

וישלה

זכר" וזינען זיי ניט באגאנגען קיין איסור ח"ו (וואָרום עס האָט זיי (די אנשי שכם) געקומט מיתה*⁶, דערפאַר וואָס זיי האָבן ניט גע'משפט' שכם'ען פאַר זיין פאַרברעכן⁷, אָדער פאַר זיי'ערע אייגענע זינד וואָס זיי זינען באַ-גאנגען נאָך פאַר מעשה דינה⁸).

פונדעסטוועגן געפינט מען דאָך, אַז אַט"די הנהגה פון שמעון ולוי איז יעקב אבינו ניט געפעלן געוואָרן, ביז ער האָט זי באַציכנט ווי אַ זאָך פון ״כלי חמס״: אַז ״אומנות זו של רצי-חה״, כאַטש זי איז דעמאָלט געווען אויסגעהאַלטן לויטן דין, איז זי צו זיי געקומען פון עשרו¹⁰.

און דאָס ווערט דאָך אַנגעדייטעט אין די ווערטער פון דעם פסוק גופא ״ויקחו שני בני יעקב גו״ (וואָרום וויסנדיק שוין פון פריער אַז שמעון ולוי זינען בני יעקב, דאָרף מען בכּן זאָגן אַז דערמיט ווערט געמיינט):

א. פון דעם פסוק: ״ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו גו״ — וואו שמעון ולוי ווערן אָנגע-רופן ״איש״ דערפאַר וואָס זיי זינען דעמאָלט אַלט געווען דרייצן יאָר: — לערנט מען אָפּ, אַז ווען מען ווערט אַלט דרייצן יאָר ווערט מען אַן ״איש״ און מ'איז מחוייב אין אַלע מצות.

אין תורה זינען דאָך אַלע ענינים בתכלית הדיק. דאָרף מען פאַרשטיין: ווי קומט עס אַז אַזאָ עיקר-ענין אין אידישקייט — דער זמן ווען דער יצר טוב קומט אַריין באַם אידן¹, דער גמר ועיקר כניסת נפש הקדו-שה באדם², וואָס דאָן הויבט זיך ביי אים אַן דער קיום המצות³ — זאָל מען דאָס אָפּלערנען פון ״ויקחו שני בני יע-קב גו״ איש חרבו״, וואָס איז לכאורה געווען אַ הנהגה בלתי רצוי?

אמת טאַקע: אויך אין פשטות איז מובן, אַז דערמיט וואָס ״ויהרגו כל

(1) פרשתנו לך, כה.

(2) ב"ר פ"פ, י"ד. ואולי זהו היסוד לפרשי' נזיר (כט, סע"ב): גמירי כו' בני יג' הו'. ובלק"ט ושכ"ט כאן — ע"פ החשבון (ובאופן שונה זמ"ז).

(3) רש"י נזיר שם. מפרשי המשנה (ספ"ה דאבות) בן י"ג למצות. מחזור וויטרי שם. וראה מכ' ב' המזו' חש"כ (גופס לקמן בהוספות לפ' וישלח ע' 421).

(4) קה"ר עה"פ ד, יג.

(5) שו"ע אדה"ז מהד"ת סוס"ד.

(6) שהרי המצות שמקיים מצד חינוך — (א) זהו מדרבנן, (ב) האב צריך לחנכו בהם אבל הקטן עצמו פטור (הל' ת"ת לאדה"ז בתחלתו. וראה ג"כ שם חא"ח שש"ג. הדיעות בזה: בשו"ת כללים א, ס (ח"א קפה, ד ואל"ך — הוצאת קה"ת).

(6*) ראה גם לקמן ע' 190 ובהערה 41.

(7) ברד"ק כאן פסוק כו: ״כי רבים ראו כאשר לקחה שכם בחזקה ולא מיחו״. וצריך ביאור: אי' מצינו חיוב מיתה בידי אדם בשביל העדר מחאה?

באוה"ת כאן: לפי שכל בני העיר רצו להעמיד בפרץ כנגדם לבל יהרגו מלכם, או לפי שהיו בעזר שכם לגזול את דינה. עיי"ש באריכות. אבל לפ"ז חסר ביאור מה שיעקב כעס עליהם כ"כ, ועד שאמר ״כלי חמס מכרותיהם״ (ראה לקמן הערה 16).

(8) רמב"ם הל' מלכים ספ"ט.

(9) רמב"ן בפירושו עה"ת (לך, יג). ר"ן לסנה' נו, ב.

(10) ויחי מט, ה. ב"ר פצ"ח, ה. פצ"ט, ז.

לה פון שמעון ולוי ("ויהרגו כל זכר")
וואלט געווען לויטן רצון פון דעם
אויבערשטן — און היות אז "לפני
הקב"ה" זיינען זיי בלויז "כאיש אחד",
האבן זיי דעם זעלבן באטרעף אויך
ביי שמעון ולוי וועלכע זיינען מקיים
דעם רצון של הקב"ה און באקומען
דערפאר פון אים זיין כח¹⁵;

געפינט מען דאך אבער, אז יעקב
אבינו האט זיי גאר געשטראפט פאר
דעם וואס "באפם הרגו", אונטעמענדיק
אז זיי האבן געטאן א דבר בלתי רצוי
— ביז צו זאגן (ווי געבראכט פריער
אין סעיף א') אז דאס איז א תכונה
וואס שטאמט גאר פון עשו'ן — היינט
ווי קען מען זאגן אז דערפאר שטייט
ביי דעם זעלבן "הרגו" — "איש", ווייל
"לפני הקב"ה" האבן זיי אלע בא-
טראפן "כאיש אחד"?

מזו מען זאגן: יעקב אבינו האט
געהאלטן אז דער אופן פון זייער
באשטראפן די אנשי שכם איז נישט
געווען ווי עס דארף זיין (אבער עס
האט זיי געקומט דער עונש מיתה
כנ"ל ס"א), ווייל דאס האט געבראכט
צו "עכרתם אותי להבאישיני ביושב
הארץ"¹⁶

טראץ דעם וואס זיי זיינען געווען
"בני יעקב", האבן זיי זיך אבער גע-
פירט "כשאר אנשים שאינם בניו שלא
נטלו עצה הימנו"¹⁷

— קומט דאך לכאורה אויס, אז
אויך דער פסוק מיינט דערמיט צו
זאגן דעם היפך פון שבת — און
פונדעסטוועגן האט תורה אויסגעקליבן
דווקא אט-דעם פסוק וענין אויף אפ-
צולערנען פון אים דעם זמן פון התחלת
החיוב במצות וכו'.

איז דערפון גופא געדורנגען, אז די
הנהגה פון "ויקחו גו' איש חרבו"
האט אין זיך (אויך) א מעלה גדולה
וביותר — און ווי דאס ווערט ער-
קלערט ווייטער (סעיף ב'. י"ד).

ב. ויובן בהקדים וואס דער מדרש
זאגט¹⁸: אויף די ווערטער "כי באפם
הרגו איש"¹⁹: "וכי איש אחד הרגו
והרי כתיב ויהרגו כל זכר, אלא שלא
היו כולם לפני הקב"ה"²⁰ אלא כאיש
אחד.

לכאורה קען מען פרעגן: דער לשון
"הרגו איש" (ע"פ ביאור המדרש)
וואלט געפאסט בלויז דאן, ווען די פער-

(15) ובדוגמת "כי אהי עמך (ולכן) והכית
את מדין כאיש אחד" (שופטים ו, טז).
ולהעיר גם מהוראית סוס ורכב — בעיני
כולם כסוס אחד" (שופטים כ, א. פרש"י
שם) — שמכיון ש"תצא למלחמה" הוא
ברצון הקב"ה, מה שבעיני הם כסוס אחד,
גם וראית כן.

(16) פרשתנו לד, ל. היינו שאפשר להיות
מזה חילול השם, כדלקמן בפנים (וראה
גם רמב"ן ויחי מט, ה). אבל אין לומר
שטענת יעקב היתה רק מצד שהעמידו אותו
וביתו בסכנה — "ונשמתי אני וביתי" —
כי באם עצם הפעולה היתה כדבעי, לא
הי' אומר על הפעולה "כי באפם הרגו

(11) רש"י כאן (מב"ר פ"פ, י"ד).
(12) ב"ר פצ"ט, ז. תנחומא ויחי יו"ד.
(13) ויחי שם ו.
(14) בתנחומא שם: "לפני הקב"ה ולפ-
ניהם". וי"ל (בכדי שלא להרבות במחלוקת)
דכונתו ולהיות ש"לפני הקב"ה" נחשבו
כאיש אחד, לכן נחשבו כן "לפניהם", ככה
ערה הבאה.

בפרש"י עה"ת שם: "ואינן חשובין כולם
אלא כאיש אחד" — וממה שהשמיט התי-
בות "לפני הקב"ה" משמע לכאורה שכונתו
שהיו חשובין כולם כאיש אחד בנוגע
לשמעון ולוי מצד עצמם, מצד גבורתם.
אבל ראה לקמן ע' 257 הערה 37.

אחד²⁰, איז כלל ניטא וואס מורא צו האבן פאר זיי²¹;

אבער טראץ דעם האט אויך יעקב געוואוסט, אז שמעון ולוי — לויט זייער מהות — האבן פארט ניט גע- דארפט און ניט געקאנט זיך רעכע- נען מיטן חשבון פון „עכרתם אותי גוי“²². ווארום דאס וואס „הכונה יע- שה את אחותינו“²³, האט בא זיי ארויסגערופן א קנאה גדולה²⁴ (דקדו- שה — בדוגמא פון בקנאו את קנאתי בא פנחסין, קנאי בן קנאי — לוי²⁵).

(20) יעצ"ו יובן מה שאמר יעקב „כי באפם הרגו איש“ — (דלכאורה: מה נוגע להתוכחה, שלא היו אלא כאיש אחד) — כי * זהו הטעם ע"ז ש„הרגו“ (באופן שעשו חט) הוא כלי חמס גוי — כי צריך הי' להרגם בלי מרמה, ככפנים.

(21) ומה ששמעון ולוי עשו זה במרמה — יש לומר **: א) שמצד ענותנותם, חשבו שאינם ראויים לנס *** [ואף שבטוחים היו על כחו של זקן (ב"ר פ"פ, י"ד), פרש"י לה, כה) — הרי זהו דוקא „בהיותם כו- אבים“, כי אז מלובש זה בטבע]. (ב) לפי שהיו בכעס, ולכן באו לכלל סעות (ראה פסחים סו, ב. ספרי ורש"י מטות לא, כא). ועצ"ז יומתק מה שהדגיש יעקב „כי באפם הרגו איש גוי ארור אפס גוי“.

(22) ומה שאמר להם „עכרתם אותי גוי“ הוא לפני ששמע את המענה „הכונה יעשה את אחותינו“.

ומה שגם לאח"ז הוכיחם על „כי באפם הרגו איש“ — ראה לקמן הערה 71.

(23) לר, לא.

(24) פיר"א פל"ה.

(25) סנה' פב, ב. ובפרש"י שם: שקיאו

[און דעם טעם פון יעקב'ן, קען מען מבאר זיין אויף צוויי אופנים:

א) וויבאלד אז דער איינציקער נאטירלעכער וועג, ווי אזוי צו דורכ- פירן אט"די שטראף אויף די אנשי שכם, האט דעמאלט געקענט זיין נאר דורך באנוצן זיך מיט א מיטל וואס זעט אויס¹ ווי „מרמה“ — פריער איינריידן זיי אז אויב זיי וועלן זיך מל זיין איז מען זיי מבטיח אז „וישב- נו אתכם והיינו לעם אחד“¹⁸, און דאס — מיט דער כוונה אז שפעטער וועט מען די הבטחה ניט מקיים זיין און נאך טאן פארקערט דערפון (אזוי ווי די בני יעקב האבן טאקע געטאן).

— דערפאר האט יעקב געהאלטן, אז מען דארף זיי בכלל ניט הרג'נען בכדי אויסצומיידן דעם חילול השם וואס קען דערפון קומען (ובדוגמא ווי מען געפינט¹⁹ בשייכות די גבעונים, אז מען האט געענדערט פון דעם וואס תורה האט אנגעזאגט וועגן דער הנ- הגה מיט זיי, בכדי ניט צו עובר זיין אויף דער הבטחה וואס מען האט זיי געגעבן — ווארום דאס וואלט גורם געווען א חילול השם).

ב) אדרבה: יעקב האט געהאלטן אז מען דארף זיי טאקע יע הרג'נען, אבער ניט דורך אן אופן פון „מר- מה“ (וואס קען גורם זיין צו חילול השם), נאר בריש גלי, ווארום ווי- באלד אז לפני הקב"ה זיינען זיי כאיש

איש, ומכ"ש שלא הי' קורא לה „כלי חמס — חמס היא בידכם, מברכת עשו היא“.

ועי"פ מ"ש לעיל תחורץ קושיית הרדב"ז בהל' מלכים שם.

(17) ראה ב"ר פ"פ, ח: מה את סבור כו' וראה בשו"ג להערה 71.

(18) פרשתנו לר, טז.

(19) גיטין מו, א. וראה גם יבמות עט, א.

(*) ראה לקמן ע' 256 ובהערה 31.

(**) הביאור ע"ז בפנימיות הענינים — ראה בשו"ג להערה 71.

(***) ואולי י"ל, שזה תלוי בחילוקי ה- לשונות שבב"ר ותנחומא: לפי הב"ר „לפני הקב"ה“ — ככפנים ההערה. משא"כ לפי התנחומא „לפני הקב"ה ולפניהם“.

בני יעקב" (אז כאטש "בניו היו" און "אעפ"כ נהגו עצמן שמעון ולוי כשאר אנשים שאינם בניו):

אמת, מען קען פון זיי ניט מאַנען, אַז זיי האָבן זיך געדאַרפֿט מיישב זיין מיט יעקב'ן דערפאַר וואָס ער איז געווען גרעסער פון זיי אין שכל, עצה וכו' — ווייל ווען עס האַנדלט זיך וועגן עצם הנפש איז נישטאָ קיין אַרט אויף נטילת עצה; עס קען אָבער פון זיי יע געמאַנט ווערן, אַז זיי האָבן געדאַרפֿט נעמען אַז עצה פון אים מצד דעם וואָס "בניו היו" — מצד כיבוד אב.

ס'איז אָבער נאָך אַלץ ניט מובן:

אויב דאָס וואָס "לא נטלו עצה הי" מנו" איז געווען אַ חסרון אין כיבוד אב — וואָס אין דער מצוה איז מען געווען מחוייב אויך פאַר מתן־תורה [ווי מען זעט פון דעם וואָס תורה דאַרף באַוואַרענען אַז מען זאָל ניט זאָגן "לא קיים אברם את כבוד אביו שהניחו זקן והלך לו" ³⁰; און אַזוי שטאַרק איז דער חיוב, ביז אַז יעקב האַטש ער האָט ניט עובר געווען אויף דעם חיוב, איז ער נענט געוואָרן ³¹

וואָס קנאה דערלאַנגט דאָך גאָר טיף בנפש וכמש"נ קשה כשאול קנאה ³², ביז אין עצם החיים ³³, אין עצם הנפש, ובפרט אַ קנאה גדולה ³⁴ — און אין עצם הנפש איז נישטאָ קיין אַרט פאַר חשבונות ³⁵.

און וויבאַלד אַז ביי שמעון ולוי, שטייענדיק אין דער תנועה פון קנאה את קנאתי, אַ מצב שלמעלה מחשבון ושכל, האָט געמוזט זיין דער אופן פון "ויקחו איש חרבו ויהרגו כל זכר" אין דעם אופן, איז במילא פאַרשטאַנדיק אַז אין זייער פעולה האָט זיך אויסגעדריקט כחו של הקב"ה, און דערפאַר שטייט אויף דעם "הרגו" איש.

ג. לכאורה קען מען פרעגן אויף דעם:

וויבאַלד אַז מעשה דינה האָט זיי אָנגערירט אין עצם הנפש, וואו ס'איז קיין אַרט נישטאָ פאַר "חשבונות", כנ"ל, איז וואָס פאַר אַ טענה קען מען צו זיי האָבן פאַרוואָס "לא נטלו עצה הי" מנו" — נטילת עצה איז דאָך אַ זאָך וואָס האָט צו טאָן דווקא מיט שכל און ניט מיט העכער פון שכל?

איז דער ביאור אין דעם, אַז דער־פאַר איז טאַקע דער פסוק מרמז די טענה אויף זיי מיט די ווערטער "שני

במעשה דינה דכתיב הכוונה יעשה את אחיו תינו.

(26) שה"ש ת, ו.

(27) וכמש"נ ותקנא רחל גוי ותאמר גוי מתה אנכי (ויצא ל, א. ולהעיר מאוה"ת שם).

(28) ראה זכרי' א, יד. שם ת, ב.

(29) ועפ"ז מתורצת קושיית אוה"ת (לה, לא). ולהעיר שגם המסנ"ד "קנאין פוגעין" שהייתה בפנחס [קנאי בן קנאי — ראה לעיל] היא למעלה מהמידה דתורה (ראה לקו"ש ח"ח ע' 158 ובהערה 65).

(30) רש"י ס"פ נח. וראה גם ב"ר פל"ט, ז.

ואין לומר שזהו מצד שקיים א"א כה"ת עד שלא ניתנה (קדושין פב, א. יומא כח, ב) — כי [נוסף שלדעת הרמב"ן (תולדות כו, ה) "שמירתו אותה היתה בארץ בלבד" — והרי כש"הניחו (לאביו) זקן כו",] הי' או בחרן (ודוחק גדול לומר שהטענה היא על מה שלא חזר לאביו אחרי שבא לארץ ישראל) [אין שייך שאוה"ע יתבעו ממנו זאת.

(31) שמהו מוכח שהי' מחוייב בזה — ולהעיר מפרשת דרכים דרוש ג' שלמ"ד שהאבות לא יצאו מכלל ב"ג, לא נענשו כ"א על ז' המצוות דב"ג.

זיינען אידן נצטוה געווארן אויף צען מצות: „שבע שקבלו עליהן בני נח והוסיפו עליהן דינין ושבת וכיבוד אב ואם“. איז דערפון „קלאר“, אז בני נח זיינען ניט נצטוה געווארן אויף כיבוד אב ואם — היינט פאר וואס איז יעקב געגש געווארן צוליב זיין פארפעלן אין כיבוד אב, און אויך פארוואס דארף דאס תורה באווארענען בנוגע אברהם'ען בכדי מען זאל ניט זאגן „לא קיים כו“?

בנוגע צו דעם וואס חם איז געגש געווארן צוליב דעם וואס „ביזה את אביו“, און אויך דאס וואס לבן ווערט גערופן „רשע“ דערפאר וואס „קפץ להשיב לפני אביו“ — קען מען ענטפערן, אַ הגם בני נח זיינען טאקע ניט מצוה אין כיבוד אב ואם, האָבן זיי אָבער דעם איסור פון ביזוי אב.³³

(34) אבל ממה שאמרו (קידושין לא, א) „ומה מי שאינו מצוה כו“ (וכן מגויר סא, א) אין רא״י כ״כ לענינו — כי (א) י״ל (בדוחק עכ״פ) שלפני מ״ת היו מצוים בה ורק שאח״כ נישלח מהם, ואף שכל מצוה שנאמרה לב״נ ונשנית בסנין לזה ולזה נאמרה (סנה׳ גט, א) — הרי כלל זה איננו כשישנו חידוש כשנשנה בסנין (ראה שם, ע״ב), והרי בכיבוד אב נאמר „למען יאריכון ימך“, (ב) י״ל שאינו מצוה — כמצוה בפ״ע (ובמילא גם תקפה ושכרה גדול ביותר וכו׳) — אבל מצוה בתור (ישבו של עולם וידינו, ראה לקמן בפנים סעיף ט׳).

(35) שלכן מקשה בסנה׳ שם „דינין בני נח איפקוד“.

(36) ב״ר פלוי, ו. פרדר״א פכ״ג. פרש״י נח ט, כג.

(37) פרש״י חיי שרה כו, ג.

(38) ועפ״ז יובן בפשטות מה שהגר אסור לבנות את אביו, כדי שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה כו׳ (רמב״ם הל׳ ממרים פ״ה ה״יא. טור ושר״ע יו״ד סו״ס רמא) — כי גם ב״נ אסורים בביון אב

אויף דעם וואס ער האָט (במשך פון צוויי און צוואנציק יאָר) ניט געטאָן אויף מקיים זיין בפועל די מצוה פון כיבוד אב יי״.

— דאָרף דאָך אויסקומען לכאורה, אַז דער „ויקחו גו׳ ויהרגו כל זכר“, איז געווען ניט כפי רצון העליון, איז דאָך הדרא קושיא לדוכתא: ווי אַזוי האָט דערביי געקענט זיין דער אופן פון „(הרגו) איש“?

ד. בכדי צו פאַרשטיין דאָס, דאָרף מען פריער מקדים זיין נאָך אַ קשיא: עס שטייט אין גמרא יי״, אַז אין מרה

(32) מגילה יו, א. רש״י (ישן) ס״פ תולדות, וישב לו, לה.

בדוחק אפשר לומר, שמה שלא ה״ ל יעקב כיבוד אב מיוסף * כ״כ שנה הוא [לא בדרך עונש, מכיון שלא נצטוו אז על כיבוד אב ועאכ״כ — על העדר קיומו, כ״א] בדרך סיבה ומסובב — מדה כנגד מדה (לשון רש״י ס״פ תולדות, וראה גם מגילה שם: יוסף שפירש כו׳ כשם שפירש יעקב), והיינו, ולהיות שחסרה אצל יעקב העבודה דכיבוד אב במשך כ״כ שנה, לכן לא ה״ אצלו גם המסובב ממנה

[ועפ״ז יובן מה שאמרו (שם טו, סע״ב) „גדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אב ואם שכל אותן שנים שהי׳ יעקב אבינו בבית עבר לא נענש“ — אף שלכאורה גם באם ת״ת ה״ שוה לכיבוד אב לא ה״ נענש (כמו שהקשה בחזק״ג מהרש״א שם) — כי באם ת״ת ה״ רק שוה לכיבוד אב, מכיון שגם בהשנים שהי׳ בבית עבר חסרה אצלו העבודה דכיבוד אב, ה״ צ״ל נחסר גם המסובב מזה]

אבל מלשון הגמרא שם „לא נענש“ (טו, סע״ב): „ולא מינעש“ (יו, א) משמע שהי׳ מצוה בכיבוד אב, שלכן שייך עונש על זה. (33) סנה׳ גו, ב.

(*) עיקר „תולדות יעקב“ (ראה ב״ר פפ״ד, ה. רש״י וישב לו, ב). ועפ״ז מתורץ — הרי גם במשך כ״כ שנה אלו ה״ ליעקב כיבוד אב משאר השבטים.

אנדערש איז אָבער בנוגע אברהם
און יעקב, וואָס עס רעדט זיך (ניט
וועגן בזיון ח"ו, נאָר) בלויז וועגן
ניט-כיבוד, שטעלט זיך בכן די שאַ-
לה: האַבנדיק דאָן דעם גדר פון ב"נ,
זיינען זיי דאָך ניט געווען מצווה אויף
כיבוד אב?

ה. עד"ו איז אויך די שאלה בנוגע
צו דעם חטא און עונש פון סדום:
דער חטא פון אנשי סדום, צוליב
וועלכן זיי זיינען (בעיקר) באַ-
שטראַפט געוואָרן, איז באַשטאַנען אין
דעם וואָס זיי האָבן ניט געגעבן קיין
צדקה צו נויט־באַדערפטיקע און ווי
עס שטייט בפירוש אין פסוק „זה הי'
עון סדום“* — גוי ויד עני ואביון

ברמיה" והעתיק הכתוב דמקלה וגם סיום
דברי הרמב"ם „ויש לבד כו" — דילג
והשמט מה שביניהם „והיה אומר ען
תלעג כו" — כי אין דיני ב"ג בטושוש"ן.
(44) אף שעברו על כמה עבירות —
ובחם ע"ז ג"ע ושי"ד (סנה' קט, א. רד"ק
לך יג, יג) — הגזר דין (הפרכת סדום)
הי' על אשר יד עני גוי, כבפנים. (ועי'ד
דור המבול — שלא נחתם גז"ד אלא על הגזל
(סנה' קח, א. הובא בפרש"י נח ו, יג)) שלכן
בפי' וירא נאמר רק „כי רבה . . . הכצעתה“
[עסקי ריבה (וראה לקמן בפנים, שהעיקר
בוה הוא (לא איסור ש"ד כ"א) דיד עני גוי
לא החזיקה], ולא נזכר „רעים וחטאים לה'
מאד“], כי זהו הסעם „לכזה“. ועפ"ז תומק
שייכות „כי ידעתיו גוי צדקה ומשפט“
לפרשת סדום.

(44*) בחז"ג לסנה' קו, ב: „שסדום
לא נחשב להם רק כחטאת שלא נצטוו על
כך אבל ישראל שנצטוו על כך נחשב להם
לעון שהוא מויד“. ולכאורה אינו מובן:
(א) והרי נאמר ביחזקאל „זה הי' עון סדום“,
(ב) באם לא נצטוו — למה נענשו על זה
ובעונש חמור כ"כ (וראה ר"ן לסנה' נו),
(ג) — נעתק בשו"ג הב' להערה 45.

והסעם לשינוי לשון הכתוב (איכה ד,
ו) „ויגדל עון בת עמי מחטאת סדום“ —

ווי"ל, אַז דער מקור צו דעם איסור
איז יי' בטבע פון עורבים איז אַז „עין
תלעג לאב גוי יקרוה עורבי נחל
גוי“*. און וויבאַלד אַז אַפילו „אלמלא
לא ניתנה תורה“ (ח"ו יי'), איז פאַ-
ראַן דער חוב זיך אַפצולערנען גע-
וויסע הנהגות פון בעלי־חיים וואָס זיי
פאַרמאָגן בטבע יי' — זיינען דעריי-
בער אויך בני נח מחוייב (צו אַפ-
לערנען פון עורבים און) אַפּהיטן —
ניט אַפצולאָכן און מבזה זיין די על-
טערן יי'.

(וראה בחידושי רעק"א לוי"ד שם ולכאורה
דוחק הוא).

(39) גם י"ל, שהמקור לזה הוא מזה
עצמו שחם נענש על מה שביזה את אביו,
וכמו המקור לג"ע — לתנא דבי מנשה
(ראה סנה' נו, רע"א. חוס' שם).

(40) משלי ל יו, ומפשטות הכתוב משמע
שזה ענין סבעי.

(41) כן הי' מוסיף (בלחש) כ"ק אדמו"ר
(מהרש"ב) נ"ע כשהי' מביא מרז"ל זה.

(42) עירובין ק, ע"ב. וראה רש"י שם
ד"ה בהמות: שנתן כו' להורות כו'.

(43) ועפ"ז יובן (א) מה שלאחרי שמביא
הרמב"ם (שם ספ"ה) ראי' „שכל המבזה
אביו כו' ואפילו ברמיה הזו ארור מפי
הגבורה" ממה „שנאמר ארור מקלה אביו
ואמו" — מוסיף: „והרי הוא אומר עין
תלעג כו' — ולכאורה, למה הוצרך להביא
גם מן הכתובים, כקושיית הרוב"ז שם*
— ועפ"ז הגל י"ל: „ארור מקלה גוי“,
רק בבניי נאמה, ולכן מוסיף „וה"ה אומר
עין כו' — בכל המבזה כו' גם בב"ג.
(ב) מה שבטושוש"ע (שם סעיף ו') — שהוא
לשון הרמב"ם — אף שהעתיק „אפילו

(*) ומה שתי"ר, דקרא דכתובים מייחי'
ל"י למה שאמר אפילו ברמיה, דקרא דמ"ר
לא אביו ואמו משמע ל"י דמקלל בפירוש"
— לא נכיתי להביא, דא"כ מנ"ל להרמב"ם
דאפילו ברמיה ארור מפי הגבורה, והול"ל
„ואפילו ברמיה" בסוף דבריו, ודוחק גדול
לומר דמ"עין תלעג" שבכתובים ידעין ד'
מקלה שבחומש פירושו גם ברמיה.

לא החזיקה"י.

און הגם אז דעם פסוק "זעקת סדום

ועמורה כי רבה"י טייטשט אפ די גמרא"י: "על עסקי ריבה" — אז דאָרט האָט זיך געפונען אַ מיידל וואָס האָט געגעבן שפּייז צו אַרימעלייט, און דערפאַר האָבן איר די אנשי סדום אַרױפגעפירט אויף אַ דאָך אויסגע-שמירט זי מיט האָגניק און איבער-געלאָזן זי פאַר די בינען ביז זיי האָבן איר צוביסן אויף טויט; און מחמת דער עבירה מיט דער "ריבה", האָט זיי דער אויבערשטער מעניש געווען מיט דער "מהפּיכת סדום וע-מורה" וכו'".

— איז דאָס אָבער ניט קיין סתירה צום פריער געזאָגטן, אַז די שטראָף איז אויף זיי געקומען דערפאַר וואָס "יד עני ואביון לא החזיקה" — וואָ-

ד"גאון גוי ויד עני גוי" היו צריכים ליענש לכאורה ברעב — היפך "שבעת לחם" ש' נתגאו בזה (מדה כנגד מדה),

שלפ"ז אפשר לומר שהסיבה ל"ואסיר אתהו" היא "ותעשינה תועבה" שאינו שייך ל"יד עני ואביון לא החזיקה" — הרי ממה ש"יד עני גוי" קורא הכתוב "עון סדום" (עכ"פ, גם כאם "ואסיר אתהו" הי' מטעם אחר, מוכח שהיו מחזיבים בהח' זקת יד עני ואביון.

(46) וירא יח, כ. ובפרש"י עה"ת הובא זה על "הכצקתה" (שם, כא).

(47) סנהדרין קט, ב.

(48) כדמוכח מהמשך הכתובים שם: זעקת גוי רבה גוי הכצקתה גוי כלה.

שנענשו בשביל עון זה, כ"א — שהעונש הי' מצד ענינים אחרים, אלא שבאם היו מחזיקים יד עני ואביון, היתה מזה זו מכפרת עליהם כמו שכיפרה על ירושלים. אבל מלשון הכתוב "זה הי' עון סדום" (ובפרט שב"ותעשינה תועבה" אינו מפרש מהי התועבה, כבהערה (בשוה"ג) הקודמת) מוכח שהעונש "ואסיר אתהו" בא בשביל העון ד"לא החזיקה" — שלכן מוכיח הר"ן (סנה' נו, ב) בפשיטות שב"נ מחזיבים ב' צדקה מעונש סדום.

אף שגם ב"נ (סדום) מחזיבים בצדקה (ופי' רש"י "ויגדל" הוא שהיו "רעים יותר מסדום" (פרש"י לסנה' שם. וראה גם בחדא"ג שם בפירוש השני)) — יש לומר, דמכיון שבב"ג, צדקה אינה מצוה בפ"ע ורק בתור (ישובו של עולם ו)דיינו (כדלקמן סעיף ד"ח) אין בה תוקף כ"כ (ראה לעיל הערה 34), ולכן ביחס "עון בת עמי", נחשבת היא רק כחטאת.

עו"ל שבסדום נענשו גם הקטנים שאצ"ל אין שייך עון (מזיד) [וראה ירוש' סנה' פ"י ה"ח ותוספתא שם פ"ד, א — דסדום הוה גור עיר הנדחת (והאריך בזה הרגצובי) ראה צפע"ג עה"ת (ראה לקו"ש ח"ט ע' 107 ואילך)] ובעיר הנדחת גם טף נהרגין (רמב"ם הל' ע"ז פ"ד ה"ו. ושקו"ט בנ"כ שם). וגם למש"כ בפנים דנענש מפני עסקי ריבה כו' — ראה מג' דול עזו (שם) דעד"ז הי' ג"כ בעדת קורת וביבש גלעד. ואכ"מ].

(45) יחזקאל טו, מט. ומשמעות פשוטות הכתוב היא, שוהו הטעם ל"ואסיר אתהו" (שם, *1) — ראה מפרשים שם. וראה גם רש"י סנה' קד, ב ד"ה מדה — בפ"י רושו הראשון **.

וגם לפי פ"י השני שברש"י שם שכתוב זה (מט) מספר רק את הנהגת סדום (שהי' תה דומה לירושלים)

[ואדרבה: מפסוק זה אנו יודעים (דרך אגב) שלא סבלו עוני, אף שמצד העון

(*) ומ"ש (שם, נ) "ותגבהנה ותעשינה תועבה לפני" — מדלא פירש מהי התור עבה, מוכח שאי"ז ענין אחר, כ"א האופן ד"לא החזיקה" (שכתוב לפני"ז), כדלקמן בפנים בנוגע ל"עסקי ריבה". וראה לקמן הערה 50, שבאם לא הי' אצלם שלילת הצדקה באופן קיצוני ("ותעשינה תועבה") — לא היו נענשים ב"כלה" ("ואסיר אתהו"). ובפרט לפי המבואר לקמן סו"ס ח' (לדעת הרמב"ם) שמה ש"לא החזיקה" נחשב להם ל"עון" היינו רק לפי שזה הי' אצלם באופן קיצוני.

(**) בפרשת דרכים דרוש יח, שהשייכות ד"לא החזיקה" ל"ואסיר אתהו" הוא (לא

אָבער דאָ ווערט די שאלה: פאַר-
וואָס זאָל „יד עני ואביון לא החזיקה“
פאַררעכנט ווערן פאַר אַן עון ופּערט
פאַר אַזאַ האַרבע עבירה אַז צוליב
איר זאָל קומען אַזאַ גרויסער עונש
— וויבאַלד די מצוה פון צדקה איז
ניטאָ צווישן די שבע מצוות בני נח?

ו. לויטן דרך הפשט וואָלט געקענט
אויסקומען, אַז דער פסוק „כי ידעתי
(לשון חיבה) למען אשר יצוה גו'
לעשות צדקה ומשפט“⁵² מיינט צו
זאָגן: די באַזונדערע חיבה צו אברהם
אבינו קומט דערפון וואָס אברהם איז
דער וואָס „יצוה . . לעשות צדקה וגו'“,
ד.ה. וואָס ער זאָגט אַן „בניו“ און
„ביתו“ צו טאָן צדקה, הגם אַז ווי
בני נח זיינען זיי אין דעם נײַט מחוייב —

זאָגט אָבער די גמרא⁵³, אַז אויך בני
נח זיינען מחוייב „לעשות צדקה ומש-
פט“; ובפרט צדקה — איז מחוייב סיי
אַ „בן נח“ סיי אַ „בת נח“, ווי די
גמרא⁵⁴ זאָגט „בניו, לדין; ביתו, לצד-
קה“.

און דערמיט פאַרענטפערן ראשון-
נים⁵⁵ פאַרוואָס סדום איז גענש גע-
וואָרן פאַרן חטא פון „יד עני ואביון
לא החזיקה“, ווייל אין צדקה זיינען
אַלע בני נח געווען מחוייב, און דאָס
וואָס צדקה ווערט ניט גערעכנט צו-
זאַמען מיט די שבע מצוות ב"נ, איז
דאָס דערפאַר וואָס די ז' מצוות ב"נ
אַנטהאַלטן בלויז דעם סוג ציוויים פון
„שב ואל תעשה“, און די מצוה פון
צדקה איז אַן ענין פון „קום עשה“.

אָבער דער תירוץ פאַרענטפערט
בלויז לויט דער מסקנא פון דער

רום אויך דער חטא פון שפיכת דמים
ביי „עסקי ריבה“ איז שרשו און ער
שטאַמט פון זייער ניט טאָן חסד און
צדקה. ד.ה. די הנהגה פון „יד עני
ואביון לא החזיקה“ איז ביי זיי גע-
ווען אין אַזאַ שרעקליכער מאָס און
איז דערגאַנגען אַזוי ווייט, אַז צוליב
איר טאָן אַ פעולה פון צדקה, האָבן זיי
פאַרפייניקט די „ריבה“ מיט אַ מיתה
משונה, און צוליב דעם וואָס דער „יד
עני גו' לא החזיקה“ איז געווען באופן
קיצוני, דאָס⁵⁶ האָט געבראַכט צום
„כלה“.

דערפון גופא איז לכאורה געדרונ-
גען, אַז די בני נח האָבן אויף זיך
געהאַט דעם חיוב פון צדקה⁵⁷, וואָרום
אויב ניט, וואָלט מען זיי דאָך איבער-
הויפט ניט באַשטראָפּט (און בפרט נאָך
אַזאַ האַרבן עונש פון „כלה“) פאַר
זייער ניט דערלאָזן צו טאָן אַ זאָך
וואָס זיי זיינען אויף דעם ניט אָנגע-
זאָגט⁵⁸.

(49) ובוה מובן מה שב„עסקי ריבה“
מסופר בסנה' שם „דהוות קא מפקא ריפּתא
לעניא“, וכן ברש"י עה"ת שם „על שנתנה
מזון לעני“ — כי עיקר החטא (שבשבילו
נענשו) הי' כמפורט ביחזקאל „יד עני ואביון
לא החזיקה“, וראה הערה הבאה.

(50) אלא שבאם מניעת הצדקה לא היתה
אצלם באופן קיצוני, לא היו נענשים בעונש
חמור כזה — „כלה“, ורק שלפי שהעדר
הצדקה אצלם הי' עד כדי כך, „שהרגוה
במיתה משונה על שנתנה מזון לעני“,
נענשו (וגי' במיתה משונה — מדה כנגד
מדה) בכללי.

(51) כי שלילת ומניעת דבר שאין בו
חיוב כלל, גם כשהשלילה באופן קיצוני,
אין לחשבה לעון, ומכ"ש שאינה עון חמור
כזה שיתחייבו עבודה כללי.

ומה שחם נענש על בזיון אביו (אף
שב"נ אין מצוים בכיבוד אב), הרי: (א)
בזיון (אינו רק העדר הכיבוד, כ"א) הוא
ענין בפ"ע (היפך הכיבוד). (ב) גם ב"נ
אסורים לבזות אב, כנ"ל סעיף ד'.

(52) וירא ית, יט.

(53) סנה' נו, ב.

(54) חידושי הר"ן לסנה' נו, ב. וראה

גם יד רמ"ה שם נו, ב.

מחוייב אין צדקה — פארוואס איז זייער אויפפירונג פון „יד עני ואב" יון לא החזיקה" (פון סדום) א חטא. צו באשטראפן זיי פאר דעם?

ז. בנוגע צו דער מצוה פון „דינין" — וואס איז (לכל הדיעות) איינע פון די ז' מצות ב"נ" — איז פאראן א פלוגתא צווישן רמב"ם מיטן רמ"ב"ן: דעת הרמב"ם איז, אז מצות „דינין" מיינט נאר דעם באשטימטן פרט פון „חייבין להושיב דינין" ושופטים כו"; דאקעגן דער רמב"ם האלט, אז מיט מצות „דינין" ווערט געמיינט ניט בלויז „להושיב דינין כו", נאר אויך „דיני גניבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בח" בירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממ" כר וכיצא בהן". ד. ה. אז „דינין" נעמען ארום אלע מיני אנגעלעגנ' הייטן (בין אדם לחבירו) וואס האבן צו טאן מיט אויפהאלטן ישובו של עולם.

ועפ"ז קען מען זאגן (לשיטת הרמ"ב"ן) אז דערפאר ווערט צדקה ניט גערעכנט צווישן די מצות ב"נ — ווייל אויך זי איז איינגעשלאסן אין דעם כלל פון „דינין" היות אז אויך דאס טאן צדקה איז נויטיק פאר ישר" בו של עולם. און דערפאר איז סדום נענט געווארן פאר דעם וואס „יד עני ואביון לא החזיקה" ⁵⁰.

גמרא ⁵¹, וואס נעמט אן אז אין די שבע מצות ב"נ רעכנט זיך בלויז ענינים פון „שב ואל תעשה"; אבער לויטן ס"ד פון דער גמרא, אז מען דארף רעכענען אויך מצות פון „קום עשה", איז דאך ווידער שווער: פארוואס רעכנט מען ניט אויך מצות הצדקה?

און מצד אט"דער קשיא, ברענגט טאקע דער מהרש"א ⁵² א ראי' צו שיטת רש"י ⁵³, וואס לערנט אז דער ווארט „צדקה" אין פסוק „כי ידעתי גו" מיינט „פשרה" — ד.ה. דער חיוב צו געפינען א „גערעכטע" פשרה אין משפט גופא — און דאס מיינט ניט צדקה כפשוטה, אין וועלכער בני נח זיינען טאקע ניט מחוייב; ווארום אויב יע, וואלט צו די ז' מצות ב"נ געדארפט צוגערעכנט ווערן (לויטן ס"ד) אויך מצות הצדקה.

אויך פון רמב"ם ⁵⁴ איז מוכח, אז ער נעמט אן להלכה אז ב"נ זיינען ניט מחוייב אויף צדקה — ווארום בעת ער רעדט וועגן דעם דין „בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר כו", גיט ער דערביי א דוגמא — „נתן צדקה כו".

איז דאך קשה לויט ביידע שיטות: לויט דער שיטה, אז ב"נ זיינען יע מחוייב אין צדקה — פארוואס ווערן גערעכנט (לויטן ס"ד) בלויז שבע מצות ב"נ און ניט שמונה מצות? און לויט דער שיטה, אז זיי זיינען ניט

(59) סנה' נו, סע"א ואילך.

(60) בפירושו עה"ת (פרשתנו לה, יג).

(ועפ"ז צריך עיון למה נצטח על גול בפ"ע).

הקשה כן גם בתורת עה"פ (בראשית ב, טז), אבל חירוצו דחוק.

(61) ואף שלדעת הרמב"ם שם אין ב"נ

נהרג על ביטול מ"ע — היינו מיתה בדיני

אדם, משא"כ בדיני שמים. וכמו עכ"פ

(55) סנה' נח, סע"ב.

(56) שם נו, ב ד"ה בפירש"י.

(57) סנה' שם ד"ה דיני קנסות.

(58) הלי מלכים פ"י ה"ג.

ועפ"ז צ"ל ש"מ"ש בהלי רוצח ספ"ב

„שעשה דבר מצוה . . ליתן צדקה" —

כותנהו היא למצוה שאינו מצווה ועושה.

אן אופן און די מטרע דערפון גע-
פינט זיך אין זיי אליין (ווי דאס איז
ביי די מצות אויף וועלכע אידן זיי-
נען אנגעזאגט געווארן), נאר אויך זיי
(די מצות) זיינען „בשביל ישראל
ובשביל התורה“. צוליב אידן און תו-
רה איז נויטיק אז די וועלט זאל
מתאים זיין צום „לשבת יצרה“⁶³ (ישוב
העולם), עס זאל נישט זיין א סביבה והש-
פעה⁶⁴ בלתי רצוי, ואדרבה די וועלט
זאל ווערן אויסגעאידלט און שלמות-
דיק, דעריבער דארפן די ב"נ מקיים
זיין זייערע מצות

— סיי די וואס בין אדם לחבירו,
בכדי אז די וועלט זאל זיך פירן מיט
צדק ויושר, און אויך די וואס זיי-
נען נוגע צו בין אדם למקום (אזוי
ווי ע"ז און ברכת השם).

(63) ישעי' מה, יח. וגם לב"נ נאמר זה
— אף שמצות פור'ר נטילה מהם (סנה'
נט, ריש ע"ב. אבל ראה שאליות קסה
ובנ"כ שם. מל"מ הל' מלכים פ"י ה"ו.
מנחת סולת על ס' החינוך מצוה א סק"ה
ויעו) — כמ"ש התוס' (גיטין מא, ב ד"ה
לא תהו בתירוצי הב', וש"נ) לענין עבד,
ומכיון שהכתוב (לשבת יצרה) מבאר כונת
ברה"ע, אין סבא לחלק בזה בין עבד
לב"נ. (משא"כ לדעת האומרים דפו"ר ושבת
קשורים זב"ו). וראה בכורות מז, א: „והא
עבד להו שבת“ [ולשון הש"ס (יבמות סב,
א) „בני פור'ר יצגוהו“ י"ל, שהכוונה היא
ל"שבת" — וכמו „פרי' רב"י (שמפרשת
המשנה מיד) שנאמר לא תהו בראה לשבת
יצרה, ולהעיר מתוס' יבמות ובכורות שם.
טורי אבן ר"ה כה, א ד"ה אלימא]. וראה
העמק שאלה (להנצי"ב) על השאלות שאל-
תא קסה סעי' ב בתחלתו.

(63*) כי דרך ברייתו של אדם להיות
גמשך בדעותיו ובמעשיו אחרי ריעיו וחבריו
ונוהג* כמנהג אנשי מדינתו (רמב"ם הל'
דעות רפ"ו).

עס בלייבט אבער שווער לדעת
הרמב"ם, וואס האלט אז ב"נ זיינען
ניט מחוייב אין צדקה — פארוואס
האט מען זיי מעניש געווען צוליב
דעם וואס „יד עני ואביון לא החזיקה“,
כנ"ל?

ח. בכדי צו פארשטיין דאס דארף
מען פריער מבאר זיין דעם כללות
החילוק וואס איז דא צווישן די ז'
מצות ב"נ און די מצות אויף וועל-
כע אידן זיינען אנגעזאגט געווארן —
אנהויבנדיק פון מצות מילה כו' און
(מכ"ש) די מצות וואס נאך מתן-תורה:

די וועלט, אריינגערעכנט אויך (כמו-
כן) דער מין המדבר, איז באשאפן
געווארן צוליב אנאנדער זאך — „ב"
שביל ישראל ובשביל התורה“⁶². און
וויבאלד אז די מציאות פון די בני
נח איז צוליב אידן און תורה (וועל-
כע זיינען העכער פון וועלט), איז
פארשטאנדיק, אז אויך די „מצות“ זיי-
ערע (פון די ב"נ) זיינען (ניט אין

שבת חייב מיתה) (סנה' גח, סע"ב *) —
אף שאין בזה עשי'.

ואולי יתרה מזה י"ל שמכיון שהאופן
דלא החזיקה"ה (גם) ע"י עשי' (כמובא
לעיל ס"ה) — חייבין ע"ז גם בידי אדם.
(62) דרשת רז"ל עה"פ בראשית — תנ'
חומא (באבער) פיסקא ג' וה', לק"ט. רש"י.
וראה גם ב"ר רפ"א. ויקר' פל"ו, ד.

(*) וברמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ט:
„מודיעין אותו שהוא חייב מיתה ע"ז אבל
אינו נהרג“, אלא שטעמו של הרמב"ם על
זה שאינו נהרג הוא, לפי ש„אינו נהרג
אלא על שבע מצות“ (כס"מ שם), משא"כ
להרמב"ן — אפילו אם הי' „לא ישובות“
מדי מצות ב"נ, ג"כ לא הי' נהרג ע"ז
בדיני אדם, כמו שאין נהרגין על מה שאין
מושיבין דיינים. וראה שו"ת חת"ס ליקוטים
סי'ד, שגם לדעת הרמב"ם אין ב"נ נהרגים
על ביטול מ"ע, גם בז' מצות ב"נ עיי"ש.

אמת טאקע, אז ווי ב"נ זיינען זיי
ניט געווען מחוייב אין מצות הצדקה
און זייער ניט אפהיטן די מצוה קען
דעריבער ניט גערעכנט ווערן ווי אן
"עון", אבער בשעת דער "יד עני
ואביון לא החזיקה" איז אין אזא אופן
קיצוני, אז אויך א צווייטן דערלאזן
זיי ניט צו געבן צדקה, און וואס נאכ-
מער, אז דערפאר זיינען זיי יענעם דן
למיתה — אזא סארט הנהגה איז זי-
כער אן "עון" ווייל ס'איז היפך פון
ישובו של עולם. און דערפאר איז
אויב נאר "הכצקתה עשו" קומט זיי
"כלה".

ט. ע"פ כל הנ"ל קען מען מסביר
זיין (לשיטת הרמב"ן עכ"פ), אז דער-
פאר געפינט מען דעם חזיון פון כיבוד
אב אויך ביי בני נח, ווייל כיבוד
אב איז א זאך וואס רירט אן ישובו
של עולם⁶⁴. ד.ה. די מצוה פון כי-
בוד אב, בשלימותה און ווי א באזונדער
ענין, איז געגעבן געווארן צו אידן
אין "מרה"; אבער אויף וויפל כיבוד
אב איז נוגע צו ישובו של עולם,
איז מען דערויף געווען אנגעזאגט
אויך פון פריער⁶⁵.

און וויבאלד אז דער דעמאלטיקער

(67) ראה ירוש' פאה פ"א ה"א (וראה
גם חינוך מצוה לג): "דבר שהוא פריעת
חוב" — והרי פריעת חוב נוגע לישובו
של עולם עור יותר מצדקה. וראה ג"כ
פיה"מ פאה שם.

ועפ"ו יומתק גם ה' (ב"ר פל"ט, ז.
ועד"ו ברש"י ס"פ נח) "והלך לו לעת
זקנתו" — כי עיקר הפריעת חוב בזה הוא
כשאביו זקן.

(68) ועפ"ו יומתק דיוק לשון רש"י כו"כ
פעמים (במס' מגילה טו, סע"ב ואילך. וכן
בפירושו עה"ת — נסמן לעיל הערה 30;
32) "כיבוד אביו" — ולא "מצות כיבוד
אביו" (כלי המורגל בכ"מ) — כי אז עדיין

— ווייל דערמיט גרייטן זיי צו די
וועלט צו דעם, אז אידן זאלן דערנאך
טאן כדבעי זייער עבודה פון תורה
ומצות און אויפהויבן די אויסגעאיי-
דלטע וועלט צו העכער פון וועלט און
מאכן פון איר א תורה וועלט, א דירה
לו ית'.

און דאס איז אויך דער טעם וואס
ווען א ב"נ איז עובר אויף איינע
פון זיינע מצות איז ער חייב מיתה⁶⁶ —
ווייל היות אז די גאנצע מציאות
און אויפגאבע פון די ב"נ איז צו
אויפטאן אז דער ישוב העולם זאל
זיין כדבעי, דעריבער, ווען זיי טוען
דעם היפך דערפון (דורך עובר זיין
אויף זייערע מצות), פארלירן זיי דעם
יסוד פון זייער קיום אין וועלט: אז
עס ווערט בטל די סיבה ווערט בדרך
ממילא בטל דער מסובב⁶⁷.

און לויט דעם ווערט פארשטאנדיק,
פארוואס ס'האט געקומט מיתה די אנ-
שי סדום — אויך לדעת הרמב"ם⁶⁸:

(64) בידי אדם או (עכ"פ) בידי שמים
(ראה לעיל הערה 61).

(65) ובמכש"כ מהא דבטל העיקר בטלה
הטפלה (כלים ספ"ט).

(66) גם י"ל (בדוחק עכ"פ) שמ"ש ה'
רמב"ם שב"ג אינן מחוייבים בצדקה הוא
רק עכשיו. אבל קודם מ"ת היו מחוייבים
בצדקה * (ראה לעיל הערה 34 בענין כיבוד
אב), ולכן בסדום — "יד עני ואביון לא
החזיקה" נחשב ל"עון".

(*) וי"ל, שלפי שיטת הרמב"ם כל ה'
ענינים ד'ישובו של עולם' (וצדקה בכללם)
נכללים ב"פרו ורבו", שענינה — ישובו
של עולם, כי "לא נברא העולם אלא לפרו'
ורבי' שנאמר כו' לשבת יצרה" (גיטין מא,
ריש ע"ב), ולכן לאחר מ"ת שניטלה מהם
מצות פרו' (סנה' נט, ריש ע"ב) — פטורים
הם מצדקה, משא"כ לפני מ"ת. והוא דלא
כנ"ל בהערה 63.

אן אין עצם הנפש (וגם מטעם ישובו של עולם) — דאן איז אדרבה: דער ישובו של עולם ווערט אויסגעפירט דורך „לא נטלו עצה הימנו“, כנ"ל.⁷⁰

י. ע"פ כל הנ"ל איז מובן דער גודל העילוי פון „ויקחו גו' איש חר-בו“:

דער ענין פון „הכזונה יעשה את אחותנו“ האָט זיי דערנומען אַזוי שטאַרק, אַז „נהגו עצמן כשאר אנ-שים שאינם בניו“ (של יעקב); זיי זיינען געווען דורכגענומען אינגאנצן מיט דעם געפיל ובמילא איז ביי זיי ניט געבליבן קיין אַרט אויף קיין שום אַנדער זאַך אויסער „ויקחו איש גו'“.

(70) ומה שבפשוט, מה ש„לא נטלו עצה הימנו“ הוא היפך השבח — מובן ע"פ המבואר בהערה הבאה.

(71) ולכן, כשענו ליעקב „הכזונה יעשה את אחותנו“ קיבל את המענה (ראה לעיל ס"ב. הערה 22). אלא ש„מ"מ, הוכיח אותם (לאחר זמן) ע"ז — כי לאחר שראה ש-„ברצונם עקרו שור“ (אף שבוה, אינו שייך הטעם שבפנים) ה"י זה אצלו הוכחה שש אצלם נטי' לזה (גם) מצד טבעם, ושגם במעשה שכס (אף שהי' בעיקר מצד „הכ-זונה יעשה גו'“) ה"י איזה תערובות גם מטבע זה שלהם (וע"ד המבואר בתו"א יט, סע"ב ואילך).

ועפ"י יומחק מה שבתחלת תוכחתו אמר „שמעון ולוי אחים — אחים לדינה ולא אחים ליוסף“ (בר' פצ"ח, ה. פצ"ט, ז) — דלכאורה: הרי התוכחה היתה לא רק על „ברצונם עקרו שור“ אלא גם על „באפס הרגו איש“, ומה נוגע לזה מה שהיו „אחים לדינה“ — כי מה שהיו „אחים לדינה ולא אחים ליוסף“ מוכיח, שגם ב„הרגו איש“ ה"י תערובות מ"כלי חמס מכרותיהם".*

(*) ע"פ המבואר לעיל ע' 63'4 שבצדיקים ה„חטאים“ הם רק חסרון האור במדרגת הקדושה גופא, ובשביל העל"י הבאה לאח"ז — י"ל, שהענין ד„כלי חמס מברכת עשו“

כיבוד אב איז ניט געווען קיין ענין פאַר זיך, נאָר בלויז ווי אַ חלק פון דעם וואָס עס פאַדערט זיך צוליב הנהגת וישובו של-עולם, וועט שוין זיין פאַרשטאַנדיק, אַז שמעון ולוי זיינען ניט באַגאַנגען קיין חטא דערמיט וואָס „לא נטלו עצה“ פון זייער פאַטער: ווייל אדרבה, דווקא ווען אַזאָ זאָך ווי „נבלה עשה בישראל“⁷² דערנעמט ביז אַז ס'בלייבט קיין אַרט ניט אויף נטי-לת עצה און אַפילו ניט פונעם פאַ-טער — אַזאָ הנהגה איז דער אמת'ער קיום פון ישובו של עולם.

אין אַנדערע ווערטער: ווען כיבוד אב וואָלט דעמאָלט געווען אַ מצוה בפני עצמה — איז אויך ווען אַן ענין רירט אַן אין עצם הנפש און במילא, אַלס תוצאה דערפון, קומען די פעולות אין ניט קיין אויסגע-רעכנטן און אויסגעמאַסטענעם אופן — מוז מען פאַרט דערביי מקיים זיין דעם ציווי הקב"ה (כיבוד אב):

וויבאַלד אָבער אַז קיין ציווי מיו-חד אויף כיבוד אב איז דאָן ניט גע-ווען, מען האָט דאָס געדאַרפט אַפ-היטן (בדרך כלל) צוליב „ישובו של עולם“, איז בעת ס'קומט צו אַ פאַל וואָס איז יוצא מן הכלל און ס'רירט

לא היתה כיבוד אב כמצוה (בפ"ע) כ"א נכללת ב„דינין“.

ומה שבפדר"א פכ"ג נאמר „ולא שם על לבו מצות כיבוד אב“ — י"ל: (א) שהוא שיגרא דלישנא. (ב) מכיון שזה נכלל במצות דינין, שייך גם ע"ז ה"י „מצוה“. ולהעיר מחולין צב, סע"א: שלשים מצות כו' — ובס' עשרה מאמרות (מאמר חקור דין ח"ג פכ"א) שהם פריטים ב"י מצות ב"ג. (אלא שצע"ק לפי המבואר בפנים: למה לא גמר נה כיבוד אב בחולין שם?).

(69) לשון הכתוב (לר, ז).

דארף מען זיך ניט רעכענען מיט קיין שום חשבונות און מדידות, אפי"ל נישט מיט מדידות פון תורה, נאר מען דארף ביי זיך ארויסרופן דווקא די תנועה פון מסירת-נפש.

נאכדעם ווי מען האט ביי זיך שוין מעורר געווען דעם כח המס"ג — דאן דארף מען טאקע יעדער זאך טאן ע"פ טעם ודעת, במדידה והגבלה, על פי תורה; אבער בכדי אז די עבודה ש"פ טעם ודעת זאל זיין ווי עס דארף צו זיין, מוז זיין צום אלעם ערשטן, גלייך ווי מען ווערט נאר אן "איש", דער ענין פון מסירת-נפש ש' למעלה מטעם ודעת יי.

(משיחת ש"פ וישליח תשכ"ה)

און דאס איז אויך דער טעם וואס דעם זמן פון התחלת החיוב במצות לערנט מען אפ (כנ"ל בתחילת השי"ח) פון אט"דעם פסוק, ווייל דאס איז א הוראה פאר יעדער בר-מצוה, ד.ה. פאר יעדן איד ווען ער האלט ביי תחלת העבודה, אז בשעת עס האנדלט זיך וועגן "הכונה"

— וואס דאס מיינט באמת יעדער עבירה, וואס קומט דאך פון תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם⁷², און דורך וועלכע מען ווערט אפגעריסן ר"ל פון אוי" בערשטן אין דער דוגמא ווי א "זונה" וואס איז "אסורה לבעלה" ("זה הקב"ה")⁷³ —

(72) שלח טו, לט.

(73) ראה לקו"ת קרח נג, ג.

(74) וע"פ המבואר בהמכתב דב' תמוז תש"כ (נדפס לקמן בהוספות לפ' וישליח ע' 421) ש.איש" מורה על הגדלות דשכל וכו' — יש לומר, שמה שהדין דבן שלש עשרה למצות נלמד מויקחו איש חרבו, מרמו, שגם בהעבודה ש"פ טו"ד צריך להיות הארת כח המסיג שלמעלה מטו"ד. — וראה לקו"ש חט"ז ע' 290 ואילך.

הוא ענין בירור הניצוצות (שלפי שעה ירידה היא, מכיון שהמברר צריך להתלבש בלבושי המתברר). ועד"ז הוא גם בנוגע ל"ויענו גו' במרמה" — שהוא ע"ד המבואר בכ"מ (ד"ה פדה בשלום תשי"ג פ"ב ועוד) בענין בא אחיך במרמה ויקח ברכתך. וראה ד"ה לא תחרוש תרכ"ז פ"ד.

וישלח ב

ערשט נאָכדעם טייטשט ער אויס דעם טעט פאַרוואָס דאָ איז זי „נקראת בשׁ-מת“? אין קלערערע ווערטער: מיט וואָס איז אַזוי פשוט בפסוק דידן אַז בשמת היא מחלת און רשׁי באַוואָרנט בלויז די קשיא פאַרוואָס זי הייסט מחלת, ניט גע- פינענדיק פאַר נויטיק צו זאָגן אַז זי איז מחלת (אַזוי ווי ביי „עדה היא בט׳-מת“)?

(ב) פאַרוואָס דאַרף רשׁי אָנקומען צו אַן אגדה בכדי צו פאַרענטפערן דעם שינוי השם פון בשמת אויף מחלת? לכאורה האָט מען דאָך דאָס געקענט מס- ביר זיין בפשטות פונקט ווי ביים פריער- דיקן פסוק: איר אמת׳ער נאָמען איז געווען מחלת, און דאָס וואָס איז אונזער פסוק ווערט איר נאָמען געענדערט אויף בשמת, איז עס „על שם שהיתה מקטרת בשמים לעז“?

החתי. אבל בנוגע לעדה ובשמת — מכיון שבשתייהן כתיב „בת אילון החתי“, הרי מוכח לכאורה (גם בלי פירשׁי) שעדה היא בשמת, כמו שפשוט שבשמת (בת ישמעאל) היא מחלת. ולהעיר גם מרשב״ם כאן (וראה גם ראב״ע תולדות כו, לד, כז, מו, פרשתנו לו, א) שבעדה ובשמת מפרש שהן בשמת ומחלת שבפ׳ תולדות, משא״כ בנוגע לאהלי- במה ויהודית.

(6) אין לומר שמה שהוזקק רשׁי לפרש „היא בשמת בת אילון“ הוא לפי שאלולי פירושו הי׳ אפשר לומר שהיו שני אנשים שנקראו אילון, משא״כ בנוגע לבשמת ומח- לת, מכיון שבשתייהן כתיב „בת ישמעאל (וגם) אחות נביות“ מסתבר שבשמת היא מחלת — כי (א) לפי״ז הוצרך רשׁי להעתיק גם „אחות נביות“ או לרמוז עכ״פ ב„וגי“ (ב) הרי אפ״ל שלישמעאל היו שתי בנות, ואחיות גם לנביות ואינו מוכרח שבשמת היא מחלת.

(7) וכמו שהקשה הרמב״ן כאן פסוק ג.

א. אויפן פסוק „ואת בשמת בת ישמעאל אחות נביות“ י זאָגט רשׁי — אַראָפּברענגענדיק די ווערטער „בשמת בת ישמעאל“ — „ולהלן קורא לה מחלת“ ד.ה. רשׁי פרעגט: פאַרוואָס אין פ׳ תולדות: רופט זי אַן דער פסוק מחלת און אין אונזער סדרה בשמת? און ער פאַרענטפערט עס לויט אַן אגדה וואָס שטייט אין מדרש ספר שׁמאל (כדלקמן סעיף ב).

מיט אַ פסוק פריער י, וואו עס ווערט דערציילט אַז עשו האָט חתונה געהאַט מיט עדה בת אילון החתי, און אהליבמה בת ענה בת צבעון החוי, זאָגט רשׁי: „עדה בת אילון — היא בשמת בת אילון (אַז „עדה“ בפרשתנו און „בשמת“ וואָס ווערט דערמאָנט אין פ׳ תולדות י איז איינע און די זעלבע) ונקראת בשמת על שם שהיא מקטרת בשמים לעז“; „אהלי- במה — היא יהודית (וועלכע ווערט דער- מאָנט אין פ׳ תולדות י) והוא כינה שמה יהודית לומר שהיא כופרת בעז׳ כדי להטעות את אביו“.

דאַרף מען פאַרשטיין:

(א) פאַרוואָס הויבט רשׁי אָן, אין אונ- זער פסוק, גלייך מיט אַ תמ׳ „ולהלן קורא לה מחלת“ — אַנדערש ווי אין פריערדיקן פסוק וואו ער איז פריער מפרש אַז עדה „היא בשמת כו“? און

- (1) פרשתנו לו, ג.
- (2) כח, ט.
- (3) לו, ב.
- (4) כו, לד.

(5) מה שהוזקק רשׁי לפרש „אהליבמה היא יהודית“ — יש לומר, כי בפשטות (אלולי פירשׁי) אין שום קישור ביניהם, ואדרבה: באהליבמה כתיב ושהיא בת ענה בת צבעון החוי, וביהודית — בת בארי