגרת קודש זו אשר בה הוכרו על יט כסלו בתור ר"ה לחסידות עשתה בשעתה רושם עז בכל תפוצות ישראל, וגדולי הדור ההוא כמו הגי"ח מבריסק והגרח"ע מחיל"נא התייחסו לזה בהדרת הכבוד וכו' (ראה קונט' ומעין שם ע' 25).

(1) לקר'ד ח"א ע' 38.

(2) ראה תוס' ובהים עג, ב (ד"ה אלא) דמצד חשיבותו לא בטל, ושוהו הטעם והדין (ובהים שם. ועוד) דכל קבוע כמחצה על

ב. מצות דרבנן זיינען „יצאות ונמשכות ממצות התורה“. דערפון איז פארשטאנדיק, אַז די מצות ה' תורה האָבן אַוודאי אין זיך אַזעלכע ענינים וואָס פאַרבלייבן און ציען זיך שטענדיק. געפינט מען טאַקע, אַז חגה"פּ ווערט נמשך בכל ימי השנה יי.

היא [לא רק מצד חגה"פּ וי"ט כסלו, כ"א] גם מצד ימי השנה, — מקבלים וכלי הם לפעולה זה.

בסגנון אחר: בחה"פּ וי"ט"כ יש: 1) הארה ופעולה שלה (כראש) בהאברים שלהם, שזוהו „בטבעם ותולדתם“ (ובלבד שלא יתחדש מונע ומעכב). 2) ענינים בפ"ע — לא בתור ראש — אלא שמהות ענין זה נמשך תמיד. ועפ"ז הרי צ"ל עבודה לעשות ימים שאינם חה"פּ וי"ט"כ כלי ומקבל (ולא להארה שלהם כ"א) לענינם הם.

8) להעיר משיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר (לקו"ד ח"ג ע' 976) אשר „יט כסלו איז דער ברית“ (מילה), והרי המילה היא פער לה נמשכת, שכל רגע שלאחרי מקיים הוא את המצוה (ראה מנחות מג. ב. צפע"ג (להגאון הרגצובי) — על הרמב"ם — תרומות ע' 86 (נעתק במפענח צפונות ס"ע קל ואילך). לקו"ש ח"ג ע' 759 ואילך. (וראה לקו"ש שם ע' 799 ואילך — עוד ביאור בהשייכות דברית מילה ליי"ט כסלו).

9) אגה"ק סכ"ט (קנ, א).

10) וחידוש שבחה"פּ הוא, אשר עם היות שחגה"פּ (וי"ט כסלו) הם ימים מטויימים בשנה — „מועד“, עכ"ז נמשכים הם בתמידות. משא"כ שאר מצות הנמשכות, הרי גם מלכתחלה אין להם זמן קבוע [וכמו תליית ציצית וקביעת מזווה, שלדעת אב"י (שבת קלא, סע"א ואילך) מקיים את המצוה בכל רגע ורגע — הרי „אין קבוע להם זמן“]. וגם במ"ע שהזמן גרמא, שגם בהם ישנם מצות נמשכות — וכמו מצות נטילת ד' מינים, שלמ"ד (סוכה מו, ב) „לכולא יומא אתקצאיי“ מקיים הוא את המצוה בכל רגע ורגע — כי נטילתו ה' מינים ברגע א' של היום נמשכת היא על כל משך היום (ראה צפע"ג קונט השלמה ע' 6. ובמכתבי תורה מכי קנד), וכן החיוב

בישראל בתשובה ועבודה שבלב"י, זיינען דאָך געוויס פאַראַן תוצאות פון דער התעוררות וועלכע דריקן זיך אויס אין דער המהגה בפועל אין משך פון כל ימי השנה);

[וואָס עד"ז איז ביי יעדער יו"ט: פון דעם אור וואָס ווערט נמשך ביו"ט, נעמען אידן מיט אור אויף אַ גאַנץ יאָר; און אַזוי איז אויך ביים קיום פון יעדער מצוה, אַז דער זיכוך, די אויסאיידלונג, וואָס די מצוה פועל'ט אין דעם מענטשן וואָס טוט זי, פאַר-בלייבט און ווירקט אויך נאָך דער עשיית המצוה] —

דער אויסדרוק „תמיד“ זאָגט נאָך מער: אַז דער יט"כסלו-מועד גופא, ווערט נמשך: בכל ימי השנה י.

5) ראה לקו"ת ברכה צח, ב. עיי"ש. 6) ועד ש"מצוה גוררת מצוה" (אבות פ"ב מ"ב). 7) עוד ענין בהשייכות דיי"ט כסלו לכל ימי השנה — אשר הוא ה"ראש השנה" לחסידות (ראה הערה בתחלת השיחה), והרי היחס דראש השנה לכל ימי השנה הוא דוגמת יחס הראש שבגוף האדם לכל אב"י ריו, אשר [לא רק שכולל את חיות כל האברים, אלא שגם לאחרי שנמשך החיות מהראש להאברים] הראש הוא המנהיג את כל האברים (ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1145'6).

אמנם ממש בשיחת חגה"פּ הנסמן לה' לן, שרק חגה"פּ — ועד"ז יט כסלו — נמשך תמיד, מובן שענין זה אינו בר"ה. כי היחס דר"ה לכל ימי השנה הוא רק (דוגמת יחס הראש שבאדם לאברי גופו) מה שכולל אותם ומנהיגם, אבל לא שהוא עצמו נמצא בהם. משא"כ חגה"פּ וי"ט כסלו, הם עצמם נמצאים הם בכל ימי השנה.

וישנה מעלה בהענין שי"ט כסלו הוא ר"ה לחסידות, וכן עד"ז מה שחגה"פּ הוא ר"ה להגלים (ראה ר"ה ד, א) — בזה שפועלת הראש זכל אחד מהם בימי השנה

איז דער זעלביקער ענין ממש פון יציאת מצרים¹⁶, דעריבער איז דער מועד פון יט כסלו בדומה צו חג הפסח, און אויך ער ווערט גמשך שטענדיק.

ג. אלע ענינים פון פנימיות התורה געפינט מען (ברמז עכ"פ) אויך אין נגלה דתורה. איז אויך אָט־דער ענין, אַז יציאת מצרים (דער תוכן עיקרי פון חג הפסח — זמן חרותנו, און אויך — פון יט כסלו) ציט זיך אין אַן אופן תמידי, שטייט אויך אין נגלה ובפרודוס:

אויף (זכירת) יציאת מצרים ווערט געזאָגט אין נגלה¹⁷, אַז דאָס איז אַ ״יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובא־מונתנו״. פאַרשטייט מען דערפון אַז (אין צוגאַב דערצו וואָס ״בא לנו מצות רבות על זה מצות עשה ומל־ת־און וואָס ״אנו אומרים לעולם בבר־כותינו ובתפילתינו זכר ליצי־מ״¹⁸, איז נאָך מער —) אין יעדער מצוה וואָס אַ איד טוט, און אויך אין אַלע זיינע אייגענע צרכים וואָס ווערן גע־טאָן ״לשם שמים״ אָדער אין אַן אופן פון ״בכל דרכיך דעהו״¹⁹, איז דאָ דער אויסדרוק און גרונטיקע השפעה פון יציאת מצרים, זייענדיק דער ״יסוד״ וואָס האַלט אויף די אַלע פרטי ה־בנין״ פון תורה (ומצותי) ואמונה.

און היות אַז שטענדיק, בכל רגע ורגע, דאַרף אַ איד דינען דעם אוי־בערשטן, צי דורך לימוד התורה וקיום המצות אָדער דורך דעם קיום ציווי התורה ״וכל מעשיך יהיו לשם שמים״

וכידוע²⁰ דער טעם וואָס דער אַלטער רבי האָט אין דער הגדה פון זיין סידור ניט אַריינגעשטעלט (די פסקא) ״חסל סידור פסח״, ווייל פסח ענדיקט זיך ניט און ער ציט זיך אויך אין אַלע ווייטערדיקע טעג — ניט ווי ביי אַלע מועדים, ביי וועלכע עס בלייבט לייכטן בלויז זייער הארה אין שאר ימות השנה²¹.

יט כסלו איז דאָך דער מועד פון התגלות החסידות (ווי באַוואוסט²² אַז דעמאָלט האָט זיך אויפגעטאָן דער עיקר פון ״יפוצו מעינותיך״²³ חו־צה״²⁴) — און וויבאַלד אַז ״חסידות

דלכסומי בפריא שנמשך על כל רגע של יום הפורים (ראה לקו״ש ח״ו ע' 201) — הרי בסוכות ופורים גופא (שבהם הם גמשכים) — אין להם זמן קבוע.

וגם מצות מילה שהיא פעולה גמשכת (כנ״ל הערה 8) — אף שמצוהה היא ביום השמיני — הרי מה שנמשך בתמידות הוא כללות המצוה — שהוא מהול כו' (שזה — אין לו זמן קבוע) — ולא הענין ד״ביום השמיני ימול״.

11 שיחת חגה״פ — בסה״ש תש״ג ע' 75 ונעתק בהגדה של פסח (הוצאת קה״ת) עם לקוטי טעמים ומנהגים בסופה.

12 להעיר שפסח הו״ע מדת החסד (לקו״ת במדבר יו, ג. פנחס עו, ב. ר״ה נה, א. ובכ״מ), אשר חסד הוא יומא * דאזיל עם כולהו יומין.

13 תורת שלום ס״ע 112 ואילך.

14 תורת החסידות. וראה לקמן סעיף ט.

15 ל' מענה המשיח להבעש״ט שאז יבוא (ראה בהנסמן להלן הערה 41).

(* ראה זח״ג קג, א״ב, קצא, ב. וראה לקו״ת ד״ה האזינו (השליש׳) פ״ו. — הל' יומא דאזיל כו' מצאתיו בעי״ח שער כה דרוש ב'. פעי״ח שער חה״ס פ״א. שער מאמרי רשב״י פ' יתרו, תרומה ואמור (וממ״ש שם יש להעיר למ״ש בלקו״ת שם. עיי״ש) ועוד.

16 סה״מ תש״י ע' 196.

17 ספר התינון מצוה כא.

18 אבות פ״ב מי״ב. משלי ג, ו. — ההפרש שבין ב' ענינים אלו — ראה בארוכה לקו״ש שם ע' 907, 931'2.

און „בכל דרכיך דעה“¹⁸ — קומט דאך במילא אויס אז אויך יצי"מ, זייענדיק דער יסוד צו עבודת ה', דארף זיין נמשך באופן תמידי.

ד. נוסף להנ"ל וואס יצי"מ שטעלט מיט זיך פאר דעם שטענדיקן „יסוד“ און „עמוד“ פון קיום התומ"צ — איז אויך יצי"מ גופא א שטענדיקער ענין, און אויך דער ענין שטייט בפירוש אין גלה:

אויף דער גאולה פון יצי"מ שטייט¹⁹ „אשר גאלנו וגאל את אבותינו“, אז דאס וואס מיר זיינען איצט — אין די אלע יארן וואס נאך יצי"מ — אין א מצב פון חירות, קומט (ניט ווי א במילאדיקע תוצאה פון דעם וואס „גאל את אבותינו“ בשנת ב' אלפים תמ"ח, נאר) מצד דעם וואס „גאלנו“, וואס דער אויבערשטער לייזט אונז אויס פון מצרים²⁰; און דאס וואס מיר זאגן זכר ליצי"מ — איז דאס ווייל די גאולה וועלכע איז פארגעקומען בשנת ב"א תמ"ח ווערט נמשך און ציט זיך אויך איצט. און „אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים“ — ווען די גאולה וואס „הוציא את אבותינו“ וואלט ניט נמשך געווארן אויך איצטער²¹ — „הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים“.

19) משנה פסחים קטז, ב. ברכת אשר גאלנו.

20) כי בכל דור ודור וכל יום ויום חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים (פסחים שם, תניא רפ"ז).

גם את"ל דזה שאנו בני חורין היא תוצאה הבה"ה ממיצי"מ „גאל את אבותינו“ — אינו מובן פירוש „גאלנו“, ובפרט שמקדים „גאלנו“ ובא בהוספה על „גאל את אבותינו“.

21) דאי כפשוטו — מאי קמ"ל ?

און דאס איז בדוגמא צום נס פון קריעת ים סוף, אז דער „רוח קדים עזה“ וואס האָט אויפגעטאָן דעם „ויבקעו המים“, האָט געדאַרפֿט שטיין אין זיין פעולה „כל הלילה“²²; און גלייך ווי ער איז נפסק געוואָרן, איז „וישב הים . . . לאיתנו — לתקפו הראשון“²³.

ה. מען דארף אָבער פֿאַרשטיין דעם פֿאַרגלייך ודוגמא :

בשלמא קריעת ים סוף, וויבאלד די עצם ערשיינונג פון וואסער וואס שטייען ווי אַ חומה איז דער היפך פון טבע המים, איז מובן אז אָט דער שינוי הטבע קען עקזיסטירן בלויז מצד דעם כח אלקי וואס האָט זיך אָנגעטאָן אין דעם „רוח קדים“ און אויפגעטאָן אָט-דעם שינוי. און דעריבער, ווי נאָר דער „רוח קדים“ איז אַריבער, איז נתבטל געוואָרן²⁴ דער שינוי הטבע און דער ים האָט זיך אומגעקערט „לאיתנו“²⁴;

22) בשלח יד, כא.

23) שם טו, כו ובפרש"י שם (ממכילתא). וראה שער היחוד והאמונה פ"ב.

*23) להעיר מלקו"ש ח"ו ע' 89 ואילך.

24) וכן הוא בכל הנסים שהנס הוא שינוי טבע הבר, וראה להלן הערה 27 בשוה"ג; הערה 38.

וי"ל שזהו מ"ש (תהלים קלו, ו) „לרוקע הארץ על המים כי לעולם חסדו“, דמכיון שמצד טבע הבריאה שהטביע הקב"ה בד היסודות, המים הם למעלה מהעפר — הרי המציאות דרקיעת הארץ על המים הוא היפך הטבע. ולכן צ"ל חסדו (שפועל „לרוקע הארץ“) נמשך לעולם — בתמידות.

ומה דביטול הגזירה דתחתונים לא יעלו למעלה שבמתן-תורה (שמור פ"ב, ג. תנ' חומא וארא טו) אינה פעולה תמידית *

(* וכדמוכח משיחת חגה"פ הנ"ל, שק חגה"פ — ענין יצי"מ (אבל לא חגה"ש,

דעם „גאלנו“ — אָן יצ״מ דאַרף נמ־
שך ווערן אויך איצט?

ו. איז דער ביאור אין דעם:

ס׳איז ידוע, אַז גלות מצרים איז
דער שרש צו אַלע שפעטערדיקע גל-
יות²⁸. פון דעם איז מובן, אַז ער
איז אויך געווען דער שווערסטער
גלות — שווערער (בכמה ענינים)
אפילו פון דעם איצטיקן, לעצטן,
גלות²⁹.

וואָס דאָס איז דער טעם פון דעם
וואָס אויך בזמן הגלות פראַווען מיר
דעם יו״ט פסח פון „זמן חירותינו“
און מיר זאָגן הלל אויף דעם וואָס
מיר זיינען געוואָרן אויס „עבדי פּר־

ארה גם לאחר הנס, וכבדי שתהי' ידו „שבה
כבשרו“ הוצרך להיות נס שני לבטל את
הצרעת (ולא שתבטל ממילא ע״י הפסח
נס הראשון). וכדמוכח גם ממרו״ל (שבת
צו, א. פרש״י שמות ד, ז. וראה גם שמו״ר
פ״ג, יב) מכאן שמדה טובה ממהרת לבוא
ממדת פורענות; צפרדע — אשר גם לאחר
ספרו הצפרדעים ממך ומבתיך, נשארן ביאור
(וארא ח, ז), וגם בהבתיים, חצרות ושדות
נשארן מתים וצברו אותם חמרים חמרים
(שם, ט״ויד); וכן בארבה — שבכדי שלא
ישאר ארבה בכל גבול מצרים, הוצרך להיות
רוח ים חזק מאד (כא יו״ד, יט).

(28) נסמן לקמן ע' 183 הערה 17.

(29) ראה גם לקו״ש ח״א ע' 96.

(שינוי הטבע) ה' בעצם המציאות

[שהרי גם אחרי שנהפכו המים לדם
נשארן מים בעצם מהותם (ועד אשר „גיגית
מלאה מים . . . ישראל שותה מים והמצרי
דם וכשהי' לוקח ישראל בדםים (דוקא)
הי' שותה מים“ (שמו״ר פ״ט, יו״ד)), ובמילא
מה שהיו המים (בנוגע להמצריים) לדם הוא
שינוי תמידי בהמים]

בהפסק הנס — נתבטל השינוי לדם ממילא
(שהרי לא מצינו שהיו צריכים להריק האני
מים וכל מקוה מימיהם ובעצים ובאבנים
לאחרי המכה).

אָבער יציאת מצרים — וויבאַלד
די זאך פון חירות גופא איז ניט
קיין שינוי הטבע

(דער נס, שינוי הטבע, וואָס איז
געווען ביי יצ״מ איז בלויז באַשטאַנ־
נען אין דער רגע היציאה פון גלות
מצרים, וואָרום ע״פ טבע איז אַפילו
עבד אחד אין יכול לברוח משם²⁸,
אָבער נאָך דער רגע היציאה און באַ-
פרייאונג, איז ע״פ טבע בלייבט מען
אַ באַפרייטער²⁹).

דאַרף דאָך לכאורה אויסקומען אַז
נאָך דער רגע וואָס „הוציאנו מעב־
דות לחירות“ וואָלט מען געדאַרפט
פאַרברייבן אין דעם חירות־צושטאַנד
אויך אַן די שטענדיקע המשכה פון
יצ״מ²¹. צוליב וואָס דאַרף מען האַבן

— אף שחיבור עליונים ותחוננים הוא
חיבור ב' הפכים, שאין לו [לכאורה] מקום
בטבע הבריאה — היינו לפי שהתורה היא
הכלי אומנות דביאת העולם (ב״ר רפ״א),
ויתירה מזו: גם לאחר הבריאה „התנה
הקב״ה עם מע״ב . . . אמ . . . מקבלים התורה
אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם
לתהו ובהו“ (שבת פת, א) — הרי א״א
שהבריאה תנגד להענין דמ״ת, ואדרבה —
טבע הבריאה עצמו דורש הענין דמ״ת, מכיון
שע״ז דוקא הוא קיומה.

(25) רש״י יתרו ית, ט (ממכילתא שם).
(26) ובפרט שלפנ״ז היו בני חורין, גלות
מצרים בא בתור עונש* וגזירה, וגם
הגזירה לא היתה (מלכתחלה) כ״א על
ארבע מאות שנה.
(27) חילוק עדיז — בהניסים השייכים
לצ״מ** :

„ידו מצורעת כשלג“ — שהצרעת נש־

זמן מתן תורתנו) נמשך בתמידות.

ומ״ש „נותן התורה“ לשון הוה — הו״ע
אחר. עיין בדיה ועשית חג שבועות תשׁה
ובהמאמר שלאחרי.

(*): ראה לקמן ע' 184 הערה 18.

** משא״כ במכת זם — מכיון שהנס

מקום ואפשריות פאָר אַ גלות בדומה צום גלות מצרים — „לא תוסיפו לר־ אותם עוד עד עולם“³¹.

ועפ"ז איז מובן, אַז ניט נאָר די יציאה פון מצרים איז געווען אַ שי־ גוי הטבע, נאָר אויך דער עצם מציאות פון דעם חירות — וואָס אידן שטייען אין אַזאַ מצב אַז פּרעה און מצרים קען צו זיי ניט האָבן קיין צוטריט — איז אַן ענין גיסי וואָס האָט ניט קיין אַרט אין טבע כּדלהלן.

ז. אַלע ענינים למטה האָבן אַ שרש למעלה. שטייט אין חסידות³² אַז אויך למעלה איז דאָ דער ענין פון „מצ־ רים“: „כל סדר ההשתלשלות נקרא בשם מצרים בחי' מיצר וגבול“. און וויבאַלד אַז מצד סדר ההשתלשלות איז פּאָראַן א נתינת מקום אויך צום צד ההיפך, איז דעריבער „במצרים, בחי' סדר השתלשלות, יכול להיות בית עבדים“. און דער מציאות החי־ רות אין וועלכן אידן געפינען זיך — אַז ס'איז גיטאָ קיין מעגלעכקייט זיי זאָלן זיין „בבחי' עבדים“, איז עס מצד דעם וואָס „הוצאתיך מארץ מצ־ רים“ — וואָס דער אויבערשטער האָט אַרויסגענומען אידן פון די מצרים פון סדר השתלשלות און אויפגעהויבן זיי צו דער מדריגה פון למעלה מ־ השתלשלות.

און דאָס איז די הסברה אויף דעם וואָס אויך דער עצם מציאות החירות איז אַן ענין גיסי שלמעלה מהטבע, וואָרעם וויבאַלד אַז אַזאַ סאָרט חירות (אין וועלכן ס'איז גיטאָ קיין נתינת מקום כלל אויף שעבוד מצרים) קומט מצד דער מדריגה פון למעלה מהש־

עה³³ — כאָטש אַז „השתא עבדין“³⁴ — ווייל די עבדות און שעבוד פון איצטיקן גלות איז גיט בערך צו דעם שעבוד פון גלות מצרים.

נאָך מער: דורך יציאת מצרים האָט זיך אויפגעטאַן אַז ס'זאל שוין מער גיט זיין קיין אפשריות און נתינת מקום אויף אַזאַ סאָרט גלות ווי גלות מצרים. וואָרעם נאָך יציאת מצרים, ווען אידן זיינען געוואָרן „עבדי ה'“³⁵, קען שוין מער גיט געמאַלט זיין זיי זאָלן זיך אַמאָל ווידער געפינען אין אַזאַ שווערן שעבוד צו ווערן „עבדי פּרעה“³⁶.

און ווי עס שטייט אין זהר אויף „וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים“³⁷, אַז אידן האָבן געזען מיתת שרו של מצרים. און בשעת ס'איז נתבטל געוואָרן דער שר של מצרים למעלה, איז שוין במילא אויך למטה אַוועקגענומען געוואָרן יעדער נתינת

(30) ראה מגילה יד, א.

(31) הגש"פ — פסקא „הא לחמא עניא“. ופשוט שאין לומר שאמירת הלל בפסח הוא מצד זה שביצי"מ נפתח הצנור גם לגאולה העתידה (שאו נהי' „בני חורין“) — כי אמירת הלל שייכת רק על דבר שישנו כבר במציאות (ולהעיר ממשנ"ת (ראה לקו"ש ח"ב ע' 546) הטעם על מה שאין מברכים שהחיינו בימים האחרונים של פסח, כי הם שייכים בעיקר לגאולה העתידה. כן אין גומרים אז את ההלל).

(32) ועפ"ז מובן מ"ש (מיכה ז, טו) כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות (שיצי"מ היא בדומה לגאולה העתידה, ועד שכמה פרטים של גאולה העתידה נלמדים מגאולת מצרים) — אף שרק גאולה העתידה היא גאולה שלימה שאין אחרי' גלות — כי גם גאולת מצרים היא באופן כזה, שא"א להיות עוד פעם גלות (כזו שדומה לגלות מצרים).

(33) בשלח יד, ל. וז"ב נב, ב. וראה גם שמו"ד סכ"א, ה. סכ"ב, ב. ושי"ג.

(34) בשלח יד, יג.

(35) תו"א ע"א, ג ואילך.

ה. פון דעם איז פֿאַרשטאַנדיק אַז די שייכות פון יצי"מ מיט קיום התומ"צ איז אַ צוויינדיקע: פון איין זייט, איז (זכירת) יציאת מצרים דער יסוד וואָס האַלט אויף אַלע פרטי התומ"צ (כנ"ל סעיף ג'); און לאידך גיסא: קיום התומ"צ ברענגט צו יציאת מצרים. וואָרום וויבאַלד אַז על מנת כן הוצאתיך³⁶, אַז יצי"מ איז תלוי אין דעם תנאי פון קיום התומ"צ, מוז מען דאָך שטענדיק אַנקומען צום קיום התומ"צ דורך וועלכן עס קומט פֿאַר דער שטענדיקער "הוצאתיך".

ט. פון דעם איז פֿאַרשטאַנדיק אויך בנוגע צו יט כסלו — דער זמן פון התגלות החסידות וואָס איז דער זעלבער ענין ווי יצי"מ, כנ"ל סעיף ב' — אַז אויך אין אים זיינען פֿאַראַן אַלע דריי ענינים הנ"ל ווי אין יצי"מ כפשוטה:

א) די פעולה פון גילוי החסידות וואָס האָט זיך אויפגעטאָן בי"ט כסלו תקנ"ט, איז אַ פעולה נמשכת. וואָרום היות אַז דער נס פון יט כסלו האָט זיך אויסגעדריקט ניט בלויז אין דער יציאה פון אַלטן רבי'ן און תורת החסידות ממאסר לחירות, נאָר אויך אין דעם וואָס חסידות געפינט זיך שפעטער אין אַ מצב של חירות וגילוי אין וועלט

— ווייל מצד סדר ההשתלשלות, איז גיטאָ קיין נתינת מקום אַז דער מיצר וגבול פון וועלט, ביז אין "חוצה צה" און אין דעם ווייטסטן "חוצה",

פכ"ז הכ"ב — ראה בארובה מפענת צפונת. ע' קלה) — לפי שיחוד דבר ונוקבא הוא חיבור ב' הפכים.

39) דאה רש"י אמור כב, לג (תוי"כ שם). בהר כה, לת. ואתחנן ה, טו.

תלשלות, איז דאָך פֿאַרשטאַנדיק, אַז דער חיבור פונעם מיצר וגבול פון עוה"ז הגשמי (וואו אידן געפינען זיך) מיטן בלי גבול פון למעלה מהשתלשלות (וואָס איז אַ סך אַ גרעסערער פלא פון "פילא בקופא דמחטא"³⁷) — איז אַן ענין ניסי וואָס איז לגמרי העכער און איז היפך פון טבע.

און דערפֿאַר מוז די פעולה פון יציאת מצרים נמשך ווערן נאָכאַנאַנד, אויך איצט, און ווען די פעולה זאָל נפסק ווערן ח"ו וואָלט ווידער געווען דער מצב פון "משועבדים היינו לפרעה במצרים" (די אפשריות אויף שעבוד מצרים)³⁸ — ווייל ביי יעדן חיבור פון ב' הפכים, מוז אַט די פעולה, וואָס האָט אויפגעטאָן דעם חיבור, זיין אַ פעולה נמשכת³⁹.

36) שא"א להיות אפילו בחלום (ברכות נה, סע"ב).

37) ע"פ המבואר בלקו"ת (ואתחנן ה, ג) שמצד בחי"מ מכ"ע "כך הוא סדר התהפוך כות הזמן" (וראה שם ה, ד מה שמובא מס' חסד לאברהם) — י"ל, שבאם הפעולה דיצי"מ היתה נפסקת, היינו משועבדים גם בפועל, וכפשוטו הלשון.

38) וכן גם החיבור דב' הפכים שנעשה ע"י פעולת האדם, שכאשר תיפסק הפעולה — מתבטל מתיא החיבור, וכמו זריקת אבן מלמטלמ"ע, ומכיון שהליכה זו של האבן הוא חיבור ב' הפכים [כי טבע האבן הוא לידד מלמעלמ"ט] — צריכה היא תמיד לכת הזורק (כמבואר בדה"י תרמ"ג, ובכ"מ);

וגם בדיני התורה כן הוא. וכמו בהקדש, אשר "כיוון שקי"ל יש שאלה להקדש הוי כמו כל רגע ורגע הקדש חדש" (צפע"ג מהדו"ת יב, ב. וראה גם שם הל' ערכין פ"ד הכי"ח — ע' 76), כי קדושה ענינה הבדלה והפרשה, ובמילא — חיבורה עם הגשם הוא חיבור ב' הפכים (ראה בארובה להקדש חיד ע' 1253'4);

וכן בנושאי, שלכמה שיטות "בכל יום ויום הוה קנין חדש" (צפע"ג הל' אישות

זיי שפייזט זיך דער מענטש, מוז זייער קיום אַנקומען צו וואַסער — און די אַלע וואַסערן קומען דאָך פון תהום דורך) די מעינות

— אַזוי זיינען אויך די מעינות פון תורת החסידות: אין זיי איז תלוי דער קיום (הרוחני) פון דעם מענטש.

ג) בכדי די פעולה פון גילוי ה' חסידות, וואָס האָט זיך אָנגעפאַנגען בי"ט כסלו הראשון, זאָל נמשך ווערן (און ס'זאָל פועל זיין בפנימיות) ב' תמידות — איז דאָס תלוי. אין דער "עבודה בפועל" פון תורת החסידות: אָט די עבודה בפועל, וואָס אָ איד פירט זיך אויף ווי חסידות מאַנט, סיי בנוגע לעצמו, סיי בנוגע לזולת; ער איז מפיץ די מעינות החסידות אין זיין אייגענעם "חוצה", בכל כחות נפשו ואברי גופו, און אויך אין דעם דרויסנדיקן "חוצה"

— דאָס גופא איז מעורר און ממשיך דעם גילוי וואָס האָט זיך אויפגעטאָן בי"ט כסלו הראשון, אַז עס ווערט נמשך דער כח אויף דער עבודה פון "יפוצו מעינותיך חוצה" — ובכל שנה ושנה ווערט נמשך דער כח ביתר שאת ויתר עז" — וואָס זי וועט ברענען גען דעם "קאתי מר" — דא מלכא משיחא, בקרוב ממש.

(משיחות חגה"פ תשכ"ד
וי"ט"כ כסלו תשכ"ז)

זאָל ווערן אָן אַרט פאַר די "מעינות" פון רזין דאורייתא און רזין דרזין, און נאָך אין אָן אופן פון גילוי וה' פצה, אַזוי אַז דער חיבור פון די צוויי הפכים ("מעינותיך" און "חוצה") איז אַז ענין ניסי שלמעלה מהטבע — מוז דעריבער די פעולה זיין אַ פעולה נמשכת.

און דערפאַר איז דער טאָג פון יט כסלו — וואָס בכל שנה ושנה איז אין דעם טאָג חזור וניעור" דער ענין וואָס האָט זיך אויפגעטאָן בי"ט כסלו הראשון — אַ "מועד תמידי" וואָס ווערט נמשך בכל ימי השנה, בדוגמת חג הפסח.

ב) דער ענין החסידות איז אַ "יסוד גדול" און אַן "עמוד חזק" וואָס האַלט אויף און פאַרשטאַרקט אַלע ענינים פון תומ"צ און אויך עשיית דברי ה' רשות לשם שמים — ביז דעם אופן פון בכל דרכיך דעהו; וואָס בשעת ער טוט זיי מיטן הרגש און חיות פון חסידות, זיינען זיי באופן אחר לגמרי.

וואָס דאָס איז אויך איינער פון די טעמים וואָס חסידות ווערט באַצייכנט מיטן נאָמען "מעינותיך" — :

אַזוי ווי וואַסער איז אַ זאָך אין וועלכן ס'איז אַפּהענגיק דער גשמיות' דיקער קיום האדם; ביז אַז אויך די מינים פון צומח און חי וואָס מיט

(40) נסמן לקמן ע' 400 הערה 76.

(41) אנה"ק הידועה של הבעש"ט — נסמן בלקו"ש ח"ד ע' 1235, וראה גם שם ע' 1119-20 ובהערות שם.

(42) ראה אנה"ק סי"ד.

(43) אנה"ק הנ"ל של הבעש"ט, וראה לעיל ע' 130 ואלך ובהערות שם.

וישב

וכן לא תשמור על חטאתי. לא תמתין.

דארף מען פארשטיין:

(א) לכאורה איז דאך רש"י דא אויסן צו מפרש זיין בלויז דאס ווארט "שמר" [אז זיין טייטש איז ניט געהיט (ווי דער לשון שמירה ברוב המקומות) נאָר געוואָרט]. צוליב וואָס־זשע איז ער מעתיק אויך די ווערטער "את הדבר"?

(ב) אויב רש"י וויל נאָר ברענגען אַ ראַי אָז "שמירה" באַדייט (אויך) "וואָרטן", איז דאָך גענוג צו ברענגען בלויז איין פסוק וואו דער לשון שמי-רה מיינט המתנה. וואָס דאַרף ער ברענגען צוויי פסוקים?

(ג) ווען רש"י וואָלט געווען געבראַכט (אין זיין צווייטער ראַי) דעם פסוק "לא תשמור על חטאתי" און אים ניט געווען אויסגעטייטשט — וואָלט מען שוין אַליין פאַרשטאַנען אַז דער פירוש פון "לא תשמור" איז "לא תמתין". היינט צוליב וואָס דאַרף עס רש"י אויסטייטשן בפירוש?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: ביים ברענגען די ערשטע ראַי — דעם פסוק "שומר אמונים" — איז ער טאַקע ניט מפרש "ממתין כו'". טאָ פאַרוואָס ביי דער צווייטער ראַי — ביים פסוק "לא תשמור גו'" — דאַרף ער יע אויסטייטשן און זאָגן "לא תמתין"?

ב. איז דער ביאור אין דער צוויי-

א. אין פסוק "ויקנאו בו אחיו ואביו שמר את הדבר", שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער "שמר את הדבר" און איז מפרש: "הי' ממתין ומצפה מתי יבא". וכן שומר אמונים *

(1) פרשתנו לו, יא.

(2) ישוב הסתירה שישנה לכאורה לפי רש"י זה מפירושו הראשון בפסוק שלפניו (ד"ה הבוא גבוא) — נתבאר בארוכה בהת-ועדות.

(3) ישעי' כו, ב.

בפירש"י לישעי' שם: "וכן ושמר הי' אלקיך לך" (עקב ז, יב). ומשמע שמפרש "שומר" הוא לשון המתנה. אבל בפש-טות, "ושמר" שם היא מלשון שמירה כפשו-טו, כדפירש"י על הפסוק "ישמור לך הב-טחתו".* ובזה מובן מה שהוצרך רש"י כאן להביא רא"י מנביאים וכתובים, ולא הביא מ"ושמר הי' גו'".

ועפ"ז מובן מה שאינו מביא הוכחה מ"שור-מר הברית והחסד" (מ"א ח, כג — שלפני ישעי') — אף שבפירש"י שם: ממתין כו' — כי "שומר" שם בפשטות הוא מלשון שמירה כפשוטו, כמו "ושמר גו' הברית ואת החסד" דפי עקב.

ועד"ז יש לומר גם הטעם מה שאינו מביא הוכחה מ"שומר את פיה" (ש"א א, יב); "שמרו את עת באנה" (ירמי' ה, ז — והרי גם פסוק זה הוא לפני איוב) — שלפי פרש"י שם הוא מלשון המתנה — כי אפשר לפרש שלשון שמירה שם הו"ע שמירה כפשוטו (ראה רד"ק ומצודות לשמו"אל שם. רד"ק לירמי' שם).

(* ומה שבישעי' שם מביא רש"י פסוק זה ששמירה היא לשון המתנה — כבר דובר כמה פעמים סדרך הפשט שבפירש"י לנ"ץ אינו בפשטות כ"כ כבפירושו עה"ת. ועוד י"ל בזה ואכ"מ.

מור" און "חטאתי", און פונדעסטוועגן איז דאָרטן דער טייטש פון וואָרט "תשמור" — "תמתין"; און וויבאלד אַזוי, קען מען דאָך שוין לערנען אויך ביי אונז, אַז "שמר את הדבר" מיינט "הי' ממתין ומצפה כו'".

ועפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י איז (פאַר זיין פירוש) מעתיק די ווערטער "שמר" (את הדבר) — הגם אַז ער איז מפרש בלויז דאָס וואָרט "שמר" — בכדי צו מדגיש זיין דער־מיט, אַז כאַטש דאָס וואָרט "את" איז מפסיק צווישן "שמר" און "הדבר" פונדעסטוועגן מיינט עס "הי' ממתין כו' " — אַזוי ווי ביי "לא תשמור על חטאתי" וואָס מיינט "לא תמתין".

ג. עס איז אָבער נאָך ניט פאַר־שטאַנדיק:

וויבאלד אַז לפי הנ"ל איז דער פסוק "לא תשמור גו'" מער ענלעך צו אונזער פסוק ווי דער פסוק "שמר אמונים" — איז צוליב וואָס ברענגט רש"י אויך דעם פסוק "שמר אמונים", און נאָך מער: ער ברענגט אים פאַר דעם פסוק "לא תשמור גו' " ?

וועט עס ווערן פאַרשטאַנדיק דער־מיט, וואָס רש"י בעת ער פאַרטייטשט אונזער פסוק "שמר את הדבר", זאָגט ער דעם לשון "הי' ממתין ומצפה כו' ". משא"כ (בסיום פירוש) ווען ער טייטשט דעם פסוק "לא תשמור

טער קשיא — פאַרוואָס רש"י באַג־נוגנט זיך ניט מיטן פסוק "שמר אמונים" און ברענגט אויך "לא תשמור על חטאתי":

בעת מען וואָרט (און עאכו"כ ווען מען האַפט און מ'איז מצפה, מ'זויל און מ'קוקט אויס °) אויף אַ געוויסער זאָך, שטייט מען דאָן אין אַ תנועה פון "נאָענטקייט" און שייכות צו דער זאָך אויף וועלכער מען וואָרט.

און דעריבער, בעת דער פסוק רעדט בשייכות צום אידישן פאַלק, אַז ער וואָרט "לאמונתו של הקב"ה", אַז דער אויבערשטער וועט מקיים זיין הבטחתו זיי אויסצולייזן — זאָגט ער ניט "שמר את אמונים" (וכיו"ב), נאָר "שמר אמונים" — דער וואָרט "אמונים" שטייט בסמיכות ובקירוב צום וואָרט "שמר", ווייל זייער וואָרטן אויף "אמונים" — "לאמונתו של הקב"ה", איז אין אַן אופן אַז מ'איז צו דעם נאָענט.

און דערפאַר איז פון פסוק "שמר אמונים" ניט קיין גענוגנדע רא' אַז אויך "שמר" אין אונזער פסוק זאָל מיינען "געוואָרט" — וואָרום וויבאלד אַז דאָ שטייט "שמר את הדבר", איז דאָ במילא ניט אַזוי לייכט צו לערנען אַז "שמר את הדבר" זאָל מיינען געוואָרט אויפן "דבר", וואָרום בעת מען וואָרט און מ'האַפט ("ממתין ומ־צפה") אויף אַ געוויסער זאָך — איז מען צו איר נאָענט.

דעריבער איז רש"י מוסיף "וכן לא תשמור על חטאתי" — וואו דאָס וואָרט "על" איז מפסיק צווישן "תש"

(5) ראה לקמן סעיף ג.

(6) רש"י ישעי' שם.

(7) ואין לומר דמכיון שכללות ההוכחה שלשון שמירה פירושו (לפעמים) המתנה הוא גם מהפסוק "שמר אמונים" (אלא שבנדו"ד מפני הפסק תיבת "את" קשה לפרש כן וקוקים להוכחה מיוחדת), לכן מביא רש"י גם פסוק זה לפי שנאמר בספר ישעי' שלפני ספר איוב — כי דרכו של רש"י בכ"מ להביא רק הפסוקים שמוכרחים לפירושו.

גו", זאגט ער (בלויז) "לא תמתין" — און ניט "ומצפה".

די סיבה צו אַט־דעם חילוק איז מובן בפשטות: דער לשון "ממתין" פאסט אויך ווען ער וויל אַז די זאך וועלכע מען ערוואַרט זאָל ניט געשען (אַבער עס היינגט ניט אָפּ אָן עס); משא"כ "מצפה" מיינט, אַז ער האַפּט און קוקט אַרויס אויף דער זאך — ווען וועט זי שוין קומען. ובלשון רש"י "מצפה מתי יבא".

און דעריבער, אין אונזער פסוק, וואו מען מוז לערנען אַז יעקב האָט טאַקע געהאַפּט און אַרויסגעקוקט דערצו אַז יוסף'ס חלום זאָל מקוים ווערן⁸, זאָגט רש"י דעם לשון "הי' ממתין ומצפה כו'"; משא"כ ביי "לא תשמור על חטאתי", וואָס די טענה פון איוב'ן איז געווען אויף דעם וואָס דער אויבערשטער וואַרט ניט מיט זיין באַשטראַפֿן אים — פאַסט דאָך דאָרט ניט דער ענין "מצפה"⁹.

[נוסף צו דעם וואָס עס איז בכלל ניט שייך צו זאָגן אַז דער אויבער-שטער זאָל האַפֿן ח"ו צו באַשטראַפֿן אַ מענטשן, וואָרום אדרבה: דער אוי-בערשטער וויל דאָך און איז זיך

(8) כי מלשון הכתוב "ויקאנו בו אחיו ואביו שמר גו" מוכח שרק אביו שמר את הדבר ולא אחיו, ומכיון שגם אחיו המתנו לזה (דאליכ, לא היו מקנאים בו), עכ"ל שפירוש "שמר" כאן הוא "ממתין ומצפה כו'", שזה הי' רק באביו.

(8*) ועפ"ז יובן גם מה שבפירושו על "שומר את פיה" (שיא א, יב) מביא ב' הוכחות מ"שמר את הדבר" ומ"לא תשמור על חטאתי" — כי בפירושו "מצפה מתי תפסיק" ב' קצחת: מצפה — בדומה ל"שמר את הדבר"; "מתי תפסיק" — בדו-מה ל"לא תשמור על חטאתי".

משתדל אַז דער מענטש זאָל תשובה טאָן און דערמיט פאַרמיידן די שטראַף¹⁰.

— זאָגט דעריבער רש"י בלויז "לא תמתין"¹¹.

ד. עפ"ז איז פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י באַנגונגט זיך ניט מיט ברענ-גען דעם פסוק "לא תשמור גו'" און ברענגט אויך דעם פסוק "שומר אמו-נים" — ווייל דוקא אין פסוק "שומר אמונים" איז דער פירוש פון "שומר" — "ממתין ומצפה" (וואָס אידן האַפֿן און קוקן אַרויס צו דער גאולה), אַזוי ווי אין אונזער פסוק.

און דערפאַר ברענגט רש"י דעם פסוק "שומר אמונים" פאַר "לא תש-מור גו'" — ווייל [נוסף דערצו וואָס ער שטייט אין אַ פריערדיקן ספר¹¹]

(9) כפרש"י לפני זה נח (ו, יד): הטריוו . . (וטורח רב ביותר) ק"כ שנה . . אזוי ישובו.

(10) ועפ"ז יובן גם מה שרש"י בפר' וישו לאיוב שם, מוסיף [לאחרי שמביא הוכחה מ"ואביו שמר את הדבר"] הוכחה מלשון חז"ל* "לא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד ע"ז פלונית" — כי "שמר" שבפר' שתנו (ועד"ז בפי עקב לפי פרש"י בנין) — ראה לעיל הערה (3) פירושו "ממתין ומצפה", ולכן הוזקק רש"י להוכיח מ"לא יאמר כו' שמור לי כו'", שפירוש "שמור" שם הוא (רק) המתן. ועפ"ז מובן גם מה שלא הביא רש"י את זה בישיע"י שם שלפני ס' איוב.

(11) אבל מטעם זה בלבד, לא רק שלא הי' רש"י מקדימו, אלא גם לא הי' מביא אותו כלל, כנ"ל הערה 7.

(*) בפרש"י איוב סם: ובלשון המש' נה, וכבר צויין שם שאי"ז במשנה כ"א בגמרא סנה' סג, ב (הובא בפרש"י משפטים כג, יג).

ועפ"ז קומט אויס, און כאַטש בפועל קומט די גאולה נאָך גלות [כיו אָן אפילו די התחלת הגאולה — וואָס „נולד מושיען של ישראל“ איז אויך געקומען (א רגע) נאָך דעם חורבן¹⁴] — וויבאָלד אָבער אָז די כוונה פון גלות איז צוליב דער גאולה (הגם אָז בפועל איז דער גלות געקומען „מפני חטאינו“), קומט דאָך אויס אָז אין זייער כוונה איז די גאולה פאָרן גלות.

און דאָס איז רש"י מרמז מיטן ברענע-גען אין זיין פירוש אויף „שמר את הדבר“ — פריער דעם פסוק „שומר אמונים“ און ערשט דערנאָך „לא תש-מור על חטאתי“:

דער קיום פון יוסף'ס חלום, וואָס רעדט זיך אין אונזער פסוק, איז גע-ווען בכדי עס זאָל זיך אויספירן דער „כי“ גר יהי' זרעך בארץ לא להם“: — דער גלות מצרים וואָס איז אַ שרש“ אויף אַלע גליות.

און אויף דעם זאָגט רש"י, אָז כאַטש די גליות (וועלכע זיינען נשתלשל גע-וואָרן פון גלות מצרים) זיינען געקומען אַלס אַ „פרעוין“ אויף „חטאינו“ — דער ענין פון „לא תשמור על חטא-“

זיין ראי' פון „שומר אמונים“ איז צום עצם טייטש פון וואָרט „שמר“, אָז ער מיינט „ממתין ומצפה“; אָבער זיין ראי' פון „לא תשמור על חטאתי“ איז בלויז דערויף אָז דער (וואָרט שמירה פון) לשון המתנה, פאָסט אויך אין פאָל וואו ס'איז פאָראַן אַ תיבה המפסקת צווישן דער „שמירה“ און דער זאָך וואָס מען דערוואָרט, כנ"ל סעיף ב'.

און דאָס איז אויך דער טעם וואָס רש"י, בעת ער ברענגט דעם פסוק „לא תשמור גו“ טייטשט ער אויס בפירוש „לא תמתין“ — בכדי דער-מיט צו מאַכן קלאַר, אָז מיט זיין ברענגען דעם פסוק מיינט ער בלויז צו ברענגען אַ ראי' אויף אַ זייטיקן ענין (צו באַוואַרענען אַ קשיא), אָבער ניט צו זיין עצם פירוש אָז „שמר“ מיינט „ממתין ומצפה“ — ווייל דער טייטש פון „לא תשמור גו“ דאָרט איז בלויז „לא תמתין“.

ה. פון די ענינים פון „יינה של תורה“ אין אונזער פירוש רש"י:

שוין גערעדט פיל מאָל¹⁵, אָז כאַטש דאָס וואָס „גלינו מארצנו“ איז גע-קומען „מפני חטאינו“, איז אָבער די כוונה פנימית פון דעם גלות — בכדי אָז דורכדעם זאָל מען צוקומען צו אַ העכערע דרגא לגבי ווי מ'איז געווען פאָרן גלות — צו דעם מצב ווי אידן וועלן זיין אין דער גאולה העתידה, וואָס דאָן וועט זיין אַזאָ עילוי וואָס איז נאָך העכער ווי עס איז געווען בזמן שביהמ"ק הי' קיים¹⁶.

(12) ראה לעיל ע' 61 ואילך. לקמו ע'

195.

(13) ראה פרש"י לך (טו, יט): ירושה

לעתי. רמב"ם בסופו — סוף הל' מלכים. בהגסמן בהערה הקודמת.

(14) איכ"ר פ"א, נא. ויש לתוך זה עם מרז"ל (מגילה יג, ב) והקב"ה מקדים רסואה למכה.

(15) לך טו, יג.

(16) כמובן בפשטות. וראה גם רש"י פ"ר שתנו לו, יד.

(17) ראה לקו"ש ח"ט ע' 178 הערה

28. — ועפ"י יובן פרש"י לך (טו, יב) גליות (ל' רבים). וראה ג"כ בפרש"י שם טו, יז, טו, יט. ויומתק מש"כ שם (טו, יד) לרבות ד' מלכיות.

תי"י¹⁸, אבער די ערשטע (און עיקר) סיבה צום גלות, איז די גאולה העתידה — "שומר אמונים":

18) ואף שגלות מצרים עצמו לא הי' בגלל חטא (ע"ד הפשט *). וראה שמו"ר פ"ה, כב: העם הזה מה עשו) — בכל זה, מביא רש"י כאן הפסוק "לא תשמור על חטאתי" (כענין שני עכ"פ), לפי שגלות מצרים הוא שרש לכל הגליות הבאים ממני חטאינו".

ויומתק ביותר ע"פ פרש"י שמות ב, יד: שהם ראויים לכך, ולהעיר גם ממחז"ל (ב"ר פמ"ה, כא) שבתר אברהם אבינו שעבוד גליות כנגד גיהנם (ש"שעבוד" שם כולל גם שעבוד מצרים), והרי גיהנם הוא פרעון על חטא.

19) ויש לומר שזהו גם הטעם (בפני מיות הענינים) מה שבענין פרעון על חטא מפסיק הכתוב (בתיבת על) — כי מכיון שאינו רוצה בהפרעון, הי' בריחוק מזה. ועד"ז הוא גם ב"שמר את הדבר" כיון שהביא ל"כי גר יהי זרעך" * — שמכיון שה

(* בזהר ח"א פא, ב: כיון דנחת אברהם למצרים בלא רשו אשתעבידו בניו במצרים ארבע מאה שנין. אבל בפרש"י לך יב, י: הקב"ה . . משיאו לצאת ממנה. וראה לעיל ע' 63.)

(* ואף שבפשוטו, מה שיעקב שמר את הדבר הוא שהי' ממתין ומצפה למלכותו של יוסף — הרי הכוונה בכ"ז (בפנימיות העני' ניס) הי' — גלות מצרים (והגאולה), וכמא' רז"ל: ראוי הי' יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל אלא שזכותו גרמה לו (שבת פט, ב) —

אלא שענין זה לא נתלבש בידיעתו של יעקב, ובדוגמת "וישלחוהו מעמק חברון —

דער פרעון אויפן חטא איז בלויז דער אופן ווי דער גלות איז געקומען בפועל, אבער דער עיקר תכלית פון גלות [וואס ב"כוונה" איז עס געווען נאך פאָר "ומפני חטאינו"] איז, בכדי אָ דורכדעם זאָל מען צוקומען סוף סוף צום "ישוּבו הנה"²⁰ אין אָן אופן פון "קהל גדול ישוּבו הנה"²¹ און פון ירחיב ה"א את גבולך גוי ונתן לך את כל הארץ"²² — מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת את הקיני גוי"²³ — צום עילוי וואָס וועט זיין אין דער גאולה העתידה דורך משיח צדקנו, יבא ויגאלנו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ וישב תשכ"ז)

רצון בהגלות הוא רק בשביל הגאולה שת' בוא על ידו — הרי הגלות עצמו היא (כמו) היפך הרצון **, ולכן הוא בריחוק ממנו.

20) לך טו, טו.

21) ירמי' לא, ו.

22) שופטים יט, ח.

23) לך טו, יח ואילך.

מעצה עמוקה של אותו צדיק הקבור בחברון כו" (לו, יד פירש"י שם) — אף ש"וישל' חהו גוי" קאי על יעקב.

(** ראה עד"ז בד"ה ע"כ יאמרו המוש' לים תרצ"א (טה"מ קונט' ח"א) פ"ב: "דהן אמת הצמצום הראשון הוא בשביל הגילוי . . גוף ועצם הצמצום הוא היפך הרצון, ורצון העליון הוא שהי' גילוי אור. עיי'ש באריכות.

וישב ב

ווען א פנוי, ווייל דאָס האָט פאַסירט:
לאַרזי מיטת בעלה ?

ב. פאַראַן מפרשים וואָס לערנען, אַז
אין יענע דורות האָט זיך געפירט אַז
אַ שומרת יבם שזינתה האָט מען דן
געווען לשריפה, ווייל אַ שומרת יבם

א. ביים פסוק „זנתה תמר כלתך גו'
הוציאה ותשרף“: שטעלט זיך רש"י
צום ענדע אויף „ותשרף“ און זאָגט:
„אמר אפרים מקשאה משום ר' מאיר
בתו של שם היתה שהוא כהן לפיכך“
דגוה בשריפה“.

איז אין דעם ניט מובן:

א) דער דין אַז אַ בת סהן שזינתה
קומט איר דערפאַר שריפה, ווערט ערשט
דערמאָנט אין פרשת אמור⁴, אָבער קודם
זמן הציווי (אפילו לאַרזי מ"ת⁵) האָט
פאַר דעם ניט געקומט קיין שריפה —
היינט ווי האָט מען תמר'ן פאַרמשפט
לויט דעם דין, מיט אַזויפיל זמן פריער ?

ב) אפילו נאָכדעם ווי דער דין איז
שוין אָנגעזאָגט געוואָרן, איז ער חל דוקא
ווען „זנתה מן האירוסין או מן הנשואין“
און „הכל מודים שלא דיבר הכתוב ב־
פנוי“⁶; אָבער תמר איז דאָך דאָן גע־

7) וכמו שהקשה הרמב"ן כאן.
במפרשי רש"י כאן, שגם באם לא היתה
בת כהן היו דנים אותה למיתה [לפי שהדור
הי' פרוץ, או לפי שבב"ד של ושם גזרו
מיתה על פנוי שזינתה (ע"ז לו, ב)], ומ"ש
רש"י „לפיכך דגוה בשריפה“ כוונתו שמה
שדגוה בשריפה דוקא (ולא במיתה אחרת)
הוא לפי שהיתה בת כהן (ועד"ז. הוא בת"ב
שם: „למה אמר תשרף ולא אמר תהרג
אפרים מקשאה כו' בתו של שם כו'“.
וראה גם תודה אינה (סנהדרין גו, א)
שלא נתחייבה מיתה אלא „כשהחמירו עלי'
לחייבה מיתה כימה שזינתה אוקמה אמיתת
בת כהן דבשריפה“*.) אבל

— גוסף על שלא נזכר כלל בפרש"י —
ואפילו ברמז — שפנוי' שזנתה (גם לא
בת כהן) היו דנים אז למיתה (והסוגיא
דע"ז שם — הרי דרך הלימוד בגמרא אינו
דרך פירש"י עה"ת — פשוטו של מקרא) —
ממ"ש „וחשב בפתח עינים — בפרשת
דרכים“ (פרשתנו לח, יד. פרש"י שם) באופן
שחשבוה לזונה (ולא יראה מעונש מיתה)
מוכח שאז לא היו דנים זונה למיתה. ויתירה
מוז: ממה שיהודה בא עלי, מוכח שלא
הי' בזה איסור כלל.

ואיזן סותר למ"ש רש"י (וישלח לה, ז)
„שהאומות גדרו עצמן מן העריות“ — אף
שגם דינה היתה אז פנוי' — כי מפורש
ברש"י שם „וכן לא יעשה — לענות את

1) פרשתנו לח, כד.
2) והוא בב"ר פפ"ה, יו"ד. תנחומא
רובער פרשתנו יו.
3) ראה גם חבי"ע כאן: הלא בת כהן
היא כו'.
4) כא, ט.
5) וכמו במקלל, אף שגם מקודם ידעו
שהוא איסור חמור [שלכן „וינחהו במשמר
גוי" (אמור כד, יב)], בכ"ז „לא היו יודעים
אם חייב מיתה“ עד שהי' הציווי על זה
— ועד"ז במקושש (רש"י שם).

ולהעיר אשר אשת איש שזינתה (שקודם
שנאמרה פ' אמור — גם בת כהן בכלל זה,
וקודם שנאמרה פ' כי תצא — כב, כד —
גם בארוסה כן הוא) אין דינה בשריפה
וכמבואר גם בפרש"י עה"ת (קדושים כ, י).
6) פירש"י אמור כא, ט.

* עד"ז הוא בחזקוני כאן וממנו יובנו
דברי התוס'. וראה ג"כ ב"י ושאר מפרשי
הסור אה"ע ר"ט כו.

יעקב עכ"פ, האבן געהיט כל התורה עד שלא ניתנה י¹.

יתרה מזה בנוגע איסור יבמה לשוק: וויבאלד מען געפינט בנוגע צו מצות יבום או בכללות האט יהודה אפגעהיט די מצוה — ווארום ער האט דאך געזאגט צו אונן — בא אל אשת אחיך ויבם אותה גו' י¹, איז די סברא פשוטה אויך מחייב אז ער האט זיך אפגעהיט (אפי' לדעת ר' יהודה) אויך אין דעם לאו "לא תהי' אשת המת החוצה לאיש זר", וויבאלד אט די שלילה וואקסט ארויס פון דעם חיוב אז "יבמה יבא עלי' גו' י¹".

איז דאך אויב אזוי קשה וואס רש"י טייטשט י¹ אז "ולא יספך עוד לדעתה" מיינט (לויט פירוש הב') "לא פסק": ווי קען מען זאגן אז יהודה האט דערנאך גענומען תמר'ן — זי איז דאך געווען א שומרת יבם לשלה י¹, וועלכער איז געווען מבאי מצרים?

13) ראה בכ"ז בארוכה בשיחה הג"ל.

14) פרשתנו לח, ח. וראה גם ב"ר פפ"ה, ה: יהודה התחיל במצות יבום תחלה. (אבל ממה שהרמב"ם (הל' מלכים רפ"ט) לא הזכיר זה גבי המצות שהיו לפני מ"ת — משמע שלא ס"ל כן).

15) תצא כה, ה.

16) פרשתנו לח, כו.

17) ברד"ק כאן פסוק כד (וראה גם רמב"ן פסוק ח. דעת זקנים מבעה"ת עה"פ. אה"ח פסוק כד) אשר אז הי' מייבם גם אבי המת (אלא שהאח הי' קודם לאב), ועפ"י הי' אפשר לתרץ לכאורה שענין היבום שהי' גרוע גם אצל האומות דחה האיסור ואשת הבן שלא נצטוו עליה (וע"ז המבואר לעיל ע' 145 ואילך).

אבל בפרש"י אין לומר כן — דא"כ הו"ל לרש"י להודיע החידוש שגם האב הי' מייבם ונושא אשת הבן. ובפרט שלא נמצא זה בשום מקום בתנ"ך, במשנה, בגמרא וכו'. ומרז"ל בב"ר (פפ"ה, ה) דיהודה קיים מצות יבום — קאי על מש"נ ויבם אותה (וכמפורש

האט זיך דאן גערעכנט ווי אן אשת איש י¹.

אין רש"י קען מען אבער ניט איינ-לערנען אז דאס וואס מען האט תמר'ן דן געווען לשריפה ווי א בת כזן שזינתה, איז עס מחמת דעם וואס אלס שומרת יבם, האט זי אויף זיך געהאט דעם גדר פון אן אשת איש י¹ — ווייל

(א) אין פירוש רש"י ווערט אין ערגעץ ניט דערמאנט אז א שומרת יבם איז ווען עס איז פאררעכנט געווארן ווי אן אשת איש.

(ב) לויט פירש"י איז מוכרח אז תמר האט איבערהויפט ניט געהאט אויף זיך דעם דין פון שומרת יבם, כדלהלן.

ג. ס'איז שוין אמאל גערעדט געווארן באריכות, אז איינער פון די טעמים וואס אין זיין פירוש אויף "וכל בנותיו" י¹ באנוגנט זיך ניט רש"י מיט דעת ר' יהודה אז "בנותיו" מיינט כפשוטו, יעקב'ס טעכטער, נאך ברענגט אויך די דעה פון ר' נחמ"י אז עס מיינט "כלותיו" (אעפ"י אז אין פשטות איז דער טייטש בנותיו: טעכטער) איז — ווייל לויטן פירוש פון ר' יהודה'ן איז מוכרח אז די שבטים האבן חתונה געהאט מיט זייערע שוועסטער י¹ (מן האב, וואס זיי נען מותר לבני נח י¹). און אין פשטות לייגט זיך צו זאגן אז די שבטים, בחיי

הבתולות. ועפ"י יומתק מה שאמר יהודה הבה נא — הכיני עצמן ודעתך לך" (פר' שתנו לח, טו ופרש"י שם) — דלכאורה הי' מספיק שיאמר, אבוא אליך" — בכדי שלא יהי' ביה שום סרך של גיגוי.

8) רד"ק כאן. וראה גם רשב"ם ורמב"ן כאן.

9) ראה ש"ח כאן בשם המהרש"ל.

10) פרשתנו לו, לה.

11) כמ"ש רש"י שם: ונשאום. וראה הביאור על זה להלן בשיחה ב' לשי' ויחא.

12) רש"י וירא כ, יב.

וועט אבער נאך אלץ בלייבן שווער ²⁰ :
 לדעת ר' נחמי' אז די שבטים האָבן
 (דעמאָלט) יע מקיים געווען כל התורה
 עד שלא ניתהב, קומט דאָך אויס אז איד
 שיהי' האָט יהודה פריער עובר געווען
 אויף אַן איסור במעשה תמר (ס'איז
 בלויז וואָס דער איסור איז באַגאַנגען
 געוואָרן בשוגג, ווייל „לא ידע כי כלתו
 היא" ²¹) — און ווי איז שייך צו זאָגן
 (א) אַז מען זאָל אים מלמעלה ²² דער-
 פירן צו דעם ²³ ; (ב) און אז דוד המלך
 וכו' ביז צו מלך המשיח זאָלן אַרױסקומען
 פון אַ ביאה וועלכע איז אסור — לויט

ד.ו.לא יסף (שבפסוק זה) הוא „לא הוסיף“
 (שהרי להפירוש „לא פסק“ הווקק רש"י
 ל„חברו“).

20) ונוסף לזה: גם לדעת ר"י אי אפשר
 לתרץ כנ"ל סניף ב' — כי באם נאמר
 ששומרת יבם היתה מותרת לאיש זר, הרי זה
 עצמו מוכיח שלא היתה נחשבת כאשת איש.

21) פרשתנו לח, טז.

22) ראה פרש"י לח, כו: „ממני ומאתי
 יצאו הדברים כו“.

23) וה"ו היפך ממש"נ (וירא כו ו)
 „ידעתי כי בתם לבבך עשית זאת ואחשוך
 גם אנכי אותך מחסוא ליי“. ונאמר „לא יאונה
 לצדיק כל און“ (משלי יב, כא) ובפרש"י
 שם: „לא תזדמן לו עבירה בלי דעת“.

ואף שלפי שיטת התוספות (גיטין ז, א.
 וש"נ) הוא דוקא במידי דאכילה

[ויש להסעים זה עפ"י המבואר בתניא
 פ"ח אשר „מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף
 דם ובשר מבשרו“. ועפ"י המבואר בתניא
 (פ"ו וח') שמאכלות אסורות הן בגקת"ס
 — יומתק מ"ש בתוס' שם שיש הפרש אם
 האיסור הוא בהמאכל עצמו או שהוא רק
 בשעת האיסור]

הרי (א) מלשון רש"י (משלי שם) „עבירה“
 סתם (וגם מפשטות לשון הכתוב „כל און“)
 משמע שכי"ה גם בכל האיסורים. ולהעיר מפי
 רש"י בש"ס (יבמות צט, ב. כתובות כח,

אפילו אז מען וועט איינלערנען, אז
 לויט ר' יהודה'ן האָט טאַקע יהודה נ"ט
 אָפּגעהיט דעם איסור יבמה לשוק (און
 מען וועט מחלק זיין צווישן דער עשה
 „יבמה יבא עלי“ און דעם לאו „לא
 תהי' אשת המת החוצה גו“; אָדער מען
 וועט אויסטייטשן, אַז מיטן זאָגן „ויבם
 אותה“ איז יהודה נ"ט געווען אויסן דעם
 קיום פון מצוות יבום, נאָר ווייל אַזוי
 איז דעמאָלט געווען דער מנהג ²⁴), וואָס
 עפ"י וואָלט מען געקענט פאַרענטפערן
 אַז דער פי' „לא פסק“ קומט אויס נאָר
 אליבא דר' יהודה, דאַקעגן לויט ר' נחמי'
 וועט „לא יסף“ געטייטשט ווערן, ווי
 רש"י לערנט אין זיין ערשטן פירוש:
 „לא הוסיף“ ²⁵ —

בשהש"ר עה"פ משקיו (פ"א, ב (ה), ויקר'
 פ"ב, יו"ד) שמזכר באח ולא באב.

להוסיף שגם לדעת הרמב"ן וכו' שלפני
 מ"ת ה' יבום גם באב, צ"ע — דלאחרי
 שנתעברה ממנו הרי כבר קיים ענין היבום,
 ולמה לא פסק לדעתה אח"כ (אף ש"ל
 ברוחק שגם לפני מ"ת ענין היבום הוא
 לא רק „והקם זרע“ להמת, כ"א גם „יבנה
 את בית“ המת ע"י „ולקחה לו לאשה“.
 ומרווח יותר לתרץ שמכיון שכבר נעשית
 אשתו, לא רצה לפרוש ממנה ולענות אותה
 (פרש"י לעיל לא, ג) מצד האיסור דאשת
 הבן שעדיין לא נצטוו עליו).

18) כבר ד"ק כאן פסוק ח. אבל לא הי'
 נהוג אז איסור ד.לא תהי' אשת המת החוצה
 לאיש זר“.

19) ועפ"י ה' מובן מה שהווקק רש"י
 לב' הפירושים — כי אליבא דר"ג מוכרח
 לפרש „לא הוסיף“, * ואלבא דר"י מסתבר
 יותר לפרש „לא פסק“, כי מכיון ש„צדקה“,
 למה „לא הוסיף“.

ואין להקשות מה שרש"י מקדים הפירוש
 „לא הוסיף“ — אף שלעיל (לו, לה) מקדים
 הפירוש דר' יהודה — כי פירוש הפשוט

(* לפי הביאור שלתמר לא ה"י דין שו-
 מרת יבם (כדלהלן בפנים) — צריך לומר
 שהעדיפות בהפירוש „לא הוסיף“ הוא לפי

שזהו פירוש הפשוט ד.ו.לא יסף, כדלהלן
 בפנים התורה.

דער גאנצער ענין פון חליצה (אויך עפ"י דרך הפשט) איז דוקא גילטיק אין פאל ווען „לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו“²⁶, אבער ניט בשעת ער טאָר איר ניט מייבם זיין.²⁷

ד. לכאורה קען מען נאָך אָבער אַלץ פרעגן אַ קשיא (לדעת ר' נחמיה): תמר איז דאָך געווען כלתו של יהודה — איז דאָך דערין געווען דער איסור פון „ערות כלתך לא תגלה“²⁸? דער אמת אָבער איז, אַז בנדו"ד איז ניט שייך (עפ"י דרך הפשט) דער איסור פון כלתו.²⁹

א) אויף „ערות אשת אביך“³⁰ זאָגט רש"י „לרבות לאחר מיתה“ — איז ווי-באלד אַז מען דאַרף האָבן אַ ספעציעלן ריבוי צו אסר'ן אשת האב אויך לאחר מיתתו של האב, איז דערפון מוכח אַז — לשיטת רש"י ובפרט בלימוד ע"ד הפשט — איז ביי אַנדערע ענלעכע עריות — ובכללם אויך „אשת בןך“ — פאַלט אַוועק דער איסור לאחר מיתה, און היות אַז תמר איז געווען אַן אלמנה, איז זי במילא ניט געווען אסור צו יהודה'ן מצד אשת בנו.

ב) אפילו אויב מען זאָל זאָגן יי, אַז

26) תצא כה, ז. ובפרט ש„וירקה בפניו“ (שם כה, ט) הוא — בפשטות — בזיון על „לא אבה יבמתי“ (שם, ז — וראה רמב"ן כאן פסוק ח), ובמילא איז שייך כלל כשאסור לייבמה.

27) ובדוגמת מה שגם ע"ד ההלכה — כל שאין עולה ליבום אינו עולה לחליצה, ובאם לא רבי רחמנא „יבמתו“ — גם כחייבי לאיין הי' כן (יבמות כ, סע"א).

28) אחרי ית, טו.

29) ומ"ש (פרשתנו לה, טו) „כי לא ידע כי כלתו היא“ — הכוונה שבאם הי' יודע שכלתו היא לא הי' בא אלי' כיון ש„מוחזקת היא שימותו אנשי“ „ומש"כ בספורנו — צע"ג.

30) אחרי ית, ת.

31) אבל צע"ג — על יסוד מה?

דער הנהגה וואָס מ'האָט אויף זיך גע-נומען?³¹

נאָך דער ביאור אויף דעם איז, אַז עפ"י דרך הפשט איז אין דעם גאַנצן ענין מלכתחילה קיין קשיא ניטא: דער איסור פון „לא תהי' אשת החוצה גו“ קומט אַרויס ווי געזאָגט, ווי אַ תוצאה פונעם אָנזאָג „יבמה יבא עלי“³². אשר ע"כ בנדו"ד (איז אע"פ אַז מ'וועט זאָגן אַז די שבטים האָבן מחמיר געווען יקיימו כל התורה כולה) האָט אָבער שלה תמר'ן ניט געטאַרט מייבם זיין מצד דעם וואָס „מוחזקת היא זו שימותו אנשי“³³, איז בדרך ממילא בטל דער גאַנצער ענין פון יבמה לשוק; און מצד דער זעלבער סיבה איז זי אויך ניט געווען אונטער-געוואָרפן דעם ענין פון חליצה — ווייל

ב) שגורס „השתא בהמתן כו“ ולא כבתוסי. ולהעיר גם מלקו"ד (ח"א) לט, ריש ע"ב.

ב) גם לשיטת התוספות — הרי בנדו"ד מלמעלה גרמו לזה — „ממני ומאתי יצאו הדברים כו“.

24) ולכן אינו דומה למשה כו' שהי' ע"י יוקח עמרם את יוכבד דווחת. וראה סנה' נח, ב. חוקוני שמות ה, כ.

25) פרשתנו לה, יא. פירש"י שם. ומכיון שש"ד הוא מו' המצות שנצטוו עליהם ב"ג, הרי אין לדחותה בשביל מצות יבום שלא נצטוו עלי' (וע"ד שנתבאר לעיל ע' 146 הטעם מה שא"א לא מל עד שנצטוה).

נוסף לזה: גם באם היו מצויים על היבום — הרי פשוט שאין לסכן את עצמו בשביל קיום מצות יבום (וראה באה"ט (אה"ע סי' ט' סק"ב) ופתחי תשובה (שם סק"ד) שגם עפ"י דרך ההלכה ישנם כמה דיעות שקטלגית אסורה להתייבם).

הרי עפ"י דרך הפשט [ולפי דעת התוס' ד"ה בן נח (סנה' עד, ב) — גם עפ"י דרך ההלכה כ"ה, וראה פרשת דרכים דרך האת"רים דרוש שני] הדין דיעבור ואל יהרג הוא גם לולא הכתוב וחי בהם (שהרי לפי פירש"י (אחרי ית, ה) פירוש „וחי בהם“ הוא „לעולם הבא“), וכמוכח מפרש"י שמות ד, כד.

לגבי דעם אב — איז עס אָבער ניט שייך כלל בנדוד: וויבאלד ער ואונג האָבן משחית געווען את זרעם, פֿאַסט דאָ ניט דער גאַנצער ענין פון „תבל“.

ה. עפ"י הנ"ל (סעיף ג'), אַז תמר האָט ניט געהאַט אַ דין פון שומרת יבם, קומט דאָך אויס אַז (ניט בלויז האָט זי ניט עובר געווען אויף אַן איסור מיתה — וואָרום זי איז דאָך געווען אַ פנוי' — נאָר) זי האָט בכלל ניט עובר געווען אויף קיין שום איסור, אפילו ניט אַ איסור

(יא, ז): ונבלבל. זה שואל לבנה וזה מביא (היינו שטונה לשאלה, אבל טועה בה ומפרשה) טיט.

37) פרשתנו לת, ז (ופרשי' שם), ט.

ואפילו את"ל שבתחילה לא ידע יהודה שער ואונג השחיתו את זרעם, הרי אחרי שיצאה בת קול „גורתי שיצאו ממנה מלכים ומשבט יהודה“ ולכן צ"ל ע"י יהודה לתמר — בודאי נתבררה הסיבה שלא הי' זה מקודם ע"י ער ואונג*.

אלא שמי"מ לא פסק לדעתה — ולא הי' בזה משום איסור יבמה לשוק, כי אף שראה שאינה מוחזקת שאנשי' ימותו — לא יצאת מחשש קטלנית בנוגע לשלה — „פן ימות גם הוא כאחיו“* (לת, יא), וע"ד (מב, ד)

* אבל פשוט שאין להוכיח שלא ידע, כי באם ידע הרי ידע ג"כ שבחסאם מתו ואינה קטלנית, והו"ל לתתה לשלה — כי אפילו באם ידע הנהגתם, הרי א) עכ"פ מחשש ספק קטלנית לא יצאת. ב) אי"ז מכריח כלל שימותו, כי (א) הרי היו פנוי (י"ג שנה וז) וכי שנה, ובמילא אינם בני עונ' שין (רש"י ר"פ ח"ש). (ב) גם באם היו בני עונשין, מנ"ל שהעונש על חסא זה הוא מיתה.

ורק אחרי שנתברר בודאות שאינה קטי לנית, אז דוקא ידעו שמיתתם מפני החסא, ובמילא ידעין שהעונש ע"ז הוא מיתה בידי שמים.

** ומה שאמר יהודה „כאחיו“ אף שהיתה מוחזקת בעיניו שימותו אנשי' — הוא רק להדגיש יותר הטעם של אי נתינתה לשלה.

פון אשת אב לערנט מען אַפּ דעם איסור לאַר מיתה אויך בנוגע אַלע אַנדערע איסורי עריות** — איז אָבער דער איסור פון „כלתך“ אַנדערש ווי די איי בעריקע: וויבאלד דער פּסוק איז מבאר דעם טעם האַיסור** מצד „תבל עשו — מבלבלין ורע האב בורע הבן“, איז מסתבר, אַז לאַחר מיתה הבן (אַדער ווען גרשה***) ווען ס'איז מער ניטאָ דער חשש פון אַטידעם טעם, פון בלבול — איז זי מותר לאַבוי.

ג) נאָך מער: אפילו את"ל אַז בכלל — איז אויך לאַחרי מיתה פאַראַן דער טעם האַיסור, ווייל אויך מצד זרע הבן פון אַמאָל הייסט עס וּפּענטער „תבל“**

32) ממה שהוּקק רש"י לפירוש על „בחי“ (שם, יח), אין להוכיח שבכל העריות מותר לאחרי מיתה — כי שאני אחות אשתו שנאמר בה (א) „אשה אל אחותה — שתיהן כאחת“ (וכפירוש הש"ח שם), (ב) „לצרור“ (ראה רמב"ן וספורנו שם. וראה גם לעיל ע' 145).

33) ואף שהטעם דתבל עשו נאמר בפ' קדושים בנוגע להעונש (ולא בפ' אחרי יח, טו) בנוגע להאיסור, מ"מ מוכח מזה, ש"תבל" הוא גם גור האיסור שנתבאר ב' סדרה שלפניו. ורבו מלספור כיו"ב. וראה פרש"י (בראשית א, כז) הכלל: „ופשוטו של מקרא, כאן הודיעך כו' ולא פירש כו' ופירש לך במק"א“.

34) קדושים כ, יב. פרש"י שם.

ואף שהפירוש „מבלבלין כו'“ ברש"י שם הוא „לשון אחר“ — החלוק בהפירושים הוא רק בפירוש תיבת „תבל“, אבל אינו מוכרח שיחלוקו בהדין.

ותרה מה י"ל כי גם לפי פירוש הראשון „תבל — גנאי“ מוכרח לומר שענין הגנאי הוא זה שמבלבלין כו', כי הרי רק זהו הצד השווה שבין ב' הענינים שבהם גנאי נק' תבל (אחרי יח, כג. קדושים כ, יב).

35) אבל שאר עריות אסורות לאחרי גרושין. ומה שצריך ללימוד על זה באחות אשתו — מוכן עפ"י מ"ש לעיל הערה 32.

36) ודוחק הוא, שהרי לא כן הוא פ"י דבלולות בשמן. וראה ג"כ פרש"י ס"פ נח

פאר האַט שכב'ען געקומט מיתה עפ"י
דין" — וזייל די הגדרה האַט געהאַט
אַ תוקף עפ"י דין".

[נאָך מער געפינט מען: אויך ווען אַ
יחיד האַט אויף זיך מקבל געווען אַ
געוויסן ענין אויף אַן אופן אַז אויב ער
וועט עס ניט אויספירן זאָל אים (אַדער
אַזאַ וואָס איז לגמרי ברשותו) קומען
מיתה, איז מוכרח מפשטות הכתובים אַז
די קבלה האַט געהאַט אַ תוקף עפ"י דין.
און דאָס איז דער הסבר וואָס ראובן
האַט געזאָגט "את שני בני תמית אם
לא אביאנו אליך" (און אויך יעקב האַט
דאָס אָפגעפרעגט בלויז מיטן נימוק "וְכִי
בָנָיו הֵם וְלֹא בְנֵי" — און ניט

41) ועפ"י מובן מ"ש רש"י (ויחי מט,
ו) "אלו חמור ואנשי שכב" ומשמ"ש שכב.

ומ"מ פשוט שגם הריגת חמור וכל אנשי
שכב ה"י עפ"י דין [שהרי פשוט שבני יעקב
לא שפכו דם נקי ח"ו, וכדמוכח גם ממה
שיעקב אמר להם רק "עכרתם אותי גוי"
(וישלח לו, ל) ולא הוכיחם על בורב"י מיני
— על איסור שפיכת דמים]. וי"ל שנתחייבו
מיתה מצד שלא מיהו בשכב (כברד"ק שם
פסוק כח)

[וי"ל שנוסף על שסברא פשוטה היא שמי
שיש בידו למחות צריך למחות, הנה פשוט
הכתובים מוכיח שמגיע ע"ז עונש חמור —
דאם לא כן למה ה"י צריך אברתם לבקש
"האף תספה צדיק עם רשע" והו"ל לבקש
רק "אולי יש גוי תשא למקום גוי" (וירא
יח, כ"בד).

ועפ"י מתורצת ג"כ קושיית מפרשי רש"י
בפי' "אתה הרשעת עמהם" (שם יט, יז)
שהרי מפורש "תספה בעון העיר" (שם יט,
טז). ועייג"כ פרש"י (שם סוף פסוק ד' מוזהר
כו' צדיק כו'") [

או מצד עבירות אחרות (כברמב"ן שם
פסוק יג). ומה שאמר להם יעקב "עכרתם
אותי גוי", כי אין הדבר מסור לבני יעקב
לעשות בהם הדין, והם עשו זאת מצד כעסם,
ולכן אמר יעקב (ויחי שם, ז) ארור אפס.
וראה גם לעיל ע' 150 ואילך ובהערה 21.

42) וראה לעיל ע' 147.

43) מקץ מב, לו.

44) פרש"י שם, לח.

לא. אם כן ווערט די קשיא נאָך שטאַר-
קער: פאַרוואָס האַט מען איר פאַרט זן
געווען בשד"יפה?

וועט מען עס פאַרשטיין בהקדם וואָס
עס ווערט דערציילט אין דער פריער-
דיקער סדרה³⁸, אַז שמעון ולוי האָבן
גע'הרג'עט "את חמור ואת שכב בנו"
און אויך "כל זכר" פון דער שטאַט שכב.
ולכאורה: ווי אַזוי האָבן זיי עס געמעגט
טאָן — ס'איז דאָך אַן איסור פון שפיכת
דמים (וואָס אויך ב"ג זיינען מצווה אויף
דעם³⁹)?

מח מען זאָגן, אַז דאָס וואָס "האומות
גדרו עצמן מן העריות"⁴⁰ איז געווען
אַנגענומען אויף אַזאַ אופן, אַז דער וואָס
וועט ברעכן אַט-דעם גדר וועט אים דער-
פאַר קומען אַן עונש פון מיתה, און דער-

"ואת בנימין אחי יוסף (ולכאורה מיותר)
לא שלח יעקב את אחיו (שכן שלחם) כי
אמר פן יקראנו (בהיותו אחי יוסף) אסון"
(וירא הללן שיחה ג' לפ' מקץ).

ובכ"ז שינה רש"י מלי הכתוב "כאחיו"
וכתב "אנשי" — לתרץ: כיון "שלא ה"י
ברעתו להשיאה לוי" (לשלה) — ה"י לו
להתירה לשוק.

[ואף פרש"י מפרש את הפסוק, ובפסוק
באמר "פן ימות גם הוא כאחיו", מ"מ מוכרח
לומר שהתיבות "כי אמר פן ימות" הם
טעם [לא רק על מה שלא ה"י ברעתו
להשיאה לשלה, אלא] גם על אמירתו לתמר
"שבי אלמנה בית אביך" — שלא התירה
לשוק... ולכן מפרש רש"י ש"פן ימות"
הוא (גם) ענין בפ"ע (שאינו מוסב על "גם"
הוא כאחיו), וקאי על כל מי שישאנה.

ועפ"י יומתק (א) מה פרש"י מעתיק
מהפסוק גם התיבות "כי אמר". (ב) מה
שאינו מעתיק "גם הוא כאחיו".]

38) לו, כהז.

39) נח ט, ה.

40) פרש"י וישלח לו, ז.

*** והגם שדחה את תמר בקש (למה
אינה משיאה לשלה), מ"מ פשוט שלא ה"י
מענהו בלי טעם.

אין, אז "זונה" היסט דוקא אזא וואס איז זיך מפקיר צו זנות. (און דעריבער שטייט ביי דינה'ן "הכזונה", מיט א כ"ף הדמיון, ווייל ביי איר האט דאס פאסירט בדרך אונס).

פון דעם איז מוזן בנוגע לענינו : בשעת מען האט זיך דערוואוסט אז תמר איז מעוברת, האט מען אנגענומען אז "זנתה תמר גו' הרה לזנונים". אבער ווען יהודה האט צו וויסן געגעבן אז "ממני היא מעוברת", האט מען איינגע-זעהן אז זי איז ניט קיין מופקרת, האט איר ניט געקומט קיין עונש⁵¹.

ז. שוין גערעדט פיל מאָל, אז ווען רש"י איז מעתיק א פירוש פון חז"ל אין גמרא אָדער מדרש, ברענגט ער ניט אַראָפּ דעם נאָמען פון בעל המאמר אפילו דאָן ווען אין גמרא אָדער מדרש ווערט ער יע אָנגעגעבן — סידן אין פּאַל וואָס דורך דעם ווערט פאַרענפערט אַ געוויסע שוועריקייט אין דעם פירוש (נאָר ווייל די שוועריקייט איז ניט קיין האַרבע, ניט מוכרח בדרך לימוד פשוטו של מקרא — געפינט ניט רש"י פאַר נויטיק צו באַ-וואַרענען דאָס בפירוש און באַנונגט זיך בלויז מיט אַ רמז אויפ'ן תירוץ דורך אָנגעבן דעם נאָמען פון בעל המאמר).

וואָס איז די שוועריקייט אָדער די ניט-גלאַטיקייט אין אונזער פּסוק, וואָס ווערט פאַרענפערט דורך דעם וויסן אז דעם פירוש האָט געזאָגט אפרים מקנשאה משום ר' מאיר ?

די מעשה פון יהודה ותמר האָט פאַר-סירט (לכה"פ) נאָענט צו זיבעציק יאָר

הל' אישות פיא הי"ד.

52) ומה שאמר "כי על כן לא נתתי לשלה בני" אינו בחור טעם לפוטרה מעונש (שריפה), כ"א, אשר "בדין עשתה" (כי באם הי' מותר ובדעתו לתתה לשלה — היתה עוברת על איסור יבמה לשוק).

אז די הבטחה איז אויף א זאך שאסור לעשותו) — ווייל (לייטן דרך הפשט), האט מען פאר מ"ת געקענט באַקרעפטיגן די קבלה פון אַ געוויסע זאך — ביז צו מחייב זיין זיך, אָדער די קינדער, עפ"י דין מיטן עונש פון מיתה פאַרן ניט דורכפירן אָט-די קבלה⁵³].

ועפ"י קען מען אַזוי אויך זאָגן בנוגע צו תמר', אז דאָס וואָס מען האָט זי דן געווען לשריפה, איז עס געווען (ניט צוליב דעם איסור הפסוק "ובת איש כהן גו' " פון פ' אמור⁵⁴, נאָר) דערפאַר וואָס דער דעמאָלטיקער גדר בנוגע אַ בת כהן איז געווען אָנגענומען באופן כזה, אז אויב זי וועט מוזן זיין זאָל איר דערפאַר קומען שריפה⁵⁵.

ו. מען דאַרף נאָך אַבער פאַרשטיין : אויב אַלס אַ בת כהן שזינתה האָט תמר'ן דאָן יע געקומט שריפה, פאַרוואָס האָט איר מער ניט געקומט דער עונש נאָך דעם וואָס יהודה האָט מודיע געווען "ממני היא מעוברת"⁵⁶ ?

דער ביאור איז : אויף "הכזונה יעשה את אחותינו"⁵⁷ זאָגט רש"י : "הכזונה — הפקר"⁵⁸. וואָס דער פירוש דערפון

45) ולהעיר מענין בת יפתח. ואכ"מ.

46) ועפ"י מוזן בפשטות מה שרש"י כאן משנה מ"ש כב"ר כאן ומשמ"ס הפסוק "ובת איש כהן גו'".

47) וההוכחה אשר הגדרה זו היתה דוקא בבת כהן (שלבן הוצרך רש"י לפהש "בתו של שם כו'") — ראה לעיל הערה 7.

48) והגדרה זו בבת כהן דוקא — אף שהתלמיד לא למד עדיין פ' אמור שבת כהן מחללת את אבי — הוא בדומת המפורש בקרא לפני פרשתנו "את בת יעקב" (וישלח לה, ז); "את אחותנו" (שם, לא), ולכן גם עונשה חמור — שריפה.

49) פרשתנו לה, כו. פרש"י שם.

50) וישלח לה, לא.

51) ראה גם פרש"י תצא (כג, יח) : מופ' קרת כו' לזנות. וראה גם השגות הראב"ע

של יהודה). היינט ווי אזוי האָט מען זי
דן געווען בשריפה מחמת דעם וואָס
„בתו של שם היתה“?

דעם ענטפער אויף דעם איז רש"י
מרמז דערמיט, וואָס אָט דעם פירוש
האָט געזאָגט אפרים מקשאה משום ר'
מאיר :

מיר געפינען שיטת אפרים מקשאה
משום ר' מאיר ⁵⁵ (דעם טעם וואָס דוקא
עובדי' האָט געזאָגט די נבואה פון מפלת
אדום, ווייל): „עובדי' גר אדומי הי'“
און דערפאר איז דוקא דורך אים געזאָגט
געוואָרן די נבואה וועגן מפלת אדום
ווייל „מיני' ובי' אבא גיזיל“ ⁵⁶ בי' גרנא"י
(פון וואָלד גופא קומט דאָס הענטל צו
דער האַק, אויף צו האַקן — דעם וואָלד).

איז דאָ ניט פאַרשטאַנדיק: עובדי' איז
געווען בזמן שבית המקדש ראשון הי'
קיים, און די מפלה פון אדום (וואָס
ווערט אָנגעזאָגט בנבואת עובדי') וועט
ערשט זיין (בקרוב ממש) בימי המשיח
— אין דער צייט פון „ועלו מושיעים
בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה'
המלוכה“ ⁵⁷ — היינט איז וואָס באַשטייט
דער צוזאַמענבונד צווישן עובדי', וואָס
איז לאַנג אַמאָל געווען אַן אדומי, צו

6 הערה 32. וראה פמ"ג באשל אבי
רהם אוי"ח סקכ"ח סקס"ב, שמצד זה יש
סברא לחלק בין בת לבן. (אלא שמ"מ כותב
גם „שזו גדל“ — כי מצד „לד“ בלבד אייז
בזיון כ"כ).

ויש לומר, שגם לשיטת אפרים מקשאה
צריך להוסיף „שזו ילד“, כי שאני נשואין
ודאחרי מ"ת, שמצד תוקפן (שלכן רק ע"י
ספר כריתות) — דברים כז, א — אפשר
לבטל, קנין בעדים (עיין רמב"ם ריש הל'
אישות) — גם לשיטת אפרים מקשאה, נפסק
על דם השייכות לאביו.

55) סנה' לט, ב.

56) בתנאי רפ"א: לשדי.

57) עובדי' א, כא. רש"י וישלח לג, יד.

לאחרי מיתת שם ⁵⁵. דערצו האָט שוין
תמר ביז דאָן צוויי מאָל חתונה געהאַט
— וואָס דורך נשואין ווערט נפסק דער
קשר מיט בית אבי' ⁵⁶ (וואָס דערפאַר
ווערט זי אין פסוק אין ערגעץ ניט דער-
מאַנט אַלס בתו של שם, גאָר ווי כלתו

53) שהרי שם מת בשנת ג' ליעקב [כי
שם חי אחרי הולידו את ארפכשד חמש
מאות שנה (גח יא, יא) ומלכת ארפכשד
עד ליתת יעקב היו ת"ג שנה], וגמצא שבעת
מכירת יוסף (שהי' אז בן שבע עשרה שנה
— ריש פרשתנו) היו ג"ח שנה לאחרי
מיתת שם (כי יעקב הוליד את יוסף לצ"א
שנה — ראה רש"י ס"פ תולדות). והרי
נשואי יהודה עם בת איש כנעני היו לאחרי
מכירת יוסף (פרשתנו לה, א. פרש"י שם),
ומאו עד שלקח את תמר לער בכורו עברו
כיו"ד שנה לכה"פ (שהרי פחות מבן ט'
אינו ראוי לביאה — ראה דעת זקנים מבעה"ת
לה, א. אבסנה' (טט, ב) בני ח' שנים),
ומאו עד משה תמר עברו ג"כ עכ"פ
כמו ב' שנים (מנשואי ער ועד מיתתו;
נשואי אונן ומיתתו, ורק לאחיו — משך זמן
עד שראתה כי גדל שלה ולא ניתנה לו
לאשה).

54) ואף שהדין דבת איש כהן גוי' באש
תשרף הוא גם „מן הנשואין“ (פרש"י אמור
כא, ט), — והרי ב' אמור שם אין רש"י
מביא „אפרים מקשאה כו“ — יש לומר:

א) לפי שבביטול הנשואין ע"י גירושין או
מיתה, שבה היא אל בית אבי' (אמור כב,
יג. ולהעיר מטהרדין נא, א). אלא שמ"מ
בפרשתנו הוצרך רש"י להביא „אפרים
מקשאה כו“ — כי מכיון שהדין דשבה
אל בית אבי' הוא חידוש — בנוגע
לאכילת תרומה, לכן קודם מ"ת י"ל שע"י
נשואין נפסק הקשר.

ב) שמשום זה מוסיף רש"י שם (ד"ה את
אבי') „שזו ילד“ (ואינו מסתפק ב„שזו גדל“
כבפ' תצא כב, טו. כא) — כי מכיון
שהדין דבת איש כהן הוא גם כשניתנה מן
הנשואין (ודלא ככפ' תצא שמיידי בארוסה),
הוצרך להוסיף „שזו ילד“, שמצד זה היא
מבזה את כבוד אבי' גם לאחרי שנפסק
הקשר ע"י נשואין, כי טבעה ומונה דומה
למוג וטבע האב — ראה לקו"ש ח"ט ע'

מח מען זאגן, אז אפרים מקשאה משמי' דר"מ האלט: בשעת אימצער געפינט זיך ביים אנדערן אין הייז, מח ער זיך פירן לויט אלע חומרות החדרים ווי דער בעל הבית — אפילו ווען מצד עצמו איז דער אורח ווייט פון אזא הנהגה. במילא איז פארשטאנדיק דער טעם וואָס אברהם האָט ניט געגעבן די אורחים פונעם לחם, ווייל זייענדיק דאָן בביתו (של אברהם), האָבן אויך זיי געדאַרפט זיך אָפגעדייט צו עסן חולין בטרהה⁶⁴.

און דורך אַט-די צוויי מאמרים פון אפרים מקשאה משום ר"מ, זוערט פאַר-שטאַנדיק פאַרוואָס מען האָט תמרו'ן דן געווען לשריפה:

(א) ווייל זי איז, ניט געקוקט אויפן ריחוק הזמן און שינוי מצבה, נאָך אַלץ פאַרבליבן — בתו של שם און האָט אויך איצט אַ שייכות צו אים.

(ב) און נאָכמער: וויבאַלד יהודה האָט איר אָנגעזאָגט: „שבי אלמנה בית אביך“ און זי האָט אים געפאַלגט, האָט זי בכּן זיך געדאַרפט פירן בהסכּם צו בית אבי' — ווי אַ בת סהן.

ח. עס איז שוין פיל מאָל גערעדט געוואָרן, אַז פירש'י עה"ת — כאָטש עיקר ענינו איז פשוטו של מקרא —

עיקר בסעודה ועל שמו קרא כל דבר מאכל (וצע"ק רש"י ויצא לא, נד).

(64) ומה שרש"י בפ' וירא (יה, ח) אינו מביא פירוש זה בשם אפרים מקשאה הוא, לפי שרש"י שם משמיט, וא"א אוכל חולין בטרהה היי, ומוסיף, ונטמאת העיסה (כבב"ר פמ"ח, ד) ורלא כבב"מ — פו, א). שמונתו בזה: שלפי שפירסה גדה (מלשון „מנודה ממנע כל אדם“ — רש"י מצורע טו, יט), הי' עיסתה מנודה, טמאה בעצם (ולא רק למטהדים, וראה רמב"ן ויצא לא, לה), ולכן לא הביא אפרים מקשאה כו.

(65) פרשתנו לה, א.

דעם זמן און מצב של אדום מיט אַזויפיל יאָרן שפּעטער, לע"ל? דערפון האָט מען אַ באַווייז, אַז אפרים מקשאה משום ר' מאיר האָלט: טראָץ דעם לעב-גערן ריחוק הזמן מיט די פּילצאָליקע ענדערונגען דורך דער צייט — בלייבט עס נאָך אַלץ דער זעלבער ענין⁶⁵.

נאָך אַ מאמר איז פאַראַן פון אפרים מקשאה משמי' דר' מאיר⁶⁶ (דער טעם פאַרוואָס אברהם האָט צוזאַמען מיט די „חמאה וחלב ובן הבקר“⁶⁷ ניט גע-בראַכט אויך לחם צו די מלאכים כאָטש ער האָט געזאָגט צו שרה'ן „לרשי ועשי עוגות“⁶⁸): „אברהם אבינו אוכל חולין בטרהה הי', ושרה אמנו אותה היום פרסה נדה“. שטעלט זיך די שאלה: פון לשון „א"א אוכל חולין בטרהה הי'“ גופא, איז מוכח אַז אכילת חולין בטרהה איז אַ הייזר וואָס בלויז אברהם האָט אים אָפ-געדייט, דאָקעגן די אורחים זיינען דאָך ניט מחוייב צו זיך קיין מהדרים; ובפרט אַז אברהם האָט זיי אָנגענומען אַלס עובדי ע"ז⁶⁹ — האָט ער — אַלס מבנים אורח בהידור ביותר — זיי געדאַרפט געבן עסן דעם לחם אויך⁷⁰?

(58) אלא שמ"מ הוא רק דוגמת בית יד של הגרזן ולא הגרזן עצמו. ועפ"י מובן מה שאדה"ז מביא (בתניא שם) ב' הלשונות — „מיני' וכי' אבא כר“ ופגע בו כיצוא בר' (שבת קכא, ב) — כי ב' לשונות אלו הם בהמשך לב' הלשונות שלפניו „במינה ודוגמתה“ (נתבאר בארוכה בהתועדות. נעתק בלקוטי ביאורים — להר"י ש"י קאָרף — ע' שפ"ז (בהוצאת תשל"ד — ע' קפ"זח). ליקוט פירושים לתניא שם ע' תקפה"ז).

(59) ב"מ פו, א.

(60) וירא יה, ח.

(61) ש"מ ו.

(62) פרש"י וירא שם, ז. ב"מ פו, ב. והרי מובן (וראה לעיל ע' 148)

(63) שאין מקום להתמיר אפילו על עצמו על חשבונו של השני, ומכ"ש שאין שום מקום למנוע מהשני כו. וביותר — שלחם הוא

אָט די שוועריקייט באַוואַרנט רש"י דערמיט וואָס ער גיט צו די ווערטער „אמר אפרים מקשאה משום ר"מ": ווייל אפרים מקשאה גייט לשיטתו, אָז אויך ווען די שייכות איז אַ גאָר ווייטע (אין מציאות, זמן אָדער ענין), בלייבט אַלץ אַ צובונד ושייכות — און דעריבער אפילו ווען זינתה שלא בעדים כו' איז פאָרט „אבי היא מחללת", און דערפאָר איז דער פסק דין „הוציאה ותשרף".

י"ד. אויפן פסוק „הוציאה ותשרף" שטייט אין זהר"י „בשלהובי טיהרא בגלותא". אָז דורך ירידת הנשמה (וועל"כע ווערט אַנגערופן „בת איש כהן" ¹³) אין גלות — „הוציאה בגלותא", ועד"ו דורך איר ירידה למטה אין גוף (אפילו בומן הבית), ווערט זי נתעורר „בשלהובי טיהרא" — „ותשרף", מיט רשפי אש האהבה צום איבערשטן ¹⁴, וואָס ווערט אַנגערופן „כהן" ¹⁵.

איז דאָך ניט מובן: וויבאַלד אָז די נשמה שטייט שוין אין אַ מצב פון

אַנטהאַלט עס אין זיך אויך ענינים פון הלכה, און (מכ"ש" ¹⁶) ענינים פון פנימיות התורה, ובלשון רבותינו: „יינה של תורה" ¹⁷.

און אזוי אויך דאָ: דערמיט וואָס רש"י שרייבט אָז דעם פירוש „בתו של שם היתה כו'" האָט געזאָגט אפרים מקשאה משום ר' מאיר, ווערט פאַרשטאַנדיק אַן ענין אין הלכה און אַן ענין אין פנימיות התורה.

ט. דער אַלטער רבי פסק'נט להלכה ¹⁸ „שלא נאמר את אבי היא מחללת אלא כשינתה בעדים והתראה וכשהעידו בפני סנהדרין" ¹⁹. לפ"י קומט אויף די קשיא: ווי אזוי האָט מען תמר'ן דן געווען לשריפה ווי אַ בת כהן? אָט-דער עונש קומט איר דאָך נאָר צוליב דעם וואָס „את אבי היא מחללת" ²⁰ — און ביי תמר'ן זיינען דאָך ניט געווען קיין עדים והתראה און ניט קיין העדאה בפני סנהדרין" ²¹?

66 ראה לעיל ע' 1 הערה 3.

67 היום יום ע' כד.

68 שו"ע או"ח סקכ"ח ס"ד.

69 בשו"ע אדה"ז שם מוכח שבאם הי' בעדים כו' היא מחללת את אבי „אפילו נשואה או שהמירה". אבל אין מזה הוכחה לשיטת אפרים מקשאה — כי יש לומר שהוא לפי „שוו י"ד" (כבהערה 54), וכיו"ב. (70) ואף ש„הוציאה ותשרף" דתמר אינו מצד הדין וכפ' אמור „בת איש כהן גוי כאל תשרף" ורק לפי שכן גדרו את עצמן (כנ"ל סעיף ה) — מ"מ, מסתבר שהגדרה זו דוקא בבת כהן, היתה לפי ש"א את אבי היא מחללת", כמו הדין ד„תשרף" שלאחרי מית.

71) ופשוט שאין לומר, שמכיון שהי' כמש"ש חרשים" וכריסה בין שיני' א"צ לעדים (ואדרבה: הבזיון בזה הוא עוד יותר מכמו כשיש עדים) — שהרי א"י הוכחה שהיא מופקרת [כי אפשר שנתיהודה לאיש אחד או שזה הי' רק פעם אחת (שבאופן

זה אינה „זונה" — ראה לעיל סעיף ו'), ויתרה מזה — הרי אפשר שנתעברה משלה] ואדרבה, ממה שאנשי המקום אמרו ש„לא היתה בזה קדשה" הי"ז מוכיח שנתעברה שלא ע"י זנות.

ואף שמקודם שאמר יהודה „ממני היא מעוברת" אמרו בוודאות (אף שצ"ע — על יסוד מה. ויש לקשר זה עם: היש חזקת כשרות כב"ג, גדרי ההגדרה בעריות הנ"ל והפרצה בזה וכו', ואכ"מ)

„זנתה תמר גוי' הרה לזנוגים" ועד שדגה לשריפה — מ"מ בנוגע לבזיון, הוא דוקא כשישנם עדים שזנתה, וכל זמן שאין עדים, אינה מבזה את אבי, מכיון שאפשר שנת' עברה שלא ע"י זנות ועיבורה אינו הוכחה בזה.

72) ח"ג עב, א.

73) זח"ב צה, א.

74) לקו"ת במדבר ב, ג.

75) סנה' לט, סע"א.

מיד מלכים בישראל" י, אז דאָס איז גאַר געווען בכדי עס זאל געבאָרן ווערן פּרץ וכו' ביז משיח, וואָס ענינו איז גאולה.

גאַר דער ביאור איז: די גאַנצע כּוונה פון גלות וואָס איז געקומען מִפּני חטאינו" — איז בכדי אַז דורכן בידור פון חשך הגלות זאל אַרויסקומען דער יתרון האור אין דער גאולה העתידה.

און דעריבער, הגם אַז בתחילת הענין ווערט טאַקע די פעולה פון תּמרין באַט־ראַכט אַלס חסרון, וואָס זיך תּוצאה דאַרף זיך „הוציאה בגלותא“, איז אַבער שפּע־טער, גאַכן „ויאמר יהודה הוציאה ות־שרף“ — גאַך דער עבודה פון (יתודה) הודאה וואָס האָט גע־פּועל'ט אַז דורכן גלות (הוציאה) ווערט „הצמאון האהבה בחילא יתיר“ יי „ותשרף“ — ווערט דאַן נתגלה אַז „ממני ומאתי יצאו הדב־רים כּו' להעמיד מלכים בישראל“, אַז אין דעם איז דאָ מלכותיזל אַ כּוונה עליונה, עס זאל דערפון אַרויסקומען פּרץ וכו' ביז צו דעם „עלה הפּורץ לפניהם“ יי וואָס וועט פּורץ זיך אַלע גדרים (אפילו די גדרים וואָס זיינען געווען בזמן הבית, ועד"ז — קודם ירידת הנשמה למטה), יבוא ויגאלו בקרוב ממש.

(משיחות ש"פ מקץ ושי"פ וארא תשכ"ח)

79) פּרשי' פּרשתנו לת, כו.
80) אלא שפּשוט שהכוונה אינה בהחטאים עצמם חיי, שהרי הם היפּן רצון העליון, ולא יתי להם על־י לעולם (דמה שזדונות נעשו כּוכיות הא רק ניצוצות הקדושה שנפלו בהם, אבל לא הזדונות עצמם חיי) כ"א, שבירתן זהו תקנתן (ד"ה ג"ח עת"ר), וראה לקריש ח"ג ע' 976 הערה 19 (חכ"ז ע' 363 ובהערות שם), וראה לעיל ע' 167 ובהערות שם.
81) מיכה כו, יג, וראה רד"ק כאן פּסוק כח: בתמר כו, ומי שיצא ממנו המלכות פּורץ המדר וכמו שאמר עלה הפּורץ לפניהם, ובב"ר כאן (פּס"ה, יד): כל הפּרצים ממך יעמוד עלה הפּורץ לפניהם, ובמפרשים שם, שקאי על מלך המשיח עיי"ש.

„הוציאה“, זי איז אַרויס פון בית אב"י, טאָ ווי קען זי נתעורר ווערן מיט אַן אהבה ברשפי אש? אויף דעם איז דער ביאור: „אפרים מקסאה משום ר"מ" — וויבאַלד די נשמה נעמט זיך פון אויב־בערשטן, איז וואָס פּאַרעַ ירידות תשי־ניים זי זאל ניט דערנגיין, ביז צו „הוציאה“, פּאַרבלייבט זי אַלעמאַל אַ „בת כּחך“, און ביי איר טוט זיך אויף דער „תשרף“.

ועפ"ז איז אויך פּאַרשטאַנדיק דער דיוק ל' הכּתוב „ויאמר יהודה הוציאה ותשרף“:

די נשמה שלמטה שטייט דאָך פּאַרט אין אַ מצב פון „הוציאה — בגלותא“, און בכדי עס זאל זיך ביי איר אויפּטאַן דער „תשרף“ דאַרף אין איר נתגלה ווערן עצם הנשמה וואָס איז ניט מיט־געגאַנגען אין גלות יי — מוז מען דערי־בער אַנקומען צו בחי' יהודה, די עבודה פון הודאה יי וקבלת עול וואָס רירט אַן אין עצם הנשמה יי און איז זי ממשיך און מגלה אויך אין דער נשמה שבגוף.

יא. דערמיט וועלן אויך פּאַרשטאַנ־דיק ווערן די צוויי „סברות הפּוכות“ וואָס זיינען געווען בנוגע צו תּמרין: לכתחילה האָט מען אַנגענומען אַז מצד דעם וואָס „זנתה תמר כּלתך“ דאַרף זיך „הוציאה“, וכפירוש הזהר — בגלותא; און דערנאַך איז אין צוזאַמענהאַנג מיט אַט־דער מעשה תמר גופא, אַרויס אַ בת־קול „ממני ומאתי יצאו הדברים כּו' להע־

76) ראה ער"ו לקריש ח"ג ע' 864.
77) תּוֹרַא ריפּ וחי' (עק"ם יהודה אתה יודוך אחיך, ועפ"י מ"ש בב"ר פּפ"ט, ח ע"ם זה, וראה סוטה י, ב) „אתה הוית במעשה תמר כּו' — זרי ההודי זיהודה שיכת כמיתו לענינו“.

78) שלכן בחינה זו ישנה „בכל אחד מישראל“ וגם בזה"ג (ראה תּוֹרַא צט, א, ד"ה ונתה עליו תשיס סעפ"י יחיט, ובכ"מ).

מקץ

(ג) די קשיא איז נאך שטאַרקער : דער וואָרט „מקץ“ ווערט דערמאָנט אויך פריער אין חומש — „ויהי מקץ ימים“¹, „ויהי מקץ ארבעים יום“² און „מקץ עשר שנים“³ — איז אויב דער וואָרט „מקץ“ פאָדערט ביאור, האָט דאָך אים רש"י געדאַרפט מפ"ש זיין ביים ערשטן מאָל. פאַרוואָס וואָרט ער מיטן מפרש זיין דעם וואָרט ביז אונזער פסוק, און דאַרף ערשט ברענגען ראיות צו דעם?⁴

(5) בראשית ה, ג.

(6) נח ח, ו.

(7) לך טז, ג.

(8) בגו"א כאן, שרש"י בא בזה לבאר

שתיבת „קץ“ פירושה „סוף“ ולא „קצה“ [והוכחתו ע"ז מכל לשון קץ סוף הוא] היא: ב"אם הי' פירושו לשון קצה, הי' נמצא ג"כ על ההתחלה" (מכיון שגם ה' „תחלה“ הוא „קצה“ — כדלקמן סעיף ד').

ולכן אין רש"י מפרש זה בפסוקים ה' קודמים — כי שם אין נפ"מ אם הוא לשון קצה או לשון סוף; משא"כ כאן, באם הי' פירוש „מקץ“ לשון „קצה“, הרי קצה הוא חלק מהדבר, היינו שהדבר לא נשלם (כמו ועשה כרוב אחד מקצה מזה שפירושו: בכפורת עצמו בקצה), ובמלא פ"י „ופרעה חולם גוי“ — טרם שנשלמו ה' שנים, וזה לא יתכן כו". ולכן מפרש רש"י „כתרגומו מסוף“, שזה הי' בטוף ב' שנים*.

אבל אינו מובן: (א) בכוי"כ מקומות מפרש רש"י פירושה של תיבה גם כשהי

א. בתחילת הסדרה שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „ויהי מקץ“, און איז מפרש: „כתרגומו מסוף. וכל לשון קץ סוף הוא“.

דאַרף מען פאַרשטיין :

(א) רש"י איז דאָך מפרש נאָר דעם וואָרט „מקץ“, פאַרוואָס איז ער מע"ת יק אױך דעם וואָרט „ויהי“?

(ב) וואָס איז דאָ אַזױ שװער צו טײטשן אַז „מקץ“ מײנט „מסוף“, וואָס צוליב דעם דאַרף רש"י נײט נאָר אַפֿ-טײטשן דעם וואָרט, נאָר ער דאַרף נאָך צו דעם אױך ברענגען ראיות — פרי"ע זאָגט ער „כתרגומו“, אַז אױך דער תרגום (אונקלוס וואָס איז קרוב צו פשוטו של מקרא²) טײטשט אַזױ; און דערנאָך איז ער נאָך מוסיף אַ צװײ-טע ראײ: פון דעם וואָס „כל לשון קץ סוף הוא“ — לכאורה איז זײן פירוש זײער אַ גלאַטקער און דאַרף צו זיך נײט האַבן קײן ראיות?⁴

(1) כ"ה ברוב הדפוסים. וכן הובא בלבוש כאן.

(2) שלכן כשרש"י מביא הוכחות לפירושו מתרגום — הוא מתרגום אונקלוס.

(3) כי הוכחה זו בלבד אינה מספיקה — שהרי בכוי"כ מקומות מפרש רש"י דלא כתרגומו — מתחיל בפרש"י עה"כ בראשית (וגם במקומות שרש"י כותב „כתרגומו“, היינו לפי שגם בלאה"כ מסתבר ל' לרש"י שכן הוא פירוש הכתוב, אלא שמ"מ מצד קושי שבהפירוש (וכיו"ב) — מביא הוכחה נוספת מהתרגום).

(4) וגם: מכיון ש„כל לשון קץ סוף הוא“ — הרי זו לכאורה הוכחה אלימתא שארבא א"א לפרש תיבת „מקץ“ באוי"א, ולמה ל' לרש"י להוכיח מתרגומו?

(* וראה ע"ז לבוש כאן, שכונת רש"י בזה היא, שלא נאמר ש„מקץ שנתים ימים“ פירושו תחלת שנה השני'. ולהעיר מרש"י כאן (שמפרש ג"כ ע"פ דרך הפשט — ראה פירושו ברפ"י ושב), ש„מקץ שנתים בלי (תיבת) ימים הי' משמע מקץ שנה ויום א'“.

— דעריבער דארף רש"י מחדש זיין, אָז אויך אין אונזער פסוק איז דער טייטש פון "מקץ" דער זעלבער ווי אומעטום, און ער דארף אויף דעם אויך ברענגען ראיות.

מען דארף אָבער דאָס גופא פאַר־שטיין: מיט וואָס איז דער וואָרט "מקץ" פון אונזער פסוק אַנדערש ווי דער זעלבער וואָרט אין די אַנדערע ערטער?

ב. איז דער ביאור אין דעם:

ווען תורה זאָגט אויף אַ געווייִסער פאַסירונג, אָז זי איז געקומען "מקץ" (פון אַ באַשטימטן זמן) פון אַ פריערדיקער פאַסירונג, ווייזט עס אָז דער צווייטער מאורע איז געקומען [ניט בלויז נאָך דעם ערשטן אין זמן, נאָר אויך] אַלס אַ תוצאה פון דעם ערשטן מאורע. ד.ה. אָז די ערשטע פאַסירונג ברענגט די צווייטע

[ווי מ'זעט עס אין דעם לשון "מקץ" פון אַלע פריער־דערמאָנטע פסוקים: "וקין הי' עובד אדמה" האָט געבראַכט דערצו אָז "ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה"; "נראו ראשי ההרים" האָט גע'פועל'ט אָז "ויפתח נח את חלון הת־בה"; און דאָס וואָס אברהם אבינו איז געווען "עשר שנים בארץ כנען", איז געווען די סיבה אױף דעם וואָס ער האָט גענומען הגר'ן]

— וואָס דערפאַר זאָגט מען "מקץ", אָז דער ווייטערדיקער מאורע איז קָץ — די ענדע און דער אויספיר פון דעם פריערדיקן.

אין אונזער פסוק איז אָבער לכא־

איז דערפון געדורנגען, אָז טראָץ דעם וואָס עס איז פשוט, אָז אין אַל־געמיין איז דער טייטש פון וואָרט "מקץ" — "מסוף", און דערפאַר דארף עס טאקע רש"י גיט מפרש זיין אין די פריערדיקע ערטער וואו דער וואָרט איז פאַראַן — איז אָבער אין אונזער פסוק בפשטות פאַראַן אַ גע־וויסע שוועריקייט אַזוי צו טייטשן, און מצד דעם האָט מען לכאורה בע־סער געדאַרפט לערנען "מקץ" אין אונזער פסוק אויף אָן אַנדער אופן

פשוט אינו משתנה עי"ז [ראה רש"י ברא"שית ב, ה (אף שגם להפ"י "הקדים" הפשט ד"ט"ם ג"י" הוא כמו להפ"י "עד לא כו"י); ויבא לו ח (אף שגם בהפ"י "לשין עיקש" נכיים רש"י "להיות שיהי"); ועיד, וא"כ הי"ל לרש"י לפרש תיבת "קץ" בפעם הראשונה. ב) ב"מקץ עשר שנים גו"י יש נפקותא גם בהענין, שהרי נגיע לדינא — זמן החיוב לישא אשה אחרת (ראה פרש"י שם). ג) בירמי' לה, יד: "מקץ שבע שנים תשלחי איש אחיו העברי גו"י, ובדרך הפשט ** מוכרח לפרש לכאורה, שהכוונה היא לתחלת שנת השבע (כמפורש שם: ועבורך שש שנים), ומה מוכח שכונת רש"י ב"כל לשון קץ סוף היא", היינו גם לדבר שלא נשלם (וראה רמב"ן עה"פ מקץ שבע שנים (ראה טו, א) שכל שנת השבע, גם תחלתה, היא סוף המספר), ולפ"ז הרי מ"כל לשון כו"י אין הוכחה ש"מקץ שנתים ימים" פירושו לאחר שנשלמו ב' השנים.

** משא"כ בדרך ההלכה — ראה ער' כין לג, רע"א.

וזהעיר מספרי (ראה טו, א) "מקץ שבע שנים, יכול מתחלת השנה" — שמה מוכח, שגם בדרך ההלכה, תיבת "מקץ" (אלולי הגז"ש) אפ"ל גם על דבר שלא נשלם (וראה רמב"ן ה"ל). אבל בש"ס (ערכין כה, ב) אמרו בפשיטות "שביעית בסופה דכתיב מקץ שבע שנים", ועפ"ז מובנת קושיות הש"ס שם לג, א.

„ופרעה חולם גו“¹⁰ און ער האָט דער־ ציילט זיין חלום צו אַלע חרטומי וחכמי מצרים „ואין פותר אותם לפרעה“, דאָס האָט געבראַכט אָז „וידבר שר המשקים גו“¹¹. אָבער דער ענין לעצ־ מו האָט ניט געפירט צו קיין ווייטער־ דיקע תוצאות).

און מצד דעם וואָלט מען לכאורה געדאַרפט לערנען אָז דער פירוש פון „מקץ“ אין אונזער פסוק איז ניט „מסוף“ [נאַר „מתחילה“, כדלקמן סעיף ג']. דעריבער דאַרף רש"י מפרש זיין, און מוז אויך ברענגען ראיות דערצו, אָז אויך „מקץ“ פון אונזער פסוק מיינט „מסוף“.

ועפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י שטעלט זיך אויף די ווערטער „ויהי מקץ“ — הגם אָז זיין פירוש איז נאַר אויפן וואָרט „מקץ“ — ווייל די גאַנצע זאַך וואָס איז מכריח דעם פירוש אין „מקץ“ פון אונזער פסוק, איז (ניט דער וואָרט „מקץ“ גופא, נאַר) די שוועריקייט אין „ויהי מקץ“: דער גאַנצער מאורע „ופרעה חולם גו“ וואָס איז דאָן פאַרגעקומען — „ויהי“, איז לכאורה ניט דער „קץ“ פון דעם ענין וואָס ווערט דערציילט פריער.

ג. דער אבן עזרא [וואָס אויך ער לערנט פשוטו של מקרא] זאָגט יי, אָז

מכיון שבכתוב לא נזכרה כלל גזירה זו (משא"כ בפ' בא שם), ולכן מפרש רש"י ש„מקץ“ כאן פירושו „מסוף“ — ואינו סיום ותוצאה מהקודם לו (ראה לקמן הערה 19).

13) פרשתנו מא, ח"ט. וגם אז אמר „נער עברי עבד“ (שם, יב וראה פרש"י שם).

14) שלח יב, כה. ראה טו, א. וילך לא, י. תהלים קיט, צו. וראה גם מהרש"א נדה, נח, ב.

רה ניט שייך צו זאָגן אָז דער „קץ“ וסידם פון דעם פריער־דערציילטן ענין איז דאָס וואָס „ופרעה חולם גו“ וידבר¹⁰ שר המשקים גו“ — ווייל אדרבה: וויבאַלד אָז דער פריערדיקער מאורע ענדיגט זיך באופן אָז „ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחחו“¹¹, הייסט עס דאָך אָז דאָס וואָס האָט פאַסירט מיטן שר המשקים האָט זיך שוין לגמ" רי פאַרענדיקט פריער, און עס האָט ניט געבראַכט קיין ווייטערדיקע תו־ צאות¹² (מער ניט וואָס לאחרי ווי

10) פרשתנו מא, ט ואילך.

11) ס"פ וישב.

12) בפרש"י שם: „הווקק להיות אסור שתי שנים“. ולפי זה הי' אפשר לפרש לכאורה „מקץ שנתיים ימים“ — משושלמו שתי השנים שנגזר על יוסף להיות אסור (וכמו „מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה“ בפ' בא יב, מא — ראה פרש"י שם, מ). אבל מכיון שבפסוק לא נזכר כלל כמה זמן הווקק להיות אסור, הרי

[נוסף לזה שמצד פשטות הכתוב, ופרעה חולם גו“ אינו ה„קץ“ של המאורע הקודם לו, שלכן הווקק רש"י לחדש שאעפ"כ גם „מקץ“ שבפסוק זה פירושו „מסוף“ (ולא „מתחלה“).

גם לאחרי פרש"י מחדש כן, שמוז מובן שהווקק יוסף להיות אסור ב' שנים * — מכיון שכל המקור לזמן הגזירה הוא בפ' סוף זה עצמו ולא נזכר בפסוקים הקודמים, הרי]

א"א לפרש ש„מקץ“ כאן הוא סיום וגמר של איוה ענין וקאי אגמר זמן הגזירה —

* ומה פרש"י כותב „שתי שנים“ בפ' סוף שלפניו — הרי מובן שפירושו שם מיוסד על מה שמפרש תומי בפסוק שלאחרי ריו מקץ מסוף. וראה לבוש כאן: רש"י ז"ל כיון כאן להשלים פירושו כאן בפרשת וישב בסופה.

לויט שיטת רש"י איז "כל לשון קץ סוף הוא", קען מען דאך שוין במילא ניט זאגן אז "מקץ" אין אונזער פסוק זאל מיינען "תחלה", אַנדערש ווי "מקץ" אומעטום. היינט פאַרוואָס דאַרף רש"י בריינגען אַ ראי' אויך פון תר-גום?

איז דער ביאור אין דעם:

דער טעם וואָס לויטן אבן עזרא קען דער וואָרט "קץ" מיינען "פעם ראש פעם סוף", איז ווייל ער נעמט אַז אַז דער וואָרט "קץ" איז פון לשון "קצה", אַ ברעג. און דעריבער קען דאָס מיינען סיי "ראש" סיי "סוף", ווייל ביידע זיינען "קצוות".¹⁷

דערפון איז פאַרשטאַנדיק אַז אויך לויט שיטת רש"י אַז דער וואָרט "קץ" אומעטום מיינט "סוף", איז ניט קיין ראי' מוכרחת.¹⁸ אַז ער קען ניט מיינען אויך "תחלה". וואָרום מען קען דאָך זאָגן אַז דאָס וואָס "קץ" אומע-טום באַדייט "סוף", מיינט עס ניט אַז דער טייטש פון "קץ" איז "סוף", נאָר ווייל סוף איז אַ ברעג. און ווי-באַלד אַזוי, קען דאָך דאָס מיינען אויך "תחלה". דעריבער דאַרף רש"י אַנ-קומען צו "כתרגומו".¹⁹

(17) ראב"ע תהלים שם.

(18) אבל גם מזה ראי' ש"קץ" אין פי' רושו "קצה", כי באם פירושו הי' לשון קצה — הי' נמצא גם על תחלה (כמ"ש הגו"א כאן, נעתק לעיל הערה 8). ומ"מ אי"ז ראי' מוכרחת, ולכן הווקס רש"י להי' ביא ראי' מ"תרגומו". וראה הערה הבאה.

(19) אלא שהוכחה זו בפני עצמה אינה מספיקה — כי הגם שאונקלוס מתרגם ה' כתובים בד"כ לפי פשוטו של מקרא, הרי בכוכ"ב מקומות מפרש רש"י זלא כתרגומו

דער וואָרט "קץ" קען מיינען ניט בלויז "סוף" נאָר אויך "תחילה".

ועפ"ז האָט מען געקענט לערנען, אַז "מקץ שנתים ימים" מיינט (ניט דער סוף, נאָר) דער אָנהויב פון "שנ-תים ימים".¹⁵ און דער פירוש הכי טוב איז: בתחילה פון די צוויי יאָר איז געווען דער חלום פרעה; דערנאָך האָט פרעה גערופן יוסף'ן וכו', און נאָך די צוויי יאָר האָבן זיך אָנגעהויבן די שבע שני שבע און די שבע שני רעב.

ואע"פ אַז אַט דער פירוש איז, כמור-בן, אַ גרויסער דוחק (ובפרט אַז פון פסוק "וממחר האלקים לעשותו"¹⁶ איז משמע אַז די שבע שני שבע האָבן זיך אָנגעהויבן במהירות — גלייך נאָך פרעה'ס חלום) — איז דאָס אָבער אַלץ גלאַטיקער ווי צו לערנען אַז "מקץ" דאָ מיינט "מסוף", בשעת אַז דער "ופרעה חולם גו" איז ניט דער "קץ" און תוצאה פון דעם וואָס ווערט דערציילט פריער. וואָס דערי-בער דאַרף רש"י ברענגען אַ ראי' צו זיין פירוש, אַז "מקץ" דאָ מיינט "מסוף".

ד. מען דאַרף נאָך אָבער פאַר-

שטיין:

אמת טאָקע אַז אין אונזער פסוק איז שווער צו לערנען אַז "מקץ" מיינט "מסוף" — וויבאַלד אָבער אַז

(15) וכמו "מקץ ארבעים יום" דפי' שלה שם ש"יתכן להיות ראש הארבעים" (ראב"ע שלה שם).

ווי"ל, שלפי זה, פירוש "וישובו" הוא שהתחילו לשוב מא"י בתחלת ארבעים יום. וכונתו בזה לתרץ קושיית רש"י שם. ואכ"מ.

(16) פרשתנו מא, לב.

ה. פון די ענינים פון „יינה של תורה“ אין פרש״י דידן:

אין „ויהי מקץ שנתים ימים“ זיי נען פאַראַן צוויי ענינים הפכים:

(א) פון איין זייט איז דאָס דער קץ און סוף וסיום פון דעם זמן ווען יוסף איז געווען אין בית האסורים (גלות פון יוסף), וואָס דאָן איז די שווערסטע און נידערריקסטע צייט פון יוסף'ס זיין אין גלות. זע״ד הידוע: וואָס כ״ק מ״ח אדמו״ר האָט געזאָגט בנוגע דעם זמן פון עקבתא דעקבתא דמשיחא. אָז פאַרטאָג איז דער הושך גרעסער.

(ב) פון דער אַנדער זייט איז דוקא אין יענעם זמן דער „קץ“ און התחלה פון גאולת יוסף.

און מצד די צוויי ענינים הנ״ל, זיי נען פאַראַן צוויי פירושים: אויך אין פנימיות התורה: צי דער „קץ“ פון אונזער פסוק ווייזט אויף דעם „קץ“

(כ״ל הערה 3), ולכן מביא הוכחה ב״וכל לשון כ״ל“ שבוה מיכח (אף שאינה ראי מוכרחת) ש״קץ“ אין פירושו „קצה“, ככה ערה הקודמת.

גם י״ל, ש״כ״ל לשון קץ סוף הוא“ בא רש״י גם לבאר שלשון „מקץ“ נופל גם על דבר שאינו היצאה מהמאירע שזכר לפניו. כי להפך ש״קץ“ הוא לשון „קצה“, מסתבר לו לומר שהבחינה ב״מקץ“ היא הגמרה והו סיום של ענין שלפניו, משא״כ להפך ש״קץ“ הוא „סוף“ — הרי הלי „סוף“ שייך גם כשה״סוף“ הוא מהוץ להדבר (ראה רמ״ב ב״ב בפי ראה שם).

(20) לקו״ד ח״א סח, איב. וראה גם מכתב ת״ת שבת״ת תשכ״ה (לקו״ש חכ״ג ע׳ 435).

(21) ראה ב״ר כאן. וראה אוה״ת פרש״י הגו (ח״ב) שם, א.

(22) שניהם הובאו ונתבארו באוה״ת (שם) ריש פרשתנו.

דשמאלא“: אָדער אויפן „קץ“ היי מיין“.

ו. און אַט דעם ענין איז רש״י מרמו בפירושו אויף „ויהי מקץ“:

כאמור לעיל (סעיף ב״ג), קען מען לערנען אין „מקץ שנתים ימים“ צוויי פירושים:

(א) די תחילה (און ראשׁ) פון די „שנתים ימים“ וועלכע קומען שפּעט־טער. וואָס דאָס מיינט אָז דאָן האָט זיך אָנגעפאַנגען גאולת יוסף — מת־אים צום פירוש הפנימי — „קץ היי מיין“.

(ב) דער סוף פון די שנתים ימים וואָס זיינען געווען פריער. אָז דאָן איז געווען דער סוף הגלות, ובפני־מיות — „קץ דשמאלא“.

(23) זהר פרשתנו קצג, ב. קצד, א.

(24) לשון הפסוק סוף דניאל. וראה זח״א נד, כ״ע. א. כב, ב. ובכ״מ.

(25) לקו״ת להאריז״ל עה״פ.

(26) לשון הראב״ע בתהלים שם (וראה גם פירושו בפי שלח שם). וראה הערה הבאה.

(27) ואף שגם „קץ הימין“ הוא בחי מלכות דאצילות שנקראת אחרית וסוף — הרי „בקדושה גם הכוף הוא בחי ראשׁ“, שלכן „אחרית (עם הסולל) גימט׳ כתר“ (אוה״ת שם).

(28) להעיר, שבוהר שם קצג, ב מפרש ש״מקץ“ הוא „אתר זלית בי זכירה“, ו„שני תים ימים“ — „דתב דרגא לדרגא דאית בי זכירה“. ולפיו, לפי זוהר „קץ דשמאלא“ — „מקץ“ אינו נמשך ל״שנתים ימים“, משא״כ לפי האריז״ל „קץ הימין“. וגם בוה פת׳ אימים ב״ פירושים אלו לב״ הפירושים ב״מקץ“ שדרך הפשט, כי להפירוש „מקץ מתחלה“, „מקץ“ הוא ההתחלה והקצה של השנתים ימים, משא״כ להפך „מסוף“ — ויהי מקץ אינו הגמרה (וההוצאה) ד״שני תים ימים“ שלפניו, כ״ל ס״ב.

און אויך דאָס איז רש"י מרמו מיט פירוש ו"כּל לשון קץ סוף הוא", אָז אין "סוף" איז פאַראַן "כל לשון קץ" [וואָס אין דעם איז כלול אויך דער ענין פון "תחלה" כפירוש הראב"ע (וואָרום ס'איז דאָך "אלו ואלו דברי אלקים חיים"³²) ביו צום "קץ הימין" וואָס שטייט אין סוף דניאל], ווייל דורכן "סוף", דורך דעם בירור פון "קץ דשמאלא", וועט מען קומען צום "קץ הימין", אין דער גאולה העתידה דורך משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו בק" רוב ממש.

(משיחת ש"פ מקץ תשכ"ה)

און אויך דאָס איז רש"י מרמו מיט זיין זאָגן "כתרגומו מסוף" — ווייל תרגום (לשון ארמי) איז מרמו³⁰ אויף דעם ענין הגלות.

ו. נאָך אַן ענין איז רש"י מרמו אין זיין פירוש:

וויבאלד אַז אַלע פירושים פון איין און דעם זעלבן פסוק האָבן אַ שייכות צווישן זיך³⁰, איז פאַרשטאַנדיק אַז די צוויי דערמאָנטע פירושים (כאַטש זיי זיינען צוויי הפכים), האָבן זיי צווישן זיך אַ שייכות:

דורך דעם בירור און העלאה פון די ניצוצות הקדושה וועלכע געפינען זיך אין "קץ דשמאלא", קומט מען צום "קץ הימין"³¹.

"להעלות בחי רגל השמאלי שמתלבש בקץ דשמאלא, ואז יהי קץ הימין" (אלא שבאור ה"ת שם מבאר זה בפ"י האריו"ל ואינו מקשר זה עם פ"י הוהר).

32) עירובין יג, ב. וש"נ. — והרי כלל זה הוא גם על "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש (שהרי) ניתן למשה מסיני" (נסמן בלקו"ש ח"ד ע' 1088).

29) שהרי תרגום התורה ללשון ארמי הוא, לפי שבזמן הגלות לא כולם הבינו לשון הקדש. ולהעיר מתו"א עו, ה. עח, ריש ע"ג.

30) ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 782.

31) ראה גם אוה"ת שם [בפ"י מרז"ל (שבת כא, ב) עד שתכלה רגל מן השוק]:

מק"ב

נעמען אויף אַ מלך, מלכא און ריכא). דערנאָך איז רש"י ממשיך „ובדברי אגדה“ — אויך אין דברי אגדה זיי נען דאָ פירושים אויף אברך: איין פירוש איז „דרש ר' יהודה“ — ר' יהודה דרשניט, „אברך זה יוסף שהוא אב בחכמה ורך בשנים“ — אַז דער מיין פון „אברך“ [וואָס איז צונויפֿ־געשטעלט פון די ווערטער אב און רך (אַזוי ווי לויטן פירוש כתרגומו)] איז „אב“ אין חכמה און „רך“ — יונג — אין יאָרן.

אַ צווייטער פירוש איז: „אמר לו ר' יוסי, בן דורמסקית“ — ר' יוסי האָט געזאָגט צו ר' יהודה'ן: „עד מתי אתה מעוות עלינו את הכתובים, אין אברך אלא לשון ברכים, שהכל היו נכנסין לפניו ויוציאין תחת ידו כענין שנאמר ונתון אותו וגו'“ — דער

(6) ויומת בפרט לפירש"י לפני זה שגם בלה"ק כמה שמות למלך, גם נשיא וקצין (יד, יז).

(7) והוא בספרי ר"פ דברים. יל"ש שם רמז תשצב.

(8) כן הוא בכת"י ובדפוסים מדויקים.
(9) בספרי שלפנינו — „אין אברך אלא לברכים“. אבל ביל"ש שם (ויש מגיחים כן גם בספרי שם) הגירסא הוא „לשון ברכים“, כבפרש"י.

עוד שינוי מלשון רש"י ללשון הספרי: בספרי — למה אתה מעוות (ולא עד מתי). ואפשר, אשר (א) גירסת רש"י בספרי הוא „עד מתי“. (אבל — דוחק, כי הלשון שם לפניו הוא „למה“, ולכן מסתבר, אשר) (ב) רש"י משנה מלשון הספרי (כמו שמצינו בהרבה מקומות, אשר רש"י בפירושו עה"ת משנה מלשון חז"ל, בכדי להטעים את ה' פירוש לפי פשטות הכתובים), וראה להלן הערה 38.

א. אין פסוק „ויקראו לפניו אב־רך“, שטעלט זיך רש"י אויפן וואָרט „אברך“, און איז מפרש: „כתרגומו דין אבא למלכא“ — אַז דער פירוש פון אברך איז ווי דער תרגום טייטשט „אבא למלכא“ (אַ חבר ופטרון צום מלך:). וואָרום „אברך“ איז צונויפֿ־געשטעלט פון צוויי ווערטער: אב און רך, און „רך בלשון ארמי“ (איז) מלך.

שטעלט זיך דאָך די שאלה: תרגום איז דאָך בלשון ארמי, און דאָ גופא שטייט אין תרגום [ווי רש"י אַליין איז עס מעתיק] „אבא למלכא“ (און ניט „אבא לרכא“), זעט מען דאָך אַז אויך אין לשון ארמי ווערט אַ מלך גערופן מלכא און ניט רכא? דעריבער, איז רש"י ממשיך ומוסיף „בהשותפין לא ריכא ולא בר ריכא“ — אַז אין פרק השותפין, רופט אַן די גמרא — וואָס איז געשריבן בלשון ארמי — אַ מלך מיטן נאָמען ריכא. (און דאָס וואָס אין תרגום שטייט „למלכא“, איז עס ווייל אין לשון ארמי גופא זיינען דאָ צוויי

- (1) מקץ מא, מג.
 - (2) וכפירש"י עה"פ (ויגש מה, ח) וישמיני לאב לפרעה. וראה גם פירש"י ד"ה אבא שבת נג, א.
 - (3) ודלא כבלשון הקודש. ומ"ש (ש"ב ג, לט) ואנכי היום רך ומשוח מלך, מפרש רש"י שם — הדיוס. ועד"ז הוא גם בשאר מפרשי התנ"ך שם. וגם בש"ס (ב"ב ד, א) אינו פשוט ש"ך, שבש"ב שם פירושו מלך, שלכן הוצרך להוסיף „ואי בעית אימא כו'“.
 - (4) וכן בכל מקום שרש"י מציין ללשון ארמי ולא התרגום, הוא מצד איזה טעם. וכדמוכח גם בפירש"י בפרשתנו מג, כ. עיי"ש.
- (5) ב"ב ד, א.

ער נעמט אָן אַז מען קען יע לערנען אַז איין וואָרט איז צונויפגעשטעלט פון צוויי¹¹. היינט פאַרוואָס זאָגט ער אויפ? פירוש „אב בחכמה ורך בשנים“ אַז ס'איז אָן עיוות הכתובים?

(ב) בשעת רש"י ברענגט (אין פירוש אברך לשון ברכים) אַז „הכל היו נכ" נסין לפניו ויוצאין תחת ידו“, ברענגט ער דערײַף אַ ראי' פון אַ פסוק — „כענין שנאמר ונתון אותו וגו'“¹⁴.

איז דאָך ניט מובן: אינעם פירוש „אב בחכמה ורך בשנים“, ברענגט ניט רש"י אַ ראי' פון די פסוקים „אין נבון וחכם כמוד“ „ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה“¹⁵. היינט פאַרוואָס אויף „שהכל היו נכנסין לפניו כו'“, דאַרף ער יע ברענגען אַ ראי'?

די קשיא איז נאָך גרעסער: „ונתון אותו על כל ארץ מצרים“ שטייט גלייך אין זעלבן פסוק וואו עס שטייט דער וואָרט „אברך“, וועלכן רש"י איז מפרש. היינט מה-דאָך אַז רש"י דאַרף ניט ברענגען די פסוקים „אין נבון וחכם כמוד“ און „ויוסף בן שלשים שנה גו'“, ווייל ער פאַרלאָזט זיך אַז דער תלמיד וועט געדענקען וואָס ער האָט געלערנט מיט עטלעכע פסוקים פריער אָדער ער וועט עס וויסן ווען ער וועט עס לערנען מיט עטלעכע פסוקים ווייטער, איז דאָך מכ"ש, אַז דער תלמיד וועט וויסן די ווערטער „ונתון

13) וכן תיבת „שמים“ מורכבת היא משתי תיבות, כדפירש"י בראשית א, ת. ועוד.

14) ואף שכ"ה גם בספרי, הרי (נוסף על מה שגם דברי הספרי צריכים ביאור) כאמור כמה פעמים, כל מה שרש"י כותב בפירושו עה"ת (גם כשמעתיק מדברי חז"ל) הוא חלק מפירש"י — פשוטו של מקרא.

15) פרשתנו מא, לט, שם, מו.

איינציקער טייטש אין אברך איז בלויז לשון ברכים [און דער פירוש „אב בחכמה ורך בשנים“ איז אָן עיוות הכתובים], און דעריבער האָט מען אויסגערופן פאַר יוסף'ן אברך, ווייל אַלע זיינען געווען אינטערטעניק צו אים, ווי עס שטייט „ונתון אותו [על כל ארץ מצרים]“, ובמילא האָט מען אויסגערופן: ער מאַכט קניען [אָדער: איך וועל קניען] פאַר אים¹⁰.

איז דאָ אין רש"י ניט מובן:

(א) פאַרוואָס נעמט רש"י אָן אַז דער פירוש „אב בחכמה ורך בשנים“ איז אָן עיוות הכתובים? בנוגע צו דעם וואָס ר' יוסי האָט געזאָגט „עד מתי אתה מעוות עלינו את הכתובים“, קען מען נאָך ווי עס איז איינגערנען, אַז ער האָלט אַז מען קען ניט זאָגן פון זיך אַליין אויף איין וואָרט פון תורה, אַז ער איז צונויפגעשטעלט פון צוויי ווערטער¹¹. אָבער אין רש"י¹² קען מען אַזוי ניט זאָגן, וואָרום אויב אַזוי איז דאָך אויך דער פירוש „דין אבא למלאכ“ אָן עיוות הכתובים, און ווי-באָלד רש"י פּרעגט ניט אויף דעם פירוש אַזאָ קשיא, הייסט עס דאָך אַז

10) יש מפרשים „שהכל היו נכנסים כו'“ זהו הפירוש ד'אברך“, וגורסים „אברך — אפרכוס“, וכדומה (ראה בהמצויין בתורה שלימה"א כ"א). אבל לפי הגירסא „לשון ברכים“, צריך לפרש ככפנים. וכן הוא בפירוש רבינו הלל לספרי שם. וראה גם ראב"ע וספורנו כאן.

11) משא"כ בגלעד" (ויצא לא, מז) וכיו"ב שפירשו הכתוב עצמו ואין זה „עיוות הכתוב“, ועי"ל שגם כזאת ר' יוסי ב"למה אתה מעוות כו'“ הוא כולהלן בפנים סעיף ד'.

12) דמזה רש"י מעתיק זאת בפירושו, מוכח שס"ל לרש"י שכן הוא גם לשיטת פ"י עה"ת.

אנדערע צוויי פירוש'ים זיינען [ווי רש"י אליין זאגט] דברי אגדה — איז מוכרח, אז אין דעם פירוש וואָס ער איז פשוטו

[וואָס אין אינזער פרש"י איז דאָס דער פירוש "דין אבא למלאך. וואָרום כאַטש פון רש"י'ס לשון כתר גומו איז משמע אז ס'איז ניט דער פירוש הפשוט ממש — איז דאָך מובן מה' לשון, אז בערך צו דברי אגדה איז עס פשוטו]

איז דאָ אַ שטאַרקע קושיא' יי, ביז אַז מ'מוז אַנקומען צו "דברי אגדה" (צי "מדרשו", וכדומה) וואו אָט די שוועריקייט איז ניטאָ.

דאָרף מען פאַרשטיין: וואָס איז שווער אינעם פירוש "דין אבא למלך" כא" — און נאָך אזוי שווער, ביז אַז רש"י געפינט פאַר נויטיק צו ברענען גען פירוש'ים פון דברי אגדה?

— מען קען ניט זאָגן אז אין ער' שטען פירוש איז רש"י'ן שווער דאָס וואָס דער פסוק באַנוצט זיך מיט לשון ארמי — וואָרום מען געפינט בכמה מקומות (און אויך אין אונזער סדרה גופא יי) וואו דער פסוק באַנוצט זיך מיט ווערטער פון לשון ארמי, וכדומה.

(ב) די פירוש'ים וועלכע רש"י ברענגט פון דברי אגדה, זיינען לכ" אורה ביידע גאַנץ גלאַטע פירוש'ים. און זיי האָבן ביידע אויך די מעלה, וואָס לויט זיי איז דאָ ניט אַריינגע-מישט קיין אַנדער לשון: דער וואָרט "רד", וואָס מיינט יונג, שטייט שוין אין אַ פריערדיקער סדרה — "הילדים

אותו גו" וואָס שטייען גלייך אין זעלבן פסוק. טאָ פאַרוואָס דאָרף עס רש"י ברענגען?

(ג) לויט ווי מען לערנט אין פשוטות אַז רש"י וויל ברענגען אַ רא"י פון פסוק "ונתן אותו גו'", האָט ער גע-דאַרפט שרייבן "שנאמר", פאַרוואָס שרייבט ער "כענין שנאמר"?

(ד) ווי גערעדט שוין פיל מאַל, ברענגט רש"י ניט דעם נאָמען פון דעם בעל המאמר, סידן וואו עס גיט צו אַ תוספות ביאור והבנה אין דעם ענין וועלכן ער ברענגט. דאָרף מען בכּן פאַרשטיין: וואָס פאַר אַ תוספת הבנה קומט צו אין די פירוש'ים — אב בחכמה כו' און ל' ברכים כו' — דורך דעם וואָס מען ווייס אַז די פירוש'ים האָבן געזאָגט ר' יהודה און ר' יוסי?

ב. נוסף אויף די שאלות הנ"ל, זיינען דאָ פאַראַן כמה וכמה קשיות בנוגע דער מעלה וואָס איז דאָ אין יעדן פירוש באַזונדער:

(א) שוין גערעדט פיל מאַל, אַז אומעטום וואו רש"י ברענגט צוויי פי-רוש'ים, איז עס מצד דעם וואָס אין יעדערן פון די פירוש'ים איז דאָ אַ געוויסע שוועריקייט וואָס איז ניטאָ אין דעם אַנדערן. (און אין פאַל וואו רש"י ברענגט מער ווי צוויי פירו-שים, איז עס מצד דעם וויל אין יעדע צוויי פירוש'ים איז דאָ די זעלבע (אָדער עכ"פּ אַן ענלעכע) שוועריקייט, וועלכע איז ניטאָ אין דעם דריטן פירוש).

דאָס איז אפילו ווען ביידע פירוש'ים זיינען פשוטו של מקרא. עאכו"כ ווען איינער פון די פירוש'ים איז ניט פשוטו — ווי אין אונזער רש"י וואָס די

16) ולפעמים, הקושיא שבפירוש הפשוט היא קושיא חמורה ביותר, עד שרש"י מקדים "מדרשו" ל"פשוטו".

17) מא, ח. שם, כג. מג. כ.

שטעלט אים רש"י פֿאַר דעם פֿירוש אברך לשון ברכים. ולכאורה, איז רש"י זיך אַליין סותר: פון איין זייט נעמט ער אָן אַז דער פֿירוש „אב בחכמה כו" אַז בלויז אַ דרש. און אָן עיוות הכתובים; און צוזאַמען דערמיט נעמט ער אָן אַז דער פֿירוש איז גלאַטער ווי דער פֿירוש אברך לשון ברכים?

ג. איז דער ביאור אין דעם:

דער פסוק „ויקראו לפניו אברך" רעדט וועגן די מצריים, אַז זיי האָבן אויסגערופֿן פֿאַר יוסף'ן אברך. און וויבאַלד אַז זיי האָבן גערעדט בלשון מצרי, איז זעלבסטפֿאַרשטענדלעך אַז זיי האָבן ניט געזאָגט דעם לשון אברך — וואָס ער איז לשון ארמי (לויטן ערשטן פֿירוש פון רש"י) אָדער לשון קודש (לויט די אַנדערע פֿירושים). נאָר אַז דעם אינהאַלט פון דעם וואָרט אברך, האָבן זיי געזאָגט אויף זייער לשון — לשון מצרי. און דער פסוק דערציילט דעם סיפור אין זיין אייגענער שפראַך.

איז דעריבער שווער איינצולערנען אַז דער פסוק נוצט דאָ לשון ארמי. הן אמת אַז די תורה באַנוצט זיך אַמאָל אויך מיט לשון ארמי, אָבער דאָס איז נאָר ווען דער פסוק זאָגט אַליין אַ געוויסן ענין (אָדער ווען דער פסוק דערציילט ווי אַן ארמי האָט עפעס געזאָגט בלשוננו, ווי לדוגמא „ויקרא לו לבן יגר שהדוחא"). אָבער אַז דער פסוק זאָל איבערזעצן פון לשון מצרי אויף לשון ארמי — דאָס לייגט זיך ניט אין שכל. אין אַזאַ פֿאַל וואָלט געפֿאַסט אַז דער פסוק זאָל איבערזעצן די רייד פון די מצריים בלשון הקודש²⁰, אָדער ער זאָל דער-

רכים" ¹⁸ (און אַ פֿשיטא אַז דער וואָרט „אב" איז אַ ריין-לשון-קודש/דיקער וואָרט, וואָס שטייט פֿיל מאָל אין תורה), און אויך דער פֿירוש „אברך לשון ברכים" געפינט מען שוין אין אַ פֿריערדיקן פסוק: „ויברך הגמלים" ¹⁹ טייטשט רש"י „הרביצין" — ער האָט זיי געמאַכט קניען. היינט פֿאַרוואָס זיי נען די ביידע פֿירושים „דברי אגדה"?

ג) מען מוז זאָגן, אַז אין די צוויי פֿירושים פון „דברי אגדה" גופא, איז אין יעדערן פון זיי דאָ אַ שוועריקייט [און אַזאַ וואָס אויך אין „דברי אגדה" ווערט עס גערעכנט פֿאַר אַ קשיא] וואָס איז ניטאָ אין דעם צווייטן, וואָס דעריבער ברענגט רש"י ביידע פֿירושים, צוליב דער מעלה וואָס איז דאָ אין יעדערן פון זיי, און כאַטש אַז אָבער דער פֿירוש „אב בחכמה ורך בשנים" פֿאַרט גלאַטיקער, וואָס דער פֿאַר שטעלט אים רש"י פֿריער, אַלס דעם ערשטן און עיקר'דיקן פֿירוש (שבדברי אגדה). דאָרף מען פֿאַרשטיין: וואָס איז שווער אין ביידע פֿירושים, און מיט וואָס איז די קשיא אין פֿירוש „לשון ברכים" גרעסער ווי די קשיא אין פֿירוש „אב בחכמה כו" ?

ד) די שאלה איז נאָך גרעסער: אויפֿן פֿירוש „אב בחכמה כו" זאָגט רש"י ¹⁹ „דרש ר' יהודה", אַז ער איז בלויז אַ דרש. ד.ה. אַז ער איז ווייטער פון פֿשט ווי דער פֿירוש פון ר' יוסי, כאַטש אויך ער איז דברי אגדה. אויך ברענגט רש"י די רייד פון ר' יוסי וועגן דעם פֿירוש, אַז ער איז אַן עיוות הכתובים. און אעפֿ"כ

18) וישלח לג, יג.

19) חיי שרה כו, יא.

20) ראה ראב"ע לשמות (ב, י"ד).

קענען ניט גיין שנעל. קען מען דאך
ניט זאגן, אז יוסף זאל צוליב זיינע
יאָרן גערופן ווערן „רד“, בשעת ער
איז שוין דאָן אַלט געווען דרייסיק
יאָר (וואָס „בן שלשים לכח“²². און
צו עשרים איז מען שוין אַ יוצא
צבא²³. ובפרט ביי בני יעקב, איז דאָך
שוין צו דרייצן יאָר ויקחו איש חרבו
גו'²⁴).

מוז מען דעריבער איינטייטשן, אָז
דער תואר רך בשנים אויף יוסף'ן
איז בערך זיין חכמה — דער תואר
„רד“ (בשנים) קומט בהמשך וביחס
צום תואר „אב“ (בחכמה), וואָס דע-
ריבער זיינען ביידע תוארים אַרייני-
געשטעלט געוואָרן אין זעלבן וואָרט:
לגבי זיין חכמה, הייסט עס, איז ער
געווען נאָך גאָר יונג²⁵, אַזוי ווי אַ
„רד“, אַ יונגער קינד וואָס זיינע
ביינער זיינען נאָך ווייך²⁶.

מובן אָבער אָז דער פירוש איז
ווייט פון גלאַטקייט, ווייל צוליב אויס-
דריקן דעם גודל הפלאת החכמה פון
יוסף'ן אָז זייענדיק נאָך יונג איז ער
שוין געווען אַ חכם מופלג, וועט מען
אים ניט רופן מיטן נאָמען „רד“, בעת
ער איז שוין אַלט געווען דרייסיק
יאָר און ניט געווען קיין „רד“.

די שוועריקייט אינעם תוכן הפסוק
והפרשה: אין די פסוקים רעדט זיך
וועגן דעם וואָס יוסף איז געוואָרן

(22) אבות פ"ה מ"ב.

(23) להעיר מפרשי שמות (ל, יד).

(24) בראשית לד, כה. ועפ"י פירשי
ס"פ תולדות.

(25) שהרי רק בן ארבעים לבינה (אבות
שם).

(26) ע"ד הצחות יש להעיר לשיכות אב
ועצמות נדה (לא, א). ביאהו"ז לוח"ג ר"ם
שופטים.

ציילן ווי די מצריים האָבן עס גע-
זאָגט, אין זייער שפראַך.

און אַט די שוועריקייט איז מכריח
רש"י'ן צו ברענגען נאָך פירושים אין
„אברך“, כאָטש זיי זיינען דברי אגדה,
וויבאַלד אָבער אָז אויך די פירושים
זיינען שווער, און זייער שוועריקייט
איז פיל גרעסער (ביז זיי זיינען דברי
אגדה), נעמט אָן רש"י דעם פירוש
„דין אבא למלכא“ אַלס דעם ערשטן
און עיקר'דיקן פירוש.

ד. די קשיות אין דעם פירוש „אב
בחכמה ורך בשנים“ זיינען פון צוויי
סוגים: א) ס'איז שווער דער לשון
„אברך“, וואָס דערפאַר נעמט אָן ר'
יוסי אָז דער פירוש איז אָן עיוות
הכתובים, וכדמוכה פון זיינע ווייטער-
דיקע ווערטער (וועלכע קומען בהמשך
צו „עד מתי אתה מעוות עלינו את
הכתובים“) „אין אברך אלא לשון
ברכים“. ב) אין דעם תוכן הפסוק
והפרשה, וואָס איבער דעם שרייבט
רש"י אויף דעם פירוש אָז ער איז
דברי אגדה, און אויך ר' יהודה נעמט
אָן דעם פירוש אַלס דרש [ווי דער
לשון „דרש ר' יהודה“, וואָס באַדייט
אָז ר"י אַליין האָט עס געזאָגט בדרך
דרש], מצד דער שוועריקייט אינעם
תוכן הענין שבכתוב²⁷.

די שוועריקייט אין לשון אברך:
דער אויסשפראַך „רד“ פאַסט אויף
אַ גאָר יונגן, אויף אַ קינד (ווייל ביי
אים זיינען ווייכע ביינער וכיו"ב). אַזוי
ווי למשל „הילדים רכים“, וואָס דאָרט
איז עס אַ טעם אויף דעם וואָס זיי

(27) ואין לומר ש„דרש ר"י“ הוא מצד
דיוק הלשון אברך — כי לר' יהודה,
הפשט הוא, שתוכן הענין דוחה דיוק הכתוב
על אתר (כדלהלן סעיף ח').

דברי רש"י גופא, וואס ער איז מס' יים „כענין שנאמר ונתון אותו וגו' „ וואס מיט די ווערטער באַוואַרנט רש"י די שוועריקייט וואס איז דאָ אויף דעם פירוש.

אויפן פסוק „רק הכסא אגדל ממך“²⁷ איז רש"י מפרש „שיהיו קורין לי מלך“. אַז דער איינציקער חילוק²⁸ צווישן פרעה'ן און יוסף'ן איז געווען בלויז — וכלשון הכתוב רק — דאָס וואָס מען האָט אים ניט גערופן מלך²⁹. שטעלט זיך די שאלה: פאַרוואָס האָט מען אויסגערופן פאַר יוסף'ן „אברך“ (לשון ברכים), וואָס באַדייט אַז „הכל היו נכנסין לפניו ויוצאין תחת ידו“ אָדער אויך אַז מען האָט זיך געקניט פאַר אים: פאַר אַ מלך איז מען זיך משתחוה בפישוט ידים ורגלים (ווי עס שטייט טאַקע ווייטער³⁰ בנוגע יוסף'ן: „וישתחוּ לו אפים ארצה“). און ניט בלויז כורע אויף די קני. טאָ פאַרוואָס האָט מען משבח געווען יוסף'ן בלויז מיטן תואר „אברך“, וואָס לכל היותר מיינט עס אַז מען האָט געקניט פאַר אים?

דעריבער זאָגט רש"י „כענין שנאמר ונתון אותו וגו' „ מיינענדיק דערמיט, אַז יוסף'ס גדלות איז געווען בלויז מצד דעם וואָס „ונתון אותו“, פרעה האָט אים ממנה געווען, און ער האָט

דער משנה למלך — ויסר פרעה את טבעתו מעל ידו ויתן אותה על יד יוסף — אַ צייכן אַז ער מאַכט אים פאַר דעם „שני לו לגדולה“, וילבש אותו בגדי שש, וישם רביד הזהב על צוארו, וירכב אותו במרכבת המשנה אשר לו; אויך נאָך „ויקראו לפניו אברך“ רעדט דער פסוק וועגן ענינו דיוסף במלוכה: ונתון אותו על כל ארץ מצרים, ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו גו'. וואָס פון דעם איז מובן, אַז אויך דער „ויקראו לפניו אברך“ וואָס איז אַריינגעשטעלט אינ' מיטן איז שייך לענין המלוכה [ובפרט נאָך אַז דער „ויקראו“ איז געווען בעת יוסף האָט געריטן במרכבת ה' משנה]. שטעלט זיך במילא די קשיא לויטן פירוש „אברך — אב בחכמה כו'“: חכמה מיט מלוכה זיינען צוויי באַזונדערע ענינים (אמת טאַקע אַז יוסף איז געקומען צו זיין גדולה מצד דעם וואָס „אין נבון וחכם כמוך“, דאָס איז אָבער בלויז אַ סיבה וואָס האָט אים געבראַכט צו זיין גדולה), איז וואָס פאַר אַ שייכות האָט דער שבח „אברך — אב בחכמה כו'“ צום ענין המלוכה?

דעריבער ברענגט רש"י נאָך אַ פירוש אַז „אברך“ איז לשון ברכים. לויט דעם פירוש איז גוט דער לשון אברך, און עס שטימט אויך מיטן תוכן הכתוב, ווייל דאָס וואָס „הכל היו נכנסין לפניו ויוצאין תחת ידו“, וב' פרט דאָס וואָס „אברך לשון ברכים“, אַז פאַר אים האָט מען זיך געקניט, קומט גוט בהמשך צו דער גדלות פון יוסף'ן, וואָס ער איז געווען אַ משנה למלך.

ה. די שוועריקייט אינעם פירוש „אברך לשון ברכים“ איז מובן פון

(27) פרשתנו מא, מ.

(28) בענין המלוכה על מצרים — אף שבנוגע לפרעה ויוסף עצמם, הי' פרעה גדול ממנו ומלך עליו (ע"ד „מלך המלכים“). שלכן הוצרך יוסף לבקש רשות מפרעה לעלות ולקבור את אביו (ויחי ג, דה).

(29) אבל לא שהי' חסר לו משהו בענין המלוכה עצמה, וראה פירש"י ויחי מז, לא: שהרי יוסף מלך הוא.

(30) פרשתנו מב, ו. מג, כו.

אז "אברך" מיינט "אב בחכמה ורך בשנים", וואס דאס איז א שבת אויף זיין חכמה.³³

1. דער חילוק צווישן די קשיא אויפן ערשטן פירוש צו די קשיות אויף די אַנדערע צוויי פירושים: אינעם פירוש "דין אבא למלאך" איז שווער בלויז אַ די־טיקער ענין (וואָס דער פסוק זעצט איבער פון לשון מצרי אויף לשון ארמי). אָבער דער

33) הטעם שהווקק רש"י לכל ג' הפי' רושים ואינו מסתפק בשנים מהם — כי בכל ב' פירושים ישנו צד השהו שאינו גלטיק:

בהפירושים "דין אבא למלאך" ו"אב בחכמה ורך בשנים" — בשניהם, קשה תיבת אברך (ב"דין אבא למלאך" — למה נכתב בלשון ארמי, וב"אב בחכמה ורך בשנים" — שכן ל' שנה אינו נקרא "רך").

בהפירושים "אב בחכמה כו" ו"לשון ברכים" — בשניהם קשה תוכן הכתוב, המעלה שבה שיבתו את יוסף (שאין זה נוגע לענין המלוכה או שהוא שבת קטן בערך). שלכן שניהם — זכרי אגדה.

בהפירושים "דין אבא למלאך" ו"לשון ברכים": הקריאה אברך היתה בעת שרכב על מרכבת המשנה, המורה שהוא משנה למלך. ובמילא קשה: מה הוסיפה קריאת "אברך", והרי הרכיבה עצמה מורה שהוא משנה למלך (ומכ"ש להפירוש "לשון בר כים", שקריאת "אברך" הוא גרעון (וגנאי) לגבי המעלה שהתבטאה ברכיבתו במרכבת המשנה)? ובוהו, עדיפות בהפירוש "אב בחכמה כו", שהוסיפו עוד מעלה ושבת ביוסף — מעלת החכמה — שאינה שייכת ואינה נראית ברכיבתו במרכבת המשנה.

ויש לומר, שזהו ג"כ מה שרש"י מעתיק בפירושו זה "אברך זה יוסף" — זלכאורה מיותר — בכדי להדגיש, שהתואר אברך (לפי פירוש זה) הוא על יוסף, ומצ"ע (משא"כ לשאר הפירושים התואר "אברך" הוא מצד השייכות לפרעה ולמצרים ועל זה שרובם במרכבת המשנה, ואי"ז שייך ליוסף דוקא).

עס ניט געהאָט מצד עצמו יי' און דע" ריבער איז זיין גדלות ניט געווען בדוגמת גדלות המלך, ער איז געווען בלויז אברך.

[און ס'איז קיין סתירה ניט צו דעריף פון דעם וואָס עס שטייט ווייטער וישתחוּו לו אפים ארצה — ווייל דאָרט רעדט זיך וועגן די שב"טים, וואָס זיינען געקומען פון ארץ כנען און פילע יאָרן נאָכן ויקראו גו' ונתון גו', איז זעענדיק ווי יוסף פירט אָן מיט גאַנץ מצרים, האָבן זיי אָפֿגעשאַצט זיין גדלות כּמוֹן כּפרעה — חשוב אתה בעיני כּמלך³², איז דער פּאָר — וישתחוּו לו אפים ארצה].

אָבער אויך נאָך רש"י'ס באַוואָ"רעניש "כענין שנאמר ונתון אותו וגו'", בלייבט אַלץ שווער די אויבנ"דערמאָנטע קשיא: פונעם לשון הפסוק. ר"ק הכסא אנדל ממך", קוקט אויס קלאָר, אַז דער איינציקער חילוק צווישן פרעה'ן מיט יוסף'ן איז גע"ווען נאָר דאָס וואָס מען האָט אים ניט גערופֿן מלך.

דעריבער קערט זיך רש"י אום צו די פריערדיקע פירושים, אַז אברך מיינט "אבא למלאך" (און מען האָט אים משבח געווען מיטן גרעסטן שבח, ווייל "מלך" האָט מען אים טאַקע ניט גע"רופֿן כּנ"ל, ובמילא איז זיין גרעסטער שבח געווען "אבא למלאך"). אָדער

31) וזנה יתורץ גם מה שרש"י מביא רק התיבות "ונתון אותו" (וסיום הפסוק מרמו רק ב"גו'") — זלהפירוש שכונת רש"י הוא להביא רא"י על ש"הכל היו נכנסין לפניו כו", הוצרך להביא גם ה' תיבות "על כל ארץ מצרים" — כי כחנת רש"י הוא להדגיש אשר זה מה שיוסף הי' "על כל ארץ מצרים" — הענין שמרמוז ב"גו' — הוא רק מצד "ונתון אותו". 32) ייגש מד, יח ובפרש"י.

„לשון ברכים“ איז שווער דער גאַנצער אינהאַלט פון פסוק: הלמאי האָט מען אים משבח געווען „אברך“ בעת ער איז געווען פיל גרעסער דערפון. און די קשיא איז נאָך גרעסער: לגבי דער גדלות פון יוסף'ן, איז „אברך“ — לשון ברכים“ גאָר קיין מעלה ניט, ובמילא, איז עס גאָר אַ גנאי לגבי אים³⁵. דעריבער איז רש"י מקדים דעם פירוש „אב בחכמה כו“ פאַר דעם פירוש „לשון ברכים“.

ז. די באַזונדערע מעלה וואָס איז דאָ אין יעדערן פון די צוויי פירושים (שבדברי אגדה), דייטעט אָן רש"י אַליין מיט זיין ברענגען די נעמען פון די בעלי המאמר — ר' יהודה און ר' יוסי.

בשעת רש"י ברענגט אַ פלוגתא פון צוויי תנאים, צי צוויי אמוראים, און ברענגט די נעמען פון די בעלי ה־ פלוגתא (ניט ווי ער שרייבט ברוב המקומות „יש אומרים כו“ ויש אומ־רים“ וכיו"ב), דייט ער אָן דערמיט דעם טענס פון די בעלי הפלוגתא³⁶. אָן דאָס וואָס דער תנא לערנט דעם פירוש און דער אַנדער תנא דעם אַנדער פירוש איז עס ווייל זיי גייען לשיטתם: מצד דער שיטה פון דעם תנא איז בעסער זיין פירוש און מצד דער שיטה פון דעם בעסער דער אַנדער פירוש.

און דעריבער ברענגט רש"י די

תוכן הכתוב גופא — ויקראו לפניו אברך — איז ניט שווער. דאָקעגן לויט די אַנדערע צוויי פירושים איז שווער דער תוכן פון פסוק: לויטן פירוש „אב בחכמה ורך בשנים“ — וואָס מען האָט אים משבח געווען מיט חכמה און ניט מיט מלוכה, און לויטן פירוש לשון ברכים — וואָס מען האָט אים משבח געווען מיט אַ צו קליינעם שבח.

דעריבער זאָגט רש"י אויף די אַב־ דערע צוויי פירושים אָן זיי זיינען „בדברי אגדה“, משא"כ אויפן ערשטן פירוש זאָגט ניט רש"י דרשו רבותינו — כאַטש אויך דער פירוש איז גע־ בויט אויף אַ גמרא³⁷ — ווייל טראָץ דעם וואָס אויך דער פירוש איז ניט אינגאַנצן אַ גלאַטער, איז ער אָבער פאַרט פשוטו של מקרא.

אין די צוויי פירושים גופא (וועלכע זיינען דברי אגדה), איז ניט גלייך די שוועריקייט אינעם פירוש „אב בחכמה ורך בשנים“ צו דער שוועריקייט אי־ נעם פירוש „לשון ברכים“: לויטן פירוש „אב בחכמה ורך בשנים“ איז שווער בלויז (ביחס להפירוש „לשון ברכים“) דער לשון הפסוק³⁸ (וואָס ער רופט אָן יוסף'ן, בעת ער איז געווען שוין אַלט דרייסיק יאָר, מיטן לשון „רך“). דאָקעגן לויטן פירוש

34) כי הקושיא בנוגע להשבח (דלעיל סעיף ד'), הרי אדרבה: להפירוש „לשון ברכים“ הקושיא היא גדולה יותר, שאי"ז שבח כלל (ואדרבה גנאי הוא) לגבי יוסף. (משא"כ להפירוש אב בחכמה כו', הקושיא (בנוגע לשבח) היא רק ששבח זה אינו שיך להמשך הכתובים, (ובפרט, שיש עדי־ פות לפרש שהשבח דאברך הוא בענין החכמה, כגיל בהערה שלפניו), ולכן העדי־ פות שבהפירוש „לשון ברכים“ על פירוש זה הוא רק מצד הלשון אברך, (בבטנים).

35) ראה עדי"ז ברכות לג ב: מלך בוד שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף כו' גנאי הוא לו. 36) ואף שאין זה דרך הפשט — דרך פירש"י עה"ת — לרמוז הפשט, הרי בנדוד אין זה אלא להסטים הפ"י (באם יתעורר ע"ז הבן חמש למקרא), עדי"ז שאין רש"י מפרש (גם לא ברמז) טעמו כשמביא יותר מפי"א וכיו"ב.

יהודה לערנט (בספרי שם) אז עס גייט אויפן עגל און „חדרך“ — אויף משיח'ן, מצד דעם וואָס אזוי פאָסט זיך צום כללות תוכן הכתוב — כאָטש מצד די ווערטער אַליין וואָלט מען בעסער געזאָגט אַז זיי זיינען געמען פון ערטער). און ר' יוסי טענה'ט „למה אתה מעוות עלינו את הכתובים“, אַזוינע פירושים זיינען אַן עיוות הכתובים, מצד דעם וואָס מצד די ווערטער קוקט אויס אַז „מקומות הן“ (ובדוגמת הפלוגתות פון ר' יהודה מיט ר' נחמי', וואָס ר"י שטעלט זיך אַפּ אומעטום אויפן כללות הענין, און ר"ג — אויפן פרט. ווי גערעדט שוין כמה דוגמאות בזה).

און אזוי אויך בנוגע דעם פירוש פון „אברך“, איז ר' יהודה לערנט אַז עס מיינט „אב בחכמה כו“, בכדי עס זאָל שטימען בעסער דער תוכן הענין (און כאָטש אַז אויך דער תוכן הענין איז ניט אזוי גלאַטיק לויט דעם פירוש, וואָס דערפאַר נעמט אַן ר' יהודה דעם פירוש אַלס „דרש“ (כנ"ל סעיף ד') — איז עס דאָך אַבער אַלץ בעסער ווי דער פירוש „לשון בר" כים“³⁷), און ר' יוסי לערנט אַז עס מיינט „לשון ברכים“, בכדי עס זאָל שטימען בעסער דער טייטש פון וואָרט³⁸.

37 דאה לעיל הערה 34.

38 זמזה שרשי מרגיש „ר' יהודה דרש . . . א"ל ר' יוסי בן דורמסקית עד מתי אתה מעוות עלינו את הכתובים“, גם בן חמש למקרא שלא למד את הספרי, יודע את שיטתם של ר' יהודה ור' יוסי בן דורמסקית.

ויש לומר, שמטעם זה כותב רש"י עד מתי אתה מעוות כו' (ומשנה מלשון ה' ספרי: למה אתה מעוות כו') — בכדי להגיש שזוהי שיטתם בכל מקום.

נעמען פון די תנאים און אמוראים (כאָטש ער איז ניט אויסן צו מפרש זיין דעם טעם פון די תנאים ואמוראים, אים איז דאָך נוגע צו מפרש זיין בלויז פשטות הכתובים), ווייל דורך דעם איז ער במילא מרמו די עדיפות פון יעדן איינציקן פון די פירושים. אַז די עדיפות וואָס איז דאָ אין יעדן איינעם פון די פירושים איז בהתאם צו דער שיטה פון דעם תנא וואָס האָט געזאָגט דעם פירוש.

און אזוי איז עס אויך אין אונזער רש"י, אַז מיט זיין אַנגעבן ביי די פירושים די נעמען פון די בעלי ה' מאמר, מאַכט ער קלאַר, אַז די עדיפות אין פירוש „אב בחכמה כו“ איז מתאים מיט די שיטה פון ר' יהודה'ן, און די עדיפות אין פירוש „לשון ברכים“ איז בהתאם מיט דער שיטה פון ר' יוסי.

ח. אין ספרי פון וואָנען רש"י איז מעתיק די פלוגתא פון ר' יהודה מיט ר' יוסי — זיינען דאָ נאָך פלוגתות צווישן די צוויי תנאים. און אויך אין יענע פלוגתות טענה'ט ר' יוסי צו ר' יהודה'ן: „למה אתה מעוות עלינו את הכתובים“. וואָס פון דעם איז קלאַר, אַז אין די אַלע דריי פלוגתות גייט יעדער איינער, סיי ר' יהודה און סיי ר' יוסי, לויט זייער אייגענער אויסגעהאַלטענער שיטה:

ר' יהודה שטעלט זיך ניט אַפּ אזוי פיל אויף דעם פרטית'דיקן וואָרט. ער קוקט מער ובעיקר אויפן כללות הענין: אויב מצד דעם כללות הענין שטימט דער פירוש, לערנט ער אים איין אין פסוק, כאָטש ס'איז ניט מתאים אזוי שטאַרק מיטן פרטית'דיקן וואָרט. (אזוי ווי „ודי זהב“ וואָס ר'

אין אויך לויט שיטת ר' יוסי אז מען האט זיך בלויז כורע געווען פאר יוסף'ן, אין א דבר פשוט, כמפורש בקרא, אז די שבטים האָבן זיך משה תחזה געווען לפניו אפים ארצה. די שאלה אין נאָר בנוגע מצרים).

דעריבער אין ר' יהודה, וואָס קוקט בעיקר אויפן כלל — בחי' המשפיע — רעדט דעם ענין ווי ער אין נמשך געוואָרן מצד יוסף'ן. משא"כ ר' יוסי וואָס קוקט בעיקר אויף די פרטים — ווי די המשכה ווערט נתצמצם ונתפרט לפרטים ביו זי קען נתפס ווערן ביי דעם מקבל — רעדט דעם ענין ווי ער אין נתקבל געוואָרן ביי די מצריים, און ווי זיי האָבן עס אויפגענומען, אין עס געווען בלויז ביטול היש'י.

ט. אין פירש"י אין דאָך פאָראַן אויך "ינה של תורה", ובפרט די "דברי אגדה" וואָס ברענגען זיך אין רש"י, וואָס אין אגדה זיינען גנוזים רוב סודות התורה — אין אין די צוויי פירושים פון דברי אגדה וועלכע רש"י ברענגט [וואָס לויט די שיטה פון ר' יהודה'ן, וואָס קוקט בעיקר אויפן כללות הענין, קומט אויס אז מען האָט זיך משתחזה געווען צו יוסף'ן בפשוט ידים ורגלים, וואָרום רק הכסא אגדל ממך — כנ"ל. לויט דער שיטה פון ר' יוסי, וואָס קוקט בעיקר אויפן פרטיות'דיקן וואָרט, קומט אויס אז מען האָט זיך בלויז כורע געווען צו אים] אין מרומן אָן ענין פון פנימיות התורה.

דער חילוק פון כריעה ביז השתחאה איז, אָז השתחאה איז ביטול במציה אות, און כריעה איז ביטול היש'י. און אין דעם באַשטייט די פלוגתא, וואָס פאָר אַ מדריגה פון ביטול האָט יוסף ממשיך געווען אין מצרים. מצד מדריגת יוסף (שהי' נשמה דאצילות, למעלה מהשבטים'), האָט ער גע"קענט פועל'ן ביטול במציאות. די שאלה אָבער, אין, צי אָט די המשכה פון יוסף צדיק עליון, האָט געקענט נתקבל ווערן ביי די אנשי מצרים, ערות האַרץ, אָז אויך זיי זאָלן האַלטן ביי ביטול במציאות. (וואָס דעריבער

43) ויש לומר, שענין זה מרומן גם בשמות: ר' יהודה ור' יוסי בן דורמסקית. כי יהודה מלשון הודאה הוא בחי' הביטול ממש — ההשתחואות שבחפלת שמו"ע (תו"א מה, ג) — ביטול במציאות. ויוסי בגימטריא אלקים (וח"ג רכג, א. וראה סנהדרין נו, רע"א וברש"י שם) ד"ה וככה תרל"ז פ"ט), בגימטריא הטבע [ובפרט שהי' מדמשק* — לא מארץ ישראל — (כבספרי ר"פ דברים), שכלן נקרא ב"ן דורמסקית" (סה"ד סדר תנאים ואמוראים, בערכו), וגקע זה בשמו שנקרא בשם זה, מוכח שזה ענינו (ראה שעה"א פ"א)] — ביטול היש'י.

(* לחער מעץ חיים בסופו.

(** ראה בד"ה וככה שם ובלקו"ש ח"ד ע' 1106, שפלוגתת ר' יהודה ור' יוסי בכמה ענינים הוא מטעם זה. ואף ששם הוא לענין ר' יוסי סתם — מובן (וע"ד שנחבאר פעם בארובה — לקו"ש ח"ד ע' 358 ואילך) — לענין ר"ש) שכל התנאים הנקראים "יוסי" (שבכולם הגימט' אלקים, הטבע יש להם שייכות לר' יוסי

39) היום יום ע' כד.
40) הלי' תית' לאדה"ו ס"ב הי"ב אנה"ק סי' כג. תו"א מקץ מג, ד (בשם האריז"ל) ובכ"מ. — ועיין בוהר (ח"א רלה, ב. הובא באוה"ת בא ע' שכ) ע"פ ואגדה, איהו רזא דחוכמתא.
41) ראה לקו"ת סוכות פה, ב. ד"ה קול דודי תשי"ט סעיף ג.
42) תו"א ד"ה והנה אנה"ו מאלמים אלומים, תרי"ח שם. ובכ"מ.

און מצד ברכים, בחי' נה"י — ביטול היש⁴⁰.

(משיחת ש"פ מקץ תשכ"ז)

45) ראה לקו"ת סוכות שם: דכורע על ברכיו שהם לבר מגופא. ומ"ש בזהר (ח"א מג. ב) שבהיכל הנצח הוא השתחואה — אף שגם נצח הוא לבר מגופא — פירש בלקו"ת שם [ב"ויותר גראה"] שהשתחואה זו היא רק השתחואה חיצונית. משא"כ השתחואה שבבחי' פנימית [היא ההשתחואה שהיתה בביהמ"ק (כמובן ממה שמציין שם לד"ה מזמור שיר חנוכת הבית (צח, ב)), והרי ענין ההשתחואה המבוראת כאן — „וישתחו לפניו אפים ארצה“ — היא כה השתחואה שבביהמ"ק שהיתה בפשוט ידים ורגלים] היא למעלה מבחי' נה"י. (וגם לתי' רוץ הא' שבלקו"ת שם שהשתחואה שבנצח הוא להיותה ענף החכמה, יש לומר הכוונה שבנצח גופא — ב' בחינות: מצד הנצח עצמו, להיותו „לבר מגופא“ — כריעה, ומצד הארת החכמה [ענין „אב בחכמה כו"י] שבנצח — השתחואה (אלא שהשתחואה זו שמצד הארת החכמה שבנצח היא השתחואה חיצונית, כמו שמבאר בתירוץ הב', והש' תחואה שבבחי' פנימית, הוא מצד גילוי החכמה עצמה)).

י"ד. נאך אן ענין: לויט די דיעה אָז מען האָט זיך משתחוה געווען צו אים איז דער טייטש פון אברך: אב בחכמה ורך בשנים. (און די נקודה איז — אב בחכמה, וואָרום דער „רך בשנים“ קומט בלויז אַרויסברענגען די הפלאה פון זיין חכמה, כנ"ל סעיף ד'). און לויט די דיעה אָז מען האָט זיך בלויז כורע געווען צו אים, איז דער פירוש פון אברך: לשון ברכים.

און אויך אין דערויף איז מרומז אן ענין פון פנימיות התורה: מצד בחינת חכמה — אבא, אין וועלכער ס'איז נרגש אָז הוא לבדו הוא ואין זולתו, קומט אַרויס ביטול במציאות.

44) תניא פל"ה בהגהה.

טתס (ובפרט שהוא בן דורמסקית, כבה הערה בפנים).

מקץ ג

פאראַן מער נתינת מקום אויף קטרוג ווי לגבי בנימין'ען — פארוואָס זשע האָט יעקב זיי יע געשטיקט אין מצרים און ניט מורא געהאַט טאָמער וועט זיי טרעפן אָן אומגליק, אַזוי ווי ער האָט מורא געהאַט בנוגע צו בנימין'ען? *

(ב) וואָס פאַר אַ סכנה איז באַשטאַנען אינעם גיין קיין מצרים? מען קען ניט זאָגן (בדרך הפסוט), אַז דעמאָלט איז בכלל דאָס גיין איבער די וועגן געווען פאַר-בונדן מיט געפאַר — ווייל:

ערשטנס, אין די פריערדיקע סדרות ווערט דערציילט ווי אברהם, יצחק און יעקב זיינען, יעדער פון זיי, געגאַנגען אין וועג פון אַרט צו אַרט — און מיט

א. אין פסוק: שטייט: „ואת בנימין גו' פן יקראנו אסון“, ברענגט רש"י אַראָפּ די ווערטער „פן יקראנו אסון“ און פרעגט: „ובבית לא יקראנו אסון“ — פארוואָס זאָל אים, בנימין'ען, גייענדיק קיין מצרים, טרעפן אָן אומגליק גיכער ווי ביים פאַר-בלייבן אין הויז? און רש"י ענטפערט: „אמר ר' אליעזר בן יעקב, מכאן שהשטן מקטרג: בשעת הסכנה.“ *

איז דאָ שווער צו פאַרשטיין:

(א) אָט דער חשש, „שהשטן מקטרג בשעת הסכנה“, איז דאָך לכאורה גילטיק בשייכות צו די אַנדערע ברידער ניט ווייניקער ווי לגבי בנימין'ען [ואדרבה: וויבאַלד יעקב האָט שוין דאָן געוואוסט אַז זיי טראָגן אַ שולד אין יוסף'ס פאַר-פאלן ווערן, האָט ער דאָך געדאַרפט פאַרטראַכטן אַז צוליב דעם איז לגבי זיי

(5) בתיב"ע כאן: „הוא סליא“, וכי'ה גם ברמב"ן ויגש (מד, כט): „מפני היותו נער ורך לא נסה ללכת בדרך“, אבל (נוסף שלפ"ן לא הוצרך רש"י להטעם ד.השטן מקטרג כו" — וראה להלן קושיא ג) — תירוץ זה אינו מובן (לבן חמש"), כי הרי בנימין ה"י אז כבר כ"בן שלשים", ולא יתכן לקראתו ר"ן (ואדרבה: „בן שלשים לכח" — אבות ספ"ה), ולהעיר שבדרך ה' פשט, אפילו ילדים רכים, כשהולכים לא במהירות, אין הדרך סכנה עבורם (ראה וישלח לג, יגיד ובפירש"י שם).

(6) כפירשי במדש (ב"ר שם): „בשעת הסכנה — דהיינו בדרך“, (ובמ"כ שם: „וכל הזרכים בחזקת סכנה“).

(7) נח יא, לא. ר"פ לך לך יג, א ואילך, וירא כ, א. תולדות כו, כג, כת, ה, ר"פ ויצא. ועוד.

* שהרי נולד לפני שבא יעקב ליצחק אביו (לה, יח, כז), שאז ה"י יעקב בן צ"ט (רש"י ס"פ תולדות), ובפרשתנו בתחילת שני הרעב שה"י יעקב לערך בן קכ"ט שנה (רש"י שם), הרי ה"י בנימין לכה"פ קרוב ל"בן שלשים“.

(1) פרשתנו מב, ד.
(2) בירושלמי ובב"ר (נסמנו בהערה ש' לאח"ז): „שאי'ן השטן מקטרג אלא בשעת הסכנה“, אבל עפ"י דרך הפשט, השטן מקטרג גם שלא בשעת הסכנה (ראה רש"י וירא כב, א), אלא שבשעת הסכנה מקטרג יותר, ואף רש"י מעתיק מאמר זה בשמו של ר' אליעזר ב"י (כבב"ר, ובירושלמי: ר' אחאי ב"י) — יש לומר: (א) גירסא אחרת היתה לפני רש"י, (ב) ע"ד מ"ש בחז"א סנה' (לח, ב) ד"ה א"כ... (ואותם התירוצים הם גם במ"ש רש"י — משמו של ראב"י — „מכאן שהשטן מקטרג כו" — אף שבירר שלמי ומדרש נאמר „מכאן“ עה"פ (מב, לח) וקראוהו אסון בדרך, ובפרט שבמדרש וירוש' שולל פירושו של רש"י ע"פ זה, כולהלן הערה 17).

(3) ירושלמי שבת פ"ב ה"ו, ב"ר פצ"א, ט. וראה בהערה שלפ"ן.

(4) ראה רש"י פרשתנו מב, לו (אבל ראה להלן הערה 39).

דאך מוכח אז בנוגע זיך עצם קיום איז
ניט געווען קיין באזונדערע סכנה בדרך
און ער האט זיך דעריבער ניט גענויטיקט
אין קיין ברסה; מיוחדת אויף דעם פרט יי.

(ג) אויב מ'נעמט שוין אן אז רש"י
לערנט אז דאס גיין קיין מצרים איז פאר
זיך אליין געווען פארבונדן מיט סכנה, איז
דאך ניט מובן וואס ער גיט אן דערויף
דעם טעם „שהשטן מקטרג בשעת הסכ-
נה“ [ובפרט ווען ס'איז קענטיק פון
רש"י'ס לשון, „מכאן שהשטן מקטרג בש-
עת הסכנה“, אז מען נעמט עס אן אלס
א חידוש וואס מען דארף ערשט אפ-
לערנען „מכאן“? ס'איז דאך מובן אין
פשוטות (אויך אן דעם חשש הקטרוג יי)
אז צוליב דעם וואס ס'איז דא דערביי א
סכנה האט ער חושש געווען „פן יקראנו

ולא סכנה בנוגע לחייו. (וזהו גדול לומר
שלא נחית רש"י למינא, ומה שמביא ג'
אלו דוקא הוא למתינת סעם על מה שהווקק
אברהם לב' ברכות הללו — שהרי זה היסוד
כתבו „גורמת לב' דברים“).

(12) ואין סתירה לזה ממה שאמר יעקב
(ויצא כה, ז) „ושמרני בדרך“ — כי
אזרכה: הייך שם הוא „ושמרני בדרך
הזה“ (וראה רש"י שם כה, טו — שמה
שהוצרך לאנכי עמך“ הוא „לפי שהי ירא
(מהילוכו זה) מעשו ומלבן“ — אף שיש
לחלק בין „אנכי עמך“ ל„ושמרתך“). אבל
אם הי' הולך בדרך אחרת, לא הי' זקוק
לשמירה מיוחדת. ומ"ש רש"י (כה, יא)
„שירא מפני חיות רעות“, בי"כ אינה קושיא,
כי משם מוכח גם להיפך, שאפשר להשמר
מחיות רעות, וכמו שהוא עצמו התגונן
בפניהן ע"י אבנים — או באו"א.

בכל אופן, אייז גוגע גנדויד. כי מובן
בפשוטות (אף אן נאמר שיעקב הי' זקוק
או לשמירה מיוחדת) שיש לחלק בין הולך
יחידי בדרך להולכים כשיירא. הרי מוכרח
לומר מהא דלח יעקב את בניו, שדרך זו
לא הי' בה משום סכנה, כבבנים.

(13) שלכן שלח יעקב לעשו „מלאכים
ממש“ — ראה לעיל הערה 9. וכן יהודה
לא נתן את שלה לתמר „פן ימות גם הוא
כאחיו“.

קיינעם פון זיי האט דערביי ניט פאסירט
קיין אומגליק. און ניט בלויז זיי אליין;
בשליחותם האבן אויך אנדערע זיך גע-
לאזט אין וועג צו אנדערע מקומות :
אברהם האט געשיקט אליעזר'ן, יצחק האט
געשיקט יעקב'ן און יעקב האט געשיקט
יוסף'ן. איז אויב דאס וואלט געווען א
זאך פון סכנה, וואלטן זיי זיכער ניט
גענומען אויף זיך די אחריות צו שיקן
א צווייטן אין א מקום סכנה י.

צווייטנס, אין פירש'ת לך לך יי זאגט
רש"י (בעת דער אויבערשטער האט צו
אברהם'ען געזאגט „לך לך“, האט ער
אים געבענטשט): „לפי שהדרך גורמת
לשלושה דברים: ממעטת פרי' זרבי' וממ-
עטת את הממון וממעטת את השם, לכך
הזקק לשלש ברכות הללו כו"י. איז אויב
הליכה בדרך וואלט געווען א סכנה, האט
דאך דער אויבערשטער צום אלעם ערשטן
געדארפט אברהם'ען בענטשן אז ער וועט
בלייבן גאנץ און אומבאשעדיקט אין וועג.
איידער ער האט אים געבענטשט בנוגע
די אויבעריקע „שלושה דברים“ יי. — איז

(8) ח"ש כו, ג ואילך. תולדות כה, ב
ואילך. יושב לו, יג ואילך.

(9) ראה באר היטב ס"טס תרג (בשם הרמ"א).
וזהו גם הוכחת רש"י (ר"ם וישלח) על
פירושו „מלאכים ממש“ — כי מכיון שיעקב
חשש (וכפי שהי' האמת) שעשו „עורנו
בשנאתו“, הי' אסור לו לשלוח לעשו אנשים
בתור שלוחיו, כי הי' חשש סכנה בזה.

ועפ"י מובן מה שרש"י כותב פירושו
„מלאכים ממש“ על „וישלח יעקב מלאכים“
(דלכאורה הוצרך להעתיק מהכתוב רק „מל-
אכים“ — כי הוכחתו לפי זה הוא מ„וישלח
גוי“ — ראה לקמן ע' 390 ואילך. וראה לקו"ש
ח"י ע' 100 הערה 5.

(10) יב, ב.

(11) ואין לומר שזה מובן כבר ממלא
מ.ואעפ"ך לגוי גדול וגו' — כי [גוסף
על שאין מסתבר שלא יברכנו בפירוש בנוגע
לעצם חייו (כאם הדרך הי' סכנה)], מפש-
טות לשון רש"י „שהדרך גורמת לשלושה
דברים“ משמע, שגורמת רק להכריע אלו,

בני עמכם גו' וקראו אסון בדרך גו'".
 וואלט מען דאך געמיינט, אז אויך פון
 „וקראו אסון בדרך“ קען אָפּגעלערנט
 ווערן אַט דער כלל „שהשטן מקטרג בש“
 עת הסכנה — מצד דער זעלבער קשיא
 „ובבית לא יקראנו אסון“ [ובפרט אז אין
 מדרש און ירושלמי דאָרט ווערט טאַקע
 דער מאמר פון ראב"י (און אויך מיטן
 לשון „מכאן“ :)] געבראַכט אויף יענעם
 פסוק] — דעריבער איז רש"י מדגיש
 „מכאן שהשטן מקטרג כו'“ : מ'קען דאָס
 אָפּלערנען בלויז פון אונזער פסוק און
 ניט פון „וקראו אסון בדרך“, ווייל דאָרט
 איז יעקב'ס מורא געווען פאַרבונדן מיט
 אַן אַנדער ענין, ניט מצד דעם וואָס „הש“
 טן מקטרג בשעת הסכנה“ :.

ויש לומר בפשטות, אז יעקב'ס מורא
 „וקראו אסון בדרך“ (נאָכן דערוויסן זיך
 וועגן דער פּאָדערונג פון מושל מצרים)
 האָט געהאַט צו טאָן מיט אַ באַשטימטן
 חשש (ניט מצד סתם אַ קטרוו): ער האָט
 גערעכנט, אַז דער מושל מצרים איז דאָ
 בנוגע בנימי'ען אויסן צו טאָן אַ ניט-
 גוטע זאַך, (בפרט ווי ער האָט געזען

17) שוה מדגיש עוד יותר, אשר לפי
 המדרש א"א ללמוד מהפסוק „פן יקראנו
 אסון“ — „שהשטן מקטרג בשעת הסכנה“.
 — ולפי'ו, השינוי בין פירש"י למדרש הוא
 (לא רק בפי' הפסוק „וקראו אסון בדרך“
 כלהלן בפנים, אלא) גם בפי' „פן יקראנו
 אסון“.

18) אין לומר שכונת רש"י בהדגישו
 „מכאן“ הוא, לפי שבמדרש מבואר שלמוד
 זה הוא (מפסוק אחר ו)גא מכאן (כבהערה
 שלפניו) ומפרש רש"י שגם מכאן — וה'
 חילוק בין פירש"י להמדרש הוא רק בפי'
 „פן יקראנו אסון“ ולא ב„וקראו אסון
 בדרך“ — כי בכדי לבאר שעפי' דרך הפשט
 אפשר ללמוד „שהשטן מקטרג כו'“ גם
 מפסוק זה, מספיק מה פירש"י מפרש „ש-
 השטן מקטרג כו'“ על „פן יקראנו אסון“
 ואינו צריך לכתוב „מכאן“. וראה להלן
 הערה 21.

אסון“. צוליב וואָס דאָרף רש"י זאָגן [און
 ווי אזוי לערנט מען עס טאַקע אַפּ „מכ-
 אן“] „שהשטן מקטרג כו'“ ?
 ד) פאַרוואָס טייטיקט זיך רש"י צו
 שרייבן אַז דעם פירוש „שהשטן מקטרג
 כו'“ האָט געזאָגט ר' אליעזר בן יעקב
 — וואָס איז נוגע צו דער הבנה פון דעם
 פסוק ווער עס האָט געזאָגט דעם פירוש ?

ב. אין אונזער פירש"י, איז דאָ נאָך
 אַ דיוק, וואָס האָט (בעיקר) צו טאָן מיטן
 פירוש פון אַן אַנדער פסוק:
 פון לשון „מכאן שהשטן מקטרג כו'“
 איז קענטיק : אַז רש"י מיינט דאָ אונ-
 טערשטרייכן, אַז „מכאן“ ווערט דער ענין
 אָפּגעלערנט, און ניט — ווי מ'וואָלט
 לכאורה דאָס געקענט אַרויסלערנען —
 פון אַ צווייטן פסוק.
 איז די שאלה דאָ: וועלכן פסוק קומט
 רש"י שולל זיך ?

ווייטער אין סדרה : ווערט דערציילט
 אַז לאַזרי ווי די קינדער פון יעקב זיי-
 גען צוריקגעקומען פון מצרים און אים
 דערציילט, אַז דער מושל פון מצרים האָט
 זיי באַפוילן מיטצוברענגען מיט זיך בני-
 מין'ען, האָט יעקב געענטפערט : „לא ירד

14) ואין לומר שכונתו של רש"י בהר-
 גשת „מכאן“ הוא לפי שכלל זה מתייחס
 גם לפסוקים אחרים
 — וכמו „אבל אשמים אנחנו גו' ע"כ
 באה אלינו גו'“ (מב, כא) : דלכאורה, מכיון
 שאשמים אנחנו על אחינו', למה באה אלי-
 הם „הצרה“ רק לאחרי כו"כ שנים. והתירוץ
 לזה הוא, דמכיון שהיו אז כסכנה, לכן אז
 רוקא קטרג עליהם השטן —
 כי גם כשרש"י לא הי' כותב „מכאן“,
 הי' מובן שהשטן מקטרג בכל שעת סכנה.
 15) אין לומר שכונתו הוא לשלול את
 הפסוק „ושמרני בדרך הזה“ — כי פשטות
 ענין השמירה הוא מסמנת חיות רעות וכי
 דומה, ולא ממיתה פטאומית הבאה מפאת
 קטרוג השטן בעת סכנת החיות רעות.
 16) מב, לה.

בדרך מתה". ולכאורה, האט דאך רש"י אויך יעקב'ס מורא געקענט אויסטייטשן אויפן זעלביקן אופן (וואס דאך וואלט געווען מובן בפשטות פארוואס יעקב האט זיך געשראקן דוקא פאר בנימין'ס זי-כערקייט, און ניט בנוגע זיינע אנדערע ברידער). פון וואנען נעמט רש"י צו מחלק זיין, אז די מורא פון די שבטים איז געווען ווייל „אמו בדרך מתה" און יעקב'ס מורא האט געשטאמט דערפון וואס „השטן מקט" רג בשעת הסכנה" ? און אויך בשייכות צו יעקב'ן גופא — פון וואנען איז רש"י מדייק דעם חילוק, אז „פן יקראנו אסון" און „וקרהו אסון" (שבפרשת ויגש) זיי-נען מצד דעם טעם „שהשטן מקטרג כו"ל, און דער „וקראהו אסון" (שבפרשתו) האט אויף זיך אן אנדער טעם ?

ד. דער ביאור בכל הנ"ל :

דער טעם פארוואס „ואת בנימין (דר-קא) גו' לא שלח גו' פן יקראנו אסון", ווערט דערקלערט אין דעם פסוק גופא: נאך די ווערטער „ואת בנימין" איז דער פסוק מוסיף „אחי יוסף", אנדייטנדיק דערמיט אז ווייל בנימין איז געווען „אחי יוסף" — און לפי דעתו של יעקב איז דאך דער אומגליק, וואס האט פאסירט מיט יוסף'ן („אחי רעה אכלת-הו" ²⁴), געקומען דערפון וואס ער האט זיך געפונען בדרך (וואס דארט זיינען

23) אין לומר שהכונה „בשעת הסכנה" דפירש"י כאן ובפ' ויגש (מד, כט), הוא ג"כ מצד שאמו בדרך מתה — כי (א) אין דרך רש"י לסמוך על מה שיפרש לקמן (כפ' ויגש), (ובאם דבר פשוט הוא עד שאין רש"י זקוק לפרשו — הרי גם בפ' ויגש מיותר זה), (ב) מפירושו בפ' ויגש משמע, שזה עצמו מה שאמו בדרך מתה" הוא טעם ל„דואגים כו"ל, וא"כ למה הוצרך כאן ל„השטן מקטרג כו"ל ?

24) וישב לו, לב

יענעמס הנגה מיט שמעון'ען), אזוי ארום איז פון דארט ניטא קיין ראי' אז „השטן מקטרג בשעת הסכנה" ²⁵.

לפ"ז ווערט אבער שווער: ווייטער אין פ' ויגש ²⁶, ווערט דערציילט ווי יהודה האט איבערגע'חזר'ט יעקב'ס ווערטער „וקרהו אסון" אין צוזאמענהאנג מיט זיי-ער וועלן מיטנעמען בנימין'ען קיין מצ-רים — לכאורה די זעלבע ווערטער „וקראהו אסון" וואס יעקב האט מיט זיי געמיינט א באשטימטן חשש סכנה כנ"ל — און דארט איז רש"י יע מפרש „שהשטן מקטרג בשעת הסכנה" ²⁷ ?

ג. נוסף צו די דריי פסוקים הנ"ל וועלכע דערציילן וועגן יעקב'ס מורא עס זאל מיט בנימין'ען ניט פאסירן קיין אומ-גליק, איז דא א פערטער פסוק: „ועזב את אביו ומת" ²⁸; — און מיט די ווער-טער האבן די ברידער אויסגעדיקט זיי-ער מורא, טאמער וועט בנימין שטארבן אין וועג.

שטעלט זיך דארט רש"י אויף די ווער-טער און איז מפרש: „אם יעזוב את אביו דואגים אנו שמא ימות בדרך שהרי אמו

19) ועפ"ז ה' מובן גם שיניי לשון הכתובים, שכתוב שם „וקראהו אסון" בפשי-טות, ולא „פן יקראנו אסון" — כי בנוגע למושל מצרים, מסתבר לומר שרצה להעליל וכו' (כבפנים), משא"כ בנוגע להשטן, אין מוכרח כלל שנימצא מה לקטרג (ש)קטרג ויתקבל קטרוגו. אבל דאה להלן הערה 35.

20) מד, כט.

21) וגם מזה מוכרח ש„וקראהו אסון" דפרשתנו אינו מטעם שהשטן מקטרג — כי באם נאמר שהוא מטעם זה ורש"י אינו מפרשו שם כי סומך על מה שפירש לפנ"ז (מב, ד) — לא הוצרך לפרש זאת גם בפ' ויגש.

(אלא שמ"מ מרגיש רש"י „מכאן" לשלול פ"ז זה — בכדי שהתלמיד לא יהי' בספק בזה עד שיבוא לפ' ויגש).

22) מד, כב.

ה. מ'קען אָבער דערויף פּרעגן : פּטירת רחל איז דאָך גאָר געקומען בעיקר (ניט מצד דעם „דרך“, נאָר) צוליב קללת יע־קב „עם אשר תמצא את אלקיך לא יחי“** : „און אין טבע — מצד „זתקש בלדתה“** ; און „דרך“ איז געווען ניט מער ווי אַ גרם נוסף** — היינט פאָר-וואָס האָט יעקב אַזוי מורא געהאַט אַז בנימינ'ען קאָן „דרך“ אַליין שאַדן טאָן** ?

זאָגט דערפאַר רש"י : „הששטן מקטרג בשעת הסכנה“ : „דרך“ פאָר זיך אַליין וואָלט טאַקע ניט געווען גענוג סיבה פאַר דער מורא „פן יקראנו אסון“ ; נאָר דער־ביי קומט צו נאָך אַ חשש, וואָס דאָן, בשעת הסכנה, איז „הששטן מקטרג“, און וויבאַלד אַז בנוגע בנימינ'ען האָט „דרך“ מיט זיך דאָך פאַרגעשטעלט אַ געוויסע סכנה, (וויבאַלד ער האָט עכ"פּ אויך גורם

מצוי חיות רעות**) — האָט ער דער־פאַר מורא געהאַט אַז אויך מיט זיין ברודער בנימין זאָל ניט פאַסירן אַן ענלעך־כער אסון בדרך.

און הגם ס'איז פשוט, אַז אַן איינמאַך־ליקער אומגליק ר"ל איז ניט מחייב אַז די אומשטענדן אין וועלכע ס'האָט פאַ־סירט דער אומגליק זאָלן ווערן באַטראַכט ווי אַ סכנה קבועה אויף שטענדיק און פאַר דער גאַנצער משפּחה** — האָט שוין אָבער רש"י געזאָגט אין אַ פרי־ערדיקער סדרה** : אַז אויך רחל'ס פטירה איז געקומען צוליב איר זיין „בדרך“ ; און וויבאַלד אַז „דרך“ איז שוין געווען אַ סיבה צו צוויי אומגליקלעכע פאַסי־רונגען און אין דער זעלבער משפּחה, האָט יעקב דערפאַר געהאַט גענוג גרונט אַז צונעמען אַז אויך פאַר בנימינ'ען באַשטייט דאָרט אַ סכנה.

יבדוגמת להסופר אין אַ פריערדיקער סדרה** : וועגן תמר און די וועלכע האָבן ניט איר חתונה געהאַט, אַז נאָכן צווייטן טויט־פאַל האָט שוין יהודה ניט געוואָלט איר געבן שלחן פאַר אַ מאָן „כי אמר פן ימות גם הוא כאחיו“, אַז היות ווי דורך תמר'ן האָט שוין פאַסירט צוויי מאָל אַ טויט־פאַל, און ביידע מאָל — מיט שלח'ס ברידער, איז זי מוחזקת פאַר אַ קטלנית בנוגע שלח'ן**.

25) ראה רש"י כת, יא. (אבל מ"מ הי זה סכנה רק עבור בנימין — ראה לעיל הערה 12).

26) כמוכן בפשטות. ולהעיר גם ממה שדוקא לאחרי מיתת (ער ו)אונן, לא ניתנה תמר לשלה „פן ימות גם הוא כאחיו“ (וישב לח, יא), אבל לאחרי מיתת ער — מכיון שהי רק פעם אחת — אמר יהודה לאונן (אף שהי אחיו של ער) בא אשת אחיך גוי (שם לח, ח).

27) ויצא (לא, לב).

28) וישב לח, יא.

29) ברש"י שם : שימותו אנשי. אבל מ"ש „פן ימות גם הוא כאחיו“, מוכרח

שבנוגע לשלה היא מוחזקת יותר*, ועד כדי כך, שגם אחרי שנתברר בודאות שאינה קטלנית בנוגע לכל העולם, היתה אסורה לשלה מטעם „פן ימות גם הוא כאחיו“, (כמבואר לעיל ע' 189 הערה 37).

*29) ויצא (לא, לב) ובפרש"י שם.

30) וישלח לה, טז.

31) ועד שבהסיפור דמיתת רחל (משא"כ כפי יחסי מח, ז) לא נזכר בתורה (בפירוש עכ"פ — אף ש"ל שזה נרמז במ"ש ויסעו גוי ויהי עוד כברת הארץ לבוא אפרתה) שהי בדרך.

32) ושאיני „כי אמר פן ימות גם הוא כאחיו“ (שהיתה אסורה לשלה גם לאחרי שנתברר שאינה קטלנית בנוגע לכל העולם, כנ"ל הערה 29) — כי בנוגע לגבי משפחה זו הוחזקה לקטלנית [ולהעיר שגם בדרך ההלכה ישנה סברא (הובאה באוצר הפוסקים לאה"ע ס"ט סעף א' (סק"ה)) שבשני אחיו, היא מוחזקת לקטלנית רק לגבי יתר האחין ולא לכל העולם, „משא"כ כנוד"י, שאגם לגבי משפחה זו, הדרך הי רק גרם נוסף.

* הסעט מה שרש"י כותב „שימותו אנשי“ — אף שבפסוק נאמר „כאחיו“ — ראה לעיל ע' 189 הערה 37.

אמי בדרך מתה" : וויבאלד אָן סוף כל סוף איז "אמו בדרך מתה", איז זאָל טאַקע זיין אָן צוליב דעם קען "דרך" נאָך ניט באַטראַכט ווערן ווי אַ זיכערע סכנה, איז עס אָבער פונדעסטוועגן גענוג

געווען למיתתה של רחל, און אויך יו"ס'ס אומקומען איז (לויט יעקב'ס מיינונג) געווען אויסשליסלעך פאַרבונדן מיט תנאי ה"דרך" (22) —

האַט יעקב דערפאַר מורא געהאַט „פֿן יקראנו אסון", ווייל די פאַראַנענע סכנת הדרך קען גורם זיין, אַרויסרופן אָן דער שטן זאָל מקטרג זיין (ובדוגמת מיתת רחל, וואָס "דרך" האָט גורם געווען אָן איר זאָל שאַטן קללתו של יעקב).

ויתירה מזו : גם בנוגע לאכילה מעץ הדעת — אף שנאמר (בראשית ב, יז) „כי ביום אכלך ממנו מות תמות" — נאמר „פן תמותו" (שם ג, ג, וראה רד"ק שם בפירוש השני)*.

(36) ומ"ש רש"י שם „אם יעזוב את אביו" — אף שהסיבה לזה הוא דרך ולא עזיבת אביו — כונתו בזה לתרוץ : הרי כבר נאמר „לא יוכל הנער לעזוב את אביו" ולמה כופל מיד עוד פעם „ועזב את אביו" ? ולכן מפרש רש"י שהם ב' ענינים : א) „לא יוכל הנער לעזוב את אביו", מצד שאביו אהבו** (שם כ, א) אבל א"י סיבה לחשש מיתה***. ב) אפילו „אם יעזוב את אביו" (למרות הקושי שבוה, וקושי כזה שנופל עליו הלשון „לא יוכל"), מ"מ „דואגים אנו שמא ימות בדרך כו'".

(* בפירוש הראשון שברד"ק שם : „ומה שאמרה פן שהוא ענין שמא .. כי אפילו הנגיעה מנע ממנו פן נבוא מהנגיעה לאכילה ונמות". אבל ממ"ש רש"י (ד, ג) „אמר לה כשם שאין מיתה בנגיעה כך אין מיתה באכילה" מוכח שחזה סברה שגם מצד הנגיעה עצמה ימותו (ושזה הי' אצלה בודאות כו', עד שמהו שלא מתה תיכף לאחר נגיעתה, הוכיח לה הנחש שאין מיתה גגם באכילה), ומזה מוכרח שלפי פירש"י הלשון „פן" נופל גם על ענין של ודאי.

(**) והכוונה בזה, שיעקב לא יוכל לסבול שהנער יעזבו, (אבל לא שבנימין לא יוכל מצד אהבתו — דא"כ הוצרכו לומר (בהפסוקים שלפניו) „ואהב את אביו" ולא „ואביו אהבו").

(***) גם בנוגע ליעקב (ודלא כפירוש הראב"ע (הובא ברמב"ן) ורשב"ם), כי ממ"ש להלן (פסוק לא, וראה פירש"י שם) „והי' כראותו כי אין הנער ומת אביו מצרתו" — מוכח שעזיבתו את אביו לזמן קצר, אינו חשש ל"ומת".

1. דער טעם איז שייך נאָר אין באַצוג צו יעקב'ס מורא „פֿן יקראנו אסון". ווען מ'קומט אָבער צום פסוק „ועזב את אביו ומת" וואָס די בני יעקב האָבן גע"זאָגט, שטעלט זיך די שאלה : זיי, די בני יעקב, האָבן דאָך געוואוסט אָן יוסף'ן האָט „דרך" ניט פאַראורזאָכט קיין שאַדן**

(און דאָס וואָס רחל איז נפטר געוואָרן בדרך — איז עס דאָך ערשטנס געווען אַן איינמאָליקער פּאַל, און, צווייטנס, איז „דרך" אויך אין דעם איינצלנעם פּאַל געווען בלויז אַ טפל כנ"ל).

האָבן זיי דאָך ניט געקענט זאָגן, אָן בנימין'ען דראַט אַ סכנה בדרך — טאָ וואָס האָבן זיי געמיינט מיט זייער מורא, אָן אויב „ועזב את אביו ומת" ?

אויף דעם איז דאָרט רש"י מסביר „דואגים אנו שמא" : ימות בדרך שהרי

(33) ולכן נאמר בפסוק „ואת בנימין אחי יוסף גוי" — ולא „בן רחל" (אף שמצד „אחי יוסף" עצמו לא הי' חושש שיקראנו אסון, כנ"ל סעיף ד') — כי [נוסף למה שפעם השני' דאסון בדרך הי' ביוסף ודוקא אז החזקה הדרך לסכנה] בהאסון דיוסף, הי' „דרך" הגורם היחיד.

(34) כי מה שמכרתו — אינו תלוי במה שהי' בדרך.

(35) ואף שגם בפסוק דילן כתיב „פן יקראנו אסון" — הרי „פן" אינו כ"כ ספק כמו „שמא". שלכן גם בפרשת וישב כתיב „19 ימות גוי" אף שמוחזקת היא כו'.

צו טאן אים עפעס א רעה"י [אדער אז זיי וועלן יעדנפאלס ניט באמיען זיך צו שיצן אים אין מצרים"י, אז ער זאל ניט ארעסטירט ווערן וכדומה"י], אזוי ווי זיי האָבן געטאָן בנוגע יוסף'ן און שמעון'ען"י.

(ב) לאדרי ווי יעקב האָט געטראַכט אז דאָס וואָס יוסף איז "אינגו" איז ניט דורך "חי" רעה אכלתהו", און במילא ניט פאַרבוזן מיט "דרך" — האָט ער דאָך ניט געקענט האַלטן אז "דרך" איז אַ סכנה פאַר בנימין'ען, היות אז דער גאַנצער טעם וואָס ער האָט פריער גע" האַלטן אזוי איז געווען מצד דעם וואָס בנימין איז "אחי יוסף".

און דאָס וואָס ער האָט געזאָגט "וקראוהו אסון בדרך", איז זיין היגשה דערביי — ניט ביים וואָרט "בדרך", נאָר "בדרך אשר תלכו בה", און ווי ער באַטאָנט אייך אין ווייטערדיקן פּסק: "לא ירד בני עמכם"י.

(40) כבספורנו מג, ב.

(41) ראה רש"י מג, ח: ספק יתפש כו'.

(42) ע"י מ"ש כפנים יובן מה שאמר יהודה "אנכי אערבנו גו" — דלכאורה (א) איך שייך להיות ערב שלא יקראנו אסון בדרך, והרי איזו תלוי כלל ביהודה, (ב) למה אמר רק "ספק יתפש" (ולא חשש להשיב על עיקר טענת יעקב ויקראנו אסון (מות) שגרוע מפסיקה) — כי אז לא חשש יעקב לסכנת הדרך, רק שמא יתפש או שאיבודו (כבפנים), ומכיון שלפי זה החשש הוא רק שמא יתפש — לכן רק זה אמר יהודה בטענתו (אלא שבערבותו הוסיף גם והצמינו לפניך — שלא אביאנו אליך מת כ"א חי" — שלא יאבדוהו).

(43) ראה גם תיב"ע כאן: יוסף אמרתון חיותא כו' ושמעון אמרתון כו' ואת בנימין בעיין אתון למיסב, וראה גם ת"י כאן. ועפ"י מתורץ בפשטות קרשיית האוה"ח כאן: "איך חש על ספיקו של בנימין מודאי של שמעון".

(44) ימה שגם בפסוק ד' נאמר, ואת בנימין אחי יוסף לא שלח יעקב את אחיו"

אויף צו אַרויסרופן ביי זיי זאָרג, דאגה "שמא כו"י".

ז. אויך דעם צווייטן אויסדרויך פון יעקב'ס מורא האָבן, "וקראוהו אסון בדרך גו", קען רש"י ניט פאַרטייטשן דערמיט וואָס "השטן מקטרג בשעת הסכנה":

אויף אַ פריערדיקן פּסק יי זאָגט רש"י "מלמד שחשדן שמא הרגוהו או מכוהו כיוסף"י. ד. ה. אז דאָן יי האָט שוין יעקב געהאָט אַ געדאַנק אז דאָס וואָס יוסף איז "אינגו" איז ניט דורך "חי" רעה אכלתהו", און וויבאַלד אזוי, איז דאָך פאַרשטאַנדיק בפשטות אז דאָס וואָס ער האָט ניט געוואָלט בנימין'ען מיטשיקן מיט זיי, איז עס ניט מצד "השטן מקטרג בשעת הסכנה", ווייל

(א) דעם טעם אויף יעקב'ס מורא "וקראוהו אסון" — זאָגט דער פּסק גופא, אז דאָס איז ווייל "יוסף אינגו ושמעון אינגו ואת בנימין תקחו": ער האָט מורא געהאַט זיי זאָלן מיטנעמען בנימין'ען ווייל ער האָט חושד געווען אז זיי האָבן בדעה

(37) אין להקשות: מכיון שמפני היראה הי מוציא דבר שקר מפיו ואמר "ואחיו מת" (מה, כ. רש"י שם), הרי הי יכול לומר שמת בדרך ולכן יראים הם (באמת ולא רק האמה) שגם בנימין ימות בדרך — כי באמירת יהודה "ועוזב את אביו ומת", מסופר מה שאמרו ליוסף בעת ירידתם למצ"רים בפעם הראשונה, והרי אז אמרו שבאו לבקש את יוסף (רש"י מב, יג) ולא חשבו שמת.

ומה שאמר "ונאמר (לשון עבר) גו' ואחיו מת", בהכרח לומר שכונתו כזה הוא אשר עכשיו נתברר אצלם שמת, וזה שאמרו עליו אז "והאחד אינגו" הוא לא כמו שחשבו מקודם (וראה ע"דו גוי"א עה"פ).

(38) מב, לו.

(39) מכיון שראה שם "שמעון אינגו", אבל לפניו האמין להם שחי רעה אכלתהו, ולכן חשב אז ש"דרך" הוא סכנה לבנימין אחי יוסף.

דעם דין פון א שור המועד — אן דוקא דורכדעם וואס „נגח הוא מתמול שלשום“, ווען ער האָט שוין געשטיסן דריי מאָל, ווערט ער מוחזק פאַר אַ גנחן. און וויבאלד אַזוי, קען מען פרעגן: דעם שאָדן וואָס „דרך“ האָט פאַראורזאָכט צו משפּחת בנימין געפינט מען בלויז ביי צוויי פּאַלן — איינמאָל ביי זיין מוטער רחל און איינמאָל ביי זיין ברודער יוסף — טאָ ווי אַזוי האָט עס שוין יעקב אָנגענומען ווי אַ חזקת סכּנה פאַר בנימין? אָט די קשיא באַוואַרנט רש"י דורכן זאָגן אַז אָט דעם פירוש „שהשטן מקטרג בשעת הסכּנה“ זאָגט ר' אליעזר בן יעקב (כּדלהלן סעיף יב).

י"ד. די זעלבע קשיא קען מען פרעגן אויך פריער, ביי די ווערטער „פּן ימות גם הוא כאחיו“ וואו רש"י פאַרטייטשט „מוחזקת היא זו שימותו אנשי“: ווי אַזוי קען תמר באַצייכנט ווערן ווי „מוחזקת שימותו אנשי“ בעת דאָס האָט לפועל פאַסירט בלויז צוויי מאָל (דער פּאַל פון ער און דערנאָך פון אונג)? און לפי הניל איז דאָך ממה נפשך: אויב בענינגו געפינט רש"י פאַר נויטיק צו באַוואַרענען אָט די קשיא, האָט ער עס געדאַרפט באַוואַרענען אויך ביי „מוחזקת“ פון תמר; און אויב דאָרטן שטעלט ער זיך ניט אָפּ אויף דעם — אָננעמענדיק אַז דאָס איז ניט בסתירה צו דעם וואָס ביי שור המועד פאַדערט זיך דוקא דריי גניחות, ווייל עס קען זיין אַז באַ געוויסע ענינים זאָל ניט זיין קיין חזקה סייזן דורך דריי מאָל און ביי אַנדערע איז גענוג צוויי מאָל — האָט דאָך רש"י לפי זה אויך אין איינער פּאַל געקענט לכאורה אויסקומען אַן דער באַ וואַרעניש, און ניט אַראַפּברענגען דעם נאָמען ראב"י?

ה. אַנדערש איז אָבער ביים פּסוק „וקרהו אסון“ אין פ' ויגש, וואו יהודה האָט אָט די ווערטער פון יעקב'ן איבער געזאָגט פאַרן מושל מצרים — דאָרט איז דאָך פאַרשטאַנדיק בפּשטות אַז דעם חשד אויף זיי וואָס יעקב האָט אויס געדריקט אין די ווערטער, האָבן זיי פאַרן מושל מצרים ניט געקענט אַרויסברענגען. לערנט דאָרטן רש"י אַז פאַרן מושל מצרים האָט מען יעקב'ס מיין מיט די ווערטער „וקרהו אסון“, אויסגעטייטשט באופן אחר: „השטן מקטרג בשעת הסכּנה“.

אין דעריבער האָבן זיי פאַר דעם מקדים געווען דאָס וואָס יעקב האָט געזאָגט „ואומר אך טרוף טרוף“ — אַז ער (יעקב) געמט אַן אַז יוסף איז אומגעקומען דורך אַ ח"י רעה, בדרך, ווייל דוקא נאָך דער הקדמה איז אויסגעהאַלטן דער טעם „שהשטן מקטרג בשעת הסכּנה“, כּנל באריכות.

ט. לאחור כל הביאור בלייבט דאָ נאָך אַ שאלה אין דעם פירוש „שהשטן מקטרג בשעת הסכּנה“, וואָס די שאלה פאַר ענטפערט רש"י דערמיט וואָס ער גיט אַן אַז דעם פירוש האָט געזאָגט ר' אליעזר בן יעקב (נאָר היות אַז בדרך הפּשט איז דאָס ניט קיין גרויסע שוועריקייט — און) וועט ערשט קומען שפּעטער, כּדלקמן) — באַנוגנט זיך דעריבער רש"י מיט אַן אויפאלערונג בדרך רוח, דורך ברענגען דעם נאָמען פון דעם בעל המאמר).

אַ חזקה ווערט בכלל באַשטימט דורך דריי מאָל, און ווי דער תלמיד וועט לערנען ווייטער, אין פ' משפּטים, וועגן

— כּונת הכּתוב בַּאת אחיו [אינו טעם על „לא שלח“, כ"א] להרגיש, שאף שלח את אחיו ולא חשש לסכּנת הדרך, מ"מ לא שלח את בנימין — להיותו אחי יוסף.

(45) מד, כח.

(46) כא, כט. לו.

לויט דרך הפשט, אז רש"י (אפילו בפירושו עה"ת, וואס ער האט געשריבן אויך פאר א בן חמש למקרא) דארף עס גארניט מפרש זיך :

בשעת עס האַנדלט זיך וועגן אזא פאל וואו די חזקה באַשטימט אַז די זעלבע תוצאות וועלן מחזק קומען נאָכאַמאַל, ווייל שוין דער עצם מציאות פון דעם דבר המוחזק איז זיי מציב און גורם — אזוי ווי דאָס איז ביי אַ „קטלנית“, וואָס ווערנדיק „מוחזקת שׁימתו אנשי“ נעמט מען אַן אַז איר „מעין“ האָט די טבע צו גורם זיך מיתה — דאָן איז גענוג בלויז צוויי מאָל צו שאַפן די חזקה. אָבער אַנדערש איז עס דאָרט וואו עס רעדט זיך אין אַ פּאַל, וואָס אויך נאָך ווערן מוחזק צו גורם זיך אַזעלכע תּוֹצאות, זיינען זיי נאָך אַלץ אַפּהענגיק פון נאָך אַ צוגאַב־גורם

[און אזוי איז עס ביי אַ שור המועד, וואָס אויך נאָך דער חזקה, ווערט דער שור ניט פּאַרוואַנדלט אין אַ זאָך וואָס איר מציאות אַליין מוז ברענגען נאַטיר־לעך דעם שאַדן פון נגיחה (אזוי ווי ביי קטלנית וואָס איר גורם זיך צו מיתה איז אַן ענין טבעי, אינגאַנצן אומאָפּ־הענגיק פון איר רצון), דערצו פּאַדערט זיך ער זאָל אויך טאָן די פעולה פון נגיחה (און דאָס איז דאָך פּאַרט תּלוי אין אַ געוויסן אויסדרוק פון „זוילן“ מצד דעם שור)]⁴⁹

49 ומכש"כ להפס"ד דמזלה גורם. ומה שישתות מחזיקין בתלתא זימני דוקא, אף שהוא ג"כ ענין טבעי — הרי יתרה מזה בחסתות, שאפילו לאחר ג' פעמים שאז החזקה לכ"ע — ה"ה רק דרבנן, והטעם מפני שאשה רוב ימי טהורים ובחזקת טהרה עומדת, ויש חזקה — טבע — (ורובא) נגד טבע הוסי' (ראה שו"ת הצ"צ שם).

51 ומה שבמלקיות מחזיקין בתרי זימני, אף שאינו מוכרח לחטוא — הוא כדר' אליעזר בן יעקב — דב"י עסקינן — ומפרש דעבר

איז דער ביאור אין דעם : אין גמ' י"א איז דאָ אַ פּלוגתא צווישן רבי און רשב"ג : רבי זאָגט אַז בתרי זימני הוי חזקה און רשב"ג האַלט בתלתא זימני הוי חזקה. פירט דאָרט אויס די גמרא, אַז ביי נשואין און מלקיות בלייבט דער דין ווי רבי ; און ביי וסתות ושור המועד איז די הלכה ווי רשב"ג.

אין וואָס באַשטימט דער חילוק צווישן נשואין (און מלקיות) מיט (וסתות און) שור המועד ? פּאַראַן י"ו וואָס זיינען מסביר דעם חילוק דערמיט, וואָס נשואין ומלקיות זיינען האַרבער פון וסתות ושור המועד, איז מען דערבער ביי זיי מער מחמיר צו חושש זיך פּאַר אַ חזקה אויך מיט „תרי זימני“.

לויט דער שיטה וואָלט געווען רעכט : כּשם ווי „פּן ימות גם הוא כאחיו“ — אַן ענין פון „נשואין“ — ווערט זי אַ מוח־זקת אויך דורך צוויי מאָל, ווייל דאָרט איז פּאַראַן דער חומר פון פּקוח נפשות ; אזוי איז אויך מובן בנדו"ד : וויבאַלד אַז אויך „דרך“ איז דאָ פּאַרבונדן מיט פּקוח נפשות, איז בלויז צוויי מאָל גענוג אויף צו חושש זיך.

אָבער רש"י זאָגט דאָרט אין גמרא : „איכא מילתא דמחזיקין לה בתרי זימני ואיכא מילתא דבעינן תלתא זימני“, ד. ה. אַז דאָס וואָס ביי נשואין (און מלקיות) קומט די חזקה דורך צוויי מאָל, איז עס (ניט מצד זייער האַרבקייט לגבי די אַנ־דערע, נאָר) צוליב דעם וואָס דאָס זיינען אַזעלכע זאָכן וואו די סברא גיט אַן אַרט אַז עס זאָל זיך שאַפן אַ חזקה, שוין דורך „תרי זימני“.

יא. דער אונטערשייד צווישן נשואין און שור המועד איז אזוי פשוט, אויך

47 יבמות סד, ב.

48 דא"ש שם סה, רע"א. נמוקי יוסף שם, וראה גם שו"ת הצ"צ יו"ד סי' ג סק"ו ובהנסמן שם.

שעברו עליהם שני רגלים עובר בבל תאחר".

און מיר זעען דאָך, אַז דער לאו פון „בל תאחר" איז פאַרבונדן מיט „דרך", ווי רש"י⁵⁴ זאָגט דעם טעם פאַרוואָס לכתחילה דאַרף מען זעהן זיך באַמיהען צו מקריב זיין די נדרים און נדבות גלייך ביים ערשטן רגל, ווייל „שמא יקשה לו לחזור ולעלות לירושלים ולהקריב נדריו ונמצא עובר בבל תאחר".

היינט וויבאַלד ראב"י האַלט אַז ביים ענין פון „בל תאחר", זייענדיק פאַרבונדן מיט די שוועריקייטן פון „לחזור ולעלות" — פון גיין „בדרך", איז מען עובר אויף „בל תאחר" בעת עס גייען דורך בלויז „שני רגלים" — איז דערפון פאַרשטאַנֵד דיק, אַז לויט שיטת ראב"י דאַרף „דרך" שאַפן אַ חזקה ביי צוויי מאָל אויך אין אַנזער פּאַל.

און דאָ זעט מען (ווי מען זעט עס אין אַ סך ערטער בפירושו) די „ענינים מופלאים"⁵⁵ וואָס זיינען פאַראַן אין פי' רש"י; און ווי אַלע פירושי רש"י זיינען אויסגעבונדן איינע מיט דער צווייטער, ביז אַז בכדי צו פאַרשטיין ניט נאָר דעם פשט נאָר אויך די רמזים וענינים מופלאים פון זיינעם אַ פירוש אין פ' מקץ דאַרף מען אויך וויסן וואָס ער לערנט אונז בפירושו אין מס' יבמות און אין פרשת פנחס.

(משיחות ש"פ מקץ וש"פ ויגש תשכ"ט)

54 פנחס כט, לט.

55 של"ה במס' שבועות שלו (קפא, א).

— דאָ איז שוין ווייניקער עלוליות, און דערפאַר קען מען פאַרשטיין וואָס אין אַזאַ פּאַל ווערט די חזקה ערשט נאָכן דריטן מאָל.

עפי"ו דאַרף מען זאָגן, אַז אויך בנדו"ד — וויבאַלד אַז אפילו ביי דער משפחה גופא, האָט „דרך" געבראַכט דעם „אסון" ניט דירעקט; עס איז וואָס דער דרך האָט געגעבן די געלעגנהייט לפעולת הסיבה פון דעם טויט־אומגליק — דאַרף דאָך אויסקומען (און מיט אַ כש"כ פון שור המועד) אַז בלויז צוויי מאָל זאל ניט זיין גענוג צו שאַפן אַ חזקה, און בכך איז הודא קשיא לדוכתא.

דעריבער זאָגט רש"י אַז דעם פי' האָט געזאָגט ראב"י, וואָס לויט זיין שיטה ווערט פאַרשטענדלעך וואָס ביי „דרך" ווערט אַ חזקה אויך דורך צוויי מאָל.

יב. בנוגע דעם זמן ווען מען הויבט אַז צו עובר זיין אויף „בל תאחר" (ווען אימעצער פאַרשפעטיקט זיך צו ברענגען די צוגעזאָגטע נדרים ונדבות אין ביהמ"ק) איז אין גמרא⁵⁶ פאַראַן אַ פלוגתא: ס'איז דאָ אַ דיעה אַז דאָס הויבט זיך אַז נאָכדעם ווי עס גייען דורך דריי רגלים (פון זינט זיין מגדר ומנדב זיין) און ער האָט נאָך ניט געבראַכט די נדרים ונדבות (און רש"י בפירושו עה"ת⁵⁷ נעמט אַן ווי די דעה) — אָבער ראב"י האַלט „כיון

ושנה נעשה ככלב שב על קיאו שונה באולתו (יומא פו, ב, ובמ"ק (כו, ב): לא ישוב עוד ופרש"י לא יעשה לעולם תשובה).

52 ר"ה ה, א"ב.

53 תצא כג, כב.

חנוכה

איו צו באלייכטן דעם חוץ, דעם רשות הרבים.⁶

און לויט דעם וואָס עס איז ידוע אַז (די יניקה פון בחי' רה"ר, טורי דפרודא, איז פון) קו השמאל — י"ל אַז די דאָזיקע צוויי חילוקים זיינען אָפּהענגיק איינער פון צווייטן.⁷

ב. אויף מצות מוזה שטייט אַז זי איז שקולה כנגד כל המצות — ווייל זי איז כולל אַלע מצות.⁸ דערפון איז פאַרשטאַנדיק אַז די צוויי ענינים הנ"ל שבמצות מוזה, איז דוגמתם פאַראַן אין אַלע מצות, וואָרום די פרטים זיינען דאָך בדומה צום כלל. און ווי מען זעט טאַקע ביי מצות, אַז רוב המצות ככולן:

(א) דאַרפן געטאָן ווערן ביד ימין (און ביי קרבנות איז עס מעכב אפילו בדיעבד⁹).

(ב) זיינען ניט פאַרבונדן מיט "חוץ"¹⁰. פאַראַן מצות וועלכע מען

(6) וכמבואר בארוכה בדיה נ"ח (תרמ"ג ותש"ד) בתחלתו, ולהעיר גם מאוה"ת ר"פ מקץ (נעתק לעיל ע' 201 הערה 31).

(7) תו"א מב, סע"ג ואילן, המשך מצה זו תר"ם פנ"ט. ד"ה נ"ח תרמ"ג (שם ובסופו) ותש"ד (בסופו).

(8) סודו ערה, א.

(9) ראה שו"ע או"ח סי' ב' (בשו"ע אדה"ז — סעיף ד'). וראה גם במקומות שנסמנו בהערה 32.

(10) רמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ה הי"ח.

(11) ואפילו המצוות דפורים (מקרא מגלה וכו'), אף שמפרסמים הנס דפורים, אין

א. מצות נר חנוכה איז גלייך צו מצות מוזה: דערמיט וואָס ביידע (סיי מוזה סיי נר חנוכה) דאַרפן זיין (א) ביי דער טיר: (פון בית אָדער פון חצר י'), און (ב) מבחוץ.¹¹ וועפ"כ איז אַ גרויסער אונטערשייד צווישן זיי:¹²

ערשטנס, מוזה דאַרף זיין מימין און נר חנוכה דאַרף זיין משמאל.¹³

צווייטנס, דאָס וואָס מוזה דאַרף זיין מבחוץ איז עס (ניט צוליב דעם חוץ, נאָר) ווייל דאָרט איז דער אָרט וואו עס פאַנגט זיך אַן דער בית אָדער חצר.¹⁴ דאָקעגן דאָס וואָס נר חנוכה דאַרף זיין מבחוץ איז — ווייל ענינו

(1) בדיה נ"ח תש"ד בתחלתו: "במוזות הפתח יש שתי מצות א' דאורייתא . . . והיא מצות מוזה . . . והב' מצוה דרבנן כעין דאורייתא והוא מצות הנחת נ"ח". ומוה שממע קצת שהמצוה דאורייתא שממנה יוצאת ונמשכת מצות נ"ח (ראה אגה"ק סכ"ט — קנ, א) היא מצות מוזה, ולכאורה י"ל דנמשכת מנרות ביהמ"ק — כפשוטו הענין. וראה להלן סעיף ה' ובהערה 25.

(2) שבת כ"א, ב. מנחות לג, ב.

(3) ראה רש"י (ד"ה מבחוץ) ותוס' (ד"ה מצוה) שבת שם.

(3*) היינו במקום שישנו שתיקה, אבל יש מקום (וזמן) שמחייב בנ"ח ואין שם מצות מוזה (ראה שו"ע יו"ד סרפ"ו) וכן להיפך (פתחים שבפנים, ועוד, זמן שמחוץ לזמן המבואר בשו"ע או"ח סי' תערב). וראה לקמן הערה 5.

(4) שבת כ"ב, א.

(5) שלכן, גם כשיש מוזה בפתח חצירו — לא פטר בזה את ביתו, ועד"ז יל"פ בשאר החילוקים דבהערה 3*.

אור וואָס איז זיך מתלבש אין איר. איז אַ ראַי' אַז דער אור איז אַזאָ וואָס קען אויפגענומען ווערן אין די גדרים פון אַ כלי''. און דערפאַר קען ער ניט נמשך ווערן אַזוי נידעריק — ביז צו אין די דברים האטורים פון ג' קליפות הטמאות'.

דאַקעגן דער אור וואָס ווערט נמשך דורך קיום מצות ל'ת, איז אַ בלתי-מוגבל לגמרי (און דעריבער איז זיין המשכה ניט דורך אַן עשׂי חיובית (כלי), נאָר דורך דער ווירקונג פון שלילה — וואָס דער מענטש איז דוחה און טוט ניט דעם איסור''). און ווי-באַלד אַז אַט-דער אור האָט ניט אין זיך קיין הגבלות, קען ער דעריבער נמשך ווערן, אַן שום באַגרענעצונג. ביז צו גאָר נידעריק — און פועל זיין אויך דאָרט'.

און עד'ז איז אויך די מעלה פון מצות נר חנוכה'': דורכן קיום פון

(14) תוֹא נב, ד. לקוֹת פּקודי ה, ד. המשך מצה זו שם פֿימ ואלך, דִּיה מאי מברך שׂית (בסה״מ התיש, וגם בסה״מ קונט״ח ג).

(15) ראה דרמ״צ קצא, א.

(16) בכ״מ מבואר [לקוֹת שם. המשך מצה זו שם (פמ״א ואלך), סוֹה מאי מברך הנל, וראה גם תוֹא שם], אשר כל המצות דרבנן, מכיון שענינם הוא דחיית והרחקת הרע (כי גם ״מצות״ (עשה) דרבנן הם דוגמת ״הגדרים וסייגים״) יש בהם המעלה דל״ת.

ומ״מ מעלה מיוחדת במצות נ״ח, שבכל המצות דרבנן הל״ת שבהם הוא רק בהכחנה ותכלית שלהם [דבכללות הוא, מה שהם גורים וסייגים לד״ת כנ״ל. וכן בפרטי ענינם, וכמו מצות נטי״י, שענין עשיית המצוה היא המשכת בחי׳ אור החכמה, אלא שהכחונה בהמשכה זו היא — דחיית החיצונים], משא״כ מצות נ״ח, להי ענינה של עשיית המצוה גופא הוא — להאיר מבחוץ את קר השמאל ובחי׳ רה״ר. ועצ״ע.

דאָרף מקיים זיין דוקא בפנים, אפילו די מצות וואָס מען קען זיי טאָן אויך בחוץ, ברה״ר — האָבן זיי דאָר, ביי זייער קיום ברה״ר, קיין שום ספּע־ציעלע פּאַרבונדנקייט ניט מיטן חוץ (והראי׳ מינ״י ובי׳: מען קען זיי טאָן אויך בפנים), און די מעגלעכקייט צו טאָן זיי ברה״ר פּונקט ווי בבית, נעמט זיך דערפון וואָס אַט-די מצות זיינען בכלל ניט פּאַרבונדן מיט קיין מקום מסויים.

עפ״ז קומט אויס, אַז מצות נר חנו-כה, וואָס דאָרף זיין בשמאל און (דוקא) מבחוץ, טיילט זיך אויס (ניט נאָר פון מצות מזחה, נאָר אויך) פון רוב ה' מצות ככולן.

ג. דער אונטערשייד פון נר חנוכה און די אַנדערע מצות, איז בדוגמת החילוק צווישן מצות לא תעשה און מצות עשה:

מצות עשה קען מען מקיים זיין נאָר מן המותר בפּיך' מיט דברים המוֹ-תרים (וואָס זיינען מקבל חיות פון קליפת נוגה''). מצות ל״ת ווערן אויסגעפירט דוקא דורך (ניט טאָן קיין) דברים האטורים — וועלכע נעמען זיך פון ג' קליפות הטמאות.

דער טעם דערויף איז: דער אור אלקי וואָס ווערט נמשך דורך קיום מצות עשה איז אַזאָ וואָס איז זיך ״מתלבש בכלי״ (פון דעם גופא, וואָס די מעשה המצות קען זיין אַ כלי צום

צריכות להיות ברה״ר (ואורבא מקרא מגלה — הוא בביהכניס), ומוזה מובן, שמה שגר חנוכה מצוה מבחוץ דוקא הוא (לא רק מצד הענין דפרטומי גיטא, כ״א) לפי שׂ ענינה הוא להאיר בחי׳ טורי דפרודא, כד־לקמן בפנים (דיה נ״ח חשׂד שם).

(12) שבת כח, ב. ושׂי.

(13) ראה הניא רפליז, ובכ״מ.

איר ווערט נתברר דער דבר הגשמי מיט וועלכע מען טוט די מצוה²⁰.

און דאָס איז אויך די שייכות פון גר חנוכה צו „ותורה אור“²¹ — ווייל אויך תורה איז זיך מתלבש און לאָזט זיך אַראָפּ צו דן זיין אויך וועגן דבֿ־רים האסורים און דברים טמאים, און דורך דעם אור התורה וואָס מען איז דאָרט ממשיד, איז מען מברר²² די ניצוצות הקדושה וואָס געפינען זיך דאָרט און מען איז זיי מעלה אין קדושה²³.

ה. ס'איז ידוע, אָז די ז' מצות דר־בנן (וואָס נ"ח איז בכללם) ווערן נמשך און קומען פון די מצות התורה²⁴. איז דערפון מובן אָז אין מצות התורה איז פאַראַן אַ מצוה וואָס באַלייכט דעם „שמאל“ און רה"ר — בדוגמת מצות נ"ח.

של יט כסלו הוא „פדה בשלום נפשי וגוי כי ברבים היו עמדיי. וי"ל שלכן הסיום וחותם דאגה"ק (ס"ב) „אחר ביאתו מסיב“ הוא „יתן ה' בלב אחיהם כמים הפנים וגוי“.

(20) אלא שהבירור דמ"ע הוא רק בדברים שמק"ג, ונ"ח מאירה גם את קו השמאל ורה"ר כנ"ל (ובדוגמת המבואר בדרמ"צ שם בענין התשובה).

(21) ראה תו"א מב, ג. סודר שם. המשך מצה זו שם. ד"ה נ"ח תרמ"ג פ"ד.

(22) ראה גם לקו"ת ראה ל, ב. ושם (לא, ב), שהוא כענין ערבים עלי דברי סופרים.

(23) ראה גם המשך מצה זו שם, וד"ה ויאמר משה שם, שזהו הדמיון דנ"ח לתורה. ובהמשך מצה זו שם (ולהעיר גם מתו"א מב, סע"ג), שבנ"ח יתרון לגבי תורה. עיי"ש.

וי"ל שזהו גם מה שני"ח גורם לאור התורה (ראה שבת כג, ב. וברש"י שם ד"ה בנים) — כי דברי הגוים יש לו יתרון על הדבר הנמשך על ידו (המשך וככה תרל"ז פט"ו).

(24) אגה"ק סכ"ט (קג, א).

אַט־דער מצוה ווערט נמשך אַזאַ אור, וואָס האָט בכח צו באַלייכטן אויך דעם קו השמאל און רשות הרבים²⁵.

ד. אין אמת'ן איז אין מצות גר חנוכה פאַראַן — אַ מעלה אויך לגבי מצות ל"ח — ווייל אין איר איז דאָ אויך די מעלה פון מ"ע²⁶: „דורך מל"ח איז מען דוחה די דברים האסורים, מען איז זיי אָבער ניט חברר. משא"כ דורך נ"ח באַלייכט מען דעם „שמאל“ און „רשות הרבים“; מען פּוּעל'ט (נאָכ'ן) „מסרת . . רבים ביד מעטים“ (אז) „ברבים היו עמדי“, אָז אויך דער (רשות ה) „רבים“ ווערט (ליכטיג) „עמ"די“²⁷ — בדוגמת מ"ע וואָס דורך

(17) ראה סודר ערה, ג. מצה זו שם פ"ס. ד"ה ויאמר משה תשי"ד פ"כ.

(18) בכללות, כל המצות דרבנן, מכיון שהם בקום ועשה (גם) המעלה דמ"ע (מקומות שיש בהם — מכיון שענינם הוא החיית הרע) יש בהם (גם) המעלה דמ"ע (מקומות שנסמנו בהערה 16), אלא שבכל המצות דרבנן — ענין „המצות עשה“ שבהם הוא בנוגע להמצוה — המשכת האור; שלהיותם בקום ועשה, נמשך האור בכלים. אבל בנוגע מעלת הל"ח שבהם (מה שהם דוחים את הרע) — הרי ענין זה בהם הוא בדרך דחי, ולא בדרך בירור. משא"כ במצות נ"ח, ה"עשה" וה"לא תעשה" שבה הם באותו הענין עצמו: הל"ח שבה — מה שהיא שייכת לקו השמאל ורה"ר — הוא בדרך בירור (ראה ד"ה ויאמר משה שם), שהיא מאירה אותם.

(19) תהלים נה, יט. ירושלמי סוטה פ"א סה"ח. וראה גם במדבר פ"ט, כד.

ולהעיר אשר יום הראשון דחנוכה [אשר „עיקר הגם ביום הא' . . והוא כולל ז' ימים“ — ש"א ד"ה בכ"ה בכסלו פמ"ב] חל בשבעת הימים דיי"ט כסלו* — והרי מענינו

(* שייכות המספרים יט כה — מובנת עפ"מ"כ בתו"א בראשית (ה, ו) ריש ע"ד) ולקו"ת נצבים (מד, סע"ב) והנהגות הצ"צ לשם.

גלייך צו תפלין ווערט דארט געמיינט
בנוגע מצות — ווייל וויבאלד אַז מצו-
ות תפלין פועל'ט אויך אויף דעם
„שמאל“ און „עמי הארץ“, האָט זי
אין זיך אויך די מעלה פון תורה
וואָס פועל'ט אַ בירור אויך אין גקה״ט.

ו. עס שטייט אַז מען דאַרף מרבה
זיין אין משך פון די חנוכה־טעג
בנתינת צדקה,³⁰ „בממון וגוף“³¹ —
צדקה בגשמיות און, כמוכן, אויך צד-
קה ברוחניות. אין היות אַז די מצוה
פון תפלין האָט, ווי געזאָגט, אַ שיי-
כות מיוחדת צו מצות נ״ח

(און ס'איז נאָך דאָ אויך אין דעם
אַ יתרון אין תפלין אויף נ״ח: דאָס
וואָס נ״ח איז משמאל, איז נאָר דאָן
ווען ס'איז דאָ מזוזה מימין,³² משא״כ
תפלין דאַרפן אַלעמאל זיין אויף יד
כהה און — דער של ראש —
מגולה) —

דאַרף מען דעריבער אויסנוצן די
ימי החנוכה במיוחד, מיט דער מעג-
לעכסטער השתדלות, אויך אום צו
פאַרשטאַרקן „מבצע תפלין“.

גייעים בתורה יומם ולילה — הובא ונתבאר
בד״ה איתא במדרש תלים (גרפס בסה״מ
תש״ח).

30) מ״א ריש הלכות חנוכה, הועתק
בדברי נחמי — השלמה לשו״ע אדה״ז סו״ס
עת״ר. וראה שיחת שבת חנוכה תשכ״ה
הערה 14 (גרפס לקמן ע' 443).

31) פרמ״ג באו״ח שם. וראה שיחה הנ״ל
הערה 15.

32) וכאשר אין מזוזה בפתח יניחנה בימין
(הגהות מיימוניות דלהלן, טואו״ח סו״ס
תרע״א) — ככל המצות שצ״ל בימין (הגמ״י
הלי חנוכה פ״ד ה״ו (הובא בב״ח לאו״ח
שם), ר״ן שכת כה, א).

די מצוה וואָס איז פאַרבונדן מיט
„שמאל“ איז מצות תפלין³³ — די
תפלין של יד וואָס מען דאַרף לייגן
אויפן „יד כהה“. ובפרט לפי המבואר
בוהר³⁴, אַז דאָס וואָס מען לייגט
תפלין אויפן יד שמאל איז בכדי צו
„איינבינדן“ דעם יצה״ר שבלב אַז אויך
ער זאל ווערן משועבד צו אלקות —
קומט דאָן אויס אַז דורך תפלין טוט
זיך אויף דער ענין ווי ביי נר חנוכה,
צו באַלייכטן אויך דעם צד השמאל.

עד״ז איז אויך בנוגע צו תפלין של
ראש³⁵: דאָס וואָס דער של־ראש דאַרף
זיין מגולה, איז עס בכדי אַז „וראו
כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך
ויראו ממך“³⁶. קומט דאָן אויס, אַז
ענינם איז צו באַווייזן אלקות (אויך)
צו עמי הארץ און פועל'ן אין זיי
„ויראו“.

דערמיט וועט מען פאַרשטיין דעם
לשון רז״ל „הוקשה כל התורה כולה
לתפלין“³⁷ — כאַטש אַז דער פאַר-

25) ואי״ז סותר למ״ש לעיל הערה 1 —
כי במצות נ״ח (וכן בשאר המצות (דרבנן))
כמה ענינים, ומה שניח שייכת למזוזה
פתח הבית — נמשך ממצות מזוזה, ומה
ששייכת לקו השמאל — נמשך ממצות תפלין.
וזה שענינה בנר ואור — לגרות דביהמ״ק.
26) חז״ק רפג, א.
27) וגם היר׳ „שלימות“ תש״ר תלוי
בתש״י (ראה צפ״ע על הרמב״ם הלי תפלין
פ״ד ה״ד — נעתק בלקו״ש ח״ט ע' 56
הערה * 34 (וראה שם בפנים שנה שייך
ל„ויראו ממך“)).

28) תבא כה, יוד. ברכות ו, א. וש״נ.
29) קידושין לה, א. ולהעיר גם ממד״ל
(מדרש תהלים בתחלתו — א, ב) „קיימו
מצות תפלין ומעלה אני עליכם כאילו אתם

(*) וראה לקו״ש ח״ט ע' 49 ואילך.

און כשם ווי דער נס חנוכה האָט זיך אויסגעדריקט ניט בלויז אין דעם וואָס „לעמך ישראל עשית תשועה גדולה ופורקן כהיום הזה“ — וואָס מען איז געוואָרן געהאָלפן און אויסגעלייזט פון די „טמאים“, „רשעים“ און „זדים“ טראָץ דעם וואָס זיי זיינען געווען „גבורים“ און „רבים“ — נאָר האָט אויך דערפירט דערצו אַז „ואחכ באו בניך לדביר ביתך ופינו את היכלך וטהרו את מקדשך והדליקו נרות בחצרות קדשך“;

אַזוי וועט אויך די מצוה פון תפלין ניט נאָר ברענגען די „תשועה“ און „פורקן“ פון די „עמי הארץ“ — וואָס רום עס וועט זיין דער „ויראו ממך“, זיי וועלן נתבטל ווערן פאַר אידן ביז אין אַן אופן פון „וימס לבבנו ולא קמה עוד רוח באיש מפניכם“³⁷.

נאָר נאָך מער — אַז „אחר כך“ וועט עס צוברענגען צום „באו בניך לדביר ביתך“ — אין ביהמ"ק השלישי שי וואָס וועט אַראַפקומען און נתגלה ווערן למטה³⁸, בקרוב ממש.

(ממאמר ושיחת שבת חנוכה תשכ"ח)

און אַז מען וועט פועל זיין ביי אַ אידן ער זאָל מקיים זיין מצות תפלין, וועט דורכדעם זיין, כפסק חז"ל במש"נה³⁹ (וואָס טעה בדבר משנה חזר⁴⁰ ווייל עס איז גאַרניט שייכות אַ טעות אין דעם לפשיטות הענין⁴¹) „מצוה גוררת מצוה“ — און דער פסק איז דאָך בנוגע יעדער מצוה; ועל אחת כמה וכמה בשייכות צו מצות תפלין וואָס צו איר זיינען צוגעגליכן אַלע מצות⁴² (ובפרט לפי המבואר בזהר אַז דורך קיום מצות תפלין איז מען מש"עבד דעם יצה"ר, כנ"ל) — אשר ע"כ איז דאָך זיכער אַז דאָס וועט אים סוף כל סוף דערברענגען צו דעם קיום פון שאר המצות.

33 אבות פ"ד מ"ב.

34 סנה' לג, א. וש"נ. טשו"ע חו"מ רסכ"ה.

לאחרי חתימת הש"ס וכו' דין זה הוא גם בנוגע לדברי האמוראים וכו' (שם). וראה הל' ת"ת לאדה"ו פ"ב ה"א, מ"מ אינם בפשטות כ"כ כמו „משנה“ (ממש) (ראה לקו"ש ח"ו ע' 52 הערה 27).

35 ראה טור חו"מ שם: כיון שהטעות בדבר הפשוט. ובב"י שם (בשם הרשב"א): דכל טועה בדבר משנה, דבר ברור. . ולא הוה ל' למיסמך עלי.

36 וכפשטות הסוגיא קידושין שם, שהכ"נה היא למצות התורה, עיי"ש.

ואף שבכמה מצות אמרו שהן שקולות כנגד כל המצות — הרי (א) אינו דומה „שקולה“ ל„הוקשה“. (ב) מהיקש זה (מה שכל המצות הוקשו לתפלין) למדין הלכה למעשה הלכות ווינינם בכמה מצות.

37 לשון הכתוב (יהושע ב, יא) בנוגע ליריחו מגעולה של ארץ ז' עממין שהן כוללין כל ע' האומות.

38 ראה רש"י ד"ה אי גמי (ר"ה ל, סע"א. סוכה מא, סע"א). תוד"ה אין בנין (שבועות טו, ריש ע"ב — מתנחומא). זח"א כח, א. שם במהג"ע קיד, סע"א. ועוד.

ויגש

(ג) מצד איזה טעם איז נויטיק צו דער-
מאָנען (אין פסוק) ביים ענין פון „ובני
שמעון גו'“, אַז דינה „נבעלה לבעני“

שכס ויצאו“ (כבב"ר פ"פ, יא) — (א) אינו
גזכר כלל בפירש"י. (ב) כאם דיוק רש"י
הוא מ"ויקחו", הוצרך לפרש זה שם —
בפי' וישלח).

גם אין לומר שמה שמפרש רש"י „בן
דינה כו'“ הוא לפי פירושו השני שבפי'
וישב (לו, לה) „כנעניות היו“*, שלפיז'
קשה: מכיין שכולו היו בני כנעניות למה
כתיב גבי שאול כנענית יותר מבכולן (ראה
בגו"א וש"ח כאן. וראה גם רא"ם ויחי ג,
יג) — ואדרכא — והו היפך דרך הפשט
לפרש שבכל אלה שהיו בני כנעניות — לא
הוזכר זה, ודוקא שאול שהי' בן בתו של
יעקב מכנהו „בן הכנענית“ מפני שדינה
נאמרה ע"י כנעני!

וגוסף לזה: ממ"ש רש"י (ויחי ג, יג)
שיעקב צוה „אל ישא אחד מבניכם כו'
שהם מבנות נענן“ [והוציא את כל השבטים
(לבד מגשה ואפרים), וכמפורש ברש"י שם
„וקבע להם מקום ג' למורה וכן לר'
רוחות“], מוכח שגם שאול הי' בן כנענית.

ודוחק לומר, שמכיין שהוציא את שאר
בני השבטים, הוציא משויז את כל בני
בניו — גם את שאול (ושלה) [ושאני מגשה
ואפרים ש„לי הם — בחשבון שאר בני“
(ויחי גח, ה ופרש"י שם)], כי

(א) כאם שאול (ושלה) לא היו מבנות
כנען והיו ראויים לישא את ארונו — למה

(* וכמו שמצינו שלאחרי שרש"י מביא
כמה פירושים באיזה ענין, מפרש הוא
לפעמים אח"כ לפי פירוש אחד בלבד (ראה
לקו"ש ח"ט ע' 3 הערה 18) — מפני
שלשאר הפירושים אין הכתוב זקוק לביאור
כי מובן הוא מעצמו וכיו"ב. וגם בענין
זה עצמו — הפירוש „כנעני — תגרא“
(וישב לה, ב) הוא רק אליבא דר"י,
והפי' „שהם מבנות נענן“ (ויחי ג, יג) הוא
רק אליבא דר"נ (וכמבואר בארוכה להלן
בשיחה ב' לפי ויחי').

א. אויפן פסוק ובני שמעון גו' י, זאָגט
רש"י: „בן הכנענית — בן דינה שנבעלה
לבעני“, אַז „הכנענית“ מיינט דאָ ניט
כפשוטו, אַן אשה כנענית, נאָר דער פסוק
מיינט דערמיט דינה'ן, און רופט זי אַן
„כנענית“ דערפאַר וואָס „נבעלה לבעני“
ני"ב: — און דערנאָך איז רש"י מוסיף:
„כשהרגו את שכס לא היתה דינה רוצה
לצאת עד שנשבע לה שמעון שישאנה“.

אין דעם איז ניט מובן:

(א) פאַרוואָס ברענגט רש"י פון פסוק
אויך דעם וואָרט „בן (הכנענית)“ —
און אויך דערנאָך אין זיין פירוש זאָגט
ער „בן (דינה כו')“ — בשעת זיין פירוש
האָט ניט צו טאָן לכאורה מיט „בן“,
נאָר בלויז מיט „הכנענית“?

(ב) פון וואָנען נעמט טאָקע רש"י אָט
דעם אויסטייטש. אַז מיט „הכנענית“
ווערט דאָ געמיינט בלויז „נבעלה לבעני“
ני"ב און ניט כנענית ממש?

(1) פרשתנו, מו, יו"ד.

(2) ואף שבשכס נאמר (וישלח לה, ב)
„שכס בן חמור החווי“ — הרי כל ז' האומות
נקראים כנענים (רש"י בא יג, ה). וראה גם
לעיל גח יו"ד, טו ואל"ך.

(3) בגו"א כאן (וכ"ה ברא"ם): „שאין
לומר כנענית ממש, אפשר כי אברהם צוה
שלא יקח בני מבנות הכנעניים ויעקב מניח
את שמעון ליקח כנענית, אלא בן דינה“
(וראה להלן שיחה ב' לפי ויחי, שזהו גם
אחת ההוכחות של רש"י (וישב לו, לה)
לפרש בפירושו הראשון — העיקרי) כדעת
ר"י שאחיות תאומות גולדו כו' ונשואים,
(ושם לח, ב) „כנעני — תגרא“, כמבואר
שם הערה 5, 34 — אבל ראה שם בשה"ג
להערה 34.

— אבל אינו מובן, שהרי הי' אפשר
לפרש כאן „כנענית — תגריח“ (וכמו
שהקשה הרא"ם כאן. ומ"ש הרא"ם שהה"ר
כחה הוא ממ"ש „ויקחו את דינה מבית

דינה'ן וואָס זי איז אחותו (אויך) מן האם ?

ב. די ערשטע צוויי אויבנגעזאָגטע שאלות — פארוואָס רש"י שמעלט בפ"י רושו אויך דעם וואָרט „בן", און פון וואָנען איז משמע אַז „הכנענית" איז דינה — ווערן פאַרענטפערט איינע דורך דער צווייטער. ובהקדם — נאָך אַ קשיא: צוליב וואָס בכלל זאָגט דער פסוק „בן הכנענית" ?

ביים רעכענען אין דער פרשה די אַלע בני השבטים, און אויך ביי די אַנדערע בני שמעון גופא, ווערט נאָר דערמאָנט דער נאָמען פון פאַטער. דאַקענן ביי שאול'ן דערמאָנט דער פסוק אויך ווער ס'איז געווען זיין מוטער. פארוואָס די אַנדערשקייט? די קשיא באַוואָרנט רש"י, אַז „בן הכנענית" מיינט „בן דינה" — און דעריבער דערציילט דער פסוק ווער

און וואָס צוליב דעם באַצייכנט איר דער פסוק מיטן נאָמען „כנענית" ?

ד) וואָס איז רש"י אויסן מיט זיין מוסף זיין באַלד אויספירלעך די פאַסיג רונג „כשהרגו את שכנם כו" ? ד. ה. וואָס איז דאָ שווער אין דעם פירוש „בן דינה שנבעלה לכנעני" וואָס אַ דאַנק דער הוספה ווערט דער פירוש פאַרשטאַנדיק און רעכט ?

ה) עפ"י דרך הפשט איז אחותו מן האם אסור אויך צו ב"ג, און וויבאַלד אַזוי איז קשה: ווי האָט שמעון גענומען יציאם (ואין סברא לומר שזהו בכזי שיהיו ג' לכל רוח),

ב) הפשטות לשון רש"י „ולא אחד מבניכם שהם מבנות כנען" משמע שהטעם על כל „אחד מבניכם" הוא „שהם מבנות כנען". ומזה מובן שגם פרש"י „כנעני — תגרא" (וישב לה, ב) הוא רק אליבא דר"י, ודלא כמ"ש בגו"א שם (או שהוא גם אליבא דר"ג, אלא שמ"מ ה"י גם כנעני ממש — כדלהלן בש"ח הג"ל בשוה"ג הג"ל).

4) ובפרט לפי מה שאמרו „בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב כו" (ב"ב קכג, א). וכ"ה גם בפשטות (שלכן לא הוצרך רש"י לפרש „נח ז, ח) למה עיקם הכתוב שמונה אותיות. ומה שרש"י מביא (שם ו, ט) „ויש שדורשים אותו לגנאי" — נתבאר בארוכה בשיחת ש"פ נח תשכ"ה. עיי"ש (נדפס לקמן ע' 280 ואילך).

5) ופשוט שאין לומר שכונת רש"י הוא לפרש איך שכן דינה ה"י מבני שמעון — כי (נוסף על מה שזו מובן גם בלי פירושו) בכדי לפרש זאת, ה"י מספיק שאמר „ושמעון גשאה לאשה" (כבר"ק כאן).

6) רש"י וירא כ, יב. ברא"ם כאן, שבפ' וירא מפרש רש"י אליבא דר"א (סנה' נח, א) ובפרשתנו אליבא דר"ע. אבל צע"ג איך אפ"ל ש"טה זו בפרש"י עה"ת? ולכאורה פשוט שלא יסתור רש"י את עצמו ממקום אחד לשני, שהרי בן חמש למקרא שאין לו הבנת התומש אלא פרש"י, לא יתקבל אצלו כלל שכתוב אחד סותר לשני! (ורק כשמביא במקום א' כמה פירי' שים, מפרש הוא לפעמים במקום אחר רק כפי פ' א' — כבשוה"ג להערה 3).

7) ברע"ב כאן מביא גירסא „שישיאנה" (לאחר). אבל [נוסף שלפ"י אינו מובן מדוע נמנה שאול מבני שמעון] כ"ה בכל הדפוסים ובכתבי יד ושל פרש"י (ובפרט שכ"ה גם ברד"ק כאן ובפרשת וישלח לד, כו. בסור הארוך ובמופשי זקנים כאן. כמ"כ לבר"ר שם. ובכ"מ).

8) ועוד: מהו „הכנענית" (בה' הידיעה) — במה מפורסמת? — ולהפירוש „בן דינה" מובן, כי ידוע שנבעלה לכנעני.

9) ולדעת ר"ג שמפרש הכנענית חמש (ראה לעיל הערה 3) — יש לומר שהוא לפי שרק היא היתה משפחת כלען ממש [משא"כ שאר נשי השבטים היו משאר ז' האומות (ומ"ש רש"י „כנעניות היו" הוא לפי שכולן בכלל כנעני" — פרש"י בא יג, ה. וראה לעיל הערה 2)], ומכיון ש' עיקר תואר כנעני הוא רק לאחד מז' האומות (לך טו, כ"כא. וראה גם פרש"י בא שם) — אף שכולן בכלל כנעני" — שמוה עצמו משמע שהוא העיקר שבהם, לכן ה"י נקרא „שאול בן הכנענית" (ע"ד פרש"י וישלח לו, ג; נקראת על שמו — ראה לעיל ע' 164, 168 ואילך ובהערות שם).

לכאורה געווען אסור צו אים מצד „וואשה אל אחותה לא תקח“¹⁵ — סיי צוליב דעם וואָס זיי זיינען געווען אחיות צו רחל ולאָה, און הן מחמת דעם וואָס זיי גופא (בלהּה חלפה) זיינען געווען אחיות איינע צו דער צווייטער?

מען קען ניט פאַרענטפערן¹⁶, אָז ווי- באַלד „בנותי היו מפלגש“, דערפאַר ווערן זיי ניט פאַררעכנט ווי זיינע קינדער ובמילאָל ניט זוי אחיות¹⁷ — און ווי ס'איז אויך מוכח פון לשון הפסוק¹⁸ „וללכן שתי בנות“ — ווייל

(א) אין פשטות דאָרף אויסקומען אַז אויך בני פלגש האָבן, בנוגע צום פאַטער, דעם גדר היחס פון קינדער; און הגם אָז זיי זיינען טאָקע ניט גענוי בדומה צו די קינדער פון אַ פאַרהיידאָטער פרוי [וואָס דערפאַר שטייט „וללכן שתי בנות“, און אויך ווען לכן האָט זיי אָנגערופן „בנותי“ האָט ער געזאָגט „בנותי בנותי — ב' פעמים“, אונטערשטרייכנדיק דער- מיט, אָט-דעם חילוק צווישן רחל ולאָה און בלהּה חלפה], פונדעסטוועגן לייגט זיך ניט אויפן שכל צו זאָגן אָז בנות פלגש האָבן לחלוטין ניט דעם יחס פון

אף שהיו ב' אחיות — ראה לעיל ע' 141 ואילך.

(15) אחרי ית, יח.

(16) הכונה בהשיחה, אינה אשר כוונת רש"י במ"ש „מפלגש“ הוא לתרץ קשיא זו — כי גם בלא"ה הוצרך להוסיף „מפלגש“ בכדי לבאר הטעם מה שאמר לכן „בנותי בנותי ב' פעמים“ — כ"א, שעפ"י פירש"י מתרצת במילא גם קשיא זו.

(17) ועפ"י מובן בפשטות מ"ש רש"י (ויצא כט, יח) „ושמא תאמר אחליף ללאה שמה ואקרא שמה רחל ת"ל הקטנה“ — דלכאור, עדיין מקום לחשש שיחליף את שמה של זלפה (שהיתה הקטנה שבכולן (פרש"י שם ל, יו"ד), ויקרא שמה רחל — כי כבר אמר לו בתן (ראה לבוש שם כט, יח). (18) ויצא כט, סו.

שואלים מוטער איז געווען, בכדי אים צו מייחס זיין צו יעקב'ן אויך דורך זיין מוטער¹⁹.

עפ"י ווערט אָבער נאָך מער ניט פאַרשטאַנדיק וואָס דער פסוק באַצייכנט דינה'ן מיטן וואָרט „הכנענית“: וויבאַלד דער גאַנצער טעם וואָס ער דערמאָנט דאָ שואלים מוטער איז בכדי צו דערציילן בשבחו פון זיין יחוס, אָז אויך זיין מוטער איז געווען יעקב'ס אַ טאָכטער, טאָ ווי שטימט דערמיט דער אויסדרוק „הכנע- נית“ וואָס דערציילט גאָר גנותה של דינה („שנבעלה לכנעני“)?

איז דער ביאור אין דעם, אָז דאָס וואָס דער פסוק רופט איר אַן מיטן נאָמען „כנענית“ (און אַזוי אויך וואָס רש"י איז מוסיף „כשהרגו את שכם כו“) איז דאָס צוליב מסביר זיין ווי אַזוי זי איז געווען מותר צו שמעון'ען²⁰, וכמשי"ת להלן סעיף ח' וט'.

ג. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים וואָס רש"י זאָגט אין אַ פריערדיקער סדרה²¹ אָז דאָס וואָס לכן האָט געזאָגט „בנותי בנותי — ב' פעמים“ איז עס צוליב דעם וואָס „אף בלהּה חלפה בנותיו היו מפלגש“. וואָס אויך דאָרטן שטעלט זיך די קשיא: יעקב האָט דאָך אָפּגעהיט אַלע תרי"ג מצוות²², טאָ ווי האָט ער געעמען בלהּה און זלפה²³ וועלכע זיינען

(10) ולדעת ר"י שנשאו את התאמות (ראה לעיל הערה 3 שפירוש זה קאי אליבא דר"י) — אולי י"ל, שמכיון שזה דבר פשוט (לדעת ר"י) שהשבים נשאו את התאמות (כמבואר לקמן ע' 269 ואילך), לא הוצרך הכתוב להדיש זאת בני שאר בני השבים. ושאי שאלו שגולד מדינה שהוזכרה (וכמה פעמים) בכתוב.

(11) ראה גי"א כאן.

(12) ויצא לא, ג.

(13) פרש"י וישלח לב, ה.

(14) מה שנשא יעקב את לאה ורחל —

אין מאָל אין פ' וירא²¹ און אַ צווייטן מאָל אין פ' חיי שרה²². געפינט מען דערביי אַן ענין תמוה: אין פ' וירא וואו „פּלגשׁ“ ווערט דערמאָנט דעם ערשטן מאָל, איז רשׁי נײַט מפרש דעם אונטער־שייד צווישן „פּלגשׁ“ און „אשהׁ“; און ערשט ביים צווייטן מאָל אין פ' חׁשׁ, איז רשׁי מפרש: „נשים בכּוּבּהּ פּלגשים בלא כּוּבּהּ“. פּאַרוואָס איז עס רשׁי נײַט מבאר פּרײַער, ביים ערשטן מאָל?

דערפון זעט מען, אַז אין אַלגעמיין פּאַדערט זיך נײַט קיין באַזונדער אַפּ־טייטש פון וואָרט „פּלגשׁ“. אין פּשטות מײַנט דאָס: ווען עמעצער האָט חתונה געהאַט מיט אַ שפּחה, איז נײַט האַבנדיק די חשיבות ווי זײַן פּרוי און בת־זוג²³, איז זי גערופן געוואָרן „פּלגשׁ“²⁴ (דער־פּאַר פּאַרגלייכט רשׁי²⁵ (בני) פּלגשׁ צו (בני) שפּחה — ווייל פּלגשׁ איז אַ שפּ־חׁה²⁶). און דערײַבער דאָרף רשׁי נײַט מפרש זײַן דעם וואָרט אין פ' וירא. — עס איז פּאַרשטאַנדיק פון דעם וואָס ער זאָגט אויף שפּחה און פּלגשׁ — הערות. משאׁכּ ביים וואָרט „הפּלגשים“ (ל' ר' בים²⁷) אין פ' חׁשׁ, וואָס מיט אים ווערט געמײַנט הגר [נײַט נאָר ווען אברהם האָט

קינדער, און דערפּאַר אויך נײַט דעם גדר פון אחיות צווישן זיך און לגבי די אַנ־דערע טעכטער.

[אַ ראי' אויף דעם: דער פּסוק²⁸ דערצײלט „ולבני הפּלגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות וישלחם מעל יצחק בנו בעודנו חי גו'“. און אין פּשטות איז דער טעם דערפון וואָס אברהם האָט געדאַרפט אַוועקשיקן די בני הפּלגשים, (און דער פּסוק איז מוסיף — ולכּוּבּהּ מאי קמׁל) בעודנו חי, ווייל אלולי זאט וואָלטן אויך זיי געײַרשׁינט בנכּסי אברהם — און דאָס באַווייזט, אַז זיי האָבן גע־האַט אַ דין פון בנים און דערפּאַר — באַרעכטיקט צו זײַן יורשים²⁹].

(ב) פון רשׁיׁס לשון „בנותיו היו חפּלגשׁ“ (ל' יחיד) איז משמע אַז בײַדע בלהּ און זלפּה, זײַנען געווען טעכטער פון דער זעלבער פּלגשׁ. און ד. ה. בכּן, אַז זיי זײַנען גערוען אחיות מן האם (ווייל אַננעמענדיק אפּילו אַז בנות פּלגשׁ זײַנען אויסגעשלאָסן פון דער התייחסות ווי קינדער און אחיות — איז דאָך אַזוי שײַך צו זאָגן בלויז בנוגע צום פּאַטער, אַבער נײַט ווען ס׳רעדט זיך בנוגע צו דער מוטער). בלייבט דאָך ווידער נײַט רעכט: ווי האָט יעקב גענומען שתי אח־יות (מן האם)?

ד. וועט מען עס פּאַרשטיין דורך מסביר זײַן דעם פירוש פון „פּלגשׁ“ ע״ד הפּשט: דער וואָרט פּלגשׁ שטייט שוין אין די פּרײַערדיקע סדרות צוויי מאָל.

(19) חׁשׁ בה, ו.

(20) ואין להקשות מ״ש (וירא כא, יו״ד וראה פּרשׁי שם) „לא יירש בן האמה הזאת עם בניׁ“ [שלחיהו „בן האמה“ — שהו״ע אחד עם בן פּלגשׁ (כּוּלּהּלן סעיף ד') — לכן „לא יירשׁ“] — כי אדרבה: משם ראי שגם בן אמה הוא יורש, אלא שלא יירש עם בני.

(21) כה, כד.

(22) כה, ו. ולהעיר מפרשׁי לך טז, א.

(23) ראה ראב״ע חׁשׁ כה, א: ופירוש

פּלגשׁ שפּחה.

(24) וירא כב, כ.

(25) ומ״ש רשׁי שם: „וד' בני שפּחות

.. וד' בני פּלגשׁ“ — אף שלפי מ״ש בפנים

גם בלהּ וזלפּה היו פּלגשים וגם ראומה

היתה שפּחה — כי כׁה לשון הכּתוב בכל

אחת.

(26) שעיקר הפירוש (ובפרט ע״ד הפּשט)

הוא כּהקרי (ובנו״ד, הרי גם לפי הכּתיב,

מ״ש הפּלגשים (בתוספת מ״ם) מוכרח שה

כּוּבּהּ לב' פּלגשים — ראה מפרשׁי רשׁי

כּאן).

ולכן הוצרך רשׁי להוסיף „היא הגר היא

פריערדיקן פסוק ³¹ „וישלחה“ מוז רש"י זיך אָפּשטעלן און איינלערנען אָז „הפלג-שם“ דאָ מיינט „בלא כּתובה“ — ניט ווי דער פירוש הפשוט אומענטוס ³².

(דערמיט ווערט אויך פאַרשטאַנדיק וואָס צו זיין דאָזיקן פירוש ברענגט רש"י

איר גענומען דעם ערשטן מאָל ²⁷ בעת זי איז געווען אַ שפּחה ²⁸. נאָר אויך ווען „ויוסף אברהם גו' ושמה קטורה“ ²⁹, וואָס דאָן איז שוין „קטורה זו הגר“ ניט גע-ווען קיין שפּחה ³⁰ (ווי עס שטייט אין אַ

קטורה — כי בזה בא לבאר * הפלגשים לשון רבים: מכיון שנשאה ב' פעמים — כשהי' שמה הגר וכשנקראת קטורה — הי' כאילו היו שתי פלגשים (ראה לבוש האורה כאן. יפ"ת ל"בר פס"א, ד. וראה להלן הערה 32).

27) כי פשוט (ע"ד הפשט) שבבני הפלגשים לגשים (לי רבים) גכללים גם בני הגר (ודלא כבארה"ת ובאר מ"ח כאן), שהרי אין רמז בכתוב ובפרש"י לחלק ביניהם. ואדרבא — בישמעאל מפורש בקרא שלא יירש עם יצחק. וראה גם סנה' צא, סע"א: באו בני ישמעאל .. ולבני הפלגשים כו'.

28) ובמילא היתה פלגש (כמושג פלגש בכ"מ).

בב"ר פמ"ה, ג: לאשה ולא פלגש (וראה גם רמב"ן לך טז, ב. וצ"ע שסותר את עצמו בפ' ח"ש כה, ז). והיינו ששרה שחררה את הגר (ובכ"מ בב"ר שם: שרהא גבירה כמה). אבל עפ"י דרך הפשט — ממה שנקראת שפחה גם אח"כ (לך טז, ה ואילך), ועד שאמר לה המלאך „שובי אל גברתך והתעני גו'“, וישמעאל נקרא בן האמה (וירא כא, י"ד. וראה לעיל הערה 20), מוכח שלא נשתחררה עדיין. ומ"ש (לך שם, ג) „לאשה“ — ראה להלן הערה 31.

29) ח"ש כה, א.

30) ראה ער"ו במ"ח ח"ש שם. נחל קדומים שם.

בכ"מ ח"ש שם „ויקח אשה — אשה ממשי“, ובנחל קדומים שם (ומפרש כן ברש"י) „דעד

עתה היתה פלגש ועתה אשה בכתובה“. אבל ממ"ש הפלגשים לי רבים, משמע כבפנים. וכ"ה בוח"א קלג, ב: פלגש בקרימתא ופלגש השתא.

31) וירא כא, יד.

אבל אין לומר שהוכחת רש"י הוא ממ"ש (ח"ש כה, א) ויקח אשה (כברמב"ן [כה, ו] ובמ"ח [כה, א]) — כי [נוסף על מה שגם גבי הגר נאמר (לך טז, ג) „לאשה“ (וצ"ע ברמב"ן ובמ"ח מה שמחלקים בין הגר לקטורה)] גדולה מוז מצינו, אשר גם שפחה כנענית שמוסר הרב לעבדו העברי בכדי להוליד ממנה עבדים (שבפשוט אינה פלגשו אפילו) וגם לאחר מ"ח — נקי ראת בכתוב אשה (ראה פרש"י משפטים כא, ד).

32) ועפ"י יובן גם מה שהפירוש „נשים בכתובה ופלגשים בלא כתובה“ כותב רש"י (א) באותו הדיבור עם הפירוש „חסר כתיב כו' היא קטורה“ (אף שורכו בכל מקום ששכמפרש ב' ענינים שונים באותם התיבות, מעתיק הוא עו"פ התיבות שבפסוק להדגיש שהוא דיבור חדש (בראשית א, א, א, ב. ובכ"מ), (ב) לאחר הפירוש „חסר כתיב כו'“ (אף שלכאור' הוצרך לפרש תחלה תיבת „הפלגשים“ עצמה, ורק לאחר לפרש הטעם מה ש„חסר כתיב“ שהוא רק דיוק פרטי, ובפרט ש„חסר כתיב“ אינה קושיא כ"כ ע"ד הפשט (ראה לעיל ע' 17 ובהערה 15))

— כי מצד הקרי של תיבת הפלגשים (לי רבים), הי' מוכרח לפרש שקאי (לא על הגר) (קטורה — שהרי „קטורה זו הגר“ (פרש"י לפניו — כה, א) ואינו אלא אחת, כ"א) על פלגשים אחרים [והי' מוכרח לדחוק אשר (א) היו לאברהם עוד פלגשים שלא נזכרו שמתוהין בכתוב (בכוח"א קלג, ריש ע"ב), או (ב) שהכונה ב„הפלגשים“ הוא לפלגשי ביתו (כפי הרד"ק)], ואו הי' אפשר לפרש ש„פלגשים“ כאן הוא כבכל מקום.

* אבל אין לומר שכונתו בזה לבאר מ"ש לפניו „שלא היתה אלא פלגש אחת“ (דלכאורה יוקשה: מהמשך הכתובים „ויקח... קטורה ותלד לו גו' ולבני הפלגשים גו'“) משמע שבני הפלגשים הם בני קטורה, והרי גם הגר היתה פלגש (ראה להלן הערות 28, 30) — ולכן פלגש „היא הגר היא קטורה“ — כי כבר לעיל (כה, א) כתב „קטורה זו הגר“, ואינו צריך לפרש זה עו"פ.

האָבן זיי ניט געהאַט קיין דין פון אהיות, כדלהלן.

ה. ווען עשו האָט געזאָגט צו יצחק'ן „הלא אצלת לי ברכה“ האָט אים יצחק געענטפערט „הן גביר שמתיו לך גו'“³³. איז רש"י מפרש³⁴: „מה תועלת לך בברכה, אם תקנה נכסים שלו הם .. מה שקנה עבד קנה רבו“.

קען מען לכאורה פרעגן: אויב ניט קיין ברכה אויף פאַרמעגן און רייכקייט, האָט ער דאָך אָבער געקענט בענטשן עשו'ן מיט אַ ברכה אויף קינדער? דער פון זעט מען, אַז „מה שקנה עבד קנה רבו“ איז גילטיק ניט בלויז אין באַצוג צו „נכסים“ (פאַרמעגן) נאָר אויך בנוגע

אַ ראי' פון דעם וואָס די גמרא אין סנהדרין³⁵ זאָגט וועגן „פּלגשים דוד“ — כאַטש אַז דער ל' פּלגש ווערט דער-מאָנט כמה וכמה פעמים אין תּנ"ך³⁶ נאָך פּאָר אַט-דעם סיפור פון דוד'ן — ווייל די פּלגשים אין די אלע פּריערדיקע ער-טער זיינען (אָדער — מען קען זאָגן אַז זיי זיינען) לגמרי ניט „אשה“, און ניט בלויז „בלא כתובה“.

און לויט דעם איז מובן בנוגע לעני-נגו, אַז בלהּה וּלפּהּ, וואָס „בנותיו היו מפּלגש“, זיינען געווען טעכטער פון אַ שפּחה [וואָרום מיטן ל' „פּלגש“ בשייכות צו דער מוטער פון בלהּה וּלפּהּ בפרט³⁷ ווערט דאָך זיכער געמיינט פּלגש ווי אומעטום³⁸] — און וויבאַלד אַזוי,

(שלכן כתב רש"י ס"פ וירא „השתתה כו'“, כנ"ל בפנים), כי לא נשא לפלגשים רק נשים שאין להן חשיבות. (ומה שגם תמנע היתה פלגש — אף שהיתה בת אלופים — הוא לפי שהיתה ממורת, כדפירש"י וישלח שם³⁹).

נוסף לזה: בנוגע פּלגשו של לבן, מובן שהיתה שפּחה. כי מכיון שבנותי היו שפּחות לבן (ויצא כט, כד, כט), בהכרח לומר שהיו כן מעת לידתן

[כי לא מצינו (ואורבה, זהו היפך הטבע) שאב יתפך את בתו קטנה בת חורין לשפּחתו. ובפרט שגם בלאו הכי היו עושות את עבדו דתו של לבן, וכמו רחל, שעם היותה בת חורין היתה רועה את צאנו].

ועכצ"ל שזוהו לפי שנולדו מן השפּחה. וראה לקמן הערה 54.

36 תולדות כו, לרוי.

37 שם, לו.

(** ועפ"י יומתק (א) המשך פירש"י „ובדברי הימים כו'“ למ"ש לפניו, (ב) של-אחרי שכותב „ויצאה תמנע מביניהם“ מוסיף (עוה"פ) „וכסגולה נעשית פּלגשו“ — זלכ-אורה מיותר

— כי הוקשה לו לרש"י: מכיון שבת אלופים היתה למה נשאה רק בתור פּלגש? וע"ז מתרג' : ובדברי הימים כו' ויצאה תמנע מביניהם (ולכן) וכסגולה נעשית פּלגשו.

ורק לאחרי שמפרש „היא קטורה“, מוכרח לפרש „פּלגשים בלא כתובה“, כי בעת שלקח את קטורה היתה כבר משותרת.

גם יש לומר, ש„נשים בכתובה כו'“ הוא המשך הביאור על הפּלגשים ל' רבים (ראה לעיל הערה 26): התחלת הביאור הוא „היא הגר היא קטורה“ (ככהערה הג"ל). אלא שעדיין אינו גלאטיק שהרי סוכ"ס היא רק פּלגש אחת, ועל זה ממשיך: „נשים בכתובה כו'“, שהמושג „פּלגש“ בקטורה שונה מ„פּלגש“ דהגר.

33 כא, א. וראה מפרשי רש"י כאן. — ולהעיר משו"ת צ"צ תאה"ע סקל"ח.

34 וישלח לה, כב, לו, יב, שופטים ח, לא. קאפיטל י"ט וכו'.

35 ואף ש„פּלגש“ הוא מושג בנוגע לאופן האישות (כמובן גם ע"ד הפשט מזה שלא נמצא בכתוב אלא בקשר לזכר ולגישואין (כמו ס"פ וירא; וישלח לה, כב ועוד).

וגם בראב"ע שבהערה 23 יל"פ כן, ולכאורה גם ע"ד הפשט — אף בת חורין אפשר לישא בתור פּלגש * (וכמו „ותמנע היתה פּלגש“ (וישלח לו, יב) אף שבת אלופים היתה (רש"י שם) ולא מצינו ברש"י שנעשית אח"כ לשפּחה).

מ"מ מובן שפּלגש סתם היתה שפּחה * וכפשוטו לשון רש"י דהחילוק (תמיד) בין נשים לפּלגשים הוא רק בנוגע לכתובה.

א שפחה. — פארוואס האבן זיי אָבער
ניט געהייסן קיין אחיות מן האב?

לכאורה וואָלט מען דערוויף געקענט
ענטפערן — און אויך מחמת דעם זעלבן
טעם: ס'איז דאָך דאָ דער כלל "און וויבאלד
„אין אישות לשפחה" — און וויבאלד
בנוגע שפחה לבן איז ניט געווען קיין
אישות, איז שוין אויך בנוגע בנות' ניט
געווען קיין יחס פון בנות לבן; זיינען
זיי ניט געווען קיין אחיות אויך מן האב,
ווי רש"י זאָגט אויף „ערות בת אשת
אביך — שאינו חייב על אחותו מ'
שפחה"⁴¹.

אָבער דער תירוץ האָלט ניט אויס:

(א) מצד דעם פסוק „ערות אחותך"⁴²,
וואָלט מען בפשטות אָנגענומען אַז אויך
אויף אחותו משפחה איז דאָ דער חיוב.
וואָס דערפאַר דאַרף מען האָבן אַ ספּע-
ציעלן לימוד פון „ערות בת אשת אביך"
אַז „אינו חייב על אחותו משפחה". איז
דאָך דערפון געדרונגען, אַז ביי אַלע
אַנדערע עריות וואָס זיינען פאַרבונדן
מיט אחיות — ובכללם אויך „ואשה אל
אחותה גו'" — זיינען אסור אויך אחיות
מן השפחה⁴³.

(ב) דער כלל פון „אין אישות לשפחה"
איז נתחדש געוואָרן נאָך מ"ת, אָבער פאַר
מ"ת איז אויך לגבי שפחה געווען שייך
דער ענין פון אישות (באופן דפּלגש)

[און דערמיט ווערט פאַרענטפערט ב-
פשטות וואָס אברהם האָט גענומען אַ

41) ראה רש"י אחרי ית, יא. טו.

42) שם ית, יא.

43) שם, טו.

44) ופשוט שאין לומר שלאחרי שגילה
הכתוב גבי „אחותך" כ"ה בכל העריות —
דא"כ „אשת בנך היא" (שם, טו. וראה
פרש"י שם) מיותר.

צו קינדער — אויך די קינדער פונעם
עבד האָבן ניט צו אים די געהעריקייט
ווי קינדער צו זייער פאָטער, נאָר זיי
באלאָנגען צום אדון — סאילו זיי וואָלטן
געווען דעם אדון'ס קינדער.

נאָך קלערער געפינט מען דאָס אין אַן
אַנדער פסוק⁴⁴: בשעת בלהה האָט גע-
בוירן אַ זון צו יעקב'ן, האָט רחל וועגן
אים געזאָגט „ויתן לי בן", אַז דער
אויבערשטער האָט איר (רחל'ן) געגעבן
אַ זון, הטעם מובן⁴⁵: אַזוי ווי בלהה
איז געווען שפחה רחל, האָט אויך דער
זון אירער ניט געהערט צו איר, נאָר
צו רחל'ען⁴⁶.

אם כן איז די זעלבע זאָך אויך בנו-
גע צו בלהה וזלפה גטא: וויבאלד זיי
זיינען געבאָרן געוואָרן פון אַ שפחה,
האָבן זיי ניט געהאַט קיין דין פון קינ-
דער צו זייער מוטער, ובמילא אויך ניט
קיין דין פון אחיות צווישן זיך.

ו. דאָס אַלץ איז מסביר בלויז אין
צד — וואָס זיי זיינען ניט קיין אחיות
מן האם, ווייל זייער מוטער איז געווען

38) ויצא ל, ו.

39) אין לומר שכונתה ב"ויתן לי בן"
הוא שתגדלוהו כבנה (כפרש"י לפני זה ל),
ג) שאמרה „ואנא ארבי" וע"ד פרש"י
וישב לו, יו"ד) „שגדלתו כאמו" — כי
אדרבה: מפרש"י וישב שם מוכרח שהמגדל
את בן חבירו אינו נקרא אביו או אמו (כ"א
שיש לו איזה התדמות לאב ואם), דא"כ
מדוע לא ידע יעקב „שהדברים מגיעין
לבלחה". (וראה לקו"ש חכ"ג ע' 8 ואלך)
בביאור פרש"י במדבר ג א).

40) ומה שאמרה „ויתן לי בן" אף
שהי רק רכושה וקנין כספה — כי מכיון
שכל לידתו הי' ע"י אמירתה ונתינתה (ויצא
ל, ג"ד), נחשב הוא כבנה. (אלא שמובן,
שבאם הי' נחשב לבנה של בלהה, אין שייך
שתאמר רחל „ויתן לי בן" — אף שכל
לידתו הי' על ידה).

פארוואס די קינדער פון אן עבדי ווערן
ניט פאררעכנט ווי זיינע אייגענע. לכאוו,
זאל טאקע זיין אז דערפאר וואס אן עבד
איז אינגאנצן קנוי לרבו, איז ניט שייך
אז ער זאל פארמאגן עפעס א זאך וואס
זאל הייסן אז די זאך איז זיינע [ביז אז
אין מפרשים⁴⁹ ווערט דערקלערט אז "מה
שקנה עבד קנה רבו", מיינט ניט אז דער
עבד איז קונה די זאך פאר זיך און דורך
אים ווערט עס נקנה לרבו, נאר אז
מלכתחילה איז קונה רבו] —

אבער אזוי איז פאסיק צו זאגן, לכאוו,
בלויז בנוגע צו פארמעגנס אד"ג, זאכן
אויף וועלכע עס לייגט זיך דער ענין
פון "קנה". בשעת ס'האנדלט זיך אבער
וועגן קינדער, האט מען דאך ניט צו טאן
מיט זאכן וואס ווערן נקנה, נאר זיי
זיינען בטבע פארבונדן מיטן עצם מציאות
פון די עלטערן — טא פארוואס זאלן די
קינדער פונעם עבד ניט באטראכט ווערן
ווי זיינע קינדער ?

האט מען דערפון א באווייז, אז אזוי
ווייט איז אן עבד קנוי לרבו, און אזוי
שטארק איז דער קנין, ביז אז דער עבד
איז כלל ניט קיין מציאות לעצמו, זיין
גאנצער וועזן איז — רכוש פון דעם אדון.
ובלשון הכתוב⁵⁰: "כספו הוא". און דע-
ריבער איז ניט שייך אז אן עבד צי א
שפחה זאלן צו זייערע קינדער האבן א
שייכות און א דין פון א פאטער צי א
מוטער⁵¹ — ווארום דערמיט וואלטן זיי

שפחה (הגרין⁴⁴) און אויך וואס יעקב
האט גענומען שפחות (בלהה וזלפה⁴⁶)
— ווייל דער טעם פון "לא יסב גברא
מבני ישראל אתתא אמתא" איז צוליב
דעם וואס נאך מ"ת "נעשה קדש על ידה
שכל בעילותיו בעילות זנות, שאין קדו-
שין תופסין לו בה"⁴⁷ — אבער פאר
מ"ת, ווען ס'איז יע געווען אישות לשפ-
חה⁴⁸ (באופן דפגלש עכ"פ), איז ניט
געווען שייך דער איסור];

און וויבאלד אזוי, הייסט עס דאך אז
פאר מ"ת האט אויך א שוועסטער וואס
איז געבארן געווארן פון א שפחה, געהאט
דעם דין פון א שוועסטער — אפילו
בנוגע דעם איסור „אחותך בת אשת
אביך“.

ז. דער ביאור אין דעם וועט קלאר
ווערן, אז מען וועט פארשטיין דעם טעם

(45) ראה לעיל הערה 26 שלא שחירה
מקודם.

(46) וגם הן לא נשתחררו קודם שנשאן
יעקב — שהרי גם לאחרי נשואיהן (וגם
לאחרי שילדו בן שני ליעקב) נקראות שפחות
(ויצא ל. ז. יב), ועד שהכתוב מדגיש כמה
פעמים שלא היו דומות לנשיו (וישלח לב,
כג. לג. א ואילך). ועפ"י מובן גם בפשטות
מ"ש (לה, כב) בלהה פלגש אבינו, ובפרט
ברש"י שם — שפחות אחות אמי.

(47) פרש"י תצא כג, יח.

(48) ואף שברש"י שם: "שהרי הוקשו
לחמור שנאמר שבו לכם פה עם החמור",
ופסוק זה נאמר לפני מ"ת (וירא כב, ה)
— בהכרח לומר שהוכחתו של רש"י מפסוק
זה הוא רק שהוקשו לחמור, אבל לא על
ענין "שאיין קדושים" (במובן — אישות)
תופסין כו" — שהרי אברהם נשא הגר,
ויעקב — בלהה וזלפה כנ"ל. ועכצ"ל שהדיוק
הוא "קדושים" — כלי רש"י "שאיין קדושים"
תופסין לו בה" (וקודם מ"ת לא מצינו
קדושים) ומפרש רש"י הטעם (המקור) ע"ז
"שהרי הוקשו לחמור" (אפילו קודם מ"ת
ועאכו"כ — לאחרי מ"ת).

(49) ועד"ו בשפחה.

(50) רשב"א קדושין כג, ב.

(51) משפטים כא, כא. ולהעיר מגויר סב,

ב. פיה"מ להרמב"ם גיטין פ"א מ"ו. צפתי"ג
מהד"ת (ע' 84) ולמגלת אסתר בסופו.

(52) אבל פשוט שגם בגלות מצרים היו
דיני עריות (האסורות לבני נח) — אף שהיו
עבדים לפרעה (פרש"י יתרו כ, ב) — כי
[נוסף על ששבט לוי לא נשתעבד (פרש"י

זיי ניט געהאט קיין שום יחס משפחתי צו פאטער אדער מוטער; זייער גאנצער מציאות איז געווען: כסוף של לבן און דערנאך — פון רחל ולאה.⁵⁵

— כי באם מקודם היו בגות חורין והיו נחשבות לאחיות, היו אסורות משום אחות אשתו גם לאחרי שנעשו שפחות [אף שבנוגע לשאר עריות, ע"י עבדות, מתבטלת קורבה הקודמת (כדלהלן) סעיף ח' גבי דינה], כי מכיון שהאיסור דאחות אשתו הוא מהטעם ד"לצורור" — מניעת האהבה טבעית שבין אחיות (ראה לעיל ע"ג 145), הרי באם הי' זמן שהיו בגות חורין והתנהגו כאחיות ונתגדלו כן, אין סברא לומר שכשנעשו שפחות נתבטל הטבע.

55) ושאינו "בני הפלגשים אשר לאברהם" וכן ישמעאל, שהי' להם דין יורשים (ראה לעיל סעיף ג' ובהערה 20) — כי אף שהיו בני שפחות, לא היו (כספן) עבדים*.

וכ"ה גם בנוגע בני השפחות דיעקב, אשר "מולולין בבני השפחות לקרותן עבדים" הוא ככלל "בדבת רעה" (וישב לו, ב ופ'רשיי) — אף שגם הכתוב קוראם כו"כ פעמים "בני השפחות" [ועד שאינם חשובים כמו בני לאה ורחל (וישלח לג, ב. פ'רשיי) ויקהל לה, לד] — לא היו עבדים.

הכתוב שבאם הקיחה בהיתר — מותרת גם אח"כ, והרי לא הביא רש"י דיוק זה בפ"י עה"ת. עוד טעם, ועיקר (ב) הפ'רשה (עניני) — רש"י לעיל לג, א (ג) והגירושין (מבלי אשמת האשה וכז"ב ונגד רצונה) — ה"ז מצער את האשה, דבר האסור לב"נ ואינו נדחה מפני ההידור ותומרא דקיימו כל התורה עד שלא ניתנה (ראה לעיל ע"ג 145 ואילך; ע"ג 186 הערה 17).

(*) ואין להקשות ממ"ש (וירא כב, ה) "ויאמר אברהם אל נערו (ישמעאל) ואליעזר — רש"י שם, א) שבו לכס פה עם החמור", שמה (אשר ר' א) משוה שניהם (ישמעאל ואליעזר), (ב) קראם בשם "נערו" (ראה רש"י לך יד, כד), (ג) הוקשו לחמור (ראה רש"י תצא כג, יח) מוכח שגם ישמעאל הי' עבד — כי גם בלאו הכי קשה: הרי הי' במדבר פארן (וירא כא, כא) שהוא רחוק מאד מחברון (בהעלתך י, יב) ועלכרחך

געווען א מציאות פאר זיך.⁵⁶

אזוי ארום וועט ווערן פארשטאנדיק פארוואס בלהה חלפה האָבן ניט געהאט קיין דין פון אחיות, אייך ניט מן האב; ווייל אַלס קינדער פון א שפחה⁵⁷ האָבן

שמות ה, ד) וכל הנשים לא נשתעבדו (פ'רשיי) ויקהל לה, ח) [הענין ד"עבדים לפרעה" הוא רק מס' (ויגש מו, כה) וראה ויחי (מט, טו) שופטים (כ, יא)].

53) להעיר מפרשיי בהר (כו, א), שאפילו בישראל הנמכר לעו"כ [אף אשר (א) מלכת חילה אינו נקנה לצמיחות ורק עד שנת היובל, (ב) גם קודם לזה — מצוה לבאול אותו, (ג) "לא תבא עליו בעקפיין (רק) מפני חה"ש" (רש"י בהר כה, מח)] ישנו ס"ד בחורה "הואיל ורבי מגלה עריות אף אני כמותו כו" (ראה בארוכה שיחת ש"פ בהר תשכ"ה (ולקו"ש ח"ו ע' 177 ואילך). ולהעיר גם מוח"ג קת, א.

54) מה שנאמר בהשיחה "אַלס קינדער פון א שפחה" — אף שלכאורה נוגע רק שהיו שפחות בעת שיעקב נשא אותן, והרי מה שהיו שפחות או מפורש בכתוב (ל, ד. ט) "ותתן לו את בלהה שפחתה לאשה"; ותקח את זלפה שפחתה ותתן אותה ליעקב לאשה" (וראה לעיל הערה 46 שמפורש בכתוב שגם לאחרי נשואיהן היו שפחות*)

(*) דאל"כ, אינו מובן כלל מ"ש (שמות א, יא) וישמו עליו שרי מסיים — שהרי העבד כולו הוא של האדון? ולהעיר (ע"ד המדרש, עכ"פ) מדרז"ל בפרך — בפה רך (תנחומא בהעלתך). וראה סוטה יא, רע"ב (פ'רשיי) ושם ע"א עה"פ לעמן ענותו) ז. א. שלא לקחום לעבדות.

(*) שלכן אין הכרח לומר "אַלס קינדער פון א שפחה", מפני שבאם היו מקודם בגות חורין ונחשבו לאחיות, יש לומר שבעת שנשתחררו חזרו שוב לאחיות (ראה להלן סעיף ט') והוצרך יעקב לפרוש מהן. ונוסף לזה: אפילו באם הי' משחרר אותן לאחרי נשואיהן, לא הוצרך (או שגם אסור) לפרוש מהן (באם לא היו אחיות בעת הנישואין והקייחה); (א) האיסור ד"לצורור" הוא כמפורש בכתוב "ואשה אל אחותה לא תקח" (ואפילו את"ל דע"ז הפסע אין לדייק בלי

טייל פון דעם וואָס באַלאַנגט צו שכם, און זי האָט באַקומען דעם תואר „כנע" נ"ת" ⁵⁸, ובמילא האָט זי ניט געהאַט קיין דין פון אחות צו קיינעם ניט, אויך ניט לשמעון.

און דערפאַר זאָגט דער פסוק „בן הכנענית" — ניט בכדי צו דערציילן בנגותה ח"ו, נאָר אדרבה: בכדי צו מס' ביר זיין אָז זי איז געווען מותר צו שמעון'ען.

ט. קען מען דאָך אָבער נאָך אַלץ פרעגן: ביים געבוירן ווערן איז דאָך דינה געווען אַ בת־חורין און די גאַנצע צייט וואָס פאַר „ויקח אותה" האָט זי אויף זיך געהאַט דעם דין פון קרובה'שאַפט צו איר משפּחה, איז נאָכן באַפרייט ווערן פון שעבודה לשכם קען מען זאָגן אָז דער שינוי איז נאָר וואָס זי ווערט פריי, מען קען אָבער אויך זאָגן אָז זי באַקומט צוריק דעם פריערדיקן גדר, ובמילא אויך — אחותו של שמעון?

אויף דאָס צו פאַרענטפערן איז רש"י מוסיף: „כשהרגו את שכם לא היתה דינה רוצה לצאת עד שנשבע לה שמעון שיש-אנה" — וויבאַלד אָז דינה אַליין האָט איר אַרויסגיין פון שכם'ס רשות תולה געווען על מנת שישאנה און אויב ניט — גייט זי ניט אַרויס, איז דאָך מובן אָז איר פריי ווערן האָט זיך אויפגעטאָן אויף אַזאָ אופן אָז זי זאָל פאַרבלייבן אַ „כנענית" און זיין מותר להנשא לשמעון.

(59) ועפ"י מתורצת התמי וכי אשה שנב' עלה באונס לכנעני — כנענית היא. ולהעיר מל' הכתוב ג' פעמים בנוגע לשלומית (אמור כד, י"א). ובפרט שקטנה הייתה וברשות אבי' היא (להעיר מחיי שרה כד, ג' ונת בפרש"י) —

(אף שבדוחק י"ל שרק קורין לה כן, ע"ש המאורע). אלא ששאני האופן ד"נה שנבעלה לכנעני."

ח. עפ"י כל הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין ווי אַזוי האָט שמעון געמעגט נעמען דינה'ן:

אויף „וישב ממנו שבי" ⁶⁰ זאָגט רש"י: „אינה אלא שפחה אחת". לכאורה, פון וואָנען נעמט רש"י צו זאָגן אָז די גע-פאַנגענע איז געווען אַ שפּחה און ניט סתם אַ פרוי וואָס מען האָט געפאַנגען? נאָר דער פירוש איז: ס'איז קיין חילוק ניט וואָס זי איז געווען, אפילו סתם אַ פרוי, איז דער אַריינפאַלן אין שבי, האָט זי געמאַכט אַ שפּחה.

פון דעם איז מובן בנוגע צו דינה'ן: דורך דעם וואָס „ויקח אותה" ⁶¹, דורך דעם וואָס שכם בן נשיא הארץ, והוא נכבד מכל בית אביו ⁶², האָט זי גענומען איבערגעוואַלד — הגם אָז ער האָט זי געצוואונגען ניט ווי אַ שפּחה צו דער אַרבעט, וויבאַלד אָז ער האָט זי אָבער אַזוי פאַרשקלאַפט ביז צו „נבעלה לכנע" נ"י [וואָס דאָס רירט דאָך אָן מער ווי אַרבעט־שקלאַפּעריי] — איז זי געוואָרן אַ אויס מציאות לעצמה; זי איז געוואָרן אַ

(56) חקת כא, א. (ולהעיר מפרש"י בא יב, כט).

(57) וישלח לה, ב. ולהעיר מהלשון „ויקחו את לוט" (לך יד, יב) שהכונה שם הוא שנשבה (ראה שם, יד). (58) וישלח לה, יט.

צ"ל, שלאח"י חזר ממדבר פארן אל אברהם ונעשה נצרו (עבדו).

(אלא שלאח"י שוב לא הי' עבד (ראה רש"י ס"פ ח"ש: „ישכון", ויש לומר ששח' רורס מפורש בכתוב „וישלח" (כה, ו). וכנ"ל טע"ף ד' בענין „וישלחה" דהגר).

ועד אשר בניו היו נשיאים (כה, טז) — וע"ז שחזרו להר פארן (פרש"י ברכה לג, ב) שע"ז הפשט הוא במדבר פארן (שמזה פשוט לרש"י — דב' ברכה — שבבני ישמעאל מדבר (וכבתחומא סם. וראה רש"י ע"ז ב, טע"ב) — ועד שלא הוזקק לפרש דאיתו).

בשעת אַ איד איז מקיים דעם אויבער-
שטנס רצון מצד אלה, אזוי ווי אַ בן
וואָס דערפילט דעם רצון פון זיך פאַטער
מחמת דער גרויסער ליבשאַפט וואָס ער
האַט צו אים — איז דאָ אַריינגעמישט
אויך דער הרגש פון זיין אייגענע מצו-
אות; דאָגעגן ווען ער דינט דעם אוי-
בערשטן מצד קבלת עול, ווי אַן עבד
דינט זיין אדון — דאָן איז זיך עבודה
ריין פון יעדער הרגש מציאותו (וויבאַלד
זיך גאַנצער וועקן איז בלויז „כספו של
האדון“); דאָ פילט זיך נאָר מציאות
האדון, דער מלך מלכי המלכים הקב"ה.

און דאָס גופא וואָס דורך קבלת עול
ווערט ער אים מציאות, הויבט עס אים
אויף און ער ווערט פאַראייניקט מיטן
מלך — ווי רש"י זאָגט: „עבד מלך
מלך“ — אַז ער ווערט דער בעה"ב, דער
מלך אויף דער גאַנצער וועלט, דורך
וועמען ס'ווערט נתגלה אומעטום די מלו-
כה פון אויבערשטן, ביז צו „ויאמר כל
אשר נשמה באפו ה' אלקי ישראל מלך
ומלכותו בכל משלה“.

(משיחות ש"פ מקץ וש"פ וארא תשכ"ח)

דוקא הי' אפשר להיות „אשר הוצאתי גוי“
(ובפרט לשי מ"ש הראביע שם כה, מב;
וטעם כי עבדי הם כי אני קניתי מביט
עבדים — אף שעבדות בניי שם הי' רק
בנוגע למסים וכי כנ"ל), היתה התחלת
ההכנה ל„עבדי הם“.

(65) לך טו, ית דברים א ז.

(66) גוסה התפלה דרי"ה.

י"ד. פון יעדער ענין אין תורה קען
מען און מ'דאַרף אַרויסנעמען אַ הוראה
אין עבודת ה', ובפרט אַז אין פרש"י
איז דאָך פאַראַן אויך „ינה של
תורה“⁶⁰, איז מובן אַז אויך פון ענין
הנ"ל — אַז דאָס וואָס דער עבד איז
קנוי לרבו איז עס ניט בלויז בשייכות
צו זיך פאַרמעגן, נאָר אויך בנוגע צו
זיך עצם מציאות — איז פאַראַן אַ הוראה
אויף וויפל אַ איד, אויף וועמען ס'שטייט
„עבדי הם“ און „כי לי בני ישראל עב-
דים“⁶¹, דאַרף זיך משועבד צום אוי-
בערשטן.

און אין דעם באַשטייט די מעלה וואָס
איז פאַראַן אין „עבד“ לגבי „בן“⁶²
[וואָס דעם תואר „בנים“ האָבן אידן גע-
האַט אויך פאַר יציאת מצרים⁶³, אַבער
דער תואר „עבדים“ איז נתחדש געוואָרן
ערשט ביי יציאת מצרים⁶⁴] וואָרום

(60) היום יום ע' כד.

(61) כהר כה, מב, נה.

(62) ראה תניא פמ"א, ובארוכה — ד"ה

ומקנה רב תרס"ו ובהמאמרם שלאחריו.

(63) כמ"ש (שמות ד, כב) בני בכורי

ישראל. (וראה לקו"ש ח"ט ע' 41 ובהערות

לשם. ח"א ע' 2 ואילך).

(64) וכמ"ש בבבא שם (הטעם על „עבדי

הם“), אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים“.

ועפ"י יומתק מה שהוראה זו רמו הכתוב

ב„בני שמעון גוי ושאלו בן הכנענית“

ששלשתם נמנו ב„הבאים מצרימה“, ושמעון

הוא האומר הנה בעל החלומות גוי (רש"י

מקץ מב, כד) — אמירה שנסתיימה בירידה

למצרים — כי הירידה למצרים שעל ידה

ויגש ב

הרעב, בעת אַז אַט־די פּאַסירונג איז לכאורה בלויז אַ זייטיקער ענין וואָס איז ניט פּאַרבונדן מיטן מהות פון אידן, ובפרט, אַז אַט־דער מאורע איז געשען מיט פיל יאָרן צוריק און בלויז במשך פון אַ גאָר קורצע צייט? אַפילו אויב מען זאָל געפינען אַ הסברה, אַז דער ״ויכלכל גוי״ וואָס יוסף האָט מפרנס געווען די שבטים בשני הרעב, איז יע פּאַרבונדן מיטן תוכן אמתי פון אידן און — בכל הזמנים, איז נאָך אַלץ ניט מובן:

(5) ובדוגמת „אחות נביות“ * שנקראת על שמו לפי שהוא השיאה (רש"י) וישלח לו, ג) — כי מכיון שנשואין הוא ענין עיקרי, לכן נקראת על שמו גם לאחר הנשואין.

אבל איז דומה למדוי. כי [נוסף למה שאינה נקראת „נביות“ כ"א „אחות נביות“ — כי הנשואין (עם היותם דבר עיקרי, הרי) רק בא ע"י נביות ואינו ענין לנביות עצמו (וראה לקמן בפנים, שמתעם זה קשה זה שישראל נקראים יוסף)]

„אחות נביות“ מתאר את זו שנקראת בשמת — שהיתה אחותו של נביות, משא"כ השם יוסף.

(* מה שהכתוב קורא את שמעון ולוי „אחי דינה — לפי שמסרו עצמן עלי“ (רש"י) וישלח לז, כה) — אינו שייך לענינו, כי הכתוב שם מדבר בנוגע ל"ויקחו גוי איש חברו גוי ויקחו את דינה", משא"כ מה שישראל נקראים על שם יוסף הוא גם לאחר זמן — כשאינו מפרנסם. ועד"ז הוא ב"אחות נביות".

ואף שגם ב"אחות נביות" מדבר בנוגע ל"עשו לקח גוי" — הרי הסיפור ד"ויקח את מחלת" הוא רק בפי תולדות, ובפי וישלח נשנה דרך אגב בנוגע ל"תולדות" עשו" (ראה בארוכה לעיל ע' 164 וע' 168). ולהעיר מפרש"י בשלח טו, כ. ואכ"מ.

א. צווישן די ענינים וואָס תורה דערציילט וועגן יוסף און זיינע ברי- דער [וואָס דער טעם אויף דער תורה'ס דערציילן „כל הני מילי“ איז ווייל „לית לך מלה באורייתא דלאו אית בה ריזן עילאין וקדישין וארחין לבני נשא לאתתקפא בהו"י], ווערט אויך דערציילט אַז יוסף האָט געשפּייזט די ברידער מיט זייערע בני-בית — „ויכלכל יוסף גוי את אחיו גוי לחם לפי הטף“: און אַט דער ענין וואָס יוסף האָט זיי געשפּייזט איז אזוי וויכ- טיק, ביז אַז אידן בכלל ווערן אַנ- גערופן אויף שטענדיק מיטן נאָמען „יוסף“, ווי מפרשים טייטשן עס אין פסוק: „נוהג כצאן יוסף“.

דאָרף מען פּאַרשטיין: ווען תורה רופט אימעצן אַן מיט אַ געוויסן נאָמען, איז עס מצד דעם וואָס יענער נאָמען דריקט אויס דעם תוכן פון דעם גע- רופענעטן מיטן באַטרעפנדן נאָמען. ד.ה. אַז יענער נאָמען ווייזט און שטעלט פּאַר [ניט בלויז געוויסע מאו- רעות וואָס האָבן פּאַסירט מיטן בעל השם, נאָר אויך] זיין תוכן אמתי.

איז ניט מובן: הלמאי זאָלן אידן אַנגערופן ווערן (און שטענדיק) מיטן נאָמען „יוסף“ דערפּאַר וואָס יוסף האָט זיי געשפּייזט אין מצרים בשני

- (1) זח"א רא, א.
- (2) פרשתנו מז, יב.
- (3) תהלים פ, ב. רש"י ומצוד שם.
- (4) ראה יומא פג ב: ר' מאיר היה דייק בשמא. וראה שעשהיה"א פ"א. (וראה בארוכה „תשובות וביאורים“ סי' א'. לקר"ש חיו ע' 35 ואילך ובהערות שם).

(* ס' אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א זח"א ס"ע רפח ואילך. המרל.)

פון „ודבר אלקינו יקום לעולם“ און „ודבריו חיים וקיימים לעד“, אז די רייד פון אויבערשטן (וואָס שטייען אין תורה¹⁰) זיינען זיי גופא „לעולם“ און „לעד“¹¹.

און דאָס גופא איז דער טעם ה' פנימי וואָס די מצות התורה וועלן קיין מאָל ניט געביטן ווערן ח"ו: וויבאלד אָ „ודבר אלקינו יקום לעולם“ ודבריו חיים וקיימים לעד“, איז דאָך במילא „לא יחליף“ ולא ימיר דתו לעולמים“¹².

ג. פונקט ווי דאָס איז בנוגע די מצות התורה, אזוי איז עס אויך בנוגע די סיפורים פון תורה, אָ זייער נצחיות באַשטייט ניט בלויז אין דעם וואָס זיי אַנטהאַלטן אין זיך הוראות וואָס יעדער איד, בכל דור ודור,

(8) ישעי' מ, ת.

(9) נוסח התפלה (ברכות ק"ש).

(10) ברד"ק (וכ"ה במצוד) לישעי' שם „ודבר אלקינו — שדיבר ע"י נביאיו“ (ובפשוט נכלל בזה גם דברי הנביאים שלא נכתבו בתורה). ובתניא פכ"ה (לב, א) מובא פסוק זה לענין „גילוי רצונו שבדיבורו שהוא התורה“ — משמע שגם תורה שבכ"פ בכלל זה (ובפרט שגילוי רצונו — עיקרו בתושבע"פ (אנה"ק סו"ס כ"ט)). וראה הערה הבאה.

(11) כמובן ממ"ש בתניא שם שזה ש' היחוד שנעשה ע"י המצות „הוא נצחי לעולם ועד“, הוא מפני שגילוי רצונו שבדיבורו שהיא התורה הוא נצחי*.

(12) פיוט יגדל.

(13) וכן משמע ג"כ ממה שמקשר ב' תניא שם פכ"ה הענין דלא יחליף כו' „לודבר אלקינו יקום לעולם ודבריו חיים וקיימים כו'“.

(*) ראה גם שעהיו"א בתחלתו, שפירוש „ודבר אלקינו יקום לעולם ודבריו חיים וקיימים לעד“ הוא, שהתיבות ואותיות (של הייבור) עצמן הן נצבות ועומדות לעולם.

אַט דאָס וואָס אַ נאַמען באַווייזט אויפן תוכן פון דער זאך וואָס ווערט גערופן מיטן נאַמען, מיינט דאָך, אַז דער תוכן ווערט אויסגעדריקט [ניט אין ענינים וואָס קומען אַרויס פון נעם תוכן וואָס דער נאַמען טראַגט אין זיך, נאָר] אין דעם נאַמען גופא מיט וועלכן די זאך ווערט גערופן;

אַבער בנוגע דעם שם „יוסף“ איז לכאורה ניט שייך אזוי צו זאָגן: יוסף איז דאָך געווען בלויז דער וואָס האָט מפרנס געווען די אידן, אַבער ניט אַז ער גופא איז געווען זייער פרו' נסה. במילא — אַפילו אויב מען וועט אַנגעמען אַז אַט"די פרנסה איז פאַרבונדן מיטן מהות פון אידן — פאַסט נאָך אַלץ ניט צו אַנרופן אידן מיטן נאַמען יוסף, בשעת אַז זייער פרנסה איז [בלויז געקומען] פון יוסף'ן אַבער זי איז] ניט יוסף'?

ב. וועט מען עס פאַרשטיין, בהק' דים דעם פירוש הפנימי אין „נצחיות התורה“, אַז דאָס באַשטייט ניט נאָר אין דעם וואָס די מצות התורה (וועלכע דער אויבערשטער האָט גע' געבן ביי מ"ת) זיינען ציוויים בזמנ'ט אויף מקיים זיין זיי שטענדיק „לעולם ולעולמי עולמים“ און אַז אין זיי וועט קיינמאַל ניט זיין קיין שינוי גרעון און תוספות, נאָר אויך — אַז די ציוויים גופא זיינען שטענדיק פאַראַן. וואָס דאָס איז דער פירוש

(6) רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ט. יסוד ה' תשיעי' ב"ג עיקרים (פיה"מ פ' חלק). ובארוכה — בהקדמה לפיה"מ ד"ה החלק הראשון שיתנבא כו' ואילך.

(7) ובלשון הרגזובי „הוא דבר הנמשך ופועל תמיד“ (צפע"ג למכות יא, א מצפע"ג השמטות להל' תרומות ס, ג). וראה ע"ז לקו"ש ח"ח ע' 151. וש"נ.

ב(תכלית ה)דיוק — איז פון דעם וואָס תורה האָט אויסגעשטעלט אָז דעם דין אָדער די הוראה זאָל מען אָפּלערנען פון דעם ענין, איז אַ ראַי אָז אָט דער ענין בתורה איז דער טעם אָדער מקור וואָס פון אים לערנט מען אָפּ דעם דין און הוראה.

ובנוגע לענינינו: פון דעם וואָס תורה האָט אויסגעשטעלט אָז די הוראה ראה „לגמול לחייבים טובות“ זאָל מען אָפּלערנען (א) פון יוסף, און (ב) פון דעם וואָס ער האָט געשפּייזט זיינע ברידער בשני הרעב, איז גע׳ דרונגען:

(א) אָז דאָס וואָס יעדער איד קען זיך פירן אין דער הנהגה „לגמול לחייבים טובות“, באַקומט ער דעם כח דערויף פון יוסף׳ן. ד.ה. אָז די הנהגה „לגמול לחייבים טובות“ איז ענינו של יוסף׳ן, און דאָס וואָס די הנהגה קען זיין ביי יעדער אידן קומט עס דערפון וואָס יוסף איז אין זיי משפיע זיינעט אָן ענין׳ן.

16* ועפ״י יומתק מארז״ל (פרדראַ פל״ט) לפיכך נקרא שמו כלכל, שנאמר ויכלכל יוסף.

17 בתו״א ר״פ וארא, שמה שאין קורין אבות אלא לשלשה (ברכות טו, ב) הוא כי רק „בחי“ האבות צריך להיות בכל אדם, שהם שרש ומקור כל נש״י, אבל בחי השבטים „יש לך אדם שאין בו כלל בחי ומדריגות אלו“, אבל אין מזה סתירה למש״כ בפנים ע״פ מפרשים הנ״ל — כי יוסף „הוא בחי“ כח המביא ההשפעה שביעקב בעצם לידי גילוי למקבלים „וכל תולדות יעקב בא לגילוי ע״י יוסף דוקא“ (ביאורו ל, סע״א ואילך), ומכיון שבחי יעקב שישנו בכל אדם (וראה לקמן הערה 19) נמשכת ע״י יוסף, הרי בהכרח שבכ״א ישנו גם בחי יוסף.

אלא שמ״מ „אין קורין אבות אלא לשלשה“ כי מה שצ״ל בכ״א מבחי יוסף הוא [לא בחי יוסף עצמו (שענין זה ישנו רק באלו

קען און דאָרף אָפּלערנען פון זיי, נאָר (אויך) לאיך גיסא: אָט דאָס וואָס די סיפורים אַנטהאַלטן אין זיך שטענדיקע הוראות, איז עס מצד דעם וואָס זיי, די סיפורים גופא — ווי זיי זיינען ברוחניות הענינים, זיינען דאָ שטענדיק.

און אזוי איז עס אויך בנוגע דעם סיפור הנ״ל „ויכלכל יוסף גו׳ את אחיו גו׳“: אָט דאָס וואָס בכל דור ודור דאָרף יעדער איד זיך אָפּלער׳נען פון אים געוויסע הוראות

— כולל, כמובן, די הוראה (עיק׳ רית 10) וואָס דער אָלטער רבי ברענגט אין תנא״ם פון זהר, אָז כשם ווי יוסף האָט געטאָן גוטס מיט זיינע ברידער טראָץ דעם אַלעם וואָס זיי האָבן געטאָן צו אים, אזוי דאָרף יעדער איינער זיך פירן מיט די וואָס באַגיינען אַנטקעגן אים אָן עולה, אָז ניט נאָר זאָל ער זיי ניט אָפּצאָלן כפעלם ח״ו, נאָר אַדרבה „לגמול לחייבים טובות“ —

איז עס מצד דעם וואָס דער „ויכלכל יוסף גו׳“ — ווי עס איז ברוחניות הענינים, קומט פאָר שטענדיק.

ד. נאָך אָן ענין בנוגע צו די ל״ח מודים און הוראות פון תורה: ווען מען לערנט אָפּ אַ דין צי אַ הוראה פון אַ געוויסן ענין בתורה — וויבאַלד אָז קיינע ענינים פון תורה זיינען ניט באַקראי ח״ו נאָר

14 יתרה מזה בצפ״ע שם דהספור דיואל משה שנשבַע כ״ו הוא פועל תמיד ולכן גם עתה (אף דהתירו השבועה) מתפיסים בהשבועה!

15 ועד שבוהר ח״א רא, א״ב — מובא רק הוראה זו.

15* ספ״ב.

16 ומה שציער אותם בתחלה — נתבאר באוה״ת מקץ שמ, סע״ב ואילך, וש״נ.

— זיינען דאך אבער פאראן כמה ענינים וועלכע קומען און דריקן אויס דעם מהות פון אידן, און אין דעם פסוק „נוהג כצאן יוסף“ איז נוגע דער ענין וואס זיי זיינען מקבל פון יוסף'ן.

ה. כל הנ"ל ביתר ביאור, וועט מען פארשטיין בהקדים וואס עס שטייט אין מדרש: „אויפן פסוק הנ"ל „נוהג כצאן יוסף“, אז מיט די ווער-טער מיינט דער פסוק (ניט בלויז אז דער אויבערשטער פירט [אידן וואס הייסן] „יוסף“, נאך) אז דער אוי-בערשטער זאל מיט זיי, די אידן, זיך פירן ווי יוסף.

וז"ל המדרש: יוסף כנס משנות השבע לשנות הרעב, אף אנו כנס לנו מחיי העולם הזה לחיי העוה"ב; מה יוסף כלכל כל אחד לפי מעשיו שנ-אמר ויכלכל יוסף את אביו, אף אנו כלכלנו לפי מעשינו. אמר ר' מנחם בשם ר' אבין מה יוסף גמ-לוהו אחיו רעה והוא גמלם טובה, אף אנו גמלנוך רעה גמול אותנו טו-בות.

דאָרף מען אין דעם פאַרשטיין:

(א) בנוגע דעם מזון וואס יוסף האָט צונויפגעזאמלט בשנות השבע בכדי ער זאל גאַנץ זיין בשנות הרעב.

שבכל אחד ציל מבחי כל האבות — מובן ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ג ר"פ ויצא: ח"ד ע' 1051 הערה 18.

(20) ילקו"ש עה"פ.
(21) כ"ה בילקוט שם. ולכאורה הכונה גם לסיום הכתוב, וראה מדרש תהלים (באבער) עה"פ, אלא ששם הוא בכמה שינויים מהילקוט.

הגירסא בילקוט המכירי היא: „ומה יוסף כלכל את אחיו לפי מעשיהם שנאמר לחם לפי הטף אף אתה כלכל אותנו לפי מע-שינו“, ובגירסא זו מפורש „כלכל את אחיו כו'“.

(ב) אז דער נתינת כח הנ"ל איז געקומען דורך דעם וואס יוסף האָט געשפייזט די אידן בשני הרעב: מיטן „ויכלכל יוסף גו' את אחיו גו'“ — האָט ער זיי געגעבן (ניט בלויז דעם גשמיות'דיקן מזון, נאָר אויך) דעם כח ומדה טובה, אַז אויך זיי (און זיי-ערע קינדער וכו' בכל הדורות) זאָלן קענען מכלכל זיין אידן אין דעם אופן ווי ער האָט עס געטאָן — לגמול לחייבים טובות.

ועפ"ז וועט זיין פאַרשטאַנדיק וואָס אידן ווערן שטענדיק אָנגערופן מיטן נאָמען „יוסף“ דערפאַר וואָס „הוא פרנסם וכלכלם בשני הרעב“ — ווייל די מדה טובה „לגמול לחייבים טו-בות“ איז אַן ענין עיקרי וואָס איז נוגע צום מהות פון אידן (כדלקמן סעיף יג), און היות אַז די מדה איז ענינו של יוסף (וואָס ווערט נשפע צו אַלע אידן, דורך דעם שטענדיקן „ויכלכל יוסף גו' את אחיו“) דערי-בער ווערן זיי אָנגערופן — יוסף.

ואע"פ אַז פון דעם וואָס בעיקר ווערן אידן גערופן „ישראל“ אָדער „יעקב“, איז מוכח אַז ענינם העיקרי איז פאַרבונדן דערמיט וואָס זיי זיי-נען מקבל ענינו של ישראל ויעקב.

שהם משבט אפרים ומנשה* (כ"א) לפי שהוא כח המביא ההשפעה דיעקב, וראה לקמן סעיף יב שהמדה דלגמול לחייבים טובות" הבאה מצד יוסף, זהו לפי שהוא הוא הממשיך עצם הגשמה (דאצ"י), בחיי יעקב, גם לחייבים.

(18) מדתו של הקב"ה „הגומל לחייבים טובות“ (ברכת הגומל. רי"ף ברכות רפ"ט).
(19) זה ששייכותם של כל ישראל ליעקב היא יותר משייכותם לאברהם ויצחק — אף

* ולהעיר ממה שהברכה לכל ישראל היא כמש"נ: „בך (יוסף ברי') יברך ישראל לאמר ישמח אלקים כאפרים וכמנשה“ (ויחי מח, כ ובתיב"ט).

שורת הדין דארף מען זיך פירן מיט יעדן איינעם לויט זיינע מעשים. וואס איז די בקשה מיוחדת „כלכלנו לפי מעשינו“ און צוליב וואס דארף מען אַנקומען דערביי צו „מה יוסף כו“?

ו. שוין גערעדט פיל מאל בנוגע צו מצות. אַז זיי זיינען ניט קיין מיטל וואָס פירט צו אַן אַנדער ענין, נאָר דער תכלית איז אין זיי גופא. וואָרום דער רצון אויף מצות איז אין עצמות (וכמאמר: „כל המצות מתייחסים אל העצמות“), און בנוגע צו עצמות (און זיין רצון) — איז דאָך ניט שייך צו זאָגן וועלכע־עס־איז אַנדערן תכלית חוץ אויסער אים אַליין;

וואָס דערמיט איז דער אַלטער רבי מבאר: „דעם מאמר המשנה: „יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעוה״ז מכל חיי העוה״ב“ — כאָטש עוה״ב איז דער תשלום שכר אויף דער עבודה (תשובה ומע״ט) פון עוה״ז. וואָס דער שכר מוז דאָך לכאורה זיין גרעסער ווי די עבודה, און ווי ער זאָגט אין דער משנה גופא „יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה״ב מכל חיי העוה״ז“

24) ראה ד״ה אגורה באהלך עולמים תרצ״ה (סה״מ קונט׳ ח״ב) פ״ג (ובתנמן שם) בפירוש הכתוב (תהלים סב, יג) „ולך אר׳ חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו“ [שגם שם א״מ: מהו החסד ב״תשלם לאיש כמעשהו״. ועיי״ש התירוץ בזה. וראה גם שם פ״א בשם העיקרים]. אבל הפירוש שנתבאר שם, אין לאמרו ב״כלכלנו לפי מעשינו“ — כי א״כ אין צורך לבקש על זה, ובפרט שתוכן מזמורי תהלים היא בקשה תמידית [שהרי סדר ההנהגה מצד חסדו של הקב״ה היא ג״כ באופן זה], ומכ״ש שלא הי׳ צורך להקדמת „מה יוסף כו“.

25) ראה בארוכה תורת שלום ס״ע 190 ואילך.

26) לקו׳ת ראה כח, ד ואילך.

27) אבות שם מי״ז.

איז פאַרשטאַנדיק אַז עס האָט גע״ דאַרפט זיין דער „ויקבוץ את כל אוכל שבע שנים גו׳ ויצבור גו״“: ווייל ווען יוסף וואָלט די תבואה ניט צור זאַמענגעקליבן און זי ניט געהיט, וואָלט זי פאַרלוירן געגאַנגען און מ״וואָלט פון איר שפּעטער קיין נוצן ניט געהאַט; אָבער בנוגע צו מעשים־טובים וואָס אידן טוען בעוה״ז, איז דאָך לכאורה ניט שייך אַז זיי זאָלן פאַרלוירן גיין. היינט וואָס איז די בקשה „כנס לנו מחיי העוה״ז לחיי העוה״ב“ — צוליב וואָס פאַדערט זיך דאָ אַ צונויפזאַמלונג?

ב) עולם הזה און עולם הבא זיי־נען געגליכן צו אַ „פרוזדור“ און אַ „טרקלין“: היינט ווי קען מען פאַר־גלייכן עוה״ז צו „שנות השבע“ און עוה״ב צו „שנות הרעב“ — אדרבה, עוה״ז איז „דומה לפרוזדור בפני העוה״ב“?

ג) די גדלות פון יוסף אין „ויכל־כל גו״“ איז דאָך באַשטאַנען (ווי ר׳ מנחם זאָגט אין דעם מדרש גופא בשם ר׳ אבין) אין דעם וואָס ער האָט מיט די ברידער גומל טוב גע״ ווען טראָץ דעם וואָס „גמלוהו אחיו רעה“, הייסט עס דאָך, אַז ער האָט זיך געפירט מיט זיי ניט לפי זייערע מעשים. ווי־זשע זאָגט פריער דער מדרש „כלכלנו לפי מעשינו“ (ניט „לפי צרכיו“ וכיו״ב)?

ד) ווען מען בעט דעם אויבערשטן ער זאל פאַרקוקן אויף אונזערע מע־שים, איז פאַרשטאַנדיק אַז אין אַזאַ הנהגה איז פאַראַן אַ חידוש. אָבער אין „כלכלנו לפי מעשינו“ איז דאָך לכאורה קיין חידוש ניטאָ; אויך מצד

22) מקץ מא, מח״ט.

23) אבות פ״ד מסי״ז.

ז. עפ"י הנ"ל דארף מען אָבער פאַרשטיין:

(א) וויבאַלד אָז עוה"ב איז בלויז דער נח"ר פון נברא, וואָס איז כלל ניט בערך צו די מצות גופא — נח"ר לבורא, קומט דאָך אויס לכאורה, אָז דערמיט וואָס דער אויבערשטער גיט צו אידן עוה"ב, ווערט ח"ו ניט אָפגעצאָלט דער פולער שכר פאַר זייער קיום המצות!

(ב) פון דעם גופא וואָס עוה"ב קומט נאָך ובהמשך לעוה"ז, איז משמע אָז די (עניני עוה"ז ובתוכם די) כוונה פון קיום המצות בעוה"ז ווערט נשלם ערשט אין עולם הבא [און ווי דער אַלטער רבי זאָגט אין תניא"י, אָז "תכ" לית ושלמות בריאת"י עוה"ז" וואָס "לכך נברא מתחילתו" איז "ימות המשיח" ובפרט כשיחיו המתים"]. אָבער ע"פ הנ"ל (ס"ו) קומט גאָר אויס, אָז דער תכלית המכוון טוט זיך גאָר אויף איצטער בעת'ן קיום המצות, און קבלת שכר בעוה"ב איז אַ זייטיקער

— ווייל דער תכלית המכוון פון בריאת האדם איז [ניט צוליב דעם מענטשן, נאָר] ווי די משנה"י זאָגט "ואני נבראתי לשמש את קוני". און אַט דער תכלית פירט זיך אויס דורך קיום המצות בעוה"ז; נאָר היות ווי "אין הקב"ה מקפח שכר כל ברי'". קומט דאָך אויך דעם מענטשן (וואָס האָט דורכגעפירט דעם תכלית) אַ "שכר טוב לאין קץ", וועט דעריבער לעוה"ב אָנקומען צום מענטשן אַ גילוי פון דעם תענוג וועלכן ער האָט ממשיך געווען דורך זיין קיום המצות בעוה"ז.

איז בנוגע צום מענטשן, וויבאַלד אָז דער גילוי פון דעם תענוג (צו אים) וועט זיין אין עולם הבא דוקא, דערפאַר זאָגט מען אָז לגבי אים איז "יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העוה"ז"; ס'איז דאָך אָבער פאַרשטאַנדיק, אָז דער גילוי התענוג (צום מענטשן) — שכר מצוה, האָט ניט קיין ערך צום עצם התענוג (פון אויבערשטן) — די עצם המצוה וואָס מען טוט בעוה"ז.

אין אַנדערע ווערטער"י: דער שכר מצוה — עולם הבא, איז דער עונג און נח"ר פון דעם נברא, אָבער דער עונג און נח"ר פון דעם אויבערשטן כביכול, איז — דער קיום המצות גופא, און וויבאַלד אָז בין נברא לבורא איז אין ערוך, פאַרשטייט מען אָז "כל חיי העוה"ב" וואו דער נח"ר איז פון נבראים, האָט ניט קיין ערך צו "תשובה ומעשים טובים בעוה"ז" — דער נח"ר פון בורא.

(31) פל"ו (מו, א).

(32) לכאורה כצ"ל, וכ"ה בכמה דפוסים.
(33) בנוגע ל"ימות המשיח" אפשר לתרץ (בדוחק עכ"פ) כי גם אז יהי קיום המצות [דמה שאמרו (נדה סא, ב) מצות בטילות לע"ל הוא בתחתי"מ (כפשוטו הסוגיא שם), אבל לימות"מ קיום תחתי"מ אין בטלים * — אגה"ק סכ"ו (קמה סע"א ואילך)]⁵⁰, ואדרבה, עיקר היום לעשותם ותכלית ה" שליומות של המעשה יהי בימות המשיח" (תו"א מו, א ואילך, המשך וככה שם פ"יו ואילך). אבל בנוגע לתחתי"מ מוכרח לומר כבפנים. — וראה לקריש חכ"ד ע' 93 הערה 50.

(* לכאורה צ"ל, בטלות"י — כמשי"כ לפני זה.

(** ראה שד"ח: כללים מ' ס"ק ר"ח (ח"ג חקא"ג ואל"ן — הוצאת קה"ת), דברי חכמים סניג (ח"ט איתחסקב, סעי"ב ואל"ך) וש"נ.

(28) סוף מ"ס קידושין.

(29) מכילתא (ורש"י) משפטים כב, ל. ומסיים שם: אם ח"י כך אדם לא כ"ש שאינו מקפח שכרו.

(30) ראה המשך וככה תרל"ו פ"ב.

נאָר) אויך דער נח"ר לבורא³⁵, די המשכת העצמות וואָס מען טוט אויף איצטער.

און אַט דער גילוי איז נוגע (ניט נאָר צום ענין וואָס „אין הקב"ה מקפח שכר כל ברי' " כנ"ל, נאָר אויך) צו דעם רצון (און המשכת העצמות) פון מצות³⁶:

דוקא דורך דעם וואָס בעוה"ב וועט זיין דער גילוי העצמות, וועט זיך אויסדריקן די המשכת העצמות וואָס מען טוט אויף איצטער. (וואָרום ווען די המשכה פון איצטער וואָלט געמחט בלייבן בהעלם, וואָלט דאָס גופא גע" ווען אַ ראי' אַז דאָס איז ניט (המשכת העצמות)³⁷, היות אַז לגבי עצמות

(35) המשך וככה שם ספ"ב ורפ"ו. (ושם ספ"ב, שזהו רק מה שיתעלו לשם, ולא בדרך גילוי).

ומה שמי"מ יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעוה"ז דוקא — מבואר שם פט"ו. עיי"ש.

(36) ראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1054 בפירוש „דירה בתחוננים", שענין „הדירה" הוא [לא רק שנמצא בה כל העצם, אלא גם] שהעצם נמצא בה בגילוי. עיי"ש.

ומובן שמכיון שהכונה ז' דירה בתחוננים" היא בעצמותו ית' שלמעלה מכל הגילויים [שהרי גם האור שבבחי' גילוי מן העצם הוא בשביל כחונה זו (ד"ה אנכי היא תשיג פי"ג ובכ"מ)], אין שייך לומר שהיא מורכבת ח"ו מבי' ענינים — ועי"כ צ"ל, שמה שהעצם יהי' בגילוי (הוא לא ענין נוסף, כיא שזה) נוגע להמשכת העצמות, כולקמן בפנים. וראה הערה הבאה.

(37) ועפ"ז יומתק מה שאמרו (פסחים ג, ב. וש"ג. וראה ה' ת"ת לאוה"ז פ"ד ה"ג ובקו"א שם), „לעולם יעטוק אדם בתומ"צ אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה" — דלכאורה: מכיון שהמעשה הוא העיקר, למה צריך להטעם ד-שמתוך כ"ו בא לשמה" — כי באים גם אח"כ לא הי' בא הלשמה, חסר לא רק בה"גילוי" כיא גם בהמשכת העצמות, כ" בהערה הקודמת.

ענין [ווייל „אין הקב"ה מקפח שכר כל ברי' "], וואָס איז ניט נוגע לכאורה צו דער עצם הכוונה?

ה. איז דער ביאור אין דעם: מצד דעם וואָס עצמות איז ניט מוגדר ח"ו אין די גדרים פון „העלם" און „גילוי", קומען אַרויס צוויי ענינים:

(א) אַז דורכן קיום המצות בעוה"ז, היות אַז דאָס איז דער רצון העצמות, „נעמט" מען אים — „עצמות". ואע"פ אַז די המשכת העצמות וואָס ווערט אויפגעטאָן איצט בעוה"ז איז בהעלם — וויבאַלד אָבער אַז ער איז ניט מוגדר ח"ו אין העלם וגילוי, איז דאָך ניט שייך צו זאָגן אַז אַט"דער העדר הגילוי זאָל זיין אַ גרעון ח"ו אין המשכת העצמות.

ואדרבה, מטעם זה איז די המשכת העצמות דוקא אין עוה"ז: עוה"ב, וואָס ענינו איז „גילוי" — זיינען „גילויים" קיין „כלים" ניט צו עצמות. נאָר דוקא אין אַן אָרט וואו די המשכה איז בהעלם — אין עוה"ז, איז דורך קיום המצות פאַראַן די המשכת העצמות³⁸.

(ב) לאידך גיסא: וויבאַלד עצמות איז ניט מוגדר אין קיין שום הגדרות ח"ו, קען מען דאָך ניט זאָגן אַז ער מוז שטיין דוקא בהעלם, און ער קען אַוודאי קומען אויך בגילוי (כאָטש גילויים זיינען ניט בערך צו עצמות).

ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק ווי עוה"ב וועט זיין אַ „פולער" שכר אויף דעם קיום המצות בעוה"ז, ווייל דאָן וועט צו אידן נתגלה ווערן (ניט נאָר אַן ענין פון „גילויים" — נח"ר לנברא,

(34) ראה עדי' תניא פל"ז (מה, סע"ב) שער' למות העליונים הם ירידה מאור פניו ית', משאיכ עוה"ז. וראה ד"ה באתי לגני תשי"א (כסה"מ באתי לגני ח"א וסה"מ מלוטס ח"א) פ"ד ובהנסמם שם.

„אני נבראתי לשמש את קוני“, והאם דריקט זיך אויס אין דעם ביטול פון קב"ע, איז ניט קיין ענין והאם איז מבטל די מציאות פון אידן. אדרבה, דאס איז זייער אמת'ע מציאות יי. — און דערפאר וועלן זיי „נעמען“ — און בגילוי — דעם נח"ר לבורא.

י. דערמיט וועט מען אויך האָבן אַ ביאור אין דעם מאמר המדרש הנ"ל אויסן פסוק „נהג כצאן יוסף“. צום ערשטן זאָגט ער „יוסף כנס משנות השבע לשנות הרעב אף אנו כנס לנו מחיי העוה"ו לחיי העוה"ב“. כשם ווי די „שנות הרעב“, אע"פ אַז אין זיי וואַקסט ניט קיין תבואה האָט יוסף אויפגעטאָן אַז אויך דאָן תבואה „בשנות השבע“ און זי באַ- האַלטן פאַר די „שנות הרעב“; אזוי אויך „אנו (וואָס אַלע אידן ווערן גערופן „יוסף“ כנ"ל סעיף א') כנס לנו מחיי העוה"ו לחיי העוה"ב“ — אַז די המשכת העצמות, דער ענין פון „נח"ר לבורא“, וואָס „וואַקסט אויס“ יי. דורך דער עבודה בעוה"ו, זאָל דאָס זיין בגילוי אויך לעוה"ב.

קען דאָ אָבער מדת הדין קומען מיט אַ טענה: דער טעם וואָס דער נח"ר לבורא וועט נתגלה ווערן צו אידן לעוה"ב איז (כנ"ל סעיף ט') — ווייל זייער אופן קיום המצות איז מיט אַ חיות און אַ געשמאַק (וואָס ווייט אַז די כוונה איז אין זיי, די אידן, גופא — כנ"ל שם). אָבער בעת אַ איד איז מקיים מצות אָן חיות [אפילו ווען ער איז זיי מקיים מצד

זיינען קיין שום גדרים ח"ו ניטאָ, כנ"ל יי].

ט. דער טעם „הנ"ל, אַז בעוה"ב וועט צו אידן נתגלה ווערן אויך דער נח"ר לבורא (וועלכער איז העכער ווי דער ענין פון עוה"ב מצד עצמו), איז — ווייל אידן זיינען כביכול איין זאָך מיטן אויבערשטן, כדלקמן:

אַלע נבראים זיינען בלויז אַן אמצעי, אַ מיטל — צוליב דורכפירן די כוונה העליונה (אָבער ניט אַז זיי אַליין זיינען די כוונה). איז אויב אויך אידן וואַלטן אַזוי געווען, איז דאָן, כמובן, ניט שייך אַז אין זיי זאָל נתגלה ווערן דער נח"ר לבורא וואָס איז באַין ערוך העכער פון נבראים; דער אמת איז אָבער אַז „ישראל וקוב"ה כולא חד“ יי, קומט דאָן אויס, אַז כאַטש „אני נבראתי לשמש את קוני“, זיינען אידן אָבער ניט קיין מיטל, צוליב דער כוונה העליונה, נאָר אין זיי גופא איז פאַראַן די כוונה יי.

[וואָס דעריבער האָבן אידן אַ חיות און אַ געשמאַק אויך אין די מצות פון „חוקים“, כאַטש אַז דער קיום פון חוקים איז מצד קבלת עול וואָס ענינו איז ביטול — איז ווי קען מען דאָס האָבן אַ לעבעדיקייט און געשמאַק אין דעם — נאָר ווייל אויך דער

38 ראה עדין לקיש ח"ט ע' 157 ואילך בפי- רוש אימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלקינו. עני"ש.

39 ראה זח"ג עג, א. וראה שם צג, ב. וראה גם דחז"ל עה"פ עה"פ תמתי (שה"ש ה, ב) תאומתי ובלקית שה"ש (לה, ד, לט, א).

40 ראה עדין בארובה לקיש ח"ב ע' 604. ושם, שמטעם זה אמרו „לשמש את קוני“ (ולא „בוראי“ (ובפרט שמתחיל „ואני נבראתי“) וכיו"ב, כי „קנין“ — אמת (בשלימות) ולא רק לפירות ולמעשי ידיו וכ"ו — היינו שהנקנה אינו מציאות לעצמו וכל ענינו הוא מה שהוא קנין להקנה אותו. — וראה לקיש חכ"ד ע' 163 ובהערה 44 שם.

41 ראה בארובה לקיש ח"ח ע' 131 ואילך.

42 להעיר מתור"א ד"ה הבאים ישרש יעקב וביאורו.

שכר אָז „אנכי אכלכל אתכם ואת טפכם“⁴³.

איו כשם ווי יוסף האָט מכלכל געווען זיינע ברידער לויט זייערע מעשים (ניט רעכענענדיק זיך מיט זייערע מחשבות). „אף אנו כלכלנו לפי מעשינו“, אָז דער אויבערשטער זאָל זיך רעכענען בלויז מיט אונזערע (גוטע) מעשים — וואָס אין מעשה בפועל זיינען דאָך אפילו „פושעי ישׁׁ ראל מלאים מצות כרמון“⁴⁴ — און מצד דעם געבן אונז דעם שכר הנל.

(48) שם, כא. וראה אוה״ח שם: „והי״ דומה למתכיון להשקות לחבירו כוס מות והשקרו כוס יין“ (אלא שבאוה״ח שם, שמטעם זה „אינו מתחייב כלום“, אבל יש לומר שזהו גם טעם ל„אנכי אכלכל אתכם גו״, כבפנים).

ועפ״ז יובן גם מ״ש בתניא ספ״ב „שלא לשלם לו כפעלו ח״ו אלא אדרבה לגמול לחיביים טובות“ — דלכאורה: למה צריך לגמול טובות „לחייבים“*?

— כי מכיון שמה שגמלוהו כ״ו, הרי „מאת ה׳ היתה זאת לו“ (אגה״ק רסכ״ה), וכל מה דעבד רחמנא לטב עבד, לכן צריך לגמול להם טובות, כי עשו זאת בשליחותו של הקב״ה שגזר עליו ה״טב דעביד“** — כמו אחיו של יוסף***.

(ראה ויגש מה, ת. ספורנו ויחי ג. יט.)
(49) עירובין יט, א. סוף חגיגה. וב׳ ברכות גג, א: ריקנין שבך. וראה לקו״ת שה״ש לו, א.

(* ולהעיר מב״מ (גב, סע״ב) דאזהב ושונא מצוה בשונא כדי לכופ את יצרו. ובשו״ע אדה״ז הל׳ עוברי דרכים וצבעיה סי׳.

(** ע״ד חמרא למרא טיבותא לשקי׳ (ב״ק צב, ב. דמ״צ מצות מילה ח״א ספ״ג. וראה לקו״ש ח״ז ע׳ 14 הערה 22).

(*** ועפ״ז יומתק מה שמטיים בתניא שם „ללמוד מיוסף עם אחיו“ — כי שם ראו בגילוי שׁ.אלקים חשבה לטובה, וזוהי ההסברה על זה שכ״א צריך לגמול לחיביים טובות.

קבלת עול מלכות שמים (נאָר אָז דעם חיות פון אהבה ויראה⁴⁵); און מכל״ שכך ווען ער טוט עס בדרך „מצות“ אנשים מלומדה, און ווער רעדט — אויב זיין קיום המצות איז מצד פניות] איז דאָן לכאורה ניט שייך אָז דורכדעם זאָל עצמות נתגלה ווערן לעוה״ב.

ואע״פ אָז „המעשה הוא העיקר“⁴⁶, וואָס במילא איז אויך דורך אַזאַ סאָרט עבודה איז מען ממשיך עצמות — איז דאָך אָבער דער „עצם“ וואָס ווערט נמשך דאָן אין אַזאַ אופן אָז עס האָט קיין שייכות ניט צו „גילוי“⁴⁷. טענה׳ט מדת הדין אָז די המשכת העצמות זאָל טאָקע ניט נתגלה ווערן לעוה״ב

— אויף דעם קומט די צווייטע בקשה „מה יוסף כלכל כל אחד לפי מעשיו . . אף אנו כלכלנו לפי מעשינו“:

יוסף האָט געזאָגט זיינע ברידער, אָז כאַטש „חשבתם עלי רעה“, ווי״ באַלד אָבער „אלקים חשבה לטובה למען עשה כיום הזה להחיות עם רב“⁴⁸, קומט אייך צוליב דער פעולה (כאַטש זיי האָבן ניט מכוון געווען די טובה וואָס איז פון דעם אַרױסגעקור (מען) — מדה כנגד מדה — דער

(43) ראה תניא רפ״ד ובקונט׳ העבודה פ״ב (ע׳ 15).

(44) ישעי׳ כט, יג. תניא ספ״ט.

(45) ראה אבות פ״א מ״ו. וראה תו״א ז, א ואיל׳.

(46) ונוסף לזה שכללות ענין הגילוי א״א להיות מצד המעשה עצמה כ״א ע״י האהוי״ר ווקא (ראה לקו״ש ח״ג ע׳ 956. ח״ד שם), הרי הגילוי דבחי נח״ר לבורא (שלמעלה מענין הגילויים), הוא דוקא ענין שהקב״ע שלמעלה מהשכל כ״ו נמשך גם בפנימיות כ״ו כניל סעיף ט׳.

(47) ויחי ג. כ.

— איז דאך אָבער ניט שייך צו זאָגן אויף דעם אַז דאָס איז געטאָן געוואָרן ברצונה (הפנימי) של הנשמה [וואָרום אדרבה: מצד הנשמה איז דאך דער מענטש רוצה „להתרחק מן ה' עבירות“⁵⁰. און דאָס וואָס ער איז דורכגעפאלן, איז עס גאָר מצד דעם וואָס „יצרו הוא שתקפו“⁵¹ — היפך פון זיין רצון]. און וויבאלד אַז דער „כנס לנו מחיי העוה"ז לחיי העוה"ב“ איז מצד דעם וואָס די מע"ט שבעוה"ז זיינען פאַרבונדן מיט דעם געשמאַק און רצון פון דעם מענטשן (כנ"ל ס"ט), היינט ווי איז שייך אַזוי צו זאָגן בנוגע די „זכיות“ וועלכע קומען אַרויס פון „זדונות“ וואָס זיינען היפך רצון הנשמה?

אויף דעם איז דער מדרש ממשיך (און דאָ איז עס בתורת חידוש) — אמר ר' מנחם כו"י⁵² „מה יוסף גמ' ליהו אחיו רעה והוא גמלם טובה, אף אנו גמלנוך רעה גמול אותנו טובות“:

כשם ווי יוסף האָט מכלכל געווען זיינע ברידער דערפאַר וואָס זיי האָבן געטאָן אַזאַ פעולה וואָס פון איר איז אַרויסגעקומען אַ „טובה“ — הגם אַז פריער, בעת זיי האָבן זי געטאָן, איז עס געווען אַן ענין פון „גמלוהו רעה“:

(57) ויש לומר שזוהי ג"כ השייכות של מאמר זה לר' מנחם — כי ענינו של „מנחם“ הוא נחמה וחרטה — בחי' תשובה. וע"פ המבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1080 במעלת „אב“ על „מנחם“ — שבנחמה ד' „מנחם“ נרגש עדיין החסרון שבהיסורים (ורק שמ"מ „כשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה“) משאי"כ מצד בחי' „אב“ מתגלה הטוב שבהם עצמם — אולי יש לומר, שזוהי ג"כ מה שמאמר זה אמרו „ר' מנחם בשם ר' אביו“, כי המדובר כאן הוא בנוגע לתשובה מאהבה שהזדונות עצמם נהפכים לזכיות.

וי"ל יתרה מזו: געבן דעם שכר כאילו ווי עס וואָלט אין דער מעשה געווען אויך די כוונה,

און ע"ד ווי די גמרא⁵³ זאָגט בנוגע לצדקה (וואָס צדקה איז עיקר המצות⁵⁴): „האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחי' בני . . . הרי זה צדיק גמור“, אַז כאָטש בחיצוניות טוט ער די מצוה מיט אַ פני', וויבאלד אָבער בפנימיות איז „לבו לשמים“⁵⁵ [וואָרום ינדער איד איז „רוצה הוא לעשות כל המצות“⁵⁶] — איז ניט נאָר וואָס די מעשה הצדקה (כשלעצמה) איז בשלימות, נאָר נאָך מער, זי טוט אויף אויך אין דעם מענטשן, ובפנימיותו — הרי זה (דורך דער מעשה) צדיק גמור.

יא. לאחרי כל זה האָט מדת הדין נאָך אַלץ אַ טענה:

ווען אַ איד איז מקיים מצות, נאָר וואָס דען — שלא לשמה, איז דאָן שייך צו זאָגן אַז דער רצון און כוונה פנימית פון דער נשמה, כאָטש זיי זיינען בהעלם, זאָלן זיי פונדעסטוועגן צנטרף און נתלבש ווערן אין דער קיום המצוה⁵⁷, כנ"ל סעיף יו"ד.

בעת מען איז אָבער עובר אַן עבירה ר"ל — איז כאָטש אַז דורך תשובה (מאהבה) ווערן דערנאָך די זדונות נהפך צו זכיות⁵⁸ און אויך מצד אָט" די „זכיות“ קומט אַ אידן עולם הבא⁵⁹:

(50) ר"ה ד, א. ב"ב י, ב.

(51) תניא פל"ז (מה, ב).

(52) רש"י ר"ה שם, וברש"י ב"ב שם:

דעתו לשמים.

(53) רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

(54) וי"ל שטעטעס זה „מצות אין צריכות

כוונה“, כי גם כשאינו מכוון בגילוי, יש

לו כוונה מצד נפשו, כמבואר בלקו"ש ח"ד

ע' 1130. עיי"ש וצ"ע תניא ספ"ט. וצ"ע.

(55) יומא פו, ב.

(56) ראה לקו"ת אחרי כו, ג.

אין דעם " וואָס מדריגת יעקב (מצד עצמו) איז אין אצילות; מדריגת יוסף איז אָבער אַראָפּצוטראָגן עניני יעקב אין עולמות ב"ע, ביז אין עולם הזה הגשמי, "המלא קליפות וסט"א", אַז אויך דאָרט זאָל זיך דעהערן בחינת יעקב — אצילות.

דער ענין דערפון אין עבודת האדם: עצם הנשמה (חי' יחידה) איז בחי' אצילות, און דאָס וואָס קומט אַראָפּ פון דער נשמה אין ב"ע איז בלויז אַ הארה — בחי' נר"נ.

און דאָס איז דער אויפטו פון יוסף'ן, וואָס ער גיט דעם כח אַז דער עצם הנשמה זאָל זיך אָנהערן און פועל זיין אויך אין השגת השכל (בחי' נשמה — בריאה), און אין מדות אהוי"ר (בחי' רוח — יצירה), ביז אפילו אין מעשה בפועל (בחי' נפש — עשי'). ביז אפילו אין דעם קיום המצות ווי ער איז מצד פניות וואָס קומען פון נה"ב (עוה"ז הגשמי המלא קליפות וסט"א).

און דאָס איז די שייכות פון "מה יוסף כו" צו די אַלע דריי בקשות הנ"ל, ווייל אַט דאָס וואָס יוסף האָט גע'פועל'ט אַז אויך למטה זאָל זיך הערן דער עצם הנשמה אַזוי ווי זי איז למעלה" — דאָס איז גורם אַז דער נח"ר לבורא, די המשכת העצמות וואָס עצם הנשמה איז פאַרבונדן מיט עצמות], זאָל זיין אויך אין עבודת האדם דאָ למטה — וואָס ברענגט צום

"אף אנו גמלנוך רעה גמול אותנו טובות" — וויבאַלד אַז פון דעם "גמלנוך רעה" קומט אַרויס סוכ"ס אַ "טובה" — דער עילוי פון עבודת התשובה (בחילא יתיר"), איז "גמול אותנו טובות", כאילו ווי די כוונה פון מענטשן וואָלט מלכתחלה (בעת'ן טאָן די עבירות) געווען נאָר בכדי זיי זאָלן צוברענגען צו דעם עילוי".

יב. דער ביאור השייכות פון די אַלע דריי בקשות [כנס לנו מחיי העוה"ז לחיי העוה"ב]; "כלכלנו לפי מעשינו"; און "גמלנוך רעות גמול אותנו טובות" צו יוסף'ן — וואָס צוליב אַט דער שייכות איז דער לשון אין די אַלע דריי בקשות "מה יוסף כו"':

דער חילוק צווישן יעקב'ן און יוסף'ן בפנימיות הענינים באַשטייט

(58) ראה זח"א קכט, ב.
59) ראה לעיל ע' 66 ובהערות לשם, שהענין דה"אין עוד מלבדו" אינו משתנה ח"ו גם ע"י החטאים אף שהם היפך רצונו ית', כי אדרבה, גם בזה נתגלה ש"אין עוד מלבדו"

[דנוסף לזה שהתשובה (שלאחרי עשיית החטא) מגלה את ה"אין סוף" שבו, שגם ניצוצות הקדושה שנמצאו לפניו בה"ודונות" יכולים להתעלות ולעשות "לוכיות", הנה] גם ע"י הודונות עצמם מתגלה שאין עוד מלבדו, אלא שגילוי זה הוא [לא מצד מציאותם ח"ו, כיא אדרבה] שאינם תופסים מקום לגבי ית' ואין מתחשבים עמהם. עיי"ש בארוכה.

ויש לומר, שעד"ז הוא גם בנוגע עצם הנשמה (שמייוחדת בעצמותו ית') שגם ע"י החטאים מתגלה תוקף התקשרותה באלקות, והוא: א) למרות החטאים וכי' יכולה היא לשבח אליו ית', ועד שכאז"א מישאל בודאי סופו לעשות תשובה (תניא ספ"ט), ב) גם בשעת החטא עצמו היא באמנה אתו ית' — כי שם א"א החטא תופס מקום ואין ביכלתו לגרוע ח"ו בהתקשרותה של עצם הנשמה לאלקות.

60) ראה ביארה"ז ל, סע"א ואילך. אה"ת ויחי שפו, א"ב (ושם שענין "יוסף הוי' לי בן אחר" הוא שמבחי' "אחר" — סט"א ונה"ב נהפך להיות בחי' "בן").

61) תניא פל"ו (מה, ב), וראה גם שם פ"ו (יא, ב).

62) ראה ביארה"ז שם: ובלא שינוי המהות אלא כמו שהוא למעלה כו'.

אויך יעדערער פון זיי זאל קוקן אויף א צווייטן אידן (ניט ווי ער איז אין זיין חיצוניות, נאָר) ווי ער איז מצד זיין עצם, און במילא וועט ער אים מכלכל זיין לפי מעשיו און גומל זיין לחייבים טובות.

און דורך דעם וואָס מען קוקט אַזוי אויף אַ צווייטן אידן, איז מען מעורר אַזוי אויך ביי זיך, אַז אין אַלע ענינים זאל מאיר זיין דער עצם הנשמה [וואָס דערפאַר איז די הנהגה „לגמול ל־חייבים טובות“ אַן ענין עיקרי וואָס איז נוגע צום מהות פון אידן]

און דאָס ברענגט דעם מילוי הבקשה כנס לנו כו' כלכלנו לפי מעשינו כו' גמלנוך רעות גמול עמנו טובות.

(משיחת ש"פ חו"ב — יב תמוז
תשי"ט * . ועוד)

„כנס לנו מחיי העוה"ז לחיי העוה"ב“
(כנ"ל סעיף ט"ו).

און דורך דעם וואָס יוסף האָט ממשיך געווען דעם עצם הנשמה אויך אין עולם העשי, ווערט נמשך דער נח"ר לכּוּרָא אויך אין קיום המצות במעשה, אפילו ווען אין זיי איז ניטאָ קיין חיות — „כלכלנו לפי מעשינו“.

און דורך זיין ממשיך זיין דעם עצם הנשמה אפילו אין עוה"ז הגשמי המלא קליפות וסט"א, קומט די המשכת ה־ עצמות אויך אין די „זכיות“ וואָס ווערן נהפך פון „זדונות“ — „גמלנוך רעה גמול אותנו טובות“.

יג. און דאָס איז דער תוכן הפנימי פון „ויכלכל יוסף גו' את אחיו“ ווי ער איז ברוחניות הענינים:

דורך דעם וואָס יוסף האָט מכלכל געווען די שבטים לפי מעשיהם און גומל געווען צו זיי טוב טראַץ דעם וואָס „גמלוהו רעות“, האָט ער באַוווּן דעם וועג און געגעבן דעם כח צו אַלע אידן עד סוף כל הדורות, אַז

(63) ראה ביארה"ז שם שהמשכה ש־
המשיך יוסף מאצו לבייע הוא ענין
„ויכלכל יוסף גו'“. עיי"ש.

(* התחלת שנת השמונים לכ"ק אדמו"ר (מהור"צ) נ"ע — שאז הותחל הקאפיטל (פ' שבתהלים — ראה לעיל ע' 103 ואילך ובהערות שם) בו נאמר „נוהג כצאן יוסף“. ולהעיר מזה ששמו הראשון של כ"ק אדמו"ר נ"ע הוא — יוסף, ועיין לקו"ש ח"ג ע' 855.

ויהי

ג) ס'איז זעלבסטפארשטענדלעך, אז אין דעם כלל פון „אנשי שכם“ איז דאך איינגעשלאסן אויך „חמור“ — פארוואס נעמט אים רש"י ארויס פונעם כלל און דערמאנט אים באזונדער?

מען קען ניט זאגן אז דערפאר טוט עס רש"י ווייל אויך דער פסוק, דערציילנדיק ווי שמעון ולוי האבן

„דרך ארץ לומר על הרבה שורים שור“ * — ראה לקמן קושיא ד[

(א) מכיון שלא מצינו בשום מקום ש שמעון ולוי הרגו את מישהו לכו מאנשי שכם, הרי פשוט לכאורה (גם בלי פרש"י) ש„הרגו איש“ קאי על אנשי שכם. וא"כ מה שרש"י צריך לבאר, הוא רק הטעם למה נאמר איש לשון יחיד.

(ב) אפילו באם נאמר (בדוחק) שגם מצד הקושיא הנ"ל — למה נאמר „(הרגו) איש“ (לשון יחיד) — לא היינו יודעים עדיין (אלולא פרש"י) שקאי על אנשי שכם — הרי פשוט, שחידוש גדול יותר הוא פרש"י לקמן ש„שור“ קאי אויסף ** — מהפירוש ש

* וראה שיחת ש"פ וישלח תשל"א (לקו"ם חכ"ה ע' 179), שמטעם זה אין רש"י מפרש „ויבן לו בית“ (וישלח לג, יז); „נסה שם אהלו“ (שם, יט) — אף שפשוט הוא שבנה כמה בתים ונסה כמה אהלים — כי סומך עצמו אפירושו שלפניו (לב, ו).

** וגם: לפי פירוש זה, צריך רש"י (לדחוק ו)לפרש ש„וברצונם עקרו“ הוא „רצו לעקור“, ולא שעקרו בפועל.

(ברא"ם ושה"כאן: מפני שמחשבתן היתה לעקרו נקראו עוקרי. ואף שרק ב" אוה"ע „חושב להם הקב"ה מחשבה מעשה“ (רש"י תבא כו, ה) — עיין בש"ח וב' משכיל לדוד (בפירושו השני) מה שתירצו ע"ז.

אבל (נוסף לזה, שתירוצם לא נזכר ב' פרש"י כלל, אפילו לא ברמז) מפשטות לשון רש"י „רצו לעקור“ מוכח כנ"ל (וכתירוץ הראשון שבמשכיל לדוד)).

א. אויף די ווערטער „כי באפם הרגו איש“: איז רש"י מפרש: „אלו חמור ואנשי שכם, ואינן חשובין כולם אלא כאיש אחד כו“.

איז אין דעם ניט מובן:

(א) פארוואס דערמאנט ניט רש"י שכם. ואדרבא ער האט דאך געבראכט דעם גאנצן ענין.

(ב) פון רש"י'ס לשון „אלו חמור ואנשי שכם“: איז משמע, אז ווען ער וואלט דעם פירוש ניט געזאגט, וואלט מען אליין ניט געוואוסט (אדער מען וואלט געלערנט אן אנדער פי" רוש) וועמען דער „(הרגו) איש“ מיינט — און דערפאר דארף רש"י אויס" טייטשן אלו, דאס זיינען „חמור ואנשי שכם“.

אבער לכאורה געפינט מען ניט אז די תורה זאל ערגעץ דערציילן אז שמעון ולוי זאלן האבן ווען עס איז עמעצן גע'הרג'עט, אויסער די „אנשי שכם“ — ובמילא וואלט מען דאך לכאורה פארשטאנען, אויך אן פירוש רש"י, אז מיט „(כי באפם) הרגו איש“ מיינט תורה די אנשי שכם. וואס איז דא דער אויפטו פון רש"י אז „אלו חמור ואנשי שכם“?

(1) פרשטנו מט, ו.

(2) ובפרט שבפירושו ד"ה וברצונם עקרו שור (בפסוק זה עצמו) אינו כותב „זה יוסף“, ולהעיר גם מזה שבפירושו ד"ה בסודם אל תבא נפשי כותב „זה מעשה זמרי כו“, משא"כ בפירושו ד"ה בקהלם. ואכ"מ.

(3) ראה לקמן סעיף יא ובהערה 47.

(4) ואין לומר, שמכיון שאנשי שכם הם רבים לכן צריך רש"י לחזש ש„(הרגו) איש“ (לי יחיד) קאי אאנשי שכם — כי [נוסף לזה, שכבר לפני פירש רש"י

איש". פארוואס ברענגט ער אַראָפּ דער-
ביי אויך די ווערטער "כי באפם" ¹⁰ ?

ב. דערנאָך איז רש"י ממשיך אין
זיין פירוש: "וכן הוא אומר בגדעון"
והכית את מדין כאיש אחד וכן במצ-
רים ¹¹ סוס ורוכבו רמה בים".

דאָס וואָס רש"י מיינט צו זאָגן מיט
די צוויי ראיות; און דאָס וואָס ער
איז מקדים די רא"י פון אַ פסוק אין
נביאים ("והכית גו' כאיש אחד") פרי-
ער פאַרן פסוק אין חומש ("סוס ורוכבו
רמה בים") — איז פאַרשטאַנדיק אין
פשטות:

ביי מענטשן — אפילו גרויסע גבו-
רים — וואָס זייער כח איז אַ באַגרע-
נעצטער, מוז ¹² לכאורה זיין אַן אונ-
טערשייד צווישן דער גבורה וואָס זיי
ווענדן אָן ביים קעמפן קעגן אַ
רבים וביותר — קעגן אַ גאַנצער
שטאַט, און דער גבורה וואָס זיי באַ-
נוצן קעגן בלויז איין מענטשן ¹³. און
דעריבער ווען רש"י איז מחדש "ואינן
חשובין כולם אלא כאיש אחד", וואָס
דאָס מיינט אַז לגבי שמעון ולוי האָט
(דאָס אויס'הרג'ענען) גאַנץ שכם באַט-
ראָפן ניט עפעס מער ווי (ווען זיי
טוען דאָס צו) איין מענטש ¹⁴.

(10) מה שמעתיק "באפם", י"ל שזה
נוגע לפירושו השני "כל אחד לעצמו באפם
הרגו". אבל — עדיין מוקשה למה מעתיק
גם תיבת "כי" ?

(11) שופטים ו, טו.

(12) בשלח טו, א.

(13) להעיר מתניא פמ"ח (סו, ב). לקו"ת
שה"ש לח, ג. ובכ"מ.

(14) וגם בגדוד (אנשי שכם) כן הוא.
כי אף שהיו כואבים — הרי מ"מ אינו
זומה כמו ד(כואב) אחד לכחם של הרבה
כואבים.

(15) ועפ"ז יומתק לשון רש"י "ואינן
חשובין כולם כו'" — ולא "ואינן חשובין
כולם בעיניהם כו'" כלשונו בפי מקץ (מה,

אויסגע'הרג'עט אַלע אנשי שכם (ויהר-
גו כל זכר ¹⁵). דערמאָנט אים באַזונ-
דער: "ואת חמור ואת שכם בנו הרגו
לפי חרב" ¹⁶ — וואָרום אויב דאָס
איז צוליב דעם, ווערט נאָך שטאַר-
קער די ערשטע קושיא — אַז רש"י
דאַרף דערמאָנען אויך "שכם" ?

ד) שוין פריער ¹⁷ אויפן לשון הפסוק
"ויהי לי שור וחמור", זאָגט רש"י:
"דרך ארץ לומר על הרבה שוורים
שור". ומובן, אַז אַן ענלעכן הסבר קען
מען לכאורה זאָגן אויך אין אונזער
פסוק: אַז דער וואָרט "איש" מיינט
טאַקע די מערערע אנשים פון שכם
און זיי קומען בלשון יחיד ווייל ס'איז
"על שם המין" ¹⁸. איז קשה לפ"ז פון
וואָנעט לערנט רש"י אַפּ דעם חידוש ¹⁹
— אַז "אינן חשובין כולם אלא כאיש
אחד" ?

ה) צוליב זיין פירוש "אלו חמור
ואנשי שכם ואינן כו' אלא כאיש אחד"
וואָלט געווען גענוג אַז רש"י זאָל
מעתיק זיין פון פסוק בלויז דעם וואָרט
"איש", אָדער לכל היותר — "הרגו

"הרגו איש" פירושו "חמור ואנשי שכם" ²⁰
[ובפרט שהכתוב "בכור שורו וזר לו"
(ברכה לג, יז) שנאמר על יוסף — עדיין
לא למדו התלמיד], ובכ"ז כתב רש"י
בפשטות "רצו לעקור את יוסף כו'" —
ואינו מקדים לזה "זה יוסף כו'".

(5) וישלח לה, כה.

(6) שם, כו.

(7) שם לב, ו.

(8) וכמו שפירש הראב"ע, והביא רא"י:

כמו שור וחמור, וראה גם רד"ק כאן.

(9) ראה לקמן סעיף ב'.

(*** ולהעיר, שכו"כ מפרשי התורה
(מהפשוטים) וכן תרגום אונקלוס מפרשים
[וברצונם עקרו שור" באופן אחר מרש"י
(דודקא תרגום יונתן — שאינו קרוב לפשט
— מפרש כרש"י), מסא"כ "הרגו איש".

געפינט מען אָ גאַנץ מדין האָט ביי אים באַטראַפֿן ווי איין מענטש.

און נאָכדעם ווי רש"י ברענגט אַ ראַי צום עצם עיני, אָ מ'געפינט אַזאָ פּאַל פון ״ואינן חשובין כולם אלא כאיש אחד״, פּאָדערט זיך ערשט אַ ראַי צום לשון הכתוב — אָ רבים ווערן גערופֿן בלשון יחיד אויב זיי באַטרעפֿן אַזוי — פון ״סוס ורכבו רמה בים״, לשון יחיד, דערפּאַר ״וואָס אַלע סוסים און רוכבים פון מצרים זיינען ״חשובים״ בלויז ווי איין סוס ורכבו״.²⁰

הרי גדעון הכה את מדין ואעפ"כ הכה את כולם כאיש אחד — ולכן י"ל שכן ה"י גם בשמעון ולוי.

ואף שסו"ס, מה שגדעון הכה את מדין כאיש אחד הוא מפני ״כי אהי עמך״ בעת המלחמה — י"ל (כדלקמן סעיף ט), שפירוש זה שברש"י כאן שהוא ״מדרשו״, הוא לפי הפירוש ד״מדרש אגדה״ ש״בטוחים היו על כחו של זקן״ (שברש"י וישלח שם), אבל לפי פ"י הראשון שברש"י שם, צריך לפרש כפירוש השני שברש"י כאן*.

19) ודחק לומר שזהו על שם המין — כי ״רוכב״ (משא"כ ״רכב״) אינו ״מין״. ולהעיר ממ"ש (בשלח יד, כג, טו, יט) ״פרשו״ לשון רבים — אף ש״סוס״ וכן ״רכבו״ נאמר בפסוקים אלו עצמם בלשון יחיד.

וי"ל, שזהו גם טעמו של אונקלוס שב- ״סוס ורכבו״ מתרגם ״סוסא ורכבי״ — אף שבכמה מקומות (לדוגמא בשלח יד, ט, שם, כג, ט; יט) שנאמר ״סוס״ (לי יחיד) מתרגם ״סוסות״, ובכ"מ — ״סוסון״ (שופטים כ, א), ואכ"מ.

20) ועפ"י יומתק מה שרש"י כופל ״וכן״ (הוא אומר) כו' וכן״ (משא"כ לעיל מט.

(* ומה שמקדים כאן הפירוש ״ואינן חשובין כו'״ — אף שהוא לפי פירוש השני שבפ' וישלח שם — כי בנוגע לפסוק זה שאנו עוסקים בו, פירוש ״ואינן חשובין כו'״ הוא קרוב יותר לפשוטו של מקרא, כדלקמן סעיף י'.

ד.ה. אָ דער פּאַרגלייך פון גאַנץ שכם, כאיש אחד״ ווערט געמיינט — ווי דער באַטרעפֿ פון זייער (שמעון ולוי גופא) הרג'ענען איין מענטש; און ניט אָ גאַנץ שכם לגבי שמעון ולוי האָט באַטראַפֿן אַזוי ווי ״איש אחד״ לגבי סתם מענטשן, שוואַכערע פון שמעון ולוי, ביי שמעון ולוי אָבער איז ״איש אחד״ געווען ליכטער און אַנדערש ווי גאַנץ שכם — וואָרום ״פון לשון הפסוק ״הרגו איש״ איז משמע, אָ זיי האָבן דאָ גע'הרג'עט [אַלעמען ווי] איין מענטש).

מז ער צום אַלעם ערשטן ברענגען אַ ראַי אָ ס'איז בכלל שייך אַ מציאות פון אַזאָ גבורה ביי מענטשן״: ״וכן הוא אומר בגדעון והכית את מדין כאיש אחד״, וואָס אויך ביי גדעון'ען״.

יג) — כי ״כעיר בינונית כו'״ שבפ' מקץ שם הוא בנוגע לשאר אנשים, ולכן מדגיש שהחשיבות דמטרופולין בעיניהם היא כעיר בינונית בשאר אנשים. משא"כ בפסוק זה, שגם ״כאיש אחד״ הוא בעיניהם.

16) וגם: מכיון שהיו ״כואבים״ — אינו חידוש כ"כ שהרבה כואבים (ובפרט — כאב דיום שלישי למילה, ראה פרש"י ר"פ וירא) הם כאיש אחד אפילו לגבי שאר אנשים, ובפרט לגבי השבטים — ראה רש"י מקץ שם.

17) ואף ש״בטוחים היו על כחו של זקן״ (רש"י וישלח לד, כה) * — הרי זהו רק נתינת כח, אבל המלחמה בפועל היתה ע"י שמעון ולוי [ובפרט, שאף שבטוחים היו, בכל זאת באו על העיר בהיותם כואבים דוקא (ראה לעיל ע' 152 הערה 21)].

18) ועפ"י יובן לשון רש"י (וכן הוא אומר) בגדעון כו' — דלכאורה מיותר — בכדי להדגיש, שאף שהכית גו' כאיש אחד״ הוא מפני ״כי אהי עמך״, בכל זאת,

(* ראה הערה הבאה, שהפירוש ״ואינן חשובין כו' כאיש אחד״ הוא לפי הפירוש ״בטוחים היו כו'״ שברש"י וישלח שם.

מען דארף אָבער פאַרשטיין :

(א פאַרוואָס ברענגט רש"י די צווייטע ראי' פון „סוס ורוכבו רמה בים“, און ניט פון דעם פריערדיקן פסוק „ויבאו אחריהם כל סוס פרעה“: וואו רש"י אליין זאָגט דעם זעלבן הסבר: „וכי סוס אחד הי' אלא מגיד שאין כולם חשובין לפני המקום אלא כסוס אחד“: 22 ?

(ב) צוליב וואָס איז רש"י מדגיש „וכן במצרים כו“: וואָס איז די נפקא-מינה, בנוגע דער הוכחה וואָס רש"י ברענגט פון „סוס ורוכבו גו“, צי דער פסוק רעדט וועגן מצרים 23 אָדער וועגן עמעצן אַנדערש ?

(ג) אָט די הוכחה (אָ רבים החשובים כאחד ווערן גערופן בלשון יחיד) איז דאָך לכאורה בלויז פון די ווערטער „סוס ורוכבו“, און פאַרוואָס ברענגט רש"י אַראָפּ אויך די ווערטער „רמה בים“ ?

ג. נאָכדעם ווי רש"י פאַרענדיקט דעם פירוש „ואינן חשובין כו“, איז ער מוסיף: „זהו מדרשו ופשוטו כו“ — אַז דער פירוש הנ"ל (אָ דערפאַר

ג. ובכ"מ. — אבל ראה פרש"י בשלח יד, יז. ובכ"מ) — כי ב' ההוכחות הן לשני ענינים שונים.

(21) בשלח יד, כג.

(22) במפרשי רש"י שם הקשו, מדוע אין רש"י מפרש ש"סוס" (לשון יחיד) הוא ע"ש המין. אבל אין לומר שמכיון שאפשר לפרש שם כפירושם, ע"כ אין רש"י מבואר לראי' כאן — שהרי מזה שרש"י מקשה שם בפשיטות „וכי סוס אחד הי' מוכרח לומר שובר פשוט הוא (אפילו ל"בן חמש)“ שא"א לפרש שם שהוא ע"ש המין. וראה ש"ח ומשכיל לודו שם. ואכ"מ.

(23) יבדוחק י"ל דכיון שלפני זה צריך לפרש „בגדעון“ (כדלעיל בפנים ובהערה 18) — מפרש גם כאן. וראה פרש"י לעיל מה, ב.

שטייט „איש“ בלשון יחיד ווייל „אינן חשובין כולם אלא כאיש אחד“ איז „מדרשו“, אָבער לפי פשוטו איז דערויף פאַראַז אַן אַנדער טעם (כדלקמן. סעיף ד').

איז ניט מובן: פאַרוואָס שטעלט רש"י דאָ „מדרשו“ פאַר „פשוטו“, אין דער צייט ווען דער עיקר פון זיין פירוש על התורה איז „פשוטו של מקרא“ 24 ?

ד. דער טעם לויט פשוטו, פאַר-וואָס דאָ שטייט „איש“ בלשון יחיד, זאָגט רש"י ווייטער: „אנשים הרבה קורא איש כל אחד לעצמו באפם הרגו כל איש שכעסו עליו. וכן וילמד“ 25 לטרף טרף אדם אכל“.

וואָס דער מיין פון דעם פירוש („פשוטו“) איז, אָ די „אנשים הר-בה“ ווערן גערופן אין פסוק „איש“ בלשון יחיד, ווייל דאָס באַציט זיך (ניט אויף זיי אַלעמען צוזאַמען, נאָר אויף „כל אחד לעצמו“, אויף יעדן איינצלנעם פון זיי באַזונדער. און דער טעם וואָס דער פסוק רעדט וועגן „כל אחד לעצמו“ און איז ניט כולל אַלעמען צוזאַמען (וואָס דערפאַר זאָגט ער „איש“ און ניט „אנשים“), איז בכדי צו לאָזן הערן, אָ „באפם הרגו כל איש שכעסו עליו“: ס'איז ניט געווען, כרגיל, אָ זייער צאָרן האָט זיך אויסגעלאָזט ביים הרגענען דעם עי-קר, דער רוב פון אנשי שכם און די איבעריקע מענטשן האָבן זיי גע-הרגעט שוין אָ אַ כעס אויף זיי (נאָר עס איז געקומען ווי אַ המשך פון דעם רוב). נאָר דער „באפם“ באַציט

(24) ובפרט לפי המבואר בהערה 18, שהפירוש „ואינן חשובין כו“ הוא לפי פירוש השני שברש"י וישלח.

(25) יחזקאל יט, ג.

און דאָס וואָס יעקב האָט גע'טענה'ט צו שמעון ולוי "עכרתם אותי להב־ אישני ביושב הארץ גו", איז עס געווען אויף דעם וואָס "ויהרגו כל זכר ואת חמור".

[און הגם אַז אויך זיי האָבן אויף זיך געהאַט אַ חיוב מיתה²⁹ — וואָר רום לולא זאת וואָלטן שמעון ולוי זיי זיכער ניט גע'הרג'עט (ובפרט אַז אַלע זיינען דאָן געווען מצווה אויף שפיכת דמים³⁰) — פונדעסטוועגן איז מובן אַז בנוגע זיי, חמור און אנשי שכם, איז פאַרט געווען אַן אַרט פאַרן "ישוב הארץ" צו האָבן אַ טענה און מאַנען].

דערפון וועט אויך ווערן פאַרשטאַנ־ דיק בנוגע אונזער פסוק "כי באפם הרגו איש", אַז דערמיט האָט זיי יע־ קב אבינו ניט אויסגערעדט פאַרוואָס זיי האָבן גע'הרג'עט שכמ'ען, ווייל (א) אויף דעם האָט ער צו זיי קיין טענה ניט געקענט האָבן, כנ"ל; (ב) זייער הרג'ענען שכם איז ניט געווען קיין תוצאה פון "באפם", נאָר מחמת אַ חיוב גמור.

און דערמיט איז פאַרשטאַנדיק דער אויפטו פון רש"י מיט זיין פירוש "אז חמור ואנשי שכם": דורך דעם וואָס ער דערמאַנט חמור באַזונדער, הגם אַז ער איז דאָך איינער פון די אנשי שכם, און דאָך איז ער משמית שכם, מאַכט ער קלאַר אַז מיט "באפם (הרגו) איש" ווערט געמיינט נאָר חמור און די אנשי שכם און ניט שכם גופא (וואָס מ'וואָלט עס ניט געוואוסט ווען רש"י זאָגט גאַרניט

זיך צו יעדערן באַזונדער: כל אחד, אפילו דעם לעצטן איז "באפם הרגו". און אויף דעם גיט רש"י אַ דוגמא פון "וילמד לטרף טרף אדם אכל", וואָס אויך דער וואָרט "אדם" (ל' יחיד) איז יענעם פסוק קומט דערפאַר וואָס ביי יעדער אדם וואָס דער כפיר פאַרצוקט איז דאָ אַ באַזונדער "פעו־ לה".

דאַרף מען פאַרשטיין:

(א) ס'איז דאָך לכאורה אַ דבר פשוט, אַז דער "באפם" באַציט זיך אויף יעדן איש פון די אנשי שכם — וואָרום אויב ניט, וואָלטן זיי דאָך ניט גע'הרג'עט סתם מענטשן אויף ווע־ מען זיי זיינען ניט אין כעס — היינט צוליב וואָס דאַרף דאָס דער פסוק באַוואַרענען דורך זאָגן "איש" — לשון יחיד?

(ב) ווי אַ ראי' צו רש"י'ס פירוש ("אנשים הרבה קורא איש כל אחד לעצמו כו") וואָלטן לכאורה גענוג געווען בלויז די ווערטער "אדם אכל". פאַרוואָס איז ער מעתיק אויך די ווערטער "וילמד לטרף טרף"?

ה. איז דער ביאור בכל הנ"ל:

אויפן פסוק³¹ "כי נבלה עשה ביש־ ראל גו' וכן לא יעשה" (בשייכות צו מעשה שכם) זאָגט רש"י "שהאומות גדרו עצמן מן העריות כו". פון דעם איז מובן, אַז די פעלקער ("ישוב הארץ"³²) האָבן ניט געקענט האָבן קיין תביעה צו שמעון ולוי, פאַר־ וואָס זיי האָבן גע'הרג'עט שכם, ווי־ באַלד אַז ער האָט עובר געווען אויף דעם וואָס "האומות גדרו עצמן"³³.

(26) וישלח לה, ז.

(27) שם, ל.

(28) ראה פרש"י וישלח לה, ז. לעיל

(29) ראה לעיל שם הערה 41. וראה גם לעיל ע' 150 ובהגמטן שם.

(30) נח ט, ה'ו. סנה' גו, ב.

ע' 90.

וואס איז געווען פאר „וישב הים גו' לאיתנו“³³, וויבאלד און דאמאלס האט דער אויבערשטער געפירט כבי-כול אין דער דוגמא ווי א (מענטש האט) מלחמה (ניט ווי „וה' הכה כל בכור“³⁴ וכיו"ב), איז פאראן א נתי-נת מקום פאר א „ס"ד, און דא קען זיין עפעס א חילוק צווישן דער מל-חמה מיט א ריבוי, און דער מלחמה מיט איינעם — און דעריבער איז דער פסוק³⁵ „מגיד שאין כולם חשור-בין לפני המקום אלא כסוס אחד“;

אנדערש איז אבער ביים פאל פון „סוס ורכבו רמה בים“³⁶, וואס איז געקומען דורך דעם וואס „וישב ה' עליהם את מי הים“³⁷ (בעת די מצ-ריים זיינען שוין אריין אין ים) — דארט איז מלכתחלה ניטא קיין שום ארט מאכן א חילוק צווישן א רבים און א יחיד: ס'איז דאך פשוט, און דורך „וישב הים לאיתנו“ זיינען זיי אלע, ממש פונקט ווי עס וואלט גע-ווען איינער, געווארן „אריינגעווארפן“, איינגעשלונגען אין ים. קומט דאך במילא אויס, און אין דעם, וואס די אלע סוסים ורכבים האבן באטראפן ווי בלויז איין סוס ורכב, איז ניטא קיין חידוש און רבותא³⁸ — און פונ-דעסטוועגן שטעלט זיי דער פסוק בלשון יחיד נאר דערפאר וואס בפר-על זיינען זיי (חשובים כ) אחד, און אף „אחד“ — מוז דאך שטייען לשון יחיד.

און וויבאלד אזוי, איז פארשטאנ-דיק און אויך אין אונזער פסוק

אויף דעם, אדער ווען ער זאגט „אלו אנשי שכם“ (סתם).

1. אבער לויט דעם קען נאך ווערן שווער, פארוואס שטייט „איש“ לשון יחיד: אויב מ'וואלט געלערנט אז מיט „באפם הרגו איש“ ווערן גע-מיינט אלע מענטשן וואס זיי האבן דאן גע'הרג'עט (אויך שכם בן חמור), וואלט מען דעמאלט געקענט זאגן אז דער לשון „איש“ (ל' יחיד) ווערט געזאגט „על שם המין“ — דעם גאנצן מין פון „איש“ אין שכם „הרגו בא-פם“; אבער וויבאלד און ניט דער גאנצער מין פון „איש“ איז דארט אומגעקומען מצד „אפם“, קען מען דאך שוין במילא ניט אָננעמען און דער לשון „איש“ קומט על שם המין? דערפון לערנט רש"י אפ דעם טעם וחידוש: „ואינן חשובין כולם אלא כאיש אחד“, און דער לשון יחיד פון „איש“ שטייט דא דערפאר וואס די אלע מענטשן, וואס שמעון ולוי האבן גע'הרג'עט „באפם“, האבן ביי זיי באטראפן בלויז „כאיש אחד“.

2. אבער אויף דעם קען מען דאך פרעגן: יעקב מיט זיינע רייד „כי באפם הרגו איש“ איז דאך ניט אויסן געווען ארויסצוברענגען די מעלה פון שמעון ולוי, נאר אדרבה, צו מוכיח זיין זיי — היינט ווי שטימט עס אז מיטן לשון פון די מוסר-רייד זאל ער נאר מיינען דעם שבח וואס „אינן חשובין כולם אלא כאיש אחד“³⁹?

פארענטפערט דאס רש"י אליין מיט דעם וואס ער איז ממשיך ווייטער „וכן במצרים סוס ורכבו רמה בים“: בנוגע צו „ה' נלחם להם במצרים“⁴⁰:

(31) ראה לעיל ע' 152 הערה 20. אבל ביאור זה אינו ע"ד הפשט.

(32) בשלח יד, כה.

(33) שם, כג.

(34) בא, יב, כט.

(35) שם טו, יט.

(36) והחידוש שם שב, סוס ורכבו גו' "

הוא — מה ששיגים „קשורים זה בזה

כו'“, כדפ"ש"י שם.

ט. ווי גערעדט פריער (סעיף ב'), איז ע"פ טבע אוממעגלעך צו זאגן אַ גאַנצע שטאַט מיט מענטשן זאָלן זיין „חשובין“ בלויז כאיש אחד. טע"ג נה"ט במילא דער „בן חמש (למק"ר) (רא'): אמת, מ'קען פאַרשטיין ווי אַזוי ס'איז מעגלעך די עצם זאך, אַז חמור ואנשי שכם זיינען ביי שמעון ולוי געווען כאיש אחד, מצד דעם וואָס זיי האָבן דאָס געטאָן ניט מיט זיי ער נאָטירלעכן כח, נאָר „בכחו של זקן“ און ס'איז טאַקע געווען אין אַן אופן פון למעלה מהטבע יי — אָבער בכדי צו איינלערנען אין פשטות אַזאַ אויפטו פאָדערט זיך אַ מקור, אַ מש"מעות אין תורה, אַז ס'איז געווען

חזו שטייען „הרגו איש“ בל' יחיד, דערפאַר וואָס בפועל זיינען אַלע געווען חשובין בלויז כאיש אחד — ניט מיינענדיק דערמיט וועלכן עס איז אויפטו (ומעלה — אויף שמעון ולוי) אין די דברי מוסר פון יעקב.

און דערפאַר ברענגט רש"י אויך די ווערטער „רמה בים“, און באַ"גנונגט זיך ניט בלויז מיט „סוס ורוכ" בו" — ווייל פון „רמה בים“ איז, כנ"ל, די רא"י אַז רבים החשובין כאחד ווערן גערופן בלשון יחיד אויך דאָן ווען דאָס איז ניט נוגע אַלס אַ הדגשה און רבותא אין תוכן פון דעם ענין.

ה. נאָך אַ טעם וואָס רש"י ברענגט די ווערטער „רמה בים“:

לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן, היות ווי דער מלך איז דער עיקר און דער וואָס באַשטימט דעם מהלך פון דער מלחמה, דעריבער זאָגט דער פסוק „סוס ורוכבו“ לשון יחיד, מיינענדיק דערמיט בלויז פרעה מלך מצרים —

דעריבער איז רש"י מעתיק אויך די ווערטער „רמה בים“: ס'איז דאָ ניט נוגע צו אַרויסהויבן דעם מלך באַזונדער, וויבאלד דאָ רעדט זיך שוין ניט וועגן גאַנג פון דער מלחמה (כנ"ל סעיף ז'), נאָר וועגן דעם פרט פון „רמה בים“ וואָס איז געווען: א) ניט בדרך מלחמה, נאָר דורך „וישב ה' עליהם את מי הים“ — איז דער מלך גלייך צו אַלעמען. ב) נאָך דער מפלה פון ה' נלחם לכם.

ועפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י זאָגט „וכן במצרים סוס ורוכבו רמה בים“ — בכדי צו מדגיש זיין אַז דער פסוק „סוס ורוכבו“ (לשון יחיד) רעדט וועגן אַלע מצריים און ניט בלויז וועגן פרעה'ן.

(37) בכ"ר פצ"ט, ז: שלא היו כולם לפני הקביה אלא כאיש אחד. ולכאורה, ממה שהשמיט רש"י התיבות „לפני הקביה“ משמע, שכונתו היא שהיו חשובין כולם כאיש אחד לגבי שמעון ולוי מצד עצמם, מצד גבורתם

[ואף שמקורו של רש"י לפי זה הוא „מדרשו“ — י"ל: (א) כונת רש"י ב" „מדרשו“ היא למדרש תנחומא פרשתנו יו"ד, ומפרש ש"לפני הקביה" ו"לפניהם" (שבתנחומא) ב' ענינים שונים הם (הפ"י דלעיל שם (ע' 151) הערה 14 אינו אליבא דרש"י. (ב) מקורו של רש"י הוא ממדרש אחר].

אבל, מכיון ש"ע"פ טבע א"א להיות שכל אנשי שכם יהיו נחשבין כאיש אחד (כנ"ל סעיף ב'), מוכרח לומר ככפנים.

ומ"מ משמיט רש"י התיבות „לפני הקביה“ — כי בפשטות שייך לשון זה רק כשהלותם הוא הקביה בעצמו * (כברש"י בשלח י"ד, כג) — ששם (כה) נאמר „כי ה' נלחם להם“, משא"כ בנוד"ד שרק בטר חים היו על „הקביה“ שבא בכותו — [כחו של זקן.

(* או עכ"פ בציווי ושלוחות הקביה (ראה רש"י שופטים כ, א ולעיל ע' 151 הערה 15). משא"כ שמעון ולוי, שהגם שעשו זאת מפני קנאות לה' — עשו זאת בעצמם.

זי טורף יעדער מענטשן (באזונדער) אויפן זעלבן אופן.

י. אבער אויך דער פירוש איז זיי ער שווער. ווייל:

(א) עס לייגט זיך ניט אויפן שכל צו זאגן, אז די בני יעקב — וואס „כולן צדיקים“³⁹ — זאלן זיין באַהערשט פון אזא שטאַרקן כעס (אפילו אויב דער כעס איז געקומען פון קדושה, צוליב דעם וואס „נבלה עשה בישראל“) וואס האָט זיי ניט אָפגעלאָזט ביזן הרגענען דעם לעצטן איש פון שכם.

(ב) מיטן וואָרט „איש“ ווערט דאָך געמיינט אויך חמור, פונקט ווי יעדער אנדערער פון די אנשי שכם (כנ"ל ס"ה) — און וויבאַלד אז „בא פם הרגו כל איש שכעסו עליו“ (אַלע מען מיטן זעלבן כעס) קומט דאָך במילא אויס, אז הריגת חמור איז געווען מיט ניט קיין גרעסערן כעס ווי אַלע אנדערע אנשי שכם —

אבער פשטות השכל איז מחייב אַנצונעמען, אז זייער כעס אויף חמור אבי שכם, צוליב זיין גרעסערע שולד אין דער מעשה, האָט געדאַרפט זיין פיל שטאַרקער ווי אויף די אנדערע אנשי שכם; און אויך פון דעם וואס דער פסוק אין פ' וישלח איז מפרט באזונדער „ואת חמור גו' הרגו“ (נאָכ דעם ווי ער זאָגט „ויהרגו כל זכר“), איז מוכח, אז ביים הרגענען חמור איז געווען דער „הרגו“ מיט אַן אַנדרשקייט.⁴⁰

און מצד די שוועריקייטן באנוגט זיך ניט רש"י מיטן פירוש פון „פשוטו“

אזוי: און ס'איז ניט גענוג יסוד צו אויפטאָן דעם חידוש נאָר מחמת דעם אַליין וואָס אין פסוק שטייט „איש“ לשון יחיד.

דעריבער זאָגט רש"י „זהו מדרשו“, אַז דער פירוש איז ניט אינגאַנצן אין דרך הפשט, נאָר ער איז גענומען פון „מדרש אגדה“.⁴¹

מאָנט אַבער ווידער דער „בן חמש למקרא“: דער פסוק איז דאָך גלאַטער אַז ער האָט אַ פירוש אויך לויטן דרך הפשט? ענטפערט אויף דעם רש"י און איז ממשיד: „ופשוטו כו“, אַז אויך ע"פ פשט איז דאָ אַ הסבר פאַרוואָס עס שטייט איש ל' יחיד, ווייל דער וואָרט „איש“ מיינט „כל אחד (פון אַלע אנשי שכם) לעצמו“; אַז יעדער מענטש באזונדער איז „בא פם הרגו“, מיטן זעלבן צאָרן; ד.ה. אזוי שטאַרק איז געווען זייער פאַרדרוס, פון דעם וואָס „נבלה עשה ביש ראל“⁴², אַז אויך נאָכן הרגענען דעם רוב פון אנשי שכם האָט זיך זייער „אף“ לחלוטין ניט איינגעשטילט, און דער פולער צאָרן, מיטן זעלבן תוקף, האָט אַנגעהאַלטן ביז דעם לעצטן מענטשן פון אנשי שכם.

און אויף דעם ברענגט רש"י אַ דוגמא פון „וילמד לטרף טרף אדם אכל“: ווען עס האַנדלט זיך אין סתם אַן איינצלעם פאַל, וואָס אַ הונגעריקע ח' פאַרצוקט אַן אדם און שטילט איר הונגער, איז ניטאָ קיין מוח — אַז ביים צווייטן מאָל טורף זיין אַ מענטשן זאָל ביי איר זיין די זעלבע צעקאַכט קייט; בעת אַבער „וילמד לטרף טרף“, אַז זי איז „איינגעלערנט“, איינגעוויינט אין פאַרצוקן מענטשן, דאָן איז

39) רש"י וישלח לה, כב.

40) וייל שגם מטעם זה מונה הכתוב הריגת חמור ביחד עם הריגת שכם בנו.

38) המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו (רש"י בראשית ג, ח).

א פאל ווען שמעון ולוי האָבן גע'הרג'עט סתם אַ מענטשן, ווי די אומנות פון עשו. וואָס „המסתם אותה הימנו“ (ווי רש"י ערקלערט בפסוק שלפניו) — האָטש דאָס ווערט אין ערגעץ ניט דערציילט, און אויף דעם האָט זיי יעקב מוכיח געווען.

און הגם אַז ס'איז ניט גלאַטיק צו זאָגן, אַז תורה זאָל דערציילן אַז יעקב האָט זיי מוכיח געווען פאַר אַ מעשה, בעת די תורה דערמאָנט אין ערגעץ ניט אַז דאָס האָט פאַסירט — האָט דאָך אָבער דער פירוש אין זיך אַ מעלה וואָס דוקא לויט אים איז גלאַטיק דער וואָרט „איש“ לשון יחיד.

ובפרט אַז מיר געפינען עד"ז (און מיטן זעלבן לשון) ביי למך, וואָס האָט געזאָגט „כי איש הרגתי“ און תורה (שבכתב) דערמאָנט ניט די פאַסירונג.

און דעם טעם דערויף, וואָס רש"י איז שולל לגמרי דעם פירוש — ביז צו ניט ברענגען אים אפילו אַלס דריטן פירוש — דייטעט ער אַן דורכן מעתיק זיין פאַרן פירוש אויך דעם וואָרט „כי (באפם הרגו איש)“, וואָס לכאוו איז ער איבעריק:

דער לשון „כי באפם הרגו איש“ מאַכט קלאַר, אַז דער „באפם הרגו איש“ (איז ניט קיין אַנפאַנג פון אַ נייעם ענין, נאָר ער) קומט בהמשך און „כי“ — אַלס טעם צו „בסודם אל תבא נפשי בקהלם אל תחד כבודי“.

און וויבאַלד אַזוי, קען מען שוין ניט לערנען אַז מיט „באפם הרגו איש“

און דאַרף אַנקומען צום פי' פון „מדרש שו“; אַז דאָס וואָס עס שטייט „איש“ לשון יחיד, איז ווייל „אינן נחשבין כולן אלא כאיש אחד“.

און נאָכמער: היות אַז לויט „פשוטו“ — „באפם הרגו כל איש שכעסו עליו“ — זיינען די שוועריקייטן אינעם פשוט גופא כנ"ל, משא"כ לויטן פי' „אינן נחשבין כו“ בלייבט שווער (בעיקר) בלויז דאָס וואָס ער איז „מדרשו“, דאָס וואָס פון פשטות הכתובים איז ניטאָ קיין אַפענע משמעות אַז אַלע אנשי שכם זיינען געווען כאיש אחד — דעריבער שטעלט רש"י פריער, און ווי אַז עיקר, דעם פי' פון „מדרש שו“.

יא. שוין גערעדט מערערע מאָל, אַז דאָרט וואו רש"י ברענגט צוויי פירושים און ביידע האָבן שוועריקייטן פון זעלבן סוג, ברענגט ער דאָן אויך אַ דריטן פירוש, וואו עס זיינען ניטאָ אַט די קשיות וואָס ביי די צוויי פריערדיקע — הגם אַז מאידך גיסא, איז ער פיל שווערער ווי זיי מצד אַן אַנדער פרט.

ובנוגע לעניננו: וויבאַלד אַז די שוועריקייט אין די צוויי פירושים איז פון זעלבן סוג — וואָס דער מיין פון „הרגו איש“ (לי יחיד) — סיי לויטן פירוש „ואינן חשובין כולן אלא כאיש אחד“, סיי לויטן פירוש „כל אחד לעצמו באפם הרגו“ — איז ניט מתאים מיט דעם וואָס דער שכל און דער חוש איז מחייב

— וואָלט לכאורה געווען אַן אַרט צו איינלערנען אין „באפם הרגו איש“ אַ דריטן פירוש: אַז ס'איז געווען

(41) ראה עדין לעיל ע' 43 הערה 39.

(42) ראה לעיל ע' 41.

(43) ויתירה מזו: בכונת תיבת „איש“,

כי הפירושים דרש"י אחד הם (כי הם ב' ע

טעמים לזה שחמור ואנשי שכם נקראים כאן „איש“ — לי יחיד, והפ"י דלהלן בפנים הוא פירוש שני, וא"כ, מכיון שפי' הראשון (לפי ב' הטעמים) אינו גלאטיק, הו"ל לרש"י להביא פי' שני (דלהלן).

(44) תולדות כו, מ. (שם כה, כה).

(45) בראשית ד, כג ובפרש"י שם.

יב. פון דעם וואָס לשון הכתוב לאַזט אַן אַרט פאַר אַ ס"ד — וואָס אויך אַ ס"ד פון תורה איז דאָך תורה מלשון הוראה — אַז שמעון ולוי האָבן אַמאָל גע'הר'געט נאָך אַ מענטשן. קען מען אַרויסלערנען דערפון אַ הוראה פאַר יעדן איינעם:

בעת איינער ברענגט שאַדן צו אַ צווייטן ח"ו, אפילו ווען דאָס נעמט זיך ביי אים פון קדושה-געפילן (אַז ער איז אויפגערועדערט געוואָרן צוליב אַ סיבה ווי "הכוונה יעשה את אחר-תיבו") — קען דורך דעם ביי אים אַנטוויקלט ווערן די מדה פון טאָן שאַדן⁵⁰, ביז עס קען זיין אַ קס"ד און אַ חשש אַז ער זאָל דאָס זעלבע טאָן צו נאָך און נאָך מענטשן⁵¹.

ומרובה מדה טובה כו': בעת איינער טוט גוטס מיט אַ מענטשן, אפילו ווען אין אַנהויב טוט ער דאָס (בגלוי⁵²) מיט פניות, ווערט ביי אים דורכדעם אַלץ מער איינגעקארבט און נקנה די מדת הטוב שבנפשו, ביז ער איז משפיע צו אַלעמען בלויז טוב.

ובמדה שאדם מודד בה מודדין לו⁵³ — אַז אויך צו אים איז מען משפיע מלמעלה אַך טוב וחסד, בכל המצטרך לו, בבני חיי ומוזני, ובכולם — ריחיי. (משיחות ס"פ ויחי, וארא תשכ"ז)

שאר מפרשים, ובכ"ז אינו כותב, זה יוסף". ולכן מסתבר שהחידוש "אלו חמור כו'" הוא כנ"ל ס"ה.
(49) ובפרט ע"פ פי' האוה"ח דמפרש "איש" על יוסף.

(50) ראה עדי' ב"הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים" (ע' יא), ש"ל שמפני זה אין נוהגין לחטוף האפקימן, עיי"ש.

(51) ראה אוה"ח פ' ראה יג, יח.

(52) משא"כ מצד פנימיות נפשו — כמובן מפסק הרמב"ם ה"ל גירושין ספ"ב.

(53) משנה — סוטה ת, ב.

ווערט געמיינט אַן אַנדער ענין (וואָס זיי האָבן סתם גע'הר'געט איין מענטשן), וואָרום דאָן וואָלט זיך גע'שטעלט די שאלה⁵⁴: ווי קומט עס אַז אַלס טעם אויף "בסודם אל תבא נפשי גוי" האָט יעקב דערמאָנט (בלויז) דעם פּאָל פון זייער הר'גע'נען איין מענטשן, ניט דערמאָנענדיק דעם פיל האַרבערן פּאָל פון זייער אויס'הר'גענען אַ גאַנצע שטאַט — שכם⁵⁵?

און דערפון וואָס תורה זאָגט דעם לשון "כי באפם הרגו איש", איז רש"י מכריח אַז "אלו חמור ואנשי שכם"⁵⁶.

(46) אבל אין לומר, שהוכחתו של רש"י (שמרמוזה בחיבת "כו") היא ממ"ש לפנ"ז "שמעון ולוי אחים (וברש"י שם) בעצה אחת על שכם כו'" — שהרי אפשר לפרש "אחים — בעצה אחת" גם על הריגת איש אחר. ומה שרש"י מפרש שם "על שכם כו'" מיוסד על פירושו ב"כי באפם הרגו איש".

(47) לעיל ע' 152 הערה 22, שלאחרי שענו לו "הכוונה יעשה את אחותינו" הודה להם יעקב. ולפנ"ז י"ל לכאורה, שלכן לא הוכיחם ע"ו. אבל

א) לפ"ו, גם באם נאמר שהכוונה ב"הרגו איש" היא על הריגת איש אחר, הרי פשוט שכאם הרגו את מישהו — הי' זה גי"כ מצד ענין של קנאות לה' וכי"ב, ולמה הוכיחם ע"ז יעקב יותר מאשר על הריגת אנשי שכם.

ב) מכיון שגם מתחלה ידע יעקב שזה שמעון ולוי הרגו כל זכר באנשי שכם הי' מצד מעשה דינה, ובכ"ז אמר להם "עכרתם אותי גוי" — קשה לומר ע"פ דרך הפשט שלאחרי ששמע המענה "הכוונה גוי" הודה להם שעשו דבר רצוי.

(48) לכאורה הי' אפשר לומר, שזהו גם הטעם לדיק לשון רש"י "אלו חמור ואנשי שכם" בדרך חידוש. אבל דוחק הוא, שהרי גם ב"בוצרום עקרו שור" — מכיון שהתלמיד לא למד עדיין את הכתוב "בכור שורו הדר לו", יכול הוא לטעות ולפרש ששמעון ולוי עקרו פעם שור (או — כפי

יחי ב

„כנעניות היו“¹.
 איז ניט מובן: דער דיוק „בניו — ולא בני בניו“ איז דאך אין לשון הפסוק, מוז דאך דאס שטימען לויט אלע שיטות שבתושבע"פ, אויך לויט שיטת ר"י, און די שבטים האָבן חתונה געהאַט מיט זייערע „אחיות תאמות“ אין ניט מיט קיין כנעניות [ובפרט און ר"י'ס פירוש איז דער „ערשטער — בפרש"י — ד. ה. דער] עיקר־דיקער פון רש"י'ס צוויי פירושים אין פרשת וישב] — און וויבאלד אַזוי, פאַרוואָס טייטשט רש"י ניט אויס אין וואָס עס באַשטייט דער טעם פון „ולא בני בניו“ לפי דעת ר' יהודה?

דאָרף מען זאָגן אַז דאָס גופא לערנט אונז, און די ווערטער „וישאו אותם בניו“ פאָדערן פירוש בלויז לדעת ר"י: דאָקעגן

(א) „אמ"ל (ש) פרש"י שבפרשתנו הוא (גם) לדי עת ר"י. אבל [נוסף על מה שצריך ביאור: למה יוציא את כולם מצד שאול ושלח], (א) מפשטות לשון רש"י „ולא אחד מבניכם שהם מבנות כנען“ משמע שקאי על כל בני השבטים (לבד ממנשה ואפרים — וכההמשך בפרש"י). (ב) לפי פירש"י (אליבא דר"י — שלשיתו פי הרמב"ן דברי רש"י דפרשתנו) בני וישב (שם) ופי' ויגש (מו, יו"ד) שאול ושלח לא היו מבנות כנען (משא"כ אליבא דר"י) — לשיטת רש"י — שלכן גם שאול ושלח לא נשאו את ארונו (ראה לעיל ע' 228 הערה 3).

(6) רא"ם כאן. גוי"א וישב שם. ברמב"ן פ' וישב שם (וראה גם ש"ח שם): שכונת ר"י ב„כנעניות“ אינו לכנעניות ממש (ובא רק לשלול דעת ר"י שנשאו את אחיותיהן), כי אם להנשים שבאו לארץ כנען משאר הארצות. עיי"ש. אבל א) אין זה פשוט ל' רש"י. ב) מפירש"י שבפרשתנו מוכח שהכונה לכנעניות ממש. וכמ"ש בגוי"א שם. וראה להלן הערה 33.

א. אויף „וישאו אותם בניו“: איז רש"י מפרש: „ולא בני בניו וכו' שהם מבנות כנען וכו'“ (ד. ה. און די בני יעקב האָבן חתונה געהאַט מיט כנעניות). אַבער אין פ' וישב, אין זיין פ' אויף „וכל בנותיו“ לערנט רש"י אַז אין דעם איז דאָ אַ מהלוקת²: „ר' יהודה אומר אחיות תאמות נולדו עם כל שבט ושבט ונשאום. ר' נחמי' אומר כנעניות היו, אלא מהו וכל בנותיו כלותיו, שאין אדם נמנע³ מלקרוא לחתנו בנו ולכלתו בתו“. קומט אויס אַז דעם פשוט פון אונזער פסוק, לערנט רש"י לפי שיטת ר"י אַז

(1) פרשתנו ג, יג.

(2) לו, לה.

(3) נחומא באבער וישב יו"ד. יל"ש עה"פ. וראה גם ב"ר פפ"ד, כא ובמפרשים שם.

(4) מלשון רש"י „שאיין אדם נמנע מלק' רוא" (כבב"ר וביל"ש שם) — ולא „כי דרך אדם לקרוא“ (כבדעת זקנים מבעה"ת, ועד"ן הוא במדרש שכל טוב ובמדרש אגדה) — משמע שיש איוה חשש בקריאה זו, אלא שמ"מ אין אדם נמנע כו'. והביאור בזה פשוט: כשקורא אדם לחתנו בנו ולכלתו בתו, הרי מקום לטעות שכונתו היא „בנו“ ו„בתו“ ממש, ובמילא יאמרו שאח נשא את אחותו. ולכן כותב רש"י, (שאעפ"כ) אין אדם נמנע כו'.

ועפ"י מובן בפשטות מה שרש"י אינו מביא והוכח ממה שנעמי קראה את כלותי „בנותי“ (כברמב"ן כאן, וכבמ"כ לב"ר שם) — כי שם ה"י זה לאחר מיתת בעליהן, והחשש הוא רק בנוגע לאלו שזוכרים שהיו נשואות לבניו, ועיקר החידוש — במה שאין אדם נמנע מלקרוא לחתנו בנו (ולכלתו בתו, הוא בחיי (בתו) ובנו).

(5) ברמב"ן פ' וישב (לח, ב) מבאר פרש"י ולא בני בניו — שהטעם: „לפי ששאל בן שמעון ושלח בן יהודה היו מבנות כנען ולכן יוציא את כולם“, ולפי"ן

זה"ש¹⁰, והאבן מיר דאך דערפון גופא א

תאומה יתירה). ומה שרש"י לא פירש זה גבי שמעון — כי סומך עצמו על מה שפירש גבי קין והבל (ד, ב), ועפ"י יומתק

(א) מה שרש"י (בפי' וישב) כותב את פירושו על „וכל בנותיו“ — אף שלכאורה חבת „בנותיו“ לחוה, ג"כ אינה מובנת בלא פרש"י, שהרי היא ל' רבים —

אלא — לשון רבים מובן הוא, כי (נוסף על מה שלהפירוש ד„ורבותינו דרשו“ גולדה תאומה עם בנימין גם לדעת ר"ג) גם לפי פשוטו גולדה תאומה עם שמעון. (וראה להלן סעיף ו' — באופן אחר).

(ב) זיוק לשון רש"י „אחיות תאומות גולדו עם כל שבט ושבט“ — בכדי להדגיש שכונתו היא לכל שבט ממש**.

ולכאורה, מאיזה טעם קס"ד לחלק בין השבטים. ואת"ל שיש טעם לחלק — מהי הראי' שלא לחלק. ועפ"י הג"ל מובן, דמקום לומר די החקוש ותאומות גולדו עם בני לאה ורחל, שכפ"פ גרמו בכתוב שילדו תאומות (עם שמעון ובנימין) אבל מג"ל בנוגע לבלהה זולפה? והראי' שלא לחלק — דהרי מוכרח שכל השבטים נשאו את אחי יותיהן, כדלקמן סעיף ג' וסעיף ה', ולולא בלהה זולפה (א) אין רק ח' (או ט'***). תאומות, (ב) בני לאה איך ישאו אחותם מן האם?

(10) ומ"ש (מקץ מג, כט. ויגש מו, טו)

(ד, י"ח, ובכל הדורות שמאדם ועד אב' רחם). שהרי אפ"ל שגולדו תאומות עם שם חם ויפת. ובכ"ז פרש"י זאת קין כו' מרבה תאומות: (א) באותו הפסוק מטיים „את ה' ופי' עם, (ב) בפסוק שלאח"ז — ב"פ „את“ — כ"ז מכריח לומר אשר ג. איתם ריבויים הם כו' עם קין ועם הבל כו'.

ועפ"ז מתורץ מה שרש"י שם: (1) מאחר פי' „את קין“, לאחר פי' „את ה'“, (2) מד' גיש שיש ג' איתם.

וי"ל דמזה גופא דכותב בטנגון זה (ולא „ויזיף לי בן“ — ע"ד ל, כד — או כ"יב) משמע ד„את“ שבכאן ריבוי הוא, וע"ד הג"ל בקין והבל.

(***) ומה שבפי' וישלח (לה, יז) כותב רש"י „עם כל שבט“ — ולא „עם כל שבט

לדעת ר"י אין גאָר ניט גויטיק קיין פירש — וייל דער פשט איז שוין מובן פון א פריערדיקן רש"י פ' (אין פ' וישב).

ב. לערנענדיק דעם פרש"י אין פ' וישב קומט אויס, בהשקפה ראשונה, אז דער יתרון אין דעם ערשטן פ' „אחיות תאומות גולדו כו'“, באשטייט דערין וואָס לויט אים ווערט דער וואָרט „בנו“ תירו' געטייטשט כפשוטו — זיינע טעכ"טער; און די מעלה אינעם צווייטן פ' „בנותיו — כלותיו“ איו, וואָס לויט אים דאָרף מען ניט אַנקומען צום גרויסן חידוש אַז יעקב האָט געהאַט אַ סך טעכ"טער — אַ זאָך וואָס ווערט גאַרניט דער־מאַנט אין גאַנץ חומש ונביאים וכתובים!

[ובפרט, ווען מיר געפינען, אַז אין ענדלעכע פּאַלן איז פּאַראַן אין תורה לכל הפחות א רמז דערויף — אויף די דריי תאומות וואָס זיינען געבאָרן געוואָרן מיט קין און הבל, איז דער פסוק מרמז דורך צוגעבן (דריי מאָל) דעם וואָרט „את“; אויך די תאומה פון בנימין'ען (לויט „ורבותינו דרשו“) ווערט גרמז דורכן וואָרט „גם“ — וואָס דער פסוק איז דאָרט מוסיף. און וויבאַלד ביי די אַלע אַנדערע שבטים געפינען מיר ניט קיין שום רמז (אויסער שמעון, ביי וועמען ס'שטייט „ויתן לי גם את

7) בראשית ד, אב ופרש"י שם. (וכ"ה גם בב"ר פכ"ב, ג וברש"י שם).

8) וישלח לה, יז ופרש"י שם. (וכ"ה גם בב"ר פכ"ב, ח וברש"י ומ"כ שם).

9) ויצא כט, לג (ד„את“ מיותר *). ויש לומר, שגם לפי דעת ר"ג, גולדה תאומה עם שמעון (ולפי דעת ר"י, גולדה עמו

(*) לכאורה י"ל שכן הוא סנגון הכתוב — וכמו ח"ש כד, לו; כה, ה. ועוד.

[וכן י"ל ג"כ בפרש"י ותלד את קין — שזהו הסנגון לאחר „ותלד“ וכמו ש"כ שם

אָבער לויט דעם פשט איז ניט פאַר-
שטאַנדיק :

מ"ש בהערה 9 — על התאומה שנולדה
עם שמעון גם לדעת ר"ג)

[וגם כשנאמר שקושיית רש"י על דינה
דוקא היא, לפי שבהפסוק „ואת אחד עשר
ילדיו“ אין התלמיד יודע עדיין שעם כל
שבט נולדה תאומה (וולא כדלהלן סעיף
ה'), וגם בנוגע ל"את" שנאמר גבי שמעון
נפרש באו"א.

— עדיין יוקשה: מדוע אין רש"י מפרש
הסעם למ"ש „אחד עשר (ותו לא) ילדיו“
לאחרי שמחדש שעם כל שבט נולדה תאו-
מה (ואין לומר שגם אותן נתן בתביה
— דא"כ, למה נענש על דינה דוקא)?

כי מכיון שנאמר שם „ואת אחד עשר
ילדיו“, הרי תיבת את מרבה גם התאומות
שנולדו עם „אחד עשר ילדיו“.

(ולפי אופן זה, מ"ש רש"י „ועם בנימין נולדה
תאומה יתירה“ הוא לפי דעת ר"י שגם
עם בני בלהה וזלפה נולדו תאומות (וכי
דלהלן סעיף ד' והי'').

(ב) שגם באם הי' נרמז רק בבן אחת
מהן (לאה או רחל), היינו למדים שנולדו
תאומות עם כל בני לאה ורחל — כיון
שהיו אחיות דומות זו לזו בתכלית, עד
שלולא סימנים א"א להבדיל ביניהן בלילה
(ויצא כס, כה ובפרש"י).

[ובזה מובן: (א) מ"ש (כס, לא) „וירא
ה' כי גוי (ולכך דוקא) ויפתח גוי (כי לולא
זאת — ה"ה בשוונה לאחותה רחל) ורחל
עקרה“. (וזה מובן בפשטות כ"כ עד שרש"י
א"צ לפרש את זה). (ב) החדאות של רחל,
שזקוקה לאה למע"ס בכדי לזכות לבנים
(פרש"י ל, א)].

ומכיון שגם מצד התאומה שנרמז גבי
שמעון היינו יודעים שגם עם בני רחל
נולדו תאומות, צ"ל (גם לדעת ר"ג) שכי
וונת הכתוב ב"גם" שנאמר גבי בנימין היא
שנולדה עמו תאומה יתירה

[ועפ"ז מובן גם מה שהרגיעה אותה
המילדת „אל תיראי כי גם זה לך בן“ —
שהטיהה ד„ותקש“ היא לפי שנולדה עמו
תאומה יתירה (על של יוסף)].

ולפי זה היו סי תאומות.

באויזי, אָז זיי האָבן ניט געהאַט צו
זיך קיין תאומות יי].

גבי בנימין ודינה „את“, י"ל שאינו מרבה
תאומה, לפי שהפסוק שם אינו מדבר בלי-
דתן (וראה חדא"ג מהרש"א ב"ב קכג,
סע"א).

ושאני „ואת אחד עשר ילדיו“ שמרבה
גם התאומות (כדלהלן סוף הערה 11) —
כי מכיון שזה שנולדו תאומות יודעים כבר,
שפיר י"ל שהכוונה ב„ויקח גוי ואת אחד
עשר ילדיו“ היא שלקח גם את התאומות
שנולדו עמהם.

(11) ועפ"ז יובן מ"ש רש"י (וישלח לב,
כג) „ודינה היכן היתה, נתנה בתביה כו“
ולכן נענש. דלכאורה, להפירוש שאחיות
תאומות נולדו עם כל שבט, הוצרך להקי-
עות גם על שאר בנותיו „והיכן היו“ (ולפי

ושבט" — כי פירושו שבפי וישלח קאי
גם להסברא דלהלן בפנים ההערה) שרק
עם בני לאה ורחל נולדו תאומות.

עוד י"ל: אפילו באם נאמר שלפי סברא
זו נולדה עם בנימין רק תאומה אחת
(כדלהלן בשולי הגליון הגי' (שלאח"ז)), ורש"י
הרי כותב תאומה יתרה — מובן מזה שפי'
כאן הוא לפי הדעה שגם עם בני בלהה וזלפה
נולדו תאומות (כדלהלן שם וראה גם להלן
הערה 36), ואי"כ — (ע"פ הני"ל) הול"ל
שבט ושבט? והתירוץ: מכיון שהדיעה ש„עם
כל שבט נולדה תאומה“ מובנת מעצמה, גם
בלי פירש"י, כדלהלן סעיף ה' (ורש"י כותב
זאת רק בדרך אגב — בכדי לסיים שעם בנימין
נולדה תאומה יתירה, כדלהלן סעיף ד'),
הרי אינו צריך להדגיש (באָוואַרענען) שכוונתו
היא לכל שבט ממש. משא"כ בפי וישב (ששם)
מקום ביאור דיעה זו — ולא דרך אגב. (ועוד)
שמדיוק „וכל בנותיו“ מוכח כדעת ר"ג (כדי
להלן סעיף ו') ובכל זה מחדש רש"י (בפירושו
הראשון) אחיות תאומות נולדו כו', צריך להדי-
גיש בפירוש שכוונתו היא לכל שבט ממש.

(***) כי החידוש שתאומות נולדו עם
כל בני לאה ורחל — אפשר ללמוד בבי-
אופנים:

(א) ממה שנרמז בכתוב גבי שמעון ובני
ימין. ולפי"ז י"ל שעם כל אחד מהם (כולל
שמעון ובנימין שבהם רמז הכתוב) נולדה
רק תאומה אחת. ולפי"ז היו רק ח' תאומות.

זיין פ' "ורבותינו דרשו": "עם כל שבט גולדה תאומה ועם בנימין גולדה תאומה יתירה". איז דאָך ניט מובן: וויי- באַלד רש"י נעמט אָן, אין פ' וישב, אַז "אחיות תאומות גולדו" איז זייער ניט- גלאַטיק [בין אַז ס'איז ביי אים רעכט צוליב דעם — צוגעבנדיק אַ צווייטן פירוש — אַרויסצונעמען דעם וואָרט „בנותיו" פון זיין פשטות־דיקן טייטש] — איז דאָך מכ"ש אַז אין פ' וישלח [וואו ס'איז לכאורה ניטאָ קיין הכרח צו מחדש זיין אַז יעקב האָט געהאַט נאָך קינדער אויסער די דערמאָנטע אין דער תורה] ¹¹ האָט ער געדאַרפט מפרש זיין (לכה"פ — ווי אַ צווייטן פירוש) אַז בלויז מיט בנימין'ען איז געבאַרן געוואָרן אַ (איניציקע) תאומה און ניט מיט די אַנדערע ברידער?

(ג) פאַרוואָס גויטיקט זיך רש"י, אין דער באַוואַרעניש פון „וכל בנותיו, צו- צוגעבן אין זיין ערשטן פ' דעם וואָרט „וגשאים" — דער פשט פון „בנותיו" ווערט דאָך שוין רעכט דערמיט וואָס „אחיות תאומות גולדו וכו'" ? און אַזוי זיינען אויך לכאורה איבעריק די ווער- טער „בעניות היו" לויטן צווייטן פ' — אויב „כלותיו" ווערן גערופן „בנותיו",

להתנחם. ובא"כ, הרי אדרבה: להפירוש „בנר- תיו — כלותיו" מודגשת יותר הפלגת אבל יעקב.

(ב) באם הוכחתו של ר"ג הוא ממה שלא כתיב „את" (גבי לידת השבטים) — למה סותם רש"י בפ' וישלח (לה, יז. ולפי העמוד י"ל) לשליל בהערה שני' שלהערה (9) כדעת ר"י [ובפרט ששם נוגע יותר לזייק הגי'ל, מכיון שהמדובר שם הוא בענין לידת בנימין]? וזוהו מוכח, שההוכחה לפירוש השני היא מ"וכל בנותיו" דוקא.

(14) ובפרט שההוכחה לזה [שלא גולדו תאומות, כי לא נרמז בהכתובים כלל] שייכת שם יותר מאן, מכיון ששם המדובר הוא בנוגע לידת בנימין [וכבהערה לפני'].

(א) מ'האָט שוין גערעדט ¹² וועגן דעם חילוק צווישן שיטת ר"י און שיטת ר"ג, אַז ר"י שטעלט דעם הויפט־דגש אויפן כללות הענין — ער איז מפרש דעם פסוק אין הסכם מיט כללות ענין המדובר, ניט קוקנדיק וואָס דער פירוש איז צוליב דעם ניט אַזוי מתאים מיטן פרטיות־דיקן אויסטייטש פון וואָרט. דאָ- קעגן ר"ג זוכט בעיקר אַז דער פירוש זאָל שטימען מיטן פרטיות־דיקן וואָרט. הגם אַז דורך דעם וועט ער ניט אינ- גאַנצן זיין אויסגעהאַלטן מיטן כללות ענין הפרשה.

— לפי ביאור הג"ל קומט דאָך אַבער אויס אַז בנדו"ד איז דער חילוק צווישן זיי אין אַ פאַרקערטן אופן: ר"י'ס פ' שטימט מער מיטן טייטש פון וואָרט „בנותיו", און ר"ג'ס פירוש איז מער מתאים מיט כללות תוכן הפרשה (אין סדרה וינצא) וואו עס געפינט זיך ניט קיין רמז אַז יעקב זאָל האָבן געהאַט נאָך קינדער ¹³.

(ב) אין פ' וישלח, אייף „כי גם זה" (בנוגע לידת בנימין) זאָגט רש"י (אין

12) בביאור פרש"י יעקב (יא, 1) והאז יינו (לב, מג). וראה להלן הערה 28.

13) לכאורה הי' אפשר לומר, שר"י מפ- רש „אחיות תאומות כו'" מצד כללות התוכן של הכתוב, שהוא — הפלגת אבל יעקב אשר „וימאן להתנחם" גם כשניתמו אותו „כל בניו וכל בנותיו", ולכן מפרש „בנר- תיו" ספשוטו — ולא כלותיו. ור"ג מפרש שלא גולדו אחיות תאומות — כי מדייק מה שלא נאמר בלידת השבטים (לבי' מבשמ' עון) תיבת „את" והי' דיוק בתיבה פרטית. אבל — אינו (אבל ראה להלן הערה 36). כי

(א) בניסם הם תקיפים ובעלי השפעה יותר מאשר בנות. ועפי'ז אינה מובנת הוספת הפ- סוק „וכל בנותיו" לאחרי ש„כל בניו" לא הצליחו לנחמו? ועכפ"ל שהחידוש בזה שאפילו נחמת אלו שאינם קרובים כ"כ (לר- תיו) ובכ"ז באו לנחמו — ואעפ"כ וימאן

ווערן דערמאנט „כל בנותיו“ בלויז, און ס'ווערט ניט דערציילט וועגן יעקב'ס שניר, וואָס אויך זיי זיינען געוויס גע- קומען אים מנחם זיין?¹⁸

און די ביידע קשיות פֿאַרענטפערט רש"י בפירושו: (א) „אחיות תאומות נולדו עם כל שבט ושבט“ — וואָס דער- מיט ווערט רעכט דער לשון „וכל בנו- תיו“; (ב) „ונשאום“ — און דאָס גיט צו פֿאַרשטיין פֿאַרוואָס עס ווערן דער- מאַנט בלויז „בניו“ (און) „בנותיו“ און ניט (חתניו¹⁹ און) כלותיו.

דוד ויואב, מסתבר לאחר את לידתה ככל האפשרי ולומר שנולדה בסמיכות להבני סה למצרים. (ב) אפילו אם נאמר שנולדה כמה שנים לפני מכירת יוסף (באופן שהיתה שייכת כבר לנחם), ואז מוכרח שב„בנותיו“ נכללת גם היא (ראה בהערה שלאח"ז), הרי עיקר פ' „בנותיו“ הוא בנותיו ממש (ולהעיר מפ' ויגש מו, ז: בנותיו ובנות בניו), ולכן אינו מסתבר שהלשון „וכל בנותיו“ (שני ריבויים) הוא מפני שסרח נכללת ב„בנותיו“ ואשר זהו רק בדרך ספל.

(18) ומה שלא מסופר בתורה שגם בני בניו באו לנחמו — י"ל לפי שנכללים ב„בניו“, דהרי בני בנים הרי הם כבנים (רש"י וירא כו, יב) (נוסף על שאפ"ל שע- דיין קטנים היו).

(19) ועפ"ז מוכן מ"ש רש"י (בדברי ר"ג) „לחתנו בנו“ — דלכאורה מיותר — בכדי לתרץ מדוע לא נאמר שגם חתניו באו לנחמו.

אלא שמ"מ מעתיק רש"י רק התיבות „וכל בנותיו“ ולא גם „כל בניו“ — כי כל הקושיא (מדוע לא נזכרו בכתוב גם חתניו) הוא דוקא לאחרי שרש"י מחדש „אחיות תאומות נולדו כו.“ ומכיון שגם ר"ג אינו חולק ע"ז (וחולק רק על „ונשאום“)*, לכן הוצרך להוסיף „לחתנו בנו“ (דמרוח יותר לומר שעכ"פ המבוגרות נישאו).

וואָס איז דאָ נוגע ווער די „כלותיו“ זיינען געווען, כנעניות אָדער ניט?

(ד) וויבאלד אַז דער גאַנצער טעם וואָס דער צווייטער פירוש איז מחולק אויפן ערשטן איז עס צוליבן דחוק אינעם אויפטו פון „אחיות תאומות נולדו“, האָט דאָך דער צווייטער פירוש געדאַרפט שולל זיין דעם חידוש בפירושו, און זאָגן אַז מיט די בני יעקב זיינען קיין אחיות תאומות ניט געבאָרן געוואָרן?¹⁵

ג. איז דער ביאור אין דעם:

אין די ווערטער „וכל בנותיו“ וואָס רש"י שטעלט זיך אויף זיי, זיינען קשה צוויי זאָכן: (א) דער פשט פון די ווער- טער גופא — ביי יעקב'ן איז דאָך געווען בלויז איין (צוויי¹⁶) טאָכטער (און אפילו לויט „ורבותינו דרשו“ — נאָר צוויי (צי דריי¹⁷) טעכטער), טאָ ווי פאָסט דאָ דער לשון „וכל בנותיו“, וואָס באַדייט אַ גרעסערע צאָל?¹⁸ און (ב) פֿאַרוואָס

(15) לכאורה אפשר להוסיף עוד קושיא: התיבות „כנעניות היו“ שוללות לכאורה רק „ונשאום“ ולא „אחיות תאומות נולדו כו.“ (ועליהן קאי „וכל בנותיו“, ונאמר דלפי ה' מפרש „וכל בנותיו“ כנעניות היו — כי אפ"ל כן, שהרי לכ"ע דינה יש כאן ונכ- ללה ב„בנותיו“, וע"פ הנ"ל — גם התאומות דשמעון ובנימין), וכיון שאינו שולל אחיות תאומות מה מקשה „אלא מהו וכל בנותיו“ — אבל אינו כן, כי לומר ש„כנעניות היו“ קאי על התיבות „וכל בנותיו“ שרש"י מע- תיקם ומפרש אותם. ולפי' האי ניתא, כי לדעה זו קאי (גם) על האחיות התאומות. אבל לדעת ר"ג דקאי (גם) על [כלותיו] (כנעניות, קשה „אלא מהו וכל בנותיו“, דהול"ל „בנותיו וכלותיו“, וראה לקמן בזה. (16) ראה לעיל הערה פ.

(17) בראב"ע שם „וכל בנותיו“ הוא בתו ובת בנו (סרח בת אשר). אבל (א) לפי פרש"י בפ' פנחס (כו, מו) שסרח היתה קיימת בשנת הארבעים ליציאת פרש"י ש"ב (כ, יט) מ„מדרש אגדה“ — גם בימי

(* ועפ"י מ"ש לקמן הערה 38, שר"ג חולק גם על „אחיות תאומות נולדו“ — י"ל שמה שהוזקק להוסיף „לחתנו בנו“ הוא בכדי לתרץ למה לא נזכר בכתוב בעלה של

האָבן אָפּגעהיט אַלע מצות ייִ. דערײַבער
איז שווער צו זאָגן אַז זיי האָבן חתונה
געזאָגט מיט אַ שוועסטער מן האב, ווי-

של אברהם התנהג בקו החסד — מדתו של
אברהם. ועדין בנוגע להנהגת יעקב במקומו
של יצחק. עייניש בארוכה ובהערות שם. ועדי
הפס"ד דבאחרי דרב צ"ל כרב (שבת יט, ב).
(23) אף שהדורות שלאחריהם לא שמרו
כל המצות קודם שנצטוו, שהרי עמרם נשא
את יוכבד זודתו (וארא ו, כ). וגם השבטים
(כשהיו בריחוק מקום מיעקב) לא קיימו כל
התורה, כדמשמע מ"ש (מקץ מג, טז)
, 'וטבות טבח גוי כי אחי יאכלו האנשים גוי',
והרי הם חשבו שהשוחט הוא עכו"ם*.

אלא שיש לומר (בדוחק עכ"ס) שהשבטים
לא אכלו את הבשר, לפי שחשבו שהוא
גבילה

(ואין להוכיח שהשבטים אכלו בשר כסעו-
דה זו מ"ש בתירגום אוגקלוס (מג, לב), הובא
בפירוש ייִ: "ארא בעצרא דמצראי דחלין לייִ ייִ
עבראי אכליו" — כי זהו ביאור הנהגת

* בחולין צא, א: פרע להן בית השחי-
טה. אבל ממה שרש"י אינו מביא פירוש זה
(אפי' לדעת ר"ג), מוכח שאין זה פשוטו
של מקרא וגם לא נהרו בוה.
ומה שלא פירש רש"י "והכחן — סול גיד
הנשה בפניהם" (בתחילין סט) — אף ש"לא
יאכלו בני את גיד הנשה" (וישלח לב, לג)
— כי זה יכול כאו"א ליטול בעת אכילתו.
ע"ד המדרש וכו' האם גם השבטים קיימו
כל התורה כולה — ראה פרשת דרכים
(בתחלתו). בית האוצר (בתחלתו). וש"ג.
ועוד.

** ואעפ" דחזלין לייִ, בכל זה אמר
יוסף ל, אשר על ביתו וטבות טבח, כי היו
גם בהמות דלא דחלין לייִ (ראה רש"י וישב
לו, ו: "שוחטי בהמות המלך"). וממ"ש רש"י
ויגש מו, ו: "על צאן שלי" מוכח שאפי' בצאן
היו כאלו דלא דחלין לייִ, ומ"ש (ויגש מו,
לו) "כי תועבת מצרים כל רעה צאן", בהכרח
לפרש שהוא לפי שהשבטים היו רועים כל
צאן — גם דחזלין לייִ. וראה פרש"י בא
(יא, סוף פסוק ה') שעבדו רק לבכור (ואף
ששם נאמר "וכל בכור בהמה" — כן הוא
בכל המינים וגם בצאן). וראה רש"י בראשית
ד, כ: לרועי בהמות. . . מרעה צאנו. —
ואכמיל בזה).

און דאָס וואָס רש"י גיט דערנאָך צו
אַ צווייטן פירוש, איז דאָס גיט מחמת
דער שוועריקייט אין ערשטן ענין (וואָס
מ'געפינט גיט קיין רמז בנוגע די תאומות
פון די שבטים ווי ביי די תאומות פון
קיין הבל) — וואָרום דאָס איז נאָך גיט
אַזא שטאַרקע קשיא אַז מ'זאָל צוליב דעם
טייטשן (ווי אין צווייטן פירוש) דעם
וואָרט "בגיתיו" גיט כפשוטו — נאָר ווייל
אים איז שווער דער צווייטער ענין
„ונשאום“:

ס'איז דאָך ידוע ייִ אַז די אבות האָבן
אָפּגעהיט אַלע מצות התורה, הגם זיי
האָבן דערויף קיין ציווי גיט געהאַט.
און וויבאַלד אַז עס שטייט ייִ (ביי אב-
רהם'ען) „למען אשר יצוה את בניו ואת
ביתו אחריי“, איז די סברא מחייב, אַז
אויך באַ יעקב'ן איז געווען „יצוה את
בניו“ און די בני יעקב — לכה"פ זייענ-
דיק בסמיכות מקום צו יעקב'ן ייִ —

(20) ראה רש"י תולדות כו, ה (בנוגע
לאברהם (וראה גם וירא יט, ג בנוגע ללוט
— וראה שם סוף פסוק א'). שם, יב: כז,
ג, ט (בנוגע ליצחק). וישלח לב, ה (בנוגע
ליעקב).

(21) וירא יח, יט.
(22) ראה על דרך זה — על דרך
החסידות, לקמן ע' 3734 בנוגע להאבות
(שכל אחד מהם היתה עבודתו בקו אחר) —
שאף את"ל שהנהגתו של יצחק היתה בקו
הגבורה גם בחיי אברהם, מ"מ שטוט שבמקומו

דינה (שלישית ר"ג — אינה "הכנענית" אט
שאו, וכדלעיל הערה 5 בסופה. וראה ג"כ
לקמן הערה 34, וכן בעלה של התאומה
דשמעון (ובנימין).

אלא שמי"מ מעתיק רש"י רק "כל בני
תיו" ולא "כל בניו" — כי אין הכרח
שאז נישא כבר (ובפרט שלדעת ר"ג היו
רק ב' מבוגרות (דינה והתאומה דשמעון,
משא"כ התאומות דבנימין היו אז רק
בנות ט' שנים (לערך)) עד כדי להקשות
קושיא בכתוב — (משא"כ כסמתיישוב דרך
אנב דכלותיו).

„בנותיו“ מיינט (אויך **) כלותיו.

דערמיט וועט אויך ערקלערט ווערן די איינשטימיקייט אין נאך א פּרשׂ: — פון די פירושׂים פון ר' יהודה אין ר' נחמ' בנדו"ד, מיט זייער שיטה בכמה מקומות אין פירוש הכתובים: מ'געפינט בכמה מקומות**, און ר"י טייטשט איין דעם פשט פון פסוק לויט ווי ס'איז משמע פון דער פרשה גופא, אפילו ווען דער פ' דריקט אויס א מינעדונג ב„כבודם של ישראל“. און אזוי לערנט עד אויך דא, לויט ווי ס'איז קענטיק פון דעם המשך הפרשה — גיט געקוקט וואס דאס מיינט און די שבטים האָבן גיט אָפּגעזיט דעם שפעטערדיקן איסור פון אחיות. דאָקענן ר"ג האַלט זיך גיט אָפּ פון איינלערנען אַ דחק אין פסוק, אום צו פאַרהיטן כבודם של ישראל; און מהאי טעמא לערנט ער „בנותיו — כלותיו“, בכדי עס זאל גיט אויסקומען און די בני יעקב האָבן פאַרפעלט אין דער אָפּהיטונג פון די תרי"ג מצות.

26) שהרי בודאי באה דינה (ותאומת שמעון ובנימין) לנחמו.

27) גונספּ על הגזל ס"ב.

28) ראה פרשׂי עקב (יא ו) והאוינו (לב, מג), שר"ג מהדר (אף שדוּחַק בפירוש הענין) בכבודן של ישראל — שלא הי' שינוי בשטח דישראל שאין לו שייכות לקרן; סודם היינו אריה, ור"י מפרש הכתובים כפשוטם — אף שהוא היפך הידור בכבודן של ישראל.

אבל עדיין אינו מובן: מפרשׂי עקב שם „א"ל ר"ג . . . סיה ולא פיותיה“ מוכח שעדין הטעם מה שר"ג חולק על ר"י הוא מצד דיוק תיבת פיה, אבל מצד ההידור בכבודן של ישראל לכד לא הי' חולק על ר"י להוציא „בקרב כל ישראל“ מפשוטו (אף שר"ג מדייק יותר בהפרטים, ובקרב כל ישראל נוגע לכללות תוכן הכתוב ולא לדיוק תיבה פרטית, כמשנית בארוכה בשיח' שלפ עקב תשכ"ו), ובפנים מבאר שמצד ההידור בכבודן של ישראל, מפרש תיבת „בנותיו“ [דיוק בתיבה פרטית — שלמי דעת ר"ג זהו העיקר] שלא כפשוטו; ולכן צ"ל כולהלן סעיף ו'.

באלו אויך אחיות מן האב זיינען נאסר געוואָרן ביי מתן תורה**.

ברענגט דערפאַר רש"י אַ צווייטן פי': „בעניות היו“ — און די שבטים האָבן חתונה געהאַט גיט מיט זייערע שוועסטער, נאָר מיט „בעניות“**. נאָר לויט דעם ווערט דאָך שווער פאַרוואָס שטייט אין פסוק נאָר „בנותיו“ און דערמאָנט גיט כלותיו? אויף דעם זאָגט רש"י אַן

עורכי השולחן: למה „וישימו לו לסרו ולהם לבדם“ — ואין מזה ראי לא להנגת השב"טים בכלל ולא להנגתם כפעם הוצאת כפרט).

ומה שיוסף צוה לטבוח טבח עבור השבטים — „כי אתי יאכלו האנשים“ — הוא דכיון שחשדן אפילו במה שנצטוו (רש"י וישב לו, ב) — לא חשב שאחיו מומריים לקיים המצוות שלא נצטוו עליהם. ואין כזה משום ולפני עזר גי' — שהרי לא נצטוו כלל***.

וראה בארוכה בכ"ז לקרש' חליה' ע' 181 ואילך.

24) אחרי יח, ט.

25) ובנה לא הי' איסור, כי האיסור דלא תחתן כס' (ואתחנן ז, ג) הוא מפני „כי יסיר גוי זעבדו אלקים אחרים“ (שם, ד), ובמילא היכא שליכא טעם זה [שהרי פשוט שהנשים שנישאו להשבטים לא הסירו כו'], ליכא האיסור (ע"ד מ"ש רש"י שופטים כ, יח). וראה גוי"א וישב לו, ב). וכן מוכרח מפרש"י ח"ש (כז, ח): „וקח לו אשה מבנות ענר אשכול וממרא“ אף שאמוריים היו (לך פ, יג).

*** יתרה מזו י"ל, שבאם היו מצוים על איסור נבילה, הרי גם באם הי' הבשר זבוח כדיון — לפי תיב"ע זאשר על ביתו זהו מנשה —

(אבל אין להוכיח שהי' כן ממה שנאמר „כי אתי יאכלו“ שיוסף אמר שיאכל מטבח זה — כי פשטות הכתוב (מג, טו) הוא זאשר על ביתו נצטוה ענין חדש, השייך להאנשים גוי ולא הרגיל ושייך לאתני" — יוסף), מכיון שהשבטים חשבו שהוא נבילה צרי' כים סליחה (ראה חזק כג, א: מי שנתכונן לעלות בידו בשר נזיר כו', והוא גם פשוטו של מקרא — כפרש"י טעות ל, ו: במה הכתוב מדבר כו"ל), אי"כ יש בזה איסור דלפני עזר.

(נאך איידער מען איז צוגעקומען צו לערנען דעם ענין פון „וכל בנותיו“ און דעם הכרח שמוה, כנ"ל) אז „עם כל שבט נולדה תאומה“?

(ב) און אייב ס'איז שוין יע פשוט, האָט דאָך רש"י ביי די ווערטער „וכל בנותיו“ געדאַרפט ריידן נאָר וועגן דעם פרט שמ' חדש, אַז די שבטים האָבן חתונה געהאַט מיט די אחיות תאומות (בכדי צו פאַר-ענטפערן פאַרזאָאָס עס שטייט בלויז „וכל בנותיו“)? ; און נאָכמער — פון רש"י'ס לשון „אחיות תאומות נולדו כו'“ איז מוכח, אַז דאָס ווערט דאָ געזאָגט ווי אַן אויפטו, אַ חידוש.

ה. איז דער ביאור אין דעם :

בשעת ס'איז געקומען די צייט פון יצחק'ן צו חתונה האָבן, האָט אברהם באַשוואָרן אליעזר'ן „לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני“²⁰. דאָס זעלבע האָט דער-נאָך יצחק אָנגעזאָגט יעקב'ן „לא תקח אשה מבנות כנען“²¹, און נאָך שטאַרקער האָט דאָס רבקה אונטערשטראָכן: „קצתי בְּדֵי גו' — אַם לוקח יעקב אשה מבנות חת גו' למה לי חיים“²².

אַבער ביי די בני יעקב געפינט מען גיט ערגעץ-וואו אין דער תורה, אַז זיי זאָלן האָבן צוליב דעם צוועק געאָנגען פון זייער דעמאָליטיקן וואויננאַרט כנען, צו אַן אַנדער לאַנד. אַדער אַז זיי זאָלן האָבן געשיקט שלוחים צוליב דעם (כשם ווי די תורה דערציילט וועגן אברהם און יעקב), לויט דעם דאַרף מען דאָך אַנ-געמען אין פשוט, אַז זייערע פרויען זיינען געווען מבנות כנען²³.

(30) חיי שרה כו, ג.

(31) תולדות כח, א.

(32) שם כו, מו.

(33) זאין לומר שנשאו נשים שלא מז' האומות אלא מאלו שבאו לארץ כנען מארצות אחרות (וראה רמב"ן ושא"ח (וישב לח, ב) שפירשו כן בדעת ר"ג) — כי — ע"ד הפשט

ד. עס פאָדערט זיך אָבער נאָך אַלץ ביאור²⁴: „ס'איז מובן אין פשוט, אַז דאָס וואָס רש"י זאָגט אין פ' וישלח „עם כל שבט נולדה תאומה ועם בנימין כו'“ — איז בהנגע „כל שבט“ לערנט ער דאָס גיט אָפּ פון „כי גם זה“, אויף וואָס ער שטעלט זיך — וואָרום אַט"די ווער-טער באַציען זיך אויסשליסלעך צו לידת בנימין און האָבן גיט צו טאָן מיט לידת כל שבט — מוז מען אָנגעמען אַז דאָס וואָס „עם כל שבט נולדה תאומה“, איז שוין אַ דבר ידוע; און דאָס וואָס רש"י דערמאָנט דאָ אַז „עם כל שבט כו'“ איז נאָר בכדי צו אויפקלערן: אַז דער „גם“ וואָס שטייט (בלויז) ביי בנימין'ען, איז מרבה אַ „תאומה יתירה“ — אַז מיט אים איז געבוירן געוואָרן אַ תאומה מער ווי ביי דער לידה פון די אַנדערע שבטים.

איז גיט מובן :

(א) פון וואָנען איז עס טאַקע אַזוי פשוט

(29) גנוסף לזה :

(א) לפי הנ"ל „כנעניות היו“ שולל רק „ונשאוים“²⁵, צריך לומר שכונת רש"י באלא מהו וכל בנותיו היא: למה נאמר רק וכל בנותיו ולא חוסיף גם כלותיו (כנ"ל). אבל מפשוטות לשון רש"י משמע שקושייתה, אלא מהו וכל בנותיו היא על החיבות וכל בנותיו גיפא. ועוד: באם חונתו להקשות מרוע נאמר רק בנותיו, הוי לי לכתוב „אלא מהו בנותיו“, וממ"ש „מהו וכל בנותיו“ מוכח שהוקשה לי לשון זה, לפי ש„וכל בנותיו“ מורה שהיו לו (סוגי) בנות רבות — וכדלקמן בפנים.

(ב) באם כונתו רק לשלול „ונשאוים“, הו"ל „בכריות היו“ [אף שבדוחק י"ל שנקט „כנעניות“ רק בדרך אגב (כי מכיון שגרו בארץ כנען מסתבר שלקחו כנעניות — „מבנות הארץ“ (תולדות כו, מ)), אבל עיקר כונתו היא שלא נשאו את אחיותיהן].

(*) וממה שר"ג אינו אומר בפירושו שלא נולדו אחיות תאומות (כקושיא הדי' דלעיל סעיף ב') צ"ל כן, שר"ג שולל רק „ונשאוים“ (וראה לעיל הערה 15).

אָבער אזוי איז דאָך שווער צו זאָגן : ווי קען מען באַהויפּטן אַז די שבטים האָבן חתונה געהאַט מיט בנות כּנען, ווען דאָס איז געווען אזוי אָפּגעפּרעגט ביי די אבות? אָזער ע"כ איז משמע בפּשוט, אַז די שבטים האָבן געהאַט

שוועסטער און מיט זיי חתונה געהאַט³³. הייסט עס דאָך : דער פּשוט'ער סיפור הענינים לערנט און לאָזט אונז וויסן דעם עצם ענין, אַז זיי האָבן געמוזט האָבן

(35) לפי המבואר בפנים מוכרח, שלדעת ר"י נשאו השבטים רק את אחיותיהן ולא נשאו נשים אחרות. ומ"ש (ויגש מו, כו) "מלבד נשי בני יעקב" קאי על אחיותיהן ולא על נשים אחרות.

ואין סתירה לזה. מ"ש רש"י שם : "ולדברי האומר תאמות נולדו עם השבטים צריכים אנו לומר שמתו לפני ירדתן למצרים" — כי כונת רש"י ב"ולדברי האומר" כולל גם — (כדלהלן) — ר"י, רק אם נאמר שלידוי לא כל התאמות נישאו (להשבטים)*. אבל באם נפרש דברי רש"י (וישב לו, לה) "ונשואם" — כולן דוקא, אז פ"י (ביוגש)

— לא היו שם כאלו, וכדמוכת ממה שהוצרך אברהם לשלוח את אלעזר לחרן בכדי ש"לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני אשר אנכי יושב בקרב"ו] (ויגש כו, ו) "ואם לא תאבה האשה גו'" — "קח לו אשה מבנות ענר אשכול וממרא" (ח"ש כד, ח ורש"י שם) — אף שאמוריים היו (לך יד, יג) והם בכלל "אורז כנעני", ולא אמר לו שיקח אשה ליצחק מהנשים שאינן מז' האמות], וכן בנוגע ליעקב, שלח אותו יצחק לפדן ארם בכדי ש"לא תקח אשה מבנות כנען".

(34) וכקושיית הגמרא (פסחים ג, א — עה"פ (וישב שם) וירא שם יהודה בת איש כנעני): אפשר בא אברהם והזהיר את יצחק בא יצחק והזהיר את יעקב ויהודה אויל ונסיב.

וקושיא זו היא גם עפ"י דרך הפשט, שלכן הוזק רש"י לפרש בפי וישב שם (כגמרא שם): "כנעני — תגרא"

[אלא שפירוש זה (כגמרא) (ראה גו"א לת, ב. דעת זקנים מבעה"ת לו, לה) וכן ברש"י] הוא אליבא דר"י דוקא ולא אליבא דר"ג, כי (ניסף שאלבא דר"ג אפשר לפרש גם כנעני ממש ואין צורך לפרש "תגרא"*) אליבא דר"ג מוכרח שגם שלה הי' מבנות כנען, כדלעיל ע' 228 הערה 3, ודלא כמ"ש הרא"ם סוף פירושנו.

(*) ואולי יש לומר שגם לדעת ר"ג צריך לומר שפירוש תיבת "כנעני" שבפסוק זה הוא "תגרא" (אף שהי' גם כנעני ממש), בכדי לתרץ (ראה ברמב"ן ובגו"א שם): (א) למה הוצרך הכתוב לאמר שהוא כנעני, והרי כל אנשי הארץ ההיא כנעניים הם? (ב) למה נאמר "בת איש כנעני" ולא "אשה כנענית" (וגם מוסיף "ושמו שווע")? ולכן צ"ל שתיבת כנעני כאן פירושה, "תגרא". ולכן מכנה אותה הכתוב "בת איש כנעני" מצד פרסום אבי' (כברמב"ן). וראה גם ב"ר פפ"ה, ד ובמפרשים שם.

ועפ"י מתורץ גם מ"ש (לה, יב) "ותמת

בת שווע אשת יהודה" — אף שעי' נישואין נפסק הקשר עם בית אבי' (ראה לעיל ע' 192 ובהערה 54), זכברט שילדה שלשה בנים ושלה הי' בחיים, ובמילא אינה שבה אל בית אבי' אפילו לענין אכילת תרומה (אמור כב, יג ובפרש"י, וראה הערה ה"ל דלעיל שם) — כי מצד גודל פרסום אבי', נקראה על שמו "בת שווע" — גם לאחר נישואי' וכו'.

(*) כי — אף שכל הוכחתו של ר"י שעם כל שבט (לא רק עם בני לאה ורחל) נולדו תאמות היא לפי שס"ל שלא נשאו כנעניות, מ"מ, מכיון שעם בנימין נולדה תאומה יתירה (רש"י וישלח לה, יז), הרי הי' י"ג תאמות, ויוסף נשא את אסנת, ויהודה — מצינו בבניו רק בני "בת איש כנעני" — תגרא" ותמר (בנוגע לשמעון — מ"ש גבי שאול "בן הכנענית", מוכח ששאר בניו היו בני אשה אחרת).

ואף שלשיטת ר"י, גם בנות יעקב לא נישאו לכנעניים — רוזקות מתו. והרי בנות צלפחד (לפרש"י — פנחס כז, ג) לא נישאו עד גיל קרוב למי שנה (לכה"ס), ותאמות יוסף ובני ימין (ואולי דודו מהשבטים) היו צעירות מזה בעת הירידה למצרים. אלא שעכ"פ אחת מבנות רחל נישאה לאחד מחמשת בני לאה — שהרי לא נשאו תאמותיהם מן האם.

שוועסטער. מיט וועמען זיי האָבן חתונה געהאַט **.

אינו לדעת ר"י **

— כי (א) הוכחת רש"י שם שמתו לפני ירדתו למצרים הוא "שהרי לא נמנו כאן" ולפי דעת ר"י שהתאומות נישאו להשבתים הרי נמנו במ"ש "מלבד נשי בני יעקב", וכמו שהקשו הרמב"ן (שם, טו) ומפרשי רש"י שם ***. (ב) לפי דעת ר"י א"א לומר שמתו לפני ירדתו למצרים, כי ממש (שם, ז) "בנותיו גו' הביא אתו מצרימה" מוכרח שהיו לו אז כמה בנות [בנותיו לי רבים. כדפרש"י גבי "בנות בניו". וראה רמב"ן שם], והרי לדעת ר"י, הכתובה כ"בנותיו" הוא בנותיו ממש ולא כלותיו —

כי א לדעת האומר שתאומות נולדו אבל לא נישאו להשבתים (על כל פנים — לא כולו) — היינו כל הדורש הריבויים שנאמרו בשמעון ובנימין (ור"ג ג"כ בכללם) — ולכן מדייק רש"י "תאומות נולדו עם השבתים", ולא "עם כל השבתים" (כלשונו בפי וישלח לה, יז) וכפי וישב לו, לה). (ור"ג בפרט שלא נשאו התאומות (כניל ס"ג וראה להלן הערה 39), הרי התאומות לא נמנו במלכד נשי בני יעקב" (ו"נשי בני יעקב" — לפי דעת ר"ג — אינו יוצאי ירכו של יעקב ****), ולכן צריכים לומר לדעתו שמתו לפני ירדתו למצרים.

36) בדוחק י"ל שכתובתו בע"עם כל שבט

** ומובן שדוחק לומר שב"ולדברי האור"מ" — הוא שולל זה שכתוב עליו ר"י אומר אחיות תאומות נולדו.

*** בנו"א (מו, כו) ובחדא"ג מהרש"א (ב"ב קכג, ב) מתרץ שב"מלבד נשי בני יעקב" אטא לרבו"י רק אלו שאינם זרעו של יעקב, אבל זרעו של יעקב, מונה הכתוב בפירוש, כדמוכח ממה שמונה את דינה, אף שנישאה לשמעון (רש"י טו, י"ד). אבל, עפ"י דרך הפשט מוכרח שלדעת ר"י לא נשאו השבתים נשים אחרות, כניל בפנים ההערה, ו"נשי בני יעקב" קאי על התאומות.

ואין להקשות למה לא מנה אותם הכתוב בפירוש כמו שמנה את דינה — שהרי גם לידתן לא נזכר בכתוב (וראה רמב"ן שם, טו. נו"א שם).

**** ומה שהקשה הרמב"ן (שם, טו) מה טעם לאמר מלבד נשי בני יעקב הכנעניות

[דוגמא לדבר (אף שאינו הוא הדבר ממש) — ניט דער פסוק און אפילו אויך ניט רש"י דערמאנען מיט וועמען האָבן חתונה געהאַט די "בנים ובנות" פון אדם הראשון].

פונדעסטוועגן, בשעת עס קומט צום פסוק "וכל בנותיו" דאַרף רש"י זאָגן "אחיות תאומות נולדו . . ונשאום" (הגם ס'איז אַ דבר הפשוט כ"ל); נאָך מער: ער ברענגט אויך אַ צווייטן פי' "כנעניות היו" — און דאָס איז ווייל פון לשון הפסוק "וכל בנותיו" איז משמע אַז די שבטים האָבן חתונה געהאַט מיט אַנדערע פרויען (כדלהלן סעיף ו').

ו. פונעם לשון הפסוק "וכל בנותיו" איז משמע אַז ער איז מרבה אַזוינע בנות וואָס ווען עס שטייט נאָר "בנותיו" וואָלטן זיי ניט גבלל געוואָרן — עס זיינען געווען מער ווי איין סוג בנות. איז די שאלה: וואָס פאַראַ פאַרשידענע

גולדה תאומה" היא רק לבני לאה ורחל (כניל באופן הראשון שבשוה"ג השני להערה 9). אבל מכיון שאחיות תאומות נולדו עם כל שבט ושבת" אינו מוכח מ"וכל בנותיו", כ"א מפני שכן מוכח ממשטות סיפור העניינים שבפרשיות הקודמות כניל

[ומה שבתר רש"י להזכיר דעם כל שבט ושבת גולדה תאומה בפי' "וכל בנותיו" — מובן בפשטות, שה"ז פי' תיבות אלו (ולא מפני שמכאן למדין זה).

ו(לחילוודא) יש להוסיף: לפי זה — כל בנותיו" הם יותר במספר (ובמילא גם בפעור לת הניחוס) מאשר "כל בניו". ור"י ור"ג לשיטתם. ודלא כדלעיל הערה 13. וראה הערה 18].

מסתבר יותר שגם בפי' וישלח כותבו היא לכל שבט ממש (ומה שאינו מדגיש זאת בפירוש — ראה באופן השני שבשוה"ג הג"ל).

אחר שאמר יוצאי ירכו" — כבר תירץ בנו"א (שם, כו) "שהכתוב רוצה למנות גם נשי בני יעקב (שאינן יוצאי ירכו) ובענין זה מנה אותם במה שאמר מלבד נשי בני יעקב".

אָפּ בעיקר אויפן פרט, אויפן וואָרט יי, לערנט ער „כנעניות היו“, וואָרום דער מיט איז מדויק דער לשון פון די פּרשיות דיקע ווערטער „וכל בנותיו“.

ז. עפ"י הנ"ל וועט מען אויך פאָר-שטיין פאָרוואָס „וישאו אותו בניו“ פאָ-דערט אַ פירוש בלויז לדעת ר"ג און ניט לדעת ר"י:

רש"י'ס דיוק „בניו זלא בני בניו“ איז ניט פונעם עצם וואָרט „בניו“, ווייל דער באַדייט פון „בנים“ קען אין זיך אַרייַן נעמען אויך בני בנים יי; און ווי ס'איז אויך פאָרשטאָנדיק יי פון דעם וואָס רש"י זאָגט דאָ אויפן אָרט, אַז אויך

(39) ראה לעיל הערה 28, שבהפוגתו דר"י ור"ג, עפ"י שיטת ר"ג ישנו הידור יותר בכבודו של ישראל. ולכן מסתבר, שטעמו של ר"ג לחלוק על ר"י בכל מקום [וגם כפי וישב] הוא לא רק לפי שמדייק יותר בהפריטים, אלא גם לפי שמהדר בכבודו של ישראל.

ולכן נראה, שגם בנדו"ד, טעמו של ר"ג הוא [לא רק מצד דיוק התיבות „וכל בנותיו“, כ"א] גם לפי שס"ל שהשבטים קיימו כל התורה עד שלא ניתנה, כנ"ל סעיף ג' ולעיל ע' 186.

וכן משמע ממ"ש רש"י שלדברי האומר כו' — סתם ולא רק ר' נחמ"י, אבל גם ר' נחמ"י בכללם — צריכים לומר שהתאמות (דשמעון וכו') מתו לפני ירידתן למצרים (כנ"ל הערה 35) — ואינו מתרחש שנכללו ב„נשי בני יעקב“ כמו לדעת ר' יהודה — כי מהטעמים מה שר"ג חולק על ר"י הוא, לפי שס"ל שהשבטים לא נשאו את אחיותיהן, כנ"ל. וכיון שעכצ"ל כן (דמתו) אליבא דר"ג — אין צורך לתפש תירוץ אחר לשאר האומרים ותאומות נולדו כו'.

(40) פירש"י וירא כו, יב, וגם בנוגע להלכה — ראה יבמות סב, ריש ע"ב.

(41) אבל אינו מוכרח מכאן, כי י"ל שהוא לפי ש"ג' הם (אפרים ומנשה) — בחשבון שאר בניו; „אפרים ומנשה כראובן ושמעון היו לוי“ (פרשתנו מח, ה ופירש"י שם).

סוגים זיינען שייך אין בנות יי?

דאָס וואָס עס שטייט „כל בניו“ איז מובן — דאָס מיינט אַז אַלע זין, אויך יענע וואָס האָבן פאָרקויפט יוסף'ן, זיי-נען געקומען טרייסטן יעקב'ן, פאָרוואָס שטייט אָבער דער אויסדרוק „וכל“ ביי די בנות?

מח מען דעריבער זאָגן, אַז „בנותיו“ דאָ מיינט אויך „כלותיו“, און אַז דאָס מיינט אַזעלכע וואָס זיינען ניט בנותיו (ד.ה. אַז די שבטים האָבן חתונה געהאַט מיט כנעניות יי, ניט מיט זייערע שוועס-טער). און זיי איז דער פסוק מרמז און כולל אין „וכל בנותיו“: צוויי סוגי בנות — טעכטער ממש און אַזעלכע וואָס זיי-נען אַזוי ווי טעכטער — כלותיו.

און דערפאָר לערנט רש"י אין „וכל בנותיו“ צוויי פירושים — „ר"י אומר אחיות תאומות נולדו כו' ונשואם; ר"ג אומר כנעניות היו“ — ווייל ר"י, וואָס זיך שיטת הלימוד איז צו אָפּשטעלן זיך בעיקר אויף כללות הענין, לערנט ער דעריבער אַז די שבטים האָבן חתונה גע-האַט מיט זייערע שוועסטער, וויבאַלד אַז פון כללות הפרשיות (וואָס דערציילן צוויי מאָל — ובפירוש און באריכות — אַז מ'זאָל גיין זוכן אין אַן אַנדער לאַנד אַבי ניט „בנות הארץ“) איז שווער צו אָננעמען דעם אַנדער מעגליכן אופן (אַז זיי האָבן חתונה געהאַט מיט כנע-ניות); און ר"ג, וויבאַלד ער שטעלט זיך

(37) ומה שהכתוב מפרט בניו ובנותיו ואינו אומר „כל ילדיו“ — כי גם זה הוא ב' סוגים בהניחום (אלא שקשה הסדר בהכתוב) — וראה הערה 13, 36.

(38) ומכיון שכל המקור לחדש „עם כל שבט נולדה תאומה“ הוא לפי שאינו מסתבר שנשאו כנעניות — הרי ר"ג שסובר „כנעניות היו“, צ"ל שס"ל כפשוטו הכתובים — שלא נולדו תאומות עם כל שבט, מאחר שאין מקור לחדוש זה.

ר"י, אז יעקב'ס אַנזאָג, אל ישאו מטתי לא אחד מבניכם" איז געווען מחמת דעם טעם וואָס זיי זיינען געווען קינדער פון אַזאָ חיתון וואָס ער, יעקב, האָט עס אויף זיך געהאַט אַנגענומען ווי אַן איסור (ערייות) ?

אמת טאַקע, אַז לגבי די שבטים גיפא, וויבאַלד זיי האָבן אויף זיך, ניט מקבל געווען די אַפּהייטונג פון כל התורה עד שלא ניתנה, הייסט עס ניט אַז זיי זיינען באַגאַנגען אַן איסור דורך זייער חתונה האָבן מיט די אחיות; ובמילא איז שוין אויך ניט געווען קיין חסרון אין זייערע קינדער מצד דעם — איז עס אַבער דאָך ניט מספיק צו פאַרענטפערן לפי שיטת ר"י, ווייל

אויך לדעת ר"נ האָבן די בני יעקב, דורך זייער מתנתן זיך זיך מיט די בענייות, ניט געטאַן קיין איסור — און פונדעסטוועגן לערנט רש"י (לדעת ר"נ) אַז יעקב האָט אַנגעזאָגט „אל ישאו מטתי לא אחד מבניכם שהם מכות כנען"; מוז מען דאָך אַנעמען, אַז טראָץ דעם וואָס פאַר זיך, איז דער חיתון מיט די כנע' גיות ניט געווען פאַרבונדן מיט קיין איסור, איז עס אַבער באַ יעקב'ן געווען אַ טעם אַז זייערע קינדער זאָלן ניט זיך ראוי צו טראָגן זיך ארח.

— קען מען דאָס זעלבע זאָגן (און מיט אַ כל"שכ"ן) לפי שיטת ר"י, אַז זייענדיק קינדער פון אַח אחות, האָט עס אַוודאי געקענט באַטראַכטן ווערן ווי אַ חסרון בעיני יעקב. בלייבט די קשיא: פאַרוואָס וויל רש"י ניט לערנען אַז אויך

מנשה ואפרים האָבן געטראָגן יעקב'ס ארון — און געווען זיינען זיי דאָך בני בניו של יעקב. רש"י'ס הכרח איז פון דעם וואָס דער וואָרט „בניו" איז בכלל איבעריק: נאָכדעם ווי דער פסוק דער- ציילט שוין פריער „ויעשו בניו לו כן כאשר צום" וואָלט דאָס שוין גענוג גע- ווען צו פאַרשטיין אַז „וישאו אותו ארצה כנען גו" מיינט עס „בניו" (אויך אַ דעם וואָרט „בניו").

וויבאַלד אַבער דער פסוק חזר'ט איבער דעם וואָרט „בניו" נאָכאמאָל, איז רש"י מדייק, אַז דאָס ווערט געזאָגט לשם הדי- גשה: דווקא בניו — און דערמיט מיינט ער צו שולל זיך „בני בניו" וועלכע זיינען די קינדער פון בנות כנען.

דער דיוק אַבער איז בלויז לויט ר"נ וואָס שטעלט זיך אַפּ בעיקר אויפן פרט- יות'דיקן וואָרט. דאָקעגן לדעת ר"י, ווי- באַלד ער שטעלט דעם הויפט'דגש אויף דעם ענין בכללותו, פאַדערט זיך במילא ניט (אויף אַזוי פיל) קיין הסברה אויף דער איבער'חזרונג פון וואָרט „בניו"; און וויבאַלד אַז מצד דעם כללות הענין קומט אויס אַז אויך בני בניו האָבן גע- טראָגן דעם ארון — וואָרום לדעתו (אַז די בני בנים זיינען געבאַרן געוואָרן פון זיינע טעכטער) איז ניטאָ קיין סברא זיי צו שולל זיך — לערנט ער דערפאַר אַז דער איבער'חזרונג „בניו", איז דאָס ליתר ביאור וכי"ו, און ווי אין אַנהייבס קאַפיטל: ויפול יוסף גו' ויצו יוסף, ובכמה מקומות.

ה. מען דאַרף נאָך אַבער פאַרשטיין: וויבאַלד אַז לאַחרי מ"ת זיינען נאסר גע- וואָרן אויך אחיות מן האב", האָט מען דאָך געקענט לכאורה זאָגן אויך לדעת

43) כי פשוט שהכנעניות שנישאו להשב' טים היו כאלו שלא הסירו כו', ובמילא, אין בזה איסור גם לאחרי מ"ת (ראה לעיל הערה 25), משא"כ „אחותו" נאסרה לאחרי מ"ת, ובמילא לגבי יעקב שקיים כה"ת עד שלא ניתנה, הי' זה חסרון.

42) אחרי יח, ט, וראה רש"י תצא כג, א.

האבן אפגעהיט אלע תרי"ג מצות אויך פאר מ"ת, איז דאך פארשטאנדיק לכאור, אז אויך דעמאלט האבן די שפעטערדיקע איסורים געהאט אן ארט — עכ"פ א שוץ, בדקות דקות, אשר על כן איז דאך ווידער פאראן אן ארט צו זאגן (אויך לדעת ר"י) אז משום האי טעמא זאל יעקב וועלן איינשליסן די בני אה ואחות פון די נושאי ארונו, והדרא קושיא לדוכתא.

נוסף לזה: ווי איז עס בכלל מעגלעך אזא זאך, אז דער רוב פון כלל ישראל (אויסער שבט יהודה, מנשה ואפרים) זאלן שטאמען פון אזוינע וואס לאחרי מ"ת איז עס איסורי עריות?⁴⁷!

נאך דער ביאור אין דעם: עס ווערט ארומגעערעדט אין חסידות⁴⁸ ומיוסד בזהר וס' קבלה, אז דער טעם פון איסורי עריות באשטייט אין דעם וואס אין רח"ב ניות ווייזן זיי אויף יחודים נעלים ביותר [אזוי ווי דער יחוד פון ז"א זמלכות וואס ווערן אויך אנגעערופן אה ואחות⁴⁹], וואס מצד זייער הויכקייט קען זיי די וועלט דא למטה ניט צונעמען; און בשעת מען איז מגלה אט"די אורות נעלים ביותר דא למטה, קען דערפון ארויסקומען א היזק (בקדושה — ע"ד ווי עס שטייט ביי בן זומא⁵⁰: „הציץ ונפגע", ווייל ניט קען נענדיק פארנעמען אזא ריבוי אור, האט אים דער „הציץ" פארשאַדט, אדער נאך נידעריגער, וכידוע הדוגמא אז איינער

לשיטת ר"י האט יעקב מקפיד געווען אז בלויז „בניו" זאלן זיין די נושאי המטה?

נאך אין אמת'ן איז עס עפ"י דרך הפשט גאר קיין קשיא ניט, ווייל אין דעם פאל וואו ס'איז ניטא קיין איסור חיתון — ניט ביי כנעניות און ניט ביי אחיות — קען מען זיי כלל ניט פאר-גלייכן; און דער אונטערשייד צווישן זיי איז באופן הפוך מהנ"ל: דוקא דער חיתון מיט בנות כנען איז א זאך וואס איז א פגם, א חסרון, ווייל כנעניים זיינען פאר זיך אליין ניט ראוי זיך צו מתחתן זיין מיט זיי מצד דעם וואס „ארור כנען"⁵¹ (אויך אן אן איסור דערביי⁵²); משא"כ ביי אה ואחות איז דאס אפגע-פרעגט נאך ווייל די תורה האט עס פאר-באטן, און דעריבער איז בעצם אין דעם ניט געווען קיין שום פגם וחסרון אין יענעם זמן פאר מתן תורה⁵³, וועט אט-דער ציווי איז נאך ניט געקומען.

ט. ומיינה של תורה וואס איז בפירוש רש"י:

בפנימיות הענינים איז דא נאך אלץ ניט מובן: פון דעם גופא וואס די אבות

(44) נח, ט, כה, וראה רמב"ן וישב לח, ב.

(45) שלכן השביע אברהם „לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני" — גם מבנות ענר אשכול וממרא (ורק „אם לא תאבה גוי" — אז דוקא „ונקית משבועתי גוי וקח לו אשה מבנות ענר אשכול וממרא").

(46) אלא שמ"מ, ר"ג שמהדר בכבודן של ישראל ס"ל שנסאו כנעניות ולא את אחי-תהן — כי כנ"ל (הערה 25), בהכנעניות שנישאו להשבטים לא הי' איסור [אפילו אברהם בנוגע ליצחק אמר „ואם לא תאבה גוי" — וקח לו אשה מבנות ענר כו" (כנ"ל) שם], משא"כ „אחותי" נסרה לאחרי מ"ת — ולומר שהשבטים לא קיימו כל התורה הוא גרעון יותר.

(47) ואותה הקושיא היא גם בנוגע למשה רבינו שגולד מויקה עמרם את יוכבד וודתו, וראה פד"א רפ"ט: וכל זרעו של יעקב לקחו אחיותיהם ושאר בשרם — ולכאורה מהו השבח, ואדירא.

(48) סדור קב, ב"ג, קה, ד ואילך. דרמ"צ כט, ב ואילך.

(49) דרמ"צ, ל, סע"ב ואילך.

(50) חגיגה יד, ב.

נישואי התאמות — ווייל אדרבה, וויי-
באלד די שבטים האָבן געקענט מקבל זיין
די אורות נעלים, איז עס געווען למעל-
יותא — אז אידן קומען גאר אַרויס
דורך יחודים נעלים ביותר⁵¹.

(משיחות חורף תשכ"ה, ו"פ וישב תשכ"ט)

51) בסידור ובדרמ"צ שם, שמטעם זה
נשא יעקב שתי אחיות. עיי"ש בארוכה. אבל
עפ"י דרך הפשט, שמר יעקב כל התרי"ג
מצות, גם האיסור דאחיות (ראה בארוכה לעיל
שיחה ב' לפ' ויצא ושיחה א' לפ' ויגש) — אף
שיעקב בודאי הי' יכול לקבל את האורות
(ובמכ"ש מהשבטים). ואולי י"ל, לפי שהאבות
נתנו את הכח לקיום המצות שלאחרי מ"ת
(ראה בארוכה לעיל ע' 70 וצ' 88 זאילך
ובהנסמן שם), ולכן הוצרכו לשמור כל
התרי"ג מצות.

ועט קוקן אף דער זון אָן אַ פּאַרשטעל)
— און דערפאַר איז באַ מתן תורה, וואָס
איז באופן אַז תורה אחת יהי' לכם, זיינען
אַט-די ענינים נאסר געוואָרן דאָ למטה
פאַר אַלעמען גלייך.

איז דערפון מובן, אַז קודם מתן תורה,
איידער זיי זיינען נאסר געוואָרן, איז באַ
די וואָס האָבן געקענט מקבל זיין אַט די
אורות נעלים ביותר, זיינען אַזעלכע עניני
יחוד קיין חסרון ניט; ואדרבה, ס'איז גאַר
אַ מעלה (ובדוגמת ר"ע⁵⁰, וואָס אים
האַט די כניסה לפרדס ניט פאַרשאַדט;
נאַר אדרבה, עס האָט אים געבראַכט
לעילוי נעלה ביותר).

און דעריבער איז עס קיין תמי' ניט
ווי אַזוי קומען די אידן אַרויס דורך



הזמפות



שיחות ש"פ. נח – ש"פ וישלח, היתשכ"ה



שיחות ומכתבים



שיחות

שי"פ נח — שי"פ וישלח, ה'תשנ"ה



יצאו לאור בשנת תשנ"ה

לזכרון

הרבנית הצדקנית מרת חנה נ"ע שניאורסאהן

בת הרה"ג הרה"ח ר' מאיר שלמה ע"ה

הוספות :

279	שיחת ש"פ נח, ה'תשכ"ה
297	שיחת ש"פ לך לך, ה'תשכ"ה
312	שיחת ש"פ וירא, ה'תשכ"ה
336	שיחת ש"פ חיי שרה, ה'תשכ"ה
354	שיחת ש"פ תולדות, ה'תשכ"ה
371	שיחת ש"פ ויצא, ט' כסלו, ה'תשכ"ה
389	שיחת ש"פ וישלח, ה'תשכ"ה



הערה כללית

ס'איו כדאי צו באַמערקן, אַז דער „דרך הפשט“ פון די שיחות וועלכע זיינען געדרוקט דאָ (תשכ"ה), זיינען ניט אַזוי פּשטות'דיק ווי די ביאורים אויף פירש"י פון די שפּעטערדיקע יאָרן; וואָרום, כידוע, איז אויך אין פּשט פּאַראַן פּאַרשידענע אופנים.

המו"ל

בס"ד. שיחת ש"פ נה, ה'תשכ"ה.

ניט ביי בראתיו צי ביי יצרתיו, נאך ביי עשיתיו דוקא, ווייל וואו נעמט מען אצילות — אין עשי' דוקא. וואָס אזוי איז אויך מובן בענין פשט רמז דרוש וסוד שבתורה וואָס זיי זיינען אַנטקעגן די ד' עולמות, אַז דורך וואָס נעמט מען דעם חלק הסוד שבתורה שכנגד אצילות, דורכן חלק הפשט דוקא, שכנגד עשי'. (בנוגע רמז ודרוש, בריינגט אַמאָל דער רבי אַ דיעה פון קבלה אַז רמז איז העכער פון דרוש, אָבער בנוגע פשט וסוד איז אַ דבר פשוט, אַז פשט איז בעשי' און סוד באצילות).

פון דעם איז מובן, אַז דאָס וואָס רש"י קלייבט אויס געוויסע מדרשי חז"ל און שטעלט זיי אַריין בפירושו, אעפ"י אַז ס'איז פאַראַן נאָך פירושי חז"ל אויף די פסוקים, איז עס מצד דעם וואָס די מדרשי חז"ל זיינען מבאר דעם פשט פון די פסוקים מיטן סוד פון די פסוקים.

וואָס דאָס איז מתאים מיטן וואָרט פון אדמו"ר הזקן, אַז פירוש רש"י איז יינה של תורה, וואָס דאָס איז דער חלק הסוד. חלק הרמז והדרוש איז ניט מוכרח אַז זיי זאָלן זיין ב" פירוש רש"י, אָבער חלק הפשט והסוד איז דאָס אַ דבר ברור, אַז בכל ענין וענין שבפירוש רש"י איז פאַראַן דער חלק הפשט והסוד.²

(2) „היום יום“ כט שבת.

(3) להעיר מלבוש האורה לפי בראשית: כל הדברים שבפרש"י יש בהם נגלה ונסתר ושיניהם אמת.

א. ס'איז ידוע דער וואָרט פון רבותינו נשיאינו, אַז אין פירוש רש"י איז פאַראַן יינה של תורה, פנימיות התורה, אויך איז מובן, אַז אין פירוש רש"י איז פאַראַן דער „פשט“ שב" תורה, וואָס דאָס איז דאָך דער ענין פון פירש"י כפשוטו, אַז רש"י איז מבאר תורה נביאים וכתובים כפשוטו של מקרא, ביו אַז אויך קינדער וואָס לערנען אין חדר זאָלן קענען פאַר-שטיין, וואָס דאָס איז דאָך פשט שב" פשט.

דאָס הייסט אַז אין פירוש רש"י זיינען פאַראַן די ביידע חלקים שב" תורה: דער חלק הפשט און דער חלק הסוד. וואָס אעפ"י אַז דער חלק הסוד איז, בהשקפה ראשונה, זייער ווייט פון חלק הפשט, וואָרום חלק הסוד איז דאָך ווייט אפילו פון חלק הרמז וה" דרוש איז דאָך מכל שכן אַז ער איז ווייט פון חלק הפשט, איז אָבער ב" פירוש רש"י ווערן נתאחד די ביידע קצוות — סוד און פשט — צוזאַמען.

דער ביאור אין דעם איז עפ"י המבואר בלקו"ת: על פסוק בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, אַז דאָס גייט אויף די דריי עולמות בריאה יצירה ועשי'. ווערט דאָך גלייך דער שטורם — און וואָס איז מיט אצילות? איז ער מבאר אין לקו"ת, אַז דער וואָרט אף — וואָס „אף“ איז דאָך אַ ריבוי — איז מרבה אצילות, און ביי וואָס שטייט דער וואָרט אף וואָס איז מרבה אצי',

וואַרט „בדורותיו“, וואָרום אין פּשטת
איז דאָך דער וואַרט איבעריק

— ער האָט דאָך געקענט זאָגן
צדיק תמים הי', אַזוי ווי מען געפינט
בכמה מקומות בתנ"ך דעם תואר פון
צדיק אַדער דער תואר תמים און
אַנדערע תוארים, און ס'שטייט ניט
בדורותיו —

דערצו איז דאָך דאָ אַן ענין פון זכר
צדיק לברכה ווי רש"י ברענגט עס
פריער, במילא ברענגט רש"י די דרשת
חז"ל אַז לדורותיו מיניט לשבח (הוספה
בהברכה). אָבער די דרשה לגנאי איז
דאָך ניט מוכרח מצד פשוטו של
מקרא, וואָרום מען קען דאָך דרש'נען
לשבח (און דאָס איז אויך מתאים
מיטן זכר צדיק לברכה), איז וואָס
ברענגט רש"י דעם לגנאי?

אויך דאָרף מען פאַרשטיין, וואָס
איז די הוראה דערפון בעבודת האדם,
וואָס נוסף על זה שבכללות התורה
— לשון הוראה — צ"ל בכל ענין
הוראה, בפרט כאמור לעיל, אַז אין
פירוש רש"י איז פאַראַן פנימיות ה'
תורה, וואָס ענינה איז וואָס זי ברענגט
אַרויס אַ הוראה בעבודת השם. וכמ"ש
דע את אלקי אביך ועבדהו בלבב
שלם. אַז ידיעת אלקות — וואָס דאָס
האָט מען דורך לימוד פנימיות התורה
— ברענגט צום ועבדהו בלבב שלם,
אהבה ויראה, וואָס דאָס (אהוי"ר) קען
מען האָבן נאָר דורך ידיעת אלקות
שע"י לימוד פנימיות התורה, וואָס
דערפאַר איז ער דאָך מבאר אין
קונטרס עה"ח בארוכה דעם הכרח פון
לימוד פנימיות התורה, ובפרט בדר'
רותיגו אלה, ווייל דורך דעם דוקא

ב. אויפן פסוק אלה תולדות נח
נח איש צדיק תמים הי' בדורותיו.
ברענגט רש"י די ביידע פירושים:
(א) לשבח, אַז אפילו אין זיין דור,
וואָס זיין דור האָט געקענט משפיע
זיין אויף אים דעם היפך.

— און ווי דער רמב"ם פסק'נט
אין הל' דיעות, אַז בשעת אַ מענטש
געפינט זיך אין אַ שלעכטע סביבה
זאל ער אַנטלויפן פון דאָרט אפילו
אין אַ מדבר און זיין איינער אַליין,
וואָס דאָס (זיין אַליין) איז היפך טבע
האדם, און פונדעסטוועגן דאָרף ער
טאָן אפילו אַן ענין וואָס איז היפך
הטבע, אַבי ניט זיין אין אַ שלעכטע
סביבה, ווייל אויף ניט גשפע ווערן
פון דער סביבה דאָרף מען האָבן זייער
אַ שווערע מלחמה —

איז ער געווען אַ צדיק, ומכל שכן
אויב ער וואָלט געווען בדור של צדי'
קים, וואָלט ער געווען נאָך מער צדיק.
(ב) לגנאי, אַז דוקא אין זיין דור איז
ער געווען אַ צדיק, אָבער בדור של
צדיקים, וואָלט ער ניט געהייסן קיין
צדיק. ווייל (א) לגבי די צדקות פון
דעם דור, איז זיין צדקות נחשב ל'
כלום. וי"ל ג"כ (ב) די צדקות וועלכע
ס'איז געווען ביי נח', וואָלט געקומען
מצד די השפעה פון דעם דור.

דאָרף מען פאַרשטיין וואָס רש"י
בריינגט דעם פירוש פון „לגנאי“,
דאָס וואָס ער ברענגט דעם פירוש
„לשבח“ איז מובן, וואָרום אַזוי ווי
רש"י קומט דאָך מבאר זיין פשוטו
של מקרא, און פשוטו של מקרא איז
מכריח אַז מען דאָרף מפרש זיין דעם

(6) ומובן על פי מש"כ בקו"א ד"ה להבין
מ"ש בפע"ח.

(4) שבסנהדרין קח, א.

(5) רפ"ו.

ווייל וויבאלד אָז דאָרט רעדט זיך וועגן אַ הלכה, איז אַ הלכה דאָרף מען זאָגן קלאָר.⁸

דער טייטש פון עיקם הכתוב איז כפשוטו, אָז דער ענין שטייט פאָר־קרימט און פאָר־באַהאַלטן, עס שטייט ניט אין קיין אופן ישׂר וגלוי. און אַ הלכה דאָרף זיין קלאָר. פונקט ווי עס דאָרף זיין אַ הלכה פסוקה אַזוי דאָרף אויך זיין אַ הלכה ברורה. און בכדי אַז די הלכה זאָל זיין אַ הלכה ברורה, זאָגט מען אפילו אַ דבר מגונה, אַבי עס זאָל זיין אַ הוראה ברורה.

ואעפֿי אַז אויך אין די סיפורים שבתורה איז דאָך דאָ אַ הוראה (כנ"ל), פונדעסטוועגן איז דאָרטן עיקם הכתוב כו', ווייל די הוראות וואָס אין די סיפורים זיינען דאָך ניט קיין הוראות גלויות — בגילוי, איז דאָך דאָס סי־פורים — איז פונקט ווי די הוראות זיינען ניט בגלוי, קען אויך דער לשון זיין ניט קיין לשון גלוי.

עפֿיזי וועט ווערן רעכט, דאָס וואָס תורה זאָגט לדורותיו (אויך) להפירוש אַז מען מיינט עס לגנאי, ווייל ווי־

קומט מען צו אהבה ויראה, וואָס מכל הנ"ל איז מובן, אַז פירוש רש"י וואָס אין דעם איז פאָרען פנימיות התורה, ברענגט אַרויס אַ הוראה בעבודת ה' אדם. דאָרף מען פאָרשטיין, וואָס איז די הוראה פון די דרשות וואָס רש"י ברענגט אויף בדורותיו?

ג. (ויובן בהקדם קושיא כללית וגדולה יותר): לויט דעם פירוש אַז דאָס וואָס תורה זאָגט לדורותיו מיינט עס לגנאי, איז ניט מובן, ווי קומט עס אַז תורה זאָל ריידן בגנותו של נח, ס'איז דאָך עיקם הכתוב שמונה אותיות, בכדי ניט צו ריידן אפילו בגנותה פון אַ בהמה טמאה, וואָס דאָס איז דאָך אַן ענין והוראה אין פרשת נח גופא אַז תורה וויל ניט ריידן אין קיינעמס גנות, אפילו ניט בגנותה של בהמה טמאה. און וואָס נאָך מער: דער פסוק איז דאָך גע־זאָגט געוואָרן קודם מתן תורה, וואָס דעמאָלט איז דאָך ניט געווען דער גנות אויף אַזוי פיל (אפילו אויב עס וואָלט געשטאַנען טמאה), וואָרום ס'איז דאָך ניט געווען קיין טמאה בפועל, מער ניט וואָס לאַחרי מתן תורה, וועט די בהמה זיין טמאה, און פונדעסט־וועגן איז עיקם הכתוב כו', היינט ווי קומט עס אַז תורה זאָל ריידן בגנותו של נח?

וועט מען עס פאָרשטיין בהקדים, אַז דער כלל פון עיקם הכתוב כו' בכדי ניט זאָגן קיין דבר מגונה, איז עס נאָר אין סיפורים פון תורה, אָבער ניט אין הלכות. וואָס דערפאָר געפינען מיר אַז בכמה וכמה מקומות, אַזוי ווי אין פ' שמיני און פ' ראה, שטייט דער לשון טמאה און ניט אינו טהור,

(8) ומה שמקשה בגמרא (פסחים ג, ב) „ובאורייתא מי לא כתיב טמא, בהכרח לפרש שקושיית הגמרא היא ממה שכתוב „טמא“ בסיפורים. שכן באה קושיא זו לבסוף כל השקו"ט. דאם נאמר שהקושיא היא ממה שכתוב טמא בכלל גם בהלכות, אינו מובן כלל — שהרי תיכף ומיד הו"ל להקשות מזה כיון שמלא זה, מאה פעמים ויותר בתושב"ב, ורק לאחר"כ צ"ל הקושיא שנמצא פעם מרכב וכי'. ועכצ"ל דזה לא קשיא לי, אלא מזה דמי לא כתיב — בשום מקום — גם בסיפורים (שאינו מוכרח להיות בהם לשון ברור). נוסף על הנ"ל: לפי המהרש"א דשו"ן קצר מגונה ואיך נקי — למה לא אשתמיט בשום מקום ל' ארוך נקי בענין דהלכה?

וראה לקושי ח"י ע' 26 ואילך.

פון נח'ן, אָז אויך ביי אים מוז זיין דער "בא אל התיבה" וכו', נח איז דאָך געווען אַ צדיק תמים, (און אפילו אין זיין דור איז ער געווען אַ צדיק, ומכל שכן אויב ער וואָלט געווען אין אַ בעסערן דור), איז ער דאָך געווען אַן אויסנאַם (כנ"ל, היפך הטבע), איז ווי קען ער זיך גלייכן צו נח'ן, ווי קען ער זיך ראַטעווען פון די מים הודונים?

דעריבער זאָגט די תורה "בדורו תיו" (לגנאי), אָז אויך נח איז געווען אַ צדיק תמים מער ניט ווי בדורותיו, און בדורו של אברהם לא הי' נחשב לכּוּס, און די דרגא פון צדיק איז שייך אויך ביי אים (כדלהלן), במילא קען ער זיך אָפּלערנען פון נח'ן.

ה. און דאָס איז די הוראה פון ביידע פירושים אין "בדורותיו", וואָס יש דורשים אותו לשבח ויש דורשים אותו לגנאי, ביידע פירושים זיינען אַ הוראה בעבודת ה', וואָס דעריבער ברענגט רש"י ביידע פירושים, ווייל כאמור לעיל, פירוש רש"י ברענגט אַרויס פנימיות התורה, וואָס עס ברענגט צום ועבדהו בלבב שלם.

ס'איז מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ווייל דאָס זיינען הוראות צו צוויי באַזונדערע סוגים (אָדער מצבים באַם זעלבן מענשן):

בשעת עס רעדט זיך וועגן אַ צדיק וכו', קען ער דאָך טענה'ן, אָז ער דאַרף ניט אַנקומען צום גאַנצן ענין פון "בא אל התיבה", ווייל ביי אים איז מלכתחילה ניטאָ די מים הודונים, ובמכ"ש פון דעם וואָס די גמרא זאָגט אַז אַ תלמיד חכם איז — אין אור של גיהנם שולטת בו, וואָס דאָס רעדט זיך דאָך וועגן אַ תלמיד חכם (והי'

באָלד ס'איז נוגע צו אַ הוראה ב' עבודת ה' (כדלהלן), מוז מען דאָך אַרויסזאָגן די הוראה.

ד. די כללות ההוראה פון פרשת המבול איז ווי דער אַלטער רבי איז מבאר אין תו"א — אין די חסידישע סדרה פון דער וואָך " — אָז עס דאַרף זיין דער "בא אל התיבה", אַריינגיין אין די תיבות (התורה ו)התפלה, און דורך דעם ראַטעוועט מען זיך פון די מים הודונים, מי המבול, (דאגות ה' פרנסה וכו', כדלקמן).

וואָס דאָס איז — ווי אַלע הוראות פון תורה (שהיא נצחית) — בכל זמן ובכל מקום, און פאַר יעדער אידן באַזונדער, אין וואָס פאַר אַ מצב ער זאָל ניט זיין.

וואָרום ס'איז דאָך חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם, אָז פאַר יעדער יחיד איז באַשאַפן געוואָרן די גאַנצע וועלט, וואָס פון דעם איז מובן, אָז אויך תורה והוראות'י איז פאַר יעדער יחיד, וואָרום בריאת העולם איז דאָך בשביל התורה (ובפרט לפי הפירוש — שביל, דרך), איז פונקט ווי דער עולם איז פאַר יעדער אידן באַזונדער, אַזוי איז אויך תורה, די כוונה ותכ"לית פון עולם, פאַר יעדער אידן באַזונדער, און ווי גערעדט שוין כמה פעמים, דעם טעם פון דעם וואָס עס שטייט אנכי הוי' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים בלשון יחיד, אָז דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו יעדער אידן, אנכי הוי' אלקיך וגו', ווייל מתן תורה איז געווען פאַר יעדן אידן באַזונדער.

קען דאָך אַ איד טענה'ן, ווי זאָגט מען אים אָז ער זאָל זיך אָפּלערנען

(9) ובאריכות בלקיית לגימ שם (אוה"ת בראשית כרך ד וכו' ר').

איז דארף ער זיך אפֿלערנען פֿון נח'ן, אַז אַזוי ווי נח דורך דעם וואָס ביי אים איז געווען דער „בא אל התיבה“, האָט ער זיך געראַטעוועט פֿון דעם מבול, און ניט נאָר זיך אַליין נאָר אויך די גאַנצע וועלט, ווי ער זאָגט אין פֿסוק „ובניך ואשתך ונשי בניך אתך“, און נאָך מער, אַז ער האָט געראַטעוועט אויך בעלי חיים וכו', ווי ער זאָגט ווייטער אין פֿסוק „ומכל החי גו'“.

אַזוי איז אויך יעדער איד האָט דעם כח, אַז ניט קוקנדיק אויף די מים הודונים, קען ער ראַטעווען זיך מיט די גאַנצע וועלט, וכפסק ה' רמב"ם¹⁰ אַז דורך איין פעולה טובה איז מען מכריע זיך און אויך די גאַנצע וועלט לכף זכות.

און אַזוי ווי ביי נח'ן שטייט¹¹ ראה עולם חדש, אַזוי האָט יעדער איד בכח אויפצובויען אַ נייע וועלט, און מאַכן פֿון איר אַ דירה לו יתברך.

ו. בסמיכות לסיום הסדרה איז אויך דאָ אַ מאַדנע רש"י,

— נאָר מיט דעם אונטערשייד, אַז וועגן די רש"י שבתחילת הסדרה, וואָס מ'האָט גערעדט פֿריער, איז פֿאַראַן מפרשים וואָס שטעלן זיך, פֿאַרוואָס דורשין לגנאי בשעת מען קען דרש"י נען לשבת, אויף דער רש"י אָבער, האב איך ניט געפֿונען דערווייל אַז אימצער זאָל זיך שטעלן.

אויף הצרמות¹² זאָגט רש"י: על שם מקומו, דברי אגדה. דער פֿירוש הפשוט פֿון דעם איז, אַז דאָס וואָס

מחוייב להיות בגיהנם), ובמכ"ש ער, וואָס ער איז דער חכם אַליין (ובמילא אינו שייך לרוח שטות המחייב גיהנם).

אויף דעם איז פֿאַראַן די הוראה פֿון דעם פֿירוש „בדורותיו“ לשבח, אַז אפילו נח וואָס ער איז געווען אַ צדיק תמים ואפילו בדורותיו, האָט געדאַרפט אַנקומען צום בא אל התיבה.

דאָס איז אַ הוראה פֿאַר צדיקים כו'. די הוראה לרוב בני אדם איז פֿון דעם צווייטן פֿירוש, אַז דאָס וואָס נח איז געווען אַ צדיק איז עס נאָר לפי דורו, וואָס דאָס איז ניט אמיתית ענין צדיק, מער ניט ווי צדיק בשם המושאל. און די דרגא פֿון צדיק איז שייך לרוב בני אדם.

וואָרום דאָס וואָס משביעין אותו תהי צדיק גייט דאָך דאָס אויף יעדער איינעם, און וויבאַלד אַז משביעין אותו האָט ער דאָך דעם כח אויף צו דורכ־פֿירן דאָס. ואפילו לפירוש צדיק שב־תניא, איז דאָך אויך דאָ דער כח אויף לקיים את השבועה תהי צדיק כו'. עכ"פֿ אויף מקיים זיין די אַנדער האַלבע שבועה, ואל תהי רשע — וואָס דאָס איז צדיק בשם המושאל — קען דאָך געוויס יעדער איינער, כמבואר בתניא באריכות.

ולבד זאת, איז דאָך „בדורותיו“, לפי דורו, איז ער איצטער זיכער אַ צדיק, וואָרום רוב בני דורו (ושיש לו משא ומתן עמהם) זיינען דאָך גאָר אומות העולם, און אפילו צווישן אידן, איז דאָך דאָס גופא וואָס צו אים איז אַנגעקומען די ידיעה והוראה פֿון מי המבול — איז דאָך דאָס אַליין אַן עילוי, וואָרום ס'איז דאָך פֿאַראַן די תיבוקות שנשבו וואָס זיי ווייסן אינ־גאַנצן ניט פֿון דעם ענין.

(10) פ"ג מהל' תשובה ה"ד.

(11) ב"ר פ"ל, ח.

(12) פרשתנו י, כו.

פירוש בנוגע יקטן'ען איז אַ הוראה אין עבודה, אַז פונקט ווי יקטן איז איבער דעם וואָס „הי' עניו ומקטין את עצמו“ האָט ער זוכה געווען מעמיד זיין דרייצן משפחות — אעפֿי אַז ער איז געווען דער אינגסטער, ווי ער זאָגט אין מדרש, (ועוד — מקטין, כאָטש עס איז געווען פֿאַר מתן תורה כו.), איז גדול־ שהוא מקטין את עצמו (און נאָך מ"ת) איז דאָך עאכו"כ. אויך בפשט פֿאַדערט זיך אַ ביאור ביקטן (שרק בו נמנו ונפרטו בניו).

אַזוי אויך וואָס רש"י איז מפרש ¹⁵ ותירס זו פרס

— רש"י קומט דאָך ניט דערציילן דעם אָפּשטאַמונג אָדער פירוש פון די נעמען פון די אומות, וואָרום אויב אַזוי האָט ער דאָך געדאַרפט מפרש זיין אויך ביי די אַנדערע אומות — וועלכע ווערן ערקלערט בדברי אגדה —

איז דאָס אויך פֿאַרשטאַנדיק, ווייל דאָס קומט בהמשך צו דעם וואָס רש"י זאָגט פֿריער ¹⁶ אַז כורש וואָס ער איז געווען מבני יפת האָט געכויט דעם בית שני, איז בכדי צו מבאר זיין ווי איז כורש געווען מבני יפת, בריינגט ער דעם מדרש אַז ותירס — וואָס ער איז מבני יפת — זו פרס, און כורש איז דאָך געווען מלך פרס.

אַבער דאָס וואָס רש"י בריינגט דעם פירוש המדרש וועגן הצרמות, איז ניט מובן, וואָס איז מכריח זוכן אַ פירוש און — וואָס איז די הוראה פון דעם?

(ב) אויך דאַרף מען פֿאַרשטיין וואָס רש"י איז מסיים „דברי אגדה“, רש"י

ער האָט געהייסן הצרמות איז עס ניט דער נאָמען פון דעם מענטשן, נאָר דאָס איז דער נאָמען פון דעם אָרט וואו ער האָט זיך געפונען, דער אָרט האָט געהייסן הצרמות, און דער־ריבער ווערט אויך ער גערופן על שם מקומו. און דערנאָך זאָגט רש"י, אַז דעם פירוש האָט ער גענומען פון דברי אגדה.

איז דאָ ניט פֿאַרשטאַנדיק,

— ובפרט לפי הידוע אויף וויפל רבותינו האָבן מפליא געווען פירוש רש"י, און דער של"ה ¹⁷ (און אויך פֿריערדיקע פון של"ה) ברענגט, אַז „בכל דבור ודבור של רש"י“ איז דאָ „ענינים מופלאים“ ומובא ¹⁸ אשר רש"י התענה תרי"ג תעניות קודם שכתב פי' התורה, אַז רש"י האָט אַזוי פיל געהאַרעוועט אויף זיין פי' רוש, דאַרפן דאָך מיר אַודאי האַרע־ווען —

(א) וואָס וויל דאָ רש"י? (באם לפרש השמות שיש להם משמעות — הול"ל ממ"ר גם בשם נעמה וכיו"ב. גם) וואָס אָרט עס אַז דאָס איז זיין אייגענער נאָמען, וואָס דערפֿאַר דאַרף מען מפרש זיין, אַז דאָס איז על שם מקומו? כאָטש חצר — האָט בכלל שייכות צו מקום, האָט דקלה אַ שייכות צו וואָלד, בוימער, ועוד כהנה.

בשלמא וואָס רש"י בריינגט פֿריער דעם טעם אויפן נאָמען יקטן, אַז דאָס איז מצד דעם וואָס „הי' עניו ומקטין עצמו“, איז פֿאַרשטאַנדיק, צוליב וואָס רש"י בריינגט עס, ווייל כאָמוד לעיל, רש"י בריינגט בפירושו ענינים וואָס זיינען אַ הוראה אין עבודה, און דער

(15) פרשתנו י, ב.

(16) פרשתנו ט, כז.

(17) ועד"ו בראשית ד, יט.

(13) מס' שבועות קפא, א.

(14) שה"ג לחיד"א בערכו.

ואדרבה, ס'איו גאר אן ענין אין עבד דת ה', ווי די גמרא זאגט¹⁸ שוב יום אחד לפני מיתתך, פרעגט מען אויף דעם, ווי אזוי קען מען עס וויסן, און די גמרא ענטפערט, אז דאס מיינט מען טאקע, אז שטענדיק זאל ביי אים זיין דער שוב כו', און אזוי זאגט ער אויך אין זוהר¹⁹, (ועוד יותר), אז זכאין חסידי איז אלע טאג שטייען זיי אין א ציור פון ההוא יומא מיתתך.

ח. דאס וואס רש"י בריינגט „דברי אגדה“ איז עס אין מדרש רבה, און דארטן שטייט דער אפטייטש אויף חצרמות „מקום הוא ששמו חצר מות, שהן אוכלים כרישים ולובשים כלי פפיר ומצפים למיתה בכל יום“, וואס כאטש אז ס'איז געווען פאר דעם וואס נפלה הארץ, וואס דאן איז דאך געווען השפעה מרובה בגשמיות, דאך זיינען זיי ניט געלעגן אין גשמיות, סיי בנוגע אכילה און סיי בנוגע לבוש שים, זיי האבן געעסן דברים פשוטים (חצר — מל' חציר, גראז) און אנגעטאן זיך בלבושים פשוטים, און „מצפים למיתה בכל יום“, (כווהר הנ"ל) זיי האבן אלע טאג ארויסגעקוקט, ווען וועלן זיי אינגאנצן פטור ווערן פון תאוות עוה"ז²⁰.

— והוראה למעשה: דאס איז פונקט דער היפך פון די הנהגה שבמדינה זו. וואס מען האלט אין איין יאגן זיך נאך לבושים יקרים, און נאך מער — אויף קישוטי הבית (ער האט אויף דעם „א בפירוש'ע ראי“ פון חסידות. עס שטייט דאך אין חסידות אז בית

האט דאך געקענט זאגן דעם פירוש, ניט אנצייכענענדיק פון וואנען דער פירוש איז. אזוי ווי די רש"י שב-תחילת הסדרה (וואס יש דורשין ל-שבח ויש דורשין לגנאי), און אזוי אויך בכמה מקומות, וואס ער צייכנט ניט אן דעם מקור פון די פירושים. פאר-וואס עפעס פונקט דא דארף רש"י ברענגען אז דער פירוש איז דברי אגדה?

ז. אין פשטות האט מען געקענט זאגן, אז דאס וואס רש"י איז מפרש אז דער נאמען חצרמות איז על שם מקומו, ווייל כפשוטו (אז דאס איז זיין אייגענער נאמען) איז ניט מובן, ווי קומט עס, אז מען זאל געבן א קינד א נאמען וואס איז היפך הברכה? און דא קען מען ניט פארענטפערן ע"ד ווי מען פארענטפערט וועגן די נעמען פון מלכי סודם ועמורה וכו', ווייל מלכי סודם ועמורה זיינען גע-ווען רשעים. אבער יקטן (דער טאטע פון חצרמות'ן, וואס מן הסתם על פי המנהג שהאב בחר השם האט ער אים געגעבן דעם נאמען) איז דאך ווי רש"י זאגט פריער „הי' עניו ומקטין עצמו“, ומובן, אז ער האט זיך געפירט בעניניו ווי עס דארף צו זיין, איז ווי קומט עס, אז ער האט געגעבן אזא נאמען? דעריבער בריינגט רש"י, הפי' ממ"ר — אז ס'איז על שם מקומו. ושם המקום איז דאך ניט תלוי ביקטן.

אבער לבד זאת וואס לויט דעם פירוש ווערט ניט פארענטפערט וואס רש"י זאגט אז ס'איז דברי אגדה, לבד זאת, איז דער נאמען חצרמות ניט קיין היפך הברכה. „מות“ איז היפך הברכה, אבער ניט „חצרמות“.

18) שבת קנג, א.

19) ח"א רכ, א.

20) כפי' הידוע במרוזל בן מאה כאלו

ניט קוקנדיק וואָס זיי האָבן געהאַט
השפּעה מרובה בגשמיות כנ"ל, איז
ביי זיי געווען די מאַכלים פשוטים
און אויך די לבושים — וואָס לבוש
איז כולל אויך דעם מקיף פון בית
— פשוטים.

פרעגט זיך די שאלה, בשעת ס'איז
פאַראַן אַ השפּעה מרובה, „וישמך“,
איז ווי באַוואַרנט מען אַז עס זאָל
ניט זיין דער „ויבעט“? איז דער
ענטפּער אויף דעם: בשעת ס'איז אין
אַן אופן פון „וישמך“, קומט טאַקע
דער „ויבעט“ ר"ל. בשעת אַבער מען
פירט זיך אין דער הנהגה פון יקטן,
שהי' עניו ומקטין עצמו, דעמאָלט איז
אויך ווען ס'איז פאַראַן די השפּעה
מרובה, פירט מען זיך אין דעם אופן
פון חצרמות.

און דאָס זאָגט רש"י „על שם
מקומו“: ס'איז ניט סתם אַ נאָמען
וואָס ער האָט אַזוי געהייסן, נאָר דער
נאָמען איז מצד דעם וואָס מקומו —
איז חצרמות, וואָס ער האָט זיך גע-
פירט אין אַזאַ הנהגה, (ער איז דאָך
געווען אין דעם מקום וואו מען האָט
זיך אַזוי געפירט. אַדער כמ"ש ה-
רמב"ם בפירוש מקום בכ"מ, אַז מקום
מיינט ערכו ומעלתו²¹).

עס איז אַ הוראה בעבודתינו, אַז
מען דאַרף זיך אַפּלערנען פון יקטן,
וואָס ער האָט מקבל געווען זיין חינוך
פון עבר'ן אַז מען דאַרף זיין בקטנות
וביטול, און אין דעם וועג האָט ער
מחנך געווען אויך זיין זון, אין דער
הנהגה פון חצרמות כנ"ל. און דער
פירוש קומט בהמשך צו דער פריער-
דיקער רש"י אויף יקטן.

און רש"י איז מסיים אויף דעם

קאָסט טייערער פון לבוש, במילא
דאַרפן די קישוטי הבית זיין גאָר
בהידור, ביז אַז מען פאַר'חוב'ט זיך
צוליב דעם, און מען לייט געלט אויף
פּראָצענט (טאַקע מיט אַן היתר עיסקא,
אַבער אויף פּראָצענט), אַבי צו האָבן
די קישוטי הבית.

ווען עס רעדט זיך וועגן צדקה,
טענה'ט ער אַז ער האָט ניט, צדקה
דאַרף מען געבן כמתנת ידו, לויט זיין
פאַרמעגלעכקייט, און ער האָט ניט.
און עס קען זיין אַז די טענה איז אַן
אמת'ע, ער האָט טאַקע ניט, אַי פון
וואָנען נעמט ער אויף די קישוטי
הבית — דאָס איז ניט זיינע געלט,
ס'איז פרעמדע געלט, און די פּראָצענט
וואָס ער צאָלט איז אויך פרעמדע.

און דאָס אַלץ איז אים כדאי צוליב
אַן ענין וואָס איז ניט קיין חיי עולם,
מער ניט ווי חיי שעה, ועוד: אפילו
אין זיינע חיי שעה איז עס ניט מער
ווי חיי שעה, אַ צייטווייליגע זאָך.
וואָרום די גאַנצע זאָך וואָס ער דאַרף
דאָס איז עס נאָר צוליב די שכנ'טע,
אַז אין זיין הייז זאָל זיין „שענער“
ווי ביי די שכנ'טע, און דאָס גופא
איז אויך מער ניט ווי אַ צייטווייליגע
זאָך, וואָרום בשעת אַז די שכנ'טע
וועט זען ווי ס'איז ביי אים, וועט זי
אָנהייבן איינ'טענה'ן מיט איר מאַן אַז
ביי איר דאַרף זיין נאָך שענער, און
אַזוי וועט עס ווייטער גיין צוריק צו
אים, וחזור חלילה, „ילכו מחיל אל
חיל“, ביז אַז ער ווערט אַן דעם קרע-
דיט ר"ל און מען הערט אויף צו
לייען אים — ע"כ מאמר המוסגר.

און דאָ האָט מען די הוראה פון די
הנהגה ווי ס'איז געווען אין חצרמות,
אַז ס'איז ניט געווען ביי זיי דער
גאַנצער ענין פון קנאה ותאוה, און

(21) וראה ד"ה מקום כס' החקירה להצ"צ.

דער מהרש"א³³ פאַרוואָס זאָגט עס ניט רש"י אויך אויף חוילה — וואָס דאָס שטייט מיט אַ פּסוק פּריער, פאַר כּוּש און אשור — ובפרט נאָך, אַז אין מדרש זאָגט ער עס טאַקע אויך אויף חוילה?

ועפ"י הנ"ל יתורץ: וויבאַלד אַז מיר געפינען ביי איין זון פון יקטן/ען — חצרמות — אַז זיין נאָמען איז געווען ניט דאָס וואָס יקטן האָט אים געגעבן נאָר על שם מקומו, קען דאָך זיין אַז די זעלבע זאָך איז אויך בנוגע חוילה (בנו של יקטן), אַז ס'איז ניט אַ נאָמען וואָס יקטן האָט אים געגעבן, נאָר על שם מקומו. במילא, קען דאָך זיין אַז דאָס וואָס דער אָרט האָט גע- הייסן חוילה — איז עס פון ששת ימי בראשית אָן, און בשעת בנו של יקטן האָט זיך דאָרט באַזעצט, האָט מען אים גערופן על שם מקומו. איז דאָך ניטאָ קיין הכרח אַז דאָס איז על שם העתיד. משא"כ בנוגע כּוּש ואשור, איז וויבאַלד אַז מען געפינט ניט ביי קיינעם פון זייערע ברידער אַז על שם מקומם נקראו, און פשוטו של מקרא איז אַז דאָס איז אַ נאָמען וואָס זייערע עלטערן האָבן זיי געגעבן, דעריבער איז פון זיי מוכרח אַז כתב המקרא על שם העתיד.

יא. כנ"ל — די הוראה פון די פנימיות התורה וואָס איז אין דעם פירוש רש"י, וואָס דאָרף בריינגען צום „ועבדהו בלבב שלם“ כנ"ל — איו, אַז עס דאָרף זיין די הנהגה פון חצרמות, ניט ליגן אין תאוות המאכ- לים, הלבושים וכו', אין קנאה וכו' נאָר פירן זיך אין דעם סדר פון

„דברי אגדה“, אַז דאָס איז אגדה ש' מושכת לבו של אדם — ס'איז אַן ענין וואָס ציט צו און דערנעמט כו'.

ט. דרך אגב — דער פירוש איז נוגע אויך להלכה.

בשעת ס'איז פאַראַן אַ ספק אין אַ נאָמען ווי צו שרייבן אים, בגטין וכיו"ב, אַזוי ווי בפרשתינו דער נאָר מען אופיר (ביו"ד) אָדער אופר (אָן אַ יו"ד), אָדער דער נאָמען חוילה, צי מען זאָל שרייבן מיט אַ ווא"ו אָדער מיט אַ ביי"ת, איז אויב ס'איז אַזאַ נאָמען וואָס ער שטייט אין תורה, דאָרף מען אים שרייבן אַזוי ווי ער שטייט אין תורה, און, אין אַ סך פּאַלן, איז בשעת מען שרייבט אַנדערש, איז דער גט פּסול אפילו בדיעבד.

כמובן למדים משמות אנשים שב' תורה לשמות אנשים שבגטין, ומשמות מקומות שבתורה — ע"ש מקומות שבגטין, והדגשת רש"י דברי אגדה — מודיעתנו שפשוטו של מקרא היינו שזהו שם הבן, וא"כ משם זה יש ללמוד הן לשמות אנשים הן — ל' מקומות, ולא עוד אלא ש"ל שללמד על הכלל כולו יצא — אַז פונקט ווי דער נאָמען „חצרמות“ יש בו ב' פירושים: שם הבן, על שם מקומו, אַזוי אויך די נעמען אופר און חוילה וכו' יל"פ בב' אופנים: שם איש, על שם המקום.

י. עפ"י הנ"ל וועט ווערן פאַר- ענטפערט אַ רש"י אין די פּריערדיקע סדרה³⁴. אויף כּוּש און אשור זאָגט רש"י „עדיין לא היו וכתב המקרא על שם העתיד“, פּרעגט אויף דעם

מאכלים פשוטים ולבושים פשוטים וכו',

מיט די מים, ומוסיפה בתוקף הליכת המים.

וואָס בכדי אויפצוהאָדעווען אַזוינע קינדער וואָס זאָלן זיך פירן אין אַזאַ דרך, דאָרף זיין די עבודה פון „יקטן“ שהי' עניו ומקטין עצמו.

וואָס אַזוי איז אויך בנוגע צום העלם וסתימה פון די „מים רבים“, וואָס דאָס איז דער נה"ב בכלל וטר" דות הפרנסה בפרט, אַז דוקא דורך זיי קומט צו די נשמה צו די אהבה פון בכל מאדך.

און די הנהגה פון „עניו ומקטין עצמו“ איז לבד זאת וואָס עס בריינגט שכר רוחני לעוה"ב, איז אויך אוכלין פירותי' בעולם הזה, און ווי רש"י זאָגט „לכך זכה להעמיד כל המשפחות הללו“.

און די וועג צו דעם (אַז די מים רבים זאָלן ניט גאָר ניט מכבה זיין ח"ו די אהבה, גאָר אדרבה, אַרויס" רופן אַ טיפערע אהבה) איז „בא אל התביה“, אַריינגיין אין די תיבות ה' תפלה, וואָס תפלה פועל'ט אהבה, וכמבואר באריכות בקונטרס העבודה, אַז עיקר העבודה איז אהבה, דלית פולחנא כפולחנא דרחימותא. יראה איז ניט שייך צו עבודת התפלה דוקא, יראה דאָרף (און קען) זיין אַ גאַנצן טאָג, און עבודת התפלה איז אַרויס" רופן אהבה.

יב. אין תו"א — אין די חסידישע סדרה — הייבט אַן דער אַלטער רבי מיטן פסוק מים רבים לא יוכלו לכ" בות את האהבה ונהרות לא ישטפוה, און ער פאַרטייטשט, אַז מים רבים גייט עס אויף טרדות הפרנסה וואָס זיי האָבן לכאורה געקענט מכבה זיין ח"ו את האהבה, זאָגט ער „לא יוכלו לכבות את האהבה“, אַז זיי קענען ניט אויסלעשן ח"ו די אהבה פון אידן צום אויבערשטן און פון אויבערשטן צו אידן. ואדרבה, דורך די מים רבים ווערט אַ תוספות עילוי בעבודה, וואָס דעריבער ווערן אַנגערופן די „מים רבים“ „מי נח“, נח מלשון נייחא דרוחא, ווייל דורך זיי קומט גאָר צו אַן עילוי.

גאָר דעם איז ער ממשיך (בתו"א שם): וזהו טעות הבעלי עסקים, וואָס זיי מיינען אַז זיי קענען ניט טאָן אין עבודת התפלה אַזוי ווי די יושבי אר" הלים, איז דער אמת ניט אַזוי, ואדרבה — יתרון האור איז מתוך החושך דוקא.

וכמשל הידוע — המבואר במ"א — פון מים ההולכים כו', אַז בשעת ס'איז פאַראַן אַ סתימה וואָס שטערט להילוך המים, איז סוף כל סוף, בשעת עס קלייבט זיך צונויף אַ סך וואָסער, איז ניט גאָר וואָס זיי שפאַרן דורך די סתימה, גאָר אדרבה, דורך די סתימה ווערט דער הילוך המים בתוקף יותר, ביז אַז די סתימה אַליין גייט אויך מיט

יג. פון דעם זעט מען צוויי ענינים: א) אויך בעלי עסקים, וואָס זיי מיינען „שאין יכולים להתפלל כ"כ“, איז דער אמת איז אַז ס'איז אדרבה, זיי קענען גאָר „להתפלל יותר“.

וואָס דאָס איז דאָך אויך וואָס ער זאָגט אין אגה"ק¹¹ אַז בשבתות וימים טובים, וואָס דעמאָלט האָבן אויך בעלי עסקים צייט, איז עליהם מוטל דער

אָבער ביי יושבי אוהלים, איז אפילו ביי זיי גופא, וואָס אדם קרוב אצל עצמו, קען אַזאַ טעות ניט זיין.

איז אויב ס'איז פאַראַן יושבי אור-הלים וואָס זיינען ניט מאַרין בתפלה, ווייסט מען פון דעם ת"א, אַז ס'איז ניטאָ קיין נתינת מקום אויף אַזאַ טעות אַז זיי דאַרפן ניט מאַרין זיין, און דאָס וואָס אַנדערע מיינען, אַז וויבאַלד ער פירט זיך אַזוי שוין אַ משך זמן (וואָס ער איז ניט מאַרין בתפלה) און מען איז ניט מוחה, איז אַ רא"י אַז מען איז מסכים מיט זיין הנהגה — האָט מען דאָס שוין לאַנג באַוואַרנט, דער אַלטער רבי האָט שוין באַוואַרנט אין תו"א אַז ס'איז ניטאָ קיין נתינת מקום לטעות בזה.

ס'איז אַן ענין וואָס איז צווישן זיי מיטן אַלטן רבי'ן, אויב ער האָט טעמים להנהגתו — זאָל ער זיך אויס-טענה'ן מיטן אַלטן רבי'ן, צי זיינע טעמים איז טאַקע אַ תירוץ אַדער ס'איז ניט מער ווי אַן אמתלא. [און אויב ס'איז אַזאַ וואָס קען זיך אויס-טענה'ן כו', איז היתכן אויסנוצן דאָס אויף גיין אויסטענה'ן זיך פון עבודת התפלה, אַ סך בעסער אויסנוצן אויף תוספות הבנה בחסידות כו'.]

און עס דאַרף זיין טאַקע אריכות בזמן, ס'איז דאָך פאַראַן אַזוינע וואָס מיינען אַז ער קען עס אַפּטאָן אויך במיעוט זמן, טוב מעט בכוונה, איז די מעשה ניט אַזוי, און אויב ס'איז ווייניקער בזמן פעלט אויך אין כוונה, מען דאַרף טאַקע האָבן התבוננות וואָס נעמט אריכות זמן, והרא"י, אַז דער אַלטער רבי זאָגט אין אגה"ק אַז מען זאָל מאַרין זיין "ערך שעה ומחצה לפחות", אויב מען וואָלט עס קענען

ענין פון עבודת התפלה ביתר שאת ויותר עז.

ומובן, אַז בכדי עס זאָל קענען זיין די עבודת התפלה בשבתות וימים טובים מוז זיין די עבודה אויך בימי החול, וואָרום דוקא מי שטרעך בערב שבת יאכל בשבת, און אַזוי ווי דאָס איז בנוגע "יאכל בשבת" כפשוטו, אַזוי איז אויך בנוגע תפלה דשבת, וואָרום תפלות דשבת וסעודות דשבת האָבן דאָך אַ שייכות צווישן זיך, כמבואר בחסידות" אַז די תפלות דשבת זיינען בדוגמת ברכות אויף די סעודות.

וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז אויך בימי החול דאַרף זיין עבודת התפלה (אויך ביי בעלי עסקים), נאָר בימי החול, וויבאַלד אַז אין להם פנאי כ"כ, איז די עבודה ניט באריכות בזמן כ"כ און דער עיקר איז די כוונה, טוב מעט בכוונה, "ויל אשר אביסל אריי-כות (אויך בזמן) דאַרף זיין אויך בימי החול, ס'איז מער ניט וואָס לא ירדו לפני התיבה, זיי קענען ניט מאַרין זיין אויף אַזוי פיל ביז זיי זאָלן מוציא זיין אויך אַנדערע ידי חובתם, וואָרום וויבאַלד אַז ס'איז פאַראַן אַזוי-נע וואָס יש להם פנאי להאריך יותר, מלמדים או סמוכים על שולחן אביהם, איז דאָך בעסער אַז זיי זאָלן זיין די עוברים לפני התיבה].

(ב) נאָך אַ הוראה פון דעם וואָס שטייט אין תו"א איז, אַז ביי יושבי אוהלים איז נאָר מלכתחילה אַזאַ טעות ניטאָ, דער טעות קען זיין נאָר ביי בעלי עסקים, זיי קענען אַ טעות האָבן און איינריידן זיך אַז זיי קענען ניט "להתפלל כ"כ כמו היושבי אוהלים",

של שם ואהלו של עבר, והאם דאס איז אויך מרמו אויף תושבי"כ און תורה שבעל פה. ווי דער צ"צ איז מבאר אין אוה"ת, אז אהלו של שם מיינט תושבי"כ, כל התורה שחזותיו של הקב"ה, און אהלו של עבר מיינט תורה שבע"פ, עובר עלינו, המשכה וגילוי תורה שבכתב.

פון דעם לשון אין תו"א, אז בעלי עסקים האָבן אַ טעות אז זיי קענען גיט דאווענען ווי די יושבי אוהלים, וואָס ער רעדט וועגן די יושבי אר"הלים בסמיכות און אין זעלבן סגנון ווי וועגן בעלי עסקים, איז מובן, אז אין ביידע ערטער איז די זעלבע כוונה:

פונקט ווי בשעת ער רעדט וועגן די בעלי עסקים מיינט ער דאָך גיט די וואָס טוען אין עטלעכע עסקים (לשון רבים) דוקא, נאָר ער מיינט אויך די וועלכע טוען בלויז אין איין עסק, אז אויך ביי זיי איז פאָראַן דער טעות, אזוי איז אויך בשעת ער זאָגט דעם לשון „כמו היושבי אוהלים“ — וואָס פון דעם איז מובן אז ביי יושבי אוהלים איז נאָר מלכתחילה דער טעות גיטא, כנ"ל — מיינט ער גיט בלויז די וואָס זיינען יושב אין ביידע אוה"לים, תורה שבכתב און תורה שבע"פ, נאָר אויך די וואָס זיינען יושב נאָר אין איין אוהל, ד.ה. די וואָס ביי זיי איז דער לימוד נאָר אין איין אופן, דער אופן פון תורה שבע"פ אַליין, אָדער דער אופן פון תושבי"כ אַליין, איז אויך ביי זיי אין מלכתחילה גיטאָ קיין נתינת מקום לטעות.

וואָס פון דעם איז מובנת אַ נייע הוראה:

דער חילוק פון תושבי"כ און תורה שבע"פ איז, אז תושבי"כ איז עיקרה

אָפּטאָן במיעוט זמן, וואָלט דאָך דער אַלטער רבי גיט געמאָנט, בפרט מיט אַזאָ תוקף, דוקא אריכות זמן.

נוסף על כל הנ"ל, דאָס וואָס אַ יושב אוהל איז גיט מאַריך בתפלה, פּועל'ט עס אויך אויף אַנדערע, און זיי מאַכן נאָך אַ ק"ו: אויב דער יושב אוהל וואָס ער האָט פּנאי נעמט ביי אים דער דאווענען כך וכך, איז ער וואָס האָט גיט קיין צייט, קען דאָך ביי אים נעמען דער דאווענען נאָך ווייניקער צייט.

יד, אין תו"א הנ"ל זאָגט ער גיט דעם לשון בעלי עסק און יושבי אוהל (לשון יחיד) — נאָר בעלי עסקים און יושבי אוהלים (לשון רבים).

וואָס? אַז דאָס האָט דאָך גיט געשריבן דער אַלטער רבי אַליין, פון דעם אָבער וואָס דער צ"צ האָט אויס"געקליבן די הנחות און געדרוקט זיי אין תו"א ולקו"ת, איז דאָך אַ ראי' אז ס'איז בדיוק, ובפרט אז (כאנה"ק דהצ"צ) „הרבה מהן שם רבינו ז"ל בעצמו עין עיונו עליהם והגיהם“.

ויש לדייק וואָס ער זאָגט דאָ יושבי אוהלים לשון רבים? ובפרט עפ"י חסידות: וואָס ער זאָגט בעלי עסקים לשון רבים איז מובן, ווייל עסקים זיינען דאָך עסקים פון וועלט, רשות הרבים טורי דפרודא, אָבער אוהלים מיינט דאָך די אוהלים פון תורה, תורה אחת, אַן ענין של אחדות, איז וואָס זאָגט ער אוהלים לשון רבים?

נאָר דאָס איז ע"פ לשון הכתוב אוהלים ביי יעקב'ן, ויעקב איש תם יושב אוהלים, דאָס וואָס דאָרטן שטייט אוהלים לשון רבים איז פ"י רז"ל אהלו

(26) א"ג"ק שלו ע' שלד, הועתקה בהקדמת המר"ל לדרמ"צ.

גאר ניטאָ קיין מקום לטעות, אָז זיי קענען טאָן אין עבודת התפלה, אָזוי ווי די וואָס זייער לימוד החסידות איז אין אַן אופן פון תושבע"פּ, בעיון ובהעמקה כו', וגם זה היושב באוהל תושבע"פּ — שיש לו הבנה עמוקה בתורה — מוכרח לעבודת התפלה, וכמחז"ל כל האומר אין לי אלא תורה כו' כ"א תפלה ג"כ י".

טו. דורך דעם וואָס מען טוט אין עבודת התפלה — סיי יושבי אוהלים סיי בעלי עסקים — איז ניט גאר וואָס עס גייען אַראָפּ אַלע טרדות המבלבלות, די מים רבים, וועלכע זיינען דאָ ניט גאר ביי בעלי עסקים גאר אויך ביי יושבי אוהלים, גאר אדרבה, ווי גערעדט פריער, אָז דורך די מים רבים ווערט גאָר אַ תוספות עילוי בעבודה.

וואָס דאָס זאָגט ער אין פסוק, אָז די מים רבים איז ניט גאר וואָס לא יוכלו לכבות את האהבה, גאר סוף כל סוף בריינגען זיי צום „אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה — אהבת בכל מאדך — בוז גו'“, כמבואר הענין בתו"א, ביז אָז דאָס בריינגט צו „אחות לנו קטנה“, וואָס דאָס איז די התאחדות פון „אחותי“, אַ מדריגה געלית ביותר, וואָרום אפילו גאָר דער אהבה פון בכל מאדך איז פאַראַן כמה מדריגות. איז נוסף לזה וואָס דורך די מים רבים קומט מען צו דער אהבה פון בכל מאדך כנ"ל, איז גאָר מער אָז מען קומט צו דער דרגא פון אחותי.

ביז מען קומט (כסיום הכתוב) „ביום שידובר בה“, שידובר ממילא פון זיך אַליין, וואָס אין תפלה איז דאָס די

אותיות, וואָס דערפאַר איז אפילו אָן ע"ה וואָס לא ידע מאי קאמר איז ער מברך ברכת התורה בעלייתו לקריאה בתושב"כ, תורה שבע"פּ איז עיקרה הבנה והשגה, און ס'איז ניט נוגע אויף אָזוי פיל די אותיות, אדרבה, דער סימן אָז ער האָט גוט פאַרשטאַנען איז דוקא — בשעת ער רעדט איבער דעם ענין אין זיינע אייגענע אותיות, ער דאַרף היטן די אותיות פון תושבע"פּ, ובכלל — חייב אדם לומר בלשון רבו, אין לשון הרב זיי גען פאַראַן גאָר כמה וכמה ענינים וועלכע ער האָט גאָר ניט משיג גע-ווען, און אויב ער וועט וויסן דעם ענין גאר אין זיין סגנון וועט דאָס ניט נכלל ווערן, אָבער אַ סימן אָז אַ טייל פון די ענינים עכ"פּ האָט ער יאָ משיג געווען — איז דוקא פון דעם וואָס ער רעדט זיי אין זיינע אייגענע אותיות.

די הוראה פון דעם לשון אין תו"א „יושבי אוהלים“, לשון רבים, איז: פאַראַן אָזוינע וואָס מיינען אָז בכדי צו קענען דאָוונען באריכות, מוז מען האָבן אַ ריבוי מאמרים דוקא, און גוט פאַרשטיין זיי דורך אַ לימוד בעיון וכו'. בשעת אָבער אָז זיין לימוד די חסידות איז מכמה סיבות גאר אין אַן אופן פון למיגרס, קיין טיפע הבנה האָט ער ניט, און קיין טן חסידות האָט ער אויך ניט געלערנט, איז ער ניט שייך צו עבודת התפלה.

האָט מען אויף דעם די הוראה, אָז אפילו די וואָס זיינען יושב גאר אין דעם אוהל פון תושב"כ אַליין, ד.ה. זייער לימוד החסידות איז אין אַן אופן פון למיגרס, ביז אין אַן אופן ע"ד אמירת אותיות, איז אויך ביי זיי אַ פשיטות גמורה, באופן אָז ס'איז

ית'. וואָס איז אַזוי נוגע עס זאָל זיין נאָך איינער, ער בפרט? איז מוסיף דער אַלטער רבי — „ועליו בפרט“, אַז דער אויבערשטער איז מייחד מלכותו אויף אים בפרט; ס'איז נוגע אַז ער זאָל מקבל זיין אויף זיך עול מלכותו יתברך.

קען מען דאָך מיינען אַז „ועליו בפרט“ מיינט ווי ער איז אַ חלק פון כלל ישראל, מער ניט ווי איין פרט פון אַ גאָר גרויסן כלל

— כאַטש אַז פון לשון איז משמע ניט אַזוי, וואָרום ער זאָגט דאָך „ומ' ייחוד“, מל' יחיד — און דער וואָרט „ומייחוד“ גייט דאָך ניט נאָר אויפן „על עמו ישראל בכלל“ נאָר אויך אויפן „ועליו בפרט“ — וואָס פון דעם איז מובן אַז יעדער יחיד איז נוגע חצד עצמו, ניט נאָר מצד דעם וואָס ער איז אַ טייל פון דעם כלל. מען האָט דאָך אָבער געקענט איינלערנען בדוחק אַז דאָס מיינט מען ווי ער איז אַ חלק מהכלל —

איז מוסיף אדה"ו (ראי' לדבריו וגם להוציא מטעות זה), כי — דאָס וואָס עס דאַרף זיין די התבוננות איז עס ווייל „חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם“, און דערפאַר איז יעדערער מחוייב צו מתבונן זיין זיך אַז דער אויבערשטער איז מייחד מלכותו עליו בפרט.

דער ציווי רז"ל „חייב אדם לומר בשבילי נבה"ע“ — וואָס דער אַלטער רבי ברענגט דאָ אין תניא — איז אין משנה ספ"ד דסנהדרין (ווי אדמור"ר הצ"צ צייכנט צו אויפן גליון פון תניא²⁰). און די משנה דאַרט רעדט וועגן יעדער אידן אַלס יחיד (און ניט אַלס דעם וואָס ער איז אַ פרט פון

דרגא פון אד' שפתי תפתח ופי (רק) יגיד (וימשיד) תהלתך²⁰, און אין תורה איז דאָס בחי' „איתמר“ מלשון איתמר אַז עס לערנט זיך פון זיך אַליין²⁰, תען לשוני אמרתך כעונה אחרי ה' קורא.

טו. דער שיעור אין תניא וואָס מען וועט בע"ה לערנען היינט ביינאַכט אויף דער רדיו איז התחלת פרק מא. וואָס דאַרט רעדט זיך אין דעם ענין אין וועלכן מען קאַכט זיך און כמה וכמה פעמים.

נאָך דעם וואָס מען האָט שוין דורכגעלערנט פערציק קאַפיטלאַך אין וועלכע עס ווערט מבואר דער „קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לע"שותי“, קומט מען ערשט צו פרק מא. וואו עס רעדט זיך ענינים חדשים ביו — ענינים נפלאים, וואָס אין די פריערדיקע פרקים רעדט זיך דאָס ניט בגילוי (וואָס בכלל איז אַזוי אין יעדער פרק, אַז אין אים טוט זיך אויף אַ דבר חדש אויף די פריערדיקע פרקים).

התחלת הפרק איז אַז מען דאַרף וויסן „ראשית העבודה ועיקרה ושר"שה“, און דאָס איז — יראה און קבלת עול מלכות שמים. און ער איז מבאר די התבוננות וואָס בריינגט צו דעם: אַז אעפ"י אַז דער אויבערשטער געפינט זיך אומעטום, איז ער „מניח העליונים ותחתונים, ומייחד מלכותו על עמו ישראל בכלל“.

דאָס אַליין אָבער דערנעמט אים נאָך ניט (דעם אדם המתבונן) ככל הדרוש — ס'איז פאַראַן אַ סך אידן, כן ירבו, אויך אַן אים, וואָס זיינען מקבל אויף זיך עול ומייחדים מלכותו

(28) ד"ה אד' שפתי תרכ"ח.

(29) כמבואר בלקו"ת פ' נשא.

חי. פון דעם באקומט זיך נאך א הוראה: מען קען דאך מיינען, גוט טאקע זיין עבודה איז נוגע אלס יחיד, אבער לגבי וואָס איז עס נוגע — בלויז אין זיין חלק אין עולם (אלא שגם זה נוגע כיחיד ולא רק לפי שהוא חלק מהכלל) אבער ניט לגבי העולם כולו, אויף דעם זאָגט מען, אָז ער איז גלייך צו אדם הראשון:

פונקט ווי עבודתו של אדה"ר איז געווען נוגע לגבי העולם כולו, און ניט נאָר לגבי דעם עולם נאָר לגבי כל העולמות, אָז דורך זיין מקבל זיין עול מלכות שמים האָט ער גע'פועל'ט אָן עלי' אין אַלע עולמות, אויך אין די עולמות העליונים, און פאָרקערט, דורכן חטא עה"ד האָט ער גורם גע'ווען אַ ירידה אין אַלע עולמות ביז אפילו אין עולם האַצילות³¹, אעפ"י אָז אין אַצילות איז לאַ יגורך רע, איז וואָס איז דאָרט נוגע אַ חטא, פונדעסטוועגן האָט אויך דאָרטן גע'פועל'ט דער חטא, ווייל אַלע עולמות זיינען געווען תלוי אין אדם הראשון,

אָזוי איז אויך בנוגע כאו"א: דורך אַ קער, ניט ווי עס דאָרף צו זיין, פועל'ט ער אַ ירידה אין אַלע עולמות, ולאידך גיסא, דורך אַ פעולה טובה איז ער מכריע אַלע עולמות לכף זכות — וכמרומו בפסק ה' רמב"ם³² — און פועל'ט אין זיי אָן עילוי.

יט. נאָך דעם איז דער אַלטער רבי ממשיך ווייטער (שם), ער זאָל זיך מתבונן זיין אָז "והנה הוי' נצב עליו". אין פשוטות האָט מען געקענט זאָגן,

דעם כלל ישראל) כדלהלן, איז פון דעם וואָס דער אַלטער רבי בריונגט דעם לשון המשנה אויפן "ועליו ב' פרט", זעט מען קלאָר אָז ער מיינט דאָ, אָז דער אויבערשטער איז מיידת מלכותו אויף יעדער אידן אַלס יחיד.

יו. די משנה דאָרט זאָגט: לפיכך נברא אדם יחיד ללמדך אָז יעדער איינער איז אָן עולם מלא, און ער איז מסיים: לפיכך כל אחד ואחד הייב לומר בשבילי נברא העולם.

ולכאורה, וואָס פאָר אַ צושטעל איז עס: אדם הראשון איז טאָקע געווען אָן עולם מלא, וואָרום ער איז דאָך געווען "יחיד", ער האָט ניט געהאָט אויף וועמען צו פאָרלאָזן זיך, ניט אויף עליונים ניט אויף תחתונים, ער אַליין האָט געדאַרפט אויפטאָן דעם גאַנצן ענין פון מלכותו של הקב"ה. ווען עס רעדט זיך אַבער וועגן אַ אידן פון שפעטערדיקע דורות, ווען ס'זיינען פאָראַן כמה וכמה אידן, כן ירבו, אויך אויסער אים, וואָס פירן אויס די כוונת הבריאה, איז ווי קען מען זאָגן אָז דאָס וואָס נברא העולם איז עס נאָר בשבילו, די כוונה קען זיך דאָך אויספירן אויך דורך אַנדערע?

זאָגט די משנה — נין, אין דעם איז יעדער איינער גלייך צו אדם ה' ראשון, ואדרבה: "לפיכך". דאָס וואָס אדם הראשון איז נברא יחיד איז "ללמדך", בכדי אָז יעדער איינער שב' דורות הבאים זאָל וויסן אָז ער איז אָן עולם מלא און אָז בשבילו נברא העולם. און אָזוי ווי עבודתו של אדם הראשון איז געווען נוגע אלס יחיד, אָזוי איז עבודתו של כל אחד ואחד נוגע אלס יחיד (ניט נאָר מצד דעם וואָס ער איז אַ חלק מהכלל).

(31) כדאיאת בכתבי האריז"ל והובא ב' לקו"ת מסעי פט, ג.

(32) המובא לעיל סו"ס ה'.

מיט אַ וואָ"ו (המוסיף) צי אַז אַ וואָ"ו.
פון דעם איז מובן, אַז דאָס וואָס
ער בריינגט דאָ דעם לשון הכתוב
„והנה הוּי" נצב עליו" איז עס ניט
ווייל ער וויל נוצן אַ לשון פון אַ
פסוק, נאָר ווייל דאָס גיט צו אַ ביאור
אין דעם ענין וואָס ער רעדט דאָ.

כ. אויפן פסוק והנה הוּי" נצב עליו
איז דאָ אין מדרש צוויי פירושים:
איין אמורא זאָגט אַז „עליו" מיינט
אויפן סולם, דער אויבערשטער איז
נצב אויפן סולם וואָס ראשו מגיע
השמימה. נאָך אַן אמורא זאָגט אַז
„עליו" מיינט אויף יעקב'ן. דאָ אין
תניא רעדט זיך דאָך ניט וועגן דעם
סולם, איז קלאָר אַז מיטן וואָרט
„עליו" מיינט ער — לויטן פירוש
השני — אויפן אדם המתבונן.

דעם פירוש אַז עליו מיינט אויף
יעקב'ן, איז ער מבאר במדרש שם:
„הרשעים מתקיימין על אלקיהם, ופר'
עה חולם והנה עומד על היאור. אבל
הצדיקים, אלקיהם מתקיימין³² עליהם,
שנאמר והנה הוּי" נצב עליו". ולכאורה
איז ניט מובן, וואָס גיט צו דער ענין
אַז „הרשעים מתקיימין על אלקיהם"
אין דער הבנה פון „והנה הוּי" נצב
עליו" (וואָס דעריבער בריינגט עס
דער מדרש אויף דעם פסוק)? דאָרף
מען דאָך זאָגן, אַז דער מדרש איז
דערמיט מבאר, אַז דער טייטש פון
וואָרט „נצב" (אין פסוק הוּי" נצב
עליו) איז אַזוי ווי „עומד" און בדוגמא
ווי עומד וואָס אין פסוק והנה עומד
על היאור.

32. מתקיימין — כן הוא גם בכ"ר הוצאת
תיאודור אלבק שם (וכן לטמו פפ"ט, ד). אבל
בהוצאת רא"ם (ווילנא, תרל"ח וצילום ממנה) ועוד
(ראה הוצאת תיאודור כ"ר שם בחילופי נוסחאות
והערות) — „מתקיים".

אַז דער אַלטער רבי באַנוצט זיך
(כדרך המחברים בדורות שלפניו, ש'
לאחריו (ושבדורו) מליצה'דיג מיטן
לשון הפסוק, פון די ביאורים אָבער
וועלכע זיינען פאַראַן פון דעם אַלטן
רבי'ן אויף ענינים וואָס ער אַליין
האַט געשריבן, זעט מען אַז ווען ער
בריינגט לשונות הפסוקים, איז דאָס
בדיק ובכוונה.

צווישן די ביאורים פון דעם אַלטן
רבי'ן אויף זיינע אייגענע מאמרים
(בכלל, זיינען זיי דאָ ווינציק) איז
דער ביאור אויפן אגרת הקודש סימן
זך בענין פטירה והסתלקות. דער אג'
רת איז פול מיט לשונות פון פאַר'
שידענע פסוקים. איז לערנענדיק דעם
אגרת אַליין (אַן דעם ביאור), זעט זיך
גיט די שייכות פון פרטי לשונות ה'
כתובים מיטן תוכן האגרת. די לשו'
נות האָבן טאַקע אַ המשך, און לער'
נענדיק מיט אַ צוטראַג דערנעמט עס
מיט אַ געשמאַק וכו', אָבער די שיי'
כות פון די לשונות צום תוכן האגרת,
זעט זיך בלויז אין כללות און גיט
אין פרטי התיבות שבהם וכו'. לער'
נענדיק אָבער דעם ביאור אויף די
אגרת, זעט מען ווי יעדער וואָרט פון
די לשונות הכתובים, איז מתאים צום
תוכן הענין שבהאגרת און איז מוסיף
ביאור אין אים.

דאָס איז בנוגע אגה"ק, וואָס עכ"פ
בחי דעם אַלטן רבי'ן איז עס ניט
געווען תושב"כ פון חסידות. עאכז"כ
תניא אַליין, וואָס אויך בחיי דעם
אַלטן רבי'ן איז עס געווען תושב"כ
פון חסידות, ובפרט לפי הידוע אויף
וויפל דער אַלטער רבי האָט מדייק
געווען אויף יעדער אות פון תניא,
ביז אַז וועגן אַ געוויסן וואָרט —
טאַקע אין פרק מא — האָט ער גע'
טראַכט זעקס וואָכן צי שרייבן אים

און דעריבער באַנוצט זיך דאָ דער אַלטער רבי מיטן לשון הפסוק והנה הוי' נצב עליו, מיינענדיק דערמיט, אַז דער קיום פון מלכותו ית' איז „עליו“, אויף דעם אידן וואָס ער איז מקבל אויף זיך צול מלכות שמים. דורך אים דוקא ווערט דער אויבער-שטער אַ מלך יי. (דורך תפלתו ובק-שתו: מלך על העולם כולו — ווערט אַזוי בפועל).

און דאָס מיינט והנה הוי' נצב עליו, אַז דאָס וואָס „לעולם הוי' דברך נצב בשמים“, דאָס וואָס געטלעכקייט האַלט זיך אין וועלט, און דאָס וואָס דער אויבערשטער איז אַ מלך, וואָס דאָס איז דער טייטש פון וואָרט נצב — נצב מלך — איז עס עליו.

און דאָס קומט בהמשך צו דעם וואָס ער זאָגט פריער: פריער זאָגט ער אַז חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם, אַז אַלע עולמות זיינען תלוי אין דער עבודה פון יעדער אידן (כנ"ל באַרוכה), און דערנאָך איז ער מוסיף, אַז ניט נאָר עולמות נאָר אויך הוי' — לשון מהווה, אויך ווי ער זאָגט אויף דעם אין ב"ר³⁴ — הוי' שאתה אדון לכל בריותיך — איז נצב עליו. אַלץ כביכול איז מתקיים, שטייט און האַלט זיך אין וועלט דורך אים³⁵.

כא. נאָך דעם איז דער אַלטער רבי מוסיף נאָך אַן ענין — ועיקר גדול הוא: „ומביט עליו ובוהן כליות ולב

34) וזהו ג"כ ענין שום תשים עליו מלך (שמוא בהפרק להלן), שפירושו — שלפני השימה אין לו מלך ועתה הוא משים על עצמו מלך — ראה לקו"ת מסעי צ, ד.

35) פ"ה, ד.

36) וכדוע הפירוש בנוסח הברכות: אלקינו (ועי"ז ואחר זה) מלך העולם.

דער אינהאַלט פון והנה עומד על היאור איז, אַז פּרעה'ס עמידה וקיום — וכלשון המדרש מתקיימין — איז געווען אויפן יאור.

— כידוע אַז דאָס וואָס מצרים עבדו לנילוס איז עס מצד דעם וואָס פון אים (פון דעם מלאך — מזל ושר שלמעלה (דורך גילוס) וואָס ווערט גערופן „אלקיהם“) האָבן זיי באַקומען זייער השפּעה. דאָס איז ניט געווען קיין אַפּגענאַרטע זאָך, דער אמת איז טאַקע געווען אַזוי, אַז זיי האָבן באַ-קומען זייער השפּעה פון גילוס, (זייער טעות איז באַשטאַנען אין דעם וואָס זיי האָבן געמיינט אַז גילוס איז מש-פיע בכח עצמו, און דער אמת איז, אַז ס'איז נאָר כגרון ביד החוצב) —

און דאָס זעלבע איז אויך אין דעם טייטש פון והנה הוי' נצב עליו, אַז הוי' איז נצב און מתקיים כביכול אויף יעקב'ן, צדיקים אלקיהם מתקיי-מין עליהם, אַז דער קיום כביכול פון אלקות איז אויף צדיקים.

מפרשים — אַזוינע וואָס ווערן גע-בראַכט אין חסידות — זיינען מפרש „אלקיהם מתקיימין עליהם“, על דרך מארז"ל „מוסיפין כח בגבורה של מעלה“. דאָס איז דאָך אָבער ניט מער ווי מוסיפין כח (וע"ד מאמר המדרש³⁶ — און מיט דעם טייטשט ער אויס דעם זעלבן פסוק והנה הוי' נצב עליו — „האבות הן הן המרכבה“, וואָס מרכבה פּועל'ט (נאָר) אַן עלי' אין דעם (רוכב). דאָ אָבער פון דעם וואָס דער מדרש גיט אויף דעם די דוגמא פון „והנה עומד על היאור“, איז מובן (כנ"ל), אַז דער קיום כביכול פון הוי' — לשון מהוה — איז אויף צדיקים.

33) ב"ר פמ"ו, ו. פפ"ב, ו.

בוננות (אז דער אויבערשטער איז מיידר מלכותו עליו בפרט, אז חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם, אז הוי' נצב עליו און אז ער איז מביט עליו ובוחן כליות ולב אם עובדו (כראוי) איז, אז „צריך לעבוד לפניו באימה ויראה“. און וואָס פאַר אַ אימה ויראה — „כעומד לפני המלך“. ניט ווי איינער וואָס געפינט זיך אין מדינת המלך, און מער ניט וואָס שמו של המלך נק' עליו, וואָס אזוי איז אין כללות העולמות, וואָס דאַרטן איז נאָר הודו על ארץ ושמים,

— און ווי ער זאָגט פריער אין פרק „מלא כל הארץ — כבודו“, אין וועלט איז נאָר „כבודו“, ניט זיינע עצמות, וואָרום, כנ"ל, ער איז „מניח את ה' עליונים ואת התחתונים“ —

אַבער אַ איד איז כעומד לפני המלך, פאַר עצמות אליין, און בשעת מען שטייט פאַרן מלך אליין, איז גאָר אַן אַנדער אימה ויראה, וכידוע דער סיפור וואָס דער רבי האָט דער־ציילט ²¹, אַז בשעת דער אדון פון דער אימעניע (אחוזה) האָט מצייר גע־ווען ווי ער גייט צום מלך, איז אויף אים געפאַלן אַזאַ פחד, אַז ער האָט גע'חלש'ט.

אמנם, צוזאַמען מיט די אימה ויראה, דאַרף זיין אויך שמחה, וכידוע אַז עבודת ה' דאַרף זיין בשמחה דוקא, וואָס שמחה פורץ גדר, שמחה נעמט אַראָפּ אַלע מדידות והגבלות וואָס שטערן צו עבודת ה' און שטייענדיג לפני המלך — איז ער עובדו כראוי ובשמחה וטוב לבב.

אם עובדו כראוי, דעם אויבערשטן איז נוגע כביכול ווי ער דינט אים.

ער קען דאָך מיינען, אמת טאַקע אַז אַלע עולמות, ביז אויך הוי', איז תלוי אין זיין קבלת מלכותו ית', גענוג אַבער וואָס ער שרייט אויס שמע ישׁ־ראל מיט אַ התעוררות, וואָס דערמיט איז ער מקבל אויף זיך עול מלכותו ית' און דערנאָך וועט ער טאָן וואָס ער וויל.

זאָגט מען, ניין, דער אויבערשטער איז מביט עליו ובוחן כליות ולב אם עובדו, צי ער דינט אים ווי אַ קנעכט, וואָס עבודת עבד איז שטענדיק ובכל פרטי עניויו. ס'איז ניט מספיק וואָס ר"ה זאָגט ער למנצח מיט די זיבן פסוקים און איז ממליך דעם אוי"ב בערשטן דורך תק"ש (שתמליכוני כו' בשופר), יו"כ שרייט ער שמע ישראל, ברוך שם, הוי' הוא האלקים און איז מכון למסור נפשו, שמע"צ ושמח"ת טאַנצט ער און פרייט זיך מיט די תורה, נאָר מען קוקט זיך צו צו זיין הנהגה אויך בכל יום ויום ובכל שעה ושעה

— און ווי ער גיט ווייטער די דוגמא, ווי עס דאַרף זיין די הכנה צו לבישת טלית ותפלין, וואָס לבישת תפלין איז דאָך דוקא בימי החול, ניט ר"ה, ניט יו"כ און ניט שמיני עצרת ושמח"ת —

אם עובדו כראוי, און אין דעם (העבודה שבכל יום כו') דוקא איז תלוי קיום כל העולמות, ביז אויך דער הוי' נצב עליו.

כב. ווייטער זאָגט דער אַלטער רבי נאָך אַן ענין עיקרי: דער בכ"ן — „ועל כן“ — פון די גאַנצע הת־

בס"ד. שיחת ש"פ לך לך, היתשכ"ה

א. אויף התחלת הסדרה, לך לך,

וואס "לך לך" איז דער נאָמען פון דער גאַנצער סדרה. וואָפּ"י אָז אין פּשוטות איז דער נאָמען פון דער סדרה צוליב דעם וואָס מיט אָט די ווערטער, "לך לך", הויבט זיך אָן די סדרה — ווי אַלע סדרות התורה וואָס ווערן גערופן על שם התחלתם — פונדעסט-וועגן, איז פון דעם גופא וואָס דאָס איז די התחלת הסדרה, און די סדרה ווערט גערופן על שם התחלתה, איז אַ רא' אָז כל הסדרה האָט אַ שייכות צו "לך לך", וואָרום אין תורה איז דאָך ניט שייך קיין ענין פון מקרה ח"ו, במכל שכן פון דעם וואָס אפילו אין עולם איז ניט שייך קיין מקרה. איז דאָך דערפון גופא מוכרח, אָז די גאַנצע סדרה האָט אַ שייכות צו "לך לך".

איז פאַראַן אין רש"י צוויי פירושים. (ואָפּ"י אָז אויבן-אויף זעט זיך מער ניט ווי אין פירוש, איז אָבער מוכרח, וכמו שיתבאר להלן, אָז דאָס זיינען צוויי פירושים, וואָס זיינען לכאורה סותרים זה לזה. ולפלא וואָס די מפרשים שטעלן זיך ניט אָפּ אויף דעם, וכאמור כמה פעמים, אָז אויף ענינים הכי פשוטים, שטעלט מען זיך ניט אָפּ).

אויף לך לך, זאָגט רש"י: "להנאתך ולטובתך". ווי שוין גערעדט: וואָס רש"י מפרש פשוטו של מקרא, וואָס לפי פשוטו של מקרא איז דאָך שווער: וואָס דאָרף שטיין "לך לך", ער האָט דאָך געקענט זאָגן, לך מאַרצך וממור לדתך ומבית אביך וגו', אָז דעם וואָרט

(1) בשיחת ש"פ נח ד.ו. בהתחלתה (לעיל ע' 279).

"לך", פאַרענטפערט רש"י, אָז דער וואָרט "לך" מיינט "להנאתך ולטובתך". און רש"י פאַרטייטשט גלייך, אין וואָס באַשטייט דער "להנאתך ולטובתך" — אין דעם וואָס "ושם אעשך לגוי גדול", "וכאן (אָבער) — אי אתה זוכה לבנים".

פון דער רש"י קומט אויס, אָז (א) דער "ואעשך לגוי גדול" איז אַ תוצאה פון דעם "לך מאַרצך גו'" (ב) דער "לך מאַרצך גו'" איז צוליב דעם "ואעשך לגוי גדול", "להנאתך ולטובתך".

גלייך, אויפן צווייטן פסוק ואעשך לגוי גדול זאָגט רש"י: "לפי שהדרך גורמת לשלשה דברים, ממעט פרי' ורבי', וממעט את הממון וממעט את השם, לכך הוזקק לשלש ברכות הללו, שהבטיחו על הבנים ועל הממון ועל השם". פון דער רש"י קומט אויס, אָז (א) דער "ואעשך לגוי גדול" איז ניט קיין תוצאה פון דעם "לך מאַרצך גו'", נאָר אדרבה, דער לך מאַרצך ברענגט דעם היפך פון וואעשך לגוי גדול, וכי, (און דעריבער האָט ער געמוזט אָנקומען צו די ברכות, אָז ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס דער לך מאַרצך איז, על פי טבע, ממעט פרי' ורבי', פונדעסטוועגן איז וואעשך לגוי גדול, (ב) דער "לך מאַרצך גו'" איז ניט צוליב דעם "ואעשך לגוי גדול" (אדרבה, לך (מצד עצמו, אָן דער ברכה) איז גאָר גורם דעם היפך) נאָר אָז ענין מצ"ע.

קומט דאָך אויס, לכאורה, אָז הגם רש"י זאָגט ניט אויפן צווייטן פירוש "דבר אחר", איז דער צווייטער פירוש

אנדערש פון דעם ערשטן, און ער איז אים נאך סותר, כנ"ל.

ב. אלע ענינים פון נגלה דתורה — סיי דיני התורה סיי סיפורי התורה — זיינען פאראן אויך אין פנימיות התורה.

אזוי אויך דער ספר בראשית, וואָס איז פול מיט סיפורים, זיינען פאראן אין די סיפורים הוראות בעבודתנו. וויבאלד אַז „מעשה אבות סימן לבנים“, זיינען דאָך די סיפורים פון מעשה אבות אַ סימן והוראה פאַר אונז.

און דאָס וואָס מעשה אבות סימן לבנים, איז ניט דער פשט אַז „מעשה אבות“ און „סימן לבנים“ זיינען צוויי באַזונדערע זאַכן, וואָס האָבן אין זיך מער ניט ווי אַן ענלעכקייט, ע"ד פי' הפשוט במאחז"ל מה שאירע לאבות אירע לבנים, נאָר די מעשה אבות זיינען אַ סימן ונתנית כח לבנים; די מעשה אבות האָבן דורכגעטראָטן דעם וועג און געגעבן אַ כח לבנים, אַז אויך ביי זיי זאָל קענען זיין דוגמת מה שהי' בהאבות, וע"ד ווי דער רמב"ן איז מאַריך וועגן דעם אין היינטיקער סדרה.

ולדוגמא: דאָס וואָס „וירד אברם מצרימה“ האָט געבראַכט דעם ענין פון גלות מצרים, און דאָס וואָס „ויצל אברם ממצרים גו' כבד מאד במקנה בכסף ובוהב“, אַז ער האָט דאָרט מברר געווען די אלע ניצוצות, האָט געבראַכט די יציאה פון גלות מצרים, און אין אַן אופן פון „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול“.

[און אזוי ווי ירידת אברם למצרים ועלייתו משם איז געווען קודם מתן תורה, אזוי איז אויך גלות ויציאת מצרים געווען קודם מתן תורה, ולא שמ"ת כבש את הדרך].

ג. אין די „מעשה אבות“ — וואָס זיי זיינען אַ סימן והוראה לבנים, כנ"ל — זיינען פאראן צוויי ענינים: ווי דאָס האָט זיך געטאָן ביי די אבות בגופם און ווי דאָס האָט זיך געטאָן ביי זיי בנשמתם.

אברהם אבינו איז געווען אַ נשמה דאצילות, ד.ה. אַז זייענדיק דאָ למטה איז נשמתו געווען בחינת אצילות. אָבער פונדעסטוועגן האָט דער גוף מעלים געווען אויף דער נשמה, און ווי גערעדט, אַז בשעת פרעה האָט געזען אברהם אבינו (ועד"ז משה רבינו) און גערעדט מיט אים, האָט ער געזען גוף גשמי, ביז אַז אפילו לגבי אברהם אבינו אַליין האָט אויך דער גוף מעלים געווען, וכידוע, דער סיפור, אַז ווען דער מעזריטשער מגיד האָט עולה געווען בהיכלות האָט ער געזען ווי משה רבינו לערנט חומש מיט תינוקות של בית רבן, און האָט דאָן מיט זיי געלערנט דעם פסוק ויפול אברהם על פניו ויצחק, האָט משה רבינו זיי מסביר געווען אַז אלע פירושים זיינען אמת, און אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ווייל מצד הגוף האָט אפילו ביי אברהם אבינו געקענט זיין דער „ויצחק“ כפשוטו: אים איז געווען אַ פלא „הלבן מאה שנה יולד וגו'“.

(5) בשיחת שמחית השתא.

(6) התמים ח"ב ע' עא. קובץ מכתבים לתהלים ע' 197. אג"ק אדמ"ר מהור"י ח"ג ע' תנדיה.

(7) ראה ב"ר פמ"ו, ז.

(2) אוה"ת ר"פ לך, וכלי ב"ר פ"מ אמר הקב"ה לא"א אַז וכבשו את הדרך לפני בניך.

(3) יב, ו.

(4) וחי' סא, ב.

אים ניט דערנומען ביז מען האָט אים געזאָגט „ואגדלה שמך“, אָז זיין נאָמען וועט ווערן גרויס!?

— על דרך ווי דער אַלטער רבי פּרעגט אין אנה״ק: בנוגע נסיון ה׳ עקדה, ווען ער האָט מקריב געווען את בנו יחידו (וואָס דאָס איז געווען אַ סך אַ גרעסערער נסיון ווי דער נסיון פון לך לך), — אָז כמה וכמה אידן האָבן זיך מוסר נפש געווען על קדושת ה׳, כאָטש „לא דיבר ה׳ בם“, זיי האָבן דאָס ניט געהערט פון אויװערשטן אַליין — איז אין וואָס באַשטייט די גרויסקייט פון אברהם אַבינו דוקא בענין העקידה (ועאכריב בלך לך) — שאין צורך בהטעמת להנאתך ולטובתך? —

אַבער וויבאַלד אָז רש״י רעדט דאָ דעם ענין ווי ער איז מצד הגוף, אמת טאַקע, גופו של אברהם אבינו, ס׳איז דאָך אַבער פאַרט אַ גוף גשמי, ובי פּרט נאָך ווי ער איז געווען קודם המילה, האָט מען אים געדאַרפט זאָגן אָז דאָס איז „לך“, להנאתך ולטובתך. וברוגמת הסיפור פון מעזריטשער מגיד, אָז מצד הגוף האָט געקענט זיין „ויצחק“ אויך כפשוטו.

נאָר וויבאַלד אָז ס׳איז דאָך גופו של אברהם אבינו, וואָס ער איז דאָך געווען, אַפילו קודם המילה, אַ גוף מזוכך, איז מיט וואָס האָט מען אים דערנומען, וואָס איז הנאתך וטובתך פון דעם גוף אַלס גוף? מיט „ראעשך לגוי גדול“: הנאת הגוף פון אַ אידן אַפילו, מיט וואָס קען מען אים דערנעמען? מיט עפעס וואָס דער גוף, ער פּערזענליך וועט דערפון האָבן,

איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אָז די אַלע סיפורים און מעשה אבות האָבן זיך ביי זיי געטאָן סיי בגופם און סיי בנשמתם. ד.ה. אָז די מעשה אבות זיינען געווען בפועל בגשמיות, אין זייער גוף, און די זעלבע ענינים האָבן זיך געטאָן אויך בנשמתם, און ניט נאָר בחלק הנשמה השייך ומלוּבש בהגוף נאָר אויך בעצם נשמתם כמו שהיא בבחינת אצילות.

אַ רא״י מכרחת דערצו איז פון דעם סיפור „לך לך מארצך גוי“, וואָס דאָס איז דאָך געווען ביי אברהם אַבינו כפשוטו, בגופו הגשמי, און אין תו״א — אין דער חסידישער סדרה — טייטשט ער דאָס אָפּ אָז אברם איז בחינת שכל הנעלם מכל רעיון וכו׳, ווי דער „לך לך מארצך גוי“ איז מצד נשמתו כמו שהיא באצילות.

ד. עפ״ז וועט מען אויך פאַרשטיין ביידע פירושים פון רש״י אויף לך לך: דער ערשטער פירוש רעדט וועגן דעם ענין „לך לך גוי“ ווי ער איז מצד הגוף, און אין דעם צווייטן פירוש רעדט זיך ווי דער ענין איז מצד הנשמה. מיט דעם וואָס אין ערשטן פירוש, רעדט רש״י ווי דער ענין „לך לך“ איז מצד הגוף, ווערט פאַרענטפערט די קשיא, (וואָס ווערט געבראַכט אין דעם צמח-צדק׳ס אַ מאמר׳ — אין איינעם פון די ביכלאָך וואָס זיינען לאחרונה אַרויס מהגלות השב״י — אין נאָמען פון אלשיך והפנים יפות): צוליב וואָס האָט מען געדאַרפט זאָגן אברהם׳ען אָז דאָס איז „להנאתך ולטר בתך“, צי דען האָט ניט מספיק געװען פאַר אברהם אבינו דער ציווי הקב״ה אַליין? עפעס אַנדערש האָט

וואס עפ"י טבע איז הדרך ממעטת כו' (וואס דאס איז ניט מצד חומריות העולם נאָר דאָס איז אַן ענין טבעי עפ"י תורה) האָט מען אים געמוזט געבן אַ ברכה — "ואעשך לגוי גדול" — במיוחד.

און די ברכה האָט ער באַקומען דורך דעם וואָס ער האָט מקיים געװען דעם ציווי בדרך קבלת עול. ווייל קבלת עול נעמט עצמות כנ"ל, און עצמות איז דאָך נמנע הנמנעות און מצד אים זיינען דאָך ניטאָ קיינע הגבלות.

ו. עפ"י וועט ווערן פאַרענטפערט אויך די סתירה, וואָס לויטן ערשטן פירוש איז דער ואעשך לגוי גדול אַ תוצאה פון דעם לך גוי, און לויטן צווייטן פירוש איז גאָר דער לך גוי גורם דעם היפך פון ואעשך גוי:

דרך מצד עצמו איז טאַקע "גורמת לשלשה דברים כו'", נאָר דורך דעם וואָס אברהם אבינו האָט מקיים געװען דעם ציווי הקב"ה בדרך קבלת עול וואָס דערמיט האָט ער גענומען עצמות, איז דער "לך גוי" געוואָרן "להנאתך ולטובתך", און ער האָט געװען צום ואעשך לגוי גדול, כאַטש ס'איז היפך הטבע.

ז. לויט דעם קומט אויס, אַז די צוויי פירושים פון רש"י זיינען ניט נאָר ניט סותרים זה לזה, ווייל, כנ"ל, דער פירוש "להנאתך ולטובתך" איז בנוגע דעם ענין מצד הגוף און דער פירוש "לפי שהדרך כו'" איז וועגן דעם ענין מצד הנשמה, נאָר זיי זיינען נען מסייע זה לזה: דער לך גוי מאַרצך בגופו (ווי אין ערשטן פירוש פון רש"י) האָט געבראַכט דעם לך גוי בנשמתו (ווי אין צווייטן פירוש

אברהם אבינו'ס גוף האָט מען דערװען מיט דער הבטחה אַז בניו וועלן זיין "גוי גדול", ככל הפירושים וואָס זיינען פאַראַן בענין זה.

אַבער — דאָס אַלץ איז מצד הגוף. מצד הנשמה האָט מען ניט געדאַרפט אַנקומען צו "להנאתך ולטובתך", אב"הם האָט עס געטאַן מצד קבלת עול, למלאות רצון הקב"ה, העכער פון שכל וטעם.

און דאָס זאָגט רש"י אין זיין צווייטן פירוש "לפי שהדרך גורמת כו'", אַז דער לך לך מאַרצך איז אַן ענין לעצמו — ניט צוליב "הנאתך וטובתך" — ווייל דאָ רעדט רש"י ווי דער ענין איז מצד הנשמה, און מצד הנשמה, האָט עס אברהם אבינו געטאַן בדרך קבלת עול, ניט צוליב שכר י.

ה. דורך דעם וואָס אברהם האָט מקיים געווען דעם ציווי לך מאַרצך גוי בדרך קבלת עול, איז במילא אויך געקומען דער "ואעשך לגוי גדול" כפשוטו בגשמיות, ווייל קבלת עול נעמט עצמות, און עצמות איז שייך צו גוף (גשמיות) דוקא, כשיחה הידור עה פון רבי'ן ג' ע"י.

נאָר וויבאַלד אַז על פי טבע איז דרך ממעטת פרי' ורבי', האָט ער געדאַרפט אַנקומען לברכה מיוחדת "ואעשך לגוי גדול". הגם אַז אים האָט דאָס געקומט ווי אַ שכר פאַר דעם מקיים זיין ציווי השי"ת — ובפרט להדיעה (וואָס מען האָט גערעדט שמח"ת) אַז שכר המצות איז אַ שכר טבעי — פונדעסטוועגן, צוליב דעם

(9) גם לא בשביל הנאתך וטובתך כמו שהם ברוחניות (ראה סו"ה לך תרס"ו (בהמשך תרס"ו) ותש"ה), ורק בכדי לקיים רצון הקב"ה. (10) ראה תורת שלום ע' 12, 120.

און זיין ארץ, מולדת, ובית אביו זיינען אין קדושה, איז פארוואס זאל ער עפעס ארויסגיין פון דעם? איז אָבער לפי המבואר בתו"א ר"פ לך — אין די חסידישע סדרה — אָ לך לך מארצך גו' גייט אויף ירידת נש" מת אברהם מלמעלה למטה, איז מובן אָ דער "ארצך מולדתך ובית אביך" זיינען ענינים הכי נעלים אין קדו" שה"י (ניט כפירוש המבואר במ"א בדא"ח, אָ דאָס זיינען ענינים בלתי רצויים), און אַעפ"כ זאָגט מען אויף דעם "לך גו'", אָ ער זאל אַרויסגיין פון אַלע זיינע ענינים.

און בשעת ער איז מקיים דעם ציווי, און בדרך קבלת עול, דאָן ווערט עס "להנאתך ולטובתך", און עס קומט אַראָפּ בטוב הגראה והגלה.

ט. אויפן פסוק "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את" ברענגט רש"י כמה פירושים, וואָרום, כאמור לעיל, איז רש"י מפרש פשוטו של מקרא, און אין פשטות איז דאָך ניט מובן וואָס עס שטייט "הנה נא ידעתי גו'", אָ ערשט איצטער ווען "הקריב לבוא מצרימה" האָט זיך אברהם דערוואוסט אָ שרה איז אַ יפת מראה, דעריבער איז מוכרח רש"י צו ברענגען די פירושים, בכדי צו באַוואַרענען די אויבנדערמאָנטע שאלה.

פון די פירושים וואָס רש"י ברענגט, זיינען פאָראַן פירושים הפכיים. איין פירוש ברענגט רש"י פון "מדרש אג" דה"י" "עד עכשיו לא הכיר בה מתוך

פון רש"י), וכנ"ל אָ אַלע עבודות פון די אבות בנשמתם האָבן זיך גע" טאָן דורך די עבודות בגופם דוקא, און אזוי אויך לאידך גיסא: די עבודת הנשמה בדרך קבלת עול דוקא, האָט געבראַכט צום "להנאתך ולטובתך" בנוגע להגוף.

ה. די הוראה דערפון בעבודתינו איז:

דער רבי דער נשיא, האָט דאָך געשיקט שלוחים, און שיקט אויך איצטער, און ער מאַנט אָ עס זאל זיין דער לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך, צי בגשמיות צי ברוח"ניות, ווי דער אָפטייטש, אָ מען דאַרף אַרויסגיין פון די אייגענע רצונות (ארצך) טבעיות'דיקע רגילות'ן (מור' לדתך) און פון די ענינים וועלכע זיי נען געקומען בסיבת החינוך (בית אביך) ¹¹.

איז פאָראַן אַזוינע וואָס ס'איז שווער ביי זיי דאָס צו פועל'ן. סוף כל סוף וועלן אַלע פאַלגן, וואָרום ס'איז דאָך לא ידח ממנו נדח. אָבער דערוויילע, איז בשעת מען מאַנט פון זיי דעם "לך מארצך גו'", איז די ערשטע זאָך הייבט מען אָן צו טראַכטן וואָס וועט ער האָבן דערפון, צי ס'איז "להנאתך ולטובתך" צי להיפך ח"ו. איז אויף דעם די הוראה פון פירוש רש"י הנ"ל, אָ טאָן דאַרף מען בקבלת עול און דאָן ברענגט עס אָ דאָס ווערט "להנאתך ולטובתך".

און דאָס מאַנט מען פון יעדער איי"נעם, עס זאל זיין דער "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך", אַרויסגיין פון זיינע הגבלות, און אפילו די וואָס האַלטן אָ זיי שטייען בתכלית העילוי,

(12) פרטי המדריגות שבוה, ראה לקוטי שיחות ח"א ע' 16 ובהנסמן שם.

(13) אין להקשות על מה שמציין רש"י למדרש אגדה אף שלכאורה ישנו מאמר זה בגמרא (ב"ב טז, א) — כי בגמרא שם ליתא

זניעות שבשניהם ועכשיו הכיר בה ע"י מעשה" (מצד די זניעות וואָס איז געווען ביי אברהם'ן און שרה'ן האָט פריער אברהם ניט געוואוסט אָז שרה איז געווען אַ יפת מראה). נאָך אַ פירוש ברענגט רש"י, און זאָגט אָז דער פירוש איז "פשוטו של מקרא", אָז אויך מיט אַ לאַנגע צייט פריער — ובלשון רש"י "ימים רבים" — האָט אברהם געוואוסט אָז שרה איז אַ יפת מראה, נאָר איצטער, בשעת אָז "הקריב לבוא מצרימה", איז "הגיע השעה שיש לדאוג על יפד".

די צוויי פירושים זיינען, ווי געזאָגט, פירושים הפכיים: לויטן ערשטן פירוש, איז די גאַנצע צייט, ביז ווען "הקריב לבוא מצרימה", האָט אברהם ניט געוואוסט אָז שרה איז אַ יפת מראה, און לויטן צווייטן פירוש, האָט אברהם דערפון געוואוסט, ניט נאָר איידער "הקריב לבוא מצרימה" נאָר "ימים רבים" פאַר דעם.

דער ביאור אין דעם איז: ווי געזאָגט פריער, איז אין מעשה אבות פאַראַן ווי עס איז בנשמתם און ווי עס איז בגופם. און אין דעם באַשטייט דער חילוק פון ביידע פירר־שים: דער ערשטער פירוש פון רש"י איז ווי עס איז מצד נשמת אברהם ושרה און דער צווייטער פירוש — מצד גופם. און דעריבער איז אויפן ערשטן פירוש צייכנט צו רש"י אָז ער איז "מדרש אגדה" און אויפן צווייטן פירוש אָז ער איז "פשוטו של מקרא", ווייל אגדה (וואָס אין איר איז) פנימיות התורה (ווי דער אַלטער רבי זאָגט: "אויף אגדה אָז "רוב סוֹר

זניעות שבשניהם ועכשיו הכיר בה ע"י מעשה" (מצד די זניעות וואָס איז געווען ביי אברהם'ן און שרה'ן האָט פריער אברהם ניט געוואוסט אָז שרה איז געווען אַ יפת מראה). נאָך אַ פירוש ברענגט רש"י, און זאָגט אָז דער פירוש איז "פשוטו של מקרא", אָז אויך מיט אַ לאַנגע צייט פריער — ובלשון רש"י "ימים רבים" — האָט אברהם געוואוסט אָז שרה איז אַ יפת מראה, נאָר איצטער, בשעת אָז "הקריב לבוא מצרימה", איז "הגיע השעה שיש לדאוג על יפד".

די צוויי פירושים זיינען, ווי געזאָגט, פירושים הפכיים: לויטן ערשטן פירוש, איז די גאַנצע צייט, ביז ווען "הקריב לבוא מצרימה", האָט אברהם ניט געוואוסט אָז שרה איז אַ יפת מראה, און לויטן צווייטן פירוש, האָט אברהם דערפון געוואוסט, ניט נאָר איידער "הקריב לבוא מצרימה" נאָר "ימים רבים" פאַר דעם.

דער ביאור אין דעם איז: ווי געזאָגט פריער, איז אין מעשה אבות פאַראַן ווי עס איז בנשמתם און ווי עס איז בגופם. און אין דעם באַשטייט דער חילוק פון ביידע פירר־שים: דער ערשטער פירוש פון רש"י איז ווי עס איז מצד נשמת אברהם ושרה און דער צווייטער פירוש — מצד גופם. און דעריבער איז אויפן ערשטן פירוש צייכנט צו רש"י אָז ער איז "מדרש אגדה" און אויפן צווייטן פירוש אָז ער איז "פשוטו של מקרא", ווייל אגדה (וואָס אין איר איז) פנימיות התורה (ווי דער אַלטער רבי זאָגט: "אויף אגדה אָז "רוב סוֹר

זניעות שבשניהם", וארבה, משמעות ה' גמרא שם דהוא ענינו ואברהם.

(14) אגה"ק ס"ג.

(15) זח"ג קנב, א.

(16) ועפ"י יש לבאר מה שמציין רש"י ל"מדרש אגדה", אף שאין דרכו של רש"י לציין מקורי פירושו (ראה לעיל ע' 285), כי מדייק רש"י שמאמר זה הוא "מדרש אגדה", לרמז שפירוש זה הוא עפ"י נשמתא דאורייתא, המדבר בנוגע לנשמה.

(17) כי גליא וישראל מתקשרא בגליא דאורייתא וסתים וישראל — בסתים דאורייתא (זח"ג עג, א).

(18) קדושין מא, א.

(19) יומא כח, ב. וראה מהרש"א בחדא"ג (ב"ב טז, א ד"ה עפרא).

געווען אַ מרכבה צום אויבערשטן און ער איז געווען „מקושר במחשבתו תמיד בשרש המחשבה“ — וואָס מצד דעם האָט ער ניט געוואוסט אַז שרה איז אַ יפת מראה, כאָטש ער האָט איר געזען, ווייל „מחשבתו היתה תמיד שלא במקום הראי' הגשמית“ — פונ' דעסטוועגן, קומענדיק קיין מצרים, וואָס (מצרים איז געווען אַז אַרט פון היפך הצניעות, וואָס דעריבער הייסט מצרים „ערות הארץ“, און) די מצריים זיינען געווען שטופי זימה, האָט עס גע'פועל'ט (בדקות דדקות עכ"פ) אפי' לו אויף אברהם אבינו, אַז „ירד ממד' ריגתו והתחילו לבוא מחשבות מבחינת השבירה“, ביז אַז „ידעתי כי אשה יפת מראה את“.

עד כאן מאמר הבעש"ט. ולפי הנ"ל, אַז דער פירוש איז ווי אברהם איז געווען מצד נשמתו, קומט אויס, אַז מצרים האָט גע'פועל'ט אַ ירידה אין אברהם'ן, אפילו מצד נשמתו.

דער ביאור אין דעם איז: מצד דעם וואָס אברהם האָט געדאַרפט קו' מען אין מצרים, מברר זיין די ניצור צות וואָס געפינען זיך דאָרט²², האָט ער זיך געדאַרפט מתלבש זיין בלבושי המתברר, במילא האָט עס גע'פועל'ט אַ ירידה, ועל דרך המאמר²³ המתאבק עם מנוול כו'.

וגדולה מזו מצינו: אפילו אויף אלקות וואָס קומט אין גלות לברר כו', שטייט דער לשון „חמוץ בגדים“, ווי מ'האָט מבאר געווען אין מאמר

דער זיי זיינען געקומען אין ארץ כנען און אפילו נאָך איידער זיי זיינען גע' קומען קיין חרן, וואָס דערפאַר שטייט אין פסוק²⁴ — וואָס דער פסוק רעדט ווען זיי זיינען נאָך געווען אין אור כשדים — „ואת שרי כלתו“ — האָט דאָך געמוזט זיין ביי אים די ידיעה שוין „ימים רבים“ (רבים — פאַר- שידען — אויך באיכות: אור-כשדים- טעג, חרן-טעג, ארץ כנען-טעג — און עס האָט ניט געענדערט דעם יפת מראה).

עפ"ז מובן, אַז אויך מצד גופו של אברהם איז די ידיעה געווען ניט בנוגע תאוות גופניות ח"ו, נאָר מצד דעם וואָס אַזוי דאָרף זיין עפ"י תורה, וואָרום אויך גופו איז געווען אַ גוף קדוש, מרכבה, און אעפ"כ, איז מצד נשמתו איז ער געווען מושלל אפילו פון דעם ענין²⁵ (און אפילו פון דעם ענין „יפת מראה“ ווי ס'איז בנוגע להנשמה, כנ"ל).

יא. עפ"ז איז אָבער ניט פאַר- שטאַנדיק: וויבאַלד אַז דער ערשטער פירוש פון רש"י איז ווי דאָס איז מצד הנשמה, איז ווי קומט עס אַז בשעת „הקריב לבוא מצרימה“ איז „ידעתי כי אשה יפת מראה את“ מצד נשמתו?

שטייט אין מאור עינים²⁶ בשם הבעש"ט, אַז כאָטש אברהם אבינו איז

(20) בראשית יא, לא.

(21) ועפ"ז תהורן קושיית המהרש"א שם: „היאך לא הי' מסתכל . . והרי . . אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה“ — כי מאמר זה הוא באגדה שבתורה ומדבר כמו שהוא מצד ענין הנשמה, ועפמשי"כ במאור עינים (הובא לקמן סעי' יא).

(22) ס"פ שמות ד"ה וזהו רבות מחשבות.

(23) וכדא' במאור עינים שם: „המחש' בות שבמצרים שבאו לו, הוא כדי להעלותן לשרשן, והוא אדרבה עבודת השי"ת כאמור, ולא שבאו לבלבלו“.

(24) ראה תניא פכ"ח.

נאָר זיין עבודה איז געווען מער ניט ווי בכדי למלאות רצון הבורא, כנ"ל.

דאָס הייסט, אָז זיין עבודה איז געווען ניט בבחינת מורגש כלל. ביי אים איז ניט געווען די ידיעה והרגש וואָס עס טוט זיך מיט אים, צי ער שטייט במדריגה נעלית, "יפת מראה", ער האָט נאָר געטראַכט, און איז אינ"גאַנצן געלעגן, אין מילוי רצון הבורא.

דאָס איז אויך דער ביאור יי אויף דעם וואָס ריב"ז האָט געזאָגט יי ואיני יודע באיזו (דרך) מוליכין אותי, אעפ"י אָז לא הניח מקרא ומשנה וכו' יי, ווייל ריב"ז איז געווען פאַרנומען מיט מילוי תפקידו און ניט מרגיש געווען, "לא ידעתי", וואָס עס טוט זיך מיט אים.

און אעפ"כ בשעת אָז הקריב לבוא מצרימה, האָט עס גע'פועל'ט אַ ירידה אויך אויף אברהם'ן (און אפילו מצד נשמתו, כנ"ל), אָז ביי אים איז געוואָרן דער "ידעתי", נאָר, כמובן, אָז אויך די ירידה איז געווען בקדושה, ובמכל"שכן פון דעם וואָס אפילו דער "ידעתי גו'" וואָס ס'איז געווען מצד הגוף, איז געווען בלויז מצד ציווי התורה, כנ"ל.

יג. סיפורי התורה (מלשון הוראה) זיינען אַ הוראה בעבודתינו, ובפרט סיפורים פון אברהם אבינו, וואָס ער האָט מוריש געווען צו אַלע אידן די אהבה מסותרת יי, וואָס די אהבה

לאדה"ו ד"ה ולאחותו הבתולה יי, און אעפ"י אָז דאָס רירט אָן נאָר אין די לבושים (בגדים), איז דאָך דאָס אָבער זיינע לבושים און מ'זאָגט אויף דעם — לה יטמא.

יב. אעפ"י אָז אברהם מצד נש"מתו יי איז ער געווען העכער אפילו פון איוב'ן, כאָטש אָז אויף איוב'ן שטייט יי "איש תם וישר ירא אלקים וסר מרע" — (וואָס מצד דעם ענין איז ער געווען גרעסער פון אבר"הם'ן יי) — ווי די גמרא יי זאָגט "איוב כו' דאחרניתא, אברהם אפילו בדידי' לא אסתכל",

וואָס על פי חסידות איז מרומז בזה: איש ואשה איז נשמה וגוף יי, ובנשמה עצמה, איז חלק הנשמה ה"מתלבש בגוף, רגל שבנשמה, איז בחי"נת גוף לגבי עצם הנשמה שלמעלה, דורכן גוף, מצד מעלת שרשו, וואָס דאָס מיינט "אשה יפת מראה", ווערט אָן עילוי אויך אין דער נשמה, און אברהם איז "אפילו בדידי' לא אסתכל", אָז זיין עבודה אין גוף ובענינים הגשמיים, איז ניט געווען מצד דעם עילוי, "יפת מראה", וואָס אין די ענינים הגשמיים און וואָס דורך דעם וועט אויך ער (נשמתו) נתעלה ווערן,

25) ש"פ אמור תשכ"ד, חלק מאמר אד"ה"ז הנ"ל וכלל ונתבאר בדי"ה ולאחותו תרכ"ז, וראה לקריש ח"ו ע' 153 ואילך.

26) כי מעלתו של אברהם על איוב הוא כזה ש"אפילו בדידי' לא אסתכל", וענין זה הוא מצד הנשמה כנ"ל ולכן, אייז סותר למה שאמרו "גדול הנאמר באיוב כו"י."

27) איוב א, ת.

28) ב"ב טו, ב.

29) שם טו, א.

30) ראה זח"א קכב, ב ואילך. בחי' בראשית ג. כא.

31) ראה בארוכה בדי"ה לא תהי' משכלה תשי"ב (ולקריש ח"ו ע' 271 ואילך). — ובלקריש ויקרא (בהוספות) ג. ד. סדיה להבין הקושיא שבתחלת התניא (נדפס בט' קיצורים לתניא). ד"ה אשרנו תרצ"ו (ס"ה"מ קונט' ח"ב) נתבאר באו"א.

32) ברכות כח, ב.

33) סוכה כח, א.

34) תנא סיית ואילך.

אנא וגברא רבא אנא", נוצט מען עס אויס (ניט צוליב פרנסה המוכרחת, נאָר) צוליב עניני מותרות שבמותרות. וואָרום ער איז פּושט נבילה בשוק — (יא) זאָגנדיק כהנא אנא וגברא רבא אנא, מוז איך אַלץ האָבן, מוז איך אויפזוכן נאָך אַ נבילה אויף שינדען וכו'.

און מען איז אַזויפיל פאַריאָגט אין דער אַרבעט מיט דער נבילה בשוק — ביז אַז עס בלייבט ניט קיין צייט אויף, להבדיל, תפלה בצבור — וועגן אריכות התפלה איז דאָך שוין אַפֿ- גערעדט — אויף לערנען אַ שיעור בנגלה ובחסידות וכו'.

אַמאָליקע צייטן, האָבן אויך בעלי עסקים געלערנט און — שבת עכ"פּ — געדאָונט באריכות. און ניט (נאָר) מצד דעם נפש האלקית נאָר (אויך) מצד דעם נפש הבהמית: אים איז ניט אָנגעשטאַנען ניט דאָוונען שבת בארי- כות. אינמיטן וואָך, איז ער פאַרנו- מען און האָט קיין צייט ניט (אָדער עס ווייזט זיך אויס אַזוי), אָבער שבת איז ער מאריך אין דאָוונען ווי עס שטייט אין אגה"ק; אים איז ניט אַנ- געשטאַנען ניט חורין חסידות ברבים. בשעת עס רעדט זיך וועגן חורין חסי- דות, דאָרף ער חורין בעסער פון אַלע- מען, און ווען ס'איז דאָ אַ שאלה אין המשך תרס"ו צי אין המשך תער"ב, דאָרף מען פרעגן ביי אים. און ער וועט ווייזן אַז כאַטש ער איז פאַרנו- מען די גאַנצע וואָך אין עסק וכדומה, וועט ער דורכטאָן דעם ענין און פאַר- ענטפערן די שאלה.

דאָס אַלץ איז געווען אַמאָל. אָבער איצטער, און אין אַמעריקע, איז שבת, פינף מינוט נאָכן מנין, זעט מען אים שוין ניט;

ברענגט צו קיום כל התורה ומצות, אַז עס זאָל זיין "קרוב אליך הדבר מאד בפּיך ובלבדך לעשותו"³⁵, — און ענין הירושה איז דאָך, ווי גע- רעדט אין אַ פריערדיקע התועדות³⁶, אַז אַ יורש נעמט אַלץ — זיינען דאָך די סיפורים פון אברהם אבינו זיכער אַ הוראה בעבודתינו:

ביי יעדער איינעם דאָרף זיין די ספעציעלע באַוואַרעניש ווען "הקריב לבוא מצרימה", זיין "מצרים" און איר ספעציעלע תאוה, די מדינה און די סביבה וועלכע האָבן אַ השפעה און אַ ווירקונג אויפן מענטשן וואָס גע- פינט זיך דאָרט³⁷. (נוסף אויף דעם וואָס כללות ענין ירידת הנשמה בגוף איז אַן ענין פון גלות מצרים³⁸).

דער "מצרים" אין וועלכן מיר גע- פינען זיך, איז ארצות הברית.

דער "סדר" פון דער מדינה איז, אַז מען "דאָרף" לעבן ברייט און ניט מאַכן זיך איינג, אויך ניט ברעכן און משנה זיין טבעו והתפשטותו, וואָרום דורך דעם מאַכט מען זיך איינג;

דאָ איז ניטאָ קיין זאָך וואָס זאָל זיין "מותרות". אדרבה, וויפל ער האָט — איז נאָך אַלץ ווייניק, וואָרום ביי דער שכנ'טע אין הויז איז דאָ נאָך מער;

דאָס וואָס די גמרא זאָגט יי "פשוט נבילתא בשוקא כו' ולא תימא כהנא

(35) תניא שם.

(36) ליל שמח"ת.

(37) ראה גם רמב"ם הל' דיעות רפ"ו

(נעתק לעיל ע' 280).

(38) הפרטים דגלות מצרים כמו שהם

בענין ירידת הנשמה בגוף, נתבארו בד"ה

קרוב תר"ץ (סה"מ קונט' ח"א).

(39) פסחים ק"ג, א.

ער איז אַנגעקומען קיין מצרים, מער
ניט וואָס הקריב לבוא מצרימה, האָט
ער שוין געזוכט צו באַוואַרענען זיך יוֹ,
„הגיע השעה שיש לדאוג“.

נאָר ביי אברהם'ן, איז אויך די
ירידה געווען בעניני קדושה, כנ"ל.
און ביי סתם אַ מענטשן, קען דער
„מצרים“ פּועל'ן אַ ירידה אין רשות
והיתר און נאָך נידעריקער.

בשעת אַבער ס'איז דאָ די באַוואַ-
רעניש, איז ניט נאָר וואָס מצרים
שאַט ניט, ניט נאָר וואָס נחתת וסל'
קת' (ער גייט אַרויס פון מצרים אין
די זעלבע מדריגה ווי ער איז געווען
פריער), נאָר „ויעל אברם ממצרים“,
אַז דורך מצרים קומט ויעל — אַן
עלי, כיתרון האור מן החושך.

יד. (המאמר ד"ה לך לך).

טו. צווישן די ענינים וועלכע דער
אויבערשטער האָט געזאָגט צו אברהם
אבינו, בברית בין הבתרים, איז „ואתה
תבוא אל אבותיך בשלום תקבר בשיבה
טובה“.

ויש לפרש אַז „תקבר בשיבה טובה“,
מיינט ניט נאָר כפשוטו, נאָר ס'איז
אויך אַ מדריגה אין עבודת ה', וואָס
איז שייך אויך ווען די נשמה איז
מלובש אין גוף: ער שטייט אין אַזאַ
מצב, אַז גוף און וועלט זיינען ניט
מעלים ומסתיר, בדוגמת לאחרי הס'
תלקות הנשמה מהגוף.

— און וויבאַלד אַז אויך אַ נשמה
בגוף קען צוקומען צו דעם עילוי,

בשעת ס'איז דאָ אַ שאלה אין המשך
תרט"ו וכדומה, איז וואָס איז שייך
מען זאָל פּרעגן ביי אים: ער איז
דאָך פאַרנומען אַ גאַנצע וואָך, איז ער
אויף אַן אַרבעט ביי יענעם — דאָרף
ער דאָך אַרבעטן באַמונה

— ובפרט אויב זיין אַרבעט איז אַ
מלאכת הקודש, אַ משגיח צי אַ שוחט,
דאָרף ער דאָך אַודאי זיין פאַרנומען
אין דעם, אַכטונג געבן אויפן חלף,
וויסן דעם דין, וכו' —

איז ער אַ סוחר, איז ער פאַרנומען
מיט „מקדש זיין שם שמים ברבים“,
דורך דעם וואָס ער וועט ווייזן, אַז
אויך אַ פרומער איד איז ניט קיין
„בטלן“ און קען דרייען אין מסחר
וכו' וכו'.

פון וואָס הייבט זיך אַן כל הנ"ל
— פון דעם וואָס עס פעלט די באַ-
וואַרעניש ווען „הקריב לבוא מצרימה“,
ער מיינט, אַז ער דאָרף זיך באַוואַ-
רענען נאָר אין ענינים פון דקות
דקות, אַבער אין „גראַבע“ ענינים,
ובפרט נאָך ער זאָל ניט נכשל ווערן
אין ענינים פון פּועל — אין דעם
איז ער זיכער.

אַז אַמאָל איז ער געווען אַ „משכיל“,
אַן „עובד“, דער מנהיג פון גאַנץ
אנ"ש בסביבתו (און אים ווייזט זיך
אויס אַז תעזבני יום יומים אעזבך
— איז ניט שייכות צו אים, ולכשירצה
— איז בין לילה איז ער צוריק אַ
משכיל כו'), איז וואָס איז שייך אַז
ער זאָל זיך דאָרפן באַוואַרענען פון
אַזוינע ענינים?

אויף דעם האָט מען די הוראה, אַז
מצרים האָט גע'פּועל'ט אַ ירידה אפילו
אין אברהם אבינו, און אפילו מצד
נשמתו. און דעריבער איז נאָך איידער

{40} דמ"ש „אמרי נא אחותי את“ הוא
ככדי להנצל (לא רק ממהרגו אותי גו'),
כפשוטו, אלא גם) מהנפילה שע"י מצרים,
כדאי במאור עינים שם.

{41} זח"א קכב, ב.

וועלט (אבער ניט אז וועלט פועל'ט אויף אים).

און דאָס האָט דער אויבערשטער געזאָגט צו אברהם אבינו „ואתה תבוא אל אבותיך בשלום, תקבר בשיבה טובה“, ער האָט אים צוגעזאָגט, אַז ער וועט צוקומען למדינה זױ.

טז. אויף די ווערטער „אל אב־תיך“, פּרעגט רש"י: אביו עובד כ־כבים והוא מבשרו שיבוא אליו? און רש"י פאַרענטפּערט: „למדך שעשה תרח תשובה“.

פון דעם וואָס רש"י זאָגט „שעשה“ לשון עבר און ניט „שיעשה“ לשון עתיד⁴⁵ — ווי ער זאָגט עס ווייטער אויף „תקבר בשיבה טובה“, „בשרו שיעשה ישמעאל תשובה בימיו“ — איז מובן, אַז רש"י האַלט, אַז תרח האָט תשובה געטאָן פריער, פאַר דעם זאָגן ואתה תבוא⁴⁶.

45) וכ"ה גם בתנחומא (שמות, יח), ש' בעת אמירת ואתה תבוא גוי „בשרו הקב"ה חייך שעשה (לשון עבר) אביך תשובה“. אלא שרש"י כתב „למדך“ ולא „בשרו“, שהוא רק לימוד אלינו, כי אברהם ידע מזה ובוה מחולק על התנחומא.

46) ואין לומר שרש"י „שעשה“ לשון עבר, הוא לפי שאינו מבאר את מאמרו של הקב"ה לאברהם ורק הלימוד שאנו לומדים מזה — „למדך“ ולא „בשרו“ — ובנוגע לזמנינו, גם המעשה שאתרי ברית בין הבתרים הוא לשון עבר — כי (נוסף על מה שפשוטו הלשון דרש"י משמע כמ"ש בפנים), מזה עצמו ששינה רש"י וכתב „למ־ך“ ולא „בשרו“ (כמ"ש גבי ישמעאל, וכה לשון (גם גבי תרח) בכ"ר ס"פ נח) מוכח דס"ל שבוה לא הי' בשורה, כי עשה תשובה מקודם ואברהם ידע מזה (ובתנחומא (המובא בהערה שלפני זה) מוכרח לפרש שעשה תשובה מקודם, שהרי מדבר שם בנוגע בשר־רת הקב"ה לאברהם ואומר „שעשה“ לשון עבר).

דאַרף מען דאָך ניט אַנקומען צו „תקבר“ בגשמיות, ווייל אויך די מעלה וואָס איז דאָ אין דעם „ואל עפר תשוב“ קען זיין דורך עבודה ברוח־ניות⁴⁷ (לבד קודם התחי', וואָס דע' מאַלט וועט דאַרפן זיין שעה אחת חורין לעפרן, בכדי צו זוכה זיין צום שלמות הגילוי וואָס קומט דורך אל עפר — כפשוטו — תשוב⁴⁸) —

וואָס עד"ו איז אויך דער ביאור אין דעם מאמר רז"ל⁴⁹ בן מאה כאילו מת ועבר ובטל מן העולם, אַז בשעת ער איז אַ „בן מאה“, ער האָט מברר געווען אַלע זיינע צען כוחות ביו אין אַלע פרטים זייערע (וואָס דעמאָלט איז יעדער כח צען כחות: חכמה שב־חכמה וכו'), איז „כאילו מת ועבר ובטל מן העולם“, דער העלם פון וועלט פועל'ט ניט אויף אים.

כל זמן ער האָט נאָך ניט פאַר־ענדיקט זיין עבודה צו מברר זיין אַלע זיינע כחות לפרטיהם, ער איז נאָך ניט קיין „בן מאה“, איז ווי גערעדט פריער, אפילו אברהם אבינו האָט געדאַרפּט האָבן אַ ספעציעלע באַוואַרעניש בשעת אַז „הקריב לבוא מצרימה“, ווייל די עניני העולם פועל'ן, לאחרי גמר עב־רתו הנ"ל אָבער — איז „כאילו מת ועבר ובטל מן העולם“, וועלט קען אויף אים ניט פועל'ן, „כאילו“ אָבער — עס איז דאָ די מעלה וואָס אין ירידת הגשמה בגוף, ער טוט אויף אין

42) אלא שרש"י יש מעלה בואל עפר תשוב בגשמיות, שלכן לפני תחילת חורין לעפרן, כדלהלן, ובדוגמת: תפלות במקום קרבנות ובכ"ז לכשיבנה ביהמ"ק אביא כו' (הענין בשלימותו, לא רק „במקום“).

43) שבת קנב, ב. וראה ג"כ זוהר ח"ב קת, ב.

44) אבות פ"ה מכ"ב.

שהרשעים אף בחייהם קרוים מתים" (וואס דאס איז נאך א תירוץ — און ניט קיין טעם אויף דעם וואס רש"י זאגט פריער "קראו הכתוב מת" — ווי לשון רש"י "ועוד").

אין פשטות, איז ביידע תירוצים פון רש"י פאָרענטפערן די קשיא "ולמה הקדים הכתוב כו'". זיי זיינען אָבער ניט מבאר, ווי קומט עס טאָקע וואָס "לא קיים אברם את כבוד אביו כו'?"

אויך איז ניט פאָרשטאָנדיק:

(ב) לפירוש זה, איז דער פשט פון "שלא יהא הדבר מפורסם לכל", אַז דורך דעם וואָס תורה האָט מקדים געווען מיתתו של תרח וועט ניט זיין מפורסם אַז וימת תרח איז געווען נאָך יציאת אברם. איז דאָך ניט מובן: וויבאַלד אַז בשעת מען מאַכט אַ חשבון לויט די יאָרן פון תרח'ן און די יאָרן פון אברם'ן בצאתו מחרן, ווייסט מען דאָך קלאַר, אַז בשעת אברם איז אַוועק פון חרן האָט נאָך תרח געלעבט, איז דאָך דאָס מפורסם לכל, איז וואָס פאָרדינט מען דערפון וואָס "הקדים הכתוב כו'", ס'איז סיי ווי מפורסם?

ובפרט אַז "ויחי תרח שבעים שנה ויולד את אברם", "ויהיו ימי תרח חמש שנים ומאתים שנה" און "ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן" זיינען בפירוש'ע פסוקים אין תורה שבכתב — ובפרט נאָך, אַז די פסוקים שטייען ניט אין אַ פאָרוואָרס פּענעם אַרט נאָר דאָרט וואו די תורה רעדט וועגן תרח'ן און יציאת אברם מחרן — איז דאָך דאָס אַודאי מפורסם לכל, אפילו אַ משנה איז אַ דבר מפורסם (וואָס דערפאַר איז טעה בדבר משנה חזר⁶⁰, וואָרום וויבאַלד ס'איז

דאָרף מען פאָרשטיין: אין סוף פון די פריערדיקע סדרה — פ' נח — איז רש"י מבאר אַז דאָס וואָס אברם אבינו האָט איבערגעלאָזן זיין פאָטער תרח'ן אַ "זקן והלך לו", איז עס מצד דעם, ווייל "תרח איז געווען אַ רשע, און רשעים בחייהם קרוים מתים. פון דעם איז מכריח דער רמב"ן⁶¹, אַז תרח האָט ניט תשובה געטאָן ביז סוף ימיו (וואָרום, אויב תרח האָט תשובה געטאָן פריער, בלייבט דאָך די קשיא, פאָרוואָס האָט אברם אבינו ניט מקיים געווען כיבוד אב די אַלע יאָרן, זינט תרח האָט תשובה געטאָן). איז ווי שטימט עס מיט דעם וואָס רש"י זאָגט דאָ (אין פ' לך לך) שנעשה תשובה, אַז תרח האָט תשובה געטאָן פריער?

י. דער ביאור אין דעם, וועט מען פאָרשטיין בהקדים דעם ביאור אין פירוש רש"י הנ"ל: וימת תרח — זאָגט רש"י לאחר שיצא אברם און פרעגט "ולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברם", תרח איז דאָך געשטאָרבן אַ סך יאָרן נאָך דעם ווי אברם איז אַוועק פון חרן (ווי רש"י מאַכט דאָרט דעם חשבון, אַז בשעת אברם איז אַרויס פון חרן, איז תרח אַלט געווען 145 יאָר, און תרח איז געשטאָרבן צו 205 יאָר) איז פאָרוואָס האָט די תורה מקדים געווען מיתתו של תרח ליציאתו של אברם?

ענטפערט רש"י אויף דעם צוויי תירוצים: (א) "שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו שהניחו זקן והלך לו, לפיכך קראו הכתוב מת". (ב) "ועוד"

(47) ראה להלן סעיף יט.

(48) שם.

(49) כגירסת הרמב"ן שם.

ועפ"י יש לבאר, אז דאָס וואָס רש"י זאָגט „שהרשעים אף בחייהם קרוים מתיים" איז אַ תירוץ אויך אויף דעם וואָס „הניחו זקן כו", ועפ"י שיטת הטור, אַז וויבאַלד תרח איז געווען אַ רשע, איז אברם ניט געווען מחוייב בכבודו.

און דאָס מיינט רש"י מיט די ווער-טער „שהרשעים אף בחייהם קרוים מתיים": א) דערפאַר שטייט וימת תרח. ב) דערפאַר הניח אברם כו', ווייל אויב ער איז ניט עושה מעשה עמך⁵⁵ איז מען ניט מחוייב בכבודם, ווייל זיי זיינען קרויים מתיים.

דערמיט וועט ווערן פאַרענטפערט גאָך אַ קשיא: רש"י (ס"פ נח) איז מסיים בפירושו „והצדיקים אף במיתתן קרויים חיים כו", ולכאורה, וואָס איז דאָס נוגע צום ענין וואָס ער רעדט דאָ? ועל פי הנ"ל יובן: דערמיט באַ-וואָרנט רש"י אַ קשיא: וואָס זאָגט מען אַז אביו רשע אינו מחוייב לכבודו, ווייל קרויים מתיים, דער דין איז דאָך⁵⁶, אַז מען איז מחוייב בכבוד אב אויך במותו? אויף דעם פאַרענט-פערט רש"י, אַז דאָס וואָס מען איז מחוייב בכבוד אב אויך במותו, איז עס מצד דעם ווייל (בעושה מעשה עמך) צדיקים אף במיתתן קרויים חיים⁵⁷, אָבער אַ רשע וואָס ער איז טאַקע אַ מת, איז מען ניט מחוייב לכבודו.

יט. כאמור לעיל, איז דער תירוץ לשיטת הטור. לשיטת הרמב"ם אָבער, וואָס ער האַלט אַז אויך אביו רשע מחוייבים בכבודו, איז דאָס וואָס „רש-

א דבר מפורסם, גייט עס ניט אַריין בגדר טעות) ומכ"ש תושב"כ.

ג) פון רש"י'ס לשון „קראו הכתוב מת" איז מובן אַז ער איז ניט געווען „מת", מער ניט אַז „קראו הכתוב מת". איז ניט מובן, ווי רופט אים אַן תורת אמת „מת", בעת אַז אין אמת'ן איז ער ניט „מת"?

מען קען ניט זאָגן, אַז דאָס איז מצד דעם וואָס „רשעים בחייהם קרוים מתיים", וואָרום, כנ"ל, דאָס איז — „ויעוד", אַ צווייטער תירוץ, און ניט דער ערשטער תירוץ.

ד) פאַרוואָס טאַקע לויט דעם ערשטן תירוץ, זאָגט רש"י סתם, אַן אַ טעם, קראו הכתוב מת, און באַנוצט ניט מדרו"ל⁵⁸ רשעים בחייהם קרוים מתיים?

ויל"פ, אַז ביידע פירושים זיינען ניט גאָר תירוצים אויף „ולמה הקדים ה' כתוב כו", גאָר זיי זיינען אויך מבאר דעם טעם פון דעם וואָס „לא קיים אברם את כבוד אביו כו", און עפ"י וועלן פאַרענטפערט ווערן די אַלע אויבנדערמאַנטע קשיות, כדלהלן.

חי. ס'איז פאַראַן אַ מחלוקת ה' פוסקים, צי מען איז מחוייב בכבוד אב, אויב אביו איז אַ רשע: דער רמב"ם⁵⁹ האַלט, אַז ער איז מחוייב בכבוד אביו, אפילו באביו רשע (א חוץ בשעת ער איז אַ מסית ומדיח וואָס דעמאָלט איז דאָ דער ציווי „לא תחמול ולא תכסה עליו"⁶⁰). און דער טור⁶¹ האַלט, אַז אביו רשע, כל זמן שלא עשה תשובה, אינו חייב בכבודו.

51) שאין בו מחלוקת — ברכות יח, ב.

52) פ"ו ה"א מהל' ממרים.

53) ראה כ"מ שם.

54) יו"ד סי' ר"מ.

55) יבמות כב, ב.

56) קדושין לא, ב. יו"ד רמ, ט.

57) ראה קונ' ומעין מ"ו. אגה"ת פ"י.

ע"ם כו' קרויים מתים". קיין תירוץ
 גיט
 — וכמ"ש הב"ח שם, ראי' לדעת
 הרמב"ם מ"ש בכ"ר שיאמרו לא קיים
 אברם את כיבוד אביו כו', והרי תרח
 רשע הי', ובע"כ דבכל ענין חייב
 בכבודו —
 לדיעה זו, ענטפערט רש"י דעם
 ערשטן תירוץ (שית' להלן).

ועפ"י יתיישב וואָס אין פ' לך
 זאָגט רש"י שעשה (לשון עבר) תרח
 תשובה, ווייל רש"י דאָרט (בפ' לך)
 איז מפרש לויט דעם ערשטן תירוץ
 (שבפירש"י ס"פ נח), און לויטן ערשטן
 תירוץ איז גיטאָ די הוכחה פון רמב"ן
 אַז תרח האָט גיט געטאָן תשובה ביז
 סוף ימיו.

וויבאלד אַז לויטן ערשטן תירוץ
 איז גיטאָ קיין הוכחה ווען תרח האָט
 תשובה געטאָן, זאָגט רש"י שעשה
 לשון עבר, כדעת התנחומא, וואָרום
 ס'איז דאָך גלאַטער צו זאָגן, אַז ער
 האָט תשובה געטאָן פאַר דעם זאָגן
 ואתה תבוא אל אבותיך בשלום, [ובפרט
 לפי מה שאמרו רז"ל הכל בידי שמים
 חוץ מיראת שמים], צדיק ורשע לא
 קאמרו, אַז דאָך גיט שייך אַז דער
 אויבערשטער זאָל זאָגן (בדבור) —
 פריער, אַז תרח וועט תשובה טאָן.

ואעפ"י אַז אויף ישמעאל'ן זאָגט
 דער אויבערשטער „שינעשה (ל' עתיד)

58) ואין לומר שהוכחת רש"י שעשה
 תשובה קודם, כי לפי פירוש זה שבפ' לך,
 הטעם ש"הניחו זקן כו" הוא לפי שהי'
 תלמידו (כדלהלן סעי' ב') — כי גם לפני
 שעשה תשובה הי' תלמידו (וארובה, תלמיד
 יותר קטן — שאינו שומע בקול רבו).
 59) ברכות לג, ב.
 60) נדה טו, ב.
 61) ראה תו"ח תולדות יד, ג ואילך.

כ. דעם ביאור פון ערשטן תירוץ
 (בפירש"י שבס"פ נח) וועט מען פאָר-
 שטיין בהקדים די איבעיא פון גמרא
 „בנו והוא רבו מהו לעמוד מפני אביו“,
 און אין גמרא בלייבט עס אַ בעיני
 דלא איפשיטא. בנוגע להלכה, איז דאָ
 אין דעם אַ מחלוקת הפוסקים: דער
 רמב"ם „האָלט „אין האב עומד מפני
 הבן, אבל הבן עומד מפני אביו“.
 און דער רא"ש „האָלט „ויעמדו זה
 מפני זה“. און ער ברענגט דאָרט:
 „אמרו עליו על ר"מ מרוטונבורג,
 שמיום שעלה לגדולה, לא הקביל פני
 אביו ולא רצה שאביו יבוא אליו“.

— דער ב"ח יי איז מבאר, אַז די
 איבעיא פון גמרא, איז נאָר צי ער
 איז חייב לעמוד מפני אביו בפרהסיא
 (און דער רמב"ם האָלט אַז אויך ב'
 פרהסיא איז ער חייב בכבוד אביו).

62) ראה מכילתא יתרו (כ, ב). ספרי
 דברים (לג, ב).

63) קדושין לג, ב.

64) שם ה"ד והובא בטור שם.

65) ואזיל לשיטתי דס"ל (שחייב בכבוד
 אביו גם כשהוא רשע) כי בכיבוד אורא אין
 נפק"מ המעלות והדרגות וכו', [ויומתק עפ"י
 המבואר בחסידות, דשייכות אב ובן — זוהי
 שייכות עצם עם עצם, ולא תשתנה ע"י
 שינוי הגילויים וכו'].

66) קדושין שם והובא בטור שם.

67) שם.

[ויומתק יותר עפ"י משנ"ת בחסידות
אז ביי א חכם גדול איז א איש פשוט
הייסט קיין מציאות ניט].

און דאָס איז וואָס רש"י זאָגט
"שלא יהא הדבר מפורסם": (א) שלא
יהא הדבר מפורסם לכל באופן ש'
יאמרו לא קיים כו'. (ב) שלא יהא
הדבר — המצב [דער מצב פון תרח'ן
אז ער איז געווען בדרגת תלמידו של
אברהם, וואָס דאָס איז דאָך גנותו של
תרח], תורה האָט ניט געוואָלט שרייבן
בפירוש (בפרסום) גנותו של תרח, און
געשריבן עס נאָר ברמז י".

(71) או יאמר בענין "שלא יהא הדבר
מפורסם" כו' ויאמרו לא קיים":

כאם לא הי' מקדים הכתוב מיתתו של
תרח ליציאתו של אברם הי' בא' משתי
פנים: או שהי' צ"ל כתוב (באיזה מקום)
בפירוש (ומפורסם עייז) גנותו של תרח,
ואז "הי' הדבר מפורסם לכל", או שלא הי'
כתוב הגי'ל ואז "יאמרו לא קיים כו'".
(והוא"ו (ד"ויאמרו" בא לחלק, והוא כמו
"או שיאמרו". ועי' פירוש רש"י כאן:
"ועוד שהרשעים", שהוא הוספת פירוש אחר
הפכ"ל).

אבער בצנעה איז גאָר קיין איבעיא
ניט, אז ער איז חייב בכבוד אביו" —

ועפ"יז יש לבאר דעם טעם וואָס
"הניחו זקן כו'", ווייל תרח איז גע'
ווען בדרגת תלמידו של אברהם —
וואָרום תרח איז דאָך פריער געווען
אָן עובד עי' און אחד הי' אברהם,
אברהם איז געווען דער איינציקער
וואָס האָט געלערנט את כל בני דורו
(ותרח בכללם) אחדות הי' — און דע'
ריבער איז רעכט וואָס "הניחו זקן" י",
אזוי ווי מהר"ם מרוטונבורג וואָס "לא
הקביל ולא רצה שאביו יבוא אליו".

און דאָס מיינט רש"י מיט די ווער'
טער "קראו הכתוב מת", ווייל וויבאָלד
ער איז געשטאָנען אין פיל אָ נידערי'
קערע מדרי' פון אברהם'ן, איז "קראו
הכתוב מת" לגבי אברהם'ן, וכלשון ה'
זוהר י" מאן דנחית מדרגי' אקר'י מית.

(68) ועפ"יז יומתק מ"ש רש"י "שלא
יהא הדבר מפורסם לכל", כי בכבוד אב
ואם, יש נפק"מ בין בפרהסיא לבצנעא.

(69) ועי' מש"כ בב"ח שמכאן מקור
לדעת הרמב"ם, לדעת התנחומא, ולפי זה
אדרבא מכאן מקור לדעת מהר"ם שהיא
אליבא דדעת הטור.

(70) ח"ג קלה, ב.

בס"ד. שיחת ש"פ וירא, היתשכ"ה

א. של הקב"ה שמרובה על העיקר — פון דער סדרה וואָס מען לייענט שבת.

ב. אויף התחלת הסדרה «וירא אליו» איז רש"י מפרש

— וואָס פירוש רש"י אויף חומש איז יינה של תורה. ד.ה. אָז רש"י איז מגלה די פנימיות און דעם סוד פון תורה, וכמרומו במארו"ל: נכנס יין יצא סוד —

«לבקר את החולה». זיינען אין דעם פאָראַן צוויי ענינים: א) כפשוטו, באַ" זוכן דעם חולה. ב) «לבקר» מענין «בקורת תהי'» — אונטערזוכן אויף צו מתקן זיין. און די צוויי ענינים זיינען פאָרבונדן, וואָרום דורך ביקור חולים כפשוטו ווערט אויך גמשך אַ רפואה.¹⁰

כאמור לעיל, אָז אַלע טעג שלאחרי שבת ווערן נתברך — און נאָך מיט אַ תוספות — פון דער סדרה שקוראים בשבת, איז אין די אַלע טעג פון דער קומענדיקער וואָך ווערט נתברך ונמשך דער וירא אליו הוי' — «לבקר את החולה», אָז עס ווערט גמשך צו חולי

א. יעדער סדרה, פון התחלת ה' סדרה אָן, האָט אַ שייכות ניט נאָר צו די טעג פון דער פריערדיקער וואָך, אָנהויבנדיק פון זונטיק

— דערפאָר איז דאָך (א) די גאַנצע וואָך, פון זונטיק אָן, ווערט גערופן על שם הסדרה (אָזוי ווי היינטיקע וואָך, וואָס פון זונטיק אָן, הייסט זי מיטן נאָ" מען (פרשת) וירא). (ב) פון זונטיק אָן דאָרף מען לערנען אַלע טאָג אַ פרשה חומש מיט פירוש רש"י פון דער סדרה וועלכע מען לייענט בשבת (שבסוף השבוע) —

נאָר די גאַנצע סדרה האָט אויך אַ שייכות צו די טעג פון דער קומענדיקער וואָך, וואָרום זי ווערט דאָך געלייענט שבת וואָס מיני' מתברכין כולהו יו" מיני', די טעג וואָס נאָך שבת.

(וואָס דאָס איז דער חילוק פון די טעג שלפני שבת לגבי די טעג שלאחרי שבת: די טעג שלפני שבת זיינען אַ הכנה צו שבת, כמאמר רז"ל: מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, און זיי מאַכן אויף דעם שבת כמ"ש: «לע" שות את השבת». און די טעג וואָס נאָך שבת — מתברכין פון שבת) —

און דער אופן הברכה איז כברכתו של הקב"ה, אָז מען נעמט ניט נאָר דעם «עיקר» נאָר אויך — תוספת, ותוספתו

(1) תקנת אדה"ו — ראה ספר השיחות חשב"ב ע' 27.

(2) ראה זח"ב סג, ב. פח, א.

(3) ע"ז ג, א.

(4) שמות לא, טו. וראה ד"ה את שבתותי שית ספ"ג.

(5) דב"ר פ"א, יג.

(6) מאמר אדה"ו. הובא ב"היום יום" כט שבט. וראה לעיל ע' 279.

(7) עירובין סה, א. סנה' לה, א.

(8) ויקרא יט, כ. וראה פירש"י שם: לבקר את הדבר שלא לחייבו כו'.

(9) גדרים מ, רע"א. וראה רמב"ן ר"פ וירא («שהי' לו במראה השכינה ריפוי למחלת המילה»), אוה"ת שם.

(10) שם לט, ב. ב"מ ל, ב.

דאָס איז געווען ביים שלישי למי-
לתו? —

(ב) נאָך שטאַרקער איז די קשיא:
פאַרוואָס איז דער אויבערשטער ניט
געקומען גלייך מבקר חולה זיין אב-
רהם'ן? מצות ביקור חולים — וואָס
מען לערנט איר אָפּ פון דעם וואָס
דער אויבערשטער איז געקומען מבקר
חולה זיין אברהם'ן? — איז דאָך
גלייך פון דעם ערשטן טאָג, פאַר-
וואָס האָט דער אויבערשטער אָפּגע-
וואָרט מיט ביקור חולים ב'ו דעם
דריטן טאָג?

(ג) וואָס איז די הוראה פון „יום
שלישי למיתו הי' „ בעבודתינו?

ד. מאמר המוסגר: אין דעם עצם
ענין וואָס דער אויבערשטער איז גע-
קומען „לבקר את החולה“ איז ניט
פאַרשטאַנדיק: מצות ביקור חולים
לערנט מען דאָך אָפּ פון דעם פסוק:
אחרי ה' אליכם תלכו, אָדער פון
פסוק: והודעת להם את הדרך לכו, וואָס
וואָס ביידע פסוקים שטייען דאָך ערשט
נאָך מ"ת, איז וואָס איז דער ענין
פון ביקור חולים פאַר מתן תורה?
די זעלבע קשיא איז אויך בנוגע
קיום מצות כיבוד אב פון אברהם אבי-
נו וואָס מ'האָט גערעדט דעם פרי-

ישראל אַ רפואה ויה"ר — אַ רפואה
שלימה און אַ רפואה קרובה.

ג. כאמור לעיל איז אויפן פסוק
וירא אליו רש"י מפרש „לבקר את
החולה“. דערנאָך איז רש"י מוסיף נאָך
אַן ענין: „אמר ר' חמא בר חנינא,
יום שלישי למיתו הי' ובא הקב"ה
ושאל בשלומי“.

ווי גערעדט אין די פריערדיקע
התועדות, איז רש"י — לכל לראש
— מפרש פשוטו של מקרא. איז פון
דעם מובן, אַז די צוויי ענינים וועלכע
רש"י ברענגט דאָ — אַז דער „וירא
אליו“ איז געווען „לבקר את החולה“,
וב"יום שלישי למיתו“ — זיינען מוכ-
רח פון פסוק. דאָרף מען פאַרשטיין:

(א) וואו איז דער הכרח אין פסוק,
אַז דאָס איז געווען ביים שלישי למי-
לתו?

— בשלמא אַז דאָס איז געווען „לבקר
את החולה“ — וויבאָלד אַז דער פסוק
זאָגט „וירא אליו הוי'“ סתם (ער
זאָגט ניט צוליב וואָס פאַר אַ צוועק
דאָס איז געווען כרגיל בפסוקים, אַז
בשעת מען דערציילט אַז דער אויבער-
שטער האָט זיך באַוויזן — שטייט גלייך
נאָך דעם (אַז דאָס איז צוליב) „וידבר“
וכדומה, איז מוכרח אַז דאָס קומט
בהמשך צו די פריערדיקע פסוקים:

פריער (בס"פ לך) שטייט דאָך „בעצם
היום הזה נימול אברהם“, וואָס פון
דעם איז מובן אַז אברהם איז דאָך
געווען אַ חולה, און דעריבער איז „וירא
אליו הוי'“ — „לבקר את החולה“.
אַבער וואו איז מוכרח אין פסוק אַז

(11) מ"מ פו, ב.

(12) ראה במפרשי רש"י במקומו. מהר-
ש"א ב"מ שם. פרישה י"ד סי' שלה סק"א.

(13) סוטה יד, א.

(14) כולהלן סעי' ה'.

(15) דברים יג, ה.

(16) שמות יח, כ.

(17) ב"מ ל, ב. תיב"ע שם.

(18) רש"י שמות יח, יג.

(19) ראה תוי"א (לד, ד): קדשנו ב'

במצותיו במצותיו דייקא כו' וקדשנו שב'

אתדל"ת בעשיית האדם מצות ה' גורם כו'.

ושם (סח, א): וישמור כו' מצותי כו'

הקב"ה מבקר חולים כו'.

(20) רש"י ס"פ נת.

— במילא איז ביי אים געווען אויך ביקור חולים (און הכנסת אורחיים). ועפ"י יובן דער המשך פון פסוק „וישא עיניו וירא גו'“ צום פסוק „וירא אליו הוי'“ (אז די שייכות איז ניט נאָר צום סיום פון פסוק: „כחום היום“ (כדפירש רש"י). נאָר אויך צום תחילת הפסוק: וואָרום ביקור חולים און הכנסת אורחים זיינען איין ענין, ביידע גייען אַריין אין גמ"ח, האָט דער אוי"כערשטער געוואַלט פאַרבייטן הכנסת אורחים מיט ביקור חולים.

— און אעפ"י אז דער ביקור חולים איז געווען פון אויבערשטן און די הכנסת אורחים האָט געדאַרפט זיין פון אברהם אבינו, איז עס אָבער כולא חד: אברהם דורך קיום מצות הכנסת אורחים — איז — מצוה מלשון צוותא וחיבור — זיך מתחבר און טוט אויף אַזוי ווי הקב"ה מכניס אורחים, און ביקור חולים של הקב"ה ווי ס'איז נמשך למטה, איז דאָך דאָס ווי מדת חסד שלמעלה איז עומדת ומשמשת למטה, וואָס דאָס איז ענינו של אברהם —

אָבער דאָס איז דאָך מדברים שאין להם שיעור — איז נצטער אברהם (— עס קען זיין ביידע זאָכן). אויך אפשר לומר, אז הכנסת אורחים דורך אברהם איז מער גמ"ח ווי ביקור חולים דהקב"ה, דערפאַר איז נצטער, און מען האָט געדאַרפט אַנקומען צו „וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים וגו'“.

ע"כ מאמר המוסגר.

ה. מפרשים²⁰ ענטפערן — אויף

(24) זח"א רסד, ב (נתבאר בפרסם שכ"ב פ"ד, ד"ה ויבר א' גו' לאמר תרס"ד).

(25) רא"מ במקומו.

ערדיקן שבת *²⁰): אויף כיבוד אב איז מען דאָך נצטווה געוואָרן ערשט שפע"טער, איז וואָס האָט געקענט זיין פאַר אַ טענה צו אברהם אבינו אז לא קיים מצות כיבוד אב?

בנוגע ביקור חולים קען מען פאַר"ענטפערן, אז די מצוה איז אפשר גע"ווען אויך ביי בני נח. ווי די גמרא²¹ זאָגט אז כמה ענינים פון „קום עשה" זיינען אויך בני נח נצטווה געוואָרן אויף זיי, כאַטש זיי גייען ניט אַריין אין די שבע מצות, וואָרום אין די שבע מצות רעכענען זיך בלויז ענינים פון „שב ואל תעשה". אָבער בנוגע כיבוד אב קען מען אַזוי ניט פאַר"ענטפערן, וואָרום אויף כיבוד אב איז מען נצטווה געוואָרן במרה²², איז אויב אז אויך בני נח וואַלטן געהאַט דעם ציווי, וואַלט מען דאָך ניט געדאַרפט האָבן דעם ציווי אויף דעם במרה²².

נאָך קען מען ענטפערן בנוגע ביקור חולים: ביקור חולים (און אויך הכנסת אורחים, ניתום אבליים וכו'), גייען אַריין אין דער מצוה פון גמ"ח, (און אעפ"י אז נאָך מתן תורה זיינען זיי באַזונדערע מצות²³, איז אָבער פאַר מ"ת, ווי זיי זיינען געשטאַנען דאַמאָלט, זיינען זיי נכלל געוואָרן אין גמ"ח). און אַזוי ווי גמ"ח איז געווען אויך ביי אברהם'ן — ואדרבה, דאָס איז געווען עיקר ענינו

²⁰ לעיל ע' 308 ואילך.

(21) סנה' נח, סע"ב.

(22) שם נו, ב.

²³ התירוץ ע"ז ראה לקמן שיחת ש"ס וישלח, סעיף כ"ב (ע' 406 ואילך).

(23) (רמב"ם סדר תפלות בתחלתו): קורין משנה זו אלו דברים כו' וגמ"ח כו' ובקו"ח כו' והכנסת אורחים, וראה שבת ככו, סע"א. שו"ת רש"ל סס"ד. — ולהעיר מרמב"ם הל' אבל רפ"ד.

נסים מיד לבקרו" ³². און דער אויבער-
שטער איז אַ קרוב צו אידן (כמ"ש ³³
מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים
אליו), פונדעסטוועגן, איז דער אוי-
בערשטער ניט געקומען מבקר חולה
זיין ביז דעם דריטן טאָג, ווייל דער
טעם פון דעם וואָס קרובים נכנסים
מיד איז מצד דעם וואָס דורך זייער
ביקור ווערט ניט מפורסם אָז ער איז
אַ חולה (משא"כ דורכן ביקור פון
רחוקים ווערט אַ פרסום, "אוּשָׁא מִלֵּ-
תֵּא" ³⁴), און דער טעם איז ניט. שייך
ביי דעם אויבערשטן, וואָרום כאָטש ער
איז אַ קרוב, איז עס אָבער "בפרסום
כל העולמות".

דער תירוץ איז אָבער ניט מובן,
ווייל (א) דער אויבערשטער האָט דאָך
געקענט קומען מבקר חולה זיין, באופן
אָז עס זאָל ניט זיין קיין פרסום, (ב)
אויך דער "וירא אליו הוי" איז ניט
געווען אין אַן אופן של פרסום, וואָרום
ס'איז דאָך געווען "כחום היום" און
ס'זיינען ניט געווען קיין עוברים וש-
בים ³⁵. און פון דעם וואָס למטה איז
עס ניט געווען מפורסם איז אַ ראי' ³⁶
אָז אויך למעלה איז עס ניט געווען

די קשיא, פאַרוואָס האָט דער אוי-
בערשטער געוואָרט מיט מבקר חולה
זיין ביז דעם דריטן טאָג — ווייל דעם
ערשטן טאָג איז אברהם געווען פאַר-
נומען מיט מילת, "אנשי ביתו יליד
בית ומקנת כסף". (אויך קען מען זאָגן
— עפ"י מאמר רו"ל ³⁷ על הפסוק ³⁸
וכרות עמו הברית, אָז מצד דעם וואָס
אברהם איז געווען אַ זקן האָט ער
מורא געהאַט צו מל זיך זיין און דערי-
בער "שלח (הקב"ה) ידו ואחז עמו" —
אָז דעם ערשטן טאָג איז דער אויבער-
שטער שוין סיי ווי געווען ביי אברהם'ן
און האָט אים מבקר געווען, און עס האָט
ניט געדאַרפט זיין דער "וירא" אויף
מבקר חולה זיין אים), און דעם צווייטן
טאָג איז קיין סכנה ניטאָ, די סכנה
איז נאָר דעם ערשטן טאָג און דריטן
טאָג ³⁹.

דער תירוץ איז אָבער ניט מספיק,
ווייל (א) מצות ביקור חולים איז אויך
צו אַ חולה שאינו מסוכן, (ב) רש"י
האַלט ⁴⁰ אָז אויך פאַר דעם דריטן טאָג
איז דאָ אַ סכנה, ואדרבא, דאַמאָלט
איז אַ גרעסערע סכנה לגבי דעם
דריטן טאָג, איז פאַרוואָס זאָגט רש"י
"יום שלישי למילתו הוי" ⁴¹ ?

דער אור החיים הקדוש ענטפערט,
אָז דער טעם וואָס דער אויבערשטער
האַט געוואָרט מיט ביקור חולים ביז
דעם דריטן טאָג איז ווייל "אין מבק'
רין את החולה אלא מיום שלישי
הלאה" ⁴². ואעפ"י אָז "קרובים נכ-

(26) ב"ר פמ"ט, ב. יל"ש רמז תתרע"א.

רש"י ס"פ לך.

(27) נחמי ט, ת.

(28) וכמ"ש הר"ן שבת קלד, ב.

(29) שבת שם.

(30) וכמו שהקשה שם הרא"מ עצמו.

(31) רמב"ם הל' אבל פ"ד ה"ה. —

באוה"ח שם כתב שרק ביום א' אין מבק'
רין, ולכן תירץ זה לדעת הר"ן שביום ב'
ליכא סכנה (וכתב שם, שהסוכרים שאין
הפרש בין יום א' ליום ב', גורמים כגירסת
הטור שלא כתב יום ב', עיי"ש. וצ"ע, שהרי
רש"י ס"ל שאין הפרש כו' כניל, ובפירושו
עה"ת כתב יום שלישי למילתו הוי, אך
לפימ"ש הרמב"ם, תירוצו הוא גם לדעת
רש"י.

(32) טושו"ע יו"ד סי' שלה (וידועה

התמי' על שלא הביאו הרמב"ם).

(33) דברים ז, ז.

(34) ב"ח ביו"ד שם.

(35) בי"מ פו, ב. פירש"י עה"ת במ'

קומו.

ממשיך זייער קדושה אין די דברים הגשמיים, אז דער גשם זאל ווערן קדוש.

(וכמרומו בדברי הרמב"ם³⁶: ושים לבך על העיקר הגדול, אז אלע מצות וועלכע מיר זיינען היינט מקיים, טוען מיר זיי מצד דעם וואס דער אויבערשטער טער האָט אָנגעזאָגט אויף זיי בשעת מתן תורה, און ניט מצד דעם וואָס די אבות האָבן זיי מקיים געווען).

אעפ"כ, מצד דעם וואָס „מעשה אבות סימן לבנים“, אז דוקא דאָס וואָס די אבות האָבן מקיים געווען מצות (פאַר מ"ת) האָט געגעבן דעם כח³⁷ צו

מפורסם (מען דאַרף דאָך באַוואַרענען עס זאל ניט זיין אוואַס מילתא אויך למעלה, צוליב די מקטרגים) ווייל ווי-באלד אז אלע ענינים שלמטה ווערן נשתלשל פון די ענינים שלמעלה, איז דאָך מובן אז זיי זיינען בדוגמתם.

ו. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדם וואָס עס רעדט זיך אין חסידות³⁸ וועגן די מעלה פון מצות מילה וואָס אב"הם אבינו האָט מקיים געווען לגבי דעם וואָס קיים כל התורה עד שלא ניתנה³⁹:

קיום כל התורה וואָס אברהם אבינו האָט מקיים געווען, איז געווען (א) בכח עצמו, (ב) די מצות וועלכע ער האָט מקיים געווען האָבן ניט געהאַט דעם כח אויף דורכדרינגען מיט זייער קדושה די דברים הגשמיים אין וועלכע די מצות זיינען געטאָן געוואָרן, אז זיי — די דברים הגשמיים — זאָלן ווערן הייליק.

וואָס דאָס איז פון די מעלות פון די מצות וואָס מיר זיינען מקיים נאָך מתן תורה לגבי די מצות וואָס די אבות האָבן מקיים געווען, אז די מצות של-אחרי מתן תורה (א) זיינען ציווים פון אויבערשטן וואָס ער האָט מצוה געווען אויף זיי בשעת מ"ת⁴⁰, (ב) זיי זיינען

36 ראה בכ"ז לקוטי שיחות ח"א ע' 41. שם ח"ג ע' 758 ואילך, ובהנסמן שם. 37 יומא כח, ב. קדושין פב, א.

38 כי רק אז נעשה החיבור דעליונים ותחתונים (שמו"ר פ"ב, ג), רוחניות וגש"מיות. ומצות מילה שלפני מ"ת (אף שהיתה מצו ציווי הקב"ה ולא כשאר המצות ש קיימו האבות בכח עצמם), היתה רק הכנה למ"ת (ולחיבור הנ"ל), שלכן גם קיום מצות מילה „אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני

שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול" (פיה"מ להרמב"ם חולין ספ"ז).

עפ"י מ"ש בפנים יומתק לשון הרמב"ם שמימים שם „שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה" — (דלכאורה, מה מקום להוכיח א"א והרי אנו מלין מפני הציווי למשה רבינו, אלא) — כי מעשה אבות (מילת א"א) היא הנתינת כח על המצות (מילה) דלאחרי מ"ת, ובמיוחד מצות מילה דאברהם, שהיא המי קשרת את כללות „מעשה אבות“ שיהיו „סימן (ונתינת כח) לבנים“, כנ"ל בפנים.

לשון הרמב"ם בענין איסור אבמה"ח: „שצוה בסיני שיתקיים איסור אבמה"ח, אינו שייך בכלל לנדודי והלשון „שיתקיים“ הוא מפני שאינו איסור חדש, כי כבר נצטווה על זה נח מהקב"ה (אף את"ל — כי סברה לכאן ולכאן) — שאיסור אבמה"ח לאחר מ"ת אינו ע"י הנתינת כח דאיסור נח אף שגם האבות קיימו אותו, כיון שקיומם הי' שלא בתור אבות כ"א בתור ב"ה). ובאיסור גדה"ג כתב הרמב"ם סתם „אלא מצות מרע"ה“ ולא כתב „שיתקיים“ — כי גדה"ג קיים יעקב מעצמו ולא שנצ"טוה על זה מהקב"ה (רמב"ם ה"ל מלכים רפ"ט ובכ"מ שם).

39 פיה"מ שם.

40 ראה בר"ר פ"מ, ו. רמב"ן בראשית יב, ו. אוה"ת רפ"לך.

ז. פון די ענינים אין קיום המצות שלאחרי מתן תורה איז די השתדלות אז דער קיום המצות זאל זיין על פי טבע, ניט דורך א נס⁴⁵. וואָרום וויבאלד אז די מצות שלאחרי מתן תורה דאַרפן פּוּעל'ן אַ זיכּוּך און ממשיך זיין קדושה אין די דברים גשמיים שבּעולם הטבעי, דאַרפן זיי זיין על פי טבע, בכדי אז אויך טבע פון וועלט זאל (ניט נתבטל ווערן נאָר) נזדכך ווערן.

נאָך מער: ניט נאָר די מצוה אַליין נאָר אפילו די הכנה צו דער מצוה דאַרף זיין על פי טבע. וכידוע⁴⁶ דער סיפור פון אַלטן רבי'ן וואָס ער האָט געוואָרט מיט דער ברכה פון קידוש לבנה ביז ער האָט גע'פּוּעל'ט ביי דעם פּקיד אז ער זאל אָפּשטעלן די שיפּל (כאָטש אז דער אַלטער רבי האָט פּריער בנס אַליין אָפּגעשטעלט די שיפּל), בכדי אז אויך די הכנה צו דער מצוה זאל זיין מלוּבש בדרכי הטבע.

און אַזוי ווי דאָס איז בנוגע צו הכנות למצוה, אַזוי איז (מאותו הטעם) אויך בנוגע צו תוצאות פון אַ מצוה, אז די ענינים וועלכע, עפ"י טבע, דאַרפן אַרויסקומען דורכן קיום המצוה, דאַרף מען ניט נוצן נס אויף זיי אַראָפּנעמען, וואָרום דאָן פעלט אין די שלימות קיום המצוה.

ה. פון דעם איז מובן, אז בשעת אַ מצוה איז פאַרבונדן, עפ"י טבע, מיט געוויסע שוועריקייטן (צי די

אונז, אז מיר (נאָך מתן תורה) זאָלן קענען מקיים זיין די מצות אין גש-מיות, האָט געדאַרפט זיין צום ווינ-ציקסטן איין מצוה פון די אבות בדוגמת⁴⁷ די מצות וואָס נאָך מתן תורה, און דאָס איז געווען מצות מילה: (א) אויף איר איז אברהם נצטווה געוואָרן פון דעם אויבערשטן, און (ב) זי האָט ממשיך געווען (אויך פאַר מ"ת) קדושה אין דעם דבר גשמי⁴⁸, באופן אז די קדושת המצות איז פאַרבליבן אין דעם דבר גשמי אויך לאחרי קיום המצוה.

און דאָס איז מרומז, ווי יעדער ענין פון חסידות, אויך אין נגלה: בשעת אברהם אבינו האָט באַשוואָרן אליעזר'ן, האָט ער אים געזאָגט: "שים נא ידך תחת ירכי"⁴⁹. ולכאורה, פאַר-וואָס "תחת ירכי" דוקא, ס'איז דאָך אַן ענין פון היפך צניעות? ועפ"י הנ"ל יובן: דער דין⁵⁰ איז, אז דער וואָס שווערט, דאַרף בעת דער שבועה האַל-טן אין האַנט אַ "חפץ של מצוה", און די איינציקע מצוה פאַר מתן תורה וואָס איר קדושה איז פאַרבליבן אין דעם חפץ איז געווען מצות מילה.

פון דעם איז מובן, אז מצות מילה האָט אברהם אבינו מקיים געווען (כאָטש ס'איז געווען פאַר מתן תורה) אין דעם אופן ווי עס דאַרף זיין דער קיום פון די מצות שלאחרי מתן תורה.

(41) אבל לא בשוה ממש, כנ"ל הערה 38.

(42) גוף מקיים המצוה, אבל לא בגשם העולם (שנזדכך רק ע"י כור הברזל ומצרים — תו"א ע"ד, א' וזאכ"מ).

(43) בראשית כז, ב.

(44) שבועות לה, ב. שו"ע חו"מ סי' פו סעי' יג, יז.

(45) מלבד בדאי אפשר, או שנעשה הנס במיוחד לזה וכמו נס השמן דחנוכה, וכמו שאכלו המן אף שאין נהנין ממעשי נסים. וצע"ק מתוד"ה חס"ן (מנחות סט, ב) ואכ"מ.
(46) לקו"ד (כרך ד') ע' 1504.

עס מיינט ניט צו זאגן, אָז מען דאַרף זיך זוכן שוועריקייטן. די שווע-ריקייטן וואָס זיינען אָבער דאָ על פי טבע, דאַרף מען ניט נוצן בלתי טבע אויף מונע זיין זיי.

און כאמור לעיל, אָז פונקט ווי מען דאַרף ניט אַראָפּנעמען באופן זה די

שוועריקייטן זיינען אין דעם קיום המצוה אַליין, צי זיי זיינען אין דער הכנה להמצוה, צי אין די תוצאות פון דער מצוה. דאַרף מען זיי ניט אַראָפּ נעמען אָדער פאַרלייכטערן אין אַן אופן בלתי טבעי, וואָרום דאָן פעלט אין שלמות המצוה.

על דרך ווי עס שטייט אין זוהר⁴¹, אָז מצות דאַרפן אַנקומען ניט „בריי-קנייא ובמגנא“, (וואָרום דאָן ווערט ניט גמשך דורך די מצוה „רוחא קדושא“), — דאָס איז אַ סדר פון „מצרים“, וכמ״ש⁴² אשר נאכל במצר׳ ים חנם — נאָר עס דאַרף זיין „לאש-תדלא בי׳ כדקא יאות כפום חילי׳“ און „באגר שלים“.

וואָס דאָס איז אויך וואָס עס שטייט אויפן אריז״ל⁴³, אָז ער האָט זיך ניט געדונגען אויף אַ מצוה, ער האָט אַפּ געצאָלט וויפל מען האָט ביי אים גע-בעטן, און ווי די גמרא⁴⁴ דערציילט אויף ר״ג׳ן אָז ער האָט געקויפט אַן אתרוג פאַר אַלף זוז⁴⁵.

(47) ח״ב קכח, א.

(48) במדבר יא, ה. וראה ספרי שם הובא בפירש׳י שם.

(49) בטעמ״צ פ׳ ראה מצות הצדקה. והעילוי בהנהגת האריז״ל לגבי הנהגת כאו״א בזה ע״פ זוהר — שאפילו ע״י פעולות שבטבע לא רצה לבטל או למעט כו׳. (50) סוכה מא, ב. (וכן מובא הלי בתוס׳ ד״ה אילימא, ב״ק ט, ב) — אתרוג. וראה בהזח״מ לזח״ב (קכח, א): כשקונים אתרוג כו׳.

(51) הראי׳ בכללות — שהנהגת האריז״ל נרמזה גם בנגלה: 1) ששלמו בעד מצות סכומים טלא בערך שוים, 2) שזהו ענין כללי באופן קיום המצות ואינו שייך לתוכן המצוה פרטית, שלכן ממצוה אחת נלמד בפשיטות לכל המצות.

אַלא ש״ל ראי׳ מכאן גם לענין המדובר בפנים. — כי רחוק לומר שאי״א הי׳ בשו״א

להוריד המחיר דאלף זוז, שהוא שלא בערך כז׳; גם — באם זהו מקרה יוצא מן הכלל לגמרי, הרי בכלל „אין למדין מ׳ חידוש״. אפילו את״ל (כדמשמע מתוס׳ ב״ק שם) שר״ג לא מצא אתרוג בוול יותר, והחידוש שקנה באלף זוז הוא כי מצד הדין לא הי׳ מחוייב לבזבז כ״כ בשביל קיום המצוה, אלא שמפני „חביבות״ המצות עליהן — רצה לקיימן אף במצב (שהאדם) לא נצטווה ע״ז — קשה לכאורה — על מה חלה החביבות שלו — כשאין עליו ציווי (היינו — שאין מצוה). — (ולהעיר משו״ע אדה״ז או״ח סו״ס צג ור״ס קת. אהחון דאורייתא כלל יג), — וי״ל ההסברה בזה — דגם כשאין ענין החיוב שבמצוה (שהו רק כשנצטווה עליו) ישנה המצוה מצד מצד׳ אות האתרוג (וכח העש׳י שלו) שלולא מניעה חיצונית „ארי׳ דרביע עלי׳“ (ולא על האתרוג כו׳) — יכולים להעשות ענין שבו תתקיים המצוה — פעולה בהאתרוג (שבמצות שלאחרי מ״ת זהו ענין עיקרי במצות) — וזהו כמה חביבות כו׳.

החידוש שבזה (על המובא לעיל שהאריז״ל לא הי׳ מסרב על השער): האלף זוז איזו שהאתרוג יקר ביותר, כי אי״א שהאתרוג הי׳ שווי כ״כ, כי״א מפני סיבה וענין צדדי — (ועי׳ד „כל ממון שבעולם אתם גותנים״ — קדושין לא, סע״א). וזוהי הנהגה ה׳ דהארי׳ (מובא שם) „ולפעמים הי׳ מניח לפניהם הכיס עם המעות, והי׳ אומר להם שיקחו (המוכרים) מה שירצו״. דמזה נלמד שאין להשתדל להסיר (לא רק המניעות שבהדבר עצמו, אלא אפילו גם לא) מניעות הצדדיות. ובנדו״ד — שני ענינים אלו הם: א) סכנת המלה עצמה. ב) מצד זה שהי זקן (שלכן הי׳ צ״ל וברות עמו — כנ״ל סע״י ה׳), ונלמד מר״ג, דגם על זה אין להביא מלאך דפאל קודם בוא הזמן בטבע. ואכ״מ.

ועפ"ז יומתק לשון רש"י „לבקר את החולה, אמר ר' חמא בר חנינא יום שלישי למילתו הי' כו'". דלפי פשוטו, אָז דאָס איז איין ענין, „יום שלישי למילתו הי'“ איז אַ המשך וטעם אויף דעם וואָס דער אויבערשט־טער איז געקומען „לבקר את החולה“, (און די ערשטע צוויי טעג איז ער ניט געקומען). האָט דאָך רש"י גע־דאַרפט מקצר זיין און זאָגן „יום שלישי למילתו הי' ובא הקב"ה לבקר את החולה“? פון דעם וואָס רש"י (א) זאָגט די ווערטער „לבקר את החולה“ פריער, (ב) איז מפסיק אינמיטן מיט די ווערטער „אמר ר' חמא בר חנינא“ איז קענטיק אָז ס'איז צוויי באַזונד־דערע ענינים: איין ענין — אָז דער „וירא אליו“ איז געווען „לבקר את החולה“, (און מצד דעם ענין איז ניט מוכרח אָז ס'איז געווען יום שלישי, ואדרבא, כנ"ל). נאָך אַן ענין ברענגט רש"י פון ר' חמא בר חנינא אָז „יום שלישי למילתו הי'“, וואָס דער הכרח אויף דעם איז גאָר פון צווייטן פסוק.

י. דער הכרח אויף דעם אָז דער „וירא והנה שלשה אנשים“ איז געווען ביום השלישי:

איינער פון די דריי מלאכים וואָס זיינען געקומען צו אברהם אבינו איז געווען מלאך רפאל, וואָס ער איז

53) ומה שמסיים רש"י „ובא הקב"ה ושאל בשלומי“ — בכדי לרמוז שזה שבא ביום השלישי הי' ג"כ מצד ביקור חולים, כנ"ל בפנים. (ושני ענינים מחדש: (א) מה שבא ביום השלישי, והוא מצד ביקור חולים, „ובא הקב"ה ושאל בשלומי“ — שאף ביום הג' עדיין חולה הוא — ועדמ"ש רש"י בשבת שם לענין סכנה. (ב) מה שקרה ביום השלישי — שהי' כחום היום גו' וירא גו').

שוועריקייטן וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט די הכנות למצוה, אַזוי דאַרף מען ניט אַראָפּנעמען די שוועריקייטן וועל־כע זיינען על פי טבע תוצאות פון דער מצוה.

ט. עפ"י וועט מען פאַרשטיין וואָס מען איז מפרש אָז „יום שלישי למילתו הי'“: דער הכרח אויף דעם איז (ניט מצד דעם ענין פון ביקור חולים, וואָרום אדרבא, ביקור חולים דאַרף זיין אויך די ערשטע צוויי טעג „כנ"ל, נאָר) פון דעם צווייטן פסוק, „וירא והנה שלשה אנשים“, וואָס דער ענין איז מוכרח צו זאָגן אָז ס'איז געווען ביום השלישי (כדלהלן), און וויבאַלד אָז דער „וירא והנה שלשה אנשים“ מיטן „וירא אליו הוי'“ זיי גען געווען אין דער זעלבער צייט, איז מוכרח אָז אויך „וירא אליו הוי'“ איז געווען ביום השלישי.

ועפ"ז יש לומר (דקושיא למה לא ביקר לפני יום ג' — מעיקרא ליתא) כי אויך די ערשטע צוויי טעג איז געקומען דער אויבערשטער לבקר את החולה. נאָר די מעשה „וירא אליו הוי'“ וואָס עס ווערט דערציילט אין פסוק, איז געווען ביום השלישי. ואין להקשות: פאַרוואָס דערציילט ניט די תורה אָז דער אויבערשטער האָט מבקר חולה געווען אויך די ערשטע צוויי טעג — ווייל אין דעם איז קיין חידוש ניטאָ, דאָס איז מובן מעצמה, און נאָך מיט אַ מכל שכן פון דעם וואָס ער האָט מבקר חולה געווען דעם דריטן טאָג, וואָרום אין די ערשטע צוויי טעג איז דאָך מער סכנה ווי אין דעם דריטן טאָג, כנ"ל.

52) כמובן משבת קכו, א. פירש"י בפרשתנו ית, ג.

דעריבער ווערן זיי אָנגערופן לפעמים בשם מלאכים, על שם שרשם.

ונמצא, אַז דאָס וואָס עפ"י טבע ווערט אַ נימול אויסגעהיילט במשך יום השלישי, נעמט זיך דאָס פון מלאך רפאל (ממונה על הרפואות⁵⁵). נאָר דאָס ווערט נשתלשל בריבוי השתל-שלות ביז עס ווערט נתלבש אין דעם פרט און אין אַ לבוש טבעי. איז ביי אַנדערע זעט זיך אַן נאָר דער ענין הפרטי און בלבוש הטבע, און מלאך רפאל — דער שרש פון דעם — איז בהעלם ובשרשו. ביי אברהם'ן אָבער האָט מאיר געווען בגילוי בעולם דער שרש — „וירא“, ער האָט געזען מלאך רפאל⁵⁶.

יב. די הוראה פון דעם פסוק ופירוש רש"י בעבודתינו איז:

נוסף אויף די הוראה (וואָס איז דאָ פון דעם פסוק כפשוטו) במעלת מצות ביקור חולים, וואָרום ס'איז דאָך „אחרי ה' אלקיכם תלכו“ מה הקב"ה ביקר חולים כו',

— וואָס דערפאַר שטייט אין פסוק דער לשון „וירא אליו הוי" (און ניט אל אברהם) און אַזוי זאָגט אויך רש"י „לבקר את החולה“ (סתם). וואָרום מען קען דאָך טייטשן אַז דאָס וואָס דער אויבערשטער איז געקומען מבקר חולה

(58) מדרש כונן. י"ד בראשית. ולהעיר מזח"א כו, ב.

(59) ואף שגם לאברהם נראו המלאכים בדמות אנשים — (נוסף על שלפי פירוש רש"י יח, י) צ"ל שאח"כ ידע שהם מלאכים, דאל"כ למה לא הוקשה לאברהם איך אומר למועד אשוב) — אברהם ראה את רפאל והוא רפאו ולא (א) את הפרט, (ב) שנשתלשל מעולם לעולם ועד שנעלם בלבוש טבעי — טבע הגוף שיתרפא מעצמו.

געקומען לרפאות את אברהם⁵⁷. און וויבאָלד אַז עפ"י טבע איז דער נימול חולה דריי טעג, קען מען דאָך ניט זאָגן, אַז דער אויבערשטער האָט גע-שיקט אַ מלאך אויסצוהיילן אברהם'ן פאַר דעם דריטן טאָג און אַראָפּנעמען פון אים די שוועריקייטן וועלכע דאַרפן קומען עפ"י טבע פון דער מצוה (וואָ-רום, ווי געזאָגט פריער, איז מצות מילה אויך קודם מתן תורה געווען ווי לאחרי מתן תורה). דעריבער איז מוכרח צו זאָגן, אַז דאָס איז געווען ביים שלישי למיתו, און מלאך רפאל האָט גע'פועל'ט אַז אברהם זאל אויס-געהיילט ווערן דעם טאָג, וואָס דאָס איז על פי טבע (וואָס דערפאַר איז דער דין⁵⁸, אַז נאָך ביים השלישי אין מרחיצין).

יא. מען דאַרף נאָך אָבער פאַר-שטיין: וויבאָלד אַז ביים השלישי ווערט מען אויסגעהיילט על פי טבע, איז נאָך וואָס האָט מען געדאַרפט אַנקומען צו מלאך רפאל⁵⁹?

וועט מען עס פאַרשטיין עפ"י מה שכתב הרמב"ם⁶⁰, אַז אויך כחות טב-עים ווערן אַנגערופן אַמאָל מיטן נאָ-מען מלאכים.

דער טעם אויף דעם איז: יעדער ענין שלמטה האָט דאָך אַ שרש למעלה, וכמאמר רז"ל⁶¹ אין לך עשב למטה שאין לו מזל מלמעלה המכה בו ואומר לו גדל, איז וויבאָלד אַז די כחות טבעים ווערן נשתלשל פון מלאכים,

(54) שבת קלד, ב. שו"ע או"ח שלא, ט.
(55) וקשה לומר שזהו בשביל שעות האחרות מכחום היום — ששה שעות (ב"ר פמ"ח, ח) עד סופו.
(56) מו"נ ח"ב פ"י.
(57) ב"ר פ"י, ו. זח"א רנא, א.

געפרעגט וואָס וויינט ער, האָט ער געענטפערט, אַז ער האָט געלערנט אין חדר

— פון דעם זעט מען אַז ער האָט שוין דאָן געלערנט אין חדר ניט נאָר עברי צי סידור נאָר אויך חומש —

אַז דער אויבערשטער האָט זיך באַ- וויזן צו אברהם אבינו, און צו אונז ווייזט ער זיך ניט, אויף דעם וויינט ער, האָט אים דער צ"צ געענטפערט: אַז אַ איד, צו גיין און גיינציק יאָר, איז מחליט אַז ער דאַרף זיך מל זיין, איז ער ווערט אַז דער אויבערשטער זאָל זיך באַווייזן צו אים, נאָך אַ נוסח: אַז אַ איד אַ צדיק, צו גיין און גיין ציך יאָר וכו' (כנ"ל בנוסח הראשון).

דער ביאור אויף דעם וואָס עס האָט געקענט זיין צוויי נוסחאות האָט דער רבי דאָן מסביר געווען ווייל דער רבי ג"ע אַליין האָט עס ניט געדינקט, (כאמור, איז ער געווען דאָן אַ קליין קינד), און די נוסחאות קומען מפי המספרים.

יד. די כללות ההוראה פון דעם מאמר הצ"צ — לויט ביידע נוסחאות — איז יי, אַז אפילו אַ איד צו גיין און גיינציק יאָר, דאָס הייסט, אַז גיין און גיינציק יאָר איז עבד עבודתו — גיט נאָר וואָס אויפן קאַלענדאַר איז ער אַלט 99 יאָר — נאָר ווי עס שטייט "אויף אברהם אַז ער איז געווען "בא בימים" — ביי אים זיינען געווען "יומין שלמין",

אעפ"כ, וויבאַלד אים איז נאָר גיין און גיינציק יאָר, ער האָלט (מיט איין

זיין אברהם אבינו, איז דאָס מצד מעלתו של אברהם אבינו, און ס'איז פון דעם קיין ראי' ניט אַז מען דאַרף מבקר חולה זיין סתם אַ אידן, דערפאַר איז מען דאָ משמיט דעם וואָרט "אברהם", כדי מען זאָל וויסן אַז דאָס איז ניט מצד "אברהם" — נאָר מצד "חולה" — דער ענין פון ביקור חולים יי —

איז דאָ אויך די הוראה אין אופן קיום המצות, אַז מען דאַרף ניט זוכן נסים כדי צו "פאַרלייכערן" קיום המצוה און אַז קיום המצוה דאַרף זיין מלוכב בדרכי הטבע, און מאַכן פון טבע אַ כלי צו אלקות.

יג. שבת פרשת וירא תרצ"ג האָט דער רבי דער שווער דערציילט יי, אַז ווען זיין פאָטער דער רבי (מהורש"ב) ג"ע איז געווען אַ קינד פון פיר אַדער פינף יאָר

— אַז ער איז געווען דאָן ניט על-טער פון פינף יאָר איז מוכרח פון דעם וואָס דער רבי ג"ע איז געבאָרן געוואָרן כ' מ"ח שנת כתר"א יי און דער צ"צ איז נסתלק געוואָרן י"ג ניסן תרכ"ו; אַז ער איז שוין דאָן אַלט געווען פיר יאָר איז מוכרח פון דעם וואָס ער איז אַריין אין "חדר" צו דריי מיט אַ האַלב יאָר —

בש"כ פ' וירא, וואָס איז דאָן געווען זיין יום הולדת כ' מ"ח אַדער דעם שבת וואָס פאַר זיין יום הולדת, האָט אים זיין מוטער הרבנית רבקה אַריינגעפירט צום צ"צ מקבל זיין די ברכה, אַריינגייענדיק צום צ"צ, האָט ער זיך פאַנגדערגעוויינט, האָט אים דער צ"צ

(60) וכמש"כ בשפתי חכמים במקומו.

(61) נדפס (בקצה) ב"היום יום" ס'

מ"ח. לקוטי שיחות ח"א פ' וירא.

(62) לשון הצ"צ "היום יום" כ' מ"ח.

(63) ראה גם לקוטי שיחות שם.

(64) בראשית כד, א. וז"א רכה, א.

ח"א טו, א. עט, ב.

געקומען צו אַ החלטה אָז (ניט נאָר וואָס עס פעלט אים נאָך אַן ענין, און אַן ענין עיקרי, נאָר אַז) עס פעלט אים נאָך אויך אין אַלע זיינע פּרײַער־דיקע עבודות; ער דאַרף זיך מל זיין, בכדי אויך איבערצושטעלן אַלע זיינע פּרײַערדיקע עבודות, אַז זיי זאָלן זיין בשלימות.

וואָס דאָס איז אַ הוראה לכל אחד ואחד, אַז ווי גרויס ער זאָל ניט זיין, איז — כל זמן ער האַלט נאָך ניט ביי די מדריגה פון „בן מאה“ — איז ניט נאָר וואָס ער האָט נאָך ניט פאַרענדיקט זיין עבודה, ער דאַרף טאָן נאָך אַן עבודה און אַן עבודה עיקרית, נאָר ער דאַרף נאָך אַרײַנברײַנגען שלימות בכל עבודתו הקודמת.

טו. כאמור לעיל, זיינען אין דעם מאמר הצ"צ פאַראַן צוויי נוסחאות. און אעפ"י אַז די נוסחאות זיינען, כאמור, מפי המספרים, פונדעסטוועגן, וויבאַלד אַז ביידע נוסחאות זיינען דערציילט געוואָרן דורך אַ רבי'ן, אַ גשיא בישראל, איז מוכרח אַז ביידע נוסחאות האָבן אַ הוראה, און אַז אין יעדער נוסח איז דאָ אַן אויפטו (וואָס איז ניטאָ אין דעם צווייטן), וואָס דע־ריבער דאַרף מען האָבן ביידע נוסחאות.

איז ניט פאַרשטאַנדיק, וואָס פאַר אַן אויפטו איז דאָ אין דעם ערשטן נוסח (א איד — סתם) אויפן צווייטן — אַ צדיק): וויבאַלד אַז מען זאָגט (אין צווייטן נוסח) אַז אפילו אַ איד אַ צדיק — (אברהם איז געווען אַ צדיק אויך קודם המילה). בלויז דער תואר „תמים“ איז אים צוגעקומען על ידי

דרגא) נידעריקער ווי „בן מאה“, דאַרף ער זיך „מל“ זיין, ער דאַרף זיך באַ־וואַרענען פון דעם צודעק, כיסוי והעלם העולם, נאָר אויף „בן מאה“ שטייט „כאילו מת ועבר ובטל מן העולם“, אַז וועלט איז אויף אים ניט מעלים. בשעת מען האַלט אָבער — אפילו בלויז מיט אײַן מדריגה — נידעריקער דערפון, דאַרף מען זיך באַוואַרענען פון דעם העלם העולם.

טו. מצות מילה האָט זיך אויפ־געטאָן דורך אברהם'ן. אדם הראשון איז נצטוה געוואָרן אויף זעקס מצות, נח'ן איז צוגעקומען אַ זיבעטע מצוה, און אברהם אבינו האָט אויפגעטאָן אויך מצות מילה. דאָס הייסט, אַז מצות מילה איז געווען עיקר ענינו של אברהם.

פון דעם איז מובן, אַז־דאָס וואָס אברהם האָט מחליט געווען, צו ניין און ניינציק יאָר, אַז ער דאַרף זיך מל זיין, איז ניט דער פשט, שהחליט אַז ער דאַרף נאָך „עפעס“ מוסיף זיין אויף זיין פּרײַערדיקע עבודה, נאָר די החלטה איז, אַז לאחרי כל עבודתו, פעלט אים נאָך עיקר ענינו.

וכפרט לפי מה שנת"ל י, אַז מצות מילה איז געווען אַ הכנה צו מתן תורה, און אַז די מצוה האָט פאַר־בונדן אַלע אַנדערע מצות וואָס אברהם האָט מקיים געווען מיט די מצות של־אחרי מתן תורה, אַז די „מעשה אבות“ זאָלן זיין „סימן לבנים“. קומט דאָך אויס, אַז לאחרי די עבודה פון אברהם אבינו ניין און ניינציק יאָר, איז ער

65 אבות פ"ה מבי"ב. וראה לעיל שיחת

ש"פ לך לך (ע' 307).

66 רמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"א.

67 סע"י ו'.

68 נתחומא (בובער) לך כו: יחידו של עולם הו"י צדיק.

ס'איז שייך חילוקי דרגות (ואדרבה: בכדי צו נעמען גילוי בחינת מאציל, דארף ער נחבטל ווערן ממדריגותיו. ובמכלישכן פון וואָס עס שטייט " אויף ר' זיראָן, אָז ער האָט געדאַרפט פאַרגעסן תלמוד בבלי בכדי צו קענען לערנען תלמוד ירושלמי).

און דאָס איז דער ביאור פון ביידע נוסחאות: דער ערשטער נוסח רעדט וועגן דעם ענין ווי ער איז לאמיתתו — מצד המאציל, וואָס לגבי אים איז אצילות ועשי' (שבעולם ושבאדם) שוין. דער צווייטער נוסח רעדט, ווי ס'איז מצד הרגש הנבראים. און אין הרגש הנבראים איז אָן אויפטו, אָן אפילו אַ צדיק דארף זיך מל זיין.

י. די הוראה מהג"ל צו אונז — נאָך מתן תורה — איז:

דורך יעדער מצוה — מלשון צוותא וחיבור — ווערט מען מיוחד מיטן אויבערשטן אויף שטענדיק, ווי דער אַלטער רבי זאָגט: "ויחוד זה למעלה הוא נצחי לעולם ועד".

און דער יחוד וואָס עס טוט זיך אויף דורך קיום המצות איז ביי יעדער אידן. ווי די גמרא: "זאָגט: אפילו פושעי ישראל מלאים מצות — מלשון צוותא וחיבור. וואָס דערפאַר זאָגט יע" דער איד דעם נוסח פון ברכת המצות — און זאָגט עס מיט אַ שם ומלכות (אָן אין דעם איז ניטאָ קיין ספק און ספק ספיקא") — ניט נאָר די ווערטער "מלך העולם" נאָר אויך

המילה) — דארף האָבן די החלטה אָז ער דארף זיך מל זיין, איז אַ איד וואָס איז ניט קיין צדיק דארף דאָן אַוודאי האָבן די החלטה, וואָרום — יש בכלל מאתים מנה. איז וואָס איז דער אויפטו אין דעם ערשטן נוסח? "

וועט מען עס פאַרשטיין על פי האמור לעיל, אָז מצות מילה איז גע- ווען אַ הכנה צו מתן תורה:

דער אויפטו פון די מצות שלאחרי מ"ת — און עדין אויך פון מצות מילה — לגבי די מצות וואָס אברהם האָט מקיים געווען פריער איז, אָז די מצות זיינען מצד כח הבורא, כח ה- מאציל (ניט ווי דער קיום פון די פריערדיקע מצות וואָס איז געווען בלויז בכח הנבראים).

און דערפאַר איז אין דעם ערשטן נוסח זאָגט ער ניט דעם וואָרט "צדיק", ווייל לגבי דעם ענין וואָס עס דארף זיך אויפטאָן ע"ה המילה, איז ניטאָ קיין דרגות⁶⁹, ניט נאָר עס איז אין דעם ניט נוגע צי ער איז אַ צדיק צי ניט קיין צדיק (וכידוע אָז לגבי המאציל איז אצילות — און ווי עס שטייט אַמאָל דער לשון אויך א"ק — ועשי' שוין) נאָר די החלטה דארף קומען ניט מצד דעם אַרט אין נפש וואו

69 בנוגע להשכר (שראוי להורא אליו ה'") — הרבותא יותר בכן צ"ש שנה סתם, שגם החלטתו מביאה שכר זה. אלא שיש לבאר רבותא גם בנוגע לעבודתו.

70 ומה שגם בנוסח זה אומר: "א איד צו ניין און ניינציג יאר", שהכונה בזה היא שענד עבודתו 99 שנה כניל — אינו בשביל החידוש אשר גם הוא צריך להחליט שעליו להמול (כי מצד המאציל אין כל חידוש בזה), כי אם — לפי שבלא זה, אין בהחלטתו כל חידוש ועבודה וגם כש- החליט שצריך להמול, אינו ראוי להורא כו.

71 ב"מ פ"ה, סע"א. ונת' כד"ה זה היום תרס"ו ואילך. יחינו מיומים תרצ"א (סה"מ קונט' ח"א) בסופו.

72 תניא פכ"ה.

73 ברכות נז, א. וש"נ.

74 ראה אבה"ת פ"א.

— „אלקיננו“ (אלקה שלנו) און אשר קדשנו במצותיו וזונו (מלשון צוותא וחיבור).

— דאָס וואָס עס זיינען געקומען די מלאכים — ניט אין דעם איז באַשטאַנען דער אויפטו: די מלאכים האָבן סיי ווי געדאַרפט קומען, ווי רש"י איז מבאר אין צווייטן פסוק, אַז מען האָט געדאַרפט האָבן אַלע דריי מלאכים „אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום ואחד לרפאות את אברהם“. דער אויפטו איז דאָ געווען, אַז די מלאכים זיינען געווען בדמות אנשים —

בכדי אַז אברהם זאָל מיינען אַז ס'איז מענטשן און מקיים זיין מיט זיי הכנסת אורחים. און די גמרא זייערנט דערפון אַפּ: „גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה“, וואָר רום מען זעט דאָך אַז אברהם אבינו האָט געבעטן דעם אויבערשטן צו וואַרטן, און געלאָפן אויפנעמען די אורחים.

יט. ווי מען לערנט דעם סיפור בפשטות, קומט אויס, אַז אין אמת'ן האָט אברהם אבינו ניט מקיים געווען דערמיט די מצות פון הכנסת אורחים, וואָרום באמת זיינען זיי דאָך ניט גע'ווען קיין מענטשן נאָר מלאכים, וואָס דאַרפן ניט עסן און האָבן טאַקע ניט געגעסן, ס'איז מער ניט וואָס „נראה כמו שאכלו“.⁷⁶

— ואפילו לויט די דיעה זייער אַז

76) שמוה מוכח (דעת רש"י) שאין שייך הכנסת אורחים במלאכים.

77) שבת קכ"א, א.

78) רש"י בראשית יח, ח (מב"מ פו, ב).

79) תנוד"ה גראין (ב"מ שם) מסור אלי

רבה, וכ"ה גם בזה"א קמה, א (ראה ד"ה

איז וויבאַלד אַז יעדער איד איז „פול“ מיט מצות, וואָס דורך דעם איז ער מיוחד מיטן אויבערשטן ל' עולם ועד, קען ער דאָך מיינען אַז ער איז שוין אַ פאַרטיקער — איז אויף דעם האָט מען די הוראה, אַז מען דאַרף אַלע מאָל וויסן אַז מען דאַרף זיך מל זיין.

און בשעת ער האָט די החלטה, איז — כסיום מאמר הצ"צ — איז ער ווערט אַז דער אויבערשטער זאָל זיך באַווייזן צו אים, ביז אין אַן אופן ווי ער האָט זיך באַווייזן צו אברהם אבינו, בחינת נבואה — וואָס איז העכער פון חכמה — ראיית המהות.⁷⁷

חי. בתחילת הסדרה ווערט דער ציילט — עפ"י פירוש רש"י ווי ער נעמט עס אַרויס פון מדרשי חז"ל — אַזוי ווי אברהם אבינו איז געווען אַ גרויסער מכניס אורח, האָט מען מורא געהאַט אַז ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס ער איז אַ חולה, וועט ער זיך מטריח זיין אין הכנסת אורחים מער פון זיינע כחות, איז דעריבער „הוציא הקב"ה חמה מנרתקה, שלא להטריחו באורחים“.⁷⁸ „לפי שראהו“ — בשעת אַבער ער האָט געזען אַז אברהם אבינו איז זיך מצטער דערפון וואָס ס'איז ניטאָ קיין אורחים, האָט דער אויבער'שטער געמאַכט אַ שינוי הטבע, אַז די מלאכים זיינען געקומען צו אברהם אבינו (וואָס ער איז געווען רגיל אין מלאכים) בדמות אנשים — וכדיוק לשון רש"י: וז"ל כו' הביא המלאכים

75) ראה אנה"ק סי"ט.

האָבן זיי ניט קובע געווען קדושת המצוה בפנימיות ובגלוי אין די דברים הגשמיים מיט וועלכע זיי האָבן געטאָן זייער עבודה, עס איז ניט פאַרבליבן אין די מקלות קיין קדושה, נאָך דעם וואָס מען האָט אָפּגעטאָן מיט זיי די עבודה. אזוי אויך בנוגע דעם מאכל ומשתה וואָס אברהם אבינו האָט מקיים געווען מיט זיי מצות הכנסת אורחים.⁸⁸

(ואעפ"י אַז עס איז שווער צו זאָגן, אַז עס האָט זיך גאַרניט אויפֿ־געטאָן אין די מקלות (וכיוצא בו דברים הגשמיים) און זיי זיינען פאַר־בליבן פּונקט ווי קודם העבודה. וב־פרט — וויבאַלד אַז מעשה אבות סימן לבנים, האָט געמוזט זיין עפעס אַ דוגמא עכ"פֿ צו די מצות שלאחרי מתן תורה. עס איז אָבער ניט ווי קיום המצות שלאחרי מתן תורה, וואָס זיי זיינען ממשיך קדושה בפנימיות ובגלוי אין די דברים הגשמיים מיט וועלכע מען טוט די מצוה, אַז זיי אַליין ווערן קדוש, און די קדושה פאַרבלייבט אין זיי בגלוי אויך אחרי קיום המצוה).

כא. עפ"י איז מובן, אַז ס'איז דאָ אַ חילוק פון קיום המצות של האבות צו די עבודה פון נשמות שבבחינת לויתן:

אין לקו"ת⁸⁸ איז מבואר דער חילוק פון עבודת הנשמות שבבחינת שור הבר, וואָס זייער עבודה דאַרף זיין בגשמיות דוקא, צו עבודת הנשמות שבבחינת לויתן — מלשון ילוה אישי אלי — וואָס (אף שפשוט שמחוייבים

התורה בלייבט מען ביי אַ קשיא והעדר הבנה —

דער חילוק פון די מצות וואָס די אבות האָבן מקיים געווען פאַר מתן תורה צו די מצות וועלכע מיר זיינען מקיים נאָך מ"ת:

דער קיום המצות פון די אבות איז געווען ברוחניות. ווי עס שטייט אויף דערויף די רא"י אין תו"א⁸⁹, פון כמה וכמה מצות, וואָס בימי האבות האָט מען זיי גאַרניט געקענט מקיים זיין בגשמיות. ולדוגמא: מצות תפלין, וואָס אין די פרשיות פון תפלין שטייט וועגן יציאת מצרים, און בימי האבות איז דאָך נאָך ניט געווען די גאַנצע זאָך פון יציאת מצרים.

עס מיינט אָבער ניט, אַז קיום המצות של האבות איז געווען בלויז ברוחניות אַז קיינע פעולות בגשמיות, זיי האָבן געטאָן אויך פעולות בגשמיות (עכ"פֿ בכמה מצות)

— וכדמוכח פון מצות תפלין גופא: עס שטייט אין זוהר⁹⁰, אַז יעקב דורך די מקלות האָט ממשיך געווען די המשכות וואָס ווערן נמשך דורך מצות תפלין, זעט מען דערפון, אַז אעפ"י, כנ"ל, זיי האָבן ניט געקענט מקיים זיין מצות תפלין בגשמיות אין דעם אופן ווי נאָך מתן תורה, פונדעסט־וועגן, איז בקיומם ברוחניות געווען אין דעם אויך אַ פעולה בגשמיות, די פעולה מיט די מקלות —

דאָס וואָס מען זאָגט, אַז עבודת האבות איז געווען ברוחניות, מיינט מען דערמיט, אַז מיט זייער עבודה

(86 יא, ד, מא, ב.

(87 ח"א קסב, א, וראה תו"א ויצא

כג, ג.

(88 אף שמצוה זו קיים באותו האופן שמקיימים לאחרי מ"ת (ולא כקיום מצות תפלין שהיתה ע"י המקלות), וראה ספר המאמרים תשי"ז ע' 223 בהערה.

(89 שמיני ית, א ואילך, עיי"ש.

מהוגנים, וואלט זיך דאך גלייך גע-
שטעלט די קשיא, ווי איז שייך צו
זאגן אזא זאך אויף אברהם אבינו,
אפילו בשוגג, היינט מכ"ש בנדר"ד,
וואס איז נאך ערגער פון אוועקגעבן
צדקה לעניים שאינם מהוגנים. וואס
עכ"פ עניים זיינען זיי, נאך זיי זיינען
„אינם מהוגנים“, און דא איז דאך אינ-
גאנצן ניט געווען קיין הכנסת אורחים?

ג) ווי קומט עס אז תורת אמת
האט אויסגעשטעלט באופן כזה אז מען
זאל ארויסלערנען א דין אמת —
גדולה הכנסת אורחים כו' — פון אן
ענין שאינו אמיתי, פון א פעולה וואס
(אין אמת'ן) איז זי געווען היפך הדין?

פון דעם אלץ איז מוכרח, אז כאטש
ס'איז געווען בלויז „בדמות אנשים“,
האט גארניט געפעלט אין די „הכנסת
אורחים“ פון אברהם אבינו. ס'איז ניט
אז אים האט זיך געדוכט אז ער איז
מקיים הכנסת אורחים נאך דער אמת
איז טאקע געווען אזוי⁸⁴.

כ. דעם ביאור אין דעם וועט מען
פארשטיין בהקדם וואס עס רעדט זיך
אין חסידות הובא לעיל⁸⁵

— וואס אין דעם זעט זיך אויך
דער יחוד פון גליא דתורה מיט פני-
מיות התורה, אז ביידע זיינען תורה
אחת. וואס דעריבער — כאמור כמה
פעמים — זיינען פאראן כמה ענינים
אין נגלה דתורה וואס אן פנימיות

„אוכלין ושותין ממש“, איז דאך דאס
נאך „מפני כבודו של אברהם“⁸⁶,
אדער מצד דעם וואס „אולת לקרתא
הלך בנימוסי“⁸⁷, אבער ניט אז זיי
האבן געדארפט האבן די אכילה ושתיה.
ובמילא איז דאך דאס ניט געווען קיין
הכנסת (וגמ"ח ל)אורחים —
ועפ"ז איז א תמי' עצומה:

א) ווי קומט עס אז מלמעלה זאל
מען מאכן אן ענין פון היפך הטבע
צוליב א דבר שאינו אמיתי?

ב) עפ"י הנ"ל קומט אויס, אז אין
אמת'ן האט אברהם אבינו ניט געטארט
איבערלאזן „הקבלת פני השכינה“,
ווארום ער האט דאך (באמת) ניט
מקיים געווען די מצוה פון הכנסת
אורחים, איז ווי איז שייך אז אברהם
אבינו איז נכשל געווארן אין איבער-
לאזן הקבלת פני השכינה?

אמת טאקע אז ס'איז געווען בשוגג,
אבער אפילו בשוגג — איז דאך לא
יאונה לצדיק כל און⁸⁸, ובפרט מדריגת
האבות וואס אויף זיי שטייט „הר
אבות הן הן המרכבה“, וואס „מרכבה“
איז העכער פון „צדיק“ סתם — איז
ווי קומט (אפילו) אן ענין פון שוגג
צו אברהם אבינו?

אז מען וואלט זאגן אויף אברהם
אבינו אז ער האט גענומען מעות של
צדקה און געגעבן זיי צו עניים שאינם

והוא עומד תרס"ג בתחלתו. — ובזהר
שם קב, א מובאות שתי הדיעות. הביאור
ע"פ דא"ת, ראה ד"ה והוא עומד הנ"ל.

80) תוספות שם.

81) שמות רבה פמ"ז, ה.

82) משלי יב, כא. ובאג"ק סו"ט כח:
השגות שהן מהתברות גפה"ב שמוגה.

83) ב"ר מז, ו. פב, ו.

84) וכמאמר רבי אי לי שנתתי כו'
(ב"ב ה, א. ועי' ב' פי הריטב"א — ב'
ברכ"י לשו"ע יו"ד סו"א ס"א).

85) שלכן מדייק בש"ס (ב"ק טז, ב.
ב"ב ט, ב) בני אדם שאינם מהוגנים (שאו
דוקא) לא יקבלו עליהן שטר — דהיינו
רמאי דכתובות (טז, סע"ב ושם).

85) ראה גם לקו"ש חכ"ה ע' 77-8.

ממשיך קדושה אין די דברים הגשמיים אין א פנימיות, איז דער כח אויף דעם פון מעשה אבות.

און וויבאלד אַז „מעשה אבות“, אפילו אלולי ענין המילה, איז געווען אַ סימן ונתינת כח לבנים, האָט עס געמוזט זיין בדוגמא, עכ"פּ, ווי די מעשה המצות שלאחרי מתן תורה. און דעריבער האָט אויך עבודת האבות געדאַרפט האָבן אַן אחיזה בגשמיות⁹⁰, וואָס דורך דעם דוקא, האָט עס גע־קענט זיין אַ סימן ונתינת כח לקיום המצות (דבנים) שלאחרי מ"ת.

און דאָס איז אויך די הסברה אויף דעם וואָס ביי די אבות געפינען מיר ניט עס זאָלן זיין מדויק ובפרטי פּר־טיות די ענינים פון דעם דבר גשמי מיט וועלכן מעשה אבות וועט געטאָן ווערן (אזוי ווי די מקלות פון יעקב⁹¹), וואָס זיי זיינען געווען אַנשטאָט תּפּלין), וואָרום וויבאלד אַז דאָס וואָס אויך עבודת האבות האָט געדאַרפט געטאָן ווערן בגשמיות איז עס (ניט בכדי אויפצוטאָן אין דעם גשמי, וואָרום דאָס האָט זיך אויפגעטאָן ערשט נאָך מ"ת דוקא, נאָר) בכדי עס זאָל האָבן אַ פּאַרבוּנד באופן של סימן מיט די מצות שלאחרי מ"ת, ענינים גשמיים, זיינען ניט אַזוי מדוקדק די פרטים פון דעם גשמי⁹¹.

בקיום כל המצות כפשוטם, הנה) דורך עבודתם ברוחניות זיינען זיי ממשיך די המשכות וואָס ווערן נמשך ע"י קיום המצות.

איז פּאַראַן אַזוינע וואָס ווילן לער־נען, אַז עבודת הנשמות שבבחי' לוינת און עבודת האבות איז פּונקט דער זעלבער ענין. על פי הנ"ל איז מובן, אַז ס'איז באַזונדערע ענינים:

עבודה דבחי' לוינת איז נאָר ברוח־גיות, אַן קיין אחיזה בגשמיות (ווי ס'איז מובן פון דעם וואָס ער גיט דאָרט א דוגמא אויף בחינת לוינת פון רשב"י בהיותו במערה, אַז ער האָט ניט געהאָט דאָרט קיין מצה וכו' און אעפ"כ האָט ער ממשיך געווען אַלע המשכות — ע"י עבודתו ברוחניות), משא"כ עבודת האבות האָט געהאָט אַן אחיזה בגשמיות, ס'איז נאָר וואָס מצד דעם וואָס די וועלט איז נאָך דאָן ניט געווען מוזכר, האָט די עבודה ניט געקענט פּועל'ן המשכת הקדושה אין די דברים הגשמיים, בפנימיות.

כב. עפ"י כל הנ"ל איז לכאורה ניט מובן: וויבאלד אַז די אבות מיט זייער עבודה האָבן סיי ווי ניט אויפ־געטאָן אין די דברים הגשמיים, איז צוליב וואָס האָט געדאַרפט זיין זייער עבודה (אויך) בגשמיות, זיי האָבן דאָך געקענט טאָן אַלע זייערע עבודות בלויז ברוחניות (בדוגמת העבודה דבחינת לוינת)?

וועט מען עס פּאַרשטיין בהקדם וואָס מען האָט גערעדט פּריער⁹² ענין מעשה אבות סימן לבנים, אַז די מעשה אבות איז געווען אַ (סימן ו)נתינת כח צו עבודת הבנים שלאחרי מתן תורה: דאָס גופא וואָס קיום המצות, אחרי מתן תורה, טוט אויף אַ זיכוך און איז

90) בלקוטי שיחות ח"ג ע' 888 מבואר: לפי שהאבות היו מרכבה לאלקות גם ב־אברי גופם (ראה תניא פכ"ג: שכל אבריהם כו'), ולכן עבודתם הרוחנית התזויה גם את אברי גופם והתבטאה בפעולה גשמית — וכאן מבאר איך שזהו מוכרח ושגם מצד הפעולה בעולם צ"ל כן. — וראה גם ד"ה זכור תרס"ה סעיף ט'.
91) ראה גם ד"ה זכור שם.

גלות איז דאך געקומען ערשט מיט יארן שפעטער, (ב) יחזקאל האָט גע-
נומען די „כלי גולה“ מתוך שלום
ושלוח וכו'.

ועד"ז איז אויך בנוגע מעשה אבות
סימן לבנים: אמת טאָקע, און בכדי
די מעשה אבות זאָלן זיין אַ נתינת
כח לבנים, האָבן זיי געדאַרפט געטאָן
ווערן בגשמיות, דאָך האָט אין דעם
מספיק געווען אַ דוגמא בלבד, אַזוי
ווי דער ציווי הקב"ה צו אברהם'ן
„קום התהלך בארץ לארצה ולרחבה“⁹⁵,
וואָס דאָס איז געווען דער נתינת כח⁹⁶
אויף (בשעת עס וועט קומען די צייט)
כיבוש ארץ ישראל, כאַטש אַז דער
„התהלך בארץ גו'“ איז ניט געווען
קיין כיבוש בפועל⁹⁷, מער ניט ווי אַ
דוגמא אויף כיבוש.

און אַזוי איז אויך בנוגע קיום
המצות של האבות, וואָס אַעפ"י אַז
בכדי זיי זאָלן זיין אַ נתינת כח צו
קיום המצות שאחרי מתן תורה, האָבן
זיי געדאַרפט געטאָן ווערן בגשמיות,
איז אָבער אין די מעשה אבות ניט
נוגע געווען (א) דער אויפטו פון דער
עבודה אין דעם דבר הגשמי, (ס'איז
נוגע נאָר אַז די עבודה, דער טאָן,
זאָל זיין בגשמיות, אָבער ניט וואָס
עס טוט זיך אויף בהגשם דורך די
עבודה), (ב) אויך אין די פעולה וע'
בודה עצמה, איז ניט אַזוי נוגע ומ'
דוקדק די פרטי דבר הגשמי, וויבאַלד

כג. בדוגמת הנ"ל געפינט מען אין
ענינים וואָס נאָך מ"ת גופא⁹⁸:

מיר געפינען בכמה נבואות, אַז
בשעת דער אויבערשטער האָט געהייסן
אַ נביא צו זאָגן אַ געוויסע נבואה,
האָט ער אים דערביי געהייסן טאָן
פאַרשידענע פעולות אין גשמיות, מת'
אים להנבואה, אַזוי ווי דער אויבער'
שטער האָט געהייסן⁹⁹ יחזקאל הנביא,
ער זאָל זיך לייגן על צדו השמאלי,
על צדו הימני, מאַכן כלי גולה, מתאים
צו דער נבואה וועגן דעם גלות, ולכ'
אורה, צוליב וואָס האָט מען געדאַרפט
פאַרבינדן די נבואה מיט אַ פעולה גש'
מית? שטייט דער ביאור אויף דעם¹⁰⁰,
אַז אַ נבואה (מצד עצמה) קען פאַר'
בלייבן בלויז אין רוחניות, און ניט
אַראַפקומען בגשמיות, די פעולה גש'
מית האָט אַרויסגענומען די נבואה
פון רוחניות, און אַראַפגענידערט און
פאַרבונדן איר מיט גשמיות, וואָס דאָס
פאַרזיכערט, אַז ווען עס וועט קומען
די צייט, וועט די נבואה נתקיים ווערן
בגשמיות.

און וויבאַלד אַז די פעולה גשמית
איז נאָר בכדי צו פאַרבינדן די נבואה
מיטן עולם הזה הגשמי, איז געווען
מספיק אויך אַ פעולה וואָס זי איז
בלויז אַ דוגמא אויף דער נבואה, אַזוי
ווי די „כלי גולה“ וואָס יחזקאל האָט
גענומען, וואָס זיי זיינען געווען נאָר
אַ דוגמא אויף גלות, וואָרום (א) דער

95) בראשית יג, יו.

96) וכמארו"ל (ב"ב ק, א): כרי שיהא
נוח לכבוש לפני בניו, וראה בהגסמן לעיל
הערה 40.

97) ראה ב' הדיעות בב"ב שם (ואפילו
לר"א — רק מקום הילוכו קנה), ב"ר
פמ"ד, כב (דמאמרו של ה' מעשה ונותן
הארץ לזרע).

92) ראה בלקוטי שיחות שם ע' 758
נבוארת דוגמא זו גם לענין קישור מצות
האבות עם המצות שלאחרי מ"ת, שנעשה
ע"י מצות מילה.

93) יחזקאל ד, ז, שם ו, יב, ג.
94) רמב"ן עה"ת בראשית יב, ו, לבוש
על הרקנטי לך לך שם, וראה ג"כ דרשות
הר"ן ד"ב.

א וועג פאר דער גאנצער וועלט ווי מען דארף זיך פירן בדרכי החסד, איז געווען בשלימות. וויבאלד אז די מלאכים זיינען געווען בדמות אנשים, האָט וועלט געזעהן זיי אַלס אנשים און — אַז „ויראָלו“.

כה. נמצא, אַז דאָס וואָס אברהם אבינו האָט געבעטן דעם אויבערשטן צו וואַרטן און אַליין פאַרנומען זיך מיט די אורחים, איז עס געווען (ניט קיין עבירה בשוגג ח"ו, נאָר) עפ"י דין, ווייל וויבאלד אַז זיין הכנסת אורחים איז געווען בשלימות כנ"ל, האָט ער געדאַרפט, על פי דין, מוותר זיין צוליב איר אויף הקבלת פני ה' שכינה, ווייל „גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה“.

און כאָטש זיין הכנסת אורחים האָט ניט געהאַט אין זיך די מעלה וואָס איז דאָ אין הכנסת אורחים של־אחרי מ"ת — איז דאָך אָבער אויך זיין „הקבלת פני השכינה“ געווען ניט ווי „הקבלת פני השכינה“ שלאחרי מ"ת, ובמילא, איז זיין הכנסת אורחים גדולה פון זיין הקבלת פני ה' שכינה, און דערפון לערנט מען אָפּ אויף נאָך מ"ת — וואָס ביידע ענינים צוזאַמען נשתנו.

כו. וי"ל בדרך אפשר: דאָס וואָס אברהם אבינו האָט זיך מצטער געווען אויף דעם וואָס „לא היו אורחים“ — איז עס ביי אים געקומען דורכן גילוי פון „ויראָ אליו הוי'“, כמים הפנים לפנים, פאַר דעם גילוי איז זיין מדת החסד באַשטאַנען אַז בשעת ס'איז דאָ אַן אורח, אַזאָ וואָס דאַרף אַנקומען צו אים, זאָל ער אים משפיע זיין. „ויראָ אליו הוי'“ האָט גע'פועל'ט ביי אים — דעם „ויראָ“ פון דאָס צו וואָס ער

אַז אין אים אַליין טוט זיך ניט אויף. ס'איז נאָר אַ דוגמא וסימן.

כד. עפ"י כל הנ"ל וועט מען פאַרשטיין, אַז אעפ"י אַז די אורחים וועלכע זיינען געקומען צו אברהם'ן זיינען אין אמת'ן געווען מלאכים, פונדעסטוועגן, האָט גאַרניט געפעלט אין די הכנסת אורחים פון אברהם אבינו:

די הכנסת אורחים פון אברהם אבינו האָט טאַקע געדאַרפט זיין בגשמיות, בכדי אַז דאָס זאָל זיין אַ נתינת כח צו מצות הכנסת אורחים שלאחרי מתן תורה⁹⁸, פונדעסטוועגן, כנ"ל, איז אין דעם געווען נוגע נאָר אַז די עבודה פון אברהם'ן זאָל זיין בגשמיות, ס'איז אָבער ניט קיין עיקר בענין — וואָס עס טוט זיך מיט די מאכלים נאָכדעם ווי אברהם טוט אָפּ זיין טייל סיי ב"גשמיים סיי ברוחניות, צי זיי זיינען אויסגענוצט געוואָרן דורך אורחים צי ניט.

און דעריבער איז כאָטש אַז אין אמת'ן איז עס גאַר געווען מלאכים, וויבאלד אָבער אַז פאַר אברהם אבינו האָבן זיי זיך באַוויזן בדמות אנשים, ובמילא האָט עס ביי אים אַרויסגע"בראַכט זיין אמת'ע מדת החסד והכ"נסת אורחים, אויך האָט ער געטאָן די פעולות „ויקח בן בקר גו'“, בגשמיים, איז אין זיין הכנסת אורחים, וואָס עס האָט געדאַרפט אויפטאָן אַ נתינת כח לבנים, האָט גאַרניט גע"פעלט, וויבאלד מצד אים האָט עס געהאַט אַן אחיזה בגשמיות.

(אויך דער ענין וואָס אברהם אבינו דורך זיין הכנסת אורחים האָט באַוויזן

98) ראה דמב"ם ה'י' אבל פי"ד ה"ב, לקוטי שיחות ח"ג פ' וירא.

איו בשביל העולמות, כמו שכתוב¹⁰² זכור רחמיך וחסדיך כי מעולם המה, וייל דארט רעדט זיך וועגן התגלות המדות (לפעול). משא"כ מלכות, איו אפילו די התעוררות המלכות קען ניט זיין אן א זולת.

און דער טעם אויף דעם איו, ווייל מדות זיינען בבחינת העלם שישנו במציאות, וואס דערפאר קענען זיי נתעורר ווערן מצד עצמם, און מלכות איו בבחינת העלם שאינו במציאות, וואס דערפאר ווערט זי נתעורר דורך א זולת דיקא¹⁰³.

(וואס פון דעם איו מובן דער גודל הענין פון בנין המלכות שבר"ה, און מען דארף דערלאנגען און ממשיך זיין פון העלם שאינו במציאות).

ובנוגע לענינינו: דאס וואס אברהם אבינו האט זיך מצטער געווען אויף דעם וואס לא היו אורחים — איו עס מצד דעם וואס מדת החסד איו אין א העלם שישנו במציאות. — דערפאר האט געקענט זיין און אויך געווען און דורכן „וירא אליו הוי“ איו עס נמשך געווארן במציאות ממש.

כה. מכל הנ"ל מובן, און אין די פסוקים שבר"פ וירא דערציילט די תורה דעם אופן המשכת החסד ביי אברהם אבינו: צום ערשטן איו גע- ווען דער גילוי מלמעלה, „וירא גוי“ — אתערותא דלעילא. דאס האט גע-

102) תהלים כה, ו. ושם כתוב „רחמיך הוי“ וחסדיך“, אבל בכ"מ בדא"ח הועתק כמ"ש כאן, כנראה מפני כבוד השם, נוסף על הידוע בספרי כללי הש"ס שהדרך לקצר הכתובים. (ראה תוס' ד"ה ונתן שבת קכה, א ובכללי הש"ס).

103) ראה בכ"ז ד"ה החודש ש"ת פ"ג ואילך. המשך ר"ה תש"ח פכ"ז ואילך. המשך ר"ה תשי"ט פ"י.

איו געווען א מרכבה (מדת החסד) — און זיין מדת החסד איו געווען בגילוי אפילו ווען ס'איו ניטא קיין מקבלים, וואס דעריבער „מצטער שלא היו אורחים“¹⁰⁰.

ועפ"ז מובן די שייכות פון פסוק „וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים“ צום פריערדיקן פסוק וירא אליו הוי (און די שייכות איו ניט נאר צו די ווערטער „כחום היום“, נאר אויך צו תחילת הפסוק)¹⁰¹, ווייל מצד דעם „וירא אליו הוי“ האט זיך אברהם מצטער געווען אויף דעם וואס לא היו אורחים, און מצד דעם האט דער אויבערשטער געמאכט און „והנה שלשה אנשים“.

כו. ויומתק ביותר לויט דעם וואס עס רעדט זיך אין ר"ה דיקע המשכים, און מלכות איו אנדערש פון אלע מדות, דערמיט וואס מלכות איו ניט שייך אן א זולת. וכמאמר¹⁰¹ אין מלך בלא עס. מדות, איו פעולת המדות קען ניט זיין אן א זולת, ווי מען זעט און כאטש ס'איו ניט געווען קיין זולת נתעורר אברהם אבינו במדת חסדו (וואס דעריבער נצטער שלא היו אור- חים) — (וואס דעריבער איו עס קיין סתירה ניט להמבואר בכ"מ און מדות

99) ועפ"ז יומתק א) מה שמתחילה הוציא הקב"ה חמה מנרתקה, בשביל טובתו, שלא להטריחו באורחים, אף שלא"ז הצטער ע"ז — כי התעוררות חסדו (סיבת הצער) נתחודשה לאח"כ ע"י הגילוי ד"וירא". (ב) הוצאת חמה מנרתקה לא היתה לבטלה כלל, כי אפי' צער לא הי' לו — עד אשר „וירא“. (ג) דיוק הל' „ולפי שראוהו מצטער“ — דלכאורה די שיאמר „ולפי שהצטער“.

100) ראה גם לעיל סעיף ד'.
101) עמה"מ שער שעשועי המלך רפ"א. ס' החיים פ' גאולה פ"ב. בחיי וישב לת, ל. תניא ח"ב רפ"ו.

תפלתי לך הוי' עת רצון" ¹⁰⁵, און נאך מער — "אלקים ברב חסדך", און אויך "אלקים" וואס ווייזט אויף מדת הדין ווערט נהפך צו "ברב חסדך" ¹⁰⁶.

איז בכדי און די התעוררות פון שבת זאל אראפקומען אין ימי החול — וואס שבת און ימי החול זיינען בדוגמת אבות און בנים, ווייל (א) שבת איז בחינת (בינה) מוחין (הנק' אבות), און ששת ימי החול זיינען בחינת ששה מדות (הנק' בנים), און (ב) פון שבת מתברכין כולהו יומין: — דארף מען די התעוררות (פון שבת בכלל, און פון בעלות המנחה בפרט) פארבינדן גלייך מיט און ענין של פועל (אין אזוינע ענינים וועלכע מען מעג טאן אויך שבת), וואס דורך דעם איז די "מעשה אבות" פון שבת, וועט ווערן "סימן לבנים" ימי החול.

ל. די שייכות — בפשטות — פון היינטיקער הפטרה מיט דער סדרה (פ' וירא) איז:

אין דער הפטרה דערציילט זיך וועגן דער שונמית און (א) אלישע האָט איר צוגעזאָגט את חבכת בן און (ב) אויך דערנאָך האָט ער גע'פועל'ט און איר בן זאל האָבן אַ קיום. וואָס דאָס איז בדוגמת הסיפור וואָס עס דערציילט זיך אין היינטיקע סדרה וועגן יצחק'ן: (א) דער מלאך האָט מבשר געווען והנה בן לשרה אשתך, (ב) אויפן פסוק ¹⁰⁷ ויעש אברם משתה גדול (וואָס אין היינטיקע סדרה) זאָגט דער מדרש ¹⁰⁸: עוג וכל גדולים עמו היו שם, און עוג האָט אָפגעלאַכט פון יצחק'ן, זאָגנדיק, אַז ער קען אים צורייבן מיט אַ פינ-

פועל'ט און אברהם אבינו איז נתעורר געוואָרן במדת חסדו. און די התעו'רות, האָט ער אַראָפגעטראָגן אין עשי' בפועל, אין אַ פעולה בגשמיות, "וירץ לקראתם וגו'" (וואָס דורך דעם איז עס געוואָרן אַ נתינת כח אויף די הכנסת אורחים וואָס נאָך מתן תורה, כנ"ל באריכות).

די הוראה דערפון בעבודתינו איז: בשעת איינער ווערט נתעורר פלוצ'לונג, און הכנות מצדו (וואָס דאָס קומט מצד אַ אתערותא דלעילא), דארף ער עס גלייך פאַרבינדן מיט און ענין של פועל, אויב ניט — קען די התעו'רות בטל ווערן ¹⁰⁹.

און דורך דעם וואָס ער פאַרבינדט עס גלייך מיט און ענין של פועל, איז אפילו אויב (אים דוכט זיך, און אפילו אויב דער אמת איז אזוי, און ער איז ניט קיין כלי אויף אויפצונעמען די גאַנצע התעוררות שמלמעלה, איז אָבער סוף כל סוף, וועט עס נמשך ווערן צו אים און אין אַ פנימיות.

אזוי ווי מעשה אברהם אבינו, וואָס אעפ"י און בשעת דעם "וירא אליו" האָט ער ניט געקענט מקיים זיין מצות הכנסת אורחים אין און אופן און די מצוה זאל דורכנעמען דעם גשם (ווייל פאַר מתן תורה איז וועלט ניט געווען קיין כלי צו דעם), איז אָבער דורך דעם וואָס ער האָט פאַרבונדן די התעו'רות מיט אַ פעולה בגשמיות, איז עס געוואָרן אַ נתינת כח לבנים, און נאָך מתן תורה זאל עס נמשך ווערן אין אַ פנימיות.

כט. ס'איז דאָך איצטער שבת ב' עלות המנחה, און עת רצון, וואָס דע'ריבער זאָגט מען שבת צו מנחה "ואני

(105) זח"ב קנו, א.

(106) סדרה ואני תפלתי תש"ד.

(107) כא, ה.

(108) ב"ר פנ"ג, י.

(109) ראה לקו"ת ויקרא ב, ג.

וועגן. פון דעם וואָס די סיפורים זיינען גען אַריינגעשטעלט געוואָרן אין תורה (כי — ס'זיינען דאָך פאַראַן כמה וכמה סיפורים וועגן די זעלבע מענטשן וועלכע זיינען ניט אַריינגעשטעלט גע' וואָרן אין תורה; אויך אין די סיפורים וועלכע זיינען יאָ אַריינגעשטעלט גע' וואָרן, זיינען פאַראַן כמה פרטים וועל' כע ווערן ניט דערציילט אין תורה. פון דעם וואָס תורה דערציילט דוקא די סיפורים און די פרטים) איז אַ רא'י אַז אין זיי איז פאַראַן "רזין וסודות עליונים" און "כמה דרכים לעבודת ה'" (עד כאן תוכן ההקדמה פון ר' הל'ין).

ומובן, אַז אַזוי ווי די הוראות וואָס זיינען דאָ אין הלכות ודינים שבתורה זיינען הוראות נצחיות בכל זמן ובכל מקום, כלשון אדה"י¹¹²: התורה היא נצחית

— וואָס דאָס איז דער טייטש כי הם חיינו (ניט נאָר אַז אין דעם לעבט ער, ער לערנט תורה מיט אַ חיות — נאָר אויך) אַז תורה שאַפט דעם (אופן פון) לעבן (ווי ער זאָל לעבן). דער לעבן פון אַ אידן, בכל זמן ובכל מקום, דאַרף זיין לויט די הוראות פון תורה —

אַזוי אויך די הוראות וואָס זיינען דאָ אין סיפורי התורה זיינען הוראות נצחיות. וואָרום גאַנץ תורה איז תורה אחת, און מען קען ניט אַפטיילן ח"ו איין ענין פון אַ צווייטן.

(וכפסק הרמב"ם¹¹⁴, אַז אויב איינער זאָגט אויף איין וואָרט פון תורה — קיין נ"מ ניט צי ס'איז אין פסוק "אנכי הוי' אלקיך" צי אין "ותמנע היתה

גער (ד.ה. אַז עס איז ניט קיין דבר קיים) און דער אויבערשטער האָט אויף דעם געענטפערט, אַז אדרבה "אין סופו של האיש (עוג) ליפול אלא ב' ידו" (אָדער — ניט קיין דבר קיים מצד האמירה והעלהו לעולה וכו' און דערנאָך דער קיום — אל תעש לו מאומה).

עס איז אָבער ניט מספיק: עפ"י¹¹⁰, איז נאָר דער סיפור וועגן דעם בן השונמית שייך צו דער סדרה. האָט מען דאָך געדאַרפט אָנהויבן די הפטרה מיט דעם סיפור, פאַרוואָס הייבט מען אַן די הפטרה פון "ואשה אחת מנשי בני הנביאים"? ובפרט אַז אין דעם סיפור פון בן השונמית איז פאַראַן איין און צוואַנציק פסוקים ויותר¹⁰⁰.

לא. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדם דעם אַלטן רבי'נס אַ מאמר ע"פ ואשה אחת (דער מאמר איז דאָ אין די ביכלאָך וועלכע זיינען אַרויס לאחרונה מהשבי', און ער איז שוין אויך — מזמן — געדרוקט¹¹⁰, בשינויים קלים).

ס'איז פאַראַן אַ מאמר אויף דעם פסוק פון ר' הלל פאַרטישער¹¹¹ — וואָס ר' הלל'ס חסידות פלעגט מען קוקן און אויך לערנען — כנראה מיוסד על מאמר אדה"י הנ"ל. און ר' הלל זאָגט דאָרט כעין הקדמה:

אַלע סיפורי התורה, אעפ"י אַז זיי זיינען געווען בגשמיות, וואָרום אין מקרא יוצא מידי פשוטו¹¹², פונדעסט-

109) מגילה כג, א. וכאן (גם להמסימים ב"ותאמר שלום") בלאה"כ — סליק ענינא. 110) גנוי נסתרות ח"ג סד. מאה שערים יבי'ג (כט, ב—ל, א). לקוטים יקרים (ריגא 1939) ע"ו (בתוסי הערות בחתע"ג). 111) נדפס בפלח הרמון ס"פ וירא. 112) שבת סג, א. וש"נ.

113) תניא סי"ו.

114) הלי' תשובה פ"ג ה"ח.

*) מאמרי אדה"י הקצרים ע' קלז. המו"ל.

געוויסער חלק פון תורה איז ביי אים
ניט נצחית, אין דעם זמן איז עס ביי
אים ניטאָ, איז דאָך דאָס אַ פסול אין
דער גאַנצער תורה וואָס ביי אים.

וואָס דאָס איז אַ הקדמה צום מאמר
פון אַלטן רבי'ן על פסוק ואשה אחת,
וואָס ער טייטשט אויס דעם סיפור אין
עבודת ה'. און כאָטש דער סיפור איז
געווען כפשוטו בגשמיות (וואָרום נוסף
אויף דעם וואָס בכלל איז אין מקרא
יוצא מידי פשוטו כנ"ל, איז דאָך דער
סיפור איינער פון די זעכצן מופתים
וועלכע אלישע האָט באַוויזן (וכמאמר
רו"ל ע"פ"י ¹¹⁰ „פי שנים ברוחך", אַז
ביי אלי'ן איז געווען אַכט מופתים און
ביי אלישע'ן זעכצן)), איז אָבער פון
דעם וואָס דער סיפור איז אַריינגע-
שטעלט געוואָרן אין תורה, איז מובן
אַז אין אים איז פאַראַן אַ הוראה
בעבודת ה'. (מען קען ניט זאָגן אַז
תורה האָט אַריינגעשטעלט דעם סיפור
בלויז בכדי צו דערציילן אַז עס איז
מקוים געוואָרן די בקשה פי שנים —
ווייל צוליב דעם וואָלט מספיק געווען
ס'זאָל שטיין אַז ס'איז געווען זעכצן
מופתים. וויבאַלד אַז תורה דערציילט
— און נאָך בכמה פרטים — דעם
סיפור, איז אַ רא"י אַז דער סיפור און
די פרטים זיינע וועלכע זיינען אַרייני-
געשטעלט געוואָרן אין תורה — זיינען
הוראות נצחיות בעבודת ה').

לב. וז"ל מאמר הנ"ל בביבליאָן ¹¹¹ :

פלגש" ¹¹¹ (און אפילו אויף איין ענין
אין תרשבע"פ) — אַז משה מפי עצמו
אמרה (אפילו אויב ער איז מודה אַז
אויך דער וואָרט איז אמת און הייליק,
ער זאָגט אָבער אַז דער וואָרט האָט
ניט אין זיך די קדושה וואָס אין „אנכי
הוי' אלקיך" ¹¹²), איז ער אַ כופר
בתורה, ער לייקנט אין (גאָנץ) תורה).

ועד"ז אויב מען נעמט ניט אַן די
הוראות פון סיפורי התורה פאַר הור-
אות נצחיות, איז ניט נאָר וואָס עס
פעלן די הוראות — נאָר עס פעלן
אויך די הוראות פון הלכות שבתורה,
ביו צו אנכי הוי' אלקיך. ובדוגמת אַ
ספר תורה וואָס פעלט אין איר איין
אות רירט עס אַז די כשרות פון דער
גאַנצער ספר תורה ¹¹³. וויבאַלד אַז אַ

115 פיה"מ להרמב"ם סנה" פ"י (בעיקר
השינוי מה"ג עיקרים).

116 ומרו"ל אשר משנה תורה אמרה
משה מפי עצמו (מגילה לא, ב) הרי שמע
בסיני (רש"י ר"ה כאשר צוך, סנה" גו, ב. —
נוסף * על זה שגם „מפי עצמו" דמשה הי'
ברוח הקודש, כמ"ש התוספות במגילה שם),
וההפרש שבין משנה תורה לדי ספרים הי'
ראשונים הוא שמשנה תורה נתלבשה ב'
השגתו (ברוח הקודש שלו), וכ"ה גם בנוגע
לתורה שבעל פה — שברמב"ם שם — כל
החידושי תורה שנתגלו ע"י תלמיד ותיק שבכל
דוד ודור, שכולם ניתנו למשה מסיני, הם דבר
הוי' ממש, אלא שנתלבשו בהשגתם (ראה בכ"ז
בארוכה לקוטי שיחות ח"ד פ' דברים ובהנסמן
שם. לקוטי ח"ט ע' 9 ואילך. חל"ו ע' 41 ואילך).

117 ראה זח"ג ע"א, א. תקו"ז תכ"ה

* כי מה ששמע ביני הוא כמו כל
התורה, שהיא למעלה מבחי' רוח"ק של
משה, ורק שד' ספרים הראשונים לא נת-
לבשו גם ברוח"ק של משה, משא"כ ספר
משנה תורה (ראה לקוטי שיחות שם הערה
16).

ע, א. שו"ת גו"ב מהד"ת או"ח סק"ט.
שו"ת אבני נזר חיו"ד ששע"א.

118 מלכים ב', ב, ט. ברד"ק שם ב, יד.

119 לע"ע מצאתיו : א) בביבלי הור-

חיו"ק. ב) בביבלי וואלף" (בלא סימני פיסוק).

מאדמוה"ז נבג"מ זי"ע מה שאמר בלאדי. ובוה"ל אמר ¹²⁰ :

כשם שצועקים ביחידות על ריחוקו מאלקים חיים, כן ויותר מכן כל נשמה בעלותה בלילה — צועקת בקול מר על ריחוקה מאלקים חיים. ואמר ע"פ ואשה אחת מנשי בני הנביאים כו': אשה היא בחי' נשמה הנק' אשה יראת ה'. אחת אשר היא אחת עם הוי'. מנשי בני הנביאים שהוא כענין הנבואה, שענין הנבואה ל' ניב שפתים שמקבלים מבחי' דבר הוי', כן כל נשמה היא כלי קיבול לקבל השגות וגילוי אלקות ¹²¹. צעקה אל אלישע, נוטריקון אלי שע מלשון וישע ה' אל הבל כו', פי' שע אלי. עבדך אישי מת פי' אשי הוא אש יו"ד ¹²² שבחי' אש יו"ד שהי' אצלי בהתלהבות והתלהטות אה' ברשפי אש להכלל ולהבטל בבחי' יו"ד, חכ"ע — מת אצלי. ואתה ידעת כי עבדך הי' ירא את הוי', פי' ירא אותיות יאר, שהי' בו כח ¹²³ להוסיף תוס' אור בהוי'. והגושה בא לקחת את שני ילדיי לו לעבדים. פי' והגושה מלשון כי נשני אלקים, שזה קאי על הנה"ב שהיא משכחת אותי מאלקות. בא לקחת את שני ילדיי הם דו"ר והוא רוצה שיהיו לו לעבדים ¹²⁴ לאה' זרות תאוות הגוף וליראות זרות פן יחסר לחמו. ויאמר אליה אלישע מה יש לך בבית ¹²⁵ כו'. ותאמר אין לי כ"א אסוך שמן, פי' שאין לה כ"א עצם נקודת הנשמה. ויאמר כו' כלים רקים כו' פי' כמאמר רב מתיבתא בג"ע ¹²⁶ אעא דלא סליק בי' נהורא מבטשין לי' כך גופא דלא סליק בי' נהורא דנשמתא מבטשין לי' ¹²⁷ וסליק בי' נהורא כו' וזהו"ע כלים רקים כו' שצריך להתבונן הרבה ¹²⁸ איך שהוא כלי ריקן בלי שום דעת במוח ובלי שום דו"ר ויתמרמר מאד על ריחוקו ויצעק אל הוי' על ריחוקו מאלקים חיים מקוה"ח ואח"כ יבוא ליתרון האור מן החשך, כי באמת לאמיתו יש יתרון לאור כשהוא מן החשך דוקא. וזהו ואת ובניך תחיי בנותר ¹²⁹. את הוא עצם הנשמה ובניך הם דו"ר שבכל נשמה — תחיי בנותר ביתרון אור מן החשך. כן יזכנו ה' כיר"א.

120) כן הוא בביכל הורוויץ. בביכל וואלף, בגני נסתרות וכו': שהשיב לא על שאלתו ביחידות.

121) הדיוק בני הנביאים — ראה בפלח הרמון שם.

122) (עפמשי"כ בלקו"ת שלח (מד, ד) אולי יש לבאר (: יו"ד, אות הראשון דשם הוי'. דשם הוי' הוא נעלה מכל השמות שאין נמחקים, דשם הוי' הוא שם המפורש ושם העצם. ובשם הוי' עצמו, הוי"ד הוא התחלתו וראשיתו. וראה לקמן «תוס' אור בהוי'».

123) בכתי"י הורוויץ: כי כל נשמה בכחה.

124) (עפמשי"ג שתיים רעות גוי' אותי עיזבו גוי' לחצוב להם גוי' — אולי יש לבאר (: ילבוז זאת שהנה"ב משכחת אותה מאלקות ורוצה לבטל ח"ו את האהוי"ר באלקות, הנה עוד זאת, בא לקחת את שני ילדיי לו לעבדים, שהאהוי"ר יהיו כו'.

125) בלקוטי: פי' בפנימיות.

126) זחי"ג קסח, א.

127) עפ"ז יומתק התרגום ואגדה (הובא ברד"ק שם ד, ו) שכללות הכלים הביאו לה מאני תבירי ומתחברי במימרא דה' ויצקה השמן גם בהם.

128) כנראה זהו פ"י — אל תמעיטי.

129) ראה ג"כ לקו"ת ס"פ מסעי.

ער אין געוואָרן אויס חולה (בגימט' מ"ט), ער האָט באַקומען אויך דעם שער הנו"ן.

אין אויך דעם ענין — האָט אברהם אבינו מוריש געווען לבניו אחריו, צו יעדער אידן, יעדער איד האָט בירושה ניט נאָר דאָס וואָס אברהם אבינו האָט אויסגעהאַרעוועט על ידי עבודתו, נאָר אויך דעם "וירא" וואָס ער האָט באַקומען מלמעלה, וואָרום ווי גערעדט, אַ יורש נעמט אַלץ.

דאָס איז מצד הגשמה, דער גוף איז דאָך אָבער מעלים ומסתיר — זאָגט מען אויף דעם אין דער הפטרה "ואשה אחת מנשי בני הנביאים צעקה אל אלישע", אַז אפילו בשעת די נשמה געפינט זיך אין דעם גוף המעלים, און דער העלם איז אויף אַזוי פיל אַז "עבדך אישי מת", איז אויך דע-מאָלט איז זי "אשה אחת", זי איז מייוחד מיטן אויבערשטן, וואָס דערפאַר פאַראַרט איר דער העלם, און "צעקה אל אלישע", וכלשון המאמר: "בלילה צועקת בקול מר", ס'איז טאַקע בלילה, אַ העלם והסתר, אָבער פונדעסטוועגן איז צועקת כו'.

און די צעקה בריינגט אַז את ובנייך תחיי בנותר, אַז עס ווערט נאָך אַ יתרון דורך דעם, וכמאמר¹³¹ כד את-כפיא סטרא אחרא אסתלק יקרא ד-קוב"ה בכלהו עלמין, וואָרום יתרון האור איז מתוך החושך דוקא, כן יוכנו ה' כיר"א.

לג. עפ"י וועט מען פאַרשטיין די שייכות פון דער הפטרה (אויך התחלתה) צו דער סדרה:

התחלת פרשת וירא, אעפ"י אַז זי קומט בהמשך צו ס"פ לך לך, אַז מצד דעם וואָס "נימול אברהם" איז "וירא אליו — לבקר את החולה", איז עס דאָך אַ נייע סדרה, וואָס דאָס ווייזט אַז ס'איז אַ נייער ענין, אין ס"פ לך שטייט אַז נימול אברהם וישמעאל בנו, וכל אנשי ביתו וגו' נמולו אתו — אַלע צוזאַמען, אין פרשת וירא אָבער איז וירא אליו הוי', צו אברהם'ען דוקא — ונפלינו אני ועמך.

און דער גילוי פון וירא איז אַ גילוי נעלה ביותר — ער קומט "לבקר את החולה", חולה בגימטריא מ"ט¹³⁰ — דער גילוי פון שער הנו"ן, פריער איז אברהם חולה — נאָר מ"ט שערי בינה, די נו"ן שערי בינה איז ניתנו חסר אחד, נאָר מ"ט זיינען געגעבן געוואָרן צו נבראים אַז זיי זאָלן עס קענען ממשיך זיין בכח עצמם, וכמאמר רז"ל¹³¹, דער שער הנו"ן איז ניט וועגן "נברא"¹³² נאָר — "בורא", בחי' "אחד" וואָס מען באַקומט אים דוקא מלמעלה, און דאָס איז דער "וירא אליו — לבקר את החולה", אַז דער גילוי מלמעלה האָט מרפא געווען¹³³ דעם חולי של אברהם;

130 ראה טעמ"צ (להאריז"ל) ר"פ וירא. ד"ה חמשים שע"ב תרנג' (נדפס גם בקונטרס חי אלול תשי"ג, בהוספה לשה"ש תשי"ג ע' 201).
131 ר"ה כא, ב.
132 פתיחת הרמב"ן לפירושו על ה- תורה.
133 ראה לעיל סעיף ב'.

134 ראה תניא פכ"ו, לקו"ת ר"פ פקודי, שם פ' חוקת ד"ה על כן יאמרו פ"ב, באחי לגני תשי"ו בתחלתו.

בס"ד. שיחת ש"פ חיי שרה, ה'תשכ"ה

און וויבאלד אָז דער פסוק שטעלט אַלע דריי כּללים צוזאַמען, לערנט מען אָפּ איינעם פון דעם אַנדערן: בת ק' כבת כ' ובת כ' כבת ז'.

דער לימוד "כולן שוין לטובה" איז: אין פשטות זיינען די ווערטער "שני חיי שרה" איבעריק (עס שטייט דאָך שוין פריער ויהיו חיי שרה), דערפון לערנט מען אָפּ אַז "כולן שוין", אַלע יאָרן פון חיי שרה זיינען גלייך. און דאָס מיינט דער פסוק מיט די ווערטער "שני חיי שרה", וואָס ער איז כולל אַלע יאָרן צוזאַמען. און וויבאלד אַז אַ טייל פון שני חיי שרה איז דאָך זיכער געווען לטובה איז מוכרח אַז די השתוות פון אַלע יאָרן, וואָס "כולן שוין" איז — לטובה.

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: ווי באַלד אַז מען האָט דעם לימוד פון שני חיי שרה אַז כולן שוין לטובה, ווייסט מען דאָך שוין במילא, אַז כל שנותי' איז זי געווען בלא חטא ובי יופי, איז צוליב וואָס דאָרף דער פסוק זאָגן "שנה בכל כלל וכלל"?

מפרשים לערנען, אַז פון "שני חיי שרה" אַליין וואָלט מען ניט געוואוסט אַז אין דעם "לטובה" (וואָס אין דעם איז כולן שוין) גייט אַריין דער ענין פון יופי און בלא חטא. דאָס איז אָבער ניט מובן: די זעלבע הוכחה וואָס איז דאָ אויף "לטובה" איז דאָך אויך אויף יופי און בלא חטא: ווי באַלד אַז אַ טייל פון שרה'ס יאָרן איז זיכער געווען בלא חטא (וואָרעם

א. אויף "ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים" איז נפרש רש"י "לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל, לומר לך שכל אחד נדרש לעצמו. בת ק' כבת כ' לחטא, מה בת כ' לא חטאה, שהרי אינה בת עונשין, אף בת ק' בלא חטא. ובת כ' כבת ז' ליופי". דערנאָך זאָגט רש"י אויף "שני חיי שרה" — "כולן שוין לטובה".

ווי גערעדט, איז רש"י מפרש — לכל לראש — פשוטו של מקרא. איז דאָך מובן אַז ביידע דרשות וואָס רש"י ברענגט — בת ק' כבת כ' כו' און כולן שוין לטובה — זיינען מוכרח פון פסוק:

דער לימוד "בת ק' כבת כ' כו'" איז כנ"ל — פון דעם וואָס עס שטייט דריי מאָל "שנה", (ניט כרגיל בכתור בים). וואָס פון דעם איז מוכרח, אַז יעדער איינער פון זיי (מאה, עשרים און שבע) איז אַן ענין וכלל לעצמו: די מעלה וואָס איז דאָ אין עשרים שנה איז "בלא חטא" און די מעלה וואָס איז דאָ אין שבע שנים איז יופי,

(1) שיחת ש"פ גח בתחילתה (לעיל ע' 279).

(2) בזוה מתורצת קשיית הרמב"ן "כי שנה שנה לחלק משמע" — כי גם רש"י ס"ל כן, אלא שלמדים כלל אחד מהשני, וכמו שפירש הרא"מ. (אלא שהוא מפרש שלימוד כלל אחד מהשני הוא ממ"ש שני חיי שרה (והו"ע אחד עם הלימוד כולן שוין לטובה), ומלשון רש"י משמע שהלימוד בת ק' כבת כ' כו' הוא מזה שנכתב שנה בכל כלל וכלל (דלפי פ"י הרא"מ הוצרך רש"י לערב שני הענינים יחד, וכמו שהקשה עליו בלבוש האורה), וכן מוכח להדיא גם מדברי הרמב"ן שמפרש כן בדברי רש"י).

וואָס מען האָט גערעדט: אַז דער נאָ-
מען פון אַ סדרה איז שייך צו דער
גאַנצער סדרה. ואעפ"י אַז אין פשטות
איז דער נאָמען בלויז מצד (אַ וואָרט
אין) התחלת הסדרה. איז וויבאַלד
אַבער אַז די גאַנצע סדרה ווערט אַג-
גערופן מיט דעם נאָמען (אַזוי ווי
פרשתינו — חיי שרה — איז דאָך
אויך דער סוף הסדרה הייסט שביעי
פון חיי שרה), איז אַ רא"י אַז די
גאַנצע סדרה האָט אַ שייכות צו דעם
נאָמען, וואָרום ס'איז דאָך אַ נאָמען
פון תורה, און אין תורה איז ניט
שייך קיין מקרה ח"ו, במכל שכן פון
דעם וואָס אפילו אין עניני העולם
איז ניטאָ קיין מקרה.

מען קען ניט זאָגן, אַז די נעמען
פון די סדרות זיינען ניט קיין נעמען
פון תורה

— שמות הספרים שבתנ"ך, ווערן
אויסגערעכנט אין גמרא * אויך שמות
המסכתות געפינט מען כמה מהם ב-
גמרא * (אַזוי ווי "מילי דאבות" אָדער
"מילי דברכות", וואָס איינער פון
די פירושים איז ¹⁰: "מילי" וועלכע
שטייען אין מסכת אבות צי אין מס-
כת ברכות ובהתחלות כמה מסכתות
בפירוש) ובמשנה (אַזוי ווי "אשריך
כלים" ¹¹), וואָס זיי זיינען מלמד על
שמות כל המסכתות. אָבער שמות ה-

כל נפק"מ בבגתי בעל גבול באם יוסיפו
עליו אחד או רבבה.

(7) שיהת ש"פ לך לך בתחלתה (לעיל
ע' 297).

(8) ב"ב י"ב ב ואילך.

(8*) ראה לעיל ע' 57 הערה 4.

(9) ב"ק ל' א.

(10) ר"ן. חידושי הרשב"א שם (וכן פ"י
ר"ח לענין מילי דאבות).

(11) מסכת כלים בסופה.

פאַר כ' איז זי ניט קיין בת עונשין)
און ביופי (וואָרום נוסף וואָס אַזוי איז
בכלל ביי קינדער פאַר ז', שטייט דאָך
"כי אשה יפת מראה את", און פון
"שני חיי שרה" ווייסט מען אַז כולן
שוין, מוז מען דאָך זאָגן, אַז כל
שנותי זיינען געווען בלא חטא וב-
יופי ?

אַ שטאַרקערע קשיא: ווי קען מען
זאָגן, אַז כולן שוין אויך אין יופי,
עס שטייט דאָך בפירוש, "אחרי בלותי
היתה לי עדנה", איז דאָך געווען ביי
איר אַ צייט פון "בלותי", היפך ה-
יופי ?

ב. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדם ?

(4) בראשית י"ח, יב.

(5) ברא"מ שם הכריח מזה דבת ק' כבת
כ' אינו אלא לחטא אבל לא ליופי — אבל
נוסף על מה שפירושו קשה גם בהלימוד
בת ק' כבת כ', שהרי אין היקש למחצה
(וכמו שהעיר ע"ז בעצמו), מהלימוד "כולן
שוין" מוכח ששוין בכל הענינים, כמבואר
בגנים. ולכאורה ע"ז קשה גם בהנוגע
לחטא, שהרי ותצחק שרה בקרבה. אלא ש"ל
כפי הרמב"ן בזה (י"ח טו).

(6) ההקדמה שבשיחה זו להתירוץ, הוא
המבואר בסעיף ד', אשר חיי (הצדיק) שרה
הם חיים רוחניים. וזוהי הסברה אשר כולם
(גם הזמן ד"בלות") שוין לטובה, כי (ברוח-
ניות) גם זמני הירידה הם לטובה, כי גם
בהם יש מעלה (כדלהלן סעי' כה שישנה
מעלה באתכפיא על אתהפכא — עבודת ה'
צדיקים), אלא שביאור זה אינו מספיק, כי
קשה להסביר ולהבין, אשר בכל שנותי —
שכולל הזמן ד"חמסי עליך", ותלקח לבית
פרעה ומיתתה בבשורת העקידה וכיו"ב —
ביחד עם "צחוק עשה לי אלקים" וכיו"ב
— היא אותה מדת הטובה (ומוכרח לפרש,
שוין בזה שכולם טובים). וע"ז באה ההקדמה
בסעיף יט ואילך, אשר "שני חיי שרה" הם
בחינה שלמעלה מחילוק דרגות. שעפ"י
מובן, אשר כל שנותי שוין גם במדת גודל
הטוב (כדלהלן בסעיף הג"ל, בדוגמת שאין

— וואָס היינט איז שבת מברכים
ר"ח כסלו — וואָס ר"ח איז כולל כל
ימי החודש¹¹, שבהם: דער יום ה'
הילולא פון מגיד, און דער יום הגאון
לה¹² פון אַלטן רבי'ן — יט בו, דער
יום הולדת און יום הילולא פון מיטעלן
רבי'ן — ט"ח בו, דער יום הגאולה
פון מיטעלן רבי'ן — י"ד בו —

על פסוק¹³ נפש חי' הוא שמו. אָז
שם איז דער נפש (מחי') דעם דבר
הנקרא בשם זה, איז ע"ד זה די שמות
הסדרות דריקן אויס די פנימיות פון
די סדרות.

ג. על פי זה ווערט אַ קשיא בנוגע
לפרשתינו, וואָס זי ווערט גערופן מיטן
נאָמען „חיי שרה“, בשעת דער תוכן
כל הסדרה איז לכאורה גיט פאַרבונדן
מיט חיי שרה, ואדרבה, ס'איז גאַר
פאַרבונדן מיטן היפך פון דעם¹⁴.

אין דער סדרה ווערט דערציילט
וועגן דריי ענינים: א) אברהם אבינו
האָט געקויפט מערת המכפלה וקבורת
שרה. ב) נשואי יצחק. ג) ויוסף אב'
רהם ויקח אשה ושמה קטורה. און די
אַלע דריי זאַכן זיינען גאַר פאַרבונדן
מיט מיתת שרה:

די מערת המכפלה האָט אברהם
אבינו געקויפט אחרי מיתת שרה;
צוליב אַ ענין וואָס איז געוואָרן לאחרי
מיתתה (קבורה). מ'געפינט גיט אָז כל
זמן שרה האָט געלעבט זאל אברהם

16) שלכן נקרא ראש חודש ולא תחילת
החודש, ושבת שלפני ר"ח כולל ימי השבוע
שלאחרי ור"ח בכללם.

17) כאשר „שמו פניהם ללחום עם תורת
הבעש"ט ותלמידיו ותלמידי תלמידיו“ (מכ'
תב אודה"ז להרלוויץ מברייטשוב בבואו
מפ"ב. אגרות קודש אדה"ז ע' צח).

18) בראשית ב, יט.

18* ראה גם לקריש חטי"ו ע' 145 ואילך.

סדרות געפינט מען גיט ברור בדברי
חז"ל בש"ס וכו'.¹⁵

קען מען אָבער אַפּלערנען פון דעם
וואָס מען געפינט בנוגע כתיבת שט'
רות, אָז בשעת איינער איז הוחזק
דרייסיק טעג מיט אַ געוויסן נאָמען,
איז אַ דיין אין תורה אָז דאָס איז
זיין נאָמען¹⁶.

איז מהינדאָך אַ נאָמען וועלכן מען
רופט בלויז דרייסיק טעג, און אפילו
אָז דער נאָמען איז דורך גיט אידן,
ווערט עס אַ נאָמען על פי תורה,
איז די שמות הסדרה וועלכע זיינען
שוין פון הונדערטער יאָרן און גערופן
אַזוי דורך גדולי ומורי ישראל¹⁷, איז
עאכט¹⁸ אָז זיי זיינען דער נאָמען פון
דעם חלק פון תורה — על פי תורה.

און וויבאַלד אָז די שמות הסדרות
זיינען עפ"י תורה און דורך גדולי
התורה, איז מוכרח, אָז די נעמען
דריקן אויס דעם אינהאַלט פון דער
(גאַנצער) סדרה, ובפרט לפי פי' ה'
בעש"ט והמגיד ונתבאר דורכן אַלטן
רבי'ן¹⁹ און מיטעלן רבי'ן

12) בפסחות „חל להיות בואתה תצוה
. . בכי תשא“ (מגילה כט, ב ושם) היינו
שם הסדרה, אבל יש לדחוק שהכוונה לתחלת
קריאת היום, וראה פרש"י (סוטה מ, ב):
וקרא אחרי מות . . פרשה ראשונה לחודה
קאמר. — משמע ומפרש „אחי"מ שבמשנה
שם — שם של הסדרה. כן יל"ע בכ"מ במד'
רשימ. ואכ"מ.

13) ב"ב קסז, ב. שו"ע חו"מ סמ"ט
ס"ג אה"ע סק"כ ס"ג.

14) בסידור רס"ג (קריה"ת) נמצאו שמות
כמה סדרות. בסדר תפלות שברמב"ם —
כולם (ובאיות שיוניים מאשר אצלנו).

15) תולדות יצחק יוסף פי' שמות. אור
תורה פי' בראשית. לקרי'ת בטר מא, ג תו"ח
ד"ה וייצר היא פי' ואלך. וראה גם תניא
ח"ב פי"א.

מאמר הוזהר „צדיקא דאתפטר אשׁ תכת בכלהו עלמין יתיר מבחיוהיׁ, און איז מבאר, אָז חיי הצדיק (צי אַ מאַן צי אַ פרוי — איז שייך דער ביאור) זיינען חיים רוחניים, אמונה יראה און אהבה (ווי עס שטייט „וצדיק באמונתו יחיׁ“, „יראת הׁ ל־ חיים“, „רודף צדקה וחסד ימצא חיים“) און די דריי ענינים זיינען פאַראַן אויך לאחרי ההסתלקות, ואדרבה: יתיר מ־ בחיוהי, ווייל דאָן גייט אַראָפּ די הג־ בלה פון גוף.

ועפ״ז וועט מען פאַרשטיין, וואָס די גאַנצע סדרה ווערט אָנגערופן חיי שרה, ווייל די דריי סיפורים הנ״ל וואָס אין דער סדרה, זיינען דער אמת־ער חיות פון שרה׳ן, וואָס לאחרי הסתלקותה, איז עס געווען יתיר מב־ חיוהי.

ה. די גמרא׳ 20 זאָגט „אדם מביא חייטין חייטין כוסס (בתמיׁ) כוׁ נמצאת מאירה עיניו ומעמידתו על רגליוׁ. דאָס הייסט, אָז דער בירור וויכוח פון עניני העולם, זיי זאָלן ווערן ראוי למאכל אדם איז דורך דער פרוי דוקא, וואָס דעריבער ווערט זי אָנגע־ רופן עקרת הבית. אמת טאַקע אָז אשה כשרה עושה רצון בעלה׳, אָבער ווער איז „עושה (טראַגט אַראָפּ אין עשיׁ בפועל) רצון בעלהׁ“ — די אשה כשרה דוקא, ווייל דער מאַן איז אָפּגעטראָגן פון די עניני הבית.

און אזוי איז עס אויך געווען בנוגע אברהם און שרה: אברהם איז געווען העכער פון וועלט, און דערפאַר האָט

טראַכטן וועגן קויפן די מערת המכ־ פלה; נשואי יצחק איז פאַרבונדן מיט נאָך דער עקידה׳ וואָס די בשורת העקדה האָט געבראַכט אָז מתה שרה, ווי רש״י זאָגט גלייך נאָך דעם פסוק, און „ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורהׁ איז פאַרבונדן מיט נאָך ניי־ שואי יצחק׳. ובכלל — „ויוסף אב־ רהם וגוׁׁ“ האָט געקענט זיך נאָר נאָך מיתת שרה, כל זמן שרה האָט גע־ לעבט איז געווען דער היפך דערפון — „גרש האמה גוׁׁ׳׳.

נאָך מער: אפילו דער ערשטער פסוק פון דער סדרה, ויהיו חיי שרה גוׁ, איז אויך פאַרבונדן מיט מיתת שרה (און אפילו סיום פרשת וירא איז שוין פאַרבונדן מיט מיתת שרה, ווי רש״י איז מפרש, כנ״ל, דעם טעם פון דעם וואָס „נסמכה מיתת שרה לעקידת יצחקׁ), וואָרום תוכן הכתוב איז דער סך־הכל פון שני חיי שרה, און אַ סך־הכל מאַכט מען ערשט בשׁ עת המיתה דוקא, כדאיתא באגה״ק׳ 22 אָז בעת ההסתלקות זיינען עולה „כל מעשיו כוׁ אשר עבד כל ימי חייוׁׁ.

אפילו אָז בנוגע דעם ערשטן פסוק וועט מען (בדוחק) איינלערנען אָז ס׳איז פאַרבונדן מיט אַ סך־הכל פון חיי שרה, אָבער די גאַנצע סדרה איז דאָך, לכאורה, דער היפך דערפון, איז פאַרוואָס רופט זיך די גאַנצע סדרה מיטן נאָמען „חיי שרהׁ“?

ד. אין אגה״ק׳ 22 בריינגט ער דעם

(19) רש״י ס״פ וירא (כב, כ).

(20) ב״ק צב, ב.

(21) בראשית כא, י.

(22) ס״ן זך, וראה גם סידור שעד הל״ג

בעומר ס״ה אתה הצבת.

(23) שם.

(24) תבוק ב, ד, משלי יט, כג, שם

כא, כא.

(25) יבמות סג, א.

(26) תדא״ר פ״ט, וראה נדרים סו, סע״ב.

אברהם את כל אשר לו ליצחק"י.
 אָז ער האָט אים איבערגעגעבן בתורת
 ירושה"י. (וואָס אַ יורש נעמט אַלץ,
 ביז ער איז עומד במקום המוריש"י).
 און ״ולבני הפלגשים גו' נתן אברהם
 (בלויז) מתנות"י. און נאָך מער: ״וואָס
 פֿאַר אַ מתנות האָט ער זיי געגעבן —
 ״שם טומאה מסר להם"י. אָן ענין
 וואָס האָט מלכתחילה אַ שייכות צו
 זיי — ״משלך נתנו לך"י.

ו. דאָס איז אויך וואָס איז מבואר
 בביאור"י"י דעם טעם פון דעם וואָס
 שרה איז געווען גרעסער פון אברהם'ן
 בנביאות"י — אעפ"י אָן אברהם איז
 געווען העכער פון שרה'ן (וואָרום דאָס
 וואָס בגשמיות איז אברהם געווען דער
 משפיע (איש) און שרה דער מקבל
 (אשה) איז דאָך ווייל ברוחניות ה'
 ענינים איז אזוי"י) — ווייל היא ה'
 נותנת: מצד דעם וואָס אברהם איז
 געשטאַנען אין אַ מדריגה אָפגעטראַגן
 פון וועלט, איז ער בנבואה — טפל
 לשרה און מען זאָגט אים ״שמע ב'
 קולה — בקול רוח"ק שבה"י.

(34) בראשית כה, ה. וראה רכותינו בעי
 הית כאן. בכלי יקר שם: העביר נחלה מכל
 בניו, כי כך רצתה שרה.

(35) ראה ב"ר סס"א, ו. ס"י הסור הארוך
 עה"ט.

(36) ראה ב"ב קנט, א.

(37) בראשית שם ו. — והכתוב מדבר
 גם בנוגע לישמעאל, כדמוכח בסנה"צא,
 א: ״באר בני ישמעאל . . . נתן אברהם מת'
 גות"י. (ולהעיר מפ"י הרד"ק ואוה"ח כאן).

(38) סנה"שם. פירש"י במקומו.

(39) לשון המשנה סוף מס' צידוכין.

(40) יג, ב.

(41) מדרש אבהו בראשית כא, יב. ס"י
 רש"י שם.

(42) ראה דרמ"צ ג, ב. ד"ה ואתם תרכימו
 תרפ"ו (נדפס גם בסה"מ תשי"א) סע"ב.

ער געזאָגט: ״לו ישמעאל יחי' לפ' —
 ניד"י, ווייל ווי אברהם האָט געקוקט
 אויף ישמעאל'ן"י. מצד זיין מדריגה,
 איז אויך ישמעאל יחי' לפניך"י. און
 אפילו נאָך דעם וואָס דער אויבער-
 שטער האָט אים געזאָגט"י. ״והקמתי
 את בריתי אתו"י (מיט יצחק'ן) דוקא.
 איז בשעת אָז שרה האָט געזאָגט ״גרש
 גו' כי לא יירש בן האמה הזאת עם
 בני עם יצחק"י, איז ״וירע הדבר מאד
 בעיני אברהם על אודות בנו"י ווי
 ער האָט געקוקט אויף ישמעאל'ן, האָט
 אויך ישמעאל געדאַרפט בלייבן אין
 אברהם'ס הויז. און נאָך מער: עס
 האָט געגעבן אַ נתינת מקום אָז יש-
 מעאל זאָל זיין אפילו אַ יורש מיט
 יצחק'ן.

דוקא שרה, די עקרת הבית, האָט
 געוואוסט וואָס מען דאַרף אַרויסטרייבן
 פון הויז.

— וואָס דאָס איז אויך דער ביאור"י
 פון דעם וואָס די גמרא"י זאָגט, אָז
 שרה (דוקא) ״קא מעינא ל'י בריש'י"י,
 מפריד זיין די פסולת וואָס עס קען
 אַרויסקומען פון די שערות פון אב-
 רהם'ן —

און זי האָט עס גע'פועל'ט אויך
 אויף אברהם'ן, וואָס דערפאַר איז ״ויתן

(27) בראשית יז, יח.

(28) ראה ד"ה ר' בנאה (נדפס באוה"ח
 ס' חיי שרה ובמאמרי הצ"צ למסכתות ב"מ
 ב"ב) קרוב לסופו: ״שאלולי ה'י יודע שיצא
 לתרבות רעה כי"כ לא ה'י רוצה כלל להח-
 זיקו, אלא ה'י סבור שיה'י גם הוא הגון
 וחשוב, רק לא כיצחק"י. (ולהעיר מתו"א
 יב, א).

(29) ראה פירש"י שם: יחי' ביראתך.

(30) שם יט.

(31) שם כא, י"א.

(32) ראה ד"ה ר' בנאה הנ"ל, באריכות.

(33) ב"ב נח, א.

ממשיך געווען קדושה אין גשמיות) וואָס איז געווען אַ חלק פון גופו של אברהם אבינו אָדער פון גופו של בנו וואָס בראַ כרעא דאבוה יי. אָדער פון מקנת כספו עכ"פּ. דורך שרה'ן (די ערשטע פון די אמהות) אָבער, האָט זיך אויפגעטאָן המשכת הקדושה אין אַ טייל פון דער וועלט, אויך אויסער איר: צוליב שרה'ן האָט אברהם אבינו אָפגעקויפט די מערת המכפלה. פריער האָט די מערה געהערט צו עפרון'ען, און שרה (לאחרי הסתלקותה, וואָס דאָן איז אשתכח יתיר, כנ"ל) האָט גע"פּועל'ט אַז וי"קס שדה עפרון", תק"ו מה היתה לו"י, אַז זי איז אַרויס פון רשות פון אַ גוי און געוואָרן אַרץ ישראל".

ואעפ"י אַז אויך אברהם איז נצטווה געוואָרן "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה, כי לך אתננה" יי, איז עס ניט געווען קיין כיבוש בפועל, ס'איז געווען אַ נתינת כח לבניו. דוקא דורך שרה'ן האָט זיך אויפגעטאָן דער כיבוש בפועל פון אַ חלק פון ארץ ישראל. (נאָר בפועל האָט זיך עס אויפגעטאָן דורך אברהם'ן, ע"ד מה שנת"ל בענין "שמע בקולה" אַז שרה האָט גע'פּועל'ט אויף אברהם'ן).

ה. אַזוי איז אויך בנוגע דעם צווייטן סיפור פון דער סדרה — נישואי יצחק, איז דאָס אויך פאַרבונדן מיט שרה'ן, וכנ"ל אַז זי האָט עס

(44) ביונת אלם רפ"ב: אמרו חכמים ברא כו', וראה תורה מקמי יבמות ג. א.

(45) ראה גם לעיל ע' 317 הערה 42.

(46) בראשית כג, יו. פירש"י במקומו. ב"ר פנ"ה, ת.

(47) בראשית יג, יז.

(48) דאה לעיל ע' 328 הערה 96; 97.

דערמיט איז ער מבאר בביאורי הזהרה שם, וואָס מיר געפינען גדולי הצדיקים וואָס האָבן ניט געהאַט קיין רוה'ק און קטנים מהם וואָס האָבן יאָ געהאַט רוה'ק, ווייל רוח הקודש איז תלוי אין שייכות פון דעם צדיק צו בחינת עלמא דאתגליא. דערפאַר קען זיין אַז גאָר הויכע נשמות און די נשמות וועלכע זיינען שייכות נאָר צו בחינת עלמא דאתכסיא; זאָלן זיין ניט קיין בעלי רוח הקודש, ווייל זיי זיינען ניט בבחינת הגילוי.

ז. עפ"ז וועט מען פאַרשטיין ווי די דריי סיפורים הנ"ל, זיינען גע"קומען דורך די השפעה פון שרה'ן דוקא און זיי זיינען חיי שרה:

מען האָט גערעדט "אין דעם ענין פון "מעשה אבות סימן לבנים", אַז די אבות (ואמהות) האָבן געמאַכט אַ הכנה צו מתן תורה. דער אויפטו פון מתן תורה איז ביטול הגזירה פון "העליונים לא ירדו לתחתונים ותחתונים לא יעלו לעליונים", חיבור רוחניות וגשמיות. די הכנה צו דעם, האָט זיך אָנגעהויבן פון די מעשה המצות של האבות, כאַטש אַז זייערע מצות האָבן ניט אַזוי אויפגעטאָן אין גש"מיות העולם ווי די מצות שלאחרי מ"ה, וואָרום ס'איז געווען קודם ביטול הגזירה.

און אין דעם איז פאַראַן אַ חילוק פון די אבות צו די אמהות: די המ"שכת הקדושה אַז זי זאָל בלייבן אויף דערנאָך אין די דברים גשמיים, וואָס די אבות האָבן אויפגעטאָן, איז גע"ווען אין די גשמיות וואָס האָט אַ שייכות צו זיי. אַזוי ווי מצות מילה (די מצוה פון די אבות וועלכע האָט

(43) שיחת ש"פ וירא (לעיל ע' 316-7).

פון יעדער איינעם פון די דריי סיי פורים.

די הוראה פון דער כללות הסדרה (וואָס זי הייסט חיי שרה): אין עבודה ה' דארף ניט זיין קיין הגבלות הגוף. בשעת עס קומט צו אָן ענין וועלכן מען דארף טאָן, דארף מען ניט גע- שטערט ווערן פון חשבונות הגוף: ער איז הונגעריק, ער איז פאַרמאַ- טערט, ער וויל שלאָפֿן וכו'. דער הסכם אויף דעם — איז גלייך בהת- חלת העבודה און דאָס איז אויך דער תכלית שלימות העבודה בפועל. וכנ"ל אָז עס הייבט זיך אָן מיט "לך לך מארצך ממולדתך ומבית אביך" — מען דארף אַרויסגיין פון די הגבלות, פון די רצונות, איינגעבוירענע טב- עיות'ן און געוואָרענע דורך רגילות אָדער וואָס ער האָט באַקומען פון זיין טאַטן.⁵⁰

און דער "לך לך מארצך גוי" דארף זיין ניט בלויז במחשבה — נאָר טאַקע בפועל. פאַראַן אַזוינע וואָס זיי נען יוצא מיט דעם וואָס אין מחשבה (ענינו פון אַ אידן איז דאָך מחשבה כמאמר⁵¹ ישראל עלו במחשבה) איז ער מחליט אָז ער גייט אַרויס פון זיינע הגבלות — מיט דעם אַליין אָבער קען זיך ניט אויספירן די כוונה (כולל — הפצת המעיינות חוצה), ווייל צום זולת האָט עס קיין שייכות ניט. ויותר מזה — אפילו צו זיין גוף, האָט עס אויך ניט קיין שייכות. וואָרום

53) שעניני הגוף אלו באים מארצך מיר לרתך ובית אביך כפשוטם וכמרו"ל: יש ארץ מגדלת גבורים כו' (במדבר פ"ט, יב), יש מעיינות שמגדלין גבורים כו' (במד' ב"ר פ"ב, כב), האב זוכה לבן כו' (עידות פ"ב מ"ט).

54) כ"ר רפ"א. וראה לקו"ת ביאר לדי"ה יונתי בחגוי.

גע'פועל'ט אויף אברהם'ן אָז לא יירש בן האמה. בלייבט דאָך נאָר יצחק:

דער דין פון פרי' ורבי' איז, אָן ס'איז ניט גענוג וואָס ער האָט קינדער נאָר מען דארף אָז די קינדער זאָלן האָבן קינדער.⁵²

אויך בפשטות — אברהם האָט דאָך אויך געהאַט ישמעאל ובני קטורה וועלכע האָבן געהאַט קינדער⁵³ — משא"כ שרה.

און די זעלבע זאָך איז אויך בנוגע דעם דריטן סיפור פון דער סדרה "ויוסף אברהם גו'", וואָס דאָרט דער- ציילט זיך אָז "ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק, ולבני הפלגשים גו' נתן אברהם מתנות"⁵⁴, אָז דאָס איז געקומען דורך דער השפעה פון שרה'ן⁵⁵, כנ"ל.

ט. די הוראה מהנ"ל בעבודתינו איז סיי פון דער כללות הסדרה, סיי

49) יבמות סב, א. שו"ע אה"ע סי' א' סעי' ו'.

50) ובפרט לפי המפרשים דיוקת אשה — היינו לא בתורת פלגש, או שהגר דין אשה לה ולא פלגש.

51) והתחלת הסיפור "ויוסף אברהם גו' קטורה" — מדגיש עוד יותר ההבדל שבין בני הפלגשים ליצחק. דאפילו לבני זו שקטרה פתחה כו' (פירש"י בראשית כה, א) גם בהיותה מחוץ לבית אברהם, ושלא היו בני שפחת שרה (שהרי כבר מתה שרה) — בכ"ז ונפלינו מן הקצה אל הקצה.

52) לאחרי הסתלקותה כי אף אשר בהיי שרה בעלמא דין "שם על שכמה ואת הילד וישלחה", הרי — נוסף על אשר (א) לא עשה זאת אברהם מעצמו (ב) הי' זה רק לשעה, כי שניהם חזרו (קטורה זו הגר — רש"י כה, א. וישמעאל בומן העקידה — רש"י כה, ג) — כל ההבדלה שבין ישמעאל ליצחק או הי' רק במקום המצאם ולא נתחדש או העיקר "לא יירש" — שהרי עדיין, גם יצחק לא קיבל נכסים.

שעה) פון ארץ כנען קיין מצרים, האָט אין אים גע'פּוועל'ט אַן עלי'.

יו"ד. דאָס איז די הוראה כללית פון דער סדרה — אַז אין עבודת ה' דאָרף מען ניט רעכענען זיך מיט די הגבלות פון גוף, אין וואָס אָבער דאָרף באַשטיין די עבודה — אויף דעם איז די הוראה פון די דריי סיפורים:

די עבודה וואָס עס מאַנט זיך פון אַ אידן איז, אַז ער זאָל ניט באַנוגענען זיך מיט זיך אַליין, נאָר (א) ער זאָל אויפּטאָן אויך אין וועלט (די הוראה פון קנין מערת המכפלה), און (ב) אַז דאָס וואָס אַ איד דאָרף מאַכן נאָך אַ אידן: "דאָרף זיין אין אַזאַ אופן אַז דער צווייטער איד זאָל זיין אַ טופּח ע"מ להטפּיח, אַז אויך ער זאָל מאַכן נאָך אַ אידן (די הוראה פון נישואי יצחק).

יא. כללות הוראות הסדרה — שטעלן זיך אויס אויך אין: עולם שנה נפש, שנה (זמן, רצו"ש) איז דאָך מחבר (ובמילא אויך נכלל פון) עולם ונפש — והוראת הסדרה שנה שנים שכולם שווין לטובה — אַז איין זמן לערנט מען אַפּ (ווירקט) אויף אַ צווייטן און — לטובה, ביז אַז שווין לטובה.

די הוראה פון ערשטן סיפור איז, כנ"ל, בנוגע "עולם", און פון צווייטן סיפור — בנוגע "נפש". די צוויי ה"ר ראות זיינען אין "ועשה טוב". דערנאָך קומט די הוראה, אין "סור מרע", פון דעם דריטן סיפור.

בשעת עס קומט צום בפועל, בלייבט ער ביי זיינע הגבלות.

"אל הארץ אשר אראך": וואוהין צו גיין ווייסט ער ניט, דאָס וועט מען אים ערשט שפּעטער ווייזן, "אשר אראך", ער ווייס בלויז אַז "ארצך מולדתך ובית אביך" איז ניט דער ארץ אין וועלכן דער אויבערשטער שיקט.

נאָך מער: ניט נאָר וואָס בכדי צוקומען "אל הארץ אשר אראך" דאָרף ער אַרויסגיין "מארצך ממולדתך ומ" בית אביך", נאָר לפעמים, איז אפילו נאָך דעם ווי ער קומט שוין אל ה' ארץ — האָט ער פאַרשידענע נסיונות וועלכע זיינען אים מונע פון צו טאָן דאָרט זיין אַרבעט: אַזוי ווי ס'איז גע'ווען ביי אברהם אבינו, אַז לאחר ווי ער איז שוין געקומען אין ארץ כנען איז "ויהי רעב בארץ" — און ער האָט געמוזט אַוועקגיין פון דאָרט אויף אַ משך זמן.

און אפילו בשעת אַז די מניעות זיינען אויף אַזוי פיל וואָס ער מוז צוליב זיי צייטווייליג אַוועקגיין ממקום שליחותו, דאָרף ער ניט זיין צופרידן פון דעם (טראַכטנדיק ביי זיך, אַז ער האָט דאָך פאַרדינט ביידע זאָכן: סיי ער איז געגאַנגען אין רבינ'ס שליחות סיי ער דאָרף דאָרט ניט בלייבן), נאָר ער דאָרף עס טאָן ווי אַ הכרח, און דאָן וועט דער זמנית'דיקער אַוועקגיין ממקום שליחותו ניט פּוועל'ן אין אים קיין ירידה, ואדרבה — ווי עס שטייט ביי אברהם'ן "ויעל אברם ממצרים" — אַז זיין אַרויסגיין (לפי

(57) שנהו"ע פרי' ורבי' (ראה לקו"ד ח"ד) ע' תשמ"ו.

(58) עטרת ראש ב, ב, וראה לקו"ת חוקת סה, א.

(55) בראשית יב, י.

(56) שם יג, א.

צו אים: ווען איר וואלט צוגעווארט א וויילע, וואלט איך איך דאך געגעבן די געלט גלייך אויפן אָרט? האָט אים דער בעש״ט געענטפערט, אַז דער אויב־בערשטער האָט געהייסן „בכל אשר תעשה“ — האָט ער געזאָגט אַז ער דאַרף האָבן דעם סכום. וואָרטן אויף דעם — איז ער פאַרנומען מיט בע־סערע זאָכן.

און דאָס איז איינע פון די הוראות פון דעם דריטן סיפור: „ולבני הפלג־שים גו' נתן אברהם מתנות“. אמת טאַקע „תעשה“ — מען האָט צו טאָן אויך מיט עניני העולם — בני הפלג־שים — ס'איז אָבער גענוג אַז מען גיט זיי בלויז מתנות. וואָס אין מתנות איז דאָך נישט קיין שיעור למטה, מען קען געבן וויפל מען וויל, אפילו גאַר אַ קלייניקייט. (כאָטש אַז נתינת מתנה איז מצד דעם וואָס עביד ל' נייחא לנפשי⁶¹, איז עס אָבער נישט קיין ענין וואָס מען איז יענעם עפעס שולדיק, ומכל שכן אַז יענער קען נישט מאַנען, מען זאָל אים געבן ועאכו״כ — וויפל מ'זאָל געבן).

וואו דאַרף מען געבן „כל אשר לו“ — „ליצחק“. דעם קבע זיינעם, עיקר הזמן און עיקר הכוחות דאַרף מען אָפגעבן אין עניני יצחק — עולה⁶², כליל לה' — עניני קדושה.

און בשעת מען פירט זיך אין אַזאָ הנהגה, ווערט דערפון „ליצחק“, צחוק עשה לי אלקים, ביז מען וועט זוכה זיין צו דעם יעוד „אז ימלא שחוק פינור“⁶³.

יב. בשבת ווערן נכלל ונתעלה

אויפן פסוק⁶⁴ „וברכך הוי' אלקיך בכל אשר תעשה, שטייט אין חסי־דות⁶⁵, אַז אַ איד דאַרף מאַכן כלים צו פרנסה, כלים בדרך הטבע, וואָס אין זיי זאָל אַראַפקומען ברכת הוי'. אעפ״כ, כאָטש מען דאַרף טאַקע מאַכן כלים, דאַרף מען אָבער וויסן אַז נישט דאָס איז דער עיקר, ס'איז נישט מער ווי כלים, ובמילא דאַרף מען נישט זיין מושקע (פאַרטרונקען און פאַרוונקען) אין דעם. (ופשוט, אַז די כלים דאַרפן זיין עפ״י תורת הוי', ער זאָל זיך אויסהיטן משמץ אונאה וכו', בכדי זיי זאָלן זיין כלים ראויים לברכת הוי').

וויפל איז ער פאַרנומען אין עשיית הכלים? איז עס תלוי אין אים אַליין, ווי ער שטעלט זיך אַוועק (ולא ב־רשיעי, ח״ו, עסקינן); ער קען זיך איינשטעלן אין אַן אופן, אַז ער זאָל זיין מושקע אַ גאַנצן טאַג אין עסק ביז אַז עס בלייבט קוים צייט אויף פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, און ער קען זיך איינשטעלן אין אַן אופן, אַז אין דעם עסק זאָל ער טאָן נאָר אויף יוצא זיין דעם „תעשה“, און כל היום איז — תורתו אומנתו. וואָרום וויבאַלד אַז דער „בכל אשר תעשה“ איז נאָר אַ כלי, איז דאָך די כמות שבזה נישט אַן עיקר.

וכמסופר אויפן בעש״ט — ותוכנו — אַז ער האָט אַמאָל געזאָגט צו איינעם אַז ער דאַרף האָבן אַ סכום געלט, און גלייך (לאחרי אמירתו) איז ער אַוועקגעגאַנגען. יענער איז אים נאָכגעלאָפן מיט דעם סכום און געזאָגט

(59) דברים טו, יח.

(60) מצות תגלחת מצורע (בספּהמ״צ לה־צ״צ) פ״ב וואַילך. קונט; ומעין מאמר יז. כג וואַילך. ובכ״מ.

(61) ראה מגילה כו, ב. גיטין ג, ב.

(62) ב״ר הובא ברש״י (כו, ב).

(63) תהלים קכו, ב. ברכות לא, א.

בונדן צווישן זיך: אויב ער וויל אָז דער שבת זאָל ביי אים זיין אַ חסידי'־שער שבת דאַרף ער צו אים האָבן אַ הכנה בששת ימי החול, פון זונטיק אָן. און אַזוי אויך לאידך גיסא: בכדי ביי אים זאָל זיין אידישע ששת ימי החול, בהנהגה עפ"י תורה, דאַרף ער טאָן זיין עבודה בשבת אויף אַזוי פיל, אַז דאָס זאָל זיין גענוג ניט בלויז פאַרן שבת אַליין, נאָר עס זאָל סטייען אויך פאַר די ימים שלאחריו (וואָס אין זיי איז די עבודה שווערער ווי שבת, וואָר רום בשבת איז מען ניט פאַרנומען מיט עובדין דחול), עס זאָל זיין מיני' מתברכי'ן כולהו יומין" (ע"כ)

וכמאמר רז"ל" (מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת": טרחא איז דאָך צוליב אַ תכלית וואָס קומט אַרויס דורך איר. ניט די טרחא איז דער תכלית. און דערפאַר שטייט אויף ערב שבת (וואָס "ערב שבת" דאָ ווערן געמיינט אַלע טעג פון דער פרי'־ערדיקער וואָך, וואָרום די הכנה צו שבת דאַרף זיך אָנהויבן פון זונטיק אָן) (דער לשון "שטרח", ווייל דער תכלית פון ששת ימי החול איז ניט אין זיי אַליין נאָר אין דעם שבת וואָס נאָך זיי. און דאָס מיינט "יאכל בשבת": ער עסט אויף (נעמט ביז עס ווערט דם ובשר מבשרו — אַ טייל פון אים) די ענינים וועלכע זיינען אויפגעטאָן געוואָרן דורך דער טרחא.

יג. צווישן די טעג פון דער פרי'־ערדיקער וואָך — וואָס זיינען עולה

די ימי החול פון דער פריערדיקער וואָך" (אָנהויבנדיק פון זונטיק, דער־פאַר זאָגט מען יעדן טאָג פון דער וואָך, פון זונטיק אָן, היום יום ראשון בשבת, יום שני בשבת אא"וו, וואָס "בשבת" מיינט — ניט נאָר "אין דער וואָך", כפירוש הפשוט, נאָר אויך — אין "שבת" (וכמו שכתב הרמב"ן" אַז מיט דעם זאָגן היום היום יום ראשון בשבת כו' איז מען מקיים די מצוה פון זכור את יום השבת לקדשו), אַז אַלע טעג פון דער וואָך ווערן געציילט צום קומענדיקן שבת, ווייל זייער עלי' ושלמות איז בשבת.

וואָס אַזוי איז דאָך געווען גלייך בתחילת הבריאה, אַז דער גמר ושלי'־מות פון ששת ימי בראשית איז געווען בשבת. בראשית. וכמאמר רז"ל" (מה ה' העולם חסר שבת: ביז שבת איז דער גאַנצער עולם — ניט נאָר דער טייל וואָס איז באַשאַפן געוואָרן ביום הראשון אַדער ביום השני וכו', נאָר — העולם. אַלץ וואָס איז באַשאַפן געוואָרן מיטן ביום הששי — איז גע'־ווען חסר, און ערשט בשבת איז נשלם געוואָרן יעדער חלק פון דער בריאה.

און אַזוי איז אויך בכל שבוע ושבוע, אַז די ימי החול ווערן נשלם אין זייער שבת. נאָך מער: אין די ימי החול לעצמם — איז ניטאָ קיין תכלית, זיי זיינען אַ הכנה צו שבת

(מאמר המוסגר: ניט ווי דער טעות פון בעלי עסקים וואָס מיינען אַז "ימי החול" און "שבת" זיינען צוויי באַ־זונדערע ענינים, נאָר זיי זיינען פאַר־

(67) זח"ב סג, ב, פח, א.

(68) ע"ז ג, א.

(69) שו"ע אה"ז סי' רמב ס"י, ראה ביצה טז, א. רשימות הצ"צ לתהלים סח, ב (סק"ו).

(64) ראה תו"א י, א. לקו"ת בהר מא, א.

(65) שמות כ, ח.

(66) רש"י בפי' עה"ת בראשית ב, ב.

מב"ר במקומו.

האט דאך מיסד געווען די ישיבת תומכי תמימים⁷⁵.

יד. נאך אן ענין אין דעם פסוק אין פארבונדן מיטן רבי'ן ג'ע: אויף „ברך את אברהם בכל“ זאגט רש"י: „בכל עולה בגימט' בן ומאחר שה' לו בן הי' צריך להשיאו אשה“.

כאמור לעיל איז רש"י לכל לראש מפרש פשוטו של מקרא, אין פשוטות דארף מען פארשטיין: אין דעם חיוב האב לבנו להשיאו אשה⁷⁶, איז ניט קיין ג"מ צי דער פאטער איז אן עשיר און מבורך בכל אדער ניט. איז דאך ניט מובן, וואס די תורה גיט א קדמה „ברך את אברהם בכל“ צו „ויאמר אל עבדו גו'“ אן אליעזר זאל זוכן א שידוך פאר יצחק'ן? דעריבער זאגט רש"י, אן „בכל“ בגימטריא בן, און דערפאר הי' צריך להשיאו אשה.

ס'איז אבער נאך אלץ ניט פאר-שטאנדיק: דאס וואס אברהם האט געהאט א בן, ווייסט מען דאך שוין פון די פריערדיקע סדרות. שוין אין פרשת לך ווערט דערציילט אן דער אויבערשטער האט צוגעזאגט אברהם'ן אן ער וועט האבן א זון יצחק; דער-נאך, אין פרשת וירא, ווערט דער-ציילט אן מען האט מבשר געווען אברהם'ן „והנה בן לשרה אשתך“ און ווייטער: „ותלד שרה לאברהם בן“; שפעטער ווערט דערציילט כמה פרטים וואס זיינען פארגעקומען בין אברהם ליצחק בנו. וואס איז תורה דאך מחדש

75) ויש לרמוז שהי' או בן ל"ו שנים ופ"ו ז"א שהוא זקן שקנה חכמה וכמש"כ בל"ת האריו"ל פ' קדושים (הובא בלקו"ת שה"ש יא, ב).

76) קידושין כט, א.

ונכלל אין דעם שבת — איז אויך דער יום השני, עשרים במרחשון, יום הולדת פון רבי'ן (מהורש"ב) ג"ע.

ארויסבאקומען דעם מהות פון אט-דעם טאג קען מען אויך דורך דער פרשה בתורה וואס איז פארבונדן מיט אים⁷⁷; די פרשה פון שני ביז שלישי אין דער סדרה היי שרה⁷⁸.

אויפן פסוק ואברהם זקן גו' (פון דער פרשה) זאגט די גמרא⁷⁹ אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה הי'.

(וואס אויך פון פסוק אליין איז מוכרח אן ער מיינט דא ניט נאך זקן כפשוטו, ווארום דאס שטייט דאך שוין פריער אין תורה כמה פעמים: „ואב"הם ושרה זקנים“⁸⁰, „ואדוני זקן“⁸¹; אויך אין דעם פסוק גופא שטייט דאך ווייטער „בא בימים“. מוז מען זאגן אן מיט „זקן“ מיינט דאך דער פסוק נאך אן ענין אויסער זקן כפשוטו).

און אין דעם זעט מען שוין א שייכות צום רבי'ן ג'ע, ווארום ער

70) ראה ספר השיחות תש"ב ע' 27 ואילן.

71) גם בשנת הולדתו — כת"א — היתה הקביעות זכ"מ ביום השני לפ' חיי. וראה ספר השיחות קיין הי"ש ע' 158 אשר בפרשת השבוע שבו נולד אדם מרומים המאורעות שבמשך ימי חייו.

— ולכאורה יש לתקן שם, כי הקביעות ז"ב תמוז תר"ם היתה ביום ב' פ' בלק. ואולי צ"ל שם: . . די פרושות בלק און פנחס בין . . געווארן און געווען דער ברית. די . . (ועד"ז להלן שם, וראה שו"ע אדה"ז מהר"ב סו"ס ד' תחלת כניסת גפוש הקדושה היא במצות מילה).

72) יומא כה, ב.

73) בראשית יח, יא.

74) שם יב.

וועגן גימטריאות שטייט אין תניא ¹⁰, אָז ענינם איז נאָך ווייטער ווי ענין החילופים ותמורות. חילופים ותמורות זיינען אויך אַ ירידה — וואָס דערפאַר איז די נבראים וועלכע ווערן ניט דערמאָנט בפירוש אין די עשרה מאַמרות שבתורה און זיינען מקבל חיות נאָר פון די חילופי האותיות (ווי די אותיות דעשרה מאמרות ווערן נתחלף בא"ת ב"ש וכדומה, אויף אַנדערע אר"תיות), זיינען נידעריקער פון די נבראים וועלכע זיינען מקבל חיות פון די אותיות שבעשרה מאמרות עצמן — אָבער פונדעסטוועגן איז אויך אין די חילופי האותיות פאַראַן מבחי' ה' אותיות (נאָר ווי זיי שטייען אין אַ ירידה), משא"כ אין גימטריאות, איז פאַראַן בלויז דער חשבון ומספר (ווי למשל: די שייכות פון אבן מיטן שם העולה ב"ן (פון וועלכן אבן ווערט נתהווה), איז נרמז בלויז מיט דעם וואָס אין שם ב"ן זיינען פאַראַן נ"ב אורות און אַזוי אויך אין אבן).

פון דעם איז מובן בענין „בכל עולה בגימט' בן", אָז דאָס ווייזט אויף אָן ענין וואָס בגילוי זעט זיך אין אים לגמרי ניט אָן אָז ער איז אַ „בן" פון אברהם'ן. און דאָס איז געווען די גדלות פון יצחק'ן, וואָס ער האָט מוזך געווען „בכל" — אויך די זאַכן וועלכע האָבן בגילוי ניט קיין שייכות צו אברהם'ן.

און דער פירוש אין „בכל", איז פאַרבונדן מיטן פריערדיקן פירוש, אָז יצחק איז געווען כל ענינו של אב'יהם: די שלימות פון אברהם'ן איז געווען וואָס ער האָט געהייסן אברהם מיט אַ ה"א, „אב המון גויים", אָז ער

— און ניט בפירוש, נאָר ברמז — אָז אברהם האָט געהאַט אַ בן?

דער ביאור אין דעם: תורה דער-ציילט דאָ, אָז דער בן וואָס אברהם האָט געהאַט איז געווען „בכל", ער האָט געהאַט אין זיך אַלע מעלות, און ער איז געווען דער בכל פון אברהם'ן — כל ענינו של אברהם, און דאָס איז אַ הקדמה צו „ויאמר אברהם אל עבדו גו'": מצד דעם אַליין וואָס אברהם האָט געהאַט אַ בן ובמילא מחוייב להשיאו אשה — וואָלט ער ניט געשיקט אליעזר'ן „אל ארצי ואל מולדתי" דוקא, ער זאָל אַרויסנעמען רבקה'ן פון דאָרט, וואָס זי איז געווען „כשושנה בין החוחים" ¹¹. אויך — מצד דעם וואָס „מצוה בו יותר מבשלוחו" ¹², וואָלט ער בעסער אַליין געטאָן דעם חיוב האב לבנו און וואָלט געזוכט אַ אשה לבנו במקומו. און ניט געשיקט אליעזר'ן און אַזוי ווייט. נאָר ווייל יצחק איז געווען „בכל", כל ענינו של אברהם, האָט זיך אברהם אַזוי שטאַרק פאַרלייגט, און געשיקט אליעזר'ן אין אַ מקום רחוק מיטן ציווי „ולקחת אשה לבני ממשפחתי ומבית אבי". בכדי עס זאָל זיין דער המשך הדורות פון כל ענינו של אברהם, האָט געמוזט זיין דער שידוך ממשפחתו ומבית אביו ¹³.

טו. נאָך אָן ענין (לכאורה תמוה ביותר) אין דעם: דאָס וואָס יצחק איז געווען דער „בן" פון אברהם'ן איז תורה דאָ מרמז אין אַ גימטריא!

77) שהש"ר פ"ב, ב. ב"ר פס"ג, ד. ויק"ר כג, א. וראה רש"י לקמן (כה, כ).

78) קדושין מא, א. ראה רמב"ן בפירושו (כה, ו): והנה אברהם לקח כו' לא שלח כו' כי איננו שומר

רק זרע יצחק כי עליו נכרת הברית. ועד"ז בבחי' שם וברדיק.

וועלט, וואָס איז מוגדר ב(מקום ו)זמן, "ימים" ⁸³. און דאָס איז נאָך ניט גע-
נוג נאָר מען דאַרף אויפטאָן אויך אין
"בכל", ממשיך זיין אלקות אויך אין
די ענינים וועלכע בגילוי האָבן (נאָך)
ניט קיין שייכות צו אידישקייט.

חי. ווי גערעדט פריער, איז די
הוראות "בא בימים" און "בכל" קומען
פון ואברהם "זקן — יושב בישיבה".
פון דעם איז מובן, אַז די תלמידים
פון תומכי תמימים — די ישיבה וואָס
דער רבי (מהורש"ב) נ"ע האָט מייסד
געווען — ליגט אויף זיי ביחוד די
אחריות פון אויפטאָן אין וועלט "בא
בימים" און "בכל", ניט באַנוגענען
זיך מיט זיך אַליין נאָר מאַכן דעם
"בכל", די גאַנצע וועלט פאַר אַ דירה
לו יתברך.

יט. אויף ויהיו חיי שרה מאה שנה
ועשרים שנה ושבע שנים, שטייט אין
זוהר ⁸⁴ "אינזן חייך כולוהו לעילא, מאה
שנה לעילא ועשרים שנה לעילא ושבע
שנים לעילא".

דאַרף מען פאַרשטיין, וואָס מיינט
דער זוהר אַז חיי שרה איז "לעילא"?
אויך דאַרף מען פאַרשטיין וואָס ער
איז מסיים אין פסוק שני חיי שרה,
וואָס איז דאָ דער אויפטו אויף דעם
וואָס ער זאָגט פריער ויהיו חיי שרה
גו' ? ובפרט לפי מ"ש בזוהר אַז אויך
דער "ויהיו חיי שרה גו'" איז לעילא,
איז וואָס איז מען מוסיף מיטן "שני
חיי שרה" ?

איז פאַראַן אויף דעם ביאורים אין
צוויי מאמרים פון רבי'ן (מהורש"ב)
נ"ע — ד"ה ויהיו חיי שרה דשנת

איז מברר אויך די ניצוצות שבה-
קליפות ⁸⁵, און דער ענין האָט זיך
אויסגעפירט דורך יצחק'ן — "בכל".

טז. און דאָס איז נאָך אַ שייכות
פון דער פרשה בנוגע דעם רבי'ן נ"ע:
"והוי' ברך את אברהם בכל", דער
אויבערשטער האָט געבענטשט דעם
רבי'ן נ"ע מיט אַ זון (יצחק), וואָס ער
איז געווען "בכל", אַזאָ זון וואָס האָט
גע'פועל'ט דעם בירור און זיכוך אויך
אין די ענינים וועלכע געפינען זיך
בעומק תחת, ביו אפילו אין די זאַכן
וואָס אין זיי איז גאַרניט קענטיק אָן
זיי האָבן אַ שייכות צו אידישקייט
(אברהם). און אויך בעבודתו זו איז
ער געווען "בכל" — כל ענינו של
אביו.

יז. די הוראה מהנ"ל בעבודתינו
איז:

די ערשטע זאָך דאַרף זיין — "זקן
יושב בישיבה". וואָרום ביי אידן הייבן
זיך אָן אַלע ענינים מיט תורה. אַ חתן
פאַר דער חתונה און בנינו עדי עד
— איז עולה לתורה ⁸⁶, בשעת מען
מאַכט אַ "מי שברך" להולדה פון אַ
אינגל צי אַ מיידל מאַכט מען עס בעת
העלי' לתורה, און אַזוי כל הענינים
דאַרף מען אַרויסנעמען פון תורה.

דערנאָך זאָגט מען, אַז וואָס נעמט
מען אַרויס פון תורה ("ואברהם זקן")
— אַז עס דאַרף זיין "בא בימים" —
אַריינגיין אין די טעג (וכדיוק לשון
הכתוב "בא בימים", און ניט הימים
באים אליו). ד.ה. אַז מען דאַרף אויפ-
טאַן און ממשיך זיין אין די טעג, אין

(81) תו"א יא, א, יג, ב, תו"ח לך לך
פ, ד ואילך, שם ר"ט חיי שרה.

(82) ראה סד"ה וכל בניך תרפ"ט (נדפס גם
בסד"מ קונט' ח"א).

(83) ראה לקו"ש ח"ג ע' 774 ואילך, ח"ד

ע' 1194.

(84) ח"א קכב, כ.

(ביו ער איז געווען ניזון פון דעם),
ס'איז אָבער ניט בהרגשה כו'.

וע"ד גופים דלעתיד, וואָס אויך זיי
וועלן זיין גופים גשמיים, נאָר זיי וועלן
זיין בתכלית הזיכּוּך, און זיי וועלן זיין
ניזון מזיו השכינה⁸⁶.

ולכאורה זיינען די צוויי ביאורים
סותר זה לזה: דער ערשטער ביאור
איז אַז "שני חיי שרה" גייט אויף דער
ירידה אין ב"ע, און לויטן צווייטן
ביאור איז "שני חיי שרה" לכאורה
העכער אפילו פון אצילות, וואָרום
מצד אצילות קען ניט זיין חיבור ב'
הפכים (עס זאָל זיין תענוג אלקי
במורגש ואעפ"כ בתכלית הביטול),
מצד אצילות איז אָדער אַזוי אָדער
אַזוי. דער חיבור קומט מצד בחי'
אוא"ס שלמעלה מאצילות דוקא.

כ. אויפן פסוק זכר לעולם בריתו
דבר צוה לאלף דור

— וואָס דער פסוק איז אין תהלים
קאָפיטל קה, דער קאָפיטל וואָס איז
פאַרבונדן מיטן רבי'ן (מהורש"ב) ג"ע
אַנהויבנדיק פון זיין איצטיקן יום
הולדת⁸⁷ —

בריינגט דער צ"צ ברשימותיו ל'
תהלים, צוויי דיעות⁸⁸: א) תתקע"ד
דורות נמחו; ל'פני' גייט "בריתו" אויף

86) כמרז"ל (ברכות י"א, א) עוה"ב אין
בו לא אכילה ולא שתי כו' ונהנין מזיו
השכינה, ש"קאי על זמן תחתי' שיהי' הא'
דם בגוף ואעפ"כ אין בו לא אכילה" (לקו"ת
צו טו, ג, דרושי שבת תשובה שם). —
ענין זיכּוּך הגופים דלעתיד נת' בארוכה
בד"ה וככה תרל"ז פצ"א, לכל תכלה תרנ"ט
ובכ"מ.

87) ראה הקדמה לד"ה סמוכים לעד
פר"ת (סה"מ תר"פ ע' שנו),
88) ב"ר פכ"ה ד.

העת"ר ודשנת עטר"ת — וואָס לכאורה
זיינען זיי סותר זה לזה:

אין דעם מאמר פון העת"ר איז ער
מבאר, אַז "חיי שרה" איז דער חיות
פון מלכות דאצילות, וואָס איר חיות
איז פון "מאה שנה" — כתר, עשרים
שנה — חו"ב, ושבע שנים — ז"א.
און זי איז מקבל פון מאה שנה לעילא
— אור העצמי און אַזוי אויך ועשרים
שנה לעילא כו' פון די המשכת העצ'
מות שנמשך בהם, וואָס דאָס מיינט
דער זוהר מיטן וואָרט "לעילא" (ביי
יעדן כלל). דאָס איז אָבער בחי' המל'
כות כמו שהיא באצילות, דערנאָך זאָגט
ער "שני חיי שרה" — המשכת האור
בבי"ע.

אין דעם מאמר פון שנת עטר"ת
איז ער מבאר דעם ענין פון "שני
חיי שרה", אַז דאָס רעדט זיך וועגן
יש ומורגש, די רוממות והתנשאות
שבמלכות, אַז דאָס איז ניט קיין ישות
ומורגש בעצמו (אדרבא — בחינת
ביטול בעצם), נאָר דאָס איז ענין
המלוכה הגבוהה והתנשאות — אָבער
ניט מורגש. וכמו מלך בוד' שמצד
טבע המלוכה (ולא מצד מעלת שכלו
וכו') איז ער ברוממות והתנשאות.
ואעפ"י אַז די רוממות והתנשאות קומט
במורגש, איז עס אָבער ניט קיין הרגש
של ישות.

ובדוגמת צדיקים הגדולים, אַזוי ווי
משה רבינו (כשהי' בהר) שהי' ניזון
מזיו השכינה. (אַנקומען צו מזון האָט
ער געדאַרפט, נאָר דער מזון איז גע'
ווען פון זיו השכינה⁸⁹). איז דאָך דער
זיו השכינה געקומען במורגש בגופו

89) שמו"ר פמ"ז ה, ז. לקו"ת דרושי
שבת תשובה סו, א. (וראה הדיעות בזה
בלקריש ח"ד ע' 1037. חל"ו ע' 176 ואל"ך).

בי"ע, (וכנ"ל יי' אז אברהם איז בחי' עלמא דאתכסיא, (און ניט נאָר ווען ער האָט געהייסן אברם (אַן אַ ה"א), שכל הנעלם מכל רעיון, נאָר אפילו ווען ער האָט געהייסן אברהם בה"א, אב המון גוים יי', איז ער נאָך אַלץ געווען אָפּגעטראָגן פון וועלט) און שרה — עלמא דאתגליא, פונדעסט־וועגן זאָגט מען אַז שרה איז העכער פון אצילות (מדריגתו של אברהם), ווייל היא הנתנת: דער כח צו אַראָפֿ־טראָגן בחי' אצילות אין עולמות בי"ע, ביז אין עוה"ז, קומט דוקא פון למעלה מאצילות יי'.

ועפ"י יתווכו די צוויי פירושים הנ"ל פון רבי'ן (מהורש"ב) ג"ע בענין "שני חיי שרה": דאָס גופא אַז עס זאָל זיין די ירידה אין בי"ע — פירוש הא', קומט פון למעלה מאצילות — פירוש הב'.

כא. ומיוסד האמור על: מען גע" פינט אין מיטעלן רבי'נס אַ מאמר צוויי פירושים בהנ"ל, וואָס לכאורה זיינען זיי הפכיים, און דער מיטעלער רבי אַליין איז זיי מתווך ע"ד הנ"ל:

אין תורת חיים יי' איז דער מיטעלער רבי מבאר אַז "שני חיי שרה", איז אַ העכערע מדריגה ווי "מאה שנה עשרים שנה ושבע שנים", "מאה שנה וגו'" גייט אויף די ע"ס הגנוזות, וואָס זיי זיינען העכער פון די ע"ס הגלויות.

תורה (כמו שכתוב יי' אם לא בריתי יומם ולילה), וואָס איז געגעבן גע" וואָרן צו משה רבינו, דער זעקס און צוואַנציקסטער דור פון אדם הראשון, און צוואַמען מיט די תתקע"ד דורות שנמחו איז עס לאַלף דור. (ב) תתק"פ דורות נמחו; לפי"ז גייט בריתו אויף מילה, וואָס איז געגעבן געוואָרן צו אברהם אבינו, דער צוואַנציקסטער דור פון אדה"ר.

וואָס די צוויי דיעות — „לאַלף דור" גייט אויף משה'ן, אָדער אויף אברהם'ן — זיינען מתאים מיט די צוויי דיעות אויפן פסוק יי' אדם אחד מאלף מצאתי, (א) אַז דאָס גייט אויף אברהם'ן (ב) אַז דאָס גייט אויף משה'ן.

און דער צ"צ איז דאָרט מבאר, אַז אַלף איז בחינת אצילות, (וכמובן אויך פון מאמר רז"ל יי' ע"ז אדם אחד מאלף מצאתי: „אלף בני אדם נכנסים למקרא כו' אחד מהם יוצא להוראה", וידוע יי' אַז מקרא בעשי' כו' והוראה באצילות), וואָס דאָס איז מתאים לויט ביידע פיי־רושים, וואָרום סיי אברהם און סיי משה, זיינען געווען נשמות דאצילות יי'.

עפ"י איז מובן דער פשט פון סיום הכתוב „ואשה בכל אלה לא מצאתי", אַז שרה — „ואשה זו שרה" יי' — איז לא מצאתי — העכער פון (אלף) אציל־לות יי'.

ואעפ"י אַז ענינה של שרה איז אַראָפּטראָגן עניני אברהם אין וועלט,

(94) סעיפי הזו.

(95) ובדוגמה, שגם באברהם, בשביל ה' ירידה להיות אב המון גוים, הוצרך להתוסף אות ה' (כמבואר בהמאמרים שנסמנו בה' ערה 81).

(96) ד"ה ויהיו חיי שרה סעי' כד ואילך, ועיין היטב בביתאיה"ז ר"פ חיי שרה (יג, א): בא לקשר כו'.

(89) ירמ"י לג, כה.

(90) קהלת ז, כח. קה"ר שם.

(91) לקו"ת לג"פ ג, א (אוה"ת בראשית כרך ה' (תרכו, ב)).

(92) ועפ"י מובן קישור כל הפירושים שבקה"ר שם (ראה לקו"ש ח"ג ע' 782), שלפי כל הפירושים, „אלף" הוא בחי' אצילות.

(93) כמובן ממש הצ"צ שם להפ"י שאדם זה משה ואשה זו תורה.

זה בשעה שהוא ישן עינו אחת פתוחה כו'. אַז אויך בזמן הגלות (הנ"ק שינה "גאני") איז פאַראַן בפנימיות די אַלע עילויים וואָס וועלן זיין לעתיד.

עד כאן המבואר בתורת חיים בנוגע לעניינינו.

ועפ"י איז נאָך מער פאַרשטאַנדיק דער תיווך פון בידע פירושים פון רבי'ן נ"ע: ניט נאָר אַז ירידת המלכות אין בי"ע (לברר ניצוצות, וואָס ענין הבירורים איז דאָך אין בי"ע דוקא. אין אצילות איז לא יגורך רע) איז מצד דעם נתינת כח פון למעלה מאצילות (כנ"ל סעיף יט), נאָר אויך אַז דורך די בירורים קומט מען צו, צו למעלה מאצילות, און נאָך מער: דער עילוי וואָס ווערט ע"י הבירורים (כאטש בגילוי וועט עס אַרויסקומען ערשט לע"ל) איז, בפנימיות פאַראַן אויך איצטער.

כב. עפ"י כל הנ"ל איז פאַרשטאַנ־דיק וואָס דער פסוק זאָגט "שני חיי שרה", ער איז כולל אַלע יאָרן צו־זאַמען און טיילט זיי ניט אויס אין באַזונדערע סוגים (ווי אין ערשטן האַלבן פסוק וואָס ער טיילט זיי אויס אין דריי באַזונדערע סוגים מאה עשרים און שבע), ווייל ס'איז אַן ענין אין וועלכן ס'איז ניטאָ קיין התחלקות: להפ"י אַז דאָס גייט אויף למעלה מ־אצילות, ביו העכער אויך פון ע"ס הגנוחות, איז דער העדר ההתחלקות ווייל ס'איז למעלה מגדר ציור. ול־הפירוש אַז דאָס גייט אויף בי"ע איז דער העדר ההתחלקות מצד דעם וואָס אין קיינעם פון זיי איז ניטאָ קיין גילוי אור.

דוקא אין גילויים איז דאָ התחלקות, אַ העכערער אור און אַ נידעריקערער

וכמאמר הזוהר "כולהו לעילא". און "שני חיי שרה" איז העכער אויך פון די ע"ס הגנוחות. און דערפאַר זאָגט ער שני חיי שרה סתם און דערמאָנט ניט קיין מספר, ווייל ס'איז העכער פון גדר מספר, ולפני אחד מה אתה סופר" י.

און די צוויי ענינים — "מאה שנה וגו'" און "שני חיי שרה" — זיינען אין צוויי באַזונדערע זמנים: די מעלה פון מאה שנה וגו'" וואָס איז דאָ אין שרה'ן איז איצטער. אַז דורך די בירורים וואָס מלכות (בחי' שרה) איז מברר, איז זי מעורר די המשכה ביו פון ע"ס הגנוחות. און די מעלה פון "שני חיי שרה" סתם, וועט זיין אַזר תשלום הבירורים, לעתיד לבוא.

און דערמיט איז ער מברר וואָס מיר געפינען אַז שרה איז געווען העכער פון אברהם'ן כמ"ש "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה וכמרז"ל" אברהם קא גאני בכנפה דשרה, און שרה מעיינא לי' ברישי, אַז דאָס איז מצד בחינת שרה לאחר הבירור.

דערנאָך איז ער מפרש דעם מאמר רז"ל הנ"ל, אַז דאָס גייט אויף ענין הבירורים בזמן הגלות, און זאָגט גלייך אין אַ מוסגר, אַז דאָס איז קיין סתירה ניט למשנת"ל אַז די מעלה פון שרה'ן אויף אברהם'ן איז בעוה"ב, ווייל ב־פנימיות, איז אויך בזמן הגלות פאַראַן אין מלכות די מעלה וואָס וועט זיין אין איר לעתיד בגילוי.

און בריינגט אויף דערויף דעם מרז"ל ע"פ "ודמה לך לצבי, מה צבי

97) ספר יצירה פ"א מ"ז.

98) בראשית כא יב.

99) שה"ש ח, יב. שהש"ר שם. הובא

בתודיה והרי צבי חולין נט, ב.

כפשוטם. און ווי גערעדט¹⁰⁰ אז פירוש רש"י שטימט סיי לויטן חלק הסוד שבתורה סיי לויטן חלק הפשט שב- תורה :

בנוגע בלא חטא און יופי קען מען ניט זאגן אז "כולן שוין". ווייל דאס אליין וואס נאך כ' איז ביי איר געווען בגדר פון עונשין (פון א חטא), כאטש אז בפועל איז דאס ניט געווען — איז עס א ירידה. (ובדוגמת הדין ב- סכר, אז א זאך וואס איז מוכשר לקבל טומאה, כאטש ער איז קיין מאל ניט גטמא געווארן בפועל, איז ער פסול לסכר). אזוי אויך בנוגע ליופי, אז דאס וואס נאך ו' איז בגדר פון היפך היופי, און מען דארף באווארענען אז בת כ' כבת ז', איז עס א ירידה.

מען זאגט נאך כבת כ' און כבת ז' מיט א כ"ף הדמיון (ווייל בפועל איז זי געווען בלא חטא וביופי אויך זיי- ענדיק בת ק') ס'איז אבער ניט שוין ממש.

כה. נאך מער: מען קען ניט זאגן כולן שוין בענין היופי והחטא — ווייל: בנוגע יופי — איז געווען א זמן וואס ביי איר איז געווען א ירידה אויך בפועל — "בלות". בנוגע צו חטא — "ותצחק שרה", "ותכחש שרה"¹⁰¹ און ווי די פשטות פון פירש"י אויף דעם¹⁰². אויך פון דעם פסוק¹⁰³ "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את": להפירוש וואס מען האט גערעדט¹⁰⁴ בשם המאור עינים, אז

(100) שיחת ש"פ גז בתחלתה (לעיל ע' 279).

(101) בראשית יח, יב. יח, טו. וראה ב"ר (פמ"ח, יז): ואני זקנתי מלעשות נסים.

(102) ודלא כפירוש הרמב"ן.

(103) בראשית יב, יא.

(104) שיחת ש"פ לך לך (לעיל ע' 303 ואילך).

אור, משא"כ בשעת מען שטייט אין א ירידה און עס בלייבט איבער¹ בלויז דער פועל ממש, איז (סיי מצד הירי- דה און סיי מצד דעם וואס דאס דוקא איז פארבונדן מיטן עצם שלמעלה מהתחלקות) איז קיין התחלקות ניטא.

אזוי איז אויך בעבודת האדם, אז אין דער עבודה פון כחות פנימיים שכל ומדות, איז דא התחלקות. משא"כ אין קב"ע (סיי מצד דעם וואס אין דעם איז קיין גילויים ניטא סיי מצד דעם וואס קב"ע בינדט זיך מיט עצם הנשמה), איז קיין התחלקות ניטא.

כג. אעפ"י אז אין "מאה שנה וגו'" איז דא התחלקות, וואס דערפאר טיילן זיי זיך אין דריי באזונדערע סוגים, איז אבער מצד ענין ההתכלות שב- ספירות, זיינען זיי כלולים זה מזה. ס'איז אבער ניט קיין ענין פון אחדות, ס'איז דריי זאכן וועלכע זיינען כלול זה מזה. משא"כ שני חיי שרה איז אז ענין אין וועלכן ס'איז מלכתחילה ניטא קיין התחלקות.

ועפ"י יובן וואס אויף מאה שנה וגו' זאגט רש"י — בת ק' כבת כ' ובת כ' כבת ז' און אויף שני חיי שרה — כולן שוין לטובה:

מאה שנה וגו' איז ניט שוין. ס'איז דריי באזונדערע ענינים. נאך מצד ענין ההתכלות זיינען זיי בדומה זה לזה, בת ק' כבת כ' ובת כ' כבת ז', כבת מיט א כ"ף הדמיון. משא"כ שני חיי שרה זיינען כולן שוין, אין זיי איז ניטא קיין התחלקות.

כד. דאס וואס בת ק' כבת כ' ובת כ' כבת ז' איז נאך בכ"ף הדמיון און ניט שוין, איז עס ניט נאך ברוחניות העינים נאך אויך אין די עינים

ש"פ נצבים און חודש תשרי בפירוש הכתוב אתם נצבים היום כולכם גו' ראשיכם שבטיכם גו' ועד שואב מימך, אָז אין עבודת ה' דאָרף זיין צוויי ענינים: א) "נצבים כולכם" — די עבודה מצד העצם, ואעפ"י אָז ס'איז פאָראַן כחות פרטיים, פון ראשיכם ביז שואב מימך, זיינען זיי אָבער ווי זיי שטייען מצד העצם, און דאָס איז די עבודה פון חודש תשרי. ב) ראשיכם גו' — די עבודה מצד כחות פרטיים, וואָס דאָס איז די עבודה בכל השנה נאָך תשרי, "ויעקב הלך לדרכו". נאָר אעפ"כ איז אויך דעמאָלט פועל'ט די עבודה שמצד העצם שבחודש תשרי, אָז אויך אין די עבודות פרטיות איז דאָ התכללות.

ועד"ז איז אויך אין יעדער מצוה פאָראַן ביידע ענינים: די כוונה כללית שבכל המצות בשוה (שווין לטובה) — לקיים רצון העליון, און די כוונה פרטית שבכל מצוה, וואָס יעדער מצוה איז ממשיך אַ באַזונדער המשכה¹⁰⁷.

און דאָס איז די הוראה מהנ"ל בעבודת האדם אָז (ניט נאָר מצד די עבודה פון ר"ה, ועד"ז מצד כוונה הכללית שבמצות, נאָר) אויך מצד די עבודה דכל השנה, ועד"ז מצד די כוונות פרטיות של המצות, כאָטש אין זיי איז דאָ כמה התחלקויות, איז סו"ס כולן שוין לטובה, ווייל דורך די עבודות פרטיות דוקא¹⁰⁸ פירט זיך דורך די כוונה פון דירה לו יתברך בתחתונים.

בשעת הקריב לבוא מצרימה איז גע' וואָרן אַ ירידה בפועל אין (אברהם ו)שרה, איז אויף דעם זמן קען מען ניט זאָגן כבת, אפילו ניט מיט אַ כ"ף הדמיון.

אעפ"כ זאָגט מען שני חיי שרה כולן שוין לטובה, זיי זיינען שוין (אין דעם וואָס זיי זיינען אַלע) לטובה — כאָטש ס'איז געווען זמנים פון ירידות, זיינען אָבער אויך די ירידות לטובה, ווייל ס'איז דאָ אַ מעלה אין אתכפיא אויף עבודת הצדיקים¹⁰⁹, ונמצא, אָז (אויך) דורך די ירידות פירט זיך אויס די כוונה, זיי זיינען "טובה".

ועפ"ז קומט אויס נאָך אָז ענין אין "שני חיי שרה", אָז דאָס גייט ניט נאָר אויף בחי' העצם שלמעלה מהת' חלקות, נאָר אויך לאחר ווי זיי שטייען בהתחלקות¹⁰⁹, איז בפנימיות זיינען זיי "שני חיי שרה", אַלע אין איין כלל, ווייל מצד הכוונה איז "כולן שוין לטובה".

און נאָך אַ טיפערער טייטש אין דעם — אָז די טובה וואָס אין די אַלע שנים איז אויך בשווה — ועד"ז וואָס קבלת עול (וואָס איז למעלה מהתחלקות כחות פנימיים — און וואָס זי איז טוב האמיתית) איז בשווה אין אתכפיא ואתהפכא, בכל התרי"ג מצות וכו'.

כו. די הוראה דערפון בעבודתינו: ווי גערעדט אין די מאמרים פון

105) ראה תניא פכ"ז.

106) ושני הפירושים תלויים זבי"ז, כי המשכת העצם שלמעלה מהתחלקות הוא ע"י עבודת הביורורים עכשיו דוקא (כמובא לעיל מתו"ח), שהיא בכחו פנימיים שבהתחלקות דוקא.

107) ראה תניא פמ"א. עטרת ראש ביאור לר"ה תקעו.

108) ראה גם לקומי שיחות ח"ד ע' 1196 בהערה.

בס"ד. שיחת ש"פ תולדות, ה'תשכ"ה

אן אנדער ענין און זאגט ניט גלייך ווער זיינען די תולדות — דעריבער איז רש"י מבאר: „ע"י שכתב הכתוב יצחק בן אברהם הוזקק לומר אברהם הוליד את יצחק“.

מען דארף אבער פארשטיין: וואס איז דער הכרח פון רש"י צו מפרש זיין אן מיט „ואלה תולדות יצחק“ מיינט ער תולדות כפשוטו (ובמילא דארף מען פארענטפערן פארוואס איז די תורה מפסיק מיט אן אנדער ענין). ער קען דאך טייטשן, אן תולדות יצחק מיינט די מעשים ומאורעות פון יצחק'ן, אזוי ווי רש"י אליין איז מפרש ע"פ: אלה תולדות יעקב יוסף, כפי' הירושלמי, ע"פ אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, ועוד?

ב. וועט מען עס פארשטיין בהקדם וואס מ'האט גערעדט די פריערדיקע שבתים, אן דער נאָמען פון אַ סדרה איז ניט נאָר מצד דעם וואָס די התחלת הסדרה איז מיט דעם וואָרט, נאָר אין דעם נאָמען איז מרומז דער תוכן פון דער גאַנצער סדרה. ואדרבה: מצד דעם וואָס תוכן הסדרה איז מרומז אין דעם וואָרט, דעריבער איז אזוי אויסגעשטעלט געוואָרן, אן דער וואָרט איז דער תחלה און ראש פון דער סדרה.

א ראי' מוכחת אויף דעם איז פון פרשתינו: מען קען ניט זאָגן, אן דאָס

א. אויף „ואלה תולדות יצחק“ איז רש"י מפרש „יעקב ועשו האמורים בפרשה“. דערנאָך זאָגט רש"י אויף „אברהם הוליד את יצחק“ — וואָס לכאורה איז דאָך דאָס איבעריק, וואָר רום ער זאָגט שוין פריער „יצחק בן אברהם“ — „ע"י שכתב הכתוב יצחק בן אברהם הוזקק לומר אברהם הוליד את יצחק לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה שהרי כמה שנים שהתה עם אברהם ולא נתעברה הימנו מה עשה הקב"ה צד קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם והעידו הכל אברהם הוליד את יצחק“.

דער פשט פון דער רש"י איז: אזוי ווי עס שטייט אין פסוק „ואלה תולדות יצחק“ און ער איז ניט מפרש (גלייך אויפן אָרט) זיינע תולדות, דעריבער זאָגט רש"י אן מיט „תולדות יצחק“ מיינט ער יעקב ועשו האמורים בפרשה, אעפ"י אן ס'איז טאָקע ניט בסמיכות אין דעם זעלבן פסוק, איז עס אָבער אין דער פרשה.

(ועפ"י זי ימתק לשון רש"י „האמורים בפרשה“ און ניט „האמורים לחטה“ כלשון הרמב"ן. ווייל האמורים למטה קען מיינען אויך אין זעלבן פסוק אָדער אין אַ פסוק ווייטער. רש"י איז אָבער מדייק, אן כאַטש יעקב ועשו זיינען מער ניט ווי „אמורים בפרשה“, פונדעסטוועגן איז מיט תולדות יצחק מיינט דער פסוק יעקב ועשו).

עפ"י זי שטעלט זיך אָבער די שאלה: פאָרוואָס איז דער פסוק מפסיק מיט

(2) כפי' הספורנו.

(3) בראשית לו, ב.

(4) ברכות פ"א ה"א.

(5) שיחת ש"פ לך לך (לעיל ע' 297) וש"פ

חיי שרה (לעיל ע' 337).

(1) מפרשי רש"י כאן.

וירח את ריח הניחוח⁹; ברית עם נח כו'; לידת א"א¹⁰, ביז צום לעצטן פסוק פון דער סדרה 'וימת תרח ב' חרן', אז עס האט זיך פאָרענדיקט דער חרון אף של מקום בעולם¹¹ —

פרשתינו אָבער, וואָס תוכנה איז תולדות פון יצחק'ן (כדלהלן) הייסט דערפאַר תולדות.

וואָס דעריבער איז רש"י מפרש 'אלה תולדות יצחק' — יעקב ועשו האמורים בפרשה¹² (און ניט אז תולדות יצחק מיינט מאורעות של יצחק) — ווייל תוכן הסדרה איז תולדות כפשוטו.

ג. רש"י איז דאָך מפרש פשוטו של מקרא, דאָרף מען זאָגן, אז רש"י האָט אַ הכרח לפירושו אויך פון פשוטו של מקרא¹³:

התחלת הסדרה איז ואלה (תולדות גו') מיט אַ וא"ו. וידוע אז 'ואלה', איז מוסיף על הראשונים¹⁴. במלא קען מען ניט זאָגן אז דער פסוק רעדט דאָ וועגן מעשי ומאורעות של יצחק, וואָרום מעשי יצחק האָבן ניט קיין שייכות צו פריער: דער סיום פון דער פריערדיקער סדרה איז ואלה תולדות ישמעאל גו', און ישמעאל מיט יצחק'ן האָבן ניט קיין שייכות (און ווי ער טיילט זיי אָפּ אין דער פריערדיקער

וואָס די סדרה הייסט מיטן נאָמען תולדות איז (נאָר) מצד די התחלה, וואָרום אויך פרשת נח הייבט זיך אָן אלה תולדות נח, און פונדעסטוועגן הייסט זי נח און ניט תולדות.

— מען קען ניט זאָגן, אז דאָס וואָס פרשת נח הייסט ניט מיטן נאָמען תולדות, איז עס בכדי צו אונטערשיידן איר פון היינטיגער סדרה, וואָרום — איפכא מסתברא: פרשת נח וואָס זי איז די ערשטע סדרה וואָס התחלתה איז תולדות האָט געדאַרפט הייסן תולדות. און דעם שינוי (אויף אונטער-שיידן איין סדרה פון דער צווייטער) האָט מען געדאַרפט מאַכן אין דער צווייטער סדרה, און מען האָט איר געדאַרפט אָנרופן 'יצחק'.

נאָך מער: ס'איז דאָך פאָראַן כמה סדרות וואָס זייערע נעמען איז פון צוויי ווערטער, אזוי ווי חיי שרה, האָט דאָך איין סדרה געקענט הייסן תולדות נח און איין סדרה תולדות יצחק¹⁵ —

מזו מען זאָגן, אז שם הסדרה איז פאַרבונדן מיט תוכן כל הסדרה, און דעריבער איז פרשת נח הייסט (ניט מיטן נאָמען תולדות, ווייל תוכנה איז ניט די תולדות (בנים) פון נח'ן, דאָס שטייט שוין אין פרשת בראשית, נאָר) מיטן נאָמען נח, ווייל תוכן הסדרה איז נח וואָס ענינו — כשמו: ינחמנו, נחתי, נייחא דרוחא¹⁶.

וואָס דער נייחא דרוחא איז געוואָרן דורך עניני כל הסיפורים שבפרשת נח: מי המבול לטהר את הארץ¹⁷;

(6) וכן הוא להרמב"ם בסדר המלות של (שבד החזקה) קרוב לסופו.

(7) תויא ר"ם נח, וראה זח"א ס, א.

(8) ראה זכחים קיג, א. תויא ר"ם נח.

(9) ראה לעיל ע' 330 הערה 102.

(10) כי עד אברהם (גם אחרי הסתרה שע"י המבול) לא הי' עדיין אמיתית נייחא דרוחא, שהרי העולם מתנהג כאסיליה (כ"ד פ"ב, ג), ועדיין הם שני אלפים תהוה (ע"ז ט, א), וראה ס' השיחות תשי"ב ע' 30: ס' נח איז דער מבול, עס איז אַ קאַלאָמוטעז חאָך, אָבער עס איז אַ פרייליכער סוף חאָך, עס איז געבאָרן געוואָרן אברהם אבינו.

(11) רש"י ס"ם נח, וראה זח"א קמז, א.

(12) וראה לעיל ע' 112 ואילך.

(13) ב"ר פ"ב, ג, ושי"ג.

פסוק דָּרַף (דָּאָ) זָאָגן „אברהם הוליד את יצחק“ צוליב באַוואַרענען די טענה פון ליציני הדור, איז עס דאָך נאָר מצד דעם ווייל ער דערמאָנט דאָ „יצחק בן אברהם“. וכדפירש רש"י „ע"י שכתב הכתוב יצחק בן אברהם הווקק לומר כו"י. איז ניט פאַרשטאַנדיק, אדרבא „בן אברהם“ דאָ איז אויך, לכאורה, איבעריק, דאָס ווייסט מען דאָך שוין פון די פריער־דיקע סדרות, ובמילא דאָרף מען אויך ניט באַוואַרענען אברהם הוליד את יצחק, נאָר דערציילן גלייך וועגן תול־דות יצחק — ויהי יצחק בן ארבעים שנה גו' ?²⁰

ועפ"י הנ"ל יובן: וויבאַלד אָז וא־לה תולדות יצחק קומט בהמשך צו ואלה תולדות ישמעאל, און ביי יש־מעאל'ן שטייט ישמעאל בן אברהם

— וואָס ביי ישמעאל'ן מוז ער זאָגן בן אברהם: בשעת מען לערנט ואלה תולדות ישמעאל גו', ווי ער איז געווען מיט אַזאַ התפשטות — שנים עשר נשיאים וכו', שטעלט זיך די תמי' גדולה: פון וואָנען קומט צו ישמעאל'ן אַזאַ התפשטות? ! אויף דעם באַוואַרנט דער פסוק „ישמעאל בן אב־רהם“: ס'איז ניט זיינע ח"ו, נאָר עס איז דערפאַר וואָס ולישמעאל שמע־תיך — איז — שנים עשר נשיאים יוליד גו'²¹, ער איז דאָס מקבל פון אברהם'ן. מצד מדת חסדו של אברהם האָט ער (געגעבן אַ נתינת מקום אויך צו ישמעאל'ן, און) געזאָגט לו ישמעאל יחי'. און נאָך מער, יחי' לפניך, חסד שלמעלה (הנקראת גדו־לה), וואָס זי איז בל"ג. (אויף אַזוי

סדרה גופא, אָז צו יצחק'ן האָט אב־רהם געגעבן את כל אשר לו און „ולבני הפלגשים וגו' נתן אברהם מתנות¹⁸ וישלחם מעל יצחק“ — דערפאַר זאָגט רש"י אָז תולדות יצחק איז יעקב ועשו, וואָס דעריבער האָט עס אַ המשך צו דער פריערדיקער פרשה, ווייל עשו איז געווען אַ רשע אַזוי ווי תולדות ישמעאל¹⁴. (ואעפ"י אָז ישמעאל עצמו האָט תשובה גע־טאָן¹⁵, דאָ איז דאָך אָבער נוגע תול־דות ישמעאל).

ועפ"י מובן החילוק וואָס התחלת פרשת נח איז אלה (אָן אַ ווא"ו) און התחלת פרשת תולדות איז ואלה (בווא"ו) — ווייל פרשת נח קומט ניט בהמשך צו פרשת בראשית, ואדרבה: אלה פסוק את הראשונים — דור המבול¹⁶. אין פרשת בראשית רעדט זיך וועגן דער וועלט ווי זי איז געווען קודם הטהרה, וואָס דעריבער „וינחם ה' כי עשה את האדם בא־רץ“¹⁷, און אין פרשת נח איז דער היפך דערפון — לא אוסיף גו'¹⁸, „עולם חדש“¹⁹, גייחא דרוחא, מש־א"כ פרשת תולדות קומט בהמשך צום סיום פרשת חיי שרה, כנ"ל.

ד. עפ"י וועט ווערן פאַרענט־פערט נאָך אַ קשיא: דאָס וואָס דער

-
- (13) ראה לעיל ע' 340 ובהערה 37.
 (14) שמו"ר פ"ל ג (הובא באוה"ת תולדות קלו, ב). ובאוה"ת (שם): ומוה יובן פרש"י על ואלה תולדות יעקב ועשו האמור רים בפרשה.
 (15) ראה לעיל ע' 307 ואילך ובהגסמן שם.
 (16) ב"ר פ"ל ג. שמו"ר שם.
 (17) בראשית ו, ו.
 (18) בראשית ח, כא.
 (19) ב"ר פ"ל ח.

(20) וכמו שהקשו מפרשי רש"י כאן.
 (21) לך י, ב.

אין עבודתו געווען בגמילות חסדים והכנסת אורחים. און יצחק אין געווען אַ מרכבה למדת הגבורה, און דערפֿאַר אין עבודתו געווען חפירת בארות — אַראָפֿנעמען די בלאָטע און שטיינער המכסים און מגלה זיין די מים חיים הנובעים מלמטה למעלה.

און דערפֿאַר 21 אין דאָ אַ חילוק אויך אין די יניקת החיצונים מקו החסד דאברהם, און מקו הגבורה דיצ"ח: אברהם יצא ממנו ישמעאל, חסד דקליפה, און יצחק יצא ממנו עשו 22, גבורה דקליפה.

ועפ"י קומט דאָך אויס, אַז בגי"ל זעט זיך אָן אין ישמעאל'ן אַ גרעסערע שייכות צו אברהם'ן ווי אין יצחק'ן. וואָרום ישמעאל אין דאָך בקו החסד (אַזוי ווי אברהם — אלא שהוא בקליפה 23, ואופן המשכתו מ"אברהם אין בדרך "יצא ממנו" 24) און יצחק אין בקו הגבורה, היפך מקו החסד — דעריבער מוז תורה זאָגן אויך ביי יצחק'ן אַז ער אין בן אברהם, און נאָך מוסיף זיין "אברהם הוליד את יצחק", אַז אדרבה — ער אין עיקר זרעו של אברהם.

ו. עפ"י וועט מען אויך פֿאַרשטיין וואָס רש"י זאָגט "מה עשה הקב"ה צר קלסתר פניו של יצחק דומה ל"אברהם" וואָס פון דעם אין מוכה, אַז ס'איז געווען אין דעם אַז עש"י מיוחדת מהקב"ה. ולכאורה, עפ"י טבע

פֿיל אַז מצד דעם אין כ"ו דורות (שברא הקב"ה כ"ו ו'זן אותם בחסדו 25) וכמבואר בחסידות 26, אַז דער חסד פון אברהם'ן (קודם המילה) אין געווען בדוגמת בחינת גדולה.

מוז ער זאָגן אויך ביי יצחק'ן "בן אברהם". — מען קען דאָך ניט ישמעאל'ן יאָ מייחס זיין צו אברהם'ן און יצחק'ן ניט מייחס זיין. און ווי"ב באַלד אַז ער זאָגט יצחק בן אברהם, אין ער מוסיף ומבאר "אברהם הוליד את יצחק" בכדי א) צו באַוואַרענען די טענה פון ליצני הדור, כדפירש רש"י. ב) צו באַווייזן, אַז כאַטש תורה אין מייחס ביידן (ישמעאל'ן און יצחק'ן) צו אברהם'ן, אין אַבער דער יחס פון יצחק'ן צו אברהם'ן גאָר אַן אַנדערער: ניט נאָר וואָס יצחק אין בן אברהם נאָר "אברהם הוליד את יצחק" 27; אין דעם אין אברהם געלעגן און אין דעם אין באַשטאַנען כל ענינו של אברהם, וכמו שכתוב 28 כי ביצחק (דוקא) יקרא לך זרע.

ה. אין דעם וואָס דער פסוק מוז מייחס זיין יצחק'ן צו אברהם'ן, מצד דעם וואָס ער אין מייחס ישמעאל'ן צו אברהם'ן, אין פֿאַראַן אַ טיפֿערער ענין:

ס'איז ידוע 29 דער חילוק פון אב"הם און יצחק, אַז אברהם אין געווען אַ מרכבה למדת החסד, און דערפֿאַר

(27) ראה לקו"ת ואתחנן ה, א.
 (28) פסחים נז, א. ויק"ר פל"ו, ה.
 (29) ובפרט לפי המבואר בתו"ח תולדות (ד, ב ואיל"ל) שחסד דישמעאל אינו כחסד שאר האומות ו"יש לו צד אחיזה ממש בפנימיות המוחין" דאברהם.
 (30) לקו"ת שם. שה"ש ט, ד.

(22) פסחים ק"ח, א.
 (23) אוה"ת וירא צג, ב. וראה תו"א יב, א. ק"ט, ד.
 (24) ספרנו, ראה גם כלי יקר עה"פ (ובאוה"ת כאן).
 (25) בראשית כא, יב.
 (26) תו"א ותו"ח ר"פ תולדות.

געדארפט אַנקומען צום „צד קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם“.

ז. עפ"י הנ"ל וועט מען אויך פאַר- שטיין, פאַרוואָס דערציילט תורה אַז „צד קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם והעידו הכל אברהם הוליד את יצחק“ אין פרשת תולדות, וואו עס ווערט בלויז דערמאָנט „יצחק בן אברהם“, און ניט אין די פריערדיקע סדרות, וואו עס ווערט דערציילט וועגן לידת יצחק, דלכאורה, האָט מען געדאַרפט דערמאָנען די שלילה פון דער טענה פון ליצני הדור גלייך ביי לידת יצחק?

וועגן בזה עפ"י חסידות: אע"פ אַז יניקת הקליפות איז סיי פון חסד סיי פון גבורה — אברהם יצא ממנו ישמעאל ויצחק יצא ממנו עשו — פונדעסטוועגן איז תוקף יניקתם פון גבורה (צמצום והעלם) דוקא, וואָס דערפאַר איז קליפת עשו ערגער פון קליפת ישמעאל, דאעפ"י אַז ביידע האָבן ניט מקבל געווען תורה, איז אָבער דער עיקר צרות האָט מען פון עשו'ן.

עפ"י פשוט: בשעת מ'זעט אַז תולדות יצחק איז עשו (כאָטש רבקה איז געווען אַ צדקת), עיקר עבודתו איז חפירת בארות (היפך פון עיקר עבודת אברהם)

- (ב"ר פמ"ו, ו, פב, ו), הרי בוואי שגופם (מראה פניהם) ה"י לפי אופן גשמתם, (38) ובפרט, אשר גם בפועל, צד קלסתר פניו בעת יצירתו או ביום הגמלו (ראה תדא"ג מהרש"א שם), (39) ראה ד"ה וישב יעקב עת"ר שמקו הימין משתלשל רק קליפת נוגה, (40) אוה"ת וירא צג, ב, וראה ספרי דברים לב, ט, (41) מכילתא יתרו כ, ב, ספרי דברים לג, ב,

איז דאָך אַ בן דומה לאביו, (סיידן ווען ס'איז דאָ סיבות וואָס מצד זיי איז ער ניט בדומה), איז וואָס האָט מען דאָ געדאַרפט האָבן אַ נס??

ועפ"י הנ"ל יובן: דאָס וואָס אַ בן איז דומה לאביו, איז עס מצד דעם וואָס דער בן נעמט זיך מן האב פון זיין גוף און פון זיין נשמה — איז ער דומה צו אים בגופו וב- תכונות הנפש, וויבאַלד אָבער אַז מצד תכונות הנפש זיינען זיי געווען הפכיים, גשמת אברהם איז געווען פון מדת החסד און גשמת יצחק פון מדת הגבורה, און מצד דעם זיינען זיי גע- ווען חלוקים אויך, בשכלם (כידוע) בענין ב"ש וב"ה, אַז מצד החילוק בנשמותיהם זיינען זיי געווען חלוק בשכלם, אַז ב"ש האָבן נוטה געווען לחומר און ב"ה לקולא), איז על פי טבע האָבן זיי געדאַרפט זיין חלוק — ובאופן הפכי — ובפרט בקלסתר פניהם, ווייל מראה הפנים איז לפי אופן השכל, וכמ"ש חכמת אדם תאיר פניו, און דעריבער האָט מען

- (31) ראה עדיות פ"ב מ"ט ובפירוש הרמב"ם שם, (32) באגדת בראשית פל"ז: ציחה הקב"ה למלאך כ"ו אל תצור אותו דומה לאמו אלא לאביו — וגו' צריך ביאור למה לולא הציחי ה"י דומה לאמו ולא לאביו, (33) ראה בפירוש הרמב"ם שם: לפי שכשהוא קרוב לו במזוגו כ"ו, (34) אגה"ק סי' יג, לקיחת שה"ש מח, ג, וראה זח"ג רמה, א, (35) ובוה יומתק לשון הגמרא (ב"מ פו, א): נהפך קלסתר פנים כ"ו, כי מקודם לזה ה"י קלסתר פני יצחק בהיפך מקלסתר פניו של אברהם. — ולאגדת בראשית הנ"ל דומה לשרה שעלי אמרו"ל (ב"מ פו, א) האשה צרה עיני, גבורות, (36) קהלת ה, א, (37) ובפרט בהאבות שהן הן המרכבה

לזולתו, און דער גאנצער ענין פון שייכות לזולת, איז מצד מדת החסד. וואָס דאָס איז דער ביאור, אויף דעם וואָס עס שטייט אין זוהר " אויף מדת החסד, אָז זי איז יומא דאוויל עם כולוהו יומיו".

וואָס דאָס איז אויך וואָס מען האָט גערעדט, אָז פריער דאָרף זיין דער ימין מקרבת און דערנאָך דער שמאל דוחה — אעפ"י אָז לשון הגמרא " איז "שמאל דוחה וימין מקרבת" — ווייל די גמרא רעדט ווי דער סדר איז בעש"ב בפועל. באַם זולת המקבל און בפועל איז די התחלה דער "שמאל דוחה". די סיבה ומקור אָבער פון דעם "שמאל דוחה" איז דער "ימין מקרבת". איז אין סדר מדות המשפיע ונותן, די התחלה דער ימין מקרבת.

ט. פונקט ווי כללות ענינו של יצחק — גבורות — איז בשביל הגילוי, אַזוי אויך "תולדות יצחק — יעקב ועשו", וואָס מצד (גבורות ד') יצחק יצא ממנו עשו (וואָס ער איז ערגער פון ישמעאלין כנ"ל), איז די כוונה אין דעם — דער תוספות אור, (כנ"ל גבורות גשמים), וואָס ווערט ע"י הבי"רורים.

און דאָס איז אויך וואָס ער זאָגט "ואלה תולדות יצחק — ואלה מוסיף על הראשונים", אָז די תולדות יצחק, וואָס דאָס גייט אויך אויף עשוין (וואָס

דאָמאָלס ערשט קומט תוקף טענת ליצני הדור — אָז יצחק האָט ניט קיין שייכות צו אברהם.

ועפ"י יתורין, וואָס דערפאַר איז די באַוואַרעניש אַנטקעגן טענת ליצני הדור זאָגט תורה ביי דעם ענין פון "תולדות יצחק — יעקב ועשו" (און אויך — תולדות — מאורעות, חפי"ר ת בארות), ווייל תוקף הטענה פון ליצני הדור "מאבימלך נתעברה שרה" קומט מצד מדת הגבורה והצמצום, מצד וואָס תולדות יצחק עשו (וחפירת בארות).

ח. דאָס וואָס מען איז מייחס יצ"חק'ן צו אברהם'ן, אָז "אברהם הוליד את יצחק" — אעפ"י אָז יצחק איז גאָר בקו הגבורה, היפך קו החסד (אב"רהם) — איז עס ווייל די סיבה און פון וואָס קומט די גבורה — פון חסד: חסד וויל אָז די השפעה זאל קענען נתקבל ווערן — קען עס זיין על ידי הגבורות (צמצום השפע) דוקא, און נאָך מער: דורך גבורות דוקא קומט אַרויס אַ ריבוי ותוספות בהשפעה, וכידוע בפירוש גבורות גשמים, און דאָס מיינט "אברהם הו' ליד את יצחק", אָז די גבורות דיצחק נעמען זיך פון בחי' חסדים דאברהם.

(נוסף אויף דעם וואָס אָן חסד איז ניט שייך קיין מדות בכלל (וגבורה בכללם, אָפילו ווען די כוונה פון גבורה וואָלט געווען ניט בשביל הגילוי),

וואָרום מדות איז דאָך ענינם גילוי

(45) ראה זח"ג קג, א"ב, קצא, ב. וראה לקו"ת ד"ה האזינו (השלישי) פ"ו. — ה' יומא דאוויל כו' מצאתיו בע"ח שער כה דרוש ב'. פע"ח שער חה"ס פ"א. שער מאמרי רשב"י פי יתרו, תרומה ואמור (וממ"ש שם יש להעיר למ"ש בלקו"ת שם. עיי"ש) ועוד.

(46) שיתח שבת תשובה בתחילתה.

(47) סוטה מז, א. סנה' קו, ב.

(42) לקו"ת ואתחנן יג, ג. ביאורו יב, ב.

(43) ביאורו שם. סידור שער התקיעות בסופו. — ולכן עיקר ומקור כל הברכות המשך יצחק דוקא (סידור שם).

(44) לשון המשנה ריש מ"ט תענית. לקו"ת שם, ובכ"מ.

אויך בנים, אזוי איז בנדו"ד : פון דעם וואָס דער פסוק זאָגט תולדות און ניט בנים, איז אַ ראַי' אַז ער מיינט אויך מעשים ומאורעות —

ווייל ענינו של יצחק איז דער תוספת וריבוי אור וואָס קומט דורך ענין הבריורים, וכמ"ש: "וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק", אַז ענינו של יצחק איז וארבה את זרעו — דער ריבוי אור וואָס קומט דורך ריבוי זרעו כפשוטו, ניט בלויז יעקב נאָר אויך עשו, וואָס דוקא דורך דעם וואָס יעקב איז מברר עשו'ן, ווערט נמשך דער ריבוי אור.

וימתק ביותר (די שייכות פון תול-
דות יצחק ענינו של יצחק מיט תול-
דות מלשון בנים), עפ"י המבואר ב-
חסידות⁵², אַז הולדה איז פאַרבונדן
מיט גבורות, וואָרום בכדי עס זאָל
זיין הולדה דאַרף זיין "יורה כחץ"
(וכמרו"ל⁵³ כל זרע דאינו יורה כחץ
אינו מוליד). די חמימות, און אויך
דער כללות המשכת הטיפה וואָס זי
ווערט נמשך פון מוח לאברים תחת-
נים, איז דאָך דאָס אַז ענין פון גבור-
רות וצמצומים.

יא. די הוראה דערפון בעבודתינו
איז:

ס'זיינען פאַראַן אַזוינע וואָס ווילן
טאָן נאָר בענינים הכי נעלים. בשעת
מען מאַנגט ביי זיי, זיי זאָלן זיך "אַראַפּ-
לאָזן" און מתלבש זיין זיך אין "נידע"
ריקע" ענינים, טענה'ן זיי מה לי וכו'.
דאַרף מען וויסן, אַז אדרבה : תוספות

דעריבער זאָגט ער תולדות חסר, אַן
אַ ווא"ו⁵⁴) איז מוסיף על הראשונים,
עס טוט אויף אַ תוספת אור.

עפ"י⁵⁵ איז אויך פאַרשטאַנדיק וואָס
די גאַנצע סדרה הייסט תולדות, ווייל
די גאַנצע סדרה רעדט וועגן בירור
הניצוצות וואָס מען האָט געדאַרפט
מברר זיין פון עשו'ן, וואָס דעריבער
האָט יעקב געדאַרפט אַנטאָן די בגדי
עשו און גיין במרמה (דרכי עשו), וואָס
דורך דעם דוקא האָט יעקב באַקומען
די ברכות (וואָס מצד עצמו האָט ער
זיי ניט געקענט באַקומען) — ויתן
לך האלקים, דער תוספות אור וואָס
ווערט נמשך דורך די גבורות פון שם
אלקים דוקא⁵⁶.

יוד. עפ"י הג"ל וועט מען אויך
פאַרשטיין דעם קישור פון די צוויי
פירושים אין "תולדות יצחק": (א)
"תולדות" — בנים, וואָס דאָס גייט
אויף יעקב ועשו, כדפירש"י. (ב) ענינו
ומאורעותיו של יצחק,

— וואָס ביידע פירושים זיינען אמת,
נאָר איין פירוש איז דער עיקר און
דער צווייטער בדרך טפל, ובדוגמת
מ"ש אלה תולדות השמים והארץ ב-
הבראם, וואָס אע"פ אַז דער פירוש
הפשוט דאַרט איז — מאורעות, פונ"ו
דעסטוועגן טייטשט דאַרט דער מדרש"י
תולדות מלשון בנים, וואָרום פון דעם
וואָס עס שטייט אין פסוק ניט אַ וואָרט
וואָס האָט נאָר איין פירוש, נאָר "תול-
דות" וואָס איז כולל אין זיך אויך
הפ"י בנים איז מוכרח אַז מען מיינט

(48) שמו"ר פ"ל, ג.

(49) ראה בכ"ז תו"א ס"פ תולדות. סי'
דור שם. ד"ה פדה בשלום תש"ג. לקוטי
שיחות ח"ג פ' וישלח.

(50) ב"ר פ"ב, ז.

(51) יהושע כז, ג וראה סידור שם.

(52) סידור שם.

(53) זח"ג ערב, א. וראה גם תגיגה

טו, א.

דאָס וואָס דער ים איז נצב כמו נד — ניט אין דעם באַשטייט דער עיקר פון „קשה“. ובפרט לפי המבואר אין תניא⁵⁵, אַז קי"ס איז אַ קלענערער פלא פון בריאת שמים וארץ, איז דאָך אַ ודאי ניט שייך צו זאָגן אויף דעם „קשה“.

נאָר דאָס וואָס אין קי"ס זיינען גע- ווען צוויי הפכים⁵⁶, רפוא לישראל ונגוף למצרים (וואָרום ווען דער ים וואַלט זיך ניט געשפּאַלטן, וואַלטן די מצריים ניט געגאַנגען אין ים), בשעת אַז מדת הדין האָט גע'טענה'ט „מה נשתנו אלו מאלו אלו עובדי ע"ז ואלו עובדי ע"ז“⁵⁷ — אין דעם באַשטייט דער „קשה“⁵⁸. ווייל עפ"י סדר השתל- שלות דאָרף מען זיך רעכענען מיט מדת הדין, און ביי קי"ס האָט מען זיך ניט גערעכנט מיט דעם, מיט די הגבלות וסדרי ההשתלשלות⁵⁹.

יד. עפ"י וועט מען אויך פאָר- שטיין בענינינו; וויבאלד אַז האבות

(55) ח"ב פ"ב.

(56) וכ"ה בכל הענינים שנאמר עליהם הלשון קשה. וכמו קשה לזווגן (סוטה שם), שהוא חיבור ב' הפכים, דבר ונוקבא. וכן קשין מוונותיו (פסחים שם), שהמשתכח מוונות הוא מבחי' מול שלמעלה מהשתל, כמבואר בביאורו⁵⁷ שם.

(57) ילקוט ראובני שמות יד, כז. זח"א קע, ב.

(58) וכמשי"כ בוח"ב שם: קשה קמי' למעבר על דינא. ובד"ה החודש תרנ"ד סעי' ב' שהקושי הוא מצד שבקי"ס הי' חיבור למעלה מהשתלשלות והשתלשלות.

(59) שמשעם זה, מכת בכורות שהיתה נגוף ורפוא כאחד, הוצרכה להיות מהקב"ה בכבודו ובעצמו, כמבואר בלקוטי שיחות ח"ג פ' בא ובהנסמן שם, אבל לא נאמר בזה קשה (לגבי הקב"ה) כיוון שדם הפסח (שחיתת הע"ז דמצרים) הבודלים מהללו ע"ז

ורביבי אור קומט ע"י הגבורות וצמ" צומים דוקא. און כאַטש אַז ניט אַלע מאָל זעט מען על אתר די „תולדות“ — דאָרף מען וויסן, אַז די תולדות זיינען דאָ, זיי זיינען „אמורים בפרשה“, און בשעת מען טוט די עבודה, איז סוכ"ס האָט מען אויך בגילוי דעם ויתן לך האלקים וגו' וכל הברכות הנאמרים בפרשה.

יב. לשון רש"י „מה עשה הקב"ה צר קלסתר פניו כו'“, איז אַ שאלה מיט אַן ענטפער (וואָרום רש"י האָט דאָך געקענט גלייך זאָגן צר קלסתר פניו כו', אַז די ווערטער „מה עשה הקב"ה“: רש"י פרעגט אַ שאלה „מה עשה הקב"ה (בתמי")“ — וואָס פאָר אַן עצה האָט דער אויבערשטער געטאָן צו באַוואַרענען די טענה פון ליצני הדור, און רש"י ענטפערט אַן אויפטו — צר קלסתר פניו כו'.

דאָס הייסט, אַז בכדי צו מאַכן אַז עס זאָל זיין קענטיק בגילוי אַז אב" רהם הוליד את יצחק, איז עס אַ קשיא און אַ שוועריקייט אויך למעלה כביכול (און מען האָט געדאַרפט האַבן אויף דעם אַ ספעציעלן אויפטו — צר קלס- תר פניו כו').

ובדוגמת לשון רז"ל „אויף כמה ענינים: קשה כקריעת ים סוף, אַז אויך לגבי הקב"ה איז עס קשה כב" יכול.

יג. דער ביאור פון דער שוועריקייט כביכול אין דעם ענין פון קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם (וכמו"כ אין דעם „קשה“ וואָס בכמה ענינים), וועט מען פאָרשטיין פון דער דוגמא פון קי"ס גופא:

(54) סוטה ב', א. פסחים ק"ה, א. — ובוח"ב קע, א: קשין . . קמי' קוב"ה.

טז. די הוראה דערפון בעבודתינו איז:

ס'איז ידוע⁶² דער טעם אויף דעם וואָס אברהם יצחק ויעקב הייסן אבות, ווייל זיי זיינען דער שורש ומקור כל נשמות ישראל; בחי' האבות איז אַ ירושה לבניהם אחריהם בכל דור ודור, אַז ביי יעדער אידן דאַרף זיין אַלע עבודות פון די אבות.

דערפון איז מובן, אַז אויך דער „צר קלסתר פניו כו'“, התכללות פון חסד וגבורה, קען זיין און דאַרף זיין ביי יעדער אידן. וואָס דערפון איז אויך דאָס ווי עס שטייט אין תניא⁶³, בכי' תקיעא בלבאי מסטרא דא וחדוה תקי' עא בלבאי מסטרא דא.

וואָס דאָס איז אַן ענין וואָס איז העכער פון הגבלת הטבע וסדר השתלשלות, כאמור לעיל, אַז מצד סדר ה' השתלשלות זיינען חסד און גבורה צוויי הפכית'דיקע קוים און זיי קענען ניט זיין צוזאַמען. וואָס דערפאַר שטייט אין ספרי⁶⁴ אַז אהבה ויראה צוזאַמען קענען זיין במדת הקב"ה בלבד (נאָר אין עבודת ה', ניט אין עניני העולם).

(נאָר אין דעם זיינען דאָ צוויי מד' ריגות⁶⁵: א) די מרירות זאָל זיין דאָנערשטיק ביינאַכט און די שמחה שבת. ב) די מרירות מיט די שמחה, זאָלן זיין צוזאַמען, בבת אחת. און ווי-

62 שלכן אין קורין אבות אלא לשלשה (ברכות טו, ב), כי בחי' השבטים יש לך אדם שאין בו כלל בחי' ומדיניות אלו, משא"כ בחי' האבות צריך להיות בכל אדם (תו"א וז"ל אה, א. וראה לקוטי שיחות ח"ד ע' 1068 בהערה).

63 ספ"ד.

64 ואתחנן ו, ה.

65 ראה אגה"ת פ"י ורפי"א.

הן הן המרכבה⁶⁶, און אין די מרכבה עליונה זיינען פני ארי' און פני שור באַזונדער — והפכים פני ארי' אל הימין (אברהם) ופני שור מהשמאל (יצחק)⁶⁷ — קען דאָך ניט זיין שני הפכים ביחד: קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם, און אעפ"כ אַ מרכבה פון ד' רוחות.

דעריבער ווערט די קשיא „מה עשה הקב"ה“; וואָס פאַר אַן עצה איז פאַראַן אויף צו באַזאָרענען די טענה פון ליצני הדור, וויבאַלד אַז מצד גאַנץ סדר השתלשלות, ביז צו דער מרכבה עליונה, זיינען חסד און גבורה צוויי קוים הפכיים.

טז. אעפ"כ, וויבאַלד אַז ליצני הדור האבן גע'טענה'ט מאבימלך נתעברה שרה, האָט מען זיך ניט גערעכנט מיט די הגבלות און סדרים פון השתלשלות, און צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם. וואָס האָט עס אַרויסגערופן — „לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה“.

ווען ליצני הדור, קליפות, זיינען במקומם — איז אַזוי מצד סדר הש' תלשלות, מען האָט דאָך זיי באַשאַפן. בשעת אָבער זיי שפאַרן זיך אין תחום הקדושה, זיי הייבן אַן מישן זיך און זאָגן דעות וועגן יצחק'ן, זיי טענה'ן אַז ער איז שייך גאָר צו אבימלך'ן — און ניט נאָר אַז ענינים פרטים זיינען געמען זיך פון אבימלך'ן, נאָר אַז זיין גאַנצע הולדה, עצם מהותו, איז שייך צו אבימלך'ן — דאָס דער' געמט למעלה, און צוליב דעם איז מען מבטל כל סדרי ההשתלשלות.

66 ב"ר פמ"ו, ו, פב, ו.

67 יחזקאל א, י.

מיט "יפוצו מעינותיך חוצה" ⁹⁹, וואָס בעיקר האָט זיך דאָס אָנגעהויבן י"ט כסלו ¹⁰⁰ (וואָס דערפאַר איז פ' תולדות פאַלט אויס אַלע מאָל בחודש כסלו ¹⁰¹ (אָדער בשבת מברכים ¹⁰² כסלו) — דער חודש הגאולה, אין וועלכן עס האָט זיך אויפגעטאַן דער ענין פון "יפוצו מעינותיך חוצה"):

עס שטייט אין זוהר ¹⁰³, אַז אין תורה איז פאַראַן גופי תורה — גליא דתורה, און נשמתא דאורייתא — רזין דאור־רייתא.

עפ"י סדר השתלשלות, איז נשמתא דאורייתא און גופי דאורייתא, צוויי באַזונדערע ענינים, לכאורה, מען קען ניט מאַכן פון נשמה גוף און פון גוף נשמה. (אין עבודה איז דאָ אַזאַ ענין, אָבער אין תורה, איז דער גוף פון תורה און די נשמה פון תורה לכאורה צוויי באַזונדערע ענינים). און יעדער־ער פון זיי האָט זיך זיין אָפּן: גופא דאורייתא איז בגילוי און נשמתא ד־אורייתא בהעלם. (וכמובן פון דעם נאָמען רזין — סודות, בשעת מען איז עס מגלה, ווערט עס אויס־סוד).

קומט צוגיין י"ט כסלו און איז מכריז "יפוצו מעינותיך חוצה". אַז די מעינות פון פנימיות התורה זאָלן נמשך ווערן, און אין אַן אָפּן פון הפצה — אויך אין "חוצה".

69) מענה המשיח הבעש"ט שאז יבוא. — גסמן ונתבאר בלקוטי שיחות ח"ד

ע' 1119.

70) תורת שלום ע' 112.

71) ראה שלי"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב

וז"ל: המועדים של כל השנה . . . ככולן יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן.

72) שכולל כל ימי החודש, כולעיל ע' 338 הערה 16.

73) ח"ג קנב, א.

באַלד אַז יעדער איד איז אַ יורש פון די אבות, וואָס אַ יורש נעמט דאָך אַלץ, במילא קען יעדער איינער (עכ"פּ לפעמים, אָדער אויך לתמיד) אויס־קלייבן וועלכן אָפּן ער וויל און אייג־שטעלן זיין סדר עבודה אין דעם אָפּן).

י. נאָך אַ הוראה מהנ"ל איז:

בכדי אַז אַלע זאָלן מעיד זיין אַז אברהם הוליד את יצחק, האָט דאָך דער אויבערשטער געקענט מאַכן אַז קלסתר פניו של אברהם זאָל ווערן דומה ליצחק ¹⁰⁴, געווען איז אָבער דער היפך פון דעם — "צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם" ¹⁰⁵.

וואָס די הוראה דערפון לכאור"א איז:

בשעת מען שטייט פאַר די צוויי קוין — קו החסד צי קו הגבורה — און ס'איז אַ ספק וועלכע וועג מען דאַרף אויסקלייבן, דאַרף מען אויסקלייבן קו החסד.

און ווי ער זאָגט אין תניא ¹⁰⁶, אַז בשעת מען איז מקרב אַ אידן, איז לבד זאת וואָס "לא הפסיד שכר מצות אהבת רעים" איז "וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה'".

ח. ענין הנ"ל — אַז צוליב די טענה פון ליצני הדור, האָט מען מבטל געווען סדרי ההשתלשלות און געמאַכט אַז קלסתר פניו של יצחק זאָל זיין דומה לאברהם — איז פאַרבונדן אויך

66) מכיון שההעדאה הוצרכה להיות על שייכות יצחק ואברהם, (כי על זה הי' הטענה).

67) וכמו"כ בבחי' עתיק, שהיא הסיבה והנתינת כח לצר קלסתר כו' (כרלהלן סעף יט) כלא ימינא.

68) שרק לב, וראה בארוכה לקוטי ש"י חות ח"א ע' 133 ואילך.

רעכנט מען זיך ניט מיט די הגבלות פון השתלשלות, און דער אויבער-שטער איז מהפך קלסתר פניו של יצחק ער זאל זיין דומה לאברהם, און אויך פנימיות התורה וואס מצד סדרי ההשתלשלות איז זי בהעלם (גבורה, יצחק), זאל קומען בגילוי (חסד, אברהם).

וכמשל הידוע: פון דעם אלטן רבי'ן, פון א בן מלך וואס איז זייער קראַנק געוואָרן, ביז ס'איז ניט געווען קיין עצה נאָר צו צורייבן אָן אבן טוב, וואָס איז געווען נאָר אין דעם כתר המלך — און וואָס אין דעם אבן טוב איז געווען תלוי די גאַנצע שיינקייט פון דעם כתר „נור העטרה המכתירה“ — און געבן דאָס אים צו טרינקען. האָט דער מלך געזאָגט, אָן ניט קוקנדיק אויף דעם יוקר פון כתר המלכות, איז דאָס אָבער כאין וכאפס לגבי דעם לעבן פון זיין זון.

— עפ"י דין איז אַ משתמש בכתר המלך חייב מיתה. און דאָ איז מען אים אינגאַנצן מאבד — צוליב דעם בן המלך (אעפ"י אָז ער איז בן המלך, איז ער דאָך ניט דער מלך. אין מלך אלא אחד). וואָרום בשעת עס רירט אָן אין מהותו ועצמותו של בן המלך, רירט עס אויך אָן אין מהותו ועצמותו פון מלך אַליין — גייען אַראָפּ אַלע חשבונות.

און דער אַלטער רבי איז נאָך מוסיף אין דעם אַ גוואַלדיגן ענין: אפילו בשעת דער מצב פון דעם בן מלך איז אויף אַזוי פיל פאַרערגערט גע-

(77) התמים ח"ב ע' מט [עב, אן]. אג"ק אדמ"ר מהור"י צ' ח"ג ע' שכו.

(78) סנה' כב, א (וברמ"ם ה' מלכים רפ"ב: ולא בכרתו) וביותר בכרתו (ראה מפרשים למגלת אסתר ו, ט).

(79) בסנה' שם: אסורה לאדוני'.

— נוסף אויף דעם וואָס חסידות חב"ד האָט אַראָפּגעטראָגן פנימיות ה' תורה אין הבנה והשגה, חכמה בינה ודעת (וואָס פאַר דעם אַלטן רבי'ן, און אפילו ביי דעם אַלטן רבי'ן גופא — פאַר פעטערבורג, איז ניט געווען אויף אַזוי פיל די התלבשות בהשגה?). ביז אָז חסידות חב"ד מאַנט, ווי כ"ק מו"ח אדמו"ר שרייבט י', מען זאל לערנען חסידות בהשגה אין דעם זעלבן אופן ווי מ'לערנט אַ סוגיא אין נגלה — דער חוצה פון דעם לומד עצמו — איז נוסף לזה, מאַנט מען, מען זאל מפיץ זיין די מעיינות אויך אין חוצה כפשוטו — צו אַ זולת וואָס געפינט זיך אין חוצה —

און נאָך מער: מען זאָגט דאָך חוצה סתם אָן קיינע הגבלות. ד.ה. אָז אפילו אין חוצה היותר תחתון דאַרף מען מפיץ זיין די מעיינות.

ולכאורה איז עס אַ תמי' גדולה ביותר: אפילו אויף נגלה איז דאָ הגבלות, וכמ"ש י' „ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי", איז ווי זאָגט מען, יפרצו מעינותיך חוצה?

אויף דעם האָט מען די הוראה אָן בשעת עס רירט אָן אין מהות פון אַ אידן, וואָס ער איז מושרש אין עצמות.

(74) תורת שלום ע' 114. (וראה לקו"ד ח"א ע' כב ואילך).

(75) ראה קונטרס: „תורת החסידות", לימוד החסידות, ובכ"מ.

(76) תהלים ג, טו. — אבל, נוסף על שם כנגלה תורה אמרו (פסחים ג, ב) לעולם יעסוק כו' שלא לשמה — (שכונתם כזה, גם בדרגת הכי פחותות בלא לשמה) — תניא ספליט. הלכות ת"ת לאה"ו ע"ד ה"ג ע"י"ש) — כי „מתוך שלא לשמה בא לשמה", הרי בנוגע פנימיות התורה, ה"י טיחו ר"ל (איכ"ר בתחלתו. ירוש' הגיגה פ"א סה"ז) המאור שבה (שזוהי פנימיות התורה — קה"ע שם) מחזירו למוטב.

פון סודות התורה, קבלה. דעריבער זאגט רש"י דעם לשון "והעידו" און "עדות", לרמו לבחי' הדעת.

כ. נאך אן ענין אין דעם:

עדות אין אויף א דבר הנעלם דוקא. אויף דבר הגלוי, אפילו אויף מילתא דעבידא לאגלויי, דארף מען קיין עדות ניט האבן⁸⁴. דאס הייסט, אן דורך עדות ווערט נמשך אן ענין וואס מצד עצמו איז ער למעלה מגדר גילוי. וברוחניות — הו"ע המשכת בחי' ש- למעלה מהשתלשלות⁸⁵.

און דאס איז רש"י מרמז מיט דעם וואס ער איז מדגיש דעם ענין פון עדות — אן דאס וואס "אברהם הוליד את יצחק", התכללות חסד וגבורה, איז עס מצד המשכת בחי' שלמעלה מהש-תלשלות: אין שכל האט דער ענין קיין ארט ניט, ס'איז מער ניט וואס "עדות יש כאן" — בדוגמת בשעת עס קומען עדות און זאגן אן זיי אליין האבן עס געזען, מוז מען זיי גלויבן.

כא. האמור לעיל, איז א דוגמא אויף כללות הענינים שבפני' רש"י, אן בכל ענין זיינען פארבאגאלטן סודות התורה, וכמ"ש השל"ה⁸⁶, אן אין פירוש רש"י זיינען דא ענינים מופ-לאים.

ס'זיינען פאראן אזוינע וואס מיינען אן לימוד חומש מיט רש"י איז פאר זיי אן ענין של ירידה (ח"ו) — דארף מען וויסן אן אדרבה, און ווי דער של"ה, רקנטי און לבוש האורה זיינען

ווארן, ביז אן ס'איז א ספק צי ער וועט מקבל זיין די מי הרפואה, פונ-דעסטוועגן, איז כדאי צורייבן דעם אבן טוב, וואס רובו וועט אוועקגיין לאיבוד, טאמער וועט איין טראפן אריינגיין לתוך פיו של בן המלך.

יט. נאך א דיוק איז פאראן אין פירוש רש"י הנ"ל: דער לשון פון רש"י איז "והעידו הכל אברהם הוליד את יצחק". ניט וידעו וכדומה נאך והעידו. און דערנאך חורט' רש"י אי-בער נאך אמאל "עדות יש שאברהם הוליד את יצחק". ולכאורה, וואס איז רש"י מדגיש — און נאך צוויי מאל — דעם ענין פון עדות?

וועט מען עס פארשטיין עפ"י המובא באוה"ת⁸⁷ פון ספרי קבלה, אן די הת-כללות פון חסד וגבורה, אברהם ויצחק, נעמט זיך פון דעת, וואס דעת איז כולל חסד וגבורה. און ער בריינגט דארט אן דעת איז אותיות עדות⁸⁸, עיי"ש.

— וואס דאס איז אויך מתאים מיטן ענין וואס מען האט גערעדט פריער, אן די התכללות פון אברהם ויצחק נעמט זיך פון למעלה מהשתלשלות — ווייל דעת איז קו האמצעי שעולה עד פנימיות הכתר, עתיק, וואס עתיק איז למעלה מהתחלקות חו"ג, דלית שמאלא בהאי עתיקא, כלא מינא⁸⁹ —

ועפ"ז יובן וואס רש"י איז מדייק "והעידו", "עדות" — ווייל כאמור⁹⁰ איז אין פירוש רש"י פאראן ענינים

(80) ר"ם תולדות.

(81) כן הלשון (דעת בלא וא"ו) באוה"ת ובכ"מ; ובלקו"ת פקודי (ד, ב) ובכ"מ: רעות (בוא"ו) אותיות עדות. ולהעיר מחקו"מ תס"ט בתחלתו. קה"י בערכת דעות.

(82) זח"ג קכט, א. וראה שם רפט, א.

(83) שיחת ש"פ נח בתחילתה (ע' 297).

(84) ראה ר"ה כב, ב. ד"ה ויקם עדות, ש"ת.

(85) ראה לקו"ת ד"ה אלה פקודי (נסמן באוה"ת שם) ס"ד.

(86) מ"ס שבועות קפא, א.

וואס די צוויי פירושים זיינען אין זעלבן פסוק⁹¹, ווייל מצד עצמות, נמנע הנמנעות, איז ער נושא הפכים, רוחניות וגשמיות צוזאמען.

און וויבאלד אז עצמות אין "שייד" צו גשמיות (גוף) דוקא⁹², במילא ווערט נמשך פון אים די ברכות "מטל השמים וגו'" אויך כפשוטו בגשמיות. נאך דאס דארף דורכגיין דורך מטל השמים זו מקרא וכו', ווייל אלע המ-שכות זיינען דורך תורה.

כג. (הנ"ל בעבודה — וע"פ ה-מבואר בחסידות): אויפן פסוק ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק, פרעגט מען די קשיא: וויי-באלד עס שטייט שוין יצחק בן אב-רהם, נאך וואס דארף שטיין נאך אמאל אברהם הוליד את יצחק? אויך, וואס איז דער ענין וואס אין פסוק ווערן דערמאנט צוויי מאָל אברהם און יצחק?

איז מבואר אויף דעם אין תו"א און תורת חיים — די חסידישע סדרה פון היינטיקער וואך — אז אברהם איז בחי' מ"ד, אתערותא דלעילא, און יצחק איז בחי' מ"ן, אתערותא דל-תתא. און אין דעם זיינען דא צוויי ענינים: (א) אתעדל"ע וואס איז מעורר אתעדל"ת — און דאס מיינט "יצחק בן אברהם", אז די אתעדל"ת איז בן, נעמט זיך פון די אתעדל"ע. (ב) די אתעדל"ע וואס (קומט נאך די אתע-דל"ת און) גיט אריין אַ כח אין די אתעדל"ת, און זי זאל מוליד זיין⁹³.

91 ראה לקו"ש ח"ג ע' 782.

92 ראה תורת שלום ע' 12, 120.

93 בדוגמת מ"ד ומ"ן בגשמיות, אשר

(א) הזרעת האשה הוא ע"י התעוררות הזכר, וגם (ב) בירור טיפת מ"ן (שע"ז נעשה ההולדה) הוא מהמשכת מ"ד (סד"ה ואלה תולדות בתו"א ותו"ת).

מאריך במעלת לימוד פירש"י. און בשעת מען לערנט — כתקנת רבותינו נשיאינו — אלע טאָג די פרשה חומש מיט רש"י כפשוטו, איז סוכ"ס, כ"מאמר רז"ל⁹⁴, לאחר ארבעין שנין קאי אדעתא דרבי,

— (וואָס דאָס איז אויך מרומז אין דעם וואָס עס שטייט אין היינטיקער סדרה "ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה", וואָס דאָס איז מצד דעם ענין פון בן ארבעים ל-בינה⁹⁵) —

סוכ"ס, וועט מען נעמען אויך די פנימיות.

און אזוי ווי דאָס איז בנוגע פירוש רש"י, אז אעפ"י אז ס'איז אַ לימוד וואָס מען לערנט אויך מיט קינדער, איז אָבער דוקא דורך דעם נעמט מען די סודות שבתורה.

אזוי איז אויך בנוגע ענינים פון מעשה בפועל, וואָס אעפ"י אַז כח ה-מעשה איז כח היותר תחתון, וואָס דערפאַר איז פאַראַן אזוינע וואָס ווילן ניט שטיין אין אַזאַ ירידה, איז אָבער דוקא דורך דעם נעמט מען עצמות.

כב. בדוגמת הנ"ל, איז אויך דער ענין פון "ויתן לך האלקים מטל ה-שמים ומשמני הארץ וגו'" — וואָס עס שטייט אין היינטיקער סדרה — וואָס אין דעם זיינען פאַראַן צוויי פי-רושים (הפכיים): (א) מטל השמים און משמני הארץ וגו' כפשוטם, וואָרום ס'איז דאָך אין מקרא יוצא מידי כפשוטו⁹⁶. (ב) מטל השמים זו מקרא ומשמני הארץ זו משנה וכו'⁹⁷.

87 ראה ע"ז ה, ב.

88 אוה"ת שם קלו, א.

89 שבת סג, א, וש"נ.

90 ב"ר פס"ו, ג.

כתוב: יצחק אברהם אברהם יצחק — יראה (תתאה) אהבה (זוטא) אהבה (רבה) יראה (עילאה).

לויט ביידע ביאורים הנ"ל איז מען מבאר די מעלה פון יצחק'ן אויף אב"רהמ"ן — וואָס דערפאַר איז לעתיד וועט מען זאָגן ליצחק דוקא כי אתה אבינו¹⁰⁰ — ווייל (לביאור הראשון): העלאה דגבורות מלמטלמ"ע האָט ניט קיין הגבלה, משא"כ המשכת החסדים מלמעלמ"ט האָט אַן הגבלה¹⁰¹; (לבי"אור השני): יראה¹⁰² איז העכער פון אהבה¹⁰³.

כד. אין איינעם¹⁰⁴ פון די ביכלאָך וואָס יצאו לאחרונה לחירות איז פאַראַן דעם צ"צ'ס אַ מאמר אויף דעם פסוק ואלה תולדות יצחק, און ער איז דאָרט מבאר אַז דער עיקר מעלה פון יצחק'ן אויף אברהם'ן איז לעתיד דוקא. אויך איצטער האָט גבורה אַ מעלה אויף חסד, אָבער בכדי אַז גבורה זאָל האָבן איר מעלה, מוז זי מקבל זיין פון חסד. משא"כ לעתיד, וועט גבורה ניט דאַרפן אַנקומען צו חסד¹⁰⁵.

און דערמיט פאַרענטפערט ער דאָרט המובא בכ"מ וסותר זא"ז, לכאורה: מעלת הזהב על הכסף און אַז חסדים זיינען העכער פון גבורות:

100 שבת פט, ב.

101 תו"א שם יז, ג. תו"ח שם ה, ד.

102 וגם יר"ת (שבגילוי היא למטה גם מאהבה וזוטא) שרשה ביר"ע (שלמעלה גם מאה"ר) — לקו"ת ראה לא, א. וראה בקונטרס העבודה שם, דאהבה היא בבחי' גילויים, ויראה גם יר"ת, היא בבחי' עצמות.

103 אוה"ת שם. וראה גם תו"ח שם ה, א.

104 באב, מ"ט 31*.

105 ראה גם סדי"ה ואלה תולדות בתו"ח שם.

און דאָס מיינט „אברהם הוליד את יצחק“.

נאָך אַ ביאור אין דעם¹⁰⁶: אברהם איז בחי' חסד, ובעבודת האדם — אהבה, און יצחק איז בחי' גבורה, ובעבודת האדם — יראה. און אזוי ווי ביידע ענינים — אהבה ויראה — טיילן זיך בכללות אין צוויי מדריגות: אהבה זוטא און אהבה רבה, יראה תתאה און יראה עילאה, דערפאַר זאָגט דער פסוק צוויי מאל אברהם און צוויי מאל יצחק.

דער סדר העבודה איז: יראה תתאה, אהבה זוטא, אהבה רבה, יראה עילאה

— וואָס דאָס איז דער סדר פון די ד' אותיות דשם הוי' מלמטה למעלה¹⁰⁷.

און אזוי איז אויך דער סדר אין עבודת התפלה (וואָס אויף תפלה שטייט¹⁰⁸, סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה — מלמטה למעלה): די ערשטע זאָך איז יראה תתאה, וואָס דאָס דאָרף זיין פאַרן דאָוונען¹⁰⁹ (כידוע¹¹⁰, אַז דער חידוש און אויפטו פון דאָוונען איז אהבה. יראה דאָרף זיין דעם גאַנצן טאָג). דערנאָך, אין דאָוונען, דאָרף מען מעורר זיין אהבה, פריער אהבה זוטא און דערנאָך אהבה רבה. און דערנאָך אין שמו"ע קומט מען צו יראה עילאה, ביטול במצי"א — אות —

דעריבער איז אויך דער סדר ה'

94 ווהו גם מה שגרמז בתחילת הפסוק תולדות יצחק בן אברהם, אשר התולדות ליצחק הוא להיותו בן אברהם (תו"ח שם).

95 אוה"ת תולדות קלו, ב.

96 תו"א מ, ד. לקו"ת בלק עג, א.

97 זח"א רטו, ב. ח"ג שו, ב. ת"ז

ת"י מה.

98 ובלקו"ת שם, שיר"ת הוא בפסוקי"ז.

99 קונ"ט העבודה פ"ג.

* אוה"ת בראשית כו"ך ד' (תתיח, ב).

איז דער צ"צ מבאר אין דעם, און בשביל הברורים דארף מען אַנקומען צו חסדים; דוקא דורך דעם קענען זיין די גבורות כדבעי. און דערפאר איז איצטער — זמן הברורים — דארפן זיין לויים טפלים לכהנים¹⁰⁸. לעתיד דוקא, לאחרי גמר כל הברורים, ווען עס וועט זיין „ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ“¹⁰⁹, און די עבודה וועט זיין אין קדושה, וועלן גבורות זיין אינגאנצן העכער.

כה. די מעלה פון גבורות אויף חסדים איז דער צ"צ מבאר דארט, און דאס איז ע"ד די מעלה פון מס"ג (העלאה) אויף עסק התומ"צ (המשכה). וואָס דורך תומ"צ ווערט אויפגעטאָן יחוד ר"ה, און דורך מס"ג — יחוד י"ה¹¹⁰, וואָס ענינו איז התגלות עתיק. און דערפאר איז אויף מס"ג ניטאָ קיין טעם, ווייל דאָס איז פאַרבונדן מיט עתיק שלמעלה מהשתלשלות (וב"פּש האדם — בחי' עצם הנפש של-מעלה מכחות פנימיים¹¹¹).

און דערפאר איז אויך דאָס וואָס דער בית יוסף האָט ניט זוכה געווען לאיתקודא על קדושת שמי' רבא — כאָטש אָ דורך דעם האָט ער מקיים געווען מער תומ"צ — רעכנט זיך עס פאַר אַן עונש¹¹².

און דאָס איז אויך דער דיוק לשון הזהר¹¹³ „גופא דלא סליק בי' גהורא דגשמתא מבטשין לי' וסליק בי' גהור“

(א) ס'איז ידוע¹⁰⁶, און דער ענין וואָס קרח האָט געקריגט אויף כהונת אהרן איז געווען — ער האָט געוואָלט אָ די גבורות זאָלן ניט זיין טפלים לחסדים (בדוגמא דלעתיד, וואָס דע"מאַלט וועלן גבורות זיין דער עיקר).

און ער איז גענוש געוואָרן פאַר דעם. דורך דעם וואָס ער האָט אָפּגעטיילט („ואתפלג“) גבורות פון חסדים, איז עס אַ שטער צו ביידן, סיי צו חסדים סיי צו גבורות (וואָס דאָס איז נאָך אַ טייטש אין „ואתפלג“, אַ מחלוקת וחי"סרון אין יעדער איינעם פון זיי גופא). און דעריבער איז זיין עונש געווען — וואָס עונש איז לפי אופן הפגם¹⁰⁷ — אָ ער איז געווען מן הבלועים ומן השרופים¹⁰⁸, וואָס די בלועים איז „וירדו“ — ירידה מלמעלה למטה (חסד) און שריפה איז מלמטלמ"ע (גבורה), ווייל ער האָט פּונם געווען אין ביידע ענינים.

(ב) הני"ל איז בנוגע מחלוקת קורח, וואָס איז געווען אַ מחלוקת שלא לשם שמים¹⁰⁹. מען געפינט אָבער עד"ז אויך אין קדושה ולאחר מתן תורה, ביי שלמה המלך — וואָס דאָן איז געווען קיימא סיהרא באשלימותא¹¹⁰ — אָ ער איז גענוש געוואָרן אויף דעם וואָס ער האָט איינגעשטעלט אָ אין כסף לא נחשב בימי שלמה למאומה — כסף חסדים) לגבי זהב (גבורות) איז גאַרניט¹¹¹. ולכאורה, דאָס איז דאָך טאַקע אַזוי. וכמבואר בכ"מ (ובקיצור רעדט זיך אין תניא¹¹²) דער ענין פון כמעלת הזהב על הכסף?

113 ראה גם לקו"ת שם ג.

114 זכרי' יג, ב.

115 ראה גם לקו"ת אמור לג, ג. בלק

עה, ב.

116 ראה גם תו"א צט, ב. לקו"ת ויקי

רא ד, ג.

117 מגיד מישרים ר"פ בראשית סד"ה

הלא לך למינדע. פי' אמור ד"ה אח"כ פי

לי. פי' בחוקותי ד"ה ביום הנוכח. ובכ"מ.

118 ח"ג קסת, א.

106 לקו"ת קרח (נד, ב) ובכ"מ.

107 תניא פכ"ד.

108 סנהדרין קל, א.

109 אבות פ"ה מ"ז.

110 שמור' פט"ו, כו.

111 מלכים א' י, כא. זח"א רג, א.

112 פ"ג.

ניתנה¹²¹, (ובפרט די דינים פון אבלות און ניהום אבלים איז דאך מפורש אָן זיי זיינען געווען קודם מתן תורה¹²²), (ג) אויפן פסוק וימאן להתנחם שטייט¹²³, אָז דאָס איז געווען מצד דעם וואָס יוסף האָט אין אמת'ן געלעבט, אָבער לולא זאת, איז (אויך קודם מתן תורה) ניט שייך מען זאָל מתאבל זיין מער פון י"ב חודש¹²⁴.

דער ביאור אין דעם — עפ"י מה שאמרו רז"ל, אָז אין דער צייט וואָס איז געווען צווישן די עקידה ביז יצחק האָט חתונה געהאַט, איז ער אַוועק לבית מדרשו של שם ועבר¹²⁵. אָדער, לויט אַ צווייטע דיעה, איז ער אַוועק קיין ג"ע¹²⁶.

— וואָס לויט דער צווייטער דיעה ווערט פאַרענטפערט נאָך אַ רש"י בפרשתינו:

אויף ויגדלו הנערים איז רש"י מפרש: "כיון שנעשו בני י"ג שנה,

(121) יומא כת, ב. קדושין פב, א (ש' אברהם קיים) — וראה תו"א סו, ד שלמד גם ליצחק, ויצחק לימד ליעקב ובניו, ובב"ר פצ"ה, ג: והי' — אברהם — משמר דקדוקי תורה והי' מלמד את בניו, וראה רמב"ן עה"פ.

(122) ירושלמי מו"ק פ"ג, ה"ח (וראה ג"כ בבלי מו"ק כ, א). סוטה יד, א.

(123) ב"ר פפ"ד, כא, פירש"י עה"ת ברא"ש ית לו, לה.

(124) ומ"ש בפרד"א ר' יוסי אומר שלש שנים עשה יצחק אבל על שרה אמו כו' — (א) א"א לפרש כפשוטו, כי הוא היפך הדין כנ"ל (ולא יתר על הדין, כלשון הרד"ל סו), (ב) ר"י שם הוא דלא כמ"ד (הובא בפירש"י) דחכה יצחק ג"ש כדי שתהא ראוי לביאה, ולא מפני אבל שרה.

(125) תיב"ע בראשית כב, יט. כד, סב. וראה ב"ר פנ"ו, יא.

(126) מדרש (הובא בריב"א כאן, חקוניו ח"ש כד, סג. מאמר אם כל חי (בספר עשרה מאמרות) ח"ג סעיף כט"ל).

רא" — ס'איז ניט גענוג אָז אין אים איז דאָ אור, נאָר דער אור דאָרף זיין "סליק ב'". עס זאָל זיין בדרך העלאה.

וואָס דאָס איז אויך וואָס ער זאָגט בפרשתנו ויתן לך האלקים גו', ווייל דורך גבורות דוקא ווערט נמשך אַ תוספות אור, כנ"ל¹²⁷ בארוכה.

כו. אַזוי ווי ס'איז דאָ אין פירוש רש"י ענינים פון קבלה, כנ"ל, אַזוי איז דאָרט אויך דאָ ענינים פון הלכה. ולדוגמא אין היינטיגער סדרה:

אויפן פסוק ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה איז רש"י מפרש, אָז בשעת רבקה איז געבאָרן געוואָרן, וואָס דאָס איז געווען אין דער צייט ווען שרה איז געשטאַרבן, איז יצחק אַלט געווען 37 יאָר, און ער האָט געוואָרט דריי יאָר ביז צום חתונה האָבן מיט רבקה'ן.

ולכאורה יוקשה: אין פרשת חיי שרה שטייט "ויקח את רבקה גו' וינחם יצחק אחרי אמו". דאָס הייסט, אָז ערשט נאָך דעם וואָס "ויקח את רבקה" איז "וינחם אחרי אמו". און לפי פירוש רש"י, אָז ויקח את רבקה איז געווען דריי יאָר נאָך מיתת שרה, שטעלט זיך די קשיא: מען טאָר דאָך ניט להתקשות על המת יותר מדאי, ואפילו על אביו ואמו טאָר מען ניט מתאבל זיין מער פון י"ב חודש¹²⁸?

מען קען ניט פאַרענטפערן, אָז דער דין פון אסור להתקשות איז נתחדש געוואָרן ביי מתן תורה, ווייל (א) דאָס איז דאָך אַ ציווי שכלי: אי אתם רחמנים יותר ממני (מהקב"ה)¹²⁹. (ב) קיימו האבות כל התורה עד שלא

(119) סעיף ט.

(120) מו"ק כו, ב.

רהם'ס פטירה. וואָרום די צייט וואָס יצחק איז געווען אין ג"ע, רעכנט זיך ניט אַרײַן אין יצחק'ס יאָרן (ווייל ג"ע איז למעלה מהזמן — שנשנתו מעשי בראשית). ובמילא, בשעת אב"רהם איז אַלט געווען 162 יאָר, איז כאַטש אַז ס'איז דורך 62 יאָר זינט יצחק איז געבאָרן געוואָרן, איז יצחק אַלט געווען בלויז 60 יאָר. ובשעת ״ויגדלו הנערים״, ווען יעקב ועשו זיינען אַלט געווען 13 יאָר, און יצחק איז דאָן אַלט געווען 73 יאָר, איז אברהם שוין דאָן אַלט געווען 175 יאָר —

ועפ"י איז מובן וואָס אעפ"י אַז ס'איז שוין דורך דריי יאָר פון שרה'ס פטירה, האָט יצחק מתאבל געווען, ווייל פריער האָט ער ניט געוואוסט דערפון (וואָרום ער איז געווען בבית מדרשו של שם ועבר, אָדער אין גן עדן¹⁰⁰). איז בשעת ער האָט זיך דערוואוסט, האָט ער געפראָוועט אב"לות, כדין שמועה רחוקה, ומיד וינחם יצחק אחרי אמו. (*)

130) ואף שממ"ש רש"י כאן „המתין לה כו' ג' שנים" (וכן רש"י בראשית טו, יג. כח, ט), בהכרח שחולק על תירוצ הריב"א, דלשיטת הריב"א עברו ה' שנים משעת ה' עקידה עד נשואי יצחק, שאז ה' בן ארבעים שנה — ותירוצ הריב"א הוא על פירש"י שעה"ס ויגדלו הנערים — מי"מ הכתוב במד"ש אשר יצחק ה' בגי'ע לאחרי העקידה, גם רש"י ס"ל כן (ורק שסובר אשר גם ב' שלימות זיותר מעט — שהם מקוטעות ב' שנים אלו נמנים במנין שנותיו).

במדרש שבס' ע"מ ובחזקוני שהי יצחק בגי'ע ומשמ יצא „לשוח בשדה" ופגש כרבקה כו'. ואולי גוסס אתר מצא הריב"א.

זה פירש לבתי מדרשות וזה פירש לע"א. פּרעגט מען אויף דעם: רש"י אליין איז מפרש¹⁰¹: אַז דער אויבער-שטער האָט אַראָפּגענומען פינף יאָר פון אברהם'ן (וואָס ער האָט געדאַרפט לעבן 180 יאָר און האָט געלעבט בלויז 175 יאָר) בכדי ער זאָל ניט זען „את עשו בן בנו יוצא לתרבות רעה". ולפי הנ"ל, אַז עשו פירש לע"א בשעת ער איז אַלט געווען 13 יאָר קומט דאָך אויס, אַז אברהם האָט צוויי יאָר געזען ווי עשו איז יוצא לתרבות רעה (ווייל „ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם". איז בשעת יעקב ועשו זיינען אַלט געווען 13 יאָר, איז יצחק אַלט געווען 73. ובמילא, איז אברהם דאָן אַלט געווען 173 יאָר (וואָרום „ואברהם בן מאת שנה בהולד לו את יצחק בנו") — און געלעבט האָט ער 175 יאָר)?

דער דעת זקנים מבעלי התוספות¹⁰²: ענטפערט אויף דעם „שנתים מרד ב' מטמוניות". אַז די צוויי יאָר וואָס אב"רהם האָט נאָך געלעבט, האָט עשו גע"זינדיקט באַהאַלטענערהייט. דער תירוצ איז אָבער ניט מובן: אויב עס האָט געקענט זיין אַז ער זאָל זינדיקן צוויי יאָר במטמוניות, האָט דאָך געקענט זיין אַז ער זאָל זינדיקן נאָך פינף יאָר במטמוניות, און מען זאָל ניט דאַרפן אַראָפּנעמען פון אברהם'ן פינף יאָר?

לפי הנ"ל אָבער, אַז יצחק איז געווען אַ משך זמן (צוויי יאָר) אין גן עדן, פאַרענטפערט מען די רש"י¹⁰³, אַז בשעת עשו איז אַרויס לתרבות רעה, איז עס שוין געווען נאָך אב"רהם.

127) במשתינו כה, ל.

128) שם כה, כו (בשם הירוש').

129) ריב"א שם.

(*) שיחה האחרונה לא נדפסה. (חלקה נכלל לעיל בפנים ה־ספר, שיחה ב' ל' תולדות).

בס"ד. שיחת ש"פ ויצא, מ' כסלו, התשכ"ה

אז דער פסוק חזר'ט איבער וואָס עס איז שוין דערציילט געוואָרן פריער כדי צו פאַרבינדן מיטן ענין הראשון, צוליב דעם איז דאָך גענוג צו זאָגן נאָר אַז וילך חרנה —

ענטפערט רש"י: „אלא מגיד ש' יציאת צדיק מן המקום עושה רושם שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה יצא משם פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה“.

אין דער רש"י איז ניט פאַר-שטאַנדיק:

(א) וואָס זיינען די דריי לשונות, הודה זיוה און הדרה? רש"י שרייבט דאָך ניט סתם קיין מליצות, נאָר, ווי דער של"ה זאָגט: „אז אין רש"י איז אַלץ בדיוק, אַז אין פירוש רש"י זיינען דאָ ענינים מופלאים. אַ מליצה איז אַ שיינע זאָך, אָבער מ'קען אויף דעם ניט זאָגן אַז דאָס איז ענינים מופלאים!“

(ב) לפי הנ"ל, אַז דאָ איז בלויז חזרה פון דעם וואָס איז געשטאַנען פריער אין פרשת תולדות, איז ניט פאַרשטאַנדיק: פאַרוואָס אין פרשת תולדות — וואו ס'איז דער עיקר אַרט פון דעם סיפור — ווערט נאָר דער-ציילט „וילך פדנה ארם, און עס שטייט גאָר ניט אַז יעקב איז אַרויס פון באר שבע“?

(ג) אין מדרש' אויף דעם פסוק פרעגט ער: „ויצא, וכי לא יצא משם אלא הוא והרי כמה חמרים וכמה גמ“

א. אויף „ויצא יעקב“ זאָגט רש"י: „על ידי שבשביל שרעות בנות כנען בעיני יצחק אביו הלך עשו אל יש' מעאל הפסיק הענין בפרשתו של יעקב וכתוב וירא עשו כי ברך וגו' ומשגמר חזר לענין הראשון“. דער פירוש אין רש"י איז: רש"י וויל דאָ באַוואַרענען — צוליב וואָס דערציילט דאָ די תורה נאָך אַמאָל, אַז יעקב איז אַרויסגע-גאַנגען פון באר שבע און געאַנגען קיין חרן; ס'איז דאָך שוין געשריבן אין דער פריערדיקער סדרה „וילך פדנה ארם“? — זאָגט רש"י אויף דעם, אַז די תורה חזר'ט עס דאָ אי-בער, צוליב דעם וואָס זי האָט מפסיק געווען דעם ענין מיט „וירא עשו וגו'“, און דערפאַר — „משגמר, חזר לענין הראשון“.

דערנאָך זאָגט רש"י: „ויצא, לא הי' צריך לכתוב אלא וילך יעקב חרנה ולמה הזכיר יציאתו“, אַז עס וואָלט געווען גענוג ווען עס שטייט נאָר וילך יעקב חרנה, צוליב וואָס דער-מאַנט ער אַז ער איז אַרויסגעאַנגען פון באר שבע.

— די קשיא אין רש"י קומט ב' המשך צו דער פריערדיקער רש"י: וואָלט דער פסוק דאָ דערציילט דעם סיפור אַז יעקב איז געאַנגען קיין חרן, וואָלט געווען פאַרשטאַנדיק וואָס ער זאָגט ויצא יעקב מבאר שבע, וויל דער פסוק דערציילט דעם סיפור ב' שלימות: ניט נאָר אַז יעקב איז גע-גאַנגען קיין חרן נאָר אויך אַז ער איז אַרויס פון באר שבע. וויבאַלד אָבער,

(1) ראה גם לקו"ש חל"ה ע' 119 ואילך.

(2) מס' שבועות קפא א.

(3) וכן הקשה בגור ארי' כאן.

(4) בי' פס"ח, ו. רות רבה פ"ב, כ.

בעבורם". ביו אַז די גמרא זאָגט, אַז דער וואָס זאָגט אויף אַ צדיק אַז ער טוט ניט אויף אין דעם אַרט וואו ער געפינט זיך, איז ער אַן אפיקורס און אַ כופר במה שכתוב בתורה. דאַרף מען דאָך אַודאי אויף דעם ניט האָבן אַ דיוק ולימוד פון אַ איבעריקן לשון?

(ה) נאָך שטאַרקער איז די קשיא: לפי הנ"ל — ונשאתי לכל המקום — איז דאָס וואָס אַ צדיק געפינט זיך אין שטאָט איז עס נוגע צו דעם גאַנצן קיום העיר; ובדוגמת מ"ש וצדיק יסוד עולם. אַז אַ צדיק איז דער יסוד, וואָס האַלט אויף דעם גאַנצן עולם; וואָס דאָס איז אפילו בנוגע דעם אַרט בעולם וואו ער געפינט זיך ניט, ומכש"כ אַז ער איז דער יסוד פון דער שטאָט וסביבה אין וועלכער ער געפינט זיך. איז פאַר- וואָס זאָגט רש"י אַז יציאת צדיק מן המקום איז עושה רושם בלויז; און פנה הודה זיוה והדרה? דורך יציאת צדיק פעלט דאָך אין דעם גאַנצן קיום העיר (ובדוגמת אַ בנין; אויב מען זאָל צונעמען פון אים זיין יסוד, קען דאָך דאָן דער גאַנצער בנין קיין קיום ניט האָבן). ניט בלויז "עושה רושם", אָדער אַז עס פעלט "הודה זיוה והדרה"?

ב. לכאורה קען מען פאַרענטפערן, אַז יציאת יעקב האָט געמאַכט אין באר שבע בלויז אַ רושם, ווייל אויך ווען יעקב איז אַרויס פון באר שבע זיינען דאָרט פאַרבליבן צדיקים — יצחק און רבקה, ובמילא, האָט עס ניט אַנגערירט אין דעם קיום פון

לים יצאו ואת אמר ויצא יעקב, און ער ענטפערט: "בזמן שהצדיק בעיר הוא זיוה הוא הדרה כו'". מען קען ניט זאָגן אַז רש"י מיינט דעם ענין ווי ער איז אין מדרש, ווייל (א) רש"י ברענגט אינגאַנצן ניט דעם לשון ה' מדרש "וכי לא יצא כו'", (פונקט ווי מען דאַרף מדייק זיין אין דעם וואָס רש"י זאָגט יא, דאַרף מען אויך מדייק פון דעם וואָס ער זאָגט ניט), (ב) דער דיוק (און רא"י) פון רש"י איז "לא הי' צריך לכתוב אלא וילך יעקב חרנה"; דער דיוק פון מדרש איז "וכי לא יצא משם אלא הוא וכו' ואת אמר ויצא יעקב"; דיוק המדרש איז פון דעם וואָס די צוויי ווערטער ויצא יעקב זיינען ניט ריכטיג; דיוק רש"י איז פון דעם וואָס דער גאַנצער ענין ויצא יעקב מבאר שבע איז מיותר. דאַרף מען פאַרשטיין, פאַרוואָס לערנט רש"י אַנדערש ווי פירוש המדרש?

(ד) וואָס דאַרף מען האָבן אַן אי-בעריקן חצי פסוק אויף "מגיד", צו לאָזן הערן, אַז יציאת צדיק מן המקום עושה רושם; (א) דאָס איז דאָך אַ דבר המובן מעצמו. (ב) דאָס שטייט שוין בפירוש אין אַ פריערדיקער סדרה; "אם אמצא צדיקים בתוך העיר" — איז "ונשאתי לכל המקום

(5) דא"מ כאן. — בגור ארי' פירש, שכונת המדרש "וכי לא יצא משם אלא הוא" — שמכיון שהכתוב בא לספר מעיני יעקב שהלך לתרו, הוה ל' למיכתב רק ההליכה לשם, לא היציאה מבאר שבע, כי אי"ז שייך ליעקב, שהרי כמה גמלים יצאו משם. ועד"ז פי' בפי"ת. ולפירושם, לכאורה, דיוק המדרש הוא מיתור הכתוב, כהפירש"י. אבל אי"כ אינו מובן במדרש; (א) אריכות הלשון. (ב) העיקר — לא הי' צריך לכתוב — חסר!

(7) סנה' צט, סע"ב.

(8) משלי י, כה. יומא לח, ב.

(6) בראשית יח, כו.

קין אנדערע צדיקים, משא"כ ווען יעקב איז ארויס פון באר שבע, זיינען דאך דארט פארבליבן יצחק ורבה?!

נאך שטארקער איז די קשיא: אב-רהם יצחק ויעקב, איז יעדערער בדורו געווען דער נשיא וצדיק הדור? וואס דערפאר, איז (כאטש די עבודות פון אברהם יצחק ויעקב זיינען געווען אין באזונדערע קוים?!, איז אָבער) אין די פופצן יאר ווען אברהם יצחק ויעקב זיינען געווען צוזאמען (ווי גערעדט אמאל אין דעם באריכות?!, וואס דעמאלט איז אברהם געווען דער נשיא הדור, ליינט זיך בשכל צו זאגן, אַז די הנהגה אין וועלט אפילו הנהגת יצחק ויעקב אין וועלט, איז געווען אין דעם קו פון עבודת אברהם

— איך האָב אַמאָל געפרעגט ביי כ"ק מ"ח אדמו"ר, ווי דער צ"צ האָט זיך געפירט אין אַ געוויסן ענין בחיי דעם מיטעלן רבי'ן (כידוע אַז דער מיטעלער רבי און דער צ"צ האָבן געהאַט באַזונדערע סגנונים אין חסי-דות און באַזונדערע דרכים אין עבו-דה), האָט מיר דער רבי אויף דעם געענטפערט: וואָס דעטסטו?! דע-מאַלט איז דאָך דער מיטעלער רבי

באר שבע; אָבער פונדעסטוועגן האָט עס אַ רושם יאָ געמאַכט, אַז פנה הודה זיוה והדרה, ווייל „לא דומה זכותו של צדיק אחד לזכותו של שני צדיקים“.

— וואָס דערמיט וועט אויך ווערן פאַרענטפערט דער אויפטו פון דעם פסוק אויפן פסוק ונשאתי גו' — ווייל אַט דעם ענין (אַז יציאת צדיק עושה רושם אויך ווען עס בלייבן צדיקים און עס רירט ניט אַן אין דעם קיום העיר). ווייס מען ניט פון אַן אנדער אַרט —

אָבער — רש"י אַליין איז שולל דעם פירוש: בסיום דבריו זאָגט רש"י: „וכן ותצא מן המקום האמור בנעמי ורות“, ולכאורה, צוליב וואָס ברענגט עס רש"י, וואָס גיט עס צו ביאור אין אונזער פסוק? נאָר דערמיט ווערט נשלל תירוץ הנ"ל: מען זאָל ניט מיינען אַז יציאת יעקב האָט גע-פועל'ט אַ רושם אין באר שבע בלויז ווייל „לא דומה זכותו כו'“, נאָר „וכן“ — אַזוי ווי דאָ איז ביי „ותצא מן המקום האמור בנעמי ורות“, וואו נאָכן „ותצא“ זיינען ניט געבליבן קיין צדיקים אין שדה מואב.

ג. נוסף לכל הנ"ל, איז דאָך דאָס גופא אַ תמי: ווי אַזוי פאַרגלייכט טאַקע רש"י ויצא יעקב צו ותצא מן המקום האמור בנעמי ורות? און רש"י איז נאָך מדייק „וכן ותצא“ און אַזוי איז ביי ותצא כו' (ניט ע"ד לשון המדרש וזכותו" — און ענל'ן צו דעם). דאַרטן זיינען דאָך ניט געבליבן

(9) לשון המדיר שם.

(10) וכמו שהקשו מפרשי רש"י כאן, משא"כ במדרש (וגמרא) שרגיל לפרש דרך גררא גם הגמרא (ושיח) למקרא.

(11) וכמו דפריך במדרש שם: גיחא דתמן כו', ואפילו ר' עזרי' דמליג ע"ז (ולא בתור מתרן, כדמוכח מהל' ר"ע בשם ר"ס אמר', ולא — אמר ר"ע) — אינו אומר שזהו כו' בשוה.
(12) אב לכל העולם (רש"י לך יו, ה), וראה לקמן הערה 21.
(13) ולכן אומרים אלקי אברהם אלקי יצחק וכו', אלקי אצל כא"א, לפי שמדתו של זה לא כמדתו של זה (תו"א ויקהל צ, ב).
(14) י"ט כסלו תשכ"ב (לקו"ש חל"ה ע' 101 ואילך) (שם נתבאר ש"יה גם בהעש"ש הה"מ ואדה"ו. כי הסתלקות הבעש"ט היתה בשנת תקס"ב ואדה"ו נולד בשנת תק"ה). לקו"ש ח"כ ע' 125.

מעלה ודרגא אז "תראה אותי לוקח מאתך", מעלתו איז יי אז ער זעט אליין ווי ער איז העכער פון פריער-דיקן "ברוך" יהי לך כו).

פונדעסטוועגן האָט זיך אין דעם פי שנים אין מופתים אויסגעדריקט דער פי שנים במעלת עצמו ומהותו. און אזוי איז עס אויך געווען ביים מגיד, אז זיין פי שנים ברוחו האָט זיך אויס-געדריקט אין פי שנים תלמידים. דער-פון איז מובן, אז הגם (ריבוי) תל-מידים איז נאָר אַן ענין פון השפעה והתפשטות, ווערט אין דעם אויך אויס-געדריקט ענינו של המשפיע, ביו אז דאָס איז מוסיף אין דעם משפיע, וכמאמר ר"ל יי ומתלמידי יותר מכולן. און ניט נאָר איז דער תלמיד מוסיף אין שכל הרב, נאָר אויך אין דעם חיות הרב. דערפאַר איז דאָך — ביי ערי מקלט אויף וועלכע עס שטייט וחי בהם — איז "הרב שגלה מגלין ישיבתו עמו" יי.

ס'איז אָבער מובן, אז דאָס וואָס דער תלמיד גיט צו אין רב, איז ניט בעיקר מהותו, נאָר בענין האור וה-גילוי של הרב יי.

(32) ובוה מובן התנאי (ושייכותו לה-ענין): אם תראה — יהי לך ואם אין — לא יהי. ואיצי לדחוק שאמר לו זה על דרך המופתים (רלב"ג שם).

(33) תענית ז, א. מכות י, א.
(34) מכות שם, וראה רמב"ם הל' רוצח רפ"ו: "תלמיד שגלה לערי מקלט מגלין רבו עמו שנאמר וחי וחי בעלי חכמה ומבקשי בלא תית כמיתה חשובין וכן הרב שגלה כו"י. (1) הלשון "וכן" משמע שזה מאותו הסעם. (2) עפ"ו מובנת אריכות הל-שון: בעני חב' — רב; מבקשי — תלמיד יי. וראה ג"כ בי"מ סד, סע"א.

(35) משא"כ הרב בנוגע לתלמיד, ובוה מובן מה שעיקר ותחילת הלימוד (בש"ס

דערפאַר האָט ער געהאַט 120 תלמי-דים — צוויי מאל אזוי פיל ווי דער בעש"ט. הגם אז ניט אין תלמי-דים באַשטייט דער פי שנים ברוחו, ווייל אין זיי איז נאָר אַן ענין פון השפעה והתפשטות, איז אָבער דער פי שנים תלמידים אַ הוראה אויף פי שנים ברוחו.

בדוגמא זו, געפינט מען אויך אין דעם פי שנים ברוחך ביי אלישע'ן יי, וואָס האָט זיך אויסגעדריקט אין דעם וואָס ער האָט באַוויזן צוויי מאל אזוי פיל מופתים ווי אלי' יי (אָדער אין דעם וואָס אלי' האָט מחי' מתים געווען איין מאל און אלישע צוויי מאל יי). ואף על פי אז מופתים איז נאָר אַן ענין חיצוני (כידוע יי ווי חסידות קוקט אויפן ענין פון מופתים, ומיוסד על מ"ש הרמב"ם יי, אז די אמונה וואָס אידן האָבן געגלויבט אין משה רבינו איז ניט געקומען דורך די מופתים וואָס ער האָט באַוויזן, ואדרבה, "ה' מאמין עפ"י האותות יש בלבו דופי", נאָר די אמונה איז געווען ווייל "עינינו ראו ולא זר כו'") און דער פי שנים ברוחך פון אלישע'ן, איז געווען ניט נאָר בנוגע זיין התפשטות נאָר אויך במעלת עצמו ומהותו

(וואָס דערפאַר האָט אים אלי' וועגן דעם געזאָגט אז כאַטש "הקשית לשאול" יי, וואָרום ווי קען ער אים געבן מער וויפל ער אַליין האָט — אויב אָבער אלישע וועט זיין אין אַזאַ

- (25) מסיפורי חסידים.
(26) מלכים ב', ב, ט.
(27) רד"ק שם ב, יד.
(28) סנהדרין מו, א. חולין ז, כ.
(29) ראה התמים ח"ב ע' סד [עט, ב] (אגרות קודש אדמ"ר מהור"י"צ ח"ב ע' שעד): בעיני גדולי חסידי חב"ד המופתים הם כעין פגיעה בכבוד החסידות כו.
(30) הלי יסוה"ת רפ"ח.
(31) מלכים שם, י. ובמצו"ד שם.

ניט גע'פועל'ט קיין חסרון אין יצחק'ס מהות, בלויז אין זיין התפשטות.

ו. די קשיא, וואָס אין פרשת תולדות שטייט נאָר „וילך פדנה ארם“ און ניט „ויצא מבאר שבע“, קען מען פאַרענטפערן: אין פ' תולדות ווערט דערציילט ווי יצחק האָט געשיקט יעקב'ן און ווי יעקב האָט אים גע'פאַלגט. וויבאַלד אַז יצחק'ס כוונה איז דאָך ניט געווען אַז יעקב זאָל פון אים אַוועקגיין, אדרבה, יצחק'ן וואָלט געוויס געווען מער גיחא ווען יעקב זאָל פאַרבלייבן מיט אים, דערפאַר שטייט אין פרשת תולדות — וואו תורה דערציילט וועגן יעקב'ס גיין מצד יצחק'ס פקודה — בלויז וילך פדנה ארם און ניט ויצא מבאר שבע.

דער תירוץ איז אָבער ניט מספיק: וויבאַלד אַז צוליב גיין קיין חרן, האָט ער געמוזט אַרויסגיין פון באר שבע, איז דאָך דאָס אַ „פסיק רישׁי“, האָט דאָך אויך אין פרשת תולדות גע'דאַרפט שטיין ויצא מבאר שבע?

ז. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים וואָס די גמרא דערציילט³⁶: רב האָט אַמאַל געטראָפן רב שמואל בר שילת — וועלכער איז געווען אַ מלמד תיבוקות — ווי ער שטייט אין זיין גאַרטן. האָט רב צו אים גע'טענה'ט, ווי גייט ער קוקן אויף זיין גאַרטן און פאַרלאָזט די תלמידים? האָט ער אים געענטפערט, אַז ס'איז שוין דרייצן יאָר ווי ער האָט ניט געזען זיין גאַרטן, און אויך איצטער, זייענדיק אין גאַרטן, „דעתאי עלויהו“, ער איז ניט מסיח דעת פון זיי (די תלמידים).

ה. עפ"ז וועט מען פאַרשטיין, דעם תיווך פון ביידע ענינים שבפירש"י: פון איין זייט ווערט יציאת יעקב פון באר שבע פאַרגליכן צו ותצא האמור בנעמי, גלייך ווי אין באר שבע וואָלטן ניט געבליבן קיין צדיקים, און פון דער אַנדער זייט איז דורך יעקב'ס יציאה האָט זיך אין באר שבע גע'פעלט בלויז הודה זיוה והדרה:

כאמור, האָט יעקב בחיי יצחק, ובפרט אין באר שבע, געטאָן אין וועלט די זעלבע עבודה ווי יצחק, און וויבאַלד אַז יעקב איז געווען תלמידו (וואָס האָט געטאָן זיין, יצחק'ס עבודה), האָט דורך זיין אַרויסגיין פון באר שבע, זיך געפעלט כביכול אין יצחק'ן די שלימות וואָס ער האָט פרי'ער געהאַט דורך זיין תלמיד, יעקב'ן.

דערפאַר פאַרגלייכט עס רש"י מיט ותצא מן המקום האמור בנעמי ורות — וואו עס זיינען ניט פאַרבליבן קיין אַנדערע צדיקים — ווייל אויך דורך יציאת יעקב האָט זיך געפעלט אין באר שבע ניט בלויז דאָס וואָס יעקב האָט אַליין אין איר אויפגעטאָן, נאָר אויך אין דער שלימות וואָס ס'האָט דאַרט אויפגעטאָן יצחק.

עס האָט אָבער נאָר עושה רושם געווען אין באר שבע; פנה הודה זיוה והדרה, ווייל מציאות וקיום העיר — איז דאָך דאַרט געווען יצחק³⁷. ולא עוד — אין דעם איז אפילו קיין שינוי ניט געווען, ווייל יציאת יעקב האָט

וברמב"ם) מ"וה" — הוא בנוגע לתלמיד.
36) מה שגם ביציאת נעמי רק פנה הודה כו' ולא בנוגע לקיום המקום כו' — הוא מפני ששיבתם שם באה באיסור ואין קטרי גור נעשה סיניגור.

דער דעהו (פון בכל דרכיך) בשלימותו, און אן ענין פון זיין עבודת הבירור (רים), פונדעסטוועגן, אויב ניט דעתי' עלויהו, באופן אן אויך די תלמידים האָבן דערפון, מאַנט מען פון אים „שבקתי' להימנותך“.

ועפ"ז מובן אן הליכת יעקב לחרן איז ניט מכריח עס זאל זיין ויצא יעקב — בפנימיותו — מבאר שבע, ווייל זיין אַוועקגיין האָט געקענט זיין באופן אן „דעתי' עלויהו“, און ניט נאָר וואָס עס איז ניט מוכרח דער „פנה הודה זיוה והדרה“, נאָר אויך בנוגע יעקב אַליין, איז ניט מוכרח דער ויצא: וויבאַלד אן דעתי' עלויהו, איז כמאמר הבעש"ט: „על פסוק — שרפים עומדים ממעל לו) — במקום שרצונו של אדם שם הוא נמצא כולו.

ה. דאָס איז אַ הסברה אויף דעם וואָס אין פ' תולדות שטייט ניט ויצא גו'. לפי"ז ווערט אָבער די קשיא: פאַרוואָס בפרשתינו שטייט יאָ ויצא גו' שבע?

וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים דעם שינוי לשון הכתוב: אין פ' תולדות שטייט וילך פדנה ארם און אין

(41) ומלבו שהפנימיות זחו עיקרו דיי עקב — הנה „לא הי' צריך לכתוב אלא וילך יעקב חנה“, כי באם יציאתו מבאר שבע רק בגונו ובחיצוניותו, לא צריך קרא על זה, וכמו שלא כתב זה בפ' תולדות, כי מובן ממשיך „וילך פדנה ארם“, „וילך חר"גה“ — פסיק רישׁי, — ויתור כל הענין, הי' קושיא יותר מאשר דיוק בתיבה אחת, ולכן לא נקט רש"י דיוק המדרש: וכי לא יצא כו'.

(42) מים רבים תרלו' פקיד' רסאני תרח"ץ (נדפס גם בסה"מ קונט' ח"ב) פ"ה, וראה גם לקרי' אמור לב, ב.

(43) ישעי' ה, ב.

מובן, אן אויך די תלמידים האָבן מקבל געווען דערפון וואָס ר' שמואל בר שילת האָט געטראַכט וועגן זיי. וואָרום די טענה צו אים פאַרוואָס ער פאַרלאָזט די תלמידים איז דאָך געווען (ניט נאָר דערפאַר וואָס ער טוט ניט זיין אַרבעט, נאָר) בעיקר ווייל צוליב דעם פעלט עס ביי די תלמידים. מוז מען דאָך זאָגן, אן דער ענטפער „דעתי' עלויהו“ מיינט, אן דורך זיין טראַכטן וועגן זיי איז מוסיף אויך אין די תלמידים.

(מאמר המוסגר: דאָס איז אַ הוראה פאַר תלמידים, ראשי ישיבות ומתיב"תות, משגיחים און משפיעים, אויף וויפל עס דאַרף זיין די איבערגעגע"בנקייט צו תלמידים. די טענה, אן ער אַרבעט כמה מאָל מער ווי ער איז מחוייב פאַר דעם געצאָלט וואָס ער קריגט; ס'איז שוין נאָך די שעות אויף וועלכע ער האָט זיך פאַרדונגען; מ'צאָלט אים ניט די שכירות אין צייט, וכו' וכו' — איז קיין תירוץ ניט, וויבאַלד אן דאָס איז זיין אַרבעט — איז אפילו אויב ער גייט פון איר אַוועק אין מאָל אין 13 יאָר, און אויך דער אַוועקגיין איז פאַרבונדן מיט ענינים רחניים (ובמכ"ש פון רב שמואל בר שילת), וואָס ער איז געווען פון די אמוראים, ופשוט אן אין זיין „קאי בגינתא“ איז געווען

(38) ראה לקויד' (לקוט א) בענין מחשבה מועלת.

(39) וכן מובן ממ"ש בחזא"ג שם, הט עם שבאי צדקה ומלמי תיגוקות נמשלו לכוכבים, וראה גי"כ רש"י ד"ה שבקתי (שם): ללמדם כו', וברגמ"ה שם: לזרזם ממקום זה שאני עומד.

(40) וראה ל"ת להאריז"ל עה"פ הכוכבים ממסלותם, שהי' בערכו.

צוליב אויפטאָן אָן ענין פּנימי, מוז מען זיין אין אים בכל פּנימיותו.⁵⁰

צוליב עבודת הברורים אליין — מוז מען ניט זיין אַרײַנגעטאָן אין דעם, ובפרט בײַ שיקשר דעתו — ואדרבה, וכידוע⁵¹ דיוק לשון הכתוב⁵² יגיע כפיך כי תאכל — יגיע כפיך און ניט יגיע ראשך. און כאָטש אָן אויך דערביי דאַרף מען נוצן שכל, איז עס אָבער בלויז חיצונית השכל, און ניט זיין אַרײַנגעטאָן אין דעם בפּנימיותו, און במילא קען דאָך (און מוז) זיין דער דעת אין אַנדערע ענינים. משא"כ צוליב אויפשטעלן מטתו שלימה, ממ"ש יך זיין כח האין־סוף⁵³, איז — אין קישוי אלא לדעת, וואָס דעת איז בקו האמצעי שעולה עד (פּנימיות) הכתר שלמעלה מהשתלשלות⁵⁴, און ממשיך פון דאַרטן כח הא"ס.

דערפאַר האָט יעקב געמוזט אַרױס־גיין פון באר שבע, גיין און זיין אין חרן (כאָטש אָן ענינה איז „חרון אף של מקום בעולם“⁵⁵) בכל פּנימיותו, בכדי אויפצושטעלן די י"ב שבטים, עס זאָל זיין מטתו שלימה, וואו עס רעדט זיך אָבער וועגן עבודת הבני־רורים, פּדן ארם, מוז ניט זיין דער ויצא יעקב מבאר שבע.

ט. עס בלייבט אָבער די שאלה,

פ"ג, שדעת הוא שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאד, הרי אינו שייך שיקשר דעתו בשני ענינים שונים.

(48) ראה תורת שלום ע' 39 ואילך.

(49) לקו"ת שלח מב, ד. חוקת טו, ג. ובארוכה — תו"ח שמות תרך, א ואילך.

וראה לקוטי שיחות ח"א ע' 188.

(50) תהלים קכח, ב.

(51) לקו"ת שה"ש מ, א.

(52) לקו"ת שלח ג, א.

(53) רש"י ס"פ גח.

התחלת פרשתינו שטייט וילך חרנה (און דערנאָך שטייט וילך ארצה בני קדם).

דער חילוק פון פּדן ארם בײַ חרן איז:

וועגן פּדן ארם זאָגט רש"י⁵⁶: אָן דאָס איז דער שטח וואו עס זיינען געווען די צוויי ערטער ארם נהריים און ארם צובה. אָדער כמו שד"ה ארם; חרן איז געווען די שטאָט וואו לבן האָט זיך געפונען.

הליכת יעקב איז געווען צוליב: (א) עבודת הברורים מיט צאן לבן, ורכושו אשר רכש בפּדן ארם⁵⁷ — דאָס האָט ער געטאָן אויף אַ גרויסן שטח, בשד"ה ארם; (ב) אויפשטעלן בית רחל ולאֵה, שבטים, „מטתו שלימה“ — דאָס האָט ער געטאָן אין חרן, אין שטאָט, ניט אין שדה, וואו עס טאַר ניט זיין ענין היחוד, צוליב צניעות.

(וכמו"כ ברוחניות: תפלה וואָס ענינה איז יחוד ישראל והקב"ה, איז ניט בשדה ובמקום פּרוץ נאָר בבית⁵⁸).

ועפ"י זיבן וואָס אין אונזער פרשה — וואו די תורה דערציילט וועגן יעקב'ס גיין קיין חרן אויפשטעלן די שבטים, מטתו שלימה — זאָגט די תורה ויצא יעקב מבאר שבע; בענין היחוד („אין קישוי אלא לדעת“) — איז ניט שייך צו זאָגן און עס טאַר ניט זיין דעתו של יעקב אין אָן אַנ־דער אָרט, אפילו ניט אין באר שבע⁵⁹.

(44) בראשית כה, כ.

(45) ויצא לא, יח.

(46) ברכות לו, סע"ב. שו"ע אדה"ז ס"ז

סעיף ה'.

(47) בדוגמת מרז"ל (נדרים כ, ב): אל

ישתה כו'. ואפילו היא אשתו (ר"ן, ובשו"ע

או"ח סרי"מ ס"ב) ובפרט להמבואר בתניא

— וואס דורך אים האָט זיך אויס־געפירט דער וארבה את זרעו, ווייל כאָטש דער פסוק זאָגט וארבה גו' ואתוּן לו את יצחק⁵⁵, האָט זיך אָבער דאָס דורכגעפירט נאָר דורך יעקב'ן (ביצחק, ולא כל יצחק, יקרא לך זרע⁵⁶) וואָס ער האָט אויפגעשטעלט די י"ב שבטים —

דערהערט זיך פנימיות הכוונה).

דערנאָך וואו עס ווערט דערציילט יעקב'ס בקשה ונתן לי לחם לאכול גו' והי' הוי' לי לאלקים — שלא ימצא פסול בזרעי (כפרש"י), וואָס איז כולל אַלע עניני יעקב, סיי עבודת הבריורים און סיי מטתו שלימה, זאָגט תורה וילך ארצה בני קדם; ארצה בני קדם איז אין זיך כולל סיי פדן ארם און סיי חרן.

י"ד. עפ"י וועט מען פאַרשטיין נאָך אַ דיוק אין פירש"י:

דער מדרש⁵⁷ איז מדייק וואָס עס שטייט „וילך חרנה“ גלייך נאָך דעם „ויצא יעקב מבאר שבע“, לכאורה האָט דאָך געדאַרפט נעמען צייט פון יעקב'ס אַרויסגיין פון באר שבע ביז ער איז אָנגעקומען קיין חרן? דער מדרש ענטפערט אויף דעם צוויי פיר רשעים: א) „בן יומר“, אַז דעם זעלבן טאָג וואָס ער איז אַרויס פון באר שבע איז ער אָנגעקומען קיין חרן, ווייל ער

פאַרוואָס אין פרשת תולדות שטייט וילך פדנה ארם און אין פרשת ויצא שטייט וילך חרנה?

איז דער ביאור אין דעם:

אין פרשת תולדות ווערט דערציילט ענין הליכת יעקב בעיקר — וואָס עשו האָט געזעהן, און עשו האָט געזען מערניט ווי די חיצוניות — „וילך פדנה ארם“.

אויך פריער (אין פרשת תולדות) וואו עס ווערט דערציילט ווי יצחק האָט געשיקט יעקב'ן, וישלח יצחק וגו', — איז דאָך אין אדם יודע מה בלבו של חבירו⁵⁸, יצחק האָט ניט געקענט זיין זיכער ווי יעקב'ס הליכה איז — בפנימיותו צי נאָר בחיצוניות. תורה דאַרט קען ניט זאָגן בפירוש (בגילוי) „וילך חרנה“ און „ויצא יעקב“⁵⁹.

אָנדערש איז אין פרשת ויצא, וואו עס רעדט זיך וועגן יעקב'ן גופא: ער אַליין האָט געוואוסט, אַז אופן הליכתו איז בפנימיותו — חרנה, און צוליב דעם מוז זיין — ויצא יעקב.

(וימתק יותר: תוכן פרשת תולדות איז כשמה וכפרש"י⁶⁰ — „תולדות יצחק, יעקב ועשו האמורים בפרשה“, און תוכן פרשת ויצא איז — ענינו של יעקב, מצד תולדותיו של יצחק — יעקב ועשו — הערט זיך נאָך ניט פנימיות הכוונה⁶¹. מצד יעקב'ן אָבער (פ' ויצא)

חק יותר, שגם עיקר הסיפור דהליכת יעקב כו' שבפי תולדות, הוא שהלך פדנה ארם, אלא שבדברי יצחק וציחויו שלו ליעקב הי' בזה (נתינת כח על) ב' הענינים: לך א) (פדנה ארם, ב) ביתה בחוּלָא.

(58) יהושע כד, ג.

(59) בראשית כא, יב. נדרים לא, א. סני

הדרין גט, ב.

(60) ב"ר פס"ח, ח. וראה במפרשי ה'

מדרש שם.

(54) פסחים נז, ב.

(55) דאף שאמר לו „וקח לך משם אשה“,

לא הי' יכול לידע אם הליכתו הוא כרצון

המשלח (גם בפנימיות), כי אינו רואה רק

הליכת הגוף והחיצוניות.

(56) ר"פ תולדות, וראה לעיל ע' 355.

(57) ראה לעיל ע' 360 שתוכנה של פ'

תולדות הו"ע עבודת הבריורים. ועפ"י יומ'

מפרשים זיינען דערמיט מבאר פאר וואס רש"י מיט זיין פירוש "יצא ללכת כו'" שטעלט זיך אויף וילך חרנה, און ניט אויף "וילך פדנה ארם" שבסוף פרשת תולדות — ווייל דארטן קען מען לערנען אז דער פסוק רעדט וועגן זיין אַנקומען אין פדן ארם; וואָרום דאָרטן איז דאָך ניטאָ דער הכרח פון "ויפגע במקום", וילך ארצה בני קדם".

דאָס איז אָבער נאָך ניט מספיק: רש"י איז דאָך מפרש לכל לראש פשוטו של מקרא; וואו עס פאָדערט זיך ביאור אין פסוק, זאָגט רש"י דעם פשט. און אין פסוק "וילך פדנה ארם" פאָדערט זיך דאָך אויך אַ ביאור — ווייל ווי איז שייך אָז ער איז גלייך אַנגעקומען קיין פדן ארם — האָט רש"י געדאַרפט מפרש זיין "איינעם פון די צוויי פירושים: דער פסוק איז ככתבו — אַנגעקומען אין פדן ארם (מ'דאַרף ניט זאָגן: וילך — ללכת, אָדער: פדנה — לפדן) נאָר ביי אים איז געווען קפיצת הדרך, ווי די ער שטע דיעה פון מדרש, אָדער אָז וילך מיינט — ללכת כו', אָז ער איז געגאַנגען קיין פדן ארם, ווי די צוויי טע דיעה פון מדרש, און ווי רש"י טייטשט דעם וילך חרנה?

ועפ"י הנ"ל מובן: דער סיפור וילך פדנה ארם שבפ' תולדות איז עיקרו — בכדי אַרויסברענגען די פעולה אויף עשיון — במילא זיינען ניט נוגע פּרטים, נאָר צו וויסן אָז וישלח יצחק און יעקב האָט אַזוי געטאָן בפועל". משא"כ בפרשת יצא וואו עס ווערט דערציילט בפרטיות.

(65) אף שבדוחק י"ל שסומך על משיב שם (כת, ב) פדנה. כמו לפדן.
(66) ומקרא ככתבו, אבל בהכתוב (כת,

האָט געהאַט קפיצת הדרך. טייטשט דאָ דער מדרש "וילך חרנה", אָז ער איז אַנגעקומען אין חרן י"ב. (ב) "וילך חרנה" מיינט, אָז ער איז געגאַנגען קיין חרן, אין דער ריכטונג צו חרן.

רש"י איז מפרש "וילך חרנה — יצא ללכת לחרן", ווי די צווייטע דיעה פון מדרש. דער טעם פאַרוואָס רש"י הייבט אָן מיט דער צווייטער דיעה י"ב: נאָך "וילך חרנה" שטייט "ויפגע במקום", וילך ארצה בני קדם]. [ובפרט — במקום גייט אויפן הר המורי". קען מען ניט לערנען וילך חרנה אָז ער איז אַנגעקומען אין חרן, ווייל הר המורי איז אויפן וועג צווישן באר שבע און חרן. קען דאָך ניט זיין דער ויפגע במקום נאָך זיין אַנקומען קיין חרן].

(די גמרא י"ב דערציילט, אָז נאָך דעם ווי ער איז אַנגעקומען קיין חרן איז ער צוריקגעגאַנגען צום הר המורי. אָבער דער פשט פון דעם גאַנצן סיפור הפרשה איז ניט משמע אַזוי, און רש"י איז מפרש לכל לראש פשוטו של מקרא י"ב).

(61) וכן הוא בסנה' צה, ב. חולין צא, ב. רש"י בפרשתנו כת, יו.

(62) מפרשי רש"י כאן.

(63) רש"י עה"פ. סנהדרין שם. חולין שם.

(64) אף שבכ"מ מביא גם ורשות ר"ל. וכן בנדר"ד מביא גם דעה הא' לקמן (כת, יז), אבל מקדים לזה: אמרו רבותינו כו', וכ"ז — שלא על אתר (עה"פ וילך חרנה) — כי אינו בדרך הפשט.

ואף שכתב רש"י שם: "וקרא מוכיח וילך חרנה" — ההוכחה היא משלון הכתוב, מדלא כתיב ללכת כ"א וילך, וההוכחה ש' ברש"י כאן היא מסדר כל המקראות, וסדר כל המקראות מכריח יותר מאשר דיוק בתיב בה אחת.

מצד דעם וואָס נה"י פון יעקב'ן זיי
נען געווען פאַרנומען אין ענין מטתו
שלימה, האָבן זיי בפרט, הודה זיזה
והדרה, אויסגעפעלט אין באר שבע.

יב. דער טעם אויף דעם וואָס
רש"י זאָגט דעם סדר הודה זיזה
והדרה און ניט הודה הדרה וזיזה,
כסדר הספירות: נצח הוד יסוד —
ווייל די דריי מדות זיינען אין די
דריי קוין, נצח — קו ימין, הוד —
קו השמאל און יסוד — קו האמצעי,
(וענינם בהשפעה: נצח — דער
סבר פנים יפות פון רב צום תלמיד,
הוד — דער זרוק מרה בתלמידים)
און כל תלמיד שאין שפתותיו נוטפות
מר כו"ז, יסוד — התקשרות המש"י
פיע למקבל"י)

און וויבאַלד אָז יעקב איז געגאַנגען
ימין לשמאל (פון ארץ הימין אין
חרן וועלכע איז בצפונה של א"י),
דערפאַר איז פריער פנה הודה —
נצח שבקו הימין, שפעטער זיזה —
יסוד שבקו האמצעי, און דאָן הדרה
— הוד שמקו השמאל.

יג. עס שטייט אין חסידות אָז
ויצא יעקב גו' חרנה גייט אויך אויף
ירידת הנשמה בגוף, ירידת הנשמה
למטה, אין "חרן — חרון אף של
מקום בעולם", איז דאָס איז צוליב
אויפשטעלן מטתו שלימה, מאַכן אַ
דירה לו יתברך בתחתונים.

און אויך דאָס איז רש"י מרמו
בפירושו: כאַטש צוליב התלבשותה
בגוף, וואָס זי דאַרף אויפטאַן אין אים

יא. עפ"י הנ"ל אָז דער "ויצא גו'
— פנה הודה זיזה והדרה" איז גע-
ווען צוליב זיין גיין אויפשטעלן מטתו
שלימה, וועט מען פאַרשטיין דעם
דיוק פון די דריי לשונות, הודה זיזה
והדרה:

אויפן פסוק הוד והדר זאָגט דער
צ"צ י" (לויט איין פירוש) אָז הוד איז
ספירת הנצח און הדר איז ספירת
ההוד, און וועגן זיז שטייט אין מאורי
אור"י, אָז דאָס איז יסוד י" (ס'איז
ניט קיין סתירה פון דעם וואָס אין
תניא י" איז משמע אָז זיז איז מלכות
— ווייל דאָס וואָס יסוד ווערט אָנ-
גערופן זיז איז "כי ממנו זיז ויצא
למלכות" י"י).

און דערפאַר זאָגט רש"י, אָז דורך
יציאת יעקב האָט זיך אין באר שבע
געפעלט הודה זיזה און הדרה — בחי'
נה"י, ווייל וויבאַלד אָז "ויצא יעקב"
איז געווען צוליב אויפשטעלן מטתו
שלימה, און כללות ענין ההשפעה
(אויך השפעת בנים) איז פון בחי'
נה"י, וואָס זיינען לבר מגופא י" ; און

ב) א"א לומר כן, דאם גפרש ככתבו היינו
שיגיע, א"כ גם ביתה בתואל פי' שיגיע
— ועפ"י הול"ל לך ביתה בתואל ו"פדנה
ארם" מיותר, דאף שב"פדנה ארם" נרמז
ענין שני בתכלית הליכת יעקב כנ"ל —
פשוטו של מקרא הוא שהכונה היא רק
"וקח לך משם אשה".

(67) יהל אור קו, א ס"ק א.

(68) אות ז' סעיף יח.

(69) במק"א (רות רבה פ"ב, יב. רש"י
שם א, ז) כתוב גם פנה שבה — דקאי
על ספירת המלכות (קהלת יעקב בערכו.
וראה יאר נתיב למא"א בערכו).

— שינוי הלשונות שמרש"י כאן לבר'
כאן, רות רבה שם ורש"י שם, יש להבינם
משינויי הפירושים שביהל אור שם. ואכ"מ.

(70) שעהו"א פ"ג וד'.

(71) לקו"ת מסעי צ, ג.

(72) כתובות קג, סע"ב. ועיין הל' ת"ת

לאדה"ו (בסוף).

(73) שבת ל, ב. פסחים קיו, א.

(74) אגה"ק סס"ז.

(75) רש"י וישלח לה, יח.

(וואָס דאָס איז נאָך אַ ביאור אין דעם וואָס פנה בלויז) הודה זינה והדרה, וייל אדרבה, דורך דעם איז געווען המשכת העצם).

און דוקא נאָך דעם „ויצא גו' בבאר שבע וילך חרנה“, האָט ער באַקומען די ברכה „ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה“ — בלי גבול, וואָס דאָס דריקט זיך אויס אין דעם ונברכו בך כל משפחות האדמה ובזרעך — ניט נאָר „בך“ נאָר אויך — „ובזרעך“.

י.ד. אין איינעם פון די ביכלאָך * וואָס יצאו לאחרונה לחירות, איז פאָר ראָן דעם צ״צ״ס אַ מאמר אויפן פסוק ויחלום והנה סולם מוצב ארצה, אין דעם מאמר ברענגט ער אויך כמה ענינים פון דעם מיטעלן רבי׳ן, וואָס היינט (ט' כסלו) איז דאָך זיין יום הולדת און יום ההילולא, און מאָרגן (י״ד כסלו) איז זיין יום הגאולה.

אין דעם מאמר ברענגט ער פון מדרש * כמה פירושים בענין הסולם: (א) סולם זה הכבש, מוצב ארצה זה מוצב כו'. לפי פירוש זה גייט סולם אויף תפלה **, וואָס במקום קרבנות תקנום **. (ב) סולם זה סיני, לפירוש זה, גייט סולם אויף תורה, די צוויי פירושים זיינען „בחי' הסולם שב־קדושה“, דערנאָך ברענגט ער אַ דריטן פירוש * ויחלום והנה סולם, זה חלומי של נבוכדנצר כו'. נבוכדנצר איז מ־מראה מתניו ולמעלה טוב, ממראה מתניו ולמטה רע **. וואָס דאָס איז

בפנימיותו, דאָרף זיין „ויצא יעקב“ — וואָס דערפאָר איז די נשמה ווי זי קומט למטה ניט בדומה לכמו שהיא למעלה * — פונדעסטוועגן, איז „פנה“, נאָר „הודה זינה והדרה“, ואדרבה: דוקא בירידת הנשמה למטה, „נפחת ביי“, קומט צו דער „ואתה משמרה בקרבי“, וואָס איז נאָך העכער פון דעם „טהורה היא“ *. — נאָר דער „משמרה“ איז ניט אין אַן אופן פון גילוי אור (הודה כו') — און אַז עס קומט צו אין דער נשמה שבחרן, קומט צו אין אַלע אירע דרגות — בבאר שבע וגבוה מעל גבוה, תחתיים שניים . . חמשיים כו' * .

בדוגמת ווי עס איז געווען ביי יעקב׳ן, אַז דורך יציאתו מבאר שבע (א״י) והליכתו לחרן (חרון אף של מקום בעולם), האָט ער אויפגעשטעלט דעם מטתו שלימה, המשכת כח הא״ס — איז צוגעקומען דאָמאָלס אויך במהותו של יצחק בבאר שבע (שמוה מובן שתיכף ביציאתו דיעקב — הייתה ההתחלה בזה). וכמדובר כמה פעמים דאָרף עס אַראַפקומען ביז אין הלכה: אַז עס איז געבאָרן געוואָרן ראובן אין חרן — איז ביי יצחק׳ן בבאר שבע צוגעקומען — עפ״י דין — בקימו מצות פרי' ורבי' — וואָס פאָדערט עס זאָלן זיין קינדער ביים זון *.

76) שנוסף על מה שהגוף מעלים (ראה תניא פל״ז: שהגוף אינו יכול לסבול), גם הנשמה עצמה מתמצצמת וכו' (לקו׳ת ר״פ האזינו, ובכ״מ), שזהו״ע ויצא יעקב גוי חרנה, שלצורך ההליכה לחרן (ההתלבשות בגוף, עוד טרם שמתלבשת בו) היא יוצאת ממדינתה ומצבה כמו שהיתה למעלה.

77) ד״ה אתה הוא ה' לבדך תרצ״ט.

78) לקו׳ד ח״א ע' 50.

79) טושו״ע אה״ע סי' א' סעיף ו'.

(80) באב, מס' 31 *.

(81) ב״ר פס״ח, יב.

(82) וכ״ה בזהר ח״א רסו, ב. ח״ג שו, ב. ת״ז ת״י מה.

(83) ברכות כו, ב.

(84) ממדרש שם יד.

(85) ת״ז חס״ו, ע״ח ש' ק״ג רפ״ג.

(*) אהו״ת בראשית כרך ה' (תתמ, ב).

דער צלם וואָס ער האָט געזען ב' די שוקים פון ברזל און די רגלים
חלומי¹⁰ וואָס ראשו איז געווען של מהן של ברזל ומהן של חרס.
זהב טוב, זיין חזה און זרועות פון און דער צ"צ איז מבאר אין דעם
כסף, די מעים און ירכים פון נחושת, בארוכה ז"ל, וז"ל:

ויובן עוד עפמ"ש במ"א¹¹ להבין דהנה לפעמים אמרו רז"ל¹² גבי מעשה
דאיוב שטן לשם שמים נתכוין כדפירש"י איוב ט"ו א' זיין כדי שלא
יהא נשכח לפני אלקיננו וזכותו של אברהם. ולפעמים אמרו¹³ נתן עיניו
במקדש ראשון והחריבו כו'. פ"ה דסוכה דנ"ב סע"א. ונתן עיניו משמע מחמת
קנאה שהוא רע גמור. אך הענין דהנה נזכר בע"ח שקליפת דאצי' אין להם
מעמד ומצב בעולם האצי' כי לא יגורך רע כתיב. אלא עיקר מדור שלהם
הוא בעולם הבריאה (כ"מ בע"ח שער הקליפות פ"ב וז"ל שאותן תרין ציפירין
הן מן האצי' ממש. אלא שהם ירדו למטה לדור ולשכון בהיכלות הקליפות
דבריאה עכ"ל. וצ"ע דשם פ"ג כ' כי הם במדור אחד יחד הקליפות דאצי'
יושבין בעולם האצי' כו' עכ"ל. אך בשער ק"ג פ"ט כ' וז"ל כי זוי' דקליפה
דאצי' הם תמיד למטה בבריאה ואין עולין למעלה אם לא בעת יניקתם כנ"ל.
עכ"ל. והו' כמ"ש כאן. ועמ"ש מזה בד"ה אני חומה¹⁴ גבי ושדי כמגדלות.
וע' ברבות פ' בא פט"ו קל"ב ד' וז"ל בכסאו של הקב"ה אין דבר רע נוגע
שנאמר לא יגורך רע עכ"ל. והיינו אף בהיכל ק"ג דבריאה שהוא הנק' כסא.
וכן מבואר בע"ח שער מ"ח פ"ב וז"ל. כי הנה ביארנו לעיל כי כל השבעה
היכלי דקליפה דבריאה הם למטה מההיכל השביעי העליון דע"ק דבריאה
דקדושה עכ"ל. ומבואר שם שקליפות דאצי' ירדו למטה לדור ולשכון בהיכלי
הקליפות דבריאה כהובא לעיל. הרי א"כ אינן נוגעין בהכסא שהוא פנימיות
ותוכיות היכל קה"ק כמשי"ש שער כסה"כ הרי דברי האריז"ל עולים ממש
בקנה א' עם דברי הרבות הנ"ל. ולהבין זה מהו שנקראו קליפות דאצי'
ואעפ"כ מדוריהן בעולם הבריאה דוקא. גם איך יתכן לשון קליפה דאצי'
שאיך יקרא בשם אצי' מאחר שהיא קליפה. (ועמ"ש מזה בד"ה קא מפלגי¹⁵
במתיבתא דרקייע אם בהרת קדמה כו'). אך הענין הוא דהנה מבואר במ"א¹⁶
ע"פ ויעש משה נחש נחשת. וז"ל דהנה כל רעות ודינים ר"ל שנתהוו בעולם
שרשם ומקורם המח' אותם הוא טוב. וכמשל הזונה עם בן המלך המבואר
בזח"ב פ' תרומה דקס"ג ע"א. שכל רצונה וחפצה שלא לצייט אותה ובוה
תתענג יותר שתהא אהובה למלך. משא"כ כשמפתה אותו ותוכל לו אין זה

(86) דניאל ב, לב"ג.

(87) שם סעיף ז.

(88) ראה מאמרי אדה"ו — אתהלך לאוניא עי' קנה. — ושם בסוף המאמר:

(נמצא בד' יחלום אות א') וכנראה הכונה לדרוש זה. וא"כ צ"ל: אות ז.

(89)

ב"ב טז, א.

(90) ראה רשימות הצ"צ לשה"ש עה"פ (עי' רח ואילן).

(91) לקו"ת תוריע (כג, ב).

(92) לקו"ת חוקת סא, סע"ד.

רצון המלך. והוּו מארז"ל שטן ופנינה לשם שמים נתכוונו כו'. שרש הרע המחיתהו הוא טוב כו'. וכשיררד למטה ע"ד השתלשלות נעשה באמת רע גמור כו' עכ"ל. והנה מאחר שבשרשו הוא טוב דהיינו משל הזונה שחפצה באמת שלא יציית אותה הבן. ותשמח מאד כשלא יתפתה הבן כמו שישמח האב. וא"כ אין הפרש בינה לבין האב אלא בעשיית הנסיון לנסות הבן. שמעשה זו של הפיתוי הוא נראה כאלו חפיצה מאד שיומשך ברע אף שאינו אמת כלל רק שמלבשת עצמה בלבוש שאינו שלה ונגד רצונה רק בשביל השמחה שיהי' להאב כשיעמוד הבן בנסיון. הנה עכ"ז כיון שהלבוש הוא הסתר גמור ודבר הרע ומר בתכלית. לכן הנה האב אע"פ שהוא בודאי ישמח יותר כשיעמוד הבן בנסיון לא יוכל להתלבש בעצמו בלבוש הפכי ולהסתיר עצמו כ"כ לנסות הבן בעצמו להראות לו שיחפון שיומשך ברע ח"ו. והוא מצד גודל המיאוס והשנאה שהרע מאוס ושנאוי אצלו לא יוכל לסבול ולהראות אפילו בשקר שרוצה בו ח"ו. ואי לזאת הזונה כיון שיכולה להתלבש ולהסתיר עצמה כ"כ לפתות את הבן לעבירה אף שבאמת חפצה שלא יתפתה הבן. מ"מ כיון שהיא יכולה להתלבש לפתותו ע"כ צ"ל שאין הרע מאוס ושנאוי אצלה כ"כ. והיינו שיש לה איזו שמץ ושייכות דשייכות לרע. ואם לאו לא היתה יכולה להראות א"ע אפילו בשקר. וכי מו"ח ז"ל ביאר שהוא כמשל גבורות שבחסד שעכ"ז גבורה ורוגז הוא היינו שהלבוש הוא גבורה ממש אלא שכונתו לחסד כו' וצ"ע. ועיין באו"ח מהמגיד ג"ע פ' מסעי בענין ויסעו ממרה כו'. ולכאורה יש להעיר ממש בתניא ח"א פ"י בענין פי' צדיק ורע לו שאינו שונא הסט"א בתכלית השנאה כו'. ע"כ נשאר איזה שמץ אהבה ותענוג לשם כו' ע"ש. וכן עד"ז ענין שטן לשם שמים נתכוין לתקן את איוב והוא קליפה דאצילות. שאצי בחי' ביטול. וכך כוונה זו רק לשם שמים. ועכ"ז הנסיון והיסורים לאיוב הוא מעשה הפכי מאלקות. ועד"ז מ"ש ויהי אחר הדברים האלה והאלקי' נסה כו'. ואמרו רז"ל אחר דבריו של שטן בפ"י דסנהדרין דפ"ט ע"ב. ולכן נק' בשם קליפ' כמו קליפת הפרי המכסה על הפרי כן מעשה זו דהנסיון היא מסתרת בתכלית והיא הסתר פנים. וכמ"ש בביאור י" ע"פ אחרי ה' אלקיכם תלכו גבי כי מנסה כו' לדעת כו'. אלא שבתוכה יש כוונה התיקון לש"ש כו'. (מו"ח ז"ל התחיל בפיתוי דעברה דשם הלבוש רע גמור וסיים בענין איוב ואברהם ושם הוא ענין יסורי הגוף. וע' זח"א תולדות דק"מ ע"א שאין דומין כ"כ זה לזה). ולכן יובן למשכיל שעם היות שהכוונה אמיתית בתכלית לשם שמים. עכ"ז ענין הלבוש רע שהכוונ' מתלבשת בו אין הלבוש יכול להיות כלל בבחי' אצי' כי מאחר שהלבוש הוא הסתר גמור ורע אין יכול להיות כלל בעולם האצי' כיא בעולם הבריאה. פי' רוחניים והשפעים יי של קליפות וחושך דאצי' א"א להיות באצי' כ"א בבריאה שהוא כבר אחר הפרגוד והפרסא המפסקת מבחי' שם אלקים שם יוכל להיות ההסתר לבלע את איוב כו'. או לנסות את אברהם כו'. והוא ענין עמידת השטן בתוך בני האלקים דבריאה עיין זח"ג פנחס דרל"א ע"ב ששם פעולתו ורוחניותו יכול להיות. ומ"מ כיון

(93) לקו"ת ראה יט, א. דרמ"צ קפה, ב.

(94) כן הוא בהכח"י.

שכוונתו לש"ש נק' קליפה דאצי' שבו אין שום רע כלל. אף שהלבוש הוא רע זהו רק לבוש. והוא נמשך מהמדור שלו שבבריאה. משא"כ בבריאה יש תערובות טו"ר ממש בהם כו'. וזהו ענין הפסוק כי לא א"ל חפץ רשע אתה לא יגורך רע תילים סי' ה' פ'י שבעולם האצי' אין יכול להיות מדור להרע היינו אף בחי' הרע הנ"ל הנמשך מקליפות דאצי' שכוונתו לש"ש כו'. והלבוש הרע שכוונתו בשביל הטוב שיומשך ממנו. מ"מ אין בחי' זו יכולה להיות באצי' כיון שמ"מ הלבוש רע וזר ולא יגורך רע כ"א מחוץ לפרגוד כו'. והנה כמו שמגבורות שבחסדים משתלשלים גבורות קשות וכענין הלויים והפרים והלויים יסמכו את ידיהם וימתיקו את הפרים אחר שכבר נמתקו הלויים ע"י אהרן שהניף אותם כו'. כי אור החדש אינו מתעבה אף בירידתו למטה. וע' מזה בזה"ב דרכ"ד ע"ב ובסידור שער ר"ה בד"ה אדני שפתי תפתח. כמו"כ יובן שמקליפות דאצי' נמשך קליפות דבריאה שיש בהן תערובת רע ממש וביצירה חציו רע עד שבעשי' רובו רע כו'. וע"ז אמרו נתן עיניו במקדש כו'. וזהו שדרש רב אחא ** שטן לשם שמים נתכוין. פ'י שדרש והמתיק הרע דעשי' ע"י שהגביהו לשרשו שהשרש המחיהו הוא טוב. וכענין כוונת נחש הנחשת דמשה כו'. ולכן אתא שטן ונשקי' אכרעיה פ'י נתבטל ונכלל בבחי' מדריגה אחרונה שבקדושה בחי' נה"י. ע"ד אפר תחת רגלי הצדיקים **. וכענין שאמרו באברהם ** שדי עפרא והו גילי. פ'י שביירר והשליך הפסולת שהי' עדיין בלבושיו. וזהו שדי עפרא. וע"י בירור זה שנפרד הרע מהטוב מזה נמשך להם חרב פיפיות לעשות נקמה כו'. ועד"ז נאמר לע"ל בלע המות לנצח כו'. ע"כ מה שמ"כ מכ"י מו"ח ז"ל על ענין שטן לש"ש מתכוין כו'. ועפ"ז יובן ענין הרישי' דדהב טב כו'. מעוהי וירכוהי די נחש מסטרא דנחש. כי הצלם הוא ק"נ וג"ר שבה הוא טוב. והוא ע"ד קליפות דאצי' שטן לשם שמים נתכוין כו'. ומ"מ הולך ומשתלשל ונמשך מזה למטה רע. ולכן מעוהי שלמטה מהפרסא שבק"נ עצמה הוא רע כו'. ועו"ל כיון אף הלבוש עצמו דלש"ש כו' הוא רע זהו ענין שוקוהי די פרזל כו'. שהוא בחי' הלבוש לרישי' כמו הרגלים שבהם ועל ידם מתהלך הראש כו'.

טו. פון דעם וואָס ער זאָגט אין מאמר, אַז דורך דעם וואָס רב אחא האָט גע'דרש'נט שטן לשם שמים נת' כוין האָט ער אים מגב'י געווען ל' שרשו, איז מובן אויף וויפל מען דאַרף מלמד זכות זיין אויף יעדער אידן און מקרב זיין אים, וואָרום דורך דעם אַליין — נוסף אויף „לא הפסיד שכר אהבת רעים" — פועל'ט מען טאַקע

טז. בסיום המאמר איז ער מבאר דעם ענין וואָס דער אויבערשטער האָט געהייסן יעקב'ן אַרופצוגיין אויפן סולם, און דעם טעם פאַרוואָס יעקב האָט מורא געהאַט דאָס צו טאָן **, וז"ל:

פ"ג, ה"ה): וזכות הוא להם כו'.
 (96 תענית כא, א.
 (97 תניא פ"ב.
 (98 תנחומא עה"פ.

טו. פון דעם וואָס ער זאָגט אין מאמר, אַז דורך דעם וואָס רב אחא האָט גע'דרש'נט שטן לשם שמים נת' כוין האָט ער אים מגב'י געווען ל' שרשו, איז מובן אויף וויפל מען דאַרף מלמד זכות זיין אויף יעדער אידן און מקרב זיין אים, וואָרום דורך דעם אַליין — נוסף אויף „לא הפסיד שכר אהבת רעים" — פועל'ט מען טאַקע

(95 ר"ה יו, א. ובגירסת הע"י: תחת כפות רגלי אבל בזה"א (קלא, א) קטמא תחות רגליהון. — ע"פ המבואר במאמר יובנו דברי הכס"מ (רמב"ם הל' תשובה

והנה מה שאמר הקב"ה ליעקב שיעלה כו'. היינו ודאי בסולם דקדושה הנ"ל והעלייה בב' בחי' היינו ע"ד תפילה דחול שהיא העלייה מבי"ע לאצי' ותפילה דשבת שהיא העלייה עד א"ס. ואמנם כוונת זה היינו שיעלה גם לענין השפעת העוה"ז. וע"ז נתיירא יעקב דאילו לענין פנימיות בעבודה הרי וודאי נתון⁹⁹ לו סולם הנ"ל דהיינו המזבח ומתן תורה כו' אלא שלענין השפעות גשמיים נתיירא שאולי גם הוא לא יוכל לעמוד ותהי' העלייה סיבת כו'. כמ"ש שאינן יכולין¹⁰⁰ לקבל רוב טובה ורוש ועושר¹⁰¹ אל תיתן לי כו'. אך באמת הם דווקא אינן יכולים שהם יש ודבר נפרד. וא"א לקבל כ"א מרוקו. לכן משם אורידך כו'. אבל ביעקב נהפך הוא כמ"ש בד"ה קטונתי מכל כו'. באנה"ק. ועוד שהקב"ה כל יכול להשפיע הביטול גם עם רוב טובה בעוה"ז וכמו בהאבות שהטעמן¹⁰² מעין עוה"ב כו'. וע"ד שנתבאר במ"א¹⁰³ בענין יוסף שהי' מלך וטרוד לכאורה. ואעפ"כ הי' מרכבה תמיד כי נשמות דאצי' אין מסתיר להם כלל עניני עוה"ז והי' נשמות רק עד"ז. וכמו שמצינו ברבינו הקדוש שאמר ולא נהניתי אפילו כו'. ספ"ח¹⁰⁴ דכתובות. אף שאהוריריה דרבי עתיר משבור מלכא¹⁰⁵. וע' מזה ברבינו בחיי גבי שני גוים בבטנך כו'. וכה"ג נתבאר במ"א ע"פ¹⁰⁶ היד ה' תקצר מלהמשיך הביטול גם בבחי' בשר כו' ע"ש. וכמ"ש בד"ה אין ערוך¹⁰⁷ לך בענין אפס בלתך לימות המשיח. דהנה אמרו רז"ל¹⁰⁸ עתידה אשה שתלד בכל יום. וכן שאר ענינים גשמיים כי הנער¹⁰⁹ בן מאה שנה ימות ויהיו¹¹⁰ איש תחת תאנתו כו' במיטב העוה"ז. ואף שנראה לכאורה תמוה. אינו כן. אלא אדרבה זהו מגודל מעלות ומדריגות גבוהות אשר יהיו בימים¹¹¹ יהי' התגלות אלקות בזה העולם גשמי ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר אפי' הרשעים¹¹² הגשמיים ומלאה הארץ דעה ויהי' כולם אף שבזה העולם בטלים ומבוטלים כאין מהשגתם את בוראם ויהיו אפס בלעדו אפס גבוה מאין עכ"ל. והיינו כמ"ש במ"א אות אלף סעי' קי"א אפס נקי הא"ס כי אין בו תפיסא ובו אפיסת הרעיון עכ"ל. ולכן בהתגלות בחי' זו לימות המשיח אזי גם היש הגשמי לא יסתיר כלל. וכמ"ש בתניא ס"פ י"ט. הרי כל הקליפות בטילים ומבוטלים כו' כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו כו'. ע"ש וע' זח"ב פ' בא דל"ז. עכ"ל.

- 99 אולי צ"ל: ניתן.
 100 תענית כג. א.
 101 משלי ל. ה.
 102 כ"ב טז, סע"ב.
 103 תו"ח ויחי ד"ה בן פרת יוסף. דרמ"צ פא. א. ד"ה ומקנה רב תרכ"ט.
 104 כנראה צ"ל ספיי"ב. והוא שם קד, א.
 105 שבת קיג. ב. כ"מ פה. א.
 106 כהעלותך יא, כג. לקו"ת שם לא, ד.
 107 בונה ירושלים ט"י קבו (בשינוי לשון קצת). מאמרי אדה"ז על מארז"ל (ע' תעג).
 108 שבת ל. ב.
 109 ישע"י סה. כ.
 110 ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט. הל' מלכים ספיי"ב.
 111 בבונה ירושלים: בימים ההם כי יהי'.
 112 כן הוא בכת"י. אבל בבונה ירושלים: בזה העולם הגשמי ומלאה הארץ.

עפי"ז יוכן וואָס דער צ"צ ברענגט פון תניא דעם סיום הכתוב מאפס ותהו נחשבו לו: פון דעם וואָס אין תניא שטייט דער לשון כל הגויים כאין נגדו וגו' (בוא"ו), איז אַ ראי' אַז אויך דער סיום הפסוק איז נוגע צום ענין.

דער אַלטער רבי אין תניא ברענגט פונדעסטוועגן ניט דעם סיום הפסוק בפירושו און ער איז זיך מסתפק מיטן וואָרט וגו', ווייל דער סיום הכתוב "מאפס ותהו נחשבו לו" איז נוגע נאָר לאופן ביטול הקליפות, אַז זייער ביטול איז אין אַן אופן פון "אפס ותהו" — און דאָס איז ער דאָ אין תניא ניט אויסן צו מפרט זיין. צום כללות הענין וואָס ער רעדט אין תניא, אַז קליפות ווערן בטל לפני ה', איז מספיק דער ערשטער האַלבער פסוק "כל הגויים כאין נגדו".

— נאָר ווייל ער דערמאָנט שוין דעם ביטול הקליפות, קען ער זיך ניט מסתפק זיין מיטן "בטלים כו'" וואָר רום דאָן וואָלט מען געקענט מיינען אַז זייער ביטול איז נאָר בבחי' אין, און ווי ער זאָגט אין ערשטן פסוק וואָס ער ברענגט "כאין נגדו", און דאָס איז דאָך ניט אמת — דעריבער מוז ער עכ"פּ מרמז זיין דעם ביטול פון אפס, דורך צושרייבן אין דעם פסוק וגו' בוא"ו.

ח. מובן מהנ"ל אַז אויך איצטער קען זיין — דורך גילוי חכמה שבנפש — אַזוי ווי עס וועט זיין לעתיד, אַז כל הקליפות זאָלן נתבטל ווערן ביז אין דעם אופן פון "אפס" און אַז דער יש הגשמי זאָל כלל ניט מסתיר זיין. מצד דעם קען מען עולה זיין אויפן סולם גם לענין השפעות עוה"ו, ב-

יז. דאָס וואָס דער צ"צ ברענגט פון תניא ס"פ י"ט "מאפס ותהו נחשבו לו" און דאָס איז אַן עיקר דאָ — ער ברענגט עס דאָך-בהמשך להקודם וואָס אפס איז — איז לכאורה ניט מובן: אין תניא שטייט דאָך נאָר דער אָנהויב פסוק "כל הגויים כאין נגדו" און ניט דער סיום הכתוב "מאפס ותהו נחשבו לו"?

וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים וואָס מיר געפינען אין תניא, ווען ער ברענגט אַ פסוק אַן זיין סיום, איז אַמאָל שרייבט ער גו' (אַן אַ ווא"ו) און אַמאָל — וגו' (מיט אַ ווא"ו). ועד"ז בנוגע מאמר רז"ל: שרייבט ער אַמאָל כו', און אַמאָל — וכו'.

און עפי"ה הידוע אויף וויפל דער אַלטער רבי האָט מדייק געווען אין תניא על כל אות ואות, ובפרט אַז די שינויים פון גו' (צי כו') אָדער וגו' (צי וכו') געפינט מען אין תניא כמה פעמים — אין דעם זעלבן פרק וב-סמיכות, איז דאָך זיכער אַז דאָס איז ניט באקראי נאָר בדייק.

ג"ל אַז דער ביאור אין דעם איז: דאָרט וואו דער סיום הפסוק איז ניט נוגע צום ענין שרייבט מען דאָן גו' — ווייל כל פסוקא דלא פסקי' משה אנן לא פסקינן לי' — דעריבער זאָגט מען גו', מען זאָל עס גומר זיין, ועד"ז כו' ביי אַ מאמר רז"ל. אויב צו דעם קומט נאָך צו אַז דער סיום הפסוק והמאמר איז נוגע צום ענין וואָס מען רעדט, שרייבט מען וגו', וכו' — בוא"ו (וא"ו איז דאָך — אות המוסף).

(113) מגילה כו, א. וראה בהערה שבפ' תח דבר למפתחות לתניא.

עשירות וכו' וכו', און דאס זאל ניט
מבלבל זיין צו עבודת ה'.

יעקב'ן, און קיפל הקב"ה כל א"י תח-
תיו יי¹¹⁴; אויך, ווען דער אויבערשטער
גיט עשירות, קען ער צוזאמען דערמיט
געבן ברוחניות דעם ריכטיקן ביטול
און מ'זאל די עשירות קענען מקבל
זיין, במילא קען מען האבן ריכוי
השפעה בגשמיות, און עס זאל ניט
מבלבל זיין כלל, ואדרבה, אין גשמיות
גופא זאל זיך הערן אלקות, ע"ד ווי
עס וועט זיין לעתיד — וראו כל בשך
גו' כי פי ה' דיבר יי¹¹⁵.

ולכאורה: עשירות איז דאך א
שווערער נסיון, אויך איז ענין ה'
עשירות פארבונדן מיט בירור הניצו-
צות, און בשעת די ניצוצות געפינען
זיך במקומות שונים, דארף מען דאך
קומען אין די אלע ערטער וואו די
ניצוצות געפינען זיך, בכדי זיי צו
מברר זיין; דארף מען דאך ארומ-
לויפן, פארן כו' — פיזור הנפש —
איז עס דאך מבלבל לעבודת ה'?

והביאור בזה: בשעת מען איז זוכה,
קומען אלע ניצוצות וואו דער איד
געפינט זיך. ע"ד ווי ס'איז געווען ביי

114 חולין צא, ב. רש"י בפרשתינו (כת,
ג) וז"ל: קיפל . . תחתיו רמז לו שתהא
נוחה ליכבש לבניו (כארבע אמות שזה מקומו
של אדם).
115 ישעי' מ, ה.

בס"ד. שיחת ש"פ וישלח, ה'תשכ"ה

מאגדות": כַּאֲשֶׁר בִּידַע זַיִנְעַן חַל־
קִים פֶּן תּוֹרַת אִמַּת — וַיִּיל אַגְדָּה
אֹן הַלְכָה הָאֲבֹן זִיד יַעֲדַעַר פֶּן זַי
בְּאֻנְדַרְעַר כְּלָלִים. עַס מֵיִנַּט נִיט ח"ו
אֻ אַגְדָּה אִיז "נִיט" אֻזִי אִמַּת וַי
הַלְכָה"; אַלַּע חֲלָקִים פֶּן תּוֹרָה וְכַל
מָה שֶׁתְּלַמִּיד וְתִיק עֲתִיד לַחֲדַשׁ זַיִנְעַן
אִמַּת, וּוְאָרוֹם זַי אַלַּע זַיִנְעַן גִּיתְנֹו
לְמִשָּׁה מְסִינִי י. אֹן עַס אִיז דְּבַר הַמּוֹבֵן
וּפְשׁוּט אֻ אֲלָקִים אִמַּת הָאֲט גַּעֲעֵבֵן
לְמִשָּׁה מְסִינִי נָאָר אִמַּת י. אֹן דַּעַר
רַמְבַּ"ם" גַּעֲמַט אַרְיִין אַלַּס עִיקַר אִין
אִמוֹנָה, אֻ אוֹיֵב אִיִּנְעַר זָאָגַט אוֹיֵף
פְּסוֹק אַחַד וּאִפִּילוּ תִיבָה אַחַת — כּוֹל
אוֹיֵךְ פֶּן סִיפּוּרֵי הַתּוֹרָה וְכִיּוֹ"ב —
אֻ עַס אִיז אִמַּת, נָאָר עַר זָאָגַט אֻ
מִשָּׁה מְפִי עֲצַמוּ אִמְרָה, אִיז עַר כּוֹפֵר
בְּתוֹרָה, עַר לֵיקְנַט תּוֹרָה, נִיט נָאָר

א. אוֹיֵף וִישְׁלַח יַעֲקֹב מְלָאכִים זָאָגַט
רְשִׁי "מְלָאכִים מִמֶּש". רְשִׁי דְאָרְף
דָּא מְפָרַשׁ זַיִן מְלָאכִים מִמֶּש, וַיִּיל
אִין פֶּשֶׁט הַכְּתוּב (וַי עֲבַרְבְּאֵט אִין
מְדַרְשׁ) אִיז אִין וִישְׁלַח יַעֲקֹב מְלָאכִים
פְּאָרְאָן צְוִיִּי פִירוּשִׁים: אִיִּין פִירוּשׁ
אֻ "מְלָאכִים" מֵיִנַּט דָּא שְׁלּוּחִים, אֹן
זַי זַיִנְעַן גַּעֲוֹעַן שְׁלּוּחִים בּו"ד. א
צְוִיִּיטַעַר פִירוּשׁ: מְלָאכִים מִמֶּש. אִיז
רְשִׁי מְפָרַשׁ "מְלָאכִים מִמֶּש" אֹן שׁוֹלַל
דַּעַם עַרְשֻׁטֵן פִירוּשׁ (פֶּן מְדַרְשׁ).

וּאִעֲפִי אֻ בִּידַע פִירוּשִׁים זַיִנְעַן
נִיט נָאָר אִמַּת, אִלוּ וְאִלוּ דְבַרֵי אֲלָקִים
חִיִּים, נָאָר בִּידַע זַיִנְעַן דַּעַר פֶּשׁוּט־עַר
אֲפִסְיִטֶשׁ פֶּן דַּעַם וּוְאָרַט מְלָאכִים —
פּוֹנְדַעַסְטוֹעֵגֵן אִיז רְשִׁי מְפָרַשׁ מְלָא־
כִים מִמֶּש, וַיִּיל רְשִׁי אִיז דָּאָךְ מְפָרַשׁ
פֶּשׁוּטוֹ שֶׁל מְקָרָא, אֹן פֶּשׁוּטוֹ שֶׁל מְקָרָא
רָא — דַּעַר הַמִּשְׁךְ פֶּן גַּאֲנַצֵן סִיפּוּר
— אִיז מְכַרִיחַ לַעֲרַנְעַן אֻ עַר הָאֲט
גַּעֲשִׁיקַט מְלָאכִים מִמֶּש (כְּדַלְהֵן סַעִיף
ג).

דָּאָס אִיז קִיִּין סְתִירָה נִיט צוֹם
פִירוּשׁ הַמְדַרְשׁ, אֻ מְלָאכִים מֵיִנַּט דָּאָ
שְׁלּוּחִים, כַּאֲשֶׁר סִאִיז פְּאָרְאָן אֻ הַכְּרַח
אֻ מַעַן מֵיִנַּט דָּאָ מְלָאכִים מִמֶּש, וַיִּיל
דַּעַר הַכְּרַח אִיז פֶּן פֶּשׁוּטוֹ שֶׁל מְקָרָא,
אֹן מְדַרְשׁ אִיז דָּאָךְ חֲלֵק הַדְּרוּשׁ שֶׁב־
תּוֹרָה, אֹן יַעֲדַעַר חֲלֵק בְּתוֹרָה הָאֲט
זִיךְ זַיִנְעַן כְּלָלִים, דַּעֲרִיבַעַר זַיִנְעַן
רְאוּיּוֹת וְהַכְּרַחִיִּים אִין חֲלֵק הַפֶּשֶׁט נִיט
אַלַּעֲמָאָל מְכַרִיחַ אִין דַּעַם חֲלֵק הַדְּרוּשׁ.

בְּדוֹגְמַת הַכְּלָל אֻ "אִין לְמַדִּין הַלְכָה

- (2) נִסְמֵן בְּשַׁדִּי חֲמַד כְּלָלִים מַעֵי אִין
לְמַדִּין כּו".
- (3) וְהַאֹמְרִים כֵּן וְתוֹלִים בּוֹקִי סִיִּקִי כ־
גְּדוּלֵי יִשְׂרָאֵל — הִרִי אִמְחֹזֵל (מְדַרְשׁ תְּהִלִּים
כח) כִּי לֹא יִבְיֵנוּ אֵל פְּעוּלוֹת הֵי אִלוּ הַאֲגָדוֹת.
וְהַזְהִירוּ שְׁלֹא לְלַמֵּד אַגְדָּה לְגַסִּי רוּחַ וּמַעוּטֵי
תּוֹרָה (יְרוּשְׁלַמִי פְּסָחִים ז, ג), וְאִכִּי"מ.
- (4) רָאָה יְרוּשׁ פֶּאֶה פִּי"ב, הִי"ד (וּבִכ"מ):
מְקָרָא מְשַׁנָּה תְּלִמוּד וְאֲגַדָּה אִפִּילוּ מָה שֶׁתְּלַמִּיד
וְתִיק עֲתִיד לְהוֹרוֹת לְפָנָי רַבּוֹ כְּבַר נִאֲמַר
לְמִשָּׁה בְּסִינִי.
- (5) וְעַפִּיז יוֹבֵן הַפְּסִיד שְׁמִצּוֹת תִּת —
רְצָה לּוֹמַד אַגְדָּה רְצָה לּוֹמַד חֲלֵק אַחַר בְּתוֹרָה.
וְלֹא עוֹד אִלָּא — שְׁלַדַּעַת הַשִּׁיךְ (וְהַפְּרִישָׁה)
— יוֹי"ד סַרְמִי"ו סְקִי"ב: שְׁנַיִם שְׁשָׁלוּ אַחַד
אַגְדָּה וְאֲחַד קָ"ו נּוֹקֵק לְאַגְדָּה (הֵיִנּוּ שְׁמַחֲוִי"ב
בְּשַׁעָה זו לְבַטֵּל הַלִּימוּד בַּהִק"ו).
- (6) פִּיהִי"מ סְנַה פִּי"י (בַּעֲיָקַר הַשְּׁמִינִי מָה
י"ג עִיקָרִים), הִלִּי תְּשׁוּבָה פִּי"ג הִי"ת, וְרָאָה
לַעִיל עֵי 3323.

מלאכי אלקים", און רש"י זאגט דאָ אַז פון יענע מלאכים האָט יעקב גע- שיקט צו עשוין.

דער פירוש איז אָבער ניט גלאַט: (א) ס'איז ניט אויסגעאָלטן על פי הלכה. ביי אַזויב (וואָס מ'האָט געדאַרפט האָבן ביי אַ טמא מת, אַ מצורע און אויך ביי פרה אדומה) איז דער דין, אַז ער דאַרף זיין אַזאַ וואָס ווערט גערופן "אָזויב" סתם, און ניט אַזאַ וואָס האָט אַ שם ליווי, ווי אָזויב יון וכו', ווייל אין תורה שטייט אָזויב סתם, אַז אַ צוגאַב-נאָמען. איז דערפון מובן, אַז די מלאכי אַלקים פון ס"פ ויצא זיינען ניט די מלאכים סתם פון פרשת וישלח.

(ב) אויב עס קומט בהמשך צו פריער, האָט געדאַרפט שטיין וישלח יעקב המלאכים אָדער מהמלאכים, מיט אַ ה"א הידיעה, וויבאַלד דאָ שטייט מלאכים סתם, איז אַ רא"י אַז ס'איז אַ נייער ענין וידיעה, ניט בהמשך צו פריער.

ס'איז ניט קיין סתירה צו דעם וואָס עס שטייט אַז "מחנים" איז ר"ת מאותם חיילים נטל יעקב מלאכים" — ווייל, כאמור, האָט זיך יעדער חלק בתורה זיינע כללים, און ביי נוטריקון, חלק הרמז שבתורה, איז מען ניט מדייק אין דעם און עס איז ניט קיין קשיא שאלות הנ"ל (וואָס דאָ שטייט מלאכים און פריער מלאכי אלקים, אָדער אַז דאָ האָט געדאַרפט שטיין מלאכים מיט אַ ה"א הידיעה). משא"כ בפירוש רש"י — וואָס רש"י איז מפרש פשוטו של מקרא, חלק הפשט שבתורה.

דעם וואָרט; און איז גלייך מוסיף: וכן הכופר בפירושה; והוא תושבע"פ. אָבער יעדער חלק פון תורה האָט זיך זיינע כללים. ועל דרך ווי מיר גע- פינען אויך אין הלכה גופא אַז איסורא מממונא לא ילפינן, און אין למדין מחידוש, ועוד. ווייל יעדער חלק פון חלקי התורה האָט זיינע אייגענע כללים.

ב. מפרשים זאָגן, אַז רש"י מוז דאָ מפרש זיין מלאכים ממש, צוליב דעם וואָס אין פסוק שטייט דאָ וישלח יעקב מלאכים לפניו, און זיי לערנען אַז "לפניו" מיינט "מאותן הכתובים לפני השליחות כו'" און דאָס מיינט די מלאכים וועגן וועלכע עס ווערט דערציילט בס"פ ויצא¹⁰. לפי"ז אָבער, וויבאַלד אַז די גאַנצע הוכחה פון רש"י איז פון דעם וואָרט "לפניו" וואָס אין פסוק, האָט רש"י געדאַרפט אַראָפּ- ברענגען נאָך אײַן וואָרט, דעם וואָרט "לפניו", און ניט בלויז די ווערטער "וישלח יעקב מלאכים" (כדרכו של רש"י, צו ברענגען אויך די ווערטער פון וועלכע עס איז די הוכחה צו זיין פירוש, און ניט נאָר די ווערטער וועלכע ער איז מפרש)?

פאַראַן מפרשים¹¹ וואָס זאָגן אַז דערפאַר איז רש"י מוכרח צו לערנען דעם פירוש מלאכים ממש, ווייל דער פסוק וישלח וגו' קומט בהמשך צו די פריערדיקע פסוקים בס"פ ויצא, וואו עס ווערט דערציילט "ויפגעו בו

(7) ולהעיר שפירוש כו"כ פסוקים ופר' שיות שבתורה (ובפרט מסוג אלו שהרמב"ם בביאם בפיה"מ שם) הוא באגדות שבתורה.

(8) ברכות יט, ב, וש"נ.

(9) חולין צח, ב.

(10) רא"מ כאן.

(11) נגעים פי"ד מ"ו. סוכה יג, א.

(12) בעה"ט ס"פ ויצא.

לאָזן אויף עדות האם¹⁸. עס שטייט אפילו אויף אַ צדיק אל תאמין בו¹⁹ און „אין הקב"ה מיחד שמו על הַ צדיקים בחייהו"²⁰, ועל אחת כו"כ עשו וועלכער האָט געהאַט אַ פאַר־קערטע חזקה פון פריער²¹.

ובפרט אָז יעקב האָט דאָך געהאַט אַ לייכטן אויסוועג: שיקן מרגלים, מרגלים בו"ד. מרגלים קומען דאָך באַהאַלטענערהייט, און ווען עשו ווייס ניט אָז זיי זיינען יעקב'ס מענטשן, איז ניטאָ וואָס צו חושש זיין אָז ער וועט זיי טשעפען. יעקב האָט אָבער געשיקט מלאכים, שלוחים, און ויצו אותם, ער האָט זיי אָנגעזאָגט אָז זיי זאָלן קומען צו עשו'ן דוקא ווי יעקב'ס שלוחים, וואָס שלוחו של אדם כמותו²² — שטעלט זיך גלייך די שאלה ווי האָט דאָס יעקב געקענט טאָן, ס'איז דאָך פאַראַן אַ חשש אָז עשו וועט זיי שלעכטס טאָן? דעריבער איז רש"י מוכרח לפרש אָז זיי זיינען געווען מלאכים ממש.

לכאורה, עפ"י איז ניט פאַרשטאַנ־דיק: ווי האָט יעקב שפּעטער געשיקט יוסף'ן צו די ברידער אין אַ מקום סכנה? — אָבער דאָרט האָט יעקב ניט משער געווען אָז עס קען גאָר זיין אַ סכנה, וויבאַלד אָז מטתו שלי־מה, סיי יוסף סיי די אָנדערע שבטים זיינען צדיקים גמורים, איז לאַ עלה כלל על דעתו צו חושד זיין די שב־

ג. עס איז פאַראַן אַן אַנדער הכרח אויף פירוש רש"י אָז יעקב האָט גע־שיקט מלאכים ממש:

דער דין איז: אויב איינער שיקט אַ שליח און דער שליח איז אין דער שליחות גע־ניזוק'ט געוואָרן, דאָרף דער משלח אויף דעם טאָן תשובה²³. ועל דרך שאמרו רז"ל²⁴ אויף יעקב'ן, אָז בשעת ער האָט זיך דערמאָנט אָז ער האָט געשיקט יוסף'ן צו זיינע ברידער במקום סכנה, איז מעיו מת־חתכין.

עפ"י איז מוכרח צו לערנען אָז יעקב האָט ניט געשיקט צו עשו'ן קיין שלוחים בו"ד, וואָרום וויבאַלד אָז ביי אים איז געווען אַ ספק וואָס עס טוט זיך מיט עשו'ן, און ס'איז ביי אים רעכט געווען אָז עשו וועט גיין למלחמה — און ווי עס האָט זיך טאַקע אַרויסגעוויזן דערנאָך — שיקט ער דאָך די שלוחים למקום סכנה.

— נוסף לזה וואָס ביי פיקוח נפשות איז מען חושש אויף אַ ספק און ספק ספיקא, האָט דאָך עשו געהאַט אַ חזקה אין דעם פון פריער, כפירוש רש"י: והוא עיף — ברציחה²⁵, און דערנאָך²⁶ „ואהרגה את יעקב אחי". און הגם דבורה מינקת רבקה האָט יעקב'ן מודיע געווען אָז ער קען שוין קומען צוריק, וואָס דערפון איז מובן אז ס'איז ניטאָ וואָס צו מורא האָבן פאַר עשו'ן²⁷ — אָבער אויף סכנת נפשות (ובפרט פון אַנדערע) — איז פשיטא אָז מען טאָר זיך ניט פאַר־

18 וראה בר"ר (פס"ו, י'): אמו בצדקתה אמרה עד אשר תשוב חמת אחיך והוא לא עשה כן.

19 אבות פ"ב מ"ד.
20 תנחומא תולדות זו, רש"י בראשית לא, מב.

21 ועפ"י מובן פרש"י (ויצא לו, כה) משנולד שטנו של עשו כו' רצה לשוב, ודו"ק.

22 ברכות לד, ב. וש"נ.

13 באר היטב או"ח סו"ס תר"ג וש"נ.

14 בר"ר פפ"ה, יג.

15 תולדות כה, כט.

16 שם כו, מא.

17 רש"י בפרשתינו לה, ת. לקח טוב

שם ובפכ"ז, מה.

לערנען, אז די מלאכים וואס יעקב האָט צו אים געשיקט, האָט זיי עשו ניט געזען בדמות מלאכים, נאָר בדמות אנשים, בלייבט די שאלה: ווי האָט זיך יעקב געמעגט באַנוצן מיט מל-אכים?

עפ"י הג"ל איז אָבער מובן: ער האָט ניט געקענט שיקן קיין מענטשן אין אַ מקום סכנה, און האָט געמוזט אַנקומען צו מלאכים ממש.

ה. אַלע ענינים פון תורה, אויך די סיפורים שבה, זיינען אַ הוראה נצחית פאַר יעדער אידן בכל זמן ובכל מקום.²⁸ איז ניט מובן: עס זיינען דאָך פאַראַן כמה אידן וואָס האָבן ניט קיין מלאכים ברשותם, זיי זאָלן זיך מיט זיי קענען שאַפן ווען זיי ווילן; ואדרבה, רוב אידן זיינען אין אַזאַ מצב,²⁹ און תורה איז דאָך על הרוב תדבר, וואָס איז פאַר די אידן די הוראה פון וישלח יעקב מל-אכים ממש?

וועט מען עס פאַרשטיין עפ"י מ"ש הרמב"ם,³⁰ אַז אויך כחות טבעיים (ובכללם אויך כחות שבאדם) ווערן אַמאָל אַנגערופן בשם מלאכים. ועפ"י³¹ מובן, ווי יעדער איד קען אַרויסנעמען אַ הוראה פון וישלח יעקב מלאכים ממש. ווייל יעדער איד איז אַ בעל-הבית אויף זיינע כחות.

(ואפילו רשעים, וואָס אויף זיי שטייט הם ברשות לבם,³² קענען דאָך סוכ"ס

28 ראה לעיל ע' 332 ואילך.

29 ראה מעילה יז, ב.

30 מו"נ ח"ב פ"ה, ונת' לעיל ע' 320.

31 ב"ר פל"ד, יו"ד. — ובתניא פ"ה,

זוהו רק במי שהוא רשע באמת (וראה קובץ ליובאוויטש חוברת ה' ע' 79 *).

טים אין טאָן אַן עוולה, אָדער חושד זיין יוסף'ן אַז ער פירט זיך אַזוי אַז די ברידער וועלן יוסף'ן באַטראַכטן אַלס אַ מחוייב עונש און אים דן³³ זיין.³⁴

ד. דאָס איז אויך אַ תירוץ אויף דער שאלה: ווי האָט יעקב געמעגט שיקן צו עשו'ן מלאכים ממש; ווי האָט ער זיך געמעגט באַנוצן מיט מלאכים בעת ער האָט צו אים, לכ-אורה, געקענט שיקן שלוחים בני אדם?

מפרשים לערנען, אַז יעקב האָט געמעגט שיקן מלאכים, בכדי אַנצור-שרעקן עשו'ן, ער זאָל זען אַז יעקב האָט מלאכים ברשותו.³⁵

דאָס איז אָבער — לדעת רש"י, דבי' עסקינן — ניט מובן: אויף "כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלקים"³⁶ זאָגט רש"י, אַז ער האָט אים דערמאָנט ראית המלאך כדי שיתירא ממנו. אויב מען זאָל זאָגן אַז עשו האָט שוין פריער געזען אַז יעקב האָט מלאכים ברשותו, איז וואָס האָט אים יעקב נאָך אַמאָל געדאַרפט שרעקן מיטן זעלבן ענין?³⁷ מוז מען

23 ראה אה"ח בראשית לו, כ.

24 אלא שלאחרי המעשה היו מעיו מת-חתינו (לעיל ס"ג), כי גם בשוגג — צריך לעשות תשובה, כנ"ל.

25 לבוש האורה כאן.

26 בפרשתנו לג, י.

27 אסאורה הי אפ"ל בדוחק שב, פני אלקים" הדיק וההוספה זוהו "שר שלך".

אבל לא משמע כן מסיום רש"י שם "ראה מלאכים וניצול" — מלאכים סתם, וכן בסוטה (מא, ב) בפ"י רש"י: רגיל לראות מלאכים, ובלבוש האורה שינה הגירסא בפירש"י (לג, י), מצד קושיא זו.

מפרש"י בפרשתנו (לג, ח): "כחות של מלאכים פגע" אין קושיא — כי פירוש זה הוא "ומדרשו" ולא "פשוטו של מקרא", כהוגשת רש"י שם.

* אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א כרך א' ע' פה ואילך, המו"ל.

שוועריקייטן און מלחמות — און דע-
ריבער דאָרף ער זיך פון אים פורש
זיין. ס'איז טאָקע אַ דבר המותר
(וועגן דברים האסורים רעדט מען
דאָך ניט), אָבער אויך אויף דברים
המותרים איז דאָך דאָ אַ מצות עשה
קדושים תהיו גו' והתקדשתם — קדש
עצמך במותר לך³⁶. און אויב מען
קען ביי זיך ניט פועל'ן אַז דאָס זאָל
זיין מיט אַן אמת לשם שמים, זאָל
מען זיך דערפון פורש זיין³⁷.

פאַראַן אַזוינע וואָס נוצן דעם מאמר
רז"ל³⁸ האי עלמא כבי הילולא דמיא
חטוף ואכול חטוף ואישתי, ניט בנוגע
אכילה ושתיה פון תומ"צ, נאָר בנוגע
ענינים גשמיים. און זיי זיינען עס נאָך
"מסביר" מיט אַ כוונה לשם שמים:
וויבאַלד אַז אַלץ איז בהשגחה פרטית,
און מלמעלה האָט מען אים געלאָזט
וויסן אַז בעולם איז פאַראַן אַזאָ און
אַזאָ דבר גשמי מיט וואָס ער קען
זיך באַשעפטיקן כו' — איז דאָך
"זיכער" אַז דאָס איז מען אים מודיע
אַז אין דעם ענין געפינען זיך "זיינע"
ניצוצות קדושה, און ער זאָל זיי מברר
זיין³⁹. דער אמת אָבער איז, אַז עס
איז קיין ראיה ניט. עס קען זיין אַז,
אדרבה, מען האָט אים מודיע געווען
בכדי ער זאָל מקיים זיין קדושים
תהיו כנ"ל — זיך דערפון פורש זיין.
פאַראַן אַזוינע וואָס מיינען, אַז זיי

אויך זיי תשובה טאָן⁴⁰; און אפילו
די אויף וועמען עס שטייט⁴¹ אין
מספיקין כו', איז אויב נאָר ער זאָל
זיך איינשפאַרן וועט מען זיין תשובה
מקבל זיין⁴².

ובמיילא איז שייך ביי יעדער איינעם,
ער זאָל שיקן מלאכים — זיינע כחות
הנפש.

1. די הוראה וואָס יעדער איד
דאָרף אַרויסנעמען פון וישלה יעקב
מלאכים גו', בנוגע זיינע כחות הנפש
איז:

בשעת מען איז מציע אַ אידן ער
זאָל זיך פאַרנעמען מיט אַ נייעם ענין
חומרי אָדער אפילו נאָר — גשמי,
צי אַן עסק של פרנסה אָדער אַ הת-
מנות פון וועלכער ער מיינט אַז ער
וועט האָבן כבוד וכדומה, איז עס אַן
ענין פון גיין פון אַ "לאַנד", פון אַן
עבודה וואָס ער האָט שוין דורכגע-
האַרעוועט — ביום אכלני חורב וגו'
— גיין צו עשו ארצה שעיר שדה
אדום, ווייל כל מעשה עוה"ז קשים
ורעים⁴³. און אויף דעם איז די הוראה,
אַז איידער מען גייט אל עשו, דאָרף
מען אַהין אַרויסשיקן דעם כח השכל
וכח ההרגש (מלאכים), בכדי צו אויס-
געפינען וואָס טוט זיך דאָרט, צי
ס'איז אַן ענין וועלכער גייט ניט ל-
מלחמה אויף אים, ער וועט אים קע-
נען בנקל מברר זיין און מעלה זיין
לקדושה. אָדער ס'איז אַן ענין וואָס
זיין בירור איז פאַרבונדן מיט גרויסע

36) תניא פ"ל, וראה בסה"מ תש"ח ע' 133 בהערה.

37) תורת שלום ע' 15.

38) עירובין גז, א.

39) שמשעם זה אמרו (ירוש' סוף קדו-
שין) עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל
שראת עיניו ולא אכל. — אבל דרך זו היא
רק במי שהוא בטוח שכל עשיותיו לשם
שמים, כמבואר בלקומי שיחות ח"א ע' 254.

32) גוסף על מה שאין להקשות מהי
ההוראה מוישלה יעקב גו' לרשעים — כי
לא דברה תורה במתים אלו" (תניא שם).

33) יומא פה, ב.

34) תניא פכ"ה, אנה"ת פי"א.

35) ע"ה, הובא בתניא ספ"ו.

אז „אחי הוא“ און בפועל האָט ער זיך געפירט ווי עשו הרשע“; וואָס דעריבער האָט זיך יעקב געמוזט דאָן צוגרייטן לדורון לתפלה ולמלחמה. געמען זיך צו אַ נייעם סדר עבודה, אַנדערש פון דעם סדר עבודה וואָס ער האָט געמיינט טאָן פאַרן שיקן די מלאכים צו עשו׳ן.

ז. אויף פירוש רש״י מלאכים ממש, איז מבאר כ״ק מו״ח אדמו״ר י״, אַז בלויז דער ״ממש״ פון די מלאכים האָט יעקב געשיקט צו עשו׳ן, אָבער די רחניות פון די מלאכים איז גע״ בליבן מיט יעקב׳ן.

(דער דיוק פון רבי׳ן, וואָס ער טײטשט מלאכים ממש — דעם ״מ״מש״ פון די מלאכים — איז פון דעם וואָס רש״י׳ס לשון איז מלאכים ממש, און ניט מלאכים כפשוטו, אָדער מל־אכים כמשמעו, ווי ס׳איז רגיל בלשון רש״י, וואָס אויך דאָן וואָלט מען גע״ וואוסט אַז יעקב האָט געשיקט מלאכים און ניט שלוחים ב״ד (ואעפ״י אַז אויך אין מדרש שטייט מלאכים ממש, איז אָבער שאני לשון רש״י וואָס איז רגיל „כפשוטו“ אָדער „כמשעו״, האָט דאָך אויך דאָ רש״י געדאַרפט אַזוי זאָגן). רש״י זאָגט ״ממש״, איז דאָ אויך אַ רמז אַז יעקב האָט גע״ שיקט צו עשו׳ן בלויז דעם ממש פון די מלאכים).

ח. ווי גערעדט פריער, איז פון וישלח יעקב מלאכים די הוראה צו יעדער אידן, אַז איידער ער הויבט אַז צו טאָן מיט אַן ענין גשמי, דאַרף

זיינען שוין מבוררים און אַרויס פון דעם חשש ירידה כו׳, זיי דאַרפן שוין ניט האָבן קיין באַוואַרעניש.

אויף דעם אַלעם האָט מען די ה״ראה פון יעקב אבינו: ער איז געווען פון די אבות וואָס הן הן המרכבה״, און צווישן די אבות גופא איז ער געווען דער בחור שבאבות״, דערצו שטייט אויף אים ״עם לבן גרתי ר״תרי״ג מצות שמרתי״, אַז האָבנדיק צו טאָן מיט לבן הארמי וואָס ״ותחלף את משכרתי עשרת מנים״, האָט ער מקיים געווען אַלע תרי״ג מצות — היינט וויבאַלד אַז יעקב איז שוין דורכגעגאַנגען אַלע נסיונות און גע״ בליבן גאַנץ, וואָס האָט ער געהאַט וואָס צו מורא האָבן פאַר עשו׳ן? ס׳איז דאָך אויך אַ כלל אַז אויב יצאו רוב שנותיו ולא חטא שוב אינו חוטא״, און יעקב האָט דאָן שוין דורכגעלעבט רוב שנותיו (וואָרום שני חיי יעקב זיינען געווען קמ״ז און בשעת ער איז צוריקגעקומען פון לבן״ען איז ער געווען בן צ״ז), און פונדעסטוועגן, פאַר זיין גיין צו עשו׳ן האָט ער געשיקט מלאכים אויס־צוגעפינען וואָס עס טוט זיך מיט עשו׳ן און מיט ארצה שעיר שדה אדום, און נאָך אַ טיפערער לימוד — עס האָט זיך טאַקע אַרויסגעוויזן אַנ־דערש לגמרי פון דעם וואָס יעקב האָט גערעכנט: יעקב האָט געמיינט

(40) ב״ר פמ״ו, ו. פב, ו.

(41) ב״ר פע״ו, א. וראה זח״א קיט, ב. קמז, ב. ועוד.

(42) פירש״י בראשית לב, ה.

(43) בראשית לא, מא.

(44) יומא לח, ב.

(45) וזהו ג״כ הרוב אפילו אם הי חי

כימי אבותיו (ב״ר פצ״ו, ד).

(46) פירש״י שם לא, ז.

(47) קונטרס חיי אלול תשי״ג ע׳ 21 (סה״ש

תשי״ג ע׳ 155) בשם ההימ. — נת׳ בארוכה בלקי״ש ח״י ע׳ 100 ואילך.

איו נוגע זיך אליין, און (ב) מען רעדט וועגן אנשים כערענו, דארף מען זיך געוויס באווארענען, ניט צו ווערן פארבלענדט פון אהבת עצמו.

אויף דעם האָט מען די הוראה ווי די "מלאכים" דארפן געשיקט ווערן: בלויז דעם "ממש" דארף מען שיקן, אָבער די רוחניות ופנימיות הכחות (מלאכים) דארפן בלייבן ביי "יעקבין", וואָס האבות הן הן המרכבה יי. ד.ה. די פנימיות הכחות דארפן פארבלייבן ביים אידן, ווי ער שטייט אין קדושה; אָז ער זאל זיין אויף זיי דער בעל-הבית, און זיי זאלן אַרבעטן ווי עס דארף זיין מצד נשמתו, וואָס זי איז אָפגעטרעגן ובהבדלה פון דעם גאַנצן ענין גשמי.

דאָס לערנט מען אויך פון דעם וואָס די סדרה יי הייסט מיטן נאָמען "וישלח" יי, אָז ער שיקט בלויז שלוש חים, אָבער ער אליין איז אינגאַנצן אָפגעטרעגן און האָט ניט קיין נטי' צו דעם ענין, וואָס דאָן דוקא קען ער דורך די שלוחים אויסגעפינען ווי דער ענין איז לאמיתתו.

ט. אויף "קטנתי מכל החסדים" יי איז רש"י מפרש: נתמעטו זכיותי ע"י החסדים והאמת שעשית עמי לכך אני ירא שמא משהבטחתני נתלכלכתי ב' חטא ויגרום לי להמסר ביד עשו.

דער אַלטער רבי אין אגה"ק ד"ה קטנתי יי — וואָס ער האָט געשריבן אחר ביאתו מפ"ב — איז מבאר דעם פסוק: אָז יעדער חסד וואָס דער אוי-

ער אַרויסשיקן די "מלאכים", כחות נפשו, אויסצוגעפינען וואָס "דארטן" טוט זיך, איז אויך דאָס וואָס יעקב האָט געשיקט צו עשוין בלויז דעם "ממש" פון די מלאכים — איז אַ הוראה לכל ישראל, בהמשך להוראה הקודמת:

צוליב דעם וואָס אין אדם רואה חובה לעצמו יי, און על כל פשעים תכסה אהבה יי, קען געמאָלט זיין, אָז דער מענטש זאל אַ טעות האָבן אין זיין אויספארשן אָן ענין גשמי בכח שכלו והרגשתו (ווי דער פריער-גע-זאָגטע הוראה פון וישלח יעקב מלא-כים אל עשו), וואָרום זיין שכל והרגש זיינען משוחד פון אהבת עצמו.

אפילו ביי תנאים געפינען מיר, אָז שוחד קען פועל'ן אויף זיי יי. כאָטש אָז (א) בפועל האָבן זיי ניט גענומען, (ב) אפילו "אם נטלתי שלי נטלתי", (ג) עס איז געווען אָן ענין פון שוחד, דער דין אליין איז אָבער געווען וועגן אַ זולת, ניט וועגן זיך, (ד) זיי זיינען געווען צדיקים גמורים, וואָס לבם ברשותם יי, על אחת כו"כ, בשעת (א) עס האַנדלט זיך ניט בלויז וועגן אָן ענין של שוחד נאָר וועגן אַ זאך וואָס

(48) כתובות קה, ב.

(49) משלי י, יב.

(50) "לבם ברשותם" (שבצדיקים) הוא למעלה מ"מוח שליט על הלב" (שבבינונים), כי לבם ברשותם אינו בדרך שליטה וממ' שלה, שמצד חיצונית המוחין, כי אם, בדרך מאליו וממילא, שמצד פנימיות המוחין (ד"ה כי קרוב תרפ"א (נדפס גם כסה"מ קונט' ח"ג קונט' צד) סעיף ב, וראה גם תניא פ"ו). והרי פנימיות המוחין, הוא למעלה משכל השייך למדות, ואינו מתפעל מחפץ הלב כלל (גדולים מעשי צדיקים תרפ"ה (נדפס גם בהוספות לספר המאמרים—קונטרס י"ב) סעיף ד, ובכל זה, פעל שוחד גם בהם.

(51) שתוכנה — בירור הניצוצות שבירר יעקב מעשיו וכו',
(52) ראה לעיל ע' 354'5 וש"נ.
(53) בראשית לב, יא.
(54) נדפס באגה"ק שבתניא סי' ב.

זכותיו⁵⁶. איז דאך דאס אָבער נאָר וואָס מנכין לו מזכותיו, אַז מען רעכנט אַראָפּ פון די זכות⁵⁷, אָבער ניט אַז דאָ ווערט אַן ענין פון חטא ח"ו?

די זעלבע זאך איז ניט מובן אויך בנוגע דער אגה"ק הנ"ל, וואָס דער אַלטער רבי האָט געשריבן אחר ביאתו מפ"ב — האָט ער דאָך מיט די ווער-טער "קטנתי מכל החסדים" געמיינט אויך צו מרמו זיין, אַז ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס נאָך זייענדיק אין תפיסה האָט ער געהאַט די הבטחה פון בעש"ט און מגיד אַז ער וועט באַפרייט ווערן און קענען דערנאָך ווייטער מגלה זיין חסידות און נאָך ביתר שאת ווי פריער⁵⁸. — פונ-דעסטוועגן בעט ער אויך איצט דעם אויבערשטן אויף דעם, ווייל קטנתי מכל החסדים כדפירוש רש"י.

וואָרום הגם אַז אין דער אגה"ק איז דער אַלטער רבי מבאר דעם פירוש פון קטנתי וגו' אַנדערש פון פירוש רש"י, אעפ"כ: (א) לפי פשטות הדברים — פון דעם אַליין, וואָס ער הויבט אַן די אגרת מיטן לשון הפסוק "קטנתי גו'". איז משמע, אַז דער אַלטער רבי מיינט דאָ אין דער אגרת צו מדגיש זיין אויך דעם ענין פון קטנתי לפי פשטות הפסוק, וואָס דאָס איז כפירוש רש"י. (ובפרט, אַז דער אַלטער רבי זאָגט אויף פירוש רש"י אַז דאָס איז יינה של תורה⁵⁹); (ב)

בערשטער טוט מיט אַ מענטשן דאָרף פועל זיין ביים מענטשן ער זאָל ווערן אַ שפל רוח. ווייל דער חסד פון אוי-בערשטן איז דאָך קרבת אלקים, און וואָס מער חסד — וואָס מער "קמי", איז אַלץ מער דער "כלא". און דאָס מיינט קטנתי מכל החסדים, אַז פון די אַלע חסדים וואָס דער אויבערשטער האָט געטאָן מיט יעקב'ן, איז יעקב געוואָרן קליין ביי זיך, וואָס דאָס איז דער ביטול וואָס קומט מצד דעם קירוב.

דער טעם פאַרוואָס רש"י ברענגט אַ פירוש אַן אַנדערן פון פירוש אדמו"ר הוקן: רש"י איז דאָך מפרש פשוטו של מקרא, וואָס אין פשטות פון פסוק איז ניט מובן, ווי קומט עס, וואָס יעקב האָט געבעטן דעם אוי-בערשטן הצילני נא גו', נאָך דעם ווי ער האָט שוין פון פריער געהאַט אַ הבטחה פון אויבערשטן "ושמרתך גו'"; "ואהי עמך"⁶⁰? פירוש אדמו"ר הוקן אין קטנתי מכל החסדים — אַז די חסדים האָבן גע'פועל'ט אַ ביטול ביי יעקב'ן — איז ניט אויסן פאַר-ענטפערן און שטעלט זיך ניט אויף דער שאלה פאַרוואָס יעקב האָט גע-דאַרפט בעטן "הצילני", [דער ביטול איז דאָך ניט קיין סיבה אַז די הבטחה זאָל ניט מקויים ווערן]. דעריבער ברענגט רש"י "שמא משהבטחתי נתלכלכתי כו'".

י"ד. מען דאָרף אָבער פאַרשטיין: ווי איז עס טאַקע שייך אַז יעקב זאָל מורא האָבן פאַר נתלכלכתי בחטא, ווי איז שייך אַזאַ ענין ביי יעקב'ן? אמת טאַקע, אַז דורך דעם וואָס מען מאַכט אַ נס צו אַ אידן איז מנכין לו מ-

(56) שבת לב, א. תענית כ. ב.
 (57) והיכילי מזכות לבדו (בלי חטא)
 אינו סיבה לביטול ההבטחה, כמ"ש הרא"ם כאן, והמהרש"א בחדא"ג ברכות ז. א.
 (58) ראה הקדמה לקונט"י נס כסלו תשי"ב (קונט"י צט"ג) ובהנסמן שם.
 (59) "היום יום" כט שבט.

(*) סה"מ קונטרסים ח"ג. נדפס גם בלקו"ש ח"י ע' 223.

שייכות תשובה טאָן⁶³ — איז ווי איז עס שייך זאָגן ביי יעקב'ן, און דער נאָך — ווי דער אַלטער רבי ברענגט דעם ענין בנוגע זיך — און דאָס איז דאָך געוואָרן אַ חלק פון תורה.

וועט מען עס פאַרשטיין לויטן פירוש פון פנים יפות.

— דער פנים יפות איז פון די ספרים וואָס ווערן געבראַכט אין חסי- דות מהנדפסים, און נאָך מער — אין די מאמרי חסידות וואָס זיינען לע"ע נאָך ניט געדרוקט. דער מחבר פון פנים יפות איז געווען דעם מגיד'ס אַ תלמיד, וואָס י"ט כסלו איז דער יום ההילולא פון מגיד, און אויך די גאולת י"ט כסלו פון אַלטן רבי'ן איז פאַרבונדן מיט דעם וואָס י"ט כסלו איז דעם מגיד'ס הילולא⁶⁴ —

דער פנים יפות איז מפרש דעם ענין קטנתי מכל החסדים: ביי די עליות הנשמות פון איין עולם אין אַ העבערן עולם, וואָרום צדיקים אין להם מנוחה שנאמר ילכו מחיל אל חיל⁶⁵, איז איידער זיי זיינען עולה אין דעם העכערן עולם זיינען זיי חוזרים לקטנות (וואָס דאָס איז ווי עס רעדט זיך אין דער הקדמה צו חינוך קטן וועגן דעם ענין פון שבע יפול צדיק וקם), ובלשון הפנים יפות:

נאָך מער, אין דער אגה"ק גופא איז ער טאָקע מרמז אויף דעם פירוש רש"י על הפסוק⁶⁶. דערפון איז מוכרח אַז דער אַלטער רבי מיינט דאָ אויך "קטנתי מכל החסדים" לויט פירוש רש"י, און במילא אויך דעם סיום הענין: הצילני נא גו'. —

איז דאָך ניט מובן, ווי איז שייך ביי דעם אַלטן רבי'ן אַזאַ ענין פון "קטנתי — שמא יגרום החטא וכו'?"

יא. בכללות איז די הסברה בזה אַז ווען מ'איז עולה אין אַ העכערע דרגא איז דאָס וואָס פריער איז דאָס ניט געווען אַ חטא איז במעלתו עתה איז עס אַ חטא. און דער פשט אין דעם איז — אַז ניט נאָר אויב ער וועט איצטער פונדאָסניי טאָן די זעלבע מעשה איז דאָס אַ חטא (דאָס איז דאָך קיין חידוש ניט) — נאָר די פריערדיקע מעשה, וואָס בשעת מעשה איז דאָס ניט פאַררעכנט געוואָרן פאַר אַ חטא — איז מען אים איצטער דן אויף איר⁶⁷ און ער דאָרף תשובה טאָן אויף איר⁶⁸.

דאָס איז נאָך אַבער ניט מספיק — ווייל אמת טאָקע בשעת מעשה איז דאָס קיין חטא ניט געווען ואעפ"כ איז בעלייתו חטא יחשב — אַבער "ניט קיין גלאַטע זאָך" האָט עס בשעת מעשה אויך געדאַרפט זיין⁶⁹, וואָרום אויב עס איז אַלץ געווען בתכלית כדבעי — איז אויך שפעטער ניט

(63) וכבפע"ח (שם) אַז עס האָט געפעלט

אין "דקדוק מצות".

(64) וכמ"ש אדה"ז במכתבו להרלו"צ

מסאדריטשוב בבואו מפ"ב, אשר גאולתו היתה ביום הילולא רבא של רבינו הקדוש נ"ע". וראה גם לקו"ד (קא, א) אשר המגיד, קודם הסתלקותו, אמר לאדה"ז י"ט כסלו איז אונזער הילולא.

(65) סוף ברכות. סוף מו"ק (ושם הל-

שון: תלמידי חכמים). וראה פע"ח ושער

הגלגלים שם.

(66) במ"ש שם: ואינו ראוי וכדאי . .

שנדמה בעיניו שחטא. — וראה להלן הערה

67.

(61) ראה פע"ח ש' התפילין פ"ל. שער הגלגלים הקדמה כב.

(62) תניא פכ"ט (לו, ב), ונת' בארוכה

בלקו"ש ח"ד ע' 1197.

(62*) ראה לקו"ש חכ"ה ע' 16 באו"א.

יב. עד"ז וועט מען פארשטיין אויך בנוגע דעם אַלטן רבי'ן: ס'איז ידוע " אז דער ענין פון יפוצו מעינותיך חוצה דורך דעם אַלטן רבי'ן האָט זיך בעיקר אָנגעהויבן נאָך זיין קומען פון פ"ב. — באַווייזט עס דאָך אויפן גודל העלי' צו וועלכער דער אַלטער רבי איז צוגעקומען נאָך פ"ב אין פאַרגלייך מיט דער גדלות פון פאַר פ"ב". און פון דער "גדלות" פון אַלטן רבי'ן שקודם פ"ב ביז זיין "גד-לות" (שלמעלה מהקודם) שלאחרי פ"ב, איז ביי אים געווען אין דער צווישן-צייט דער ענין פון קטנתי — דער מאסר פון אַלטן רבי'ן.

וואָס דער מאסר האָט דאָך מיט זיך געבראַכט פילע און גרויסע יסורים.

הא' "חטא — חסרון", הוא רק העדר מציאות (בדוגמת "נתמעטו זכיותי"), שה' תוצאות העדר — העדר שכר, אבל גם העדר עונש —

ונפרש שבדיוק משנה — בפע"ח — הלי' ממש"כ לפני זה "עברות קלות" — כי אפילו זה אינו, ולכן שיך לאמור שנדמה ליעקב (ולאדה"ו) שישנו בו.

— שוב ראיתי בשער הגלגלים הקדמה כב שבפי' מחלק (בנוגע לכל אדם) ומונה על הסדר: עונות חמורים, חטאים קלים מהראשונים, דקרוקי מצות שהם כחוט השערה (ולהעיר ממה שמפרש שם לאח"ז בחכם אחד גדול שנענש על "הדקרוק הקל", גם נענש" על הליכת ד' אמות בשבת ברה"י ומעט עפר במנעליו בלי ידיעתו).

ולשון אנה"ק: שנדמה בעיניו שחטא, זה שנדמה בעיניו הוא ע"ד מרז"ל (מו"ק יח, סע"ב) שגם ביה ב' אופנים: א) נחשד מפני שיש בו — עכ"פ מעין זה, ב) אין בו כלל, ונחשד (בנוד"ד — בעיני עצמו) מפני סיבה צודית (ביטול ביותר וקטנות שביתיים).

(68) תורת שלום ע' 112.

(69) ראה לקו"ד ח"א כב, סע"ב ואילך.

צווישן גדלות ראשון און גדלות שני איז דאָ קטנות שני. און דאָס איז דער פירוש הפסוק קטנתי מכל החסדים וגו': ביי די עליות וואָס יעקב האָט עולה געווען פון חו"ל אין א"י, איז פאַר דער עלי', געווען ביי אים קטנתי.

ועפי"ז יובן וואָס יעקב האָט גע-בעטן הצילני נא מיד אחי מיד עשו, וואָרום וויבאַלד אָז נאָך דער הבטחה, און נאָך די פריערדיקע עליות, איז ביי אים געווען, פאַר דער עלי' צו נאָך העכער, דער ענין פון קטנתי — דאָרף ער האָבן דעם הצילני נא. וכדאיתא בפנים יפות שם, אָז כאַטש די קטנות שני איז העכער פון גדלות ראשון", פונדעסטוועגן, וויבאַלד ס'איז פאַרט אָז ענין פון קטנות, דאָרף מען דאָן האָבן אַ שמירה גדולה".

(66) ואי"ז סותר למ"ש בחינוך קטן, ש' בין עלי' לעלי' הוא בבחי' גפילה (גם) ממדינתו הראשונה — כי הנפילה שבין עלי' לעלי' הוא כעין הנה"ד והעמוד שבין עולם לעולם, וכהעלי' לשכל גדול ועמוק שהוא דוקא ע"י הקושיה המבלבלת אותו לגמרי משכל הראשון (פלח הרמון בראשית ע' 302), שאף שבחציגוניות ובגילוי מתבלבל משכל הראשון (שלכן צריך אז לשמירה גדולה, כמ"ש הפ"י שם), הרי גם הנפילה, באמיתית הענין, אינה ירידה, כ"א חלק מה' עלי'.

(67) ונתלכלכתי בחטא" (שבפרש"י) —

יש לומר:

א) חטא (מל' אני ושלמה בני חטאים) — חסרון (לגבי מדינתו הקודמת) ועפי"ז, גם הלכלוך בחטא (לא רק "נתמעטו זכיותי"), הוא מצד החסדים (ודלא כפי' הרא"מ וה' מהרש"א בחו"א"ג שם), — זכן מוכח גם ממה שבאנה"ק מביא מרז"ל (ברכות ד, א) "שמא יגרום החטא" בהמשך למ"ש קודם "מחמת ריבוי החסדים".

ב) בדוגמת "דקרוקי מצות" שבפע"ח שם. — ועפי"ז פירוש זה יובן יותר מה ש' יעקב הי' ירא שימטר ביד עשו. ולפירוש

אָס דעם שמן וואָס קען מאיר אור זיין בכל העולם, און ער האָט דאָן שוין אויך ניט זיין פריערדיקע מעלה, ווען ער איז געווען אַ גאַנצע פרי, וואָס הגם אַז פאַר דער כתישה האָט מען נאָך ניט געקענט נוצן זיין שמן למאור, איז ער דאָך אָבער דאָן גע״ ווען ראוי למאכל און מען האָט אויף אים געקענט מאַכן אַ ברכה. משא״כ אין דער צייט ווען מען איז כותש דעם זית פאַרמאַגט ער די מעלה אויך ניט.

די זעלבע זאך איז מובן בנוגע דעם זמן פון מאסר פעטערבורג — ניט נאָר איז נאָך דעמאָלט ניט גע״ ווען די הפצת המעינות פון חסידות ווי נאָך פעטערבורג, נאָר עס האָט דאָך דאָן, בשעת המאסר והתפיסה, אויך ניט געקענט זיין קיין הפצת החסידות אין דעם אופן ווי דער אַל־טער רבי האָט געזאָגט פאַר פעטער־בורג.

און דער ענין, וואָס אין יענעם זמן האָט געפעלט די מעגלעכקייט פאַר הפצת חסידות, איז דאָך געווען נוגע אויך דעם אַלטן רבי׳ן אַליין, וכמובן פון דעם וואָס דער רבי זאָגט ״, אַז אפילו אַ צדיק גמור וואָס ער איז מת־בטל פון תלמוד תורה צוליב חלישות הגוף, דאַרף ער אויף דעם טאַן תשׁוֹר־בה שלימה מעומקא דלבא. וואָס דאָס רעדט זיך וועגן תלמוד תורה סתם, היינט מכל שכן ווען עס האַנדלט זיך וועגן תלמוד תורה דרבים, און עאכו״כ וועגן פנימיות התורה.

זאָגט ער דערפאַר קטנתי וכו׳.

יג. בכל שנה ושנה חזר׳ן זיך איי־

וכידוע ״ וואָס דער באַרדיטשעווער האָט געמאַנט ביים אַלטן רבי׳ן בנוגע זיין אַרעסט: פאַרוואָס האָט ער אַזוי פיל גענומען אויף זיינע פלייצעס — „אַזוי פיל יסורי כלל ישראל, יסורים של מעלה, אייערע יסורי הנפש ויסורי הגוף, מיא וואָלט דאָס געקענט דורכ־פירן מיט מקיפּים“. וואָס דאָס האָט געזאָגט דער באַרדיטשעווער בנוגע די יסורים פון דעם מאסר גופא, ול־אחרי זה — די יסורים וואָס דער אַלטער רבי אַליין האָט געהאַט אין די דריי שעה באַלד נאָכן מאסר, וועלכע זיינען ביי אים געווען „צער גדול יותר מכל המאסר“ ״.

איז פאַרשטאַנדיק, אַז בגילוי ״ איז דאָס געווען קטנות ונפילה לגבי דער פריערדיקער מדריגת גדלות פון אַלטן רבי׳ן.

און ווי מיר זעען פון דעם וואָס דער רבי (מהורש״ב) נ״ע האָט גע־זאָגט ״, אַז כאַטש ס׳איז שווער אַזוי צו זאָגן, פונדעסטוועגן איז דאָך דאָס אַזוי, אַז דער גילוי אור וואָס איז געקומען לאחרי פ״ב איז דאָס געוואָרן ע״ד מארו״ל ״, „הזית כשכותשין אותו מוציא שמנו״. פון דעם משל איז מובן, אַז בשעת המאסר, „כשכותשין“, איז געווען אַ קטנות אפילו לגבי קודם פעטערבורג:

וואָרום בעת כתישת הזית, ווען דער זית ליגט אונטערן פרעס, פאַרמאַגט ער דאָך ניט די ביידע מעלות: ניט ער האָט די שפעטערדיקע מעלה, וואָ־רום ער האָט נאָך ניט אַרויסגעגעבן

(70) לקו״ד שם כט, א.

(71) שם מ, ב.

(72) ראה לעיל הערה 66.

(73) תורת שלום ע׳ 26.

(74) ראה שמו״ר פל״ו, א.

(75) לקו״ד (שם) פג, א.

ומצות: תורה איז ענינה — המשכה מלמעלה למטה. תורה איז חכמתו של הקב"ה און דער לימוד התורה פון דעם מענטשן — איז לאמיתתו אן אופן פון „תען לשוני אמרתך“⁸². ער זאגט נאך דעם אויבערשטנס ווערטער. אפילו מצות, וואָס ביי זיי איז דער עיקר אָז דער אדם זאָל זיי מקיים זיין, איז אָבער אין וואָס באַשטייט זיין עבֿר דה — אין מקיים זיין דאָס וואָס דער אויבערשטער איז מצוה. און אויב אַ מענטש זאָל טאָן מעצמו אַ זאָך אויף וועלכער דער אויבערשטער האָט ניט אָנגעזאָגט, און זאָל דערביי טראַכטן צו מקיים זיין מצוות השם, וועט ער דער־מיט עובר זיין אויף בל תוסיף. משא"כ תפלה (ועד"ז קרבנות) איז (א) ענינה, תפלת ובקשת האדם, און (ב) אויף די ענינים וועלכע פעלן אים. און כאָטש אַז אויך תפלה איז אַ מצוה, איז אָבער אין וואָס באַשטייט די מצוה⁸³ — אַז דער אדם זאָל בעטן אויף זיינע ענינים.

און ווייל תפלה איז עבודה מלמטה למעלה, האָט זי די מעלה פון „למעשה ידיך תכסוף“⁸⁴, וואָס דערפאַר „דער־לאַנגט“ זי העכער ווי עבודת ההמ"שכה שמלמעלה למטה. און דעריבער ווערן אַלע תפלות גערופן „מנחה“, ר"ת: „מ"ן ח' ה'“⁸⁵. ופירושו: „מ"ן —

בער די ענינים“⁸⁶. און אזוי ווי אַלע ענינים הויבן זיך אָן פון תורה, איז דערפאַר ליענט מען אין דער תורה, בשבת הסמוכה (או בשבת שחל בו) „ט כסלו“: קטנתי מכל החסדים וגו'.

וואָס דאָס איז די בקשה פון יעקב אבינו און פון נשיאי ישראל (וכדאי) בקהלת יעקב⁸⁷, אַז נשיא איז ר"ת: ניצוצו של יעקב אבינו, ובפרט פון דעם אַלטן רבי'ן, וואָס זיי זיינען מת־פלל און אויך פאַר יעדן אידן, אַז ניט קוקנדיק אויף קטנתי וגו', זאָל ביי אים מקיים ווערן די הבטחה: היטב אטיב עמך ושמתי את זרעך כחול הים אשר לא יספר מרוב.

יד. אויף „ויקח מן הבא בידו מנחה“ ווענין ריח וקטורת, וועלכע זיינען פאַר־בונדן מיט דעם — מבואר ובאריכות אין מאמרי חסידות הנדפסים⁸⁸ — און אין איינעם פון די ביכלאך וואָס יצאו לאחרונה לגילוי⁸⁹ — אַז אַלע קרבנות און תפלות (וואָס במקום קרבנות תק־נום⁹⁰) ווערן אָנגערופן בשם מנחה.

דער טעם אויף דעם איז: עבודת הקרבנות, און אזוי אויך עבודת התפ־לה, איז אַן עבודה מלמטה למעלה.

וכידוע די מעלה פון עבודת התפלה (וקרבנות) אויף דער עבודה פון תורה

(82) תהלים קיט, קעב. וראה ברכות (כב, א) אשר אפילו כשהאדם כבר אומר הד"ת נאמר עליהם הלא כה זברי כאש, ועד — בנוגע להלכה בפועל.

(83) תפלה רחמי היא (ברכות כ, ב), וראה רמב"ם ריש הלי תפלה: תפלה... שיהא אדם מתחנן ומתפלל כו'. (וביותר) — להרמב"ן שם שמדאורייתא מצוות תפלה בעת צרה (דהאדם).

(84) איוב יד, טו.

(85) תוי"א כה, ד.

(76) ראה לב דוד (להחידיא) פכ"ט (ע"פ מש"כ הרמ"ז בסי תיקון שובבים), משנה ספ"ג דגיטין, שו"ת הר"י אירגס (בסו"ס מבוא פתחים) ס"ה בארוכה.

(77) ראה לעיל ע' 363 הערה 71.

(78) מערכת רבי, ונתבאר בלקוטי שיחות ח"ד ע' 1051 בהערה.

(79) ד"ה ויקח גוי בתו"א, תו"ח ואוה"ת. וד"ה ראה ריח בני (שם).

(80) כבב, מספר (31) 12.

(81) ברכות כו, כ.

און ניט געקוקט אויף זיינע עסקים און טרודות וכו', רייסט ער זיך אָפּ פון זיי און דאוונט מנחה⁹⁰ — איז אָט־די עבודה דער עיקר ענין פון העלאת מ".

טז. דאָס איז אויך דער טעם אויף דעם וואָס ביי תפלת המנחה איז דאָ דעות (ביז — להלכה למעשה) אַז זי איז (ניט כנגד קרבנות, ווי תפלת שחרית וערבית, נאָר) כנגד קטורת. וכמ"ש⁹¹ "תכון תפלתי קטורת לפניך משאת כפי מנחת ערב"⁹².

דער חילוק צווישן קרבנות און קטורת איז אין כמה ענינים, ומהם⁹³:

(א) אַלס קרבנות האָט מען געקענט נעמען, און זיי האָבן געקענט מברר זיין נאָר דברים טהורים, משא"כ אין קטורת זיינען געווען י"א סממנים (כנ"גד י"א אלופי עשן), און אין קטורת זיינען געווען אויך דברים טמאים⁹⁴, בירור גקה"ט⁹⁵.

(ב) מטעם זה, דערלאַנגט קטורת העכער ווי קרבנות (וכנ"ל שב' ה'—

ההסתר יותר (אוה"ת וישלח רלה, א).

90 אוה"ת שם. סר"ה לעולם יהא אדם הג"ל.

91 תהלים קמא, ב.

92 ר' יוסי (ירוש' ברכות פ"ד ה"א), וראה הגהות מיימוני ה"ל תפלה פ"ג אות ג'. ואסיקנא דעבד כמר (או) כמר עבד (שו"ע או"ח ר"ס רל"ג) כי יש במנחה ב' הבחי' (ד"ה והוא עבר (הג"ל) ס"ד).

93 ראה בכ"ז עט"ר שער יו"ב בסופו. אוה"ת תולדות קנב, ב. שם וישלח רלו, ב. ד"ה והוא כחתן תרניז ס"יא ואילך.

94 המור שהוא דם של ח"י ידוע, כמ"ש הרמב"ם ה"ל כלי המקדש פ"א, ה"ג (ושם פ"ב, ה"ד). וראה טואו"ח סר"יו. תר"א צט, א.

95 כ"ה בד"ה והוא כחתן תרניז סט"ו, (ולהעיר מאוה"ת תולדות קנב, ב).

העלאת מיין נוקבין מלמטה למעלה; ח' — וואָס דערלאַנגט אין מזל השמיני שלמעלה מהשתלשלות; ה' — און פון דאָרט ווערט עס נמשך אין ה' תתאה, ספירת המלכות שורש ומקור הנבראים, שעל ידה זאָל עס אַראַפקומען אין בי"ע ביז אין עשי' הגשמית⁹⁶, עס זאָל זיין רופא חולים ומברך השנים וכו'.

טו. הגם אַלע תפלות ווערן גערופן בשם מנחה, איז פון דעם אָבער וואָס תפלת המנחה בפרט הייסט מנחה⁹⁷, איז מובן, אַז עיקר הענין פון "מנחה" — (א) די העלאה מלמטה למעלה, ובמילא אויך (ב) די המשכת האור שלמעלה מהשתלשלות ביז למטה מטה — איז פאַראַן אין תפלת מנחה דוקא. וואָס דערפאַר זאָגן חז"ל "לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה, שהרי אלי' לא נענה אלא בתפלת המנחה"⁹⁸.

דער ביאור אין דעם: תפלת שחרית איז בתחילת היום, איידער דער מענטש ווערט פאַרנומען און טרוד בעניני ה'—עולם; תפלת ערבית איז בסוף היום, נאָך דעם ווי ער איז שוין אַרויס פון עניני העולם. אָבער תפלת מנחה קומט אויס אינמיטן קאָך בעניני עוה"ז⁹⁹,

86 לשנות הגשמיות (ראה קו"א רד"ה להבין מ"ש בפע"ח).

87 ראה ג"כ רד"ה והוא עבר לפנייהם תרכ"ו.

88 ברכות ו, ב. — "והגם דבגמרא שם הגה ר' יוחנן ורב נחמן בר יצחק ס"ל דאף בתפלת ערבית ושחרית הוא כן, ומ"מ הגה אלי' נענה בתפלת המנחה, דמזה מובן תפלת מנחה היא גבוהה במעלה ומדריגה על התפלות דשחרית וערבית" (רד"ה לעולם יהא אדם תרצ"א, בטה"מ קונט' ח"א). וראה להלן הערה 100.

89 וגם בעולם — תפלת המנחה היא בזמן שהשמש כבר פנה, שזה מורה על

שבתוּטם און דקטורת (דיוהכ"פ — שבקה"ק) — ששייך לנקב השמאלי¹⁰².

י. און דאָס איז וואָס עס שטייט „ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו“: די מנחה וואָס יעקב האָט גע- שיקט צו עשו'ן איז ענינה העלאת מ'ן לבחי' עולם התהו (לעשו כמו שהוא בשרשו). וואָס דעריבער איז אין דער מנחה אויך געווען בהמות טמאות (גיט ווי קרבנות דתיקון וואָס זיי זיי- גען דוקא פון בהמות טהורות)¹⁰³. און דערפאַר רופט מען זי „מנחה“ — זי איז כמעלת תפלת מנחה על תפלות שחרית וערבית וכמעלת קטורת על קרבנות.

ח. נאָך אַז ענין אין דעם: דאָס וואָס עשו (תהו) איז דער בכור, איז עס גאָר בחיצוניות. בפנימיות איז יעקב (תיקון) דער בכור¹⁰⁴.

וואָס דאָס איז דער דיוק הלשון אין תר"א¹⁰⁵, אויפן פסוק וישלח יעקב מל- אכים לפניו — „לפניו חמש. אל בחינה שלמעלה ממנו במדריגה. בחי' מלכין קדמאין דתהו“.

102) ראה זח"ג קל, ב: מתד נוקבא חיין ומחד נוקבא חיין דחיין. — בהמובא בפנים — ראה בארוכה ד"ה וירח ה' ושל אחרייו — רדע"ת (בהמשך תעריב). ושם — דרית המאכל מחוק חיות הנפש (הארי"מ מוסיף בהאוי"פ, אתכפיא) ורית הבושם משיב וממשיך חיות חדש (גילוי האוי"מ, חי או גם יחידה, אתהפכא). רעו"ד (וידוהכ"פ) תשובה. ועפ"יז י"ל לכאורה, דבכללות — החילוק דרית דקרבנות (שגם הוא צ"ל צ"י החוטם) ודקטורת — שזה בנקב הימני וזה בנקב השמאלי. — עוד מענין ריח בדי"ה והריתו חקט"ב.

103) תר"א כה, א. כה, א.
104) תו"ח וישלח מג, ד ואילך. אוה"ת רלא, ב ואילך. קיצורים והערות לתניא ע' מט. ביום השמצע עת"ר.
105) וישלח כה, רע"ג.

ענינים תלויים זה בזה¹⁰⁶). דערפאַר ווערן קרבנות אָנגערופן בשם „אכי- לה“, כמ"ש י"י „את קרבני לחמי ל- אשי“, און קטורת — (נגר) „ריח“, וואָס ריח דערלאַנגט העכער פון אכילה — אין נפש¹⁰⁷, און אַזוי אויך למעלה, כמבואר בכ"מ.

די מעלה פון ריח אויף אכילה, איז מובן אויך דערפון וואָס אכילה איז בפה, וואָס ער איז אַ שער לחיצוניות המוחין און ריח איז בחוטם, וואָס ער איז אַ שער לפנימיות המוחין.

ואעפ"י אַז אויך אויף קרבנות שטייט ריח נחחי¹⁰⁸ — וואָרום צוליב דעם וואָס אַלע קרבנות זיינען בכללות דער ענין פון העלאת מ'ן ונק' בשם מנחה, זיינען זיי אַן ענין פון ריח¹⁰⁹ — איז אָבער אין ריח גופא פאַראַן כמה מד- ריגות, דקרבנות¹¹⁰, דקטורת (דכל ה- שנה — שבהיכל) ששייך לנקב הימני

96) דלהיות שהעלאת מ'ן שבה היא מנקה"ט שלמטה מנוגה, היא ממשכת מבחי' מול השמיני „ונוצר“. וע"ד המבואר באגה"ק סכ"ח בענין מעלת הפרה אדומה על קרבנות. וזוהי השייכות דמנחה (מ'ן למול השמיני כנ"ל) לקטורת. וראה אוה"ת וישלח רלה, סע"ב.

97) במדבר כח, ב.
98) ובמזל"ל (ברכות מג, ב) שריח הוא דבר שהנשמה נהנית ממנו. והוא בחי' עצם הנשמה שלמע' מהתלבשות בגוף (ד"ה והוא כחתן ססי"א. וראה גם שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו סיי"ג וסכ"ה).

99) במדבר שם.
100) וי"ל בדא"פ שזהו מה שאמרו ב" ברכות שם: „האם בתפלת ערבית“; „א. תפלת שחרית“ (הגם שנלמדים מפסוקים אחרים) — כי גם בהם ישנה (בכללות) מעלה הריח (דמנחה). וכנ"ל שכל התפלות נקראות בשם מנחה.

101) ראה בעש"ר, שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו פ"ג, ובדי"ה והוא כחתן ססי"א, שריח שבקרבנות הוא ע"ד ריח המאכל.

יט. אויף שני בני יעקב זאגט רש"י 110: „בניו היו ואעפ"כ נהגו עצמן שמעון ולוי כשאר אנשים ש' אינם בניו, שלא נטלו עצה הימנו“.

פון פירוש רש"י איז מובן, אָז די טענה צו שמעון ולוי איז ניט פאר דעם עצם ענין וואָס זיי האָבן אויס־גע'הרג'עט די אנשי שכם, די טענה איז נאָר פאַרוואָס „לא נטלו עצה הימנו“ — וואָס אויב זיי וואָלטן גע'פרעגט אָן עצה ביי יעקב'ן, וואָלטן זיי עס דאָן געטאָן אין אָן אַנדער אופן. וואָרום אויב מען וועט זאָגן, אָז די טענה צו שמעון ולוי איז געווען אויפן עצם ענין, האָט דאָך רש"י ניט געדאַרפט זאָגן „שלא נטלו עצה הי'מנו“, בשעת עס איז דאָ אַ סך אַ גרעסערע זאָך — וואָס מען האָט אויסגע'הרג'עט אַ גאַנצע שטאַט.

אויך פון דעם וואָס יעקב האָט ביי זיי שפּעטער געמאַגט „עכרתם אותי להבאישני ביושב הארץ“, איז מובן, אָז פאַרן עצם ענין פון אויס'הרג'ענען שכם, האָט ער צו זיי גאַרניט געהאַט; דאָס האָבן זיי געדאַרפט טאָן. די טענה איז נאָר געווען פאַרוואָס זיי האָבן עס געטאָן באופן כזה, וואָס האָט געבראַכט דעם „עכרתם אותי גו'“. (און דאָס מיינט אויך רש"י מיט זיינע ווערטער „שלא נטלו עצה הימנו“: אויב זיי וואָלטן זיך מיישב געווען מיט יעקב'ן, וואָלטן זיי גע'הרג'עט שכם אין אַזאַ אופן, פון וועלכן עס וואָלט ניט גע'קומען צו עכרתם גו'). און אויף דעם האָבן שמעון ולוי געענטפּערט, אָז זיי האָבן געטאָן דוקא אין אַזאַ אופן, ווייל „הכוננה יעשה את אחותינו“. פון דעם

אין פשוטות, מיינט דאָס וואָס דער אַלטער רבי זאָגט דעם לשון „לפניו מחמת“ — למעליותא, אָז יעקב האָט געשיקט מלאכים ניט צו אַ בחינה וואָס איז גלייך צו אים במדריגה, נאָר „לפניו“ — צו העכער פון אים. לויט דעם אָבער וואָס מ'האָט גערעדט פריער 100 אויף „מלאכים ממש“, אָז דער וואָרט „ממש“ מיינט גאָר לגרי'עותא — אָז בלויז דעם „ממש“ פון די מלאכים האָט יעקב געשיקט צו עשו'ן — איז מובן אָן אויך דאָ איז מרומז מיטן וואָרט „ממש“, לגריעותא.

איז דער פירוש דערפון: דאָס וואָס עשו (דתהו) איז „לפניו“ — העכער פון יעקב'ן, איז עס בלויז אין „ממש“, אין חיצוניות, אָבער בפנימיות איז יעקב העכער.

און דורך דעם וואָס יעקב, בעל עולם התיקון, איז מברר די ניצוצות דתהו שנפלו בשבחה"כ, איז ער ממשיך ניט נאָר פון בחינת התהו שקדמה לתיקון, נאָר אויך פון דעם אָרט וואו תיקון איז העכער 101.

און דורך דעם האָט ער גע'פועל'ט אָז „וירץ עשו לקראתו ויחבקהו גו' וישקהו“ 102, אָז אויך איצטער, ווי עשו איז נאָך קודם הבירור, אין דעם מצב אָז „הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב“ 103, איז עשו נתבטל געוואָרן פאַר יעקב'ן און נשקו בכל לבו 104.

(106) סעיף ז.

107 דלהיות שבניו וסחירת התהו לא הי' במקרה ח"ו, לזאת ע"י הבירורים נשלם הכונה דבחי' אוא"ס שלמעלה מתהו ותיקון, ולשם הוא העלי' (תקעו תרס"ז (בהמשך תרס"ו) קרוב לסופו).

108 בפרשתנו לג ד.

109 ספרי בהעלותך ט, יו"ד. הובא ב'

פירש"י כאן.

פאר ניט זעצן קיין דיינים — כאַטש אויך אויף דעם איז ער מצווה — קומט אים ניט קיין מיתה (ווייל דאָס איז אַן עשה). קען מען דעריבער ניט זאָגן, אַז כל אנשי שכם נתחייבו הרי"ג גה פאַר ניט דן זיין שכמ'ען (ובפרט), אַז שכם איז געווען זייער מלך, פאַר וועמען זיי האָבן מורא געהאַט, און ס'איז ניט געווען שייך אַז זיי זאָלן אים דן זיין¹¹¹). נאָר די אנשי שכם זיינען געווען מחוייב מיתה פאַר אַן דערע זאַכן, פאַר ע"ז גילוי עריות וכו', אָבער ביז דאָן האָבן זיך די בני יעקב מיט זיי ניט פאַרנומען. ס'איז ניט געווען זייער ענין. נאָר צוליב מעשה דינה, האָבן שמעון ולוי אין זיי גענומען נקמה, און האָבן גע"ה הרגעט עיר שכם פאַר די אַנדערע עבירות וואָס זיי זיינען באַגאַנגען, פאַר וועלכע זיי זיינען געווען מחוייב מיתה.

כא. פון דעם וואָס לשיטת הרמב"ן, מיינט מצות דינין דיני גביה ואונאה, מקח וממכר וכיוצא בהן און אויך להושיב דיינין בכל עיר ועיר, קומט אויס, אַז אין מצות דינין גייען אַריין אַלע ענינים וואָס זיינען נוגע לישוּבי של עולם (ענינים שבין אדם לחבירו). אויך צדקה אין וועלכע בני נח זיינען מחוייב¹¹², איז אין כלל פון מצות דינים¹¹³.

א הַכְרַח דַּעֲרָצוֹ אִיז פֿון סְדוּם וְעַמּוּרָה וואָס זיינען נתחייב געוואָרן

116 ראה גם אוה"ח כאן.

117 סנה' (גז, ב): ביתו לצדקה (וראה הרמ"ה שם ומהרש"א שם גז, ב ד"ה בפי רש"י).

118 שוב מצאתי מובא כן בשם לבנת הספיר וירא.

וואָס יעקב האָט אויף די רייד גאַרניט געענטפערט, איז מובן, אַז ער האָט אַנגענומען זייער תירוץ.

פון דעם אַלעם איז ברור, אַז אנשי שכם זיינען געווען מחוייב מיתה.

כ. פאַרוואָס זיינען די אנשי שכם געווען מחוייב מיתה? איז מבאר דער רמב"ם¹¹¹, ווייל איינע פון די שבע מצות בני נח איז וואָס מצווין על הדינין¹¹², וואָס דאָס מיינט (לשיטת הרמב"ם), אַז זיי זיינען מחוייב להור"ש יב דינין ושופטים בכל פלך ופלך, דן זיין אויף זייערע שש מצות; און וויבאַלד אַז שכם האָט גע'גול'ט, און די אנשי העיר האָבן דאָס געוואוסט און אים ניט דן געווען, האָבן זיי דערמיט עובר געווען אויף מצות דינין, און אַ בן נח וואָס איז עובר אויף איינע פון די שבע מצות, איז ער מחוייב מיתה¹¹³ בסיף¹¹⁴.

דער רמב"ן¹¹¹ ברענגט דעם רמב"ם און קריגט אויף אים. דער רמב"ן האַלט, אַז מצות דינים ביי בני נח איז ניט "להושיב דיינין בלבד", נאָר דער אויבערשטער האָט זיי מיט דעם אַנגעזאָגט אויף דיני גביה ואונאה וכו' ומקח וממכר וכיוצא בהן¹¹⁵. און ווען אַ בן נח איז עובר אויף איינע פון די דינים — איז ער גהרג אָבער

111 ספ"ט מהל' מלכים.

112 סנהדרין גז, א.

113 שם גז, א.

114 בפירושו עה"ת כאן. וראה ר"ן

ומאירי (סנה' שם).

115 ועפ"ז צריך בירור למה נצטח על

גזל בפ"ע, ואולי מטעם זה מיאן הרמב"ם

בשיטת הרמב"ן, או שגירסתו "דיינין" (כגיר

סת ב"ר ספס"ז, ועוד) — אלא שבכל הפוסקי

הרמב"ם שראיתי כתוב "דינים", ואכ"מ.

מחוייב אין החזקת יד עני ואביון (כדמוכרח פון „זה הי' עון סדום“), מחוייב אין לעשות צדקה ומשפט. [אולי אפשר לומר, אז לדעתו גייען די אַלע ענינים אַריין און מען לערנט זיי אָפּ פון מצות פרו ורבו¹²¹, וואָס ענינה איז ומלאו את הארץ וכבשוה, ישוּבו של עולם¹²², ודוחק, ויש לומר אַז מען לערנט זיי אַרויס פון לעשות צדקה ומשפט, אָדער פון אַז אַנדער אָרט, און ווי שאר ענינים פון קום ועשה¹²³.

אָבער דברי הרמב"ם¹²⁴ „ב"נ ש' רצה לעשות מצוה משאר מצות ה' תורה כדי לקבל שכר כו' נתן צדקה כו' — באַווייזן דעתו אַז אינו מחוייב בצדקה (און „לעשות צדקה“ — וועט ער טייטשן פשרה¹²⁵). ושאני סדום וואָס יד עני גוי איז געווען אין אַן אופן קיצוני¹²⁶. ועדיין צ"ע בכ"ז. ע"כ מאמר המוסגר.

121) זקודם מ"ת — לכל העדות נאמרה לב"נ (סנה' נו, ב), וחטא סדום הרי הי' קודם מ"ת. — אלא שעפ"י עדיין לא נת' „וחטין בצדקה פרוק“ דנבוכדנצר (דניאל ה, כד), ובפרט שמדחוסף הרמב"ם (הל' רוצח ספי"ב) לאחרי „השיא עצה לני"ג ה' תיבות „ליתן צדקה“ — משמע דוהו לא רק „עצה טובה“ סתם, אלא גם „שיעשה דבר מצוה“ (שהביא לפני זה), — וע"פ המדובר כאן יל"פ דוהו מצוה שאינו מצוה ועושה.

122) כי „לא נברא העולם אלא לפרי' ורבי" (גיטין מא, ב).
123) סנה' נח, סעי"ב, וראה חולין צב, סעי"א: שלשים מצות כו' (ובהנסמן עה"ג שם).

124) הלי מלכים פ"י, הי"ג.
125) וכפירשי' סנה' נו, ב.
126) (כמבואר בסנה' קט, א ושם) ש' נענשו במיתה על החזקת יד עני.

ועפ"י מובן המשך הכתובים ביחזקאל

במיתה, און זה הי' עון סדום וואָס יד עני ואביון לא החזיקה¹¹⁰. וואו געפינט מען אַז בני נח זאָלן זיין מחוייב צו טאָן צדקה און דערצו נאָך בעונש מיתה? — איז, עס מכריח צו זאָגן, אַז צדקה וכדומה גייט אַריין אין מצות דינים¹²⁰.

— מאמר המוסגר: אויך לשיטת הרמב"ם, אַז מצות דינים איז נאָר להושיב דינים בכל פלך ופלך, און ניט דיני גניבה ואונאה כו' — דאָרף מען דאָך זאָגן, אַז בני נח זיינען

119) יחזקאל (טו, מט), ואף שעברו על כמה עבירות — ובהם ע"ז ג"ע וש"ד (סנה' קט, א ואילך. רד"ק בראשית יג, יג) — הגזר דין, הפיכת סדום — הי' על אשר יד עני גוי (סנה' קה, ב), ועפ"י תומתק שיכות „כי ידעתי למען אשר יצוה גוי צדקה ומש' פט" בפרשת סדום.

ולפי מ"ש בפנים, הגז"ר על סדום הי' בשביל דברים שנצטוו בהם — וכמוש"כ בחי' הר"ן (סנה' נו, ב) אלא שמפרש שלא קחשיב צדקה מפני שהיא בקום ועשה, (ודלא כמ"ש המהרש"א בהז"א סנה' קה, ב ד"ה עשאוני).

ועפ"י מ"ש בפנים תתרוץ קושיית המהר" ש"א שם „אמאי לא חשיב גמי צדקה“ (להס"ד שחשיב גם קום ועשה) — כי צדקה היא בכלל מצות דינים (להרמב"ן).

120) ואף שעון סדום הי' שיד עני ואביון לא החזיקה, ולדעת הרמב"ן אין בי"ג נהרג על ביטול מ"ע — היינו מיתה בידי אדם, משא"כ בדיני שמים, וכמו עכו"ם ששבת חייב מיתה (סנה' נח, סעי"ב), שעונשין אותו ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה ע"ז אבל אינו נהרג (רמב"ם הלי מלכים פ"ה, ה"ט, וראה שו"ת חתם סופר בליקוטיו סי' יד, שפירש ע"ז בדעת הרמב"ם), — עוי"ל שאופן ד"לא החזיקה" הי' גם ע"י עש"י (ראה סנה' קט, א ושם) וכיון שחייב הצדקה הוא מ„אזהרתן“ וגם העבירה ע"ז היתה כעבירה על „אזהרתן“ — עונשם כעובר על אזהרתן.

כל התורה כולה עד שלא ניתנה ¹²², אָבער: (א) פּאַראַן אַ שיטה ¹²³, אָז די אבות האָבן מקיים געווען כל התורה נאָר אין א"י, און דאָס וואָס „הניחו (לאביו) זקן והלך לו" אין געווען אין חרן; (ב) א"א האָט מקיים געווען כל התורה מעצמו, ער איז אויף דעם ניט

ועפ"י יובן מ"ש ¹²¹ כי ידעתיו גוי לעשות צדקה ומשפט — צדקה איז דאָך אַ מצוה וואָס איז געגעבן גע" וואָרן ערשט נאָך מ"ת? אמת טאַקע אָז קיים א"א כל התורה כולה עד שלא ניתנה ¹²², עס איז אָבער שווער צו זאָגן, אָז די חיבה שלמעלה צו אברהם'ן — כי ידעתיו לשון חיבה ¹²⁰

— צוליב דעם למען גוי לעשות צדקה ומשפט, איז בלויז ווי שכר וואָס קומט צו אָזא וואָס אינו מצווה ועושה ¹²⁰. נאָר די חיבה איז געווען ווי צו אַ מצווה ועושה, ווייל אויך פאַר מ"ת איז געווען דער חיוב בצדקה וכו', כנ"ל.

כב. דערמיט וועט אויך ווערן פאַרענטפערט די קשיא (וואָס מען האָט געפּרעגט אין די פּריערדיקע שבתים ¹²¹): אויף פּירוש רש"י וואָס זאָגט ¹²², אָז די תורה האָט מקדים געווען מיתתו של תרח ליציאתו של אברם בכדי מען זאָל ניט זאָגן „לא קיים אברם את כבוד אביו"; לכאורה, אויף כיבוד אב איז דאָך ערשט נצטוו במרה ¹²³? אמת טאַקע אָז קיים א"א

שם: ויד עני ואביון לא החזיקה ותגבינה ותעשינה תועבה לפני ואסיר אתהן — ולא פירש מהי התועבה שעושה ואסיר. גם — בכתוב שלפני זה — שיד עני גוי הי עון סומו. אלא שותעשינה תועבה היינו ביאור האופן ולא החזיקה. ועפ"י מובן ג"כ צורך הבריר הכצקתה — האופן ולא החזיקה.

- (127) בראשית ית, יט.
 (128) יומא כה, כ. משנה סוף קידושין.
 (129) פירש"י בראשית שם.
 (130) ראה קידושין לא, א. והסוגיא בסנה' (גו, ב) משמע דמצוה.
 (131) לעיל ע' 313'4.
 (132) ס"פ גת, ב"ר לט, ז.
 (133) סנה' גו, ב.
 מענין חם כפשוטו של מקרא שלא הי רק זירא גוי — בויון (ב"ר פל"ו, ו. פרי

ד"א פכ"ג. פירש"י בראשית ט, כג) ובתואל ולבן (פירש"י בראשית כד, ג) — אין ראי כ"כ, כי בנוד"ד המדובר בכיבוד, ובהם המדובר בבזיון (וראה רמב"ם הל' ממרים פ"ה, ה"א. חידושי רעקיא יו"ד סי' רמ"א) — דחמיר כ"כ עז: א) שאפילו ברמיה; (ב) שארור מפי הגבורה.

וי"ל (בגוגע לב"ג) שהוא בגדר שפיכת דמים — דאלו סומקא (ב"מ גת, סע"ב, וראה לקמן שם דילפינן מתמר (שלפני מ"ת)).

— כן להעיר אשר פשט הכתוב (משלי ל, יז) עין תלעג לאב גוי יקרה עורבי נחל גוי, משמע שזהו ענין „טבעי" (ראה עירובין ק, סע"ב: היינו למדן, וברשי שם: שנתן כו' הזרות לגו), ואינו שייך למקבלי התורה דוקא, כ"א לכל בני"א.

ואם כנים הדברים יובנו דברי הרמב"ם (הל' ממרים פ"ה), שלאחרי הראי' דהמבזה אביו ואפילו ברמיה ה"ז ארור מפי הגבורה שנאמר ארור מקלה אביו ואמו — מוסף: והרי הוא אומר עין תלעג גוי, והקשו למה צריך להביא גם מן הכתובים. [ותי' הרדב"ז דמ"עין תלעג" מוכח דאפילו ברמיה, דמק' לה משמע מקלל בפירוש — לא זכתי להביא, דא"כ מנ"ל להרמב"ם דאפילו ברמיה ארור מן הגבורה. ודוחק גדול לומר דמ"עין תל' עג" ידעינן דמקלה פירושו גם ברמיה]. ועפ"י הנ"ל מובן, ד"ארור מקלה" — רק בבני נאמר. ומוסף „והיה אומר עין גוי" — בכל המבזה כו' גם בני. ולכן בטושו"ע (יו"ד סרמ"א ס"ו) שהוא לשון הרמב"ם — הרי אף שהעתיק „אפילו ברמיה" והכתוב דמקלה והעתיק סיום דברי הרמב"ם ויש לב"ד כו' — דינג' והשמיט מה שביניהם „והיה אומר עין גוי" — אלא שאין דיני בני בטושו"ע. [ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א].

(134) רמב"ן בראשית כה, ה.

תולדות הללו לא באו אלא בזכותו של יוסף ובשבילו¹³⁰.

והגם אז אויך אן עונש איז מדה כנגד מדה¹⁴⁰, וכידוע אז אן עונש איז לפי ערך הפגם¹⁴¹ — דא אבער מיינט מען ניט דעם ענין פון עונש. נאך דעם ענין פון העדר המסובב שבסיבת העדר הסיבה.

ועפ"י הנ"ל, אז בני נח נצטוו אויף די ענינים וואָס גייען אַרײַן בישובו של עולם, יש לומר, אז זיי זיינען אויך געווען מחוייב אין כיבוד אב. ווייל כיבוד אב איז בדוגמת פריעת חוב (וואָס איז נאָך מער פון צדקה). ווי עס שטייט איינע פון די טעמים אויף כיבוד אב¹⁴²: וויבאלד אז אביו ואמו האָבן געהאַרעוועט אויף אים, און באַדינט אים בקטנות, ווען ער האָט זיך ניט געקענט משמש זיין, דאַרף ער ניט זיין קיין כפוי טובה און — צוריק אָפּצאָלן זײַ.

ועפ"י יומתק: (א) דער לשון „לא קיים אברם את כבוד אביו“ און ניט „מצות כיבוד אב“ — ווייל דאָן איז די מצוה געווען ניט כיבוד אב. דער חיוב פון כיבוד אב איז געווען — אַלס צדקה, אָדער דינים, ישוּבו של עולם; (ב) דער לשון „שהניחו זקן והלך לו“ לכאורה, וואָס איז נוגע צי אביו איז אַ זקן צי ניט, אין מצות כיבוד אב איז ניטאָ קיין חילוק צי אביו זקן אָדער צעיר? — נאָך ווי-

139) ב"ר שם. ועפ"י מתוך — הרי גם במשך כ"ב שנה אלו ה"י ליעקב כיבוד אב משאר השבטים.

140) זח"א קח, א. וראה סוטה ח, ב.

141) תניא פכ"ד בהגה.

142) ירושלמי פאה ס"א ה"א. וראה

חינוך מצוה לג.

נצטווה געוואָרן — איז דאָך ניט שייך צו זאָגן אז אנשי חרן זאָלן דאָס מאַנען ביי אים.

— דאָס וואָס יעקב האָט במשך פון 22 יאָר ניט געהאַט קיין כיבוד אב פון יוסף'ן צוליב דעם וואָס ער האָט במשך פון 22 יאָר ניט מקיים געווען כיבוד אב¹³⁵ — קען מען מבאר זיין, אז דאָס איז ניט קיין ענין פון עונש¹³⁶, נאָר עס איז אן ענין פון סיבה ומסובב (מדה כנגד מדה¹³⁷): ביי אים האָט געפעלט די עבודה פון כיבוד אב, איז ביי אים ניט געווען אויך דער מסובב וואָס קומט דורך אַזאָ עבודה. און אויב ביי אים וואָלט יאָ געווען די עבודה, וואָלט ער גע" האָט כיבוד אב מכל בניו, וואָס עיקרם איז יוסף — עיקר תולדות יעקב, ווייל „כל עצמו של יעקב לא עבד אצל לבן אלא ברחל“¹³⁸, ביז אז „ה-

135) רש"י ס"פ תולדות. בראשית לו. לד.

136) וצע"ק במגילה (טז, ב ושם): שכל אותן כו' נענש, ולכן נ"ל — בהקדם הדיוק בלשון רש"י כ"פ (במגלה וכן בפ"י עה"ת ס"פ תולדות) „כבוד אביו“ ולא „מצות כבוד אביו“, וכמו שד"ק גם בס"פ נח — שגם ביעקב הכונה לא למצוות כבוד אב"א כ"א לצדקה וכיו"ב (כמבואר בפנים בנוגע לאב"ר) ולכן שייך ע"ז עונש (ולא כמבואר בפנים יהוה סיבה ומסובב).

137) רש"י ישן ס"פ תולדות. וראה מגילה שם: יוסף שפירש מאביו כ"ב שנה כשם שפירש יעקב, ולכאורה עפ"ז גם כנגד י"ד שנה שה"י יעקב בבית עבר צ"ל חסר אצל יעקב, וי"ל בדא"פ שוהו. דיוק ה"י (מגלה שם) גדול ת"ת יותר מכבוד אב"א (אף שלכא"ו אין הוכחה אלא ששוה — וקבושיית החדא"ג). כן י"ל, שהרי ה"י שם כבוד רבו שמביאו לחיי עוה"ב כשם שאביו מביאו לחיי עוה"ז.

138) רש"י בראשית לו, ב. מב"ר פפ"ד ה.

מיתה, וואלט דאן ניט געקומען צו קיין חילול השם¹⁴⁴.

כד. עפ"י וועט מען אויך פאָר-שטיין וואָס עס שטייט אין פרשת ויחי¹⁴⁵ „כי באַפּם הרגו איש גו' ארור אפּם כי עז גו'". ולכאורה אינו מובן:

(א) פאַרוואָס עפעס נאָר „הרגו איש" — זיי האָבן דאָך אויסגע'הרג'עט אַ גאַנצע שטאַט? רש"י ברענגט דאָרט¹⁴⁶, אַז דאָס וואָס עס שטייט איש (לשון יחיד) איז, ווייל „אינן חשובין כולם (חמור ואנשי שכם) אלא כאיש אחד". ס'איז אָבער ניט מובן: אויב דער פּסוק וואָלט געוואָלט משבח זיין שמעון ו'לוי און לויבן זייער גבורה — פּאָסט דער דערציילן אַז די גאַנצע שטאַט שכם איז ביי זיי געווען חשוב כאיש אחד. דער פּסוק רעדט אָבער דאָ אין דעם היפּך פּון שבח און — ניט וועגן זייער גבורה, נאָר וועגן אַן עוולה, וואָס זיי האָבן אָפּגעטאָן באַפּם. האָט ער דאָך, אדרבא, געדאַרפט מדינש זיין, אַז שמעון ו'לוי האָבן אויסגע'הרג'עט אַ גאַנצע שטאַט, וואָס איז ערגער ווי הרג'ענען איין מענטשן?

(ב) אויף „ארור אפּם כי עז" זאָגט רש"י¹⁴⁷, „אפילו בשעת תוכחה לא קלל אלא את אפּם", אָבער ניט זיי אַליין ח"ו. שטעלט זיך די פּראַגע: וכי משוא פנים יש בדבר?

אָבער לפי ביאור הנ"ל איז פּאָר-שטאַנדיק: פּאָר הריגת אנשי שכם

באַלד אַז דער חיוב פּון כיבוד אב ביי ב"ג, איז צוליב ישובו של עולם, אָדער צדקה (פריעת חוב), איז עס בעיקר שייך באביו זקן וואָס קען זיך אַליין ניט באַדינען און ער דאַרף אַנ-קומען צום זון.

כג. עפ"י הנ"ל מובן, אַז מען קען ניט האָבן קיין טענות צו שמעון ו'לוי פאַרוואָס האָבן זיי גע'הרג'עט די אנשי שכם, ווייל אנשי שכם זיינען געווען מחוייב מיתה.

און דערפּאָר געפינט מען ניט אַז חז"ל זאָלן באַוואַרענען כל האומר שמעון ו'לוי חטאו אינו אלא טועה, על דרך ווי מען באַוואַרנט כל האומר ראובן חטא וכו'¹⁴⁸ — ווייל בנוגע שמעון ו'לוי קען גאָר מלכתחילה קיין טעות ניט זיין.

די גאַנצע טענה צו זיי איז בלויז געווען וואָס לא נטלו עצה הימנו, זיי האָבן עס געטאָן אין אַן אופן וואָס האָט געבראַכט צו „עכרתם אותי ל' הבאישיני ביושב הארץ"; דורך דעם וואָס זיי האָבן עס געטאָן במרמה און האָבן ניט מקיים געווען את הבטחתם, האָבן זיי גורם געווען אַ חילול השם (ווי מיר געפינען ביי די גבעונים, אַז מען האָט משנה געווען מדברי תורה, אָבי ניט צו עובר זיין אויף דעם וואָס מען האָט זיי מבטיח געווען, וואָס וואָלט געקענט גורם זיין חילול השם¹⁴⁹). אנשי שכם האָט טאַקע גע'קומט מיתה, אָבער מ'האָט ניט גע'דאַרפט טאָן אין אַן אופן פּון מרמה, נאָר זאָגן זיי אַפּן, אַז זיי זיינען חייב

145) ועפ"י תהורץ קושיית הרדב"י בהל' מלכים שם.

146) מט, ו"ו.

147) מב"ר פצ"ט, ז. תנחומא ויחי יו"ד.

148) מב"ר שם. פצ"ח, ה. תנחומא שם.

143) שבת נה, ב.

144) גיטין מה, א. וראה גם יבמות

עט, א.

רבינו, און שוין לאחרי מתן תורה, זאגט מען אויך, "בא לכלל כעס בא לכלל טעות"¹⁵⁰. און דעריבער איז יעקב מדגיש ארום אפס, ווייל דער גאנצער ענין במרמה וכו' איז גע- קומען נאָר דורך אפס.

כה. על פי הנ"ל וועט מען אויך פארשטיין וואָס שמעון ולוי האָבן גע- ענטפערט אויף טענת יעקב "עכרתם אותי גוי ונשמדתי אני וביתי" — "הכזונה יעשה את אחותיגו", ולכאור רה, וואָס פאַר אַ תירוץ איז עס? צי דען צוליב "הכזונה יעשה גוי" דאַרף מען ניט באַוואַרענען דעם "ונש- מדתי וגוי"? (אויך אין דין — איז ביי אַזאַ פאַל דאַרף מען זיך ניט מוסר נפש זיין¹⁵¹).

ויובן בהקדים דיוק לשון הכתוב "הכזונה", ובשני הקצוות: א) פאַר- וואָס — מיט אַ כ"ף הדמיון, ניט "הזונה". ב) דער דין איז, אַז פנוי הבא על הפנוי ווערט זי ניט אַ זר¹⁵², איז פאַרוואָס האָבן זיי גענוצט (אמת טאַקע מיט אַ כ"ף הדמיון, אָבער דאָך דעם גדר) הכזונה? רש"י וואָס באַוואַרנט לכל לראש פשוטו של מק- רא — פאַרטייטשט טאַקע "הכזונה — הפקר". דער לשון הכתוב איז דאָך אָבער "הכזונה", דאַרף מען זאָגן, אַז מען מיינט דאָ אויך אַ גדר וענין של זונה. וביחד עס זה — מיט אַ כ"ף הדמיון.

והביאור בזה — על פי מ"ש ב- לקו"ת¹⁵³ ע"פ ולא תתורו גוי אשר

— האָט יעקב ניט געהאַט קיין טענות. ער האָט בלויז געמאַגט פאַרוואָס שמ- עון ולוי האָבן ניט געזאָגט אָפּן צו די אנשי שכם אַז זיי זיינען מחוייב מיתה וכו'. לכאורה איז אָבער זעלבסטפאַרשטענדליך אַז זיי האָבן געמוזט טאָן במרמה — ווייל זיי זיי- נען געווען "מתי מספר" און זיי האָבן געדאַרפט מלחמה האָבן מיט אַ גאַנצע שטאַט, מיט אנשי שכם; אויף דעם זאָגט יעקב "הרגו איש" — אַלע אנשי שכם זיינען ביי זיי¹⁵⁴ געווען חשוב כאיש אחד, זיינען זיי דאָך געווען צוויי אַנטקעגן — איש (אחד), זיי האָבן פאַר די אנשי שכם כולל ניט מורא געהאַט — האָבן דאָך שמ- עון ולוי ניט געדאַרפט טאָן במרמה, טאָן אין אַז אָפּן וואָס האָט געקענט ברענגען צו חילול השם.

על פי זה ווערט א קשיא, פאַרוואָס טאַקע האָבן זיי געטאָן במרמה? נאָר דאָס ווערט פאַרענטפערט מיט אַ צווייטער קשיא: וואָס זאָגט יעקב באפס הרגו, אנשי שכם קומט דאָך מיתה ע"פ תורה? נאָר דאָס איז טאַקע דער דיוק וטענה — ניט אויפן עצם "הרגו", נאָר אויף דעם וואָס — דער "הרגו" איז געווען "באפס", זיי זיי- נען אַריין אין כעס, און דורך דעם באו לכלל טעות — גערעדט במרמה וכו'. ובמכל"שכן וואָס אַפילו ביי משה

(149) ובזה מובן זה שלא העתיק רש"י כל לשון הב"ר "כולם לפני הקב"ה כאיש אחד". ובהשמטת התיבות "לפני הקב"ה" — נשתנה הפי' ודברי רש"י ה"ה בנוגע לשמעון ולוי. והוא כפי' התנחומא "לפניהם ולפני הקב"ה". [ולא העתיק זה רש"י, כי "לפני הקב"ה" אין זה פשוטו של מקרא. ואדרבא עפ"י פשוטו — מאי קמ"ל, פשיטא דלפני הקב"ה הם כאיש אחד. ואינו נוגע לפירושו כאן].

150) רש"י במדבר לא, כא. מפסחים סו, א.

151) וכן הקשה באוה"ח כאן.

152) יבמות סא, ב.

153) קרח נג, ג. ועייג"כ שלח מה, סע"א. פנחס עה, ד.

פון אַלע שבטים זיינען מיט דער תנועה פון מס"נ נתעורר געוואָרן שמ" עון ולוי דוקא. דער טעם אויף דעם: שמעון ולוי זיינען דאָן געוואָרן בר מצוה, וכמ"ש ויקחו גו' שמעון ולוי איש חרבו¹⁵⁵, און אין אַן אופן — אַז פון זיי לערנט מען דעם שיעור¹⁵⁶ (ובמילא — אַלץ וואָס איז פאַר-בונדן מיט דעם) פאַר אַלע בר מצוה'ס שבכל הדורות, האָבן זיי באַוווּיזן ווי עס איז התחלת ויסוד העבודה (בר מצוה) — למעלה מטעם ודעת¹⁵⁷.

כו. די הוראה מהג"ל בעבודתינו:

כאַטש אַז עפ"י דיני התורה זיינען דאָ כמה חילוקים צווישן אַ דאורייתא, אַ דרבנן וכו', אויך אין דיני דאור-רייתא גופא איז פאַראַן אַ חילוק צווישן שארי עבירות און די ג' דב"רים וואָס אויף זיי איז יהרג ואל יעבור, אָבער מצד דעם וואָס אידן זיינען אשה להקב"ה, איז יעדער עביר-רה אַן ענין של זונים אחריהם כנ"ל.

ובפרט עובר זיין אויף אַ לא תעשה. עשה איז ענינה המשכת האור, ובה"עדר קיום מ"ע, ווערט ניט נמשך דער אור. משא"כ בשעת מען איז עובר אויף אַ לא תעשה איז ענינה — יניקה והמשכה לחיצונים¹⁵⁸, און דאָס איז בדוגמת ענין הזנות, אַז מען גיט אַוועק דעם חיות כו' צו היפך

אתם זונים אחריהם, אַז ביי אידן וואָס זיינען אשה להקב"ה הייסט "ת"תורו אחרי לבבכם" — אַן ענין של זנות. די נישואין פון אידן מיט הקב"ה זיינען געווען בשעת מתן תורה, און די התחלה בזה איז געווען פון אב"רהם אבינו אַן¹⁵⁹. דאָס טענה'ן שמעון ולוי: "את אחותינו": וויבאַלד אַז מיר זיינען בני יעקב, וואָס האבות הן הן המרכבה — נתקשר נאָר להקב"ה¹⁶⁰. און פון די אבות — איז יעקב בפרט קו התורה וענין היחוד¹⁶¹ — און זי איז אחותינו — איז עס אַן ענין פון "הכזונה", דורך דעם ווערט אַן ענין כדמיון פון אסורה לבעלה זה הקב"ה.

דאָס איז אויך דער ענטפער פון די בני יעקב פאַרוואָס לא נטלו עצה וכו': וויבאַלד אַז עס רעדט זיך וועגן "הכזונה גו'", ווערן אָפגעריסן פון דעם אויבערשטן, האָט עס אָנגערירט בעצם נפשם, העכער פון שכל ועצה, און זיי זיינען נתעורר געוואָרן במס"ג, למעלה מטעם ודעת, און דערפאַר לא נטלו עצה¹⁶².

154) ראה ל"ת להארז"ל ר"פ לך. ד"ה וה' ברך את אברהם — להצ"צ — פ"ג (נדפס בפ"ע וגם באה"ת ח"פ סכו, א). ומרומז במרו"ל ששני אלפים תורה מתחיל בימי אברהם (ע"ז ס, א. ועי"ש: אי נימא ממי"ת).

155) ראה תניא רפ"ד: לא הפסיקו אפילו שעה אחת מלקשר חצותם ונשמתם לרבון העולמים.

156) ועיקר היוזג ע"י יעקב (ד"ה וה' ברך שם. ומוכיח מויקרא פל"ו, ד: בת שהיא נשאת למלך כו' כך כו' יעקב, וראה ב"אהר"ז סי"פ חיי שרה).

157) לעשייתם במרמה — יש להעיר מהמבואר בדאי"ת בענין "כא אחיך במרמה ויקח ברכתך".

158) בפרשתנו לך, כה. ב"ר פ"ט, יו"ד.

159) רש"י (נויר כט, סע"ב) מפרשי המשנה (ספ"ה דאבות) בן י"ג למצות.

160) ראה תניא ספכ"ה. שם רפמ"א.

161) ראה אגה"ת פ"א. ובקונטרס ומעין מ"ז פ"ב:ג: מל"ת כו' מסיר המונעים כו' עוד זאת כו' שומרות שלא יומשך כו' [והמבואר בלקו"ת ס"פ פקודי (ובכ"מ) דג' לוי הכתר הוא דוקא ע"י מל"ת — הוא עוד ענין. אלא דאינו נוגע להמבואר בקוני ומעין].

הר עשו. שטעלט זיך די שאלה: גלות הרביעי, גלות האחרון, איז דאך גלות רומי — וואָס פאַר אַ שייכות האָט עס צו עשו'ן? זאָגט דערפאַר רש"י, אַז מגדיאל — וואָס איז פון די אלופי עשו איז רומי, ביי וועמען בני יעקב זיינען אין גלות פאַר משיח'ן.

רומי ווערט אָנגערופן בשם מג' דיאל, ווייל (א) מגדיאל איז פון לשון גדולה ורוממות, און רומי וועט דער אויבערשטער מרומם ומגדיל זיין פאַר ביאת משיח, וואָס דערפאַר ווערט זי גערופן בשם מגדיאל, און אויך בשם רומי¹⁰⁰. (ב) מגדיאל איז אַ רמו: „הגדיל על כל אֵל“, און אויף מלכות רומי שטייט¹⁰¹: אַז איר מלכות וועט פאַרשפרייט ווערן איבער דער גאַנצער וועלט, „ויתרומם ויתגדל על כל אֵל“¹⁰².

דאָס וואָס מגדיאל היא רומי איז אויך דער טעם פון רש"י צו מפרש זיין דעם פסוק הקודם „ואלה שמות אלופי עשו — שנקראו על שם מדינותיהם“ — ווייל וויבאַלד אַז מגדיאל איז רומי ומל' רומי, און רומי איז שם המדינה, לערנט מען דערפון אַפ, אַז אויך די אַנדערע אלופי עשו זיינען גערופן על שם מדינותיהם¹⁰³.

מ'דאַרף אָבער פאַרשטיין: ווייבאַלד אַז מגדיאל היא רומי, ווי קומט עס וואָס נאָך אַלופי מגדיאל שטייט אַלופי עירם — רומי איז דאָך שוין דער לעצטער גלות, און נאָך מלכות רומי וועט שוין מער קיין אַלופי ביי עשו'ן גיט זיין?

הקדושה. ואעפ"י אַז מען גיט זיי בחינת חיצוניות בלבד, וואָרום וכבודי לאחר לא אתן¹⁰⁴, אָבער חיצוניות גיט מען זיי דאָך יאָ.

דעריבער דאַרף יעדער מצוה דער-נעמען עד עצם הנפש, און מען דאַרף זיך אָפהיטן פון יעדער עבירה מיט אַ תנועה פון מס"ג אַן קיין שום חשבונות¹⁰⁵.

אמת טאַקע, אַז עבודה דאַרף זיין על פי טעם ודעה, בכדי עס זאָל אַדורכנעמען די כחות פנימיים, אָבער התחלת העבודה דאַרף זיין בקבלת עול למעלה מטעם ודעה, און אויב התחלת העבודה איז בקב"ע און מסי"רת נפש אַן חשבונות, דאָן דוקא¹⁰⁶ קען שפעטער זיין די עבודה עפ"י טעם ודעה, במדידה והגבלה, עפ"י התורה.

כו. צום סוף פון זיין פירוש אויף דער סדרה זאָגט רש"י¹⁰⁷: מגדיאל הוא רומי. דאַרף מען פאַרשטיין — וכנ"ל אויך לויט פשוטו של מקרא — וואָס ווייל דאָ רש"י זאָגן: און צוליב וואָס דאַרף ער מפרש זיין אַז מגדיאל איז רומי?

והענין: פריער אין דער סדרה שטייט¹⁰⁸, אַז יעקב האָט געזאָגט צו עשו'ן: עד אשר אבוא אל אדוני שעיריה, זאָגט דאָרט רש"י¹⁰⁹, אַז דאָס וועט זיין בימי המשיח, שנאמר¹¹⁰ ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את

(162) ישע"י מב, ה. וראה רמב"ם הל' בירושין ספ"ב.

(163) ראה תניא פכ"ד ופכ"ה.

(164) ראה בארוכה לקוטי שיחות ח"ב

ע' 428.

(165) לו, מג. מפרד"א פל"ח.

(166) לג, יד.

(167) מב"ר פע"ח, יד.

(168) עובדי א, כא.

(169) גור אריי כאן.

(170) דינאל סא, לו.

(171) רמב"ן כאן.

(172) שפתי חכמים כאן.

קלייבן אוצרות) למלך המשיח"י,¹⁷¹
ווען רומי וועט שוין מער ניט זיין
קיין מנגד, נאָר אדרבה.

וואָס דאָס איז דער פנימיות הטעם
פון דעם נאָמען רומי — דורך איר
וועט אַרויסקומען רוממות בקדושה,
ביז צום גילוי פון רוממות והתנשאות
עצמית. נאָר פריער שטייט עס בהעלם,
ובגילוי איז עס גאָר אַ מנגד — אלוף
מגדיאל, וע"י הבירור אָבער ווערט
דערפון שפּעטער אלוף עירם, אָ עס
ווערן נתברר פון אים ניצוצות ה'
קדושה, וואָס דאָס זיינען די אוצרות
וועלכע ער זאָמלט פאַר מלך המשיח.

און דערפאַר איז רש"י מסיים די
סדרה: "מגדיאל הוא רומי" — הגם
מען דאַרף מסיים זיין בדבר טוב,
און מלכות רומי איז דאָך לכאורה,
דער היפּך? נאָר רש"י (תושבע"פ)
איז דאָ מפרש ומגלה די פנימיות
הענין פון מגדיאל: אעפ"י אָז בגילוי
איז "הגדיל על כל א"ל", איז אָבער
היא רומי — און דערפאַר איז דוקא
נאָך און דורך מגדיאל קומט אלוף
עירם און עס קומט אַרויס בגילוי
רומי — ביז רוממות האמיתית רומ'
מות והתנשאות עצמית.

פאַראַן מפרשים¹⁷² וואָס לערנען אָז
אלוף מגדיאל איז אלוף עירם, מיט
ביידע נעמען מיינט מען מלכות רומי.
אין קבלה וחסידות אָבער שטייט, אָז
אין קדושה זיינען אַלע ענינים במספר
עשר, משא"כ בקליפה איז דער מס'
פר אחד עשר, און דערפאַר זיינען
די אלופי עשו במספר י"א. איז דער'
פון פאַרשטאַנדיק, אָז אלוף מגדיאל
און אלוף עירם זיינען באַזונדערע
אלופים¹⁷³, וואָרום אויב מגדיאל און
עירם זיינען איינס און דאָס זעלבע,
זיינען דאָך ביי עשוין עשרה אלופים.

איז דער פשט אין דעם, אָז ביידע,
סיי מגדיאל און סיי עירם, זיינען
טאַקע מלכות רומי, אָבער אין רומי
גופא זיינען פאַראַן צוויי מדריגות
וואָס וועלן זיין אין באַזונדערע זמ'
נים: "מגדיאל" — מלשון "הגדיל
על כל א"ל", וואָס דאָס איז ווי
רומי איז מנגד צו אלקות בזמן גלות
האחרון, און עירם גייט אויף אַ שפּע'
טערדיקן זמן ווען עירם — "עתיד
לערום תסוריות (ער וועט צונויפ'¹⁷⁴

173) ראה גם ב"ר פפ"ג, ד: עוד מלך
אחד כו'.

174) ב"ר שם.

שיחות ומכתבים



415	כ' מר"חשון
415	תולדות
418	י"ד כסלו
421	וישלח
422	י"ד כסלו
431	י"ט כסלו
442	חנוכה
458	ויחי

כ' מר-חשון

ב"ה, מחרתיים ליום השני פרשת חיי שרה בעשרים
לחדש מרחשון שנת תשכ"ה. ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה!

. . . ובבואנו מיום הולדת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב)

מייסד ישיבת תומכי תמימים ומנהלה ע"י וביחד עם כ"ק מו"ח
אדמו"ר —

אשר מסרו נפשם על יסודה והנהלתה ובאופן עד למסירת נפש על
עניני הישיבה ועיקרה — התלמידים התמימים,

והרי דברי צדיקים ועאכו"כ העשי' שלהם, קיימים לעולם ופועלים
פעולתם,

יהי רצון שביום זכאי זה וממנו ולהבא, יושפע בכאו"א מתלמידי
התמימים ובכל ההולכים בדרכיו ואורחותיו תוספת אור וחיות וכה בעניניהם
הרוחנים ובעניניהם הגשמיים,

ובהגקודה — להיות נרות להאיר,

כתקות מייסדי ומנהלי הישיבה, כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) וכ"ק מו"ח
אדמו"ר — זצוקלה"ה נבג"ם זי"ע.

בברכה

ליום . . . מרחשון: אותה הקביעות שבשנת הולדת כ"ק אדני"ע (ראה. חנוך לנער").
ליום השני פרשת חיי שרה: להעיר משיעור היומי (בחיוש עם פרשי'): ואברהם זקן (וישב בישיבה —
ימא כח, ב) וה ברך את אברהם בכל (ופירש"י) שהי לו בן (שעולה בגימט' בכל).
בדרכיו ואורחותיו: ראה אנה"ק סי' זך. וחי' רטו, א. לסוית שה"ש יב, ב.
אור וחיות וכו': ראה ד"ה אתם נצבים רדעית (בהמשך תער"ב).
נרות להאיר: להעיר משרע אדה"ו או"ח סרצ"ח סיו.

תולדות

ב"ה, עש"ק פ' תולדות ה'תשכ"ג
ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה!

. . . ובעמדנו בשבועת פרשת אלה תולדות, וע"פ מאמר הידוע מעשה
אבות סימן לבנים, הרי יש לפרש ולרמוז כמה פרטים מפרשה זו בחיי כל אחד
מבני ישראל.

שלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות שהן שתי נפשות, נפש אחת מצד הקליפה וסט"א — עשו, ונפש השנית היא חלק אלוהי ממעל ממש — יעקב.

ויצא הראשון, עשו, הוא נה"ב ויצר הרע דאקדמי' טעניתא, ואיש שדה הוא, מחוץ לעיר אלקינו והפכה.

ויעקב, נה"א ויצ"ט, איש תם, כי אפילו בשעת החטא היתה באמנה אתו, יושב אהלים, כמו שנצטווה לא לתהו בראה (אלא) לשבת יצרה, והוא ע"י ישיבתו באהלים, אהלי שם ועבר, אהלי תורה שבכתב ותורה שבעל פה, שע"י הלימוד בא לידי מעשה, מ"ע ומל"ת, שהוא העיקר ועושה דירה לו ית' בתחתונים.

שלכן ויד'ו (של יעקב) אוחות בעקב עשו, כי ירידת נפה"א למטה והתלבשותה בגוף ונה"ב היא כנ"ל, כדי לתקנם (ע"י קיום הציווי צא השדה וצודה לי ציד ועשה לי מטעמים) ולעשות עולם הזה התחתון שאין תחתון למטה ממנו, דירה לו ית'.

וידועה תורת הבעש"ט: כי תראה חמור וגו' עזוב תעזוב עמו, לברר את הגוף ולזככו ולא לשברו בסיגופים.

ועיכ"ז ברוך יהי' מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש וגו', כדרו"ל זה מקרא משנה תלמוד אגדה וכו', וכפשוטו: מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש וגו'.

ויהי רצון שיקוים כל זה בחיי כל אחד ואחד גם עתה.

ובכללות ישראל — בביאת משיח צדקנו, אשר ירחיב ה' לנו, ועד לקיום היעוד ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה, ופרינו בארץ.

בברכה לבשו"ט

שלכל . . . ממש: תניא ספ"א ורפ"ב.

נשמות . . . נפשות: למעלה, בחיי אני עשיתי — נשמות בירידתן למטה להתלבש בגוף — נפשות. וראה זח"ב צד, סע"ב.

נה"ב ויצר הרע . . . נה"א ויצ"ט: ראה קיצורים והערות לתניא ע' פא ואילך.

דאקדמי' טעניתא: ראה זח"א קעט, ב.

מחוץ . . . והפכה: כמש"נ ציון שדה תחרש (ירמ' כו, יח), וראה זח"א ככב, א. ד"ה ואם בשדה ימצא חקס"ב לרבנו הזקן.

ויעקב . . . לשבת: ראה תרי"א ר"פ וישלח.

אפילו . . . אחו: תניא ספכ"ד.

שם . . . פה: אוהית עה"פ יושב אוהלים.

מ"ע ומל"ת: שם ועבר (אוהית שם).

העיקר ועושה: ראה תניא פל"ו לו.

ויד'ו . . . אוחות: בחכ' (ויד'ד) אתברירו (ראה רד"ה בכ"ה בכסלו — בתרי"א וכו').

הציווי . . . מטעמים: הוא מאמר השכינה לבניי כללות ישראל (תניא פכ"ז. ת"ז תכ"א ע' נא, ע"ב).

תורת הבעש"ט: היום יום כ"ח שבט, וראה רד"ה כי תראה חמור, תשי"ד (ספר המאמרים ע' 145).

לברר . . . ולזככו: היינו צודה . . . מטעמים.

בדרו"ל: ב"ר פס"ז, ג.

ירחיב . . . בארץ: ראה רמב"ן תולדות כו, כ.

ופרצת . . . ונגבה: נחלה בלי מצרים (שבת קט, סע"א), שלא במדה (ב"ר פ"א, ז).

ב"ה. יום א' לסדר ויעקב איש תם יושב אהלים, תשכ"ו
ברוקלין, נ.י.

אל קהל עדת ישורון
חובבי ומוקירי תורה ומצוה
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

עס איז אַפּט אונטערגעשטראַכן געוואָרן דער וואָרט פון אַלטן רבי'ן,
בעל התניא והשולחן ערוך, אַז „א איד דאַרף לעבן מיט דער צייט“ — מיט
דער תורה — צייט וואָס איז אַנגעפילט מיט דעם אינהאַלט און גייסט פון
פרשת השבוע.

מיר האַלטן איצט אין ליינען די סדרות וועלכע דערציילן אונז וועגן
לעבן פון אונזערע אבות, די ערשטע אידן, אברהם יצחק און יעקב. אברהם
איז געווען דער פאָטער פון ישמעאל און יצחק; יצחק איז געווען דער פאָטער
פון עשו און יעקב. אָבער יעקב אבינו „היתה מיטתו שלמה“ — אַלע זיינע
צוועלף זין און טאָכטער זיינען געבליבן טרייע אידן.

ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס ישמעאל און עשו האָבן געהאַט שיינע
עלטערן און שיינע אידישע היימען, איז דאָס ניט געווען די פולע פאַרזיכערונג,
אַז מען וועט פון זיי האָבן אמת אידישע נחת. וואָרום דער אויבערשטער האָט
געגעבן אַ בחירה חפשית. יעדער איינער קען זיך אויסקלייבן זיין וועג אין
לעבן: דעם וועג פון החיים והטוב, אָדער פאַרקערט. ישמעאל און עשו האָבן
אויסגעקליבן דעם ווילדן, אומגעצוימטן וועג פון מאַטעריעלער וועלטלעכקייט;
האָט עס זיי געמוזט פירן צו אַ לעבן פון פייל אין בויגן (רובה קשת) און
שווערד (ועל חרבך תחי') ביז דעם היינטיקן טאָג.

יעקב אבינו איז אָבער געווען אַ יושב אהלים — און ער איז ניט
נאָר אַליין געזעסן אין די געצעלטן פון תורה, נאָר האָט שטענדיק געזאָרגט,
אַז די אהלי תורה זאלן האָבן אַ קיום און המשך. אפילו ווען ער האָט געדאַרפט
גיין אין מצרים, און טאַקע ספּעציעל דערפאַר, האָט ער צוערשט געשיקט
יהודא'ן צו גרינדן דאָרט אַ ישיבה. האָט ער דערגרייכט דערצו, אַז אַלע זיינע
קינדער זיינען געבליבן טרייע אידן.

מען האָט געקענט טראַכטן: ווי וועט מען מיט דעם צוגאַנג פון „יושב
אהלים“ קענען עקזיסטירן קעגן דעם „איש שדה“ קעגן די נשיאים פון
ישמעאל'ן און די אלופי עשו. בשעת יעקב וביתו זיינען צווישן זיי אַ קליינער
מיעוט?

לערנט אונז און פאַרזיכערט אונז די תורה הק', אַז האָטש אין אַלע
דורות און אַלע תקופות וועלן אידן זיין אַ מיעוט צווישן אַלע גוים, אָבער
אַ איד דאַרף ניט נתפעל ווערן דערפון. כל זמן ער וועט אַנהאַלטן דעם וועג

פון יעקב אבינו, דעם וועג פון „יושב אהלים“ — ווען דער פאטער אליין האָט קביעות עתים לתורה און שיקט זיינע קינדער לערנען אין חדרי תורה און ישיבות. איז ער געזיכערט אז אַלע זיינע קינדער וועלן בלייבן טרייע אידן, און ער וועט האָבן פון זיי אמת אידישע נחת, און ניט נאָר אין רוחניות נאָר אויך פשוט אין גשמיות. . . .

יו"ד כסלו

ב"ה, יו"ד כסלו ה'תשכ"ח
ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה!

. . . ובעמדנו ביום גאולת אדמו"ר האמצעי וימים ספורים לפני יום גאולת אדמו"ר הזקן, שהם גם ימי הכנה ליום זה, וכמובן בפרט משיחת יו"ד כסלו הידועה (של כ"ק מו"ח אדמו"ר) —

אשר שתיהן הן גם גאולתינו ופדות נפשינו, פדי' בשלום דוקא,

וכידוע בביאור דברי אדה"ו אשר כשקרא „בס' תילים פסוק פדה בשלום נפשי קודם שהתחלתי פסוק שלאחריו יצאתי בשלום מה' שלום“,

יהי רצון אשר מתאים לדרשת רז"ל בכתוב זה (שהוא מהשיעור תילים דיום זה — החדשי והשבועי): אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם,

יתחזק ויוסיף כאו"א, בתוככי כלל ישראל, בשלשה קווין האמורים: בעסק התורה, בעסק גמ"ח (ומצות בכלל) ובעבודת התפלה —

מוארים באור תורתן של הנ"ל — תורת החסידות ובחיות ובפנימיות,

משיחת . . . הידועה: בשנת ה'תשי"ז (לקו"ד ח"ג ע' 976),

פדי' בשלום דוקא: ראה סדי"ה פדה בשלום לבעל השמחה (אדמו"ר האמצעי) בשערי תשובה ח"א, ועוד.

דברי אדה"ו: במכתבו לאחרי הגאולה (בית רבי ח"א פ"ח"),

לדרשת רז"ל: ברכות ה, א.

פדאני: עיין בשיעור תניא דיום זה (קו"א קנה, א"ב) אשר הלכות הן בחי' רצון הנמשך מח"ע דהמציל ב"ה ויורד ומאיר בבחי' גילוי בגשמיות.

בשלשה קווין: ראה תדא"ג מהרש"א שם. רשימות אדמו"ר הצי"צ לתהלים שם (נה, יט).

גמ"ח (ומצות בכלל): דכל המצות נקי בשם צדקה (תו"א סג, ג ובכ"מ).

ובפנימיות: ראה ח"ג (רפא, א): כל העוסק בתורה כו' כאילו פדאני כו' וכמה בי"נ דקא משתדלי כו' ולא אתפרק כו' אלא כו'. עיי"ש.

(*) א"ק שלו ט"י לח. המר"ל.

ולקרב עיכ"ז קיום היעוד — כדרשת רז"ל עה"כ (בשיעור החומש
 דיום זה) ויזרח לו השמש
 שאמר לו הקב"ה ליעקב שהוא סימן לבניו כי הנה היום בא גו' זרחה
 לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפי',
 יום פדיית הקב"ה ובניו,
 יום ה' הגדול והנורא. יום גאולתנו ע"י משיח צדקנו בקרוב ממש.
 בברכת חג הגאולה

כדרשת רז"ל: ב"ר פעה, ה.

כי הנה . . . והנורא: מלאכי ג, י"ב. עירובין (מג, ב). אבל צ"ע ברמב"ם הל' מלכים (פ"ב ה"ב): יראה
 מפשוטו כו' — דמשמע דסברתו (ראה מגדול עוז שם ומשנה סוף עדיות) דקאי על מלחמת גוג ומגוג, והא
 דעירובין הביא רק אח"ז ובלשונו יש מן החכמים שאומרים כו. — וראה ירושי שבת פ"א ה"ג דמפרש על
 תחמי' (ולולא דברי הרמב"ם, יש לתווכ' כל הדעות ע"פ סדר עולם רבה פ"ז דנראה ונגנו כו'). — ע"פ סברת
 דעת הרמב"ם הג"ל סרו קושיות ניכ' בהל' נזירות (פ"ד הי"א). ואכ"מ.

(*) באנציק' (תלמודית) מע' אל"י מובא זה כמוסכם (וגם ליד צו"ן שטס). ולפענ"ד פוסק הרמב"ם הפכו
 (ולכן גם ספק נזירות אין בזה) ויסודו משנה דעדיות (דמעתיקה בהל' מלכים שטס).



ב"ה, יו"ד כסלו

— יום גאולת אדמו"ר האמצעי —
 ה'תשל"א. ברוקלין, נ. י.

שלום וברכה!

. . . ובעמדנו ביום גאולת אדהאמ"צ — יה"ר שמיום זכאי זה ויום זכאי
 הסמוך לו, יום בשורה — יט כסלו — גאולת אדמו"ר הזקן,

אשר אז הותחל עיקר ענין הפצת המעינות חוצה,

נזכה בקרוב ממש למיסמך גאולה לגאולה, לקיום היעוד דכשיפוצו
 מעינותיך חוצה אתי מר, דא מלכא משיחא,

שהוא ילחום מלחמות ה' ויצליח וינצח כל האומות שסביביו ואח"כ
 יבנה בית המקדש במקומו ואח"כ יקבץ נדחי ישראל,

גאולת אדמו"ר האמצעי: א' וישלח בשנת תקפ"ז. בארוכה ראה קונטרס בד קודש.

שמיום זכאי: בפרש"י ד"ה זכות (ערכין יא, ב) משמע דגם בנוגע לחודש כן הוא.

יום בשורה: ראה שו"ת מן השמים ס"ה.

אז הותחל: תורת שלום ע' 112 בסופו.

למיסמך גאולה לגאולה: ע"ד פרש"י במגלה (ו' טע"ב) גאולת פורים (דאכתי עבדי

אחשורש אנן) לפסח" (דכ"מי צאתך מאמ"צ אראנו נפלאות).

לקיום היעוד: באגרת הבעש"ט הידועה (נדפסה בס' בן פורת יוסף. ובכ"מ).

ילחום . . . ישראל: ראה רמב"ם הל' מלכים ספ"א.

כל האומות שסביבו: כן הוא בדפוסי הרמב"ם שלא שלטה בהם יד הגוים.

בגאולה האמתית והשלימה דבני ישראל

ודשכינתא שבגלותא — ושבח עמהן כשהן נגאלין.

וכמ"ש ועלו מושיעים (משיח) בהר ציון לשפוט גו' והייתה לה' המלוכה.

בברכה

ג. ב.

ע"פ סיבה נתעכב המשלוח עד עתה — טו כסלו, מילוי הלבנה, קיימא סיהרא בשלימותא דחדש תליתאי דחדשי החורף.

ויה"ר שיהיו כל הדברים במילואם ושלימות האמתית שלהם — הן בעבודת האדם בשלשת הסוגים דסור מרע ועשה טוב בקש שלום, או (כביאור חז"ל עה"פ פדה בשלום) עסק בתורה ובגמ"ח ותפלה.

הן בשכר העבודה ופעולתה — שבאתדל"ת אתדל"ע.

שבגלותא . . נגאלין : זח"א קכ, ב. מגלה כט, א.

מושיעים (משיח) : רמב"ם הל' מלכים פ"א סה"א. וראה ג"כ פרש"י וישלח לג, יד. לשפוט גו' והייתה לה' המלוכה : י"ל שזהו ב' התקופות דמשיח : נצחון האומות במלחמה (ואח"כ) אהפוך אל עמים גו' לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו גו' (רמב"ם הל' מלכים פ"א. — בתנ"ך שלפנינו לעבדו, אבל ראה ב"ר ס"פ וישב, ועוד, ואכ"מ. וראה ג"כ רשימת הצ"צ עה"פ), וכביאור אדהאמ"צ דלעת"ל א"צ למלחמה ואדרבא או כתיב או אהפוך אל עמים כו' וע"ז אמר דוד פדה בשלום נפשי כו' (שערי תשובה ח"א ד"ה פדה בשלום, וראה ברכות ה, רע"א. הצ"צ לתהלים נח, יט. דרושי רבותינו נשיאנו ד"ה פדה בשלום). ולהעיר מאגרת אדה"ו הידועה ש"כשקריתי . . פדה בשלום נפשי יצאתי בשלום מה' שלום". מילוי הלבנה : כלשון שמ"ר פט"ו, כו.

בשלימותא : זח"א (רכה, סע"ב). וי"ל דב"שלימותא" (שלימות) יש עוד פי' — יותר ממילוי (חסרון). וע"ד החילוק בין די מחסורו ולעשרו (כתובות סו, ב). ובדוגמא ב' הפי' בויבוא יעקב שלם — בשבת (לג, סע"ב) ובזח"א קכב, סע"ב. וי"א דמר אמר חדא כו' ולא פליגי.

דחדש תליתאי : ראה שבת (פח, א ובר' נסים גאון שם).

דחדשי החורף : שהם לעומת חדשי הקייץ (ל"ת להארזי"ל פי' ויצא. שם פי' בא בטעמי המצות).

ושלימות . . בעבודת . . בשכר . . דההבטחה : להעיר מ"ה וכל בניך תרפ"ט פ"ב בפי' השולמית, וס"ה כל הנהגה תרפ"ט (בס' הקונטרסים ח"א).

דסור . . שלום : ראה לקו"ת בלק ד"ה מה טובו.

כביאור חז"ל : ברכות ה, רע"א וראה פי' הרשב"א דחז"אג שם — הובאו בצ"צ לתהלים הנ"ל עיי"ש. ולהעיר מאור תורה להה"מ עה"פ ובפנן שלשה.

דסור . . המשועשט : ראה זח"א דפרשתנו (קפט, א) עה"פ כי ה' אוהב משפט ולא יעזוב את חסידיו לעולם נשמרו. ובהערות אאמור"ר שם דמשפט כנגד מל"ת (דינים), חסידיו — מ"ע, לעולם נשמרו — תורה דמגינא ומצלא לעולם (סוטה כא, א) ובא בהמשך למש"נ לפניו (תהלים לו, כו) סו"מ וע"ס ושכון לעולם (לקוטי לוי יצחק — זח"א).

ועד לקיום ובקרוב בימינו ממש דההבטחה המשולשת: אלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה וישבו שם וירשוה ורע עבדיו ינחלוה ואהבי שמו ישכנו בה.

אלקים . . . בה : תהלים מזמור סט בחותמו.

וירשוה . . . עבדיו . . . ואהבי יל כנגד ישראלים לויים כהנים (עם תליתי), תורה (מורשה) תפלה (עבודה) גמ"ח (דפנימיתם — אהבה).

וישלה

. . . ידוע דיש שתי דיעות במקור הדין דבן שלש עשרה למצות.

(א) דעת רש"י (גזיר כט, ב) ד"ה ור' יוסי דבן יג' שנה מצינו שקראו הכתוב איש כדכתיב ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי איש חרבו, וכן הוא במחזור ויטרי לאבות ספ"ה. (אבל ראה תוד"ה בידוע סנה' סט, א). — והכוונה בזה דשם איש מורה על גדלות, וכמוש"ג מי שמך לאיש (עיי"ש בפרש"י וברבנו בחיי, והוא דלא כמ"ש בשמ"ר שם), וחזקת והיית לאיש, ועוד.

(ב) דעת הרא"ש (בשו"ת ריש כלל טו') שזהו בכלל שיעורין הלכה למשה מסיני.

ויל הנפ"מ בין שתי הדיעות — לענין (לפני מ"ת — וראה דרו"ל עה"פ ויגדלו הנערים — תולדות כה, כז — וגם עתה בנוגע לדין בן נח, לדדיעה הראשונה גם בב"נ יג' למצות דילי, משא"כ לדדיעה השני, וכמובן (ויעויין רמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"י, פ"י, ה"ב. שו"ת חת"ס חיו"ד סשי"ז).

היינו לדדיעה השני' זהו דין תורה, אבל לדדיעה הראשונה כן הוא בטבע — עפ"י הרוב — דבן יג' נעשה גדול בשכל ודיעה.

ויש לרמוז ע"ד המוסר, שלכן בהראי' דחיוב במצות מהכתוב דויקחו גו' איש — ראי' אשר יסודה שע"פ טעם ושכל צריך להיות כן.

הנה כתבו שוברו בצדו, אשר אל יאמרו אשר די ומספיק לקיום תומ"צ הנהגה ע"פ טעם ודעת, ולכן מורים לו באצבע :

ראה והתבונן, מה עשו בני יעקב: ויקחו איש חרבו — תיכף לחיוב במצות שלהם, התחילו בעבודה של מסירת נפש דוקא.

ומעשה אבות סימן לבנים, לכל בר מצוה שבכל דור ודור, אשר רק זוהי הדרך לקיום המצות. לא הנהגה מדודה ע"פ השכל. אלא תחלת הכל יקבל עליו עול מלכות שמים, ואח"כ יקבל עליו עול מצות.

(ממכתב ב' תמוז, תשי"ב)

י"ד כסלו, תשכ"ט *

אויסצוג ** פון שיחת ש"פ וישלח, ט"ז כסלו, ה'תשכ"ט.

א. דער וואָס בענטשט אַ אידן, האָט ער דאָך די הבטחה פון אויב בערשטן (ווי עס איז אָפּגע'פּסק'נט אין תּוּשב"כ: און אין תּוּשב"ע"פ') אַז ער (דער אויבערשטער) וועט אים בענטשן. און בברכתו של הקב"ה איז — ווי עס שטייט במדרש: — "תו" ספתו מרובה על העיקר".

אעפ"כ איז דאָך אַ חוב נעים [וכמנהגם של ישראל, וואָס מנהג יש" ראל תורה היא] צו אָפּדאַנקען און מברך זיין דעם מברך, ובפרט ע"ד "וכן למר" שעוד ענין בזה, ובפרט

6) עיין מאה שערים ס"ט מאדה"ז (מאמרי אדה"ז הקצרים ע' חסד): מורי כו' אומרה בפה אף שלא יבינו כו', ובוה יובן מה שאמר ר' ישמעאל לגוי שבירכו "כבר מילתך אמורה" (ירושלמי ברכות ספ"ח) — דלכאורה, למה הוצרך לומר לו זאת, והרי כבר מילתי אמורה גם כשר"י לא יאמר לו זאת. ובפרט שהגוי מסתמא לא הבין למה נתכוון (במכ"ש מתל-מידו ששאלוהו "כמה דאמרת להדין כו") — כי רצה — ע"י אמירתו זו — לפעול המשכת וגילוי הברכה, אלא שבנוגע לעכו"ם, הסתפק באמירת "כבר מילתך אמורה", מבלי לפרט הברכה.

(** בהוספות הערות וכו'.

- 1) בראשית יב, ג.
- 2) סוטה לת, ב. וראה ג"כ שו"ע אר" מהו"ו סוסר"א.
- 3) ב"ר פס"א, ד. ילקו"ש ח"ש רמו קט.
- 4) ובב"ר פ"א, יג — בשנוי קצת).
- 5) ראה תוד"ה נפסל (מנחות כ, ב). ירושלמי פסחים פ"ד ה"א.
- 6) ראה מגילה כו, סע"ב.

*) אין צוואענהאנג מיט דעם וואָס י"ד כסלו, תשכ"ט, איז געוואָרן פּערציק יאָר פון דער חתונה פון כ"ק אדמור" שליט"א מיט הרבנית חיי מושקא (נייע זייט) — י"ד כסלו, תרפ"ט. האָבן פיל פון אַניש והתמימים שיחיו אויטגעדריקט זייערע ברכות צו כ"ק אדמור" שליט"א והרבנית (נייע זייט), און גלייכצייטיק איבערגעגעבן צו כ"ק אדמור" שליט"א סכומים פון ארבעים, און א טייל האָבן אויך אָנגענומען אַ הוספה אין לימוד החורה.

בי דער התועדות פון ש"פ וישלח, ט"ז כסלו, האָט כ"ק אדמור" שליט"א געבענטשט די אַלע מברכים און האָט דערביי באַטאַנט די וויכטיקייט פון מחזק זיין און מאַשר זיין אַ ברכה דורך ביידע זאָכן, סיי צדקה (מעשה) און סיי לימוד (נגלה און חסידות) און ווי ערקלערט אויספירלעך אין די שיחה וועלכע ווערט דאָ געדרוקט. (ביי דער התועדות פון י"ט כסלו, תשכ"ט האָט כ"ק אדמור" שליט"א אויך ערקלערט אַז די דאָזיקע הנהגה איז אויך שייך צו נשי ובנות ישראל שתליט"א.

נבי אַ שפּעטערדיקע געלעגנהייט איז אַ טייל פון אַט"דער שיחה דערשינען נאָכאַמאָ און סזייענן דערביי צוגעקומען הוספות ושינויים פון כ"ק אדמור" שליט"א — אויך די מהדורה ווערט דאָ געדרוקט (לקמן ע' 426).

פון דעם איז מובן בנוגע לענינינו: וויבאלד אָז, כאמור לעיל, מנהג ישׁ ראל איז צו בענטשן דעם מברך „וכן למר“, און מנהג ישראל תורה היא, און אָן ענין וואָס מען טוט עפ״י ציווי התורה איז עס דאָך שלוחותו של הקב״ה, איז דורך די ברכה ווערט נמשך ברכתו של הקב״ה, ויה״ר — בהוספה ותוספתו מרובה על העיקר, וואָס דאָס איז לגמרי העכער פון עיקר שרש ומקור.

און אַזוי ווי יארך הזמן ביותר באם מען וועט שיקן אַ מכתב ברכה צו יעדערן באַזונדער, ענטפער איך איצׁ טער די ברכה צו יעדערן ברבים, במעמד של כמה וכמה עשיריות מׁ ישראל, און צו אַלעמען צוזאַמען

10) הדיוק „על העיקר“ — ולא „מן העיקר“ (כבבׁר פׁא, יג): מפשטות הׁ לשון משמע שהתואר „עיקר“, הוא שהוא עיקר גם לגבי התוספות. ולכאורה, מכיון שהתוספות הוא מרובה מן העיקר, למה נקרא בשם עיקר גם לגבי התוספות המרובה ממנו? ולכן יש לפרש, שבה „עיקר“ נכלל בהעלם גם התוספות, ופירושו „תוספתו מרׁ מן העיקר (ועׁד המבואר במׁא בענין יפה כח הבן מכת האב, שגם כח הבן, שהוא יפה, נמשך הוא מכת האב). יתירה מזו „על העיקר“, שהתוספות הוא נעלה מהעיקר, ואיננו כלול בהעיקר גם בהעלם.

ומה שגם בזה נקרא בשם „עיקר“ הוא לפי שהוא המעורר ותנאי שתבוא התוספות. וכמו בנודׁ, שהמעורר ברכתו של הקב״ה הוא ברכת האדם, שמברך בשליחותו של הקב״ה. ומכיון שברכת האדם היא המעוררת את ברכתו של הקב״ה (ודבר המעורר ענין יש לו יתרון בזה על היבד הבא על ידו — המשך וככה תרלׁז סעיפי טׁטז), נקראת היא בשם עיקר כביכול גם לגבי ברכתו של הקב״ה.

11) עיין אנהׁק סכׁג — דמשמע שם בכל מצוה איזו שתהׁי יש מעלה כשנעשית

עס איבערגעבן אויך לאת אשר איננו פה], אָז אין זיי זאָל מקיים ווערן ברכתו של הקב״ה, ובתוספתו וואָס תוספתו מרובה על העיקר, לכאורׁא בכל המצטרך לו מנפש ועד בשר.

ב. עס רעדט זיך אין חסידות דער חילוק צווישן ברכה ותפלה, אָז ברכה איז ממשיך בלויז פון שרש ומקור. משאׁכ תפלה טוט אויף אַ רצון חדש — יהי רצון — אַ נייעם ענין, וואָס איז ניטאָ אין דעם שרש ומקור.

דאָס איז אָבער נאָר בנוגע ברכת בשר ודם. משאׁכ בנוגע ברכת הקב״ה, וויבאלד דער אויבערשטער איז דאָך ניט געבונדען חׁו מיט די מדידות והגבלות פון דעם שרש הנברא הׁ מתברך, האָט זי אויך די מעלה פון תפלה, אָז זי טוט אויף אַ נייעם ענין, וואָס איז העכער פון שרש ומקור של הנברא המתברך.

און דאָס איז די מעלה פון ברכת כהנים אויף אַנדערע ברכות. וואָרום וויבאלד אָז ברכת כהנים איז אַ מצוה, טוען עס דאָך די כהנים בשליחותו של הקב״ה, וואָס שלוחו של אדם [העליון?] כמותו, ובמילא, איז דורך זייער ברכה ווערט נמשך די ברכה פון דעם משלח — ברכתו של הקב״ה, וואָס זי איז העכער פון שרש ומקור. כמבואר בארוכה אין דעם מאמר דׁה אריבׁל תרכׁט (שנאמר לפני מאה שנה), בדׁה כה תברכו באוהׁת (עׁ ער ואילך) ותרכׁו. ובכׁמ.

7) ראה לקוׁת ויקרא א, ג.

8) ראה חנוך לנער סׁע 48.

9) משאׁכ הברכה דׁאברכה מברכך מצד עצמה, היא רק מבחיׁ השתלׁ, כמבואר בדׁה אריבׁל תרכׁט.

לות יי, איז מהראוי ונכון, אז אויך די יושבי אהל וואָס האָבן לע"ע פּאַר-בונדן דאָס בלויז מיט תורה, זאָלן דאָס פּאַרבינדן אויך מיט צדקה (וב-פרט אז דאָס איז נוגע אויך ללימוד התורה, כמרו"ל יי כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו), און אזוי אויך לאירך גיסא די בעלי עסקים וואָס האָבן לע"ע פּאַרבינדן דאָס נאָר מיט נתינת צדקה, זאָלן עס פּאַרבינדן אויך מיט אַ הוספה אין לימוד התורה.

און וויבאַלד אז די ברכות וואָס מען האָט מברך געווען (און אזוי אויך די הוספה בתורה און נתינת הצדקה) זיינען געטאָן געוואָרן פון אַ ציבור און אַלס אַ ציבור (ניט אַלס יחידים בפני עצמם), איז עס דאָך אז ענין פון המתפלל עם הציבור, איז בשעת אַן יעדערער פון די מברכים וועט עס פּאַרבינדן אויך מיט תורה און גמ"ח, וועט דאָך אין דעם זיין אַלע דריי קוין ואמרו חז"ל: כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור, איז דורך דעם טוט מען אויף דעם "פד" אני לי ולבני מבין אומות העולם" יי, בגאולה האמיתית והשלימה דורך משיח צדקנו, בקרוב ממש.

ד. די ברכות וכו' האָט מען דאָך געגעבן בקשר עם יובל הארבעים יי,

(14) עיין אגה"ק סי"ג.

(15) יבמות קט, ב (האומר אין 17).
ובלקו"ת ויקרא ה, א (הביאור — ראה סה"מ תש"ח ע' 266 בהערה) מסיים: אלא תורה וגמ"ח.

(16) ברכות (ת, רע"א), עה"פ פדה ב' שלום נפשי — והרי ימים אלו הם בסמיכות לחג הגאולה יס כסלו.

(17) ולהעיר, שגם כללות ענין הנישואין שייך למספר ארבעים, כמרו"ל (סוטה ב, א. סנה' כב, סע"א) שארבעים יום קודם יצירת הולד מכריזין בת פלוני לפלוני.

— וואָס בשעת ס'איז אין אַן אופן פון "כולנו כאחד" איז דאָך דאָס גופא אַ כלי צום "ברכנו אבינו" יי — אז עס זאָל נמשך ווערן צו יעדער איינעם ברכתו של הקב"ה ובתוספות מרובה על העיקר, בבני חיי ומזוני רויחי.

ג. די כלי ודרך להמשכת ברכות והשפעות איז דאָך לימוד התורה וקיום המצות — האָבן פיל פון די מברכים פּאַרבינדן זייערע ברכות מיט אַ הוספה אין לימוד התורה [ובפרט — לימוד אגרת התשובה, וואָס דאָס איז דאָך מתאים צו דעם ענין כדלהלן סעיף ד'] און מיט נתינת צדקה (וואָס צדקה איז עיקר המצות מעשיות ונקראת בשם מצוה סתם יי).

און אעפ"י אז אידן טיילן זיך אין צוויי סוגים: יושבי אהל וואָס עיקר ענינם איז לימוד התורה און בעלי עסקים וואָס עיקר ענינם איז קו ה' צדקה וגמ"ח, וויבאַלד אָבער אז אין קדושה זיינען אַלע ענינים בהתכל-

במעמד עשרה מישראל (אלא שבדבר י' קדושה — תנאי הוא), וא"כ הוא — ה"ז חידוש גדול, ולא אשתמיטתי להזכיר זה במק"א וכו'.

(12) תניא פרק לב, ובנוגע לענינינו — ברכת הקב"ה שלמעלה מהשתל, הרי ודאי שנוגע שם ה"כולנו כאחד", שהרי בבחינה זו הוא תכלית האחות (והפשיטות).

ובזה יובן מה שמבואר בד"ה אריב"ל שם שהמעלה דברכת "ואני אברכם" (על "ואברכה מברכך") הוא, כי "תיבת אני היינו אוא"ס עצומה", בחי' ברכת הקב"ה — דלכאורה, מהי שייכותו של ביאור זה למ"ש בגמרא (חולין מט, סע"א) "דמוקי לי לברכת הכהנים במקום ברכה דישראל" (ובפרט שבמ"אמר זה עצמו מביא דברי הגמרא) — כי הכלי לברכתו של הקב"ה — "ואני אברכם" — הוא מה שהכהנים מתברכים יחד עם ישראל — "כולנו כאחד".

(13) תניא פל"ז (מת, ב).

(וואָס דערפאַר זיינען דאָך די טעג פון ר"ח אלול ביו יו"כ נקבע געוואָרן אַלס אַרבעים ימי תשובה²². און אַזוי אויך בענין הספירות. איז דאָך תשור בה בספירת הבינה²³. אין "בן ארב" עים לבינה"²⁴.)

ווי"ל רמז בזה וואָס די אַלע דריי ענינים — תורה תפלה און תשובה — הויבן זיך אָן²⁵: מיט אַ תי"ו — צען מאָל אַרבעים, אַרבעים כ"א כלול מיו"ד.

ה. אַ מ"ם איז דאָך פאַראַן מ"ם פתוחה און מ"ם סתומה, וואָס דאָס איז מאמר פתוח — גליא דתורה, און מאמר סתום — פנימיות התורה²⁶.

איז דעריבער מהראוי, אַז די הוספה בלימוד התורה וואָס איז פאַרבונדן מיט מ"ם שנה, זאָל זיין סיי אין גליא דתורה, סיי אין סתים דאורייתא

— שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה כו' ואח"כ נותן שבח כו' על הטובה כו'.
(23) ראה אורח סתקפ"א. ובבית שם ד"ה והעבירו.

ולהעיר, אשר מספר תעניות של תשובה בכלל הוא ארבעים יום (נסמן בהוספות לאגה"ת (קה"ת תשכ"ח) ע' 9)**.

(24) וגם מצד זה, שייכות מיוחדת ותשור בה לנשואין, כי חופה הוא בחי' (ת"ת ד) בינה המקפת לו"ן (חתן וכלה) — לקו"ת שה"ש מז, ד. ולהעיר, שגם אגה"ת הוא חלק השלישי של ספר התניא, הכולל את ב' החלקים שלפניו: שער היחוד והאמונה (גולכות) וספר של בינונים המבאר פרטי הענינים דאחיו"ד (ז"א) (ראה "ביאורים ל" אגה"ת" בתחלתו)**.

(25) אבות פ"ה מכ"ב. וראה אה"ת רפ" תולדות (עה"פ ויהי יצחק בן מ' שנה) וש"ג.

(26) והיא העיקר כו' והשאר טפילות אלי' (ש' היחודה"א פ"ב).

(27) שבת קק, א. פירש"י שם.

(*) נדפס שם עי צח. המו"ל.

(**) נדפס שם עי לד. המו"ל.

איז להעיר אַז מספר ארבעים איז ספעציעל פאַרבונדן מיט די דריי ענינים הנ"ל²⁷ — תורה, [לימוד אגרת ה]תשובה און "מתפלל עם הציבור"; זיי האָבן אַ שייכות מיוחדת צו ארבעים.

ווי מען זעט אין די דריי מאָל ארבעים יום וואָס משה רבינו איז געווען בהר, אַז אין די ערשטע ארבעים יום האָט ער מקבל געווען תורה (וואָס דאָס איז דאָך אויך דער רמז אין וואָרט תרומה: תורה מ' ²⁸), די צווייטע ארבעים יום האָט ער מתפלל געווען, ווי עס שטייט אין פסוק ואתפלל גו'²⁹. און די דריטע ארבעים יום האָט ער אויפגעטאָן דעם "סלחתי כדברך"³⁰ — ענין התשובה³¹

(18) בשיחה לפני זו*.

(19) זח"ג קעט, א. תקו"ז תי"ז.

(20) עקב ט, כ, שם, כו (ראה פירש"י

שם, כה).

(21) ראה פירש"י שם, יח. ובפרש"י (תשא לג, יא) דאז נתרצה הקב"ה לישראל בשמחה ובלב שלם.

(22) ולהעיר דושיהם בתפלה (תפלה בר' המוכרח, שלא "להשמיד אתכם", אל תשחת עמך" — תפלה דמי יום השניים; תפלה שיהי' כדברך — מי יום השלישים) ובתשובה (תשור"ת, מ' יום השניים; תשור"ע, מרוצה — מ' יום השלישים).

ויתירה מזו י"ל שתפלה כדבעי ותשובה כדבעי — כל אחת מהן כוללת הן תפלה (במובן המצומצם, דרגא תתאה ותפלה, — מילוי ההכרח. תשור"ת) הן תשובה (עלי' אמרו גדולה תשובה שמקרבת כו' (רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה, ו) ושיהי' כל ימיו בתשובה (אגה"ת ספ"א וחי"א פל"א. לקו"ת ר"פ האוניו), דרגא עלאה ותשובה לא על חטא (חסרון) — תפלה על טוב ותעונג, יותר נכון תפלת ש"ק).

ולהעיר מרמב"ם הל' תפלה בתחלתן שתפלה

(*) נדפס באגה"ת עם ליקוט פירושים כו'

(עי קז). המו"ל.

וואס בדורותינו אלה איז ער נתגלה געווארן אין תורת החסידות.

ואעפ"י אז אין אגה"ת גופא זיינען דא ביידע חלקים, וואָרום אין די ערשטע פרקים שבאגה"ת איז ער מבאר עניני תשובה הלכה למעשה, בעיקר — עפ"י נגלה, און אין די אנדערע פרקים עפ"י חסידות — פונדעסטוועגן, וויבאלד אז דאָס איז אַ חלק אין תניא, וואָס איז בעיקרו — פנימיות התורה, דעריבער איז מהראוי אז די הוספה אין גליא ד- תורה זאל זיין נוסף אויפן לימוד פון אגה"ת.

* * *

מ' פתוח און מ' סתום איז דאָך פאַרבונדן אויך מיט גלות און גאולה — זאל דער אויבערשטער בענטשן און געבן אַז מען זאל זוכה זיין בקרוב צום "למברכה (שהמ"ם סתו"ר

(28) בפרסיות יותר י"ל: ג"ם הראשונים — בעיקר עפ"י נגלה, ה"פ האמצעים — עפ"י חסידות, ד"פ האחרונים — חיבור שניהם.
(29) ראה בחיי ר"פ ויחי (בשם מדרש), ד"ק ליסערי ט, ו.

מה) המשרה ולשלום יי אין קץ" וואָס דאָס גייט אויף משיח'ן יי (וואָס אויך משיח הויבט זיך אָן מיט אַ מ"ם), יבוא ויגאלנו בקרוב ממש, בעגלא רידן, און עס וועט מקייים ווערן דאָס צוגעזאָגטע בסיום וחותם ההפטורה (און אויך אין דער סדרה וואָס מ'האָט ערשט געלייענט בתורה: אבוא אל אדוני שעירה יי — זאָגט רש"י (וואָס ענינו איז — פשוטו של מקרא יי), אַז דאָס וועט זיין בימי המשיח ש- נאמר) ועלו יי מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' ה- מלוכה.

(30) ראה ד"ה ביום השני תרכ"ט קרוב לסופו, שע"י ב' הממ"ן שבשיתא סורי מש- נה — מ' פתוח [גליא דתורה] שבתחלת המשניות, ומ' סתום [פנימיות התורה] שבסוף המשניות — באים לריבוי השלום (סיום ה- משניות), עד גם שאפילו בחיות ובהמות יהי ג"כ השלום — היעוד דגאולה העתידה.

(31) ישע"י שם. סנהדרין צד, א.

(32) וישלח לג, יד.

(33) פרש"י בראשית (ג, ה) ובכ"מ, וב' מפורש כאן — שלאחרי שפרש"י כנ"ל (בפנים) מסיים: ומ"א יש לפי זו רבים.

(34) עובדי א, כא.



בס"ד. קטע משיחת ש"פ וישלח, מ"ז כסלו, ה'תשכ"מ*.

עצמו י ברכך אותו, וברכתו של הקב"ה

דכפשוטו ואברכה מברכך (וכפ"י הרמב"ן ועוד) קאי על אברהם (ולא על עם ישראל) — משא"כ כו, כט שבהמשך ליעבודך עמים גו' — דקאי על בניי.

(3) וי"ל דזהו החילוק בין ב' הכתובים: בבראשית כו, כט: מברכך ברוך (אפשר גם) ע"י אחרים (ע"ד מהז"ל בב"ר פל"ט, יב) יתרה מזו שם יב, ג: ואברכה מברכך, ועפ"ז יובן זה שבנוגע לבניי (בברכות וסוטה שם) מובא הכתוב דואברכה מברכך,

א. המברך את איש הישראלי, הרי מובטח הוא מהקב"ה (כפי שנא- מר בתורה שבכתב: ונפסק להלכה בתורה שבע"פ:) אשר הקב"ה הוא

(*) העתק ללה"ק ע"י אחד השומעים.

(1) בראשית יב, ג (ברכות גה, א. סוטה לת, ב), שם כו, כט (ירוש' ברכות ספ"ח ועוד).

(2) ראה הערה הקודמת, וראה ג"כ שו"ע אדמוה"ו סוסר"א, ומה שאדמוה"ו מוסיף שם: שהוא מורע אברהם שנא' בו — הוא לבאר,

פועלת גם על ה"ואברכה מברכך" כפי שהוא מצד עצמו. כמשי"ת לקמן.]

תודתי נתונה בזה וברכתי לכל המברכים (ובקשתי רבה למסור זה גם לאת אשר איננו פה) שליט"א — שתקיים בהם ברכתו של הקב"ה ובי"ת תוספתו, שתוספתו מרובה על העיקר, לכאו"א בכל המצטרך לו מנפש ועד בשר.

ב. בחסידות מבואר ההבדל בין ברכה ותפילה, שהברכה בכחה להמ"ש ש"ך רק מהשורש ומקור, משא"כ ה"תפלה גורמת להתהוות רצון חדש, וכפי שאומרים "יהי רצון" — רצון וענין חדש שלא היה נמצא בשורש ומקור.

הגבלה זו אמורה רק לגבי ברכתו של בשר ודם, משא"כ לגבי ברכתו של הקב"ה, מאחר והקב"ה אינו קשור ח"ו במדידות והגבלות שישנם בשורשו של הנברא המתברך, יש לברכתו של הקב"ה גם המעלה שיש בתפלה, ואף היא בכחה להביא ענין חדש הגבוה משרשו ומקורו של הנברא המתברך.

וזהו גם המעלה שיש בברכת כהנים (לא כמו בשאר הברכות), מאחר וברכת כהנים הריהי מצוה, והכהנים המברכים עושים זאת בשליחותו של הקב"ה, ושלוחו של אדם [העליון] כמותו, ובמילא, ע"י ברכתם נמשכת ברכתו של המשלח — ברכתו של הקב"ה¹⁰, שהיא נעלית מהשרש ומ"קור¹¹ כמבואר בארוכה בכ"מ¹².

הרי — כפי המובא במדרש — "תוספתו מרובה על העיקר".

אעפ"כ הרי זו חובה (וזכות) נעימה [וכמנהגם של ישראל, אשר מנהג יש"ראל תורה היא:] להודות ולברך את המברך וע"ד "וכן למר", שיש בזה עוד ענין: ובפרט שעיי"ו שמברכים באה תוספת בהברכה,

[ונוסף על זה שבשעה שמברכים כדיבור הרי זה בא בגילוי והברכה

אבל בנוגע לגוי (ירושלמי שם) — הכתוב דמברכך ברוך (אבל קשה מתוס' סד"ה ואברכה — חולין מט, א).

(4) ב"ר פס"א, ד. ילק"ש ח"ש דמו קט. (ובדב"ר פ"א, יג — בשינוי קצת).

(5) ראה תוד"ה נפסל (מנחות כ, ב), ירו"שלמי פסחים פ"ד ה"א.

(6) מגילה (כו, ס"ע"ב) וברש"י שם: שמה"ה עת רצון, וי"ל דזה עצמו שבניי מברכים וא"י גורם נח"ר למעלה והוי "שמא" קרוב לודאי (ובזה יומתק מה דאיכפיד רב — דלא הוי שמא שקול).

(7) שאמירת "וכן למר" וכיו"ב — מחדשת ומוסיפה על "ואברכה מברכך" גרידא: ודוחק גדול לומר דהקפדת רב הייתה רק על "וכן" — היינו שתהא ברכה כברכתו דוקא.

(8) עיין מאה שערים אמרי קודש ס"ט מאדה"ו (מאמרי אדה"ו הקצרים ע' תסד); מורי כו' אומרה בפה אף שלא יבינו כו' בכדי להמשך כו' בזה העולם, וכמובן גם ממחז"ל בנוגע להיטף הברכה: אל יפתח אדם פיו כו' (ברכות יט, א), והחיודש אדה"ו הוא — שאפילו בדבור ד"ת כן הוא.

ובזה יובן מה שאמר ר' ישמעאל לגוי שבירכו, כבר מילתך אמורה (ירושלמי ברכות שם) — ולכאורה, למה הוצרך לומר לו זאת, והרי כבר מילתי אמורה גם כשר"י לא יאמר לו זאת, ובפרט שהגוי מסתמא לא הבין למה נתחכן (במכ"ש מתלמידיו ששאלוהו "כמה דאמרת להדין כו'") — אלא רצה ר"י ע"י אמרתו זו — לפעול השטתת וגילוי הברכה, אלא שבנוגע ל"עכו"ם, הסתפק באמירת "כבר מילתך אמר" רה", מבלי לפרט הברכה, או לומר "וכן".

(9) ראה לקו"ת ויקרא א, ג.

(10) חנוך לנער ס"ע 48.

(11) משא"כ הברכה ד"ואברכה מברכך" מצד עצמה, היא רק מבחי' השתל, כמבואר ב"ה אריב"ל תרכ"ט.

(12) ראה ד"ה אריב"ל תרכ"ט, ד"ה כה

מישראל¹¹, לכל אחד ואחת ולכולם יחד, — אשר בשעה שזהו באופן של "כולנו כאחד" אזי זה גופא כלי ל"ברכנו אבינו"¹² — שלכל אחד ואחת תושפע ברכתו של הקב"ה וב"תוספת מרובה על העיקר, בבני, חיי ומוזני רויחי.

ג. הכלי והדרך להמשכת ברכות והשפעות, הלא הוא ע"י לימוד התורה וקיום המצוות — הרבה מהמברכים קישרו את ברכותיהם יחד עם הוספה בלימוד התורה ובנתינת צדקה (שצד"קה היא עיקר המצוות מעשיות ונק"ראת בשם מצוה סתם¹⁶).

ואעפ"י שבני ישראל נחלקים לשני סוגים: יושבי אהל אשר עיקר ענינם הוא לימוד התורה, ובעלי עסקים אשר עיקר ענינם הוא קו הצדקה וגמ"ח, אולם מאחר ובקדושה הרי כל הענינים

14) עיין אגה"ק סכ"ג — דמשמע שם דבכל מצוה איזו שתהי"ש מעלה כשנעשית במעמד עשרה מישראל כיון דאו שכינתא שרייא עלייהו (אלא שבדבר דקדושה — תנאי הוא), וא"כ הוא — ה"ז חידוש גדול, ולא אשתמיטתי להזכיר זה במקיא וכו'.

15) תניא פרק לב, ובנוגע לענינינו — ברכת הקב"ה שלמעלה מהשתלי, הרי ודאי שנוגע שם ב"כולנו כאחד", שהרי בבחינה זו היא תכלית האחדות (והפשיטות).

ובזה יובן מה שמבואר ב"ה אריב"ל שם שהמעלה דברכת "ואני אברכם" (על "ואבר" כה מברכך") הוא, כי "תיבת אני היינו או"א"ס עצומה", בחי' ברכת הקב"ה — דלאורא מהי שייכותו של ביאור זה למ"ש בגמרא (חולין מט, סע"א) "דמוקי ליי לברכת כהנים במקום ברכת ד'ישראל" (ובפרט שב"מאמר זה עצמו מביא דברי הגמרא) — והביאור כי הכלי לברכתו של הקב"ה — "ואני אברכם" — הוא מה שהכתנים מתברכים יחד עם ישראל — "כולנו כאחד".

16) תניא פל"ז (מח, ב).

מתוך זה יובן בהנוגע לענינינו: מאחר, וכאמור לעיל, מנהגם של ישראל לברך את המברך "וכן למר" ומנהג ישראל תורה היא, ודבר הנעשה עפ"י ציווי התורה הרי זה בשליחותו של הקב"ה, יוצא איפוא, שע"י הבר"כה של המברך, נמשכת ברכתו של הקב"ה, ויה"ר — בהוספה ותוספת מרובה על העיקר¹³, אשר זהו נעלה לגמרי מהעיקר, שרש ומקור.

והיות שיארך הזמן ביותר באם יישלח מכתב ברכה לכל אחד בנפרד, אביע תודתי וברכתי עתה ברבים, במעמד של כמה וכמה עשיריות

חברכו באוה"ת (ע' ער ואילך) ותרכו¹⁴, ועוד. 13) הדיוק "על העיקר" — ולא "מן העיקר" (כדבר"ר פ"א, יג): מפשטות הלשון משמע שהתואר "עיקר", הוא שהוא עיקר גם לגבי התוספות, ולכאורה, מכיון שהתוספת הוא מרובה מן העיקר, למה נקרא בשם עיקר גם לגבי התוספות המרובה ממנו (והו"ל: "לרש, התחלה, או כיו"ב)? ולכן יש לפרש, שבה"עיקר" נכלל בהעלם גם התוספות, ופירוש "תוספתו מרובה מן העיקר" הוא שגם התוספות בא וגמשך מן העיקר (וע"ד המבואר במ"א בענין יפה כה הבן מכת האב, שגם כה הבן, כשהוא יפה וגדול מכת האב — גמשך הוא מכת האב), יתירה מזו "על העיקר", שהתוספות הוא נעלה מהעיקר, ואינו כלול בהעיקר גם בהעלם, ובכ"ז קוראו "עיקר" — אשיגרי' דלישני ד"מן העיקר", ודוחק, וי"ל (ועיקר) דמה שגם בזה נקרא בשם "עיקר" הוא לפי שהוא המעורר ותנאי עיקרי שתבוא התוספות, וכמו בנדודי, שהמעורר ברכתו של הקב"ה הוא ברכת האדם, שמברך בשליחותו של הקב"ה, ומכיון שברכת האדם היא המעוררת את ברכתו של הקב"ה (ודבר המעורר ענין (סיבה ומסובב) יש לו יתרון בזה על הדבר הבא על ידו — המשך וככה תרלו"ז סעיפי ט"ט), נקראת היא בשם עיקר כביכול גם לגבי ברכתו של הקב"ה.

ובתור ציבור יי (לא בתור יחידים יי בפני עצמם) הרי יש בזה ענין של המתפלל עם הצבור, ובשעה שכל אחד מהמברכים יצרף לזה גם תורה וגמ"ח, יהי' בזה כל השלשה דברים, ואמרו חז"ל כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור, גורמים ע"י כך את ה"פדאני לי ולבני מבין אומות העור"לם" יי, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו בקרוב ממש.

הם בהתכללות יי, הרי מהראוי והנכון שגם יושבי אהל שלע"ע הם עשו זאת בהוספה בלימוד התורה בלבד, יצרפו לזה גם את ענין הצדקה (ובפרט שזה נוגע גם ללימוד התורה, כמאמרז"ל יי כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו) וכן גם לאידך גיסא, בעלי העסקים שלע"ע עשו זאת ב"נתינת הצדקה בלבד, יצרפו לזה גם הוספה בלימוד התורה.

ומאחר והברכות (וכן גם ההוספה בתורה ובנתינת הצדקה) באו מציבור יי

(20) וכנוסח הרגיל "הני מצטרף לה מברכים" וכיו"ב. להעיר ממחז"ל אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללין (ברכות ח, רע"א ובשוע"ע שם).

(17) עיין אגה"ק סי"ג.

(21) וע"ד קרבן פסח שכל הציבור מביאו (ולכן נקרא בירוש' פסחים רפ"ז קרבן ציבור) אבל — בתור חברות מנויות כא"א בפ"ע, שלכן גדרו "אתי בכנופיא" אבל אינו קרבן ציבור (יומא נא, א) וראה ת"ש בא (יב, ד). וראה לק"ש ח"ח ע' 104 ואילך. הגש"פ עם ביאורים כו' (הוצאת תשמ"ו ושלח"צ) ע' תרצו. (22) ברכות (שם), עה"פ פדה בשלום נפשי.

(18) יבמות קט, ב (האומר אין לי) ובלקו"ת ויקרא ה, א (והביאור — ראה סה"מ תשי"ח ע' 266 בהערה) מסיים: אלא תורה וגמ"ח. וי"ל מקורו מע"ז יי, ב. וראה ג"כ יבמות קה, א.

(19) שוכות אבותם מסייעתן (אבות ע"ב, מב"ב).



ב"ה, ט"ב כסלו, ה'תשכ"ט
ברוקלין, נ. י.

שלום וברכה!

. . ות"ח על הברכות — בקשר לתקופת הארבעים שנה.

ובלשון חז"ל: מלתך כבר אמורה, פירוש כו' שברכתך כתובה, מואברכה (הקב"ה) מברכיך.

ובלשון חז"ל: ירושלמי הובא בתוד"ה ואברכה (חולין מט, א) ועיין ד"ה אריב"ל כל כהן שמברך (תרכ"ט) על השינוי מירוש' שלפנינו (ברכות ספ"ח).

ויהי"ר שתהא באופן של תוספת, שתוספתו של הקב"ה מרובה על העיקר.

נעמה ביותר והביאה שמחה רבה הידיעה אשר רבים מהמברכים צרפו להברכה וחזקו ואישרו אותה ע"י ענין של תומ"צ — תרומה לצדקה, לימוד ענין בתורה וכו'.

ושלש מעלות בזה, זו למעלה מזו: עשיית מצוה — מוסיפה (בזה ובבא) לא רק באדם העושה, כ"א בכל העולם כולו. יתרה מזה — באדם הגורם לעשייתה (ואפילו בלא הודע). והעולה על כולנה — באם העשי' לזכותו ובעדו.

ובאתי בהצעתיי בקשתי אשר כל אחד מציבור המברכים יעשה שניהם, תלמוד ומעשה, גם יחד — שהרי יש בזה מה שאין בזה. ולא עוד אלא שמעשה הצדקה מוסיף עליו "בכל מעשה המצות ות"ת כנגד כולן", ות"ת שהיא חיי בניי ובדוגמת דגים במים — מובן שע"י הוספה בה בחיות האדם — נתוסף חיות עי"ז בכל מעשיו.

ובפרט שהימים — בין ימי הגאולה של אדמו"ר האמצעי — יו"ד כסלו — ושל אדמו"ר הזקן — י"ט כסלו — שגאולת שניהם הייתה (ושייכת) לקריאת (ותוכן) הכתוב: פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי, וביארו חז"ל פירושו: אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין או"ה.

בברכת חג הגאולה ולבשו"ט תכה"י

שתוספתו . . מרובה על העיקר: ב"ר פס"א, ד. וי"ל שזוהי דרגא געלית ביותר על המד"א (דבר פ"א, יג) יתרה מן העיקר. ואכ"מ *

בכל העולם כולו: כגירסת הרמב"ם הלי תשובה פ"ג ה"ד.

ואפילו בלא הודע: במכש"כ ממדה הפכית (משנה סנה' גז, א).

לזכותו ובעדו: וכהתפלה מי שברך כו' הוא יברך כו' בעבור כו' לצדקה בעדו.

וגם בת"ת שייך זה במתנה קודם הלימוד (עיי'ן שו"ע יו"ד סרמ"ו סוסי"א).

יש בזה . . בזה: ראה קדושין (מ, ב ושי"ג). נתבאר בארוכה בדרושי הצ"צ ד"ה

ושגנתם (אוה"ת ואתחנן).

בכל . . כולן: אגה"ק לרבנו הזקן סוסי"ד. ועייגי"כ שם סוסי"ג.

דגים במים: ראה ברכות (סא, ב). וראה זבחים כב, א. וש"ג. ובשו"ע אדה"ז

האו"ח סק"ס סי"ד.

נתוסף חיות: עיי'ן תניא ספ"ה.

הייתה . . פדה: כידוע באגרות ושיחות רבותינו נשיאי חב"ד (דיס' כסלו. ובכ"מ).

וביארו חז"ל: ברכות (ת, א). וראה ד"ה פדה בשלום (לאדמו"ר האמצעי — בס'

שערי תשובה ח"א. ולהנשיאים אחריו בכל דור ודור).

י"ט כסלו

ב"ה. ער"ח כסלו, ה'תשי"ב
ברוקלין, נ.י.

אל רבני ומנהיגי ישראל, אל ראשי
המתיבתות וראשי הישיבות
ד' עליהם יחיו.

שלום וברכה!

קרוב יום התשעה עשר בכסלו, יום ג' (לסדר את אחי אנכי מבקש.
זח"א קפ"ד, א) שהוכפל בו כי טוב, הוא יום ההילולא רבא של אדמו"ר הרב
המגיד ממעזריטש — תלמידו הגדול וממלא מקומו של אדמו"ר הבעש"ט.
אשר את מימיהם אנו שותים ולאורם אנו הולכים.

הוא יום גאולת אדמו"ר הזקן ונצחון תורת החסידות — תורת הבעש"ט
— אשר בני ישראל יצאו ביד רמה.

ידועה שאלת הבעש"ט למשיח: אימתי אתי מר ותשובת משיח צדקנו:
בעת שיתפרסם למודך ויתגלה בעולט ויפוצו מעינותיך חוצה.

כי זהו הקדמה והכנה לביאת המשיח.

מתוך תשומת לב לחוב הקדוש המוטל על כל ישראל וביחוד על רבני
ומנהיגי ישראל ועל ראשי בתי אולפני בכלל, ועל מנהיגי עדת החסידים
בפרט, וזכות הגדולה שלהם להפיץ מעינות החסידות, כפי אשר הנחילו אותם
לנו מורנו הבעש"ט ואחריו מורנו הרב המגיד ותלמידיהם נשיאי עדת
החסידים.

הנני להציע בזה, אשר ביום הבהיר הזה הוא יום י"ט כסלו הבע"ל,
ובשבתות שלפניו ושלאחריו — יסדרו מסבות והתועדיות של כל אלה אשר
השפעתם עליהם, אשר בהתועדיות אלו יתעוררו בפרט לעבודה בהפצת
המעינות — מעינות תורת הבעש"ט, תלמידיו ותלמידי תלמידיו — חוצה,
ובכלל לקביעות עתים לתורה, שמירת המצוות בהידור, ואהבת רעים ויכוך
המדות ע"פ תורת החסידות.

זכות נשיאינו, נשיאי ישראל, יגן עלינו כולנו, להצליח במילוי
שליחותינו בעלמא דיין.

ועינינו תחזינה בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו, בעגלא דיין.

אמן.

הדו"ש בלונ"ח

ב"ה, ער"ח כסלו ה'תשי"ב,
ברוקלין, נ"י.

אל אנ"ש, ואל כל חובבי תורה ומצוה
אשר בכל אתר ואתר
ד' עליהם יחיו.

שלום וברכה!

הולך וקרוב היום יום בשורה* יום ג' תשעה עשר בכסלו, הוא היום
אשר בו יצאה לאור צדקת כ"ק אדמו"ר הזקן — (בעל התניא והשו"ע) —
ואתו עמו צדקת תורת החסידות — תורת חסידות חב"ד ותורת החסידות
הכללית.

כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, כותב — במכתבו מיו"ד *
כסלו ה'תש"י, שני חדשים לפני יום ההסתלקות — אשר "לימוד תורת
החסידות אינו ענין השייך רק לאיזה מפלגה שהיא, אלא חובת לימודה
מוטלת על כללות בני ישראל יחיו בכלל, ועל בני תורה בפרט". וחובה על
אנ"ש — ההתעסקות בהפצת לימוד דא"ת. והתעסקות — פירושה השתדלות
שאינה פוסקת, ובאופן שבכל עניניו — גם הצדדיים — מתכוון להשגת מטרה
זו "כמו במסחר * ה"ה עסוק כל היום בזה, לאו דוקא בעת שהוא עסוק בגוף
ועצם העסק, לפי שהענין נוגע לו ביותר. אז ער איז אנגעטאן אין דעם
בכל שעה ובכל זמן" (שמלוּבש בזה בכל שעה ובכל זמן).

ובמק"א יבאר * בארוכה, איך כי התנאי, אשר יפוצו מעינותיך —
של כ"ק הבעש"ט — חוצה הוא הקדמה הכנה וכלי לביאת המשיח.
תנאי זה, אשר על כל אחד מאתנו כולנו להשתדל בכל תוקף למלאותו,
שלשה פרטים בו:

- (א) יפוצו, ללמד תורת הדא"ח באופן של הפצה — פיזור במרחב
רב*, שיגיע הלימוד לכל חלקי המקום שבו מלמד תורה זו.
- (ב) מעינותיך, תורת הדא"ח שמפיץ, צריך שיהיו נשמרים בה
תכונות של מעין, ושתי תכונות עקריות * במעין: (א) מימיו חיים ונובעים הם

היום יום בשורה: כן כינהו מן השמים ליום ג' י"ט כסלו — במענה להר"י
מקורביל (מבעלי התוספות) — ראה שו"ת מן השמים ס"ה, עיי"ש ג"כ. בתוכן שו"ת זו,
במכתבו מיו"ד כסלו: נדפס בקונטרס יט כסלו ה'תש"י (קונטרס עג).
כמו במסחר: לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר סד"ה אריב"ל כו' כל העוסק בתורה
תרפ"ת.

ובמ"א יבאר בארוכה: בשיחת שמח"ת תר"ץ (לקו"ד ח"ב).
פיזור במרחב רב: ראה רש"י (משלי ה, טז) עה"פ יפוצו "הוראות ברביס".
תכונות עקריות: ידוע דין המעין שמטהר בווחלין ובכל שהוא.

בלי הפסק * מן מקור המעין. (ב) אין משגיחין כ"כ על הכמות, כי המעין ממקורו נובע טפין טפין. וכן הוא גם התנאי בהפצת תורה זו אין הכמות עיקר כל כך, ובלבד שיהי' לימוד חי בחיות נפשי והתלהבות פנימית, ונובע ממקורו — מפנימיות נפש מפין התורה, הקשור בפנימיות לבבו בנשיאי תורת הדא"ח.

(ג) חו צה. * אל לנו להסתפק בלימוד בביהמ"ד ובביהכ"נ בלבד, כי אם גם בלכתו בדרך בשבתו בחנות וכיו"ב. וכן בנוגע למהות הלומדים — אין להתצמצם במפלגות אחדות או בסוגי אנשים מיוחדים, כי גם על הפשוט שבפשוטים מוטלת חובת לימוד תורת הדא"ח, ואפילו הגדול שבגדולים אינו יכול להגיע עד תכליתה.

וגם לאלו הנמצאים מחוץ לכל המחנות, גם במקום שהכתוב מעיד עליו שהוא חו צה — גם שם צריך להפיץ המעינות.

זכות ההשתדלות בהפצת המעינות חוצה תמשיך ותהי' כלי לקבל ברכות כ"ק מו"ח אדמו"ר אשר ברך את כל אחד מאתנו — ליי"ט כסלו, אשר קודם ההסתלקות, ובאמירה לנוכח: "תתברכו * מהשי"ת בשנה טובה בלימוד והפצת החסידות, אתם ביתכם בניכם ובנותיכם יחי בדרכי החסידות, ואתם וב"ב וכל הנלוים אליכם תתברכו כולכם בכל הדרוש לכם בגשם וברוח".

בברכת הצלחה בעבודה ושפע טוב גשמי ורוחני.

בלי הפסק: במשנה רפ"ה דמקואות: (מעין ש)העבירו ע"ג בריכה והפסיקו ה"ה כמקוה, ולדעת רוב הפוסקים וכ"פ ה"צמח צדק" מיירי בבריכה ריקנית. עיין שו"ת הצ"צ חיו"ד סקט"ד ט"ב (ובמפתח שם), מש"ך ביו"ד סר"א סק"ל בשם הפרישה, מהראב"ד בבעה"ג, רע"ו וכי, וראה ג"כ צ"צ שער המילואים למקואות פ"ה מ"ו (לו, א), ועייג"כ תוס' בכורות נה, ב. פיה"מ להרמב"ם (הובא ונתבאר בבית יוסף שם), ובספרים שהובאו בס' טהרת מים (להרה"ג והרה"ח וכו' מהר"ג שי' טעלושקין) סל"ו, ואכמ"ל.

חו צה: ראה זח"א קמא, ב, תו"ח בתחילתו עה"פ חכמות בחוץ, ועוד. תתברכו . . וברוח: במכ' דיו"ד כסלו הג"ל.

ב"ה, יו"ד כסלו ה'תשי"ד
ברוקלין, נ.י.

אל אנ"ש ואל כל אחינו בני ובנות
ישראל באשר הם שם,
ה' עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

בקשר עם חג הגאולה יום יט כסלו, גאולת רבנו הזקן, בעל התניא והשלחן ערוך, ממאסרו על הפצת תורת חסידות חב"ד הדרכותי' ומנהגי', אשר גאולתו ויציאתו לחירות הן התחלת היציאה למרחב, ההתרחבות וההתפשטות של שיטת ואורח חיים של חסידות חב"ד בפרט, ושל החסידות בכלל,

הנני בזה להביע ברכה פנימית, אשר כל אחד ואחת מאתנו ייגאל ויגאל את עצמו מכל הענינים — שמבפנים ושמבחוץ — האוסרים ומנגדים על חלק הטוב והחסד שבכל אחד מישראל, והי' חלק זה למושל ושולט, והי' האדם לחסיד, כי חסדים יאהב ויעשה, גומל חסד עם נפשו וגומל חסד עם זולתו — על ידי האהבה המשולשת: אהבת ישראל אהבת התורה אהבת השם, אשר — כולי חד.

* * *

ידועים מאמרי רז"ל — כל נשמתא ונשמתא הווה קיימא בדיוקנאה קמי' מלכא קדישא; הנשמות גזורות מתחת כסא הכבוד.

מאמרי רז"ל אלו מדגישים ביותר את המובן ופשוט — את זכות ובהירות הנשמה, שכולה רוחניות, ואיך שאין לה, מצד עצמה, כל שייכות כלל לענינים גשמיים וחומריים, ומכל שכן לעניני תאוה וכו', המתעוררים ובאים אך ורק מצד הגוף ונפש הבהמית.

אף על פי כן, רצה הקדוש ברוך הוא אשר נשמה זו, שהיא חלק אלקה ממעל ממש, תרד למטה ותתלבש בגוף גשמי וחומרי להיות קשורה ומאוחדת

חג הגאולה: ראה בזה החוברת יט כסלו.

והחסד . . . לחסיד: ראה זח"ב קיד, ב. תקו"ו בהקדמה (ב, סע"ב).

עם נפשו: ראה רש"י שבת (קכו, ע"ב בתחלתו).

כל נשמתא . . . הנשמות גזורות: ראה זח"ג קד, ב. שם כט, ב. ד"ה תקעו תרצ"ד

(ספר המאמרים ה'תשי"א — לכ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע — ע' יא).

— ארצר הנשמות ששמו גוף הוא למטה משני מקומות הצ"ל, ולכן ישנו גם

בנשמות או"ה (תוד"ה אין ע"ז ה, א. ועייג"כ ל"ת להאירז"ל ישע"י נט. ע"ח שכ"ו פ"ב.

עמק המלך ש"ו פע"ב. ס' קיצורים והערות לתניא ע' פג ואילך). זאכ"מ.

בו במשך כמה עשירות שנים. זאת אומרת, אשר במשך עשירות שנים תהי' הנשמה במצב שהוא בניגוד גמור לטבעה העצמי.

וכל זה — כדי למלא שליחות הבורא, לזכך את הגוף ולהאיר עיני עולם הזה הגשמי השייכים לאדם, באור אין סוף, לעשותם מקדש ומשכן לשכינתו יתברך.

ואז — הרי כל ענויי ויסורי הנשמה מהיותה בגוף ובעולם גשמיים כאין ואפס נחשבו, כי שכרה ואשרה הנצחיים שהיא זוכה להם על ידי מילוי שליחותה — הם שלא בערך לגבי יסורי העולם הזה החולפים.

* * *

נקל להבין, גדול צער הנשמה ועומקו כאשר את היסורים והענויים של הנשמה בגוף מקבלים ועוד מגבירים אותם על ידי הרדיפה אחרי הגשמיות והחומריות, והכוונה ותכלית דירידת הנשמה למטה, שאפשר להשיגם רק על ידי חיי יום-יום על פי התורה ומצותי' — הנה אין שמים לב לזה, ואם גם לעתים ולפרקים מתעורר — הרי זה כמצות אנשים מלומדה ולצאת ידי חובתו בלבד.

מלבד העיקר שבדבר, שמאבדים את ההודמנות למלא רצון הבורא ואת השכר והאושר הנצחי הבא על ידי זה, הרי הוא היפך השכל הבריא לרדוף ולתפוש בחלק הקשה הרע אשר בחיים, היינו לשעבד את הנשמה ולדכאה בירידתה בגוף, ולדחות בשתי ידים את החלק הטוב שבירידת הנשמה מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, היא העלי' הגדולה הבאה על ידי קיום רצון הבורא.

וזהו שאמרו רז"ל אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות, כי דעת לגבון נקל, אפילו בלי התעמקות כלל, אשר מכיון שבעל-כרחך אתה חי, מאחר שהנשמה שהיא חלק אלקה ממעל ממש מוכרחת להתלבש בגוף גשמי עפר מן האדמה על משך כמה עשירות שנים — השכל הפשוט מחייב להשתדל בביגיעה עצומה להשיג את הטוב הצפון בזה, על ידי חיים יום יומיים כהוראות תורת אלקינו, שיהי' — בכל דרכיך דעה.

* * *

ועוד ענין בדבר: מכיון שהשם יתברך, שהוא עצם הטוב, מכריח את הנשמה לרדת מאיגרא רמא לבירא עמיקתא בשביל לימוד התורה וקיום המצות, הרי זה ראי' והוכחה גמורה — כמה גדול התלמוד וגדול המעשה (והמצות).

שלא בערך: ראה חגיגה טו, ב. לקו"ת בתחלתו (א, ד). הקדמת הרמב"ן לאיוב (הובא בסוף אגרת התשובה לרבנו הוקן).

בכל דרכיך: ראה רמב"ם הל' דעות ספ"ג. טושו"ע או"ח סרלא.

ומזה מוכרח גם כן, אשר אי אפשר להגיע אל התכלית אלא על ידי הירידה הגדולה — להיות על פי תורה דוקא פה עלי אדמות. אילו הי' דרך קל ונוח יותר לא הי' השי"ת מכריח את הנשמה לרדת ירידה אחר ירידה מתחת כסא הכבוד עד לעולם הזה התחתון, תחתון שבכל העולמות.

רק כאן בבירא עמיקתא יכולה הנשמה להגיע לרום מעלתה, למעלה אפילו ממעלת המלאכים, וכמרז"ל צדיקים לפנים ממלאכי השרת.

* * *

וכאשר יעמיק האדם במחשבתו בגודל מעלת התורה והמצוות, ובעולם הזה דוקא, ואשר התורה והמצוות הוא הדרך היחידי להגיע לתכלית המקווה — בוא יבוא לשמחה גדולה בחלקו וגורלו — למרות רבוי ההעלמות וההסתרים, מבית ומחוץ, אשר בעולמו זה, ואז רק אז יוכל לקיים באמת ובפנימיות את הציווי: עבדו את ה' בשמחה.

דרך עבודה שהוא אבן פינה בשיטת הבעש"ט, וכמבואר בארוכה בתורת חסידות חב"ד, וכמו שהורה אדמו"ר הזקן, בעל השמחה, בספר התניא, פרק כו' ואילך, פרק לא' ואילך, בשורות מועטות המחזיקות את המרובה.

בברכת חג הגאולה

צדיקים לפנים: ירושלמי שבת ספ"ו.



... בהנוגע להערתו שאלתו — היסוד ומהו פירוש ותוכן התואר של יום הבהיר י"ט כסלו "חג החגים", וכמ"ש בהקדמת החוברת די"ט כסלו.

הנה הקדמה זו כתובה ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אלא שמפני טעם לא רצה לחתום עלי'.

ויש לבאר הענין — אף שלא שמעתי את זה ממנו —

עפ"מ"ש בספר מאורי אור אות ח' ס"ק ה' ומיוסד על מה דאיתא בתקוני זהר תקון כ"א (נח ע"ב), אשר חג החגים אין פי' חג בפ"ע דוקא, אלא נקודה האמצעית המתגלה בחגים (עיי"ש בס' באר לחי רואי ובביאור הגר"א).

והנה ענין החגים הוא שמחה (יעוין חגיגה דף י' ע"ב: אלא אתיא כו') המקשרת הלכס ולה', וכפסק רז"ל אין שמחה אלא בבשר ודוקא שלמי חגיגה — שלכן בנמן הזה אין שמחה אלא ביין (יעוין דיוק לשון רבנו הזקן — בעל התניא — בשו"ע שלו סי' תקכ"ט סעיף ז').

וזהו אחד היסודות של תורת החסידות, וכמודגש בכ"מ מהבעש"ט ותלמידיו אחריו ורבנו הזקן ותלמידיו אחריו, הענין דעבדו את ה' בשמחה.

ועוד יסוד: עבודת ה' עם הגוף ולא ע"י תעניות וסיגופים, וכפירוש הידוע על הפסוק כי תראה חמור שונאך (הוראה על חומר הגוף) גו' עזוב תעזוב עמו דוקא (ולא ע"י דחיתו וסיגופים).

וענין י"ט כסלו, אשר יצא רבנו לחירות למטה — מפני שניתנה הרשות מלמעלה להפיץ תורת החסידות והדרכותי'.

כי הרי אין אדם נוקף אצבעו וכו' — זאת אומרת שמלמעלה הסכימו להפצת שיטה זו דוקא.

זוהי נקודה האמצעית דכל החגים.

* * *

ככל הדברים האלו — (ענינים שבמעשה) — ישנו ג"כ בחידוש תורת החסידות בנוגע ללימוד התורה.

אשר תורת חב"ד תובעת מכל או"א לעסוק בפנימיות התורה ובאופן להבינה בחכמתו בינתו ודעתו.

אף שישנם רמזי תורה כאלו שעדיין אין ניתנים להגלות או שנתגלו מבלי שיבינום ורק בדרך אמונה.

ומרומז בזהר ח"ג צג. ב ואילך ומבואר בלקוטי תורה (צו יא, ד) שכחילוק זה הוא בין שבת שנקרא קדש ובלשון הזהר קדש מלה בגרמ' (זח"ג צד, ב).

ולכן שבת מיקרי ענג, ולא שמחה הנ"ל, למעלה מהבנה והשגה, עד שארז"ל בקושי התירו לדבר ד"ת בשבת (הובא בסו"ס היראה לרבנו יונה ובהוספות לתורה אור ס"פ תשא).

משא"כ יו"ט שנקרא מקראי (ומזמיני ומגלי) קדש, והותרה מלאכת אוכל נפש.

ובלשון החסידות, כמו החילוק של חכמה — שזהו ענין השבת — שענינה בשכל מושכלות ראשונות המתקבלות בדרך פשיטות ומבלי שקו"ט והשגה, ובינה, שזהו ענין היו"ט מקראי קדש, הבנה והשגה.

אשר גם עפ"ז מובן אשר שיטת בעל התניא ללמוד פנימיות התורה עד שיבינה וישיגה — היינו נקודה האמצעית של החגים.

(ממכתב י"ט טבת, תשט"ו)



מה שהיא הכנה לתפלה, ולא ענין העבודה דגמ"ח (מצד עצמה). ומכ"ש שאין יהיב פרוטה ענין של העוסק כו' בגמ"ח, התעסקות בגמ"ח, וכ"ה גם בנוגע ללימוד התורה, דאף שגם קודם התפלה אומרים הפסוקים דיברכך וכו' — לימוד זה אין זה התעסקות בתורה², ועיקר העוסק בתורה הוא אחרי התפלה דוקא.

ולכאורה הי' אפשר לתרץ, שטעם הסדר בגמ"ח הוא מצד הסדר שבפסוק. שבתחילה נאמר בשלום שהוא תורה וגמ"ח, ואח"כ — כי ברבים היו עמדי שהר"ע תפלה בצבור. אבל עדין יוקשה בסדר הכתוב עצמו, שלכאורה צ"ל תחלה ברבים היו עמדי ואח"כ פדה בשלום נפשי, ואף שלפי פשוטו, כי ברבים היו עמדי, הוא נתינת טעם על "פדה בשלום נפשי", אין מקרא יוצא מפשוטו, הרי מצינו בכמה כתובים, שמקדימים טעם הדבר להדבר עצמו.

אך הענין הוא, דהנהגה כללית עובדת

(2) וצ"ע ממרדכי (ש"ע אדה"ו סוסי"א) דטוב לומר פ' העולה כו' וכמו שאמרנו חכ"י ע"פ זאת התורה כו' כל העוסק בתורה עולה כו'. אלא שעכ"ל וכאן "העוסק" לאו דוקא, שהרי בתענית (כו, ג' וש"ג) הלשון "קוראין" (ובפרט שבביי אר"ח סוסי"א) הביא ב' מרדכי אלו ביחוד, — ועפ"י יומתק ג"כ מה שאדה"ו (במהרי"ב) מוסיף שדרשת כל העוסק כו' הוא ע"פ זאת התורה לעולה ג' — שהוא לתרץ ולהכריח ש"עוסק" ל"ה, כ"א שהיה התורה לעולה. — ולהעיר מה"ל ת"ת לאדה"ו פ"ב הי"א.

.. בהמאמר פדה בשלום (שנאמר י"ט כסלו תשכ"ו*) ישנן שתי קושיות שלא בא התיירץ עליהם במאמר. דהן: (א) מה שמחלק תורה גמ"ח ותפלה בצבור — לשתי חלוקות. (ב) דיוק הלשון, כל העוסק כו', היינו שמדבר כאן באדם העוסק בתורה כו' ולא בענין התורה גמ"ח ותפלה בצבור עצמם (כלשון המשנה באבות: על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמ"ח).

א. הנהגה התיירץ לקושיא הראשונה ידבן בהקדם טעם הסדר של ג' ענינים אלו: תורה, גמ"ח ותפלה. ולכאורה הוצרך להקדים תפלה (בצבור) לתורה וגמ"ח, שהרי עיקר זמן ת"ת ומעלת לימוד התורה הוא כשהיא באה לאחרי התפלה דוקא, וכידוע בענין שתהא תפילתי סמוכה למטתי, וכן גמ"ח היא לאחרי התפלה ולימוד התורה, וכפס"ד — מביהכ"ס (תפלה) לביהמ"ד (תורה) ואח"כ ילך לעסקיו — ינהג בהם דרך ארץ (שאז) הוא העבודה דגמ"ח).

ואף שגם קודם התפלה צ"ל גמ"ח, כמארו"ל יהיב פרוטה לפני והדר מצלי, הרי ענינה של צדקה זו, הוא

(1) עיין ש"ע אדה"ו ר"ס קנה: כל איש ישראל חייב... לקבוע לו עת לת"ת ביום ובלילה... ועת זו שביום מצוה מן המובחר לקבוע אותה מיד אחר התפלה קודם שילך לעסקיו.

(* ד"ה פדה בשלום תרע"ה — קה"ת, ברובק"ן תשל"א (המשך תער"ב ח"ב).

נדפס (וכן שיחה זו) בסה"מ מלוקט ח"ו ע' מה ואילך.

אך עדיין צ"ל, שהרי התורה היא נצחית. דמזה מוכרח אשר הסדר בג' ענינים אלו שבמאמר זה, מתאים הוא גם עכשיו. וי"ל עפ"י המבואר במ"א⁴ שבהעלאה יכול להגיע למעלה יותר מאשר בהמשכה. ולפי"ז, תפלה שהיא העלאה מלמטלמ"ע, גדלה מעלתה על תורה וגמ"ח. ועפ"ז יובן סדרן של ג' ענינים אלו גם עכשיו, ססדר זה הוא מלמטלמ"ע: בתחילה — תורה, אח"כ גמ"ח, אשר (עכשיו) היא למעלה מתורה, ואח"כ תפלה, שגדלה מעלתה על ההמשכה דתורה וגמ"ח, כנ"ל.

ב. ולהבין מה שאומר כל העוסק כו', שמדבר ע"ד אדם העוסק ולא בענין התורה גמ"ח ותפלה בצבור עצמם, הנה בעסק התורה גמ"ח ותפלה בצבור, שהם כללות ג' הקוין, ישנם ב' ענינים: א' מה שנוגע להעולם, אַז אין וועלט זאָל זיך אויפטאָן די ענינים של ג' הקוין, שעפ"ז יהי דירה לו ית' בתחתונים. והב' מה שנוגע להאדם העובד, אַז ער דאַרף טאָן אין די ג' ענינים.

(ובדוגמת מה שבאכילת קדשים ישנם ב' ענינים: א' מצוה לאכול הובח, שמצוה זו היא על האדם האוכל, ויש בה כמה תנאים (למשחה, לגדולה⁵, אינו חי⁶). ב' בנוגע

האדם היא בשתים: העלאה מלמטה למעלה המשכה מלמעלה למטה. והו ההפרש בין תורה וגמ"ח לתפלה, שתורה וגמ"ח ענינם הוא המשכה מלמעלה למטה, ותפלה ענינה העלאה מלמטלמ"ע. והנה תכלית הכוונה הוא לעשות לו ית' דירה בתחתונים, המשכה מלמעלה על ידי התורה וגמ"ח, אלא שבכדי אשר התורה וגמ"ח יהיו כדבעי, הוא ע"י קדימת ההעלאה שבתפלה.

ועפ"ז יובן מה שמחלק ג' ענינים אלו לשתי חלוקות ומה שמקדים תורה וגמ"ח לתפלה, שבתחילה מדבר בענין תכלית המכוון, שהיא ההמשכה שע"י תורה וגמ"ח, ואח"כ — בענין ההכנה לזה, והוא ההעלאה דתפלה.

ובכל זה בתורה וגמ"ח עצמם מקדים תורה לגמ"ח, אף שדירה בתחתונים נעשה יותר ע"י גמ"ח מאשר ע"י תורה (וכמשנית בתניא במעלת הצדקה) — נוסף על שכן סדרן במשך היום מביהמ"ד לעסקיו כו' כנ"ל, הרי בתורה וגמ"ח עצמם, אמרו"ל ת"ת כנגד כולם. ואף שמבואר באגה"ק (סי' ט') אשר עכשיו עיקר העבודה הוא בצדקה, הרי זהו עכשיו דוקא, בעקבות משיחא שנפלה סוכת דוד עד בחי' רגלים ועקביים שהיא בחי' עשי', אבל בימי רו"ל (שהם אמרו כל העוסק כו') עיקר העבודה הי' תלמוד תורה, כמבואר באגה"ק שם.

ועפ"י כל זה יובן סדרן של ג' ענינים אלו: תורה, גמ"ח ותפלה (בצבור), שסדר זה הוא מלמעלה למטה, לפי חשיבות הענינים: תורה, אשר (בימימה) היא עיקר המעלה, אח"כ גמ"ח, שהיא למטה מתורה כנ"ל, ואח"כ תפלה, שהיא אינה אלא הכנה לההמשכה דתורה וגמ"ח.

(3) עיין ג"כ לקוית סדיה שובה ישראל (השני).

(4) במדבר ית, ה. וזכרים צא, א. וראה שו"ת חכם צבי סי' סב דחיוב גמור הוא.

(5) ובזה יובנו דברי התוס' (ד"ה חטא בשבת, מנחות מח, א) שאכילת חי אינה זכות ואין לחטוא בכך אף שאפשר גם לאכול חי (כמו שמוכיח בתוס' שם מפ' שתי הלחם (צט, ב)) — לפי שבאוכל חי רק מונע האיסור דנותר, אבל אינו מקיים המצוה, ולכן אי"ז זכות.

ליחיד" (בעשיית), מובן אשר גם הענין דתפלה בצבור, שייך לבחי' יחידה. דבענין הספירות הוא בחי' פנימיות הכתר, וכמשנת' במאמר שתפלה בצבור הוא מבחי' פנימיות הכתר. וכ"ה גם בענין עסק התורה (פנימיות התורה) וגמ"ח (שלמעלה מצדקה) שהם מבחי' פנימיות הכתר — דבעבודת האדם הוא בחי' יחידה.

ועפי"ז יובן מה שאומר כאן כל העוסק כו', שמדבר בנוגע להאדם, כי בחי' יחידה שבנפש הוא למעלה מבחי' עולם. ולכן, אינו מדבר כאן בנוגע לתורה גמ"ח ותפלה בצבור עצמם, וז"ל ויי דארפן זיך אפטאן און אויפטאן אין עולם. כ"א בנוגע להאדם העוסק, בחי' יחידה שלו, שלמעלה מענין העולם. (משאיכ במשנה דאבות שמדבר בענין עמידת העולם. על שלשה דברים העולם עומד, הנה שם נוגע ענין ג' קוין אלו כמו ששייכים לעולם).

* * *

ועפי"ז תומתק יותר השייכות דפדה בשלום כו' וכל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הצבור לגאולת רבינו הזקן שענינה הוא הפצת מעינות תורת החסידות כנ"ל, דהנה ענינה של תורת החסידות היא בחי' יחידה. וכמשנת"ל (בשיחת יט כסלו*) דלהיות שחסידות היא בחי' יחידה, לכן היא נותנת חיות בכל ד' חלקי התורה, פשט רמו דרוש סוד, שהם בחי' גרנ"ה. ולכן, ההכנה להנתינת רשות מלמעלה על הפצת המעינות, גילוי יחידה דתורה, היתה עבודת רבינו הזקן בבחי' יחידה שלו, ובחי' יחידה שלו האירה בכל ג' הקוין תורה

להקדשים, שלא יבואו לידי נותר* (ובענין זה אין נוגע התנאים דלמשחה וכו'?).

והנה בנוגע לענינינו (גאולת רבינו הזקן*), הרי מובן, אשר ג' דברים אלו — נוגע לאדם העובד, היינו רבינו הזקן, אשר הוא נפדה בשלום. וכמו שכותב "כשקריתי בפסוק פדה בשלום כו' יצאתי בשלום", אשר הוא עצמו עסק בג' ענינים אלו בהיותו במאסר (ולכן פעלה קריאתו) ועי"ז הוא נפדה בשלום.

וצריך להבין, איך הי' שייך בהיותו במאסר העבודה דתפלה בצבור. דלימוד התורה ובאופן דעוסק שייך גם בהיותו במאסר, וגם עסק בגמ"ח בהיותו במאסר ע"ד שאמר הלל, כשהי' הולך לאכול, שהוא הולך לגמול חסד עם העלובה ועני' הוא גופו*, אבל איך הי' יכול להתפלל בצבור? והענין הוא כמו שמבאר⁶ כ"ק אדמו"ר הצ"צ (שהשנה היא שנת המאה להסתלקות הילולא שלו) — דתפלה יחיד שהרבים צריכים לו הוא כמו תפלה בצבור.

והנה ידוע פירוש רבינו הזקן בעל הגאולה והשמחה על מארו"ל כאן ליחיד כאן לצבור, דכאן ליחיד הוא בחי' יחידה שבנפש. ומזה שהגמרא מדמה "כאן לצבור" לענין "כאן

(6) כמ"ש (שמות כג, יח) ולא ילין חלב חגי עד בוקר. וה"ה לשאר אימורין ולשאר קרבנות (חינוך מצוה צ').

(7) ראה בכ"ז לקוטי שיחות (כרך ג')

ע' 949.

(8) ועד"ז במרו"ל שיהי' פדאני לי (שתלוי בפריית — וכן שתהי' פדיית) וכו'. ועד"ז בפריית דוד המלך במלחמת אבשלום.

(9) ויקר פל"ה, ג. תניא פכ"ט.

(10) ברשימותיו לתהלים ע"פ פדה בשלום ס"ק י"ד.

גמילות חסדים ותפלה, שהם כללות חלקי התורה, נרנ"ח שבתורה, עד עבודת האדם. ועל ידי עבודה לבחי' נרנ"ח שבעולם, עד לבחינה זו — גילוי היחידה והתגלותה בכל היותר תחתונה שבעולם, עד אשר גם ג' הקוין — ניתן הרשות מלמעלה כח הפועל בנפעל וגם הנפעל עצמו לגלות את המעינות, בחי' יחידה (בחי' חוצה) יכיר אשר אין עוד לתורה, ושתאיר ותכניס חיות בכל ד' מלבדו.

(משיחות ש"פ וישוב — מקץ, ה'תשכ"ו)



. . . ולהראות עד כמה וכמה יש לדייק גם בתיבות שנראות רק כפל לשון לחזק הענין.

איתא בראש השיחה די"ט כסלו תש"ט*: חסידות איז אריינטראָגן סדר אין בלתי סדר און מאַכען פון בלי סדר אַ סדר. בנ"א: מאַכן אַ סדר אין בלי סדר. ולכאורה כהנ"ל הוא כפל הענין במילות שונות.

ויובן בהקדם, ובקיצור נמרץ: סדר ובל"ס זהו תקון ותהו, ואח"כ — תומ"צ וגוף וענינים, הגשמיים שהם תערובות טו"ר. והדיגש הבעש"ט וביאר זה אדה"ז, שהעבודה צ"ל לא בדרך סיגוף ודחי' כ"א בדרך בירור ועלי', וכידוע פי' הבעש"ט עה"פ כי תראה חמור (היום יום עכ"ג). וכמובן, כהנ"ל צ"ל נעשה, ע"פ דרישת תורת החב"ד, לאט ולאט בדרך מקיף (יעויין קונטרס העבודה בסופו).

וזהו ההוראה בשיחה הנ"ל, הדרגות בהעבודה ע"פ חסידות: א) אריינטראָגן סדר אין בל"ס, בתחלת העבודה הם עדיין ב' דברים נפרדים, אלא שממשיך גילוי נה"א בנה"ב ונה"ב שותק. ב) מאַכן פון בלי סדר אַ סדר, אין בל"ס כ"א סדר בלבד, נה"ב מתפללת ולומדת אחר נפה"א המקריא אותה, אבל לא בא עדיין לורב תבואות דכח שור, אבל התכלית הוא, וזהו נוסחא אחרת לגמרי: ג) מאַכן אַ סדר אין בל"ס, שישנם המעלות דשני הענינים גם יחד, אורות מרובים דתהו בכלים מרובים דתקון.

וראה סד"ה כי עמך הסליחה תש"ט בענין תשובת הגדר והמשקל, ואכמ"ל.

(ממכתב יד כסלו ה'תש"י)

(* נדפסה בסה"מ תש"י (קונטי' י"ט כסלו), המו"ל.)

חנוכה

ווי גערעדט כמה פעמים, האָבן עניני חנוכה און עניני י"ט כסלו אַ שייכות און אַ צד השווה.¹ אויך בזמן — איז דאָך התחלת ימי חנוכה² — אין די שבעת הימים פון י"ט כסלו.

י"ט כסלו האָט זיך אָנגעהויבן דער ענין פון „יפוצו מעינותיך חוצה“³. נס חנוכה איז געווען בשמן — פנימיות התורה,⁴ און דאָס האָט געבראַכט דעם אָנצינדן נר חנוכה על פתח ביתו מבחוץ.⁵

אויך דער ענין וואָס מען האָט גערעדט דעם פריערדיקן שבת (פ' וישב) אַז די גאולה פון אַלטן רבי'ן (וואָס איז אַן ענין כללי) איז פאַרבונדן מיט די דריי ענינים כלליים פון עולם שנה נפש⁶ — און ווי דער אַלטער רבי שרייבט אין זיין אגרת הקודש (להרה"צ וכו' רלוי"צ מברדיטשוב) קומענדיק פון פעטערבורג,⁷ אַז די גאולה איז געווען „יום יט כסלו, יום ג' שהוכפל בו כי טוב, יום הילולא רבא דרבינו הקדוש ב"ע“, וואָס „יום ג'“ איז דאָך — למנין שבעת ימי הבנין — עולם. „יום יט כסלו“ איז למנין ימות השנה, און „יום הילולא רבא כו'“ איז ענינו — עלית והסתלקות הנפש, ווי מ'האָט גערעדט באריכות פאַריקן שבת —

אָזוי איז אויך דער אויפטו פון נרות חנוכה (אויף נרות המקדש⁸) אין די אַלע דריי ענינים פון עולם שנה נפש⁹: א) נרות המקדש האָבן געהאָט אַ הגבלה בעולם — נאָר אין מקום המקדש און נרות חנוכה זיינען אומעטום ואפילו בחוץ לארץ. ב) נרות המקדש האָבן געהאָט אַ הגבלה בזמן (שנה) — נאָר בזמן הבית און

1) ראה גיכ לקו"ד ח"א ע' כא. — שייכות המספרים יט כה — מונחת עפמשי"כ בתו"א בראשית (ו, רע"ד) ולקו"ת נצבים (מו, סע"ב) ובהגהות הצ"צ לשם, אשר השנה שנת המאה להסתלקות-הילולא שלו.

2) אשר „עיקר הנס ביום הא'... והוא כולל ז' ימים“ (שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו פמ"ב).

3) תורת שלום ע' 112 ואילך.

4) דרושי חנוכה. ובכ"מ.

5) שבת כא, ב. וחזן הכי רחוק, דרשות הרבים ולא רק חוץ דחצר — כפס"ד (טושו"ע או"ח סי' תרע"א סעיף ה). וראה ד"ה ת"ר נ"ח תרמ"ג (נדפס ב"התמים" ח"ב).

6) שהם „יטו כל סי' יצירה“. וראה ד"ה והיט עשן תרכ"ח.

7) נדפס בבית רבי ח"א פ"ח. „היום יום“ ע' ד. (חוברת יט כסלו — בלה"ק —

ע' 22* — בשלימות).

8) אע"פ שנרות המקדש — גרמו לנרות חנוכה.

9) ראה תו"א ד"ה בכ"ה בכסלו: והנה יש עולם שנה נפש וכשם כו'.

נרות חנוכה „אין בטלין לעולם“¹⁰. (ג) נרות המקדש האבן געהאט אַ הגבלה בנפש — אַ כהן דוקא און נרות חנוכה נצטוו אַלע אידן, אנשים ונשים, וואָרום „אף הן היו באותו הנס“¹¹.

* * *

די שייכות פון י"ט כסלו מיט חנוכה איז אויך אין דעם וואָס ביידע זיינען פאַרבונדן מיט צדקה: דער „פדה בשלום גפשי“¹² איז דורך הצדקה וואָס „והיא שעמדה לנו לפדות כו“¹³ — וואָס דערפאַר איז כמה שנים בי"ט כסלו פלעגט מען מאַכן אַ מגבית לצדקה — און בחנוכה איז „נוהגין הנערים העניים לסבב על הפתחים כו“¹⁴ און „אנו“¹⁵ מחוייבים בימי חנוכה . . . גמ"ח בממון וגוף“¹⁶.

(10) ראה רמב"ן ר"ס בהעלתך.

(11) שבת כג, א. או"ח סי' תרעה סעיף ג.

(12) אשר כשקרא אדה"ו „בפסוק פדה בשלום גפשי קודם שהתחלתי פסוק שלאחרי יצאתי לשלום“.

(13) תניא (אגה"ק סו"ט ד), וראה גם באגה"ק לרלי"צ (הני"ל) שכתב בבואו מפ"ב :

„בזכות ארץ הקדושה ויושביה והיא שעמדה לנו כו“.

(14) מגן אברהם ריש ה"ל חנוכה — הועתק בדברי נחמ" — השלמה לשו"ע אדה"ו סו"ט תרע"ז. — אבל עדיין צ"ע בזה. כי לא ראיתי כל רמז לזה במנהגי חנוכה של כ"ק מ"ח אדמור"ר. ואף שאין לא ראינו ראיה, ובפרט בצדקה שמתן בסתר יפה בה — הרי, לכאורה מילתא הוא מה שלבד ממשנית בדי"ה בכיה בכסלו — בתו"א וביאוריו בשערי אורה ואוה"ת — דמעשה הצדקה נקי כובע ישועה ומס"ג דחנוכה המשיכה מתנה מרובה המשכת כובע ישועה להיות כו"ר לא אשתמיט להזכיר בשום מאמר חסידות (שראיתי ע"ע) או שיחה ומכ" רבותינו ע"ד צדקה במיוחד בחנוכה (אף שכ"כ עיני חנוכה נזכרו ונתבארו בהם ובפרטיות). ובפרט שנמצא הוא בכמה מס' פולין וכו'. — ומי שימצא עדי"ז בתורת גשיאנו ודאי יודיעני ות"ח מראש מקול"ע. — בס"י מהרי"ד (ואולי קטע זה מהצ"צ) מבאר הני"ל שבחנוכה חולקין „מעות לעניים שמחזרין על הפתחים, שהוא על פתח הבית מבחוץ שהוא בחי בכל מאדך בכל ממונך“ (ממכתב כ"ק אדמור"ר שליט"א).

(15) פרמ"ג שם. ועי"פ דברי הפרמ"ג יש לתרץ התמי" מה שלא מצינו בחנוכה ענין לעומת מה שפסטו היתונים ידם בממונם (רמב"ם ה"ל חנוכה רפ"ג). ובפרט ש"ל שלעומת כל פרט ופרט המוני ברמב"ם (שם) מצינו הפכו בעיני חנוכה. והם (על סדר הרמב"ם ובלשונו): גזרו גזירות (לעומת זה הלל — שענינו חירות. שלכן א"א אותו אם אכתי עבדי דאחשורוש אגן. מגילה יד, א) בטלו דתם (הודאה. ועייני"כ תו"א סד"ה בכיה בכסלו) ולא ניתחו אותם לעסוק בתומ"צ (שלכן קבעו הנס בנרות. ע"ש הפסוק כי נר מצוה ותו"א. תו"א רד"ה ענין חנוכה) ופסטו ידם בממונם (כני"ל) ובבנותיהם (נשים חשיבות בגי"ה. שבת כג, רע"א) ונכסו להיכל ופרצו בו פרצות (באו בגין לדבר ביתן ופינו את היכלך) וטמאו הטהרות (וטהרו את מקדשך). (רשימת כ"ק אדמור"ר שליט"א).

(16) להעיר אשר פדה בשלום דחז"ל אתורה וגמ"ח (ברכות ה, רע"א ובפרש"י) שוה ענין גי"ח משמאל ומוזוה מימין (עיי'ן הדרושים ד"ה זה). כן להוסיף אשר אדה"ו מדגיש (כני"ל) „קודם שהתחלתי פסוק שלאחרי“ היינו שכל עיני הפסוק פדה בשלום שייכים לבאולה, שהם ג' הקחין (ברכות ה, רע"א. נת' בארוכה בהצ"צ לתהלים (נה, יט) ובחנוכה כו"ר גי"ח משמאל ומוזוה מימין . . . והיחוד שביניהם“ (תו"א ביאור לד"ה גי"ח מצוה כו"ר בתחלתו. ועיי'ן גי"ח אוה"ת להצ"צ סד"ה מוזוה מימין) ובשאלות (כו): מוזוה מימין וגי"ח משמאל ובעי"ב בטלית מצויצת באמצע. ובש"ת מהרי"ל סס"מ מסיים בזה: ולקיים החוט המושלש כו“.

ס'איז געווען זריזין מקדימין¹⁷ וואָס האָבן שוין אַריינגעשיקט את נדבת לבם. ויה"ר אַז די וואָס האָבן עס נאָך ניט געטאָן, זאָלן עס טאָן איצטער עכ"פּ, בימי חנוכה, ובפרט אין „זאת חנוכה“¹⁸. דעם טאָג לייענט מען בתורה¹⁹ מערער ווי בכל ימי החנוכה (און ביי אידן הייבט זיך דאָך אָן יעדער ענין — פון תורה, וע"ד וואָס מטעם זה איז אַ חתן קודם החתונה דאָרף עולה לתורה זיין — שבת אוּפרופן²⁰).

און כדאי וטוב אַז מען זאָל עס איבערגעבן אויך צו די וואָס זיינען איצטער ניטאָ דאָ, וכל המרבה — אין איבערגעבן עס צו וואָס מערער מענטשן, און אין געבן וואָס גרעסערע נתינות²¹ — הרי זה משובה.

וגדולה מצות הצדקה וואָס אויף איר שטייט „וצדקתו עומדת לעד“²², און ווי עס שטייט אין קבלה²³ אַז דער רושם המצוה וואָס עס לייכט במצח פון דעם עושה המצוה — וואָס די וואָס האָבן אָפּענע אויגן זעהן דאָס — איז ביי אלע מצות איז דאָס בלויז אין דער צייט פון עשיית המצוה, אָבער דער רושם וואָס ווערט פון מצות הצדקה איז לעד.

וגדולה מצות הצדקה וואָס זי איז די איינציקע מצוה אויף וועלכע דער אויבערשטער זאָגט „ובחנוני נא בזאת“²⁴, און דער אויבערשטער זאָגט און איז מבטיח „עשר בשביל שתתעשר“²⁵.

(משיחת שבת חנוכה, היתשכיה)

-
- 17) ראה אגה"ק סכ"א.
 - 18) במעלת „זאת חנוכה“ — ראה ד"ה ברוך שעשה נסים (להצ"צ) * קרוב לסופו.
 - 19) קריאה השייכת לחנוכה.
 - 20) ראה ד"ה וכל בניך תרפ"ט (סה"מ קונט' ח"א) בסופו.
 - 21) כנ"ל בפרמ"ג גמ"ח א) בממון ב) וגוף.
 - 22) תהלים קיב, ט. וראה אגה"ק סי' לב שזהו אפילו במי שכפוהו ליתן צדקה.
 - 23) סי' הליקוטים עה"פ.
 - 24) מלאכי ג, י. תענית ט, א. וראה טושו"ע יו"ד סו"ס רמז ובאחרונים שם.
 - 25) שבת קיט, א. תענית שם.

* אוה"ת בראשית כרך ה' (תתקנז, ב). המו"ל.

ב"ה, ימי חנוכה ה'תשל"א
ברוקלין, נ. 2.

שלום וברכה!

. . ענין חנוכה — קבעו הנס בנרות. והנה שני דברים בנר ושניהם נקראים נר: שמן ופתילה שמדליק בהם, הכלי המחזיק בתוכו השמן והפתילה.

בנר שעוה וכיו"ב — י"ל שחלק הנר שלא נימס עדיין — הוי במקום הכלי, או שהכלי הוא לאו דוקא אפילו לכתחילה.

ופירשו חז"ל עפש"נ נר ה' נשמת אדם, כי נר מצוה ותורה אור

כי הפתילה והשמן הם (בעבודת השם) האדם והמצות.

וכשמדליק הנר (שזוהו ענינו ושלמות שלו), כשעושה מצוה — "מדליק" הדבר בו נעשית המצוה (ובצירוף כח עשי' זו, חלק מ"הפתילה") נעשה אור.

והרבה מיני אור הם בנר וכלותם — בלשון חז"ל: נהורא אוכמא

ונהורא חיורא.

ענין חנוכה: ראה ד"ה זה בתורה אור.

קבעו הנס בנרות: והרי בחנוכה ה' גם הנס דמסרת גבורים ביד חלשים כו' ובלעדו א"א נס הנרות (אבל גם לולא נס הנרות — ה' נגאלים מגלות יון ע"י הנס דמסרת) — ועכצ"ל שגם המלחמה הייתה בענין הנרות (גר הגשמה ונר מצוה). עיי"ש. ולקמן במכתב.

שני דברים בנר: ראה שערי אורה ד"ה כי אתה נרי סוס"א: דבר חמישי והוא כלי הנר.

ושניהם נקראים נר: גם כ"א בפני עצמו וכנאמר: הנרות הללו קודש הם. נר שיש לה ב' פיות. וכיו"ב.

שמן ופתילה: כך סדרם ברמב"ם שו"ע וכו'. וצ"ע שהוא היפך הסדר בש"ס: פתילות ושמינים.

שהכלי הוא לאו דוקא: בשו"ת אבני נזר חאו"ח סת"ק כותב שמחלוקת בדבר ותלוי באם הכלי מכלל הנר. ובטח אין הכוונה כשטחיות הלשון (וכן בס' נתיבות עולם שמביא), שהרי במקומות אין ספור שהכלי נקרא נר (הן בלשון תורה והן בלשון חכמים), כ"א בנוגע לעבודה (ומצוה) האמורה בנר. ועפ"ז בנוגע לניח — ל"ל להרבות במחלוקת והרי יל"פ דברי החסד לאברהם וכו' שמביאו שטעמו משום בזיון מצוה. ואכ"מ.

אפילו לכתחילה: שו"ע או"ח ר"ס תע"ג. ובנ"כ שם הקשו על המהר"ל.

ופירשו חז"ל: בתו"א ושערי אורה (ראה מפתח הענינים שם), באור התורה.

דרושי חנוכה. ועוד.

ובצירוף כח כו': להעיר מתניא פל"ז.

והרבה מיני אור: ברכות נב, סע"ב. ובוהר בכ"מ. ובתק"ז תכ"א (נ, א) ה' גזיין.

אוכמא . . חיורא: וחי"א נא, א. וראה תו"א כו' שם.

נהורא אוכמא הקרובה אל הפתילה, עשיית המצוה באופן שניכר בזה גם מציאות אדם העושה, ונהורא חיוורא — עשיית מצוה לשמה, ובלשון הרמב"ם עוסק בתורה ובמצות כו' לא מפני דבר בעולם כו' אלא עושה האמת מפני שהוא אמת כו'.

והנה התומ"צ הם דוקא בעוה"ז, בו על האדם לעשותם ולברר עי"ז את חלקו בעולם שבשבילו נברא.

וי"ל שזהו ענין הכלי (דהנר), וכשם שאין אחד דומה לחברו כן כו"כ מיני כלים הם,

אף שבכללות — כל נר ה' נשמת אדם אשר במנורה — כולה מקשה זהב עד ירכה (רגל התחתון) עד פרחה (גדולי הצדיקים).

ויהי רצון אשר יאיר כל אחד ואחת את נרו,

את נשמתו — נפש האלקית ונפש הבהמית — ואת חלקו בעולם,

ובאופן — כהלכה דבית הלל — דמוסיף והולך, מוסיף ואור,

עד לקיום היעוד דלילה כיום יאיר.

בברכה

ובלשון הרמב"ם: הלי תשובה פ"י ה"ב.

עוסק בתורה ובמצות . . עושה האמת: לכאורה סיפא לאו רישא, ולהעיר ממ"נ ח"א פ"ב, הלי יסוה"ת פ"א ה"ד, שם רפ"ט, ואכ"מ.

שבשבילו נברא: תרתי משמע: העולם בשביל האדם (סנהדרין לו, א. ברכות ו, סע"ב), והאדם בשביל (בירור) העולם (תניא פל"ז מע"ח שכ"ו).

שבשבילו . . שזהו ענין הכלי: ויתאים גם למש"כ בסי' טע"ה"מ להרדב"ז (הובא באבני נזר שם) דאין עיקר המצוה בכלים עצמם אלא במה שנעשה עליהם.

שאין אחד דומה לחבירו: סנה' לו, א.

כו"כ מיני כלים: בחסד לאברהם מעין ב' נהר נח מונה טו מיני כלים הראויים לנ"ח.

מקשה . . הצדיקים: ראה ד"ה זה בלקו"ת פ' בהעלותך.

אחד ואחת: שאף הן היו באותו הגס (שבת כג, א. ועיי"ש ברש"י).

מוסיף ואור: דבאור מצ"ע — גם לבי"ש צ"ל מוסיף והולך, אלא שגרות תנוכה הם כנגד פרי החג (שהם כנגד אר"ה) שבהם צ"ל פוחת והולך (ראה שבת כא, ב. תוי"א ד"ה ת"ר מצות גי' לד, ב), ועפ"ז יתורץ הא דודאי גם ב"ש ס"ל דמעלין בקודש.

היעוד דלילה כיום יאיר: תהלים (קלט, יב) ובכמה מרז"ל שזהו יעוד דלעת"ל

(וח"א לא, א. ועוד).

ב"ה, יום ג' בשבת.
 ב' דחנוכה.
 ה'תשל"ב. ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה!

... במלאת שבעת ימים מיום י"ט כסלו יש להעיר:

קביעות שנה זו —

בנוגע ליום בשורה הוא יום י"ט כסלו, זכרון לי"ט כסלו דגאולת
 אדמו"ר הזקן (בשנת תקנ"ט) —

מיוחדת בזה שהוא יום שהוכפל בו כי טוב,

אחד הציונים שבחים דומן גאולת אדמו"ר הזקן וכלשונו במכתבו
 מבשר גאולתו: יום אשר עשה ה' לנו יום י"ט כסלו יום ג' שהוכפל בו
 כי טוב יום הילולא רבא דרבינו הקדוש נ"ע.

כמה ענינים בכפילת הטוב — מתחיל ממחז"ל טוב לשמים וטוב
 לבריות, תורה (לקח טוב) ומצות (מעשים טובים וכללותם — מצות הצדקה),
 ובל' אדמו"ר הזקן מהאריז"ל שיש ב' מיני נשמות בישראל נשמות ת"ח
 העוסקים בתורה כל ימיהם ונשמות בעלי מצות העוסקים בצדקה וגמ"ח.

וככל הענינים בקודש — כל אחד מהנ"ל כלול מחברו. ולדוגמא:
 תורה — ת"ת לרבים; צדקה וגמ"ח — כמעשה אבות, גמ"ח דאברהם אשר

בשבת . . . דחנוכה: להעיר מובחים (צ, סע"ב): תדיר ומקודש כו'.

ב' דחנוכה: התחלת היכרא דמהדרין מן המהדרין (שבת כא, ב).

במלאת שבעת ימים: ראה שו"ת הרשב"א ס"ט, וראה ד"ה בכ"ה בכסלו, תר"ט.
 ד"ה ויהי ביום השמיני, תש"ד.

ליום בשורה: ראה שו"ת מן השמים ס"ה, ומבואר במ"א.

וכלשונו במכתבו: נדפס בבית רבי ח"א פי"ח.

כמה ענינים: ראה אוה"ת (להצ"צ) בראשית ד"ה ויאמר אלקים תדשא, וראה פיה"מ
 להרמב"ם ריש פאה.

ממחז"ל: קידושין מ, א.

תורה (לקח טוב): אבות פ"ו מ"ג.

מעשים טובים: ראה תו"א ד"ה יביאו לבוש, שערי אורה שם.

וכללותם — מצות הצדקה: בלי אגה"ק סל"ב: כל הגוף נכלל בימין, וראה תניא
 פל"ז, ובכ"מ.

ובל' אדמו"ר הזקן: אגה"ק סוס"ה.

כלול מחברו: להעיר מוזח"א ר"פ לך: הרחוקים מצדקה דמתרחקי מאורייתא, ושם
 קצט, סע"א, וראה המשך והחרים תרל"א (מאמר דפ' אמור — בסופו) בפ"י וצדקה כנחל איתן.

גמ"ח דאברהם: סוטה י, ב, ובתרגום ירושלמי (וירא כא, לג) שלא היו זיוין משם

עד שגייר אותם.

נטע אשל וכל עובר ושב אכלו ושתו כו' אמר להם כו' משל אלקי עולם
אכלתם הודו ושבתו וברכו למי שאמר והי' העולם.

והמעשה עיקר, אשר (גם) הקביעות דיוס זכאי — י"ט כסלו — דשנה
זו (כמו — דשנת הגאולה) ביום שהוכפל בו כי טוב,

תעורר את כל אחד ואחת וביתר שאת וביתר עז לעשי' כפולה
ומנופלת: ת"ת ות"ת דרביים, גמ"ח וגמ"ח בגשם וברוח גם יחד,

מיוסדים וחדורים אהבת השם (שהיא מיסודי התורה ושרשה ומקור
לכל רמ"ח מ"ע) ואהבת ישראל (שקיומה זהו כל התורה כולה ואיך פירושא
הוא כו').

עשי' כדבעי לי' למיעבד ועוד יותר — עשית מהדרין, ועוד יותר —
מהדרין מן המהדרין.

וכהוראת ימי חנוכה — דמנהג הפשוט במצות היום — הדלקת נרות
חנוכה הוא כמהדרין מן המהדרין.

בברכה

אמר להם כו' משל כו': הרי זה לימוד תורה (די מצות דידהו).

ואחת: וחיובות ללמוד הלכות הצריכות להן כו' וכל מ"ע שאין הזמ"ג כו' (הל'
ת"ת לאדה"ו ספ"א). והרי המצות לידע שיש שם מצוי ראשון כו' ולייחדו ולאבדו ולראה
אותו ולדבקה בו ולהדמות בדרכי — הראשונות במצות (בכלל), והאיך היא הדרך לאהבתו
ויראתו בשתבונן האדם כו' (רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ב). וראה קונטרס לימוד החסידות.

וביתר שאת וביתר עז: ראה לקוטי לוי יצחק לתניא רפ"ג.

שהיא . . . מ"ע: קונטרס אחרון (בתניא קסב, סע"א).

שקיומה . . . הוא כו': תניא פ' לב.

כדבעי לי' למיעבד: כתובות סו, רע"א.

וכהוראת ימי חנוכה: שהתחלתן בתוך שבועת הימים (ההיקף — בל' הרשב"א שם)
ד"ס כסלו, הגם הי' בשמן — הרומז על פנימיות התורה (ברכות נו, א. וח"ג לט, א. ובכ"מ) ועוד.

דמנהג הפשוט: רמ"א שו"ע או"ח סתרע"א ס"ב.

הדלקת נרות חנוכה: על פתח ביתו מבחוץ ועי"ז מאיר להעוברים ברה"ר (ועד
דכליא — ומכלה בחוץ — רגלא דתרמודאי. תדמור * אותיות מורדת (קהלת יעקב ערך
תרמוד. אוה"ת חנוכה (כרך ה') ע' 1882 סוף ס"ד. סד"ה מצותה משתקע, רע"ה. התמים חו'
ג' ע' נו [288]). ולהעיר מתורת הבעש"ס בהמעלה (בנוגע ליעקב עצמו) דקיפל הקביה
לכל א"י והניחה תחת יעקב — דלא הי' צריך לנסוע ממקום למקום לברר הניצוצין דשם
(כתונת פסים — לבעל התולדות — פ' בהעלתך. ודוקא יעקב — תורה).

* כ"ה בנין (מ"א ט, יח (הק"ר). ד"ה ב ה, ד. וראה פרש"י שם (אף שיי"א
שאינו לרשי"י (ראה שה"ג לחי"א וכו') — בכ"ז גט תלמידו בר סמכא הוא). מנחת שי'
למ"א (שם). הרד"ל ומהרז"ו לבר' (פנ"ו, יא). ומה שבגמ' (ספ"ק דיבמות. ועד"ו במקומות
סנסמנו בהני"ל השם הוא תרמוד — אף שע"פ הני"ל חד הוא — י"ל:

תושב"כ, שהיא מלמעלה למטה (תו"א א, ג. ובכ"מ) בתחלה ד' (זלזות — אבל
י"ד מאחוריו, שלכן אות ד' הוא בקדושה) ואח"כ ר"ש (דלרש אין כל — דלי זלות,
והוא מאתון דאיתחזו על סטרא בישא) (ראה אוה"ת סי"פ לך. ד"ה באתי לגני תשי'
פ"ו). משא"כ תושבע"פ שהיא מלמטה למעלה — בתחלה ר"ש ואח"כ דל"ת. (משיחת
שבת חנוכה, תשליב).

ב"ה, יום ד' ט"ז טבת תד"ש"ה.

הגלוי שלו-בעתה קבלתי, אבל רק עתה השגתי — אחרי חפוש ודרישה את הספר ברכת אברהם — לר' אברהם אביש — אשר מזכיר במכתבו, ולכן נתעכב מכתבי ע"ע ואתו הסליחה.

וכפי בקשתו הנני להעתיק בזה דברי נכד המחבר בספר הנ"ל, במענה השאלה:

מה נשתנה מצות נ"ח שמצינו בה מהדרין ומהדרין מן המהדרין משא"כ בשאר מצות.

וז"ל בהנוגע לנדו"ו (המוקף בחצע"ג הוא משלי):

ראוי לבאר למה במצוה זו (דנ"ח) נשתנה למהדרין ולמהדרין מהמ"ד כו' ועוד דהא אם יש לאחד כמה ב"ב שבוה יש חסרון כיס למהדרין ביותר שהוא צריך להדליק נר לכל אחד ואחד והממה"מ הוא מדליק עבור כולם.

— (כשיטת התוס' — שבת כא, ב — ומנהג ספרד. וצע"ק למה תפס היפך מנהג הפשוט של מדינות אלו כיון שהי' אב"ד סעראצק, ואולי ס"ל דאינו אלא מנהג בעלמא — וע"ד מה שפי' בלח"מ (רמב"ם הל' חנוכה פ"ד ה"ג) מנהג ספרד — ולא משום דס"ל כשיטת הרמב"ם בפי' סוגיא דשבת. ואולי הכריחו לומר כן כיון שבכ"מ אשכנזים ס"ל כתו' נגד הרמב"ם, וכמו שהעידו ע"ז בנ"כ השו"ע אר"ח סתרע"א, אבל משטחיות הל' ברמ"א שם לא משמע כן) —

ונראה לפרש כו' שהגורה הי' על שבת כו' ובודאי הי' גם בישראל כמה מדרי' וקצתם לא קנאו רק לשמו ית' ויתעלה . . . וקצתם שהי' בהם גם לכבוד בעוה"ז, וכפי חמימות לב כאו"א כן הי' נצחונם . . . וע"כ אף בהתגלות הנס לכח נחלק לפי פועל אדם למענהו שכת הטהורים שמסגלים מצות כמה מדליקים כמה נרות (כנראה כונתו לדין ממה"מ) ובאמת המצוה יותר מהודרת כשעומדים בשורה אחת (צע"ק כוונתו) אבל כת הצדיקים אין משגיחים לעשות מצות הרבה כי קשה . . . לעשות הרבה מצות . . . ועכ"ז ימצא בהם יראה הפנימית . . . מי שהוא צדיק . . . עושה מעט באופן היותר נאות (כנראה זהו דין דנר לכאו"א) ובוה נחלק מצוה זו, והממה"מ להדר גוף המצוה (צ"ע הכוונה) עכ"ל.

וצ"ע א) דלפי"ז כת הטהורים, שהם פחותים מכת הצדיקים, הם כנגד הממה"מ והצדיקים הם נגד המהדרים לחוד, וכלפי ליאי?

ב) פשיטא דגם ביצי"מ היו כמה מדרי' בניי — וכדמוכח גם מהא דעל ים סוף נחלקו לארבע כתות כדאי' בירושלמי תענית פ"ב ה"ה — וכן במ"ת ועוד, וא"כ במה נשתנה נס חנוכה.

ג) יש להעיר בדקות יותר, דאין התירוץ מכוון להקושיא, דהשאלה מה גשתנה מצות נ"ח משאר מצות היא לא על זה דבנ"ח יש ג' אופנים בקיום המצוה (נר איש וביתו, נר לכאו"א, ומוסיף והולך) ובשאר המצוות אין כ"א ב' אופנים (לדוגמא: אתרוג כביצה, אתרוג גדול ממנו — עי' ב"ק ט, ב —).

דמכמה טעמים אינה קושיא כ"כ: א) אי"ז חילוק באיכות אופני קיום המצוה אלא בכמות — ב) גם בשאר המצוות יש יותר משני אופנים, וכמו באתרוג דיש אתרוג כביצה, גדול ממנו שלישי, גדול עוד יותר (יעויין שם בב"ק), ומצינו בדומה יותר למצות נ"ח — בשמן למנחות (מנחות פ"ו, א) דראשון שבראשון אין למעלה ממנו, למטה ממנו שני שבראשון כו', וקא חשיב ה' אופנים.

ועוד בדומה יותר לנ"ח — בדין ד' מינים, דלדעת הרמב"ן צריך — למצוה מן המובחר — ג' הדסים שלמים, ואם אין לו צריך להיות עכ"פ ג' קטומים, ובדיעבד יוצא בא' קטום —

(יעויין בנ"כ הרמב"ם הל' לולב פ"ז ה"ז, דמדאמר שמואל — סוכה ל"ד, ב — דרשי לכו כר"ט ולא קאמר ר"ט ור"ע ביחד, משמע דיש הידור ג"כ בג' קטומים לגבי א' קטום) — ולהעיר ג"כ משמנה מעלות בצדקה (רמב"ם פ"י מהל' מתנות עניים) ועוד.

והשאלה בשינוי נ"ח משאר המצוות הוא על השינוי באיכות:

דבכל המצוות לא מצינו כ"א מצוה והידור מצוה — וכמו באתרוג — הנ"ל — דהן גדול שלישי או יותר משליש נכנס בסוג אחד דהידור מצוה, ועדין בשמן למנחות צריך להיות מהמובחר ביותר שיש תח"י וכמוש"נ כל חלב להוי' (רמב"ם סוף הל' אסה"מ) שכל האופנים נכללו בזה.

משא"כ בנ"ח דמצינו סוג חדש דמהדרין מן המהדרין נוסף על סוג דהידור.

— ולדוגמא: אם הי' לשון רז"ל בנ"ח: המהדרין נר לכאו"א למעלה מזה בש"א פוחת והולך כו' או אין מקום לקושיא — אף שכל מש"כ בספר ברכת אברהם במקומו עומד, לכאר מפני מה יש מדליקין רק נר אחד ויש מוסיפים.

* * *

ומה שנלפענ"ד במענה השאלה מפני מה דוקא בנס חנוכה מצינו מהדרין מן המהדרין, הוא בהקדם ביאור — בקיצור, כי אכ"מ להאריך — בענין הידור מצוה וענין הניסים בכלל, ואז חמילא יובן מפני מה בנס חנוכה דוקא אמרו רז"ל דיש לא רק מהדרים כ"א גם ממה"מ.

דהנה אמרו רז"ל (ברכות רפ"ב) למה קדמה שמע לפ' והא"ש כדי שיקבל עליו עומ"ש תחלה ואח"כ יקבל עליו עול מצוות, והשכר על זה הוא כמש"נ והי' אם בחוקותי תלכו גו' ונתתי גשמיכם בעתם גו' — הנהגה טבעית על מלואה — לטובה.

והנה — כנראה גם בחוש — העושה מצד קב"ע ומורא האדון בלבד לא יעשה אלא כמה שמוכרח לעשות, כיון שמצד עצמו בהפקירא ניהא לי.
 נוסף עליו מי שזיכך עצמו וכפף יצה"ר — כלשון הרמב"ם (שם) — אשר לא זו בלבד שיקיים המצוה אלא שגם יהדר בה וידקדק על עצמו גם במה שאינו חיוב גמור.

כנגדו בשכר המצוות —

שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה (סנהדרין צ. א) —

נותנין לו לא רק גשמיכם בעתם המגיע מצד ההנהגה (טובה, אבל עכ"פ) טבעית, היינו המחויבת מצד הנהגת הטבע.

אלא שההנהגה עמו היא ג"כ לפנים משורת הדין, וגם אם עפ"י דין וחיוב הטבע יפול בצרה, ינצל ממנה ע"י נס שלמעלה מן הטבע.

וזהו שארז"ל (ברכות כ. ב) א"ל (הקב"ה) וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה כו' והם מדקדקים על עצמם כו'.

— הוא דאיתא שם (כ. א) ראשונים מתרחש להו ניסא משום דקא מסרו נפשיהו על קדושת השם דוקא.

הנה לבד דאין הכוונה מס"ב למיתה כ"א שאינו משיגה על כבודו וממונו אף אם אינו מחויב בזה, וכדמסיים בעובדא דר"א בר אבהו — הרי שם קאי בזה שתקובל תפלתו על הנהגה ניסית על כל הצבור —

והנה הנס דיצי"מ, דפורים, ענני הכבוד וכו' — באו בעיקרם להציל את ישראל מצרה העלולה לבוא עליהם — או שכבר באה.

ולכן גם במצוות הקשורות עם ניסים האלו יש מצוה והידור מצוה.

וכן בכללות כל המצוות — הרי יסודם ושרשם הוא אנכי ה"א אשר הוצאתיך מארץ מצרים שאמרז"ל (הובא בפירש"י במקומו) כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי — לכן אמרו להם התנאה לפניו במצוות.

נוסף על כל הנ"ל בנס חנוכה, שמלבד שהי' גם ענין ע"ד הנ"ל, היינו נצחון ונס המלחמה אשר מסרת גבורים ביד חלשים כו'.

הנה עוד יש בה נס השמן — שלא בא להציל מצרה, כ"א — סימן לחביבות יותר גדולה — נס כדי שיוכלו בני' לקיים מצוה — לכן ניתוסף ג"כ בקיום מצוה חביבות יותר גדולה מהדרין מן המהדרין.

ובזה יומתק ג"כ הא דבחנוכה גופא — ענין דממה"מ הוא בהדה"נ ששייך לנס השמן, ולא בחיוב דלהודות ולהלל, כי דא גרים לדא.

ומה שדוקא בחנוכה אירע נס כזה —

מובן עפ"י המבואר (יעוין לבוש וט"ז או"ח סימן תר"ע) שהיונים לא

ביקשו לשלוח ידם, וישראל ישבו על אדמתם וביהמ"ק בנוי וגזרת מלכות יון
הי' רק להשכיחם תורתך ולהעבירם כו' וכמאמר רז"ל (ב"ר פ"ב) כתבו כו'
שאינ לכם חלק באלקי ישראל.

— והמלחמה לא היתה אלא פועל יוצא מזה, ובוה יש ליישב ג"כ לשון
הרמב"ם דריש הלכות חנוכה: ופשטו ידם בממונם כו' — שלא יסתור למ"ש
בלבוש וכו' —

ולכן אז דוקא אירע נס כזה שהנשמה לבד נהנית בו.

* * *

והנה כהנ"ל הוא בישוב השאלה ע"ד הפשט. ולשלימות הענין הנני
להעתיק ג"כ מה שמצאתי בזה בדא"ח:

(א) בספר קדושת לוי (לקוטים סוף קדושה ד): התענוג של כל דבר
נק' דקה מן הדקה לכן היתה הקטורת של יוהכ"פ דקה מן הדקה שיוהכ"פ
כנגד עולם התענוג כו' שהרוחניות של כל דבר הוא דקה והתענוג של
הרוחניות הוא דקה מן הדקה, ולכן כיון דפלוגתיהו של ב"ש וב"ה אם מוסיף
והולך או פוחת והולך דפליגי איזה תענוג יותר או תענוג של גוף (קיום)
המצוות (דתענוג זה מוסיף מיום ליום) או תענוג כיון שנתגלה להם שיוכלו
לקיים המצוה (דפוחת מיום ליום) כו' ולכן הוא מהדרין מן המהדרין כמו
דקה מן הדקה והוא כנגד עולם התענוג עכ"ל.

— וצע"ק דא"כ גם ביה"כ הי' צ"ל ענין ממה"מ ממש —

(ב) בסידור פי' מהרי"ד מלאדי (נכד הצ"צ) ח"ב שער החנוכה (קעו, ב)
וז"ל: המהדרין — עי' סד"ה שחורה אני בפ"י והדרת כו' גם מלך השמיני
הדר תיקון כו', ומהדרין מה"מ ע"ד עקודים שלמעלה מתהו ותקון, עכ"ל.

ושייכות זה לחנוכה דוקא, יש לבאר עפ"י משנ"ת בדא"ח בדרושי
חנוכה (תו"א ושערי אורה סד"ה כי אתה נרי ועוד) דבזמן ההוא נכנסו יונים
להיכל וטמאו כל השמנים של בחי' החכמה דקדושה ונעשה נס ע"י הארה
מלמעלה מעלה מן ההשתלשלות — יעוי"ש ביאור הענין.

ולכאורה ב' פירושים הנ"ל אחד הם — אלא שבפי' מהרי"ד מדבר
בשרש ההארה דחנוכה ובשמות העולמות מצד ההתכללות שבהם — ובספר
קדושת לוי מדבר בשמותיהם המושאלים מכחות הנפש ובהארה דחנוכה לאחר
שנמשכה משרשה.

כי פירש אדהאמ"צ בשערי אורה (שם סי"ז) דהפך שמן שמצאו הוא
בבחי' העלם עצמות התענוג טרם שבא לגילוי בחכמה כו' שכל התפעלות
המדות שברצון ותענוג כו' כלולים כאחד (עד"מ התענוג עצמי והיולי כו') —

והרי מבואר בכמה מקומות בביאור ענין עקודים (תו"א ס"פ נח ובביאור יותר בתו"ח שם. ועוד) שהוא עד"מ בכחות הנפש כמו שהם כלולים עדיין בהנפש בלי שום התחלקות.

ועדיין צ"ע בזה.



ב"ה. יום כ"ד טבת תש"ד

במענה על מכתב כת"ר מיום כ' טבת.

(א) מה שהעיר מב"ק (ט, ב) די"ל דהידור מצוה עד שליש הוא בדוגמת מהדרין ויותר משליש הוא בדוגמת מהדרין מה"מ, ולכן שכר מיוחד הוקבע לו שהוא משל הקב"ה.

הנה לפענ"ד אינו כן, וכמ"ש גם במכתבי הקודם, דכיון דלא אשתמיט הש"ס לחלק בההידור גופא שיש הדור והדור מהמ"ה עדמ"ש בנ"ח, אין לנו יסוד והכרח לחלקו לסוגים, ובפרט שהן שליש הן יותר משליש — המחייבם אחד הוא (פסוק דוה א"לי גו' התנאה לפניו). וכמו שלא נאמר בשמן למנחות שצ"ל נאה ומובחר שיש מהדרין ומהדרין מה"מ וכו' עד חמש פעמים כנגד ה' מעלות שיש בשמן (מנחות פו, ב) — וכן בשאר המצות שהעירוני עליהם במכתב הקודם. וכמו שנאמר במנחות שמצד החיוב להביא מן המובחר נתחייב תיכף בשמן שאין למעלה הימנו אם רק ישנו תח"י, כמו"כ גם בהא דב"ק אם חפצו לקיים ציווי דהתנאה לפניו במצות הנה תיכף נתחייב — אליבא דמערבא משמ"י דר"ז — בהיות נאה שמוצא גם אם הוא יותר משליש — (משא"כ בנ"ח, שאם רצונו להדר אין לחייבו לעשות דוקא כמהדרין מה"מ, כיון שהוא סוג אחר במקיימי מצות).

כי פשיטות הלשון בב"ק משמע דמערבא משמ"י דר"ז מחלקים בין שליש ליותר משליש לענין אם פורעין לו בחייו או לא, אבל לא בענין החיוב. וכ"מ גם ל' הרשב"א הובא בשט"מ.

וצ"ע דמשמע קצת בפ"י הר"ח שגם לענין החיוב מחלק.

והא שבפ"י הר"ח בב"ק הביא ברייתא דנ"ח, אין הכרח לומר שדעתו שגם בב"ק הוא ענין דמהדרין מה"מ (וכמו שא"א לומר כן אליב"י דפי' השני שבר"ח שמפרש "משל הקב"ה" אם הרחיב לו הקב"ה בממון)

אלא כוונתו להביא סמוכין עוה"פ בש"ס לענין הדור מצוה.

ולע"ע, לא ידעתי בש"ס בבלי עוד מקום הובא הלשון דהדור מצוה לבד מהג"ל (אף שלפרש"י אחד הוא עם התנאה לפניו דשבת קלג, ב).

(ב) מה שנסתפק אם בגמ"ח כשעור אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז כו' או דוקא במהדר — יעוין קדושין (מ, א) מוכח כסברא הראשונה.

ג) מה שר"ל דאכילת פירות בעוה"ז אחד הוא ממש עם „משל הקב"ה" (וכנראה הכריחו לפי זה תוד"ה משל — ב"ק שם).

לכאורה עכצ"ל דאינו כן, ויש בזה מה שאין בזה:

א) אכילת פירות בעוה"ז אינו דוקא באותו דבר גופא, ולדוגמא: אם ע"י כבוד או"א הי' לו חסרון כיס, לא מצינו הבטחה שימלא הקב"ה חסרון זה, דאכילת הפירות דכבוד או"א הוא „למען ייטב לך" סתם.

— ועובדא דדמא בן נתינא (קדושין לא, א) דלשנה האחרת קיבל ממון שהפסיד אינה ראוי שתמיד הוא כן, כיון דקרא דלמען ייטב לך סתמא כתיב —

משא"כ בהדור מצוה דמשל הקב"ה, היינו שממלאין לו ממון שהוציא (וע"ד הוצאות שויו"ט ות"ת דבניו ביצה טז, א) וכפשיטות הל' בש"ס.

ב) מכאן ואילך משל הקב"ה אין במשמעו אלא פרעון בעוה"ז כמה שהוציא, מילוי חסרון.

משא"כ אכילת פירות דמתני' דפאה אשר בגמ"ח כתיב — ימצא חיים צדקה וכבוד ועד"ז בשאר המצות, היינו פירות מרובים שלא בערך לגבי ההוצאה.

ואם נאמר שבהנ"ל מוכרח בפ"י אכילת פירות ומשל הקב"ה, ע"כ צריך לדחוק בכונת תוד"ה משל (ב"ק ט, ב) דאין ר"ל דמשל הקב"ה אוכל כו' היינו מכון ממש להא דמתני' דפאה.

אלא דבא לומר דמילוי מה שהוציא הוא רק פירותיהן אבל הקרן קיימת לו לעוה"ב, או שבא לשלול פי' הב' שהביא בר"ח דמשל הקב"ה היינו אם עשיר הוא ולא קאי בשכר המצוה, ומשתמש התוס' בל' המשנה ע"ד שמצינו במשנה משתמשינן בל' הכתוב (פאה פ"ב מ"ב), וכמובא בס' כללי הש"ס.

ולהעיר אשר ע"י פי' זה בדברי התוס' יתורצו שתי קושיות:

א) בקדושין (מ, א) איתא דאין פירות אלא למצות שהוא טוב לבריות ובהידור מצוה דאתרוג וכה"ג אינו אלא טוב לשמים.

ב) אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן דוקא הוא ומידי אחרינא לא, כדאיתא בשבת (קכו, א) וקדושין שם, ואין הידור מצוה יותר מכשליש — בכלל.



ב"ה, זאת חנוכה, ה'תשכ"ז

ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה!

. . . ובעמדנו בסיום וחותם ימי חנוכה, יום זאת חנוכה,

יהי רצון שימושכו הדלקת ואור גרות אלו ופעולתם בכל הימים
שלאחרי זה

— פעולת פרסומי ניסא, וע"ד החסידות — עד שתכלה רגל מן השוק,
שתמנע ותכלה בחי' רגל, הוא ניצוץ אלקות השורה בתוך כנס"י, כמ"ש והארץ
הדום רגלי, ובפרט בזה הדור עקבות משיחא בחי' רגלים ועקבים ממש.

מן השוק שהוא בחי' רה"ר טורי דפרודא.

ולהעיר אשר בימי מלכות יון הרשעה שבאו בה (בביהמ"ק) פריצים
(אנשי יון) וחללוה למזבח וכו' ונטלו כל כלי ההיכל, הנה כאשר בניי במסנ"פ
נצחום — בנו המזבח מחדש וחנכו אותו וכן המנורה וכו' — ע"י שהדליקו
גרותי בכ"ה בכסלו וכו' — חנכום לקדושתם של כל ימי קיומם.

בברכה

בסיום וחותם: להעיר ממחול הכל הולך אחר החתום (ברכות יב, א).
יום זאת חנוכה: בד"ה ברוך שעשה נסים — לאדמו"ר הצי"צ (ברוקלין, תשי"א*)
ספ"ד משמע דמעלתו בדוגמת מעלת יום השמיני למילואים, עיי"ש. וגם בהלכה בפועל —
הרי כיום זה ריבוי הנרות (וריבוי בקריאת התורה דחנוכה).

פרסומי ניסא: והרואה מברך ברוך שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה
(שבת כג, א, ב).

וע"ד החסידות: ראה אוה"ת להצי"צ ד"ה רני ושמחי פד"ה.

עד שתכלה רגל: שבת כא, ב. ולקמן שם ריגלא דתרמודאי ונת' סד"ה נר חנוכה
תרמ"ג ובכ"מ. — ובסד"ה מצותה משתשקע, רע"ח (בקיצור לשון): תרמוד הוא אותיות
מורדת, וכמו המורדת בבעלה, וזהו תרמודאי היצה"ר המונע ומעכב, והן מלקטי עצים דקים
— היינו עה"ד טו"ר, ומתעכבים בשוק הוא רה"ר טורי דפרודא, אמנם נ"ח ממשין אור
שגם המורדים יהיו בבחי' כלות הנפש. — וראה יבמות ספ"ק, עמק המלך קח. א. רש"י
לדה"ב (ת, ד), מנחת שי למ"א (ט, יח), לעיל ע' 448.

וחללוה למזבח וכו': ע"ז גב, ב. וראה תויו"ט למגילה ופ"ג מ"ו ד"ה בנשיאים.
ונטלו כל כלי ההיכל: רש"י ע"ז מג, א. ולכן גם לדעת המאור (ע"ז גב, ב) דאין בכלי
שרת וחללוה, הרי כאן נטלום אנשי יון והוכרחו לעשות חושים ולחנכם.

בניי במסנ"פ: שהרי היו חלשים נגד גבורים כו', ועיין הקדמת שערי אורה.
וחנכו אותו וכן המנורה וכו': בחדא"ג מהרש"א שבת (כא, א) דלכן נקרא חנוכה
(אלא שלא הזכיר אלא חנוכה המזבח), וברד"ה ת"ר נ"ח (לכ"ק מו"ח אדמו"ר — תש"ד):
א' הטעמים בקריאת שם חנוכה הוא ע"ש חנוכה המקדש וחנוכה המזבח.

וכן המנורה: וע"פ ורש"י הג"ל — "כל כליו" דהיכל.

כל ימי קיומם: וברמב"ם (הל' כלי המקדש פ"א ה"ג): אין קדושתן מסתלקת מהן
לעולם, ולהעיר מלי' המד"ר ותנוחמא (ר"פ בהעלותך) הנרות לעולם, שהרמב"ן (שם) מפרשו
— גרות חנוכה.

ב"ה, זאת חנוכה, ה'תש"ל.

ברוקלין, נ. י.

שלום וברכה!

. . . ובעמדתנו בסיום חזרתם ימי חנוכה, יום בו מדליקין כל שמונת הנרות.

יה"ר שתומשך השפעת ימי חנוכה אלה בכל השנה כולה.

ועד לאופן שתראה ההשפעה (שאינה דומה) (פעולת) רא"י (לפעולת) שמיעה) ושלטא בה עינא.

זאת חנוכה: ראה ד"ה ברוך שעשה ניסים — לאדמו"ר הצ"צ¹ — סו"ס ד ומסיים שיום ח' דחנוכה הוא ע"ד יום ח' דמילואים. עיי"ש.
שמונת הנרות: להעיר ממרז"ל כנור של מקדש של ז' נימין כו' ושל ימיה"מ שמונה (ערכין יג, ב). שו"ת הרשב"א ס"ט. תו"א ד"ה ת"ר מצות ג"ח (לג, ד). ימי חנוכה אלה: דמדליקין אל"ה נרות (ראה מהרי"ל. רוקח ועוד). (שאינה דומה . . . שמיעה): ראה מכילתא יתרו יט, ט. תו"א סד"ה מי כהו"י ובביאורו. ובכ"מ.

ושלטא בה עינא: בטוכה (ב, א) דלמעלה מכ' אמה לא שלטא בה עינא ופירש"י שאינו רואה. ולכאורה קשה שהרי רואים גם למעלה מכ' אמה. וי"ל הכוונה: א) שאינו מטריח עצמו לראות בגבוה כ"כ * (ועפ"ז יובן בפשטות הקס"ד לחלק בזה בין הולך ליושב ומה שאמלתרא כשרה אף למעלה מכ' (עירובין ג, א)). ב) דאין כאן שלטא — רא"י חזקה (וכמו בברכות כ, סע"א). ובתענית (ח, סע"ב) דקרי דאין העין שולטת — אף שרואה אלא שלא מדן] כי האויר מויק לעינים (כ"י סתרע" ד"ה וכתב הר"י). ולכאורה: א) עפ"ז הרואה ג"ח במישור אבל רחוק מכ' אמה אסור לברך! ב) נרות משתשקע החמה מסתכלים בהם יותר מאשר בציוור וכיור שבקורה (שו"ע או"ח שס"ג סכ"ו). ולהעיר מבכורות (נד, ב) שיתסר מיל קא שלטא ב"י עינא דרועה (ובפ"י רגמ"ה — לשומרן).

הוספה לאחר זמן:

שתראה ההשפעה: שהרי ג"ח מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ ואם הי' דר בעלי, מניחו בחלון הסמוך לרה"ר (או"ח סתרע"א ס"ה). ולהעיר ממנהג רבותינו נשיאינו שהיו מדליקין ג"ח על פתח אחד החדרים ולא על החלוק. וראה סוכה (לב, ב) והואיל ונסיק מפומי דרב כהנא כו'.

והנה כמה מאלו (הדרים בעלי) המדייקים להניח בחלון דוקא — יצא שכרם בהפסידם. כי

א) רוב העליות הם למעלה מכ' אמה, והרי לכמה דיעות (ראה גו"כ לאו"ח שם) כשהחלון גבוה יותר מכ' אמה מקרקע רה"ר — עדיף טפי להניח בפתח, כי לבני רה"ר למעלה מכ' ליכא הכירא ולבני הבית עדיף הכירא דידהו סמוך לפתח (מחה"ש שם).
ב) גם כשהחלון הוא למטה מכ' אמה, רוב המגורות שבימינו עשויים בדרגות שמסתירים על הנרות, וממנ"פ: אם הנרות הם לצד רה"ר, הרי בני ביתו לא יראו את הנרות; ובאם הנרות הם לצד הבית — הרי אינן גראים לבני רה"ר, ומכיון שבאופן זה, גם כשמניח בחלון ליכא הכירא לבני רה"ר — הרי עדיף טפי שיניחם בפתח.

¹ ובמאירי שם: אין הסכך נראה לו אלא איכ משליך ראשו לאחוריו לישא עיניו למעלה ואין אדם מצוין בכך, ואינו מרגיש שיושב בטוכה תחת סכך.

ותביא את כל אחד ואחת, בתוככי כאחבנני, שליט"א, עליהם נאמר
ואנשי קודש תהיון לי, לקיום התומ"צ בשלימות, קיום לשמה,

וכהוראת גרות חנוכה, אשר קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהן
אלא לראותן בלבד,

ויקיים היעוד: כה אמר ה' צבאות אם בדרכי תלך ואם את משמרת
תשמור גוי הנני מביא את עבדי צמה.

כי יעשה ה' תשועה גדולה ופורקן לעמו ישראל ויבואו לדביר ביתו
וידליקו גרות בחצרות קדשו ויודו ויהללו לשמו הגדול.

בברכה

כל אחד: וצ"ע בנוגע לעבד זראה רמב"ם הלי מגילה וחנוכה פ"ג ה"ד וריש
פ"א ובצפ"ע (שם ולמג"א בסופה) העמק שאלה לשאלתא כו סוס"ק כב.
ואחת: שבת כג, א, ועיין רש"י שם, ותורה שאף (מגילה ד, א),
ואנשי קודש . . . התומ"צ: משפטים כב, ל, סהמ"צ להרמב"ם שרש ד, ובברכת
המצות: קדשנו במצותיו.

ואנשי קודש: נשים מנין ת"ל תהיון לי (מכילתא דרשב"י במדרה"ג), וראה זח"ב
קכא, א, ירוש' קדושין פ"א ה"ז.

בשלימות, קיום לשמה: ראה רמב"ם סוף הלי תשובה.
קודש הם . . . בלבד: לי הגרות הללו — כפי נוסח אדה"ז בסידורו (וראה מס'
סופרים פ"כ ועוד), וצ"ע טעם השינוי הם — לי זכר, משא"כ בהן, לראותן.
קודש הם: צ"ע משבת (כב, א) וכי גר קדושה יש בה, ולכן אפילו לפס"ד —
יש מתירין תשמיש של קדושה (שו"ע ר"ס תרע"ג), ואולי י"ל הכוונה דקודש הם לענין
שאין מסתפקין משמנו — (ובזמן השיעור — לכ"ע) — וכיו"ב, ודוחק, ועיין אור התורה
— להצ"צ — לחנוכה (שכו, א ואילך), שד"ת אס"ד חנוכה סק"ט.
אלא לראותן בלבד: אולי בא לשלול דלא רק שימוש זמלאכה אסור (דלא כדעה
ראשונה בפסיקתא דר"כ ר"פ ב, וראה בפ"י זרע ישי), או גם תשמיש של קדושה (לדעת
האוסרין).

כה אמר . . . צמח: הפטורת שבת חנוכה.

צמח: משיח (תרגום ומפרשים במקומו — זכרי"ג, ח).

תלך . . . תשמור: י"ל: מ"ע, מל"ת (דכל מקום שנאמר השמר אינו אלא בל"ת

(עירובין צו, א)).

יעשה ה' . . . הגדול: כלי ועל הנסים, ופי' באבורהם וכו'.

לשמו הגדול: ראה תו"א סוף דרושי חנוכה ובכ"מ.

ו י ח י

ב"ה. ט"ו טבת ה'תשכ"ג
ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה!

. . . ובעמדנו בפרשת השבוע סיום ספר בראשית הנקרא ספר הישר.
כי מעשה ישרים, אברהם יצחק ויעקב, כתובים בו.

אשר מובן ופשוט, שאין הכוונה לסיפור בעלמא ח"ו, ע"ד מעשה אבות.
כי אם לימוד והוראה לכל אחד ואחד, וכלשון חכמינו ז"ל, מעשה אבות
סימן לבנים

יהי רצון שיעשה כל אחד ואחד מאתנו, בתוך כלל ישראל, בשלשת
הקוין דשלשת האבות: בקו הגמילות חסדים הוא עבודת אברהם אבינו, בקו
העבודה ותפלה — עבודת יצחק אבינו, בקו התורה — עבודת יעקב אבינו.

ומתוך עונג ובחיות דוקא — למרות עניני העולם (ל' העלם) המגבילים
מעלימים ומצירים.

ואדרבה על ידי המיצר יוסיפו חיות.

זכתלת פרשה שבוע זה, ויחי יעקב — כללא דכולהו אבות — בארץ
מצרים.

לעשות הישר בעיני ה"א, ושכר מצוה מצוה — ישר יחזו פנימו, קיום
היעוד כי עין בעין יראו — בביאת משיח צדקנו בב"א.

בברכה

הנקרא ספר הישר: ע"ז כה, רע"א וברש"י שם.

לסיפור בעלמא ח"ו: ראה זח"ג קנב, א.

וכלשון . . . לבנים: ראה אור התורה לכ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק" ר"פ לך.

כל אחד . . . האבות: ראה ד"ה וארא בסי' תורה אור לכ"ק אדמו"ר הזקן (אשר בחדש
זה — ק"ן שנה להסתלקותו).

הקוין . . . האבות: זח"א ר"פ ויצא. ראה ד"ה על ג' דברים תש"ד לכ"ק מו"ח אדמו"ר.

עונג ובחיות . . . ויחי יעקב: זח"א רטו, ב.

ויחי . . . מצרים: ראה בעל הטורים. פי' רבנו הזקן (הועתק בהיום יום יח טבת).

כללא דכולהו: זח"א קסג, ב.

לעשות הישר . . . פנימו: ראה לקו"ת ראה סד"ה כי תשמע.

עין בעין: ראה לקו"ת שה"ש סד"ה הגן יפה.

מנשה און אפרים, וואָס זיינען גע-
באָרן געוואָרן אין מצרים, שטעלן מיט
זיך פאַר צוויי סוגים פון אידן, און
זייערע צוויי באַזונדערע וועגן אין דער
עבודה פון תורה ומצוות, זייענדיק אין
מצרים — ד.ה. אין גלות בכלל.
(מצרים איז דער סימבאָל פון אַלע
גלות'ן); און אויך ווערט דערמיט
געמיינט דער "גלות" פון לעבן אין
אַ פינסטערער וועלט, וואָס מאַכט ענג
און באַדריקט דעם גייסט פון אידן
און אידישקייט ("מצרים" פון לשון
מיצר — ענגשאַפט).

דעם נאָמען "מנשה" קלערט אויף
די תורה: "כי נשני אלקים את כל
עמלי ואת כל בית אבי". (ווייל דער
אויבערשטער האָט מיר געמאַכט פאַר-
געסן דאָס גאַנצע מי און ס'גאַנצע
פאַטער'הויז). מנשה צייגט אויף אַזאַ
סוג אידן, וועמען עס דראָט די סכנה
פון פאַרגעסן דאָס ליכטיקייט פון "בית
אבי"; די השגחה עליונה האָט אים
אַריינגעשטעלט אין אַזאַ גלות, פון
דריסן און פון אינווייניק, וואָס זוכט
צו מאַכן פאַרגעסן זיין ליכטיק'הייליקן
שורש און אויך צו פאַרגעסן, פאַר-
נאַכלעסיקן דעם "כל עמלי", די האַ-
רעוואַניע און עבודה אויף צו בלייבן
געבונדן צו "בית אבי". "מנשה" ווייזט
אַבער גלייכצייטיק אַן דעם וועג ווי
אַזוי ניט צו פאַרגעסן. דער נאָמען
גופא, וואָס באַדייט "פאַרגעסונג", ער
גופא וואָרנט שוין און מאַנט ניט צו

אין * פ' ויחי¹ דערציילט די תורה,
אַז יעקב אַבינו האָט געזאָגט צו יוסף'ן:
"ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ
מצרים עד בואי אליך מצרימה לי הם,
אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי"
— אַז דייע צוויי זין וואָס זיינען דיר
געבאָרן געוואָרן אין מצרים ביז צו
מיין קומען צו דיר קיין מצרים זיינען
זיי מיינע, אפרים און מנשה זיינען
ביי מיר ווי ראובן און שמעון.

ווי ס'שטייט פריער,² זיינען מנשה
און אפרים געווען די איינציקע קינ-
דער וואָס יוסף האָט געהאַט ביז יעקב'ס
קומען אין מצרים. איז ווען יעקב רעדט
וועגן די צוויי זין פון יוסף'ן, פאַר-
שטייט מען שוין אַליין אַז ער מיינט
מנשה און אפרים, פאַרוואָס באַדאַרף
מען דערנאָך אויסטייטשן זיי מיט די
נעמען "אפרים ומנשה"?

דאַרף מען פאַרשטיין, אַז מיט די
נעמען אפרים און מנשה ווערט דאָ
אַנגעדייט ניט בלויז די צוויי אויס-
שליסלעכע קינדער פון יוסף'ן, נאָר
צוויי סאַרטן אידישע קינדער אין אַל-
געמיין. אַלע אידן האָבן אַ שייכות צו
אפרים און מנשה — איז דאָך די
ברכה פאַר יעדן אידיש קינד "ישמך
אלקים כאפרים וכמנשה"³ (און אויך
יוסף הצדיק איז אַ נאָמען מיט וועלכן
דער כלל ישראל ווערט אַנגערופן:
"נוהג כצאן יוסף").⁴

(1) מח, ה.

(2) ויגש מו, כז.

(3) פרשתנו שם, כ. פרש"י שם.

(4) תהלים פ, ב. רש"י ומצו"ד שם.

(5) ראה ב"ר פט"ז, ד.

(6) מקץ מא, נא.

(*) לתוכן שיחה זו — ראה בארוכה לקו"ש
חסי"ו ע' 432 ואילך. המו"ל.

וואָרום אָט־די ליכטיקייט וואָס שטייגט אויב פון דער סאַמע פינסטערניש, איז הערדעכער, טיפער און קאַנטראַסטיש־שיינענדער ווי די ליכט וואָס פאַרמאַגט ניט קיין פינסטערן הינטערגרונט.⁸ אין לשון פון קהלת:⁹ דער "יתרון האור — מן החושך" — די צוגאַב־מעלה פון "אור" וואָס אין קעגנזאץ פון "חושך". און דאָס ווערט דער־גרייכט דורך "אפרים".

אין אַנדערע ווערטער מיינט עס אויך: די עבודה פון "מנשה" איז צו האַרעווען אָ די אומשטענדן פון דער אומוירדיקער וועלט (און אַזוי אויך די אייגן־פערזענלעכע גראַבקיט) זאָלן ניט אַוועקרייסן דעם אידן פון זיין היי־ליקו וועג, ס'איז דער וועג צו אויסהיטן זיך פון שלעכטס, ניט צו געשעדיקט ווערן פונעם אָרום. ס'איז על דרך ווי דער סדר פון "סור מרע"¹⁰ — אַפּקערן זיך פון שלעכטס. דאָקעגן איז די עבודה פון אפרים צו דורכלייכטן די גראַבקיט און חושך פון גלות־וועלט גופא; "פּרוכטפּערן און מערן זיך" אין "ארץ עניי" — אַריינצוברענגן גען וואָס מער אידישקייט אין דער וועלט, אָ דאָרט וואו ס'איז פינסטער און שלעכט, זאָל ווערן גיטלעך גוט. און דאָס איז, אַשטייגער, די עבודה פון "ועשה טוב"¹¹.

הייסט עס, אָ די עבודה און דרך פון "אפרים" איז העכער ווי פון "מנשה", דערפאַר האָט יעקב אבינו, ביי דער

פאַרגעסן — ער איז כסדר באַוואוסט־זיניק וועגן דעם און במילא היט ער זיך אויס פון דעם. "מנשה" איז דער נאָמען, די כסדר־דיקע וואַכנאָמקייט פון דער נשמה, וואָס דערמאַנט זיין סוג אידן: ניט פאַרגעסט אייער "בית אָב" און געדענקט אָ מ'דאַרף האַרעווען אויף דעם.

"אפרים" איז שוין אָ אַנדער סוג אידן. "אפרים", זאָגט דער פּסוק, באַ־דייט "כי הפרני אלקים בארץ עניי"; (דער אויבערשטער האָט מיר געמאַכט פּרוכטפּערן אין מיין פיין־לאַנד). אויך אפרים איז אַ קינד פון גלות, פון לאַנד פון פיין. נאָכמער: "אפרים" אידן זיינען נאָך אַ סך מער גלות־דיקער, ווייל זיי געדענקען אפּשר שוין גאַרניט די גייסטרייכקייט פון "בית אבי"; זייער גאַנץ לעבן און וועג אין אידישקייט איז אויסשליסלעך אין די ראַמען פון גלות. אָבער דוקא אין "אפרים" שפיגלט זיך אָפּ דעם אוי־בערשטנס־כוונה און תכלית פון גלות, און דער ציל פונעם גלות איז, אָ דוקא ווען די פינסטערקייט איז אַ פולשטענדיקע און די גייסטיקע נסיו־נות צוזאַמען מיט די פיזישע ליידן פאַרשאַטענען אַפילו אָט דעם ליכטיקן שיין פון דעם עבר, וואָס דער "מנשה" איד טראַגט נאָך אין זיך, זאָל דאָך אָט־דער "אפרים" איד דורכפירן די שליחות פון "הפרני אלקים" — צו פאַרשפּרייטן גיטלעכקייט און אידיש־קייט אין אָט דעם חושך פון מצרים (גלות).

און אין דעם באַשטייט דאָך דער אויפטו וואָס ליגט אין דער גיטלעכער כוונה צו "שיקן" אידן אין גלות אַריין.

(8) ראה תניא פל"ו.

(9) ב, יג.

(10) סור מרע... ועשה טוב: ראה מדרש הגדול כאן דאפרים הוא כראובן ומנשה כשמעון ובתרי"א ר"פ ויחי וראובן — חסד ושמעון — גבורה.

»עשה טוב«, צו טאָן וואָס מער גוטס) ¹³. ד. ה. די בכורה און גע- בורט-ערשטקייט געהערט טאָקע צו מנשה'ן; מען קען ניט צוקומען צו עבודת אפרים איידער מען גייט פריער דורך די ערשטע שריט פון דער מד- ריגה פון מנשה.

דאָס מיינט: אַז אין די צוויי מדרי- גות אפרים און מנשה — סיי אינעם זינען פון צוויי אַלגעמיינע סוגים אידן, און סיי אין זינען פון צוויי סאַרטן עבודה ביי יעדן אידן גופא — איז »מנשה« פריער אין דעם אָפענעם גאַנג פון אידן אין עבודת השם. ער איז און במילא איז זיין עבודה אַ שטופּן- ווייזע, וואָס צו אַלעם ערשטן דאַרף מען אָפהיטן אַט-דעם הייליקן פאַר- בונד פון אַלעם שלעכטן, אפרים אָבער שטעלט מיט זיך פאַר דעם שפעטערדיקן (אַמאָל בלויז שפעטער אין סדר פון עבודה, און אַמאָל טאָקע שפעטיק און הינטערשטעליק פון מנ- שה'ס אָפענעם אָנגעהעריקייט מיט »בית אַבי«, אָבער מיט אַ »שפרונג« (צו) דערהויבן זיך צום סאַמע ציל פון דער ג-טלעכער כוונה — צום הענערן שטאַפּל אויפן »לייטער« פון עבודת השם.

און דאָ שליסט זיך דער סוף מיטן אָנהויב ¹⁴: »אפרים«, אין רוחניות- דיקן זינען, צייגט אויף דער ערשטער מצוה פון »פרו ורבו« — עס זאָל אינעם ג-טלעכן פאַלק צוקומען נאָך

ברכה, געלייגט זיין רעכטע האַנט דוקא אויפן קאָפּ פון אפרים און די לינקע אויף מנשה ¹⁵; און דאָס האָט אויך יעקב אבינו געזאָגט, אַז מנשה וועט זיין גרויס, אָבער אפרים — נאָך גרע- טער פון אים. אפרים'ס עבודה פאַ- דערט אַ גרעסערע ברכה אַ שטאַר- קערע הילף פון »אויבן«. אָבער טראָץ דעם זעט מען פאַרט, אַז דער בכור איז געווען מנשה; ער איז געבוירן געוואָרן דער ערשטער, און יעדער זאָך און פאַסירונג אין תורה-וועלט איז מיט אַ גענויער כוונה — היינט אויב »אפרים« איז אַ העכערע מד- ריגה און זיין ברכה איז פון יעקב אָבינו'ס »יד ימין«, האָט ער דאָך גע- דאַרפט זיין דער בכור, ער האָט גע- דאַרפט באַקומען די חשיבות פון ערשטקייט! פאַרוואָס מנשה?

דער אמת איז, אַז ביידע עני- נים שטימען און זיינען פולשטענדיק אויסגעהאַלטן; ווען עס האַנדלט זיך וועגן גייסטיקן זין און צוועק פון אידישן לעבן אין גלות, איז אפרים פריער און העכער פון מנשה; מען דאַרף צום אַלעם ערשטן וויסן, אַז דער ציל און צוועק פון גלות איז די עבודה פון »אפרים« — וואָס מער צו פאַרשפּרייטן דאָס ג-טלעכע ליכט אין »ארץ עניי«. אָבער ווען אַ איד טרעט-צו צו טאָן אין עבודת השם, אינעם גלות פון גוף און עולם הזה ¹⁶, דאַרף ער אין פועל ממש אָנהויבן מיט דער עבודה פון »מנשה« (»סור מרע«, היטן זיך פון ניט-גוט), און ערשט דערנאָך די עבודה פון »אפרים«

13 ראה לקו"ת אמור לג. ב. שלח מה, ב. ובכ"מ.

14 ראה ספר יצירה פ"א מ"ו: געזן תחלתן בסופן וכי'.

11 פרשתנו מה, יד.

12 ראה תניא פמ"ו.

א אידישער איד¹⁵. „מנשה“ דערמאָנט זיך ווער זיין „טאַטע“ אין; אַבער ביי דעם דאָרף מען ניט בלייבן. דאָס איז ניט גענוג. און דערפאַר קומט „אפרים“, טאַקע אין יענעם ביטערן גלות וואָס האָט פאַרשווענקט אַזוי פיל אידישע קינדער, און דערמאָנט אויך זיי ווער זייער „פאַטער“ אין; ער דערוועקט אין זיי דעם פונק פון ישׁ-ראל סבא און ער ברענגט נאָך אַ אידיש־אידישן קינד אין דער יהדות־וועלט.

און דאָס האָט יעקב אבינו געזאָגט און צוגעזאָגט: אַז די ביידע סאַרטן אידן „מנשה“ און „אפרים“, „כראובן

15) ראה לקו"ד ח"ד תשמו, א. לקו"ש ח"א ע' 114. ח"ב ע' 563.

ושמעון יהיו לי" — זיי וועלן אויפ־טאָן און דערגרייכן די הייליקע ליכט פון „ישראל סבא“, אין די סאַמע פינף סטערסטע טעג פון גלות, פונקט ווי ראובן און שמעון וועלכע זיינען מלכ־תחילה אויפגעהאָדעוועט און אויפגע־וואַקסן אין די געצעלטן פון די אבות, וואו עס האָט געשיינט אָפן און אָנט־פלעקט די שפע פון הימלדיקער ליכט. נאָר דערביי קומט נאָך צו, ווי דער־מאָנט, די „געשמאַקערע“ און פיל הע־כערע מעלה פון „אפרים“ און „מנשה“, וואָס זייער ליכטיקייט ווערט אויפגע־געשטיגן דוקא פונעם חושך פון גלות. און מיט דער מעלה דוקא בענטשט מען און מען ווינטשט יעדער אידן: בן יברך ישראל . . . כאפרים וכמנשה. (משיחת ש"פ יחיי תש"ג)



לעילוי נשמת
זקנתו מרת **פערל**
הי"ד
למשפחת **קרפף**
נהרגה על קידוש השם ע"י הנאצים ימ"ש

*

נדפס ע"י נכדה
הנדיב ר' **זאב שלום הלוי**
ומשפחתו שיחיו
הורוביץ
(פאלו בראזיל)

