וארא ב

א. אין פסוק ומטר לא נתך ארצה 1 — וואו עס רעדט זיך וועגן דער אָפּשטעלונג פון מכת „ברד״, נאָך דעם וואָס משה רבינו האָט תפלה געטאָן דערויף צום אויבערשטן — זאָגט רש״י צוויי פירושים אויף די ווערטער „לא נתך״:

איין פירוש איז „לא הגיע״ און איז מוסיף „ואף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ״.

[וואָס „לארץ״ איז דער פשטות׳דיקער אָפּטייטש פון „ארצה״ און מ׳דאַרף גאָר ניט קיין ראיות אָדער קיין „מצאתי לו חבר״ אויף דעם; אפילו ניט קיין ביאור „ארצה כמו לארץ״ 2, ווי מ׳געפינט דאָס פיל מאָל בכתוב פאַר דעם, אויך — ביים אָנהייב ספר שמות „הבאים מצרימה״. און אַזוי אויך אין בראשית 3]

— אַז „נתך״ איז דער טייטש „והגיע״, דערגרייכן. און די הוספה אין פסוק „(לא נתך) ארצה״ מיינט, אַז אויך די רעגן־טראָפּנס וואָס האָבן זיך שוין דאַן געפונען אין דער לופטן האָבן זיי ניט דערגרייכט צו דער ערד. און רש״י ברענגט דערויף אַ ראי׳ פון פסוק 4 „ותתך עלינו האלה והשבועה דעזרא״, וואו עס מיינט 5 „ותגיע עלינו״.

און אַ צווייטן פירוש זאָגט רש״י (פון מנחם בן סרוק): „לא נתך — לא הוצק

---

1) פרשתנו ט, לג.

2) ודוקא לא ע״ד הפשט צ״ל ראי׳ ע״ז או הודעת הכלל כל תיבה כו׳ (יבמות יג, ב ובכ״מ)*. וגם ע״ד הפשט — במקום שמשמע אחרת או שיש איזו קושי **.

3) נח יא, לא. לך יב, ה. ועוד.

4) דניאל ט, יא.

5) כפירוש הרס״ג ורש״י שם.

---

*) ועד שאמרו (יבמות שם — לפי דעת ב״ש) „מי כתיב לחוץ חוצה כתיב״. וגם אליבא דב״ה שמתרץ שם „כיון דכתיב חוצה כמאן דכתיב לחוץ דמי . . כל תיבה שצריכה למ״ד בתחלתה כו׳״ הוא לפי „שמיבעי להו לכדר״י אמר רב . . שאין קדושין תופסין ביבמה״, אבל אלולי זאת, היו מפרשים **שאינו** רמו לחוץ.

) ומה שבפ׳ לך (יד, י) ותולדות (כח, ב) מביא רש״י ראי׳ לזה מהכלל „כל תיבה כו׳״ — אף שאינו מפרש מאומה בפסוקים **קודמים מצד רוב הפשיטות שבזה כמ״ש בפנים — י״ל כי תיבת „הרה״ (בפ׳ לך) יל״פ דקאי אדלעיל: ויצא מלך סדום גו׳ (ואח״כ) ויערכו אתם מלחמה **בעמק** גו׳ ועמק גו׳ בארות גו׳ ויפלו שמה והנשארים הרה (בהר) — נסו. ופי׳ זה שולל רש״י. ועפ״ז יומתק מה שרש״י מעתיק גם תיבת „נסו״; ועד״ז „פדנה ארם״ ו„ביתה בתואל״ — דגם כשהשם משתי תיבות — ישנו הכלל, וההה״א באה (**באמצע** השם!) בסוף **התיבה** שצ״ל הלמ״ד בתחילתה.

ובזה יומתק שרש״י (בהנ״ל ובתהלים ט, יח) בוחר בגירסת הבבלי — כל „תיבה״ ולא בזו דירושלמי (יבמות פ״א ה״ו) ובב״ר (פ״נ, ג. ועוד) כל „דבר״.

— ואין להקשות מדבלתיימה (הובא כדוגמא להכלל — ביבמות שם) — שהשם הוא, לכאורה, עלמון דבלתיים — ואינו — שהרי בכתוב (מסעי לג, מו־מז) ויחנו **בעלמון** דבלתימה ויסעו **מ**עלמון גו׳ — אצ״ל **למ״ד** בתחלתה. אלא שהש״ס מפרש השם: עלמון (הפונה וכיו״ב) **ל**דבלתים. ומצינו העיר בית **דבלתים** (ירמי׳ מח, כב) והיא בסמיכות לדיבון ונבו וכו׳, שמזה נראה שהיינו דבלתיימה, וההה״א באה במקום הלמ״ד. ולהעיר שגם עלמון — בפ״ע — שם (בארץ ישראל — יהושע כא, יח).

לארץ" אַז „נתך" איז פון לשון „התכה" — און ס'מיינט גיסן זיך (ס'ווערט אַ מציאות פון נוזל, אַ זאַך וואָס גיסט זיך), ווייל דאָס געהערט „בחלק (צום שורש) כהתוך כסף"[6] (וואָס דאָס איז) לשון יציקת מתכת". — נאָר דאָ איז פון אֵד[*6] (פאַרע) געוואָרן אַ נוזל. און רש"י איז מסיים „ורואה אני את דבריו (אַז פון די צוויי פירושים זעט זיך ריכטיקער דווקא דער צווייטער, און די ראי' איז) כתרגומו (ער שטימט מיטן תרגום: די ווערטער) ויצק[7] (פאַרטייטשט דער תרגום) ואתיך (און) לצקת[8] — לאתכא. אף זה (אַזוי אויך דאָ מיינט) לא נתך לארץ — לא הוצק לארץ" (אַז דער רעגן איז ניט געגאָסן געוואָרן אויף דער ערד).

ב. בהשקפה ראשונה קומט אויס, אַז די צוויי פירושי רש"י אונטערשיידן זיך בלויז אין דעם ווערטערליכן אָפּטייטש פון „נתך": צי זיין טייטש איז דערגרייכן אָדער גיסן.

לויט דעם, איז אָבער ניט מובן:

א) צו וואָס ברענגט רש"י אַראָפּ פון פסוק אויך דעם וואָרט „לא (נתך)"?

ב) פאַרוואָס געפינט רש"י פאַר נויטיק צו צוגעבן ביי בידע פירושים („הגיע" און „הוצק") אויך דעם פשט פון אַלגעמיינעם ענ־ין „לא נתך ארצה": ביים ערשטן פירוש — „ואף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ", און ביים צווייטן פירוש — „לא הוצק לארץ"?

ג) דעם לשון „התוך" געפינט מען [ניט בלויז ביי אַ ניט־פליסיקער זאַך, אַזוי ווי „כהתוך כסף" וואָס זיין פירוש איז „צעגאָסן" (צעלאָזן), נאָר] אויך ב־י אַ פליסיקער זאַך — אַזוי ווי „נתך מים"[9] און „ויתכו כמים"[10] — וואו דער פירוש איז „געגאָסן".

איז ניט מובן: וויבאַלד דער לשון „נתך" אין אונזער פסוק, שטייט בנוגע צו מטר, און אויף אַ רעגן פּאַסט דאָך צו זאָגן (ניט אַז ער איז ניט צעגאָסן געוואָרן, נאָר) אַז ער האָט ניט געגאָסן, האָט דאָך רש"י געדאַרפט זאָגן אַז דער פי' פון „ומטר לא נתך" איז ווי „נתך מים"[11]. פאַרוואָס איז ער מפרש אַז דאָס איז פון לשון „כהתוך כסף"[12]?

ד) ווען רש"י ברענגט צוויי (אָדער מער) פירושים: (א) איז עס מחמת דעם וואָס אין יעדן פון זיי איז פאַראַן אַ געוויסע שוועריקייט וואָס ווערט באַוואָרנט דורך דעם צווייטן פירוש. (ב) ער ברענגט אַלס ערשטן — דעם „ערשטן" ווי עס קומט אויס לויט „פשוטו של מקרא".

דאַרף מען פאַרשטיין: (א) וויבאַלד אַז לויט בידע פירושים — סיי לויטן פי' „הגיע" און סיי לויטן פי' „הוצק" — זיינען דאָ צום וואָרט „נתך" כמה דוג־

6) יחזקאל כב, כב.

ומה שאינו מביא ראי' מ„התיכו עבדיך את הכסף" (מ"ב כב, ט), „קבוצת כסף . . להנתיך . . והתכתי אתכם . . ונתכתם בתוכה" (יחזקאל שם, כ־כא) שלפנ"ז — כי „חלק" — היסוד והשורש של תיבת „נתך" הוא — „כהתוך" (ש"ח כאן בשם הר"ן). וראה קונק' שה„תוך" הוא מקור.

*6) ראה בראשית ב, ו.

7) ויקהל לו, לו. ועוד.

8) פקודי לח, כז.

9) ש"ב כא, יו"ד.

10) איוב ג, כג (וראה רש"י שם).

11) ובפרט שבאיוב שם מפרש רש"י „לשון נתך ארצה כו'".

12) ואין לפרש דכוונת רש"י „ומטר לא נתך" (מלשון כהתוך כסף — יציקת מתכת) שלא הוצק מטר מהעננים (מהאדים) — כי בפשטות פירוש „ומטר לא נתך ארצה" הוא, שהמטר שנעשה כבר מציאות מטר [ולא — שהי' עתיד להיעשות מטר מן העננים — כפירוש הר"א בן הרמב"ם והרלב"ג כאן] לא נתך ארצה.

מאות פון אַנדערע פסוקים, זיינען דאָך לכאורה בײדע פירושים גלאַטיק, טאָ פאַרוואָס באַנוגנט זיך ניט רש״י מיט איין פירוש און דאַרף אָנקומען צו בײדע? (ב) וויבאַלד רש״י׳ן געפעלט (רואה אני) מער דער צווייטער פירוש — האָט ער דאָך געדאַרפט ברענגען אים אַלס ערשטן?

ג. פון כל הנ״ל איז פאַרשטאַנדיק, אַז רש״י קומט דאָ מפרש זיין ניט נאָר דעם טײַטש פון וואָרט נתך, נאָר ער קומט אויך באַוואָרענען אַ שאלה וועלכע שטעלט זיך אינעם אינהאַלט פון דער פאַסירונג וואָס „לא נתך״, אויף וועלכער ער שטעלט זיך:

ביי אַ געוויינליכן אויפהער פון אַ רעגן איז נאַטירלעך, אַז די רעגן־טראָפּנס וואָס געפינען זיך שוין אין דער לופטן, זיי זיינען שוין אַ מציאות פון „מטר״, פאַלן אַרונטער ביז צו דער ערד. אָבער דאָ — שטעלט זיך אַ שאלה: משה רבינו׳ס תפלה איז דאָך געווען, און איז אָנגענומען געוואָרן, אין רעכטן מיטן גאַנג פון רעגן; און דערביי איז זעלבסטפאַרשטענדליך, אַז תיכף נאָכן אָנגענומען ווערן פון דער תפלה, איז אין זעלבן מאָמענט אויך אָפּגעשטעלט געוואָרן די מכת ברד און מטר אין מצרים. — היינט וואָס איז געשען מיט די רעגן־טראָפּנס[13] וואָס האָבן שוין געהאַלטן אין מיטן גאַנג?

און דאָס באַוואָרנט רש״י, אַז אין „לא נתך״ זיינען פאַראַן צוויי פירושים:

איין פירוש איז „לא הגיע״ — אַז דער רעגן האָט ניט דערגרייכט צו דער ערד, דאָס מיינט, ווי רש״י איז גלייך מבאר: „ואף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ״, אַז דער רעגן וואָס איז שוין געווען אין אויר, איז דאָרט פאַרהאַלטן געוואָרן און ניט דערגאַנגען צו דער ערד.

און דערפאַר דריקט זיך אויס דער פסוק מיט די ווערטער „ומטר לא ניתך ארצה״, ווייל דער לשון „לא נתך״ (לא הגיע) שטרייכט אונטער אַז אויך דער גייענדיקער רעגן האָט ניט דערגרייכט צו דער ערד.

אַ צווייטן פירוש זאָגט רש״י, אַז „לא ניתך ארצה״ מיינט „לא הוצק לארץ״; — ד. ה. נאָכדעם ווי ער איז אין אויר שוין פאַרוואַנדלט געוואָרן אין אַ מציאות פון „מטר״ — האָבנדיק שוין די אייגנ־שאַפט פון אַ גיסענדיקער פליסיקייט — האָט ער דורך תפלת משה אָנגעוואָרן אָט די אייגנשאַפט; ער איז „לא הוצק״ — ער האָט אויפגעהערט צו זיין אַ מציאות וואָס גיסט זיך, ד. ה. אַז ער איז געוואָרן אויס מציאות פון „מטר״.

און דערמיט איז פאַרשטאַנדיק וואָס רש״י איז מפרש אַז דער „לא נתך״ וואָס שטייט ביי מטר איז פון לשון „כהתוך כסף״: אַזוי ווי ביי כסף מיינט „כהתוך״ מאַכן פליסיק, אַזוי אויך דאָ ביי דעם רעגן מיינט „לא נתך״ — ניט געוואָרן פליסיק, ער איז אַ מציאות וואָס גיסט זיך ניט, ובמילא[14] האָט ער זיך ניט געגאָסן „לארץ״.

---

13) בנוגע להברד — אין ברירה, כביכול, כ״א לבטל מציאותו (וכפירוש השני שברש״י בנוגע להמטר). דאל״כ, הרי — או שצ״ל תלוי עד היום, או שירד אח״כ ברד ואש מת־לקחת בתוכו וכו׳ — ושני האופנים מופרכים הם בשכל הפשוט*. משא״כ בנוגע למטר — לפי פירוש הראשון שברש״י שהוא תלוי באויר — יש לומר שירד לאחר זמן.

*) בברכות (נד, ב) שגם הברד לא נתך (הגיע) ארצה וירד בימי יהושע — היינו שהי׳ תלוי באויר מא שנה (ונעתק מאויר ארץ מצרים לאויר דארץ ישראל ושם ירד) — ומובן שאי״ז לימוד ע״ד הפשט.

14) ובכ״ז צ״ל „ארצה״ — אף שנתבטל מציאותו באויר — כי סיבת ביטולו („לא נתך — לא הוצק״) הוא בכדי שלא יגיע

ד. דערמיט וועט ווערן רעכט פאַרוואָס רש״י נויטיקט זיך איןביידע פירושים — וואָרום יעדער פירוש האָט אין זיך אַ שוועריקייט וואָס איז ניטאָ אין דעם צווייטן:

לויט ביידע פירושים אין „לא נתך״, איז דער אָפּשטעל פון דעם מטר געווען בדרך נס — סיי זיין בלייבן הענגען איבערנאַטירלעך אין דער לופטן, און אַזוי אויך דאָס ווערן אויס מציאות פון „מטר״. ס׳איז אָבער פאַראַן אַ חילוק צווישן די צוויי ניסים: אין לאָזן הענגען דעם מטר אין לופטן — טראָץ זיין טבע צו פאַלן אַרונטער — ביז עס וועט קומען אַ צייט פון רעגן אין ארץ מצרים, וואָס דאָס איז דאָך זייער זעלטן, ווי פאַרשטאַנדיק פון פרש״י [15] — קומט מער צום אויסדרוק דער פאַרנעם פון נס (אין מקום און אין זמן), ווי אין פאַל ווען דער איבערשטער נעמט פליצלונג אַוועק דעם מטר פון דער וועלט.

ובמילא איז קשה לויטן פירוש פון „לא נתך — לא הגיע״: ס׳ליגט זיך בשכל [16] אַז „קוב״ה לא עביד ניסא למגנא״, דער אויבערשטער מאַכט ניט קיין נס אומזיסט. און דער כלל, וויבאַלד ער איז פאַרשטאַנדיק אין שכל הפשוט, איז ער דעריבער אויך נוגע אין פשוטו של מקרא [17]. איז פאַרוואָס האָט מען געדאַרפט אָנקומען צום גרעסערן נס פון (א) האַלטן דעם „מטר״ אין דער הויך, (ב) אַ לאַנגע צייט — אין דער צייט ווען די מכה האָט זיך געקענט אָפּשטעלן דורך אַ קלענערן נס — עס זאָל ווערן אויס מטר?

ברענגט דעריבער רש״י דעם צווייטן **פירוש „לא נתך — לא הוצק״, וואָס** לויט דעם פירוש איז עס טאַקע, **כאמור**, ניט קיין „ניסא למגנא״.

אָבער דער צווייטער טייטש פון „נתך״ (— „צעגיסן״) איז גאָר ניט גלאַטיק: פון לשון הפסוק „ומטר לא נתך ארצה״ איז משמע, אַז דאָ איז ניט געווען אַ געשעעניש און ענדערונג אינעם מטר גופא (לא הוצק), נאָר בלויז אין דעם אופן פון זיין שייכות צום ארץ, אַז לא ניתך ביז צום ארץ. דאַקעגן לויטן ערשטן פירוש אַז „לא נתך״ מיינט „ניט דערגרייכט״, איז דער לשון הפסוק פשוטו כמשמעו [17*].

און ווייל די שוועריקייט אינעם פירוש „לא נתך — לא הוצק״ איז מצד דעם וואָס ער שטימט ניט מיטן פשט פון לשון הפסוק, און די שוועריקייט אינעם פירוש „לא נתך — לא הגיע״ באַשטייט בלויז אין דעם וואָס דאָ פעלט הסברה (וואָרום סוף־סוף איז דאָך ניט שייך צו פרעגן בתור קשיא ממש: פאַרוואָס האָט

לארץ.

(וי״ל, שזהו מה שרש״י מסיים „אף זה לא נתך לארץ לא הוצק לארץ״ — דלכאורה מיותר — בכדי להדגיש שסיבת ביטולו הוא בנוגע לארץ),

אבל פירוש זה דוחק הוא, ולכן צ״ל פירושו הראשון דרש״י, כדלהלן סעיף ד׳.

15) ויגש מז, י. וראה עקב יא, י.

16) ראה דרשות הר״ן ד״ח הקדמה הא׳ — הובא בלקו״ש ח״ג ע׳ 966. עיי״ש. וראה גם לקו״ש ח״ה ע׳ 124־5.

17) ראה גם לקו״ש שם הערה 15.

*17) ונוסף לזה: עפ״י הפירוש „לא הגיע״ מובן הטעם לשינוי לשון הכתוב מה שגבי ברד נאמר „ויחדלו הקולות והברד״ וגבי מטר נאמר „לא נתך ארצה״ — כי (הקולות ו)הברד, בטלה מציאותו (ראה לעיל הערה 13), משא״כ המטר, נשאר במציאותו ורק „לא נתך (הגיע) ארצה״.

ומ״ש (ט, לד) הלשון „חדל״ גם בנוגע להמטר — כי בראיית פרעה נוגע מה שחדל מהארץ, ולכן נאמר „חדל המטר והברד והקולות״ — כולם בהשוואה. משא״כ בהפסוק שלפנ״ז — שהוא סיפור הכתוב בנוגע להמציאות — מדגיש „ויחדלו הקולות והברד ומטר לא נתך ארצה״, כי רק הקולות והברד בטלה מציאותם.

דער אויבערשטער אָפּגעשטעלט די מכת ברד דורך אַזאַ וועג און ניט דורך אַן אַנדער וועג[18] — וואָרום עס זיינען פאַראַן כמה וכמה פעולות פון דעם אויבערשטן אויף וועלכע מיר ווייסן ניט קיין טעם) — דעריבער שטעלט רש״י אַוועק דעם פירוש „נתך — הגיע" אַלס דעם ערשטן און עיקר׳דיקן פירוש.

און דערפאַר אַז רש״י זאָגט „ורואה אני את דבריו" — אויפן צווייטן פירוש — באַוואָרנט ער גלייך אַז דאָס איז (ניט מצד „פשוטו של מקרא" דאָ, נאָר) מצד „כתרגומו (פון) ויצק (וואָס איז) ואתיך (און אויך אין „חלק" — שרש התיבה) לצקת לאתכא" וואָס באַווייזט אויף דער שייכות פון די צוויי ווערטער אויך במקורם, ניט נאָר בפירושם. וע״ד „את השמים ואת הארץ" — „ית שמיא וית ארעא"[19].

ה. מ׳האָט שוין פיל מאָל גערעדט אַז אין פירוש רש״י — הגם ער איז לפי פשוטו של מקרא — איז אויך פאַראַן דער חלק המדרש וההלכה שבתורה; איז אויך מצד דעם חלק איז פאַראַן אַ שוועריקייט אינעם פירוש „נתך — הוצק", וואָס צוליב דעם ברענגט רש״י און אַלס ערשטן, דעם פירוש „נתך — הגיע":

די גמרא[20] זאָגט: „גמירי, (משמיא[21]) מיהב יהבי משקל לא שקלי" — פון הימל: געבן, גיט מען; צוריקנעמען, נעמט מען ניט. אויב מ׳האָט שוין מל־מעלה געגעבן אַ זאַך, ד. ה. מ׳האָט זי באַשאַפן און פאַרוואַנדלט אין אַ מציאות פון אונזער וועלט — נעמט מען די זאַך ניט צוריק, מ׳נעמט זי ניט אַרויס פון איר פאַראַנענקייט. און אויב אין אַן אויסנאַם־פאַל (ווי ביים צווייטן נס וואָס איז געשען ביי ר׳ חנינא בן דוסא[20]) נעמט מען יאָ צוריק, גייט עס דאָן אַריין אינעם גדר פון אַ גאָר פלאַ׳דיקן און גרויסן נס[22].

לויט דעם קומט אויס להיפך, אַז דאָס וואָס מ׳האָט דעם מטר איינגאַנצן „צוריקגענומען" און אים געמאַכט פאַר אויס מציאות (לויטן צווייטן טייטש) איז גאָר אַ מער וואונדערלעכער און גרעסערער נס ווי דאָס לאָזן אים הענגען איבערנאַטירלעך בחלל העולם (לויטן ערשטן טייטש)[23]. און כאָטש מצד דעם למטה׳דיקן באַנעם קומט אויס ווי געזאָגט פריער, אַז אינעם פאַל פון „לא הגיע" דריקט זיך אויס אַ מער פלאַ׳דיקער נס; אָבער מצד למעלה (וואָס „משקל לא שקלי") איז דאָס צוריקנעמען דאָס רעגן מער פלא ווי דער לאָזן אים הענגען — פאַרבלייבנדיק אין זיין מציאות.

ועפי״ז קומט אויס אַז מצד דעם כלל „לא עביד ניסא למגנא" ווערט גאָר קשה אויפן צווייטן פירוש: דער אויבערשטער מאַכט דאָך ניט קיין נס אומזיסטערהייט. טאָ צו וואָס איז געווען נויטיק אַ העכערער סוג נס — פון צוריק־נעמען דעם מטר, בעת מען האָט זיך געקענט באַנוגענען מיטן קלענערן נס, פון לאָזן דעם מטר בלייבן אין דער לופטן און אין זיין מציאות?

און דאָס איז דער טעם — לויט חלק ההלכה שבתורה — וואָס רש״י באַטוגנט

---

18) ורק בהשינויים שבין מכה למכה — צ״ל טעם. ועפי״ז מובן מה שרש״י (בפרשתנו ח, כז) מוסיף „כמו שמתו הצפרדעים". וראה פרש״י בא (י, יט) ד״ה לא.

19) בראשית א, א.

20) תענית כה, א. וראה גם שמו״ר פנ״ב, ג. וש״נ.

21) כן הובא בתו״א סו, רע״ג. ד״ה גדולים מעשה צדיקים תרפ״ה פ״ז ובכ״מ בדא״ח. ועד״ז הוא במ״כ לשמו״ר שם. והוא ע״פ גירסת הע״י וב״ח שם.

---

22) ראה פרש״י בפרשתנו (ט, כד. שם, לב). וראה ג״כ פרש״י ז, יב.

23) ראה גם ברע״ב עה״פ.

זיך ניט מיטן פירוש „נתך — הוצק", און מוז אָנקומען צום פירוש „נתך — הגיע". נאָכמער — דער פירוש איז דער ערשטער (ועיקר).

ו. לויט דעם ביאור אָבער (עפ"י חלק ההלכה, וואָס פירש"י אַנטהאַלט אין זיך), אַז רש"י באַנוצט זיך דאָ מיטן כלל „גמירי **משמיא מיהב יהבי משקל** לא שקלי", פאָדערט זיך ביאור: פאַר־וואָס באַנוגנט זיך ניט רש"י נאָר מיטן ערשטן פירוש, וויבאַלד אַז מצד דעם כלל „**משקל לא** שקלי" איז אין דעם „הענגען" פון מטר ניט געווען קיין „ניסא למגנא"?

איז דער הסבר אויף דעם: דעם לשון „גמירי", וואָס שטייט ביים כלל „מיהב יהבי משקל לא שקלי", געפינט מען ביי פיל הלכות וענינים. איז אין דעם דאָ אַ קלער[24]: צי „גמירי" מיינט, אַז דאָס איז הלכה למשה מסיני — און דאַן מיינט עס, אַז די הלכה וואו עס שטייט דער לשון „גמירי" האָט אַ וואָג און אַ כח ווי אַ הלכה דאורייתא; אָדער דער מיין פון „גמירי" איז נאָר אַז עס קומט בקבלה פון די חכמים — און דאַן האָט די „גמירי"־הלכה בלויז די קראַפט און חשי־בות ווי אַן ענין דרבנן.

איז בשעת מען וועט אָננעמען אַז „גמירי" איז ניט קיין ענין פון למשה מסיני, דאַן איז דאָס צוריקנעמען פון מטר — „משקל שקלי" — ניט אויך אַזוי פיל אָפּגעפרעגט, היות אַז דער כלל „משקל לא שקלי" איז בלויז אַן ענין פון „גמירי" דרבנן; און לפי"ז קומט אויס, אַז אין צוריקנעמען דעם מטר איז דער נס ניט אַזוי פיל פלא'דיק — אויך מצד דעם למעלה־באַנעם. און אין פאַר־גלייך מיט דעם, איז דער נס פון „לא הגיע" מער פלא און במילא אַ „ניסא למגנא" — און צוליב דער שוועריקייט אין ערשטן פירוש, „לא הגיע", גיט רש"י צו דעם צווייטן פירוש „לא הוצק" לויט וועלכן מען האָט טאַקע צוגענומען דעם מטר אינגאַנצן.

היות אָבער אַז ס'איז פאַראַן אַ שיטה אַז „גמירי" האָט דעם כח פון אַ הלכה דאורייתא, וואָס לפי"ז איז „לא הוצק" געוויס מער פלא ווי „לא הגיע", דערי־בער בלייבט ניט רש"י ביים צווייטן פי' און ברענגט דעם פירוש אַז „לא נתך" מיינט „לא הגיע", און אדרבה — אַלס ערשטן. ובפרט — כדלהלן.

און דאָס איז דער ביאור — עפ"י דרך ההלכה — אין דער מעלה וואָס איז פאַראַן אין יעדער איינעם פון די צוויי פירושים שברש"י: לויט דער שיטה אַז „גמירי" איז אַן ענין ווי אַ דאורייתא, דאַרף מען לערנען „לא הגיע", און לויט דער שיטה אַז ס'איז ניט ווי אַ דאו־רייתא'דיקער ענין, איז אויך אַ סברא צו לערנען „לא הוצק".

ז. מ'קען אָבער לכאורה פרעגן אין דעם:

ווען איז דאָ אַן אָרט צו מחלק זיין — צי „גמירי" האָט דעם תוקף פון הלכה למשה מסיני אָדער בלויז ווי מדרבנן — בעת „גמירי" ווערט געזאָגט ביי אַן ענין פון פסק'נען אַ דין; אָבער בנדו"ד, וואו דאָס האָט גאָר צו טאָן מיט מברר זיין (אַ הנהגה) — אַז „משמיא מיהב יהבי משקל לא שקלי" — איז מאי נפקא־מינה צי מ'האָט מגלה געווען די הנהגה למשה מסיני אָדער דורך חז"ל? אויך אַן ענין וואָס חז"ל זיינען מגלה האָט דעם פולסטן תוקף פון וודאות. און וויבאַלד אַז אויך ווען „גמירי" מיינט (בלויז) אַ קבלה פון חז"ל, מינערט עס גאָרניט אין תוקף הכלל „משקל לא שקלי" — פאַרוואָס זאָל דאַן

24) ראה שד"ח כללים ג, מז (כרך א' ע' 164 — הוצאת קה"ת).

דער צוריקנעמען פונעם מטר ניט זיין אַזוי פלא'דיק, ווי אויב דאָס וואָלט גע־וועזן אַ הלכה למשה מסיני?

אין אמת'ן איז עס אָבער קיין קשיא ניט:

דער ענין פון אַ נס איז — אַ זאַך וואָס איז היפך דערפון וואָס לייגט זיך אָפּ אין שכל האדם (און ווי דאָס איז אויך מפורש בנוגע צו מכות מצרים[25] — וואָס ווערן דעם רעדט זיך דאָ). במילא איז דאָך מובן, אַז וואָס מער די זאַך איז אָפּגעפּרעגט בשכל האדם, אַלץ גרעסער־איז דער נס דערפון.

[ביז אַז ס'איז דאָ אַ קס"ד (אַ דיעה פון גדולי ישראל) אַז ניסים האָבן אַ הגבלה און זיי קענען ניט זיין אין נמנעות — "יש לנמנעות טבע קיים בחיק הבורא" — ווייל זיי זיינען לגמרי אָפּגעפּרעגט אין היפך פון דעם וואָס שכל איז מחייב — נאָר די מסקנא איז, אַז דער אויבער־שטער איז "נמנע הנמנעות"[25*]].

ועפי"ז איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז בנוגע דעם נס וואָס אין "משקל שקלי" איז אַ נפק"מ, צי אָט־די הנהגה איז ידוע בהלכה למשה מסיני אָדער — דורך חז"ל.

ובדוגמת הדין[26]: "טעה בדבר משנה חוזר" — ווייל די הלכה פון משנה איז אויך אַזויפיל ידוע, אַז דאָס טועה זיין זיך אין איר קומט גאָרניט אַריין אין דעם גדר פון טעות.

ועל דרך החילוק צווישן "שקר" און "שוא" וואָס הייסט נאָר ווען עס איז פאַרקערט פון ה"גלוי וידוע (ווייניקסטנס) לשלשה בני אדם משאר העם" און עס איז ניט מספיק וואָס אלע "חכמים בעלי שכל ומדע"[26*] ווייסן דאָס.

לויט דעם קומט אויס, אַז ווען מ'זאָל אָננעמען אַז "גמירי [משמיא מיהב יהבי משקל לא שקלין]" איז ידוע בהלכה למשה מסיני, איז עס מיט אַ סך מער פשיטות, ווי אויב עס זאָל אָנגענומען ווערן ווי אַן ענין פון בלויז מדרבנן[27]; און במילא איז ביים אָננעמען עס ווי הלכה למשה מסיני, דער היפך פון דער הנהגה — ווען "משקל שקלי" — מער אָפּגעפּרעגט (בשכל) אין דער נס דערביי אַ סך גרע־סער — ווי ביים זאָגן אַז דאָס איז מדרבנן.

קומט אויס, אַז אָננעמענדיק "גמירי" אַלס הלכה למשה מסיני, איז אין דעם צוריקנעמען פון מטר געווען דער נס אַ סך גרעסער.

ח. אין פירוש רש"י איז דאָך אויך פאַראַן "יינה של תורה"[28] — זיינען די צוויי אויבנדערמאָנטע פירושים פון רש"י פאַרבונדן אויך מיט אַן ענין פון פנימיות

---

25) ראה פרשתנו ח, טו. יח. ועוד.

*25) ראה שו"ת הרשב"א סי' תיח — הובא בס' החקירה להצ"צ ע' 68 ואילך. עיי"ש.

26) כתובות פד, ב. ושי"נ. שו"ע חו"מ ריש סי' כה. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"א.

*26) רמב"ם הל' שבועות ספ"ה. וראה רדב"ז שם.

27) דאף שכל הענינים שנתגלו ע"י חז"ל — לאח"ז גם הם כמו "דבר משנה" לענין הדין "טעה בדבר משנה חוזר" (ראה סנהדרין לג, א. חו"מ שם. הל' ת"ת שם), מ"מ אינם בפשטות כ"כ כמו הלכה למשה מסיני. וכמו בזמן האמוראים ב"טעה בדבר משנה (ממש) חוזר" — דחוזר בכל ששה סדרים — אבל בד' סדרים גם לא היו טועים, משא"כ בזרעים וטהרות (להעיר מלקוטי הש"ס להאריז"ל לחגיגה (יג, ב) טעם ע"פ הסוד דלא היו בקיאין (ר"ת בהקדמת ס' הישר. וכ"מ ברש"י חולין קי, סע"ב (ד"ה דתנן) ובכ"מ. וגם לדעת התוס' שם, עכצ"ל שחלוקין בהבנת טעמי המשניות כמפורש בברכות (כ, א) ובמילא גם במסקנא להלכה. ועיין בה־נסמן בשדי חמד — פאת השדה — כללים א, סוס"ק כא).

28) היום יום ע' כד.

התורה, מיטן ענין התשובה — ווי ער ווערט באַלויכטן עפ״י תורת החסידות.

די מכה פון „ברד" (ווי אַלע אַנדערע מכות) איז געקומען אויף פרעה׳ן צוליבן חטא, וואָס ער האָט מורד געווען אין דעם אויבערשטן און ניט אַרויסגעלאָזט די אידן פון מצרים. בשעת אָבער ער האָט געזאָגט „חטאתי גו׳ ואני ועמי הרשעים" — וידוי און חרטה על העבר, און „ואשלחה אתכם ולא תוספון לעמוד" — קבלה על להבא, האָט אָט־די תשובה זיינע אַראָפּגענומען דעם עונש — „ויחדלו הקולות והברד ומטר לא נתך ארצה".

דאָ שטעלט זיך אָבער די שאלה: צי איז זיין תשובה געווען אַזאַ, וואָס האָט גע׳פועל׳ט אַז דער עונש, דער ברד, איז פאַרשוואונדן געוואָרן לגמרי? היות אַז יעדער עונש איז אַ תוצאה ומסובב פון דעם חטא גופא[29] [ווי עס שטייט[30] „תייסרך רעתך", אַז דער רע גופא ווערט פאַרוואַנדלט אין יסורים], איז דעריבער, אויב מ׳וועט אָננעמען אַז די תשובה האָט אינגאַנצן אָפּגעווישט דעם חטא, דאַרף מען אויך זאָגן אַז ס׳איז פאַרשוואונדן דער ברד־עונש (היות אַז זיין גאַנצער מציאות איז ניט מער ווי אַ תוצאה פון חטא) — איז לויט דער סברא דאַרף מען דאָ לערנען ווי רש״י׳ס צווייטער פירוש „לא הוצק", אַז דער מטר איז געוואָרן אויס מציאות;

אָדער מ׳קען אויך זאָגן, אַז פרעה׳ס תשובה איז ניט געווען בכח צו אָפּמעקן און אויסרייסן לגמרי דעם רע־חטא, ובמילא — אויך ניט די יסורים וואָס זיינען אַרויסגעקומען פון אים. נאָר וואָס דען, וויבאַלד אַז בהנוגע לפועל האָט ער פאָרט תשובה געטאָן, איז דאָס געווען גענוג מ׳זאָל דערפאַר פון אים אַראָפּנעמען — בהנוגע לפועל — דעם עונש הברד — די תוצאות החטא אין פועל ממש. לויט דער סברא דאַרף מען אָננעמען ווי דער ערשטער פירוש פון רש״י — „לא הגיע" — אַז די תשובה האָט בלויז געווירקט אַז דער עונש זאָל זיי ניט דערגרייכן, ער איז אָבער פאַרבליבן אין זיין מציאות[31].

ט. אין וואָס באַשטייט דער ספק צי פרעה׳ס תשובה האָט געהאַט בכח צו אָפּווישן און מבטל זיין לגמרי דעם חטא (ובמילא אויך דעם עונש), אָדער ניט?

בנוגע אידן איז אַ דבר ברור אַז זייער תשובה ווישט אָפּ דעם חטא לגמרי. דער מהות פון אַ אידן אפילו בעת החטא, איז טוב און קדושה[32]; און דאָס וואָס

---

29) ראה הדיעות בזה בשל״ה בית אחרון (יב, א־ב).

במקומות המסומנים בהערה שלאח״ז מוכח כהדיעה שהובאה בפנים. וב„ביאורים לאגה״ת" (לקו״ב לתניא ח״ב ע׳ קכט ואילך) — שגם בתניא מוכח כן. עיי״ש.

30) ירמי׳ ב, יט. שעה״ת (לאדמו״ר האמצעי) ח״א ו, ג. וראה גם שם ג, סע״ב.

31) לכאורה אפשר לומר, שהטעם לפי׳ הש הראשון שברש״י הוא: מכיון שנתהווה כבר המטר במציאות (וי״ל דצ״ל נס ע״ז — כי אין המטר רגיל כלל במצרים כנ״ל סעיף ד׳), אין סברא לומר שע״י ביטול החטא יתבטל גם המטר ממציאותו, כי לאחרי התהוותו אינו תלוי בהחטא [ובפרט לפי דיעה השני׳ שבשל״ה שם]. אבל אינו — כי מכיון ש„לא נתך" הי׳ ע״י נס גם להפירוש „לא הגיע" [ובפשטות — נס גדול יותר מאשר להפי׳ „לא הוצק"], הרי מובן שבאם הי׳ מתבטל החטא הי׳ מתבטל כמילא גם המטר שנעשה בסיבתו. ו[עיין שבת (צז, א) — הובא בפרש״י (שמות ד, ז) דרק משום ממהרת כו׳. וי״ל. אבל בכל אופן כאן שאני, שהרי] באם הי׳ המטר קיים — הרי צ״ל נס נמשך כל הזמן שלא ירד ויגיע ארצה. וכמו נס דקריעת ים סוף (היפך בטבע המים — ראה שהיחוה״א פ״ב) שבאם הי׳ נפסק הרוח כרגע היו המים חוזרים ונגרים.

32) ראה תניא ספכ״ד: וגם בשעת החטא היתה באמנה אתו ית׳. וראה להלן הערה 47.

ער טוט אַן עבירה ח"ו, איז דאָס בלויז וואָס „תקפו יצרו הרע" צו טאָן היפך פון זיין אייגענעם אמת'ן רצון[33]. און דערפאַר, אַזוי גיך ווי ער טוט תשובה און באַשליסט ניט פאָלגן מער דעם יצר הרע, קערט ער זיך צוריק צו זיין אמת'ער מציאות (ווי דער טייטש פון תשובה — צוריק קערן).

און כאָטש אַז דוקא תשובה מאהבה טוט אויף עס זאָל ווערן „נעקר עונו מתחלתו"[34] —

[און דאָס וואָס די תשובה פועל'ט אויך אויף פריער — הגם ס'איז ניט שייך אַז אַ זאַך זאָל ווערן נשתנה איידער ס'איז פאַראַן דאָס וואָס מאַכט דעם שינוי, די „סיבה" מוז קומען פאַר דעם מסובב — איז עס:

א) אידן זיינען פאַרבונדן מיטן שם הוי'[35], וואָס הוי' איז דאָך הי' הוה ויהי' כאחד[36], און מעשה התשובה באַנייט דאָך דעם קשר[37], שטייט ער דאַמאָלס דאָרטן וואו ער מאַכט דעם קשר, וואָס דאָרט איז עבר הווה ועתיד כאחד.

וע"ד הנגלה:

ב) אַט־דער כלל, אַז אַ פעולה קען ניט ווירקן אויף פריער, איז געזאָגט געוואָרן דוקא ווען זי דאַרף אויפטאָן אַ נייעם ענין. אַנדערש איז אָבער ווען זי איז בלויז מברר און מגלה דעם פריערדיקן מצב; אין אַזאַ פאַל איז פאַרשטאַנדיק, אַז אויך אַ שפּעטערדיקע פעולה האָט אַ שליטה אויפן זמן העבר — וויבאַלד איר אויפטו איז נאָר צו מגלה זיין און קלאָר מאַכן דעם מצב העבר. און היות אַז אַ איד איז דאָך אַלעמאָל טוב און קדושה, עס איז ניט מער וואָס בזמן החטא איז דער טוב געווען בהעלם, דעריבער העלפט ביי אים די תשובה מאהבה צו אויסרייסן דעם חטא למפרע ווייל[38] דערמיט ווערט בלויז נתברר און נתגלה דער פריערדיקער טוב און קדושה פון אידן[39].

ג) עס איז ידוע בנוגע צו יעדן אידן, אַז בודאי סופו לעשות תשובה וכמש"נ[40] כי לא ידח ממנו נדח, וואָס דערפאַר איז דער דין[41] אַז לעולם יעסוק אדם (ווער עס זאָל ניט זיין) בתומ"צ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה בודאי[42]. ובמילא איז אפילו בשעת החטא, האָט ער דעם דין פון כל העומד לחתוך כחתוך דמי[43], וכיו"ב — נאָר ס'דאַרף אַראָפּקומען בפועל כדי מבטל זיין הרע בפועל]

דאַקעגן „תשובה מיראה" העלפט נאָר „מכאן ואילך"[34], און אפילו מכאן ואילך פאַרבלייבט נאָך עפּעס פון דעם רע שבחטא[44], ווי די גמרא[45] זאָגט אַז ביי

33) רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

34) יומא פו, סע"א ופרש"י שם.

35) אגה"ת פ"ד.

36) רע"מ בזח"ג רנז, סע"ב. שער היחוד והאמונה פ"ז.

37) אגה"ת ספ"ט.

38) וזהו גם הטעם מה שבמל לאחר זמנו מחמת חולי — משמע ברמב"ם (הל' מילה ספ"א ובצפע"נ שם) שמועלת המילה גם על למפרע, כי המילה היא רק מגלה את עצם הנשמה (ראה בארוכה בלקו"ש ח"ג פ' תזריע. עיי"ש). ולהעיר שהנודר ממולים אסור בערלי ישראל (נדרים לא, ב).

39) בדוגמת העושה איזה דבר על תנאי, שכשאומר „מעכשיו" נעשה הדבר למפרע ע"י קיום התנאי — אף שקיום התנאי אינו בירור בעלמא ובשביל קיום הדבר צ"ל קיום התנאי בפועל (ראה רמב"ם הל' גירושין פ"ט הי"א ובמ"מ שם פ"ח הכ"ב. רשב"א גיטין פד, ב. שו"ע אהע"ז סקמ"ג סי"ח).

40) ש"ב יד, יד (לבלתי ידח).

41) סוטה מז, א. וש"נ.

42) תניא ספל"ט. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד סעיף ג'.

43) חולין עב, סע"ב. וראה נ"כ השו"ע אה"ע ר"ס קכד. שדי חמד כללים כ, קמב.

44) ראה רש"י יומא שם: שמקצת שמו עליו.

45) שם, ע"ב.

תשובה מיראה ווערן די זדונות בלויז כשגגות;

פונדעסטוועגן, בנוגע דעם זמן וואס „מכאן ואילך" עכ"פ, און בנוגע דעם טייל רע (— „זדונות") וואס ווערט יע נתבטל דורך תשובה, איז עס דאך אין אן אופן פון ביטול לגמרי, אז דער רע ווערט אויס מציאות. ווארום היות אז א איד איז מצד עצם מהותו ניט שייך צו רע, און באגאנגען די עבירה איז ער בלויז ווייל „יצרו הוא שתקפו", דעריבער טוט אויף די תשובה אז דורכדעם וואס „תשש יצרו" ווערט נתגלה זיין מהות [46], ובמילא ווערט דער רע אויס מציאות.

י. וויבאלד אז דער טעם פון דעם וואס תשובה האט בכח צו מבטל זיין דעם חטא, איז עס מצד דעם וואס די עבירה האט ער געטאן בלויז ווייל „יצרו הוא שתקפו", במילא דארף די תשובה בלויז אראפנעמען א זאך וואס האט זיך „צוגעקלעפט" צו אים — איז פארשטאנדיק, אז ביי בני נח וואס ביי זיי איז דער רע ניט קיין צוגעקומענע זאך [47], האט תשובה בכח צו פארמיידן בלויז דעם פועל פון די שטראף, אבער ניט צו מבטל זיין [דעם רע פונעם חטא, ובמילא אויך ניט] דעם מציאות העונש עצמו [48].

דאס איז אבער בנוגע צו בני נח לאחרי מ"ת. משא"כ אינעם זמן פון פאר מ"ת, ווען עס האט זיך נאך ניט אויפגעטאן דער „ובנו בחרת" [49], איז דא א סברא צו זאגן, אז אויך די תשובה פון בני נח האט געהאט בכח אינגאנצן צונישט מאכן די מציאות הרע.

און אין דעם זיינען מחולק די צוויי פירושים פון רש"י:

לויטן ערשטן פי' קומט אויס אז אויך לפני מ"ת האט די תשובה פון ב"נ ניט געהאט דעם כח צו מבטל זיין מציאות הרע, און דעריבער לערנט ער „לא הגיע" — דער מטר האט בלויז ניט דערגרייכט צו דער ערד, ער איז אבער פארבליבן במציאותו [50];

---

46) שזהו גם בתשובה מיראה. וכמובן ממ"ש הרמב"ם בהל' גירושין ספ"ב הנ"ל — אף שאמירתו „רוצה אני" הוא מצד שהוכה. וראה ב„ביאורים לאגה"ת" (לקו"ב לתניא ח"ב ע' קיב ואילך. אגה"ת עם לקט פירושים כו' (קה"ת, תשמ"ו) ע' קפח־ט) שגם התשובה שמצד יראת העונש פנימיותה ואמיתתה היא התשובה שמצד עצם הנשמה. עיי"ש בארוכה.

אלא שמ"מ אינה מועלת (תשובה מיראה) למפרע — כי מכיון שלהאדם נראה שהוא שב רק מצד יראת העונש (כי גופו ונפשו הבהמית מעלימים על הנשמה), הרי הטוב שמצד עצם מהותו לא בא בגילוי ממש.

47) „וכמ"ש בס' ההפרש בין ישראל לעכו"ם, דעכו"ם הם בעצם רע ואם יש בהם איזה דבר טוב ה"ז דבר נוסף. משא"כ ישראל הם בעצם טוב ומה שיש בהם איזה רע הוא דבר נוסף לבד על העצם" (מאמר דש"פ בראשית תרנ"ט. ושם: „מאחר ש(ה־חטא) הוא דבר נוסף לבד (בישראל) ולזאת יועיל ע"ז תשובה"). ולהעיר מתניא ספ"א. ושאני חסידי אומות העולם (ראה רמב"ם הל' מלכים ספ"ח. ושרש נשמתם „מנוגה כו' כידוע בשער חהמ"צ בסידור" — לקוטי ביאורים לקונט' ההתפעלות מז, ד).

48) ראה רשימות הצ"צ לאיכה עה"פ חטא חטאה (אוה"ת נ"ך ח"ב ע' א'סב): „ישראל שייך בהם עבירה ותשובה". וראה גם ירושלמי נזיר רפ"ט („יצאו עכו"ם שאין להן כפרה"). תקו"ז תכ"א (נד, ב). מנחת חינוך סוף מצוה שסד.

49) ראה שו"ע אדה"ז חאו"ח סי' ס"ד.

50) ואף שלכאורה זהו מפני שתשובתו של פרעה הייתה באופן של „טרם תיראון מפני ה' אלקים" (ט, ל ובפרש"י) * — הרי

---

*) ואף שגם תשובה מיראה מבטלת (בישראל, ולפי הסברא שקודם מ"ת לא הי' בזה חילוק בין ישראל לב"נ — גם בב"נ לפני מ"ת) מכאן ולהבא (עכ"פ) את הזדונות — זהו דוקא כאשר מצד היראה עכ"פ הוא

און לויטן צווייטן פי׳ קומט אויס, אַז לפני מ״ת האָט די תשובה פון ב״נ יע געקענט מבטל מאַכן מציאות הרע, און דעריבער לערנט ער „לא הוצק״, אַז דער מטר איז געוואָרן אויס מציאות.

יא. און דאָ (ווי אין פיל אַנדערע ערטער) זעט מען ווי פירוש רש״י אַנט־האַלט אין זיך „ענינים מופלאים״[51]: אַז די צוויי פּירושים אויף די ווערטער „לא נתך״ — וואָס אויבערפלעכליך זיי־נען זיי בלויז מחולק אינעם אָפּטייטש פון אַ וואָרט — זיינען צוויי פאַרשידנ־אַרטיקע הסברים אין דעם אופן ווי אַזוי דער מטר איז ניט אַראָפּגעגאַנגען (און דעריבער ברענגט רש״י אויך דעם וואָרט „לא (נתך)״ בהעתקתו ובפירושו);

און נאָכמער — די פירושים רירן אָן אין הלכות וואו עס שטייט דער לשון „גמירי״ (ווי „גמירי מעלין בקודש ולא מורידין״[52]), ביז אַז דורך זיי ווערט אויפגעקלערט אַן ענין אין אופן התשובה פון בני נח קודם מתן תורה.

(משיחות ש״פ וארא תשכ״ה)

מפורש בכתוב (י, א) שזהו מפני ש„אני הכבדתי את לבו״. אבל ראה רמב״ם הל׳ תשו־בה פ״ו ה״ג. ולהעיר מדין התחלתו בפשיעה וסופו באונס (ב״מ מב, א) — שבזה מתורץ שלא יקשה על הרמב״ם הנ״ל מדילי׳ (שם פ״ה ה״ד) דאם היא גזירת הא־ל נפרע ע״ז מן הרשע — ואכ״מ. וראה להלן ס״ע 62 ואילך.

גומר בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה (שזהו כהות התשובה — ראה רמב״ם הל׳ תשובה פ״ב ה״ב. אגה״ת פ״א), משא״כ בפרעה שגם בעת שאמר „חטאתי גו׳ ואשל־חה אתכם גו׳״ — „עדיין אינכם יראים ומשתהי׳ הרוחה תעמדו בקלקולכם״.

---

51) של״ה במס׳ שבועות שלו (קפא, א).

52) ברכות כח, ב. וש״נ.

בא

א. בתחלת הסדרה שטעלט זיך רש״י אויף די ווערטער „ויאמר ה׳ אל משה בא אל פרעה״ און איז מפרש: „והתרה בו״. לערנען מפרשים [1]: אזוי ווי אין פסוק שטייט נאָר אַז דער אויבערשטער האָט משה׳ן געזאָגט „בא אל פרעה״, עס שטייט אָבער ניט דערביי אַז ער זאָל צו פרעה׳ן ריידן — אַנדערש ווי אין דער פריערדיקער סדרה, וואו נאָך די ווערטער „לך אל פרעה״ [2], „בא אל פרעה״ [3] אָדער „והתייצב לפני פרעה״ [4] שטייט אויך „ואמרת אליו״ [5] און „ודברת אליו״ [6] — קען מען מיינען אַז דער אויבערשטער האָט צו משה׳ן טאַקע ניט מער געזאָגט ווי „בא אל פרעה כי אני הכבדתי גו׳ ולמען תספר גו׳״, און פון אָט־די ווערטער האָט משה אַליין פאַרשטאַנען און געזאָגט „כה אמר ה׳ גו׳ הנני מביא מחר ארבה גו׳״, אַז דער אויבערשטער וועט ברענגען די מכת ארבה אויף מצרים [7].

— דעריבער שרייבט רש״י „ויאמר ה׳״ און איז מוסיף „והתרה בו״, אַז אויף די התראה וועגן מכת ארבה איז געקומען בפירוש פון דעם אויבערשטן [8]. און רש״י נעמט עס — בדרך הפשט — דערפון וואָס משה ואהרן האָבן געזאָגט צו פרעה׳ן „כה אמר ה׳ גו׳״. (און דאָס וואָס בתחלת הפרשה שטייט ניט „ואמרת אליו גו׳״ — געפינט מען אַזוי בכמה וכמה מקומות, אַז געוויסע ענינים שטייען נאָר בדברי משה און פון דעם איז מובן אַז אַזוי האָט אים געזאָגט דער אויבערשטער; און אויך לאידך גיסא: כמה וכמה ענינים שטייען נאָר בדברי הקב״ה למשה און פון דעם ווייס מען אַז משה האָט אַזוי געטאָן [9]).

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: דרכו של רש״י בכלל איז צו באַנוצן זיך מיט לשונות פון פסוקים, ובפרט אין פאַל ווען זיין פירוש איז מיוסד אויף פסוקים. ובמיוחד דאָ אַז רש״י׳ס אויסטייטש „והתרה בו״ (קומט אויף „בא אל פרעה״ אָן) איז מיוסד אויף די ווערטער „ויאמר אליו כה אמר ה׳ גו׳״, האָט דאָך רש״י געדאַרפט זאָגן (ע״ד ווי דער פסוק זאָגט אין פ׳ וארא אַפ׳ן זעלבן אויסדרוק „בא אל פרעה״) „ואמרת אליו״. פאַרוואָס איז רש״י משנה און זאָגט „והתרה בו״? איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז מיט זיין פירוש ושינוי „והתרה בו״ מיינט רש״י אויך צו אונטערשטרייכן אַז די אמירה זאָל זיין אַ התראה.

ב. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים פירוש רש״י אין דער פריערדיקער סדרה [10] „שהיתה המכה משמשת רביע חדש ושלשה חלקים הי׳ מעיד ומתרה בהם״. פון דעם וואָס רש״י זאָגט צווי לשונות

---

1) רא״ם וגו״א כאן.
2) וארא ז, טו.
3) שם, כו. ט, א.
4) שם ח, טז. ט, יג.
5) שם ז, טז. כו. ח, טז. ט, יג.
6) שם ט, א.
7) דעת זקנים מבעה״ת וכלי יקר כאן. גו״א כאן בשם יש מפרשים.
8) ובזה מובן מה שרש״י מעתיק גם התיבות „ויאמר ה׳ אל משה״ — בכדי להדגיש שגם „והתרה בו״ אמר ה׳ למשה.

9) רמב״ן כאן פסוק ב׳. רא״ם וגו״א עה״פ. וראה תו״א פ׳ שמות (נב, ד — לענין ההתראה דארבה. עיי״ש) וסוף פרשתנו.
10) וארא ז, כה.