מקץ ג

א. אין פסוק[1] „ויאמרו אליו גו' חלילה לעבדיך מעשות כדבר הזה", זאָגט רש"י צוויי פירושים אויף די ווערטער „חלילה לעבדיך": „חולין הוא לנו ל' גנאי. ותרגום חס לעבדך חס מאת הקב"ה יהי עלינו מעשות זאת והרבה יש בגמרא חס ושלום".

פריער אין פ' וירא, ביי דער טענה פון אברהם'ן צום אויבערשטן „האף תספה צדיק עם רשע"[2], שטייט אויך דער לשון „חלילה לך מעשות כדבר הזה"[3], און רש"י איז דאָרט מפרש די ווערטער „חלילה לך": „חולין הוא לך יאמרו כך הוא אומנתו וכו'".

דאַרף מען פאַרשטיין:

א) פאַרוואָס אין פ' וירא, וואו עס שטייט דער לשון „חלילה" צום ערשטן מאָל איז זיך רש"י מסתפק מיטן אָפּטייטש „חולין הוא לך", און אין אונזער פרשה באַנוגנט ער זיך ניט מיט זאָגן „חולין הוא לנו" און ער איז מוסיף: „לשון גנאי" — אויב „חולין" פאָדערט הסברה, האָט רש"י געדאַרפט דאָס מסביר זיין ביים ערשטן מאָל?

ב) נאָכמער: רש"י איז דאָ ניט נאָר מוסיף די ווערטער „לשון גנאי", נאָר ער גיט אויך צו אַ צווייטן פירוש — „ותרגום וכו'": פאַרוואָס איז אין פ' וירא געוניג דער פירוש „חולין הוא לך", און דאָ איז דאָס ניט מספיק און מ'דאַרף אָנקומען צו אַ צווייטן פירוש?

1) פרשתנו מד, ז.

2) יח, כג.

3) שם, כה.

ב. דער ביאור אין דעם:

אין פ' וירא איז דער לשון „חלילה" געזאָגט געוואָרן כלפי דעם אויבערשטן, וואָס ביי אים איז כלל ניט שייך דער ענין פון „חולין" וחול, איז דעריבער געווען צו זאָגן אַז „עשות כדבר הזה" (בתמי') — איז ווייל „חולין הוא לך" און מיט דעם אַליין איז שוין קלאָר אַז דאָס איז ביי דעם אויבערשטן אינגאַנצן אָפּגעפּרעגט.

אין אונזער פרשה אָבער, וואו עס רעדט זיך בנוגע בני אדם וועלכע פאַרנעמען זיך יאָ מיט „חולין" — וואָכעדיקע זאַכן — ביי זיי איז (בלויז) „חולין הוא לנו" ניט קיין טעם מספיק צו שולל זיין „מעשות כדבר הזה" (פון צו נעמען דעם גביע הכסף), וואָרום וואָס איז אַזוי דער געוואַלד אויב בני אדם האָבן געטאָן אַ זאַך וואָס איז „חולין"[4]?

דעריבער מוז דאָ רש"י מוסיף זיין, אַז „חולין הוא לנו" איז „לשון גנאי": „חולין" דאָ[5] איז (ניט באַגרענעצט צום תוכן פון וואָכעדיקייט, נאָר ס'איז אויך) אַ לשון וואָס באַצייכנט אַז די זאַך איז מגונה, ובמילא אָפּגעפּרעגט.

ג. אָבער דער פירוש איז ניט גלאַטיק, ווייל ווען איז שייך צו זאָגן אַז „חולין הוא לנו" איז אַ „לשון גנאי" — ווען ס'רעדט זיך וועגן אַזאַ מענטש וואָס מצד זיין מעלה וחשיבות האָט ער לגמרי

4) ולהעיר מהשינוי בתיב"ע, שבפ' וירא מתרגם „חולין", וכאן — „חס".

5) משא"כ בפרש"י נח (ט, כ) „ויחל, עשה עצמו חולין" (ותו לא) — כי שם אינו גנאי רק „חולין" לחוד, כהמשך פרש"י „שהי' לו לעסוק תחלה בנטיעה אחרת".

ניט צו טאָן מיט עניני חול; און דעריבער ווען ער באַצייכנט אַ געוויסע זאַך אַלס „חולין", איז דאָס אַ „לשון גנאי", באַ אים איז די זאַך (זייענדיק חולין) אַ דבר מגונה[6].

[ואדרבה: מיט דעם לשון איז ער די זאַך שולל נאָך מער ווי דורך אַ בפירוש'ן לשון גנאי — היות אַז דאָס באַווייזט אַז אַ זאַך וואָס איז ניט לפי ערכו ומעלתו איז ביי אים אַזוי אָפּגעפרעגט, ביז אַז אַ דבר „חולין" איז ביי אים ניט ווייניקער „גנאי" ווי אַ דבר מגונה ממש (גניבה וכיו"ב)].

דאָ אָבער האָבן די שבטים געדאַרפט מבטל זיין די טענה אַז זיי זיינען שייך צו גניבה[7]. איז שווער צו זאָגן אַז זיי האָבן עס געוואָלט באַווייזן מיט דער טענה „חולין הוא לנו", דאָס איז — תלי תניא בדלא תניא[8] (אַז גניבה איז ביי זיי מופרך, ווייל אפילו חולין איז ביי זיי אַ דבר מגונה); און מכל שכן אַז זיי האָבן דערמיט געוואָלט איבערצייגן אַ גוי (יוסף'ס שליח), און דערצו נאָך אַ גוי פון ארץ מצרים, ערות הארץ, וואָס ביי אים זיינען דברי „חולין" געוויס ניט קיין ענין פון גנאי.

און וויבאַלד אַזוי, וואָלט דאַך (עכ"פ) מער מתאים געווען צו אויסדריקן די אָפּגעפרעגטקייט פון גניבה (ניט דורך זאָגן „חולין הוא לנו", נאָר) מיט אַ קלאָרן לשון פון גנאי.

דעריבער ברענגט רש"י דעם פירוש התרגום אַז „חלילה לעבדיך" מיינט „חס לעבדך" — „חס מאת הקב"ה כו'": זיי האָבן געזאָגט — „חס ושלום" אַז ביי זיי זאָל זיין אַ ענין פון גניבה. (און נאָכמער?) — „חס מאת הקב"ה יהי עלינו מעשות זאת כו'": דער אויבערשטער האָט אויף אונז רחמנות און דערלאָזט ניט אַז מיר זאָלן אפילו (בשוגג) נכשל ווערן אין אַזאַ זאַך[9].

וויבאַלד אָבער אַז אין תנ"ך געפינט מען ניט אַז „חלילה" זאָל האָבן דעם טייטש פון „חס" — (מוז רש"י באַוואָרענען אַז עכ"פ בגמרא איז עס דאָ הרבה און) דעריבער, ברענגט עס רש"י נאָר אַלס צווייטן פירוש, און דער פירוש הראשון והעיקרי איז, אַז „חלילה" מיינט „חולין הוא לנו".

ד. די הוראה פון דעם פירוש רש"י אין עבודת ה':

דער אַלטער רבי איז מבאר אין תורה אור[10], אַז „בחי' האבות צריך להיות בכל אדם", „אבל שאר בחינות .. כגון השבטים .. יש לך אדם שאין בו כלל בחי' ומדריגות אלו" — דער פשט דערפון[11]: ניט יעדער איד מוז האָבן אין זיך די אַלע בחינות און ענינים מיוחדים, וואָס דערמיט האָט זיך איין שבט אויסגעטיילט פון די אַנדערע; אָבער די בחינות וענינים כלליים, וואָס זיינען געווען ביי אַלע שבטים (אַלס בנים פון די אבות), מוזן זיי זיין ביי יעדן אידן.

און עד"ז בעניננו: וויבאַלד אַז די טענה „חולין הוא לנו לשון גנאי" איז ניט געקומען פון אַ שבט פרטי, נאָר פון די שבטים בכללותם, איז מובן, אַז דער ענין פון „חולין הוא לנו" איז נוגע יעדן אידן:

אַ איד דאַרף וויסן אַז כל ענינו ומהותו

6) ולכן אמר יוסף (משנה למלך) „חלילה לי מעשות זאת" (סוף פרשתנו).

7) ראה יריעות שלמה (מהרש"ל) כאן (בטעם למה לא פירש התרגום דהוא לשון גנאי).

8) שבת כב, א. וש"נ.

9) רא"ם וגו"א כאן.

10) ר"פ וארא.

11) ראה גם לקו"ש ח"ו ע' 11 הערה 39. ח"י ע' 97 (והערות שם).

איז קדושה — ער מיט „חולין" (גשמיות) זיינען באַזונדערע וועלטן, ביז אַז דאָס האָבן צו טאָן מיט גשמיות אַלס „חולין", איז פאַר אים אַ „גנאי" — עס דאַרף ביי אים זיין אינגאַנצן אָפּגעפּרעגט.

און אַט דער הרגש דאַרף זיין ניט נאָר בפנימיות נפשו, נאָר אויך בגלוי און אין אַזאַ אופן אַז אפילו אומות העולם זאָלן דערקענען אַז ער איז ניט שייך צו „חולין" — ע"ד ווי גערעדט פריער, אַז ביי די שבטים איז געווען בפשטות, אַז די טענה פון „חולין הוא לנו" אַליין איז געווען הוכחה פאַר אַ גוי פון מצרים, אַז ביי זיי איז ניט שייך אַזאַ ענין. ד. ה. אויך אַ גוי דערקענט און ווייס אַז „חולין" איז פון זיי מושלל פונקט ווי גניבה באַ אַנדערע.

און הגם אַז תורה זאָגט אַן אַ אידן: „ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך"[12], אַז אַ איד בחול זאָל זיך פאַרנעמען מיט „חולין" — איז ניט די כוונה אין דעם, אַז ער זאָל זיך אַראָפּלאָזן צו די „חולין", נאָר אדרבה, אַז ער זאָל זיי מעלה זיין צו דער דרגא ומצב פון „(חולין שנעשו על) טהרת הקודש"[13], וואָס דאָס קומט דורך דער עבודה פון „כל מעשיך יהיו לש"ש"[14], און נאָכמער[15] — „בכל דרכיך דעהו"[16].

ביז אַז ער איז זיי מקדש ממש — זיי ווערן קדשים קלים און נאָך העכער קדשי קדשים[17].

ה. דאָס וואָס אַ איד קען צוקומען צו אַזאַ מדריגה — אַז אפילו ווען ער איז פאַרנומען (ברשות התורה) מיט דברי „חולין", איז ער אינגאַנצן מובדל פון זיי, ביז אַז זיי (אַלס חולין) זיינען ביי אים אַן ענין פון „גנאי" —

נעמט זיך עס דערפון, וואָס אַזוי איז עס, כביכול, ביי דעם אויבערשטן, אַז אויך דער אור אלקי וואָס איז בערך העולמות, ווערט ניט נתפס ח"ו אין די עולמות[18], און ס'איז אין עם ניט שייך חולין ח"ו.

[דערמיט איז מובן די הדגשה און הכפלה אין טענת אברהם — „(חלילה לך מעשות גו') חלילה לך השופט כל הארץ גו'"

— דלכאורה: ווען ס'וואָלט אפילו שייך געווען צו זאָגן אַז דער אויבער־שטער איז ח"ו ניט אין דרגת היושר וצדק פון „שופט כל הארץ", איז דאָך אויך מופרך לגמרי צו טאָן „כדבר הזה להמית צדיק עם רשע"?! היינט וואָס איז די הוספה „חלילה לך השופט כל הארץ גו'"? — נאָר

דערמיט האָט אברהם מדגיש געווען, אַז אפילו אין דער דרגא פון „השופט כל הארץ"[19], די דרגא פון אלקות וואו מעשה התחתונים זיינען תופס מקום — זיי ווערן דאָרט גע'משפט און פון דאָרט ווערט נמשך דער ענין פון שכר ועונש[20] — אויך דאָרט האָט „חולין"

---

12) יתרו כ, ט. ואמרו חז"ל „זה מ"ע" (נסמן בלקו"ש ח"א ע' 189. חי"א ע' 71. ועוד).

13) חגיגה יט, סע"ב. וש"נ. נת' בתו"א יג, א. סידור קמה, ד ואילך. דרמ"צ ח, א. ועוד. וראה לקו"ש חי"ג ע' 108־9 (בפי' „לא יחל דברו, לא יעשה דבריו חולין" — מטות ל, ג ובפרש"י).

14) אבות פ"ב מי"ב. רמב"ם הל' דעות ספ"ג. טושו"ע או"ח סרל"א.

15) ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 907. ע' 932. ח"י ע' 104.

16) משלי ג, ו. רמב"ם וטושו"ע שם. שו"ע אדה"ז סקנ"ו ס"ב. וראה מכ' ז' מ"ח תשל"ז בהערה (נדפס לקמן ע' 482).

17) ראה לקו"ת מטות פג, ב. ובכ"מ.

18) המשך באתי לגני הש"ת פי"ד. ובכ"מ.

19) ראה פרש"י וירא יט, כד (מב"ר פנ"א, ב. וש"נ): „וה' המטיר, כ"מ שנאמר וה' הוא ובי"ד".

20) ראה תו"א ד"ה ארדה נא. תו"ח שם.

קיין שום שייכות ניט[21].

און דעריבער, איז עס אַזוי אויך ביי אַ אידן וואָס איז אַ „חלק אלוקה ממעל ממש"[22], אַז אפילו ווען ער פאַרנעמט זיך מיט עניני „חולין", ווערט ער ניט נתפס אין זיי[23], בפנימיותו בלייבט ער „מובדל" פון זיי און ביז אין אַן אופן אַז זייער וואָכעדיקייט איז ביי אים אַ דבר מגונה;

און דאָס גופא איז דער טעם וואָס אַ איד האָט דעם כח צו איבערמאַכן די חולין ביז אַז זיי זאָלן זיין „(חולין שנעשו על) טהרת הקודש", ווייל בפנימיותו איז ער אינגאַנצן העכער פון „חולין".

ו. די הוראה הנ"ל האָט אויך אַ קשר מיטן כללות'דיקן תוכן פון אונזער פרשה, אין וועלכער עס רעדט זיך וועגן דעם קץ און די לעצטע סיבות און מאורעות וועלכע האָבן דערפירט צו דער ירידה (בפועל) פון יעקב ובניו למצרים און אין דעם גלות מצרים וואָס איז ראש לכל הגליות[24]:

עס איז ידוע[25] דער פתגם פון רבותינו נשיאינו, אַז „נאָר אונזערע גופים זיינען איבערגעגעבן אין גלות ושעבוד מלכיות, אָבער אונזערע נשמות האָט מען אין גלות ניט פאַרטריבן און אין שעבוד מלכיות ניט איבערגעגעבן".

און דעריבער קען גלות האָבן אַ שליטה אויף אַ אידן נאָר דעמאָלט, ווען זיין גוף און ענינים גשמיים האָבן ביי אים אַ תפיסת מקום; אָבער בשעת זיי זיינען ביי אים ניט תופס מקום (נאָר אדרבה, „חולין .. לשון גנאי"), ווייל ביי אים איז מאיר בגילוי זיין נשמה וואָס האָט אינגאַנצן קיין שייכות ניט צו עניני „חולין" — דעמאָלט האָט אויף אים דער גלות קיין שליטה ניט[26].

וי"ל, אַז דאָס איז אויך דער טעם פנימי, וואָס די לעצטע פאַסירונג וואָס האָט גורם געווען צו ירידת יעקב ובניו למצרים איז געווען דאָס וואָס מ'האָט ביי די שבטים געפונען דעם „גביע הכסף" — ווארום גלות און שעבוד מלכיות קענען ניט שולט זיין אויף אידן סיידן ווען ס'איז ביי זיי דאָ (לכל הפחות) עפּעס אַ חסרון אין דעם הרגש פון „חולין .. לשון גנאי": דאָס וואָס זיי זיינען נכשל געוואָרן צו האָבן ביי זיך דעם „גביע הכסף" אפילו שלא בידי־עתם, איז אַ באַווייז אויף אַ געוויסן חסרון[27] אין זייער הרגש השלילה פון „חולין"; ע"ד הידוע[28] אַז מצד דער נשמה פון אַ אידן איז ניט שייך אַז ער זאָל עובר זיין אַן עבירה אפילו בשוגג.

ז. כשם ווי דאָס איז בנוגע צו אַ אידן — אַז דער גאַנצער ענין הגלות איז נאָר

21) להעיר מאוה"ת דברים ע' ח.

22) תניא רפ"ב.

23) היינו, שגם הארת הנשמה שמתלבשת בגוף (שמצד התלבשות זו „בכל דבר ודבר שהאדם פועל ועושה מכניס בזה כחות אלקית כו'" — המשך תער"ב בתחילתו) אינה נתפסת בזה. וראה ד"ה זאת תורת הבית תרפ"ט פ"ד ואילך (סה"מ קונטרסים ח"א מ, ב ואילך), וד"ה אז ישיר הש"ת פ"ג ואילך — דגם הארת הנשמה היא עצמית, עיי"ש בארוכה. וראה תניא רפי"ט: „כך נשמת האדם וכן בחי' רוח ונפש חפצה וחשקה כו' ליפרד כו' ולידבק כו'".

24) דכל המלכיות נק' ע"ש מצרים (ב"ר פט"ז, ד. וראה ד"ה קול דודי תש"ט בתחילתו).

25) נדפס בקונטרס יד בתחילתו (סה"מ קונטרסים ח"א קעה, ב). לקו"ד ח"ד תרצב, א.

26) ראה פלח הרמון שמות ע' ד בשם אדה"ז: שלפני נשמות הגבוהות .. לא נחרב הבית כלל כו'.

27) ראה לקו"ש ח"ה (ע' 64) בענין החטאים אצל האבות שענינם רק חטא ל' חסרון, באופן שמצד חיצוניות ופשטות הענין נראה כחטא, עיי"ש. וראה שם הערה 56 (והערה 62) ש„חסרון" זה הוא נתינת מקום לחטא כפשוטו כו'.

28) ראה אגה"ק סו"ס כח. בארוכה — לקו"ש ח"ג ע' 944 ואילך.

בחיצוניות, מצד הגוף, אָבער בפנימיות, מצד דער נשמה, איז ער אין אַ מצב פון חירות וגאולה — עד״ז איז עס בנוגע צום ענין הגלות עצמו:

די כוונה וואָס דער אויבערשטער שיקט אידן אין גלות איז צוליב דער עלי׳ וגאולה וואָס קומט נאָכדעם: ובמילא איז דאָס אַ ירידה און גלות נאָר בחיצוניות, אָבער בפנימיות ובכוונה איז דאָס אַן ענין פון עלי׳ וגאולה[29].

און דאָס איז אויך דער ביאור פנימי פון דעם מאמר חז״ל[30] הידוע, אַז תיכף נאָכן חורבן נולד מושיען וגואלן של ישראל, ד.ה. אַז גלייך ביי דער התחלה פון דעם גלות האָט זיך אָנגעהויבן די גאולה, ווייבאַלד אַז דאָס איז דער גאַנצער תוכן פנימי פונעם גלות.

און אין דעם אויך באַשטייט די עבודה פון אַ אידן: דורך דעם וואָס ער פועלט אַז אין זיין הנהגה זאָל זיך הערן זיין פנימיות׳דיקער מהות, די נשמה וואָס איז העכער פון צו זיין אין גלות, איז ער (אויך) מגלה די פנימיות און כוונה פון גלות — דעם גילוי פון דער גאולה.

ח. ווי געווערדט שוין פיל מאָל, זיינען דאָ אין פרש״י על התורה „ענינים מופלאים״[31] פון אַלע חלקי התורה, אויך ע״ד הרמז והסוד —

געפינט מען אויך אַ רמז אויף דעם ענין הגלות והגאולה הנ״ל אין פרש״י בסיום פון אונזער פרשה:

אויף די ווערטער[32] „ומה נצטדק״ איז רש״י מפרש: „לשון צדק וכן כל תיבה שתחלת יסודה צד״י והיא באה לדבר בלשון מתפעל או נתפעל נותן טי״ת במקום תי״ו ואינה נתנת לפני אות ראשונה של יסוד התיבה אלא באמצע אותיות העיקר (און רש״י ברענגט אויף דעם איינִיקע דוגמאות) .. ותיבה שב־תחלתה סמ״ך או שי״ן כשהיא מתפעלת התי״ו מפרדת את אותיות העיקר .. [און רש״י ברענגט דוגמאות — פריער פון ווערטער וואָס הויבן זיך אָן מיט אַ סמ״ך („סבל״, „סכל״), און דערנאָך פון ווערטער וואָס הויבן זיך אָן מיט אַ שי״ן („שמר״, „שולל״) און איז מסיים] מסתולל בעמי[33] מגזרת דרך[34] לא סלולה״.

דאַרף מען פאַרשטיין:

א) לויטן סדר אין פרש״י אַז צום ערשטן ברענגט ער דוגמאות פון ווערטער מיט אַ סמ״ך ביים אָנהויב און נאָכדעם פון ווערטער מיט אַ שי״ן ביים אָנהויב — האָט ער דאָך געדאַרפט ברענגען די דוגמא פון „מסתולל״ (וואָס תחלתה בסמ״ך): א) צוזאַמען מיט אַלע דוגמאות פון תיבות שתחלתו בסמ״ך, ב) פאַר די דוגמאות פון תחלתן בשי״ן ?

ב) פאַרוואָס זאָגט רש״י דאָ, אַז „מסתולל״ איז „מגזרת דרך לא סלולה״ — אַנדערש ווי ער זאָגט בעצמו אויפן פסוק „עודך מסתולל״ במקומו (אין פ׳ וארא), אַז „מסתולל״ איז „מגזרת[35] מסלה״[36]?

ג) פאַרוואָס זאָגט דאָ רש״י „מגזרת דרך לא סלולה״ און ניט בקיצור „מגזרת סלולה״ (ע״ד. ווי ער זאָגט אין פ׳ וארא: „מגזרת מסלה״) ?

---

29) ראה בארוכה בכ״ז — לקו״ש ח״ה ע׳ 61 ואילך.

30) איכ״ר פ״א, נא.

31) ל׳ השל״ה במס׳ שבועות שלו (קפא, א).

32) פרשתנו מד, טז.

33) וארא ט, יז.

34) ירמי׳ יח, טו.

35) ובכת״י אחדים דרש״י — „מגזרת סלולה והיתה מסלה״.

36) ישעי׳ יא, טז.

ט. איז דער ביאור אין דעם (ע״ד הרמז שבפרש״י):

דער חילוק צווישן אונזער פרשה און פ׳ וארא איז: פ׳ מקץ רעדט, כנ״ל, וועגן דעם (קץ פון) זמן ההכנה צו גלות מצרים, דאקעגן אין פ׳ וארא רעדט זיך וועגן די ערשטע מכות וואס דער אויבערשטער האט געבראכט אויף די מצרים — התחלת הגאולה[37], ובפרט ע״פ מרז״ל[38] אז (נאך) בר״ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים.

און דערמיט איז מובן וואס אין פ׳ וארא, ביי דער התחלת הגאולה, זאגט רש״י אז „מסתולל״ איז „מגזרת מסלה״: הגם אז פרעה איז „מסתולל בעמי לבלתי שלחם״, איז דאס נאר ווייל ער האט ניט דערהערט אז ס׳איז שוין התחלת הגאולה, אבער אין אמת׳ן איז עס „מגזרת מסלה״ — ס׳איז שוין אן אויסגעטראטענע וועג צו דער גאולה[39]; ווייל דאס גופא וואס „עודך מסתולל בעמי לבלתי שלחם״ איז געווען „בעבור הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ״[40] און „למען רבות מופתי בארץ מצרים״[41].

משא״כ אין אונזער פרשה, וואו דער תוכן איז (התחלת ה)גלות, איז דער „מסתולל בעמי״ אין אן אופן פון „דרך לא סלולה״: עס זעט אויס ווי דאס וואלט געווען א אמת׳ער גלות.

אעפ״כ, וויבאלד אז ביידע פירושים אין רש״י — „מגזרת דרך לא סלולה״ און „מגזרת מסלה״ — זיינען אויפן זעלבן ווארט, איז א ראי׳ אז זיי האבן א תוכן וואס בינדט זיי צוזאמען[42]: אויך דער „דרך לא סלולה״ איז א „דרך״ — „דרך״ („מסלה״) וואס פירט צו דער גאולה[43], ס׳איז נאר וואס בתחילת הגלות איז עס א „(דרך) לא סלולה״ — ס׳איז ניט קיין אויסגעטראטענע וועג, ווייל בחיצוניות זעט עס אויס ווי א אמת׳ער גלות; בפנימיות אבער, איז דער „דרך (פון) לא — סלולה״[44], גלות גופא איז אן ענין פון „מסלה לשאר עמו גו׳״[36] — א „מסלה״ צו דער גאולה, ווייל די כוונה און פנימיות פון גלות מצרים איז — יציאת מצרים און מתן תורה.

און דעריבער ברענגט רש״י די דוגמא פון „מסתולל בעמי״ (וואס שטייט ביי די מכות מיט וועלכע עס האט זיך אנגעהויבן די גאולה, כנ״ל) אין אונזער פרשה, וואו עס רעדט זיך נאך וועגן דער הכנה והתחלת הגלות — ווייל גלייך בתחילת הגלות איז שוין פאראן בכוונה ובפנימיות דער ענין הגאולה פון דעם גלות.

יוד. עפ״י הנ״ל איז אויך מובן פארוואס רש״י שטעלט די דוגמא פון „מסתולל״ צום סוף פון זיין פירוש — ווייל מיט דעם איז ער מרמז, אז דער „אפשלוס״ און תכלית פון די מאורעות וואס ווערן דערציילט אין די פרשיות פון וישב און מקץ, וועלכע האבן דערפירט צו גלות מצרים, איז שוין פארבונדן מיט דער גאולה, זי איז שוין דא אין גלות בפנימיות.

37) ראה בארוכה לקו״ש חט״ז ע׳ 34 ובהערות שם.

38) ר״ה יא, רע״א.

39) ועפ״ז יובן מה שבפ׳ וארא מוסיף רש״י דוגמא „כי תשתרר עלינו מגזרת שר ונגיד״.

40) וארא שם, טז.

41) בא יא, ט.

42) ראה לקו״ש ח״ג ע׳ 782. ועוד.

43) ביאוה״ז ר״פ וישלח. וראה מפרשי ב״ר פ״ע ס״ד.

44) ע״ד דרז״ל עה״פ לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה (לקו״ת פקודי ג, ב. ו, ד. אוה״ת ירמי׳ בתחלתו).

און אַזוי איז עס אויך בנוגע צום גלות זה האחרון, אַז ווען אַ איד דערהערט אַז דער גאַנצער ענין פון גלות איז נאָר אַ חיצוניות'דיקער ענין, אָבער בפנימיות שטייט ער העכער פון גלות און ס'איז שוין דאָ דער ענין דלעתיד — דאָס גופא ברענגט אַרויס די פנימיות פון דעם גלות מן ההעלם אל הגילוי[45], עס קומט די גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ מקץ תשכ"ה)

---

45) להעיר מאגה"ק סו"ס יא.

חנוכה

א. אין דעם נוסח פון „הנרות הללו" זאָגט מען דריי לשונות — „(הנרות הללו אנו מדליקין) על התשועות ועל הנסים ועל הנפלאות"[1]; דערנאָך ביים סיום פון „הנרות הללו" זאָגט מען ווי־דער די זעלבע דריי לשונות — נאָר מיט אַן אַנדער סדר[2]: להודות ולהלל לשמך הגדול על נסיך ועל נפלאותיך ועל ישועותיך.

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז דער טעם פון דעם שינוי אינעם סדר פון די דריי לשונות?

ב. פון דעם וואָס אין „הנרות הללו" ווערן דערמאָנט (ניט נאָר „נסיך", נאָר) אויך „נפלאותיך" און „ישועותיך" — איז מוכח, אַז די מצוה פון הדלקת נר חנוכה איז אַ זכר ניט נאָר[3] צום נס פון פך השמן [וואָרום דער נס פון פך השמן איז ניט אין גדר פון „ישועות"] —

נאָר אויך צו די אַלערליי סוגי ישועה וואָס דער אויבערשטער האָט באַוויזן בימים ההם בזמן הזה[4], און וועלכע ווערן, בכללות, איינגעטיילט אין די דריי לשונות (כדלקמן):

און אין דעם גופא — בלשון רבים: „תשועות .. נסים .. נפלאות" — וויל די מאורעות פון ימי חנוכה זיינען כולל כו"כ עניני ישועה פון אַלערליי סוגים.

דערמיט ווערט פאַרענטפערט נאָך אַ קשיא (חזקה) בנוגע דעם זכרון פון נס חנוכה:

ביי נס פורים איז דאָך דאָ אַ חיוב צו דערמאָנען די הצלה וישועה פון המן הרשע כו' סיי ביום און סיי בלילה[5]; משא"כ דער נצחון פון חנוכה איבער די יוונים — וואָס איז אויך געווען אַ נס (און נאָכמער — אַ נס גלוי: „מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים וכו'"[6], בעת דער נס פורים איז געווען באַהאַלטן אין סדרי הטבע) — דער־מאָנט מען עס בלילה נאָר אין „ועל הנסים" וואָס מ'זאָגט אין מעריב און אין ברכת המזון:

און וויבאַלד אַז א) תפילת ערבית רשות[7], און ב) ס'איז ניטאָ קיין חיוב צו עסן פת ב(ליל) חנוכה[8] — קומט אויס,

1) כ"ה במס' סופרים פ"כ ה"ו לפנינו. טאו"ח סתרע"ו. וכ"ה בסידור אדה"ז. ובכמה סידורים וכו' הוא בשינוי סדר, הוספות כו'. ואכ"מ.

2) כ"ה בסידור אדה"ז [ובסי' של"ה, יעב"ץ ועוד]. ובמס' סופרים שם (וכ"ה בטאו"ח שם. ובכ"מ) מקדים „נפלאותיך" ל„נסיך". ובכמה סידורים הוא בעוד שינוים. ואכ"מ.

3) אף ש(כמובן) זהו עיקר הזכרון דהדלקת נ"ח.

4) ראה צפע"נ לרמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ג. ועיין לשון הרמב"ם שם פ"ד הי"ב: להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא־ל והודי' לו על הנסים שעשה לנו. ולהעיר משבת (כג, א): נשים חייבות בנ"ח שאף הן היו באותו הנס, וברש"י שם: ועל יד אשה נעשה הנס.

5) מגילה ד, א. רמב"ם הל' מגילה פ"א ה"ג. טושו"ע או"ח סתרפ"ז ס"א.

6) נוסח „ועל הנסים" דחנוכה.

7) ברכות כז, ב. רמב"ם הל' תפלה פ"א ה"ו. טאו"ח ר"ס רלה. שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס פט.

8) כי גם את"ל שיש חיוב משתה ושמחה, וגם חיוב לעשות סעודה* — הרי אין החיוב דוקא בליל חנוכה.

*) ראה מרדכי הובא בדרכי משה או"ח סתר"ע. ב"ח שם. ישי"ש לב"ק פ"ז סל"ז. ועוד. וראה בארוכה לקו"ש ח"י ע' 142 ואילך.