ויקהל

א. אויף די ווערטער „ויקהל משה" בתחלת הסדרה, איז רש"י מפרש: „למחרת יום הכפורים כשירד מן ההר".

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז דאָ ניט רעכט אין דער הבנה פשוטה פון די ווערטער „ויקהל משה", וואָס בכדי צו אויפקלערן דאָס, מוז רש"י מפרש זיין אַז דאָס איז געווען „למחרת יום הכפורים כו'"?

מפרשים[1] זאָגן, אַז דעם פי' „למחרת יוהכ"פ כו'" נעמט רש"י (ניט פון אַ דיוק אין לשון הכתוב „ויקהל משה", נאָר) מצד הסברא: היות אַז „זריזין מקדימין למצות"[2], איז דער שכל מחייב אַז משה האָט ניט פאַרזאַמט צו איבערגעבן די אידן דעם ציווי אויף עשיית המשכן, וואָס ער האָט געהערט פון דעם אויבערשטן אָפּ'ן הר (סיני), נאָר ער האָט עס געטאָן גלייך אויף מאָרגן נאָך זיין אַראָפּקומען פון דעם הר.

ס'איז אָבער ניט מובן:

א) אין זיין פירוש אויף חומש געפינט מען ניט, אַז רש"י זאָל מפרש זיין דעם זמן פון אַ געוויסן מאורע (אפילו אין אַ פאַל וואו ס'איז מוכרח מצד השכל וכיו"ב[3] אַז דאָס האָט פאַסירט בזמן פלוני), סיידן דאָרט וואו עס איז נוגע צום הבנת פשט הפסוק.

ב) אַט־די הנחה, אַז משה רבינו האָט זיך געוויס ניט פאַרהאַלטן אין איבערגעבן דעם ציווי אויף עשיית המשכן — נאָר ער האָט עס געטאָן באופן פון „זריזין מקדימין", גלייך ביי דער ערשטער געלעגנהייט — דאָס איז דאָך לכאורה אַ זאַך וואָס איז פאַרשטאַנדיק בפשיטות ובפשטות[4]; און וויבאַלד אַזוי, צו וואָס דאַרף רש"י לאָזן הערן, בדרך חידוש, אַז דאָס איז געשען „למחרת יום הכפורים" (ווייל משה האָט דאָס ניט אָפּגעלייגט אויף שפּעטער)?

ב. בנוגע צו די צווייטע שאלה זאָגן מפרשים[5]: היות ווי אין די לעצטע פסוקים פון דער פריערדיקער סדרה רעדט זיך וועגן דעם אופן וסדר ההנהגה פון משה'ס דיבור צו אידן — וואָס דאָס באַציט זיך צו אַ לענגערן משך זמן לאחרי יוה"כ[6] — האָט מען דעריבער געקענט מיינען, אַז אויך דער ענין פון „ויקהל משה" (וואָס קומט נאָך דעם) איז פאַרגעקומען אַ זמן ממושך נאָך יו"כ; דערפאַר דאַרף רש"י באַוואָרענען אַז ס'איז געווען למחרת יוה"כ.

ס'איז אָבער שווער צו פאַרענטפערן אַזוי:

נניח אַפילו אַז „ויקהל משה" איז געווען ווי ווייט אָפּגערוקט אין זמן פון יו"כ, מוז דאָך סיי ווי אויסקומען אַז דער סדר ההנהגה וואָס ווערט דערציילט

---

1) רא"ם וגו"א עה"פ.

2) פסחים ד, א. תנחומא וירא כב. ועוד. וראה גם פרש"י וירא כב, ג.

3) לדוגמא בעניננו: הציווי למשה דפ' תרומה ותצוה — דלא קבע רש"י זמנו בפרשיות הנ"ל (כ"א בתשא לג, יא — כשנוגע להבנת הכתובים שם (מתי נהג משה כו')).

4) ובפרט ע"פ פרש"י יתרו (יט, יד) — הובא להלן סעיף ה'.

5) גו"א עה"פ.

6) ראה רש"י שם (תשא לד, לא): ולשון הוה הוא כל הענין הזה.

אין די פסוקים בסוף פ׳ תשא (וידבר משה אליהם גו׳, ואחרי כן נגשו גו׳) האָט זיך געצויגן אַ זמן רב נאָך „ויקהל משה״ — ד. ה. די גאַנצע צייט וואָס משה האָט גערעדט מיט אידן — אפילו נאָך הקמת המשכן [7], אָדער עכ״פ ביז צום טאָג פון הקמת המשכן [8].

לפי״ז מ׳ז מען דאָך, בכל אופן, איינ־לערנען אַז דאָס וואָס די פסוקים — וועלכע זיינען מתאר דעם אופן הדיבור פון משה צו אידן און זייער הנהגה דער־ביי — קומען בכתוב פריער פאַר „ויקהל משה״ איז עס דערפאַר וואָס אָט־דער סדר האָט זיך אויפגעטאָן אין אַנגעהויבן גלייך ווי משה איז אַראָפּ פון הר, נאָך אידער ויקהל משה.

און וויבאַלד אַזוי, איז דאָך הדרא קושיא לדוכתה: פאַרוואָס זאָל מען אַ טעות האָבן און מיינען אַז דער „ויקהל משה״ איז געווען אַ משך זמן לאחרי יו״כ און ניט איינלערנען לויט דער סבר־רא פשוטה, אַז ער האָט דאָס געטאָן באַלד נאָך יו״כ ?

ג. נאָך אַ זאַך דאַרף מען פאַרשטיין:

מצד דער סברא הנ״ל (סעיף א׳) פון „זריזין מקדימין למצות״, האָט מען דאָך געדאַרפט לערנען אַז דער „ויקהל משה״ איז פאַרגעקומען נאָך פריער ווי „למחרת יוה״כ״: אין דעם טאָג פון יו״כ גופא. וואָרום עס איז דאָ אַ יסוד צו זאָגן, אַז משה רבינו איז אַראָפּ פון באַרג סיני „בתוך ו׳ שעות״ פון דעם טאָג (בדוגמא ווי מען געפינט ביי זיין ערשטער ירידה פונעם הר, י״ז תמוז [9]) — וויבאַלד אַז די אַרבעים יום זיינען פאַרגליכן מיט יענע ערשטע ארבעים יום, האָט קיין אָרט ניט אַף מחלק זיין בנוגע זייער ענדע און ירידה מן ההר [*9]) — האָט ער דאָך געהאַט געגנוג צייט אין דעם טאָג פון יו״כ גופא צו איבער־געבן די אידן דעם ציווי אויף עשיית המשכן [10]. אם כן, פאַרוואָס לערנט רש״י אַז ער האָט עס געטאָן ערשט למחרת יוה״כ ?

לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן אַז דעם הכרח אויף זיין פירוש (אַז „ויק־הל משה״ איז „למחרת יום הכפורים״ און ניט ביוה״כ גופא) נעמט רש״י דער־

---

7) ש״ת תשא שם.

8) להעיר מרא״ם תשא שם.

9) פרש״י שם לב, א.

*9) בתוס׳ (ד״ה כדי שלא — ב״ק פב, א) שמ׳ יום האחרונים היו חסרים לילה. ועפי״ז י״ל שצריך לאחר זמן ירידתו ביוהכ״פ עד כמה שאפשר — שירד סמוך לערב (וראה בנו״כ לאו״ח סתקפ״א. סה״ד (ב׳ אלפים תמח ד״ה בס׳ פ״ר). ועוד). אבל מפשטות הכתובים משמע שגם מ׳ יום האחרונים היו שלימים, ושלא חשבינן שעות, כדפרש״י (תשא לב, א — גבי מ׳ יום הראשונים).

10) בב״ח או״ח שם מפרש אליבא דרש״י (לפי פי׳ אחד) ש„ירידתו ביוהכ״פ סמוך לערב היתה״. אבל מכיון שלמ״ד יתרו לאחרי מ״ת בא מוכרח שכל הפרשה מ„ויבא יתרו גו׳ אל משה גו׳ ״ עד „ויהי ממחרת״ היתה ביוהכ״פ (כדלהלן הערה 16), הרי א״א לומר שכל זה הי׳ סמוך לערב. ולפ״ז מסתבר שכ״ה גם למ״ד קודם מ״ת בא — כי* יש למעט במחלוקת וכל כמה שאפשר לקרב הסברות עבדינן (ב״י יו״ד קצד ד״ה ומאימתי, ובס׳ שנסמנו בשד״ח כללים מ׳ כלל טז בסופו).

---

*) אבל אין להוכיח שגם למ״ד קודם מ״ת בא היתה ירידתו משך זמן לפני הלילה — ממה שפירש רש״י (יתרו יח, יב) שמשה „הי׳ עומד ומשמש לפניהם״, כי (נוסף למה שי״ל שפירוש זה ברש״י הוא רק למ״ד לאחרי מ״ת בא (כדמוכח קצת מלשונו „ומשה היכן הלך אלא כו׳ ״)) — אפשר שהסעודה וההקרבה היו סמוך לערב ובלילה.

ואדרבה — **הסעודה** (דאחרי הצהרים) היא דוקא בערב **כמפורש** בקרא (בשלח טז — ו, ח, יב), בפרש״י (תולדות כז — ז, ט) הזמן ד**ואוכלה**. ועוד. וראה ברכות (ב, סע״ב): משעה שרוב בנ״א נכנסין להסב.

פון וואָס פאַרן איבערגעבן צו אידן דעם ציווי אויף מלאכת המשכן האָט זיי משה מקדים געווען בלויז די אזהרה אויף שמירת שבת (בכדי צו זאָגן אַז מלאכת המשכן „אינו דוחה את השבת") יי, אָבער ניט דעם אָנזאָג פון „אזהרת יוה"כ". — היינט אויב מ'זאָל זאָגן, אַז דער „ויקהל משה" איז פאָרגעקומען ביו"כ גופא, האָט ער דאָך צום אַלעם ערשטן געדאַרפט זיי אָנזאָגן אזהרת יוה"כ בכדי זיי צו פאַרהיטן פון צו טאָן מלאכת המשכן יב גליין אין אָט־דעם ערשטן טאָג גופא.

אין אמת'ן אָבער קען מען ניט ענטפערן אַזוי. ווייל דער טעם אויף אַלע דינים פון יו"כ — ובכללם „וכל מלאכה לא תעשו" יג — איז, כמפורש בכתוב יד „כי ביום הזה יכפר עליכם גו'". און וויבאַלד אַזוי, איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז דער גאַנצער ענין פון יו"כ האָט זיך אויפגעטאָן ערשט אין דער רגע ווען דער אויבערשטער האָט געזאָגט „סלחתי כדבריך", וואָס פון דעמאָלט אָן איז ער נקבע געוואָרן „למחילה ולסליחה" טו.

און וויבאַלד אַזוי, איז דאָך פשוט אַז אין יענעם טאָג ווען משה איז אַראָפּ פון הר, אין וועלכן עס האָט זיך ערשט אויפגעטאָן אַז דער טאָג פון „בחדש השביעי בעשור לחודש" טז זאָל זיין אַ יום סליחה — איז ניט שייך אַז אויף אים זאָלן חל זיין די דינים פון יו"כ (אַפילו ניט אויף דעם טייל פון טאָג וואָס איז געווען שוין נאָכן „סלחתי" יז) — בשעת אַז דער פריערדיקער טייל פון דעם טאָג, אידער דער אויבערשטער האָט געזאָגט „סלחתי", איז ניט געווען יום כפור יז.

11) פרשתנו לה, ב ובפרש"י.

12) שהרי מפשטות הכתובים משמע שכל המסופר בפרשה (עד „ויאמר משה גו' ראו קרא ה' בשם וגו'") הי' באותו היום — והרי [גם אם נאמר בדוחק גדול * שעפ"י דרך הפשט, „הוצאה" אינה נחשבת למלאכה האסורה בשבת (עפמ"ש בתוד"ה פשט — שבת ב, א) הרי] פשוט שטווי' — ובפרט טוויית העזים ש„היתה אומנות יתירה" (רש"י פרשתנו לה, כה־כו ובפרש"י שם, כו) היא מלאכה גם עפ"י דרך הפשט.

13) אחרי טז, כט.

14) שם, ל.

15) רש"י עקב ט, יח.

*) כי זהו היפך פשטות הכתוב „אל יעשו עוד מלאכה גו' ויכלא העם מהביא" (פרשתנו לו, ו).

16) ממ"ש רש"י (יתרו יח, יג) לאחרי שמפרש „מוצאי יוה"כ הי' כו'" — „ומהו ממחרת למחרת רדתו מן ההר", אפשר להוכיח לכאורה שס"ל לרש"י שגם ביו"כ ההוא התענו וכו', ולכן מקשה „ומהו ממחרת" — שמכיון שהסעודה לא היתה ביו"כ, הרי א"א לפרש שהוא ממחרת. ד„לאכל לחם" דלכאורה עלי' קאי „ויהי ממחרת" (וראה לקמן בפנים).

אבל — אינו. שהרי למ"ד יתרו לאחרי מ"ת בא, מוכרח שכל הפרשה שלפני „ויהי ממחרת" היתה ביוה"כ [דא"א לומר שהי' קודם יוה"כ, כי משניתנה תורה עד יו"כ הי' משה בהר. וגם אא"ל שהי' לאחרי יו"כ, כי פשוט שכל המסופר עד לאחרי הפסוק „ויקח יתרו גו'" הי' קודם „ויהי ממחרת גו' וירא חותן משה גו'"].

ומה שהוזקק רש"י לפרש „למחרת רדתו מן ההר" ולא למחרת הסעודה — ראה בהערה 19.

17) ואפילו אם נאמר, שעפ"י דרך הפשט כל רגע ורגע דיו"כ היא נקודה בפני עצמה *, וקטן שהביא ב' שערות ביו"כ מחוייב להתענות מה"ת — הרי פשוט שזהו דוקא לאחרי שישנו כבר המציאות דיוה"כ. אבל אינו שייך (עפ"י דרך הפשט עכ"פ **)

*) וגם על פי דרך ההלכה, שהלילה והיום הם ב' נקודות (כמו שהאריך בזה הרגוצובי — הובא במפענח צפונות ע' צו) — הרי אמירת „סלחתי" היתה כבר לאחרי שהותחל היום.

**) על פי דרך ההלכה (בנוגע לשבת)

וואס אַזוי איז אויך משמע פון דעם וואס עס ווערט דערציילט אין פ' יתרו [18]. פריער שטייט דאָרט: „ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים לאלקים גו' לאכל לחם גו'", און גלייך נאָך דעם הויבט אָן דעם פסוק „ויהי ממחרת" אויף וועלכן רש"י זאָגט „מוצאי יום הכפורים הי'". און וויבאַלד אַז אין פשטות מיינט דער „ויהי ממחרת" אויך — אויף מאָרגן פון „ויקח יתרו" [19], קומט דאָך אויס אַז דער „ויקח יתרו" איז געווען אין טאָג פון יום־כפור, ווען משה רבינו איז אַראָפּ פון באַרג סיני. — און היות אַז מען האָט יענעם טאָג מקריב געווען „עולה וזבחים" (און מען איז געקומען „לאכל לחם גו'") איז דאָך מוכח אַז די דינים פון יו"כ האָבן ניט חל געווען אויף יענעם טאָג כלל [20].

ד. נאָך דעם ווי רש"י איז מפרש אַז דער ויקהל משה איז געווען למחרת יום הכפורים, איז ער ממשיך — אין דעם זעלבן דיבור המתחיל [21]: „והוא לשון הפעיל, שאינו אוסף אנשים בידים אלא הן נאספים ע"פ דבורו. ותרגומו ואכניש".

אויך דאָ איז שווער צו פאַרשטיין:

א) וואס פאַר אַ שייכות איז פאַראַן צווישן דעם ענין פון „והוא ל' הפעיל כו'" מיטן ענין פון „למחרת יוה"כ", וואס צוליב די דאָזיקע שייכות איז רש"י כולל ביידע ענינים [22] בד"ה אחד [23]?

ב) דער אופן פון צונויפזאַמלען מענטשן ווערט דאָך אַלעמאָל געטאָן ניט בידים, נאָר ע"י דיבור — און דאָך שטייט דערביי אָפט מאָל דער וואָרט אסיפה ניט בלשון הפעיל. לדוגמא: „אספה לי שבעים איש מזקני ישראל"; „ויאסף שבעים איש גו'" [24], און אויך פריער [25]

שכל הענין דיו"כ יתחדש באמצע היום.

18) יח, יב־יג.

19) ומ"ש רש"י „ומהו ממחרת — למחרת רדתו מן ההר", כוונתו היא (כנ"ל הערה 16) ש„ממחרת" הוא גם למחרת רדתו מן ההר, אבל אינו בא לשלול את פירוש הפשוט ש„ממחרת" הוא למחר דפסוק הקודם. (וראה גם בדעת זקנים מבעה"ת ובדברי דוד להט"ז, שהבינו כן בדברי רש"י).

ומה שהוזקק רש"י לפרש ש„ממחרת" הוא גם למחרת רדתו מן ההר — כי מפשטות לשון הכתוב „ויהי ממחרת וישב משה לשפוט את העם" משמע * שתיבת „ממחרת" מתייחסת [לא רק ל„וירא חותן משה גו'" שבפסוק שלאחריו, כי אם] גם ל„וישב משה לשפוט את העם" שנאמר בסמיכות ל„ויהי ממחרת". ומכיון שישיבת משה לשפוט את העם אינה תלוי' בהסעודה כ"א בירידתו מן ההר, לכן מפרש ש„ממחרת" פירושו — גם למחרת רדתו מן ההר.

— ראה לקו"ש ח"ח ע' 50 ואילך ובהנסמן שם. וראה גם שם הערה 22.

*) אבל אי"ז מוכרח — שלכן כותב רש"י הפירוש „ומהו ממחרת למחרת רדתו מן ההר" רק לאחרי שמביא מה ש„שנו' בספרי" שמוצאי יוה"כ הי' — כי עפי"ז יומתק יותר פירוש „ויהי ממחרת".

20) ועפי"ז מיושב בפשטות מה שהקשה ברמב"ן (יח, יג) ובמפרשי רש"י שם.

בדברי דוד להט"ז שם, ש„ויקח יתרו גו'" הי' בלילה שלאחרי היום דיוה"כ. ואף שהקריבו אז „עולה וזבחים" — הרי אפילו לאחרי מ"ת מצינו הקרבה (בבמה) בלילה (ראה זבחים קכ, א — עכ"פ לחד מד"א). ומקרא ילפינן דאסור בלילה (מגלה כ, ב). אבל ראה פרש"י (בשלח טז, ז, ח) דהתחלת הכנה לסעודה בערב (ומכש"כ — גם הקרבת כמה קרבנות לפני זה וג"כ בערב) ה"ז טרחא עד כדי כך שנחשב לעונש.

21) כ"ה ברוב דפוסי רש"י, בדברי דוד להט"ז ועוד. ובדפוס ראשון (וכן הובא גם בהרא"ם) הוא ד"ה חדש: ויקהל הוא ל' הפעיל כו'.

22) וגם כותב „והוא" בוא"ו המוסיף.

23) ועד"ז הקשה בדברי דוד להט"ז.

24) בהעלותך יא, טז. שם, כד.

25) שמות ג, טז.

שטייט „לך ואספת את זקני ישראל". פאַרוואָס דאַרף דוקא אין אונזער פסוק שטיין „ויקהל — לשון הפעיל" [26] ?

ג) וואָס בכלל איז רש"י מחדש דאָ „ל' הפעיל" — כמה פעמים ווערט גענוצט ל' הפעיל אין חומש, און רש"י שטעלט זיך ניט אויף דעם: „וילבש אותו" ; „וירכב אותו" [*26] ; ועוד ?

ד) וואָס איז רש"י אויסן מיט דעם סיום „ותרגומו ואכניש" [27] ?

ה. איז דער ביאור בכל הנ"ל:

מצד פשטות הענינים (לולא פירוש רש"י) וואָלט מען געלערנט אַז „ויקהל משה" איז פאָרגעקומען ביוה"כ גופא, אין דעם זעלבן טאָג ווען משה איז אַראָפּ פון הר סיני — און מ'וואָלט אַזוי געלערנט, ווייל דערויף איז דאָ אַ הוכחה כפולה:

הן מצד דער סברא („זריזין מקדימין") וואָס זאָגט (כנ"ל סעיף ג') אַז משה רבינו וואָלט ניט געוואַרט ביז מאָרגן מיט איבערגעבן דעם ציווי, נאָר טאָן דאָס תיכף באותו יום. ווי רש"י זאָגט אין אַ פריערדיקער סדרה [*27], אַז משה פלעגט גלייך איבערגעבן צו אידן די שליחות פון אויבערשטן. ובפרט נאָך, אַז דער ציווי פון עשית המשכן „ושכנתי בתוכם" [28] האָט אין זיך געטראָגן דעם אָנזאָג פון דעם אויבערשטנס סליחה וכפרה אויפן חטא העגל פון די אידן [29] — האָט דאָך משה רבינו געוויס זיך משתדל געווען איבערצוגעבן צו אידן אָט די בשורה טובה וואָס פריער [30] ;

און הן מצד לשון הכתוב, וואָס דערמיט וואָלט געווען פאַרשטאַנדיק וואָס עס שטייט „ויקהל" אַ ל' פון „הפעיל" (ער האָט געמאַכט אַז זיי זאָלן זיך צונויפזאַמלען, ניט „ויאסוף" וואָס מיינט ער האָט זיי צונויפגעזאַמלט): ס'איז זעלבסט פאַרשטענדלעך, אַז משה רבינו'ס אַראָפּקומען פון הר מיט די לוחות אחרונות זאָל גורם זיין אַז אַלע אידן זאָלן זיך צוזאַמענקלייבן, פון זיך אַליין, בכדי צו הערן וואָס משה וועט זיי איבערגעבן. דעריבער שטייט דאָ ניט דער לשון „ויאסוף" (ל' פעל), ווייל דאַן וואָלט עס געמיינט, אַז ער האָט געטאָן (דורכגעפירט) דעם צונויפזאַמלען. דאַקעגן „ויקהל משה" (ל' הפעיל — געמאַכט אַנדערע טאָן) מיינט אַז משה רבינו, מיט זיין קומען, האָט גע'פועל'ט דעם צוזאַמענקלייבן זיך פון אידן; ער האָט זיי געמאַכט טאָן די פעולה פון צונויפזאַמלען זיך.

[אויב מ'זאָל אַפילו אָננעמען, אַז ס'איז ניט גלאַטיק צו זאָגן אַז זייער צוזאַמענקלייבן זיך איז געווען אינגאַנצן בדרך ממילא — ווייל דער באַדייט פון „ויקהל משה" איז פאַרט משמע אַז משה האָט געטאָן עפּעס אין דעם צוזאַמענקלייבן, איז דער פירוש אין דעם:

פריער אין פרשת תשא ווערט דער־

---

26) וכמו שהקשה הרא"ם כאן.

*26) מקץ מא, מב־מג.

וכדהקשה ברא"ם. ולהעיר מפרש"י על „וישאילום" (בא יב, לו) וראה רשב"ם שם.

27) במפרשי רש"י שכוונתו לקבוע הגירסא הנכונה בתרגום אונקלוס (או לשלול תיב"ע „וכנש") — אבל לכאורה אין זה ענין פרש"י עה"ת כלל.

*27) יתרו יט, יד. ועייג"כ שמות ד, כד.

28) תרומה כה, ח.

29) תנחומא תרומה ח. וראה רש"י תשא ל, טז: שנתרצה המקום לישראל לסלוח להם ונצטוו על המשכן (וראה גם רש"י שם לא, יח. לג, יא). וראה גם שמו"ר ספנ"א. זח"ב רכד, א.

30) עדמש"נ: מהרו ועלו גו' (ויגש מה, ט). ולכן הוצרכו לאזהרה „אל תפסיעו פסיעה גסה והכנסו בחמה לעיר" (פרש"י שם מה, כד).

צײלט[31] אַז „ויראו מגשת אליו" און דורך דעם וואָס „ויקרא אליהם משה" איז „וישבו אליו גו' ואחרי כן נגשו כל בני ישראל גו'". און דאָס ווערט אויך געמיינט מיטן „ויקהל", ד. ה. אין דעם „ויקרא" איז באַשטאַנען משה'ס הפ־עיל אין דעם „ויקהל". אָבער דער צוזאַ־מענקלײבן זיך, איז ניט געטאָן געוואָרן פון משה רבינו — ער האָט זיי נאָר דערנענטערט צו זיך — איז שוין אויך רעכט וואָס דאָ שטייט „ויקהל" לשון „הפעיל" און ניט ל' „פעל"].

אויף דעם איז רש"י מחדש אַז „ויקהל משה" איז „למחרת יום הכפורים": ד. ה. מ'קען ניט זאָגן אַז דאָס איז פאַרגעקומען בי בים, וואָס דאַן האָבן זיך די אידן צוזאַמענגעקליבן פון זיך אַליין, וואָרום דער סגנון הסיפור „ויקהל משה" איז משמע אַז ער וויל דערציילן אַן ענין חשוב וועגן משה'ן און אַ מעלה אויף משה'ן אַז ער האָט צוזאַמענגעקליבן כו'. דעריבער מ'ז מען אײנלערנען, אַז דאָס איז פאַרגעקומען „למחרת יום הכפורים", וואָס דאַן איז עס געווען על ידי משה.

לפי"ז, פאַרוואָס שטייט דאָ „ויקהל" אין לשון הפעיל? אויף דעם ענטפערט רש"י, אַז וויבאַלד „אינו אוסף אנשים בידים אלא הן נאספים ע"פ דיבורו" פאַסט דער לשון הפעיל אויך ווען עמע־צער זאַמלט זיי צונויף[32]. וואָרום סוף־סוף קלייבט ער די מענטשן ניט צונויף בפועל מיט די הענט, נאָר בלויז וואָס זיין דיבור ברענגט דערצו אַז זיי זאָלן זיין „נאספים".

ז. עפּי"ז וועט מען אויך פאַרשטיין וואָס רש"י איז מסיים „ותרגומו ואכניש":

וויבאַלד אַז מיטן „ויקהל משה" איז דער פּסוק אויסן צו דערציילן אַן ענין חשוב און אַ מעלה וועגן משה'ן, אַז ער — משה — האָט צוזאַמענגעקליבן די אידן, איז פאַרוואָס זאָל מען לערנען אַז „ויקהל (משה)" איז לשון הפעיל אין אײנלערנען — אַז וויבאַלד ס'איז געווען נאָר „ע"י דיבורו" רעכנט זיך עס ניט פאַר אַ „פעל" (טראָץ דעם וואָס דער ל' אסיפה, אויך ביי אסיפת אנשים וואָס ווערט געטאָן ע"י דיבור, שטייט יע בל' פעל (כנ"ל סעיף ד')) — מען קען דאָך בעסער לערנען אַז „ויקהל" איז לשון „פעל"[33]?

[און מען קען ניט זאָגן אַז וויבאַלד דער יו"ד פון דעם וואָרט „ויקהל" איז מיט אַ פתח (ניט מיט אַ חיריק), איז מוכרח אַז ס'איז ל' הפעיל

(און ווי מ'געפינט בנוגע צו „ויקרא שם בשם הוי' א־ל עולם", אַז בעת רז"ל זיינען דאָס מפרש אַז אברהם האָט גע־מאַכט רופן, זאָגן זיי: „אל תיקרי ויקרא (יו"ד בחיריק) אלא ויקריא"[34] (בפתח) — ווייל יו"ד בחיריק ווייזט אויף לשון פעל און יו"ד בפתח אויף ל' הפעיל)

— וואָרום אויך ביי לשון „פעל" גע־פינט מען בכו"כ מקומות אַז דער יו"ד שטייט מיט אַ פתח, אַזוי ווי „ויהרוג ה' גו'"[35], און אונזער סדרה עצמה — „ויעשו"[36]. ועוד].

---

31) לד, ל־לב.

32) ויש לבאר — שמכיון שלשון הקהלה (מל' קהל) הוא רק גבי אסיפת אנשים (דאין שייך לאספם בידים), לכן לא מצינו הקהלה בל' פעל — גם כשנקהלו ע"י דיבורו (ולא בדרך ממילא) — משא"כ אסיפה שנאמר גם בדגים (בהעלותך יא, כב) וכיו"ב — לכן גם באנשים באם נאספו ע"פ דבורו נאמר ל' פעל.

33) ובפרט דלא כתיב ויקהיל (בתוס' יו"ד — וכמו הפעיל) — ראה רא"ם כאן.

34) וירא כא לג. סוטה יו"ד, סע"א ואילך.

35) בא יג, טו.

36) לו, ח.

דערפאַר איז רש״י דאָ מחדש „והוא לשון הפעיל״, און ברענגט דערויף אַ ראי׳ „תרגומו (וואָס בעת רש״י ברענגט „תרגום״ סתם — מיינט ער תרגום אונקלוס [37]) ואכניש״, אַז דעם וואָרט „ויקהל״ פאַרטייטשט דער תרגום (ניט „וכנש״ — ל׳ פעל, נאָר) „ואכניש״ — לשון הפעיל.

ז. פאַרוואָס האָט טאַקע משה געוואָרט מיט איבערגעבן זיי דעם ציווי אויף עשית המשכן ביז אויף מאָרגן, און ער האָט עס זיי ניט איבערגעגעבן אין דעם זעלבן טאָג?

אין פ׳ יתרו (און אויך אין סיום פ׳ משפטים) ווערט דערציילט וועגן דעם גודל העילוי פון מתן תורה און נתינת הלוחות, ווי אַזוי דאָס האָט אַרויסגערופן די געוואַלדיקע מסירה ונתינה און צוגעטראַגנקייט פון אידן צום ענין פון קבלת התורה והלוחות. דאַרף מען בכן פאַרשטיין, אַז עד״ז איז געווען בשעת משה האָט אַראָפּגעבראַכט די לוחות שניות.

ואדרבה: מען קען זאָגן אַז נאָך מער ווי ביי לוחות ראשונות. ווייל די לוחות שניות (ביוהכ״פ) זיינען דאָך געווען פאַרבונדן מיט „נתרצה הקב״ה לישראל בשמחה ובלב שלם ואמר לו למשה סלחתי כדבריך״ [38].

איז פאַרשטאַנדיק אַז משה מיט די אידן זיינען בו ביום אינגאַנצן געווען אַריינגעטאָן אין דעם ענין פון סלחתי ובתוכן הלוחות — תורה — און ס׳איז ביי זיי ניט געווען קיין נתינת מקום אויף אַנדערע זאַכן, אַפילו ניט אויף אַזאַ ענין ווי עשית המשכן. און דערפאַר איז יענער טאָג געווען פאַרנומען אויסשליסלעך מיט עניני (סלחתי — תשובה און) תורה.

און כאָטש אַז אויך די דאָזיקע עניני תורה (וואָס משה האָט מיט זיי דאַן געלערנט) האָבן אַנטהאַלטן ציווים אויף עשי׳ — האָט אָבער אין דעמאָלטיקן לימוד הפרשיות וההלכות זיך אָנגעהערט בלויז דער ענין התורה דערפון [39].

ערשט אויפן צווייטן טאָג, למחרת יוהכ״פ, האָט ער צוזאַמענגעקליבן די אידן און געזאָגט צו זיי: „אלה הדברים אשר צוה הוי׳ לעשות אותם״, „זה הדבר אשר צוה הוי׳״; דאַן האָט ער זיי איבערגעגעבן דעם אויבערשטנס ציווי בנוגע (צו שבת און) מלאכת המשכן — ווי אַן ענין פון תורה וואָס עס הערט זיך אָן בעיקר דער לעשות, דער ענין הלימוד בכדי צו צוקומען לידי מעשה.

און ווי דערציילט בפ׳ יתרו [40] אַז ממחרת רדתו מן ההר „וישב משה לשפוט את העם גו׳ בין איש ובין רעהו והודעתי את חוקי האלקים ואת תורותיו״.

ח. און דערפון קען מען אַרויסלערנען אַ הוראה אין עבודת האדם (אַזוי ווי פירושי רש״י, וואָס האָבן אין זיך אויך „יינה של תורה״ [41] — פנימיות׳דיקע הוראות בעבודת הוי׳):

עס זיינען פאַראַן אַזעלכע וואָס זייער גאַנצע השתדלות איז — צו אויפמאַכן פון וועלט אַ „משכן ומקדש״ צום אויבערשטן — דאַרפן זיי וויסן, אַז ווי

37) שקרוב לפשט. משא״כ תיב״ע — שמתרגם „וכנש״ — שהוא יותר קרוב למדרש ולהלכה.

38) פרש״י תשא (לג, יא).

39) ולהעיר ממחז״ל דעל כל דבור ודבור — גם הדברות דציווי ועשי׳ — פעלו בבנ״י „פרחה נשמתן״ (שבת פח, ב (יצתה נשמתן). תניא ספל״ו) היפך דעשי׳.

40) יח, יג־טז.

41) היום יום ע׳ כד.

הויך ס'איז אַזאַ עבודה, קען זי ניט פאַרבייטן (די מצוה און) דעם ענין פון לימוד התורה, וואָס איז גרעסער פון אַלע מצות [42]. און דעריבער דאַרף מען בעת הלימוד זיין אַזוי מיוחד מיטן ענין הנלמד [43] און אַזוי מסור ונתון צו תורה, ביז מ'זאָל ניט האָבן קיין שייכות דאַן צו קיינע אַנדערע ענינים, אַפילו ניט צום ענין פון „קחו מאתכם תרומה גו' יבואו ויעשו גו' את המשכן גו'" [44]; ביז צו דער הלכה [45]: אין מבטלין תשב"ר (אפילו) לבנין ביהמ"ק [46].

וכמרומז בפרשתנו עצמה, וכהקדמה למשכן — „ושכנתי": הקדים להם אזהרת שבת לציווי מלאכת המשכן לומר שאינו דוחה את השבת [47].

אָבער, לאידך גיסא, קען מען דאָך מיינען אַז מען קען יוצא זיין מיט לימוד התורה אַליין — אויף דעם זאָגט מען, אַז „למחרת יום הכפורים", גלייך נאָכן לערנען, דאַרף מען זיך משתדל זיין אין דער עבודה פון מאַכן די וועלט פאַר אַ דירה לו ית'. וואָרום כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו, צוזאַמען מיט תורה מוז אויך זיין גמי־לות חסדים [48].

ט. נאָך אַן ענין פון „ייָנה של תו־רה" (און אויך אין הלכה) אין אונזער פירוש רש"י:

דער לשון הפסוק איז „ויקהל משה". אָבער רש"י אין זיין פירוש אויף דעם באַנוצט דעם לשון (ניט „שאינו מקהיל כו' נקהלים כו'", נאָר) „שאינו אוסף כו' נאספים כו'".

אין דרך הפשט איז עס קיין קשיא ניט — ווייל אסיפה איז אַ לשון וואָס איז מער מורגל ווי הקהלה. אָבער אין פנימיות הענינים י"ל אַז רש"י איז דערמיט (מיט זיין משנה זיין פון ל' קהלה אויף אַ ל' אסיפה) מרמז אויף אַן ענין פון פנימיות התורה:

דער וואָרט „קהל" איז אַ שם וואָס באַצייכנט דעם כלל (אנשים) ניט ווי

---

42) הכוונה כאן למעלת התורה המבוארת בתניא פכ"ג וכיו"ב — משא"כ המדובר באגה"ק ס"ט תניא פל"ז ובכ"מ.

43) ראה תניא פ"ה.

44) פרשתנו לה, ה־יא.

45) שבת קיט, ב. הל' ת"ת לאדה"ז פ"א סעיף יו"ד.

46) ויתירה מזו י"ל, שעשיית המשכן מזהב גו' הי' אפשר רק ע"ז שהי' זה למחרת יוהכ"פ שאז היו מסורים רק לענין התשובה והתורה — בכדי לפעול שבענינים הגשמיים יהי' „ושכנתי בתוכם", צ"ל תחלה ההפשטה מגשמיות העולם (ובדוגמת המבואר בלקו"ת (צו ח, א. נשא כו, ג. ועוד) הטעם מה שאסור לאכול קודם התפלה).

47) פרש"י לה, ב. והשייכות לתורה, תובן ממחז"ל דלכ"ע בשבת ניתנה תורה (שבת פו, ב) ועפמשנ"ת בתו"א פרשתנו (פח, א ואילך) ששניהם — שבת ותורה — ענינם הוא רצה"ע כו'*

בתו"א שם (פח, ג) שמה שמשה רבינו ע"ה הקדים הציווי על השבת למלאכת המשכן, הוא לפי שדוקא לאחרי גילוי רצה"ע שנמשך בשבת אפשר להיות המשכת המקיפים והפני־מיים שע"י היריעות והכלים. ועפ"ז מובן שהאפשריות לעשיית המשכן הוא דוקא לאחרי הקדימה דתורה — רצה"ע — כבהערה הקודמת.

48) יבמות קט, ב. ובלקו"ת ויקרא ה, א: „אלא תורה וגמ"ח". וראה סה"מ תש"ח ע' 266 הערה ז.

---

*) ומה שמבואר בתו"א שם (פח, ב) „שהתורה היא נגד בחי' כלי המשכן" — היינו בחי' התורה כמו שנמשכה בחכמה ובמדות, אבל שרש התורה היא בחי' רצה"ע.

(ואף שלענין הארון מבואר שם שהוא „כמו שהתורה בשרשה" — הכוונה בזה הוא שבבחי' ההתגלות גופא, ראשית ושרש הגילוי הוא בחכמה (ארון). אבל גם זה הוא בכלל „נפקת", כבתחלת הסעיף שם).

אַ ריבוי וצירוף כמה פרטים נאָר ווי אַ נייע מציאות — קהל[49]. און אין דעם באַשטייט דער יתרון פון „ויקהל" אויף „ויאסוף": „ויאסוף" מיינט — ער האָט צונויפגעזאַמלט אַ צאָל מענטשן אין איין מקום (אָדער ענין), אָבער אויך לאחרי האסיפה קען זיין אַז יעדערער פון די נאספים איז אַ באַזונדער מציאות. דאַקעגן „ויקהל" מיינט אַז ער האָט פון זיי געשאַפן אַ „קהל": יעדערער וואָס גייט אַריין אין קהל ווערט נתבטל פון זיין פּרטיות'דיקער באַזונדערקייט און ווערט אַ טייל פון דעם קהל.

און דאָס איז דער טעם וואָס ביי עשיית המשכן שטייט „ויקהל משה את כל עדת בני ישראל", אַז משה האָט פון אַלע אידן אויפגעמאַכט איין קהל — ווארום דער תכלית פון „ועשו לי מקדש" איז דאָך דער גילוי אלקות פון „ושכנתי בתוכם", דערפאַר האָבן אַלע אידן געמוזט ווערן איין קהל, וואָס דוקא דאַן, ווען זיי זיינען „כולנו כאחד", קען ביי זיי זיין דער גילוי פון „הוי' אחד"[50].

דעריבער געפינט מען אויך, אַז דער משכן האָט געמוזט געבויט ווערן דוקא פון ממון ציבור (וואָס פּינקט ווי דער ציבור, ווערט אויך זיין ממון איין זאַך), און ניט פון אַ ממון וואָס געהערט צו אַ סך יחידים בתור שותפות[50*].

אמת טאַקע, אַז ערשט ביי עשיית המשכן איז עס געוואָרן ממון ציבור, אָבער געקומען איז דאָך דאָס פון פּרטיות'דיקע נדבות, נדיב לבו יביאה, יעדער איד האָט געדאַרפט מנדב זיין לויט זיין האַרץ פון זיין באַזונדערן אייגנטום[51] — און דאָך שטייט „ויקהל משה" (מיטן רמז אויף קהל־מציאות) באַלד ביים אָנזאָג אויף די נדבות המשכן — ווארום דאָס גופא איז די הוראה: אַט די נדבה וואָס יעדער איד האָט געגעבן לויט זיין האַרץ פון זיין אייגענעם געלט, האָט ער מלכתחילה געדאַרפט געבן באופן כזה אַז עס זאָל בטל ווערן זיין באַזונדערע בעלות אין דעם ממון, דאָס זאָל ווערן ממון ציבור.

יו"ד. יעדער זאַך וואָס פילט זיך ווי אַ מציאות קען בטבע ניט סובל זיין קיין צווייטע מציאות. און דערפאַר, ווען זיי קומען אין אַן (איזה אופן פון) התכללות — אַפילו בלויז אין אַ התכללות פון „אסיפה" (וואָס אויך נאָך דעם, בלייבט יעדערער אַ מציאות פּרטית, כנ"ל) — איז דאָס פאַרבונדן מיט אַ תנועה פון ביטול מצד הנאספים ומתכללים. ווארום דאָס גופא וואָס זיי קומען זיך צוזאַמען באסיפה אחת למטרה

49) ראה ויקרא ד, יג ואילך. מרז"ל (יבמות נז, א) קהל גרים לא איקרי קהל. ועוד. ולהעיר מפרש"י (בא יב, ו) ד"ה קהל עדת ישראל.

50) תניא פרק לב. ובכ"מ.

50*) ראה ר"ה ז, ריש ע"ב שצריך למוסרו יפה יפה.

51) שני ענינים אלו שהוצרכו להיות בנדבת המשכן — שכל אחד ינדב ממונו הפרטי דוקא, ושלאח"ז יהפך לממון צבור דוקא — הם דוגמת ב' ההכנות שהוצרכו להיות לפני מ"ת*: ההכנה ד„ויחן (לשון יחיד) — כאיש אחד בלב אחד" (פרש"י יתרו יט, ב); וההכנה דספה"ע שהיא „לכל אחד ואחד" (מנחות סה, ב). והי' גם לפני מ"ת (זח"ג צז, סע"א וברע"מ שם). ואדרבה עפמש"כ בר"ן סוף פסחים ממדרש אגדה כל ענין ספה"ע הוא מספירת ותשוקת בנ"י בצאתם ממצרים (משיחת ש"פ ויקהל פקודי תשכ"ד).

*) בפרטיות ובארוכה — ראה לקו"ש ח"ג ע' 1001 בהערה. ח"ד פ' במדבר.

אחת, ווייזט שוין אויך אַ געוויסער מאָס פון ביטול, פון העדר ההתפשטות (ווייל בשעת ביי איינעם איז זיין מציאות בהתפשטות, וועט ער ניט קענען אפילו נאָר צוזאַמענקומען זיך מיטן צווייטן [52]).

אָבער אעפ״כ, איז דער ביטול וואָס איז דאָ ביי „אסיפה״, איז ניט מער ווי אַן ענין פון ביטול היש (בלויז דער ביטול פון זיין „יש״, ווי די מציאות שטייט אין ישות און התפשטות — און ניט ביטול במציאות). משא״כ ביי „ויקהל״ איז עס אַ התכללות אין אַן אופן פון ביטול במציאות: ער ווערט נתבטל לגמרי פון זיין אייגענער מציאות און ווערט בלויז אַ טייל פון קהל־מציאות.

און דאָס איז דער דיוק פון „ויקהל משה״: אַט־דער כח וואָס איז דאָ ביי אַ אידן, ער זאָל דערהערן ווי זיין גאַנצע מציאות איז בלויז אַ טייל פון כלל ישראל, פון קהל ישראל — „ויקהל״ — קומט עס פון „משה״ [53], וואָס עניני איז ביטול פון „ונחנו מה״ — ביטול במציאות [54].

יא. פונדעסטוועגן איז רש״י משנה בלשונו און זאָגט: „שאינו אוסף . . נאספים״ (ניט „מקהיל . . נקהלים״), ווייל דערמיט וויל ער אָנווייזן אַ הוראה בסדר העבודה: דער נתינת כח פון משה רעיא מהימנא און דער תכלית העילוי איז טאַקע דער אופן פון ביטול במציאות, „ויקהל משה״, וואָס די תורה זאָגט און מאָנט פון אידן. רש״י אָבער (וואָס עניני איז צו לערנען אַ אידן בהדרגה, אָנהייבנדיק פון אַ „בן חמש״ כו׳) איז מדייק און לערנט, אַז די התחלה איז אינעם אופן פון „אסיפה״, ביטול היש, און דערנאָך מדרגא לדרגא, ביז — צום ביטול במציאות פון „ויקהל משה״.

אָבער אויך דער לשון „אסיפה״ פון רש״י איז מחובר מיט „ויקהל משה״ [55]. ד. ה. אַז בכדי צו פועל זיין ביי זיך דעם ביטול אפילו נאָר פון „אסיפה״, מוז מען דערצו האָבן אַ נתינת כח פון משה — וואָרום מצד עצמו קען ניט איין מציאות צונויפקומען זיך מיט אַ צווייטער אפילו בדרך „אסיפה״, כנ״ל.

יב. אעפ״י אַז אויך צוליב דעם ביטול פון „אסיפה״ דאַרף מען אָנקומען צו דעם נתינת כח פון משה, איז אָבער מובן אַז אַט־די בחינת „משה״ וואָס פּועל׳ט דעם ענין פון אסיפה (ביטול היש), איז ניט בדומה צו דער דרגא פון בחינת „משה״ וואָס פועל׳ט דעם „ויקהל״ (ביטול במציאות):

בשעת ס׳איז מאיר ביי אַ אידן די הארה פון בחי׳ „משה״ וואָס איז בערך צו זיין מציאות, דאַן ווערט ביי אים אויפגעטאָן בלויז „ביטול היש״ — ער פאַרלירט ניט זיין גאַנצע פאַראַנענקייט, ווייל אַט־די הארת משה, וואָס טוט אויף דעם ביטול, איז דאָך אָנגעמאָסטן און מצומצם לויט זיין מציאות; אָבער בעת אין אים איז מאיר די בחי׳ פון משה, ווי ס׳איז העכער פון זיין מציאות, דאַן

52) להעיר מתו״ח נח עד, ג ואילך.

53) ראה אוה״ת ר״פ ויקהל (ע׳ ב׳פה. ב׳פו. ב׳צא).

54) בשלח טז, ז. לקו״ת בהעלותך לא, ד. ועוד.

55) כי נוסף לזה אשר בכדי שהאסיפה תהי׳ באופן כזה שתביא שהנאספים יהפכו לקהל אחד, צריך על זה נתינת כח ממשה — גם האסיפה מצד עצמה היא בכחו של משה דוקא, כדלקמן בפנים.

ווערט אין אים אויפגעטאָן „ביטול במציאות".

און דאָס איז רש"י מרמז מיט זיין פירוש אַז „ויקהל (משה)" איז אַ לשון „הפעיל": דאָס איז די דרגא פון משה וואָס שטייט ניט אין קיין ירידה אויף פועל זיין בדרך התלבשות („בידים"), נאָר „הפעיל" ע"פ דבור: — וואָס דבור בכלל איז „מורגש ונראה דבר בפני עצמו מובדל משרשו"[56]. ד.ה. דרגת משה שטייט במקומה, און פון דעם דוקא טוט זיך אויף (בדרך ממילא) דער „ויקהל", ביטול במציאות.

(משיחת ש"פ ויקהל תשכ"ה)

---

56) תניא רפכ"א.

ויקהל ב

א. אין פסוק ויאמר משה גו׳ זה הדבר אשר צוה ה׳ לאמר [1], זאָגט רש״י „זה הדבר אשר צוה ה׳ לי לאמר לכם״.

לערנען מפרשים [2], אַז רש״י׳ן אַרט דאָ: פון פשטות לשון הכתוב איז משמע, אַז דער „זה הדבר אשר צוה ה׳״ באַציט זיך צום „לאמר״, ד. ה. אַז דער אויבערשטער האָט געהייסן משה׳ן ער זאָל זאָגן די אידן (דעם לשון) „קחו מאתכם תרומה גו׳״. ווערט במילא שווער: דער ציווי פון אויבערשטן איז דאָך געווען „ויקחו לי תרומה״ [3] (בלשון נסתר) און ניט „קחו מאתכם תרומה״ (בלשון נוכח), היינט ווי זאָגט ער דערויף „זה הדבר אשר צוה ה׳״ — אַז דאָס בדיוק זיינען די רייד פון אויבערשטן?

דערפאַר זאָגט רש״י „זה הדבר אשר צוה ה׳ לי לאמר לכם״ [4], אַז דער „זה הדבר אשר צוה ה׳״, איז „לי״ (און עס באַציט זיך ניט צום „לאמר״) — און דאָס מיינט טאַקע דער ציווי „ויקחו לי תרומה גו׳״ (בל׳ נסתר); און דער „לאמר״ איז אַ נייער ענין: „לאמר לכם״, דאָס וואָס איך דאַרף אייך זאָגן איז (טאַקע דער זעלבער תוכן, אָבער מיט אַן אַנדער לשון —) „קחו מאתכם תרומה גו׳״.

דער פירוש איז אָבער ניט גלאַטיק:

א) אפילו ווען מען וואָלט געלערנט אַז דער „זה הדבר אשר צוה ה׳״ באַציט זיך יע צום „לאמר״, וואָלט אויך ניט געווען מוכרח אַז דער אויבערשטער האָט געהייסן זאָגן דעם לשון „קחו מאתכם גו׳״, ווייל דער פירוש הפשוט פון „זה הדבר גו׳״ איז (ניט דוקא אַז דאָס איז דער דיבור און לשון [5] פון אויבערשטן, נאָר אַז) דאָס איז די זאַך (דער ענין) וואָס דער אויבערשטער האָט געהייסן.

ב) רש״י האָט געשריבן זיין פירוש אין אַ פשטות׳דיקן סגנון, באופן אַז אויך אַ „בן חמש (למקרא)״ זאָל פאַרשטיין זיין כוונה. און וויבאַלד אַז דער פירוש הנ״ל ליגט ניט אין פשטות הלשון פון רש״י, האָט לפ״ז רש״י געדאַרפט מוסיף זיין און שרייבן „לאמר

---

1) פרשתנו לה, ד.

2) ראה גו״א כאן (וראה הערה הבאה). וראה רא״ם כאן.

3) ר״פ תרומה.

בגו״א כאן כותב בפשטות „ולא הי׳ הקב״ה מדבר אל ישראל לנכח״. וצ״ע מכו״כ פסוקים (בדיבור הקב״ה למשה שיאמר לישראל) שנאמרו בלשון נוכח (לדוגמא: שמות ג, יד ואילך. וארא ו, ו ואילך. יתרו יט, ד ואילך. שם כ, יט ואילך. ר״פ משפטים. תשא לא, יג ואילך. ועוד. — ובכ״מ נאמר בלשון נוכח וגם בלשון נסתר (וכמו: בא יב, ג ואילך. בשלח יד, ב. ועוד)).

ואולי י״ל, שכוונת הגו״א (אף שלא משמע כן מפשטות לשונו) היא, לציווי זה שנאמר בו בפירוש „ויקחו גו׳״, כבפנים.

4) ותיבת „לאמר״ שבפרש״י הוא העתק לשון הכתוב (ולא פירושו הוא) — בדוגמת תיבת „בחלב״ שבפרש״י תשא (לד, כו) ד״ה לא (ראה לעיל ע׳ 201 הערה 2).

5) בפרש״י ר״פ מטות (בפירושו השני): „זה הדבר מיעוט הוא, לומר שהחכם בלשון התרה כו׳ כלשון הכתוב כאן״. אבל אין מזה ראי׳ לנדו״ד. כי שם, הלשון (התרה והפרה) הוא חלק מהענין — „הדבר״ (די זאַך).