וישב ב

א. אויף „וישב יעקב בארץ מגורי אביו גו׳״ זאָגן רז״ל [1]: ביקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים לישב בשלוה אומר הקב״ה [2] לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה״ב אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה״ז.

זיינען מפרשים [3] מבאר: וויבאַלד אַז עוה״ב איז דער „טרקלין״ און עוה״ז איז נאָר ווי אַ פּרוזדור, דאַרף אַ מענטש זיך שטענדיק פילן אַז ער איז נאָר ווי אַ „גר״ אין דער וועלט, און די וואָס ווילן האָבן שלוה אין עוה״ז איז „כאילו הם מעבירים מעלת הטרקלין אל הפרוזדור״.

ס׳איז אָבער ניט מובן:

א) ווי איז שייך אַז יעקב אבינו — איינער פון די אבות וואָס „הן הן המרכבה [4] שכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מענייני עוה״ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם״ [5] — זאָל כאילו ווי „אַריבער־טראָגן״ די חשיבות פון „טרקלין״ אויף „פרוזדור״ (עוה״ז)? ובפרט אַז ער איז געווען שלימו דאבהן [6],

ב) לויטן פירוש הנ״ל קומט אויס, אַז „מבקשים לישב בשלוה בעוה״ז״ איז אַן ענין בלתי רצוי — אָבער פון לשון רז״ל „לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה״ב אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה״ז״ איז משמע, אַז די טענה צו די צדיקים איז בלויז אַז זיי דאַרפן זיך באַנוגענען מיט עוה״ב, אָבער נישט אַז דער עצם ענין פון „ביקש יעקב לישב בשלוה״ האָט אין זיך אַ חסרון.

איז דערפון מוכח, אַז מיט זיין וועלן „לישב בשלוה בעוה״ז״ איז יעקב געווען אויסן ניט אַ שלוה גופנית וגשמית, נאָר אַ שלוה רוחנית ביז צו אַזאַ אופן וואָס איז בדומה צו עוה״ב ש„אין בו לא אכילה ולא שתי׳ כו׳ אלא צדיקים יושבין כו׳ ונהנים מזיו השכינה״ [7]. און די טענה „לא דיין כו׳״ באַשטייט אין דעם וואָס ס׳איז גענוג וואָס אַזאַ „שלוה״ (שבדוגמת „נהנים מזיו השכינה״) איז פאַר זיי „מתוקן לעוה״ב״, אָבער אין עוה״ז — דאַרף מען אויסניצן יעדער רגע (ניט אויף „שלוה״, נאָר) אויף עבודה. ועי״ד מאמר רז״ל [8]: היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם.

אָבער נוסף אויף דעם וואָס דער ענין פאָדערט ביאור [וואָס איז דער מצב פון „לישב בשלוה בעוה״ז״, ביז אַז דאָס איז בדומה צו עוה״ב?], איז ניט מובן:

---

1) פרש״י ריש פרשתנו (ועוד נדרש בו) *. וראה ב״ר פפ״ד, ג.

2) כ״ה גם בבחיי פרשתנו עה״פ (ועד״ז הובא במבוא לתנחומא (באבער) מכ״י דתנחומא ע׳ 128 אות יג). אבל בב״ר: השטן בא ומקטרג. אבל גם שם צריך לומר שאינו רק קטרוג — ראה מפרשים שבהערה 3.

3) ראה עקידה שער ל׳. יפ״ת לב״ר שם. וביפ״ת השלם. כלי יקר עה״פ. ועוד.

4) ב״ר פמ״ז, ו. פפ״ב, ו.

5) תניא פכ״ג.

6) זח״א (ס״ת) קמז, ב.

7) ברכות יז, א. רמב״ם הל׳ תשובה פ״ח ה״ב.

8) עירובין כב, א. וש״נ.

*) בדפוס ראשון דרש״י ליתא. אבל איתא בדפוס שני ובכת״י רש״י ובכל הדפוסים שלפנינו.

וויבאלד אַז אין עוה״ז דאַרף זיין עבודה און ניט „שלוה״ — ווי קומט עס אַז „ביקש יעקב לישב בשלוה״? יעקב׳ס עבודה איז דאָך זיכער געווען שלא ע״מ לקבל פרס, אפילו ניט צוליב אַ שכר (פון שלוה) רוחני(ת), זיין מבוקש איז געווען נאָר צו מקיים זיין דעם רצון העליון.

ג) נאָכן סיום פון רוגזו של יוסף איז דאָך געווען „ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה״[9] — ישב בשלוה בעוה״ז.

ב. די נקודת הביאור אין דעם[9*]:

דער פירוש פון „ביקש יעקב לישב בשלוה״ איז אַז ער האָט געוואָלט האָבן דעם ענין השלוה ניט אַלס אַ תכלית פאַר זיך, נאָר אַלס אַן ענין וואָס איז פאַרבונדן מיט שלימות המכוון פון זיין עבודה — למלאות רצון קונו[10].

וע״ד ובלשון הרמב״ם בנוגע דער בקשה און תאווה צו ימות המשיח אַז דאָס איז כדי ש„ימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה״[11].

און די טענה „לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה״ב״ איז אַז דעמאָלט האָט נאָך יעקב ניט געקענט אויפנעמען די „שלוה״, און דעריבער האָט ער זיך דאַן געמוזט באַנוגענען מיט דעם וואָס דער ענין וועט קומען אַלס שכר בעוה״ב;

און דורך דעם וואָס „קפץ עליו רוגזו של יוסף״ איז יעקב נתעלה געוואָרן, און ער האָט געקענט באַקומען די „שלוה״ [וואָס איז (כנ״ל) בדומה צו דעם גילוי פון עוה״ב] אויך בעוה״ז; וואָס דערפאַר געפינט מען אַז נאָכדעם, זיינען זיינע לעצטע זיבעצן יאָר געווען אין אַן אופן פון „ויחי יעקב״ — דאָס זיינען געווען יאָרן פון „שלוה״ אויך בעוה״ז[12].

ג. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים וואָס אין שכר המצוות געפינט מען צוויי ענינים הפכיים:

דער תכלית המכוון פון מצוות איז[13] ניט אַז דורך זיי זאָל דערגרייכט ווערן אַ צווייטער ענין, ווי קבלת שכר וכיו״ב, נאָר דער קיום המצוה גופא: שכר מצוה — מצוה[14].

און דאָס וואָס מען באַקומט שכר פאַר קיום המצוות איז עס ווייל „אין[15] הקב״ה מקפח שכר כל ברי׳״, וכיו״ב.

אָבער מאידך, איז דער שכר וואָס דער אויבערשטער צאָלט פאַר קיום המצוות ניט אַן ענין וואָס מצד עצמו האָט ער קיין שייכות ניט מיט דער מצוה, נאָר ער איז אַ מסובב און אַ תוצאה פון דער מצוה גופא[16]. בלשון

9) ר״פ ויחי.

9*) ראה גם לקו״ש ח״ל ע׳ 176 ואילך.

10) להעיר מיפ״ת השלם שם: ומ״מ יעקב אבינו לא הי׳ מבקש השלוה אלא לתכלית טוב כדי שיגדל שמו בגוים ויהיו דבריו נשמעים לקרוא בשם ה׳ ולהיטיב בעולם לעשות צדקה ומשפט כו׳.

11) הל׳ תשובה ספ״ט. וראה הל׳ מלכים ספי״ב. פיהמ״ש הקדמה לפ׳ חלק. יד הל׳ תשובה רפ״ט.

12) ראה זח״א רטז, ב: כד יוסף אתפרש מני׳ כדין אתקיים לא שלותי כו׳. ובביאוה״ז שם (לא, ב): וכמאמרז״ל ביקש יעקב לישב בשלוה על אשר כבר הניח ה׳ לו מכל צרותיו וע״י יוסף צדיק יסוד עולם ביקש לישב בשלום ושלוה כו׳ אך קפץ עליו רוגזו דיוסף כו׳. ובזהר שם מסיים: הא לך שבע עשרה שנה אחרנין בענוגין ותפנוקין והנאות וכסופין הה״ד ויחי יעקב גו׳. ובביאוה״ז שם בסוף העמוד: וז״ש בעינוגין ותפנוקין כמו נהנין מזיו כו׳. ועיין לקוטי לוי״צ להזהר שם (ושם טה״ד בציון הע׳ (במקום „שם״ צ״ל קפד, רע״א)).

13) לקו״ת ראה כח, ד ואילך. לקו״ש ח״ה ע׳ 243 ואילך. לעיל ס״ע 247 ואילך.

14) אבות פ״ד מ״ב.

15) מכילתא (ורש״י) משפטים כב, ל. ומסיים: אם חי׳ כך אדם לא כש״כ.

16) ראה של״ה יב, א ואילך.

פון אַלטן רבי'ן[17]: הגורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה, ביז אַז „משכרה נדע מהותה"[18].

דאַרף מען פאַרשטיין: וויבאַלד אַז דאָס וואָס מ'באַקומט שכר פאַר קיום המצוות איז צוליב אַ זייטיקן טעם (ווייל „אין הקב"ה מקפח שכר כל ברי'") וואָס איז לכאורה ניט נוגע צו דער כוונה און תכלית פון מצוות — טאָ פאַרוואָס זיינען די מצוות אין אַזאַ אופן אַז זיי גופא זיינען אַ סיבה צום שכר (וואָס איז אַן ענין) צדדי[19]?

ד. בדוגמא צו די צוויי קצוות הנ"ל אין דעם ענין פון שכר המצוות, געפינט מען אויך בנוגע צו טעמי המצוות:

דעם אויבערשטנס רצון במצוות[20] [אויך די מצות פון סוג „עדות" און „משפטים" וואָס האָבן אויף זיך אַ טעם שכלי] איז אַ רצון שלמעלה מהטעם[21], און דאָס וואָס ס'זיינען דאָ טעמים אויף פיל מצוות — איז עס מצד דעם וואָס דער רצון פון די מצוות איז אַראָפּגעקומען און נתלבש געוואָרן אויך אין חכמה ושכל[22];

אָבער מאידך איז פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס (די התלבשות הרצון אין טעם) איז פאַרבונדן[23] מיט דער שלימות פון דעם רצון גופא[24].

ה. ויש לומר הביאור בזה:

די שלימות הרצון פון אויבערשטן אין מצוות איז — אַז ווי עס זאָל ניט זיין מצבו ומעמדו פון דעם מקיים המצוות — זאָל ער דערהערן די גוטסקייט און נויטיקייט פון דער מצוה. און דעריבער איז דער רצון פון מצוות נתלבש געוואָרן אין טעם און איז גורם און בריינגט שכר כדי אַז אויך אַ נער קטן (ברוחניות) בלשון הרמב"ם[25] אין דעם מצב זיינעם זאָל ער דערהערן זייער גוטסקייט פאַר עם.

ו. אָבער וויבאַלד אַז נברא לגבי בורא איז באין ערוך כלל — איז דער עילוי הנ"ל וואָס אין מצוות [וואָס זיי זיינען גוט פאַר אַלע סוגים ודרגות — וואָס דאָס איז ווייל זיי זיינען גוט בעצם ו(במילא) בתכלית השלימות] וועט זיין בגלוי ביי אדם המקיימם לעתיד לבא, וואָס דאַן וועט נתגלה ווערן דער רצון און תענוג העצמי שבמצוות וואָס איז

---

17) תניא רפל"ז. וראה לקו"ש ח"ה ע' 135 הערה 23 ובשוה"ג שם.

18) תניא פל"ט (נג, א).

19) ואפילו את"ל (וראה עד"ז לקו"ש ח"ג ע' 1009) שדוקא עי"ז (שהשכר מסובב מהמצות) השכר הוא בתכלית השלימות — מ"מ, מכיון שהמצות מצד עצמן הן ענין לעצמן שהוא נעלה באי"ע מענין השכר, אין שייך לומר שבהמצוות (שהן העיקר) יתחדש ענין (שיהיו באופן שיהיו סיבה להשכר) בכדי שהשכר (ובפרט שהוא רק ענין צדדי) יהי' בשלימות. ועכצ"ל שזה נוגע גם לשלימות המצוות, כדלקמן ס"ה.

20) המשך תרס"ו ע' נד. סז. וראה גם לקו"ת שלח מ, א. ובכ"מ. וראה גם לקו"ש חי"ח ע' 230 ואילך ובהמצויין שם.

21) ולא רק שאין זה מושג בשכל שלנו, אלא שהוא רצון עצמי ש„אין טעם לרצון זה כלל", ועד שאין לו גם „טעם כמוס ונעלם" (המשך תרס"ו ע' עו).

22) ולכן, גם הקיום ד„משפטים" צ"ל בדרך קבלת עול מצד הציווי שבהם, וכהנוסח בברכת כל המצוות „וצוונו".

23) ולכן בכמה מצוות דחוקים יש טעם (ראה חינוך מצוה צב. תקנא). ולהעיר שאפילו בנוגע לפרה אדומה אמרו רז"ל (במדב"ר פי"ט, ו) „לך אני מגלה טעם פרה" — אלא שהטעמים ד„חוקים" שונים מהטעמים ד„עדות" ו„משפטים". ואכ"מ.

24) דאל"כ, מכיון שהרצון שבמצוות הוא רצון עצמי דעצמותו ית' — למה יתלבש בטעם שלמטה ממנו באי"ע.

25) פיה"מ הקדמה לפ' חלק.

העכער פון טעמים [26] און שכר (ביז צום ענין פון „נחת רוח לבורא" [27]).

און בא צדיקים גדולים וואס זיינען זוכה צו „עולמך תראה בחייך" [28], איז דער גילוי הנ"ל פאראן אויך אין זייער עבודה בעוה"ז — אז אין זייער קיום המצוות בעוה"ז שטייט בגילוי דער רצון ותענוג העצמי [29].

ז. בכדי אז דער רצון ותענוג העצמי זאל קענען זיין בגילוי אין דער עבודה, פאדערן זיך צוויי תנאים:

א) תכלית הביטול — אז די עבודה זאל זיין אינגאנצן שלא ע"מ לקבל פרס (אויך ניט צוליב א שכר רוחני), נאר בלויז למלאות רצון קונו.

ב) אז דאס גופא (זיין עבודה למלאות רצון קונו) זאל זיין אין אן אופן אז דאס איז זיין אמת'ע מציאות. דאס הייסט, אז דער רצון און תענוג פון דעם אדם העובד איז דער רצון ותענוג פון אויבערשטן.

און די צוויי ענינים זיינען מרומז אין פסוק [30] „שלום רב לאוהבי תורתך", כדלקמן.

ח. כ"ק מו"ח אדמו"ר איז מבאר [31] דעם טעם פארוואס עס שטייט „שלום רב לאוהבי תורתך" — אעפ"י אז בנוגע תורה איז לכאורה מער מתאים דער לשון „לומדי תורתך" — ווייל כדי צו דערגרייכן צום „שלום רב" וואס תורה ברענגט, איז דער ענין פון לימוד התורה אליין ניט מספיק, נאר עס פאדערט זיך אויך אהבת התורה, און נאך מער: די אהבת התורה דארף זיין ניט נאר צוליב דעם יוקר ומעלת התורה עצמה, נאר בעיקר מצד דעם וואס זי איז „תורתך" — מצד דעם נותן התורה.

דארף מען פארשטיין: דער פסוק „שלום רב לאוהבי תורתך" ווערט אין גמרא [32] געבראכט אלס ראי' אויף דעם אז „תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם": היינט וויבאלד אז צום ענין פון „שלום רב" פאדערט זיך דוקא אהבת התורה (און דערפאר וואס זי איז „תורתך") — טא פארוואס איז עס מודגש אין דער ראי' פון פסוק „שלום רב לאוהבי תורתך", משא"כ אין דעם מאמר עצמו [33] „תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם" [וואס אויך דא איז דער לשון „מרבים שלום", ניט שלום סתם] שטייט „תלמידי חכמים" (סתם) וואס מיינט די וואס לערנען תורה?

איז דעם ביאור אין דעם: מיטן ברענגען דעם פסוק „שלום רב לאוהבי תורתך" איז די גמרא אויסן ניט נאר צו ברענגען (נאך) א ראי' אז „ת"ח מרבים

26) המשך תרס"ו ע' לו. ס"ע עו ואילך. ובכ"מ.

27) ראה המשך וככה תרל"ז פ"ב ורפט"ו. לקו"ש ח"ה ע' 245.

28) ברכות יז, א.

29) והטעם שצ"ל ענין זה (שאצל צדיקים גדולים יאיר בעבודתם בעוה"ז הנח"ר לבורא) — כי דוקא עי"ז נתגלה שהרצון שבהמצוות הוא הרצון דעצמותו ית' [כי באם הגילוי הי' רק בעוה"ב (ובעוה"ז מוכרח הוא להיות בהעלם) הרי זה עצמו הוכחה דאי"ז הרצון דעצמותו ית' שאינו מוגדר באיזה גדר ח"ו (וע"ד המבואר בלקו"ש ח"ה ע' 245 לענין גילוי העצמות בעוה"ב)].

30) תהלים קיט, קסה.

31) ד"ה שלום רב תש"ד בסופו.

32) ברכות בסופה. וש"נ.

33) וכן בהראי' הא' מהפסוק „וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך" שהובא בברכות שם — אף שגם בו נאמר „ורב שלום" — נק' „בוניך" („אל תקרי בניך אלא בוניך") שמורה על תלמידי חכמים * הלומדים תורה, ואין מוזכר בזה הענין ד„אוהבי תורתך".

*) כמרז"ל (שבת קיד, א) מאי בנאים כו' אלו תלמידי חכמים.

שלום בעולם", נאָר אויך צו מוסיף זיין אין דעם נאָך אַן ענין — אַז עולם (דאָ) איז כולל אויך די ת"ח: דורך דעם וואָס די ת"ח טועז אויף אַ ריבוי שלום אין וועלט, זיינען זיי[34] (די ת"ח) אויך זוכה צו "שלום רב" אפילו בערכם — וואָס איז אַ העכערער סוג "שלום"[35] ווי דער "שלום" וואָס זיי טועז אויף בעולם כפשוטו. והביאור בזה:

אמיתית ענין השלום ("שלום רב") איז ניט (נאָר) דער בפועל פון שלום [אַז דער מנגד ווערט מנוצח און מאַכט שלום], נאָר אַז עס איז גאַרניט שייך די מציאות פון אַ מנגד (און דערפון קומט במילא דער שלום בפועל) — און דער אופן פון שלום איז נאָר אין עצמותו ית׳: וויבאַלד אַז ער איז דער אמת׳ער בלי גבול וואָס האָט ניט ח"ו קיינע גדרים, איז ניט שייך לגבי אים קיין ענין (הפכי ו)מנגד.

און דאָס איז די הוספה פון "שלום רב לאוהבי תורתך" אויף "ת"ח מרבים שלום בעולם":

דאָס וואָס ת"ח האָבן בכח צו אויפ־טאָן שלום בעולם — די התאחדות (בפועל) פון צוויי הפכים: עולם (וואָס איז מעלים ומנגד אויף אלקות) מיט אלקות — איז מצד דעם "שלום רב" (אמיתית ענין השלום) וואָס איז דאָ אין תורה, וואָס זי איז מושרש אין עצמות [וכנ"ל אַז תומ"צ זיינען דער רצון ותענוג עצמי פון עצמותו ית׳].

און דורך דעם וואָס ת"ח טועז אויף שלום בעולם (מצד דעם אמיתית ענין השלום פון תורה), ווערט אויך בא זיי "שלום רב" (אפילו) בערכם, עס ווערט בא זיי נתגלה דער רצון ותענוג פון עצמות וואָס אין תורה.

און היות אַז בכדי צו זוכה זיין צום גילוי הנ"ל פאָדערט זיך (כנ"ל ס"ז) אַז די עבודה זאָל זיין בתכלית הביטול, למלאות רצון קונו, דערפאַר איז אין דעם נוגע "לאוהבי תורתך", אַז זייער אהבה און קאָך אין תורה (כולל אויך דעם ענין אין תורה וואָס לימוד מביא לידי מעשה[36]) איז ניט (נאָר) מצד תורה עצמה (מצד די עילויים וואָס אין איר), נאָר מצד תורתך — דעם נותן התורה.

ט. מען דאַרף נאָך אָבער פאַר־שטיין: וויבאַלד אַז די עבודה פון "אוהבי תורתך" איז נאָר צו ממלא זיין רצון קונם, דאַרף דאָך אויסקומען, אַז זיי האָבן מער חיות און "קאָך" אין קיום המצוות ווי אין לימוד התורה (וואָרום די כוונה פון דעם רצון ("דירה בתחתו־נים") פירט זיך אויס בעיקר דורך קיום המצוות וואָס זיינען אין דברים גשמיים[37] — תחתונים אויך לגבי שכל); היינט פאַרוואָס רופט מען זיי אָן "אוהבי תורתך" — מען פאַרבינדט דאָס מיט תורה?

34) משא"כ בפסוק "ורב שלום בניך" — עיקר העניז (דשלום) הוא בנוגע לפעולתם בעולם, שלכן נק׳ בנאים לפי שעוסקים בבנינו של עולם (שבת שם).

ולהעיר מספרי נשא (ו, כו) ובבמדב"ר פי"א, ז: גדול השלום שניתן לאוהבי תורה שנאמר שלום רב גו׳. גדול השלום שניתן ללומדי תורה שנאמר וכל בניך גו׳.

35) וי"ל שזהו הפירוש ד"שלום רב", די"ל ד"רב" הוא שם התואר ד"שלום", שמורה שהוא בחי׳ בל"ג וסוג אחר. משא"כ בהשלום הנעשה בעולם נאמר "ורב שלום", "מרבים שלום בעולם" — שהוא ריבוי בכמות (בהתפשטות) ולא סוג אחר. ראה ד"ה שלום רב שם בתחלתו.

36) קדושין מ, ב. ב"ק יז, א.

37) עיין תניא רפל"ז ש"תכלית השלימות הזה" (וקאי א"דירה בתחתונים" דרפל"ו) תלוי בעשיית המצות. וראה לקו"ש ח"ח ע׳ 108 הערה 56.

וועט מען דאָס פאַרשטיין לויט דעם ביאור פון דעם אַלטן רבי'ן[38] מעלת הביטול פון עסק התורה לגבי דעם ביטול פון קיום המצוות: ביי „עשיית המצוות" איז דער ביטול פון דעם אדם „כעבד המקיים מצות המלך ועושה דבריו"; משא"כ דער ביטול בעסק התורה איז אַז דער „דבר ה' זו הלכה .. היא המדברת מתוך גרונו", וואָס דער־פאַר איז „מאן מלכי רבנן" — ער איז ניט בבחי' עבד (וואָס פאַלגט און איז זיך מתבטל צום מלך) נאָר זיין מציאות גופא איז דער „מלך".

ועפ"ז יש לומר, אַז דאָס איז דער טעם וואָס זיי הייסן „אוהבי תורתך" (אע"פ אַז מצד זייער ביטול צו דער כוונה עליונה פון „דירה בתחתונים" איז זייער עיקר חיות אין קיום המצוות כנ"ל) — ווייל אויך זייער קיום המצות איז בתכלית הביטול, בדוגמא צום ביטול דתורה. דאָס הייסט, אַז זייער קיום המצות איז ניט אין אַן אופן וואָס זיי טועז דעם רצון ה' „כעבד המקיים מצות המלך", נאָר זייער גאַנצע מציאות איז וואָס זיי זיינען בבחי' מרכבה דורך וועלכער עס פירט זיך דורך דער רצון ה', ביז אַז דאָס טוט זיך באַ זיי אין אַן אופן פון מאליו וממילא — „מנפשי' כרע"[39]:

און דוקא מצד דעם ביטול בתכלית זיינען זיי זוכה צום „שלום רב" — דער „נחת רוח לבורא".

יוד. דער ענין הנ"ל איז מרומז אויך אין די צוויי פירושים אויף „וישב יעקב בארץ מגורי אביו" — פון הרב המגיד און פון אַלטן רבי'ן (וואָס ביידע האָבן אַ שייכות מיוחדת צו פרשת וישב, וכידוע אַז די הילולא פון מגיד איז געווען ג' לפ' וישב י"ט כסלו תקל"ג, און ג' לפרשת וישב י"ט כסלו תקנ"ט איז דער אַלטער רבי אַרויס לחירות[40]):

דער פירוש פון הרב המגיד[41]: „וישב יעקב בארץ", דאָס וואָס יעקב האָט יורד געווען „ממדרגתו העליונה מאד ולישב בארץ בארציות", איז צוליב „מגורי אביו", בכדי צונויפקלייבן [„מגורי לשון אסיפה וכניסה, כמו אוגר בקייץ"] די ניצוצות קדושה (וואָס געפינען זיך אין „ארץ") „ולהכניסם ולהעלותם לעילא".

לויט דעם פירוש קומט אויס, אַז דער תוכן פון „וישב יעקב בארץ מגורי אביו" איז אַן עבודה וואָס איז (בעיקר) פאַר־בונדן מיט קיום המצוות שנתלבשו בדברים גשמיים („ארץ").

דער אַלטער רבי[42] טייטשט: „מגורי" איז פון לשון „יראה" און אויך פון לשון „אוצר" (אַזוי ווי „מגורה מליאה פירות שהוא כלי שאוצרין לתוכו"), און „אביו" גייט אויף „חכמה עילאה"; און דער פירוש פון „מגורי אביו" איז — יראה עילאה וואָס זי איז אַן אוצר און כלי („מגורי") צו חכמה עילאה („אביו").

און ער איז מבאר, אַז „בארץ מגורי אביו" איז פאַרבונדן (ניט מיט דער עבודה פון קיום המצוות, נאָר) מיט עסק התורה.

ע"פ הנ"ל (סעיף ט') בענין „אוהבי תורתך" — יש לומר, אַז די צוויי פירושים זיינען ניט צוויי באַזונדערע ענינים, נאָר איין פירוש איז משלים דעם צווייטן:

---

38) תו"א פרשתנו כז, ב. ולהעיר מתניא פכ"ג.

39) ירושלמי הובא בתודי"ה עיון — שבת קיח, ב.

40) היום יום י"ט כסלו.

41) אר"ת יח, סע"א.

42) תו"א שם.

דער פירוש פון הרב המגיד איז מבאר אין וואָס עס איז באַשטאַנען יעקב׳ס עבודה: יעקב האָט יורד געווען „לישב בארץ בארציות" בכדי צו צונויפקלייבן די ניצוצות וועלכע געפינען זיך דאָרט און זיי מעלה זיין:

און דער אַלטער רבי איז מוסיף אין דעם, אַז (אויך) די עבודה איז בא אים געווען בתכלית הביטול, בדוגמת הביטול בעסק התורה (כנ״ל סעיף ט׳).

יא. דער ביאור הנ״ל אין „וישב יעקב בארץ מגורי אביו" — לויט די צוויי פירושים הנ״ל פון מגיד און פון אַלטן רבי׳ן — איז פאַרבונדן אויך מיטן מאמר רז״ל (הובא לעיל בתחילת השיחה) אויף „וישב יעקב גו׳" — „ביקש יעקב לישב בשלוה":

כוונת המדרש אין „ביקש יעקב לישב בשלוה" איז ניט אַז יעקב האָט זיך גע־וואָלט „אָפּרוען" פון „צרת עשו" און „צרת לבן", נאָר — אַז עס זאָל נתגלה ווערן דער ענין ה„שלום" ו„שלוה" וואָס האָט זיך אויפגעטאָן דורך דעם וואָס ער האָט מברר געווען די ניצוצות שבשבי׳ ובמצרים („צרת") של לבן ועשו.

און דער טעם פאַרוואָס ער האָט גע־וואָלט דעם גילוי ה„שלוה", איז (ניט בשביל עצמו, נאָר) ווייל די התגלות איז נוגע (כנ״ל) צו שלימות המכוון פון דער עבודה; און דער ענין פון „ביקש יעקב לישב בשלוה" איז פאַרבונדן מיטן ביאור (סעיף יוד) אין „מגורי אביו" — ער האָט מברר געווען די ניצוצות וואָס געפינען זיך אין „ארציות" (כפירוש הה״מ), און אעפ״כ האָט ער עס געטאָן אין אַן אופן פון עסק התורה (כפירוש אדה״ז) — ווייל דאָס איז דער ענין פון „אוהבי תורתך" וואָס איז אַ „כלי" צום גילוי פון „שלום רב", כנ״ל.

יב. ע״פ כהנ״ל וועט מען אויך פאַר־שטיין דעם טעם פאַרוואָס דער ענין פון „ביקש לישב בשלוה" בעוה״ז איז געווען דווקא ביי יעקב׳ן און ניט ביי אברהם און יצחק [און ווי דער פסוק איז מדגיש „בארץ מגורי אביו", אַז בא „אביו" איז געווען „ארץ" (עוה״ז) אין אַן אופן פון גירות („מגורי")[43]]:

די עבודה[44] פון אברהם ויצחק (קו הימין והשמאל) איז געווען בעיקר „בבחינת יחודים עליונים שבאצילות", משא״כ יעקב (דער קו האמצעי), וואָס איז „מבריח מן הקצה לקצה" (פון קצה הכי העליון ביז קצה הכי תחתון), האָט בעבודתו אויפגעטאָן אויך למטה.

און דעריבער איז — „וישב יעקב בארץ מגורי אביו", וואָס אין דעם זיינען דאָ צוויי ענינים: (א) זיין עבודה „בארץ" איז געווען אין אַן אופן פון „וישב" (התיישבות) — ניט ווי ביי אברהם ויצחק וואָס מצד דעם וואָס זייער עבודה איז געווען בעיקר אין אצילות, איז זייער עבודה „בארץ" געווען בבחי׳ גירות. (ב) דורך דער עבודה פון „וישב יעקב גו׳ בארץ" האָט ער געקענט (און דערפאַר „ביקש") דערגרייכן דעם ענין פון „לישב בשלוה" אויך בעוה״ז — דער גילוי בחי׳ רצון ותענוג העצמי פון עצמותו ית׳[45], וואָס זיין רצון ותענוג איז (דוקא) אין „דירה בתחתונים".

יג. אָבער אעפ״כ האָט ער אויך דורך דער עבודה הנ״ל ניט אויפגעטאָן דעם ענין פון „לישב בשלוה" (עס איז נאָר וואָס „ביקש כו׳"[45]), און צום מצב פון

43) ראה כלי יקר עה״פ. ומפרשי המדרש שבהערה 3.

44) ראה ביאוה״ז ויחי כט, ג. ל, ג. ובכ״מ.

45) להעיר מסד״ה וישב תרע״ה (בהמשך תער״ב).

„לישב בשלוה״ בפועל איז ער ערשט צו־געקומען דורך „רוגזו של יוסף״. ונקודת הביאור בזה:

די עבודת הבירורים פון יעקב (ווי ער איז מצד עצמו) איז געווען אין אַן אופן אַז אויך זייענדיק בבית לבן האָט לבן אויף אים קיין שליטה ניט געהאַט — לבן האָט באַ עם זיך געבעטן: הגידה לי מה משכורתך, אם נא מצאתי חן בעיניך, נקבה שכרך גו׳[46] און עד״ז אויך בשייכות צו עשו. משא״כ יוסף בעת ער איז „הורד מצרימה״, איז געווען אין אַן אופן אַז ער איז געוואָרן אַן עבד באַ פוטיפר, ביז „ויתנהו אל בית הסהר״[47], און אויך נאָכדעם ווי ער איז געוואָרן אַ משנה למלך איז ער ניט געווען ברשות עצמו, נאָר אַ משנה, כביכול, צו פרעה, באַקומען פון עם רשות וכו׳.

קומט אויס, אַז די אמת׳ע ישיבה „בארץ מגורי אביו״, די ירידה „לישב בארציות״ און צונויפקלייבן די ניצוצות קדושה וואָס געפינען זיך למטה מטה, האָט זיך אויפגעטאָן דורך ירידת יוסף אין מצרים דוקא; און וויבאַלד אַז „אלה תולדות יעקב יוסף״, יוסף איז דער וואָס טראָגט אַראָפּ למטה עניני יעקב[48], קומט במילא אויס, אַז דורך ירידת יוסף למצרים האָט יעקב אויפגעטאָן אין דעם מטה מטה ביותר.

און וויבאַלד אַז דער „לישב בשלוה״ דער גילוי פון תענוג העצמי — נחת רוח לבורא, איז פאַרבונדן מיט „וישב״ — „בארץ״, די עבודה אין עוה״ז דוקא אין ארציות שבו, כנ״ל, דעריבער האָט דער ענין פון „לישב בשלוה״ בפועל ניט געקענט נתגלה ווערן אפילו נאָך די בירורים פון לבן ועשו;

דוקא לאחר „רוגזו של יוסף״, וואָס דערמיט האָט זיך אויפגעטאָן די ירידה און דער בירור למטה אין מצרים — ניט נאָר אין מקום נאָר (אויך) בעיקר אין מעלת העבודה, ומדריגה כנ״ל (זייענדיק ניט ברשות עצמו) דעמאָלט האָט יעקב זוכה געווען צום ענין פון „לישב בשלוה״ בפועל.

(ממאמר ד״ה שלום רב תשל״ח*)

---

46) ויצא כט, טו. ל, כז־כח.

47) פרשתנו לט, כ.

48) ראה בארוכה ביאוה״ז ויחי כט, ד ואילך. ועוד.

*) נדפס בשלימותו בסה״מ מלוקט ח״ב ע׳ קצט.

וישב ג

א. אין פסוק[1] „ויאמר לו (ישראל צו יוסף) לך נא ראה את שלום אחיך גו׳ וישלחהו גו׳ ויבא שכמה״, שטעלט זיך רש״י אויף „ויבא שכמה״, און איז מפרש: מקום מוכן לפורעניות כו׳ (כדלקמן סעיף ג׳).

דארף מען פארשטיין: וואס איז דא שווער אין פשוטו של מקרא וואס צוליב דעם דארף רש״י מפרש זיין אז שכם איז א „מקום מוכן לפורעניות כו׳״[2]?

מפרשים[3] לערנען, אז וויבאלד עס שטייט שוין פריער[4] „הלא אחיך רועים בשכם״, איז ניט נויטיק אז דער פסוק זאל נאכאמאל אויסטייטשן „(ויבא) שכמה״, עס האט נאר געדארפט שטיין „ויבא שמה״[5] (און מ׳וואלט געוואוסט אז עס מיינט שכם); פון דעם וואס דער פסוק איז מדגיש „ויבא שכמה״ איז משמע, אז דערמיט ווערט געמיינט „שכם[6] הידוע, המוכן לפורעניות״.

ע״פ פשוטו איז אבער שווער צו זאגן אז דאס איז רש״י אויסן צו באווארענען, ווייל:

(א) מ׳געפינט[7] בכמה מקומות אז דער פסוק חזר׳ט איבער דעם נאמען פון אן ארט און איז זיך ניט מסתפק מיטן ווארט „שם״, ולדוגמא אין אונזער פרשה[8]: „ויתנהו אל בית הסהר .. ויהי שם[9] בבית הסהר .. את כל האסירים אשר בבית הסהר גו׳״. ד.ה. אז אין דרך הפשט איז עס קיין תמי׳ ניט וואס דער פסוק זאגט באופן ברור און חזר׳ט איבער נאכאמאל דעם שם המקום.

(ב) אויב ביי רש״י איז קשה כנ״ל, האט ער דאס געדארפט באווארענען אין דעם פריערדיקן פסוק[10] — „ויאמר ישראל .. הלוא אחיך רועים בשכם גו׳״ — וואס שוין דארטן איז לכאורה ניט נויטיק אויסצוטייטשן אז „רועים בשכם״, ווייל עס שטייט שוין פריער[11] „וילכו אחיו לרעות את צאן אביהם. בשכם״[12] (און

---

1) פרשתנו לז, יד.

2) ברע״ב כאן „דדריש שכמה כמו שכמה מלשון (הושע ו, ט) דרך ירצחו שכמה שהוא לשון פורעניות״ (וראה מדרש שכל טוב כאן), ובביאורי מהרא״י (הובא גם בצידה לדרך: דנפקא לי׳ ממשמעות המלה גופי׳..) דשכם לשון חלק הוא כדפרש״י בפ׳ ויחי .. וכל חלוקה מוכן לפורעניות — אבל ע״ד הפשט: א) צ״ל הכרח בפשש״מ לדרוש השם [וכדמוכח בנדו״ד גופא — שרש״י לא פירש „מקום מוכן לפורעניות״ — לעיל פסוק יב־יג], ב) הכתובים דהושע ודויחי ושכל חלוקה כו׳ — לא נרמזו כלל בפרש״י.

3) רא״ם, גו״א, דבק טוב ועוד. וראה מנחה בלולה כאן.

4) פסוק יג.

5) ובלבוש האורה כאן: למה כתב שכמה בה״א בסופה .. מיותרת היא דויבא שכם ג״כ הי׳ משמעו כמו ויבא לשכם כו׳, עיי״ש.

6) לשון הרא״ם. וראה לבוש שם.

7) ועד״ז קשה על תירוץ הלבוש (שבהערה 5) — כי ברוב המקומות שנאמר ה״א בסופה (או למ״ד בתחלתה), גם בלעדי הה״א (או הלמ״ד) „הי׳ משמעו כמו (ויבא) ל..״. וראה פרש״י וישלח לג, יח.

8) לט, כ־כב. וראה לקמן פסוק יז: וימצאם בדותן. פסוק כט. ובכ״מ.

9) היינו שלא זו בלבד שלא מסתפק ב„שם״, אלא שאומר שניהם — „שם בבית הסהר״!

10) ובלקח טוב לעיל פסוק יב: בשכם, מקום מזומן לפורעניות.

11) פסוק יב.

12) אלא שבזה אפשר לתרץ, ובהקדים: למה מספר הכתוב שאחי יוסף היו רועים בשכם*? והביאור — שבזה מתורצת התמי׳: למה שלח יעקב

---

*) קושיא ממש אינה — כי י״ל שכן דרך הכתובים. ע״ד לקמן סעיף ב׳.