

ויצא ב

קביעות־דיקן „מקום מיושב“ (ניט „הר“ און „שדה“), וויילע אין דעם באַשטייט דער חידוש און מעלה פון ביהמ״ק השלישי וואָס נאָר ער וועט זיין אַ בנין קבוע ונצחי, ניט ווי בית ראשון ובית שני וואָס זיינען חרוב געוואָרן.

און דאָס איז אויך דער טעם וואָס דוקא „יעקב קראו בית“, ווייל „נחלת יעקב“ איז אַ „נחלה בלי מצרים“¹⁰, ווי עס שטייט לפני׳ן אין דער פרשה יס:¹¹ „ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה“.

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: וויבאַלד אַז דוקא „יעקב קראו בית“, האָט, לכאורה, דער ענין פון „בית“ (מקום מיושב וקבוע) זיך געדאַרפֿט אויסדריקן אין דער הנהגה און סדר החיים פון יעקב אבינו (ובפרט — בערך צו אברהם ויצחק — שקראו „הר“ ו„שדה“) — ובפועל איז אדרבה, דוקא באַ יעקב׳ן געפינט מען היפך ההתיישבות והקביעות (ובפרט — בערך פון אברהם ויצחק, וואָס האָבן אַ גאָר גרויסן טייל פון זייערע יאָרן געלעבט במנוחה ובקביעות, אויף איין אָרט) יעקב איז כל ימיו געווען אין אַן אופן פון „גר בארץ“, ר״ל: ער איז ימי שני חיי׳¹² — פריער זיין אַנטלויפן פון עשׂון ווי דערציילט בתחלת פרשתנו: „ויצא יעקב מבאר שבע“, דערנאָך זיין געפינען זיך אין חרן

א. בשייכות צום פסוק (בפרשתנו)¹ „ויקרא את שם המקום ההוא (דעם מקום המקדש) בית אל“, זאָגט די גמרא²: „לא כאברהם שכתוב בו הר שנאמר³ אשר יאמר היום בהר ה' יראה ולא כיצחק שכתוב בו שדה שנאמר⁴ ויצא יצחק לשוח בשדה אלא כיעקב שקראו בית שנאמר ויקרא את שם המקום ההוא⁵ בית אל“ — און דערפאַר שטייט אין ישעי׳⁶ „בית אלקי יעקב“ און ניט „אלקי אברהם“ אָדער „אלקי יצחק“⁷ (וכדלקמן).

זיינען מפרשים⁸ מבאר אַז די דריי שמות „הר“, „שדה“ און „בית“ זיינען מציין די דריי בתי מקדשות, און דעריבער ווערט דוקא דער מקדש השלישי אָנגערופן „בית“ וואָס ווייזט אויף אַ

(1) כח, יט.

(2) פסחים פח, א.

(3) וירא כב, יד.

(4) חיי שרה כד, טג.

(5) כ״ה בגמרא לפנינו. אבל בעי׳ „ויקרא למקום

אל בית אל“ — הכ׳ דוישל (לה, ז).

(6) ובמדרש תהלים מזמור פא (יצחק קראו שדה שנאמר כ״ו כריח שדה) יעקב קרא אותו פלטין שנאמר (פרשתנו כח, יז) „אין זה כי אם בית אלקים“ (ועד׳ז) הוא בילקוט ישעי׳ רמז שצא (לענין יעקב).

וכן מוכח מספרי ברכה (לג, יב) וביר (פס״ט, ז): כי אם בית אלקים בנוי ומשוכלל לעתיל (משא״כ באברהם ויצחק שלא נרמז בשם בית בספרי שם וביר פנ״ז, ייד, ספס״ה).

(7) ב, ג (דרד״ל זו הובאה בפרשי׳ שם). ובעי׳ הוא עה״כ דמיח (ד, ב) והלכו גוים גר ואל בית אלקי יעקב גר.

(8) בגמ׳: „ולא אלקי אברהם ויצחק אלא כ״ו“. ובכ״: „אלקי אברהם אלקי יצחק לא נאמר אלא אלקי יעקב לא כ״ו“.

(9) ראה חדא״ג מהרש״א ועיין יעקב לפסחים שם. ציור המור בפרשתנו. ובארוכה — אלשיך בפרשתנו. ולתהלים מזמור כד.

(10) שבת קיח, ב.

(10*) כח, יד.

(11) ע״ד משנ׳ (במקדש הא׳) שאמר דוד (דהא׳ כב, ז״יד): „אני ה׳ עב לבני לבנות בית גר והי עלי דבר הו״י לאמר גר הנה בן גולד לך הוא יהי איש מנוחה גר הוא יבנה בית לשמי גר“.

(12) יגש מז, ט ובפרשי׳. ולהעיר מפרשי׳ לך טו, יג (ד״ה בארץ).

שליש" א סיבה וטעם צו „לכו ונעלה גו" ?

(ב) וואס איז דער כפל הלשון „מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים", וואס לכאורה האבן זיי איין כוונה ותוכן; און אזוי אויך דער כפל פריער „וירנו מדרכיו ונלכה באורחותיו" ?

הגם אז, בפשטות, חזר'ט עס איבער דער פסוק צוליב חזיון והדגשה, נאך ליופי המליצה ענדערט ער דעם לשון: „ירושלים" אַנשטאַט „ציון", און אַנ־שטאַט „תורה", ודבר ה', און עד"ז איז „וירנו מדרכיו ונלכה באורחותיו" — וכמבואר במפרשי התנ"ך בכ"מ —

אַבער, לאידך גיסא, איז דאָך איז תורה, ובפרט אין תושב"ב, אַלעס בתכלית הדיוק ביז אַז מ'לערנט אַפּ כמה הלכות פון אַ יתור אַדער שינוי לשון אין תורה, און אפילו בפשוטו של מקרא, ואפילו בשירה — איז רש"י¹³ מפרש כפל הלשונות וכו' —

ועד"ז דאָ איז דאָס ניט קיין כפל לשון מיט פונקט דעמזעלבן תוכן, נאָר עס רעדט זיך וועגן צוויי ענינים: (א) וירנו מדרכיו (ב) ונלכה באורחותיו, און אזוי אויך אינעם טעם אויף דעם: (א) מציון תצא תורה (ב) ודבר ה' מירושלים, וכדלקמן.

ג. דער חילוק צווישן „תורה" און „דבר ה'": די גמרא¹⁴ זאגט „דבר ה' זו הלכה" — דבר הלכה ברורה; משא"כ „תורה" (ובפרט ווען עס קומט צוזאַמען מיט „דבר ה'") איז כולל אויך עניני

„(עם לבן) גרתי", און נאכדעם אַז סוף סוף, ביקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף¹⁵, ביז אַז מ'זאגט אַז ויחי יעקב איז געווען נאָר די זיבעצן יאָר (און זיי אויך — זיינען געווען) במצרים¹⁶.

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהק־דים דעם ביאור אין דעם אויבנדער־מאַנטן פסוק איז ישע"י¹⁷ (אויף וועלכן די גמרא שטעלט זיך) „והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל ה' אל בית אלקי יעקב וירנו מדרכיו ונלכה באורחותיו וגו'", וואָס לכאורה איז ניט מובן: דער פסוק רעדט טאַקע וועגן דעם בית המקדש השלישי¹⁸, וואָס ער ווערט אָנגערופן „בית", כנ"ל — וואָס איז אַבער נוגע אַט די הדגשה (אז דאָס איז „בית אלקי יעקב") אין דעם תוכן הכתוב אַז „והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל ה' גו' וירנו מדרכיו וגו'" ?

אויך דאָרף מען פאַרשטיין וואָס דער פסוק הנ"ל „והלכו עמים גו' לכו ונעלה גו'") איז מסיים מיט „כ"י" — אַ נתינת טעם: „כ"י מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים"¹⁹ (א) אין פשטות מיינט ניט דער פסוק צו זאָגן אַז די עמים וועלן קומען „אל בית אלקי יעקב" בכדי זיך מגייר זיין און לערנען תורה ודבר ה' (ווי ס'איז אויך פאַרשטאַנדיק פון דעם המשך בכתוב שלאח"ז²⁰) — טאָ ווי אזוי איז „מציון תצא תורה ודבר ה' מירו־

(13) פרש"י וישב לו, ב.

(13*) סדר אלי רבה פ"ה. וראה בעה"ט עה"פ.

(14) ביאור הכתוב ע"ד הקבלה והחסידות, ראה

אוה"ת ישע"י שם. ושי"נ.

(15) ראה מפרשי הכתובים שם.

(16) ברד"ק שם: זה דברי הנביא לא דברי העמים.

ובמהרי" קרא: שווה דברי העמים.

(17) ושפט בין הגוים גו' וכתתו חרבותם גו'.

וראה ראב"ע למיכה שם.

(18) שירת הים — בפ' בשלח. ובכ"מ.

(19) שבת קלה, ב (ולהעיר מפרש"י שם). וראה

שם לקמן „דבר ה' ולא ימצא" — שלא ימצאו

הלכה ברורה כו'.

אז ענין פון תושבע"פ אז דאס איז ניט
מעם ה', ח"ו).

ויתרה מזו אפילו א סלקא דעתך און א
קשיא אין גמרא — אויך זיי זיינען א
חלק פון תורה שניתנה מפי הגבורה.²⁹
און אפילו ווען איינער לערנט נאָר דעם
סלקא דעתך און די קשיא פון תורה (ניט
לערנענדיק בשעה זו די מסקנא און דעם
תירוץ) איז ער מחוייב בברכת התורה
און ער זאָגט אויף דעם סלקא דעתך און
קשיא — אזוי אויך אויף דער דיעה שאין
הלכה כמותה — „ונתן לנו את תורתך“.

ד. הגם אז אלע דיעות מחולקות און
פלוגתות אין גמרא וכו' און אזוי אויך די
ענינים פון קס"ד וקשיות שבתורה,
זיינען א חלק פון תורה, „אלו ואלו דברי
אלקים חיים“ — ווערט די הלכה גע-
פסקנט נאָר ווי איין דיעה, ובלשון
הגמרא³⁰, „והוי' עמו“³¹ שהלכה כמותי,
הלכה און דעות חלוקות זיינען בדוגמת
החילוק פון שם „הוי'“ און שם „אלו
ואלו דברי“ אלקים חיים, וואָס ביידע
זיינען פון די ד' שמות שאינן נמחקין.³²

און ס'איז יודע דער ביאור בזה³³:
„אלקים“ — אויך „אלקים חיים“ וואָס
איז העכער פון „אלקים“ סתם³⁴ — איז
לשון רבים³⁵, וואָס דאָס ווייזט אויף א
ריבוי בחי' און התחלקות, כביכול —
דערפאר איז עס אזוי אויך אין תורה, אז

שק"ט²⁰, קס"ד וועלכע מען פרעגט אָפ
וכו'.²¹

ובפרטיות יותר:

מען געפינט בנוגע מנהגים, וואָס
תורה זאָגט אז מ'זאָל זיך פירן אין יעדן
אָרט לויט מנהגי המקום — מקום
שנהגו²² וכו'.

אויך בעניני הלכה קען זיין א חילוק
ממקום למקום ובל' הש"ס אָ באתרי'
דב' ²³ הלכה כרב און באתרי' דשמואל
— הלכה כשמואל. עדי' אפילו
במחלוקת פון ב"ש און ב"ה, איידער
ס'איז אָפגעפסקנט געוואָרן דהלכה
כב"ה²⁴, איז יעדערער פון זיי האָט זיך
געפירט לויט זיין שיטה.

נאָך מער: אפילו נאָכדעם ווי מ'האָט
געפסקנט די הלכה ווי ב"ה ביז אז „ב"ש
במקום ב"ה אינה משנה“²⁵ — איז „אלו
ואלו דברי אלקים חיים“²⁶. וחי' וחי'
לומר אז דעת ב"ש איז ניט קיין חלק פון
תורה — וואָס דאָמאָלט האָט ער ניט
קיין שייכות צו גאָנץ תורה²⁷ (וע"ד פסק
הרמב"ם²⁸ וועגן דעם וואָס זאָגט אויף

(20) א"ע"פ שכל ענין בתורה, ואפילו בסיפורי
התורה — ישנה הוראה, שלכן תורה — לשון הוראה
(וחי' נג, ב. ד"ק הובא בגר' ר"פ בראשית). וראה
לקמן בפנים.

(21) להעיר מעניני התורה עליהם נאמר, דרוש
וקבל שכל כ"י יגדיל תורה ויאדיר (תולין סו, ב.
ישע"י מב, כא).

(22) פסחים פ"ד, כ"ב בתחלתה. ועוד.

(23) ראה שבת יט, ב.

(24) או לר' יהושע דלא משגח בבת קול, עירובין
ו, ב ואילך.

(25) ברכות לו, ב. ושי"נ.

(26) עירובין יג, ב.

(27) וכדמוכח גם מזה שלעתידי הלכה כב"ש
(לקו"ת קרח נד, סע"ב ואילך. ושי"נ).

(28) הלכות תשובה פ"ג ה"ח (וראה כס"מ שם).

וראה פירוש המשניות סנהדרין פ' חלק יסוד הח'.

(29) ראה לקוטי לוי יצחק אגרות ע' רסו. וראה
לעיל ע' 94 ובהנמנן שם.

(30) סנהדרין צג, ב.

(31) שי"א טז, יח.

(32) שבועות לה, א.

(33) ראה בארובה אוה"ת יתרו ע' תתצ ואילך.
ד"ה וידבר אלקים תרכ"ז. המשך תרס"ו ע' תלא
ואילך. ועוד.

(34) ראה פרדס ש' ערכי הכינויים בערכו. מאריא
בערכו. שערי אורה (להר"י גיקטליא) ש"ח.

(35) ראה גם רש"י וירא כ, יג. וישלח לה, ז.

— ווייזט יעדער נאָמען אויף אַ באַזונדער ענין און מעלה אין דער שטאַט — דער נאָמען „ציון“ (לשון סימן)⁴², וכמו „הציבי לך ציונים“⁴³ דריקט אויס דעם ענין וואָס זי איז (נאָר) אַ „סימן“ פון אַן עילוי רוחני, וכידוע⁴⁴ אַז „ירושלים של מטה“ איז מכוונת „כנגד ירושלים של מעלה“; דער נאָמען „ירושלים“ ווייזט אויף די מעלה פון יראת שמים וואָס איז דאָ אין איר, ווי עס שטייט אין מדרש⁴⁵ ונקרא ירושלם על שם יראה ועל שם שלם, ד.ה. אַז אין „ירושלים“ איז די בחינה יראה בשלימות⁴⁶.

און ווי מ'איז מסביר⁴⁷ דעם פסוק „למען תלמד ליראה את ה' כל הימים“ וואָס שטייט ביי מעשר שני, אַז דאָס וואָס מען האָט געזען „מקום שכינה וכהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וישראל במעמדם“, האָט עס געלערנט און געבראַכט „ליראה את ה'“.

ו. די צוויי בחינות הנ"ל — „ציון“ און „ירושלים“ — זיינען דאָ אויך אין די

מצד „אלקים חיים“ איז שייך דער ענין ההתחלקות פון „אלו ואלו“; אָבער „הוי“ איז שם המפורש³⁶ שם העצם³⁷ שם המיוחד³⁸, למעלה מהתחלקות, וואָס דעריבער ווערט פון שם הוי נמשך דער ענין פון הלכה פסוקה אין תורה — דוקא איין דיעה.

ה. עד"ז איז אויך דער חילוק צווישן „תורה“ און „דבר הוי“:

תורה איז כולל אויך די סברות און די דיעות שאין הלכה כמותן (ווי אויך די הוראות וואָס מ'קען פון זיי אָפּלערנען במק"א); משא"כ „דבר הוי“ (וואָס איז ווי די גמרא זאָגט: „דבר הוי“) — זי הלכה.

און דאָס איז כוונת הכתוב „מציון תצא תורה ודבר הוי מירושלים“ — דער ענין פון „תורה“ איז פאַרבונדן מיט „ציון“, און „דבר הוי“ — מיט „ירושלים“:

ס'איז ידוע³⁹ אַז דער תוכן ומהות פון יעדער זאך דריקט זיך אויס אין איר נאָמען; אזוי איז עס אויך בנדו"ד: די נעמען „ציון“ און „ירושלים“⁴⁰ — הגם ביידע באַצייכענען די זעלבע שטאַט⁴¹

(42) לקרא דברים א, סע"ב.
(43) ירמי לא, כ. הובא בדיה ציון במשפט תפדה לאדה"ז (קה"ת תשט"ו, תשל"ו) ע' 14 לענין ד.ציון הוא לשון סימן (וגם הובא שם אנה סימנא כ"ר — זח"א רכה, א (שהובא גם בהמאמר בלקראת (שם)).
(44) תנחומא ר"פ פקודי. זח"א קפ"ב.
(45) ב"ר פנ"ו, ירד. תודיה'הר (תענית טז, א).
(46) ראה לקראת ר"ה ס, כ. שה"ש ו, ג. ובכ"מ.
(47) תודיה' כי מציון ב"ב כא, א (ושם): כדדרשינו בספרי • למען תלמד ליראה וגו' (ראה יד, כג) גדול מע"ש שמביא לידי תלמוד לפי שהי' כו'. רש"ב ראה שם. ולהעיר שבתוס' שם מפרש כן מ"ש בגמ' מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים מאי דריש כי מציון תצא תורה. וראה לקמן הערה 53.
(48) ראה שם.

(*) בספרי שנדפס מכת"י (נ"י תשכ"ט): מגיד שהמעשר מביא את האדם לידי חית. וכן הוא בל"ש שם. ובספרי בדפוס שלפנינו ליתא.

(36) סוטה לח, א. סנהדרין ס, א. רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ו ה"ב.
(37) כ"מ ה' ע"ז פ"ב ה"ו. פרדס ש"ט. מ"ג ח"א פס"א ואל"ך. עיקרים מאמר ב' פכ"ח.
(38) סוטה שם. סנהדרין שם. והוא המיוחד כ"ר וכל השמות כלולים בו (בארוכה ככהנ"ל — פרדס שם. שערי אורה (הנ"ל) ש"ה. תרא ס"פ נה. אוה"ת יתרו ע' תתלה ואל"ך. ועוד).
(39) שער היחוד והאמונה פ"א. ובכ"מ. וראה אר"ה להי"מ ס"פ בראשית.
(40) ציון וירושלים ע"ד הקבלה והחסידות — ראה לקראת במדבר ט, א. דברים א, ב ואל"ך. רשימות הצ"ח לתהלים (יהל אור) קמז, יב. וש"נ. ד"ה שבחי ירושלים תרכ"ז. לקול"צ (לזהר ח"ב ע' רפד. ליקוטים על מארז"ל ע' קעא. ועוד). ויש לתוודע עם המבואר בפנים, וראה לקמן הערה 55.
(41) להעיר מפרשי יומא עז, סע"ב.

לויט זיין מציאות, איז עס דאך במילא אין אן אופן פון ריבוי והתחלקות וכו', כל אחד כפי השגתו וכפי שרש נשמתו למעלה.⁵¹

אבער פונדעסטוועגן, וויבאלד אן זיין מציאות איז א ציון וסימן אויף די ענינים שלמעלה, דעריבער זיינען זיינע סברות וכו' חלקים פון תורת אמת און „אלו ואלו דברי אלקים חיים“, ד.ה. אז די סברות רבות ווערן נשתלשל — און זיינען דערפאר א ציון וסימן — פון ריבוי הבחינות וואס זיינען דא, כביכול, אין „אלקים חיים“ (לשון רבים).

אבער⁵² דאס אלץ איז נאך בנוגע השגת התורה, וואס איז ניט פארבונדן מיט הלכה למעשה, אויף דעם איז מספיק בחי' „ציון“ און עס איז ניט א הכרח אַנקומען צו בחי' „ירושלים“.⁵³

בשעת עס קומט אבער צו „(דבר הוי' זו) הלכה“ — אויף דעם איז ניט מספיק בחי' „ציון“, ⁵⁴ מען דארף האבן שלימות

(51) להעיר מבאוהי' וישלח (כ, ב).

(52) להעיר שישנו גם במדרי' נעלית — אגא סימנא בעלמא (בחי' ציון) שאמר רשב"י, אף שזו מצד עוצם ביטולו שאינו בבחי' מציאות לעצמו כלל (המשך תרס"ז ע' קנט, ועוד), הרי מצינו יתירה מזו (ראה ד"ה ציון במשפט תפדה תשליה פ"ז (סה"מ) — מלוקט ח"א ע' קנז) ובהערה 58 שם. וראה תרש ע' 12 ואילך). וראה המשך תרס"ז שם החילוק בין נשמות דמיה (בחי' דא) דעיקר עבודתם הוא בבחי' ביטול מצד נשמתם דוקא בהשגה והתבוננות בבחי' בדיקות אמיתי באור"ס בבחי' ביטול במציאות ממש, ונשמות דבין בחי' מלכות (כמו נשמת דוד ואל"י) שעבודתם בביטול היש. וראה לקמן הערה 55, 87.

(53) להעיר שבב"ב שם דתקינן שיהו מושיבין מלמדי תינוקות (הלימוד דתורה ולא הלכה) בירושלים, הובא רק תחילת הכתוב „כי מצינו תצא תורה, וחו לא. אבל בעי' הובא גם סיום הכתוב „ודבר ה' מירושלים“.

(54) ועד החילוק בין תורה ומצות (ראה יהל אור שם ע' 575 בהגהיה „ועי' כה"ג כ"ה). וראה בכ"ז

דרגות העבודה פון אידן⁵⁵. ווארום כשם ווי (דער אויבערשטער) „בחר בארץ ישראל“ אזוי אויך „בחר לחלקו ישראל“⁵⁶ — זיינען זיי בדומה זה לזה; אזוי ווי אין ירושלים (דער „מובחר שבארץ ישראל“) זיינען פאראן די צוויי בחינות „ציון“ און „ירושלים“, עד"ז זיינען אויך ביי אידן, בעבודתם, פאראן די צוויי בחינות:

„ירושלים“ — „על שם יראה ועל שם שלם“ — איז, אין עבודה, די מדריגה פון תכלית ושלמות היראה והביטול; זיין הארעווען און אויסאיידלען זיך אין אן אופן אז זיין גאנצע מציאות איז יראה — ביטול בתכלית.

„ציון“, מלשון סימן, איז דער אופן העבודה פון א אידן דורך וועלכן ער דערגרייכט צו ווערן א ציון וסימן פון די ענינים נעלים אין אלקות למעלה: ער איז נאך אינעם ציור פון א מציאות און ניט בתכלית הביטול, אבער זיין מציאות איז אזוי אויסגעארבעט (און אויס-געאיידלט) אז זי איז א סימן אויף די ענינים שלמעלה.

און וויבאלד אז ער איז א מציאות, און במצבו זה — אויך בנוגע צו זיין שכל — הארעוועט ער צו פארשטיין תורה, „נעמט“ ער תורה אויך לויט זיינע כחות ההבנה וההשגה.

און דערפאר איז „מצינו (איז) תצא תורה, אז „ציון“ (א „סימן“ בעת'ן זיין א גדר פון עפעס א מציאות) איז פאר-בונדן מיט בחי' „תורה“, וואס אין איר איז שייך ריבוי והתחלקות (כנ"ל סעיף ד'); היות אז לימוד והשגה בתורה איז

(49) ראה ירושלמי תענית פ"ד סה"ב. מגילה פ"ג סה"י (לענין ציון). ובהמובא בהערה 46 (בנות ירושלים). וראה בהמצוין בהערה 40.
(50) תנחומא ראה ת.

היראה — „ודבר הוי' מירושלים“;
 וכמבואר בהמשך תרס"ו⁵⁶, אז פסק'נען
 א גלכה באמת לאמיתו קען מען נאָר
 דורך שלימות היראה: ער האָט מורא
 טאַמער חלילה וועט זיין פסק הלכה ניט
 זיין מכון כפי רצון העליון, ועד —
 היפר, ר"ל, פון רצה"ע.

[אפילו ווען ס'האנדלט זיך וועגן א
 דקדוק קל של דברי סופרים, און אפילו
 „בלויז" מה שתלמיד ותיק מחדש —
 וויבאלד אז דאָ רעדט זיך וועגן ה"נאמר
 למשה מסיני", וועגן רצון העליון, איז
 דאָך קיין חילוק ניט צי ס'איז א זאך וואָס
 דער רצה"ע האָט געוואָלט אז עס זאל
 זיין דאורייתא אדער א דרבנן⁵⁷ — ער

לקי"ש חט"ו ע' 436 (סיד), וע' 440, ובכ"מ.

ובתורה גופא הוא החילוק בין לימוד התורה
 (בכלל) והלכה: הביטול שבלימוד התורה הוא בעיקר
 (ביטול ישות שכלו) בכדי ששכלו יבין ויתייחד עם
 שכל התורה. ובכדי לכוון להלכה הוא מבטל שכלו
 מכל וכל בהנחת עצמותו לגמרי, ואז נרגש אצלו
 רצה"ע שלמעלה מהשכל. ראה בארוכה בהנסמן
 בהערה 33.

(55) בהנסמן בהערה 40 מבואר דבחי ציון הוא
 פנימיות המל' (פנימיות הלב) וירושלים חיצונית
 המל'. וביהל אור שם שלכן בציון נאמר שם אלקים,
 ובירושלים שם הוי', והעלאת מ"ן דבחי ציון הוא
 לבחי אלקים, בינה, וירושלים הוא לבחי חכמה
 שהוא שם הוי'.

ועי' המבואר בהערה שלפניו מובנת השייכות
 להמבואר בפנים: דמצד זה שהוא בחי ציון וסימן
 שלמעלה, שמצד ביטולו מיוחד עם אלקות הרי"ו רק
 עם בחי אלקים, שאלקות שבא בהתלבשות ולפ"ע
 העולמות, ומצד בחי ירושלים, ביטול והנחת
 עצמותו לגמרי, הרי נרגש ומתגלה בו בחי הוי'
 שלמעלה מהשתל' לגמרי.

ולהעיר דבכל השמות א"ל אלקים כ"י נשתמש
 בהם גם בל' חול כ"י משא"כ שם הוי' לא נמצא
 שישתמש בו בל' חול כ"י (פרדס שריט פ"א הובא
 ונתבאר בהמשך תרס"ו ס"ע תעו ואילך).

(56) ע' תו. וע' תכ ואילך.

(57) דהריב נעבד פשוט' (ראה ד"ה ומקנה רב
 תרס"ו והמאמרים שלאח"י) אין אצלו חילוקים
 בהמצות, וזה שבמצוה דאורייתא הוא מחמיר

האָט מורא אז זיין פסק הלכה למעשה
 (וואָס דורך דעם וועט א איד טאָן א
 מעשה בפועל) זאל זיין חז"ו היפך רצון
 העליון]

אַט די יראה רופט ביי אים אַרויס א
 נאָך גרעסערע און שטאַרקערע יגיעה
 און העמקה אין תורה, ביז צו מכוון זיין
 די הלכה באמת לאמיתתה.

און דאָס איז דער פירוש פון „ודבר
 הוי' מירושלים" — שלימות היראה:
 בכדי צו מכוון זיין די הלכה לאמיתתה
 איז ניט מספיק יראה. סתם, ווי יראת
 העונש אדער אפילו א העכערע דרגא
 ביראה; דאָ איז נויטיק די שלימות'דיקע
 יראה (שמא לא יכוון לרצון העליון),
 וואָס ברענגט די שלימות'דיקע מסקנה
 פון הלכה באמת לאמיתו.

ז. עפ"י הנ"ל וועט מען פאַרשטיין
 נאָך אַן ענין: דער סדר הפסוקים פון
 „אתה היראת", וואָס מ'זאָגט פאַר הקפות,
 פאַרענדיקט זיך מיט „כי מציון תצא
 תורה ודבר ה' מירושלים" — וואָס
 לכאורה אינו מובן: בשלמא דאָס וואָס
 מ'זאָגט נאָר דעם חלק פון פסוק אין
 ישעי' (ומיכה) און ניט דעם גאַנצן פסוק,
 קען מען מסביר זיין בפשטות — ווייל
 נאָר דער חלק פון פסוק, זיין תוכן, איז
 נוגע צו (די פסוקים פאַר) הקפות: עס
 איז אַבער ניט מובן פאַרוואָס מען זאָגט
 אויך דעם וואָרט „כי" — וואָס פאַר
 ב'נדט דעם סיום הפסוק, אַלס נתינת
 טעם, מיט דעם אָנהויב פסוק —
 וויבאלד תחילת הפסוק זאָגט מען ניט
 (איז דאָ ניט נוגע כנ"ל)?

מוז מען זאָגן אז דער (נתינת טעם
 פון) וואָרט „כי" ביי די פסוקים פון אתה

בספיקו ובמצוה דרבנן הוא מקיל (ועוד חילוקים
 כ"י"ב) אין זה לפי שמחלק בין המצות, כ"א מפני
 שחילוק זה הוא רצון העליון.

קבלו כו'; ממשלה איז אן אופן פון שליטה (וואס ווערט אַרױפֿגע-צוואנגען) בע"כ,

די צוויי אופנים — „מלוכה“ און „ממשלה“ — קומען מצד די צוויי ענינים פון „מציון תצא תורה“ און „דבר ה' מירושלים“, און בעבודת כל אחד ואחת (און אזוי אויך אין דער בחינה פון ציון וירושלים בכלל, כדלקמן):

מצד דער בחינה פון „תורה“, וואס דאס איז דער לימוד התורה לויט זיין הבנה והשגה כנ"ל, איז דער אופן הלימוד מיט א חיות און געשמאק; און גדול לימוד שמביא לידי מעשה — איז אויך כללות קיום המצות שלו מתוך רצון ועונג. ד.ה. אז מצד בחי' „ציון“ און „תורה“ איז דער קבלת עול מלכות שמים אין אן אופן פון „מלכותך מלכות כל עולמים“ — ברצון.

בשעת עס קומט אָבער צו „דבר ה'“ צו פסקנען א הלכה למעשה און דער-נאך מקיים זיין דאָס אין פועל ממש, איז אויף דעם ניט גענוג די הבנה והשגה לויט זיין שכל (אין אן אופן פון „ציון“), נאָר אדרבה: מיט זיין שכל המורגש קען ער אַמאָל קומען צו אַ מסקנא וואָס איז ניט כהלכה באמת לאמתו, און דוקא דורך בחי' „ירושלים“ — שלימות היראה והביטול — ער איז זיך מכריח און איז זיך מבטל מכל וכל⁵¹, דעמאָלט קומט ער צו און דערהערט דעם רצון העליון, בחי' הוי', און ער איז מכוון הלכה באמת לאמיתתה (און טוט אזוי למעשה — אפילו ווען עס איז היפך שכלו).

הראת באַציט זיך (ניט צום אָנהויב פון דעם פסוק, אין ישעי' (ומיכה) נאָר) צום פסוק⁵² וואָס מ'זאָגט פריער פאָר הקפות „מלכותך מלכות כל עולמים וממשלתך בכל דור ודור“,

[ס'איז קיין סתירה ניט וואָס במקורו, אין ישעי' (ומיכה), איז „מציון תצא תורה“ אַ טעם אויף תחילת הכתוב שם (וואָס איז, לכאורה, ניט דער ענין פון „מלכותך מלכות גוי“) — וואָרום, מען געפינט בכמה ענינים אז פון דעמזעלבן טעם קומען כמה תוצאות⁵³].

אָבער צוזאַמען דערמיט דאָרף מען זאָגן, אז וויבאַלד דער זעלבער ענין „מציון תצא תורה גוי“ איז אַ טעם אויף צוויי זאַכן — מוזן די צוויי האָבן אַ שייכות צווישן זיך (בתוכם כדלקמן).

ה. בפשטות איז משמע, אז די צוויי לשונות, „מלכותך מלכות כל עולמים“ און „וממשלתך בכל דור ודור“, אַנט-האַלטן אין זיך דעם זעלבן תוכן און ווערן איבערגעצװינגט נאָר צוליב הדגשה וחזיון (ובשינוי לשון — ליופי המליצה), אָבער עפ"י הנ"ל (ס"ב) איז מובן, אז לויטן פ"י פנימי פון דעם פסוק (ע"ד ווי אין פסוק „כי מציון גוי מירושלים“) זיינען דאָס (אויך) צוויי באַ-זונדערע ענינים:

דער אונטערשייד צווישן „מלוכה“ און „ממשלה“⁵⁴: מלוכה ווערט אָנגענומען ברצון ווי דער לשון „ומלכותו ברצון

(58) תהלים קמה, יג.

(59) ולהעיר שמצינו משתמשים בלשון הכתוב לכוונה אחרת — ראה משנה פאה (פ"ב מ"ב), וכל ההרים אשר במעדר יעדרון, והוא לשון הכתוב בישעי' ז. כה. וראה לקיש ח"ד ע' 1139 הערה 2.

(60) לקיט דברים א, ריש ע"ב. ר"ה נו, סעיב ואילך. ד"ה אשרי יושבי ביתך לאדה"ז (קה"ת תשליא) עה"פ (מאמרי אדה"ז תקע' — ע' קמ"א). סידור עה"פ (גג ג ואילך). מלואים ליהל אור עה"פ (ע' תרפה ואילך). ובכ"מ.

(61) ולכן דוד זכה שכיון להלכה מצד תכלית השפלות והביטול שלו (דבחי' מלכות), וכן ביה מכיון שהיו נחומים ועלובים, אף שביש מחדדי טפי — ראה בארוכה ככהנ"ל בהמצוין בהערה 33. המשך הנ"ל ע' תלט ואילך.

און אזוי איז אויך בנוגע די צוויי ענינים פון מלוכה וממשלה, אז זייער טעם וסיבה („כ״י“) זיינען די צוויי אופנים פון „מציון“, מירושלים: דורך „מציון תצא תורה“ טוט זיך אויף דער ענין פון „מלכותך מלכות כל עולמים“, אז אויך וועלט („כל עולמים“) איז מקבל דעם ענין המלוכה ברצון: און דורך „דבר ה' מירושלים“, שלימות היראה והביטול ווערט אויפגעטאן דער ענין פון „וממשלתך בכל דור דור“ — אז וועלט („בכל דור דור“) שטייט אין דער תנועה פון תכלית הביטול מצד „ממשלה“⁶⁵.

יוד. יעדער ענין איז פאראן ווי ער קומט באופן כללי און ווי ער דריקט זיך אויס בפרטיות. אזוי איז עס אויך בנדר״ד: אע״פ אז בכללות רעדט דער פסוק אין ישעי' וועגן דעם זמן דלעתיד, בביהמ״ק השלישי וואס דאמאלט וועט זיין דער „מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים“ בתכלית השלימות ובמילא — אויך די שלימות פון מלכותך מלכות גו' דוד, אבער בפרטיות זיינען די צוויי ענינים (אבל — נישט בשלימותם) איינגע-שטעלט אין באזונדערע זמנים:

כשם ווי ס'איז דא אין דעם א חילוק צווישן זמן הבית און זמן הגלות⁶⁶: בזמן הבית האט מאיר געווען אלקות בגילוי, ובמילא איז דעמאלט די עבודה פון אידן געווען (בעיקר) אין דער תנועה פון

ד. ה. אז דער לימוד התורה פון „דבר הוי“, פון הלכה למעשה און במילא אויך דער קיום המצות בכלל כהלכתו, איז דאס דורך דער כפי' וביטול פון זיין מציאות — דוגמת ענין הממשלה⁶⁷.

ט. וויבאלד אז אידן בכלל (און יעדער איד בפרט) דארפן זיך משתדל זיין צו דערגרייכן נישט נאר זייער אייגענע שלימות, נאר אויך בריינגען די גאנצע וועלט לשלימותה — און אויך, ווי דער רמב״ם⁶⁸ פסקנט: „צוה משה רבנו מפי הגבורה לכופ את כל באי עולם לקבל מצות שנצטוו בני נח“, און דער אופן הקיום דארף זיין „שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב״ה בתורה והודיענו ע״י משה רבינו“ — איז נישט מספיק דאס וואס ביי אידן זיינען דא „תורה“ און „דבר הוי“ אין זייערע צוויי בחינות, נאר עס דארף זיין „מציון תצא תורה ודבר ה' (דארף ארויסגיין) מירושלים“:

דורך „ציון תצא תורה“, פועל'ט מען אויך ביי „עמים רבים“ די תנועה פון „לכו גו' ויורנו מדרכיו“ דעם ענין הלימוד⁶⁹: אין די ענינים פון די מצות שלהם — וואס כאטש דאס איז אויך אן ענין פון ביטול, איז דאך דאס פארא-בונדן מיט זייער מציאות והבנה והשגה:

און דורך דעם וואס „דבר ה'“ קומט ארויס „מירושלים“ פועל'ט מען ביי זיי דעם „נלכה באורחותיו“ — די הליכה⁷⁰ (אויך מ'ל' הלכה) בפועל וואס דאס איז א תנועה פון ביטול בתכלית — פאלגן און טאן די מצות ווי עס איז ע״פ „דבר ה'“.

62) ראה לקמן הערה 65.

63) הל' מלכים ספ״ח.

63*) מצויד ומצויד לישעי' עה״פ.

64) ע״י ה״ב במש״נ לך לך מארצך (ל' רצו)

ג״ר.

65) בהנסמן בהערה 60, דבחי' ממשלה היא למטה מבחי' מלוכה. אבל עפ״י המובא בהערה 55 במעלת הביטול דבחי' ירושלים על בחי' ציון, מובן גם בנדר״ד, דשרש הממשלה הוא ביטול למעלה מטריד — ראה סידור שם, ויהל אור שם, דמלוכה היא מבחי' פנימיות המלכות (כחב״ד חג׳ת דמלכות) וממשלה מבחי' נהי' דמלכות — בלי טעם ורצון. וכידוע בענין היראה (ראה בהנסמן לקמן הערה 82). וראה המשך תרס״ז ע' תמ.

66) ראה לקרית ברכה צח, כ. סה״מ אידיש בתחלתו. ד״ה קול דודי תש״ט פ״ב ואילך.

יראה וביטול — בחי' „ירושלים“⁷², כנל.

עד"ז איז אויך דער חילוק צווישן „מלכותך מלכות כל עולמים“ און „ממשלתך בכל דור ודור“, ווי עס האט זיך אויסגעדריקט אין דעם אונטער-שייד צווישן די צוויי זמנים⁷³: אין זמן פון בית ראשון איז דער סדר ההנהגה געווען בבחי' „מלוכה“ — סיי בנוגע אידן, אז זייער עבודה איז געווען אינעם אופן פון „מלכותו בראון קבלו“, און סיי אין וועלט בכלל איז עס געווען א זמן פון מנוחה ושלוחה⁷⁴;

בבית שני איז געווען (בעיקר) דער אופן פון „ממשלה“: סיי בעבודת ישראל — עבודה ביראה, דורך כפי' והכרח; און אזוי אויך אין וועלט אז סאיז געווען א זמן פון מלחמות, און עמים רבים האָבן שולט געווען אויף אידן, ובמילא האט מען געדארפט אָנקומען אז עס זאל זיך אָנהערן ממשלתו של הקב"ה⁷⁵.

72) ע"פ משנית בלקיש ח"ט שם (וח"ז ע' 172) מובן גם בנודיד, שלכן בזמן בית ראשון הוא בדוגמת בחי' ציון אף שהי' ביטול פנימי, ביטול במציאות, כיון שהוא שייכות למציאות האדם (שבא מצד השגתו ואהבת ה' כו'), משא"כ בזמן בית שני הוא בחי' ירושלים כיון ש(איכות) הביטול היא בשלימות (ביטול אמיתי יותר).

73) ראה לקרית שם (ואזהית חנוכה שא, א. בראשית ע' 1102) שבבית ראשון האיר בחי' ה' עילאה בינה משא"כ בבית שני ה' תתאה בחי' מלכות, והרי זה גם ההפך דבחי' ציון ירושלים כמבואר בלקרית (במדבר) ויהל אור (שבהערה 40), דציון הוא פנימיות המלכות (וה' עילאה, אזהית שם), וירושלים חיצונית המלכות; וגם החילוק דמלוכה וממשלה כמבואר בדיה אשרי, סדור ויהל אור (שבהערה 60). וראה יהל אור שם (ספי' דמושל ברוחו הוא אחכפא ומלך על יצחק היינו אחתפא בראון. זהו החילוק דביר וביש ככפנים וכבהערה שלפניו.

74) ראה מלכים א קאפיטל ה. וראה לקרית במדבר ג, ד ואילך. ובכ"מ.

75) ראה לקרית דברים שם. ר"ה גו, ד: וממשלתך בכל דור ודור אפילו דור המבול ודור

אהבה ורצון, וואס האט זיי געגעבן א געשמאק אין דער עבודה — משא"כ בזמן הגלות, ווען אלקות איז ניט מאיר בגלוי, איז דעמאלט די עבודה (בעיקר) מצד קב"ע — יראה וביטול⁷⁶;

אזוי איז אויך אין דער עבודה פון זמן הבית גופא פאראן אן אונטערשייד צווישן דעם זמן פון בית ראשון און דעם זמן פון בית שני⁷⁷:

דער בית ראשון איז געבויט געוואָרן דורך שלמה המלך אין דער צייט ווען „קיימא סיהרא באשלמותא“⁷⁸ — שלימות הגילוי דאלקות פון בחי' בינה „עלמא דחירר“, וואס דערפאר זיינען אידן דעמאלט געווען במצב חירות משעבוד הגויים — איז דער גילוי פון מקדש אין וועלט געווען באופן געלה און אויך די עבודה פון אידן איז דאן געווען אין אן אופן פון גילוי, פון אהבה, וואס דאס איז די בחי' פון „ציון“ וואס ממנה „תצא תורה“, כנל: אָבער אין זמן פון בית שני, וואס דעמאלט איז ניט געווען דער גילוי אין אַזא אופן, ווי די גמרא זאָגט⁷⁹: אכבדה⁸⁰ חסר ה' — ה' דברים חסרו בבית שני ארון וכפורת כו', און די אידן זיינען געווען אונטער דער שליטה פון מלכי האומות — איז די עבודה דעמאלט געווען (בעיקר) מיט

67) בלקרית שם מבואר שבזמן הבית כשהי' גילוי אלקות היתה „ההשתחווהא בבחי' פנימיות הוא בחי' בטל רצונך מפני רצונו שאין לו רצון וחפץ אחר“, משא"כ בזמן הגלות ההשתחווהא היא „בבחי' חיצונית שמבניע את הגוף שלא ימרוד“. אבל ראה בהנשמן בלקרית ח"ט ע' 73 ואילך, דנפקי' בין „כמותי הביטול ומהותי הביטול בזמן הגלות המעלה במהות הביטול. ועפ"י מובן גם החילוק דבית ראשון ובית שני כדלקמן הערה 72.

68) ראה לקרית ר"ה גו, ג ואילך.

69) וז"א קנ, א. וראה שמרר פס"ז, כו. ובכ"מ.

70) יומא כא, ב.

71) חגי א, ה.

מדרי', איז דאָס „יש מי שהוא אוהב“⁸².
עבודת יצחק איז בקו הגבורה — בחי
יראה וביטול⁸³, כמ"ש⁸⁴, ופחד יצחק הי'
ל"י, איז דאָס בדוגמא צו דער בחי' און
עבודה פון בית שני⁸⁵; און אין דעם
באשטייט זיין שייכות צו „ודבר ה'
מירושלים“, וואָרעם שלמות היראה
והביטול איז געווען ביי יצחק'ן, מערער
ווי דאָס איז געווען⁸⁶ ביי אברהם'ן⁸⁷.

די עבודה פון יעקב'ן בחיר האבות⁸⁸
איז בבחי' קו האמצעי, תפארת, וואָס איז
כולל ביידע קווי'ן — סיי עבודת אברהם
(קו החסד והאהבה) און סיי עבודת יצחק
(קו הגבורה והיראה)⁸⁹, און דעריבער
איז ער כנגד בית ג'י⁹⁰, וואָס דעמאָלט
וועט זיין די התכלות פון ביידע
מעלות: תכלית השלימות פון גילוי
אלקות (נאָך מער ווי ס'איז געווען בבית
ראשון) — בחי' „ציון“ ו„תורה“, און
צוזאמען דערמיט וועט אויך זיין דער
ביטול בתכלית השלימות — „דבר ה'
מירושלים“⁹¹.

יא. עפ"י כהנ"ל וועט מען פאָר-
שטיין די שייכות פון די ג' בחי' מקדשות
צו אברהם יצחק ויעקב⁹²:

די עבודה פון אברהם איז בקו החסד
מדת האהבה⁹³, אברהם אוהבי⁹⁴, דערי-
בער איז זיין עבודה געווען (בעיקר) אין
מפרסם און מגלה זיין אלקות מלמעלה
למטה, וואָס בדוגמת זה איז געווען די
עבודה בבית ראשון⁹⁵, כנ"ל.

און דעריבער האָט דאָס א שייכות
(מיוחדת) צו בחי' „ציון“ ו„תורה“⁹⁶:
ענינו של אברהם איז דאָס וואָס ער איז
א ציון וסימן צו בחי' חסד שבאצי-
לות⁹⁷, היות אָבער אַן מצד החסד שטייט
ער מיט אַן אהבה ותענוג צו אלקות —
און אהבת ה' אפילו אין דער העכסטער

הפלה. וביהל אור שם בתחילתו מהרמ"א. ופי' דור
דור היינו שגם אחרי שהחריב ביהמ"ק לא סילק
השגחתו כו".

76) ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 27 ואילך השייכות
דג' מקדשות להאבות בסגנון אחר קצת. וקרוב
להמבואר בפנים הוא באלשיך פרשתנו.

77) אגה"ק סט"ז. תרי"א ותרי"ח ר"פ תולדות.
ובכ"מ.

78) ישע"י מא, ח.

79) ולכן „קראו הר' (לא רק לפי שעתיד ליחבר
וילעשות הר', כבאלשיך כאן ובתהלים. עיון יעקב
ופי' הררי' לע"י פסחים שם). כי באברהם כתיב (לך
יב, ט) הלך ונסוע הנגבה בחי' אהבה נק' הר כמו הר
שבוטל כו" (לקרית ר"ה ס, ב. ע"ש).

80) להעיר מחז"ב רנ"א, א. ובתודיה הר תענית
שם: „אברהם שקראוהו הר כו' וההר נקרא כו'
כדכתיב כי מציון תצא תורה“. ולהעיר מב"ר (פנ"ז,
יד) בזה שהראה הקב"ה לאברהם הביהמ"ק „בנוי
ומשוכלל כו' כענין שנאמר (תהלים קב, יז) כי בנה
ה' ציון גו". ובאיכה (ה, יח). „על הר ציון ששמים“.

81) להעיר מספר הבהיר (סקצי"א. זח"א רסד, ב.
הובא בפרדס שער כפ פ"ד. ועוד) כך אמרה מדת
החסד כל ימי היות אברהם בארץ (כ"ה בפרדס. בסי'
הבהיר ובוהר: בעולם) לא הוצרכתי אני לעשות
מלאכתי שהרי אברהם עומד שם במקומי. וראה
אגה"ק שם.

(82) תרי"א קיד, ד. ביאור'ז פא, א (לענין אברהם).
ובכ"מ (ראה בהמצוין בסי' הערכים-חב"ד ח"א ע'
רעט ואילך).

(83) אגה"ק סי' יג. תרי"א ותרי"ח ר"פ תולדות
ובכ"מ.

(84) פרשתנו לא, מב.

(85) השייכות לשדה — ראה תרי"א ס"פ חיי שרה.
(86) וגם זה שאברהם קרא אותו „יראה“ (ב"ר

שם) הי' זה מצד עקידת יצחק.

(87) ראה בהמצוין בהערה 82 במעלת אתכפאי,
יראה תתאה (דשרשה בחכמה עילאה בחי' אין) על
בחי' אהבה. והמובן משם, דבכחי' אהבה אף שאינו
מציאות לעצמו ה"ה מציאות דקדושה עכ"פ (בחי'
ציון), משאיכ' בבחי' אתכפאי (יראה) הוא בתכלית
הביטול (מירושלים). וראה לעיל הערה 52, 73.

(88) שער הפסוקים תולדות כו, כה. וראה ג"כ
ב"ר פנ"ז, א. זח"א קט"ב, ב. קמז, ב.

(89) תרי"א יז, ג. לקרית ואתחנן ה, ב ואילך. וש"נ.

(90) ראה לקרית מטות פ"ג, ג ואילך.

(91) ועפ"ז י"ל שזה שהראה הקב"ה לאברהם

משא"כ מדתו של יעקב, וואס זי איז כולל ביידע קווין חסד וגבורה, קען דעריבער אויף איר ניט זיין קיין מנגד, און דעריבער איז דוקא ביי יעקב'ן געווען מטתו שלמה, שלא יצא ממנו פסול.⁹⁶

און אזוי איז עס אויך בנוגע דעם בית שלישי: וויבאלד אין אים וועלן זיין ביידע מעלות פון „ציון“ ו„ירושלים“, וועט ער דעריבער זיין א בית קבוע ונצחי.

יג. דאס איז אויך דער טעם ההדגשה אין פסוק, והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב" און „כי" ווי דאס איז מצד דעם טעם וואס „כי" מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים“:

כשם ווי מ'זעט עס בגשמיות אז פועל זיין אויף א צווייטן קען מען דעמאלט ווען יענער זעט אז דער וואס מאַנט ביי אים מיינט עס מיט אן אמת:

אזוי אויך בעניננו: בכדי אז אידן זאלן פועל'ן אין וועלט, איז ניט גענוג אז ביי אידן איז דא נאָר איין קו (די בחי' פון „ציון“, אָדער נאָר די בחי' פון „ירושלים“), נאָר עס דאַרף זיין ביי אים ביידע קוין צוזאַמען⁹⁷ (אין דער בחי' „ציון“ ו„תורה“ דאַרף זיך אָנהערן „ירושלים“ און „דבר ה'", וואָס אין עבודת האדם מיינט דאָס אַז אין דער עבודה מתוך אהבה ושכל ועונג דאַרף זיך אָנהערן שלמות הביטול; און אזוי אויך לאידך גיסא, אין בחי' „ירושלים“ און „דבר ה'", דאַרף זיין אויך שכל ותענוג וחיות⁹⁸):

יב. ע"פ כהנ"ל וועט מען פאַרשטיין דעם טעם וואָס די נצחיות'דיקע קביעות פון מקדש שלישי האָט אַ שייכות דוקא צו יעקב'ן (דוקא יעקב „קראו בית“), און אויך ווי אזוי דאָס איז נוגע צו די עמים רבים, וואָס וועלן זאָגן „לכו ונעלה .. אל בית אלקי יעקב וגו'“:

קעגן⁹⁹ יעדער מדה אין קדושה איז דאָ אַ מדה אין לערז, וואָס זי איז מנגד צו דער מדה אין קדושה: אהבה זרה איז די מדה וואָס קען מנגד זיין צו אהבת ה', קעגן יראת ה' קען זיין דער ניגוד פון „יראה רעה או כעס“; ובלשון חז"ל¹⁰⁰ „אברהם יצא ממנו ישמעאל“ (אהבה פון לערז), און „יצחק יצא ממנו עשר“ (יראה פון לערז), און דערפאַר איז בעבודת האדם קען זיין אז יעדע פון די מדות בפ"ע זאל ניט האָבן קיין קיום (ווי מען זעט עס אין די תוצאה ופעולת „המדה“ — די גרים וואָס אברהם אבינו האָט מגייר געווען¹⁰¹, האָבן ניט געהאַט קיין קיום¹⁰²).

און ערזי איז עס אויך ביי בית ראשון ובית שני, אַז יעדערער פון זיי איז געווען (בעיקר) אין איין בחינה ומדרי, דעריבער האָט אין זיי געקענט זיין אַ שליטה פון לערז, און זיי זיינען חרוב געוואָרן:

יחזקת הבית בנוי ומשוכלל לענח"ל, הי' זה בכ"א לפי מדרג: לאברהם הראה בחי' ציון כר שבבית הג', וליצחק בחי' ירושלים שבבית הג'. וראה יפ"ת לכ"ר ספס"ה, שטעט שהראה הקב"ה ליצחק בית הג' כדי שלא יאמרו מה הוצילו הברכות ליעקב כר.
92 לקרית ואחננו ה. א ואילך. וראה „התמים“ ח"ג בתחלתו [קכ, א] תצלום מגביע הציצ.
93 ויקר פל"ה, ה. ספס"ה נו, א. ספרי דברים ה, ד, לב, ט, לג, ב.
94 פרשי לך יב"ה (מביר), זח"א עט, א. ובכ"מ.
95 ראה רמב"ם הל' עכ"ם פ"א ה"ג. חנה אריאל (להרח"ו ובר הררא מהאמלי) ורא לג, סע"א. הובא בלקריש ח"י ע' 89 הערה 14.

96 ראה בהנסמן בהערה 93.

97 ראה לקריש ח"ט ע' 28 ואילך.

98 ראה לקריש שם ע' 75. ח"ז ע' 173.

און בשעת אַז ס'איז דאָ די התכללות
פון ביידע ענינים „ציון וירושלים“ דע-
מאָלט איז דאָס אַן ענין פון אמת —
מדתו של יעקב” — דאָס איז זיין
גאַנצע מציאות ובמילא איז אין דעם
ניטאָ קיין הפסק ושינויים;

(99) ראה לקרית מטות שם ובהגהות להמאמר
באהיית שם, לענין שייכות גאולה הג' ליעקב. וראה
המשך הנ"ל ע' תלד. ובכ"מ.

און דעריבער איז דאָס דער טעם אויף
„והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל
הר ה' אל בית אלקי יעקב ויורנו מדרכיו
ונלכה באורחותיו“, ווייל דאָס איז
מעורר די עמים צו לימוד התורה (אין
די ענינים פון ז' מצות בני נח), און צו
שלימות אין זייער קיום — „נלכה
באורחותיו“.

(משיחות ליל ויום שמחית תשל"ו)

ויצא ,

ב. וועט מען דאס פארשטיין בהק' דים וואָס בנוגע דעם תנאי און דעם נדר זיינען דאָ צוויי פירושים: רש"י לערנט אַ דער תנאי איז כולל (און ענדיקט זיך מיט), "והי' ה' לי לאלקים" (שלא ימצא פסול בזרעו), און דער נדר הויבט זיך אָן מיטן צווייטן פסוק — "והאבן הזאת אשר שמתי מצבה גו'"; און דער רמב"ן לערנט, אַז "והי' ה' לי לאלקים" איז (ניט) דער המשך התנאי "כדברי רש"י, נאָר) דער אָנהויב פון נדר, און דער תנאי ענדיקט זיך מיט די ווערטער "ושבתי בשלום אל בית אבי".

דאָרף מען פארשטיין לשיטת הרמב"ן: וויבאלד "והי' ה' לי לאלקים" איז די התחלה פון דעם נדר, האָט די חלוקת הפסוקים געדאַרפט זיין איז אָן אופן אַז "והי' ה' לי לאלקים" זאָל זיין (ניט דער סיום פון פסוק "ושבתי בשלום גו' וואָס רעדט וועגן תנאי, נאָר) די התחלה פון פסוק "והאבן הזאת גו' וואָס רעדט וועגן נדר ?

[ובפרט אַז "והי' ה' לי לאלקים" האָט (לשיטתו) ניט בלויז אַ שייכות צו "והאבן הזאת גו' יהי' בית אלקים" מצד דעם וואָס זיי זיינען טיילן פון נדר, נאָר נאָך מער — זיי זיינען איין תוכן והמשך, ובלשון הרמב"ן: אעבוד השם המיוחד .. במקום האבן הזאת שתהי' לי לבית אלקים].

מזו מען זאָגן אויך לדעת הרמב"ן, אַז "והי' ה' לי לאלקים" (הגם אַז דאָס איז אַ

א. אויף די פסוקים "וידר יעקב נדר לאמר אם יהי' אלקים עמדי גו' והי' ה' לי לאלקים והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהי' בית אלקים גו'" — פרעגן מפרשים: ווי קומט עס אַז יעקב האָט תולה געווען דעם קיום פון זיינע מעשים טובים (והאבן הזאת גו' עשר אעשרנו לך) אין אַ תנאי, אַם יהי' אלקים עמדי גו' ? צי האָט דען יעקב געדינט דעם אויבערשטן נאָר, ח"ו, צוליבן שכר ותועלת — ע"מ לקבל פרס !

איז דערפון גופא געדורגערן, אַז מיט זיין פארבינדן דעם נדר (מעשים טובים) מיט אַ תנאי האָט יעקב ניט געמיינט אַז זיין מטרות איז צו האָבן די עניני התנאי, און בכדי זיי צו באַקומען האָט ער געגעבן אַ נדר צו טאָן מעשים טובים, נאָר להיפך: די מטרות זיינען איז געווען דער קיום הנדר, און זיין תולה זיין דעם נדר אינעם תנאי, אַם יהי' אלקים עמדי גו' איז וויילע דאָס איז דער וועג דורך וועלכן דער נדר קען זיך אויספירן.

(1) פרשתנו כה, כ ואלך.

(2) פנח רוא וריבא פרשתנו שם, כב. אברבנאל ריש פרשתנו (קושא ה'). עקידה שער כה (קושא הב'). אלשיך פרשתנו כה, כ (קושא ה'). וראה ראם לפרשי שם, כא. דברי דוד שם כב. ועוד.

(3) ע"ד הפשט בפרשי — ראה דברי דוד ומשכיל לדוד שם כב (ועוד), שהנדר הי' לעשות מה שאינו מחוייב. אבל ביאור זה אינו מספיק כי מובן שאצל יעקב אבינו — שהאבות הי' המרכבה (ביר פמי, ו. פפ"ב, ו. וראה תניא פכ"ג) — גם העבודה דענינים אלו (לפנים משורת הדין, פולחן דנדבה וכיו"ב) הייתה שלא ע"מ לקבל פרס, ובמילא — בלי שום תנאי.

(4) להעיר מרמב"ם שם, כ: ויתכן עוד ע"ד הפשט כר. רבותינו בעה"ת שם. ועוד.

(4*) ע"ד (ולא ממש) ב"י הרמב"ם ה"ל תשובה פ"ט (הקדמתו לפ' חלק).

(5) ראה כלי יקר (שם, כא בסופו): כיא לא ישמרו

מן ד' ראשי עבירות אלו אַז לא יהי' בית אלקים כי יחרב בעבורם.

(6) וכן הוא לפי המדרש (ביר פ"ע, ד) ורשב"ם.

(7) ועד"ז ברידק. ספורנו. כלי יקר.