וישב ה

א. פון פסוק[1] „ויאמר (יהודה) מה הערבון אשר אתן לך ותאמר (תמר) חותמך ופתילך ומטך אשר בידך" איז רש"י מעתיק די ווערטער „חותמך ופתילך" און ברענגט דערויף דעם לשון פון תרגום: „עזקתך ושושיפך", און איז דערנאך מסביר „טבעת שאתה חותם בה ושמלתך שאתה מתכסה בה".

דארף מען פארשטיין: א) פארוואס מוז רש"י ארויסנעמען דעם ווארט „חותמך" פון זיין פשוטן טייטש (דיין שטעמפל[2]) און אנשטאט דעם עס אויסטייטשן ווי תרגום אונקלוס: „עזקתך" (טבעת)?

ב) אזוי אויך איז שווער בנוגע רש"י'ס פירוש אויף „פתילך" (וואס ער טייטשט ווי דער תרגום: „שושיפך כו' שמלתך שאתה מתכסה בה"): אין תנ"ך געפינט מען ניט אז „פתיל" זאל האבן דעם באדייט פון „שמלה"[3], בעת מ'געפינט יע אז „פתיל" האט דעם טייטש פון א פאדעם, אדער — א שטריק[4]?

ג) לויט רש"י על התורה מוז מען זאגן אז „פתיל" נויטיגט זיך ניט בכלל אין א פירוש (ווי דער רוב המכריע פון די ווערטער אין תנ"ך וואס רש"י פארטייטשט זיי ניט), וואס דאס פארענטפערט דאך פארוואס רש"י פארטייטשט ניט „פתיל" אין חומש[5].

ד) אפילו מ'וועט געפינען א הכרח אז בפרשתנו קען פתיל ניט מיינען „חוט" (אדער „חבל") ווי בכל מקום — האט רש"י געדארפט טייטשן „פתילך" (אין אונזער פסוק) ווי דער פירוש פון רשב"ם[6]: פתילך — „אזור" (וויבאלד אז אן אזור (גארטעל) איז ענלעך צו א „חבל" און „חוט")?

ה) צוליב וואס דארף רש"י צוגעבן (נאכן אראפברענגען דעם לשון התרגום) דעם הסבר — „(טבעת) שאתה חותם בה (ושמלתך) שאתה מתכסה בה"?

ב. עס זיינען דא מפרשים[7] וואס זיינען מסביר, אז מיט זיין מוסיף זיין „(טבעת) שאתה חותם בה (ושמלתך) שאתה מתכסה בה" פארענטפערט רש"י די שאלה: וואו ליגט אין די ווערטער „חותמך ופתילך" דער אפטייטש „עזקתך (טבעת) ושושיפך (שמלתך)"? — איז רש"י מבאר: „טבעת שאתה חותם בה", און דערפאר

---

1) פרשתנו לח, יח.

2) וכבתיב"ע כאן שתרגם חותמך ופתילך „סיטומתך" — פי' חותמך (ב"מ עד, א) — וחוטייך.

3) וכמו שהקשה ברמב"ן כאן.

4) יחזקאל מ, ג.

5) שמות כח, כח ואילך. שלח בפ' ציצית. (ואדרבא „פתיל" — משמש ביאור לתיבה אחרת („פתלתול" — פרש"י האזינו לב, ה)).

וגם ביחזקאל שם — „חבל" בא לא בתור פירוש תיבת „פתיל" כ"א דרך אגב בפי' השייכות דפתיל פשתים למדידה*. וע"ד פרש"י שמות (כח, ואו): ומרכסן בפתיל תכלת כו' וקוצצין פתילים מהם וטווין אותן חוט כו' וקצץ פתילים כו' למדנו שחוט כו'. ועד"ז בפרש"י לט, ,ג. לט, לא.

6) וראה ספורנו כאן.

7) רא"ם ושפ"ח כאן.

---

*) ולכן לא פירש כלום בנ"ד) שופטים טז, ט.

ווערט די טבעת אָנגערופען „חותמך״; „שמלתך שאתה מתכסה בה״ — וואָס מיט דעם איז רש״י מרמז אויפן פסוק[8] „גדילים תעשה לך גו׳ כסותך אשר תכסה בה״ (וואו „גדילים״ — ציצית און פתילים — שטייט אין צוזאַמענ־האַנג מיט „כסותך (שמלה) אשר תכסה״), און דערפאַר ווערט אויך די שמלה אָנגערופן „פתילך״, צוליב די ציצית און פתילים וואָס אויף איר.

און דערמיט פאַרענטפערן זיי[9] די קשיא פון רמב״ן: „ואיננו נכון שיתן שמלתו וילך ערום ממנה״ — ווייל דאָ רעדט זיך וועגן אַ באַזונדער שמלה וואָס ער האָט געטראָגן (אין צוגאָב צו דער געוויינלעכער שמלה) בכדי צו מקיים זיין מצות ציצית.

דאָס איז אָבער בלויז מסביר אַז „חותמך ופתילך״ קענען מיינען „עז־קתך ושושיפך״, אָבער ניט (א) אַז ס׳איז דאָ אַ הכרח אין פשוטו של מקרא אַזוי צו טייטשן (און ניט כפשוטו בכל מקום: חותם און אזור[10], ווי געזאָגט פריער); (ב) עפ״ז ווערט נאָך שטאַרקער די קשיא בלאו הכי: וואָס דאַרף די תורה זאָגן „חותמך ופתילך״ און מיינען טבעת און שמלה מצד דער הסברה טבעת שאתה חותם בה כו׳ — עס האָט דאָך געקענט שטיין איינפאַך און בפירוש „טבעתך ושמלתך״[11] (ווערטער וואָס ווערן כמה פעמים דערמאָנט אין תורה[12])? (ג) עפ״ז האָט די שמלה געדאַרפט אָנגע־דייטעט ווערן אין פסוק מיט׳ן וואָרט „גדילך״, וואָס אַזוי ווערן ציצית אָנ־גערופן אין דעם פסוק אויף וועלכן מ׳איז מרמז: גדילים . . תכסה בה. (ד) ועיקר: דער בן חמש למקרא האָט נאָך ביז איצט ניט געלערנט וועגן מצות ציצית בכלל! אַפילו מען זאָל זאָגן אַז עכ״פ ווייס ער וועגן ציצית פון פרש״י[12*], וועלכער שרייבט אַז אידען האָבן „טלית של ציצית״ — דערמאָנט דאָך דאָרט רש״י ניט דעם ענין פון „פתיל״ און דאָ דערמאָנט ניט רש״י דעם ענין פון „ציצית״ — היינט ווי וועט דער בן חמש למקרא פאַר־בינדען ביידע פירושים צוזאַמען?! אַפילו מען זאָל זאָגן אַז דאָס דאַרף רש״י ניט דערציילן עם ווייל ער אַליין טראָגט ציצית (און זאָגט בק״ש — „פתיל תכלת״) — האָט אָבער[13] רש״י געדאַרפט ברייינגען דעם פסוק „גדילים . . תכסה בה״?

ג. דער ביאור אין דעם: דער הכרח אַז „חותמך״ מיינט ניט כפשוטו (דיין שטעמפּל), האָט רש״י פון תוכן הפרשה: יהודה׳ס גיין קיין תמנה איז געווען (בל׳ הכתוב[14]) „לגז צאנו״, אַן אַרבעט ביי וועלכער ס׳איז בכלל ניט נויטיק צו באַנוצן זיך מיט אַ חותם[15]

8) תצא כב, יב.

9) רא״ם וגו״א כאן.

10) ולפ״ז מתורצת ג״כ קושיית הרמב״ן — כי נתן לה רק ה„אזור״ שלו.

11) בנוגע ל„פתיל״ — תי׳ ברא״ם וגו״א דבזה רמזה שאין כוונתה לשמלה בכלל, אלא לבגד המיוחד שלו שעי״ קיים מצות ציצית (כנ״ל בפנים), ולכן נקרא „פתיל״ דוקא — ע״ש הציצית, אבל ראה בפנים (ג).

12) „שמלה״ נזכר גם לעיל: נח ט, כג. וישלח לה, ב. פרשתנו לז, לד.

12*) נח ט, כג.

13) ראה גם בבאר יצחק כאן.

14) פסוק יג.

15) בפס״ז כאן: „חותמך שהי׳ חותם בו את הצאן״. ועד״ז בחזקוני כאן („לחתום הקשרים של צמר״). אבל בפשטות משתמשים ב„חותם״ בשטרות ואגרות וכיו״ב (ראה רש״י תצוה כח, יא. מג״א ג, יב. ועוד).

— און דעריבער איז שווער צו טייטשן אז „חותמך" מיינט דיין שטעמפל, ווייל — ע"פ פשט: א) צוליב וואס זאל יהודה מיטנעמען זיין שטעמפל אומגויטיקערהייט? ב) ווי אזוי האט תמר געקענט וויסן אז ער האט זיין שטעמפל בא זיך און זאגען בפשטות און אלס ערשטע זאך ער זאל געבן חותמך?

דעריבער פארטייטשט רש"י (כפי' התרגום) „עזקתך" — א טבעת (אין וועלכן ס'איז דא א חותם); און ס'איז דאך א דבר הרגיל צו טראגן א טבעת אויפן פינגער, איז ניט קיין חידוש, וואס יהודה האט עס געהאט מיט זיך בעת ער איז געגאנגען „לגז צאנו".

דערביי פאדערט זיך א באווארעניש: ס'איז פארשטאנדיק אין פשטות, אז ווען תמר האט געוואלט נעמען אן „ערבון" ביי יהודה, האט זי אויסגעקליבן זאכן: א) וועלכע זיינען ביי עם טייער[16] (וועט זיין פארשטאנדיק — בא יהודא — פארוואס זי האט זיי אויסגעקליבען). ב) וועלכע זיינען פארבונדן מיט עם פערזענלעך — (וויבאלד זי האט געוואלט זיי נוצן אויף „הכר נא למי").

דעריבער דארף מען זאגן, אז ביים בעטן דעם „חותמך" ביי יהודה'ן האט זי ניט געמיינט דעם טבעת אלס טבעת — ווייל די חשיבות פון א טבעת איז ניט גענוג פארזיכערונג[16*] אז יהודה זאל מוזען עס צוריקנעמען, און — ניט גענוג „פערזענליך",

נאר זי האט געבעטן — און דאס איז רש"י מדגיש מיט זיין מוסיף זיין „טבעת שאתה חותם בה" — די טבעת וואס יהודה („שאתה"[17]) חתמ'עט זיך דערמיט[18], און ער וועט עס זיכער ניט איבערלאזן אין אירע[19] הענט.

און דערמיט איז אויך מובן דער טעם פארוואס טבעת דא ווערט אנגערופען „חותמך" (און ניט „טבעתך"), ווייל דוקא מיטןווארט „חותמך" איז פארשטאנדיק וואס תמר האט געמיינט מיט איר בעטן ביי יהודה זיין טבעת.

ד. לויט דעם איז אויך פארשטאנדיק פארוואס רש"י קען ניט זאגן אז „פתילך" דא מיינט „אזור" — ווארום אן אזור האט ניט קיין חשיבות, אדער פערזענליכע שייכות מיט יהודה:

דעריבער לערנט רש"י „שושיפך" (דיין שמלה) — און איז גלייך מוסיף אז דאס מיינט ניט סתם א שמלה, נאר „שמלתך שאתה מתכסה בה": די שמלה, וואס דו, יהודה, ביסט זיך מתכסה מיט איר, וואס חשוב'ע מענטשן טראגן בגדים מיוחדים[20] וע"ד „בגדי עשו בנה הגדול החמודות"[21] ויוצא העבד גו' ובגדים ויתן לרבקה[22]; און אויך יהודה, האט צוליב זיין חשיבות, זייענדיק דער גדול ש־בשבטים[23], געטראגן א שמלה מיוחדת...

---

16) משא"כ בדברים שרק „היו צריכין לו" (חזקוני (ועד"ז בפס"ז) כאן).

16*) ואפילו את"ל שכיון שיהודא הי' הגדול בשבטים טבעתו בדוגמת טבעת המלך (ראה פרש"י אסתר ג, י"ד), הרי גם היא — טבעת שיש בה חותם (שם ג, יב).

17) ועפ"ז יומתק מה שלא כתב רש"י „טבעת שחותמין בו" (כברד"ק כאן), אלא (מדגיש) „טבעת שאתה חותם בה".

18) להעיר מב"מ כז, ב (מובא בצפע"נ — להרגצובי — עה"ת כאן) דטבעת לא משאלי אינשי.

19) ובפרט ש„ויחשבה לזונה" (פסוק טו).

20) ראה גם רמב"ן כאן. ספורנו.

21) תולדות כז, טו.

22) חיי שרה כד, נג.

23) כדמובן בפרשתנו לז, כו. וראה לקו"ש

חדה — און דערפאַר איז תמר געוועזן זיכער אַז אָט די שמלה[24] („שאתה מתכסה בה"[25]) וועט יהודה זיכער קומען אַפּנעמען.

[על דרך ווי ביים וואָרט „מטך" איז דער פסוק אַליין מוסיף די ווערטער „אשר בידך" — מיט דער כוונה צו מדגיש זיין, אַז תמר האָט געבעטן (ניט סתם אַ שטעקן, נאָר) דווקא יהודה'ס אַ שטעקן, און וועלכן ס'האָט זיך אויסגעדריקט יהודה'ס גבורה[26]].

לויט דעם איז במילא אויך פאַרענטפערט די קשיא פון רמב"ן — ווי האָט יהודה איבערגעלאָזט זיין בגד ביי תמר'ן — ווייל דאָס איז ניט געווען די איינציקע שמלה וואָס יהודה האָט געטראָגן, נאָר אַ ספּעציעלע שמלה וואָס ער האָט געטראָגן אַלס סימן פון זיין חשיבות.

ה. דער הסבר אויף דער שאלה (כנ"ל, ס"א): וואו ליגט אין וואָרט „פתילך" דער אַפּטייטש פון „שמלה"? — איז פאַרשטאַנדיק פון פירוש רש"י אין אַ פריערדיקער סדרה:

אויפן פסוק[27] „נפתולי אלקים נפתלתי" זאָגט רש"י[28], אַז „פתיל" האָט אין זיך דעם באַדייט פון „חבור"; דערפאַר ווערט אויך אַ שמלה וואָס אַ מענטש מתכסה בה אָנגערופן „פתיל" ווייל זי איז נאָענט און מחובר[29] מיט אים[30].

און פונקט ווי „חותמך" שטייט דאָ בדיוק, כנ"ל, אַזוי איז דאָ אויך מדויק דער לשון „פתילך" — און מצד דעם זעלבן טעם: מיטן וואָרט „פתיל" (ל' חיבור) איז מוסבר וואָס תמר האָט געמיינט ביים בעטן יהודה'ס שמלה — דעם בגד וואָס האָט געהאַט אַ חיבור,

---

ח"ט ע' 3. אבל להעיר מפרש"י לעיל (לח, א): שהורידוהו אחיו מגדולתו.

24) עפ"ז יומתק מה שנקט רש"י לשון „שמלה", ולא „בגד" שרגיל יותר בתנ"ך (וכמו שנאמר בסיפור זה גופא (לעיל פסוק יד): ותסר בגדי גו'. ובפסוק (יט) שלאח"ז: ותלבש בגדי גו') — כי „בגד" כולל כל מיני לבושים [וכמ"ש בבגדי כהונה (תצוה כח, ד): ואלה הבגדים גו' מצנפת ואבנט], משא"כ „שמלה" מורה על בגד שמתעטפים בו.

25) ע"פ המבואר בפנים — דהוספת רש"י (על לשון התרגום) „טבעת שאתה חותם בה ושמלתך שאתה מתכסה בה", באה לתרץ למה בחרה תמר בדברים אלו דוקא (ולא המשך לפירוש התיבות „חותמך ופתילך", כפירוש המפרשים) — יומתק מה שב' הענינים מבאר רש"י בדבור אחד*, ולא כל תיבה בדיבור בפ"ע, כרגיל בכגון דא.

26) ראה רמב"ן, בחיי וספורנו כאן.

---

*) אבל בדפוס שני דרש"י: עוקתך ושושיפך. חותמך טבעת שאתה חותם בה. ופתילך ושמלתך שאתה מתכסה בה (היינו שמעתיק עוה"פ „חותמך" „ופתילך" כ"א בדבור בפ"ע).

27) ויצא ל, ח.

28) מפי' „מנחם בן סרוק". ואף שמסיים „ואני מפרשו לשון עקש כו' " — הרי: א) מזה שמביא פי' „מנחם בן סרוק" קודם ל„ואני מפרשו", מוכח שהוא הפירוש העיקרי בפשש"מ. ב) גם הפי' „לשון עקש" אינו שולל ד„פתיל" אפ"ל פירושו ל' חיבור, אלא שאי"ז פירושו כאן, וכדמוכח מזה שעה"פ (חוקת יט, טו) „צמיד פתיל" מפרש רש"י: „פתיל — לשון מחובר כו'". ג) בפי' הנ"ל (חוקת שם) מסיים רש"י: „ל' מחובר בל' עברי* וכן נפתולי אלקים נפתלתי נתחברתי כו'". וראה מפרשי רש"י לחוקת שם. ואכ"מ.

29) להעיר ממשפטים כב, כו: שמלתו לעורו גו'. ובפירש"י: זו חלוק.

30) כ"כ גם בבאר יצחק כאן. וראה רד"ק וספורנו כאן.

ומה שהקשה הרמב"ן (וראה גם בבאר יצחק) ממש"נ לקמן (פסוק כה) „והפתילים" (לשון רבים) — כבר תי' ברד"ק שם: כי השמלה כו' היו נעשים על תכונת שנים או יותר.

---

*) בראה"ס (וכ"ה בדפוס ראשון ושני דרש"י וברש"י כת"י): בלשון ערבי.

מתכסה בה, און אויך א ספעציעלע שייכות מיט יהודה, זיין חשיבות אלס יהודה.

ו. פון די יינה של תורה אין דעם פירוש רש״י:

די צוויי אויבנדערמאנטע קצוות אין „טבעת שאתה חותם בה״

— (א) פון איין זייט האט תמר געוואלט אט דעם ערבון (ניט צוליב דער טבעת, וויבאלד זי האט ניט פארמאגט חשיבות און שייכות מיט יהודה, נאר) צוליב דעם חותם, ווייל אין אים האט זיך אנגעזען די בעל־הבתיש׳קייט און חשיבות פון יהודה׳ן; (ב) און לאידך, איז דער חותם געווען (ניט א זאך פאר זיך, נאר) א חלק פון דער טבעת —

זיינען מתאים צום ענין פון „טבעת שיש בה חותם״ ווי עס ווערט מבואר אין פנימיות התורה; און דאס איז פארבונדן מיטן כלליות׳דיקן הסבר (אין פנימיות התורה) אויפן טעם וואס תמר האט געבעטן ביי יהודה׳ן דוקא די דריי זאכן — „חותמך ופתילך ומטך״, וכדלקמן.

ז. אויפן פסוק [31] „ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה״, שטייט אין מדרש[32]: „רבנן אמרי משל למלך שעשו לו טבעת מה היתה חסירה חותם כך מה הי׳ העולם חסר שבת״. ד.ה. די וועלט אן שבת איז ווי א „טבעת״ (אן א חותם), און שבת איז ווי א „חותם״ צו דער טבעת.

איז דער ביאור אין דעם[33]:

„טבעת״ איז פון לשון טבע — די הנהגת הטבע וואס איז דא אין וועלט, וואס די הנהגה טבעית גיט אן ארט אז מ׳זאל ניט זען ווי די וועלט האט א בעה״ב, אז זי „געהערט״ צום אויבערשטן;

שבת איז א חותם, אן עדות און זכר למעשה בראשית. ובלשון פון ספר החינוך [34] אז דאס איז קובע „בלבבנו אמונת חידוש העולם״, ובמילא ווייס מען דאך אויך אז דער עולם ווערט נתחדש בכל יום תמיד, ווי דער אלטער רבי איז דאס מבאר בארוכה [35].

אין שמות: אלקים בגימטריא הטבע [36], און הוי׳ איז הי׳ הוה ויהי׳ כאחד [37]. „חותם״ איז דער גילוי פון שם הוי׳ (ווי רז״ל זאגן [38] „חותמו של הקב״ה אמת״ און ווי עס שטייט [39] „ואמת הוי׳ לעולם״), און הוי׳ איז דער שורש פון הנהגה נסית, וואס אין הנהגה נסית דריקט זיך אויס דער אמת הוי׳, עס זעט זיך אן בגילוי ווי דער אויבערשטער איז לגמרי העכער פון וועלט.

בדוגמא די אויבנגעזאגטע מעלה אינעם חותם — ביי יהודה ותמר: דוקא דער חותם האט געקענט זיין אן

---

31) בראשית ב, ב.

32) ב״ר פ״י, ט.

33) בהבא לקמן — ראה אוה״ת בראשית (כרך ג׳) תקיא, א. תשא ע׳ איתתקנו־ז. ד״ה את שבתותי תש״ת פ״א.

34) מצוה לא לב. וכ״כ במו״נ ח״ג פמ״ג.

35) שער היחוד והאמונה בתחלתו.

36) פרדס שער יב פ״ב. שעהיוה״א רפ״ו. ובשל״ה (פט, א) משמע קצת שכ״ה בזהר.

37) זח״ג רנז, סע״ב. שעהיוה״א פ״ז (פב, א).

38) שבת נה, א. וראה לקו״ת ד״ה אלה מסעי (צא, ד) וביאורו (צג, ב ואילך).

39) תהלים קיז, ב — וראה לקו״ת רד״ה ביום השמע״צ (השלישי). וראה רש״י וארא ו, ג (הובא באוה״ת בראשית שם): לא נכרתי להם במדת אמתית שלי. .שמי ה׳.

ערבון פאַר תמר, ווייל אין דער טבעת מצ״ע איז ניט ניכר בגלוי איר שייכות צום בעה״ב, צו יהודה׳ן; דער חותם אָבער ווייזט אָן אַז דאָס איז יהודה׳ס אַ זאַך.

און כנ״ל דאָס איז אויך דער הפרש צווישן ששת ימי בראשית און שבת:

אין ששת ימי בראשית איז געווען די התהוות העולם דורכן שם אלקים, הנהגת הטבע. און הגם אַז די התהוות נעמט זיך פון שם הוי׳[40] (הוי׳ לשון מהוה[41]), איז דאָס אָבער אין אַן אופן ווי דער שם הוי׳ איז מאיר און פר־על׳ט[42] דורכן שם אלקים[43]; אָבער בשבת איז צוגעקומען דער „חותמו של הקב״ה אמת" — דער „אמת הוי׳ לעולם": דער שם הוי׳ ווי ער איז מצד עצמו איז נמשך געוואָרן אין וועלט[43].

און דאָס איז אויך מתאים מיט דעם אונטערשייד צווישן „חותם" און „טבעת" אין ספירות[44]: „חותם" איז ספי׳ היסוד, און „טבעת" — מלכות; און ספי׳ המלכות איז דאָך דער שרש פון הנהגה טבעית, און יסוד[45] (ז״א) — דער שורש פון הנהגה נסית.

ח. ווי געזאָגט פריער, כשם ווי דער חותם איז ניט קיין באַזונדער מציאות לעצמו, נאָר אַ זאַך וואָס איז אין דער טבעת (ובמילא איז דורכן חותם ניכר אַז אויך די טבעת געהערט צו יהודה) — אַזוי איז אויך שבת (נס) ניט קיין באַזונדער ענין פון די ששת ימי בראשית (בריאה), נאָר יום השביעי פון די זעקס טעג, זי טוט אויף די שלימות אין דער בריאה, ובל׳ חז״ל: „מה הי׳ העולם חסר שבת". ד.ה. די שלימות פון טבע גופא באַשטייט אין דעם וואָס מ׳איז אין אים ממשיך דעם למעלה מן הטבע[46] — דעם שם הוי׳ ווי ער איז לעצמו, לגמרי העכער פון וועלט.

אַזוי איז דאָס אויך אין עבודת ה׳:

עס זיינען דאָ צוויי אופנים אין עבודת ה׳: א) אַן עבודה וואָס איז ע״פ טעם ודעת (וואָס דורך איר איז מען ממשיך אַן אור אלקי וואָס איז בערך הבריאה[47]), ב) די עבודה פון מסירת נפש שלמעלה מטעם ודעת (וואָס דורך איר ווערט נמשך דער אור אלקי וואָס איז העכער פון בריאה[47] —

---

40) ולמעלה יותר, כידוע דעיקר ההתהוות הוא בכח הסובב דוקא (תו״א מג״א ד״ה יביאו לבוש מלכות (צ, ב). ד״ה ביום השמע״צ (נדפס באוה״ת שמע״צ ע׳ א׳ תשעט ואילך). ובארוכה — ד״ה לכל תכלה תרנ״ט. ובכ״מ).

41) ראה זהר שם. פרדס ש״א פ״ט. שעהיוה״א פ״ד. ועוד.

42) וכן ההתהוות מאור הסובב הוא מה ש„נמשך ומאיר בממכ״ע . . שאור הסובב נותן בו כח ועוז כו׳" (תו״א מג״א צב, ד. דרמ״צ סא, ב. ובארוכה — ד״ה לכל תכלה שם. ובכ״מ).

וגם ה„צורה" שבנבראים דשרשו מחפץ הוי׳ — אור הסובב (תו״א מקץ רד״ה נ״ח. קונ׳ עה״ח בתחילתו. ובכ״מ) — „הוא ע״י התלבשות בחי׳ הרצון בבחי׳ חכמה כו׳" (קונ׳ עה״ח שם. סה״מ ה׳שי״ת ע׳ 15. ובכ״מ).

והחידוש דיום השבת הוא שאור הסובב כמו״ש מצ״ע מאיר באור הממלא.

43) ראה ד״ה את שבתותי שם: דהתהוות . . מהארת שם הוי׳ . . חיצוני׳ האור . . שבא בהעלם והסתר בשם אלקים ובשבת . . פנימי׳ האור כו׳.

44) אוה״ת בראשית שם. וש״נ.

45) ראה יהל אור לתהלים ק, א. וש״נ. וראה גם אוה״ת חנוכה שלד, ב.

46) ראה סידור ד״ה מזמור לתודה (מד, ב). פיה״מ (מהדו״ב) פקל״ט ואילך.

47) וכידוע מ״ש בכתהאריז״ל (ראה סה״מ תש״ג ע׳ קסח. וש״נ) דע״י העבודה דתומ״צ ממשיכים יחוד זו״נ (אור דס׳ השתלשלות) וע״י העבודה דמסנ״פ — יחוד או״א (אור חדש מעצמות אוא״ס).

וואָס דריקט זיך אויס אין הנהגה נסית[48];

און די שלימות פון דער עבודה ע״פ טעם ודעת איז דוקא ווען ס׳איז דורכ־געדרונגען אויך מיט די עבודה פון מס״נ שלמעלה מטעם ודעת[49].

ט. דער אובנדערמאָנטער ביאור (ס״ז־ח) אין דעם ענין פון חותם וטבעת — אַז דאָס איז דער חיבור פון נס (יסוד) און טבע (מלכות) — איז פאַרבונדן מיטן פנימיות׳דיקן טעם פאַרוואָס תמר האָט געבעטן די דריי זאַכן — „חותמך ופתילך ומטך״:

עס שטייט אין ספרים[50], אַז תמר איז די בחי׳ פון מלכות. און דערפאַר האָט זי געבעטן די דריי זאַכן „חותמך ופתילך ומטך״ — ווייל זיי זיינען כנגד די דריי ספירות: יסוד (חותמך), נצח (פתילך), הוד (מטך)[51]; און מיט דעם האָט זי געוואָלט אויפטאָן דעם חיבור פון די ספירות וואָס העכער פון מלכות מיט ספירת המלכות[52], ובל׳ החסידות: בנין המלכות.

און דערפאַר איז דורך דער „מעשה יהודה ותמר״ געבאָרן געוואָרן „פרץ״ וואָס פון אים איז דער אפשטאַם פון מלכות בית דוד[53] ביז משיח׳ן[54] — דאָס הייסט, אַז דער ענין פון „בנין המלכות״ וואָס וועט זיין בשלמותו לעתיד לבוא, האָט זיך אָנגעהויבן פון יהודה ותמר.

וי״ל בדרך אפשר, אַז דאָס איז אויך דער טעם פנימי וואָס רש״י טייטשט אַז „חותמך״ מיינט אַ „טבעת״ מיט אַ חותם — וואָרום דער ענין פון חותם וטבעת איז, ווי געזאָגט, דער חיבור פון יסוד ומלכות; קומט דאָך אויס, אַז דער ענין פון חותם וטבעת איז בהתאם[55] צום כלליות׳דיקן תוכן פון דער מעשה יהודה ותמר: דער בנין המלכות, המשכת בחי׳ החותם (יסוד) אין דער בחי׳ פון טבעת (מלכות).

יוד. לויט דעם קען מען אויך מסביר זיין דאָס וואָס רבותינו בעלי התוספות[56] זאָגן (אויף „חותמך״) אַז „קדשה בטבעת״: מיט געבן תמר׳ן זיין חותם (טבעת) האָט יהודה זי מקדש געווען [און פון דעם שטאַמט אויך דער מנהג[57] אַז מ׳איז מקדש מיט אַ טבעת].

לכאורה דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז די שייכות צווישן קדושין און טבעת (וואָס דערפאַר איז דער מנהג אויך איצטער צו מקדש זיין מיט אַ טבעת)? און אויך: פון דעם וואָס די תורה איז מרמז דעם ענין פון מקדש

48) ראה אוה״ת בראשית (יט, א) מהרמ״ז, דע״י יחוד פנימי דאו״א „תתחדש בעולם הנהגה מחודשת והיא עשיית הנסים השולטים על הטבע״.

49) ראה עד״ז קונ׳ עה״ח פי״ז ואילך — לענין העבודה דיחו״ע ויחו״ת.

50) ראה לקו״ת להאריז״ל פרשתנו, סוד תמר: „תמר שם אדנ־י״. וראה זח״ג עב, א.

51) זח״ג שם. הגהות הרח״ו (והובא במק״מ) שם. הובא באו״ת להה״מ סוף פרשתנו. אוה״ת חנוכה (שכב, ב). רד״ה ויגש תרכ״ז, תרע״ט.

52) זהר שם. וראה אוה״ת פרשתנו (כרך ו׳) תתרצז, א.

53) סוף מגילת רות.

54) ראה ב״ר פפ״ה, יד וברש״י שם.

55) ולהעיר שבאוה״ת בראשית (שבהערה 33) מביא פי׳ הרח״ו (ד„חותמך יסוד פתילך ומטך נו״ה״) לענין חותם וטבעת, עיי״ש.

56) וכ״ה בתוספות — הדר זקנים. מושב זקנים עה״ת. ובריב״א כאן (בפי׳ הא׳): שקדשה במשכון שנתן לה החותמת והפתילים והמטה.

57) ראה רמ״א אבהע״ז ר״ס כז: נוהגין לקדש בטבעת ויש להם טעם בתקוני הזהר. ראה תקו״ז ת״ה ות״י. ובס׳ אוצר חילוף מנהגים בין בני בבל לבני א״י (הובא גם בישי״ש ב״ק בסופה) דמנהג א״י לקדש בטבעת משא״כ בבבל.

זיין מיט אַ טבעת דוקא ביי די קדושין פון יהודה ותמר, איז פאַרשטאַנדיק אַז ס'איז דאָ אַ תוכן'דיקע שייכות צווישן זיי.

איז דער ביאור אין דעם: ס'איז ידוע[58] אַז דער גילוי פון כח האין-סוף דאָ אין וועלט דריקט זיך אויס אין דעם ענין פון נשואין, וואָס איז אַ בנין עדי עד — אין סוף; ד.ה. אַז נשואין איז בדוגמת דעם חיבור פון בחי' חותם (נס) און טבעת[59] (טבע): דער גילוי פון כח הא"ס אין וועלט גופא.

און וויבאַלד אַז דער אמת'ער און שלימות'דיקער „בנין המלכות", דער חיבור פון א"ס מיט עולם (נס און טבע: יסוד (ז"א) און מלכות) וואָס וועט זיין לעת"ל האָט זיך אָנגעהויבן פון קידושי יהודה ותמר, כנ"ל — דערפאַר ווערט דוקא ביי זיי נרמז דער ענין פון מקדש זיין מיט אַ טבעת.

(משיחות ש"פ וישב תשל"ג, תשט"ו)

58) ראה לקו"ת שה"ש מ, א. ד"ה כל הנהנה תרנ"ב. ובארוכה — המשך שמח תשמח ע' 93 (סה"מ תרנ"ז ע' רסט) ואילך.

59) לבאר עפ"ז למה מנהגינו לקדש (ודוקא) בטבעת בלי חותם.

הטעם ע"פ נגלה י"ל שהוא ע"ד שנהגו שלא לקדש בטבעת שיש בה אבן (שו"ע אה"ע סל"א ס"ב. וראה שו"ת צ"צ חאה"ע סקי"א).

ואולי אפשר לבאר ע"פ מה שמסיים באוה"ת בראשית (שבהערה 33) מלקו"ת דטבעת קדושין הוא בחי' מקיף, וע"פ הנ"ל בפנים — הרי חותם הוא ההמשכה בפנימיות (וזה בא רק לאחרי הקידושין והברכות וכו'. ובכללות יהי' זה — לעת"ל (שמו"ר ספט"ו)).

מקץ

א. אין דעם סיפור בפרשתנו בנוגע פרעה'ס חלום, אז די חרטומים האבן דעם חלום ניט געקענט פותר זיין און די אריכות הסיפור וועגן דעם פתרון פון יוסף, זיינען פאראן כמה תמיהות וועלכע מ'געפינט אין מפרשי התורה:

א) דער פתרון פון יוסף — אז „שבע פרות הטובות" און „שבע השבלים הטובות" ווייזן אויף שבע שני שובע, און די „שבע הפרות הרקות והרעות" און „שבע השבלים הרקות שדופות הקדים" ווייזן אויף שבע שני רעב — איז לכאורה אן איינפאכער פתרון, וואס מ'קען אים לייכט ארויסדרינגען און פארשטיין פונעם חלום גופא[1]:

„פרות יפות מראה ובריאות בשר" זיינען א תוצאה פון א גרויסער גערע־טעניש אויף גראזן און תבואה בכלל — ובמילא א באוויז בפשטות אויף א זמן פון שובע (זאטקייט); און אוודאי שבלים בריאות וטובות אויף א גוטער גערע־טעניש פון תבואה — א זמן פון שובע. און פארקערט, פרות רעות, ווייזן אז ס'איז ניט געגוג שפייז; און מכל שכן, אז שבלים דקות ושדופות קדים זיינען קלארע צייכנס פון א צייט פון הונגער, און עד"ז די אנדערע פרטי החלום:

פרעה האט געזען בחלומו ווי די פרות זיינען עולות מן היאור וואס דער יאור — נילוס — איז משקה ארץ מצרים[2], אז אין אים איז אפהענגיק די גערעטעניש פון תבואה ומזון פון ארץ מצרים[3]. ווי־באלד אז פריער זיינען געקומען די פרות ושבלים הטובות, איז מובן בפשטות, אז פריער וועט זיין א זמן פון שובע אין מזון ארץ מצרים און דערנאך די פרות ושבלים הרעות — א זמן פון רעב.

היות זיי (סיי די פרות און סיי די שבלים) זיינען געווען אין א מספר פון זיבן, איז פארשטאנדיק, אז דאס ווייזט אויף א צאל פון זיבן מאל וואקסן פון שבלים (תבואה), וואס יעדער גידול וצמיחה פון תבואה איז איין מאל א יאר (וואס דאס קומט[4] דורך דער חרישה וכו' ביז צו דישה מיט די שבע פרות הטובות — זיבן מאל אין זיבן יאר)[5].

ע"פ כ"ז איז אינגאנצן ניט פאר־שטאנדיק: (א) ווי קומט דאס אז די חרטומי מצרים האבן ניט פארשטאנען אזא דבר פשוט, און זיי האבן דעם חלום פותר געווען מיט א פתרון וואס לא הי' קולן נכנס באזניו (פון פרעה)[6]? (ב) אין וואס איז באשטאנען דער גודל החכמה אינעם פתרון יוסף, וואס האט ארויס־גערופן ביי פרעה אזא התפעלות ביז אז ער האט אים געמאכט פאר א משנה למלך[7]?

ב) גלייך נאכדעם ווי יוסף האט פאר־ענדיקט זאגן פרעה'ן דעם פתרון החלום

---

1) בחיי פרשתנו מא, ח. עקידה שער כט שאלה ב. אברבנאל פרשתנו „השאלה הד'". ועוד.

2) פרש"י ריש פרשתנו.

3) להעיר מב"ר פפ"ט, ד: רמז רמז לו כו'.

4) שעפ"ז מובן מה שראה תחילה החלום בפרות ואח"כ בשבלים. וראה בראשית רבתי לר' משה הדרשן פרשתנו מא, ד.

5) ראה רמב"ן פרשתנו מא, ב. מדרש הגדול שם. דעת זקנים בעה"ת שם. אברבנאל הנ"ל. ועוד.

6) פרש"י מא, ח (מב"ר פפ"ט, ו).

7) בנוגע לתירוצי המפרשים — ראה לקמן בפנים ובהערה 16.