תזריע

א. שוין גערעדט פיל מאל[1], אַז די נעמען פון די סדרות אין תורה זיינען ניט בלויז אַ סימן בעלמא וואָס נוצט בכדי אָפּצוטיילן איין סדרה פון דער צווייטער, נאָר יעדער נאָמען — ווי בכלל „השמות[2] שנקראים בהם בלשון הקודש" — ווייזט און דריקט אויס דעם תוכן פון דער באַטרעפנדער סדרה.

און דערפאַר זעט מען אַז כמה סדרות ווערן גערופן ניט מיט דעם וואָרט מיט וועלכן זיי הויבן זיך אָן, נאָר מיט אַ שפּעטערדיקן וואָרט, ווייל דוקא יענער וואָרט ווייזט אויפן תוכן פון דער סדרה[*2].

און אַזוי איז עס אויך בנוגע דער היינטיקער סדרה, אַז זי הייסט (איצטער[3]) ניט מיטן נאָמען „אשה" (כאָטש דאָס איז דער ערשטער וואָרט — נאָך דעם אַלגעמיינעם אַריינפיר: וידבר גו' לאמר — מיט וועלכן די סדרה הויבט זיך אָן), נאָר מיטן נאָמען „תזריע".

דאַרף מען פאַרשטיין וואָס איז דער ענין מיוחד אינעם וואָרט „תזריע"[4], וואָס מצד דעם אַנטהאַלט ער אין זיך דעם תוכן פון דער גאַנצער סדרה?

נאָך מער דאַרף מען פאַרשטיין: אויף „אשה כי תזריע" ברענגט רש"י בפירושו על התורה (פון מדרש רבה[5]): „אמר ר' שמלאי כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חי' ועוף במעשה בראשית כך תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה חי' ועוף". וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער אויפטו פון אונזער סדרה לגבי די ענינים וואָס ריידן זיך אין דער פריערדיקער סדרה איז, אַז דאָרט איז נתפרשה תורת „בהמה חי' ועוף", און אין אונזער סדרה — תורת אדם.

און וויבאַלד אַזוי, קומט דאָך אויס, אַז דער וואָרט „אשה" איז ניט בלויז דער אָנפאַנג פון דער סדרה, נאָר ער ווייזט אויך אויף איר תוכן — תורת אדם, היינט פאַרוואָס טאַקע ווערט די סדרה גערופן ניט מיטן נאָמען „אשה", נאָר מיטן נאָמען „תזריע"?

מוז מען זאָגן, אַז די מעלה פון „תורת האדם" — וואָס דאָס איז דער תוכן פון דער סדרה — דריקט זיך אויס אין דעם וואָרט „תזריע".

ב. פון דעם לשון מרז"ל הנ"ל „כשם שיצירתו כו' כך תורתו כו'" איז מוכח, אַז דאָס וואָס „תורתו (של אדם) נתפרשה אחר תורת בהמה חי' ועוף" איז עס [ניט מצד דעם וואָס ער איז באַשאַפן געוואָרן צום לעצטן — ווארום דאַן, וואָלט געשטאַנען „מפני שיצירתו

---

1) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 57 ואילך.

2) ראה שער היחוה"א פ"א.

*2) ראה לקו"ש שם הערה 10 ובהנסמן שם.

3) משא"כ בסידור הרס"ג — קריאת התורה.

4) ובפרט, שהדין שהפרשה באה ללמדנו „וטמאה שבעת ימים גו'" הוא מפני „וילדה", ומה שנאמר „תזריע" הוא רק פרט ואופן הלידה (ראה נדה כז, סע"ב (הובא בפרש"י ריש פרשתנו). מ, א).

5) ריש פרשתנו — בשינוי לשון.

כו׳ ״ [6]. און וויבאַלד עס שטייט „כשם שיצירתו כו׳ ״, איז מוכח, אַז דאָס וואָס תורתו קומט לבסוף, איז עס] מצד דעם זעלבן טעם וואָס יצירתו איז געווען לבסוף.

וואָס איז טאַקע דער טעם וואָס דער מענטש איז באַשאַפן געוואָרן לבסוף — זאָגט עס דער מדרש גופא דאָ [7]: אַז אויב דער מענטש וועט זיך אויפפירן ניט ווי עס דאַרף צו זיין „אומרים לו יתוש קדמך שלשול קדמך״ [אָדער ווי די גמרא זאָגט [8] „שלא יהיו המינים אומרים שותף הי׳ לו להקב״ה במע״ב״; „כדי שיכנס למצוה מיד״; „כדי שיכנס לסעודה מיד״].

פרעגן דעריבער מפרשים [9], די אַלע טעמים זיינען דאָך לכאורה שייך בלויז בנוגע צו יצירתו אָבער ניט בנוגע צו תורתו. היינט פאַרוואָס זאָגט דער מדרש „כשם (און ניט „מפני״) שיצירתו כו׳ כך תורתו כו׳ ״?

איז דער ביאור אין דעם: דער אַלטער רבי אין תניא [10] איז מבאר, אַז די נידעריקייט פון מענטשן לגבי אַלע אַנדערע נבראים, אַפילו לגבי בע״ח הטמאים און אפילו לגבי יתוש, איז ניט נאָר ווען ער טוט אַן עבירה בפועל (וכפשטות לשון המדרש הנ״ל), נאָר אויך מצד דעם וואָס „יכול להתאוות לדברים האסורים״: דערמיט אַליין איז ער שוין „גרוע ומשוקץ ומתועב יותר מבע״ח הטמאים ושקצים ורמשים״, ווייל זיי אַלע (ניט נאָר וואָס זיי זינדיקן ניט בפועל נאָר) „אינם [11] יכולים לעבור כלל על רצונו ית׳ ״.

ועפי״ז וועט מען פאַרשטיין דעם מרז״ל הנ״ל „כשם שיצירתו כו׳ כך תורתו כו׳ ״, ווייל די נידעריקייט פון מענטשן וואָס יכול להתאוות צו אַן ענין וואָס איז „נגד רצונו ית׳ ״ — פונקט ווי דאָס איז דער טעם אויף דעם וואָס ער איז באַשאַפן געוואָרן „אחר כל בהמה חי׳ ועוף״, אַזוי איז עס אויך דער טעם אויף דעם וואָס „תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה חי׳ ועוף״, וכדלקמן.

ג. דער סדר אין תורה, ד.ה. ווי אַ איד הייבט אָן לערנען און לערנט תורה, איז מן הקל אל הכבד. סיי אין תוכן הלימוד: בן [12] חמש למקרא בן עשר למשנה כו׳ — און אין זיי גופא: ילמד [13] אדם תורה ואח״כ יהגה (יעיין כו׳ להקשות כו׳) — סיי אין אופן הלימוד: מען הייבט ניט אָן גלייך פון לימוד התורה לשמה אין דעם העכסטן אופן — ווי „דוד (וואָס) הי׳ מחבר תורה שלמעלה בהקב״ה״ [14], נאָר כפסק חז״ל [15]: מעי־

6) וכמו שהוכיח בגו״א כאן.
ויש להוסיף עוד הוכחה, מזה שאמרז״ל (ב״ר פ״ח, א) וג״כ ר׳ שמלאי * „כשם שקילוסו אינה אלא אחר בהמה כו׳ כך ברייתו כו׳ ״ — דמכיון שהקילוס הוא אחרי הבריאה, הרי א״א שסדר הקילוס יהי׳ טעם (וסיבה) לסדר הבריאה, ומזה מוכח כבפנים. וראה לקמן הערה 30.

7) ועד״ז הוא בסנהדרין לח, א.

8) סנה׳ שם.

9) מפרשי רש״י כאן.

10) פכ״ט (לו, ריש ע״ב).

*) וראה במ״ר כאן לשון מאמר ר׳ יוחנן בזה — הובא לקמן הערה 25.

11) פכ״ד (ל, רע״א).

12) אבות ספ״ה. וראה הל׳ ת״ת לאדה״ז בתחלתו.

13) ע״ז יט, א. ורש״י שם.

14) ספר הבהיר — הובא בלקו״ת שלח נא, א. ובכ״מ. וראה גם זח״ג רכב, ב.

15) פסחים נ, סע״ב.

ועוד, שהתחלת הלימוד הוא באופן ד„שלא לשמה״ ממש — בשביל „קליות וכו׳ ״ (פיה״מ להרמב״ם ר״פ חלק ד״ה וכת חמי־

קרא כי עביד אינש אדעתא דנפשי׳ קא עביד.

(אין נתינת התורה איז דער סדר פאַרקערט: פריער אַ העכערע מדריגה און דערנאָך אַ נידעריקערע. און ווי ס׳איז דער סדר אין פסוק[16]: „ואהי׳ אצלו שעשועים״, און ערשט דערנאָך „ושעשועי את בני אדם״. אַזוי איז דער סדר פון המשכת התורה מלמעלה למטה[17]. ביי לימוד ועבודת האדם איז אָבער דער סדר — מלמטלמ״ע, מן הקל אל הכבד).

און פונקט ווי דער סדר ביי כללות הלימוד פון תורה איז מלמטה למעלה, אַזוי איז אויך דער סדר פון לימוד הפרשיות: פריער קומען די גרינגערע ענינים, און ערשט שפּעטער די שווערערע. און דערפאַר איז „תורתו (של אדם) נתפרשה אחר תורת בהמה חי׳ ועוף״, ווייל דער בירור — דער „להבדיל בין הטמא ובין הטהור״[18] — פון בהמה חי׳ ועוף, וויבאַלד אַז „אינם יכולים לעבור כלל על רצונו ית׳״, איז זייער בירור גרינגער ווי דער בירור פון דעם אדם.

עפ״י ביאור הנ״ל איז פאַרשטאַנדיק, אַז די שיטה פון ר׳ שמלאי בנוגע צו דעם וואָס דער אדם איז נוצר לבסוף איז ניט מצד זיין מעלה — „כדי שיכנס לסעודה מיד״ — ווארום דאַן וואָלט עס ניט געווען קיין הסברה אויף דעם וואָס תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה כו׳

[ואדרבה: אויב דער אדם איז העכער, דאַרף זיין בירור אָנקומען לייכטער, האָט במילא „תורתו״ געדאַרפט נתפרש ווערן פריער ווי תורת בהמה כו׳],

נאָר אדרבה, מצד זיין חסרון — דאָס וואָס ער איז באַשאַפן געוואָרן פון אַ חומר גס, און איז נוטה לרע כו׳ מערער ווי בעלי חיים[19], און ס׳איז שווערער „איינצוקערן״ זיך מיט אים, כנ״ל.

ד. עפ״י הנ״ל וועט מען אויך פאַרשטיין די שייכות פון דעם מאמר „כשם שיצירתו כו׳ כך תורתו כו׳״, צו דעם בעל המאמר — ר׳ שמלאי[20]:

אַ מעלה פון אַ זאַך קען קומען אין צוויי אופנים: א) מ׳גיט עס מלמעלה — צי מצד התולדה, אָדער מען גיט עס במתנה לאחרי היצירה; מען האָט אָבער אויף דעם ניט געהאָרעוועט. ב) מצד עבודה; מען האָרעוועט אויף דעם און מען פאַרדינט עס.

אין יעדן פון די צוויי אופנים איז פאַראַן אַ יתרון מיוחד: אין די מעלות פון ערשטן סוג איז דאָ אַ יתרון, וואָס די מעלות זיינען ניט קיין באַגרעניצטע: וויבאַלד זיי קומען מלמעלה, האָבן זיי ניט אויף זיך קיינע הגבלות; אַנדערש ווי עס זיינען די מעלות וועלכע קומען דורך עבודה.

לאידך גיסא, האָבן אין זיך די מעלות וואָס קומען דורך עבודת האדם אַ יתרון דערמיט וואָס זיי זיינען בפנימיו־

שית), מיראת הרצועה שביד הסופר (תניא קו״א סד״ה להבין מ״ש בש׳ היחודים). וראה לקו״ש ח״ה ע׳ 14 ואילך ובהערה 58.

16) משלי ח, ל־לא. וראה קו״א בתניא ד״ה דוד זמירות (קסא, א). סהמ״צ להצ״צ מצות משא הארון בכתף. ד״ה אלפים שנה תשי״א. ועוד.

17) וראה תניא פ״ד.

18) ס״פ שמיני.

19) ראה קונט׳ ומעין מט״ו פ״ב, שנטי׳ זו היא מצד חומר הגוף.

20) ועפ״ז יתורץ מה שרש״י בפי׳ כאן מביא גם שם בעל המאמר.

תו: די ענינים וועלכע מען באַקומט במתנה מלמעלה אָדער מען האָט זיי מצד התולדה, וויבאַלד דער מקבל האָט אויף זיי ניט געהאָרעוועט, קען זיין אַז ער איז צו זיי קיין כלי ניט, ובמילא רירן זיי אים ניט אָן אין זיין פנימיות. משא״כ די מעלות וועלכע ער האָט אויסגעהאָרעוועט, רירן זיי אָן, און זיי זיינען פאַרבונדן און זיי גייען אַריין בפנימיותו[21].

און אין דעם באַשטייט דער חילוק צווישן די צוויי טעמים אויף בריאת האדם באחרונה: בשעת מען רעדט וועגן די מעלות וועלכע קומען במתנה מלמעלה — איז דער אדם העכער במעלתו על שאר היצורים גליך מתחי־לת יצירתו, באַלד ווי ער ווערט נאָר געבאָרן, נאָך איידער ער האָט אָנגע־הויבן צו האָרעווען: ער האָט אין זיך די נפש האלקית וואָס איז אַ חלק אלקה ממעל ממש[22]. ואע״פ אַז שפּע־טער קען ער ח״ו מורד זיין בקונו — אַ מורא׳דיקער חסרון וואָס קיין אַנדער נברא פאַרמאָגט אים ניט — פאַרלירט ער אָבער ניט דערמיט זיין געבאָרענע מעלה, מעלת נשמתו, וואָ־רום אפילו בשעת החטא איז זי באמנה אתו ית׳[23].

ווען מען רעדט אָבער וועגן די סוגי המעלות וואָס קומען מצד עבודה, לגבי זיי איז דער אדם בתחילת יצירתו ניט העכער פון אַלע נבראים. ואדרבה, דאָס וואָס עס שטייט אין אים בגילוי איז אַ חומר העלול לחטוא (וואָרום מעלת נשמתו איז נאָך בהעלם, ער דאַרף זי ערשט מגלה זיין ע״י עבוד־תו). און דעריבער לערנט מען, אַז דער טעם וואָס נתהווה באחרונה איז בכדי שיאמרו לו יתוש קדמך.

ה. און דאָס איז די שייכות פון דעם מאמר „כשם שיצירתו כו׳" — וואָס לערנט אַז דער טעם פאַרוואָס אדם נוצר באחרונה איז מצד זיין חסרון — צו ר׳ שמלאי:

ר׳ שמלאי איז ניט געווען קיין מיוחס (ביז אַז ר׳ יוחנן האָט זיך אָפּגעהאַלטן פון צו לערנען מיט אים ספר יוחסין)[24]. און דעריבער איז זיין דרך געווען: מ׳מוז אַלץ אויסהאָרעווען, האָט זיך ביי אים „געלייגט", אַז אַ מעלה איז אַזאַ וואָס מען האָרעוועט זי אויס. און דערפאַר לערנט ער, אַז דער טעם אויף „יצירתו של אדם אחר כל בהמה חי׳ ועוף" איז מצד „יתוש קדמך"[25]: זיין מעלה, וועט ער באַ־קומען ערשט שפּעטער, ווען ער וועט האָרעווען, כדלקמן.

---

21) ראה ע״ז (יט, א): נקראת על שמו כו׳ (של זה אשר) יהגה. ובפרש״י שם שטרח כו׳. וראה תניא רפ״ה.

22) תניא רפ״ב.

23) שם ספכ״ד.

24) פסחים סב, ב. וברש״י שם.

25) וי״ל, שזהו גם הטעם לדרשת ר׳ יוחנן (ויק״ר כאן) „אם זכה אדם נוחל שני עולמות הזה והבא הה״ד אחור וקדם צרתני" — שגם הענין ד„אחור" צרתני מפרש ר״י למעליותא — כי ר״י הי׳ מיוחס * — שהרי למדו אתו ס׳ יוחסין ועד שהי׳ מקור ללימוד ס׳ היוחסין [שלכן כשרצה ר׳ שמלאי ללמוד ספר יוחסין — „אתא לקמי׳ דר׳ יוחנן"], ולכן מבאר את מעלת האדם.

וזהו גם מה שמסיים במדרש שם „ר׳ יוחנן אומר אף קילוסו לא בא אלא באחרונה" — דמה שקילוסו הוא באחרונה הוא (בפש־טות) מצד מעלת האדם, שהרי סדר הקילוס הוא מלמטה למעלה: דומם, צומח, חי ומדבר (ולהעיר מיהל אור ע׳ תקפא). וראה לקמן הערות 29; 30.

---

*) ועפ״ז יומתק מה שהקפיד כ״כ בנו־גע ליחוסו (קדושין עא, ב).

ועפ״ז וועט מען אויך פאַרשטיין דעם טעם וואָס די סדרה וועלכע רעדט וועגן „תורת האדם״ הייסט מיטן נאָמען „תזריע״, ווייל „תזריע״ (ל׳ נקבה) ווייזט אויף עבודה[26]. און ווי עס שטייט אין לקוטי תורה[27], אַז „איש מזריע תחלה״ ווייזט אויף אתערותא דלעילא, אַ מתנה מלמעלה; אָבער „אשה כי תזריע״ ווייזט אויף אתערותא דלתתא — עבודת האדם, און די מעלות וואָס ער באַקומט דורך דעם זיינען ניט קיין „געגעבענע״, נאָר אויסגעהאָרעוועטע.

ו. אַ טיפערער ענין אין דעם:

מצד דעם כלל „סוף מעשה במחשבה תחלה״[28], איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז לויט אַלע טעמים (אויך לויטן טעם אַז יצירת האדם באחרונה איז מצד „יתוש קדמך״) מוז מען זאָגן, אַז דאָס וואָס דער מענטש איז באַשאַפן געוואָרן באחרונה איז עס מצד זיין מעלה[29] — וואָס ער איז דער תכלית המכוון פון דער גאַנצער בריאה.

נאָר דער חילוק איז: לויטן טעם „כדי שיכנס לסעודה מיד״ (וכיו״ב), האָט דער מענטש מצד עצמו — גלייך ביי זיין באַשאַפונג, אַ מעלה אויף אַלע נבראים (ווייל מעלת נשמתו, איז ביי אים פאַראַן אַלע מאָל, כנ״ל ס״ד); און לויטן טעם „יתוש קדמך״, איז מצד עצמו איז ער גאָר נידעריקער פון אַלע נבראים (מצד דערויף וואָס זיין גוף איז פון אַ חומר גס ביותר). און דאָס וואָס ער דוקא (אויך מצד הגוף) איז עלה במחשבה תחלה, איז עס מצד דעם עילוי וואָס ער וועט דערגרייכן ערשט דורך זיין עבודה[30].

און דער עילוי צו וועלכן ער וועט קומען דורך זיין עבודה, איז פאַרבונדן מיט דעם גופא וואָס מצד זיין גוף איז ער נידעריקער פון אַלע נבראים:

---

26) בפשטות ג״כ מובן: בכדי שיהי׳ „תזריע״ בשלימות, היינו שתבוא ל„וילדה״, צ״ל „אמו אוכלת״ בכדי שיאכל העובר וכו׳ (נדה ל, ב).

27) פרשתנו ד״ה שוש תשיש.

28) נוסח פיוט לכה דודי.

29) ועפ״ז יובן מה שגם ר׳ שמלאי אומר (ב״ר פ״ח, א) „כשם שקילוסו כו׳ כך ברייתו כו׳״ — אף שזה שקילוסו בא לבסוף מורה (כנ״ל הערה 25) על מעלתו — כי גם לדעת ר״ש, בריאת האדם באחרונה היא מצד מעלתו.

ועפ״ז יומתק מה שבב״ר שם נאמר הלשון „כך ברייתו״ — ולא „יצירתו״ כהלשון בויק״ר שם (וכלשון הכתוב אחור וקדם צרתני), כי „יצירה״ הוא בחי׳ גילוי (צורה), ובחי׳ „בריאה״ — מחשבה והעלם. ולכן, כשמדבר אודות פחיתות האדם, שזה יש בו בגלוי (משעת ההתהוות) אומר „יצירתו״; וכשמדבר אודות מעלתו (אבל — שאינה עדיין בו בפועל עכשיו, רק תבא ע״י עבודתו) — להיותו תכלית המכוון (עלה במחשבה), אומר הלשון ברייתו.

30) ועפ״ז יובן גם הלשון „כשם שקילוסו כו׳ כך ברייתו כו׳״ — דלכאורה: אף שפירוש „כשם״ (ולא „מפני״) הוא, שאותו הטעם לזה שקילוס האדם היא אחר קילוס הבהמה כו׳ מטעם זה עצמו גם ברייתו היא באחרונה (כנ״ל ס״ב ובהערה 6), מ״מ, מכיון שהקילוס הוא אחרי הבריאה, למה תולה הבריאה בהקילוס —

כי בזה מבאר, שמעלת האדם היא לא מצד תולדתו כ״א מצד עבודתו. שלמרות שנברא בחומר גס וכו׳ מ״מ גם הוא מקלס להקב״ה (ואז דוקא, לאחרי קילוסו, הקילוס שלו הוא נעלה יותר מהקילוס של בע״ח), ועי״ז דוקא נשלמה כוונת ברייתו.

ובזה יובן גם המשך דברי המדרש (ב״ר שם, שבתחלה מביא מאמרו של ר׳ שמואל „אף בקילוס כו׳״ [כלשון ר׳ יוחנן (מקור היוחסין) בויק״ר שם], דמזה שתולה קילוסו בברייתו מוכח שבברייתו מצד עצמו יש מעלה; ועל זה מביא אח״כ מאמר ר׳ שמלאי „כשם שקילוסו כו׳ כך ברייתו כו׳״, שהמעלה הוא מצד שמקלס, מצד עבודתו, כנ״ל.

מצד דעם גופא וואָס דער גוף האדם איז פון אַ חומר גס, נידעריקער פון אַ יתוש — איז בשעת ער פועל'ט אַז דער אדם שנוצר מן האדמה זאָל זיין אַן אדם מלשון אדמה לעליון [31], איז ער מחדש אַ נייע מציאות [32]. און דורך דעם ווערט אין אים נתגלה דער כח העצמות, ווייל דער כח צו מחדש זיין יש מאין איז נאָר בכח העצמות [33].

ז. ועפ"ז י"ל, אַז אין דעם נאָמען „תזריע" דריקט זיך אויס (ניט נאָר דער ענין העבודה וכנ"ל סוס"ה, נאָר) אויך די מעלת העבודה:

בכלל איז ידוע [34], אַז ענין ההולדה איז התחדשות יש מאין, אָבער די התחדשות איז ניט אין דער הולדה גופא, נאָר אין דעם „תזריע": די הולדה איז נאָר אַ גילוי ההעלם, וואָרום אויך פאַר דער הולדה איז דער עובר שוין געווען בהעלם, און דורך דער לידה איז ער נאָר אַרויסגעקומען בגי־לוי. די התחדשות אָבער, האָט זיך אויפגעטאָן מיט דעם „תזריע" (נאָר דורך דער הולדה ווייס מען אַז די הז־רעה איז געווען כדבעי).

און דערפאַר רופט מען די סדרה מיטן נאָמען „תזריע", ווייל אין דעם וואָרט דריקט זיך אויס דער עילוי וואָס ווערט אויפגעטאָן דורך עבודה, כנ"ל.

(משיחת ש"פ תזריע תשכ"ה)

---

31) ס' עשרה מאמרות מאמר אכ"ח פל"ג ועוד. של"ה חלק תושב"כ סוף הדרוש צאן יוסף. ובכ"מ.

32) ראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 22 ואילך ובהערות שם.

33) אגה"ק סי' כ (קל, ריש ע"ב). ובהמשך תרס"ו ע' שנד־ה, שהכח לברר את „טבע החומרי הגמור דנה"ב כו', שזהו בבחי' התחדשות גמורה כחידוש יש מאין", הוא לפי שבהנשמה „כמו שירדה למטה מטה (בגוף ונה"ב) יש בה כח העצמות".

34) ד"ה שמח תשמח תרנ"ז ע' 3 (סה"מ תרנ"ז ע' קעה) ואילך. המשך הנ"ל ע' שלט. תה. וראה גם לקו"ת שה"ש מ, א.

תזריע ב

א. אין פסוק „ושלשים יום ושלשת ימים תשב בדמי טהרה בכל קדש לא תגע גו׳ עד מלאת ימי טהרה״ [1], שטעלט זיך רש״י אויף „תשב״ און איז מפרש: „אין תשב [2] (אָדער „אין ל׳ ישיבה״ [3]) אלא לשון עכבה וכמו ותשבו בקדש [4], וישב באלוני ממרא״ [5].

לערנט דער רמב״ן [6], אַז לויט פי׳ רש״י „תשב — לשון עכבה״, גייט עס אויף „בכל ק״ש לא תגע ואל המקדש לא תבוא״, און דער פסוק זאָגט מיט „תשב ל׳ עכבה״ אַז זי זאָל זיך אָפּהאַלטן פון נגיעה בקדש און ביאת מקדש במשך די ל״ג ימים — כאָטש זיי זיינען „ימי טוהר״ לגבי בעלה.

ועפי״ז דאַרף מען לערנען, אַז רש״י ברענגט די הוכחה צו „תשבו ל׳ עכבה״ פון די פסוקים „ותשבו בקדש״ און „וישב באלוני ממרא״ — ווייל לויט פי׳ רש״י איז דער ל׳ „ישיבה״ [6*] דאָרט ניט לשון „התיישבות״ — באַזעצן זיך

[ווי דער ל׳ „וישב״ ברוב המקומות — וואָרום דאַן וואָלט פון דאָרטן ניט געווען קיין הוכחה צום פי׳ „ישיבה ל׳ עכבה״. ואדרבה, „באַזעצן זיך״ און „עכבה״ זיינען צוויי הפכים: ווען איינער באַזעצט זיך אין אַ געוויסן אָרט, ער ווערט דאָרט אַ תושב, הייסט עס אַז ער געפינט זיך דאָרט מיט אַ קביעות, באופן של התיישבות; דאַקעגן, א״יב איינער געפינט זיך אין אַן אָרט מחמת אַ סיבה וואָס איז עם מעכב [7], וואָס האַלט אים אָפּ פון אַוועקגיין — מיינט עס דאָך אַז זיין געפינען זיך אין יענעם אָרט איז היפך ההתיישבות והקביעות: דאַרפן האָט ער געדאַרפט זיין ערגעץ אַנדערש, נאָר ער איז פאַרבליבן דאָרט מצד אַ מניעה ועיכוב],

נאָר לשון עכבה:

בשעת די אידן זיינען אַרויס פון מצרים, איז זייער גיין פון דאָרט געווען כדי צו קומען אל ארץ טובה ורחבה [8], אל ארץ נושבת [9]. און זייער פאַרבלייבן אַ משך זמן (אין מדבר, ובכלל זה) אין קדש — „ותשבו בקדש״, איז געווען (ניט בקביעות והתיישבות, נאָר אדרבה [10]:) בלויז מצד דעם וואָס צוליב סיבות שונות זיינען זיי אָפּגעהאַלטן געוואָרן פון קומען אין ארץ־ישראל, און זיי האָבן געמוזט פאַרבלייבן אין קדש.

דאָס זעלבע איז אויך ביי אברהם אבינו:

---

1) פרשתנו יב, ד.

2) כ״ה ברוב הדפוסים.

3) כ״ה בדפוס ראשון וב„לשון רש״י״ שברמב״ן ובבחיי כאן. ובמגילה כא, סע״א: אין ישיבה.

4) דברים א, מו.

5) לך יג, יח.

6) וראה גם בחיי ופי׳ טור הארוך כאן.

6*) שהרי בכ״מ נאמר הל׳ „ויחנו״, „ויהי״ וכיו״ב.

7) ראה פרש״י בא יב, מא. ובכ״מ.

8) שמות ג, ח.

9) בשלח טז, לה.

10) ועפי״ז יומתק מה שרש״י אינו מביא גם התיבות „ימים רבים״ (כבמס׳ מגילה שם) — כי אדרבה: מצד תיבות אלו אפשר לטעות ש„ותשבו״ הוא מל׳ התיישבות וקביעות. (משא״כ במגילה שם, הכוונה בל׳ „עכבה״ היא כפי׳ המפרשים דלהלן סעיף ב׳).