

דד

מסכתות הש"ס¹], איז אבער דאָ אַ גענוגנעד הוכחה, אַז דאָס זיינען תורה־דיקע נעמען, דערפון וואָס עס איז זיכער אַז העכער טויזנט יאָר איז ביים כלל ישראל אַנגענומען צו רופן די סדרות מיט אָט די נעמען².

(א) ; כלאים (ירוש' כלאים פ"ו ה"ג) ; עיר רובין (עירובין ע"ט, א) ; יומא (יומא יד, ב) ; ר"ה (תענית בתחלתה) ; חגיגה (זח"ג רכג, ב) ; תעניות (שם רמז, ב) ; יבמות (שם רעו, רע"א) ; כתובות (סוטה בתחלת תה) ; נדרים (שם) ; גזיר (שם) ; סוטה (שם) ; ב"ק (ב"ק קב, א, זח"ג קצח, א) ; ב"מ (שם) ; ב"ב (זהר שם — שבועות תלי תאי) ; סנה' (סנה' מא, ב) ; מכות (שבועות ב, סע"ב) ; שבועות (שם) ; עדות (ברכות כו, א — בחירתא (ראה פרש"י שם)) ; צ"ז (ע"ז יד, ב) ; אבות (ב"ק ל, א — ראה ר"ח ורשב"א שם) ; שמחות — מהמס' קטנות (כתובות כח, א — אבל רבתי) ; כלה — מהמס' קטנות (שבת קיד, א) ; זבחים (ב"מ קט, ב — שחיטת קדשים (ראה פרש"י שם)) ; מנחות (מנחות ז, א) ; בכורות (ביצה כח, א) ; תמיד (יומא יד, ב) ; מדות (שם טו, א) ; נגעים (חגיגה יד, א, וראה ג"כ שם לפנינו יא, א, ועצ"ע אם הכונה לענין או מס') ; אהלות (עיר רובין ע"ט, א) ; גידה (ירוש' ברכות פ"ב ה"ו, זח"ג רעו, רע"א) ; מכשירין (ירוש' שבת פ"ו דה"ב) ; טבול יום (ירוש' ברכות פ"ג ה"ד) ; עוקצין (ברכות כ, א). (5) ומהם נלמד בנוגע לשמות שאר המסכתות. וראה הקדמת הרמב"ם לפיה"מ. (6) ראה כו"כ בס' הרי"ג קריאת התורה (אלא שלתזוירע" קורא "אשה", למצור רע" — "זאת תהי" * וכו') ; כולם — בס' תפלות להרמב"ם שם ועור.

(*) ועפ"ז צע"ק על הנוהגים לקרוא לפ' זו "טהרה" — בבחרם ל' נקי' — זספי הו"ל לקרוא בשמה המפורש בס' רס"ג ובס' התפלות להרמב"ם "זאת תהי". (וראה לקו"ש ח"ז ע' 104 הערה 40).

א. עס האָט זיך שוין פיל מאל גערעדט, אַז טראָץ דעם וואָס די נעמען פון די סדרות התורה איז ניט בודאות אַז זיי זיינען דערמאָנט אין ש"ס¹ [אַזוי ווי מ'געפינט עס ביי די שמות פון די ספרי נ"ך, וועלכע ווערן אַלע אויסגערעכנט אין גמרא² ; און אַזוי ווערן אויך דערמאָנט אין משנה³ און גמרא⁴ די נעמען פון כמעט אַלע

(1) במגלה כט, סע"ב ואילך : "חל להיות בואתה תצוה . . . בכי תשא". אבל יש לדחוק שהכונה לתחלת קריאת היום. ועד"ז י"ל (בדוחק) במה שאמרו (שם לא, א) "למחר קורין וזאת הברכה", שהכונה ב"זאת הברכה" היא (לא לשם הסדרה כ"א) לתחלת הקריאה.* ולהעיר, שמפרש"י (סוטה מ, ב) "וקורא אחרי מות . . . פרשה ראשונה לתורה קא"מר" משמע, שמפרש ש"אחרי מות" שב"מ שם ** הוא שם כל הסדרה.

(2) ב"ב יד, ב.
(3) סוף מס' כלים (כלים).
(4) כמצויין בס' האחרונים (וע"ס המסכתות) :

ברכות (ב"ק ל, א — ראה רשב"א שם) ; פיאה (ב"מ י, א) ; תרומות (פסחים לד,

(*) ועד"ז "אלה תולדות", "ויאמר ה' אל אברהם ברמב"ם הל' תפלה רפ"ג — אף שנתסדרה קורא : "תולדות נח", "לך לך" (ב"סדר תפלות" שלו בסופו).

(**) משא"כ במשנה מגלה (ל, ב) שבא בהמשך ל"פרשת המועדות".

ועפ"ז מובן מה שהזקק רש"י לפרש (בסו"ט טה שם) "ופרשה ראשונה לחודה קאמר" — אף שלא פירש זה במס' מגלה שלפניו — והרי אא"ל פרש"י במס' מגלה סומך א"ע שידעו זה ממש במס' סוטה שלאח"ז (ראה יד מלאכי כללי רש"י כלל ס' ובהנשמן שם).

(*) מועתק כאן רק פעם אחת (בש"ס) בנוגע לכל מסכת.

אָננעמען, אַז דער שם טראַגט אין זיך דעם אינהאַלט פון דער גאַנצער סדרה¹¹.

ובמילא איז עס אויך אַזוי בנוגע דער פרשה לך לך, אַז אַלע ענינים וואָס ווערן דערציילט אין דער גאַנצער סדרה, ביז צום לעצטן פסוק, איז זיי-ער פנימיות'דיקער תוכן — לך לך.

ב. דער אַלגעמיינער באַדייט פון „הליכה“ („לך“) ביי אַ אידן (אָנהייבן) דיק פון דעם ערשטן אידן אברהם — בפרשתנו) ווייזט, כמובן, אויף דעם אופן ווי ער „גייט“ אין דער עיקר ותכלית פון זיין באַשאַף, וואָס נברא לשמש את קונו¹², ד.ה. אין זיין עבֿר דת השם גיין אַלץ העכער בעילוי אחר עילוי; און עאכנ״כ ווען עס רעדט זיך וועגן דער הוראה פון „לך לך“¹³, וואָס דער פירוש פון „גיי צו דיר“ איז¹⁴, אַז אברהם אבינו זאל דערגיין און צוקומען צו זיין עצם, צו זיין שרש הנשמה — איז עס דאָך אַוודאי אַ „הליכה“ וואָס ווייזט אויף אַז עלי' נעלית ביותר.

לפי זה שטעלט זיך די שאלה: בשלמא די התחלת הסדרה, וואו עס ווערט דערציילט ווי אברהם האָט אויסגעפירט דעם ציווי פון „לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך“ און איז געגאַנגען קיין ארץ-ישראל, און ווי אַזוי אויך דערנאָך, אין ארץ-

ומכל שכן וקל וחומר וואָס מען געפינט בנוגע צו נעמען וואָס דאַרפן געשריבן ווערן אין שטרות: אויב איינער איז מוחזק דרייסיק טעג מיט אַ געוויסן נאָמען, איז די הלכה פסוקה אין תורה אַז דאָס איז זײַן נאָמען¹⁵: איז דאָך כל-שכן אין אונזער ענין — וואו די סדרות זיינען מוחזק מיט זיי-ערע נעמען שוין הונדערטער און הונד-ערטער יארן, ובפרט נאָך ווען זיי ווערן אַזוי אַנגערופן דורך גרולי ומורי ישראל¹⁶ — זיינען דאָס אַוודאי זייערע נעמען ע"פ תורה.

איז דערפון במילא פאַרשטאַנדיק, אַז דער תוכן פנימי פון דער גאַנצער סדרה איז אָנגעדייטעט אין דעם נאָ-מען וואָס תורה האָט פאַר איר באַ-שטימט; און דאָס איז אַזוי אפילו אויב מ'זאל אָננעמען¹⁷ אַז די נעמען זיינען מלכתחלה געגעבן געוואָרן נאָר דערפאַר וואָס זיי שטעלן מיט זיך פאַר די אָנהויב-ווערטער פון די סדרות — וואָרום וויבאַלד אַז בפועל ווערט דאָך די גאַנצע סדרה באַצייכנט (לויט תורה) מיט דעם שם [און אין תורה איז דאָך ניט שייך צו זאָגן, אַז די פאַרבינדונג פון ענינים קומט סתם דורך אַ צופאַל ח"ו; וואָרום אפילו אין וועלט-ענינים איז קיין שום זאָך ניט בדרך מקרה¹⁸], מוז מען דאָך

(7) ב"ב קסו, ב. שו"ע חו"מ סמ"ט ס"ג. רמ"א באה"ע סק"כ ס"ג.

(8) שמות כמה סדרות נמצאו בפרש"י עה"ת (ויגש מז, ב. יתרו יט, יא. תרומה כה, ז. ועוד).

(9) ואם יש שינויים בשמות (ראה לעיל הערה (6) — הרי אפילו בהלכה למעשה מצינו כו"כ דעות ואלו ואלו דאית.

(10) אבל אינו, וכדמוכח בשמות הסדרות „נח“ ו-„תולדות“ (כמו שנקראות אצלנו — משא"כ בסדר תפלות שם) — ראה באר ורכה לקמן ע' 354 ואילך; לקר"ש ח"ז ע' 25 הערה 40.

(11) ראה במד"א הל' פנימיות ח"א ד"ק

לקר"ש ח"ט ע' 181 ובהנסמן שם. וראה להלן ס"ח ואילך.

(12) וי"ל, שגם זה גופא ששם הסדרה הוא כהתחלתו — היינו לפי שהתחלת וראש הסדרה כולל את כולה.

(13) קדושין בסופה.

(14) ששם הסדרה הוא „לך לך“ (סדר תפלות שם).

(15) אלשיך עה"ת כאן — הובא ונת-

נסיון¹⁹ און דורכדעם וואָס אברהם אבינו איז אים בייגעשטאַנען (ווי דער מדרש זאָגט: "לא הקפיד ולא קרא תגר") איז ער גופא נתעלה געוואָרן נאָך העכער: — איז דאָך אַבער די כוונה פון "לך לך" געווען ניט בלויז צוליב דער דעהויבונג פון אברהם'ען פאָר זיך, נאָר ווי דער מדרש: "גייט אויף דעם אַ משל פון אַ צלוחית של אפופילסימון" (א כלי מיט בשמים) וואָס איז געלעגן פאַררוקט אין אַ ווינקל און זיין ריח האָט זיך ניט אויסגעשפּרייט אַרום און אַרום; און דורכדעם וואָס "היתה מיטלטלת, הי' ריחו נודף". אַזוי האָט אויך דער אוי-בערשטער געזאָגט צו אברהם אבינו "טלטל עצמך ממקום למקום ושמן מתגדל בעולם".

דאָס הייסט: די כוונה פון "לך לך" איז געווען, אַז אומעטום וואו אברהם וועט קומען זאָל דורך אים ווערן נתפרסם און נתקדש דער שם שמים, וואָרום דאָס איז דאָך דער אמת'ער מיין פון "שמך מתגדל" וואָס איז געזאָגט געוואָרן צו אברהם אבינו: — זיין שם איז ניט עפעס אַנדערש ווי דער שם שמים.

(19) ב"ר פ"מ, ב. פרד"א פכ"ה, אור"ג פל"ב, ב. פרש"י עה"פ, רש"י ורמב"ם אבות פ"ה מ"ג.
(20) ב"ר שם.

(21) ראה ב"ר רפ"ה, רמב"ן וירא כב, א. לקו"ת ראה יט, סע"ב ואילך, דרמ"צ קפה, ב ואילך, ועוד.

(22) ב"ר פל"ט, ב.

(23) כי לפי פשוטו תמוה מה שאמר לו הקב"ה "ואגדלה שמך", והרי אברהם הי' בתכלית הביטול "ואנכי עפר ואפר", והיתכן כי חפץ אברהם בגדולות ונפלאות (וכמו שהקשה באלשיך עה"פ ובד"ה לך לך תרס"ז — בהמשך תרס"ו), וראה ד"ה לך לך שם, ש"ואגדלה שמך" הו"ע המשכת בחי' שמו העצמי, עיי"ש.

ישראל גופא, איז ביי אים געווען "הלך ונסוע הנגבה"²⁰, אַז ער איז געגאַנגען אַלץ ווייטער צום זייט פון ירושלים און ביהמ"ק²¹ — איז פאַר-שטאַנדיק אַז דורך די פרטים ווערט אויסגעדריקט דער הילוך מחיל אל חיל, צו אַלץ אַ העכערן מקום און דרגא אין קדושה;

אַבער באלד נאָכדעם ווערט דער-צייטט אין דער סדרה: "והי רעב בארץ וירד אברם מצרימה"²², ווי אַזוי אברהם האָט געמוזט אַרויסגיין פון ארץ-ישראל און אַראָפּנידערן אין מצרים — היינט ווי איז שייך אַז דער סיפור וועגן ירידה זאָל שטימען (און ווער רעדט — נרמז ווערן) מיטן נאָמען "לך לך" וואָס ווייזט, פאַר-קערט, אויף עילוי אחר עילוי?

ג. נאָכמער: אויסער דעם וואָס דער עצם אַרויסגיין פון א"י קיין מצרים איז געווען אַ ירידה, און ווי דער פסוק זאָגט "וירד אברם מצרימה" (וואָס דאָס מיינט אויך ירידה ברוח-ניות), איז אויך די סיבה פון דער ירידה — דער "רעב בארץ" וואָס האָט דערפירט צום "וירד... מצרימה" — געווען אַ גרויסער העלם והסתר.

קען מען דאָך פרעגן: בעת אברהם אבינו האָט פאַרלאָזן זיין געבורט-לאַנד, האָט דאָך אים דער אויבער-שטער צוגעזאָגט "ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך" — און צום סוף, קומענדיק "אל הארץ אשר אר-אד", איז גאָר געוואָרן אַ "רעב בארץ", און אברהם האָט געמוזט אַוועקגיין פון דאָרט?

און הגם אַז דאָס איז געווען אַ

(16) יב, ט.

(17) ב"ר ספ"ט, פרש"י פרשתנו שם.

(18) יב, י"ד.

געוואָרן דער "ידעתי כי אשה יפת מראה את".

וכידוע וואָס עס ווערט געבראַכט בשם הבעש"ט²¹, אַז אברהם אבינו, זייענדיק אַ מרכבה צום אויבערשטן ביו אַז חז"ל זאָגן האבות הן הן המרכבה²² און ער איז געווען "מקושר במחשבתו ומיד ברש המחשבה", דערפאַר האָט ער ביו דאָן ניט גע-וואוסט אַז שרה איז אַ יפת מראה — טראָץ דעם וואָס ער האָט איר אויך פריער געזעהן²³, ווייל זיין מחשבה איז געווען שטענדיק "שלא במקום הראי' הגשמית". אָבער קומענדיק נאָענט צו מצרים, האָט דער אור פון מצרים געווירקט (בדקות דקות²⁴) אויף אים, אַז "ירד ממדרגתו והתחילו לבא אצלו מחשבות מבהי' השבירה", ביו צו "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את". איז בכך אינגאנצן ניט פאַרשטאַנ-דיק: ווי איז שייך אָנצורופן אַט די אַלע דערמאָנטע ענינים, וואָס ווערן דערציילט אין אונזער פרשה, מיטן נאָמען "לך לך" וואָס ווייזט אויף עלי' מחיל אל חיל?

ה. בכדי דאָס אַלץ צו פאַרשטיין,

ד"מעשה אבות" כמו שהם בפשטות (ענינו של פרש"י²⁵) הם כמו שהם מצד הגוף.²⁷ מאור עינים ס"פ שמות ד"ה וזהו רבות מחשבות.

(28) ב"ר פמ"ז, ו. פמ"ב, ו.

(29) שהרי אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה (קדושין מא, א). ועפ"ז מתורצת קושיית המהרש"א בחזק"ג לבי"ב שם. (30) ראה לקמן סעיף ט. הערה 38.

ביניהן. וי"ל שלכן כותב רש"י "מדרש אגדה" (ולא "רבותינו אמרו" וכיו"ב) — כי בגמרא שם משמע שהוא ענינו של אברהם.

(***) ואף שברש"י מובא זה מ"מדרש אגדה" — הרי כל מה שהובא בפרש"י עה"ת שייך לפשט (ראה לעיל ע' 1 הערה 2).

דאָקעגן איז מובן אַז דורכדעם, וואָס באַלד נאָך אברהם אבינו'ס אָנקומען קיין ארץ-ישראל איז דאָרט אויסגע-בראַכן אַ הונגער — איז ניט געקומען קיין קידוש שם שמים, נאָר דאָס פאַר-קערטע דערפון: גויים האָבן געהאַט די געלעגנהייט צו טענה'ן, אַז ווייל ס'איז אַהער געקומען אַ איד וואָס דינט דעם אויבערשטן, דערפאַר איז געוואָרן דער הונגער. קומט דאָך אויס, אַז דערמיט האָט לכאורה געפעלט אין דער גאנצער כוונה וואָס "לך לך" אַנטהאַלט אין זיך.

ד. נוסף צו דעם אַלעם, איז אַט-די ירידה פון "וירד אברם מצרימה", געווען דער גורם וואָס האָט דערפירט צו דער פאַסירונג פון "ותקח האשה בית פרעה"; און כאַטש אַז בפועל האָט דער אויבערשטער דאָרט פאַר-היט פון אַ דבר בלתי רצוי (ביו אַז לאַ נגע בה ח"י²⁶), אָבער פונדעסט-וועגן, אויך דאָס גופא וואָס מ'האָט זי צוגענומען אין "בית פרעה", איז שוין אַ גרויסע ירידה (ובפרט, ווי ס'איז ידוע²⁷, אַז דורך דעם האָט פרעה געקראָגן אַ יניקה פון קדושה), און באַזונדערס ווען מ'זעט, אַז נאָך איידער אברהם קומט קיין מצרים, ס'איז ניט מער ווי "הקריב לבא מצרימה", און דאָך האָט עס שוין גע'פועל'ט אַ געוויסע ירידה אין אברהם'ען דערמיט, וואָס דאָן²⁸ איז

(24) ראה תנחומא פרשתנו ה.

(25) אוה"ת ריש פרשתנו.

(26) משא"כ לפנ"ו (ב"ב טז, א). תנחומא שם. זהר פרשתנו פא, ב. פרש"י פרשתנו (יב, יא) בפירוש הראשון (העיקרי), ומה מוכח, שזניעות זו היתה מצד הגוף דאברהם ושרה * (ראה לקמן הערה 61, שהענינים

(*) ראה רש"י שם "זניעות שבשניהם". וכ"ה בזהר שם: "בסגיאות צניעותא דהוות

בבית פרעה און „גדרה עצמה מן הערזה“, דאָס האָט געגעבן דעם כח צו די אידן אַז זייענדיק אין גלות מצרים ערות האַרץ זאָלן זיי זיך אויס- היטן פון עריות און אַז די מצריים זאָלן ניט קענען האָבן קיין שליטה בנשי ישראל³⁰ — אַזוי ווי פרעה מלך מצרים האָט ניט געקענט אפילו צורירן זיך צו שרה אמנו³¹.

ו. לויט דעם וועט זיין פאַרשטאַנ- דיק, אַז אויך דער פנימיות'דיקער תוכן פון „וירד אברם מצרימה“ איז מרומז אין „לך לך“: וויבאלד אַז דער תכלית פון „וירד אברם מצרימה“ איז געווען די נאָכקומענדיקע עלי' פון „ויעל אברם ממצרים גו“ כבד מאד במקנה בכסף ובזהב³².

— ובדוגמת ווי דער גלות מצרים איז דאָך געווען בכדי³³ אַרויסצונע- מען פון דאָרט די ניצוצות קדושה און אַרויסגיין „ברכוש גדול“ — קומט דאָך אויס, אַז דער „וירד“, דאָס איז באמת געווען די התחלה פונעם „ויעל“.

און על דרך ווי מ'זעט, אַז דער סדר הלימוד אין תלמוד בבלי³⁴ איז

(37) אוה"ת ריש פרשתנו. וראה גם צרור המור פרשתנו יב, י.

(38) ועד"ו הוא גם בנוגע ל"המחשבות שבמצרים שבאו לו", שהוא „כדי להעלותן לשרשן“. ולא שבאו לבלבולו, „ונחשב לו עבודות עיניו יותר“ (מאור עינים שם). אלא ש"מ, בנינו ה' זה ירידה ממדרי גת, שלכן אמר „הנה נא ידעתי כי נפילתי ממוריגתי“, ורק ע"י העבודה דאמרי נא אחותי את — „אז המחשבות... באו לו... כדי להעלותן לשרשן“.

(39) ראה לקו"ש ח"ג פ' ויגש. וראה גם מאור עינים שם.

(40) שג"ז בא מצד הגלות, שכל הגליות סיבתן ושרשן הוא גלות מצרים (נסמן בה- ערה (44) שבא בסיבת „וירד אברם מצרי- מה“ (כנ"ל תחלת סעיף ה').

דאָרף מען מקדים זיין דעם פירוש פנימי פון „מעשה אבות סימן לבנים“, אַז דאָס מיינט ניט בלויז אַ סימן, אַן אַנצייג, אַז דאָס וואָס פאַסירט צו די אבות פאַסירט דאָס זעלבע צו זייערע בנים, נאָר די „מעשה אבות“ גופא איז די זאך וואָס ברענגט³⁵ צו דעם וואָס קומט דערנאָך פאַר ביי די בנים³⁶. ווי עס ווערט געזאָגט אין זהר³⁷: אַז דער „וירד אברם מצרימה“ האָט געבראַכט צו גלות מצרים — וואָס דערפון איז מובן אַז פונקט אַזוי האָט דער „ויעל אברם ממצרים“³⁸ אַרויסגערוּפן די שפעטערדיקע עלי' ויצאה פון גלות מצרים; און אַז ווייל דער אַרויסגאַנג פון מצרים איז ביי אברהם אבינו געווען אין אַן אופן פון „כבד מאד במקנה בכסף ובזהב“³⁹, דערפאַר זאָל אויך פאַרקומען די יציאה פון גלות מצרים אין אַן אופן פון „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול“⁴⁰.

און כשם ווי יציאת מצרים גופא איז געקומען דורך מעשה אבות, אַזוי איז עס אויך בשייכות צו דעם זכות דורך וועלכן די אידן זיינען אַרויס פון מצרים — „לפי שנשמרו מעון זימה“⁴¹ — אַז אויך אָט דעם זכות האָבן זיי באַקומען דורך „מעשה אבות“: דאָס וואָס שרה איז געווען

(30) יתרה מזו מצינו בסימני טהרה דבהמה כו' — שהם הגורמים הטהרה ולא רק מודיעים. ראה צפ"ע (להגאון הרבצובי) על הרמב"ם הל' מאכלות אסורות רפ"א. (31) כמובן גם מהדוגמא דנביאים שברמ"ב"ן פרשתנו יב, ו. וראה גם ב"ר ספ"מ: „צא וכבוש את הדרך לפני בניך“. וראה גם לקמן ע' 79 ואלך בענין מעשה המצות של האבות.

(32) פרשתנו שם.

(33) פרשתנו יג, א.

(34) שם, ב.

(35) שם טו, יד.

(36) ראה שהש"ר פ"ד, יב.

היות אז די כוונה פון דעם גלות
איז ווי די רז"ל זאגן: "לא הגלה
הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא
כדי שיתוספי עליהם גרים", בכדי צו
מברר זיין די ניצוצות וועלכע געפינען
זיך אין גלות — וואָס דורך דעם
וועלן אידן זיך דערהויבן צו גאָר אַ
העכערן עילוי ווי דער וואָס איז
געווען בזמן הבית, כמ"ש: "גדול יהי
כבוד הבית הזה האחרון יותר מן
הראשון" — איז דאָך פאַרשטאַנדיק
אַז די איצטיקע און לעצטע ירידה
גופא איז אַן אָנהויב און אַ חלק פון
אַט-דער קומענדיקער עלי'.

ז. די הוראה דערפון אין אונזער
עבודה:

בשעת מען באַטראַכט דעם מצב פון
דער וועלט אין וועלכער מען געפינט
זיך, ווי אַזוי דער חשך ווערט שטאַר-
קער פון טאָג צו טאָג, וכמרו"ל: "בכל יום ויום מרובה כו' משל חבירו"
— קען מען דאָך אַריינפאַלן אין יאוש
ח"ו און אָנהויבן טראַכטן מיט פאַר-
צווייפלונג: ווי האָט מען גאָר דעם
כה צו שטאַרקן זיך איבער דער
פינסטערניש און באַלייכטן די וועלט
באור התורה והמצוה?

— איז דער ענטפער אויף דעם, אַז
די אַלע ירידות, העלמות און הסתרים
זיינען בלויז אַ חיצוניות'דיקע זאַך;
אַבער בפנימיות איז, אדרבה: וויבאַלד
אַז די וועלט פירט זיך גיט פון זיך
אַליין ח"ו גאָר דער אויבערשטער

אויסגעשטעלט און באַשטייט פון קש-
יות און פלפולים וכו' וואָס זיינען
לכאורה אַ פאַרשטעל און אַ הסתר
אויפן אור השכל פון תורה: (ניט
ווי תלמוד ירושלמי וואָס איז אין אַן
אופן פון אור ישר) — און פונדעסט-
וועגן, איז דווקא דורכן פלפול בריבוי
הקושיות וכו' קומט מען דערנאָך צו
צום עומק ההלכה, אַ סך מער ווי דאָס
וואָס מ'קען דערגרייכן דורך דעם דרך
הלימוד פון תלמוד ירושלמי, וואָס
דערפאַר איז דאָרט וואו ס'איז דאָ אַ
מחלוקת צווישן בבלי און ירושלמי,
בלייבט די הלכה: ווי תלמוד בבלי:.

איז כשם ווי בנוגע דעם העלם
והסתר וואָס אין תלמוד בבלי איז
מובן בפשטות, אַז דער לימוד הקושיות
איז אַ חלק פון בירור ההלכה וואָס
קומט דורך אים, אַזוי איז עס אויך
בנוגע "וירד אברם מצרימה": וויבאַלד
אַט די ירידה איז אַ הכנה מוכרחת
צום "ויעל" אין אַן אופן פון "כבד
מאד במקנה גו'" — איז זי גופא
גיט עפעס אַנדערש ווי אַ חלק פון
דער עלי'.

און בדוגמא ווי דאָס איז בנוגע
"וירד אברם מצרימה" און דעם שפע-
טערדיקן גלות מצרים, אַז וויבאַלד
זייער מטרה ותכלית איז די יציאה
און עלי' פון מצרים — דעריבער
זיינען זיי אַליין אַ חלק פון דער עלי'.

אַזוי איז אויך ביים איצטיקן גלות
(וואָס גלות מצרים איז שרש לכל
הגליות:):

45) פסחים פז, ב. וראה תו"א ה, א.
ריש פרשתנו. אה"ת פרשתנו פז, א (עיי"ש).

46) חגי ב, ט. וראה זח"א כח, א ועוד
שקאי על ביהמ"ק השלישי שיבנה ע"י
הקב"ה. ומובן שאין זה סותר לדרוש (כ"ב
ג, סע"א) שקאי על ביהמ"ק השני. וראה
זח"ב קג, א. שו"ת הרשב"א ח"ד סקפ"ו.
ועוד (וראה לקו"ש ח"ט ע' 28 הערה 29).

47) סוטה מט, א.

41) ועד, שהקושיות הן מ"סטר דרע"
(ר"מ פ' נשא כה, ב — הובא ונתבאר
באגה"ק סכ"ו).

42) ראה יד מלאכי ח"ב בתחלתו.

43) ראה בכ"ז ד"ה חייב אינש תש"ח
פי"א יב. וש"נ.

44) ראה לקו"ש ח"ט ע' 178 הערה 28.

(לדעת הרמב"ם⁵¹) "עון אשר חטא",
 אז בפנימיות אין דאס און עלי?
 בנוגע דעם גלות פון אידן בכלל,
 אין עס פארשטאנדיק: הגם אז דער
 "גלינו מארצנו" איז געקומען "מפני
 חטאינו", איז דאך אבער דער "גלינו"
 גופא געקומען מלמעלה (נאך די חט-
 אים זיינען געווען די סיבה צו דעם
 אז דער אויבערשטער זאל ברענגען
 דעם גלות), און וויבאלד אז אלע
 ענינים וואס קומען מלמעלה זיינען
 דאך זיכער מיט דער כוונה צו ברענג-
 גען די וועלט צו איר תכלית ושלמות,
 קען מען דערפאר מסביר זיין, אז דער
 אויבערשטער האט דעם גלות אויס-
 געשטעלט אין אזא אופן, אז ער זאל
 (ניט בלויז אראפנעמען דעם פגם און
 ירידה וואס איז געווארן "מפני חט-
 אינו"⁵², נאך אויך) פירן צו אזא
 מדרגה וואס איז העכער אויך פון
 זמן הבית און במילא איז ער גופא
 א חלק פון דער עלי, כנ"ל;
 אבער בנוגע צו "יורד אברם מצ-
 רימה", איז דאך לכאורה אט די
 ירידה גופא געווען — עכ"פ לדעת
 הרמב"ם, כנ"ל — ניט כפי רצון
 העליון, ווארום ס'איז דאך געווען "עון
 אשר חטא", היינט ווי איז שייך צו
 זאגן אז דאס איז א חלק פון דער
 עלי?

ט. שוין גערעדט אמאל באריכות
 אין דעם ענין פון "חטאים" וואס די
 תורה דערציילט בשייכות צו צדיקים
 בכלל ובפרט די אבות, אז דאס זיינען
 ניט קיין "זינד" אין פשוט'ן זין ח"ו,
 ווארום וויבאלד אז ביי צדיקים

פירט אן מיט איר, און ס'איז דאך
 זיכער, אז דעם אויבערשטנס כוונה
 אין אלץ וואס ער פירט דורך אין
 וועלט — אויך דאס וואס זעט אויס
 אויסערלעך ווי חשך און ירידה, איז
 בכדי אז די וועלט זאל דורך דעם
 ווערן אויסגעאיידלט און דערהויבן, און
 די ירידה גופא איז אין דער אמת'ן
 בלויז א הכנה און א טייל פון דער
 עלי — קומט דאך אויס, אז פון
 טאג צו טאג ווערט די וועלט העכער
 און איידעלער, ביז זי וועט צוקומען
 צו איר תכלית השלימות, אז זי וועט
 ווערן א דירה לו ית'.

ח. מען דארף נאך אבער פאר-
 שטיין: הן אמת, אז "מהוי" מצעדי
 גבר כוונתו⁵³, אז אומעטום וואו א
 מענטש גייט און קומט — הגם אז
 אים ווייזט זיך אויס ווי ער וואלט
 דאס דורכגעפירט מיט זיין אייגענעם
 רצון, איז עס באמת דערפאר וואס
 דער אויבערשטער האט געוואלט אז
 ער זאל דארט גיין און קומען (און
 דאס גופא איז די סיבה צו דעם
 מענטשנס רצון, ווייל אין אזא מין
 רצון פון מענטשן ווערט נרגש דער
 רצון העליון⁵⁴.)

— איז דאס טאקע אזוי אין די
 אלע סתם וואכעדיקע הנהגות אין
 וועלט; אבער בנוגע תורה ומצות איז
 דאך דעם מענטשן געגעבן געווארן
 בחירה חפשית צו טאן ווי ער וויל⁵⁵,
 ביז — אז ער קען אפילו טאן אן
 עבירה וואס איז היפ'ן רצון העליון
 — היינט ווי קען מען זאגן אויף
 "יורד אברם מצרימה", וואס דאס איז

51) עה"פ (יב, י). וראה גם זהר פרשתנו
 שם: בלא רשו. (אבל בפרש"י: הקביה
 . . משיאו לצאת ממנה).

52) ככל העונשים שבאים בכדי למרק
 כו' (תניא פכ"ד בהגהה).

48) תהלים לו, כג. וראה מאמר הבעש"ט
 ב"מפתחות והערות" ללקו"ת (בסו"ס לקו"ת)
 ית, ד. היום יום ע' סט (עה"פ).

49) ד"ה ויחלום תש"ח פ"ה, עיי"ש.
 50) רמב"ם הל' תשובה פ"ה.

איך אפשר הדבר אשר אברהם יי' היה מסתפק במאמר השם, תדעו אשר זהו מצד הגוף יי' ואשר גם גוף קדוש בשר הוא

— וייל אדרבה, פון דעם וואס אין דעם מאמר גופא ווערט געזאגט דער לשון „גוף קדוש“ איז דאך מובן, אז דאס איז ניט געווען קיין חטא כפשוטו, ווארום אין קדושה איז דאך ניט שייך קיין רע. דעריבער מוז מען לערנען דעם פשט פון דעם מאמר, אז אויך דאס אלץ וואס די אבות האבן געטאן בלויז „מצד הגוף“ און דערפאר וואס „בשר הוא“, איז געטאן געווארן אין אזא אופן וואס עס קען (אין פשטות ובחיצוניות) אויסגעטיימט ווערן ווי א חטא כפשוטו יי'.

(60) בפד"ש שם, שאברהם האמין (ורק שרה לא האמינה כ"ו). אבל — גם בדרך הפשט (להעיר, שפי' זה (שבפנים) אמרו (לחנוקות שב"ד) ישנם כו"כ אופנים. וראה דברי רש"י הובאו בפ"י הרש"י ב"ם ר"פ וישב. וראה לקריש חט"ז ע' 51 הערה 35.

(61) ראה לקמן ע' 298 ואילך, ש"ל שהפירושים שצ"ד הפשט בנוגע ל„מעשה אבות“ הם כמו שהיו מצד הגוף, והפי' רושים שצ"ד המדרש וכ"ו — מצד הנשמה (ולמעיר מאנה"ק סכ"ג (קלו, א) „פנימיות התורה שהיא אגדה“ — והרי פנימיות התורה היא נשמתא דאורייתא).

(62) בדוגמת הידוע, שמשם אלקים [שרש הכלים — דוגמת גוף האדם (ראה שער היהו"א פ"ו — שא, רע"א)], אף שהוא שם קדוש, אפשר להיות ממנו יניקה לחי' צונים [ועד"ז הוא גם בנוגע לצמצום הראשון (שרש הכלים), כנ"ל הערה 56].

ועד"ז בגילוי תורה (ראה הערה הקודמת), שאף שהיא חכמתו של הקב"ה ואין בה תערובת רע ח"ו (ראה אנה"ק סכ"ו — קמג, ב) מ"מ, אפשר להיות ממנה יניקה ח"ו (ראה קונס' עה"ח פ"ב ואילך). ועד"ז מרז"ל (ב"ר פ"ה, ח) עה"פ נעשה אדם: כתוב והרוצה לסעות יטעה. וראה בפד"ש שם.

גמורים איז איבערהויפט ניט פאראן קיין יצה"ר יי', ובפרט די אבות וואס „כל ימיהם“ זיינען זיי געווען א מרכבה צום רצון העליון יי', איז דאך ביי זיי אינגאנצן ניט שייך די מצי' אות פון רע ח"ו, וואס דאס איז דער שרש פון יעדן חטא.

זייער „חטא“ באשטייט אין חסרון האור („חטא“ מלשון חסרון יי'), אז אין קדושה גופא ווערט דורך זיי פארפעלט די המשכה פון אן אור עליון. און על דרך דוגמא ווי דער מיעוט האור וואס איז דא למעלה אין השתלשלות המדרגות, וואס אין יעדער מדרגה איז דא ווייניקער אור ווי אין דער מדרגה וואס איז העכער פון איר יי'.

און דאס איז ניט קיין סתירה צו דעם מאמר הידוע „אויפן פסוק“ „ויפול אברהם על פניו ויצחק ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד“, אז „אין מקרא יוצא מידי פשוטו יי', ואם תאמרו

(53) תניא פ"א (וראה שם פ"י), ובפרט שאברהם אבינו „עשה מצד הרע טוב“, שהוא נעלה מלבי חלל בקרבי' שבתניא שם (ראה ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה).

(54) תניא פכ"ג (כת, ב).
(55) לקרית מטות פב, א. ד"ה ע"כ יאמרו המושלים תרצ"א (סה"מ קונס' ח"א). ובכ"מ.
(56) וכמו שצמצום וירידת האור למע' לה, ער לצמצום הראשון, הוא בשביל הגילוי, כ"ה גם בנוגע להחטאים שאצל האבות כ"ו. ועד"ז המובא בהערה 38 ממאור עינים.

אלא ש"מ, בחיצוניות נראה זה לחטא, כנסוף הסעף — בדוגמת הידוע (ד"ה ע"כ יאמרו הנ"ל ובכ"מ) שחסרון האור בצמצום הראשון הוא נתינת מקום לחטא כפשוטו. עיי"ש.
(57) קובץ מכתבים לתהלים ע' 197 (אג"ק אדמיר' מהור"צ ח"ג ע' תנדה).

(58) פרשתנו יי', יו.

(59) שבת סג, א.

דעם אויבערשטן. און די וואָס נעמען אָן, אַז געוויסע נמצאים זיינען ביכולת עפעס צו טאָן לויט זייער אייגענעם רצון (אפילו ווען זיי זיינען מודה אַז די פעולה פון די נמצאים קומט מצד דעם כח וואָס דער אויבערשטער האָט זיי געגעבן, נאָר זיי האָלטן אַז די נמצאים האָבן די בחירה אויף דעם דאָזיקן כת, צי זיי זאלן ווירקן מיט אים אָדער ניט), איז דאָס בסתירה צו אמונתנו באחדותו של הקב"ה."

פון דעם איז מובן אויך בנוגע צו אַ מענטשן, אַז אַלע ענינים וואָס ער טוט, אפילו די ענינים וואָס זיינען נוגע צו תורה ומצות (וואָס לגבי זיי איז אים געגעבן געוואָרן בחירה חפשית), זיינען זיי "ע"פ ההשגחה העליונה וע"פ רצונו ית"י". דער

החמישי שבי"ג עיקרים (פיה"מ להרמב"ם פ' חלק): ולא בחירה.
(66) כמובן ממקומות שנזכרו בהערה הקודמת.

(67) דאליכ, תישאר קושיית הרמב"ם (הל' תשובה פ"ה ה"ד) "הא"ך יהי האדם עושה כל מה שיחפץ והיה מעשיו מסורים לו וכי יעשה בעולם דבר שלא ברשות קונו".

ומה שתירץ שם כשם שהיוצר חפץ להיות האש והרוח עולים למעלה . . . וכן שאר בריות העולם להיות כמנהגן שחפץ בו, ככה חפץ להיות האדם רשון ביו וכל מעשיו מסורין לו" — לכאורה איז מספיק, שהרי גם העובדים לכוכבים לפי שחושבים שיש להם בחירה ואינם כגורן ביו החוצב (דרמ"צ ה' סע"א) אינם סוב"רים שהכוכבים יש להם בחירה מצ"ע, כ"א שכן רצה הקב"ה שתהי' להם בחירה (וראה רמב"ם הל' ע"ז פ"א סה"א: "שמדמים שזה ההבל רצונן הוא"), ובכ"ז, מכיון שסוכ"ס יש (לדעתם) שלטון להכוכבים לעשות כפי רצונם הם — הי"ז (לא רק סעות וכסילות, כ"א גם) כפירה באחדותו ית"י. ומ"ש בחירה דאדם מבחירה דכוכבים? ומהו מובן ככפנים. וראה לקו"ש ח"ג ע' 976 הערה 19. חכ"ז ע' 363 ובהערות שם.

(68) לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר בדי"ה וי' חלום תשי"ח ספ"ט. וממ"ש שם לאח"י

י. עפ"י וואָלט מען לכאורה גע-קענט מסביר זיין דעם טעם אויף דעם וואָס "וירד אברם מצרימה" איז אַ חלק פון דעם "ויעל אברם גו'", ווייל בפנימיות האָט אברהם אבינו אויך דאָס געטאָן לויטן רצון העליון. אָבער דער ביאור איז ניט מספיק: אַלע ענינים וואָס ווערן דערציילט אין תורה זיינען דאָך אַ הוראה צו יעדער אידן (אויך צו אַזא אידן וואָס איז שייך צו אַ חטא כפשוטו). ובכן דאָרף מען דאָך זאָגן, אַז דערמיט וואָס די תורה דערציילט דעם סיפור "וירד אברם מצרימה" וואָס ווערט אויס-געטייטשט ווי אַ חטא כפשוטו, אין פ' לך לך, ווערט געמיינט צו געבן אַ הוראה פאַר יעדער אידן: אפילו ווען ער האָט עובר געווען אויף אַ חטא כפשוטו, וואָס איז היפך רצון העליון, דאָרף ער וויסן אַז בפנימיות האָלט ער כסדר (אויך בשעת מעשה החטא) אין איין עולה זיין מדרגא לדרגא.

יא. איז דער ביאור אין דעם (בקי"צור עכ"פ):

פון די עיקרי האמונה (אויך ע"פ נגלה") איז דאָס וואָס אַ איד גלויבט, אַז דער אויבערשטער איז דער איינ-ציקער בעה"ב איבער דער גאַנצער וועלט, און אויסער אים האָט ניט קיינער קיין שום שליטה אין דער הנהגה פון וועלט. וואָרום אַלע כוכבים וגלגלים און אפילו מלאכים זיינען בלויז "כגורן ביד החוצב בר'", און זיי טוען נאָר "ברצונו ובמצותו" פון

(63) ראה ספה"צ להצ"צ מצות אחדות ה' (ס' רע"ב), שהמבואר בפנים הוא "הפנים הנגלים".

(64) ע"ד לשון הכתוב ישע"י טו.
(65) לשון הצ"צ בספה"צ שם (ובארוכה שם ו' סע"א ואילך). וראה גם בהיסוד

יב. ע"פ הנ"ל איז פארשטאנדיק, אז אויך די ירידות אין וועלט און אין מענטשן וואָס ווערן געשאַפן דורך זיינע מעשים און לויט זיין בחירה חפשית — וויבאלד אַז אויך זיי זיינען „ע"פ ההשגחה העליונה" ובמילא פירן זיי דאָך צו אַ געוויסן תכלית — זיינען אויך זיי, די ירידות, אַ חלק פון דעם תכלית.

און הגם אַז מעשה החטא גופא איז דאָך זיכער היפך רצון העליון — איז אָבער דער מצב פון ירידה אין וועלט און אין מענטשן, וואָס ווערט געשאַפן דורכן חטא, ניט קיין זאך פון היפך רצון העליון, ד.ה. ס'איז ניט קיין ירידה אמיתית, נאָר אַ חלק פון דער עלי' וואָס קומט דורך איר.

יג. און דאָס איז די הוראה פון דעם וואָס דער סיפור „וירד אברם מצרימה" איז אַריינגעשטעלט געוואָרן אין פרשת „לך לך": אין וועלכן מצב אַ איד זאָל זיך ניט געפינען, אפילו אין אַ מצב ירוד ופחות ביותר, און אפילו ווען ער אַליין האָט דערפירט צו זיין דאָזיקן ניט-גוטן מצב, דורך דעם וואָס ער האָט בוחר געווען אין רע, און וויבאלד אַז „הוא הפסיד את

אונטערשייד באַשטייט דערין, וואָס דער רצון העליון בנוגע די חיצוניות העולמות, וויבאלד ער איז (חיצוניות הרצון, און דערפאַר ⁶⁶) שייך צו דער בריאה אין אַ „נאָענטן" אופן, ווערט ער נרגש אין די נבראים און במילא ⁶⁷ איז ער זיי מכריח צו טאָן כפי רצון העליון; משא"כ דער רצון בשייכות צו תומ"צ, וויבאלד ער איז (בחי' פנימיות הרצון, ובמילא ⁶⁸ איז ער) מובדל פון דער בריאה, ווערט ער דעריבער ניט „דערהערט" אין מענ' טשן, ובמילא ⁶⁹ איז ער אים דערין ניט מכריח, אזוי אַרום אַז יעדער פעולה פון מענטשן ⁷⁰ איז באַצוג צו תורה ומצות ווערט געטאָן לויט דין בחירה ⁷¹.

וזהו"ע הבחירה בקיום התומ"צ", מוכח שג"ז הוא „ע"פ ההשגחה כו'". —
(69) ראה ד"ה וואו כחתן תרג"ז פ"ה. אלה תולדות נח תרס"ו.

(70) ונוסף לזה: בחי' חיצוניות הרצון, מכיון שהרצון עצמו בא בהכרח (כביכול, מצד הרצון דתומ"צ — ראה מאמרים שבה ערה הקודמת), מכריח הוא את הנבראים; משא"כ הרצון דתומ"צ, מכיון שאינו בדרך תפיסה והכרח ח"ו — שהרי „מה איכפת לי כו' ו...אני יודע באיזה מהם חפץ כו' (ב"ר רפמ"ד, ספ"ב) [ומה שחפץ במעשיהן של צדיקים דוקא הוא רק מצד בחירתו ית'], הנה כמו שהרצון עצמו אינו בדרך הכרח, כן אינו מכריח את האדם, וראה ערה 74.
(71) בדי"ה ויחלום שם פ"ט: „וחושב שעשה כן מרצונו העצמי". אבל מובן בפשט טוט, שהבחירה בתומ"צ [ובפרט ש„עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה" (רמב"ם הל' תשובה שם ה"ג)] הוא ענין אמיתי (ולא רק שהאדם חושב שעושה זה בבחירתו), ולכן מוכרח לומר, שהכחונה בדי"ה ויחלום שם היא כבפנים, וכמפורש במקומות שבהערה 73.

(72) ראה רמב"ם שם ה"א: הוא שכתוב בתורה הן האדם כו', וראה לקו"ת אמור לת, ב.

(73) ראה עד"ו ביאוריו להצ"צ ע' רסה"ו. ויה' והי' כי תבוא תערי"ב.

(74) ומ"מ אי"ז גרעון ח"ו בשלטונו וב' אחדותו ית', כי מכיון שהרצון דתומ"צ אינו בדרך תפיסה והכרח ח"ו (כנ"ל הערה 70) — אין להחטא שום תפיסת מקום כלל, ובמילא אינו מעלים לגבי' כו' (ראה בארוכה לקרי"ש ח"ו ע' 23).
ואף שמצד בחירתו ית' אינו חפץ במע' שיהן של רשעים, מכיון שבחירה זו היא בעצמותו ית' שהוא נמצא בבחי' בלתי מצי-אות נמצא ומושלל מכל התוארים, „שלילת החיוב ושלילת השלילה", הרי גם כשעושים היפך רצונו — אינו משתנה מזה ח"ו, וראה הערה 79.

(75) ולהעיר מהמבואר באנה"ק סכ"ה (קלח, ב), שאף שהמויק הוא בעל בחירה, על הגיוס כבר נגזר מן השמים.

תנ"י — אבער בנוגע דעם מצב האדם, דארף ער וויסן, אז אויך דורכן חטא איז אים צוגעקומען (ב' פנימיות ובהעלם) אז ארט פאר אן עילוי, האַבנדיק דעם כח — און די הבטחה אז „לא ידח ממנו נדח“⁸¹ וועט ער דאך זיכער אַראָפּטראָגן דעם כח אין פועל — צו מברר זיין אויך די ניצוצות שב"זדונות" און זיי מהפך זיין אויף „זכיות“, וועלכע זיינען נאך העכער פון זכיות פון צדיקים.

(משיחות ש"ח 9 ח"ש תשי"ג ותשכ"ה)
(וחגה"ש תשכ"א)

עצמו" איז „ראוי לו לבכות ולקונן על חטאיו ועל מה שעשה לנפשו וגמלה רעה“⁸² —

איז אבער אל יתייאש אדם ות"ו צו טראַכטן אז אבדה תקותו — וואָרום וויבאלד אז אויך דער גע"ש אָפּפּענער צושטאַנד זיינער קומט דאך, מלבד זיין בחירה, מצד השגחה העל"יונה, פירט עס אים דעריבער (דורך תשובה כו') צו אן עילוי נעלה ב' יותר⁸³, אז ער זאל קענען דורך תשובה מברר זיין אויך די ניצוצות הקדושה וועלכע געפינען זיך אין „זדונות" און זיי מהפך זיין אויף „זכיות“⁸⁴.

און הגם טאָקע אז די חטאים גופא, וויבאלד זיי זיינען היפך רצון העליון איז „שבירתן“⁸⁵ זהו תקנ"ה

היפך רצונו ית'. והגילוי דאין עוד מלבדו בהם הוא [לא מצד מציאותם, כמציאות העור למות וקדושה שהם מיוחדים בו ית', כ"א אדרבה] בזה שאינם תופסים מקום ואין „מתחשבים" עמהם (כנ"ל הערה 74), ולכן „שבירתן זהו תקנתן". [והיינו דמה שאינו חפץ במעשיהן של רשעים, מתבטא בזה שיטתו למעשיהן של רשעים והם מתבטלים. וראה תו"ח שמות (שלא, ריש ע"ב) שגם התהוות המנגדים כו' היא בכונה. כו' שיר חל ע"ז בחי' מדת הניצוח". ולהעיר גם מתניא פכ"ב (כו, ב): כדי להעניש את הרשעים. וראה לעיל הערה 77].

(80) ד"ה גיח עת"ר קרוב לסופו. וראה לקו"ש ח"ו שם הערה 20; 28.

(81) ש"ב יד, יד (בשנינו לשון). וכמ"ש אדה"ו בהל' ת"ת פ"ד סו"ג, ובתניא ספליט: שבזאי סופו לעשות תשובה כו' כי לא ידח כו' (משא"כ ברמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ה שהמדובר בכללות עם ישראל).

(76) לשון הרמב"ם שם ה"ב.
(77) וי"ל בדא"פ שב' ענינים בזה: א) מה שע"י התשובה מברר גם הניצוצות שבה „זדונות", כדלקמן בפנים. ב) מה ששובר את הזדונות עצמם ע"י שמתחרט עליהם ומתמרמר מזה, וזה (שבירת הזדונות) מגיע למעלה יותר מבידור הניצוצות שבהם (כמו) בן קצת מהמבואר בתו"ח שמות שלב, סע"ב. שלו, סע"א. עיי"ש. ולהעיר גם ממה שמק"ד דים ברפ"ה דאבות וכן בתניא פכ"ב (כו, ב) „כדי להעניש את הרשעים" לפני „וליתן שכר טוב לצדיקים דאכפין לס"א", (וראה לקמן ע' 249 הערה 59).

(78) ראה יומא פו, ב.
(79) דאף שאין דבר שחוז ממנו ואין עוד מלבדו, מ"מ אין שייך לומר בנוגע (להקליפות, ובפרט בנוגע) להחטאים שית"עלו וייעשו כלים לאלקות — שהרי הם

כ"ה

צדק'ן, נאָר אַז מלכי צדק האָט געגעבן מעשר צו אברהם'ען, וואָס דאָן איז אברהם געוואָרן דער כהן.⁷
דאָס פאַרענטפערט אָבער נאָר וואָס דער רמב"ם זאָגט ניט „אברהם הפריש מעשר“. ס'איז אָבער קיין תירוץ ניט אויף דעם וואָס ער זאָגט „ויצחק הפריש מעשר“: וויבאַלד אַז אויך שוין פאַר יצחק'ן האָט מען אָפגעשיידט מעשר,⁸ איז ווי קען מען עס רעכענען צווישן די מצות וועלכע זיינען נתחדש געוואָרן דורך יצחק'ן?]

(7) כי לא הי' לו ממה ליתן שהרי אמר „אם מחוט גוי“ (מגדל עוז שם. רד"ק בשם אביו. מקומות שנסמגו בהערה 9). ולדעת הראב"ד שאברהם הפריש מעשר — יש לומר שס"ל (א) שאברהם נתן מעשר „מכל אשר לו“ ולא מן השבי (כדפיחש"י שם — ראה ריב"א וגו'א שם). (ב) שכיון שהשלל נקנה לאברהם, אלא שיותר עליו למלך סוּם — ויתר רק על שלו אבל לא על המעשר שהוא לגבוה (ריב"א, פירוש טור הארוך, אוה"ח (פסוק כא) וראה גם רמב"ן כאן). (8) בזהר (ח"א פו, ב) שהקב"ה נתן מעשר לאברהם. אבל גם לפי פירוש זה מוכח שקיימו אז מצות מעשר למטה, כי מצותיו של הקב"ה הם ע"י שהאדם מקיים המצות (תו"א לה, ד). (9) ריב"א. פירוש טור הארוך בשם „יש מפרשים“. חזקוני. (10) אין לתרץ כי בכלל אין זה ענין מעשר שלנו, כ"א כמוש"כ הרד"ק בשם אביו (הובא גם בטור הארוך) שמלכי צדק אמר לאברהם „תוכל לקחת המעשר מן הכל... כי כל מציל ממון חבירו המעשר הוא שלו על שטרף להצילו“. כי א"א לפרש כן בדעת הרמב"ם כי [נוסף על שלפ"ז הו"ל לכתוב ששם תיקן דין זה (אף שבדוחק יש לתרץ שהרמב"ם מונה כאן רק מצות שהיו קודם מ"ת ולא דינים)] ברמב"ם לא נמצא דין זה שהמציל ממון חבירו המעשר הוא שלו.

א. דער רמב"ם: בשעת ער רעכנט אויס די מצות וועלכע זיינען געווען פאַר מ"ת — ביי אדה"ר, נתן אברהם, יצחק, יעקב און עמרם — שרייבט ער: „ויצחק הפריש מעשר“. און דער ראב"ד קריגט אויף אים און זאָגט אַז אברהם הפריש מעשר. זאָגן מפרשים,⁹ אַז דער מקור פון רמב"ם'ס דיעה איז דער פסוק: „וימצא בשנה ההיא מאה שערים“, וואָס רז"ל זיינען מפרש אַז „מדד אותה מפני המעשרות“. און דער מקור לדעת ה' ראב"ד איז פון דעם בפירושן פסוק: „ויתן לו מעשר מכל“.¹⁰

שטעלט זיך די קשיא: וויבאַלד אַז מען געפינט שוין מעשר ביי אברהם'ען, איז פאַרוואָס זאָגט דער רמב"ם „ויצחק הפריש מעשר“?

[פאַראַן מפרשים וואָס לערנען אַז „ויתן לו מעשר מכל“ מיינט ניט אַז אברהם האָט געגעבן מעשר צו מלכי

- (1) ה' מלכים רפ"ט.
- (2) רדב"ז, כס"מ, מגדל עוז.
- (3) תולדות כו, יב.
- (4) ב"ר פס"ד, ו (הובא גם בפיוש"י עה"ת שם).
- (5) פרשתנו יד, כ.
- (6) במגדל עוז שם „מדרשות חלוקות הם כו" ומפנה שהראב"ד לא ס"ל הדרשה שהאומד יצחק למעשרות הי'. ודבריו צע"ג. כי בפשטות, כונת הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם הוא (א) על שלא מנה הפרשת מעשר עם המצות דאברהם, (ב) על מה שמנה מצוה זו בין המצות שנחדשו ע"י יצחק. אבל גם לדעת הראב"ד י"ל שהאומד יצחק למעשרות הי'. והרי כן דעת רש"י (תולדות כו, יב) ורמב"ן (שם כו, ה) שה' ביאור הדרשה שהאומד יצחק למעשרות הי' — אף ושפירשו (לך לך יד, כ) שאברהם נתן מעשר.