לך לך ד

א. אין שייכות צו דער הבטחה פון אויבערשטן צו אברהמ'ען „לזרעך אתן את הארץ הזאת"[1], זאָגט ער אין מדרש[2]: „בשעה שהי' אברהם מהלך בארם נהרים כו' ראה אותן אוכלים ושותים ופוחזים, אמר הלואי לא יהא לי חלק בארץ הזאת. וכיון שהגיע לסולמה של צור ראה אותן עסוקין בניכוש כו' בעידור כו', אמר הלואי יהא חלקי בארץ הזאת. אמר לו הקב"ה לזרעך אתן את הארץ הזאת".

וויבאַלד דער מדרש פאַרבינט דעם אויבערשטנס הבטחה („לזרעך אתן את הארץ הזאת") מיט דעם וואָס דער רצון פון אברהם אבינו („הלואי יהא חלקי בארץ הזאת") איז געווען צוליב דער התעסקות במלאכה פון די יושבי הארץ — איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז די מעלה פון זייער התעסקות במלאכה איז געווען די סיבה (ניט נאָר צו אברהמ'ס רצון צו דער לאַנד, נאָר אויך) צו דער נתינה פון ארץ ישראל לזרעו של אברהם.

שטעלט זיך די שאלה: דאָס וואָס אברהם אבינו האָט געזאָגט „הלואי יהא חלקי בארץ הזאת" — האָט דאָס (אויך) דעם פירוש ער זאָל האָבן דאָרט אַ חלק צווישן די אַנדערע תושבים, ווײַלע די יושבי הארץ זיינען זיך עוסק במלאכה — איז מובן: אברהם האָט געוואָלט וואוינען צווישן מענטשן וואָס פירן זיך בהנהגה הראוי' (און ניט צווישן אַזעלכע וואָס „אוכלים ושותים ופוחזים");

אָבער די הבטחה „לזרעך אתן את הארץ הזאת" מיינט דאָך, אַז „הארץ הזאת" וועט דער אויבערשטער אינגאַנצן אַוועקגעבן צו אידן אַליין (דורך ירושה און זייער כיבוש) — איז מאיזה טעם זאָל די הבטחה זיין פאַרבונדן מיט דער הנהגה טובה פון די יושבי הארץ? ויתרה מזו — די הנהגה בימי אברהם?

ב. לכאורה וואָלט מען געקענט ענטפערן, אַז די הנהגה פון די יושבי הארץ ווייזט אויף דער תכונה וסגולה פון דער „ארץ הזאת" גופא, ווי חז"ל[3] זאָגן „יש ארץ שמגדלת וכו'".

מ'דאַרף אָבער פאַרשטיין: חז"ל[4] זאָגן, אַז „מעשיהם של כנעניים מקולקלים מכל עמים ואותו המקום שנתכונו[4*] בו ישראל מקולקל מכל". און וויבאַלד אַז בכלל זיינען די מעשים פון די כנענים געווען „מקולקלים מכל עמים" (אויך פונעם עם אין ארם נהריים), טאָ ווי איז שייך צו זאָגן, אַז אָט די איינציקע מעלה פון התעסקות במלאכה פון די יושבי הארץ (און דוגמתה — די איינציקע תכונה טובה אינעם ארץ גופא) זאָל איבערוועגן זייערע אַלע אַנדערע חסרונות, ביז אַז צוליב דעם איז דוקא זי אַן ארץ וואָס איז ראוי פאַר אידן?

ג. וועגן דער חשיבות ומעלה פון מלאכה, זאָגן חז"ל[5]: „אר"א כל אדם

1) פרשתנו יב, ז.

2) ב"ר פרשתנו פל"ט, ח.

3) במדב"ר פט"ז, יב. פרש"י שלח יג, יח.

4) תו"כ אחרי יח, ג. וראה עוד דרז"ל — עד"ז — שם לפני זה, ובפרש"י עה"ת שם.

4*) כן הוא בדפוס ויניצאה שס"ט. דעסויא תק"ב. ווין תרכ"ב (וצילום ממנו). ועוד. אבל בכו"כ דפוסים „שנתיישבו". ובכת"י התו"כ (ניו יארק, תשי"ז) (ע' שעב — וכל המאמר הוא שם על הגליון) „שנשתכנו".

5) סנהדרין צט, ב.

לעמל נברא שנאמר[6] כי אדם לעמל יולד. איני יודע אם לעמל פה נברא אם לעמל מלאכה נברא, כשהוא אומר[7] כי אכף עליו פיהו הוי אומר לעמל פה נברא. ועדיין איני יודע אם לעמל תורה אם לעמל שיחה, כשהוא אומר[8] לא ימוש ספר התורה הזה מפיך הוי אומר לעמל תורה נברא״.

איז ניט מובן[9]: ווי קען זיין אפילו אַ קס״ד אַז בריאת האדם איז געווען „לעמל מלאכה״ — וואָס פאַר אַ מעלה איז דאָ אין עמל מלאכה, וואָס ס׳רעכט צו זאָגן אַז צוליב דעם איז דער גאַנצער תכלית פון זיין באַשאַפן ווערן?

עד״ז איז ניט מובן דער צווייטער קס״ד, אַז דער אדם איז באַשאַפן געוואָרן צוליב „עמל שיחה״: ובפרט לויט ווי דער רמב״ם[10] איז מאריך, אַז רוב דיבורים זיינען גאָר דיבורים בלתי רצויים.

נאָך גרעסער איז די תמי׳ לויט הידוע, אַז אויך אַ קס״ד אין תורה איז — תורה[11], כדמוכח אויך פון דעם דין אַז ווען איינער לערנט אַ קשיא אָדער קס״ד אין תורה (אָן דעם תירוץ און מסקנא) איז ער אויך מחוייב צו זאָגן ברכות התורה[12].

6) איוב ה, ז.

7) משלי טז, כו.

8) יהושע א, ח.

9) ראה אוה״ת שמיני (ע׳ נו): והמפרשים נדחקו מאד בזה וכו׳.

10) בפי׳ המשנה (אבות פ״א מי״ז) „ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה״.

11) ועי״ד קס״ד בתושב״כ. וראה לקוטי לוי״צ אגרות ע׳ רסו (ושם: וכן ההלכה שעלי׳ אמרו אח״כ שבדותא היא .. כולם ממש אמר ה׳ ובאותו הלשון ממש .. וה׳ עצמו אומר ההלכה והוא עצמו אמר שבדותא היא).

12) להעיר מעירובין נג, סע״א. שם סה, א. סוף הוריות. ועד״ז בכ״מ.

ויתרה מזו: אין דער ברכה זאָגט ער און רופט עס אָן „תורתו״, „תורת אמת״ — ד.ה. אַז אין דער קשיא, קס״ד וכו׳ איז דאָ אַ פרט וסברא אמתית (נאָר דאָ איז זי ניט צוגעפאַסט[13] וכיו״ב).

עד״ז איז מובן בעניננו: דער תוכן המעלה וואָס איז דאָ אין „עמל מלאכה״ און „עמל שיחה״ (וואָס צוליב דעם איז דאָ אַ קס״ד אַז דאָס איז דער תכלית פון בריאת האדם), ווערט ניט אָפּגעפרעגט אויך נאָך דער מסקנת הגמרא אַז „לעמל תורה נברא״; ס׳איז נאָר — אַז עמל מלאכה ושיחה זיינען ניט גענוג צו זיין דער גאַנצער תכלית פון בריאת האדם.

אין אַנדערע ווערטער: דער סדר הענינים פון דער שקו״ט אין גמרא — דער ערשטער קס״ד אַז „לעמל מלאכה נברא״, דער צווייטער קס״ד אַז „לעמל שיחה״ נברא און די מסקנא אַז „לעמל תורה נברא״ („לא ימוש ספר התורה הזה מפיך״) — איז אויסגעהאַלטן און בלייבט אויך לפי המסקנא: כדי אַז דער אדם זאָל צוקומען צו תכלית בריאתו — „לעמל תורה נברא״ — מוז ער פריער האָבן די מעלה פון „עמל מלאכה״ און „עמל שיחה״; און בשעת ער פאַרבינדט די צוויי עניני עמל מיט „עמל תורה״, דעמאָלט דערגרייכט ער צו שלימות תכלית בריאתו.

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם ההסברה אין וואָס באַשטייט די חשיבות פון „עמל״ בכלל, ביז אַז דערמיט איז פאַרבונדן דער כללות׳דיקער תכלית פון בריאת האדם („אדם לעמל יולד״). דל־כאורה[14]: ווייבאַלד דער אויבערשטער

13) עי״ד בפרשתנו: ותקל גברתה בעיני׳ (טז, ד. ובפרש״י).

14) לכללות סעיף זה — ראה הגש״פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים (הוצאת תשמ״ו ושלאח״ז) ע׳ תרמא ואילך ובהערות שם. וראה לקו״ש ח״ג ע׳

איז עצם הטוב, וטבע הטוב להטיב, פאַרוואָס האָט ער איינגעשטעלט די בריאה אין אַזאַ אופן, אַז דער מענטש זאָל דאַרפן אָנקומען צו עמל ויגיעה?

מ'קען ניט זאָגן, אַז דאָס איז דערפאַר וואָס אַ מענטש בטבעו האָט תענוג (בעיקר) פון אַ זאַך וואָס ער באַקומט דורך זיין האָרעוואַניע, ע"ד מאמר רז"ל[15] „אדם רוצה בקב שלו מט' קבים של חבירו" — וואָרום אָט די טבע גופא איז ניט קיין ענין הכרחי מצד עצמו, נאָר דער אויבערשטער האָט עס אַזוי מטביע געווען אין מענטשן; איז הדרא קושיא לדוכתא: פאַרוואָס האָט דער אויבערשטער באַשאַפן דעם מענטשן מיט אַ טבע צו האָבן תענוג דוקא פון זאַכן וואָס ער באַקומט דורך עמל ויגיעה — עניני צער — און ניט פון מתנת חנם?

דער ביאור אין דעם: אמיתיות ותכלית הטוב איז, אַז דער מענטש זאָל דערגרייכן (ניט נאָר די העכסטע שלימות וואָס איז דאָ אין גדר הנבראים, נאָר אויך) אַ מדריגה וואָס אין איר ווערט ער, כביכול, דומה לבוראו, וע"ד לשון חז"ל[16]: „שותף להקב"ה במעשה בראשית".

דעריבער האָט דער אויבערשטער איינגעשטעלט דעם סדר הבריאה, אַז דער מענטש זאָל זיינע באַדערפענישן ניט באַקומען מן המוכן, נאָר דווקא דורך עמל ויגיעה, בכדי אַז דורכדעם זאָל ער זיך אויפהויבן (ניט נאָר צו דער שלימות פון אַ „מקבל" כדבעי — די שלימות פון אַ נברא, נאָר אויך) צו דער מדריגה פון אַ „משפיע"[17] (ומהווה) — דומה לבוראו, דורכדעם וואָס דער מענטש האָרעוועט און שאַפט בכח עצמו.

און דאָס גופא איז דער טעם אויף דער טבע הנ"ל, אַז אַ מענטש האָט ניט קיין תענוג פון זאַכן וואָס ער באַקומט בחינם, נאָר אדרבה, ער שעמט זיך דערמיט — „נהמא דכסופא"[18] — ווייל אין דעם אדם איז מוטבע אַז זיין תפקיד און שלימות איז צו זיין ניט נאָר אַ „מקבל", נאָר (אויך) אַ „משפיע", דומה לבוראו.

ה. דערמיט איז מובן פאַרוואָס דער ערשטער קס"ד אין גמרא איז, אַז דער אדם איז באַשאַפן געוואָרן „לעמל מלאכה":

וויבאַלד אַז די מעלה פון „עמל" איז דאָס, וואָס דורכדעם ווערט דער אדם דערהויבן צו דער דרגא פון „משפיע" („בורא"), אַ „שותף להקב"ה במעשה בראשית", איז מסתבר, אַז דער עמל דאַרף זיין בעיקר (ניט אין ענינים וואָס זיינען שייך צו אים און זיין מדריגה, נאָר) אין זאַכן וואָס דורך זיי איז ער משפיע אין מעשה בראשית, דצ"ח פון וועלט, דוקא דערמיט ווערט ער אַ שותף במעשה בראשית.

און דערפאַר איז דער ערשטער קס"ד פון גמרא, אַז „אדם לעמל יולד" מיינט (ניט „עמל שיחה" אָדער „עמל תורה", וואָס זייער ענין איז ניט אין וועלט זאַכן — נאָר עס מיינט) „עמל מלאכה". ד.ה. דורך דעם וואָס דער אדם איז עמל במלאכתו אין אַן אופן הרצוי עפ"י

1009 ואילך.

15) ב"מ לח, א.

16) שבת י, א. קיט, ב.

17) להעיר מחדא"ג מהרש"א סנהדרין שם.

ד„לעמל" ר"ת „ללמוד ע"מ ללמד".

18) ראה ירושלמי ערלה פ"א ה"ג. לקו"ת צו ז, רע"ד. ולהעיר ממ"מ להבי' בראשית מהדו"ק ד"ה אור ליוה"ש יד לסבת (י, א).

תורה[19] [וואס דאס איז דער פירוש פון „עמל מלאכה", וכדלקמן ס"ז], איז ער פועל און משפיע אין דער בריאה אז זי זאל זיין כדבעי, און דעריבער ווערט ער דורכדעם א שותף במע"ב.

ו. אבער פון דעם אליין — אז דער ענין העמל איז בכדי דער אדם זאל ווערן א שותף להקב"ה במע"ב — קען מען פארשטיין, אז ער קען ניט צוקומען צו תכלית ושלימות ה„שותפות" דורך „עמל מלאכה" אליין, נאר ער מוז האבן דערצו אויך „עמל שיחה":

וואָרום די „שותפות" אין מעשה בראשית איז דאך ווען ער איז דומה לבוראו — און וויבאלד אז דער אויבערשטער איז ניט נאר „משפיע" אין דער בריאה, נאר ער איז מחדש די בריאה, איז מובן, אז אויך די „שותפות" פונעם אדם במע"ב איז א שלימות'דיקע נאר דאן ווען ער פועל'ט א חידוש אין דער בריאה.

און דערפאר איז „עמל מלאכה" אליין ניט מספיק [הגם אז דורך מלאכה באופן הרצוי פועל'ט ער אן עילוי אין דער בריאה], וואָרום וויבאלד אז אין דעם כח העשי' פון „עמל מלאכה" דריקט זיך ניט אויס די מעלה פונעם אדם לגבי אנדערע סוגי הבריאה (ווייל דער כח העשי' איז פאראן אויך ביי בע"ח), דעריבער טוט ער אויך אויף אין וועלט נאר אזא עילוי וואס איז בערך צו דער בריאה (פון בע"ח), אבער ניט אן עילוי שלא בערכה — א חידוש אין דער בריאה.

בשעת אבער דער „עמל מלאכה" איז פארבונדן מיט „עמל שיחה" — אז די מלאכה און השפעה אין וועלט איז אין אן אופן וואס אין איר דריקט זיך אויס די מעלה פון מין המדבר[19*] (פה ושיחה) — דעמאלט ווערט אין דער בריאה אויפגעטאן א חידוש, א תוספת עילוי, וואס איז העכער פון דער בריאה מצד עצמה — פאר דער בריאת מין המדבר ומציאות שלו.

דאס איז אבער אויך ניט קיין אמת ריכטיגע שותפות — ער האט ניט קיין חלק אין זיין באשאפונג בכלל, און פון זיין כח הדיבור בפרט — בשעת ער פארבינדט עס אבער מיט תורה — וואס זי איז תורתו פון דעם בורא (והוא וחכמתו אחד[20]) — און אין אן אופן פון עמל, וואס דאמאלס ווערט זי „תורתו" (פון דעם אדם העמל[20*] בתורה) — האט ער אויפגעטאן און מאחד געווען און מייחד געווען בורא און בריאה, כביכול, דעריבער ווערט ער דומה לבוראו — א שותף להקב"ה במעשה בראשית.

ז. דער ביאור בפנימיות הענינים:

אין דעם ענין פון „עמל מלאכה" און „עמל שיחה" איז כ"ק מו"ח אדמו"ר מבאר[21], אז „עמל מלאכה" מיינט[22] — „שיעשה מלאכתו באמונה.. שיאמין בה' שהוא הזן ומפרנס והוא ית' יגמור בעדו לברכה", און דער ענין פון „עמל שיחה" איז — „התעסקות בתפלה"[23] (וכמאמר

---

19) וראה שבת (לא, א), דשאלה הראשונה („בשעה שמכניסין אדם לדיך") היא „נשאת ונתת באמונה".

19*) ראה חדא"ג מהרש"א סנה' שם.

20) רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב ה"י. תניא ח"ב פ"ח.

20*) ע"ז יט, א. וראה תניא פ"ה (מו"נ ח"א פס"ח).

21) ד"ה אר"א כל אדם לעמל נברא תרפ"ט פ"ג. פ"ו.

22) ראה גם אוה"ת וישב (כרך ה') תתקיא, סע"א. ד"ה לא הביט עת"ר (ע' קצה ואילך).

23) ראה גם אוה"ת וישב שם (שם, ב). חיי שרה (קכט, א ואילך). ד"ה לא הביט שם (ע' קצה). יערות דבש הובא בעץ יוסף לעי' סנה' שם.

רז"ל[24]: „אין שיחה אלא תפלה".

דער הסבר איז דער יסוד פון דעם אויבנדערמאָנטן ביאור, אַז „עמל מלאכה" איז אַן ענין וואָס איז בערך צו דער בריאה און „עמל שיחה" איז העכער פון דער בריאה:

מיט דער אמונה „שהוא הזן ומפרנס" אַליין, ווערט ניט אויפגעטאָן די עלי' ביז צו אַ בחינה אין אלקות וואָס איז העכער פון וועלט, וואָרום דאָס גופא וואָס ער דאַרף אָנקומען צו עשי' והתעסקות אין דרכי הטבע נעמט זיך פון די מדידות והגבלות פון וועלט. און דערפאַר, הגם זיין „עמל מלאכה" איז דורכגענומען מיט דער אמונה בה' „שהוא הזן ומפרנס" (און ניט די דרכי הטבע מצד עצמם), פונדעסטוועגן, דערגרייכט ער דורכדעם בלויז צו אַ מדריגה אין אלקות וואָס איז מלובש אין וועלט[25].

אָבער עבודת התפלה („עמל שיחה") איז ענינה: „סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה"[26] — די העלאה פונעם אדם מלמטה למעלה, ביז „מגיע השמימה" — העכער פון דער בריאה.

און דעריבער, ווען צוזאַמען מיט „עמל מלאכה"[27] איז אויך דאָ „עמל שיחה", טוט מען אויף אין דער בריאה אַ תוספת עילוי, העכער ווי זי איז מצד עצמה[28]; וואָס דאָס איז דער טייטש פון „סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה", אַז דורך תפלה איז די העלאה (ניט נאָר פון אדם המתפלל, נאָר אויך) פון די ענינים „ארציים" („ארצה") ביז צו „שמימה"[29] — צו דער בחינה וואָס איז העכער פון וועלט[30].

ח. הגם אַז „עמל שיחה", עבודת התפלה, איז פועל אין וועלט אַן עילוי וואָס איז העכער פון דער בריאה מצד עצמה — פונדעסטוועגן קען זיך דורכדעם נאָך אַלץ ניט אויפטאָן אַן אמת'ן חידוש אין דער בריאה: וואָרום וויבאַלד אַז די העלאה דורך תפלה איז אין אַן אופן אַז דער אדם הויבט זיך אויף בכח עצמו — און ער איז דאָך אַ מדוד ומוגבל, איז אויך זיין עלי' במדידה והגבלה. און דעריבער ווערט דורכדעם אויפגעטאָן אין וועלט אויך נאָר אַזאַ עילוי וואָס איז נאָך אַלץ בערך הבריאה[31] ובמילא ניט בבחי' שינוי וחידוש ממש (וואָס דאָס איז דווקא ביי אַן עילוי שלא בערך).

און דערפאַר איז די מסקנת הגמרא אַז „לעמל תורה נברא": תורה, אויך ווי זי איז אַראָפּגעקומען למטה, איז זי תורתו של הקב"ה[32] — בלי גבול. און וויבאַלד תורה איז אינגאַנצן העכער פון דער בריאה[33], דעריבער האָט זי דעם כוח צו

24) ברכות כו, ב. ע"ז ז, ב.

25) ראה בארוכה ד"ה אר"א שם פ"ג ואילך (וראה אוה"ת וישב שם. ד"ה לא הביט שם (ע' קצב). ובכ"מ), שע"י „עמל מלאכה" ממשיכים בחי' „מלאכה מלמעלה", שהיא התהוות העולמות, בחי' עשי'.

26) ויצא כח, יב. זח"א רסו, ב. זח"ג שו, ב. תקו"ז תי' מה.

27) ראה גם ד"ה אר"א שם פ"ו בענין ההתעסקות בתפלה (עמל שיחה), „דע"י התקשרות זו שבתפלה הרי רישומו ניכר בעניניו ומעשיו בכל היום". וראה שם בסיום המאמר: „ע"י עמידה וביטול זה (בתפלה) מתקשר .. לפעול ישועות .. בעמל מלאכה כו'".

28) ראה ד"ה לא הביט שם (ע' קצה).

29) ד"ה זה היום תרצ"ד ספ"ב (סה"מ קונ' ח"ב שיט, ב). רד"ה ויחלום תש"ח. ובכ"מ. וראה לקו"ת בשלח ב, רע"ג.

30) ראה תו"א נח ט, ריש ע"ב. י, א. וראה לקו"ת בהר מא, א (לענין „התומע"ט של כל היום").

31) וראה סד"ה אר"א שם: „כ"ז הוא העמל שתחת השמש כו'". וראה גם אוה"ת וישב וחיי שרה שם. תו"ח בתחילתו (ד"ה בראשית ברא הא' פ"ז). ד"ה לא הביט שם. לקוטי לוי"צ לזח"ב (ע' קנח).

32) ראה ברכות כב, א.

33) ראה סד"ה אר"א שם (ועד"ז באוה"ת וישב

פועל זיין אַ שינוי אין דער מציאות פון וועלט, ביז זי זאָל ווערן אַ מציאות חדשה ממש[34].

אָבער כדי מ'זאָל קענען דורך „עמל תורה"[35] אויפהויבן די וועלט צו אַ דרגא וואָס איז אינגאַנצן העכער (און „מחוץ") פון דער בריאה — אַ מציאות חדשה — מוז פריער זיין די שלימות הבירור אין די עניני העולם מצד עצמם.

און דעריבער איז דער סדר אַז צום ערשטן דאַרף זיין „עמל מלאכה" — די התעסקות אין עניני העולם אין אַן אופן הרצוי עפ"י תורה, וואָס דורכדעם איז ער מתקן די וועלט זי זאָל זיין אין אַ ציור פון קדושה; אָבער „עמל מלאכה" אַליין איז ניט מספיק — די כוונה איז אַז עולם זאָל ניט בלייבן במעמדו ומצבו (אפילו אין אַ ציור פון קדושה), נאָר מ'דאַרף דערצו מוסיף זיין דעם ענין פון „עמל שיחה" — מעלה זיין די וועלט צו אַ בחינה אין אלקות וואָס איז העכער פון וועלט, אויף וויפל דער אדם קען דערגרייכן בכח עצמו, דורך עבודת התפלה:

און נאָך דער הקדמה והכנה פון „עמל מלאכה" און „עמל שיחה"[36] קומט דער ענין פון „עמל תורה", וואָס האָט אין זיך דעם כח (זייענדיק מושרש אין עצמותו ית') צו אויפטאָן אַ חידוש אין דער בריאה, וואָס דורכדעם ווערט דורכגעפירט די כוונת הבריאה פון לעשות לו ית' דירה בתחתונים, אַז די תחתונים ווערן אַ מציאות חדשה ממש[37].

און דערמיט איז מובן, אַז דווקא די מציאות און דער סדר פון אַלע דריי סוגי „עמל" — „עמל מלאכה", „עמל שיחה" און „עמל תורה" — איז מסביר ומטעים דעם ענין פון „אדם לעמל יולד": דורך (אַלע דריי סוגי) עמל טוט אויף דער אדם אַ חידוש אין מעשה בראשית, און ער ווערט דורכדעם אַ „שותף להקב"ה במע"ב" — דומה לבוראו — און דאָס איז דער תכלית הבריאה.

ט. ע"ד ווי גערעדט פריער אין עבודת האדם בכלל, אַז דער תכלית פון זיין בריאה איז צו איבערמאַכן וועלט דורך „עמל תורה" (וואָס איז העכער פון דער בריאה), אָבער כדי דאָס אויפצוטאָן, מוז פריער זיין די הקדמה פון „עמל מלאכה" און „עמל שיחה" — אַזוי איז עס אויך בנוגע צו ארץ ישראל, דער „ארץ" פון אידן:

ארץ ישראל איז פריער געגעבן געוואָרן צו די ז' אומות[38] מיט דער כוונה און תכלית, אַז אידן זאָלן איר כובש זיין און איבערמאַכן, פון ארץ הגוים — זאָל ווערן ארץ ישראל, אַן ארץ הקודש[39]: אַ לאַנד וואָס אין איר איז מאיר בגילוי דער אור התורה[40] וואָס איז העכער פון וועלט.

און דאָס האָט זיך אָנגעהויבן בימי אברהם, וואָס דאַן איז געווען די התחלה

וחיי שרה שם. ד"ה לא הביט שם), דתורה היא למעלה משמש הוי' דשייכה לעולמות.

34) וכדרז"ל (ירושלמי נדרים פ"ו סה"ח. ועוד) עה"פ לא־ל גומר עלי.

35) להעיר מתו"ח (שם ספ"ז): „זהו הנקרא עמל תורה שבא לתקן במע"ב כו'". ולהעיר ג"כ ד„עמל תורה" הוא (לא לימוד התורה מצ"ע, כ"א) „עמל פה" — „לא ימוש ספר התורה הזה מפיך" — עיין תניא רפל"ז. וראה גם חדא"ג מהרש"א דלעיל הערה 17.

36) ראה תו"ח שם (רפ"ט): „ונמצא שעמל תורה מלובש בעמל שיחה דמע"ב לברר ולתקן כו'".

37) ראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 22 ואילך ובהערות שם.

38) פרש"י ר"פ בראשית.

39) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 11 ובהערות שם. ח"י ס"ע 2 ואילך.

40) להעיר מרמב"ן (אחרי יח, כה) ד„עיקר כל המצות ליושבים בארץ ה'", עיי"ש בארוכה.

פון „שני אלפים תורה" [41], און „אברהם התחיל להאיר" [42] — צו באַלייכטן מיט דעם אור אלקי וואָס איז העכער פון וועלט,

און זיין התבוננות האָט זיך אָנגעהויבן — כמחז"ל [43] — התבוננות (כדבעי — עמל — וואָרעם לא יגעת ומצאת אל תאמין [44]) אין דער „בירה" (וועלט) דערנאָך — אין שמש וכו' דורך וועלכע עס קומט שפע וכו' אין וועלט — ביז אַז עס איז געקומען די מסקנא אַז יש בעה"ב לבירה זו [45]. ביז צו דעם אין ערוך פון דעם בעה"ב און דער בירה — וכמחז"ל [46] לא זה היא עיקר האלקות מה שהעולמות מתהווים ממנו וכו'.

---

41) ע"ז ט, א.

42) שמו"ר פט"ו, כו.

43) ב"ר רפל"ט. וראה ג"כ רמב"ם הל' ע"ז פ"א ה"ג.

44) מגילה ו, ב.

45) ראה ב"ר שם.

46) תו"א מג"א צט, ב. הובא ונת' בלקו"ת שה"ש (ח, א), אוה"ת יתרו (ע' תתמב), סד"ה כי עמך תש"א.

יוד. כדי אַז דער „ארץ" זאָל זיין אַ „כלי" צום אור התורה פון אברהם'ן וואָס איז העכער פון וועלט (וואָס דורכדעם ווערט זי נתהפך און ווערט אַן ארץ ישראל, ארץ הקודש), האָט אין דעם פריער געדאַרפט זיין דער ענין פון „(עמל) מלאכה" (און „עמל שיחה"):

און דעריבער, דוקא דאָס וואָס די יושבי הארץ זיינען געווען „עסוקין בניכוש כו' בעידור כו'" — ס'איז דאָרט געווען דער ענין פון „עמל מלאכה" — איז געווען די הכנה, אַז (נאָך דער הקדמה פון בקשת ותפלת [47] אברהם („שיחה") „הלואי יהא חלקי בארץ הזאת") זאָל דער „ארץ" געגעבן ווערן צו אברהם „ולזרעו אחריו", וואָס זיי האָבן עס מהפך געווען צו זיין אַן ארץ אין וועלכן עס לייכט דער אור התורה וואָס איז העכער פון דער בריאה.

(משיחות י' שבט תשכ"ח, י"א ניסן תשל"ב)

---

47) להעיר מפי' מהרז"ו לב"ר פרשתנו שם.

לך לך ה

א. אין פרשת לך לך געפינט מען כמה פעמים די הבטחה פון דעם אויבערשטן צו אברהם'ען, אז ער וועט אים און זיינע קינדער געבן ארץ ישראל:

אין אנפאנג סדרה'י שטייט: „וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת"[1]; דערנאך, ביים אוועקגיין פון מצרים, ווען לוט האט זיך פון אים אפגעשיידט, האט אים דער אויבערשטער געזאגט: „כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם"[2]; „קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה"[3]. און ביי ברית בין הבתרים — „ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת"[4] (און אין די ווייטערדיקע פסוקים ווערן אויסגערעכנט אלע „עשר אומות").

דער כללות'דיקער חילוק צווישן די הבטחות פון אויבערשטן איז: די ערשטע צוויי הבטחות („לזרעך אתן את הארץ הזאת", „לך אתננה", בלשון עתיד) זיינען ניט געקומען בשייכות צו אברהם'ס דיבור אדער פעולה, משא"כ די הבטחה „לזרעך נתתי" (בלשון עבר[5]) איז געקומען נאך דעם ווי אברהם איז געגאנגען לארכה ולרחבה[6], און דער אויבערשטער האט דאס געזאגט בהמשך צום פריערדיקן דיבור „לתת לך את הארץ הזאת לרשתה" און אלס ענטפער אויף שאלת אברהם „במה אדע כי אירשנה"[7].

דער ראגאטשאווער[8] איז מבאר דעם טעם פון חילוק הלשונות — וואס ביי דער דריטער הבטחה האט דער אויבערשטער געזאגט דעם לשון „לרשתה" (און אויך אברהם האט געפרעגט בלשון „במה גו' כי אירשנה"), משא"כ דער לשון אין די פריערדיקע פסוקים איז „לזרעך אתן גו'", „לך אתננה" — אז דאס זיינען צוויי אופנים אין דעם אויבערשטנ'ס געבן פון ארץ ישראל צו אידן: „בגדר מתנה" און „בגדר ירושה"[9]; און אז דאס איז בכללות דער אונטערשייד צווישן כיבוש ראשון און כיבוש שני — דער כיבוש ראשון איז בגדר מתנה („גדר נקודה, כל א"י" „ומקצת לא כלום") און דער כיבוש שני[10] „הוי גדר ירושה (וגם מקצת)".

עפ"ז איז מוסבר דער חילוק הנ"ל צווישן די ערשטע צוויי הבטחות און דער הבטחה ביים ברית בין הבתרים:

דער כיבוש פון דער כניסה שני', וועלכע איז געוועזן נאך דעם מצב פון „ומפני חטאינו גלינו מארצנו", איז מרומז אין דער הבטחה ביים כריתת ברית „לזרעך נתתי", וואס איז (כעין הכניסה שני')[11] געקומען לאחר שאלת

1) יב, ז.

2) יג, טו.

3) שם, יז.

4) טו, יח.

5) ראה ירושלמי (חלה פ"ב ה"א) הובא לקמן בפנים „כבר נתתי". וראה ב"ר פמ"ד, כב. פרש"י שם.

6) וראה אוה"ת עה"פ.

7) טו, ז־ח.

8) צפע"נ עה"ת שם.

9) ירושלמי ב"ב פ"ח ה"ב: אם מתנה למה ירושה כו' אלא מאחר שנתנה להן לשום מתנה חזר ונתנה להן לשום ירושה.

10) כ"ה לשון הצפע"נ שם („כבוש שני"). וראה לקמן בפנים.

11) להעיר מרמב"ן שם: והוסיף לכרות לו ברית עליהן שלא יגרום החטא וכאשר צוהו על המילה