תולדות ב

א. פון פסוק „ויזרע יצחק גו' מאה שערים"[1] ברענגט רש"י אַראָפּ צום ענדע[2] די ווערטער „מאה שערים" און איז זיי מפרש: „שאמדוה כמה ראוי' לעשות ועשתה על אחת שאמדוה מאה. ורבותינו אמרו[3] אומד זה למעשרות הי'".

לערנענדיק די רש"י בהשקפה ראשונה לייגט זיך, אַז „ורבותינו אמרו כו'" איז [ניט קיין צווייטער פירוש אין „מאה שערים", נאָר] בלויז אַ הסבר אויפן פריערדיקן פירוש „שאמדוה כמה ראוי' לעשות": דאָס וואָס מ'האָט געשאַצט די פעלד איז געווען מיטן צוועק צו וויסן וויפל מעשר מ'זאָל דאַרפן געבן.

עפי"ז איז אָבער תמוה: וואָס איז דאָ רש"י'ן שווער אין דרך הפשט אַז ער מוז עס באַוואָרענען מיטן מאמר פון רבותינו „אומד זה למעשרות הי'"? ס'איז אַ געוויינלעכע זאַך[4], און אויך אַ קינד וויס דאָס: בשעת מען קויפט אַ פעלד, שאַצט מען זי אָפּ בכדי צו וויסן צי זי איז ווערט דעם פּריַיז וואָס מען באַצאָלט פאַר איר; און אַזוי אויך ווען אַ פעלד דאַרף ווערן באַאַקערט, פאַרזייט, א.א.וו., איז ז'ער שטייגער מ'זאָל דערביי אָפּשאַצן וויפל תבואה זי קען אַרויסגעבן בכדי צו וויסן צי ס'איז כדאי און אויף וויפל עס לוינט זיך אַריינצולייגן אין איר אַרבעט און מי. טאָ צוליב וואָס דאַרף רש"י זאָגן אַז דער אומד איז געווען למעשרות?

[מפרשים לערנען[5] אַז רש"י'ן דריקט דאָ די קשיא וואָס דער מדרש[3] פרעגט: „והלא אין הברכה שורה על דבר שהוא במשקל כו'[6] ומפני מה מדד אותה", און דערפאַר לערנט ער (כתירוץ המדרש) אַז דער אומד איז געווען למעשרות.

אין פירש"י איז אָבער שווער אַזוי איינצולערנען[7], ווייל בפירושו עה"ת באַוואָרנט רש"י נאָר אַזעלכע קשיות וועלכע קומען אויף לויטן דרך הפשט; און אין פשטות הכתובים ווערט אין ערגעץ ניט דערמאָנט אַז אויף אַ דבר שבמדה איז ניט שורה די ברכה].

איז דערפון געדרונגען, אַז מיט „ורבותינו אמרו אומד זה למעשרות הי'" איז טאַקע רש"י אויסן צו זאָגן אַן אַנדער פירוש אויף „מאה שערים" וואָס איז חולק אויפן פירוש „שאמדוה כמה ראוי' לעשות ועשתה כו'".

און אַזוי איז אויך מוכח פון רש"י'ס לשון „ורבותינו אמרו": ווען מיטן מאמר פון רבותינו וואָלט רש"י נאָר געמיינט מסביר צו זיין זיינע פריערדיקע ריד, וואָלט ער דאַן געשריבן „ואמרו רבותינו" (פריער דאָס וואָרט „ואמרו") וואָס דאַן

1) פרשתנו כו, יב.
2) ראה לקמן ס"ג על דבר פרש"י שלפניו.
3) ב"ר פס"ד, ו.
4) אף שאינו מוכרח, ואפשר לקנות בהשערה בעלמא [ובפרט שדה, שלכן קרקעות אין להם אונאה (ב"מ נו, סע"א), כי „קרקעות הוא דבר השוה כל כסף" (הגהות מיימוניות הל' מכירה פי"ג סק"ד)], וכנרגש בחיי ילד אשר דבר שמתאוה אליו ביותר — „כל חפציך לא ישוו בה" — מ"מ דבר רגיל הוא, שכשקונים שדה מודדים אותה, ואין צריך לביאור על זה.
5) גו"א וש"ח. וראה גם רא"ם.
6) ראה גם תענית ח, ב. וש"נ.
7) וגם במדרש יש לומר, שהקושיא „מפני מה מדד אותה", אינה על אמידת השדה קודם שעשתה התבואה — כי אף שאין הברכה שורה על דבר שבמדה, הרי הוצרכו לאמוד את השדה בכדי לדעת אם

מיינט עס ווי אַ המשך פון פריער: און דערויף האָבן געזאָגט רבותינו. דאַקעגן דער לשון „ורבותינו אמרו" (פריער „ורבותינו") באַדייט, אַז רבותינו זיינען מחולק און זאָגן אַנדערש פון דעם וואָס עס שטייט פריער.

ב. דער אונטערשייד פון די צוויי פירושים איז מובן גאָר אין פשטות:

לויטן ערשטן פי' „שאמדוה כמה ראוי' לעשות כו' ", אַז דער אָפּשאַץ איז געווען וויפל זי איז ראוי צו געבן, איז דאָך קלאָר אַז מען האָט די פעלד געשאַצט איידער זי האָט אַרויסגעגעבן די תבואה; ובמילא קומט אויס, אַז דער פשט פון „מאה שערים" איז, ווי רש"י איז מסיים: „ועשתה על אחת שאמדוה מאה", אַז די פעלד האָט געמאַכט וואַקסן הונדערט מאָל אַזוי פיל ווי מען האָט זי געשאַצט. משא"כ לויטן פירוש „אומד זה למעשרות הי' " איז דער אומד געווען נאָך דעם ווי די תבואה איז שוין אויסגעוואַקסן

[וואָרום כל זמן די תבואה איז ניט פאַרטיק, האָט ניט קיין זינען צו שאַצן די פעלד בנוגע למעשרות (וויבאַלד זיי זיינען חל ערשט נאָכדעם ווי די תבואה ווערט פאַרטיק און געשניטן וכו'), ווייל במשך הזמן, ביז די תבואה וועט פאַרטיק ווערן, קענען אין דער תבואה־פעלד פאַר־קומען פאַרשידענע שינויים — לשבח אָדער לגריעותא — און דערמיט וועט זיך אויך ענדערן דער אָפּגעשאַצטער שיעור פון מעשר]

און לפי"ז איז דער פירוש פון „מאה שערים": אַז שוין נאָכן פאַרטיק ווערן פון דער תבואה און אויך נאָכן אָפּשאַצן (און ניט בלויז אָפּגעשאַצט נאָר אויך געגעבן אָפּגעמאָסטן[8]) וויפל תבואה ס'איז דאָ, איז מיטאַמאָל צוגעקומען אין איר

כדאי לקנותה ולזרוע אותה* — כי אם, על מדידת התבואה לאחרי הצמיחה. [כי ממ"ש „וימצא גו' מאה שערים" מוכח לכאורה, שנוסף על אמידת השדה קודם שעשתה התבואה — „שערים" — מדד את התבואה ומצא שעשת מאה כמה שהאמי־דוה]. ועל מדידה זו מקשה: „והלא אין הברכה שורה כו' מפני מה מדד אותה". (ועפי"ז מובן: (א) דיוק לשון המדרש „מפני מה מדד אותה", ולא „מפני מה אמדוה". (ב) תירוץ המדרש „מפני המעשרות", ובה־אומד שקודם הצמיחה אין כל תועלת למעש־רות, כדלהלן סעיף ב').

אבל בפירש"י א"א לפרש כן. כי** (א) מלשון רש"י „אומד זה למעשרות הי' " מוכרח דקאי אדלעיל מיני' (אומד ד„שערים" ולא „וימצא"). (ב) רש"י שטעלט זיך על התיבות „מאה שערים", ואינו מביא כלל תיבת „וימצא" (כבמדרש שם). (ג) בדרך הפשט, „וימצא" אין פירושו מדידה. וגם אין צורך במדידה בשביל למצוא כו' שהרי כשראה שחלק הכי קטן של השדה עשה ק' פעמים יותר משישערו אותו (וממדידה הקודמת ידוע גודל השדה), ידע בדרך ממילא הסך־הכל של התבואה — „וימצא", וא"צ למדידה שני'.

*) נוסף לזה: מה שאין הברכה שורה, הוא על דבר **שבמדה** דוקא (ובלשון הש"ס: על **דבר המדוד**), אבל לא על דבר **הנאמד**, ובמילא אין שייך להקשות על **אמידת** השדה „והלא אין הברכה שורה על דבר שהוא במדה". (וראה גם אוה"ח כאן: „הגם **שנמדד שנודע** שיעור מאה שערים אעפ"כ ויברכהו ה' ". הרי שהפלא ב„ויברכהו" הוא בזה שהברכה שרתה לאחרי שנודע שיעור מאה שערים (שגם לאח"ז הי' ברכה, וכדלקמן בפנים סוף סעיף ב'), אבל לא בהשראת הברכה לאחרי **ששיערו**).

) נוסף על מה שבדרך **הפשט א"צ לביאור גם על המדידה שלאחרי הצמיחה, כי בפשטות הכתובים לא נמצא הענין ד„אין הברכה שורה על דבר שהוא במדה", והרי כל הקושיא שבמדרש „מפני מה מדד אותה" הוא מטעם זה.

8) שהרי אין מעשרין באומד (רמב"ם הל' מעשר פ"א הי"ד. וכן מובן גם בפשטות מהשם „מעשר").

ומ"ש רש"י „אומד" — ולא מדידה — כי בא לפרש תיבת „שערים" שבכתוב.

הונדערט מאָל אַזויפיל — שוין נאָכן אויסוואַקסן 9.

ג. דאָס וואָס רש״י באַנוגנט זיך ניט מיטן פי׳ הפשוט אַז „מאה שערים" מיינט „שאמדוה כמה ראוי׳ כו׳", און דאַרף אָנקומען אויך צום פי׳ פון „רבותינו", אַז דער שערים־אומד איז געווען למעשרות, איז עס דערפאַר וואָס לויט דעם פי׳ הפשוט איז ניט גלאַטיק:

פאַר די ווערטער „מאה שערים" זאָגט דער פסוק „בארץ ההיא גו׳ בשנה ההיא". איז רש״י מפרש, אַז ס׳איז געווען אַן ארץ קשה און אַ שנה קשה 10. און וויבאַלד אַז בעת מען האָט געשאַצט די פעלד „כמה ראוי׳ לעשות" האָט מען, כמובן, גענומען אין חשבון אויך די באַדינגונגען פון „ארץ קשה" און „שנה קשה"

[וואָס אין צוגאָב צום חסרון וואָס אין יעדערן פון זיי באַזונדער, פועל'ן זיי אויך איינער אויפן צווייטן: אַ הונגער יאָר ווירקט אויך אַז די ערד זאָל זיין ניט נאָר „אינה חשובה כא״י", נאָר ווערן „ארץ קשה"; און אַזוי אויך פאַרקערט — די „ארץ ההיא" פועל'ט אַ פאַרער־גערונג אין דער שנה, אַז זי איז ניט נאָר „אינה כתיקונה" נאָר ווערן „שנה קשה" 11.

(דערמיט איז פאַרשטאַנדיק, וואָס נאָכ־דעם ווי רש״י טייטשט אויס בידע חסרו־נות באַזונדער: „בארץ ההיא — אעפ״י שאינה חשובה כו׳. בשנה ההיא — אעפ״י שאינה כתיקונה כו׳", ברענגט ער זיי דערנאָך ווידעראַמאָל צוזאַמען: „בארץ ההיא בשנה ההיא וכו׳ שהארץ קשה והשנה קשה", וואָס דערמיט איז רש״י מוסיף (אויף דעם וואָס ער זאָגט פריער), אַז ווען בידע חסרונות קומען צוזאַמען, זיינען די תוצאות אין אַ פיל שאַרפערער מאָס, דורך זייער קעגנזייטיקער ווירקונג 12)]

איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז צוליב די בידע חסרונות האָט דער אומד מלכתחילה באַטראָפן אַ גאַנץ קליינע מאָס פון תבואה, און בשעת ס׳איז אויסגעוואַקסן „על אחת שאמדוה מאה" איז געווען בלויז הונדערט מאָל מער פון אָט־דער קליינער מאָס.

שטעלט זיך לפי״ז די קשיא: וויבאַלד אַז די פעלד האָט אַרויסגעגעבן תבואה בלויז הונדערט מאָל אַזויפיל „על אחת שאמדוה", דריקט זיך דאָך ניט אויס

---

9) במדרש שם א״א לפרש ש„מפני מה מדד אותה מפני המעשרות" קאי על „שערים" (ופירוש „מאה שערים" הוא שלאחרי המדידה למעשרות ניתוסף מאה פעמים) וחוזר ממ״ש קודם „ועשת מאה כמה שהאמידוה" — כי לפי״ז הוצרך לומר „אלא מפני המעש־רות". ולכן מוכרח לפרש שקאי על „וימצא", כנ״ל הערה 7. אבל כוונת רש״י ב„ורבותינו אמרו כו׳" הוא לפרש התיבות „מאה שערים", כבפנים. וראה לעיל ע׳ 51 הערה 28.

10) ומה שהפסוק מפסיק בתיבת „וימצא" בין „בארץ ההיא" ל„בשנה ההיא" — כי עיקר ההצלחה ב„ויזרע" תלוי תיכף באופי הארץ; ד„וימצא" (בגמר הצמיחה) — בהמשך ואופי הזמן שמן הזריעה עד גמר הצמיחה.

11) ועפי״ז מובן בפשטות מה שרש״י כותב „קשה", ומשנה ממ״ש קודם „אינה חשובה"; „אינה כתיקונה".

12) והוכחתו של רש״י לפרש כן, הוא ממ״ש „ההיא" שתי פעמים (דלכאורה הול״ל „בארץ ובשנה ההיא וימצא גו׳" *). ואולי יל״פ שכוונת רש״י ב„שניהם למה לומר" הוא למ״ש שתי פעמים ההיא.

---

*) וגם אז הי׳ מובן מ״ש לעיל בהערה 10, כי מזה ש„ויזרע" כתוב בתחילה ו„וימצא" בסוף, מובן שכל אחד מהם קאי אדסמיך לי׳: „ויזרע" על „בארץ" ו„וימצא" — על „בשנה" (ואין צורך לכתוב בשביל זה „ההיא" שתי פעמים). ורק לאחרי שנאמר „ההיא" שתי פעמים (מצד טעם הנ״ל), נאמר „וימצא" לפני „בשנה ההיא" בכדי להדגיש יותר ש„וימצא" קאי על „בשנה".

קיין צוגאָב אין גודל הברכה דורך דער באַטאָנונג פון „בארץ ההיא בשנה ההיא": די ברכה פון „מאה שערים" קעגן דעם קליינעם אומד פון „ארץ קשה" און „שנה קשה", טראָגט אין זיך ניט לכאורה קיין גרעסערן פלא ווי בעת די זעלביקע ברכה פון הונדערט מאָל אַזויפיל וואָלט געקומען אין פאַרגלייך צו אַ גרעסערן אומד פון אַ שנה טובה און אַן ארץ טובה — און בפשטות איז משמע אַז אויך „בארץ ההיא בשנה ההיא" איז מדגיש די ברכה?

אפילו אַז מען וועט אויפטאָן, אַז דאָס וואָס ארץ און שנה זיינען קשים, דאָס גופא איז אַ גורם וואָס ווירקט אַז די פעלד זאָל ניט זיין קיין כלי צו ברכת ה' שלמעלה מהטבע (ובדוגמא ווי קושי הארץ ווירקט בנוגע אַן אַנדער זאַך, בנוגע צו „שנה" און קושי השנה — אויף „ארץ") — און דאַך איז חל געוואָרן די ברכה אין דעם וואונדערליכן אופן פון מאה שערים;

איז אָבער משמע פון תוכן הפסוקים, אַז מיט וימצא גו' מאה שערים ווערט געמיינט צו אונטערשטרייכן די כמות, דעם ממשות'דיקן ריבוי השפע וואָס דער אויבערשטער האָט געגעבן יצחק'ן (ניט נאָר דעם פלא וואָס עס איז געווען דערביי). און ווי ס'איז מוכח פון דעם וואָס דער פסוק זאָגט ווייטער: „ויגדל האיש גו' עד כי גדל מאד". דעריבער איז שווער צו זאָגן אַז די „מאה שערים" זיינען געווען הונדערט מאָל מער פון דעם וואָס וואַקסט אין אַן ארץ קשה ושנה קשה, וואָרום טראָץ דעם גרויסן וואונדער אין דעם, איז עס פאַרט אין סך־הכל ניט קיין גרויסע שפע — און ס'איז רעכט אַז די כמות פון „מאה שערים" פון אַן ארץ ושנה קשים זאָלן זיין ווייניקער ווי אין שיעור פון אַן ארץ ושנה טובות.

דעריבער ברענגט רש"י דעם פי' „אומד זה למעשרות הי'". לויט דעם פירוש קומט אויס אַז דאָ איז געווען אַ צווייענדיקע ברכה: ראשית, איז געווען אַ ברכה אין דעם געוואוקס פון דער תבואה, אַז ניט געקוקט וואָס ס'איז געווען אַן ארץ קשה און שנה קשה איז די צמיחה געווען כאילו דאָס וואָלט געווען אַן ארץ טובה און שנה טובה; און ערשט נאָך דער גרויסע גערעטעניש אַזוי ווי פון אַן ארץ טובה און שנה טובה, האָט זיך די פאַרטיקע תבואה מיטאַמאָל פאַרמערט אויף הונדערט מאָל אַזויפיל.

ד. אָבער אויך אויף דעם פירוש קען מען פרעגן: וויבאַלד דער אויבערשטער האָט געוואָלט ברענגען אַזאַ גאַר גרויסע שפע אין דער תבואה פון יצחק'ס שדה — הונדערט מאָל מער אויך קעגן דער מאָס תבואה פון אַן ארץ טובה ושנה טובה — האָט דאָך געקענט קומען אָט־די גרויסע ברכה אינגאַנצן ביים וואַקסן פון די תבואה, אַז די פעלד זאָל באַלד מלכתחילה אַרויסגעבן פון זיך דעם גרויסן סכום במילואו. פאַרוואָס איז די תבואה־גערעטעניש גופא געווען באַגרענעצט צו אַיין מאָס (נאָר אין דעם איז געווען אַ ברכה אַז זייענדיק אַן ארץ קשה ושנה קשה איז געוואַקסן גליך ווי אין ארץ ושנה טובות) און ערשט נאָכן אויסוואַקסן איז די תבואה פלוצים פאַרפילפאַכט געוואָרן מיט הונדערט מאָל?

נאָך מער: ס'איז מובן אויך בפשטות אַז וויבאַלד דער אויבערשטער האָט איינגעשטעלט — ברצונו — די וועלט אַז זי זאָל זיך פירן לויט די געזעצן פון טבע (ביז אַז אויף כמה פון די חוקי הטבע האָט דער אויבערשטער כורת ברית געווען אַז „לא ישבותו"[13]), וועט ער

13) נח ח, כב.

ניט מאַכן קיין נס וואָס זאָל ברעכן די חוקי הטבע אין פאַל ווען די זעלבע השפעה קען אויך קומען עפ״י טבע[14]; און אויך דעמאָלט ווען מ׳מוז (כביכול) אָנקומען צו אַ נס, איז אויב דאָס קען אָבער פאַרקומען דורך אַ נס וואָס איז נאָענט צו גדרי הטבע, ווערט ניט געמאַכט קיין נס וואָס ברעכט לגמרי די חוקי הטבע[15].

ובמילא איז די קשיא בנדו״ד נאָך שטאַרקער: אַט־די גאַנצע ברכה כפולה האָט דאָך געקענט קומען באַלד ביים וואַקסן פון דער תבואה (אַז עס זאָל מלכתחילה אויסוואַקסן „בארץ ההיא״ און „בשנה ההיא״ הונדערט מאָל אַזויפיל ווי אין אַן ארץ טובה און שנה טובה) און דאַן וואָלט דער נס געהאַט אַ געוויסע אחיזה אין גדרי הטבע. טאָ פאַרוואָס איז דאָ די ברכה געקומען דורך אַזאַ נס („מאה שערים״ נאָכן וואַקסן און מעסטן די תבואה) וואָס האָט כלל ניט קיין אחיזה אין טבע און „רייסט אויף די אויגן״?

ה. אין אמת׳ן באַוואָרנט עס רש״י אַליין: בשעת ער וויל זאָגן אַז דער שערים־אומד איז געווען נאָכן וואַקסן, דריקט ער דאָס אויס דורכן לשון: „אומד זה למעשרות הי׳״. ולכאורה, אויב רש״י איז דאָ נאָר אויסן צו לאָזן הערן דעם זמן פון דעם אומד, האָט ער עס דאָך געדאַרפט זאָגן בפירוש, אַז דער אומד איז געווען לאחרי הצמיחה, און ניט בלויז אָנדייטן דאָס דורכן רמז פון „למעשרות״?

נאָר דער ביאור דערפון איז, אַז מיט זיך זאָגן „למעשרות הי׳״ באַוואָרנט רש״י אויך די אויבנדערמאָנטע קשיא: פאַרוואָס טאַקע איז דער נס פאָרגעקומען ערשט נאָכן אויסוואַקסן — ווייל די ברכה פון „מאה שערים״ איז געקומען בזכות מצות מעשר[16] וואָס איז ערשט שפּעטער, דעריבער, איז דוקא לאחרי זה וואָס די תבואה איז שוין געווען פאַרטיק און יצחק האָט איר אויסגעמאָסטן למעשרות, איז דאַן בזכות זה — „וימצא גו׳ מאה שערים״.

אָבער עם כל זה איז דער פירוש נאָך אַלץ שווער: ווען דער אויבערשטער האָט געוואָלט יצחק׳ן באַלוינען פאַר דער מצות מעשר מיטן ריוח פון „מאה שערים״, האָט עס דאָך אַלץ געקענט זיין אין אַן אופן וואָס דער שכר זאָל האָבן אַן אחיזה אין טבע: ער זאָל, למשל, פאַרקויפן די תבואה פאַר אַזאַ הויכן פּרייז וואָס באַט־רעפט הונדערט מאָל מער פון איר ווערט[17], אָדער כדומה לזה. פאַרוואָס דוקא דער שכר פון „מאה שערים״ וואָס איז לחלוטין אַרויס פון די נאַטור־גרע־נעצן?

דערפאַר באַטאָנט רש״י אַז דער פירוש אין „מאה שערים״ (אַז די תבואה האָט זיך פלוצלונג פאַרפילפאַכט פון זיך אַליין) איז אַ מאמר פון „רבותינו״ (ד. ה. מיט אַ שייכות צום לימוד בדרך ההלכה, דרך הדרש), און ניט דער פירוש הפשוט לגמרי. דער פירוש לפי פשוטו איז, אַז די ברכה איז געווען ביים וואַקסן פון די תבואה, וואָס דאַן איז פאַראַן אַן אחיזה אין טבע; און מצד דעם טאַקע איז רש״י מקדים דעם פירוש „ועשתה על אחת שאמדוה מאה״ פאַר דעם פי׳ „אומד זה למעשרות הי׳״, ווייל ער נעמט אים אַן אַלס דעם פירוש העיקרי.

---

14) ראה דרשות הר״ן ד״ח הקדמה הא׳ — הובא בלקו״ש ח״ג ע׳ 966. עיי״ש.

15) וכהציווי בעשיית התיבה בכפר — מפני חוזק המים כו׳ (רש״י נח ו, יד) ועוד.

16) ראה עד״ז גם ספורנו כאן.

17) ובלשון הספורנו: שמכר תבואתו בדמים יקרים.

ו. אין פירש״י איז פאַראַן אויך „ליינה של תורה״ [18] —

אויפן פסוק „ויזרע יצחק גו׳ מאה שערים״ איז מבאר כ״ק אדמו״ר הצ״צ [19], אַז בכלל זיינען פאַראַן בלויז חמשים שערים, נאָר אין די שערים גופא זיינען פאַראַן צוויי אַלגעמיינע בחינות און אופ־נים: ווי זיי שטייען אין דער תנועה פון המשכה מלמעלה למטה און ווי זיי שטייען אין דער תנועה פון העלאה מלמטה למע־לה. און פון די ביידע אופנים אין חמשים שערים, שטעלן זיך צונויפמען „מאה שע־רים״.

איינער פון די חילוקים צווישן די צוויי בחי׳ הנ״ל: די בחינה פון „חמשים שע־רים״ ווי זיי זיינען בתנועה פון המשכה, וויבאַלד ענינה איז — נמשך ווערן און אַראָפּקומען למטה, איז בהכרח אַז דער מטה האָט עפּעס אַ תפיסת מקום לגבי אָט־דער בחינה. און דעריבער, אפילו ווען עס ווערט שוין נמשך פון דעם אור אַ נס שלמעלה מהטבע, מוז דער נס האָבן עפּעס אַן אחיזה אין טבע. משא״כ די בחינה פון „מאה שערים״ ווי זי זיינען בתנועה דהעלאה, איז זי ניט פאַרבונדן מיט די מדידות פון וועלט, נאָר אדרבה: דער ענין פון „העלאה״ איז צו אויפהויבן זיך און אַרויסגיין פון וועלט. און דעריבער זיינען די ניסים וואָס ווערן נמשך פון דער בחינה, דוקא אין אַן אופן שידוד הטבע [20].

און דאָס איז דער ביאור פון די צוויי פירושים אין רש״י אויף „מאה שערים״ ווי זיי זיינען בפנימיות הענינים:

מצד די חמשים שערים (וואָס אין די „מאה שערים״) שבתנועה דהמשכה, מוז מען לערנען אַז די ברכה איז געווען ביים וואַקסן פון דער תבואה — אין די גרענעצן פון טבע [21]. משא״כ מצד די צווייטע חמשים שערים קומט אויס, אַז די ברכה איז געווען נאָכן אויסוואַקסן און געניעם אָפּמעסטן פון דער תבואה, ווייל די ניסים וואָס קומען אַרויס פון דער בחינה, זיינען אין אַן אופן פון שידוד הטבע.

און די בחינה פון העלאה איז נמשך געוואָרן דורך דעם וואָס יצחק האָט אָפּ־געמאָסטן די תבואה לשם מעשר — ווייל אויך מעשר איז ענינה העלאה מלמטה למעלה [22]. און דעריבער איז אויך דער אור, וואָס איז נמשך געוואָרן דורך דער עבודה, געווען אין דער תנועה פון העלאה.

ז. אין דעם וואָס רש״י זאָגט „אומד זה למעשרות הי׳ ״ איז פאַראַן נאָך אַן ענין: וויבאַלד די מצוה פון מעשר איז אויסגעשטעלט אין אַ וועג אַז די הלכה פאָדערט מ׳זאָל אָפּמעסטן די תבואה און אַ צענט־חלק דערפון זאָל ווערן מעשר — קומט דאָס אויס, אַז דער עצם „אומד״ ווערט אַ תורה־מציאות, אַ תורה׳דיקע מאָס: תורה פסק׳נט און באַשטימט אַז די כמות פון דער תבואה איז כך וכך. און דאָך, איז די תבואה אַרויס פון אָט־דעם אומד און האָט זיך פאַרמערט מיט הונדערט מאָל; ס׳איז בטל געוואָרן אפילו די מדידה פון תורה.

---

18) היום יום ע׳ כד.

19) באוה״ת פרשתנו קלט, ב.

20) ראה רמב״ן ר״פ וארא. אבן עזרא שם ו, ג. אוה״ת ראה ע׳ תשפט. וראה גם ביאוה״ז סג, סע״א. ד״ה פתח אלי׳, ברוך שעשה ניסים תשט״ז (סה״מ מלוקט ח״ה ע׳ קה, ע׳ קטו). ובכ״מ.

21) ובדבר הסמוי מן העין (ראה בשוה״ג להערה 7, שכל זמן שלא נמדד — גם לאחרי שנאמד, שורה בו הברכה כבדבר הסמוי מן העין). וג״ז הו״ע אחד עם מ״ש בפנים, כי הברכה שבדבר הסמוי מן העין הוא ע״ד נס נסתר המלובש בדרכי הטבע (בחיי ר״פ תשא, הובא באוה״ת תבא ע׳ תתרצא).

22) ראה בארוכה לעיל ע׳ 70 ואילך.

שטעלט זיך די קשיא: מילא ווען דאָס באַציט זיך צו דער מדידה פון וועלט, קען מען עס פאַרשטיין; אָבער ווי איז עס שייך צו זאָגן אַז עס זאָל פאַרקומען ענדערונגען אויך אין דער מדידה וואָס ווערט באַשטימט פון תורת אמת? אויף דעם זאָגט רש"י „ורבותינו אמרו": דער טייטש פון „רב" איז — גדול, בעל־הבית. און דאָס מיינט „ורבותינו אמרו", אַז דאָס איז געזאָגט געוואָרן פון „רבותינו", פון די וועלכע זיינען גדולים, בעלי־בתים אין אַלעם, זיי קענען ענדערן אויך די מדידה פון תורה.

בשעת אַ איד לערנט תורה אין אַן אופן אַז די תורה איז נתעצם געוואָרן מיט אים, ביז ס'איז געוואָרן „תורתו", זיין תורה[23], וואָס כמובן — אויך כפשוטו — נאָר דאַמאָלס קען ער ווערן איינער פון „רבותינו" דעמאָלט איז ער בעה"ב כביכול אויף תורה, און אויף אים אמרו רז"ל[24] מאן מלכי רבנן, אַז די רבנן זיינען די בעה"ב און מלכים — און ווי ער פסק'נט, אַזוי ווערט די מציאות.

וכמרז"ל אויפן פסוק[25] „לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל", אַז דאָס איז אפילו אין פאַל ווען די רבנן „אומרים לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין". ד. ה. אפילו אַן ענין וואָס תורת אמת רופט עס אָן שמאל[26], און רבנן זאָגן אויף דעם אַז ס'איז ימין, פסק'נט די תורה גופא: לא תסור גו', מען דאַרף זיי פאָלגן.

ויש לומר יתרה על זה — אַז דורך דעם זאָגן פון מלכי רבנן על שמאל שהוא ימין — ווערט עס ימין. וואָרום ווען תורה, תורת אמת, פסק'נט „לא תסור", מיינט עס דאָך (ניט אַז די זאַך גופא

23) קדושין לב, ב. ע"ז יט, א.

24) ראה גיטין סב, סע"א. זח"ג רנג, ב. ולהעיר מקידוש החדש — שבו תלוים כל המועדות והמצות שבהם — אשר תלוי הוא בב"ד, גם כשהם מזידין (ר"ה כה, א).

25) שופטים יז, יא. ספרי שם. פירש"י שם.

ויומתק יותר הכתוב בפנים — עפמש"כ משו"ת הרשב"א תולדות אדם ח"ב ססכ"ב, משו"ת הרא"ש, ס' החינוך מצוה תצו, ס' זכרונות פ"א וכו' שלא תסור נאמר על כל הדורות (ולאו דוקא על ב"ד הגדול — כדעת ס' יראים סל"א (שצח). תו"ת בשופטים).

26) בספרי שם: מראים בעיניך. ובכמה ממפרשי רש"י, שכ"ה הכוונה גם בפירש"י. ועפ"ז מתרצים הסתירה מירוש' הוריות (פ"א מ"א) דדוקא באומרים על ימין שהוא ימין ושאני קדה"ח דאיכא קרא אתם אפילו מזידים, אבל מלשון רש"י (שפירושו גם לבן חמש למקרא ואין מקום לרמזים) „על ימין כו' ועל שמאל כו'" (ובפרט שמשמיט התיבות „מראים בעיניך" שבספרי), מוכח שכוונתו ל„ימין" ו„שמאל" ממש, כבפנים.

וראה גם גו"א שם: „ימין ושמאל כמשמעו, דאף אם הם טועים בדין כו'". עיי"ש. וכן מוכח מהרמב"ן כאן ובסהמ"צ דלהלן. ובפרט דכותב דזהו כענין דקדה"ח. (אבל ראה פתח עינים לר"ה כה, א. ובשד"ח ח"ב כלל לא תסור (מס' טהרת מים) שהם דברים פשוטים!) והסתירה מהירוש' — מתרצים דבירוש' קאי קודם שדנו בסנהדרין עד"ז אבל לאחר שדנו „חייב לקבל דעתם אחר ההסכמה עכ"פ" ועפמש"כ הרמב"ן בסה"מ שורש א (וכ"כ החינוך מצוה תצו) — וראה צפע"נ (להרגוצ'בי) להוריות (ב, ב) ולירוש' שם ולפ' שופטים. תו"ת לפ' שופטים שם.

וכבר שקו"ט בראשונים ואחרונים בנדו"ד בכלל ובתיווך הספרי והירושלמי בפרט. וש"נ (נוסף על הנ"ל) להס': חידושי הר' דוד בונפיל לסנה' פז, א (נדפס מחדש בס' סנהדרי גדולה — ירות"ו תשכ"ח). ס' יראים מצוה לא (שצח). יד המלך (ממרים פ"א). באר שבע להוריות. חפץ ה' שם. שער יוסף (להחיד"א) שם. ככר לאדן לירוש' הוריות. עמודי ירושלים שם. ריב"א, הרא"ם, ט"ז, תורת משה (להחת"ס) — עה"ת. דברי סופרים (להר"א ואסרמן) סי' ג־ד. תו"ש למשפטים (ח"ז, ערצ"ג). הערות לחי' הר"ד בונפיל הנ"ל.

בליבט טאַקע „שמאל“ און טראָץ דעם האָט די תורה געהייסן אַז מען זאָל לפועל טאָן פאַרקערט, ווייל די חכמים זאָגן אַז דאָס איז „ימין“; עס איז דאָך ניט שייך אַז תורת אמת זאָל הייסן טאָן ניט ווי דער אמת איז, נאָר דאָס מיינט), אַז ניט געקוקט וואָס די זאַך ווערט מצד תורת אמת גערופן „שמאל“, האָט אָבער די תורה גופא געגעבן צו רבנן דעם כח אויפצוטאָן, אַז דורך זייער פסק זאָל די זאַך, וואָס איז (אידער עס איז געווען דער פסק) געווען שמאל — באמת ווערן „ימין“.

ובדוגמא ווי דער ירושלמי זאָגט[27] אויפן פסוק לא־ל גומר עלי אַז דורך אַ פסק דין פון ב״ד בנוגע קדוש החודש ועיבור השנה ווערט נשתנה טבע[28] ומציאות — וואָס דער פס״ד קען דאָך זיין אויך ע״י ביטול העדות וואָס מ׳האָט פריער מקבל געווען און גע׳פסק׳נט אַנדערש (מציאות דתורה) וכיו״ב.

און דאָס איז אויך וואָס די גמרא[29] זאָגט „כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בס״ת כתיב[30] ארבעים ואתו רבנן בצרו חדא“ — אַז די רבנן האָבן אַ בעה״ב׳שקייט אויף תורה; תורה האָט זיי געגעבן דעם כח צו מבטל[31] זיין (כביכול) די מדידות פון תורה.

און אַזוי ווי די גמרא זאָגט עס דאָרט בנוגע דעם ענין פון „סור מרע“, אַז רבנן האָבן בכח אַראָפּצונעמען די יסורים (דעם פערציקסטן שמיץ) פון אַ אידן, אפילו די יסורים וועלכע שטייען אין תורה, אַזוי איז אויך בנוגע „ועשה טוב“, אַז „רבותינו“ האָבן דעם כח אַרויסצורופן די השפעה מלמעלה אין אַ ריבוי טוב בהפלגה און מבטל זיין אַלע מדידות, אפילו די מדידת התורה בהברכה[32] — אַז עס זאָל נמשך ווערן רב טוב בבני חיי ומזוני, ובסולם — רויחי.

(משיחת ש״פ תולדות תשכ״ז)

---

27) נדרים פ״ו ה״ח. ועוד.

28) ועפ״ז י״ל דימין ושמאל שבנדו״ד הוא לא רק ימין ושמאל דדיני התורה (ראה ברמב״ן עה״ת „איך אוכל החלב כו׳ אהרוג האיש הנקי״), כ״א גם בנוגע לטבע. ועדיין צ״ע.

29) מכות כב, ב.

30) תצא כה, ג.

31) וכהל׳ „אתו רבנן בצרו חדא“. וברמב״ם רפי״ז מהל׳ סנהדרין: אמרו חכמים כו׳ לט׳ שאם יוסיף לו אחת נמצאת שלא הכהו אלא מ׳ הראויות לו (ופי׳ השני בדברי הרמב״ם שבכס״מ — לא זכיתי להבין). ובפיהמ״ש „לא נכה ארבעים..דרך שמירה“ (סייג). ופרש״י, ריטב״א, מאירי, הרא״ש סוף קידושין — הוא כפשטות ל׳ הש״ס וכתרגום יב״ע. וכהרמב״ם מוכח בתוספתא פ״ד ה״ו (ראה צפע״נ למכות). אבל מש״כ בבמדב״ר (פי״ח, כא) ובתנחומא ס״פ קורח — יל״פ גם אליבא דרש״י כו׳ וכדעת תיב״ע. ואכ״מ.

32) וי״ל שזהו הפי׳ ד„יתן ויחזור ויתן“ (רש״י לקמן כז, כח).

ט׳ כסלו

א. די קביעות פון ט׳ כסלו — יום ההילולא פון כ״ק אדמו״ר האמצעי — פאַלט אויס (ברוב השנים) אין פרשת ויצא. שלכן י״ל[1], אַז אין אָט דער סדרה קען מען געפינען הוראות[2] און רמזים בנוגע ענין ההילולא של כ״ק אדמו״ר האמצעי.

אין דעם אַלטן רבי׳נס סדור[3] איז מבואר, אַז אין פסוק[4] „עד הגל הזה" איז פאַראַן אַ רמז אויפן ענין פון ל״ג בעומר, דער יום ההילולא פון רשב״י. און עפ״י הידוע[5] אַז די הסתלקות פון מיטעלן רבי׳ן איז געווען בדומה צו הסתלקות הרשב״י, איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער תוכן פון „עד הגל הזה" (וואָס אין פ׳ ויצא) האָט אויך אַ שייכות צו דער הילולא פון ט׳ כסלו.

ב. אין אַ „גל" געפינט מען צוויי היפך׳דיקע אייגנשאַפטן: פון איין זייט איז דער צוועק פונעם גל צו דינען ווי אַ הפסק צווישן איין זייט און דעם צווייטן, אָבער לאידך גיסא, וויבאַלד אַז דער גל ווערט אויפגעשטעלט פון אָנגעוואָרפענע שטיינער (וועלכע זיינען ניט באַהעפט צוזאַמען, אַזוי ווי אין אַ חומה), מיינט עס ניט קיין הפסק אמיתי. דערפאַר זעט מען ווי דער גל אַליין שליסט ניט אויס אַז לפעמים מעג מען אים יע אַריבערגיין — און ווי רש״י[4] איז מפרש, אַז בלויז „לרעה אי אתה עובר אבל אתה עובר לפרקמטיא".

און דאָס איז די שייכות פון „גל" צו הסתלקות הרשב״י:

דער אויפטו פון רשב״י לגבי אַנדערע תנאים[6], איז באַשטאַנען אין דעם, וואָס דוקא ער[7] האָט גענומען רזין דאורייתא [מעשה מרכבה (אויף וואָס די משנה[8] זאָגט „אין דורשין במרכבה (אפילו) ביחיד אלא א״כ כו׳"), און נאָך העכער] און זיי געבראַכט לידי גילוי (משא״כ אַנדערע תנאים, וואָס האָבן זיך עוסק געווען אין די ענינים — האָבן זיי עס אָבער ניט מגלה געווען[9]). וע״ד ווי רשב״י האָט מחלק געווען אין זיינע תלמידים ברזין

---

1) ראה של״ה חלק תושב״כ ר״פ וישב: המועדים של כל השנה.. בכולן יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן כי הכל מיד ה׳ השכיל.

2) כידוע מאמר אדה״ז: „מען בעדאַרף לעבן מיט דער צייט", שהכוונה בזה הוא — „מיט דער פרשת השבוע" און „ניט נאָר לערנען די פרשת השבוע.. נאָר לעבן מיט איר" (היום יום ע׳ קא. ובארוכה — בסה״ש תש״ב ע׳ 29 ואילך).

3) שער הל״ג בעומר (דש, ג ואילך).

4) פרשתנו לא, נב.

5) מאמר הצ״צ (הובא בבית רבי ח״ב פ״ו — ע׳ 204). וראה גם הקדמה לתו״ח אשר „החל לדרוש דברים עתיקים ונפלאים", „לא סיים בוצינא קדישא למימר חיים כו׳" — שזהו בדוגמת המסופר באד״ז ע״ד הסתלקות הרשב״י „מלין קדישין דלא גליאן עד השתא בעינא לגלאה" (זח״ג רפז, ב); „לא סיים בוצינא קדישא למימר חיים" (שם רצו, ב).

6) ואפילו על תלמידי ר״ע (שהיו מקור התושבע״פ — ראה סנה׳ פו, א: סתם מתני׳ כו׳ וכולהו אליבא דר״ע) — ראה סד״ה וספרתם תרס״ו, ועד שלא הכירו את „כחו" (ראה ירושלמי סנה׳ פ״א ה״ב), כי הי׳ מובדל מהם.

7) ראה סדור שם (דש, סע״ב).

8) רפ״ב דחגיגה.

9) זח״ג קה, ב. וראה גם פסחים קיט, רע״א. חגיגה יג, א.