

תשא ד

געלערנט אז נאָר ערב רב ווערן אנגע-
רופן „עמך“; אָבער נאָכדעם — אין
אונזער פסוק, וואו עס רעדט זיך וועגן
דעם גיין קיין ארץ ישראל — „עלה גו'
אל הארץ אשר נשבעתי גו'“ — רעדט
זיך דאָך בפשטות וועגן אַלע אידן, היינט
פאַרוואָס זאָל גאָר זיין אַ קס"ד אָז עס
זאָל שטיין „עמך“ און רש"י זאָל דאָס
דאַרפן באַוואַרענען (אָז „כאן לא אמר
ועמך“)?

ולאידך: אויב עס איז דא א סכרא אָז
אַלע אידן זאָלן אָנגערופן ווערן (אויך)
„עמך“ און בענין זה זאָלן זיי דערמאָנט
ווערן מיט דעם נאָמען דוקא, וואָס דער-
פאַר איז עס אַ חידוש והדגשה אָז „כאן
לא אמר ועמך“ — האָט זיך רש"י
געדאַרפט שטעלן אויף „לך נחה את
העם אל אשר דברתי לך“ — וואָס
שטייט (מיט צוויי פסוקים) פריער ⁴ —
און זאָגן דאָרט „כאן לא אמר עמך“ ⁵?

ב. איז דער ביאור אין דעם: רש"י
ווייל דא באַוואַרענען (נאָך) אָז ענין בלתי
מובן: בשלמא וואָס דער פסוק דאַרף דאָ
זאָגן „לך עלה מזה“ בנוגע צו משה'ן
„אתה“, איז עס ווייל ביז איצט געפינט

א. אין פסוק ¹ „ידבר ה' אל משה לך
עלה מזה אתה והעם אשר העלית מארץ
מצרים גו'“, איז רש"י מפרש (אין דעם
צווייטן דבור המתחיל): „אתה והעם,
כאן לא אמר ועמך“.

בפשטות, קומט דער פירוש רש"י
בהמשך צום (צווייטן פירוש אין) פריער-
דיקן דבור המתחיל „לך עלה מזה“ —
„כלפי שא"ל בשעת הכעס לך רד ² א"ל
בשעת רצון לך עלה“, און בהמשך צו
דעם זאָגט רש"י, אָז פונקט ווי בנוגע צו
משה'ן האָט דער אויבערשטער, דורכן
זאָגן „לך עלה“, „מרפא“ געווען דאָס
וואָס ער האָט פריער „(בשעת הכעס)“
געזאָגט „לך רד“ — אזוי אויך בנוגע צו
אידן: תמורת זה וואָס פריער האָט דער
אויבערשטער געזאָגט „(לך רד) כי שחת
עמך אשר העלית מארץ מצרים“, וואָס
איז אָן אויסשפראַך ניט אין דעם שבח
פון אידן (ווי רש"י ³ טייטשט דאָרט
„שחת עמך, שחת העם לא נאמר אלא
עמך ערב רב שקבלת מעצמך כו' הם
שחתו והשחיתו“), האָט דער אויבערש-
טער איצטער געזאָגט „(לך עלה מזה..)“
אתה והעם גו' (ניט „ועמך“).

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: בשלמא
אין דעם פריערדיקן פסוק, וואו עס
רעדט זיך וועגן דעם ערב רב, וואָס „הם
שחתו והשחיתו“, איז מובן פאַרוואָס
רש"י דאַרף מפרש זיין דעם דיוק וואָס
דער פסוק זאָגט „עמך“ און ניט „העם“,
וואָרום ביז איצט האָט מען נאָך ניט

(4) לב, לד.

(5) ובפרט שהשעת רצון שבפרש"י כאן כבר
הותחלה לכאורה מהדיבור „לך נחה גו'“ — ראה
פרש"י עקב (י, יא), דמשמע, שהדיבור „לך נחה גו'“
הי' במ' יום האחרונים, עיי'ש (ומתורצת עפ"י
קושיית המשכיל לדוד כאן).

(*) ולהעיר שגם הפסוקים לג, ז"א הם הנהגת
משה „מיום הכפורים עד שהוקם המשכן“ (פרש"י
שם, יא).

(1) פרשתנו לג, א.

(2) פרשתנו לב, ז.

(3) עה"פ שם.

מען ניט אז עס זאל פון אים אראפ-
גענומען ווערן דער „לך רד“:

אבער בנוגע צו אלע אידן, צום „עם“:
וויבאלד עס שטייט שוין פריער „לך נחה
את העם אל אשר דברתי לך“, וואס איז
מוסיף דער „לך עלה גו' אל הארץ גו'“
אויף דעם וואס איז שוין געשטאנען
פריער⁶? ועד כדי כך — אז דאס איז
געווען אין א באזונדערן דיבור פון
אויבערשטן — „וידבר ה' אל משה לך
עלה גו'“, ובהפסק הסיפור „ויגוף ה' את
העם גו'“?

דעריבער לערנט רש"י, אז די צוויי
פסוקים ריידן וועגן צוויי באזונדערע
סוגים: „לך נחה את העם גו'“ רעדט
וועגן די בני אברהם יצחק ויעקב (און די
אנדערע „אשר חטא לי — אמחנו
מספריי“, און דערנאך „ויגוף ה' גו'“
(קצת מפרעו) על אשר עשו את
העגל“⁶ קומט א חידוש (און דערפאר
— אין א באזונדערן דיבור) „לך עלה
מזה גו' והעם גו'“ רעדט נאך וועגן דעם
ערב רב⁷, וואס זיי דארפן א באזונדער
באווארעניש (און תיקון), כדלקמן סעיף
ה'.

[עפ"ז איז אויך גלאטיג וואס דער
פסוק זאגט דא „והעם אשר העלית

מארץ מצרים“ (אז משה האט זיי ארויס-
גענומען פון מצרים) — דער זעלבער
לשון וואס שטייט פריער „שחת עמך
אשר העלית מארץ מצרים“ (וואס מיינט
דעם „ערב רב שקבלת מעצמך“ כנ"ל)
— ווייל אויך דא מיינט דער פסוק נאך
דעם ערב רב].

ג. דער חילוק צווישן די צוויי סוגים
הנ"ל בשייכות צו די עובדי העגל בפועל
— איז מפורש אין פסוק:

רש"י האט שוין פריער⁸ מפרש
געווען: „שלש מיתות נדונו שם אם יש
עדים והתראה בסיף .. עדים בלא
התראה במגפה .. לא עדים ולא התראה
בהדרוקן שבדקום המים וצבו בטניהם“.

ביי די „שלש מיתות“ ווי זיי ווערן
דערציילט אין פסוק, געפינט מען א
שינוי בולט: ביי „סיף“ שטייט⁹, „ויפול
מן העם גו'“, אויך ביי דער מגפה
שטייט¹⁰, „ויגוף ה' את העם“, דאלקעגן
ביי די וואס „בדקום המים וצבו בטניהם“
שטייט⁸: „וישק את בני ישראל“.

דער חילוק צווישן „עם“ און „בני
ישראל“ אין פשטות: „עם“ איז כולל
דעם גאנצן פאלק — אויך די גרים כו',
„בני ישראל“ (ווען עס קומט בניגוד צו
„עם“) מיינט — בני אברהם יצחק
ויעקב¹¹; און ווי דאס איז אויך אין
פסוק¹² ביי יצ"מ: „ויסעו בני ישראל גו'
כשש מאות אלף רגלי הגברים גו' וגם
ערב רב עלה אתם“ — זעט מען אז דער

(6) וגם זה דוֹשְׁלַחְתִּי לַפְּנֵיךְ מֵאֵלֶיךָ (לג, ב) כבר
נאמר לַפְּנֵיךְ — הִנֵּה מֵאֵלֶיךָ יֵלֵךְ לַפְּנֵיךְ (וראה גם
משפטים כג, כ (וברש"י) ואילך). ועיקר: גם את"ל
שנתוסף איזה פרט בהדיבור „לך עלה גו'“ — למה
נאמר בפ"ע ולא כללו יחד עם הדיבור „לך נחה
גו'“? ואף ש„לך נחה את העם“ קאי על משה ו„לך
עלה גו' והעם“ מדבר אל בני" (שהם יעלו) — מ"מ,
מכיון שתוכן הענין אחד הוא (ההליכה אל הארץ
גו'), הו"ל לכללם יחד. ולהעיר מעקב שם ובפרש"י.
(6*) וראה רמב"ן לב, לד-לה.

(7) אף שעפ"ז צע"ק מה שדוקא בפסוק זה
ממשיך „ושבעתי לאברהם גו' לזרעך אתננה“.

(8) לב, כ.

(9) שם, כח.

(10) שם, לה.

(11) ואף שבכ"מ פשוט שקאי על כל ישראל, גם
הגרים (וברובם ככולם דהציונים נאמר „דבר אל
בני" וכיו"ב) — מ"מ, במקום שהפסוק משונה מ„עם“
ל„בני" כבנוד"ד משמע שהתוכן שונה — ככפנים.
(12) בא יב, לז-לח.

פאסט דאָ דער ענין פון „סוטות“¹⁶? איז עס מובן פון פירוש רש"י אין המשך הפרשה. אויף „פסל לך“¹⁷ זאָגט רש"י: „משל למלך כו' והניח ארוסתו עם השפחות כו' כך המלך זה הקב"ה השפחות אלו ערב רב והשושבין זה משה ארוסתו של הקב"ה אלו ישראל" — ד.ה. אז דער חטא העגל איז בדוגמת דעם קלקול פון אן ארוסה¹⁸, און דער-פאר — „נתכוין לבדקם כסוטות“.

ועפ"ז איז מובן בפשטות פארוואס דעם ערב רב האָט מען נישט משקה געווען — וואָרום וויבאלד אז „השפחות אלו ערב רב“, ד.ה. זיי זיינען נישט „ארוסתו של הקב"ה“, איז דאָך ביי זיי נישט שייך דער ענין פון „לבדקם כסוטות“.

ה. ע"פ כהנ"ל איז פאַרשטאַנדיק דער אויפטו אין פסוק „לך עלה גו' והעם גו'“ בהוספה אויף „לך נחה את העם גו'“:

„לך נחה את העם גו'“ רעדט זיך דאָך וועגן די אידן וואָס האָבן נישט געדינט דעם עגל [וואָרום די עובדי העגל מבני נדונו בשלש מיתות], און זייער חטא איז באַשטאַנען אין דעם וואָס זיי האָבן נישט מוחה געווען (וכי"ב)¹⁹:

דאָקעגן ביים פסוק „לך עלה גו'“ האָט דער אויבערשטער מודיע געווען משה'ן אַ דבר חדש, אז אפילו די פון ערב רב

ערב רב גייט נישט אַריין אין דעם מספר פון (די ס' רבוא' פון) בני¹⁴.

ועפ"ז קומט אַרויס אַ חידוש גדול: וויבאלד אז דער פסוק זאָגט „וישק את בני ישראל“, איז דערפון מוכח, אז דעם ערב רב האָט מען נישט משקה געווען; ובמילא דאָרף מען זאָגן, אז די פון ערב רב וואָס האָבן געדינט דעם עגל בלא עדים ובלא התראה זיינען געבליבן לעבן¹⁵,

און דער „אמחנו מספרי“ — איז נישט געווען „לכלותם יחד“ — נאָר „וביוםפקדי ופקדתי“ ווי באַ בני, וואָרעם אויך אויף דעם ערב רב האָט משה רבנו געבעטן און דער אויבערשטער האָט דאָך געענטפערט „שמעתי אליך“¹⁶.

ד. פארוואָס האָט מען טאָקע דעם ערב רב נישט משקה געווען? איז רש"י דאָס מבאר אין זיין פירוש אויף „וישק את בני ישראל“¹⁷ און אין זיין פירוש בהמשך הפרשה:

אויף „וישק את בני ישראל“¹⁸ זאָגט רש"י „נתכוין לבדקם כסוטות“ — ווי

(13) וכדמוכח ג"כ מהמנין דפ' במדבר ופ' פינחס שלא נמנו כ"א בני השבטים.

(14) ראה תיב"ע ומכילתא בא שם.

(15) ודוחק גדול לומר שלא הי' אף א' מהערב רב שחטא בלא עדים ובלא התראה (ולא הי' מי להשקות).

ולהעיר: מפשטות לשון רש"י „עמר ערב רב.. הם שחתו והשחיתו“ (ועד"ז מפרשי לעיל לב, ד. לקמן לד, א) משמע לכאן, שכל הערב רב חטאו בעגל, ומכיון שמצינו מהערב רב גם לאחר חטא העגל (פרשי' בהעלותך יא, א. שם, ד), עכצ"ל כפנים (שלא מתו כולם).

(16) אלא שהסדר כזה הוא שתחלה צ"ל „ויגוף גו'“ פרעו קצת — ואח"כ דבור (ומחילה) בגלוי „עלה גו' והעם“.

(16) ואף שזהו בדור"ל (ע"ז מד, רע"א) — הרי מכיון שמביאו רש"י בפירושו ע"ה"ת מוכן שכה"ג גם ע"ד הפשט.

(17) פרשתנו לד, א.

(18) להעיר (ע"ד הדרוש) מאהבת יהונתן הפטורת במדבר. חת"ס ע"ה"ת פרשתנו לב, כח.

(19) ולשון רש"י (לב, יט), וכל ישראל משומדים (מומרים) — בלא-הי' צ"ל שהוא לאו דוקא, שהרי כל שבט לוי כשר (פרשי' שם, כו. ברכה לג, ט).

בשבילם²², און ביי דעם ערב רב — וואס האבן געדינט דעם עגל.

משא"כ די בני ישראל (וועגן וועלכע מ'זאגט „לך נחה את העם גו") וואס האבן ניט געדינט דעם עגל, דארף ניט זיין די הודעה „לך גו מזה" (פון חטא העגל).

ז. סוף סוף איז אבער פארט ניט גלאטיק: ווי קומט עס פארט אז דוקא פון דעם ערב רב, וואס זיי זיינען געווען דער עיקר החוטאים און עובדי העגל („הם שחתו והשחיתו") — (א) זיינען ניט אלע נידונו במיתה²³, (ב) ביי זיי שטייט (ניט „נחה", נאר) „עלה"?

וי"ל — בהקדם מחז"ל²⁴ אז דער משכן איז נצחי ווייל מעשה משה זיינען נצחיים — וואס דער זהב וכסף וגו' איז געווען פון אלע אידן, מעשה המשכן וכליו — איז געווען דורך בצלאל וכו' ניט דורך משה²⁵ — נאר די הקמה איז געווען ע"י משה (און דער ביאור ווי עס צו מאכן — „אשר הראית" ²⁵) — עאכורכ „ערב רב" ²⁶ שקבלת מעצמן

וואס האבן חוטא געווען בעגל [און זיינען געבליבן לעבן ווייל עס זיינען דערביי ניט געווען קיין עדים והתראה] זאל אויך ביי זיי זיין „לך גו", און נאכ-מער — „לך עלה גו", אז (אויך) ביי זיי וועט זיין אז ענין פון עלי:

אין וואס באשטייט זייער עלי — זאגט רש"י „כאן לא אמר ועמך": זיי האבן תשובה געטאן אויף זייער חטא, ובמילא קען מען זיי איצטער אנרופן (ניט „עמך", נאר א העכערן נאמען) „העם".

ו. דערמיט איז אויך פארענטפערט וואס דוקא דא איז דער פסוק מדייק און מוסיף (אויף) פריערדיקען „לך נחה את העם אל אשר דברתי" „לך עלה מזה אתה והעם גו", דלכאורה האט גע-דארפט שטיין „לך עלה אתה והעם גו".

דער דיוק דא איז ²⁰ אז דער „עלה" זאל זיין „מזה" ²¹ — אוועק (און) — העכער) פון דעם חטא העגל [ביי משה'ן — וואס „לא נתתי לך גדולה אלא

(20) ראה גם רע"ב כאו.

(21) וי"ל שדיוק זה מתורץ גם לפירוש הראשון ברש"י על „לך עלה מזה" — „ארץ ישראל גבוה מכל הארצות" — כי דוקא מזה שנאמר „לך עלה מזה גו אל הארץ גו" ידענין ש"אי גבוה מכל הארצות".

והביאור: מכיון שמשה ה' אז בהר י, הרי עלייתו לאי אינו „מזה" (מן ההר) שהרי מקודם הוצרך ליריד מן ההר: אלא שהפסוק מדגיש „עלה מזה" ללמדנו שגם ההליכה לאי ממקום גבוה (כמו הר) נק' „עלה", כי „אי גבוה מכל הארצות".

(22) פרש"י לעיל לב, ז.

(23) ע"ד הפשט אפ"ל שהוא עדמשנ' (עמוס ג, ב) רק אתכם ידעתי גו' על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם".

(24) סוטה ט, סע"א (הובא ביל"ש תהלים רמז תשי"ב), וראה תדבאר פייח. צפע"נ עה"ת ר"פ תרומה. ברכה לד, א.

(25) פרש"י פקודי לט, לג.

(25) תרומה כו, ל.

(26) וראה ע"ש שליב פ"ב ש.ה.ם ניצוצין של משה בסוד כו' שחת עמך כו' ע"כ טרח בעבורם כ"כ ומת במדבר בעבורם. כי רצה לחקנם — כנוכר במ"א — וראה שער הפסוקים בפ' שמות בארוכה.

(*) שהרי בפשטות ה' דיבור זה באותו הזמן של הדיבור „לך נחה גו" (וכדמשמע גם מעקב י, יא ובפרש"י), שה' כאשר „וישב משה אל ה'" (פרשתנו כב, לא).

(*) להעיר מדברים רבה פ"ב, ט. וחיב קנו, סע"א.

וגיירתם", וואס דאמאלס איז עס „הנפש אשר עשה“²⁷.

ח. דער ביאור פנימי בזה י"ל: דער שלמות התיקון פון חטא העגל דריקט זיך אויס אין דעם וואס מ'האט דעם ערב רב [ניט מאבד געווען, נאָר] מתקן און מעלה געווען, כדלקמן.

וועט מען דאס פארשטיין בהקדם וואס חז"ל²⁸ זאגן בנוגע צום חטא העגל „לא ישראל ראיון לאותו מעשה“ און דער חטא העגל „גזירת מלך היתה כו' כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה“.

איז ידוע²⁹ דער ביאור פנימי אין דעם, אז דער ענין פון „ליתן פתחון פה לבעלי תשובה“ מיינט ניט נאָר צוליב שפּעטערדיקע בעלי תשובה, נאָר (אויך) אז אידן אין יענער צייט זאלן צוקומען צום עילוי פון תשובה. וואָרום תשובה איז דאָך אַן עבודה וואָס דער מענטש קען זיך ניט אויסקלייבן לכתחילה — אדרבה: האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה³⁰ — נאָר לאחרי ווי איינער איז ר"ל דורכגע-פאלן, גיט מען אים א געלעגנהייט אז ער קען און ער מוז תשובה טאן.

אבער צוזאמען דערמיט, איז פאָראַן אַן עילוי גדול אין עבודת התשובה אויף עבודת הצדיקים, ווי חז"ל³¹ זאגן „מקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו“.

און דעריבער, בכדי די אידן וואָס זיינען געווען ביי מ"ת זאלן צוקומען

(אויך) צום עילוי פון תשובה — וואָס מצ"ע זיינען זיי ניט געווען שייך צו דער עבודה (וואָרום „שליטים ביצרים היו“³²) — האָט געמוזט זיין א „גזירת מלך“ אז דער יצר הרע זאל קענען שולט זיין אויף זיי לפי שעה און דורך דעם זאלן זיי קענען צוקומען צום עילוי פון תשובה.

ט. פון די עילויים אין עבודת התשובה אויף עבודת הצדיקים איז, וואָס דוקא דורך תשובה קען מען מברר זיין די ניצוצות קדושה שנפלו און זיי געפינען זיך אין ג' קליפות הטמאות³³:

א. אדם ישר הולך, א צדיק קען מעלה זיין די ניצוצות קדושה וואָס געפינען זיך אין עניני רשות ודברי היתר, משא"כ עניני איסור דאָרף ער דוחה זיין³⁴ (ער קען ניט מאַכן פון דעם דבר איסור א דבר של קדושה):

א. בעל תשובה אָבער איז דורך תשובה שלימה פועל'ט ער אז זיינע זדונות זאלן ווערן זכיות³⁵; ד.ה. ניט נאָר וואָס ער איז מבטל דעם רע, נאָר נאָכמער — ער איז מעלה די ניצוצות קדושה וואָס זיינען דא אין זדונות, ביז אז זיי ווערן זכיות (וקדושה).

יוד. דער חילוק הנ"ל צווישן א צדיק און א בעל תשובה — אז דוקא א בעל תשובה איז מעלה די ניצוצות פון ג' קליפות הטמאות — איז ניט נאָר ווייל א צדיק האָט ניט קיין „זדונות“, נאָר עס

(32) לשון רש"י ע"ז שם. ולהעיר מד"ה וירד תרמ"ג בסופו: ומה שבמ"ת פסקה זוהמתן אולי י"ל שהוא כמ"ש בס"ש"ב בבינונים שהרע שבהם ישן כו' — והרי ענין השליטה ביצה"ר הוא בבינוני (שכחור ישן) — כמ"ש בתניא שם לפניו (פ"ג) — יח, ב).

(33) ראה בכ"ז דרמ"צ קצא, א. ועוד.

(34) ראה גם לקו"ת שה"ש ו, ד.

(35) יומא פו, ב.

(27) פרש"י לך יב, ה.

(28) ע"ז ד, סע"ב ובפרש"י שם ד"ה לא עשו.

(29) ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 240 ובהערה 28 שם.

(30) משנה סוף יומא.

(31) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד — כדעת ר' אבהו ברכות לד, ב. וראה לקו"ש שם הערה 29.

מצד דער אחדות ה' ווי עס הערט זיך אין וועלט — ד.ה. אז עולם מצד ענינו הוא איז מיוחד מיט אלקות — וויבאלד אז דער תוכן פון רע ווי ער איז מצד וועלט איז דאס וואס ער איז א מנגד לאלקות, ווערט די אחדות פון אויבערשטן אנטפלעקט דורכן דוחה זיין דעם רע, וואס דאס איז מגלה אז דער רע איז אן ענין פון „העדר“;

מצד אלקות אבער, איז דאך די אמיתית המציאות פון א זאך נאָר איר פנימיות וכוונה — דער ניצוץ ודבר ה' וואס איז איר מחי'; און דעריבער, מצד דעם „דבר ה'“ וואס איז מחי' כביכול רע הערט זיך, אז די מציאות פון רע איז דאס וואס עס ווערט (דורך תשובה) נתעלה אין קדושה.

יב. און דאס איז דער חילוק צווישן עבודת הצדיקים און עבודת התשובה³⁹:

עבודת הצדיקים איז בדרך המשכה⁴⁰ מלמעלה למטה — ממשיך זיין אלקות אין וועלט⁴¹; און אזוי אויך בנוגע צו רע — זיינען זיי מגלה אחדותו ית' אין רע ווי ס'איז מצד וועלט (עולם — מעלים מסתיר ומנגד צו אלקות), וואס דאס איז דורך דחיית הרע כנ"ל;

די עבודה פון בעלי תשובה איז בדרך העלאה⁴⁰ מלמטה למעלה — אַרױסגײן פון וועלט, און מצד דעם הערט זיך ביי

איז אויך פאָרבונדן מיט דעם כללות החילוק צווישן עבודת הצדיקים און עבודת התשובה.

דער ביאור אין דעם: מצד דער אחדות האמיתית פון דעם אויבערשטן איז דאך נישט שייך צו זאגן אז עס איז דא עפעס א מציאות וואו עס דערגרייכט נישט ח"ו די אחדות, וכמאמר רז"ל³⁶ „אין עוד מלבדו .. ואפילו כשפים .. שמכחישים פמליא של מעלה“; נאָר אין דעם — אין דער אחדות — זיינען דא צוויי ענינים:

(א) דער רע איז נישט קיין סתירה צו אחדותו ית' — ווייל ער איז נישט קיין מציאות, ס'איז אן ענין פון „העדר“ — און דאס קומט בגילוי ע"י העבודה פון דוחה זיין דעם רע;

(ב) דער ניצוץ קדושה וועלכער איז מחי' דעם רע ווערט מיוחד בגילוי מיט אלקות — כאַטש פריער איז ער „נתרחק ונחשך כ"כ עד שהוא כמו רע“³⁷ — וואָרעם דער תכלית און פנימיות הכוונה פון בריאת הרע [וואס דאס איז דער ענין פון דעם ניצוץ קדושה שבו] איז, אז ער זאל נתהפך ווערן לטוב און נתעלה ווערן לקדושה — און דאס קומט דורך עבודת התשובה וואס דורך דעם איז „זדונות נעשות לו כזכויות“, דער ניצוץ ווערט נתעלה אין קדושה.

יא. בכללות איז דאס דער חילוק צווישן אחדות ה' ווי עס איז מצד אלקות און ווי דאס ווערט נתגלה אין וועלט³⁸:

(36) חולין ז, ב.

(37) המשך תעריב פרק שעד. סה"מ עת"ר ע' קג. ובדיה ויגדלו הנערים תרס"ה: ע"ד חתיכה נעשה נבילה.

(38) בהבא לקמן — להעיר מההפרש (תורת שלום ע' 49 ואילך. ע' 184 ואילך. ועוד) בין ב' אופני היחוד, הוי' אחד מלמטה למעלה והוי' אחד מלמעלה למטה.

(39) ראה בארובה לקו"ש ח"ז ע' 119 ואילך בביאור הפלוגתא דרע"ק ור"י (מכילתא יתרו כ, א) אם אמרו „על הן הן ועל לאו לאו“ או „על הן הן ועל לאו הן“.

ועיי"ש בארובה (ע' 126 הערה 35) ביאור הסיפור דרע"ק ותלמידיו בברכות (סא, ב).

(40) ראה ד"ה תקעו תרס"א. ובכ"מ.

(41) שלכו דוקא ע"י עבודת הצדיקים נעשה דירה בתחתונים (לקו"ת שה"ש ד"ה מי יתנך. אוה"ת שם. המשך תרס"ז ע' תקלג. ועוד).

הטמאות, איז עס דורך (דער „גזירת מלך“ און) דער תשובה פון אידן אויף חטא העגל.

י. דער בירור פון די ניצוצות שברע הכי תחתון דורך דער תשובה אויפן חטא העגל, האט זיך אויסגע- דריקט אין דעם וואס די פון ערב רב וועלכע האבן געדינט דעם עגל און זיינען געבליבן לעבן האבן (אויך) תשובה געטאן;

וואָרום דער ערב רב, וואָס „הם שחתו והשחיתו“ מסיחים ומדיחים, וואָס תורת אמת זאָגט אַז אסור ללמד זכות עליהם⁴³, זיינען פון ג' קליפות הטמאות⁴⁴ ורעות לגמרי ואין בהם טוב כלל⁴⁵, און זייער תשובה איז אַן ענין פון „זדונוֹת נעשות לו כזכיות“, אתהפכא חשוכא לנהורא.

און דאָס איז דער פירוש הפנימי אין „(לך) עלה מזה (אתה והעם אשר העלית מארמ"צ)“: די עליה איז „מזה“ — די עלי' וואָס איז אַרויסגעקומען דורך דעם חטא העגל — איז קענטיק אין דעם וואָס דער ערב רב איז נתתקן און נתעלה געוואָרן לקדושה, אַז פון „עמך“ איז געוואָרן — „העם“.

זיי ווי דאָס איז מצד „למעלה“: און אַזוי אויך בנוגע צום רע — דערהערן זיי די פנימיות און כוונה פון רע, „דבר ה'“ וואָס איז מיוחד מיטן אויבערשטן — איז ער מעלה (דורך תשובה) דעם (ניצוץ שב)רע לקדושה.

יג. דערמיט וועט מען פאַרשטיין וואָס חז"ל⁴⁶ זאָגן אַז די סיבה פון חטא העגל איז געקומען דורך דעם וואָס אידן ביי מ'ת האבן געזען דעם פני שור שבמרכבה. ולכאורה — תמי' הכי גדולה: אמת טאָקע אַז דער חטא העגל „גזירת מלך היתה“ (כנ"ל בארוכה) — פאַרוואָס אָבער און ווי איז עס מעגלעך אַז עס זאָל קומען פון זען (פני שור שבמרכבה און וואָס מ'האט געזען ביי מ'ת ?

ועי"פ הנ"ל — אַז דער ענין פון חטא העגל איז געווען בכדי צו צוברענגען אידן לידי מעלת התשובה — איז עס מובן, ווייל די עבודת התשובה פון אידן איז אַ המשך צום גילוי פון מתן תורה: בשעת מ'ת איז נתגלה געוואָרן אחדותו ית' ווי דאָס איז מצד „למעלה“⁴⁷, און בכדי אַז די אחדות זאָל קומען בגילוי אויך בשייכות צו וועלט למטה, ביז מעשה כשפים, ג' קליפות

43* סנהדרין כט, א. פרש"י בראשית ג, יד.
44 ובפרט קודם שגייירם משה שהיו מגקיה"ט. ואין זה סותר להמבואר בכ"מ [רמ"ז לומר פרשתנו קצא, א. מאויא (וישנ) וקה"י ע' ערב רב. ולהעיר מאנה"ק סכ"ו (קמד, ב) שהעיר רב יונקים מקי"ן] — כי זהו בדוגמת הפי' (חיד"א במדבר קדמות מע' ג' אות ג') במחז"ל „גר שנתגייר“ — שהמתגייר הוא גר מעיקרא [ובכ"ז קודם שנתגייר הוא מגקיה"ט]. ולהעיר מבחוראדן שהחריב כ"י ולבסוף נתגייר (גיטין נו, ב. סנהדרין צו, ב). ועוד. ואולי החילוק — שזה בחיצונית וזה בהעלם בפנימית.
44* תניא ספ"ו.

42 תנחומא פרשתנו כא. שמור"ר פמ"ב, ה.
43 הכוונה באחדות ה' מצד „למעלה“ כאן היא [לא לענין ההעלאה כ"י (דלעיל בפנים), כי אם] שכללות הגילוי דמ"ת [שכולל ב' אופני אחדות דלעיל ס"א — הן גילוי אחדותו ית' מצד „למעלה“ — היינו) הפנימיות והכוונה דהעולם, והן גילוי אחדותו ית' מצד „למטה“ — היינו) ענינו דהעולם גופא] ה' לא מצד התחתון כ"א מצד אלקות, בדרך מלמלה למטה — ראה לקרית ראה כח, ב. ד"ה וירד שם. המשך תרס"ו ע' שנג. המשך תעריב ח"ב ע' תתקל.

אין דעם פר, דער אמת ה' איז נתגלה געווארן אין זיין הקרבה; דאקעגן ביי דעם פר „שעלה לשם הבעל“ איז דאך דער קידוש „שמו של הקב"ה“ ארויס-געקומען באופן שלילי, זיין ניט הקרבה האט באוויזן אז דער בעל איז ניט אמת?

איז דער ביאור אין דעם: דורך עבודת אליהו (און זיין פעולה אז אידן זאלן תשובה טאן⁴⁹) איז נתגלה געווארן למטה די אחדות פון אויבערשטן („ה' הוא האלקים“⁵⁰) ווי דאס איז מצד „למעלה“⁵¹; און וויבאלד אז מצד דער אחדות שטייט בגילוי דער „דבר ה'“, די פנימיות און כוונה פון (יעדער זאך איז) וועלט אין וועלט —

איז דעריבער „כשם ששמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי כן מתקדש על ידך“ — די זעלבע אחדות⁵² [ווארום

טו. הפטרות זיינען „מענינה של פרשה“⁴⁵ — געפינט מען אט די נקודה אויך אין דער הפטורה⁴⁶ פון פ' תשא, אין דעם סיפור וועגן אליהו בהר הכרמל:

וועגן דעם פר „שעלה לשם הבעל“ זאגן חז"ל⁴⁷, אז ער האט ניט געוואלט גיין „ואמר לאליהו כו' (ו) הוא (פרו) של אליהו) עולה לחלקו של הקב"ה ושמו של הקב"ה מתקדש עליו ואני עליתי לחלק הבעל להכעיס את בוראי“, האט אליהו געענטפערט „כשם ששמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי כן מתקדש על ידך“.

אין פשטות מיינט עס: כשם ווי פרו של אליהו האט מקדש געווען שמו של הקב"ה דורכן נס וואס האט פאסירט ביי זיין הקרבה, וואס האט באוויזן בגלוי דעם אמת פון אליהו'ס נבואה — אזוי האט דער פר „שעלה לשם הבעל“ מקדש געווען שמו של הקב"ה דורך דעם וואס „אין קול ואין עונה“⁴⁸ בעת זיין הקרבה — וואס האט באוויזן די פאלשקייט פון די נביאי הבעל (ועייז — דעם אמת ה').

עס איז אבער נאך אלץ ניט מובן: פון לשון המדרש „כשם ששמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי כן מתקדש על ידך“ איז משמע, אז דער קידוש שמו של הקב"ה ביי ביידע פרים איז געווען באופן שוה. ולכאורה: דער קידוש השם דורך פר של אליהו איז געווען דורך און

(49) כאמרם „ה' הוא האלקים ה' הוא האלקים“ (מלכים שם, לט). וראה אוה"ת עה"פ (וראה גם לקו"ש ח"א ע' 186), שב"פ „ה' הוא האלקים“ הרע התשובה.

(50) מלכים שם.

(51) להעיר דאליהו ענינו שם ביז (ראה המשך תרס"ז ס"ע קנו ואילך. ד"ה והיס תשי"ח. ועוד), העלאה מלמטה למעלה, בדוגמת עבודת התשובה (ראה הנסמך לעיל הערה 40).

(52) ועיד משנית (לקו"ש שנסמן לעיל סיום הערה 39) בשטת רע"ק שבניי ענו (בעת מ"ח) „על הו' הו' (וגם) על לאו הו'“, עיי"ש.

ויל, דוה שהפר אמר „הוא עולה לחלקו של הקב"ה כו' ואני עליתי לחלק הבעל להכעיס את בוראי“, אין הכוונה (כפשטות הלשו) שלא רצה בזה משום שעי"ז הוא נקרב לעי"ז

— שא"כ, מהו אריכות הלשון „אני וחברי יצאנו מבטן אחד כו' והוא עולה כו' ואני עליתי כו'“, והוליל רק שלא רצה לילך כו' לעלות „לחלק הבעל להכעיס את בוראי“, ולמאי נפק"מ שחברו „עולה לחלקו של הקב"ה? —

כ"א: אף שגם עיי"ז שעולה לבעל מתקדש שמו של הקב"ה (כי בזה מגלה שנביאי הבעל אינם אמת) — מ"מ, למה יוגרע חלקו מ„חברו“ (ש"צאנו מבטן א'

(45) טושו"ע או"ח רסרפ"ד. שו"ע אדה"ז שם (וספ"ג).

(46) מ"א יח, כ ואילך (ולמנהג האשכנזים — שם, א ואילך).

(47) במדבר פנ"ג, ט. יל"ש מ"א רמז ריד. הובא ברי"ק (ופרש"י) מלכים שם, כו.

(48) מלכים שם (ושם, כט).

מתקדש על ידך, אט די אחדות ווערט נתגלה דוקא דורך להוציא יקר מזולל⁵⁵ דורך פארנעמען זיך מיט מחזיר זיין בתשובה די וואס נויטיגען זיך בתשובה, וואס דורך דעם — זדונות נעשות להם כזכיות.

ואדרבה: דער סדר פון אליהו איז געווען אז ער האט פריער געגעבן די נביאי הבעל דעם פר „שעלה לשם הבעל“ אז זיי זאלן פראוון עס מקריב זיין, און ערשט דערנאך האט ער מקריב געווען זיין פר, ד.ה. די עבודה פון מקדש זיין „שמו של הקב״ה“ דורך דעם פר „שעלה לשם הבעל“ קומט פארן „שמו של הקב״ה מתקדש על יד זה שׁעמי“.

און אזוי אויך בעבודת כאו״א: אפילו ווען די עבודה פון מקרב זיין א דער-ווייטערטן אידן איז אמאל פארבונדן מיט אוועקנעמען צייט פון זיין לימוד התורה ועבודה („זה שׁעמי“) — דארף מען וויסן, אז עס דארף זיין דער שם שמים מתקדש דורך מעלה זיין דעם פר „שעלה לשם הבעל“ — מקרב זיין א אידן וואס איז ווייט פון אידישקייט, כשם ווי „שמו של הקב״ה מתקדש על יד זה שׁעמי“, זיין אייגענע תורה ועבודה

און די עבודה כפולה בדוגמת פון דעם סיפור התורה וועגן אליהו הנביא מבשר הגאולה, וועט ברענגען די גאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש.

(משיחות שׁפ תשא תשל״א,

חגה״ש תשכ״ד, שׁפ שמות תשל״ו)

דורך תשובה איז נתגלה געווארן די פנימיות פון דעם פר שעלה לשם הבעל⁵⁶ — ווי דער (ניצוץ שב) פר ווערט נתעלה אין קדושה].

טו. דערפון איז אויך די הוראה בנוגע לפועל: עס זיינען פאראן אזוינע וואס קאכן זיך נאר אין די זאכן וואס זיינען לכתחילה קדושה — אין זיי, טענה׳ט ער, ווערט נתקדש „שמו של הקב״ה“;

אבער באווארענען אז עובר עבירה, ר״ל — וואס ווי דער אלטער רבי איז מסביר⁵⁷, איז יעדע עבירה היפך ממש פון רצון העליון און דאס איז בדוגמת איסור השתחואה לע״ז — אין דעם טוט ער ניט. ער טענה׳ט אז ער וויל ניט האבן צו טאן מיט „פר של ע״ז“.

אויף דעם זאגט מען, אז „כשם ששמו של הקב״ה מתקדש על יד זה שׁעמי, כך

(כ״), ששם שמים יתקדש על ידו (לא בו גופא, כ״א) באופן שלילי („על לאו לאר״), שמציאות ד״להכעיס את בורא״ אינה אמיתית (כ״א — העדר), ולא באופן חיובי — שיוקרב לה,

וע״ז ענה לו אליהו, כשם ששמו של הקב״ה מתקדש כ״ כן מתקדש כ״ — שמצד עצמותו ית״היה אותה האחדות, באופן חיובי — „על לאו הו״, ככפנים.

53) עפמ״ש בשורת הרדב״ו (סי׳ אלף סו) דהמרמ בין אליהו והפר היינו עם, שרו וכחו של פרי — יומתק ג״כ מה שגם לאחר׳ מענה אליהו, כשם כ״ לא רצה הפר לילך כ״ ואל״ כ״ עד שתמסרני ביד״ —

כ״ זה „ששמו של הקב״ה מתקדש כ״ על ידך“ הוא דוקא מצד ה״כוונה“ ודבר ה״ של הפר, אבל לא בכחו של הפר כמ״ש למטה ונקרב לבעל; ולכן נרגש זה (ד״כשם כ״) רק בשׁו וכחו של פרי למעלה, וכדי שהפר למטה ילך כ״ הוא דוקא ע״שאליו מסרו בידיים.

54) תניא פכ״ד.

פ' פרה

דעם קרבן פסח, ווייל א ציבור' ברענגט דעם קרבן פסח (אויך) בטומאה — היינט פארוואס דארפן אלע אידן (וואס נמשכין נאכ'ן רוב, ניט נאכ'ן מיעוט) מקדים זיין (קריאת פ') „פרה“ פאר „החודש“ מצד דעם וואס „היא טהרתן של כל ישראל“, און ניט החודש פריער פאר פרה (ווי עס דארף זיין „בדיו“)?

מוז מען זאגן (בפנימיות העינים), אז דאס וואס פרה איז „טהרתן של כל ישראל“ מיינט ניט נאר די טהרה כפשוטה (פון טומאת מת בפשטות), נאר אזא טהרה וואס „כל ישראל“ דארפן אָנ־קומען צו איר, אין וואס פאר א מצב זיי זאלן נאר זיין, און דאס דוקא גרייט זיי צו צום ענין פון „החודש“ (ופסח).

ב. וועט מען דאס פארשטיין בהק־דים, אז מען געפינט א חידוש אין דער מצוה פון פרה אדומה:

דער רמב"ם זאגט אין ספר המצות,¹ אז די מצוה פון פרה אדומה איז — „לעשות פרה אדומה כדי שהי' אפרה מזומן למי“² שיצטרך אליו לטהרת

(4) פסחים ט, סעי' ואילך. שם עט, א ואילך. רמב"ם הל' קרבן פסח רפ"ז.

(5) אפי' שגם אז צריך להשתדל שיעשו בטהרה (כמו בגדודי שפרה נקראת קודם ר"ח שדי זמן לטהרה) ובפרט למי' שטומאה הודחה בצבור (פסחים עז, א. יומא ו, ב. וש"נ).

(6) בס' הפרדס שם מקשר זה דפרה קודמת מפני שהיא טהרתן של ישראל עם הא דחייב אדם לטהר את עצמו ברגל (ר"ה טז, ב) — אבל בפשטות, הענין דטהרתן של ישראל דפ' פרה הוא (לא ענין הטהרה ברגל) בכלל, (כ"א) רק טהרה מטומאת מת (וגם): החיוב לטהר עצמו ברגל אינו שייך לפסח דוקא. וראה לקמן בפנים סעיף ב' ובהערה 12. וראה לקו"ש חל"ע ע' 207 ואילך.

(7) מ"ע קיג.

(8) בתרגום העליר וקאפח שייניים בלשון (ולא

א. עס שטייט אין ירושלמי: „בדיו הוא שתקדים החודש לפרה, שבאחד בניסן הוקם המשכן ובשני נשרפה הפרה, ולמה פרה קודמת שהיא טהרתן של כל ישראל“. דאס הייסט, אז פריער לייענט מען פרשת פרה „להזהיר את ישראל לטהר, שיעשו פסחיהן בטהרה“, און דערנאך — פרשת החודש, „ששם פרשת הפסח“².

פון לשון הירושלמי „שהיא טהרתן של כלי ישראל“ איז מוכח, אז די טהרה פון פרה אדומה איז נוגע צו אלע אידן. אזוי איז אויך מובן פון דעם תוכן הענין דארט, אז מ'האט מתקן געווען אז מ'זאל לייענען פ' פרה — וואס די תקנת הקריאה איז פאר אלע אידן — פריער פון פ' החודש (כאטש אז „בדיו“ הוא שתקדים החודש לפרה), מצד דעם טעם „שהיא (פרה) טהרתן של כל ישראל“.

וצריך ביאור נוסף והמתקת הענין: אז מען דארף זיך מטהר זיין פון טומאת מת איידער מ'ברענגט דעם קרבן פסח, איז נוגע נאר צו די וואס זיינען טמאי מת, אבער ניט צו „כל ישראל“, ואדרכה — ווען רוב אידן זיינען טמאי מתים, דארף מען ניט אנקומען צו פרה (וטהרתן של ישראל) אז זיי זאלן קענען ברענגען

(1) מגילה פ"ג ה"ה. הובא בריף ורשי' למגילה כט, א. ועוד.

(2) פרשי' מגילה שם ד"ה פרה אדומה וד"ה בריביות. וראה ס' הפרדס לרשי' „סדר פרשיות“.

(3) בריף ורשי' שם (וכן בקה"ע ופני משה לירושלמי שם) ועוד — ליתא תיבת „כל“, אבל בדפוסי ירושלמי לפנינו הוא כנפנים — והעיקר: השאלה שבפנים היא בתוכן הענין, ולא דוקא בדיוק הל' „כל“, כדלקמן.