בראשית ב

א. נאָך דעם ווי די תורה דערציילט וועגן דער בריאה פון חיות הארץ און בריאת אדם ואשתו ביום הששי למעשה בראשית, כולל דעם דיבור פון אויבערשטן צו אדם וחוה[1] „ויברך גו׳ פרו ורבו גו׳ ורדו בדגת הים גו׳״ — שטייען אין תורה צוויי פסוקים[2] בשייכות דעם מאכל פון דעם אדם און די חיות וכו׳:

„ויאמר אלקים הנה נתתי לכם את כל־עשב זורע זרע גו׳ לכם יהי׳ לאכלה. ולכל חית הארץ וכל עוף השמים גו׳ את כל ירק עשב לאכלה״.

איז רש״י מעתיק בפירושו דעם סיום פון ערשטן פסוק צוזאַמען מיט דער התחלה פון צווייטן — „לכם יהי׳ לאכלה ולכל חית הארץ״ — און איז מפרש: „השוה להם בהמות וחיות למאכל, ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית ברי׳ ולאכול בשר, אך כל ירק עשב יאכלו יחד כולם״.

בפשטות לערנט מען, אַז דאָס וואָס „השוה להם בהמות וחיות למאכל״ איז בא ללמד אַז אדם ואשתו זיינען געווען אסור באכילת בשר. ווי דער גו״א איז מפרש: „מה בהמה וחי׳ אינם אוכלים רק עשב ה״נ אדם אכילתו עשב וירק ולא מידי אחריתי״.

עס איז אָבער (ווי דער לבוש פרעגט) לכאורה, שווער אַזוי צו מפרש זיין:

א) ווי קען מען פון „השוה להם בהמות וחיות״ אַרויסדרינגען אַז דער אדם טאָר ניט עסן קיין בשר, בעת מ׳זעט במוחש אַז כו״כ פון „חיות״ זיינען חיות טורפות וואָס עסן בשר בהמה וכו׳?

[און ס׳איז אַ דוחק גדול צו זאָגן, אַז רש״י האַלט ווי די שיטה[3] אַז קודם החטא זיינען ניט געווען קיין חיות טורפות בעולם (נאָר דערנאָך דורכן חטא איז נשתנה געוואָרן זייער טבע) — ווייל אַזאַ חידוש גדול וואָלט רש״י ערגעץ־וואו בפירושו על התורה געדאַרפט זאָגן, אָדער עכ״פ מרמז זיין[4]].

דער ראָ״ם לערנט דעם פשט אין „השוה״ (פון אדם צו חיות וכו׳), אַז כשם ווי „לא הותר לחי׳ לאכול . . את האדם . . כך לא הותר לאדם . . להמית ברי׳ לאכול בשרה״. ס׳איז אָבער אַ דוחק צו לערנען אַז דאָס איז כוונת רש״י, וואָרום דעמולט איז „העיקר חסר מן הספר״ — רש״י האָט געדאַרפט דערמאָנען דעם איסור פון חיות „לאכול . . את האדם״.

ב) ולאידך גיסא (כקושיית הגו״א): נאָך וואָס דאַרף מען אָנקומען צום היקש („השוה כו׳ למאכל״) אויף צו אָפּלערנען אַז אדם ואשתו זיינען אסור באכילת בשר — מען ווייס דאָך דאָס פון משמעות פשט הכתוב: דער פסוק זאָגט „הנה נתתי לכם את כל עשב גו׳ לכם יהי׳ לאכלה״, דער אויבערשטער האָט מתיר געמאַכט אכילת ירק עשב־

1) פ׳רשתנו א, כח.

2) שם, כט־ל.

3) ראה רמב״ן בחוקותי כו, ו. נח ט, ה. ועוד.

4) ולהעיר מפרש״י פרשתנו ד, טו. נח ט, ה. ואכ״מ.

5) ומ״ש הגו״א לתרץ שיש הפרש בין אכילת תדיר לבשר תאוה הוא לכאורה (ע״פ כמה מפרשים) דוחק. וכן מ״ש „עיקר קרא אתא שנותן ירק בארץ שימצאו אכילתם״ צע״ג, דמאי קמ״ל קרא. ובפרט שמלשון רש״י „שהתרתי״ (דלקמן בפנים) מוכח שהוא ציווי ולא סיפור דברים.

[ובלשון רש״י בסיום פירושו: „כירק עשב שהתרתי[6] לאדם הראשון״], ד.ה. אז ירק עשב איז התרתי, אָבער ניט עפּעס אַנדערש — בשר?

ג) בכל אופן — ועיקר: ענינו של פירוש רש״י עה״ת איז לפרש פשוטו של מקרא — וואָס איז דאָ שווער אין פשוטו של מקרא וואָס רש״י קומט פאַר־ענטפערן מיט זיין פירוש „השוה להם בהמות וחיות למאכל כו׳״?

ב. אויך זיינען פאַראַן כמה דיוקים אין לשון רש״י:

א) פאַרוואָס נוצט דאָ רש״י אַ לשון בלתי רגיל: „ולא הרשה כו׳״ — אַ סגנון של סיפור — און שרייבט ניט בסגנונו הרגיל „אבל בשר אסור״ וכיו״ב.

ב) רש״י איז מוסיף ומדייק אַז דער איסור על אדם ואשתו איז — „להמית בריה[*] ולאכול בשר״ (און ניט בקיצור ובסתמא: ולא הרשה לאדם ולאשתו לאכול בשר), וואָס דערפון איז משמע, לכאורה, אַז „אכילת בשר״ פון אַ מתה מאלי׳ איז מותר[7] — וואָס איז דער הכרח לזה אין פשוטו של מקרא?

ג) צוליב וואָס דאַרף רש״י איבער־חזר׳ן ובאריכות — „אך כל ירק עשב יאכלו יחד כולם״? נאָכדעם ווי רש״י האָט שוין פריער גערעדט וועגן דעם איסור אכילת בשר, ובפרט אַז אין פסוק שטייט בפירוש אַז „ירק עשב״ איז „לאכלה״ סיי לאדם און סיי לחית הארץ — וואָס גיט צו די אריכות הנ״ל?

ג. ווייטער איז רש״י ממשיך: „וכשבאו בני נח התיר להם בשר, שנאמר[9] כל רמש אשר הוא חי וגו׳ כירק עשב שהתרתי לאדם הראשון נתתי לכם את כל״.

דער טעם פאַרוואָס רש״י דאַרף גלייך בפרשתנו באַוואָרענען אַז בני נח האָט מען מתיר געווען צו עסן בשר — איז מובן: ווי גערעדט כמה פעמים, אַז הגם רש״י פאַרענטפערט ניט בפירושו אַ שוועריקייט וואָס וועט נתעורר ווערן ביים לערנען אַ שפּעטערדיקן פסוק (אין תושב״כ), ועאכו״כ ניט אַן ענין אין תושבע״פ [און נאָכמער: וויבאַלד אַז פירוש רש״י עה״ת איז לפי פשוטו של מקרא, איז ניטאָ קיין הכרח אַז דאָס מוז זיין בהתאם מיט מסקנת הענין להלכה] — בשעת אָבער רש״י איז מפרש דעם פסוק פאַר אַ בן חמש למקרא, מוז ער זיך רעכענען מיט דער מציאות ווי זי ווערט געזען דורך דעם בן חמש למקרא.

דעריבער מוז רש״י גלייך באַ־וואָרענען, אַז אין די שפּעטערדיקע דורות האָט מען מתיר געווען אכילת בשר; וואָרום דער פירוש (אַז „לא הרשה כו׳״) איז בסתירה צו דער מציאות וואָס דער בן חמש זעט, אַז מ׳שעכט אַ בהמה כו׳ און מ׳עסט איר בשר.

עס איז אָבער ניט מובן:

א) אויף צו באַוואָרענען דעם פרט, איז

---

6) ובדפוס שני: „שנתתי״.

7) וראה גם ראב״ע כאן. ובראב״ם כאן, שלפי גירסא אחת בגמרא (סנה׳ נט, ב) זהו הלימוד לאסור אכילת בשר לאדם.

8) וכמפורש בראב״ם ועוד. וראה גם פרש״י ד״ה למישרי בשר — סנה׳ נז, א.

ומ״ש בגו״א שגם אכילת בשר מתה מאלי׳ אסור אלא שנקט רש״י הטעם — הוא (ע״פ כמה מפרשים) דוחק. ובפרט שפּ״ז מתורץ פרש״י שלפנ״ז (א, כב ד״ה ויברך): „שמחסרין אותם וצדין מהם ואוכלים אותם״, שאת״ל שרק „להמית״ אסור, י״ל שהכוונה לדגים המתים מאליהם (לאחרי שנצודו) ביבשה, דאי״ז נקרא „להמית״.

*) אבל י״ל שהוא ע״ש העתיד (ע״ד פרש״י לקמן ב, ג).

9) נח ט, ג.

געגוג צו זאגן בלויז דעם דין — „וכשבאו בני נח התיר להם בשר כדלקמן" (אדער כיו"ב): למאי נפק"מ דאַ צו וויסן דעם געגויעם מקור פון דעם דין אין פסוק?

ב) און אויב רש"י געפינט פאַר נויטיק (מאיזה טעם שהוא[10]) אַראָפּצוברענגען דעם פסוק, האָט ער געדאַרפט מעתיק זיין (נאָר) תחילת הכתוב: „כל רמש אשר הוא חי לכם יהי' לאכלה", וואָס דערפון איז קלאָר אַז דער אויבערשטער האָט מתיר געווען צו עסן בשר — פאַרוואָס איז רש"י (א) משמיט (דעם עיקר) די ווערטער „לכם יהי' לאכלה" (ער איז זיי בלויז מרמז מיט אַ „וגו'"), און (ב) מאידך איז ער מוסיף די אריכות „כירק עשב — שהתרתי לאדם הראשון — נתתי לכם את כל".

ד. דער ביאור בכל זה:

מיט זיין פירוש איז רש"י אויסן צו פאַרענטפערן כמה שאלות אין די פסוקים:

א) וואָס פאַר אַן אָרט האָט בכלל צו מודיע זיין אין דעם סיפור פון מעשה בראשית, וואָס מענטשן און חיות מעגן און קענען עסן? לכאורה רעדט זיך דאָ (בלויז) וועגן כללות ענין הבריאה, און ניט וועגן די צרכי הנבראים[11]:

די ברכות „פרו ורבו גו'" זיינען אַ חלק פון מעשה בראשית — זיי ער־קלערן ווי די בריאה האָט אַ המשך וקיום עד היום הזה: זיי זיינען נברא געוואָרן אין אַן אופן זיי זאָלן זיין פרים ורבים;

אויך איז מובן פאַרוואָס דער ציווי „ורדו בדגת הים גו'" איז איינגעשלאָסן אין די ענינים פון מעשה בראשית, ווייל דאָס גיט אַ תיאור פון אופן בריאת האדם[12] — זיין אויסגעטיילקייט פון אַלע נבראים, ווי ער זאָגט „נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים גו'" (וואָס בהמשך לזה דערציילט דער פסוק: „ויברא אלקים את האדם בצלמו גו' ויאמר להם גו' ורדו גו'"):

אָבער ווען עס קומט צו די פסוקים וואָס זאָגן וואָס דער אדם וחית הארץ זאָלן עסן — איז ניט מובן: וואָס פאַר אַ שייכות האָט עס צו מעשה בראשית?

ב) אפילו אויב מ'זאָל געפינען אַ טעם פאַרוואָס דער ציווי צו אדם איז דאָ נוגע, בלייבט נאָך אַלץ ניט מובן: צוליב וואָס האָט דער אויבערשטער אָנגעזאָגט אדם ואשתו וואָס וועט זיין דער מאכל פון חית הארץ ועוף השמים?

[נוסף לזה: צי דען האָבן די עופות השמים, שנבראו ביום החמישי, ניט געגעסן ביז דעם אָנזאָג הנ"ל?]

און מ'קען ניט פאַרענטפערן, אַז דאָס קומט בהמשך צום ציווי „ורדו בדגת הים גו'": וויבאַלד דער אויבערשטער האָט זיי ממנה געווען אַלס רודים פון מין החי, האָט ער זיי דערפאַר אָנגע־זאָגט וואָס דער מין החי דאַרף עסן — וואָרום, לכאורה, ניט דאָס איז דער אינ־האַלט פון „ורדו".

ה. אויף צו פאַרענטפערן אָט־די שאלות, איז רש"י מעתיק פון פסוק די ווערטער „לכם יהי' לאכלה ולכל חית הארץ", וואָס זיינען מקשר ביידע

10) וכמ"ש המשכיל לדוד, שמלשון הכתוב „אשר הוא חי" מוכח שההיתר הוא „להמית", דבשר מתה מאלי' לאדם נמי הוה שרי.

11) ועי"ד מ"ש רש"י (א, כז) גבי זכר ונקבה: כאן הודיעך כו' ולא פירש כו'. לקמן (ב, ח): פרטו של ראשון. ועד"ז שם, יט. ולהעיר מלשון הכתוב לקמן ב, טז: ויצו גו' מכל עץ הגן אכל תאכל.

12) ראה אברבנאל כאן. מו"נ ח"ג פי"ג. ועוד.

פסוקים (דורך אַ וא״ו המחבר), און איז מבאר דעם פירוש הכתוב — „השוה להם בהמות וחיות למאכל": די כוונה פון דעם סיום פון ערשטן פסוק בחיבור צום צווייטן פסוק איז ניט צו זאָגן איסורים, ניט צו לאָזן וויסן וואָס אַ מענטש מעג עסן און וואָס חיות דאַרפן עסן; דער פסוק איז (בלויז) אויסן (איין זאַך) מדגיש זיין די גלייכקייט (דעם צד השוה) פון מענטשן און חיות בנוגע זייער עסן — למאכל[13].

— דער מקור פון דעם איסור בשר על אדם ואשתו („לא הרשה כו'") איז טאַקע פון (משמעות פון) ערשטן פסוק: דערפון וואָס דער פסוק איז מתיר בלויז ירק עשב איז מוכח בדרך ממילא, אַז בשר איז ניט מותר;

די תורה איז אָבער גלייך מוסיף, אַז עשב איז אויך דער מאכל פון „כל חית הארץ וכל עוף השמים גו'", כדי צו מדגיש זיין די גלייכקייט צווישן אדם און חיות ובהמות[14].

[די חיות עסן טאַקע (ניט נאָר ירק עשב, נאָר) אויך בשר — דער פאַר־גלייך איז מצד אחד, בנוגע למאכל אדם, אַז זיין מאכל (עשב) איז דאָס זעלבע וואָס חיות ובהמות עסן[15]; און דערפאַר איז רש״י מאריך און חזר'ט איבער נאָכ־אמאָל די השוואה — „אך כל ירק עשב יאכלו יחד כולם"].

ו. וואָס איז נוגע בסיפור בריאת האדם צו אַרויסברענגען די השוואה פון זיין מאכל צו מאכל חית הארץ וכו'? — איז מובן:

פריער דערציילט דער פסוק מעלת האדם אויף אַלע אַנדערע נבראים — ער איז באַשאַפן געוואָרן בצלם אלקים, ובמילא איז ער רודה ושולט אויף אַלע אַנדערע נבראים — „ורדו גו'".

איז בהמשך לזה באַוואָרנט דער פסוק, אַז „השוה להם בהמות וחיות למאכל": ניט קוקנדיק אויף זיין העכערקייט לגבי שאר הנבראים איז ער אַ נברא, וועלכן דער אויבערשטער האָט באַשאַפן באופן אַז במאכל, וואָס אין דעם איז תלוי דער קיום פון אַ חי, זאָל ער זיין שוה לחית הארץ כו'[16] — וואָס דאָס דערמאָנט דעם אדם[17] אַז ער איז אין דעם זעלבן סוג פון „בהמות וחיות"[18].

עס בלייבט אָבער ניט פאַרשטאַנדיק — דער פסוק זאָגט דאָך פאַרט „ורדו גו'"? איז רש״י ממשיך „ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית ברי' ולאכול בשר": בנוגע צו ממית זיין אַ ברי' און עסן איר בשר האָט מען ביי אים צוגענומען דעם כח ורשות צו רודה זיין אויף חיות ובהמות[19].

און דערפאַר איז רש״י מדייק „לא הרשה" — און זאָגט ניט „נאסרו" (וכיו"ב)

13) וי״ל שלפי זה מובן מדוע הושמטו דגים מפסוק זה — כי מכיון שהם נבראים שבים, אין הם שוים במאכל לנבראים שבארץ.

14) ולהעיר שלא נאמר עוה״פ „נתתי" בנוגע לחית הארץ גו', כ״א נכלל בה„נתתי" שנאמר בפסוק שלפנ״ז גבי האדם — כולם נכללו בנתינה („נתתי") אחת.

15) ואף ששוים גם בשתיית מים ובנשימת אויר וכו' — י״ל, דבזה אין חידוש, דדוקא באכילת צומח הוא עוקר דבר מגידולו — חיות שלו (ראה משכיל לדוד כאן. ובפ' נח שם).

16) ולהעיר מחגיגה (טז, א): שלשה כבהמה אוכלין ושותין כבהמה.

17) ראה פרש״י פרשתנו ב, יח.

18) ראה אברבנאל כאן בשם רבינו נסים. ועוד.

19) עפ״ז יומתק לשון רש״י „ולא הרשה כו'" — בוא״ו המוסיף — כי תיבות אלו אינן הפירוש (והפירוט) של ההשוואה בין האדם וחיות למאכל (שכתב רש״י לפנ״ז), כ״א דבר נוסף (לתרץ ה„ורדו").

[משא״כ לפי' המפרשים דמה ש„השוה להם בהמות וחיות למאכל" בא ללמד האיסור דאכילת בשר, הול״ל „השוה כו' למאכל שלא הרשה כו'"].

— ווייל די הדגשה דא איז (ניט אויפן איסור פון אכילת בשר, נאר) אויף דעם פירוש (אינהאלט) פון „ורדו", אז דאס איז ניט כולל רשות „להמית ברי' ולאכול בשר".

ועפ״ז איז אויך מובן טעמו של רש״י, אז דער איסור פון בשר איז נאר „להמית ברי' ולאכול בשר": וויבאלד אז דער יסוד פון דעם איסור איז צו שולל זיין פון דעם אדם (בנוגע למאכל) די זאך פון „ורדו" אויף חית הארץ כו', איז מובן, אז דאס באציט זיך דוקא אויף א פאל פון „להמית ברי' ולאכול בשר" — וואס אזא אופן פון אכילת בשר ווייזט אז ער איז דער מושל ושולט אויף די חיות כו' ביז ער מעג זיי ממית זיין כדי צו עסן מבשרם; אבער ביי „מתה מאלי'" איז ניטא אט דער טעם לאסור אכילת בשר.

ז. לויט דעם איז אויך מובן די אריכות לשון רש״י בסוף פירושו:

בשעת רש״י באווארנט ווי צו בני נח איז ניתר געווארן בשר, ווערט שווער: דער איסור „להמית ברי' ולאכול בשר" איז געקומען באווארענען דעם אדם, אז ער זאל ניט פארגעסן אז ער איז ניט מער ווי א נברא, כנ״ל; איז צי דען דארפן בני נח ניט האבן אט די באווארעניש?!

דעריבער איז רש״י (מאריך און) מעתיק דעם פסוק וואו עס שטייט דער היתר, און דערביי איז רש״י: (א) מעתיק דעם סיום הפסוק „כירק עשב גו'", (ב) איז מוסיף ומפרש אין לשון הפסוק „(כירק עשב) שהתרתי לאדם הראשון" —

מיט דעם דייטעט אן רש״י, אז דאס וואס מ'האט מתיר געווען בשר לבני נח, איז ניט ווייל ביי זיי איז ניט נוגע די באווארענונג פון „ורדו" (בנוגע למאכל)[20], נאר ס'איז א היתר[21], מצד דעם זעלבן טעם — גלייך צו דעם טעם וואס דער אויבערשטער האט מתיר געמאכט „ירק עשב — שהתרתי לאדם הראשון", כדי ער זאל לעבן און זיין געזונט.

און דערפאר לאזט רש״י אויס די ווערטער „לכם יהי' לאכלה" — ווייל דא איז ניט נוגע דער היתר פון אכילת בשר, נאר דער טעם ההיתר, אז דאס איז „כירק עשב שהתרתי לאדם הראשון כו'".

ח. די הוראה דערפון אין עבודת ה':

האמור, אז דער אדם דארף צוזאמען מיטן „ורדו" וויסן און מרגיש זיין, פילן אז ער איז ניט מער ווי א נברא וכו', איז ניט נאר צו באווארענען פון גאווה און ענינים בלתי רצויים וואס קענען ארויסקומען פון ניט ריכטיק פארשטיין דעם „ורדו", נאר (וג״ז עיקר) — אין דעם הענגט אפ דער „ורדו":

בשעת א מענטש טראכט, אז דער „ורדו" מיינט אז ער איז דער רודה, בכוחו ועוצם ידו, דעמולט קען ער ניט רודה זיין, ווייל ער איז השווה, א נברא ווי אלע נבראים; דוקא ווען ער געדיינקט דעם אמת, אז ער איז שווה צו אלע נבראים, און זיין כח צו רודה זיין קומט נאר פון אויבערשטן, דוקא דעמולט קען ער זיין א רודה אמיתי,

ס'איז ניט זיין רדי', נאר ה' אלקיך הוא הנותן לך כח לעשות חיל[22], ובמילא —

---

20) להעיר מרמב״ן כאן: ובעבור נח כו' נתן להם רשות לשחוט ולאכול כו' ועם כל זה לא נתן הרשות בנפש כו'.

21) ולהעיר מהשינוי בלשון רש״י כאן מפירושו בפ' נח — „שהפקרתי".

22) עקב ח, יח.

איז די אמת'ע רדי' וממשלה פון דעם אויבערשטן, דעם בורא האדם ומנהיגו.

וכפירוש רש"י אויף „וירדו בדגת הים גו'"[23] — „יש בלשון הזה ל' רידוי ול' ירידה, זכה רודה כו' לא זכה נעשה ירוד לפניהם והחי' מושלת בו", וואס דער פירוש הפנימי בזה איז:

„זכה" — פון לשון זיכוך, אויס־געאיידלט. בשעת א מענטש איידלט זיך אויס, ער איז אויסגעטאן פון גאווה פון ישות, נאר ער גייט בכחו פון אויבערשטן — איז „רודה בהם": בשעת אבער „לא זכה", ער האט זיך ניט געטנוג מזכך געווען, ער פילט זיין ישות ומציאות, ער פילט אז דאס וואס ער איז רודה איז מצד כוחו — דעמולט איז „נעשה ירוד בפניהם", ניט נאר וואס ער איז בשווה צו אלע נבראים נאר נאכמער — ער שטייט נידעריקער פון זיי.

וו"ל אז דאס איז אויך דער טעם (הפנימי) פארוואס דער אויבערשטער האט בהמשך צום ציווי „ורדו גו'" אנגעזאגט אז „השווה להם בהמות וחיות למאכל" — כדי אז דורכדעם זאל צוקומען אין הבנת באופן פון „ורדו", כנ"ל.

ט. דערפון איז די הוראה אויך בזמננו זה:

אמרו חז"ל „אתם קרויים אדם"[24], אז דער (עיקר) תואר אדם איז אויף אידן[25].

און דער אויבערשטער זאגט צו אידן „ורדו גו'", ווי עס שטייט „ועמדו זרים ורעו צאנכם"[26], אז אידן וועלן רודה זיין בנוגע למלאכה וכו': ביז אז אויך בזמן הגלות, ווען די אומות זיינען מלכים ושרים — איז, כנאמר[27] „והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך".

איז אין דעם די הוראה: אויב א מענטש וועט זיך פארלאזן אויף „כחי ועוצם ידי", אפילו אויב ער וועט דאס תולה זיין אין דעם וואס ער איז „אדם — אדמה לעליון"[28] — בעל מעלות גדולות, דאס איז זיינע מעלות, כוחו ועוצם ידו — דעמולט איז „לא זכה" און „החי' מושלת בו": ניט נאר וואס די אומות באציען זיך ניט צו אים מיט כבוד וכו' (ווי פאר איינעם וואס איז זייער רודה ושולט), נאר פארקערט — ביז אז אויך בהרגש עצמו „פאלט ער אראפ" פאר זיי, און פאר גוי'שקייט בכלל.

דוקא ווען „זכה", ער איז זיך מזכך, ער ווייס אז ה' אלקיך הוא הנותן לך כח לעשות חיל, במילא גייט ער ניט מיט זיינע „חכמה ותבונה" כו' — נאר, להבדיל, בחכמתו פון דעם אויבערשטן, תורה (שולחן ערוך), ער פירט זיך לויט די הוראות פון אויבערשטן — ער גייט בכח המשלח, דעמולט איז ער רודה, און מ'זעט בגלוי דעם „והיו מלכים אומניך גו'", נאך בזמן הגלות, ביז מ'קומט צו „ועמדו זרים ורעו צאנכם", בביאת משיח צדקנו.

(משיחת ש"פ בראשית תשמ"ב)

---

23) א, כו.

24) יבמות סא, רע"א.

25) וראה רמב"ם הל' טו"מ פ"א הי"ג. הראב"ד הל' אבה"ט פ"ב ה"י. ועוד.

26) ישעי' סא, ה.

27) שם מט, כג. וראה זבחים יט, רע"א. לקו"ש חלק כד ע' 175.

28) של"ה כ, ב. ובכ"מ.

נח

א. אויפן פסוק (בתחלת פרשתנו) „אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים הי׳ בדורותיו", זיינען דא צוויי פירושים[1] (ווי רש״י ברענגט בפירושו על התורה) אינעם דיוק פון „בדורותיו" — „יש מרבותינו דורשין אותו לשבח כו׳ ויש דורשין כו׳"[2]. לויט דער דעה אז „בדורותיו" מיינט ניט לשבח זאגן רז״ל (ווי רש״י איז מפרש): „לפי[3] דורו הי׳ צדיק ואילו הי׳ בדורו של אברהם לא הי׳ נחשב לכלום"[4].

איז ניט גלאטיק דער לשון „אילו הי׳ בדורו של אברהם": אברהם איז געבארן געווארן נ״ח שנה לפני מיתת נח[5] — ווי דער סימן פון אבן עזרא[6] „ואברהם אבינו בן נ״ח כאשר מת נח"[7] — איז דאך נח געווען א משך זמן „בדורו של אברהם"[8]!

און כאטש אז בתחלת ימיו האט אברהם לכאורה נאך ניט דערגרייכט צו דער שלימות המדריגה פון „צדיק", ביז אז עס שטייט אין מדרשי[9] „שהי׳ אבינו אברהם מתפחד ואומר תאמר שיש בידי עון שהייתי עובד ע״ז כל השנים הללו"[10] און ערשט דערנאך איז ער געווארן מכיר את בוראו —

איז אבער נאך פאר זמן בן נ״ח שנה האט ער שוין לכל הדיעות[11] מכיר געווען את בוראו; און דערצו נאך — א הכרה בכח עצמו, ווי דער רמב״ם איז מאריך בריש הל׳ ע״ז, ווי אזוי אברהם איז פון זיך אליין צוגעקומען צו וויסן און מכיר זיין דעם אויבערשטן „ולא הי׳ לו מלמד ולא מודיע דבר"

[ניט ווי נח, וואס זיין ידיעת והכרת הבורא איז (ווי ס׳איז משמע[12]) ניט געווען בכח עצמו, און ווי מיר געפינען בנוגע סוד העיבור בפירוש, אז ער האט

---

1) סנהדרין קח, א. ב״ר פ״ל, ט. תנחומא פרשתנו ה. זח״א ס, א (תוספתא). תנחומא באבער פרשתנו ו. וראה לקמן הערה 4.

2) לשון רש״י עה״פ. ועד״ז הוא בתנחומא באבער שם. ובשאר מקומות שבהערה 1 ליתא.

3) לשון רש״י עה״פ. וראה מפרשי רש״י (רא״ם, גו״א, ועוד. ולפי׳ הענף יוסף לתנחומא שם, מפורש הוא בתנחומא שם) דלכו״ע אם הי׳ בדור צדיקים והי׳ צדקתו כמו שהי׳ בדורותיו לא הי׳ נחשב לכלום. אלא דפליגי בכוונת התורה בתיבת „בדורותיו" — אם לשבח הוא דאתא או לגנאי.

4) ועד״ז הוא בזהר שם, אבל בדרין אחרנין לא הי׳ נחשב לכלום כמו דרא דאברהם ודרא דמשה ודרא דדוד. בתנחומא: תמים הי׳ בדור המבול ובדור הפלגה שאלו הי׳ בדורו של אברהם אבינו לא מצא ידיו ורגליו. בב״ר שם ליתא בדורו של אברהם. ושם אי׳ „אלו הי׳ בדורו של משה או בדורו של שמואל". בסנהדרין (ותנחומא באבער) שם „בדורות אחרים" ולא נזכר שם דור פרטי.

5) וי״ל שמטעם זה לא נזכר בב״ר שם דורו של אברהם.

6) פרשתנו עה״פ.

7) והוא מפרש שבדורותיו כולל גם דורו של אברהם „וטעם בדורותיו בדורו בעת המבול ובדורות שהיו אחריו".

8) בניצוצי זהר לזהר שם מתרץ דאז לא נקרא עוד דורו של אברהם שעודנו נקרא אברם. ודוחק הוא שהרי בחז״ל כו׳ נקרא בכל מקום „אברהם" גם כשמדובר בזמן שהי׳ נקרא אברם (ראה ברכות יג, א). ועוד: לפ״ז צ״ל דאלו הי׳ בדורו של אברהם הכוונה רק לאחרי שאברהם הי׳ בן תשעים שנה ותשע שנים, שאז א״ל הקב״ה „לא יקרא עוד את שמך אברם" (לך יז, א. ה).

9) ב״ר פל״ט, ח.

10) וכמ״ש הרמב״ם הל׳ ע״ז פ״א ה״ג (נעתק לקמן בפנים).

11) ראה לקמן רס״ב.

12) מדברי הרמב״ם שם ה״ב וג׳ שזה הי׳ החידוש דאברהם.