

# לקוטי שיחות

חלק ל'



INTRODUCTIONS //

SUMMARIES // SOURCES





## **VAAD HATMIMIM**

### **HAOLOMI**

Rabbi Tzvi Hirsh Altein

### **HALIKUT**

Tzvi Alperowitz

Boruch Ceitlin

Peretz Garelik

### **HALIKUT HANDBOOK**

Menachem Wolff

### **EDITORS**

Rabbi Shmuly Avtzon

Rabbi Tzemach Feller

### **LAYOUT**

Rabbi Moshe Wolff

### **COVER DESIGN**

Shneur Cortas

### **SPECIAL THANKS**

Mendy Smetana

Levi Spalter

The sichos in this booklet are reprinted here courtesy of Kehot Publication Society. Kehot is the official publisher of the Chabad-Lubavitch movement.

Copyright: Halikut  
*Info@Halikut.org*

---

# INTRODUCTION

---

In connection with the third year of “Halikut,” an incredible program geared towards *talmidei hayeshiva* to thoroughly learn and master a sizable portion of the Rebbe’s Likkutei Sichos, we are pleased to present an English handbook prepared for one sicha of each *parsha* from the chosen *sefer* for this year: *Cheilek Lamed*.

This handbook contains several features, each designed to aid the learner in thoroughly grasping the Rebbe’s holy Torah. They are:

1. **Introduction to each Sicha:** A brief introduction before each sicha designed to help the learner begin the sicha with a prior foundation and basic feel of what the Rebbe is coming to teach.
2. **Translation of quotes:** An average sicha of the Rebbe contains quotes from multiple sources, the translation and meaning of many of which can be foreign to the learner. Therefore, we have made the effort to translate many of the sources which we felt the reader may find difficult. The literal translation appears in bold text, while additional text added for further clarity and sentence structure appears in regular text.
3. **Se’if summaries:** To aid in recognizing the main point laid forth in each *se’if* of the sicha, and to assist in the reviewing of the sichos, a brief summary encapsulating the focal point discussed in the *se’if* appears after each *se’if*.
4. **Review questions:** To ensure the learner has comprehensively learned and understood the sicha, five review questions are included at the end of

each sicha. The questions presented place a particular focus on the specific details and sources the Rebbe discusses, many of which are not addressed in the *Se'if* summaries. We strongly advise the learner to look through the questions and test himself after completing each sicha.

5. **Roshei teivos:** The learner may find it difficult to decipher the many abbreviations found in the sichos. We have therefore included a list of roshei teivos at the end of each sicha.

While much effort has been made to review all the translations and information presented in this booklet, it is possible that errors have been made and we appreciate your understanding.

It is our hope and wish that in the merit of learning the Rebbe's Torah, we will usher in the *Geulah Sheleima*, when once again we will hear Torah directly from the Rebbe.

**Halikut**

*Hoshana Rabba 5781*

# פרשת בראשית

---

## INTRODUCTION

The *Gemara* relates that originally, Hashem created the Sun and the Moon equal in size and power. Yet the Moon complained before Hashem, saying, “Is it possible for two kings to serve with one crown?” To which Hashem responded that if that was the case, “Go and diminish yourself”. The Moon was unsatisfied with Hashem’s solution, protesting, “*Ribono Shel Olam*, because I said a correct observation before You, must I diminish myself?” The *Gemara* continues that Hashem tried numerous ways to appease the Moon, but to no avail.

This incident leaves us with a number of questions. Firstly — and the primary question — if the Moon’s complaint was indeed valid, why didn’t Hashem create the Sun and Moon in a perfect way to begin with?

To explain this and other difficulties, the Rebbe posits that Hashem created the Sun and Moon from the start with the intention to later adjust the size and power of the Moon. And yet, it was important that the Sun and Moon first be created equally. But why?

In this sicha, the Rebbe will explore the spiritual origin of the Sun and Moon, the way they exist in the Torah. This will help us clarify the nature of these luminaries in our world and answer the above questions.

The Shala”h explains that in the realm of Torah, the Sun is *Torah Sheb’ksav*, while the Moon is *Torah Sheb’al Peh*. The Rebbe will discuss the character of these two parts of Torah, their relationship to one another, as well as each one independently.

## בראשית ב

שינוי אחר מהשמש שאין בהשינוי עונש (דאח"ל שצדקה בטענתה, אמאי נענשה?).

אבל מהמשך דברי הגמ', שהקב"ה פייס את הלבנה לאחר שטענה, הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעית את עצמי משמע, שתוכן טענתה הוא, דבר הגון (לא רק בעיני הלבנה, אלא) לפי אמיתית הענין.

ב. גם בתוכן הענין צריך ביאור:

אח"ל שטענה זו נכונה היא – תמוה ביותר: איך אפ"ל שמלכתחילה ברא הקב"ה את שני המאורות באופן שיש מקום לטענה (בצדק) שבריתם אינה כ"ר (ראוי) שיהיו שני מלכים משתמשים ב"כ (כתר אחד)? ובפרט שמפורש בחז"ל ש"עולם על מליאתו נברא", ואילו לפי דברי הלבנה נמצא, שתיכף בעת שנברא ה' דבר בלתי מושלם בבריאת העולם ע"י הקב"ה.

[ואף שאיתא במדרש ש"כל מה ש"נברא בששת ימי בראשית צריכים עשי' כגון החרדל צריך למתוק התורמוסים צריך למתוק החיטין צריכין להטחן אפילו אדם צריך תיקון" – "הדא הוא דכתיב"י אשר ברא אלקים לעשות אשר ברא ועשה אין כתיב כאן אלא לעשות

א. עה"פ, "ויעש אלקים את שני ה"מאורות הגדולים את המאור הגדול גו' ואת המאור הקטן גו' אי' בגמרא: "ר"ש בן פזי רמי כתיב ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים וכתיב את המאור ה"גדול ואת המאור הקטן (דמשמע שניהם גדולים וכתיב הקטן – רש"י), אמרה ירח לפני הקב"ה רבש"ע אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד (בתמ"י) אמר לה לך ומעטי את עצמך".

וממשיך, ש"ע"ז טענה הלבנה, "רבש"ע הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעית את עצמי (בתמ"י) כו"י, וע"ז פייס הקב"ה את הלבנה בכמה אופנים, כדלקמן סעיף ג.

והנה לכאורה לא ברור אם טענת הלבנה (אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד) היתה טענה צודקת:

מזה שטענת הלבנה נקראת בכמה מקומות בשם "קטרוג" כלפי מעלה (כביכול), המורה על דבר בלתי רצוי, נראה לכאורה שלא היתה טענה צודקת. וכן משמע לכאורה מזה שהלבנה הוצ"ר כה למעט את עצמה (שזהו "עונש" על טענתה, בלשון רש"י, "נתמעטה הלבנה על שקטרגה ואמרה אי אפשר כו"י), ולא

## SOURCES

ר"ש בן פזי

Rabbi Shimon ben Pazi raises a contradiction between two *passukim*. It is written: "And Hashem made the two great luminaries," and it is also written: "The greater luminary to rule the day, and the lesser luminary to rule the night," indicating that only one was great. Rabbi Shimon ben Pazi explains: When God first created the Sun and the Moon, they were equally bright. Then, the Moon said before *Hakadosh Boruch Hu: Ribono Shel Olom*, is it possible for two kings to serve with one crown? One of us must be subservient to the other. Hashem therefore said to her: "If so, go and diminish yourself."

She said before Him: *Ribono Shel Olom*, because I said a correct observation before You, must I diminish myself?

עולם על

The world was created with perfection.

כל מה

All that was created in the six days of creation needs action to be perfected. For example, mustard seeds need to be sweetened; lupines need to be sweetened; wheat needs to be ground; even Man needs fixing! About this it is written, "That Hashem created to make." It does not say, "That Hashem created and made," but rather "... to make." This means to say, that everything Hashem created needs further fixing.

(1) פרשתנו א, טז.

(2) חולין ס, ריש ע"ב.

(3) ראה לקמן הערה 54 השייכות לשנת העיבור (כשנה זו (דהפסת השיה) – תשמ"ט).

(4) וראה פדריא פ"ו, פרש"י עה"פ. ועוד.

(5) פרש"י עה"פ. ועד"ז במדרש כונן (נדפס באוצר מדרשים (איינושטיון) ח"א ע' 254). וראה פדריא שם.

(6) פרשתנו עה"פ.

(7) וכן מוכח מפשטות סיום הגמרא, אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי שמיעטני את הירח.

(8) ב"ר פ"ד, ז. וראה שם פ"ב, ו. פ"ג, ג (וביפ"ת שם).

(9) ב"ר פ"א, ו. – התייור עם מרז"ל שבהערה שלפנ"ז נת' בארוכה בלוק"ש חכ"ה ע' 14 ואילך.

(10) פרשתנו ב, ג.

## SOURCES

## יהי מאורות

"There shall be luminaries i.e. the Sun and the Moon, in the heavens to separate between day and night ... to illuminate the earth."

## לכי ומשול...

After the Moon complained to Hashem about its diminishment, Hashem tried to appease her and said: **Go rule during the day and the night.** i.e. the Moon would be visible at night and during the day. She said to him: **What use is a candle in the middle of the day?!** Meaning, what is the greatness of shining alongside the Sun? Hashem said to her: **Go, let the Jewish people count the days and years with you,** this will be your greatness. **She said to Him:** They will set the calendar also with the Sun for it is impossible they will not count the seasons with the Sun, and leap years are determined by the seasons! >>

## SE'IF SUMMARY

## סעיף א

If Hashem had to appease the Moon after it complained, its (first) complaint must have been valid.

## סעיף ב

Hashem created everything to perfection. It therefore must be true that the way He created the Sun and Moon originally was the way it was supposed to be. If so, how indeed was the Moon's complaint, "Is it possible for two kings to serve with one crown," valid?

בין היום ובין הלילה גו' להאיר על הארץ<sup>14</sup> – ופשיטא שנשלם רצון הבורא בבריאתם, וכמש"נ<sup>15</sup>, וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד, שכל דבר שהקב"ה בראו נעשה בהתאם ל- מטרתו שבשכילה נברא<sup>16</sup>; וגם פשוט וברור שכל הברואים אין ענינם ומטרתם אלא להשלים רצון הבורא, וא"כ איך יתכן, כפי שמשמע בפשטות, שהלבנה קינאה לכבודה ותבעה לעצמה כתר גדול יותר?

וביותר תמוה: לאחר שהקב"ה אמר ללבנה, "לכי ומעטי את עצמך", הוצרך לפייסה, כהמשך דברי הגמרא שאמר לה, "לכי ומשול ביום ובלילה"; ולא עוד אלא שלא נתפייסה בזה וטענה, "שרגא בטיהרא מאי אהני", והקב"ה הוסיף לרצותה עוד: "זיל לימנו בך ישראל ימים ושנים"; וגם זה לא הספיק לה בטענה, "יומא נמי אי אפשר דלא מנו בי" תקופות (תקופות נמנין לחמה ועל התקופה מעברין את השנה כו' – רש"י כו"י!) – דלכאורה טענה זו היא ממדת הקנאה הגרועה, דמאי איכפת לה שימנו התקופות בשמש, כיון שמשלה לא יוגרע כלום, ואדרבה, דוקא בה תלוי רובו ועיקרו של מנין הימים<sup>17</sup> – ועד כ"כ, ש- לאחר שאמר הקב"ה, "זיל ליקרו צדיקי בשמך כו'", "חזי' דלא קא מיתבא דעתה אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח כו"י!

ועכצ"ל שמיעוט הלבנה הוא חלק

לומר שהכל צריך תיקון<sup>18</sup> – הרי פשוט שיש חילוק גדול בין הנבראים שנבראו לכתחילה באופן בלתי מתוקן בכוונה ועל מנת שהאדם יוסיף בתיקונם בכדי שיהיו מוכנים עבורו (כמו בדוגמא הנ"ל שהחרדל צריך למיתוק וחיטים לטחינה) – ובין בריאת דבר שהקב"ה עצמו הוצרך כביכול מיד לשנותו ולתקנו.

ועכצ"ל שבריאת המאורות באופן ד"שני המאורות הגדולים" (שני מלכים משתמשים בכתר אחד) אין בה שום חסרון (ואדרבה, כן צריך להיות, שלכן לעת"ל שוב יהי, "אור הלבנה כאור ה- חמה"<sup>19</sup>). וקשה, כנ"ל – איך אפ"ל ש- טענת הלבנה היא, "דבר הגון"?

ג. ולאידך גיסא – יש להבין טענת הלבנה, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד – שמשמעה שרצתה לעצמה כתר מלוכה גדול יותר:

החמה והלבנה נבראו במאמר השם, "יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל<sup>20</sup>

(11) ל' (פירוש המיוחס לרש"י לב"ר שם.

(12) ישע"י ל, כו.

(13) וצ"ע איך היתה ההבדלה קודם שנתמעה

הלבנה.

– בבחי' פינחס (כח, טו קרוב לסופו), שהיו מתחלה שוין באורם ממש והי' אור הלבנה גדול כאור השמש ואח"כ מעטה הבורא ית' לתועלת העולם ולישובם שאלו לא מעטה הי' הזמן כולו יום". וצ"ע לכאורה, שהרי מפורש בכתוב, שחחילת בריאת המאורות היתה כדי, להבדיל בין היום ובין הלילה.

ולעיהר, שלכמה מפרשים (ראה הנסמן לקמן הערה 19. בחיי פינחס שם. ועוד), אין הכוונה שהי' אור הלבנה בתחלת הבריאה גדול כאור השמש אלא שנבראו שניהם בגדלן (כמו שהם עתה), אלא שבתחילה נבראה הלבנה באופן, שהי' השמש עלי' פנים בפנים, ואח"כ אמר לה הקב"ה שגם, האור הזה בעצמו הבא לך מהשמש... בלכתך תהי מתמעטת" (לשון הבחי' שם). ע"ש.

וראה לקמן בסוף הסעיף והערה 20.

(14) א, יד"טו.

(15) א, לא.

(16) ראה מ"נ ח"ג פ"ג. שם פכיה.

(17) ראה מאמר שני המאורות (להרי"א מ' האמעל. דפוס צילום – קה"ת, תשל"ב) ח"א ס"ג ד"ה אמרה ליי.



ד. ויש לבאר זה בהקדם הידוע ד-  
 „אסתכל בה באורייתא וברא עלמא“<sup>17</sup>,  
 שכל דבר ודבר שבעולם, מקורו בתורה  
 (שהיא הדיפתראות<sup>18</sup> שמהן נברא העו-  
 לם), שכן הוא גם במאורות הגדולים  
 (השמש והלבנה), שישנם תחילה בתורה,  
 ועל פי תוכנם כפי שהם בתורה, נמשך  
 ונשתלשל ענינם בשמש ולבנה בגשמיות  
 כפשוטם.

ולפ"ז י"ל, שאופן בריאת המאורות –  
 שבתחילה נבראו בשווה, „שני המאורות  
 הגדולים“, ואח"כ על ידי „טענת“ הלבנה  
 „אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר  
 אחד“ מיעטה הלבנה את עצמה – יובן  
 ע"פ ביאור תוכן ענין שמש ולבנה כפי  
 שהם בתורה:

מבאר בשל"ה<sup>19</sup>, ששני המאורות (כפי  
 שהם בתורה) הן תושב"כ ותושבע"פ,  
 וכמרומוז גם במדרש<sup>20</sup> עה"פ<sup>21</sup> ויהי שם  
 עם ה' מ' יום ומ' לילה, „מגין ה' יודע  
 משה אימתי יום אלא כשהקב"ה ה'  
 מלמדו תורה בכתב ה' יודע שהוא יום  
 וכשה' מלמדו על פה משנה ותלמוד ה'  
 יודע שהוא לילה“.

וטעם הדבר שתושבע"פ נקראת „ה-  
 מאור הקטן“, כי „תורה שבע"פ היא ה-  
 מקבלת מתושב"כ וכמו שאמר בגמ' מגלן

בחי' פינחס כח, טו. תורת העולה שם ובפמ"ט.  
 פרדס שער מיעוט הירח. וע"ד החסידות – אוה"ת  
 בראשית לו, א ואילך. סה"מ אעת"ר ע' קצט ואילך.  
 מאמר שני המאורות הגיל ח"א. ועוד.

(22) זח"ב קסא, א"ב.

(23) ב"ר בתחלתה.

(24) בהקדמה – טז, סע"א „כבר כתבו חכמי  
 האמת“. במס' שבועות שלו (קצא, א). וראה לקו"ת  
 שה"ש יא, ד. אוה"ת בראשית יד, א. לו, סע"ב.  
 במדבר ע' מו. מג"א ע' בישמא (בהוצאת תש"נ – ע'  
 קמט), נ"ד ע' ריו. ועוד.

(25) תנחומא תשא לו.

(26) תשא לד, כח.

מסדר ואופן<sup>22</sup> בריאת המאורות שבששת  
 ימי בראשית<sup>23</sup>, כלומר: גם בתחילה  
 היתה כוונת הכורא שיהיו באופן דמאור  
 הגדול ומאור הקטן [וכלשו"ן הכתוב  
 „ויעש אלקים את שני המאורות גו' את  
 המאור הגדול גו' ואת המאור הקטן גו'“,  
 שפשוטות משמעות הכתוב היא<sup>24</sup>, שמ-  
 לכתחילה נבראו שני המאורות בכוונה  
 שיהי' אחד מהם גדול ואחד מהם קטן],  
 אלא שסדר בריאתם הי' צ"ל (כאילו  
 נאמר) בשני שלבים, שמלכתחילה עשה  
 אלקים „שני המאורות הגדולים“, ואח"כ  
 ע"י מיעוט הלבנה נתחלקו להיות מאור  
 הגדול ומאור הקטן<sup>25</sup>; אלא שהיות שה-  
 סיבה והצורך בשינוי זה הם מצד מצי-  
 אות הלבנה (כדלקמן), לכן בא המיעוט  
 ע"י „טענת“ הלבנה<sup>26</sup>.

(18) ועד"ז צ"ל בכמה דברים כיו"ב בוי"ב, כמו  
 בעץ פרי (פרשתנו א, יא) שהיא לא עשתה כן אלא  
 ותוצא הארץ וגו' עץ עושה פרי ולא העץ פרי לפיכך  
 כו' נפקדה גם היא על עונה (פרש"י שם במ"ר פ"ה,  
 ט), או דברי אגדה בנוגע לזיתן וכן זוגו (פרש"י שם,  
 כא. וראה לקו"ש ח"ה ע' 19 ואילך ובהערות).  
 ולפנ"ז בכללות הבריאה, „שבתחילה עלה במחשבה  
 לבראותו במדת הדין וראה שאין העולם מתקיים  
 והקדים מדת רחמים ושתפו למדת הדין“ (רש"י  
 בראשית א, א ד"ה ברא. וראה ב"ר פ"ב, טו. מדרש  
 אגדה עה"פ) – ראה משכיל לדוד לפרש"י שם.

(19) ראה גם תשובת הרשב"א (הובאה בהכותב  
 לע"י שבועות ט, א). תורת העולה (להר"מ) ח"ג  
 פכ"ב.

(20) ראה ראב"ע פרשתנו עה"פ. ריב"א עה"ת.  
 ועוד.

(21) ועפ"ז מתורץ בפשוטות מש"נ „הי' מאורות  
 גו' להבדיל בין היום ובין הלילה“, אף שבתחילה היו  
 שניהם „מאורות הגדולים“ – כי מלכתחילה נבראו  
 בכוונה שתומ"א אח"כ ייעשו „המאור הגדול . .  
 המאור הקטן“, ככפנים.

(22) בביאור דברי הגמ' ראה מפרשי הש"ס וע"י  
 שם מפרשי הש"ס וע"י שבועות ט, א. חדושי אגדות  
 מהר"ל שם (ובאר הגולה באר הדי' – ע' נד ואילך).

## SOURCES

>> Hashem said to the Moon: **Go, let the tzadikim be named after you.** Just as you are called the lesser (*hakatan*) light, so too Yaakov Hakatan, Yaakov Avinu and Shmuel Hakatan, the Tanna Shmuel, and Dovid Hakatan, Dovid Hamelech, as they are referred to in pesukim.

Hashem saw that the Moon was not comforted. *Hakodosh Boruch Hu* said: Bring atonement for me for I diminished the Moon.

### אסתכל באורייתא

Hashem looked in the Torah and created the world.

—Meaning, everything in this world is sourced in the Torah.

### ויהי שם

On the passuk “And he was there with Hashem for forty days and forty nights,” the Gemara asks: How did Moshe know when was day and when was night? Because when *Hakodosh Boruch Hu* would teach him *Torah Sheb'ksav* he would know it was day, and when He would teach him *Torah Sheb'al Peh, Mishnah and Talmud*, he would know it was night.

### תורה שבעל פה

*Torah Sheb'al peh* receives teachings from *Torah Sheb'ksav*, as it says in the Gemara “From where do we know this and this law? and it answers, as it is written ...”

—We see that all the *halachos* in *Torah Sheb'al Peh* are derived from *Torah Sheb'ksav*.



## SOURCES

## כל המצוות

All the *mitzvos* which were given to Moshe on *Har Sinai*, were given with explanation how to fulfill them. As it is written "And I will give you the stone *Luchos* with the Torah and the *Mitzvah*." "Torah" refers to *Torah Sheb'ksav* and "Mitzvah" refers to its explanation. And Hashem commanded us to fulfill the Torah according to the *Mitzvah*, meaning, the explanation. The explanation is referring to *Torah Sheb'al Peh*.

—We see from here that both parts of Torah were equally G-d-given.

## SE'IF SUMMARY

## סעיף ג

How could the Moon, created by Hashem to fulfill *His* desire, demand selfishly for its own increased greatness, complaining "Is it possible for two kings to serve with one crown?" It must be that while, on the one hand, it was important that Hashem should create the Sun and Moon equally at the start, on the other hand, it was Hashem's intention that later the Moon come forth with its complaint, and later be diminished in size.

## סעיף ד

All created beings are rooted in Torah. The Sun is sourced from the *Torah Sheb'ksav*, while the Moon is from *Torah Sheb'al Peh*. In our world, *Torah Sheb'al Peh* is compared to the Moon and *Torah Sheb'ksav* to the Sun. Just as the Moon receives its light from the Sun, we derive all *Torah Sheb'al Peh's* >>

משא"כ מצד הקב"ה, נותן התורה, אין תושבע"פ בגדר "מקבל" מתושב"כ, ו- שתיהן הן בגדר "מאורות הגדולים", ד"כולם ניתנו מרועה אחד"<sup>34</sup>, ובלשון הרמב"ם<sup>35</sup> "כל המצוות כו' בפירושו נחתנו" (מלמעלה), ה"י<sup>36</sup> אומר לו המצווה [תושב"כין] ואח"כ אומר לו השם פירושה וענינה<sup>38</sup>.

ה. בעומק יותר:

זה שתושב"כ ותושבע"פ נקראות בשם "שמש" ו"לבנה" הוא לא רק מצד יחסם זל"ז (שתושבע"פ מקבלת מתושב"כ), אלא (גם) מפני שבתושב"כ מודגש גדר נותן התורה (שמש, משפיע), ובתושבע"פ מודגש גדר מקבלי התורה (לבנה, מקבל).

וכהחילוק בפשטות בין תושב"כ ותושבע"פ, שתושב"כ ה"ה כפי שנמסרה מ' סיני, בדיק באותיות' לא חסר ולא יתיר — שבזה מודגש שהיא תורת ה' (ואין בה תפיסת ידי אדם); משא"כ תושבע"פ גדרה הוא — הכנת האדם (דכשאינו מבין מה שלומד אינו נחשב לימוד כללי).

תורה שבע"פ ותוקף חיובו כמ"ע ובמלית (כניל הערה 31) הוא מצד זה שפשט הדבר בכל ישראל (מקבלי התורה), כמבואר ברמב"ם בהקדמתו שם ובהל' מרמ"ם פ"ב.

34 לשון השי"ת חגיגה ג, ב.

35 בריש הקדמתו שם.

36 רמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות ב' תחלתה.

37 בפרט ע"פ תרגום קאפח שם, אומר לו המקרא.

38 ובתרגום קאפח: וכל מה שכלל אותו המקרא המחוכם (ולפנינו) וכל מה שהוא כולל ספר התורה. וראה בארוכה פיהמ"ש שם, שמבאר ב' פרטיות מהו פירוש וביאור המקרא.

39 הל' ת"ת לאדה"ז ספ"ב (ושי"ג) — משא"כ

בתושב"כ, אע"פ שאינו מבין אפילו פירוש המלות כו' ה"ה מקיים מצות ולמדתם" (הל' ת"ת שם).

דכתיב כו' או מנה"מ דאמר קרא כו"<sup>27</sup>, כמו הלבנה המקבלת אור מהשמש [וגם] הדברים שגורו חכמים ונביאים שבכל דור ודור<sup>28</sup> וכי"ב, הרי גם הם יסודם בכתוב<sup>29</sup> "ושמרתם את משמרת" — עשו משמרת למשמרת" — "לעשות סייג לתורה כמו ששמעו ממה בפירוש<sup>30</sup>, היינו קיום הוראת משה בתושב"כ לעשות סייג לתורה<sup>31</sup>].

ולפי זה יש לבאר הא שבתחילה נבראו "שני המאורות הגדולים" ואח"כ נתמעטה הלבנה: זה שתושבע"פ היא "מקבל" מתושב"כ, הוא רק מצד בני ישראל, מקבלי התורה, שההלכות וה- ציוויים שבתושבע"פ ניתנו להם ללמוד מתושב"כ ע"י י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן וכי"ב [ומה גם] הגזירות והתקנות והמנהגות<sup>32</sup> שעשאו חכמים סייג לתור"ה כו', שבודאי תלויים בבני", מקבלי התורה<sup>33</sup>];

27 לקראת שה"ש שם. וראה בהנמקן בהערה

24.

28 ל' הרמב"ם בהקדמתו לספר היד ד"ה גם יתבאר. וראה רמב"ם הל' ממרים פ"א ה"ב.

29 אחרי יח, ל. מ"ק ה, סע"א. רמב"ם בהקדמתו שם.

30 ל' הרמב"ם שם.

31 ובכלל זה גם, המנהגות והתקנות שהתקינו (כ"ד הגדול) או שנהגו בכל דור ודור כמו שראו ב"ד של אותו הדור" (שהם בכלל תושבע"פ) כל' הרמב"ם בהקדמתו שם — ראה רמב"ם הל' ממרים שם: ואחד הדברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזירות והתקנות והמנהגות.

וכן החיוב לשמוע להם הוא מצד המ"ע בתורה על פי התורה אשר יורו ואסור לסור מהם שנאמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל (פ') שופטים יז, יא) — רמב"ם בהקדמתו שם. הל' ממרים שם. וראה סהמ"צ להרמב"ם שורש א.

32 רמב"ם הל' ממרים שם.

33 כי נוסף ע"ז שהחכמים מקבלי התורה הם שגורו והנהיגו והתקינו כו', הרי זה שנכללו בכלל

רבינו נחנה לכל שבת ושבת, ובתושבע"פ  
ה"ז בדרך קבלה, שכל החכמים שבכל  
דור מקבלים מהחכמים שבדור שלפניו.

ויש לומר, שזהו בהתאם לחילוק הנ"ל  
בין תושב"כ ותושבע"פ – שבתושב"כ  
מודגש גדר הנותן, ובתושבע"פ מודגש  
גדר המקבל.

ו. אמנם, חילוק זה בין תושב"כ ותו-  
שבע"פ הוא רק מצד בני ישראל, מקבלי  
התורה, אבל מצד הקב"ה, נותן התורה,  
הרי גם תושבע"פ היא תורת ה' ממש כמו  
תושב"כ, בלי כל חילוק ביניהן באופן  
נתינתן.

וזהו שהרמב"ם מקדים שם<sup>42</sup>, "כל  
המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן  
ניתנו שנאמר<sup>43</sup> ואתנה לך את לוחות ה-  
אבן והתורה והמצוה תורה זו תורה שב-  
כתב והמצוה זו פירושה וצונו לעשות  
התורה על פי המצוה ומצוה זו היא  
הנקראת תורה שבעל פה", והיינו, שה-  
חילוק הנ"ל בין תושב"כ ותושבע"פ,  
נתינה או קבלה, הוא רק מצד בני, אבל  
מצד הקב"ה ניתנו שתיהן בשווה. ובלשון  
אאמו"ר ז"ל<sup>44</sup>, "שכל מה שנאמר בתו-  
שב"כ ובתושבע"פ הן בהלכה והן באגדה  
ובכל הספרים שחיברום חכמים צדיקים  
שלמדו תורה לשמה... כולם ממש אמר  
ה' ובאותו הלשון ממש<sup>45</sup> שנאמרו כמו  
שהוא ממש<sup>46</sup>."

ועד שבני מחדשים בתורה, היינו שעניני  
תושבע"פ באים ומתגלים על ידי בני.

ובזה יש לבאר דיוק לשון הרמב"ם<sup>47</sup>  
(בנוגע לסדר המסורה דתורה): "כל  
התורה כתבה משה רבינו כו' ונתן ספר  
לכל שבת ושבת כו' והמצוה שהיא  
פירוש התורה לא כתבה אלא צוה בה  
לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל כו'  
ומפני זה נק' תורה שבעל פה. אף על פי  
שלא נכתבה תורה שבעל פה למדה משה  
רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים.  
ואלעזר ופינחס ויהושע שלשתן קבלו  
ממשה כו' וזקנים רבים קבלו מיהושע  
וקבל עלי מן הזקנים ומפינחס", והולך  
ומונה פרטי מסורת התורה מדור דור,  
כל חכם ממי קבל, עד רבינו הקדוש  
שחיבר המשנה, ועד רב אשי שחיבר  
תלמוד בבלי כו'.

ולכאורה יש לדייק אמאי נקט ה-  
רמב"ם בשלשלת המסורה דתושבע"פ לא  
כמ"ש גבי יהושע ד', ליהושע שהוא  
תלמידו של משה רבינו מסר תורה  
שבע"פ וצוהו עליי<sup>48</sup>, אלא ע"ד קבלת  
פלוגי מפלוגי, שלא כתב שפלוגי מסר  
לפלוגי אלא שפלוגי קבל מפלוגי. ו-  
משמע מזה, שהחילוק בין תושב"כ ותו-  
שבע"פ הוא לא רק בזה שתושב"כ  
"כתבה משה רבינו" ו"המצוה שהיא  
פירוש התורה לא כתבה אלא צוה בה  
לזקנים כו'", אלא גם בענין זה, שה-  
מסורה דתושב"כ היא באופן שמש

## SE'IF SUMMARY

>> laws from *Torah Sheb'ksav*. However, from Hashem's point of view, both *Torah Sheb'ksav* and *Torah Sheb'al Peh* are equally His wisdom, since both the written and oral parts of Torah are G-d given. Therefore, the Sun and Moon (*Torah Sheb'ksav* and *Torah Sheb'al Peh*) were created by Hashem equally. However, since in our world, *Torah Sheb'al Peh* is derived from *Torah Sheb'ksav*, the Moon had to be diminished.

## סעיף ה

The Comparison between *Torah Sheb'ksav* and *Torah Sheb'al Peh* to the Sun and Moon, is not only in the way the two parts of Torah relate to one another, yet also each one individually: The precise text of *Torah Sheb'ksav*, exactly the way it was given at *Har Sinai*, underlines that it is Hashem's Torah. Conversely, the emphasis in *Torah Sheb'al Peh*, is the person's understanding of Torah. Hence, *Torah Sheb'ksav* stresses the giver (Hashem), thus compared to the Sun, while *Torah Sheb'al Peh* stresses the receiver (the person), thus compared to the Moon.

(42) משפטים כד, יב (וראה שמור רפ"ז).

פרש"י עה"פ.

(43) לקוטי לוי"ז – אגרות קודש ע' רסו.

(44) ובמחז"ל שתוכנם שווה ממש והלשון בסגנון דתנא פ' או תנא פ' – ב' הלשונות נתנו בקבלה.

ולכאורה כן הוא בכוכ' נבואות (ראה סנהדרין פט, א ובפרש"י שם. וראה עיקרים מ"ג פ"ט. ועוד).

(45) ואפילו הלכה שעלי' אמרו אח"כ שבדומה היא. ע"ש בארוכה.

(40) בריש הקדמתו לספר היד שם.

(41) ל' הרמב"ם שם. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 201 ואילך, החדוש שבזה בנוגע ליהושע. אבל חידוש זה הוא רק בשייכות ליהושע ולא במסורת התורה, דהרי בנוגע לעלי כ' הרמב"ם, "וקבל עלי מן הזקנים (ומוסיף) ומפינחס, אף שגם פינחס רק קבל ממש ולא מסר לו משה תושבע"פ."

ונוצר מאור השמש, הוא רק כפי שהוא מצד גדרי העולם, אבל מצד הקב"ה, הרי (אור) הלבנה הוא בריאתו של הקב"ה בשווה ממש (אור) השמש – „ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים“<sup>48</sup>: „אלא שכיון שגדרו של אור הלבנה הוא – אור של מקבל, לכן, אור זה בא בפועל ובגלוי באמצעות השמש“.

[וע"ד המבואר בענין עשיר ועניי"ש (שהם בדוגמת שמש וירח, משפיע ו-מקבל) – דזה שהעני מקבל מזונו מן העשיר, אינו מפני שבפעם הוא למטה ממנו וצריך אליו, אלא שהקב"ה מזמין לו פרנסתו באמצעות העשיר; והיינו להיות שהקב"ה רוצה שתהי' מצות צדקה<sup>49</sup>, לכן ברא את העולם באופן כזה שיהי' משפיע ומקבל, עשיר ועני –

אלא שכיון שענינה של תושבע"פ הוא „פירושה“ של תושב"כ, לכן, כפי שה-תורה מתקבלת בנתינה למטה לבנ"י – שבהשגתם ותפיסתם הרי „פירושו“ של דבר הוא למטה מעצם הדבר, וענינו רק להסביר תוכנו [וכמו רב הלומד עם תלמידו וצריך לפרש את תוכן דבריו, שה„פירושו“ אינו עצם השכל הטמון בדבריו (כמו שהוא אצל הרב), אלא זהו מה שהרב מצמצם את שכלו לדרגת התלמיד כדי שהתלמיד יוכל לקבלו ול-הבינו בשכלו] – הנה אז התושבע"פ היא בגדר „מקבל“ מתושב"כ, וענינה הוא – „קבלת“ בני, ועד שגילוי תושבע"פ הוא על ידי בני<sup>50</sup> „כנ"ל בארוכה“.

ז. והנה ככל הדברים האלה ב„שמש וירח“ שבתורה – כן הוא גם בשמש וירח המאירים לארץ בפשטות, דזה שיש חילוק בין שני המאורות, „המאור הגדול“ (משפיע האור) ו„מאור הקטן“ (מקבל האור), זהו רק כפי שהם בעולם („מצד המקבל“), אבל מצד מעשה של הקב"ה, „ויעש אלקים“, שניהם הם בגדר „מאורות הגדולים“, „שוים נבראו“<sup>51</sup>, ואין אחד מהם גדול מחברו.

ובפשטות: זה שאור הלבנה מתהווה

<sup>45</sup> ע"פ המבואר בפנים יש לבאר ל' חז"ל (ראה הנסמן בלקו"ש חיי"ט ע' 252 הערה 20, 21). כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני – דלכאורה, כיון שגם חידוש זה כבר ניתן למשה בסיני, מדוע נקרא (באמת) בשם „חידוש“ וע"פ הנ"ל י"ל, כי זוהי הנפק"מ בין גדר „נותן“ וגדר „מקבל“ שבתורה: מצד גדרי המקבל (כפי שהתורה ניתנה למטה ונלמדת על ידי בני), היו „חידוש“ של התלמיד ותיק, אבל מצד הקב"ה, נותן התורה, ניתן גם חידוש זה ממש כמו שניתנה תושב"כ.

<sup>46</sup> ראה בארוכה לקו"ש חיי"ט ע' 386 ואילך. „הדרן“ על מ"ט ברכות ומו"ק שבקונטרס כ"ב שבת תשנ"ב ס"ט.

<sup>47</sup> ל' רש"י (וראה פדר"א) שבהערה 4.

<sup>48</sup> כלומר: זה גופא שצריך להיות אור של „מקבל“ יש בו „גדלות“ ומעלה שווה למעלת וגדלות אור המשפיע. וכ"ה גם בתורה, שלא רק שגם דברי התושבע"פ הם מלמעלה כמו תושב"כ, אלא שגם ענין הקבלה שבהם הוא מלמעלה כמו ענין הנתינה בתושב"כ.

<sup>49</sup> המבואר בפנים הוא להפירוש (וראה הנסמן בהערה 19) שגם לפני מיעוט הירח קיבלה הלבנה אורה מהשמש, אלא שאז ה' האור שלה אור גדול כמו אור השמש – ראה ספר הערכים חב"ד ח"ג ע' שיב ואילך. ושו"נ (וראה לעיל הערה 13, 20 – במה הובדל אז הלילה).

וראה שם, שיש דיעות שאז היתה הלבנה „מאור“ כמו השמש ולא קיבלה כלל מהשמש, ומה שאמרו (ראה זח"א רמ"ט, ב. ח"ב רטו, א. ועוד) סיהרא לית לה מגרמה כלום – נעשה רק לאחר מיעוט הירח [ובכ"מ מבואר (ראה שם ע' רצו. ושו"נ) שהכוונה בלית לה מגרמה כלום היא, שהאור שלה אינו מאיר, ובכדי שהלבנה תאיר צריכה היא לקבל מה-שמש. ע"ש].

<sup>50</sup> סה"מ תרכ"ז ע' שצט ואילך. סה"מ קונטרסים ח"א קיט, א ואילך.

<sup>51</sup> ראה תנחומא משפטים ט. שמור" פלא, ה. ולהעיר מאוה"ת פרשתנו שם לו, ב (אות ד).

## SE'IF SUMMARY

### סעיף ו

From Hashem's perspective, *Torah Sheb'ksav* and *Torah Sheb'al Peh* are absolute equals – two equivalent segments of His wisdom. However, because the nature of *Torah Sheb'al Peh* is to explain *Torah Sheb'ksav*, in our world, *Torah Sheb'al Peh* is considered the receiver and therefore emphasizes the person's understanding.

להיות „מאור הגדול“, „אור הלבנה כאור החמה“.

וזהו תוכן ענין הפיוס של הקב"ה — „לכי ומשול ביום ובלילה כו' זיל לימנו כך ישראל ימים ושנים כו' זיל ליקרו צדיקי בשמך“ — שכדי שיודגש באופן גלוי שכל המטרה של מיעוט הירח הוא רק כדי שעי"ז תבוא סו"ס להיות „כאור החמה“, ששוב יהיו „שני המאורות הגדולים“, יש בה גם עתה ענינים של „גדלות“<sup>53</sup> („לכי ומשול כו' לימנו כך“<sup>54</sup> כו' ליקרו צדיקי כו'“): ובכ"ז לא קא מיתבא דעתה, אמר הקב"ה הביאו כפרה

מקבל צריך להרגיש שאין הכוונה שישאר בדרגה של מיעוט כו'.

(53) היינו לא „גדלות“ במובן של „השפעה“ (הגדול ב„המאור“), אלא גדול ועילוי של מקבל, כמודגש במשׁ „זיל לימנו כך ישראל ימים ושנים“, שזהו מה שבניי (מקבל) פועלים ומחדשים בזמן — קידוש חדשים ועיבור שנים (אף שמנין הימים ושנים הוא לכאורה דבר הנעשה מעצמו, ע"י הזמן שנברא מלמעלה):

ועד"ז ב„זיל ליקרו צדיקי בשמך יעקב הקטן כו'“, שהכוונה בזה, שאמיתית המעלה ד„צדיק“ שייכת ל„קטנות“ (צמצום) דוקא, ולא העילוי בענין האור והגלוי.

וגם הענין הא' — „לכי ומשול ביום ובלילה“, אין הכוונה שהיית יאיר כמו מאור הגדול (ראה תורת העולה שם), אלא להדגיש שמעלת המקבל אין ענינה בענין האור שמאיר (שזה נראה רק בלילה), אלא במעלה עצמית שיש בו גם כיום כאשר אין אורו מאיר. וראה בדרושים הנ"ל הערה 21. וראה לקו"ש (חלק לד) ט"ו באב תשמ"ט ס"ח ואילך. קונטרס משוחזר ש"פ וישראל תשנ"ב ס"ד-ה.

(54) ולהוסיף, שהצורך בעיבור שנים — שבא להשוות שני לבנה לשני חמה (ע"ד „שני המאורות הגדולים“) — תלוי ב„לימנו כו' ושנים“ (מנין השנים

(\*) ולהעיר, שהשנה המעוברת עצמה — גדולה יותר משנת חמה.

והעשיר נותן צדקה להעני, ונמצא של אמיתו של דבר אין העני מקבל מן העשיר אלא מהקב"ה (כי „מה שנותן העשיר לעני אין זה שלו כלל אלא הוא ג"כ של ה'“<sup>55</sup>), ורק מצד גדרי העולם עובר מונו על ידי העשיר].

וזהו הפירוש בטענת הלבנה „אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד“: מצד כוונת הקב"ה בהבריא, הנה מציאות „המקבל“ (לבנה) היא היא הדורשת שאור המקבל יבוא באמצעות המשפיע [וכנ"ל, שמצד גדרי העולם, הרי המקבל למטה מן המשפיע ומקבל ממנו], ומשום הכי צריך להיות מיעוט הירח, באופן שנעשה „מאור הקטן“, המקבל אורו מן השמש.

ח. אמנם זה שנעשה מאור הקטן אין זו התכלית והמטרה, אלא שעי"ז יגיע לשלימותו, שתתגלה בו עשייתו של הקב"ה, שיהיו „שני המאורות הגדולים“, וזה יתקיים בפועל לעת"ל, שאז יהי „אור הלבנה כאור החמה“<sup>56</sup>.

וזהו ביאור המשך השקו"ט בדברי הגמ' — „אמרה לפניו רבש"ע הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעית את עצמי אמר לה לכי ומשול ביום ובלילה א"ל מאי רבותי דשרגא בטיהרא מאי אהני א"ל זיל לימנו כך ישראל ימים ושנים וכו'“: לאחר מיעוט (אור) הירח — צריכים להדגיש את תכלית הכוונה באור המקבל, שאין הכוונה שישאר במיעוט אורו<sup>57</sup>, אלא שיבוא ויגיע עי"ז

(52) מאמרים שבהערה 50 — ע"פ מחז"ל (ב"ב י, א) עה"פ מלוה ה' חונן דל. וראה גם טו"ד סרמ"ז „יש לו לדעת שאין הממון שלו אלא פקדון לעשות בו רצון המפקיד“. שיחלק לעניים.

(52\*) וזהו פירוש „טענת“ הלבנה „הואיל וי אמרתי לפניך דבר הגון אמעית את עצמי“, שה-

## SE'IF SUMMARY סעיף ז

Like *Torah Sheb'ksav* and *Torah Sheb'al Peh*, the Sun and Moon were equally created by Hashem, which is reflected in their equal size and power. But in the way Hashem designed His world, the Moon receives its light from the Sun. The Moon's complaint to Hashem, "Is it possible for two kings to serve with one crown," was really saying: "Hashem, You created the Sun and Moon alike in size and power, since they are equal creations before you. However, since according to the rules of the world, the Moon receives its light from the Sun, this ought to be resembled by the Moon's size and power — the moon should be smaller and less bright than the Sun."

## SE'IF SUMMARY

## סעיף ח

Although Hashem heeded the Moon's complaint and diminished it, the Moon was not satisfied, claiming: "While it must be evident that the Moon is receiving its light from the Sun, at the same time, the end goal must too be clear — that the light of the Moon be of equal greatness to that of the Sun." Hashem responded with numerous solutions to give the Moon aspects of greatness even now, thus emphasizing the end goal. Yet the Moon was still not satisfied, and Hashem said "Bring atonement for me for I diminished the Moon." Because as long as the goal has not been reached, and the light of the Moon is not like that of the Sun, it is incomplete.

הכוונה בגלוי לעתיד לבוא, "והי' אור הלבנה כאור החמה"<sup>55</sup>, שיהיו "שני הי-מאורות הגדולים" בגלוי ובפועל<sup>56</sup>.

(משיחת יום ב' דחג השבועות תשמ"ז)

עלי שמיעטתי את הירח", והיינו להדגיש שכל זמן שהיא בגדר "מאור הקטן", שה-לבנה היא בגדר מיעוט, צריכים עדיין ל"כפרה" על מיעוטה, עד שתושלם

55) ראה בארוכה ספר הערכים חב"ד ח"ג ע' שיד ואילך (וש"י) – שני האופנים (א) שיהיו שווים בגודל האור, (ב) שגם הלבנה יהי' לה אור של עצמה (ע"ד שני האופנים דלעיל הערה 49). ע"ש.

ללבנה). ולהעיר משל"ה חלק תושב"כ ר"פ שמות (שו, ב) "אם לא הי' ענין מיעוט הירח לא הי' עולמים שום עיבור כי . . הי' סיבובם ומהלכם שוה". וראה גם עתים לבינה (מאמר ז).

## IN REVIEW:

- 1 The *midrash* tells us that Hashem formed creations in an incomplete state with the intention they later be repaired. If so, what is the Rebbe's question regarding the "incomplete" creation of the moon?
- 2 What is the *remez* in the *midrash* that the Sun represents *Torah Sheb'ksav* and the Moon represents *Torah Sheb'al Peh*?
- 3 What is the "*omek yoser*" -the deeper explanation- adding to the first explanation?
- 4 What is the example the Rebbe brings from a poor person and a wealthy person?
- 5 According to the Rebbe's explanation, why did Hashem seek to appease the Moon, and increase its dominance?

### לוח ראשי תיבות

א"ל	אמר ליה	וא"כ	ואם כן	מנה"מ	מנא הני מילי
אאמו"ר	אדוני אבי מורי ורבי	ואח"כ	ואחר כך	משא"כ	מה שאין כן
אפ"ל	אפשר להיות	ובכ"ז	ובכל זה	סו"ס	סוף סוף
בבנ"י	בבני ישראל	וכיו"ב	וכיוצא בזה	ע"ד	על דרך
בחז"ל	בחכמינו זכרונם לברכה	וכמש"נ	וכמו שנאמר	ע"י	על ידי
בנ"י	בני ישראל	וכנ"ל	וכנזכר לעיל	ע"פ	על פי
בשל"ה	בשני לחזות הברית (חובר ע"י הרב ישעיה הורביץ)	ולפ"ז	ולפי זה	עה"פ	על הפסוק
ג"כ	גם כן	וע"ד	ועל דרך	עי"ז	על ידי זה
דאת"ל	דאם תמצא לומר	וע"ז	ועל זה	צ"ל	צריך להיות
ה"ה	הרי הוא	ועכצ"ל	ועל כרחק צריך לומר	ר"ש	רבי שמעון
ה"ז	הרי זה	ותושבע"פ	ותורה שבעל פה	רבש"ע	רבנו של עולם
הנ"ל	הנזכר לעיל	ז"ל	זכרנו לברכה	רש"י	רבינו שלמה יצחקי
הקב"ה	הקדוש ברוך הוא	זל"ז	זה לזה	שבנ"י	שבני ישראל
הרמב"ם	רבינו משה בן מימון	י"ל	יש לומר	שבע"פ	שבעל פה
השקו"ט	השקלא וטריא	כ"כ	כל כך	שלפנ"ז	שלפני זה
		כמ"ש	כמו שכתוב	שע"ז	שעל זה
		כנ"ל	כנזכר לעיל	שעי"ז	שעל ידי זה
		לבנ"י	לבני ישראל	תושב"כ	תורה שבכתב
		לעת"ל	לעתיד לבוא	תושבע"פ	תורה שבעל פה

# פרשת נח

---

## INTRODUCTION

The *Midrash* tells us a positive *Mabul* story. In place of the classic understanding of the *Mei Mabul*, as coming to destroy all humanity, the *Midrash* describes the waters as praising Hashem, comparing them to the waters that covered the entire earth at the beginning of creation.

How do the words of the *Midrash* fit with our classic understanding? How indeed were the *Mei Mabul* praising Hashem?

Torah transcends our world, the *Gemara* teaches. While we may learn Torah according to its simple meaning, each commandment and story contains an inner spiritual meaning. On this level of Torah, even those themes that on the surface are most negative are understood in a holy and positive light.

In this *Sicha*, the Rebbe explores the inner narrative of the *Mabul*. The *Mabul* waters were a *Mikvah*-like experience, the world becoming completely immersed within G-dliness. This was a necessary step in preparing the world for the times of Moshiach, when every creature on earth will be imbued and “submerged” within G-dliness.

The Rebbe concludes with a practical lesson: how to begin *Chodesh Mar-Cheshvan*, getting off on the right foot for the entire year to come.



## נח

תחילה ובאופן של תנאי – באם „יחזור“ אנשי דור המבול ויעשו תשובה (אז לא ישחיתו המים את הארץ, אלא יהיו „גשמי ברכה“), וכיון שלא חזרו בתשובה, לא היו המים „גשמי ברכה“ אלא מי מבול: משאכ לפי דברי המדרש יוצא, שגם בפועל, כשמי המבול הציפו וכסו את העולם, ה' בזה ענין למעלייתא.

ידוע גם ביאורו של אדמו"ר הזקן, שמי המבול באו לא רק להעניש את דור המבול, אלא גם כדי „לטהר את הארץ“, כמו טהרה על ידי מקוה [שלכן ירד ה' גשם ארבעים יום, כמו מקוה ששיעורה ארבעים סאה].

אמנם גם לפי ביאור זה, הרי פעולת מי המבול – טהרת העולם – קשורה עם החטאים של דור המבול, שהביאו טומאה בעולם, ועל ידי המבול נטהר העולם מטומאה זו:

אבל לפי המדרש, שמצבו של העולם בהיותו מכוסה במי המבול הוא בדומה למצב העולם בתחילת הבריאה, כאשר ה' „כל העולם כולו מים במים“ – הרי המבול פועל לא רק שלילת והסרת הטומאה, אלא גם ענין חיובי שהוא טוב

א. איתא במדרשי: „מתחילת ברייתו של עולם לא ה' קלוסו של הקב"ה עולה אלא מן המים“, ולאחרי ש„עמד דור המבול ומרד בו... אמר הקב"ה יפנו אלו ויעמדו ויבואו אותן שישבו בהן מקודם הדא הוא דכתיב ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה“.

לפי זה מוכן, שמצבו של העולם בהיותו מוצף במי המבול דומה למצבו „בתחילת ברייתו“, שאז ה' „כל העולם כולו מים במים“, שזהו עילוי גדול ביותר – עולם המקלס את הקב"ה (ש- „קלוסו של הקב"ה“ עולה מן המים דוקא).

ולכאורה דורש ביאור: איך מתאים ענין זה שבמי המבול עם תוכן ענינם בפשטות, שכאז „לשחת כל בשר“?

בפירוש רש"י מצינו, ד„כשהורידן הורידן ברחמים אם יחזרו יהיו גשמי ברכה וכשלא חזרו היו למבול“ – הרי שהורדת המים היתה „ברחמים“, שיהיו „גשמי ברכה“. אמנם, זה ה' רק ב-

## SOURCES

### מתחילת ברייתו

At the beginning of creation, when nothing but water existed, Hashem's praise came only from the water. Hashem said, "If the water, which has no mouth and no speech, yet praises me, when I create man — who will have the ability to speak — how much more so!"

The generation of Enosh came and rebelled against Him. The generation of the *Haflagah* came and rebelled against Him.

Hashem said, "Remove these people and bring those waters that dwelled here originally!"

—We see here that Hashem compares the *Mei Mabul* to the original water that praised Him.

(1) ב"ר פ"ה, א. ועד"ז באיכ"ר פ"א, נב.

(2) פרשתנו ז, יב.

(3) וכהלשון באיכ"ר שם: יחזור העולם לכמו

שה'. וראה רש"י לב"ר שם: הגשם כלומר אותו הגשם שה' משי"ב.

(4) ב"ר שם, ב. ושל"נ. ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א (בתחלתה).

(5) פרשתנו ו, יז.

(6) פרשתנו ז, יב (מזהר חדש (מהג"ע) פרשתנו (כב, סע"א). וראה ב"ר פל"א, יב).

(7) ועפ"ז יומתק שגם במדרש הנ"ל (שבתחלת הליקוט) הובא הכתוב „ויהי הגשם גו" (וראה מפרשי המדרש שם) – לרמוז שהו"ע של „גשמי ברכה“.

(8) וראה בארוכה לקו"ש חכ"ה ע' 23 ואילך.

(9) תו"א ריש פרשתנו (ח, סע"ג ואילך). וראה

שם י, רע"א. מאמרי אדה"י – הנחות הר"פ (ע' סט). תו"ח שם (נט, ב ואילך). אוה"ת שם (כרך ג) תרט, ב

ואילך. תרכד, א ואילך. ועוד.

ובאוה"ת בראשית (כרך ז) תתשנה, ב ואילך (סה"מ תרכ"ז ע' ז), מקשר ביאור אדה"י בענין

המבול עם דברי המדרש שבפנים. ע"ש.

(10) בל' התו"א ריש פרשתנו (ועוד), שהארץ „נתקלקלה מאד“.

How does the Midrash's positive description of the *Mei Mabul* fit with the simple understanding that these waters were coming to destroy all of humanity?

הביאתו לכאב לב, עד שביהכ"פ נסתפק רבינו הזקן אם יוכל להתענות. כששאלו את אדמו"ר האמצעי, הרי בכל שנה קוראים פרשה זו, ענה: כשאבא קורא „הערט זיך ניט קיין קללות“.

ולכאורה דורש ביאור: כאשר רבינו הזקן קרא בתורה – בתכלית הדיוק בכל התיבות והאותיות עם הנקודות וטעמים כו' – בודאי נשמע תוכנה של הקריאה כפשוטו (בהתאם להכללי „אין מקרא יוצא מידי פשוטו“) – ומהו, איפוא, ה' פירוש בדברי אדהאמ"צ „כשאבא קורא הערט זיך ניט קיין קללות“?

והביאור – ע"פ הנ"ל: ענין הקללות במובנן הפשוט הוא רק כפי שהענין גלמד למטה בעולם הפשט. אמנם כפי ש„התורה מדברת בעליונים“, בעולם ש' כולו קדושה שאין לה שייכות למציאות של רע (ובמילא גם לא להעונש על רע) – הנה גם ענינים אלו (הקללות) תוכנם אך ורק קדושה וברכה.

[וכפי שמפרש אדה"צ<sup>28</sup>: לענין הקללות דפ' בחוקותי, ש„לפי האמת אינם רק ברכות“, ומביא הצ"צ<sup>29</sup> דוגמא לזה מה- סיפור המובא בש"ס<sup>30</sup>, דרשב"י שלח בנו לתנאים שנזדמנו במקומו שיברכוהו, אמנם הם ברכוהו „בלשון קללה“<sup>31</sup> והי' מצטער מזה. וכשחזר דברי התנאים לפני אביו אמר לו „הנך כולהו ברכותא בניהו“<sup>32</sup>].

(28) לקו"ת בחוקותי מה, סעי' ואילך. וראה אזה"ת תבא ע' תתצב ואילך.

(29) בהגהות ללקו"ת שם (מה, ב), ע"ש. – ו' להעיר ג"כ מרשימות הצ"צ לאיכה (באוה"ת לנ"ך ח"ב), שמפרש הפסוקים דאיכה למעלותא (ע"ש באורו). ועוד.

(30) מו"ק ט, סעי' ואילך.

(31) ל' המהרש"א בחדא"ג מו"ק (שם, ב ד"ה א"ל יאה).

(32) ואי"ז כענין היסורים, דגם זו לטובה רק

ולהעיר מדברי הרמב"ם<sup>33</sup> ד„אין הפרש בין . . . ותמנע היתה פילגש<sup>34</sup>, ובין אנכי ה' אלקיך ושמע ישראל<sup>35</sup>, כי הכל מפי הגבורה, והכל תורת ה' תמימה טהורה וקדושה אמת“: אף שפשטות ה' מכוון בתיבות אלו („תמנע היתה פלגש“) הוא לאשה שהיתה בתכלית הירידה כו' (עד שלידתה היתה באופן דהיפך קיום שבע מצות ב"נ<sup>36</sup>) – קצה ההפכי בתכ' לית מקדושת „אנכי ה"א“ – מ"מ אין זה נוגע לקדושת תיבות אלו כמו שנכתבו בתורה, עד שאין הפרש כלל בין קדושת תיבות אלו לקדושת התיבות „אנכי ה"א“, ד„הכל תורת ה' תמימה טהורה וקדושה אמת“. כי אין הנידון מציאותה של „תמנע“, כ"א הדיון בתורה אודותה, ודיון זה שבתורה הוא תמים טהור וקדוש כאמת.

וכ"ש וק"ו כפי שהתורה היא „בעל-יונים“, ששם הענין ד„תמנע היתה פלגש“ מעיקרא אינו אלא ענין רוחני הנמצא בעולם שכולו קדושה (מכיון דשם „לא יגורך רע“).

ג. יסוד זה מבאר ג"כ סיפור, לכאור' רה תמוה, אודות קריאת ה„תוכחה“ (שבי' פ' תבוא) ע"י אדמו"ר הזקן:

מסופרי<sup>37</sup>:

רבינו הזקן הי' בעצמו הקורא בתורה. פעם אחת לא הי' בליאזנא ש"פ תבוא, ושמע אדמו"ר האמצעי – והוא עודנו נער קודם הבר מצוה – הקריאה מאחר. העגמת נפש מהקללות שבתוכחה

## SOURCES

### אין הפרש

There is no difference between the *pesukim*, “And Timna was a *pilegsh*” and “I am Hashem your G-d”, although one is discussing Hashem’s unity and the other something seemingly temporal, since it is all from the mouth of the Al-mighty. It is all part of Hashem’s complete, pure, holy and true Torah.

## SE'IF SUMMARY

### סעיף ב

In addition to their simple reading, every commandment and story in Torah has a deep spiritual meaning, beyond the physical realm. On that level, even parts of Torah which seem negative on the surface are truly positive and holy.

- (23) פיהמ"ש סנה' פ' חלק היסוד הח' (מ' סנהדרין צט, ב).
- (24) וישלח לו, יב.
- (25) יתרו, ב, ב (ואתחנן ו, ו), ואתחנן ו, ד.
- (26) פרש"י וישלח שם.
- (27) „היום יום“ יז אלול.

וזהו מה ששמיענו המדרש, שהמציאות של מי המבול על פני כל הארץ<sup>36</sup> הוא (גם) ענין שכולו קדושה<sup>37</sup> – דוגמא ל"תחילת ברייתו של עולם", כאשר "כל העולם כולו מים במים", כי "לא הי' קלוסו של הקב"ה עולה אלא מן המים".

ויש לומר, שזהו התוכן הפנימי בביאור אדה"ז הנ"ל שמי המבול היו בדוגמא למי מקוה<sup>38</sup> – שכן מצינו טבילה במקוה שהיא אך לתוספת קדושה (ולא כדי לטהר מטומאה) (כמו טבילות של הכהן גדול ביוהכ"פ, שאחרי הטיבילה הראשונה כבר נטהר מכל חשש טומאה<sup>39</sup>), וכולו הן רק לתוספת קדושה, שעולה מדרגא לדרגא בקדושה גופא<sup>40</sup>.

(36) היינו, שחוכו זה שבענין המבול (כפי שהוא "בעליונים") נמשך במי המבול הגשמיים למטה בארץ:

מכיון ש"תורה לא כשמים היא" אלא ניתנה למטה כארץ (שהכוונה בזה היא לכל חלקי התורה, וכמובן מפסק דין אדמור"ר הוקן בהלכות ת"ת שלו (פי"א ס"ד), שכל אחד ואחד מישראל מחוייב בלימוד כל ד' חלקי התורה) – הרי מובן, דזה שלכל ענין שבתורה יש פירוש כפי שהתורה היא, "בעליונים" – אין הכוונה ש"מקומו" של פירוש זה הוא רק "בעליונים", אלא ש(תוכנו של ענין) זה נמשך גם ב"תחתונים".

וכן בענינו, שתוכן האמור במי המבול אינו רק ענין שהי' רק בעולמות עליונים, אלא שבמי המבול הגשמיים (שהציפו את העולם בפשטות ואשר בהם נאבד דור המבול, וטהרו את העולם מטומאת ה"חטאים) היתה גם התכונה של "תוספת" טהרה, כענין המבול בעליונים.

(37) ולהעיר מהביאור בהכתוב (שה"ש ח, ז) "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה" – "מים רבים" למעליהם, "ההתבוננות" בגדולת ה"ביחוד" שמזה נמשך ואהבת... בכל מאדך בלי גבול (תוה"א חולדות יח, ב). (38) ראה אהיה (וסה"מ תרכ"ז) שצוין בסוף הערה 9. (39) ראה רמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"ב ה"ג.

ולכן, כאשר אדמור"ר הוקן הי' קורא בתורה, הי' נשמע בקריאתו (אצל אדמור"ר האמצעי) תוכן פירוש הדברים כפי ש"התורה מדברת בעליונים", ששם (גם) פ' התוכחה היא מעיקרא ענין ש"כולו טוב וברכה".

[ויומתק ע"פ מה דמפרש אדמור"ר ה-זקן<sup>41</sup> את הלשון "קורא בתורה" – "שע"י עסק התורה (האדם) קורא להקב"ה לבוא אליו כביכול כאדם הקורא לחבירו שיבא אליו וכבן קטן הקורא לאביו לבא אליו להיות עמו בצוותא חז"ל<sup>42</sup> – וכן בענינו, שע"י קריאת התורה של אדמור"ר הוקן, קרא והמשיך התורה כפי שהיא בעליונים, אצל הקב"ה<sup>43</sup> (דשם "לא יגורך רע", כנ"ל)].

ד. ועד"ז הוא הביאור בדברי ה"מדרש אודות מי המבול:

זה שהמבול בא להעניש את אנשי דור המבול, וגם לטהר את הארץ מ"טומאת חטאי דור המבול, הי' רק כפי שהענין הוא למטה וכפשוטו: אמנם מכיון שענין המבול מסופר בתורה – בהכרח לומר שענין המבול לכל פרטיו ישנו ג"כ בתורה כפי שהיא "בעליונים", כ"עולם" שלא שייך בו שום ענין של רע וחטא.

שאינה נראית ונגלית לעיני בשר כי היא מעלמא דאתכסי" (תניא פכ"ז) – כי שם, מה שהאדם מרגיש הוא יסורים, משאי"כ בהמזכר בפנים, שמלכתחילה כולה ברכותא ניהו"ג בגלוי ממש.

(33) תניא ספלי"ז.

(34) ביאור ב' הדוגמאות ראה לקוטי לרי"צ לתניא ע"ז.

(35) וי"ל שבאמרו "כשאבא קורא" רמז ג"כ שבקריאת אדה"ז היתה נשמעת קריאתו של "אביו" שבשמים (שאצלו ית' לא יגורך רע). – ולהעיר, שגם בעל המאמר במדרש (שהובא בתחילת הליקוט) הוא, "רבי אבא".

## SE'IF SUMMARY

### סעיף ג

When the Mittlerer Rebbe would hear the *Tochachah* from the Alter Rebbe, he would hear it according to its spiritual meaning: not curses but rather blessings.

שכל הארץ כולה „שקועה“ במי הדעת עד שאין נראית מציאותה של הארץ: כ”א של „מי הדעת“.

וכמו”כ הוא התוכן הרוחני של מי המבול בימי נח – שבאו „לשחת כל בשר“<sup>43</sup>, „לשחת הארץ“<sup>44</sup> – היינו לבטל „לשחת“ בביטול כליל (של „בשריות“ ו„ארציות“) ב„מי הדעת“, עד שלא נראה שום מציאות מלבדו יתברך.

ועד מצב העולם לעתיד לבא<sup>45</sup>, וכדברי הרמב”ם בסיום וחותם ספרו, ש„ב־ אותו הזמן . . . לא יהי עסקי כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד . . . שנאמר“ כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים – שמצב העולם לעת”ל דומה ל„מבול“<sup>46</sup> („כמים לים מכסים“) שהעסק ב„דעה את ה'“ („מי הדעת“) יהי באופן ד„מלאה הארץ דעה“ (ועד ש„לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד“<sup>48</sup>).

ובדרגא זו ה' מצב העולם בתחילת הבריאה, כשהי' „כל העולם כולו מים במים“, ולא ה' קלוסו של הקב”ה עולה

וכן י”ל בנוגע למי המבול<sup>47</sup>, שהם בדוגמא למקוה: זה שהמבול בא לטהר את הארץ מטומאת חטאי דור המבול הוא רק כפי שענין המבול נשתלשל מלמעלה וירד ונמצא „בתחתונים“, אבל ענינו ב„עליונים“ (בעולם שכולו קדושה) הוא – הטבילה הנדרשת בעלי מדרגא בקדושה לדרגא עליונה יותר.

דוגמא פשוטה בחיי האדם, גם שאינם מבני „בעוה” הגשמי והחומרי: אהבת אב לבנו – שהיא באמתתה ותקפה בלב האב וכולה אך אהבה וטוב. כשחוטא הבן – נשתלשל מאהבה זו שמעניש את הבן בשבט וככל שתגדל האהבה בלב האב – יגדל עונש הבן. ועד אשר חושך<sup>49</sup> שבטו שונא בנו.

ה. הסברת העילוי שבמי המבול – בפרטיות יותר:

כתב הרמב”ם בסוף הל' מקוואות<sup>50</sup> שמי המקוה מרמזים ל„מי הדעת“ הטהור<sup>51</sup>; וכמו שעל ידי הטבילה במים מתכסה האדם כולו במי המקוה עד שאינם נראים אלא מי המקוה, כך הוא בה„רמז“ שבמקוה, הבאת הנפש במי הדעת, שצ”ל השיקוע ב„מי הדעת“ באופן שלא תיראה מציאותו של האדם, כ”א רק של „מי הדעת“ שבהם הוא שקוע.

וזהו התוכן הרוחני של ענין המבול (כאשר כל העולם כולו מכוסה במים) –

## SE'IF SUMMARY סעיף ד

The classical understanding — that the *Mei Mabul* came to destroy humanity, purifying the world from the sins of the generation — is only the meaning as discussed in Torah the way it has descended to our world. In the higher realms, however, the *Mei Mabul* were elevating the world from one stage of *kedusha* to an even loftier one. This is similar to a ritually pure person immersing in a mikvah: he does not do so to purify himself from a state of impurity, but rather to be elevated from one level of purity to yet a higher one.

(43) פרשת ט, יא.

(44) ראה גם שער היחוד (לאדמור האמצעי)

בתחלתו (ב, א).

(45) ע”ד הפי כלעסוק בד”ת (כ”ח לטווא”ח

סמ”ז ד”ה ונוסחא).

(46) ישעי’ יא, ט.

(47) ולהעיר ג”כ ממחז”ל (סנהדרין צב, ריש

ע”ב). „אותו שנים . . . הקב”ה עושה להם כנפים כו’ ושטין על פני המים“ (נח’ בתו”ח בראשית ד, ג ואילך). אה”ת בראשית כח, ב ואילך. סה”מ תרכ”ז ע’ רלט ואילך (אוה”ת שה”ש ח”א ע’ ט ואילך). ועוד) – אלא ששם קאי כאלף השביעי, כש”היה עולם זה חרב” (רש”י שם). וראה לקמן סעיף וז’ (ובהערה 63).

(48) ראה כארוכה „הדרן“ על הרמב”ם (לקו”ש

חכ”ז ע’ 238 ואילך) – דיוק תיבת „בלבד“.

(39) ראה אוה”ת פרשתנו (כרך ג) תרכ”ב, ב.

וראה גם לקו”ש ח”י (ע’ 36) ש”ל שזהו ענין ירידת המבול בא”י (למיד שידד גם שם). ע”ש.

(40) משלי יג, כד.

(41) משיעורי הרמב”ם דשבוע זה (דשנת

תשמ”ז).

(42) כמשמ”ת כמ”פ שלכאורה הגירסא הנכונה

ברמב”ם שם היא – „במי הדעת הטהור – טהור“. אבל ראה שיחת ליל ד’ דסוכות תשמ”ח.



## SOURCES

## נעשה גריד

The earth became firm — as in its normal condition.

—This stresses that the proper state of the earth is for there to be dry land.

## וערבה לה'

*Le'osid lavo, the offerings of Yehuda and Yerushalayim shall be pleasing to Hashem as they were in the days long ago and in years of old.* On this the Midrash comments: "...as in the days long ago" means as in the days of Noach.

—This compares *le'osid lavo* to the days of Noach.

## SE'IF SUMMARY

## טע'ף ה

The concept of Mikvah alludes to one entirely immersing himself within G-dliness — nullifying himself to the extent that nothing but Hashem can be noticed. Similarly, the purpose of the *Mei Mabul* were to absolutely surrender the physical and mundane world to Hashem, like the way the world will be *Le'osid lavo*. The state of the world when it was first created, when water covered the entire face of the earth, was similar to this.

(כנ"ל) — לא הי' נרגש במציאות העולם עצמו (כי לא הי' עדיין ראוי לכך), והעילוי ד"ככל העולם כולו מים במים" הי' רק מחמת זה שעדיין לא נבראה היבשה (הארץ):

אמנם תכלית הכוונה היא, שביטול זה יומשך ויופעל במציאות הארץ עצמה. וזהו דיוק לשון הכתוב (בנוגע ללעתיך לבא) „מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", כלומר, לא שהארץ תהפך ל"מים", כ"א כמו שהיא במציאות של ארץ תתמלא ב"דעה את ה' כמים (בכ"ף הדמיון) לים מכסים", היינו שהעילוי ד"כמים לים מכסים" הוא בהארץ עצמה.

אלא שכדי לפעול עילוי זה בהארץ עצמה צ"ל ההכנה של „טבילת" הארץ ב"מי המבול" — „לשחת הארץ", לבטל לפי שעה מציאותה של הארץ עד ש- מכוסה כליל במים: וביטול זה הוא הנותן כח, שגם כאשר אח"כ „יבשה ה- ארץ" (נעשה גריד כהלכתה<sup>54</sup>) יומשך ביטול זה ביבשת הארץ עצמה.

וזהו ג"כ ענינם של מי המבול (לפי תוכנם הרוחני) — שבאו להכשיר את מציאות העולם שתהי' „כלי" לביטול זה<sup>55</sup> שיבוא לידי גילוי לעתיד לבא, כשתתמלא „הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

[עפ"י יובן גם מש"כ במדרש<sup>56</sup> על הכתוב<sup>57</sup> „וערבה לה' מנחת יהודה וירי-

אלא מן המים" — דהיינו שאין העולם נראה כלל כמציאות בפ"ע (בדוגמת דבר שנטבל (אותיות בטל"י) במים)<sup>58</sup>, אלא כל מציאותו היא רק הכח האלקי המהווה אותו ומקיימו.

ו. אמנם, לפי הביאור האמור בתוכנו של ענין המבול (כפי שהוא „בעליונים") — צלה"ב לאיך גיסא: מכיון שענין המבול מורה על עילוי גדול כזה (שכל הארץ בטילה ב"מי הדעת") — מהו התוכן הפנימי („בעליונים") של שבועת הקב"ה ש"לא אוסיף"<sup>59</sup>, „לא יהי' עוד מבול לשחת הארץ"<sup>60</sup> (ומכיון ששבועה זו נכ- תבה בתורה, מובן, שהיא שוללת (גם, ואדרבא — באמת) ענין המבול לפי תוכנו הרוחני הנ"ל)?

וי"ל נקודת הביאור בזה:

זה שבתחילת הבריאה הי' „כל העולם כולו מים במים" — הוא מפני שעדיין לא נבראה מציאות היבשה<sup>61</sup>; ואילו ענין המבול הוא, לאחר שכבר נבראה מצי- אות הארץ, וכמו שהיא במציאותה — מכסים אותה המים.

וההבדל ביניהם (ברוחניות):

העילוי ד"כל העולם כולו מים במים" בתחילת ברייתו של עולם — מה שה- עולם לא הי' נראה כמציאות בפני עצמו אלא בטל כליל בכח האלקי המקיימו

(49) ראה סדור עם דא"ח כוונת המקוה (קנט.

סע"ד).

(50) ויש לקשר זה עם ההלכה „כל מה שביום טהור" (רמב"ם הל' טומאת מת רפ"ז). — יראה „הדרן" הגיל (לקו"ש חכ"ז ע' 241-2). וראה ע"ד הענין ד"מים במים" (ע"ד החסידות) במאמרים ש- נסמנו בהערה 47. וטור.

(51) פרשתנו ח, כא ובפרש"י.

(52) ראה קרבן העדה לירושלמי חגיגה שם (פי"ב ה"א) „כל הכרואים (ולא היו בהם רק יסוד המים).

(53) פרשתנו ח, יד.

(54) פרש"י שם.

(55) ראה בארוכה לקו"ש חט"ו (ס"ע 51 וא"ל).

דקיום העולם לפני המבול הי' רק מצד „למעלה", והמבול פעל זיכוד בהעולם, שיהי' מוכשר שקיומו יהי' מצד מציאות העולם גופא. ע"ש.

(56) ויקיר פ"ז, ד. איכ"ר בסופו. ועוד.

(57) מלאכי ג, ד.

והיות שהכשרה זו וכח זה כבר ניתן בעולם ע"י הטבילה במי המבול, הרי שוב אין צורך „לשחת“, לבטל מציאותו, ולכן נשבע הקב"ה ש„לא יהי עוד מבול“ (כי, אדרבה, תכלית הכוונה היא שתהי' מציאותה של הארץ<sup>64</sup>).

ח. ידועים דברי השל"ה<sup>65</sup>, שכפירוש רש"י על התורה נרמזו „ענינים מופלאים“. ובעניננו: העילוי הרוחני שב- „יבשה הארץ“ (כשישנה מציאות הארץ) לגבי העילוי הרוחני שב- „מי המבול“ (שהוא ע"ד העילוי ד-מים במים) שבהתחלת הבריאה) – מרומז בלשון רש"י על הפסוק „יבשה הארץ“ – „נעשה גריד כהלכתה“<sup>66</sup>:

מי המבול מרמזים על מדרגת התורה (מי הדעת) כפי שהיא למעלה עדיין ממצאות העולם: ואילו „יבשה הארץ“ היא התורה כפי שירדה למטה ונתלבשה בעיני ארץ – עוה"ז.

ודוקא על ידי „ירידה“ זו (של התורה) לעוה"ז מתגלה חלק ההלכה שבתורה. כידוע תורה לא בשמים היא<sup>67</sup>, ופסק

בסה"מ תרכ"ז ריש ע' רמו (ואה"ת שה"ש ע' יד) – הובאו לעיל הערה 47, וזאתהי ה„חד חרוב“ (שאו יהי' „מים במים כמו שהי' לפני הבריאה וא... שטים על פני המים“) – „יתחדש העולם כאשר הוא עתה אלא כו' (השמים החדשים והארץ החדשה) ...

כולו טוב“. ע"ש (ובלקו"ת שמע"צ פט, ג). 64 יתרה מזו – ע"פ משמעות ל' הרמב"ם (הל' אבות הטומאה פ"ו הט"ו ובכ"מ שם) דהטובל נטהר לאחרי שיצא מן המקוה, ויש ראי' לזה מדברי ה' תוספתא פרה' (שו"ת צפע"נ ווארשא סרע"ו) ועוד. ונפק"מ לנוגע בהטובל קודם שיצא. וראה השקוט באנציקלופדי' תלמודית (ח"ח) ערך טבילה (ע' תט-ת). ושו"נ.

65 במס' שוועות שלו (קפא, א). 66 ובפרט שהוא ביטוי בלתי רגיל בכגון דא, והול"ל „בראוי“ וכיו"ב. 67 ב"מ נט, ב.

שלים כימי עולם וכשנים קדמוניות – „כימי עולם כימי נח“. דלכאורה תמוה: הפסוק „וערבה לה' גו'“ קאי על הזמן הגאולה האמיתית והשלימה, כאשר ה' עולם יהי' בתכלית השלימות, וא"כ איך אפשר לומר שהוא „כימי עולם – כימי נח“<sup>68</sup>?

אמנם ע"פ הנ"ל מובן – כי תחילת הכשרת העולם והכנתו לשלימותו בזמן הגאולה („מלאה גו' כמים לים מכסים“) היתה בימי נח<sup>69</sup>, ע"י מי המבול שכיסו את העולם].

ז. ע"פ הנ"ל יבואר ג"כ זה שנשבע הקב"ה ש„לא יהי' עוד מבול לשחת הארץ“:

תכלית הכוונה היא שתהי' מציאות העולם דוקא, „לשבת יצרה“<sup>70</sup>, ובאופן ד- „לא ישובותו“<sup>71</sup>, וכמו שהעולם הוא במציאותו יהי' כלי לכל הענינים הכי נעלים, כנ"ל.

[שכן לא רצה הקב"ה שהעולם ישאר בהמצב ד- „כולו מים במים“ – אף שאז „הי' קלוסו של הקב"ה עולה“ – אלא צמצם הקב"ה התגלות זו עד ש„תראה היבשה“<sup>72</sup>, העולם כפי שנראה לעינינו<sup>73</sup>].

58 ובפרט ע"פ מ"ש באיכ"ר שם: שנאמר (ישעי' נט, ד) כי מי נח זאת לי – והרי המדובר שם בנוגע למי המבול. וראה (בביאור מדרש זה ע"ד החסידות) אה"ת פרשתנו סח, א ואילך. (כרך ג) תרכב, א ואילך.

59 וי"ל שזהו הפירוש הפנימי במחז"ל (ב"ר פ"ל, ת. ושו"נ) דנח „ראה עולם חדש“ – מעין ר' דוגמא ל- „שמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה“ (ישעי' סו, כב) לעת"ל.

60 ישעי' מה, יח. 61 פרשתנו, ח, כב. 62 בראשית א, ט. 63 ולהעיר מאה"ת בראשית (ל, סע"ב) וכן

## SOURCES

### לשבת יצרה

Hashem formed the world for human dwelling.

### לא ישובותו

Hashem promised that the course of nature shall not cease.

## SE'IF SUMMARY

### סעיף 1

The *bittul* of the world to Hashem 1) at the beginning of creation, 2) at the time of the *mabul* and 3) the way it will be *Le'osid lavo* are each very different. At the beginning of creation, there was complete nullification, because land had yet to be created – there was nothing but Hashem. Conversely, at the time of the *mabul*, there was already a world in existence, and it was this world that became absolutely nullified to Hashem. Yet the real feat will be *Le'osid lavo*. To achieve complete surrender to Hashem, the world won't need to be destroyed. Instead, Hashem's oneness will be able to penetrate the land and all the creations upon it. The *Mei Mabul* were a necessary preparation for *Le'osid lavo*, as they temporarily nullified the entire earth, preparing it for a time when Hashem's oneness will permeate it completely.

### סעיף 2

Hashem promised that He would not flood the earth again, for nullifying the world is not the end goal. Instead, Hashem's intention is that G-dliness should infuse the world and all its inhabitants.



## SOURCES

## הליכות עולם

(*Halichos olam lo*) This phrase's literal translation is: Hashem's **ways** are as of old. On this *passuk* the Gemara expounds: **Do not read "ways" (*halichos*) but rather "laws" (*halachos*).**

—This teaches that it is the portion of *Halacha* within Torah that affects the world (*olam*).

## SE'IF SUMMARY

## סעיף ח

The *Mei Mabul* represent Torah the way it transcends our world. Dry land, however, represents how Torah relates to our world. The ultimate purpose of Torah is for it to descend to our world and affect our reality. This is achieved specifically through the realm of *Halacha*, which dictates how to act on a practical basis. Consequently, only through the world's existence (dry land) is Torah's true purpose revealed.

## סעיף ט

*Parshas Noach* is read in the beginning of *Chodesh Mar-Cheshvan*, when we're coming from the month of Tishrei, an experience of *Mei Mabul*, total immersion in G-dliness. *Parshas Noach* teaches us that the ultimate purpose of *Chodesh Tishrei's* inspiration is to affect our everyday life, the "dry land".

טובל (ובטל) בעניני טוב וקדושה, עד "ששוכח" עניניו הגשמיים, וכיון שמח-שבתו אך ברוחניות — גם מציאות האדם (החושב) היא בענינים רוחניים<sup>67</sup>,

וכאשר יוצאים מחודש תשרי לחודש מרחשון קורין בתורה סיפור המבול וסימונו, ללמדנו, שתכלית ענין ה"מבול" של חודש תשרי ושלימותו, הוא המצב ד"בשה הארץ" שלאח"ז, היינו, שימשיך ביטול זה של "מי המבול" תוך יבשה הארץ.

ובפשטות, שתכלית המועדים דחודש תשרי היא — להמשיך הקדושה וכו' שאבו בחודש זה תוך חיי יום כמשך כל השנה כולה, "בארץ"<sup>68</sup>, עד שעבודת השם תהי' (גם) בכל עניניו הגשמיים — "כל מעשיך יהיו לשם שמים"<sup>69</sup>, ו"בכל דרכיך דעה"<sup>70</sup>.

וע"י עבודה זו נזכה להקדמת קיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ובקרב ממש.

(משיחת א' ד"ח מרחשון תשמ"ו)

הלכה אפשר להיות רק על ידי נשמה בגוף דוקא<sup>71</sup>. כי ענין ההלכה הוא — הידיעה כיצד להתנהג במעשה בפועל, הלכה למעשה. וכן — ענינם של הלכות הוא לפעול בעולם, בלשון הכתובי "הליכות עולם לו", "אל תקרי הליכות אלא הלכות"<sup>72</sup>, כלומר, שפעולת התורה בעולם — "הליכות עולם", היא ע"י ההלכות שבתורה. ועד שהעולם נעשה מהלך.

וי"ל שזהו הרמז בלשון רש"י "נעשה גריד כהלכתה" — מלשון הלכה, שזהו העילוי שב"בשה הארץ" לגבי מי ה' מבול שקדמו, שעל ידי "בשה הארץ" מגיעים לתכלית הכוונה בענין התורה, שהיא הפעולה בעניני העולם ע"י חלק ההלכה שבתורה ("כהלכתה")<sup>73</sup>.

ט. ההסבר האמור בענין המבול שייך ג"כ להזמן בשנה שבו קורין פ' נח — תחילת חודש מרחשון:

חודש תשרי, שהוא "מרובה במוע' דת"<sup>74</sup>, הוא מעין ולמעליותא של ענין המבול "בעליונים", בו האדם שקוע ו-

(68) וראה אגה"ק סכ"ו (קמז, כ ואל"ר).

(69) חבוק ג, ו.

(70) מגילה כח, ס"ב. נדה בסופה.

(71) ראה תו"א תולדות (יה, ב) שם בפירוש "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה" — "שלא יוכל להשקוט ולכבות צמאון האהבה" . . כי אם . . דוקא ע"י עסק התורה ומצות מעשיות.

(72) שו"ע אדה"ז א"ח סתצ"ב ס"ב. ועוד.

(73) דבמקום רצונו ומחשבתו של אדם שם הוא נמצא (כתר שם טוב — הוצאת קה"ת — הוספות סל"ח. ושי"ג), וכידועה הרא"י מעירובי תחומין דב' מקום שדעתו שם שם הוא מקומו (ראה שו"ע אדה"ז א"ח סת"ח).

(74) ראה תניא אגה"ק רס"ט.

(75) אבות פ"ב מ"ב.

(76) משלי ג, ו.

IN REVIEW:

- 1 To understand the positive angle of the *Midrash*, why isn't the Alter Rebbe's explanation sufficient?
- 2 What is the example brought from the *gemara* of what seem to be curses actually containing tremendous blessings?
- 3 What's an example of someone already pure immersing in a *mikvah*?
- 4 What is the difference between the states of existence: 1) at the beginning of creation, 2) during the *mabul* and 3) *Le'osid lavoh*?
- 5 What is the allusion made in Rashi's words "*Na'aso gorid k'hilchoso*"?

לוח ראשי תיבות

אדה"ז	אדמו"ר הזקן	וי"ל	ויש לומר	מש"כ	מה שכתוב
אדהאמ"צ	אדמו"ר האמצעי	וכ"ש	וכל שכן	משא"כ	מה שאין כן
אח"כ	אחר כך	וכמו"כ	וכמו כן	ע"י	על ידי
ב"נ	בני נח	וכמחז"ל	וכמאמר חז"ל	ע"פ	על פי
בעוה"ז	בעולם הזה	ועד"ד	ועל דרך	עכצ"ל	על כרחך צריך לומר
בפ"ע	בפני עצמו	ועד"ז	ועל דרך זה	עפ"ז	על פי זה
ג"כ	גם כן	וק"ו	וקל וחומר	צ"ל	צריך להיות
ה"א	ה' אלוקיך	י"ל	יש לומר	צלה"ב	צריך להבין
ה"ז	הרי זה	כ"א	כי אם	ש"פ	שבת פרשת
הנ"ל	הנזכר לעיל	כמש"נ	כמו שנאמר	שביוהכ"פ	שביום הכיפורים
השל"ה	השני לוחות	כנ"ל	כנזכר לעיל	שלאח"ז	שלאחרי זה
	הברית (חובר ע"י הרב ישעיה הורביץ)	לעת"ל	לעתיד לבוא	שע"י	שעל ידי
וא"כ	ואם כן	מ"מ	מכל מקום	שצ"ל	שצריך להיות
		מבני"י	מבני ישראל		

# כפרשת לד לד

---

## INTRODUCTION

The *Gemara* in *Mesachta Nedarim* discusses the preeminence of the mitzvah of *Bris Milah*, in that after the many mitzvos Avraham Avinu diligently performed, he was only called “complete” upon receiving a *bris*. As the *passuk* relates, Hashem told Avraham “Walk before me — referring to the mitzvah of *Bris Milah* — and be complete.”

What indeed is this state of completeness that Avraham Avinu attained? What is unique about the mitzvah of *Bris Milah* that uplifted him to such a level?

In this *Sicha*, the Rebbe explores three aspects within the mitzvah of *Bris Milah*, which — on a broader realm — are three levels within the service of Hashem. The Rebbe teaches how each of these levels are indicated in the *Gemara* in *Mesachta Nedarim*, with the most superior level being to serve Hashem wholeheartedly and to fulfill His mitzvos with a deep seated commitment; independent of the challenges, the time and the place.

## לך לך ב

נה, "שלא נקרא שלם", להתאימו ללשון המקרא, "והי' תמים"[\*].

(ב) במשנה הלשון "לא נקרא שלם עד שמל", משא"כ בברייתא, "לא נקרא תמים אלא על שם מילה" – שזהו שינוי עיקרי בתוכן: לפי סגנון המשנה, "כל המצות ש- עשה אברהם אבינו" שייכות ל"שלימותו" של אברהם, אלא שאין ביכולתו לבדן לפעול בו שיהי' שלם, "עד שמל", (שרק) בצירוף מצות מילה נעשה "שלם": משא"כ בברייתא מפורש, ש"לא נקרא תמים אלא על שם מילה", שמצות מילה בלבד היא הפועלת שיהי' "נקרא תמים".

ב. והנה בכלל יש לומר, שבמשנה וברייתא מדובר אודות שני ענינים שונים שישנם במצות מילה.

דהנה מבואר בכ"מ שבמצות מילה יש ב' ענינים: (א) שלא יהי' ערל, (ב) שיהי' מהולס (ויש ביניהם כמה נפק"מ לדינא גם למעשה, וכמבואר בארוכה בצפצ"נ להרגצובי"ו).

ולפ"ז י"ל, שבמשנה מדובר בעיקר במעלת ענין הא' שבמצות מילה (שלא

א. תנן במס' נדרים: גדולה מילה שכל המצות שעשה אברהם אבינו לא נקרא שלם עד שמל שנאמר: התהלך לפני והי' תמים (וכתיב בתרי"י, ואתנה בריתי ביני ובינך. רש"י). ובגמ' שם: תניא רבי אומר גדולה מילה שאין לך מי שנתעסק במצות כאברהם אבינו ולא נקרא תמים אלא על שם מילה שנאמר התהלך לפני והי' תמים וכתיב ואתנה בריתי ביני ובינך.

והנה לכאורה נראה ששני המאמרים (במשנה וברייתא) היינו הך. אבל כד דייקת – כמה שינויים ביניהם:

(א) במשנה הלשון "לא נקרא שלם עד שמל", ובברייתא "לא נקרא תמים אלא על שם מילה". ולכאורה היינו הך, ד- היינו שלם היינו תמים. [דדוחק לומר שכוונת הברייתא היא לתקן לשון המש-

(1) לא, ב.

(2) פרשתנו יז, א.

(3) וכן הוא הלשון בתוספתא שם פ"ב, ו.

(4) יז, ב.

(5) ובכ"י דהמשנה (ראה שינויי נוסחאות ב' משניות עה"ג ודק"ס השלם לנדרים שם) הוכח זה בפירוש. וכ"ה ברמב"ם הל' מילה פ"ג ה"ח. סמ"ג עשין כח. וראה תירוצי למשנה נדרים שם. ואכ"מ.

(6) לב, א.

(7) לפנינו גם במשנה הוא מאמר רבי, כבברייתא שנגמ'. אבל להעיר, שלכמה ג' במשנה הוא מאמר ר' מאיר (כמצויין על גליון הש"ס שלפנינו נדרים שם. וראה שינויי נוסחאות למשניות ודק"ס השלם למס' נדרים). אבל לאידך, גם בברייתא יש כמה ג' שהוא מאמר ר' מאיר (ראה דק"ס השלם שם).

(8) ובפרט להגי' (ראה הערה הקודמת) שהוא אותו המ"ד.

(9) ראה מלאכת שלמה למשניות נדרים שם (בסוף הפרק) בשם ספר חן טוב (מהר" טובי' הלוי) פרשתנו, שמדייק כמה חילוקים בין לשון המשנה והברייתא.

(10) וראה לקמן ס"ט בנוגע ענין הג' שבמילה – עצם פעולת המילה.

(11) ראה צפצ"נ ריש הל' מילה (טז, א. שם, ב' ג). הל' ברכות (טז, ג). הל' בלאים (יב, ב). ועוד. וראה לקיים ח"ג (ע' 759 ואילך, 761 ואילך).

## SOURCES

### גדולה מילה

How great is the mitzvah of *Milah!* For after all the mitzvos Avraham Avinu performed, he was not called "complete" until he was circumcised. As the *passuk* writes "Walk before me and be complete." (And the next *passuk* writes that Hashem told Avraham, "And I will place my bris, referring to a *Bris milah* between me and you. Meaning, that the instruction "Walk before me" which caused Avraham to be called "complete," was an instruction to receive a *Bris Milah*.)

### תניא רבי

The *Beraisa* taught: Rebbi says, "How great is the mitzvah of *Milah!* For there is no one who involved himself in mitzvos like Avraham Avinu and yet he was only called *tamim*, meaning complete, because of the *Bris Milah*. As the *passuk* says, "Walk before me and be complete." And in the next *passuk* it is written that Hashem told Avraham, "And I will place my bris, referring to a *Bris milah* between me and you. This means that the instruction "Walk before me," which caused Avraham to be called complete, was an instruction to receive a *Bris Milah*.

### קונם שאני

One who vows "I will not derive benefit from uncircumcised people," is permitted to derive benefit from uncircumcised Jewish people, but forbidden to derive benefit from circumcised >>

## SOURCES

>> non-Jews etc ... as the term "uncircumcised" is used only to name non-Jews etc ... Rabbi Elazar ben Azarya says: The foreskin is disgusting etc.

## מצוות עשה

It is a positive commandment that all *Korbanos* be *complete* and the *choicest*; as the *passuk* writes, "It must be complete, in order to be wanted by Hashem."

## כשם שמצווה

Just as it is a mitzvah that every >>

## SE'IF SUMMARY

## סעיף א

Although the *Mishnah* and *Beraisa* on the surface appear to be explaining the *passuk* "Walk before me and be complete" in the same vein, there are two noticeable differences between them. Firstly, the *Mishnah* refers to Avraham after he received the *Bris* as "*shaleim*", while the *Beraisa* calls him "*tamim*." Secondly, according to the language used in the *Mishnah*, it appears that the previous mitzvos Avraham performed contributed to his state of completion, and yet they weren't sufficient on their own, and the mitzvah of *Milah* was needed to crown them all. According to the language used in the *Beraisa* however, it appears that Avraham's state of completion was solely thanks to his receiving a *Bris milah*.

## סעיף ב

As it is known, the purpose of a *Bris milah* is twofold: (1) That the person be no longer uncircumcised; (2) That >>

נוספת, שלא רק שלא חסר בו שום דבר, אלא שהוא "תמים".

ע"ד דין "תמים" בקרבנות, שמצינו בו שני ענינים אלה: שלילת חסרונות – שאין בו מום הפוסל; אבל יש בכלל זה גם תמימות יתירה, כמ"ש הרמב"ם "מצות עשה להיות כל הקרבנות תמימים ומובחרין שנאמר י' תמים יהי לרצון זו מצות עשה" [ועד"ז כ"א לגבי נסכים ועצי המערכה, כשם שמצוה להיות כל קרבן תמים ונבחר כך הנסכים יהיו תמימים ונבחרין שנאמר י' תמימים יהיו לכם ונסכים כו' וכן עצי המערכה לא יהיו אלא נבחרין ולא כו'"].

הרי דאף ש"מובחרין" הוא דין בפ"ע, כמו שהביא הרמב"ם שלמדין זה מ"ש"נו, "מבחר נדריך", מ"מ נכלל גם בלשון "תמים יי", ובהביאו קרבן מן המובחר מקיים לא רק דין מובחר שבקרבנות, אלא גם הא דתמים יי", והוא – כי ב"תמים" יש שני פרטים, "תמים" בניגוד לבעל מום, והיינו שאין בו חסרון, ותמים שיש בו תוספת שלימות ותמימות, אף שגם בלא"ה הוא שלם.

יהי' ערל, ובברייתא מוסיף ע"ד מעלת ענין הב' (שיהי' מהול):

במשנה מדייק ואומר "גדולה מילה שכל המצות שעשה אברהם אבינו לא נקרא שלם עד שמל" (ולא "על שם ה' מילה") – כי הכוונה היא לענין הסרת הערלה שבמילה, ובא בהמשך לתחילת המשנה ששם מדובר בשלילת הערלה, "קונם שאני נהנה לערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי עכו"ם כו' שאין הערלה קרוי' אלא לשם עכו"ם כו' ר"א בן עזרי' אומר מאוסה היא הערלה כו'" [וכן משמע ברמב"ם, שבסוף הל' מילה: כ' "מאוסה היא הערלה שנתגנו בה ה' גוים . . וגדולה היא המילה שלא נקרא אברהם אבינו שלם עד שמל שנאמר כו'", הרי שכתב "גדולה היא המילה" ד' אברהם באותה ההלכה ובהמשך ל' "מאוסה היא הערלה", ובוא"ז החיבור:];

אבל בברייתא מבאר מעלת המילה עצמה (שיהי' מהול), ולכן מדייק, ולא נקרא תמים אלא על שם מילה" (ולא "עד שמל").

אבל עדיין צ"ב איך מתבארים כזה שאר השנויים בין המשנה והברייתא.

ג. ויש לומר הביאור בזה:

ב"תמים" מצינו שני ענינים: (א) שלימות מום וחסרון, (ב) תמימות ושלימות

(12) פ"ג ה"ח.

(13) וממשיך באותה ההלכה במאמר ממקום אחר (אבות פ"ג מ"א), וכל המפר כריתו של אברהם אבינו והניח ערלתו כו' אע"פ שיש בו תורה ומע"ט אין לו חלק לעוה"ב, וכ' המאמרים האחרים שבמשנה נדרים שם (כמה חמורה מילה שלא נתלה למשה וכו', ועל המילה נכתרו י"ג בריתות כו' – ל' הרמב"ם) כתבם בהלכה בפ"ע (הלכה שלאח"ז). וראה לקו"ש חכ"ה ע' 56 ואילך – בביאור דברי הרמב"ם בב' הלכות אלו.

(14) וכפשוטו הכתובים בפ' אמור כב, יט ואילך (וראה פרש"י שם, יט).

(15) להעיר מבכורות לט, א: תמים יהי לרצון אמר רחמנא תמים אין חסרון לא. ע"ש האיבעי בגמ'. וראה רמב"ם הל' איסורי מזבח פ"ב ה"א.

(16) ריש הל' איסורי מזבח.

(17) אמור כב, כא.

(18) רפ"ז שם.

(19) פניחם כח, לא.

(20) שם פ"ב ה"א.

(21) פ' ראה יב, יא (כ"ה ברמב"ם, נדריך).

ובכתוב, "נדרים").

(22) וראה לקו"ש ח"ב ע' 130 הערה 8. וש"נ.

(23) וראה הנסמן לעיל הערה 15.

(24) להעיר משני אופני עבודה (יומא כד, א.

וראה זבחים קטו, ב): עבודה שאינה תמה שיש אחרי'

הנפעל על ידי המילה, ולכן מדייקת המשנה (ומשנה מלישנא דקרא) „גדולה מילה כו' לא נקרא שלם עד שמל", דהיינו שלם בלי מום וחסרון:

ובברייתא מוסיף על המשנה – „גדולה מילה כו' ולא נקרא תמים אלא על שם מילה", שמלבד זאת שמצות מילה פעלה שאברהם אבינו יהי „שלם" (בלי מום), הנה עוד זאת, שפעלה בו שיהי „תמים", שלימות נוספת (ע"ד חודש העיבור).

ומדויק השינוי בלשון המשנה והברייתא – במשנה „לא נקרא שלם עד שמל", ואילו בברייתא „לא נקרא תמים אלא על שם מילה" – כי גדר „שלם" (בלי חסרון) לא נפעל על ידי מצות מילה לחוד, אלא בצירוף „כל המצות שעשה אברהם אבינו", שעל ידי כולם יחד נעשה שלם, והוא מ"ש במשנה ש„עד שמל" עדיין לא נקרא שלם וכי מלבד זאת שהי' חסר אצלו קיום מצוה אחת – מצות מילה<sup>32</sup>, הרי כל זמן שהאדם ערל, ה"ה חסר (ובעל מום) בעצם: משא"כ בברייתא שמדובר בגדר „תמים", שהוא תמימות ושלימות נוספת – ומעלה זו לא באה לו „אלא על שם מילה", שמצוה זו היא שהביאה תמימות ושלימות חדשה בכל עניני אברהם.

וכמו"כ מובן השינוי בתחילת לשון המאמר – במשנה „שכל המצות שעשה אברהם אבינו", ובברייתא „אין לך מי שנתעסק במצות כאברהם אבינו":

במשנה שמדובר בגדר „שלם" (לא בעל מום) הנפעל על ידי מצות מילה,

וי"ל, שזהו החילוק בין שתי הלשונות „תמים" ו„שלם", דאף שבכללות הם שמות נרדפים, בפרטיות יש חילוק ביניהם, ד„שלם" פירושו העדר החסרון<sup>33</sup>, ואילו „תמים" מורה על תמימות יתירה.

וי"ל שזהו ע"ד שמצינו בנוגע ל„שנה": שנה רגילה היא שנה של י"ב חודש, וכאשר חשון וכסלו מלאים קורין לה שנה „שלימה"<sup>34</sup>. אבל „שנה תמימה"<sup>35</sup> פירושו רז"ל<sup>36</sup> „להביא את חודש ה"עבור". ונמצא, שאף שגם בלי חודש ה"עבור נקראת שנה<sup>37</sup> שלימה שלא חסר בה „מ"מ", ע"י חודש העיבור נתוסף בה ענין התמימות<sup>38</sup>.

ד. וזהו נקודת החילוק בין המשנה והברייתא במס' נדרים שם:

במשנה מדובר בגדר הא' שב„תמים"

עבודה ועבודה תמה „שהיא גומרת ומתממת את הדבר ולא שיש אחר" עבודה כגון שחיטה וקבלה והולכה כו" (פרש"י יומא שם ד"ה עבודה תמה). ולהעיר גם משני האופנים בצדקה (כתובות סז, ב): די מחסורו אשר יחסר לו (אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו) ולעשרו (שאינו דבר התסר).<sup>25</sup> להעיר מפרש"י וישלח (לג, יח): „שלם, שלם בגופו שנתרפא מצלעתו שלם בממונו שלא חסר כלום... שלם בתורתו שלא שכח תלמודו.

26) טור אריח ר"ס תכח.

27) בהר בה, ל.

28) ערכין לא, א (במשנה).

29) ראה ר"ן נדרים סג, א (בשם הרשב"א).

שו"ת נוב"י מהד"ק אה"ע ס"כ.

30) ולהעיר מפרש"י נח, יד: אלו ימים שהחמה יתירה על הלכנה משפט דור המבול שנה תמימה ה"י, וראה דעת רבי במשנה ערכין שם ובפרש"י.

31) וראה אוה"ת לתהלים (יהל אור) ט, ח (ס"ד).

ס"ז) – ב' ענינים אלו בספירת העומר שנאמר בה (אמור כג, טו) „שבע שבתות תמימות תהינה" ובכמה ענינים. וראה לקו"ש ח"ב ע' 97 ובהערה 12 שם.

## SOURCES

>> *Korbon be complete and the choicest, so too it is a mitzvah that the nesachim be complete and the choicest; as the passuk writes, "they shall be complete and their libations" etc. So too, the wood used for the Mizbe'ach should only be the choicest and not inferior ... etc.*

### להביא את

The use of the words *Shana Temima* in the *passuk* is coming to include the *extra month* of a leap year.

—We thus see that the language of *tamim* not only reflects a lack of shortcomings but rather an added perfection.

## SE'IF SUMMARY

>> the person become one who has a *Bris*. The first aspect is about rejecting the negative — ridding the person of the foreskin; while the second aspect is about acquiring a positive feature — the quality of being circumcised. We could explain that the *Mishnah* is discussing the first aspect, and therefore does not denote that the mitzvah of *Milah* added within Avraham a positive quality, but rather removed the negative element that was holding him back. The *Beraisa*, conversely, is discussing the second, positive aspect of *Milah*, a unique power that specifically this mitzvah had to elevate Avraham to a level of completion. This somewhat clarifies the second distinction between the *Mishnah* and *Beraisa*, but further clarification is required. In addition, the first distinction between the *Mishnah* and *Beraisa* — the change of language between *shaleim* and *tamim* — still requires clarification.

32) שזה לחוד אינו מספיק, ד„דלמא אילו הי' חסר מצוה אחרת לא הי' ג"כ תמים אלא ע"י אותה המצוה" – תו"ר נדרים שם. וראה הרי"ף לע"י שם. שו"ת כתב סופר י"ד סק"ט. ועוד.



## SE'IF SUMMARY

## סעיף ג

When describing something as *tamim*, complete, there can be two connotations: (1) free from all shortcomings and blemishes, and (2) an additional perfection, besides for not lacking anything. This is perhaps the distinction between the word *shaleim* used in the *Mishnah*, and the word *tamim* used in the *Beraisa*. *shaleim* connotes a freedom from shortcomings, while *tamim* reflects on an additional perfection.

## סעיף ד

Since, as explained above, the *Mishnah* is focusing on the first aspect of *Milah* — that the negativity is removed and one is no longer lacking — the word *shaleim* is used, since it reflects freedom from blemish, the first connotation of completeness. Conversely, in the *Beraisa*, which, as explained above, focuses on the second aspect of *Milah*, which is the positive quality the mitzvah of *Milah* gives a person (as explained above), the word *tamim* is used, since it reflects an additional perfection besides for being free of blemish — the second connotation of completeness. This also explains the second distinction between the *Mishnah* and the *Beraisa*: With regard to the first aspect of a *Bris Milah* — that the negativity is removed — it was not the mitzvah of *Bris Milah* alone that made Avraham *shaleim*, but rather, it was *Bris Milah* in combination with the mitzvos Avraham fulfilled earlier. On the other hand, in regard to the second aspect of a *Bris Milah*, which is the positive quality added to the person, it is the special attribute of this mitzvah alone that made Avraham *tamim*.

מבטלת חסרון זה ונעשה „שלם“<sup>36</sup> (זה גופא מתירו לאכול בתרומה כמבואר ברמב"ם<sup>37</sup>) וזהו מ"ש במשנה „לא נקרא שלם עד שמל“, שהכוונה להסרת הערלה, שעי"ז „נקרא שלם“.

אבל זה שהאדם נעשה בגדר „מהול“, אין זה רק ענין שלילי, שאין לו ערלה, אלא זוהי שלימות ומעלה נוספת, ש-מלבד זאת שאין לו ערלה (מום) — יש ענין חיובי שהוא מהול. וזהו מה שמוסיף בברייתא, שענינה ופעולתה של מילה הוא לא רק שפועלת שלימות אצל אדם החסר — אלא שמוסיפה תמימות גם באדם השלם, „לא נקרא תמים אלא על שם מילה“, כי הענין ד„תמים“ (לא רק „שלם“) נפעל על ידי הענין החיובי שב-חפצא דמילה<sup>38</sup>, זה שהאדם „מהול“<sup>39</sup>.

המומין עד שיעכירנה כו'. וראה תי"ט נדרים שם. ועוד.

(36) ראה במדב"ר (פ"ב, ח) בפ"י „צאינה וראינה גו' במלך שלמה, במלך שהוא חפץ בשלמים כמה דתימא התהלך לפני והי' תמים שהערלה מום היא בגוף“.

(37) הל' תרומות פ"ו ה"י (מיבמות עב, א).  
(38) ואולי י"ל שזהו גם הפירוש במאמר ר"י אמר רב בהמשך הגמ' שם „בשעה שאמר לו הקב"ה לאברהם אבינו התהלך לפני והי' תמים אחותו רעדה אמר שמה יש בי דבר מגונה כיון שאמר לו ואנתה בריתי ביני וביניך נתקרה דעתו — שהקב"ה אמר לו שעיקר ענין המילה אצלו הוא (לא בשביל הסרת הערלה, „דבר מגונה“, אלא) ענין השלימות וה-תמימות, שיתוסף בו „שיהי' מהול“. וראה עי"ן יעקב לע"י שם. ועוד.

(39) וי"ל שזהו בהתאם להטעמים השונים שבי-מילה (ראה בארוכה מטה משה חלק שביעי עניני מילה: א) למעט תאות כו' ולהחליש זה האבר כו' (מרי"ג ח"ג פמ"ט), והיינו הסרת כל המדות הפחותות אשר בכל הגוף כו' — מתאים לענין הא', שלם מבלי חסרון — שלא יהי' ערל: ב) למאמני יחוד השם אות אחת כו' (מרי"ג שם), שנעשה אות קבוע בבשר על אמונת היחוד לא ישונה ולא יסור לעולם כו' (רבינו

מודגש ענין השלימות שהיתה אצל אברהם אבינו גם לפני קיום מצות מילה, ש„כל המצות שעשה אברהם אבינו“ (דהיינו כל התורה כולה, שקיים אברהם אבינו עד שלא ניתנה<sup>40</sup>) לא הי' בכחם לפעול אצל אברהם שיהי' „שלם“, „עד שמל“:

משא"כ בברייתא, שהכוונה להגדר ד„תמים“, שזוהי שלימות ותמימות נוספת (יותר משלימות במובן דהעדר החסרון) — צריך להדגיש, שאף שגם לפני קיום מצות מילה הי' אצל אברהם (לא רק קיום כל המצות, אלא גם) קיום מצות באופן של הידור (תמימות ושלימות נוס-פת)<sup>41</sup> — „אין לך מי שנחנעס במצות כ-אברהם אבינו“, באופן של עסק וטירחא יתירה, עד למסירת נפש — מ"מ, „לא נקרא תמים אלא על שם מילה“, כי א"א להגיע למעלה ד„תמים“ אלא על ידי ה„מילה“, כשהאדם הוא „מהול“.

ועפ"ז יש לבאר גם הקשר לשני ה-ענינים שבמילה — שלא יהי' ערל, ושי-יהי' מהול — כמודגש בשינוי ל' המשנה והברייתא, „עד שמל“ או „על שם מילה“:

הענין ד„לא יהי' ערל“ שבמצות מילה, פועל שהאדם יהי' שלם בלי מום, כי הערלה הי' מום<sup>42</sup>, והסרת הערלה

(33) יומא כח, ב. קידושין בסופה.

(34) עפ"ז יומתק הלשון „אין לך מי שנתעסק“, היינו שלא מצינו זה אצל שאר בנ"א השלימים כעבודתם (משא"כ במשנה ההשוואה היא לגבי שאר המצות שלו, „כל המצות שעשה“). ולהעיר מהג"י בע"י שם, כללי המילה לריי הגזר (ע' 7) ועוד (ראה דק"ם שם): שאין לך צדיק גמור בעולם כאברהם כו'.

(35) כלשון רש"י פרשתנו עה"פ „אתה בעל מום“. וראה ב"ר פמ"ו, א (בסופו) ושם, ד (לגבי „התהלך לפני והי' תמים“ דאברהם) ... הערלה (הזאת) העבר אותה ובטל המום. ובכללי המילה שם (ע' 8): מלמד שהערלה מום לו לאדם יותר מכל



שהי' קשה, ושיקבלהו בתמימות לא ישאל מה זה ועל מה זה". אבל יותר מסתבר, שיש גם שייכות לחוכן מצות מילה, שדוקא היא היא המצוה שפעלה אצל אברהם ענין ההליכה בתמימות.

וזאת ועוד: נת' כמ"פ<sup>48</sup> שכל הפירושים בפסוק אחד (או תיבה אחת) שייכים זל"ז. וכן בנדר<sup>49</sup>, שגם הפירוש הג' ב"הי' תמים", הליכה בתמימות, שייך לענין ד"שלם" ו"תמים".

ועפ"י יש ג' אופנים במעלת ה"תמימות" שבמצות מילה: א) ביטול כל ה"חסרונות. ב) שלימות ותמימות בהידור. ג) קבלת עול מלכות שמים שלמעלה מטעם ודעת.

ו. ויובן זה ע"פ תוספת ביאור בג' ענינים הנ"ל ב"תמים" – "שלם", "תמים", והליכה בתמימות. ובהקדם, שג' דרגות אלו בעבודת ה' י"ל שהם כנגד העבודות דאברהם יצחק ויעקב (אף שבכלל כל ג' ענינים הנ"ל היו אצל כא"א מהאבות):

מעלת התמימות מצינו בכל ג' ה"אבות", באברהם – "התהלך לפני והי' תמים", יצחק נקרא "עולה תמימה"<sup>50</sup>, וכיעקב נאמר<sup>51</sup> "ויעקב איש תם יושב אהלים".

ובפשטות, הם הם שלשת הענינים הנ"ל ד"שלם", "תמים" והליכה בתמימות:

הפירוש הפשוט ד"הי' תמים" אצל אברהם אבינו היינו שיהי' שלם (בלי

ה. והנה מצינו בסוגיא דנדרים שם עוד פירוש ב"הי' תמים" – "כל המתמים עצמו הקב"ה מתמים [מתמסס]<sup>46</sup> עמו כו' כל המתמים עצמו שעה עומדת לו שנא' התהלך לפני והי' תמים וכתוב והיית לאב המון גוים".

ולפירוש זה, "תמים" אינו ענין השלימות, כ"א הליכה בתמימות<sup>47</sup>, והוא ע"ד הציווי<sup>48</sup> "תמים תהי' עם ה' אלקיך"<sup>49</sup> וכ"פ רש"י<sup>50</sup>, "התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות אלא כל מה שיבוא עליך קבל בתמימות כו"<sup>51</sup>. והיינו שאינו מתנהג בתחבולות ובהתחמקות, ויתירה מזו שאינו שואל ואינו חוקר אלא מאמין בפשיטות בדברי ה' ומתנהג בתמימות בהתאם לזה.

ומזה שגם פירוש זה הובא בסוגיא דנדרים ע"ד מצות מילה, משמע, שגם ענין זה אצל אברהם, שהלך בתמימות, שייך למצות מילה.

בפשטות י"ל ע"פ פירוש הראב"ע<sup>46</sup> (ועוד מפרשים<sup>47</sup>), ד"התהלך לפני והי' תמים" היינו "שלא תשאל למה המילה", "שיקבל"<sup>48</sup> בסתם אי זה דבר שיצוהו, עם בחיי בכד הקמח, ועוד – מתאים לענין הב' תמימות ושלימות יתירה – שיהי' מהול.

(40) כ"ה בע"י ועוד – ראה דק"ס שם.

(41) ראה גם חזקוני מהרש"א שם.

(42) שופטים יח, יג.

(43) וראה רמב"ן עה"ת פרשתנו, ובפ' שופטים שם. השגות הרמב"ן לסה"צ בסוף חלק המ"ע ששכח הרמב"ם מצוה ח (אלא שפירושו הוא לא כפי רש"י וכו' דלקמן בפנים).

(44) שופטים שם. וראה פסחים קיג, ב וב"רש"ם. חזקוני נדרים שם.

(45) וראה לקו"ש ח"ד ע' 65 ואילך.

(46) פרשתנו עה"פ.

(47) פירוש הר"ן עה"ת, הובא באברבנאל כאן (בשניונים קלים): תולדות יצחק (לזקנו של הב"י) כאן. ועוד.

(48) ל' הר"ן שם.

## SOURCES

### כל המתמים

Rabbi Yitzchak said: **Anyone who conducts himself with wholeheartedness, Hakodosh Boruch Hu treats him with wholeheartedness**, as it is says: "With the devout You act devoutly, and with the one who is strong in his wholeheartedness You act wholeheartedly."

Rabbi Hoshaya said: **Anyone who acts wholeheartedly, time will stand for him**, meaning, he will be successful, as it is says that Hashem told Avraham: "Walk before Me and you should be wholehearted" and it is written that Hashem told Avraham: "And you shall be the father of a multitude of nations," which is a sign of success.

### תמים תהיה

You should be wholehearted with Hashem your G-d.

### התהלך עמו

Walk before Him wholeheartedly, put your hope in Him and do not investigate the future, instead, accept wholeheartedly whatever comes upon you.

### שיקבל בסתם

You should accept unquestioningly whatever Hashem will command you, although it may be difficult to fulfill, and you should accept it with simplicity, and not ask, "what is this?" and "why this?"

### עולה תמימה

Complete Korban Olah.

### ויעקב איש

... and Yaakov was a wholehearted man who dwelled in tents.

(48) לקו"ש ח"ג ע' 782 (ע"ש הרא"י מהד"ן

דשעטני). ובכ"מ.

(49) בחיי פרשתנו עה"פ. ושם: והוא השבח ה'

גדול האמור בכל הצדיקים כו'.

(50) ב"ר פס"ד, ג. פרש"י תולדות כה, כו, כו,

ב.

(51) תולדות כה, כו.

## SOURCES

## היה שלם

... Go wholeheartedly in the ways I present you with. And according to the Midrash's interpretation, this means, "Walk before me through fulfilling the mitzvah of *Milah*, and through this you will become complete, for as long as you are uncircumcised, you are considered to have a blemish before me." Another explanation of "be complete": Now you are lacking the control over five of your limbs, through receiving a bris however, you will be able to be in greater control of certain parts of your body.

## כלבו כן

He spoke with his mouth as his heart felt, without dishonesty. One who is not astute in deceiving people is called "simple."

## ולא היה

... He did not have a teacher nor anyone to impart knowledge to him, instead he was immersed in *Ur Kasdim* among the foolish idol worshippers, and his father and mother and all the local people were idol worshippers, and he himself would serve idols with them. And yet his heart wondered and sought to understand until he grasped the true path etc. from his own correct thinking ... and he knew that the entire world was mistaken ... and at forty years old Avraham recognized his Creator.

The *se'if summaries* for *se'ifim* 5-6 are printed following the sicha (p. 35).

שהשיג דרך האמת כו' מתבוננו הנכונה . . וידע שכל העולם טועים . . ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו" (כמבואר ברמב"ם<sup>54</sup>), שמזה מובן, שעיקר עבודת אברהם היתה לשלול ענין החסרון (שמצד תרח אביו והעולם סביבו כו')<sup>55</sup>, ובזה עלה מחיל אל חיל בעבודת השם עד שהגיע לדרגת השלימות בעבודתו ית', וכדאיתא בזהר עה"פ<sup>56</sup> ואברהם זקן בא בימים, שאצל אברהם היו יומין שלימין, שלא היה חסר לבושא חדא ויומא חדא כו'.

אבל יצחק נולד מטיפה קדושה<sup>57</sup>, שתיכף בלידתו כבר היה קדוש מבטן<sup>58</sup> (והיה הראשון שנולד יהודי<sup>59</sup>), ועבודתו היתה – ענין התמימות, היינו הוספה ב' שלימות הקדושה והיהדות שהיתה בו.

[ולהעיר, שגם בענין המילה, הרי דוקא יצחק נימול לשמונה<sup>60</sup>, היינו קיום מצות מילה בשלימותה (כפי שהיא אחר מ"ת), משא"כ באברהם שנימול לצ"ט].

אלא שעדיין אין זו תכלית השלימות, כי יצחק לא יצא מחוץ לגבול הקדושה, כציווי ה' "אל תרד מצרימה שכון בארץ גוי"<sup>61</sup>; וזהו חידושו של יעקב, שאצלו נאמר<sup>62</sup>, "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה", חרון אף של מקום<sup>63</sup> בעולם,

חסרון ומום), וככל ג' הפירושים שב' פרש"י עה"פ<sup>64</sup>, "הי' שלם בכל נסיונותי ולפי מדרשו . . ובדבר הזה תהי' תמים שכל זמן שהעלה בכ אתה בעל מום לפני<sup>65</sup> ד"א כו' עכשיו אתה חסר הי' אברים כו'";

הלשון "עולה תמימה" מורה (לא רק על העדר החסרון, אלא) על שלימות ותמימות נוספת. שהרי "עולה" גופא כבר מורה שכולה לגבוה, הקרבה שלימה (כלומר: קרבן בכלל ה"ה תמים ולא בעל מום: נוסף על זה "עולה" – שהיא עולה כליל לה', הקרבה שלימה), וה' תואר "עולה" תמימה" מוסיף תמימות גם בזה, הוספת שלימות בעולה שכולה ל' גבוה בלא"ה;

ו"יעקב איש תם" פירושו – הליכה בתמימות, וכפרש"י<sup>66</sup>, "כלבו כן פיו, מי שאינו חריף לרמות קרוי תם".

ז. ביאור השייכות של ג' הענינים ד"ש"לם", "תמים" והליכה בתמימות – לאברהם יצחק ויעקב:

אברהם היה בנו של תרח, "ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר אלא מושקע באור כשדים בין עכו"ם הטפשים ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים והוא עובד עמהם ולבו משוטט ומבין עד

54) ה"ל ע"ז פ"א ה"ג.

55) עיי"ש ברמב"ם בארוכה פעולת אברהם ב' עולם.

56) ח"ש כד, א. וז"א רכד, א.

57) ב"ר פמ"ז, ב.

58) פרש"י פרשתנו יו, ט.

59) ראה בארוכה לקו"ש ח"א ע' 27 ואילך.

60) ראה ב"ר פנ"ה, ד. וראה בארוכה לקו"ש

כח"ה ע' 86 ואילך. וש"נ.

61) תולדות כו, ב.

62) ר"פ ויצא.

63) פרש"י ט"פ נח.

52) וראה גם פ"ר בכור שור וחזקוני פרשתנו

עה"פ. ועוד.

53) ואולי יש לפרש, שבפרטיות זהו החילוק בין ב' הפירושים ברש"י: "והי' תמים" – הי' שלם בכל נסיונותי, הכוונה לגדר השלימות, ולפי מדרשו התהלך לפני במצות מילה ובדבר הזה תהי' תמים" היינו ענין התמימות (ומה שממשיך "שכל זמן שהעלה בכ אתה בעל מום לפני", י"ל שההדגשה היא ב"לפני" ולא מצ"ע – ראה משכיל לדוד לפרש"י. ואכ"מ). וראה משכיל לדוד שם, שגם פ"ה הג' ברש"י בא בהמשך לזה.

וזהו ענינו של יעקב „איש תם“, מדת האמת<sup>63</sup>, בריח התיכונן שמבריש מן הקצה אל הקצה<sup>64</sup>, שבכל הפרטים והמצבים הוא בשווה ממש, ואינו מתפעל משום מנגד<sup>65</sup>.

ח. וזהו גם הקשר בין ענין ההליכה בתמימות („תם“) לענין ד„שלם“ ו„תמים“ – כי ההליכה בתמימות אינה ענין שונה, אלא הוא דרגא עליונה יותר ב„שלימות“, שהוא שלם בכל זמן ובכל מקום ובכל המצבים [וכדאיאתא בזהר<sup>66</sup> שיעקב „היה שלים מכולהו ועד כתיב ב' ויעקב איש תם שלים מכלא, אברהם תמים אקרי ולא היה כ"כ שלים אבל תם שלים מכולא“].

והביאור בזה:

גדר השלימות ד„שלם“ נוצר ע"י ה' פ' ט"ס השונים שיש בו, שבצירוף כולם

וכפשוטו שהוצרך לברוח מעשו, ולהיות בבית לבן הארמי כ' שנה ואח"כ עברה עליו „צרת יוסף וכו“, ובכל מצבים אלו נשאר תמים בעבודתו, „עם לבן הרשע גרתי כו' ולא למדתי ממעשיו הרעים“<sup>67</sup>, וכמבואר בארוכה במדרשי רז"ל.

וענין זה הוא מצד הענין הג' בתמימות, ש„איש“ תם וישר. . . הוא סור מרע ועשה טוב בפועל ממש בבחי' התמימות שלא ישונה לעולם, ואינו נוגע לו הזמן והמקום שמפני תוקף הדבר והתמימות שבנפשו שכך צריך לעשות ואינו שייך כלל באופן אחר ע"כ בכל זמן ובכל מקום שהוא ה"ה עושה כן בלי שום שינוי כלל, ולא יחוש משום מנגד ומסית להדיחו ח"ו מצד עוצם התוקף בנפשו כו"<sup>68</sup>, עד שגם אינו נחשב אצלו לנסיזין כלל מאחר שאופן אחר ח"ו אינו שייך כלל<sup>69</sup>.

(63) וישלח לב, ה ובפרשי שם.

(64) ל' אדמיר (מהורש"ב) נ"ע בהמשך תער"ב ח"א פפ"ב (ס"ע קנו). וראה גם ד"ח ז, ב ואילך. סה"מ תש"ג (ע' 58, 68 ואילך). וראה במעלת תמים על צדיק וכו' בתורת שלום ע' קצח ואילך. ועוד.

(64\*) במאמרים שם נאמר ענין הנ"ל בתמימות לגבי תמימות במעשה, ולפני זה מבואר שישנו ענין התמימות בכל הצויר קומה, תמים בשכל, תמימות בלב שהוא בלי התפעלות שחוכו כברו ולבבו שלם בדבר ולא ישונה לעולם [וע"ש בסה"מ תש"ג (ע' 58) כשהתמימות היא בלב נק' תמים סתם, כמ"ש באברהם הנהלך לפני וה' תמים ופרשי' ה' שלם בנסינונתי שלא ירהר אחר מדותיו, וזהו התמימות בלב שאינו מהרהר כלל והוא תמים בהדבר]. ע"ש. אבל מהמבואר בהמשך הענין (בתער"ב וד"ח) שם ד, נעוץ תחלתו בסופן כי המעשה הוא סוף ושרשו בראש ותחלת הכל שהוא נקודת הרצון שזהו עיקר האמת דמדת התמימות שהוא בסוף המעשה בפר"מ בתמימות העש"י, מובן, שהמעלה ד„תמים במעשיו“ היא גם לגבי התמימות בכל הצויר קומה, תמימות בשכל ותמימות בלב.

(65) ובסה"מ תש"ג ע' 70, ש„התמים עם ה'

ותורתו אינו צריך לתת שום מקום למנגד לחומ"צ לא רק שלא לענות לו על דבריו. . . אלא גם שלא לשמוע את דבריו כי בזה גופא הרי נותנים לו איהו מקום וכמו שאנו רואים במוחש בטבע החצוף שכאשר אין עונים לו. . . ה"ה משתתק וכשעונים לו הנה החשיבות שנותנים מקום לדבריו. . . זה עצמו נותן לו כח לחצוף יותר“.

(66) להעיר דיעקב איש תם שייך למילה, כמ"ש באדר"ג (פ"ב, ה) דלמדיו מזה ד„יעקב יצא מהול“, וראה לקמן הערה 78 – השייכות ליעקב דוקא.

(67) זח"א קלט, סע"א, קסא, א. תניא רפ"ג. ועוד – ראה בהגמטן בלקו"ש חכ"ה ע' 255.

(68) תרומה כו, כח, זח"א א, ב. תניא שם. ועוד.

(69) וי"ל שלכו דוקא יעקב מטתו שלמייה (ויקיר פל"ז, ה. זח"ב רעו, רע"א. רשי ויחי מז, לא. ועוד). וראה בארוכה בכהנ"ל ספר הליקוטים דא"ח צ"צ ערך יעקב בתחלתו. לקר"ש שם (וש"ג). ועוד. (70) זח"ג קסה, סע"ב.

(\*) וראה ספרי האוינו (לב, ט) דזה שיעקב מטתו שלמייה נלמד מהכתוב ויעקב איש תם.

## SOURCES

### אצל אברהם

In the case of Avraham there were complete days in his life, for he did not lack one i.e. a single spiritual garment of a mitzvah nor one i.e. a single spiritual day of a mitzvah.

### הוא שלים

Yaakov was more complete than all of the Avos. As it written regarding him, "... and Yaakov was a wholehearted (tam) man" meaning, more complete than all of them. Avraham was called tamim, but was not complete to such an extent. "Tam," however which is the word used in regards to Yaakov, is the most complete of all.

ולכן בכל המצבים ובכל הזמנים וב-  
כל המקומות הוא בשלימות ובתמימות.

ט. ע"פ כל הנ"ל יש לבאר גם ה-  
שייכות בין מצות מילה לענין ההליכה  
בתמימות (וכנ"ל סעיף ה, שגם פירוש  
הג' ב"ה" תמים" – הליכה בתמימות –  
נפעל על ידי מצות מילה) – דיש לומר,  
שזה שייך לענין הג' שבמצות מילה,  
שהוא עצם פעולת המילה (והנפק"מ ל-  
הלכה, שגם מי שנולד מהול צריך הטפת  
דם ברית<sup>71</sup>, עצם פעולת המילה<sup>72</sup>).

והיינו משום שעצם פעולת המילה

יחדיו נעשה ענין שלם: וגדר "תמים"  
אינו נפעל מצד הצטרפות הפרטים יחד,  
אלא מצד ענין חדש שמוסיף על שלימות  
הדבר מצ"ע, שדבר חדש זה פועל בו  
שיהי' "תמים". וכמו לדוגמא בזמן, ששנת  
הלכנה יש בה י"ב חדשי הלכנה, שנה  
שלמה. ושנה תמימה נעשית ע"י הוספת  
חדש העיבור. ואף שכל השנה נקראת  
שנה תמימה, שנעשה מציאות אחת (לא  
שנה וחדש י"ג), מ"מ, הרי מציאות אחת  
זו נוצרה על ידי חדש ה"ג.

וכן הוא באדם, דאף שהחילוק בין  
אדם השלם שאין בו חסרון לאדם סתם  
הוא לא רק בזה שאדם השלם יש בו  
יותר מעלות פרטיות (וכן אדם תמים יש  
בו תוספת מעלות גם לגבי אדם השלם),  
אלא שהאדם נעשה מציאות של "אדם  
השלם" (ויתירה מזו בשייכות לתמים, ש-  
האדם נקרא תמים) – מ"מ, גדר דאדם  
השלם הוא שכל כחות נפשו וכל פרטי  
עבודתו הם כדבעי, היינו צירוף כל  
הפרטים שבו: ו"תמים" הוא הוספת  
מעלה מסוימת שהיא היא הפועלת  
ויוצרת שם "תמים".

משא"כ הענין הג' שב"תמימות" הרי  
הוא למעלה ממעלות פרטיות, כי זה ש-  
הוא תמים בעבודתו, ואינו מתפעל ואינו  
משתנה, הוא לא מצד מעלות ושלימות  
הפרטים שיש לו, או מצד הוספת מעלה  
יתירה, אלא, מצד הפשטות שלו שאינה  
שייכת לפרטים ומעלות מסוימות, ולכן  
ענין התמימות מתבטא בביטול והנחת  
עצמותו (הכולל ביטול פרטי מעלותיו),  
שוהו עצם נקודת הרצון שיש בכל יהודי  
(כמ"ש הרמב"ם<sup>73</sup>) שאינו משתנה לעו-  
למי<sup>74</sup>.

73) שר"ע י"ד סרס"ג ס"ד. וראה לקמן הערה  
78.

74) ראה רש"י (שבת קלד, סע"א). והטפת דם  
ברית מצוה. כללי המילה לרי"ג (בר"י) הגזור (ע'  
120). ובצפ"ע הל' מילה (פ"א הי"ז) כ' דהרמב"ם  
"ס"ל גבי קטן שנולד כשהוא מהול, הטפת דם ברית  
הוא רק משום גדר מצוה ולא משום ספק ערלה  
כבושה (שבת קלה, א), כדמוכח ממש רבינו ז"ל  
בהל' תרומות פ"ז ה"א דמותר לאכול בתרומה אם  
נולד מהול. . וכדמוכח בירוש' בשבת וביבמות דיש  
על זה פסוק בפ"ע. . ונ"ל דכן ס"ל התוס' שבת  
דכ"ה ע"ב" (ע"ש בצפ"ע). וכ"כ כשרית משכנות  
יעקב י"ד ס"י סג בדעת הרמב"ם.

– בענין חיוב הטפת דם ברית ראה שר"ע אדה"ז  
או"ח שש"א ס"ו. שו"ת צ"צ י"ד סר"ב ס"ו. וראה  
אנציקלופדי' תלמודית ערך הטפת דם ברית. וש"נ.  
ואכ"מ.

י) וי"ל שמפורש הוא בדב"ר רפ"ז: כך שנו  
חכמים תינוק שנולד מהול צריך להסיף ממנו דם  
ברית מפני כריתו של אברהם אבינו ומנ"ן אתה למד  
מן התורה שנאמר המול ימול כו'. דלכאורה מהי  
ההוספה. מפני בריתו של א"א, הרי כל מצות מילה  
היא להכניסו בביתו של א"א שנצטווה על המילה.  
וי"ל שזה קמ"ל בהוספה זו, שהוא גדר מצוה, ולא  
משום ספק ערלה כבושה. וראה מפרשי המדרש  
ש"ס. שו"ת כחב סופר שבהערה 32 קרוב לסופו.  
והעיר מרדכי פרשנו ע"פ.

71) הל' גירושין ס"ב.

72) המשך תער"כ וטה"מ שבהערה 64.



משא"כ עצם פעולת המילה, שהיא מעשה ועבודה כזו שלא נרגש בה מעלה ושלימות, כ"א רק עצם מעשה המצוה מצד ציווי ה', זה בא מצד התמימות והביטול שבנפשו, שמבטל ומניח את עצמו, וכן שכלו ומדותיו, לקיים רצון ה' למעלה מטעם ודעת<sup>75</sup>.

ועל ידי עבודה זו פועלים שכל המתמים עצמו הקב"ה מתמים עמו כו' כל המתמים עצמו שעה עומדת לו שנאמר התהלך לפני והי' תמים וכתב והיית לאב המון גוים<sup>76</sup>, עד ל"והייתי מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך", שיהי' בתכלית השלימות בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש, בשנה תמימה זו<sup>77</sup>.

(משיחות ש"פ לך תשמ"א,

ליל ב' וג' דחג הסוכות תשמ"ט)

78) וי"ל שזה שייך ל"יעקב איש תם" שיצא מהול (ראה לעיל הערה 66). ועפ"י נמצא שהי' ב' יעקב רק הענין דהטפת דם ברית (והצער שבוה) כי ענין התמימות מתבטא בעיקר בפעולת המילה לחוד, כבפנים. ולכן נולד מהול, ולא הוצרך לפעולה שלא יהי' ערל, ושיהי' מהול (שזה הי' אצלו בלא"ה) — ראה לעיל הערה 74 — ורק פעולת המילה לחוד.

[ולעיר, שגם אצל דוד מצינו ע"ד זה, כג' הפירושים בגמ' (סוטה י, ב) עה"פ לדוד מכתם (תהלים נו, א): שהי' תם לכל דבר (תמים בדרכיו). רש"י, שהי' מכתו תמה שנולד כשהוא מהול (וראה חדא"ג מהרש"א שם), כשם שבקטנותו הקטין עצמו אצל מי שגדול ממנו כו' כך בגדלותו כו' (ענין הביטול)].

79) ישעי' מט, כג. וראה זבחים יט, רע"א.

80) ה'תשמ"ט (שנת הדפסת השיחה).

(ואולי י"ל שזהו קשור עם צערא ד'ינוקא), דורשת שיהי' אצל האב (המל את בנו) תמימות — ביטול והנחת עצמו<sup>78</sup>.

וליתר ביאור — וע"פ ביאור הפנימי בתוכנם הרוחני של ג' ענינים הנ"ל שב'מצות מילה:

התוכן הרוחני ד"לא יהי' ערל" הוא — להשתחרר משליטת היצה"ר בתאוות ה'גוף והיצר<sup>79</sup>, שעי"ז הי' בגדר "שלם":

התוכן הרוחני ד"מהול" הוא, שגם אדם שהוא סר מרע ואינו תחת שליטת היצר, מוסיף תמיד בעבודתו בעלייתו בקודש, ומגלה את הטוב שנמצא בו<sup>80</sup>, שעי"ז נעשה "תמים", שלא רק שאין בו חסרון אלא יש בו הוספת מעלה ושלימות (גם לגבי מי שהוא שלם מבלי חסרון בלא"ה).

אבל שני ענינים אלו, העבודה שלא יהי' ערל ושיהי' מהול, ענינם עבודה שיש בהם טעם ומעלה — "שלא יהי' ערל" היינו שיהי' אדם השלם מבלי חסרון, ו"שיהי' מהול" היינו שיהי' אדם בשלימות ותמימות יתירה, ולכן אין צורך (כ"כ) לענין התמימות והביטול בעבודה זו.

75) להעיר ממשנת במ"א (לקו"ש ח"י ע' 44 ואילך) בנוסח ברכת להכניסו בבריתו של א"א, שמצד הצער וכו' שבמילה כל אחד הוא בדוגמת אברהם אבינו.

76) ראה לעיל הערה 39.

77) וראה באריכות לקו"ש ח"ג ע' 762 ואילך.

## SE'IF SUMMARY

### סעיף ט

Spiritually, the first aspect of *Milah* reflects the need for a person to free himself from the dominion and impulse of the *Yetzer Harah*, making oneself of the *Yetzer Harah*, making oneself *shaleim*. The second aspect of *Milah* — the positive one — reflects the need for a person who may be already clear from the negative influence of his *Yetzer Harah* to continue to climb higher in his *avodas Hashem* within the realm of *kedusha*, making himself *tamim*. There is yet a third aspect of *Milah*, however, which is the very activity of giving a *Bris*. This is why even someone who was born already circumcised, and thus already has the above two aspects of *Milah* from birth, must still undergo some form of *Bris*. Spiritually, this third aspect means to serve Hashem not for the sake of personal achievement — whether the achievement be to rid oneself from the impulse of the *Yetzer Hara* (*shaleim*), or to grow higher within *kedusha* (*tamim*) — but rather to fulfill Hashem's mitzvot simply because that's what He has commanded. This dedication stems from the deep simplicity of the *neshama* (*temimus*). Thus, with bringing the third explanation — "Walk before me and be complete" — the *Gemara* was providing the third and highest level within the mitzvah of *Bris Milah*: to serve Hashem wholeheartedly, something stemming from the deep-seated dedication in every *Yid's* soul.

## SE'IF SUMMARY

## סעיף ה

The *Gemara* provides yet a third explanation on the above *passuk*, “Walk before me and be complete.” The explanation is that Avraham served Hashem with simplicity, trusting Him wholeheartedly and fulfilling His will to the last detail without question. Since this explanation is brought in the *Gemara*’s discussion regarding the mitzvah of *Bris Milah*, it seems that Avraham’s simplicity in his service of Hashem relates to the mitzvah of *Bris Milah*. What is the connection? In addition, what is the connection between the third explanation of the meaning of the word “complete,” which is to serve Hashem wholeheartedly in a super-rational way, and the first two explanations on the *passuk* which are (1) to free oneself from all shortcomings and blemishes and (2) to achieve additional perfection, besides for not lacking anything?

## סעיף ו

To answer the above questions, a better understanding of the above three explanations of completeness is required. To preface, we find the description of “*tamim*” used in the Torah in regards to all three *Avos* — Avraham, Yitzchak and Yaakov. From the context of each use of the word, it appears that when used in regards to Avraham, the Torah wishes to convey the first connotation of “*tamim*,” — that Avraham was free from shortcomings. When describing Yitzchok, the Torah wishes to convey the second connotation — that Yitzchok had a special perfection. When used in regard to Yaakov, the Torah wishes to convey the third connotation — that

Yaakov served Hashem with a positive simplicity.

## סעיף ז

How indeed do we find in the *avodas Hashem* of each of the *Avos* the particular meaning of *tamim* ascribed to him? Avraham came from a background of idol-worship. His parents, community and even Avraham himself were all entrenched in serving foreign gods. Thus, his main *avodah* was to rid himself of the negative lifestyle that engulfed him and to become free of blemish — the first explanation of *tamim*. Yitzchok, however, was born in an already holy environment, free of negativity. His service was to develop further and add perfection within the realm of *kedusha* — the second explanation of *tamim*. Yaakov’s service to Hashem had an additional quality over that of his father Yitzchak. While Yitzchak had to remain in *Eretz Yisroel*, within an environment of *kedusha*, Yaakov travelled to the despicable city of *Charan*, spending time with the wicked Lavan, and yet had the strength to remain complete in his service. What gave Yaakov the strength for such an *avoda*? His sense of simplicity in serving Hashem and the determination to fulfill Hashem’s desire in all situations without variance — the third explanation of *tamim*.

## סעיף ח

With the above elucidation regarding the *Avos*, we can understand how the third explanation of *tamim* — to serve Hashem with simplicity — is not disparate from the first two explanations — which are about reaching a state of completion — but rather a higher level

building upon the first two. As we explained above in regard to Yaakov, when one serves Hashem wholeheartedly with a positive sense of simplicity, one has the power to remain “complete” in all circumstances, as challenging as they may be.

The reason serving why Hashem with a simplicity, leads to such consistency: The first connotation of “complete” — *shaleim* — a person being free from all shortcomings, is the culmination of individual components that make oneself complete and void of blemish. The second connotation of “complete” — *tamim* — a person achieving additional perfection, is accomplished through acquiring an additional advantage (beyond what is required to not be lacking). Thus, both *shaleim* and *tamim* are achieved through possession of individual characteristics. However, the third connotation of “complete” — *temimus* — is not a particular characteristic or faculty, but rather a revelation of the simplicity of the *neshama*, deeper than characteristics. This is why it leads to such consistency, enabling a person to put aside his particular faculties and serve Hashem with utter dedication in all circumstances.

## IN REVIEW:

- 1 What is the inference from the Rambam that the *Mishnah* is referring to the first aspect of the mitzvah of *Milah* — ridding oneself of the negative?
- 2 What is the example the Rebbe brings where we see the difference between the words *tamim* and *shaleim*?
- 3 From the context of the word *tamim* the way it is used in regards to Avraham, Yitzchok and Yaakov, how do we see that for each of them, it means a different one of *tamim*'s three explanations?
- 4 Where in *Halacha* do we find the third aspect in the mitzvah of *Bris Milah* in practice?
- 5 What is the fundamental difference between the levels of *shaleim* and *tamim*, and *temimus*?

### לוח ראשי תיבות

מה שכתוב	מ"ש	וכנזכר לעיל	וכנ"ל	אי אפשר	א"א
מתן תורה	מ"ת	ולפי זה	ולפ"ז	בכמה מקומות	בכ"מ
ממה שנאמר	ממש"נ	ועל דרך	וע"ד	בלאו הכי	בלא"ה
מצד עצמו	מצ"ע	ועל פי	וע"פ	בגדון דידן	בגדו"ד
מה שאין כן	משא"כ	ועל דרך זה	ועד"ז	בפני עצמו	בפ"ע
נפקא מינא	נפק"מ	ועל פי זה	ועפ"ז	בצפנת פענח	בצפע"נ
על דרך	ע"ד	זה לזה	זל"ז	דבר אחר	ד"א
על ידי	ע"י	חס ושלום	ח"ו	הרי הוא	ה"ה
על כן	ע"כ	יש לומר	י"ל	היצר הרע	היצה"ר
על פי	ע"פ	כי אם	כ"א	הנזכר לעיל	הנ"ל
על הפסוק	עה"פ	כל כך	כ"כ	ואחר כך	ואח"כ
עובדי כוכבים	עכו"ם	כמה פעמים	כמ"פ	והנפקא מינא	והנפק"מ
ומזלות		כמו שכתוב	כמ"ש	ויש לומר	וי"ל
צריך ביאור	צ"ב	מכל מקום	מ"מ	וכמו כן	וכמו"כ
שעל ידי זה	שעי"ז				



# פרשת וירא

---

## INTRODUCTION

In this week's parsha, we read the story of the tenth and most difficult test Avraham was faced with: the test of the *Aikedá*. We read that upon reaching for the knife to slaughter his son Yitzchak, a *malach* called to him and instructed him not to kill his son. The malach explained that Hashem had merely instructed Avraham to bring Yitzchak onto *Har Hamoria*, but not to slaughter him.

Avraham then discovered a ram nearby and offered it as a *korban* to Hashem instead.

Strangely, however, Rashi comments that with each step of the ram's offering, Avraham *davened* that it be considered as if it were occurring to his son Yitzchak — “as though he were being slaughtered, as though his blood were being sprinkled, as though his skin were being flayed and as though he were being burned and reduced to ashes”.

If Hashem did not wish for Yitzchak to be offered, why did Avraham *daven* that Hashem should consider the offering of the ram as though it were occurring to Yitzchak?

## וירא ג

„מוצא שפתי לא אשנה“, הקב”ה הבטיח לאברהם, „כי ביצחק יקרא לך זרע“ – צריך המתקה איך זה העלה אברהם את האיל „תחת בנו“, ש”הי מתפלל . . . כאלו בני שחוט כו“, הרי הקב”ה „הי חפץ . . . לא לשחוט“?

ואין לתרץ, דמזה שנודמן לו האיל בשעה זו (ובפרט ע”פ פרש”י „שהי“ (האיל) רץ אצל אברהם) הבין שהקב”ה רוצה שיקריבנו על המזבח – כי זוהי הוכחה שרצונו של הקב”ה הוא להקריבו ע”ג המזבח, אבל לא לחדש רצון להקריבו „תחת בנו“.

(6) פרשתנו כא, יב.

(7) כב, יג ד”ה בקרניו. וראה שם ד”ה והנה איל מוכן ה” לכך מששת ימי בראשית“.

(8) וראה רשב”ם, אברבנאל, ספורנו ועוד.

(9) ולא יהי המזבח ללא תכלית (אברבנאל כא) כלל, ובמכל שכן וק”ו מקיץ המזבח (רש”י ויקרא א, ב. שבועות יב, א) שלא יהא „בלא תכלית“ אפילו לזמן קצר. וראה הערה הבאה.

(10) ועוד זאת: מאריכות לשון הכתוב „וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל“ משמע, שלא ראה את האיל פתאום, אלא שנשא את עיניו להפשי אחר בהמה כדי להקריבה „תחת בנו“ (דאלי”כ הויל להכתוב לקצר „וירא אברהם והנה איל“). וכן מפורש ברד”ק כאן. והיינו שהתעוררות להקריב קרבן באה מצד אברהם. וראה לקמן הערה 24. (ובאברבנאל כאן מפרש, ש”הי קשה (לאברהם)

(\*) ועוד „וישא עיניו וירא“ בריש פרשתנו (יח), ב) – כי אברהם ה” יושב פתח אהאל“, לראות אם יש עובר ושב? (יח, א וברש”י) – שחפשי אורחים: וכן בתחילת מעשה העקידה – „ויהי ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק“ – כי הוצרך לחפש את המקום (ראה רש”י שם. ואחר מלהראותו מיד”א וגם דאית המקום היתה ע”י ש”הא ענו קשור על ההר” (רש”י שם).

א. על הכתוב „וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל גו“ ויעלהו לעולה תחת בנו, מפרש רש”י: „תחת בנו, מאחר שכתוב ויעלהו לעולה לא חסר המקרא כלום, מהו תחת בנו, על כל עבודה שעשה ממנו ה” מתפלל ואומר יה”ר ש- תהא זו כאלו היא עשוי בבני, כאלו בני שחוט כאלו דמו זרוק כאלו בני מופשט כאלו הוא נקטר ונעשה דשן“.

וצריך להבין:

לעיל על הפסוק „קח נא את בנך גו“ והעלהו שם לעולה” פרש”י „והעלהו, לא אמר לו שחטוה לפי שלא הי’ חפץ הקב”ה לשחטו אלא להעלהו להר לעשו תו עולה ומשהעלהו אמר לו הורידהו“. ודבר זה הודיע הקב”ה לאברהם לאחר זה, כהובא ברש”י על הפסוק „ויאמר אל תשלח ירך אל הנער ואל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי גו“, „שהקב”ה אמר לו לאברהם „לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה“ כשאמרתי לך קח מוצא שפתי לא אשנה לא אמרתי לך שחטוה אלא העלהו, אסקתי אחתי“.

ומכיון שכבר ידע אברהם „שלא הי’ חפץ הקב”ה לשחטו אלא להעלהו“ – ועד שא”פ להיות באופן אחר, כי

(1) פרשתנו כב, יג.

(2) לכאורה צ”ל בו (וכבהמשך תומ” – בבני). ובא’ מכת”י רש”י שח”י „שהי עובד“ (במקום „שעשה ממנו“). אבל בדפוסים הנפוצים, וכן בדפוס ראשון ושני דפרש”י, שאר כת”י רש”י שח”י ועוד – הוא כפנים.

(3) כב, ב.

(4) שם, יב.

(5) תהלים פט, לה.

## SOURCES

## וישא אברהם

The *passuk* says: “Avraham looked up, and he saw a ram ... so Avraham went and took the ram and offered it up as a burnt offering in the place of his son.”

Rashi comments: Since it is written, “he offered it up for a burnt offering,” surely nothing is missing in the text; why, then, does the *passuk* add “instead of his son?” This is to teach you that during every sacrificial act he performed on the ram he prayed saying, “May it be Your will Hashem, that this act may be regarded as having been done to my son Yitzchak; as though my son is being slaughtered; as though his blood is being sprinkled; as though his skin is being flayed; as though he is being burned and is being reduced to ashes.”

## קח נא

On the *passuk*: “Take your son Yitzchak ... and offer him as a burnt offering,” Rashi comments: He did not say, “Slaughter him”, because *Hakodosh Boruch Hu* did not desire that Avraham should slaughter him, but rather to bring him up to the mountain to prepare him as a burnt offering. So once he had taken Yitzchak up, Hashem said to him, “Bring him down.”

## ויאמר אל

On the *passuk*: “And he said, do not raise your hand against the boy, and do not do anything to him,” Rashi >>

## SOURCES

>> comments: Rabbi Abba said: "Avraham said to Hashem, "I will lay my complaint before you. Yesterday (on an earlier occasion) you told me, 'You will have descendants through Yitzchak,' and then again you said something contradictory to your previous statement, namely, 'Take now your son,' that I should offer him as a *korban*. Now you tell me another statement that contradicts the second, namely, 'Do not raise your hand against the boy!'"

"Hakodosh Boruch Hu replied to Avraham, 'I will not profane my covenant, nor alter that which has gone out of My lips. When I told you, "Take your son," I was not altering that which went out from My lips, namely, My promise that you would have descendants through Yitzchak. I did not tell you "slaughter him" but rather, "bring him up to the mountain." You have brought him up, now bring him down again."

## תמורת מה

Avraham thought to offer the ram as a redemption — to make up — for >>

## SE'IF SUMMARY

## סעיף א

If Avraham knew that Hashem did not want him to sacrifice Yitzchak, why did he offer the ram with the intention that it be in place of his son, *davening*, "May it be Your will that this act may be regarded as having been done to my son?"

## סעיף ב

There are *meforshim* who learn that because Avraham had intended to >>

פרש"י: ולא ידך, אין התירוצ, פשוט" כ"כ שנאמר שאין רש"י צריך לכותבו ב" פירוש (כי התלמיד יעמוד על זה מעצמו) — שהרי יש מקום לומר להיפך, שבנידון זה לא שייך כלל זה ד"דובר אמת ב" לבנו", כי מאחר ש"לא ה' חפץ הקב"ה לשחטו", שוב אין מקום לומר שאברהם ישתדל לקיים מחשבתו הקודמת (לו גם באופן ד"כאילו" בנו שחוט), דלא כחפצו של הקב"ה.

ולכן, גם את"ל שרש"י ס"ל שיש מקום לביאור זה, ה"ל לכותבו בפירוש (וכמדובר כמ"פ, שרש"י כתב פירושו בשפה ברורה מבלי שיצטרך הלומד לחפש ביאור במפרשים כדי להבין כוונתו).

ג. ויובן זה בהקדים עוד תמ' בכתובים אלה — שלא מצינו שרש"י מתרצה:

בכתובים מסופר<sup>15</sup>, דכאשר שלח אברהם את ידו . . לשחוט את בנו" קרא אליו מלאך ה' . ויאמר אל תשלח ידך אל הנער גו' כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני", ולאחרי שראה אברהם את האיל, ויעלהו לעולה תחת בנו", קרא אליו מלאך ה' "שנית מן השמים, ויאמר בי נשבעתי נאום ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך, כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך גו' והתברכו בזרעך גו'".

ואינו מובן (כמו שהקשו במפרשים<sup>16</sup>):

(15) כב, י ואילך.

(16) אברבנאל (שאלה הכ"ב) צרור המור ועוד. ולהעיר מרש"י ריש פרשתנו (יח, ב). שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות. אבל נוסף לזה שכאן אי"ז בגדר שליחות אחרת, הרי עיקר השאלה כאן היא — למה ה' הפסק דהקרבן האיל כ"י בין שתי האמירות.

ויתירה מזו: מדברי רש"י — "והי' מחפזל ואומר יהי רצון שתהא זו כאילו היא עשוי' בבני" — מוכח, שאברהם עשה דבר זה (הקרבן האיל "תחת בנו") לא מפני ציווי הקב"ה (או שהבין שכן הוא חפצו של הקב"ה), אלא שזה ה' רצונו (ו"חידושו") של אברהם, שלכן הוצרך להתפלל להקב"ה שתתקבל הקרבה זו "כאילו היא עשוי' בבני".

והתמ' במקומה: הקב"ה אמר לאברהם, "מוצא שפתי לא אשנה לא אמרתי לך שחטוהו אלא העלהו" — ואברהם רצה והשתדל להוסיף קרבן "תחת בנו"!!

ב. יש מפרשים שזה ה' "תמורת" מה שה' בלבו לשחוט את בנו, על דרך ודוברי אמת בלבנו", כי מאחר ש"ה' בדעתו לגמור הפעל . . חשב שה' מ' חייב לתת במקומו כופר ותמורת זה במקום זה"<sup>17</sup>.

כלומר: עם היות שציווי השם ה' רק "העלהו" ולא "שחטוהו", מ"מ, מאחר שאברהם גמר בלבו לשחוט את בנו, חל עליו חיוב לקיים מה שה' בלבו (עכ"פ — ע"י תמורה) — משום "ודובר אמת בלבנו"<sup>18</sup>.

אבל דוחק גדול לתרץ כן בפרש"י — כי לא מצינו אף רמז לתירוצ זה ב-

שתהי' ביאתו אל המקום ההוא לבטלה ובנין המזבח ועריכת העצים ללא תכלית ונשא עיניו כו" (וראה פסיקתא רבתי פ' בחודש השביעי). אבל ראה רש"י (כב, יב) דאברהם אמר להמלאך, לחנם באתי לכאן, ומוכח מזה (שהמשך) המענה, כי עתה ידעתי גו' ביטל טענה זו, דאין ביאתו לחנם, כי הגסיון גופא הוא התכלית.

(11) ספורנו כאן.

(12) תהלים טו, ב.

(13) אברבנאל כאן.

(14) ראה ב"ב פח, א וברבינו גרשום ורשב"ם.

פרש"י מכית כד, א.

האיל – כי זהו מובן מהמסופר בחומש שבשבעת הקב"ה בפעם הראשונה:

בהכתובים לאחר המבול נאמר<sup>21</sup> „ויבן נח מזבח לה' גו' ויעל עולות גו' וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר גו' לא אוסיף לקלל גו' ולא אוסיף עוד להכות גו'“, ופירש רש"י „לא אוסיף. ולא או-סיף, כפל הדבר לשבועה, הוא שכתוב<sup>22</sup> אשר נשבעתי מעבור מי נח ולא מצינו בה שבועה אלא זו“. הרי מפורש, דזה שנשבע הקב"ה שלא יוסיף עוד להביא מבול, בא ע"י ריח הניחוח מקרבנותיו של נח.

והוא הדבר בנדו"ד: זה שהקב"ה נשבע על הברכות הוא בא ע"י קרבנו של אברהם (בהקרבת האיל)<sup>23</sup>. ולכן באה שבועה זו רק בקריאה ה„שנית“, לאחר העלאת האיל.

וזוהו גם הטעם שרצה אברהם ל-הקריב את האיל<sup>24</sup>. „תחת בנו“ – כי כדי שיקרבו יפעול שהברכות על נסיון העקידה (שהם ענינים עיקריים לקיומו של עם ישראל) יובטחו לו בשבועה, ה' צ"ל שייכות וקשר בין הקרבן והנסיון. וע"ד שמצינו בקרבנותיו של נח (שפעלו שבועת ה' „לא אוסיף“, דנוסף על זה שהקריבם תיכף לאחר צאתו מן התיבה) (בסמיכות ובהמשך להמבול), הנה הקר-בנות עצמם היו מבהמות אלו שניצלו מן

מדוע הוצרך המלאך לקרוא אליו „שנית מן השמים“ למסור לו את כל הברכות המגיעות לו „יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך“, ולא אמר לו כל זה בקריאה הראשונה?

ומשמעות הכתובים היא, דאף שאבר-הם נתברך ברכות אלו „יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך“, מ"מ, לא נתברך בהן בפועל עד אחר הקרבת האיל – וטעמא בעי.

ד. ויש לומר הביאור בזה:

החידוש שבברכות אלו, „הרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול גו' וירש זרעך גו' והתברכו זרעך גו'“<sup>25</sup> – אף שכבר נתברך אברהם בתוכן דומה כמ"פ לפנ"ז (כמסופר בפ' לך<sup>26</sup>) – הוא (כמפורש בכתוב) שכאן נשבע הקב"ה עליהן – „כי נשבעתי נאום ה' כי יען גו' כי ברך אברך גו'“ (שע"י השבועה הובטח ששום דבר לא ינטל ברכות אלו<sup>27</sup>).

ועפ"ז אין לתמוה מדוע לא פירש רש"י מהי הסיבה שבגללה באה השבועה דוקא בקריאה „שנית“, לאחר הקרבת

## SOURCES

>> what he had resolved in his heart to do: to sacrifice his son. As the passuk says, „and in his heart he acknowledges the truth.“ Since Avraham had in mind to slaughter Yitzchak, he thought that he was obligated to give a redemption in his place, this in place of that.

### ויבן נח

On the *pesukim*: „And Noach built an altar for Hashem ... and he offered sacrifices ... and Hashem smelled the pleasing smell and said ... ‘Never again will I curse ... never again will I smite ...’“

Rashi explains the repetition of „Never again ...“:

„Never again ... and then it repeats never again.“ Hashem repeated the expression so that it might serve as an oath, as the *passuk* says, „For as I have sworn that the waters of Noach will never again pass over the earth.“ We, however, do not find any explicit oath regarding this, other than this passuk. Instead, as I have explained, the double language is what constitutes the oath.

## SE'IF SUMMARY

>> sacrifice Yitzchak, he felt obligated to carry it out by sacrificing a ram in Yitzchak's place. However it would be difficult to learn that this is the opinion of Rashi, for if he agreed, he ought to have written so.

### סעיף ג

When reading the *pesukim*, we encounter something rather surprising: >>

(17) כב, יז-יח.

(18) יב, יג. טז, טו. ה, יז. ו.

(19) וכו' ברמב"ן כאן (ובארברכנאל (שאלה הכ"ג) הקשה עליו. ואכ"מ). וראה ר"ק כאן פסוק טז-יז. ועוד.

(20) בלשון הרמב"ן (ועד"ז ברד"ק) „שלא יגרום שום חטא“ (וראה רש"י וישלח לב, יא).

ואין רש"י צריך לפרש זה – כי זהו פשוטו תוכן ענין השבועה, ובלשון הכתוב שהובא ברש"י כאן „לא אחלל בריח“. וכמפורש ג"כ לעיל גבי נח ע"ד שבועת השם ובריתו (נח ה, כא ובפרש"י. שם ט, יא) שלא יביא עוד מבול לשחת הארץ, אף „כשתעלה במחשבה לפני להביא חושך ואבדון לעולם“ (רש"י שם ט, ד).

(21) נח ה, כ-כא.

(22) ישע"י נד, ט.

(23) ראה מדרש תדשא פ"ד: ע"י הקרבן קבלו אברהם יצחק ויעקב ברכת עולם שנאמר בי נשבעתי נאום ה'. ובפרקי דר"א (ספ"א): „עלה ריח ניחוח של איל לפני כסא הכבוד וערב לו כריח ניחוח של יצחק ונשבע לברכו כו'“.

(24) ועי'פ הנ"ל הערה 10 – ח"פ אברהם כהמה כדי להקריבה „תחת בנו“.

>> The *malach* appeared to Avraham twice, once with the instruction not to slaughter Yitzchak, and a second time after Avraham had offered a ram in his son's stead. According to Rashi, if the *brachah* was due to Avraham's readiness to offer his own son as a sacrifice, why didn't the *malach* bless him when he spoke to him the first time? The offering of the ram in Yitzchak's stead must have played a part in inspiring the *brachah*.

Hashem had already blessed Avraham previously that his descendants be numerous like the sand and stars. The novelty of the blessing after the *akeida* was that this time, Hashem reinforced it with a *promise*, ensuring that the blessing would never be nullified. What inspired Hashem to make this promise? The satisfaction from Avraham's *korbanos*. For this reason the *malach* returned a second time to bless Avraham, once he had offered the *korbanos*.

Now we can begin to clarify our original question: If Avraham knew that Hashem did not want him to sacrifice Yitzchak, why did he offer the ram with the intention that it be in place of his son? Because Avraham understood that in order for the *korbanos* to inspire Hashem, to *promise* to bless his descendants as a result of the test of the *aikaida*, the *korban* must relate to the reason Hashem was blessing him. Avraham therefore offered the ram in the place of Yitzchak, connecting the *korban* to the test of the *akeida*.

והסברת הדבר: כוונתו של הקב"ה  
במעשה העקידה היתה לכאורה רק ל-  
נסות את אברהם (כמפורש בקרא<sup>27</sup>), ש-  
יהי מוכן בהחלט גמור להקריב את בנו  
יחידו לה', אבל לא שיצחק יעשה<sup>28</sup>

פ"ה, פ"ט (סה"מ מלוקט ח"א ע' קפח-ט, שם ע')



כי לא בא לידי הקרבה בפועל. כי גם לאחר ההחלטה בלב שלם, וכל ההכנות שעשה כדי להקריב את יצחק כקרבן, ש"כבש את רחמיו" כדי למסור לה' – עכ"ז, מכיון שלא עשה לו "מאומה"<sup>32</sup> ולא באה הקרבה זו בפועל, הרי אין זה ודאי. וכמובן בפשטות, שאינה דומה כלל כבישת הרחמים בההכנות, "לשחוט את בנו" לכבישת הרחמים הדרושה בעת העשי' בפר"מ.<sup>33</sup>

[וע"ד מעלת האדם המוסר נפשו לה' – שם בפועל ממש, לגבי זה שמסירת נפשו היא רק בכח<sup>34</sup> (אף שהחליט במחשבתו להיות מוכן (כשיבוא לידו) למסור נפשו לה'). כי כאשר האדם צריך למסור את עצמו בפועל, עליו לעורר בנפשו תקיפות וכחות ביתר שאת ויתר עז מהכחות שהוא מעורר להיות מוכן לזה במחשבה לחוד, וכמובן בפשטות].

ובמילא: בנוגע לנסיון העקידה הי' מספיק גם ה"כבש את רחמיו" שבהכנה של אברהם, כי בזה כבר "ידעתי כי ירא אלקים אתה" וכו' – מ"מ, עדיין אין בזה העילוי שבקרבן, הקרבה לה' (בפועל).

ז. וזהו ג"כ הטעם דכאשר א"ל ה' מלאך לאברהם, "אל תשלח ידך אל ה' נער" אמר אברהם, "אעשה בו חבלה ואוי ציא ממנו מעט דם"<sup>35</sup> – דלכאורה, מהי

המעלה של "קרבן" (ועי"ז הברכות על מעשה העקידה יובטחו לו באופן של שבועה): ולכן הקריב את האיל, תחת בנו, והתפלל להקב"ה, "יהי רצון שתהא זו כאילו היא עשוי' בבני".

[וכזה יומתק המשך הכתוב, "כי נשבעתי גו' יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך", שמשמעו, ש(גם) השבועה שאחרי הקרבת ה' איל היא, "יען" (תוצאה מזה) ש"עשית גו' ולא חשכת את בנך את יחידך" – כי (גם) ע"י הקרבת האיל הראה אברהם שלא חשך את בנו יחידו מהשם, מכיון שהתפלל אז ש"תהא זו כאילו היא עשוי' בבני".<sup>36</sup>]

ו. אבל עדיין חסר ביאור: הן אמת שמצינו גבי נח ששבועת ה' באה על ידי "ריח הניחוח" של קרבנות – מ"מ, בנדר"ד, איך יתכן לומר שנסיון העקידה עצמו, שבו גילה אברהם שמוכן להקריב את בנו יחידו לה', אין בו כדי לפעול שבועת ה', ורק הקרבת האיל, "תחת בנו" היא היא הגורמת שבועת ה'?

ויש לומר הביאור בזה:

אף שבמעשה העקידה גילה אברהם שהי' מוכן ומזומן למסור בנו יחידו לה', מ"מ, אין זה עדיין בגדר ודאי של קרבן,

## SE'IF SUMMARY

### סעיף ה

Hashem merely intended to test Avraham's dedication: to see whether he was prepared to sacrifice his own son to Hashem. However, Hashem did not intend that Yitzchak indeed be a *korban*. Avraham, conversely, davened that each step of the ram's sacrifice be considered that it be happening to his son – that Yitzchak so-to-say should be the *korban* – even after Hashem had told him not to sacrifice his son. This was because Avraham wished to inspire Hashem to not only bless him with numerous descendants, but to promise him so.

### סעיף ו

Although Avraham's readiness to sacrifice his son, his resolving to do so, and his carrying out the preparations for doing so were remarkable, it was the actual offering of a *korban* in Yitzchak's place that was needed to inspire Hashem to make the oath. For greater dedication and strength would be needed to actually offer Yitzchak as a *korban*, than when merely resolving and preparing to do so. (And, as explained in the next seif, when sacrificing the ram, Avraham indeed felt that he was sacrificing Yitzchak.)

(32) פרשתנו כב, יב ובפרש"י.

(33) להעיר מאברכנאל כאן (השאלה הב') "איך יאמרו... כדי... שתצא לפועל, כי הוא לא שחט בפועל את יצחק בנו ומי יודע אם הי' מתחיל לשחוט בראותו טפת דם אם הי' מתחרט ויכמרו רחמיו ולא יצא דבר לפעל".

(34) ראה בארוכה שערי תשובה (לאדמו"ר האמצעי) ח"א ד"ה אחרי הי"א פל"ח. ועוד.

(35) רש"י שבהערה 32. – ע"פ הערה 29 יתורץ הקס"ד "אעשה בו חבלה בו", אף שיצחק עולה תמימה.

ע"י שחיטה כו' ושריפת האיל "תחת בנו", שהקב"ה קיבל תפילתו שיהא נחשב, "כאילו היא עשוי' בבני" (וראה רש"י פרשתנו כב, יד (וכן בחוקותי כו, מב) "אפרו של יצחק צבור כו"). וראה לקו"ש חכ"ה ע' 131.

(36) להעיר גם מבלי יקר כאן.

(31) כלומר: אף שבהקרבת האיל יש המעלה דקרבן (הפועל שבועת ה') – מ"מ, בנוגע ליצחק (היינו חלות גדר קרבן על יצחק), במה עדיפא מחשבת וכוונת אברהם בהקרבת האיל "תחת בנו", לגבי מעשה העקידה עצמו?



## SE'IF SUMMARY

## סעיף ז

When the *malach* instructed Avraham to refrain from slaughtering Yitzchak, Avraham asked that he be allowed to make just a small blemish. For, as explained, Avraham wanted Hashem to make an oath, and that could only be achieved with an actual offering. When the *malach* forbade this, Avraham decided to offer a ram in Yitzchak's place, feeling as if Yitzchak himself was being offered. Avraham *davened* to Hashem that Hashem, too, should accept his feeling, and view the offering of the ram as if it was Yitzchak being offered. Hashem accepted his prayer and not only blessed him, but *promised* that the blessing would be fulfilled.

וע"ז התפלל אברהם, שע"י מחשבה והתעוררות זו יהי' נחשב „כאילו היא עשוי' בבני", העילוי שבהקרבה בפועל:

וע"ז בא מענה השם (על ידי המלאך) – „בי נשבעתי נאום ה' כי יעז אשר עשית את הדבר הזה גו' כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך גו' וירש זרעך את שער אויביו",

שזה יקיים ובמילואו „בגאולה העתי' דה לגו"<sup>38</sup>, במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ וירא תשל"ז)

התועלת בהוצאת מעט דם, הרי גם בזה לא יקיים הציווי ד„העלהו . . לעולה"? – אלא מפני שע"ז יורגש בו הענין ד- מסירה בפועל<sup>39</sup>.

ולכן, כאשר ענהו המלאך „אל תעש לו מאומה", „אל תעש בו מום"<sup>32</sup> – ורצה אברהם שבמעשה העקידה יהי' בו העי' לוי של קרבן – הקריב את האיל „תחת בנו", ובכל עבודה ועבודה שעשה בהאיל התפלל ואמר „יהי רצון שתהא זו כאילו היא עשוי' בבני":

כאשר אברהם שחט את האיל, חשב והרגיש כנפשו שהוא שוחט את יצחק (ועד"ז בשאר העבודות שעשה בהאיל), באופן שבהקרבת האיל הי' מעורר בעצ' מו המדה ד„כובש את רחמיו" בפועל, שהרי בעת מעשה השחיטה הי' מורגש במחשבתו<sup>33</sup> שהוא שוחט את יצחק.

38) רמב"ן פרשתנו כב, טז בסופו. ולהעיר מפרקי דר"א (ספלי"א) שקרו ימין של האיל „עתיד לתקוע בו לעתיד לבא". וראה המשך יונתי תר"ם ע' מג.

36) ראה אברבנאל שבהערה 33: בראותו טפת דם כו'.  
37) עיין שעת' שם פרטי הדרגות שבמסנ"פ בכח.

## IN REVIEW:

- 1 Perhaps Avraham thought that Hashem wanted him to offer the ram with the intention that it be in Yitzchak's place. How do we know that it was Avraham's own idea?
- 2 What is the question the Rebbe asks about the episode between Avraham and the *malach*?
- 3 From where in the *passuk* do we learn that Hashem *promised* never to bring a flood again?
- 4 If Hashem did not wish Avraham to sacrifice his son, why did Avraham have in mind that each step of the ram's sacrifice should be considered as if it was occurring to Yitzchak?
- 5 When Avraham was instructed to refrain from sacrificing Yitzchak, why did he still ask to make a small blemish?

### לוח ראשי תיבות

א"ל	אמר ליה	ועי"ז	ועל ידי זה	ע"ג	על גבי
את"ל	אם תמצא לומר	ועפ"ז	ועל פי זה	ע"ז	על זה
בנדר"ד	בנדון דידן	יה"ר	יהי רצון	ע"י	על ידי
בפו"מ	בפועל ממש	כ"כ	כל כך	עכ"ז	עם כל זה
ג"כ	גם כן	כמ"פ	כמה פעמים	עכ"פ	על כל פנים
ה"ז	הרי זה	כמו"כ	כמו כן	עפ"ז	על פי זה
הו"ל	הוה לי	כנ"ל	כנזכר לעיל	צ"ל	צריך להיות
וע"ד	ועל דרך	לפנ"ז	לפני זה	שאא"פ	שאי אפשר
וע"ז	ועל זה	מ"מ	מכל מקום	שע"י	שעל ידי
ועד"ז	ועל דרך זה	ס"ל	סבירא לי'	שעי"ז	שעל ידי זה

# פרשת חיי שרה

---

## INTRODUCTION

This week's Haftorah recounts an episode that transpired near the end of Dovid Hamelech's life. His son Adoniyahu was seeking to inherit the throne after his father's passing. Dovid however, per Hashem's instruction, desired otherwise and swore to his wife Bas-Sheva that her son Shlomo would be king. The narrative continues and says that Dovid instructed his servants that they have Shlomo ride on the king's own mule and that they anoint him as king over the Jewish people.

Dovid Hamelech's instructions to his servants show — surprisingly — that he crowned his son Shlomo as king while he, Dovid, was still alive! How does this fit with Hashem's words to Dovid himself, that two kings cannot rule at once?

In this sicha, the Rebbe explores the nature of *Malchus Beis Dovid* and what fundamentally separates this great dynasty of kings from other Jewish kingly dynasties.

## חיי שרה ג

ומזה נראה, שמה שאמר דוד „כי כן אעשה היום הזה“ היינו (לא רק הבטחה ששלמה ימלוך לאחר פטירת דוד, אלא) ששלמה הוכתר למלך בחיי דוד.<sup>8</sup>

וצריך ביאור: א) הרי אמר לו הקב"ה לדודי „כבר הגיעה מלכות שלמה בנך ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כ־מלא נימא“, דמשמע מזה שמלכות שלמה לא הותחלה עד לאחר פטירת דוד. ב) ובכלל הרי אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד!<sup>9</sup> (וכמאמר<sup>10</sup> דבר אחד לדור כו'), וכן"ל ש"אין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא"?

מצינו אכן כמה שמלכו בחיי אבותיהם (כמו יהושפט שהמליך את יורם בחייו שנתיים<sup>11</sup>, אחזיהו שמלך בחיי יהורם אביו<sup>12</sup>, עוזי בימי אביו אמציהו<sup>13</sup>, ועוד כיו"ב), אבל שם עברה המלוכה מהאב אל הבן, ונתבטלה מלוכת האב

א. בהפטורת פרשתנו (בריש ספר מלכים) מסופר ע"ד השתלשלות הדברים שהביאו לשבועת דוד לבת שבע „כי כאשר נשבעתי לך בה' אלקי ישראל לאמר כי שלמה בנך ימלוך אחרי והוא ישב על כסאי תחתי כי כן אעשה היום הזה“.

ובהמשך הכתובים<sup>14</sup> מסופר שדוד צוה לצדוק הכהן ולנתן הנביא ובניהו בן יהוידע להרכיב את „שלמה בני על הפ־רדה אשר לי“ („סימן לו שימלוך ותחלת הגדולה שאין הדיוט רוכב על סוסו של מלך“), ומשח אותו שם צדוק הכהן ונתן הנביא למלך על ישראל גו' ואמרתם יחי המלך שלמה<sup>15</sup>, וכן עשו בפועל בחיי דוד, וכמ"ש בהמשך הכתובים<sup>16</sup>, ועד ש־יונתן בן אביתר הכהן סיפר לאדוני איך ששלמה מלך, „וגם ישב שלמה על כסא המלוכה“, „וגם ככה אמר המלך ברוך ה' אלקי ישראל אשר נתן היום יושב על כסאי ועיני רואות“, ואדוני ירא את המלך שלמה ואחז בקרנות המזבח שלא יהרגו שלמה ע"ז שמורד במלכותו<sup>17</sup>.

## SOURCES

### כי כאשר

The oath I swore to you by Hashem's name, the G-d of Yisroel, that your son Shlomo should succeed me as king and that he should sit upon my throne in my stead, I will do so this very day!

### שלמה בני

My son Shlomo should ride on my mule.

### ומשח אותו

Let Tzadok Hakohen and Nosson Hana-vi anoint him there as a king over the Bnei Yisroel ... and call out, "Long live King Shlomo!"

### וגם ככה

And Dovid Hamelech said, "Praised be Hashem, the G-d of Bnei Yisroel who has today provided a successor to my throne, while my own eyes can see it."

### כבר הגיעה

The *gemara* relates that Dovid Hamel-ech asked Hashem that he die on a Sunday instead of on Shabbos, to which Hashem replied: "By that time, the kingdom of your son Shlomo has already arrived, and one kingdom does not overlap with another, even a hairsbreadth".

—From here we see that two kings cannot rule at once.

### דבר אחד

Hashem told Yehoshua that he alone must lead his generation, remarking, >>

(8) ראה מלכים בפסוקים הנ"ל (מו, מח. נא. ועוד). וראה מציד שם, ל.

ולהעיר שגם דוד נמשח בחיי שאל (ש"א טו, יג). אבל עדיין לא מלך דוד אז. וראה ש"ב (ב, ד. ה, ג) שנמשח עוה"פ כשקבלוהו למלך בפועל, ובשורת אבני נזר דלקמן הערה 16 (אות יב) שעד אז לא הי' לו דין מלך. וראה מגילה שם „עדיין שאל קיים כו“. ולהעיר מגבורת ארי ליומא כב, ב. ועוד. ואכ"מ.

(9) שבת ל, סע"א.

(10) ראה חולין ס, ב. פרש"י בראשית א, טו. ועוד.

(11) סנהדרין ח, א. פרש"י וילך לא, ז.

(12) ראה חכמת מנוח לשכת שם.

(13) פרש"י מ"ב ח, טו.

(14) פרש"י שם ט, כט.

(15) פרש"י שם יד, כב, טו, ח.

(1) מ"א א, ה ואילך.

(2) שם, ל.

(3) שלמה מנהיגים אומרים גם המשך הפסוקים דמ"א בהפטורה, משא"כ לפי מנהגנו מסיימים (כמנהג הרמב"ם בסדר תפלות שלו בסוף ספר אהבה. ועוד) בפסוק לא — ראה בפרטיות לקו"ש חכ"ה ע' 107. וש"נ.

(4) שם, לג-לד. ובפרש"י.

(5) שם, לח ואילך.

(6) שם, מו. מח.

(7) ראה שם, נ ואילך. אלא שלפועל לא נהרג (ראה מ"א שם, נב „ויאמר שלמה אם יה' לבן חיל גו"). ולהעיר מגילה יד, ריש ע"ב. וראה לקמן סעיף ו והערה 47.

## SOURCES

>> "There must be **one leader for the generation, and not two leaders for the generation.**"

—From here we see that two kings cannot rule at once.

### ש"ץ שהזקין

If a *shliach tzibur* has aged and wants to appoint his son to assist him sometimes — even though his son's voice isn't pleasant like that of his father's — if he fulfills the rest of the requirements *Halacha* sets forth, then his son takes precedence over anyone else and the congregation cannot prohibit him from serving as the *shliach tzibur*.

### אותן ששה חדשים

Those six months when Dovid was fleeing from his son Avshalom, instead of offering a male goat as an atonement *korban*, which a king generally offers, he offered a female goat as an atonement *korban* instead, like a regular individual.

—It seems from here that there was a previous time in Dovid's reign that his kingship was undermined to the extent that he brought the *korban* of a commoner.

### שאינ על גביו

A king is someone **who has only Hashem his G-d over him**, and no other superior.

### עתיד הקב"ה

*Hakosh Boruch Hu* is destined to establish another King Dovid for the >>

The *se'if summaries* for Parshas Chayei Sarah are printed following the si-cha (p. 52).

החדשים הי' לו דין מלך<sup>24</sup>, אלא שבנוגע לשעיר יש דין מיוחד שאינו אלא במי „שאינ על גביו אלא הי' אלקיו"<sup>25</sup>, וכיון שדוד הי' אז נרדף והי' ירא מפני אבשלום לא מקרי „אינ על גביו אלא הי' אלקיו" בפועל.

ופשיטא שאין זה דומה כלל להא ש-מצינו מלכי בית דוד ומלכי ישראל בזמן אחד, ולדעת הרמב"ם<sup>26</sup>, „גביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל כו' הרי זה מלך וכל מצות המלכות נוהגות בו" — כי שם שני המלכים הם בשני מקומות שונים, זה ביהודה וזה בישראל [נוסף על החילוק בסוג המלוכה שזה ממלכי בית דוד וזה ממלכי ישראל, ששונים במהו-תם, כדלקמן בארוכה].

ב. לכאורה הי' אפשר לבאר זה, ע"פ דברי הגמ"י<sup>27</sup>, „עתידי הקב"ה להעמיד להם דוד אחר שנאמר<sup>28</sup> ועבדו את ה' את דוד מלכם אשר אקים להם, הקים לא נאמר אלא אקים א"ל ר"פ לאביי וה-כתיב<sup>29</sup> ודוד עבדי נשיא להם לעולם כגון קיסר ופלגי קיסר", „מלך ושני לו כן דוד החדש מלך כדכתיב ודוד מלכם אשר אקים ודוד המלך שני לו כדכתיב נשיא להם ולא כתוב מלך" (פרש"י)<sup>30</sup>. שמזה מובן, שגם במלכות בית דוד עצמה, יש אפשרות של שני גדרים במל-

(כיון שלא הי' ראוי למלוך מחמת חולי וכיו"ב), וכמבואר במפרשים<sup>31</sup>, שהוא ע"ד מ"ש בתשובת הרשב"א<sup>32</sup> (והובא ב-רמ"א<sup>33</sup>) ב„ש"ץ שהזקין ורוצה למנות בנו לסייעו לפרקים . . שאם ממלא מקומו בשאר דברים בנו קודם לכל אדם", ו-עד"ז הוא לענין ירושת המלוכה, דכאשר אין האב יכול למלוך מאיזו סיבה זוכה הבן במלוכה בתורת ירושה (בחי' האב): משא"כ בנדוד<sup>34</sup>, אף שהי' זה בעת ש„ה-מלך דוד זקן"<sup>35</sup>, מפורש בדברי הימים<sup>36</sup> שדוד מלך בפועל גם אחרי שנמשח שלמה למלך<sup>37</sup>.

ואין זה דומה להזמן שברח דוד מפני אבשלום בנו (באמצע ימי מלכותו), ואי-תא כירושלמי<sup>38</sup> ד„אותן ששה חדשים ש-הי' דוד בורח מפני אבשלום בשעירה הי' מתכפר כהדיוט", שהרי זה הי' בעל כרחו (מחמת בריחתו מפני אבשלום), אבל אין מסתבר שיעביר המלוכה מידו ברצונו בחי"י.

ובפרט שיי"א<sup>39</sup>, שגם באותן ששת

(16) ראה שו"ת דברי נחמ"י אה"ע סמ"ח בסופו. שו"ת אבני נזר יו"ד פס"ב אות פה ואילך (וע"ש אות פה הראי' מיתום בן עוזי' ע"פ הוריות י', א). וראה צפע"נ להוריות יא, ב ד"ה התם שבס.

(17) ח"א ס"ו ש.

(18) אר"ח סנ"ג סכ"ה.

(19) מ"א בתחלתו.

(20) ד"ה א קאפיטל כח-כט. וראה אברבנאל למלכים כאן.

(21) ראה מלבי"ם שם כט, כו-כז. ולכאורה גם זה דומילכו שנית לשלמה בן דוד וימשחו לה' לנגיד" (ד"ה שם, כב), שנמלך לא רק ע"י אנשי ירושלים, הי' גם בחי' דוד (ראה רד"ק עה"פ. אברבנאל כאן).

(22) ר"ה פ"א ה"א. הוריות פ"ג ה"ב.

(23) ראה שו"ת אבני נזר שם בהגהה לאות כז. ועוד. אבל ראה מאירי הוריות יא, סע"א. פרשת דרכים דרוש יא בסופו. ועוד.

(24) שלכן שמעי שקללו אז הי' לו דין מורד

במלכות וחיוב מיתה — ראה ש"ב יט, כב. מ"א ב, ה. שם, לו ואילך (ובמפרשים שם). צפע"נ להוריות י', א ד"ה פרט. אבל להעיר מרש"י ש"ב יט, כג.

(25) משנה הוריות י', א. וראה רמב"ם הל' שגגות פט"ו ה"ו.

(26) הל' מלכים פ"א ה"ח.

(27) סנהדרין צח, סע"ב.

(28) ירמ"י ל, ט.

(29) יחזקאל לו, כה.

(30) וראה ראב"ד שם ספ"א. צפע"נ עה"ת ויחי מט, ט. לקו"ש יגש תנשא ס"ב ואילך.

כתב לעיל בנוגע לכל מלך (ולא רק מלכות אלא כל שררה ומינוי שבישר-אל). ומהו החידוש בדוד המלך לגבי שאר המלכים?

לכאורה יש לומר, דאף ש"המלכות ירושה", מ"מ אפשר להיות שהמלכות תפסק מזרעו כי לא יהי' לו בן הראוי למלא מקום אבותיו בחכמה וביראה, וזהו החידוש במלכות בית דוד, שהקב"ה הבטיחו ש"לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם", משא"כ בשאר מלכים (וכן ב"שאר שררות), שאף שהיא ירושה, אין הכרח והבטחה שלא תפסק מזרעו.

אבל קשה לומר שזו בלבד היא כוונת הרמב"ם – שהרי תוכן ענין זה כתב הרמב"ם בהמשך הפרק, וז"ל "מלכי בית דוד הם העומדים לעולם שנאמר כסאך יהי' נכון עד עולם אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק המלכות מביתו", ואמאי הכפיל את דבריו עוה"פ אודות הבטחה זו לדוד, שמלכותו תכון לעולם?

ועוד זאת: מזה שהרמב"ם כייל הך ענין ש"לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם" עם פרטי דיני ירושת המלכות, משמע, שאין זה ענין צדדי (שהקב"ה הבטיחו שבפועל תכון מלכותו לעולם), אלא זה נוגע לעצם גדר ירושת המלכות אצל מלכי בית דוד. והיינו שיש חילוק עיקרי בין ירושת מלכות בית דוד ל- ירושת המלכות בשאר מלכים (ושאר עניני שררה ומינוין שבישראל).

ונת' בזה במ"א<sup>31</sup> ע"פ דיוק לשון ה- רמב"ם "כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם", והיינו שדוד זכה לא רק

כות, קיסר ופלגי קיסר, ולפ"ז אפשר לומר מעין זה גם בתחלת מלכות בית דוד, במלכות שלמה ודוד, ששניהם היו מלכים, אלא שהם ע"ד קיסר ופלגי קיסר.

אבל גם זה דוחק, כי פשוט ששני "מלכים" אלו אינם שוים בתוקף מלכותם, וכלשון הגמ' "ופלגי קיסר" (חצי קיסר), "ושני לו", ולא מצינו שבאותו הזמן הי' אחד משניהם (דוד או שלמה) באופן ד"שני לו".

ג. ויש לומר בזה, בהקדם ביאור דברי הרמב"ם בנוגע לירושת המלכות, וז"ל: "מאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם שהמלכות ירושה שנאמר<sup>32</sup> למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל . . . ולא המלכות בלבד אלא כל השררות וכל המינויין שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם, והוא שיהי' הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה", ואח"כ ממשיך הרמב"ם בנוגע למלכות בית דוד "כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם שנאמר<sup>33</sup> כסאך יהי' נכון עד עולם ולא זכה אלא לכשרים כו' אע"פ שלא זכה אלא לכשרים לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם, הקב"ה הבטיחו בכך כו'".

ולכאורה דברי הרמב"ם צריכים ב- אור: מאי קמ"ל הרמב"ם באריכות דבריו אודות מלכות דוד, "כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ול- בניו הזכרים עד עולם כו' ולא זכה אלא לכשרים כו'" – הרי הן הן הדברים ש-

## SOURCES

>> Jewish people as Moshiach; as it says: "And they shall serve Hashem their G-d, and Dovid their king, whom I will establish for them." It does not say, "I established," but "I will establish." Rav Pappa said to Abaye: "But isn't it written: 'And my servant Dovid shall be their prince forever' — indicating that Dovid Hamelech himself will rule over the Jewish people?" Abaye said, "They will rule like a king and a half-king."

Rashi explains: One will be the king, and the other will be his secondary. The "new" Dovid, referring to Moshiach, will be the king; as it says, "Dovid their king, whom I will establish," And Dovid Hamelech will be his secondary, as it says "... Dovid shall be their prince" and it does not say "king."

### מאחר שמושחין

Once the king is anointed, he is entitled to the kingdom for himself and his sons forever. This is because the kingdom is hereditary, as it says, "In order that he may have many days in his reign, he and his sons, among the Bnei Yisroel." ...This does not apply only to the kingdom, but also to all governing positions and all appointments among the Bnei Yisroel: a son inherits from his father, and so his son from him, forever. This is as long as the son follows in his father's footsteps with regard to wisdom and awe of Hashem ...

From the time Dovid was anointed, he merited the crown of kingship, and the kingdom became his and that of his male descendants forever, as it says, "Your throne will be established forever." This only refers to those who are fit to rule ...

&gt;&gt;

(31) הל' מלכים שם ה"ו.

(32) שופטים יז, כ.

(33) ש"ב ז, טז.

(34) בה"ט.

(35) ראה לקו"ש חכ"ח ע' 109 ואילך. וש"נ.



## SOURCES

>> Even though he only merited the monarchy for his descendants who are fit to rule, the kingdom will never be removed from the descendants of Dovid forever. *Hakadosh Boruch Hu* promised him this ...

## מלכי בית דוד

*Malchei Beis Dovid* will be the ones to stand forever, as it says in regards to them, "your throne shall be established forever." In contrast, if a king from any of the other families of the *Bnei Yisroel* is appointed, the kingdom will eventually cease from his house.

## זה הזרע הנכבד

Any king who is not from the honorable descent of Dovid Hamelech, is called a stranger in regards to the kingdom, just as all people from other descent aside from the descendants of Aharon are called strangers in regards to the *avodah* in the *Beis Hamikdash*.

ועפ"ז מובן קשר הדברים ברמב"ם, שבהמשך לדיני ירושת המלכות (ושאר שררות ומינויין שבישראל), כותב ע"ד ירושת מלכות בית דוד, ומדייק שהיא באופן ש"לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם" – שאין זו הבטחה צדדית, אלא ענין המוכרח מצד עצם גדר דמלכות בית דוד:

כאשר המלוכה היא רק באופן של מינוי למילוי תפקיד, הרי זה דבר נוסף על מציאות האדם, ובמילא שייך בזה הפסק: משא"כ במלכות בית דוד, ה"ז שהם מלכים בעצם, זה נעשה מהותם ועיקרם, שכן המלוכה וההתנשאות מוטבע בעצם נפשם, ובמילא אין שייך בזה הפסק, והוא עובר בדרך ממילא מאב לבנו.

ה. ע"פ כל הנ"ל מובן, שיש חילוק יסודי בגדר ירושת המלכות בין מלכי בית דוד ושאר מלכים (וכן כל השררות והמינויין) שבישראל:

בשאר מלכים שאינו אלא ירושת תפקיד ה"ז דומה לכל ירושת נחלה, שה"מוריש יש לו, "בעלות" על תפקיד פלוני (ע"ד שאר רכושו ונכסיו שהוא הבעלים עליהם), שהוא מוריש לבניו (וכהדגשת הרמב"ם כאן), "כל הקודם בנחלה קודם לירושת המלוכה";

משא"כ אצל מלכות בית דוד אין זו כמו ירושת נכס, אלא הוא ענין הבא בדרך ממילא, שע"י ש"זכה דוד בכתר מלכות", "הרי המלכות לו ולבניו ה"ז זכרים עד עולם", שבדרך ממילא נטבע בהם כח המלוכה עד עולם.

[ועפ"ז י"ל, דמ"ש הרמב"ם: בנוגע למלכי בית דוד, "ולא זכה אלא ל"כשרים" אינו ענין לתנאי ירושת המלכות

ל"מלכות" אלא ל"כתר מלכות", ש"כתר מלכות" לא נמצא אלא במלכי בית דוד בלבד. ועד"ז כותב הרמב"ם אח"כ: "נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל כו' ה"ז מלך וכל מצות המלכות נוהגות בו אע"פ שעיקר המלכות לדוד כו'" – הרי שאף שחלים כל דיני המלך על המלך משאר שבטי ישראל, מ"מ אין בו "עיקר המלכות" שזה שייך לזרע דוד בלבד.

ולכן כותב הרמב"ם בספר המצות: שכל מלך שאינו מ"זה הזרע הנכבד", ל"ענין מלכות נכרי קרינא ב" כמו שכל זרע אחר בלתי זרע אהרן לענין עבודה זר קרינא ב" – כי מלכות בית דוד היא חפצא אחרת בענין המלוכה.

## ד. וההסברה בזה:

ענין המלכות יכול להיות בשני אופנים: (א) התפקיד של מלוכה, שהן הפעולות והנהגות המלוכה (בלשון הכתובים: "אשר יצא . . . ואשר יבא לפניו", וכן הפרטים שביארם שמואל הנביא<sup>36</sup>). (ב) מלך בעצם<sup>37</sup>, היינו שהוא איש מנושא בעצם (ובדרך ממילא הוא מתנהג כמלך).

וזהו הענין ד"כתר מלכות" שזכה בו דוד, "לו ולבניו הזכרים עד עולם" – לא רק שהם ימלכו בפועל, אלא שהם יהיו מלכים בעצם. והוא "עיקר המלכות" ה"ז שייך לזרע דוד בלבד, כי אינו רק הנ"הגת המלוכה, אלא ההתנשאות שבנפש, שניתן בדוד וזרעו עד עולם.

36) ה"ה.

37) מל"ת ש"ס"ב. וראה השק"ט בביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג ח"ג פרשה ו' (ק"ח, ג). ואכ"מ.

38) פינחס כו', יז ובספרי (ורש"י) שם.

39) ש"א ה', יא ואילך. רמב"ם הל' מלכים ספ"ד.

40) ראה המשך הער"ב פקכ"ב. ובנ"מ.

41) בה"ז שם.

ועפ"ז י"ל שזו היתה פעולתו של דוד בהמליכו את שלמה בחייו:

אע"פ שזכה שלמה בכתר מלכות תיכף משנולד, להיותו זרע כשר, והי' לו כח המלוכה בעצם, מ"מ, כל זמן שדוד הי' בחיים ומלך בפועל, הרי כח ה- מלוכה של שלמה הוא רק „בכח" ולא „בפועל", כי אין הכרח שימלוך בפועל [דלא מיבעי אצל שלמה שהיו לו עוד אחים ואין וודאות שהוא הי' המלך, אלא גם אם הי' מדובר בנן יחיד, הרי אפשר שימות בן בחיי האב ולעולם לא ימלוך בפועל]:

אבל על ידי בחירת דוד בשלמה בנו וציווי למושחו, חל עי"ז על שלמה שם מלך, היינו לא רק שנחיד הוא לירש את המלוכה מדוד, אלא יש עליו שם מלך בפועל (כיון שזכה ב„כתר מלכות").

ואין זו סתירה להכלל שאין שני מלכים משתמשים בכתר אחד – כי ה- דיוק בזה הוא „משתמשים בכתר אחד", דהיינו הנהגת המלוכה בפועל, שזה אינו שייך להיות על ידי שנים בבת אחת (ובפרט שאין דיעותיהן שוות וכו'), ואין מלכות אחת נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא: אבל עצם שם מלך, שתלוי ב„כתר מלכות" וכח המלוכה שניתן לדוד ולזרעו עד עולם, אפשר לחול על שנים בזמן אחד.

[ובעומק יותר יש לומר, ש„שם מלך" החל על שלמה אינו בסתירה לשם מלך דוד – כי היינו הך, ד„כתר מלכות" של שלמה אינו אלא „כתר מלכות" של דוד (וכן בכל מלכי בית דוד, ש„כתר מלכות"

שכתב לפניו „והוא שיהי' הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה" – אלא הם שני דברים שונים: התנאי ד„ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה" נוגע לירושת תפקיד המלוכה, דרך מי שיש בו חכמה ויראה יכול להנהיג המלוכה כראוי: אבל כוונת הרמב"ם „ולא זכה אלא לכשרים" היא לענין ירושת „כתר מלכות", שכת המלוכה המיוחד למלכי בית דוד אינו עובר אלא לזרעו ה- כשרים, ולא לזרעו שאינם כשרים, שהם אינם זוכים בכתר מלכות („שלא זכה אלא לכשרים").]

ו. והנה ע"פ הנ"ל נחתנינו לעוד הפרש יסודי בין מלכי ישראל ומלכי בית דוד – בנוגע למצב הבן בחיי האב:

אצל שאר מלכים (וכל השררות) ש- גדר מלכותם אינו אלא התפקיד דמלו- כה, מובן, שכל זמן שהאב חי וקיים, איא שיחול על הבן שום גדר של מלכות (כ"ז) שאביו עדיין מולך), כי תפקיד המלוכה לא יתכן אלא לאחד. וגם אם הוא בן הראוי למלא מקום אבותיו – הרי כל זמן שאביו מולך אין להבן כלום בענין המלכות (כמו בירושת נכסים, שכ"ז שהמוריש בחיים אין להבן שום בעלות על נכסי האב), והוא רק בגדר ראוי לירושו<sup>42</sup>.

משא"כ אצל מלכי בית דוד, כיון שיש אצלם כתר מלכות, שכת המלוכה מוטבע בעצם נפשם, הרי זהו ענין הקיים גם בחיי אביו<sup>43</sup>.

(42) אלא שבזה שינוי בין ירושת נחלה לירושת שררה (ראה בהנסמן בהערה 16), שירושת נחלה היא רק לאחר מיתה, וירושת שררה אפשרית גם בחיים, שממלא מקום אבותיו בשררה זו.  
(43) וי"ל שגם בשאר מלכי בית דוד הנ"ל (סיא) לא נפקעה המלוכה מהאב כשנעשה הבן מלך, משאי"כ במלכי ישראל, דכאשר הבן ירש המלוכה

בחי האב נפקעה לגמרי מהאב. וראה צפ"ג ל- הוריות י, א ד"ה פרט.

(44) ראה סנהדרין לז, א. ספרי (ורש"י) פינחס כז, יח. ועוד. ובמילא אין גדר שררה והנהגת ה- מלוכה של א' שווה לחבירו.

## SOURCES

## הולמתו

The crown of Dovid fits him.

## אין מלך

One who believes the Torah of Moshe Rabbeinu will know that a king can only be a descendant of Dovid and Shlomo.

## דוד ושלמה

The kingship of Dovid and Shlomo, who were anointed with oil from a horn, continued.

ידועים דברי הרמב"ם<sup>49</sup> „אין מלך למי שמאמין תורת משה רבינו אלא מזרע דוד ומזרע שלמה דוקא" (והוא בכלל העיקר הי"ב מה"ג עיקרים<sup>50</sup>). ובזה מתורץ לשון הגמ'<sup>51</sup> „דוד ושלמה שנמשחו בקרן נמשכה מלכותן", דלכאורה איך מתאים להוסיף „ושלמה" (כאילו זוהי מלכות נפרדת), והרי מלכות שלמה היתה ירושה דמלכות דוד (ומשיחת שלמה היתה רק „לסלק המחלוקת" מפני אדוני<sup>52</sup>)? אלא משום שמלכות שלמה (ומשיחתו) יש בה גם התחלת ענין חדש, כי הנצחיות דמלכות בית דוד „עד עולם" נפעלת דוקא ע"י דוד ושלמה יחד<sup>52</sup>.

ועפ"ז יש לומר, שמטעם זה היו שניהם מלכים בזמן אחד<sup>53</sup>, כי בזמן זה בא לידי ביטוי ענין זה שבמלכותם, ש' בגלל שניהם היא מלכות נצחית.

(משיחות י"ב וט"ז תמוז תשמ"ה)

שלמה הוא אותו הכתר, וכמרומו ב' חז"ל<sup>45</sup> שהסימן למלכי בית דוד הוא ש' כתר דוד „הולמתו", כי כתר מלכות של מלכי בית דוד הוא עצם אחד, וי"ל ש' הוא עצם כח המלוכה, שלמעלה מהתחלקות].

וכן בעניננו, שהנהגת המלוכה היתה בפועל (רק) על ידי דוד<sup>46</sup> (ואם מצינו ענינים של הנהגת המלכות אצל שלמה בחיי דוד, אין זה אלא בשליחותו של דוד אביו<sup>47</sup>, ולא כמלכות נפרדת)<sup>48</sup>; אבל מ"מ חל שם מלך על שלמה בחיי דוד (לאחרי שנמשח<sup>49</sup>). כיון שיש אצלו „כתר מלכות".

ז. ויש להוסיף ביאור בזה שמצינו ענין כזה – מלך בחיי האב (כשלא נפקע המלכות מן האב) – רק אצל דוד ושלמה:

(45) ע"ז מד, סע"א. וראה גם סנהדרין כא, ב ובפרש"י. וראה הנסמן בהערה 40.  
(46) כדמוכח בדה"א כח"כט, כנ"ל.  
(47) אבל שליחות זו אינה אפשרית בכל אדם, אלא מי שהוא „כמותו" דהמשלה, היינו מלך כמותו, כמו שלמה שהי' מלך כמותו ד„דוד". וכמו שב' שליחות בכלל צריך השליח (לכל לראש) להיות כמותו דהמשלה, וחש"ו לאו בני שליחות נינהו, כמשנ"ת במק"א.  
(47) וי"ל שלכן לא נהרג אדוני' מדיו מורד במלך (ראה לעיל הערה 7). ואכ"מ.  
(48) שלדעת הרמב"ם הוצרך לזה בנוגע ל' שלמה לסלק המחלוקת (הל' כלי המקדש פ"א ה"א. הל' מלכים ספ"א).

(49) סה"צ שבהערה 37 – ע"פ הוצאת קאפח (ועד"ז בהוצאת העליר). ולפנינו – בשינוי קצת.  
(50) ברמב"ם פיהמ"ש פ' חלק.  
(51) מגילה יד, א. וש"נ.  
(52) ראה בארוכה לקו"ש חכ"ה ע' 108 ואילך.  
(53) להעיר מזה שאמרו (זח"א קנו, רע"א. רכה, סע"כ. ועוד) דבזמן שלמה קיימא סיהרא באשלמותא (וראה גם שמור"ר פט"ו, כו), והרי זה שייך בין לדוד (דור י"ד) ובין לשלמה (דור ט"ו), שהרי מילוי ושלמות הלבנה היא חצי כ"ט י"ב תשצ"ג (ב"י א"ח סתכ"ו) שהוא בין י"ד לט"ו, קודם לשלמות ט"ו יום.

## SE'IF SUMMARY

## סעיף א

It seems from the *pesukim* that not only did Dovid Hamelech guarantee that his son Shlomo would rule after him, but he actually crowned him as king during Dovid's own lifetime, which seems to mean that both Dovid and Shlomo served as kings at the same time! This needs to be clarified, for the *gemara* states that "two kings cannot serve with one crown"

## סעיף ב

Perhaps we can find an example of such a phenomenon within *Malchus Beis Dovid*. The *gemara* tells us that *Le'osid lavo* — when Moshiach comes — there will be two kings in *Malchus BeisDovid*! Moshiach will be one and Dovid Hamelech will be the other.

However, what happened with Dovid and Shlomo cannot be compared to what will happen when Moshiach comes. As the *gemara* clarifies, *Le'osid lavo*, Moshiach will be the superior king, while Dovid will be only secondary. In the story of Dovid and Shlomo, however, we do not find that one was superior over the other.

## סעיף ג

After detailing the law of succession for Jewish kings — that the son of the king is the heir to his father's throne — the Rambam expounds at length that the same applies within *Malchus Beis Dovid*. Why is the Rambam repeating himself in regards to *Malchus Beis Dovid*? It cannot be that the Rambam adds this only to teach us a side point — that the kingdom of *Beis Dovid* will never end — for the Rambam teaches us that at greater

length and clarity in a further *halacha*!

Instead, it must be that the Rambam intends to teach us that the stature of kingship within *Beis Dovid* is of a different nature than that of other families; that the crown of kingship belongs specifically to *Beis Dovid*. (This point will be explained in the next paragraph.)

## סעיף ד

There are two types of kings: The first is a king who was given the role of leading the people. He therefore assumes the leadership, raises himself above his nation and directs them how to live their lives. The second type, is a king who has the nature of leadership deeply rooted within him, making him exalted at his very essence. He is therefore the perfect candidate to be the king in actuality: to lead the people.

This is the point of difference between *Malchus Beis Dovid* and the other Jewish kingly dynasties. Kings from other dynasties can hold the position of king, but they are not kings by nature. The kings of *Malchus Beis Dovid*, on the other hand, are essentially exalted. This, in the language of the Rambam, is the crown of kingship. Consequently, while the crown can leave other dynasties, it cannot and will not leave the kingdom of *Beis Dovid*, since kingship is at the essence of their nature.

## סעיף ה

Having said this, we can understand a fundamental difference in the nature of inheritance between these two types of kings. A king from any non-*Beis Dovid* dynasty bequeaths his role of kingship to his son in the same way he bequeaths all the property he possesses — just as he would transfer his home to his son,

so too he bequeaths the position he holds. In the case of *Malchus Beis Dovid*, on the other hand, the kingdom is not a possession that a father transfers to his son. Instead, it is something that is at the essence of the very family, and something that gets passed from generation to generation automatically.

## סעיף ו

We can now answer the original question: how were Dovid and Shlomo able to be kings at the same time? True, only one person can fill the practical role of king at a time, and during his lifetime, Dovid was that person. At the same time however, although Shlomo was not practicing kingship, he possessed the nature of a king innately because he was a member of *Malchus Beis Dovid*. Dovid crowned Shlomo during his own lifetime so that Shlomo's innate characteristic should not only be realized in the future — after Dovid's passing — but should be revealed even during his Dovid's lifetime: that Shlomo should be called a king.

## סעיף ז

This episode of Dovid and Shlomo is the only time in Jewish history where we find a father and son serving as kings at one time. Why specifically them two? Because the eternal nature of *Malchus Beis Dovid* applies specifically to kings descended from Dovid's son Shlomo. Because the eternal nature of *Malchus Beis Dovid* was dependent on Dovid and Shlomo, it was important that both of them rule at the same time, bringing the special characteristic of *Malchus Beis Dovid* — from which the eternal nature of their kingship stems — to light.

## IN REVIEW:

- 1 What actions of Dovid showed that he crowned Shlomo as king still in his lifetime?
- 2 What's the example the Rebbe brings of leadership being passed from father to son during the father's lifetime? Why can't the case of Dovid and Shlomo be compared?
- 3 What is the *diyuk* in the Rambam's language that clarifies the seeming repetition regarding *Malchus Beis Dovid*?
- 4 What are the two types of kings? What is the difference between them in regards to inheritance?
- 5 If Shlomo was a king by nature, why did he have to be crowned?

### לוח ראשי תיבות

מה שכתוב	מ"ש	וכיוצא בזה	וכי"ב	אי אפשר	א"א
מה שאין כן	משא"כ	וכמו שכתוב	וכמ"ש	אמר לי	א"ל
על דרך	ע"ד	וכנזכר לעיל	וכנ"ל	אף על פי	אע"פ
על זה	ע"ז	ולפי זה	ולפ"ז	במקום אחר	במ"א
על פי	ע"פ	ועל דרך זה	ועד"ז	בנדון דידן	בנדו"ד
עוד הפעם	עוה"פ	ועל פי זה	ועפ"ז	דמה שכתוב	דמ"ש
על ידי זה	עי"ז	יש לומר	י"ל	ה' אלוקים	ה"א
קא משמע לן	קמ"ל	כל זה	כ"ז	הרי זה	ה"ז
שיש אומרים	שי"א	כיוצא בזה	כי"ב	הנזכר לעיל	הנ"ל
שעל ידי	שע"י	לפני זה	לפנ"ז	ואחר כך	ואח"כ
		מכל מקום	מ"מ	וזה לשונו	וה"ל





# פרשת תולדות

---

## INTRODUCTION

In the conventional way of understanding it, Yitzchak is understood to have been a man of awe; connecting to Hashem through submission. His father Avraham, on the other hand, exemplified love — connecting to Hashem through joy.

If that's the case, how could Yitzchak's name, which is supposed to portray his very character, come from the word *tz'choik*, meaning joy? Also, why would his birthday have been on Pesach, a Yom Tov signifying love?

In this Sichä, the Rebbe elucidates the emotions of love and of fear, shedding light on their source in *kedusha* and how they play a role in *avodas Hashem*. The Rebbe lays forth a revolutionary understanding of *bitul* within *avodas Hashem*: that the submission should not be an end in itself, but instead its purpose should be to bring oneself closer to Hashem and to experience G-dliness in a greater capacity.

With this the Rebbe clarifies Yitzchak's approach of service to Hashem, and illuminates the path of *avoda* for us, and how we should develop our relationship with Hashem.

## תולדות

ולכן בא ענין זה דוקא ב(תחילת) פ' תולדות, לפי שעיקרה של פרשה זו – „אלה” – הוא סיפור „תולדות יצחק”, קורותיו של יצחק?

(בפ' חיי שרה המדובר הוא בהמשך לעניניו של אברהם: מפ' ויצא מתחיל הסיפור ע"ד יעקב: ובפרשת תולדות הוא סיפור קורותיו של יצחק, ועד ש' אחד מהפירושים ב„ואלה תולדות יצחק” הוא – „ילדי ימיו וקורותיו”)

וזהו הדגשת הכתוב, שבסיפור עניניו של יצחק („תולדות יצחק”) נוגע לדעת ש„אברהם הוליד את יצחק”, שיצחק „דומה” לאברהם.

ב. בנוגע לענינו ועבודתו של יצחק מצינו דבר והיפוכו:

ידוע שמדתו של יצחק היא מדת היראה, „נפחד יצחק”. שזהו ההפך בין עבודתו של אברהם לשל יצחק: עבודת אברהם היא במדת האהבה והחסד, „אברהם אוהב”<sup>1</sup>, ושל יצחק – במדת היראה והפחד.

אמנם לאידך – כמה ענינים ביצחק מורים על קשר ושייכות למדת האהבה והחסד:

(א) תחלתו, (וזמן) לידתו: אמרו חז"ל „בפסח נולד יצחק”, וידועי אשר שלש

א. ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק. וביארו חז"ל שכל לשון הכתוב בא ללמדנו, שנוסף על שה' „יצחק בן אברהם”, ה' מודגש אשר „אברהם הוליד את יצחק”, כי ה' דומה לאברהם בקלסתר פניו – „לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נת-עברה שרה . . . הקב"ה צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם”.

וכבר הקשו במפרשים: ענין זה, ביטול דברי ליצני הדור „מאבימלך נת-עברה שרה”, ה' מתאים להשמיענו ב-סמיכות לסיפור לידת יצחק – ולמה חיכה הכתוב עד עתה – פרשת תולדות – לבטל אמירה זו?

ומשמע, דעם היות שסיבת יצירת „קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם” היתה כדי לבטל דברי ליצני הדור – זה נוגע (גם) לענין עקרי ולענין הקיים גם אחרי ביטול דבריהם – נוגע לעצם ענינו ועבודתו של יצחק.

(1) ב"מ פז, א. תנחומא פרשתנו א. פרש"י ריש פרשתנו.

(2) לשון רש"י.

(3) ראה מפרשי רש"י כאן. אלשיך ועוד כאן.

וראה גם לקו"ש ח"כ ע' 101 ואילך.

(4) וכפשוטו לשון רש"י שתחלת יצירתו של יצחק היתה דומה לאברהם, ודברי ליצני הדור היו רק בעת עיבורה של שרה („מאבימלך נתעברה שרה”). וכן מפורש בתנחומא שם (הובא בראש כאן).

ולפי דברי הגמ' (ב"מ שם) – ה' זה תיכף לאחר עשיית המשתה גדול שאז „היניקה בנים שרה” (וירא כא. ז) – „ועדין היו מרננים כו' מיר נהפך קלסתר פנים כו'”. וראה חזקוני מהרש"א שם.

## SOURCES

### לפי שהיה

Since the scoffers of the generation were saying that Sara became pregnant from Avimelech, because for numerous years Sara was with Avraham and did not conceive from him, Hashem therefore fashioned Yitzchak's facial features similar to those of Avraham's.

### ילדי ימיו

The activities of his life and what occurred to him.

## SE'IF SUMMARY

### סעיף א

Shouldn't the Torah have taught us about the similarity of Yitzchak's facial features to that of Avraham's earlier? Why did it wait until Parshas Toldos? It must be that Yitzchak's similarity to Avraham is important in understanding who he was, and therefore it is taught in this parsha, which deals with Yitzchak's life and history.

(5) להעיר מפרש"י ר"פ נח „ד"א ללמדך כו'”.  
(6) ספירנו כאן.  
(7) ויצא לא, מב. וראה ת"א וחיב"ע שם. ועוד.  
(8) ישע"י מא, ח.  
(9) ר"ה יא, רע"א (וראה תוס' שם). רש"י וירא יח, י. ועוד.  
(10) טא"ח סתי"ז. וכ"ה בוצ"ג רנז, ריש ע"ב.

## SOURCES

## ויגדל האיש

Regarding Yitzchak the *passuk* says "The man prospered ... until he had grown very great."

—The term "very great" signifies abundance, which corresponds to the emotions of love and kindness.

## וארבה את זרעו

The *passuk* tells us what Hashem said of Avraham: "... and I multiplied his offspring and I gave him Yitzchak".

—This implies that the abundance of Avraham's offspring was through Yitzchak, and abundance reflects the emotions of love and kindness.

## עבדו את

Serve Hashem with fear and rejoice with trembling.

ג. לכאורה ה' אפשר לבאר זה ע"פ הידועי, דזה שהעבודות של אברהם ו- יצחק היו בשני קוים שונים וגם הפכיים — הכוונה בזה שעיקר עבודתו של אברהם היתה במדת החסד, אבל לא שהיתה מוגבלת רק בה אלא היתה כלולה גם ממדת הגבורה והיראה, וכמפורש אצל אברהם: — "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה"; וכמו כן הוא ביצחק, שעבודתו היתה כלולה גם ממדת החסד, אלא שעבודתו העיקרית היתה במדת היראה.

ועפ"ז יש לפרש: דזה שאמר הכתוב "אברהם הוליד את יצחק", שהקב"ה "צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם" — הכוונה בזה לא רק לתואר פניו ה- גשמי, כ"א גם ל"קלסתר פניו" הרוחני, כלומר — מדתו ועבודתו, ובא ללמדנו כי בעבודתו של יצחק ישנה עבודת ה- אהבה (דאברהם).

אמנם, לכאורה אין זה ביאור מספיק, כי מאחר ששמו של יצחק בפי כל ותמיד הוא ע"ש השמחה דוקא, עכ"ל שזהו עיקר ענינו של יצחקי.

זאת ועוד: ידועי החילוק בין גילה ושמחה — דגילה מורה על רגש של שמחה שאינו באופן גלוי כ"כ (שלכן יכולה להיות ה"גילה" ביחד עם היראה ורעדה, וכמו שנאמר: "עבדו את ה' ביראה וגיל ב'רעדה"), משא"כ שמחה היא —

הרגלים הם כנגד הג' אבות — פסח כנגד אברהם, שבועות כנגד יצחק וסוכות כנגד יעקב. ונמצא, שלידת יצחק היתה ברגל שכנגד אברהם. ומובן בפשטות שאין זה 'במקרה', אלא מפני שכן הוא הדבר מצד תוכן ענינה של לידת יצחק, דמכיון שמציאותו של יצחק "דומה" ל- אברהם (אהבה וחסד), לכן גם לידתו (כפשוטה) היתה ב"רגל" דאברהם.

(ב) שמו: "יצחק" הוא מלשון "צחוק" — ע"ש "צחוק עשה לי אלקים"<sup>11</sup>, ענין של שמחה. והרי שמחה היא תנועה הפכית ממדת היראה והפחד<sup>12</sup> — ואעפ"כ נקרא יצחק בשם המורה על שמחה.

(ג) כללות ענינו — ויגדל האיש ג' עד כי גדל מאד<sup>13</sup> — תכלית החסד והגדלות.

(ד) וארבה את זרעו (ע"י אשר) ואתן לו את יצחקי.

ועוד.

(11) בחדא"ג מהרש"א ר"ה שם (י, ב) ש"צחק שהוא מדת הדין נברא בפסח שבו ה' שולט מדת הדין על המצריים כו". אבל בזהר שם (ועוד), פסח כנגד אברהם והוא מסטרא דימיון. וכן הוא לכאורה פשוט הענין, שעיקר ענינו של פסח הוא — גאולת ישראל (לא עונש המצרים), ענין של חסד. (12) רש"י לך יו, יט. — ולהעיר שנק' גם "יש-חק" (תהלים קה, ט, ועוד), וראה תרי"ח פרשתנו (ה, א. שם ד). ובכ"מ.

(13) וירא כא, ו. — ובתו"ח (פרשתנו שם, א: ויצא כה, א) ובכ"מ, שזהו טעם קריאת שם יצחק. וראה פי' הר"י בכור שור שם.

(14) רש"י שם.

(15) ראה גם זהר ר"פ אחרי: עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה וכתוב עבדו את ה' בשמחה. . הני קראי קשיין אחדדי. וראה בארוכה לקוטי לוי"צ שם (ושם גם בנוגע ליצחק). ולהעיר משלה' פרשתנו (רפז, ב).

(16) פרשתנו כו, יג. וראה לקמן הערה 42.

(17) יהושע כד, ג. וארז"ל יצחק כגימ' ארבה (שעז"פ להאריז"ל ר"פ בא. מ"ח מס' סדר ליל פסח פי"א מ"א).

(18) תניא אגה"ק סי"ג (קט, ב). ובכ"מ.

(19) וירא כב, יב.

(20) ראה גם ס' הליקוטים דא"ח דהצ"צ ערך יצחק ס"ב. וש"נ.

(21) ולהעיר ממחז"ל (ב"ר ריש פרשתנו — פס"ג, ג) יצחק נקרא אברהם דכתיב אלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם.

(22) לקו"ת נצבים מ, רע"א.

(23) תהלים ב, יא. — וראה זהר שם: דאסיר ליי

לבי' כו'.

## SE'IF SUMMARY

## סעיף ב

Yitzchak embodied the attribute of awe, in contrast to Avraham who embodied love and kindness. Yet interestingly, we find numerous aspects regarding Yitzchak which resemble love!

## SE'IF SUMMARY

## סעיף ג

Perhaps we can explain the aspects resembling love and kindness in Yitzchak's life by realizing that although awe was his principal emotion, Yitzchak was not limited to expressing awe, and also possessed the emotion of love.

However, since Yitzchak's very name reflected joy, a characteristic synonymous with love, this emotion could not have been something additional and secondary in his life, rather it must have been essential to his being.

## סעיף ד

Love doesn't demand submission of the lover to the one being loved, on the contrary: he is expressing himself; he is becoming closer to what he loves. Conversely, the emotion of awe denotes that one surrenders and forgoes his ego to the one he is fearing. The Jewish people relate to Hashem both through love, which arouses a closeness towards G-dliness, and through awe, which leads to the nullification of self towards G-dliness.

## סעיף ה

When developing an emotion of awe for Hashem, one must realise that fear and submission is not an end in itself; instead, its purpose is to bring oneself closer to Hashem. In fact, by way of fear, one can reach closer to Hashem than through love. For, as we learned above, when one experiences love, one is feeling oneself. Because the human being is limited, his connection to Hashem through love is limited too. By way of awe, however, when one is >>

שמחה גלוי<sup>24</sup>. ולפי<sup>25</sup> מה שנקרא בשם יצחק ע"ש הרגש (הגלוי) של "צחוק", מורה (לא על הגילה הכלולה במדת היראה, וגילו ברעדה", כ"א) על השמחה הגלוי דוקא.

ומזה מובן, שזה שיצחק "דומה" ל-אברהם אינו רק מצד התכללות המדות זו בזו (שגם בעבודת יצחק כלולה מדת האהבה), אלא שהשמחה הוא ענין מיוחד ועיקרי ביצחק.

ד. וי"ל ביאור הענין:

מהחילוקים שבין אהבה (מדתו של אברהם) ליראה (מדתו של יצחק): ענינה של אהבה הוא קירוב האוהב אל הנאהב, שאין בזה תנועה של התבטלות האוהב כלפי הנאהב, אדרבה, באהבה מורגשת מציאות האוהב, שהוא נעשה קרוב<sup>26</sup>; משא"כ יראה ענינה – שהאדם מתבטל ומאבד תוקפו ומציאותו כלפי זה שירא ממנו.

דוגמא לדבר – החילוק בין בן ו-עבד:

היחס בין בן לאביו יסודו (בעיקר) ברגש האהבה שביניהם – והרי אהבת הבן אל אביו אינה מבטלת "מציאותו" של הבן, כ"א כפי שהוא במציאותו יש לו קירוב (ואהבה) אל אביו; משא"כ ה-יחס של העבד לאדונו קשור (בעיקר) במדת היראה (יראת העבד מאדונו), ש-ענינה ופעולתה הוא הביטול – שמקבל עליו את עול אדונו וכפוף ובטל אליו.

וכן הוא בעבודת השם:

ידוע שבנ"י הם, "אם כבנים אם כ-עבדים"<sup>27</sup>; "בנים אתם לה' אלקיכם"<sup>28</sup>, "עבדי הם"<sup>29</sup>; ההתבוננות בקירובו של הקב"ה לישראל, "כי אתה אבינו"<sup>30</sup>, מ-עוררת ומגלה האהבה לה'; וההתבוננות בזה שהקב"ה הוא "מלכנו" מעוררת ו-מגלה היראה והביטול.

והחילוק בין שתי המדות הללו (אה-בת השם ויראתו) בפעולתו בנפש האדם הוא: האהבה מעוררת התקרבות האדם להקב"ה; היראה פועלת בהאדם הרגש הביטול והשפלות לפניו ית'.

ה. והנה במדת ה"ביטול" והשפלות מצינו, שלא זו בלבד שצ"ל הזהירות ש-האדם לא יעשה עי"ז כ"אסקופה הנד-רסת<sup>31</sup> ח"ו – אלא עוד זאת, שהביטול משמש ג"כ הכנה והכשרה להתקרבות להקב"ה. כלומר, אין מטרת היראה וה-ביטול שהאדם יבוא לידי מסקנה שהוא אינו כלום ותו לא, אלא אדרבה, שמכיון שהוא בטל, ביכלתו להתקרב להקב"ה.

ואדרבה: מדת ההתקרבות להקב"ה ע"י הקדמת הביטול היא ביתר שאת מה-התקרבות שמצד האהבה לבדה. כי מ-אחר שמדת האהבה קשורה עם הרגש מציאות עצמו (שהוא מתקרב להשם), והרי האדם הוא נברא בעל גבול, לכן, גם מדת התקרבותו להקב"ה היא בהג-בלה: דוקא כשהאדם מבטל את עצמו (על ידי שמעורר בנפשו מדת היראה), הרי הוא מכשיר א"ע להיות כלי להת-

26) פיוט "היום הרת עולם" בתפלת מוסף

ד"ר. וראה הפסורת פרשתנו (מלאכי א, ו) בן גו' ועבד גו' אי' כבודי גו' אי' מורא גו'.

27) פ' ראה יד, א.

28) בהר כה, מב. שם, נה.

29) ישע' סג, טז.

30) ל' הש"ס – עירוביו צח, א.

24) כמובן גם מזהר שם, ד. עבדו את ה' ב'

שמחה" היא בסתירה ל"עבדו את ה' ביראה" (אף שאפ"ל "וגילו ברעדה").

25) ראה בארוכה בזה – ספר הערכים חב"ד

ח"א ערך אהבה סעיף ב"ג. ושי"נ. שם ערך אהבת ה' סעיף ד. ושי"נ.

## SOURCES

## מרום וקדוש

I — Hashem — dwell on high, in holiness; yet with those who are crushed and low-spirited.

—This means that the exaltedness of Hashem is found specifically in the company of the crushed and the low-spirited.

## ונפשי כעפר

My soul should be like dust to all; open my heart to your Torah.

## שהכל דשין

On which everyone tramples.

## SE'IF SUMMARY

>> submitting himself to Hashem, one is no longer constrained by human limits and can connect to Hashem in an unlimited manner.

## סעיף ו

With this explanation we understand what we ask Hashem in the end of *Shemoneh Esrei*, "My soul should be like dust to all; open my heart to your Torah." Seemingly, one's soul becoming like dust embodies absolute nullification while the opening of one's heart is self-expression — two opposites! The idea is, however, that by first nullifying oneself before Hashem, one can reach beyond one's limits and access Hashem's Torah the way it infinitely transcends the human mind. Then, when the person opens his heart to connect to Torah, he is not expressing himself, rather G-dliness.

שלמעלה באין ערוך משכלו (המוגבל) של נברא — והאדם בכח עצמו יכול להשיג רק חלק הכי מצומצם ביותר ממנה.

אמנם כשהאדם מבטל את עצמו, ועד שהוא מרגיש את עצמו כמו עפר — ו"נפשי כעפר לכל תהי" — הרי דוקא ע"י נעשה מוכשר לקבל תורתו של הקב"ה ועד — בהבנה והשגה, ויתרה מזה באופן ד"פחתח לבי בתורתך" — להגיע להרחבה אמיתית דפתיחת הלב, ולקלוט "תורתך" — של השם, כפי שהיא למעלה משכל הנברא. והיינו משום שאין בפתיחת הלב הלזו הרגש של מציאות עצמו (המונעת קליטת תורתו של הקב"ה שלמעלה ל- גמרי ממצאות הנבראים) — וכל ענינה היא פתיחת הלב של קדושה.

ז. ע"פ כל הנ"ל י"ל גם בנוגע ל- יצחק:

היראה אצל יצחק, היתה הכנה והכשרה להשמחה ופתיחת הלב בעבודת ה' שם, הבאה ע"י הקדמת הביטול. ולכן נקרא בשם יצחק — מלשון צחוק ושמחה, המורה על התרחבות והתפשטות (עד להתפשטות שאין בה הגבלה, כידועי ששמחה פורצת כל הגדרים) — כי ב' יראה וביטול של יצחק מתגלה תגבורת החיות, הרחבות האמיתית דקדושה ("פחתח לבי בתורתך").

וזהו מה שמלמדנו הפסוק — "ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק", שיצחק הי' דומה לאברהם (ועד שלידתו היתה בפסח דוקא, הרגל

גלות אלקות שלמעלה ממדידה והגבלה (בלשון הכתובי, "מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח", שדומות השם וקדושתו שוכנת דוקא אצל "דכא ושפל רוח").

וכמו שמצינו גם בדוגמא הנ"ל (סעיף ד) דעבד ואדון, שאחז"ל<sup>32</sup> "עבד מלך — מלך", כלומר: דוקא משום שהוא עבד, ה"ה "כלי" שבו וע"י מתגלה תוקפו של המלך: היות שכל מציאותו הוא עבד המלך, שאין לו שום מציאות ותוקף לעצמו כלל, הרי שכל תוקפו אינו אלא תוקפו של המלך המתגלה על ידו.

ו. זהו גם אחד מהביאורים בהב' קשה<sup>33</sup> ונפשי כעפר לכל תהי פתח לבי בתורתך — דלכאורה, שני ענינים אלו הם הפכים זמ"ז: "ונפשי כעפר לכל תהי" הוא ביטול גמור, כעפר "שהכל דשין בו" ו"פתח לבי בתורתך" הוא, אדרבה, ענין של "מציאות" (לב המרגיש ומבין), ועוד יותר — פתיחת הלב, שהיא תנועה של התפשטות והתרחבות (היפך הביטול) — ואיך יתכן לומר, שהדרך לפתוח לבו בתורת השם היא ע"י הקדמת ונפשי כעפר לכל תהי?"

אלא שהיא הנותנת<sup>34</sup> בלי הקדמה זו של "ונפשי כעפר לכל תהי", כשהכשרת האדם לקליטת דברי תורה היא רק ב' יגיעת מוחו ושכלו ותו לא — אי אפשר לו להגיע לפתיחת לב אמיתית "בתור-תך". כי התורה היא חכמתו של הקב"ה,

31 ישעי' גז, טו.

32 רש"י בהעלותך יב, ח. ספרי (ורש"י) דברים

א, ז. ועוד (ובשבועות מז, ב: כמלך).

33 תפלת אלקי נצור (ברכות יז, א).

34 עירובין נד, א.

35 ראה גם לקו"ש חט"ו ע' 326. לקו"ש חכ"ו

ס"ע 250 ואילך.

36 בחלקה שיש להאדם שייכות אליו (משא"כ

זה ששכל הנברא בו הוא כמו חוש המישוש בנוגע לשכל).

37 ד"ה שמה תשמח תרנ"ז (סה"מ תרנ"ז ע'

רכג ואילך).

אח"כ בא הסיפור אודות הבארות ש-  
חפר יצחק, שסיימו וחזמו – „ויקרא  
שמה רחובות גו' כי עתה הרחיב ה' לנו  
ופרינו בארץ”<sup>43</sup>, רחובות דקדושה:

ואח"כ<sup>44</sup> – אריכות הסיפור בנוגע  
לברכות יצחק, שהן ברכות נעלות ביותר  
ש„לא מצינו ענין ברכות כאלה לא באב-  
רהם ולא ביעקב”<sup>45</sup>, עד שאפילו ברכות  
משה אינן כברכות יצחק<sup>46</sup> – כי דוקא  
על ידי מדת היראה והביטול דיצחק  
נמשכת הרחבה, תגבורת החיות (והשפע)  
שלמעלה ממדידה והגבלה.

ח. הסברת השייכות בין מדת היראה  
דיצחק לענין ה„הרחבה” בעומק יותר  
”ל”:

אמרו חז”ל<sup>47</sup> האבות הן הן המרכבה,  
כי כמו שהמרכבה בטלה לגבי הרוכב  
המנהיג את המרכבה כרצונו, כן הוא  
אצל האבות, שכל עניניהם ועשיותיהם  
היו „מונהגים” מצדן העליון.

וכן הוא בנוגע למדות האבות – זה  
בחסד וזה בגבורה כו' – שאין כוונת  
הדברים שטיבת ומקור מדתם זו מפני  
שכן ה' טבע נפשם, אלא מפני שהיו  
„מרכבה” למדה זו שלמעלה<sup>48</sup>: אברהם  
ה' מרכבה למדת החסד דלמעלה וב-  
התאם למדה זו היתה כל הנהגתו, ולכן  
היתה (עיקר) עבודתו במדת האהבה:

שכנגד אברהם) – מאחר שענינה של  
עבודת יצחק במדת היראה היא התקר-  
בות להקב"ה: אלא שמכיון שהיא התקר-  
בות בלתי מוגבלת (שלמעלה ממצואות  
הנבראים) הרי היא באה ע"י היראה וה-  
ביטול דוקא<sup>49</sup>.

וענין זה, שעבודתו הרוחנית של  
יצחק היא שמחה ופתיחת הלב, המורה  
על תנועה של הרחבה, בא לידי ביטוי  
גם בחייו דנשמה בגוף, ועד לגשמיות ה-  
גוף, שמצינו ביצחק במיוחד הרחבה (גם)  
בגשמיות כפשוטה – ובזה מדובר ברוב  
הסדרה:

תחילת הסיפור (אודות יצחק עצמו)  
היא ציווי השם אליו „אל תרד מצרימה  
גו' גור בארץ הזאת גו'”<sup>50</sup> שאינו אצל  
אברהם ויעקב, וטעם הדבר – מפני „ש-  
אתה (דוקא) עולה תמימה”<sup>51</sup>, דוקא יצחק  
נתקדש בקדושה כזו שבגללה „אין חוצה  
לארץ כדאי לך”<sup>52</sup> (בהתאם להנח"ל שע"י  
היראה וביטול של יצחק נעשה כלי לה-  
קדושה שלמעלה מן העולם).

ועי"ז נמשך בו ריבוי ברכות השם, ו-  
כהמשך הסיפור ע"ד הברכות שזכה בהן  
יצחק בהיותו בגרר, עד שכנ"ל „ויגדל  
האיש וילך הלוך וגדל עד כי גדל  
מאד”<sup>53</sup>, גדלות שלמעלה ממדידה ו-  
הגבלה:

## SOURCES

### אל תרד

Do not go down to Egypt ... Reside in  
this land ...

### שאתה עולה

For you are a burnt offering without  
blemish because of the Akeida, and  
therefore residence outside Eretz Yis-  
roel is not befitting you.

### האבות הן

The Avos are the chariot of Hashem.

## SE'IF SUMMARY

### סעיף ז

We can now explain why Yitzchak's  
name and other aspects of his life re-  
sembled love even though he embodied  
awe. This is because Yitzchak's fear was  
only a prerequisite for the ultimate  
joy, love and expression in serving  
Hashem — one that is not limited by  
human constraints. This is reflected  
in numerous aspects of Yitzchak's life,  
such as the tremendous *brachos* of  
abundance he was blessed with from  
Hashem. Therefore specifically here in  
Parshas Toldos, the *parsha* dedicated  
to the narrative of Yitzchak's life, the  
Torah relates, “Avraham gave birth to  
Yitzchak” — that Yitzchak's attributes  
resembled his father Avraham's attri-  
butes of love.

(43) כו, כב. וראה רמב"ן (ועוד) שם דקאי על  
ביהמ"ק הג' (שאז ירחיב היא את גבולך גו'). ו-  
להעיר, שלעתיד יאמרו ליצחק דוקא כי אתה אבינו  
(שבת פט, ב. נח' בתורא פרשתנו בארובה).  
(44) כו, א ואילך (והוא חלק גדול מהסדרה).  
(45) סדור עם דא"ח ש' התקיעות בסופו (רמז),  
ב).

(46) ב"ר פמ"ז, ו. פפ"ב, ו.

(47) ראה בפרטיות ספר הערכים חב"ד ערך  
אבות בתחילתו וערך אברהם אבינו בתחילתו. וש"נ.

(38) ולהעיר שגם חסד דאברהם, מכיון שענינו  
הקירוב לה, יש בו ענין הביטול, „ואנכי עפר ואפר”  
(ראה תניא אנה"ק סיב. לקרית עקב יז, ג ואילך.  
ובכ"מ) – אלא שאינו כיצחק שעיקר ענינו יראה  
וביטול. ואכ"מ.

(39) כו, כ"ג.

(40) רש"י שם (מב"ר פס"ד, ג).

(41) ל' רש"י.

(42) כו, ג. וראה רש"י שם (מב"ר שם, ז): וזל  
פרדתי כו'. וראה שם, יב ובפרש"י.



ועד"ז ביצחק שהי' מרכבה למדת ה' גבורה דלמעלה, ולכן היתה (עיקר) עבדו בתו במדת היראה.

ט. והנה בנוגע למדת הגבורה של מעלה מבואר<sup>48</sup>, שבשרשה ומקורה אין ענינה – דין וצמצום (מניעת ההשפעה), אלא אדרבה, גבורה מלשון תגבורת, תגבורת החיות (ע"ד גבורות גשמים<sup>49</sup>).

וההפרש בין מדת החסד למדת ה' גבורה הוא, שמדת החסד, מכיון שענינה השפעה אל הזולת, לכן על ידה באה ה' השפעה באופן שיוכל המקבל לקבלה<sup>50</sup>; משא"כ מדת הגבורה היא השפעה בהתגברות רבה (השפעה שלפי ערך ה"משפיע" [אלא שמוזה נמשך ונשתלשל אח"כ ענין הצמצום והגבורה (מניעת השפעה) כפשוטה, בפרט כשהמקבל אין ביכולתו להכיל שפע רב כזה].

ונמצא, שלא זו בלבד שענין הגבורה והדין שלמעלה אינו בשביל הדין עצמו ח"ו, וכל מטרת הדין הוא רק חסד [כ"דוע"י בענין עונשי התורה, שאין מטרתם העונש עצמו ח"ו, אלא כדי למרק ולזכך את האדם עד שיתכפר לו החטא, שלכן כל התורה – כולל עניני העונש שבה – נקראת „תורת חסד“<sup>51</sup>] – אלא עוד זאת, שעצם מדת הגבורה שלמעלה

בשרשה ומקורה אינה ענין של דין ומניעת השפעה, אלא אדרבה – תגבורת ה' השפעה דוקא<sup>52</sup>.

י. ומשתי מדותיו יתברך, חסד וגבורה, נשתלשלו ונמשכו בהאדם שתי המדות דאבה ויראה בעבודתו יתברך:

מדת החסד דלמעלה, שהיא השפעה חסדו ית' שלפי ערך הנבראים ואשר ביכולתם לקבל, נמשך באדם הרגש ה' אהבה, כי כאשר מרגיש חסדו של הקב"ה, הנה כמים הפנים לפנים מתעורר האדם להתקרב אל השם:

ומדת הגבורה דלמעלה – תגבורת ההשפעה (שלמעלה ממדידה והגבלה של הנבראים) – מעוררת באדם את הרגש היראה והביטול, שע"ז ביכולתו לקבל גם תגבורת השפע (ע"ד משנתל", שהביטול ד"ונפשי כעפר לכל תהי"י" הוא כלי לפתח לבי בתורתך").

הרי מובן, שאין מדת היראה של יצחק ענין הפכי ממדת האהבה של אברהם – שהרי ענינה ותכליתה של היראה והביטול הוא כדי שתאיר אצלו תגבורת החסד שלמעלה<sup>53</sup>, ויתקרב אל השם ביתר שאת ויתר עז<sup>54</sup>.

(53) וראה זח"ג (קכט, א) דבעתיקא „כולא ימ" נא" (היינו שיש שתי „ידות" (והנהגות), אלא ששתיהן „מינא" (חסד). – ובכ"מ מבואר שיצחק הוא גבורות דעתיק (תרא לט, ב. ס' הליקוטין דא"ח דהצ"צ ערך יצחק סעיף ג (וש"ג). ועוד).

(54) ולהעיר שדוקא זמן מנחה (דשבת) – שכ"ג יצחק והוא תקנה והוא זמן גבורות (ראה זח"ב סג, א. ועוד. ד"ה ואני תמלתי, תרניד. ועוד) – נק' „רעוא דרעוין" (זח"ג קכט, א), תכלית החסד, עוד יותר מחסד דאברהם (תפלת שחרית).

אבל להעיר משבת (ק"ח, סעיף) דאז נחלה בלי מצרים דיעקב.

(55) ולהעיר מדיה למען יחלצון תרי"פ (סיה"מ תר"פ ע' קיד ואילך) בטעם שיצחק נק' „ידיד

(48) תרא ט, ג'. וראה שם ק"ו, ב. ובכ"מ.

(49) משנה ריש תענית.

(50) להעיר מתענית כג, א: רוב טובה . . אינו יכולין לעמוד.

(51) לק"ת מטות פו, סעי"ב. ובכ"מ. – וראה

לק"ש חכ"ג ע' 98 ואילך, שכה"ה גם ע"ד הפשט. ע"ש.

(52) משלי לא, כו.

(\*) ומשמע שם שהכוונה גם לגבורה דאצילות.

וראה לקמן הערה 53. וצ"ע. ואכ"מ.

## SE'IF SUMMARY

### סעיף ח

On a deeper level, Yitzchak's attribute of *gevurah* (synonymous with awe) wasn't a mere prerequisite for love, but instead, it itself was essentially an ultimate expression of abundance. To explain, let us first recognize that the emotions which Avraham and Yitzchak embodied were not due to *their human nature*, but rather a manifestation of Hashem's supernal emotions.

### סעיף ט

In its root, Hashem's emotion of *gevurah* does not express judgment and severity, but rather the opposite, *extreme* giving. Unlike *chesed* which is focused on the *receiver* – only giving what he can handle and appreciate – *gevurah* gives abundantly, according to the ability of the *giver*. Although in its source *gevurah* is the ultimate abundance, it leads to *tzimtzum*, because for the receiver, this abundance beyond his grasp is not appreciated and is interpreted as strict judgment.

ברכת „רב טוב לבית ישראל . .  
 כרוב חסדיו“<sup>56</sup>, רב טוב גשמי ורב טוב  
 רוחני, ובגשמיות וברוחניות גם יחד,  
 ובטוב הנראה והנגלה דוקא, למטה  
 מעשרה טפחים, כפשוטו ממש.

(משיחת ש"פ אחרי תשמ"א)

לפסח דוקא (רש"י פרשתנו כו, ט מפד"א פל"ב).  
 ולהעיר מדעת הזהר אמור (רע"מ צט, ב) שהי'  
 בריה. ומובן ע"פ המבואר בסדור שם (הערה 45)  
 השייכות דתק"ש לתגבורת ההשפעה ע"י גבורות  
 דיצחק דוקא. ע"ש.  
 (57) ישע"י סג, ז.

וזהו הטעם שדוקא אצל יצחק מצינו  
 ענין הברכה כריבוי ש"לא מצינו ענין  
 ברכות כאלה לא באברהם ולא ביעקב"  
 כנ"ל – כי דוקא על ידי מדת היראה  
 דיצחק נמשכת תגבורת השפע שלמעלה  
 ממדידה והגבלה" –

(לרש"י שבת קלי, ב. וכ"ה בזח"א צו, רע"א), המורה  
 על חוקף האהבה ביותר – כי אהבה דיצחק היא  
 אהבה כרשפי אש (שלמעלה ממדוה"ג), משא"כ  
 אהבת אברהם שהיא אהבה כמים, אהבת עולם.  
 ע"ש.

(56) וע"פ הנ"ל בפנים בטעם לידת יצחק בפסח  
 דוקא (רגל דאברהם) מובנת השייכות דברכות יצחק

## SE'IF SUMMARY

### סעיף י

When Hashem displays *chesed*, the receiver is aroused with *love* for Hashem. When Hashem displays His abundance coming from *gevurah*, awe and submission is developed by the receiver. Through the submission, the receiver reaches beyond his limits and can properly appreciate Hashem's abundant kindness, developing a closeness to Him. Hence, Avraham and Yitzchak both exemplified closeness to Hashem: Avraham through the emotion of *chesed*, and Yitzchak through the emotion of *gevurah*. As understood from above, it was specifically Yitzchak who was granted the greatest blessings, more so than Avraham and Yaacov, by means of his prior awe.

## IN REVIEW:

- 1 What are the four examples the Rebbe brings where the attribute of love is seen in Yitzchak?
- 2 What is the difference between *gilah* and *simcha*?
- 3 What is the difference between a son's relationship with his father and that of a slave with his master?
- 4 According to the explanation in our sicha, why was Yitzchak too holy to descend to Egypt, unlike Avraham and Yaakov?
- 5 What is the major point of difference between the first explanation provided and the "*omek yoiser*"?

### לוח ראשי תיבות

א"ע	את עצמו	ועד"ז	ועל דרך זה	ע"י	על ידי
אח"כ	אחר כך	ועפ"ז	ועל פי זה	ע"פ	על פי
ג"כ	גם כן	זמ"ז	זה מזה	ע"ש	על שם
ה"ה	הרי הוא	ח"ו	חס ושלום	ע"ז	על ידי זה
הנ"ל	הנזכר לעיל	כ"א	כי אם	עכצ"ל	על כרחך צריך לומר
ואעפ"כ	ואף על פי כן	כ"כ	כל כך	שאחז"ל	שאמרו חז"ל
וי"ל	ויש לומר	להנח"ל	להנבאר לעיל	שבנ"י	שבני ישראל
ולפ"ז	ולפי זה	משא"כ	מה שאין כן	שכנ"ל	שכנזכר לעיל
וע"י	ועל ידו	ע"ד	על דרך	שצ"ל	שצריך להיות



# פרשת ויצא

---

## INTRODUCTION

“And Leah said, ‘Hashem has given me a good portion. This time my husband will reside with me, for I have born him six sons.’ So she named him Zevulun,” says the *pasuk* in this week’s *Parsha*. Rashi explains that since Leah had now given birth to the same number of children as the children that all of Yaakov’s other wives would give birth to, combined, Yaakov would surely now reside with her. Leah therefore named her newborn child Zevulun which means “to reside.” Thus, the birth of Zevulun is what caused Yaakov to primarily reside with Leah.

From a spiritual point of view this needs clarification. Yaakov was a *yoshev ohel*, dedicated day and night to learning Torah. Zevulun, on the other hand, was a man of business, fathering a tribe that would in the future dwell near the seashore, immersed in commerce and trade. Thus, how could Zevulun be the cause of Yaakov’s primary dwelling?

In this Sicha, the Rebbe elaborates upon the theme of *dirah b’tachtonim*, and highlights that it is specifically the *baal esek* who achieves this goal, more so than the *yoshev ohel*. However, unlike the conventional way of thinking, the Rebbe here presents a novel perspective as to why its involvement with the physical things of the world specifically that builds a home for Hashem in this world.

## ויצא ב

לידת זבולון צ"ל, "עיקר דירתו" של יעקב באהל לאה, אינו רק מפני שבו נשלם מספר "ששה בנים", אלא זה שייך גם לענינו ומעלתו של זבולון (שנתוסף אז ב"אהל לאה").

ולפי זה מקום לתמוה: ענינו של יעקב הוא – לימוד התורה, כמש"נ<sup>1</sup>, ו"יעקב איש תם יושב אהלים", "אהלו של שם ואהלו של עבר"<sup>8</sup>, ואילו ענינו של זבולון הוא (כברכת יעקב לזבולון) "זבולון לחוף ימים ישכון גוי", "שהי' זבולון עוסק בפרקמטיא"<sup>10</sup> – וא"כ, כיצד אפשר לומר, שדוקא ענינו של "זבולון" הוא הקובע "עיקר דירתו" של יעקב?

ב. לכאורה הי' אפשר לבאר זה ע"פ מחז"ליו עה"פ<sup>11</sup>, "שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך" – "זבולוני ויששכר עשו שתפות, זבולון . . יוצא לפרקמטיא

א. בטעם קריאת שם "זבולון" נאמרי, ותאמר לאה גוי' הפעם יזבלני אישי כי ילדתי לו ששה בנים ותקרא את שמו זבולון, ופרש"י "לשון בית זבול . . בית מדור, מעתה לא תהא עיקר דירתו אלא עמי שיש לי בנים כנגד כל נשיר".

והנה אף ששם "זבולון" ("לשון בית זבול") בפשטות מורה על ענין הנפעל בלאה, "יזבלני אישי" – מ"מ, ע"פ הידוע שהשם שנקרא בו אדם שייך לנפשו ומהותו

[כמבואר בספרים<sup>12</sup> ששמות בני אדם "אינם" דרך מקרה או רצון האב ואם לקרותו כך", אלא "הקב"ה הוא הנותן שכל חכמה ודעת בלב אביו ואמו ל-קריתו כשם שהוא משורש נשמתו של הבן": ועאכ"כ השמות שניתנו על ידי האמהות שנביאות הוי', שודאי הכירו (כנבואתן ורוח קדשן) מהות נשמות בניהן ובהתאם לזה קראו להם שמות].

נ"ל שהתוכן דשם "זבולון" שייך ל-מהותו של זבולון עצמו, שהרי הוא ה-נקרא בשם זה. ואין זה סתירה למש"נ "הפעם יזבלני אישי" (דקאי על לאה) – כי י"ל דהא בהא תליא: זה גופא ש-כ-

## SOURCES

## ותאמר לאה

And Leah said, "Hashem has given me a good portion. This time my husband will reside with me, for I have born him six sons. So she named him Zevulun."

Rashi explains that the name Zevulun has the same meaning as "a house for dwelling"... a dwelling-house. Leah meant "From now on his real home will be with me since I have as many children as all his other wives together."

## אינם דרך

The names of people are not by way of coincidence or by will of the father and mother, rather *Hakadosh Baruch Hu* is the one that gives knowledge, intellect and wisdom to the hearts of the child's father and mother to call him with a name that is from the source of the *nesheama* of their son.

## ויעקב איש

...and Yaakov was a wholesome man who dwelled in tents.

Rashi explains that "tents" refers to Yaakov learning in yeshiva: In the tent of Shem and the tent of Ever.

## זבולון לחוף

Zevulun shall dwell by the seashore.

Rashi explains: Zevulun was engaged in business and therefore lived near the seashore where ships with merchandise would come.

בניהם ע"ש המאורע . . כי שורש נשמת הבן הוא מעין שורש דבר המאורע.

(7) תולדות כה, כז.

(8) רש"י שם, מב"ר עה"פ (פס"ג, י). וראה גם פרש"י פרשתנו כח, יא ד"ה וישכב. – וראה לקמן בפנים רס"ה.

(9) ויחי מט, יג. – וכן כברכת משה (ברכה לג, יח) "שמח זבולון בצאתך".

(10) רש"י ויחי שם (מב"ר פצ"ט, ט). וכן בב"ר שבהערה הבאה. ועד"ז בפ' ברכה שם.

(11) ב"ר פרשתנו (פע"ב, ה). תנחומא ויחי יא. ועוד. פרש"י ברכה שם. וראה ויקר פכ"ה, ב (הובא להלכה בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ס"ד).

(12) ברכה שם.

(13) ל' רש"י ברכה שם. וראה גם רש"י ויחי

שם.

(1) פרשתנו ל, כ.

(2) מ"א ת, יג.

(3) ש' הגלגלים הקדמה כג. ש' מרז"ל בסופו. עמה"מ ש"א ספ"ד. א"ת להה"מ פ' בראשית (ד, ד). וראה ג"כ חפץ ה' לברכות (יג, א). אה"ח וישלח לה, י. ר"פ וילך. ועוד. ס' חסידים סרמ"ד.

(4) ל' האר"ת שם.

(5) רש"י פרשתנו כט, לד (וראה גם רש"י ל, כד). ב"ר פרשתנו (ספ"ע"ב).

(6) וראה א"ת (שם, סע"ג), "ראשונים קראו



## SOURCES

## שמח זבולון

Rejoice, Zevulun, in your journeys, And Yissachar, in your tents.

Chazal explains: The tribes of Zevulun and Yissachar entered into a partnership: Zevulun ... went out on ships to trade; they made profit and would provide food for Yissachar, who sat at home and occupied themselves with the Torah. Consequently the *passuk* mentioned Zevulun before Yissachar although Yissachar was older, because Yissachar's knowledge of Torah was only because of Zevulun's support.

## בנה בניתי

I have now built for You a house of dwelling; a place where You may dwell forever.

## בכל כחי

Yaakov told Lavan's sons: With all my strength I worked for your father ... in the daytime ... and in the nighttime.

## ויפרץ האיש

The man grew very prosperous.

## SE'IF SUMMARY

## סעיף א

Leah called her son Zevulun which means "reside," for — as she said — now Yaccov would reside with her. This tells us that the character of Zevulun is the reason that Yaakov would reside with Leah. Yet seemingly, Yaakov was a man of Torah, while Zevulun was a man of business. So how can Zevulun be the reason why Yaakov's main residence would be established with Leah?

ג. אמנם, מצינו דוגמת ענין זה גם בחיי יעקב עצמו:

בפרשתנו מסופר בארוכה על דבר שהייתו של יעקב בבית לבן כ' שנה, ש- במשך זמן זה לכאורה, לא הי' נמצא באהלה של תורה, אלא הי' עסוק במרעה צאן של לבן, ומתאים לדיני התורה הי' עסוק באופן של "בכל כחי עבדתי גו' ביום גו' כלילתי" [שלמדים מהנהגת יעקב בבית לבן כיצד צריכה להיות עבודת הפועל, כמבואר ברמב"ם וכו']<sup>17</sup>.

ומ"מ, לא זו בלבד שדוקא בעת הזאת זכה ל"ויפרץ האיש מאד מאד"י, הצל- חה למעלה ממדידה והגבלה (ב' פעמים "מאד"<sup>18</sup>) — ומוכן, שזה כולל גם (ואד- רבה — בעיקר) הצלחה רוחנית<sup>19</sup> (ובפרט שהמדובר בהאבות, שהיו "מרכבה" לר- צון העליון כל ימיהם<sup>20</sup>), ובמכש"כ משאר הצדיקים, שחיהם אינם חיים בשריים אלא חיים רוחניים<sup>21</sup>) — אלא עוד זאת, שדוקא בבית לבן העמיד יעקב את שבטי ישראל (לבד מבנימין), ויסד את

בספינות ומשתכר ונותן לתוך פיו של יוששכר והם יושבים ועוסקים בתורה לפיכך הקדים זבולון ליששכר כו" — והרי מוכן שקדימה בתורה היא קדימה במעלה, והיינו שבוה שזבולון עוסק בתמיכת התורה יש בו מעלה על יוששכר<sup>22</sup>.

אבל קשה לומר שמעלה זו (של תמיכה דאורייתא) תכריע בקביעת מקום דירתו של יעקב, שעיקר המעלה והחשי- בות אצלו הוא ענין התורה — דא"כ תהי' "דירתו" של יעקב תלוי ב"מקום" העוסק בפרקמטיא (לו יהא שכוונת העסק היא רק בשביל תמיכת התורה) ולא במקום אהלה של תורה עצמו<sup>23</sup>?

ובפרט ע"פ דיוק לשונו של רש"י "עיקר דירתו" (כיון שהוא "בית זבול") — ש"ל שזהו החידוש ב"בית זבול" לגבי "דירה": סתם דירה יש במשמעה גם דירת עראי, משא"כ "זבול" מורה על בית קבוע<sup>24</sup> [וע"ד הלשון "בית זבול" בנוגע לבית המקדש — "בנה בניתי בית זבול לך מכוון לשבתך עולמים", שנקרא "בית זבול" להיותו דירת קבע של הקב"ה, באופן של "מכון לשבתך עול- מים", דירה נצחית] — כלומר: חשיבות עניינו של זבולון אינה רק כדירה סתם, דירת עראי וכו', אלא היא קשורה עם "עיקר דירתו", דירת קבע של יעקב<sup>25</sup>.

14 וראה בארוכה צדור המור ואלישיך כאן.

15 באלשיך (ועד"ז בצדור המור) כאן, ש- "זבולון הוא אכסניא לתורה. . . שהוא זן את יוששכר". אבל לכאורה צ"ע (כבפנים), דא"כ אפ"ל שהוא, אכסניא לתורה יותר מיששכר?

16 ולהעיר מרש"י ע"ז יח, ב (ד"ה שמזבילים): לשון יובלני אישי, ענין חניי של חיבור ואסיפה.

17 ולהוסיף מדיוק ל' רש"י "זא כו' אלא עמ" — ל' שמורה שהוא לעיכובא (תוד"ה מתני' — מנחות פג, סע"ב) — ראה השק"ט במפרשי רש"י כאן.

17 פרשתנו לא, ו: שם, מ (ולהעיר מב"ר פס"ח, יא: כל כ' שנה כו' מה הי' אומר כו' שיר המעלות כו'). — משא"כ רועה צאן בכלל, לא באופן של "פועל" שחייב לעבוד בכל כחו כו', וכמבואר בכ"מ (מהם — מאמרי אדה"ז תקס"ה (ח"א) ע' קצב. ת"ח ויחי (קב, ב, וטו) שמטעם זה בחרו האבות להיות רועי צאן כי אין במלאכה זו טירדות כו'.

18 סוף הלי' שכירות (מהשיעור דיום ש"ק זה — תשמי'ח). טושי"ע ח"מ ס"ט ש"ל. שו"ע אדה"ז ח"מ הלי' שאלה ושכירות כו' ס"ב. — ולהעיר מקרא להלי' נזקי גוי' כו' ס"ב.

19 פרשתנו ל, מג.

20 ראה ת"א פרשתנו (כג, ב, שם, ג), ועוד. 21 ראה בארוכה ע"ד החסידות ת"א, ת"ח וכו' פרשתנו.

22 תניא פ"ג, ובכ"מ.

23 ראה תניא אנה"ק ביאור לסי' זך.

הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, כלומר, מר, "דירתו" של הקב"ה אינה בעולמות עליונים, שהם עולמות רוחניים, אלא דוקא בעולם הזה הגשמי התחתון, ועד, כמ"ש רבינו הזקן<sup>32</sup>, ש"הוא התחתון ב" מדריגה שאין תחתון למטה ממנו".

וזהו הכוונה והמטרה של עבודת בני ככלל, ובפרט בכל משך זמן ה"גלות, שע"י עבודתם בכירור וזיכור ה"עולם (בעשיית מצוות בדברים גשמיים, וכן עשיית "כל מעשיך לשם שמים" – שע"י מקדשים דברים גשמיים שבהם עובדים את השם) נעשה העולם כלי הראוי לקדושה העליונה, ובגמר עבודה זו (בביאת המשיח) יהי' כל העולם כולו "דירה" להקב"ה<sup>33</sup>.

ובזה מובן הקשר בין שני הענינים שב"זבולון" – (א) השם זבולון, מלשון "בית זבול", דירת קבע, (ב) ענינו של זבולון: בעל עסק (ולא יושב אהל) – כי המשכת הקדושה בגשמיות העולם היא בעיקר ע"י עבודתם של בעלי עסקים<sup>34</sup>, שע"י שעוסקים בענינים גשמיים של העולם לשיש ומקיימים בהם מצות כו', עושים את העולם הזה הגשמי "דירה" להקב"ה: בעבודת זבולון נעשה ה"בית זבול" – דירה לו ית'.

וזהו הטעם של הקדמת זבולון (בעלי עסק) ליששכר (יושבי אהל) – "שמח זבולון בצאתך (ואח"כ) ויששכר באהלך" (כנ"ל ס"ב) – לפי שבענין עשיית דירה להקב"ה, שזהו "בתחתונים" דוקא, בגש"מיות העולם, "שאין תחתון למטה ממנו"

ביתו, בית ישראל, שכאור"א מהם יש לו נשמה קדושה<sup>35</sup> וכלולה בנשמת יעקב<sup>36</sup> – שזוהי מעלתו של יעקב<sup>37</sup>, בחיר ה' – אבות שהיתה "מטתו שלמה"<sup>38</sup>, דלא כאברהם ויצחק ש"יצאו מהם" ישמעאל ועשו<sup>39</sup>.

שאינו מובן: איך זה שלהצלחה ה' רוחנית הגיע יעקב (לא בזמן עסקו בתורה כו' אלא) דוקא בהיותו פועל ובבית לבן!

ד. ויש לומר נקודת הביאור בזה:

אמרו חז"ל<sup>40</sup> "צדיקים . . דומין ל' כוראן", דמזה מובן, שהסברת ענין "ע"י קר דירתו" של יעקב היא בהתאם ל' המבואר בענין "דירתו" של הקב"ה<sup>41</sup>.

והנה ידוע מה שאמרו חז"ל<sup>42</sup> "נתאור

(24) ראה תניא רפ"ח.

(25) תניא אגה"ק ס"ז. ולהעיר – ישראל נקרא רק לאחר עבודתו אצל לבן ומלחמת המלאך דעשו שלאח"י וע"ש נצחונו בכ"ז (וישלח לב, כט ובפרש"י שם: ועם אנשים עשו ולבן), לאחר עשיית הדירה. בכ"ז הל' (הובא באגה"ק בנוד"ד – מב"מ פד, א. זח"א לה, ב. ובכ"ח) שופרי' דיעקב כו'.

(26) ראה ל"ת להאר"ז ר"פ לך, וביאורו באוה"ת ח"ש (קכו, א) שעיקר היחוד ה"י ע"י יעקב שהי' מטתו שלמה. ע"ש. – וראה ע"ד הגגלה בית האוצר (להר"י ענגל) כלל א (סוף אות ד, ועוד).

(27) ויק"ר פל"ו, ה. וראה פסחים נו, א. תר"כ בחוקותי כו, מב. ספרי ואתחנן ו, ד. האוינו לב, ט.

(28) פסחים, ספרי, ויק"ר שבהערה הקודמת.

(29) ב"ר פס"ז, ח. אתר"ר פ"ו, ב. רות רבה פ"ד, ג. ועוד.

(30) ראה גם אלשיך כאן בפירושו "זבולני אישי" – "כאשר עשה לזבול שהשרה שם שכנה כו' יעשה לי כו'". וראה צרור המור. ולהעיר מבחי' (ועוד) כאן (ל, כא), ש"לדתי לו ששה בנים" קאי על "שש קצוות עליונים . . השכינה כלולה משש קצוות". וראה שם (פסוק כ) השייכות לזבולון דוקא (מלשון "זבול"). וראה צרור המור ואלשיך שם.

(31) ראה תנחומא נשא טז. ועוד. תניא רפ"ו.

## SOURCES

### מטתו שלימה

His bed, meaning his offspring, was entirely complete i.e. all of his children were meritorious.

## SE'IF SUMMARY

### סעיף ב

Chazal explain that the tribe of Zevulun supported the Torah-learning of the tribe of Yissachar, which gave them an advantage over Yissachar. Yet it's difficult to say that merely because of this advantage of supporting Torah, Shevet Yissachar should be the one to determine the main home of Yaakov.

### סעיף ג

A similar question we can ask regarding Yaakov himself. When did Yaakov, a man dedicated to the study of Torah, prosper spiritually? It was specifically when he was part of the workforce, shepherding Lavan's sheep. How could it be that Yaakov, a man of Torah, was successful specifically during a time when he was away from the books and involved in business?

(32) תניא שם.

(33) תניא פל"ו. ע"ש.

(34) ע"י גם תניא אגה"ק ס"ה (קט, א"ב) שדוקא

ע"י בעלי מצות העוסקים בצדקה וגמ"ח, ממשיכין אור התורה למטה לעולם העשיי.

## SOURCES

## הרבה עשו

Many have acted in accordance with the opinion of Rabbi Yishmael, and combined working for a living and learning Torah, and were successful in their Torah study. Many have acted in accordance with the opinion of Rabbi Shimon ben Yochai and dedicated themselves to full time Torah study and were not successful.

## אף של עולם

The fierce wrath of Hashem (in the world).

## SE'IF SUMMARY

## סעיף ד

Tzadikim are similar to their creator, Hashem. Hashem wishes that His home not be in the spiritual realm but in this lowest, physical world. This is achieved by Yidden interacting with the physical, utilizing it for Avodas Hashem. This is mainly accomplished by Yidden who are part of the workforce, such as the tribe of Zevulun, who were occupied with the physical aspects of the world. Therefore Yaakov, a tzaddik who reflected the ways of Hashem, had his main dwelling connected to Zevulun. Similarly, it was specifically in the city of Choron, the lowest place, and during a time when Yaakov was occupied with matters of business, that he found spiritual success, giving birth to the shevatim.

הם העולם עומד, תורה עבודה וגמ"ח, שהם כנגד ג' האבות, ויעקב הוא כנגד קו התורה – וא"כ אף שיש יתרון מעלה בזבולון, מ"מ אין זה טעם, לכאורה, שמעלה זו תכריע בקביעת עיקר מקום דירתו של יעקב – ומהו הקשר והשייכות דמעה זו שבזבולון לענינו של יעקב – תורה?

ויובן זה בהקדם תוס' ביאור במעלת עבודת זבולון, שדוקא על ידי עבודה זו נעשה העולם דירה לו ית'. דלכאורה: מעלת ענינו של זבולון היא רק בעת העבודה – כאשר עסוקים (עדיין) בבי' רור וזיכוד של עניני העולם לעשותם כלים לקדושה עד וקודם שכל העולם כולו ייהפך לדירה לו ית': אבל לאחר גמר העבודה, ויקיים היעודי, ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ – הרי אז, אין צורך לכאורה לעבודתו של זבולון ובלשון חז"ל<sup>35</sup> מלאכתו נעשית ע"י אחרים [ולהעיר ממ"ש אדמו"ר הזקן] יתירה מזה שלעת"ל לא תהי' העבודה לברר טוב מן הרע אלא רק עליות ב' קדושה גופא: ויתירה מזה הרי בבוא משיח צדקנו יהי' (בלשון הרמב"ם) "עסק כל העולם... לדעת את ה' בלבד", "תורתו אומנתו".

ונמצא, לכאורה, שעבודת זבולון היא ענין עראי, ואין בה ענין הנצחיות: וכיצד מתאים שדוקא ע"י עבודת זבולון יהי' ענין ה' דירה<sup>36</sup>, "בית זבול", דירת קבע (כביכול) של הקב"ה?

(40) אבות פ"א מ"ב.

(41) זכרי' יג, ב.

(42) תניא אגריק ט"ס כו.

(43) ה' מלכים בסופו.

(44) ראה בארוכה, הדרן על הרמב"ם (לקו"ש

חכיו ע' 237 ואילך).

(45) ועאכ"כ מצד העולם עצמו, דזה שהוא כ'

גדר, תחתון... בענין הסתר אורו ית' (תניא פל"ז)

– יש יתרון בעבודת זבולון על עבודת ששכר, כנ"ל.

וי"ל שזהו הטעם שאנו רואים כי עד בוא הזמן שמלאכתם נעשית ע"י אחרים – לאחר ביאת משיח<sup>37</sup> – רוב בני' הם בעלי עסק ולא יושבי אהל, ובלשון חז"ל<sup>38</sup>, "הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידן כרשב"י ולא עלתה בידן" והתורה על הרוב תדבר<sup>39</sup> – כי להשלים מטרה זו – לעשות העולם הזה התחתון דירה לו ית', זה נעשה בעיקר על ידי "זבולון" דוקא, כנ"ל.

וע"פ כל הנ"ל יובן גם בנוגע ליעקב: (א) מכיון שדירתו של הקב"ה היא בתחתונים דוקא, לכן גם קביעת "עיקר דירתו" של יעקב (שצדיקים דומין ל' בוראן כנ"ל) קשורה דוקא בענינו של "זבולון"<sup>40</sup> – עבודה בגשמיות העולם: (ב) פעולתו בהעמדת השבטים – שזה הי' יסודו של עם ישראל כנ"ל – היתה דוקא ב"חורן", חרון אף של מקום (בעו"ל) במקום ש"אין תחתון למטה מ' מנו", ובזמן כאשר אופן עבודתו של יעקב עצמו הי' בדומה לעבודתו של "זבולון" – לא יושב אהל, אלא פועל בבית לבן.

ה. אבל לכאורה עדיין חסר ביאור: סו"ס הרי ענינו של יעקב הוא תורה כנ"ל, וכידוע<sup>41</sup> בענין ג' העמודים שעלי-

(35) ברכות לה, ב.

(36) מ"ג ח"ג פל"ד.

(37) ואף שבפועל הי' "עיקר דירתו" של יעקב

באהל רחל דוקא (ראה רש"י פרשתנו לא, ד. שם,

לג. וישלח לה, כב. ועוד) – י"ל שזהו מפני ש"אלה

חולדות יעקב יוסף" בנה של רחל. וכל תורתו מסר

יעקב ליוסף (פרשי רשב"ל, ג – מביר פפ"ד, ח).

(38) רש"י ס"פ נח.

(39) ראה לעיל ע' 121 והערה 56. – וראה תניא

אגריק ס"ז (קיא, סעי' דיעקב, ה' מרכבה ל'

תורה).

וע"ד המבואר במ"א<sup>51</sup> בביאור דברי הרמב"ם<sup>52</sup> בענין בעל תשובה ש"טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו" ומעלתו על צדיקים "שלא חטאו מעולם" – דמי שלא טעם טעם חטא אינו מובטח שהוא יעמוד בצדקתו בכל המצבים, גם אם יהי' בנסיונות שאינו רגיל בהם כו', ובמילא לא בא לפועל וגם לא לגילוי תוקפו הדרוש לעמידה בנסיונות אלה:

משא"כ בעל תשובה ש"טעם טעם ה- חטא ופירש ממנו וכבש יצרו", הרי נת- גלה ובא לפועל תוקפו ולא יכשל עוד הפעם (ובלשון הרמב"ם<sup>53</sup> "יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב כו' לעולם").

וכן בעניננו: כל זמן שאין לבני"מ מ"מ בעניני העולם לבררם ולזככם, אף ש- עוסקים בתורה ועבודת ה' – בכ"ז הרי התוקף והנצחיות שבנשמתם לא בא ע- דיין לידי גילוי ועאכ"כ לא לידי פועל בעבודתם, ולכן אין זו עבודה שתעשה בפועל דירה להקב"ה.

דוקא בעבודת זבולון, שעוסק ב"תח- תונים" – "שאינו תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית'<sup>54</sup> – ומ"מ עוסקים ב- תורה ומקיימים מצוות וכו', ה"ז מגלה וכו' את התוקף<sup>55</sup>, להיותם דבוקים

והי' מסתבר לומר שדירת קבע של הקב"ה תהי' ע"י ובענין תורה, שהתורה היא נצחית ולא תהי' מוחלפת<sup>56</sup>, "עומדת לעולם ולעולמי עולמים"<sup>57</sup>.

ו. ויש לומר הביאור בזה:

"דירה" באופן של קבע ונצחיות אמנם לא יתכן אלא בדבר שהוא נצחי, כ- ישראל<sup>58</sup> ותורה, שלהיותם דבוקים בה' הם נצחיים<sup>59</sup>: ומה שה"דירה" נעשית דוקא על ידי עבודת זבולון, הוא (לא מצד עצם פעולת הזיכוך ובידור של ה- עולם, שהוא רק ענין עראי, כנ"ל, אלא) מפני שעל ידי עבודה זו בא לידי גילוי התוקף והנצחיות שב"ישראל ותורה.

ובהקדם תוכן הכתוב<sup>60</sup>, "מנסה ה"א אתכם לדעת הישכם אוהבים את ה"א גוי", שע"י נסיונות בא לידי גילוי – תוקף האהבה לה'.

הוא ענין עראי, עד שהעולם ייעשה דירה לו ית' שאז יתבטל ההסתר ושוב אינו בגדר "תחתון" . . בענין הסתר אורו ית' כו'. וראה לקו"ש חט"ז ע' 88 הערה 40 ובשדה"ג שם.

46) ולהעיר מתניא ספ"ז. וראה לקו"ש חט"ז ע' 440 ואילך (ובהערה 57 שם). ועוד.

46\*) ולהעיר מתניא בהוספות (קט, א. וראה שם ככד, א) בטעם שהתורה נק' "ספר" – "שהספר הוא נצחי תמיד בלתי יבטל לעולם" . . אך האגרת אינו נכתב אלא לפי שעה בלבד ולא להתקיים כלל. וראה שם בענין "מגילת אסתר" שנק' "אגרת" (כי "מיד שעלו מן הגלות" . . אין טעם להת- לבשות זאת. ע"ש), ונק' לפעמים גם בשם "ספר" – כי בהעלם יש גם בה ענין הנצחיות. ע"ש. – וי"ל שעדיין הוא בענין עבודת זבולון (ראה לקמן בפנים). 47) ל' הרמב"ם הל' יסודי התורה רפ"ט.

48) ראה תירא (ע, ד) ועוד – "להיות לו ית' דירה בתחתונים והיינו לשכון שכינתו ב"ישראל". ע"ש (וכפשוטו של מקרא, "ושכנתי בתוכם"). וראה בארוכה (לכללות סעיף זה) לקו"ש חט"ז ע' 477 ואילך. ושי"נ.

49) ראה אדר"נ ספ"ד.

50) פ' ראה ג', ד.

## SOURCES

### מנסה ה

For Hashem your G-d is testing you, to know whether you do in fact love Hashem your G-d with all your heart and with all your soul.

### טעם טעם

A baal teshuva tasted the taste of sin and separated himself from it and overcame his inclination.

### יעיד עליו

He who knows the hidden (Hashem) will testify concerning him, the *baal teshuva* that he will never return to this sin forever.

## SE'IF SUMMARY

### סעיף ה

While the *avodah* of Zevulun may be advantageous (as it is what actualizes Hashem's desire of a home in the physical world, like stated above), that wasn't the *avodah* of Yaakov, who embodies Torah learning. If so, the question remains: how could the main dwelling of Yaakov be determined by Zevulun? In addition, the advantage of business – dealing hands-on with the physical – is only until Hashem's home is completed. After that, this *avodah* will lose all value, and Torah study will be the desired occupation. This begs the question: how could it be that Hashem's *primary* home can be achieved by a mere temporary *avodah*, not something everlasting such as Torah study?

51) לקו"ש (חל"ד) ברכה-שמח"ת תשמ"ז. ושי"נ.

52) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד.

53) רמב"ם שם פ"ב ה"ב.

54) ל' התניא פל"ז.

55) וי"ל ששני ענינים בזה: (א) ההעלם וההסתר שבתחתונים מגלה תוקף הנשמה. (ב) מכיון שאמיתית מציאותו של יש הגשמי הוא יש האמיתי (ביאורו"ז מג, ג ואילך. סה"מ תרס"א ע' קצז. ובכ"מ) – לכן, ע"י

\*) כמבואר בכ"מ שזהו הטעם שדירתו ית' היא בתחתונים דוקא (ראה סה"מ תרע"ח ע' קיג ואילך).



## SOURCES

## בשבתות וימים

On *Shabbasos* and *yamim tovim*, when all the businessmen, too, have the time and opportunity to *daven* at length, devoutly concentrating their heart and soul to Hashem. Moreover, their duty to do so is much greater!

## SE'IF SUMMARY

## סעיף ו

To answer the above, a fresh understanding of *dirah b'tachtonim* is required. Indeed Hashem's *primary* and *eternal* home is not within the physical world, but rather within something permanent and everlasting — *Yidden* and *Torah*. However, the true power of *Yidden* and *Torah* is only revealed when *Yidden* and their commitment to *Torah* are put to test. When A *Yid* is interacting with the lowly and physical, and yet remains steadfast in his commitment to *Torah* and *Mitzvos*, a *Yid* unleashes his true power, and thereby builds a home for Hashem within himself. In a similar vein, Yaakov's *Torah* and spiritual service became successful, specifically when it was tried and tested during his years of business in *Choron*.

דנו של יעקב שיהי', ויפרוץ האיש מאד מאד, למעלה מכל מדידה והגבלה.

ז. מענין האמור — שהעילוי הנפעל על ידי עבודת, "זבולון" בבירור ויכוך העולם יבא לידי גילוי בלימוד התורה של ימות המשיח — יש גם נפק"מ ב־ מעשה בפועל בעבודתנו עתה:

אף שבכמות רוב זמנו של "זבולון" הוא בהתעסקות בעניני העולם (לשם שמים כו') — מ"מ, הוא מחוייב לקבוע עתים לתורה, וכן לעסוק בעבודת התפלה.

וע"פ המבואר לעיל מובן, שאין ה־ פירוש בזה שגם בעלי עסק מחוייבים בלימוד התורה ועבודת התפלה, אלא — שלימות העילוי שבזבולון לגבי יששכר (זה שעל ידי עבודתם עושים דירה ל־ הקב"ה, דירת קבע ונצחית) מתגלה בהם בעבודתם בתורה ותפלה<sup>57</sup>. וי"ל דהבחינה שבהיותו עסוק בעובדין דחול — עבד עבודתו כדבעי ועשה ה־, דירה, וכ"ז מאיר באופן קבוע, היא כאשר לימודו ועבודתו ביום השבת (שאו פנוי מפרק־מטיא) היא באופן נעלה ביותר, גם מ־ עבודת יושבי אהל.

ויש לומר, שזוהי כוונת רבינו הזקן באגרתו הידועה<sup>58</sup>, ש"בשבתות וימים טובים שגם כל בעלי עסקים יש להם פנאי ושעת הכושר להאריך בתפלתם ב־ כוונת לבם ונפשם לה' ואדרבה עליהם

(57) ולהעיר מפסק אדה"ז (הל' ת"ת פ"ג ס"ד) דגם מי ש"דעתו קצרה ומותר לעסוק במרמ באופן קבע — צ"ל המורם "כדי שיוכל להחזיק ידי תיח שהם לומדי התורה יום ולילה כו' ויהא נחשב לו כאילו למד כן ממש בעצמו כו", היינו שגם העסק במרמ עצמו צ"ל לשם לימוד התורה יומם ולילה ונחשב לו כו' ממש בעצמו.

(58) תניא אגריק ס"א.

בתכלית עם השם. ובזה נעשים "דירה" לשכינה באופן קבוע ונצחית<sup>56</sup>.

וזהו הקשר בין ענין ה־, דירה" העתי־דה להיות בגמר העבודה (דכל משך זמן הגלות), עם זה שאז "לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד . . יהיו ישראל חכמים גדולים כו", לימוד ה־ תורה באופן של תורתו אומנתו — כי ענין ה־, דירה, "דירת קבע" של הקב"ה, מתגלה בעסק התורה של ישראל, אלא כדי שעסק זה יהי בתכלית השלימות ה"ז לאחר העבודה כל משך זמן הגלות.

וע"פ הנ"ל מובן שאין סתירה בין שני הענינים שביעקב — (א) שענינו הוא תורה, כנ"ל, (ב) שלימות הצלחתו באופן ד, ויפרוץ האיש מאד מאד" והעמדת שבטי ישראל כו' באו דוקא בעת וע"י עבודתו בבית לבן — כי: כדי שהתורה תהי אצל יעקב בקביעות ולתמיד בלי כל הגבלה ("מאד מאד") — ה"ז בא ע"י שיעקב ה' ב"חרון אף של מקום (בעו־לם), ושם ה' רועה צאן (פועלו של לבן), שאז נמשך ונתגלה בתורתו ועבו־

בירור ויכוך התחתון מתגלה כח העצמות שבישראל (מצד שורש נשמתם). וראה המשך תרס"ז ע' תצב ואילך. לקו"ש ח"יב ע' 74 ואילך. וראה כאתי לגני תשי"ב פ"ד (וש"ג).

(56) עפ"י יומתק הלשון. תחמין דאורייתא (וראה אגריק סוסי"ה) — כי זבולון פועל תמיכה וחיזוק בענין התורה, כנפנים. וראה מפרשים הנ"ל הערה 15 שזבולון הוא, אכסניא לתורה.

ואולי י"ל שע"י שהם נותנים לפיו של יששכר כו', נפעל בלימוד התורה של יששכר גם העילוי שבעבודת זבולון (ע"ד שיש לזבולון חלק בתורתו של יששכר).

ד"ה באתי לגני תשי"א פ"ד. — אלא שעצם (ונפנימיות) הדירה היא בישראל דוקא וראה לקו"ש חט"ז נס. ושי"ג.

לים<sup>58</sup>, שזה שהבעל עסק כופה את עצמו כו' (נגד טרדותיו בעניני העולם) לעסוק בתורה, פועל שלימוד התורה שלו הוא באופן נעלה יותר מיושבי אהל.

וזהו ההוראה במעשה בפועל לרובם של בניי — שאופן עבודתם הוא ע"ד העבודה דבעלי עסקים (וגם עוסקים ב־צרכי ציבור הם בכלל זה): לכל לראש צריכים להוסיף בקביעות עתים לתורה, והקביעות צריכה להיות באופן דקביעות בנפש, וביום השבת צריכים גם לעסוק בעבודת התפלה באריכות,

ואין זה דבר נוסף על שליחותם ה־עיקרית לעשות את העולם „בית זבול“ לו ית', אלא קשורים זכ"ז: העילוי של „בית זבול“, הנעשה על ידי עבודתם בא לידי גילוי אצלם בלימוד תורתם וב־עבודתם בתפלה ובפרט בהאריכות ביום השבת.

ועל ידי זה מקרבים עוד יותר בוא יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים, במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ ויקרא תשמ"ב,  
ליל ה' דסוכות תשמ"ג)

מוטל ביתר שאת ויתר עד" — די"ל ש־כוונתו אינה רק בנוגע להחייב, שחל עליהם ביתר שאת ויתר עז (מיושבי אהל שיש להם פנאי להאריך בתפלה גם ב־ימות החול), אלא שעבודת התפלה שלהם היא „ביתר שאת ויתר עז“ מתפלת יושבי אהל.

וכמו שביאר אדה"ז במק"א"י, ש„זהו טעות הבעלי עסקים שבדעתם שאין יכולים להתפלל כ"כ כמו היושבי אוה־לים כי אדרבה נהפוך הוא שהם יכולים להתפלל יותר כי יתרון האור הוא מתוך החושך דוקא, וכמו שמבאר שם, שדוקא משום שבימי החול טרודים בעניני פר־נסה כו', הנה אח"כ בעת התפלה יכולים לעורר בעצמם אהבה בלתי מוגבלת (ב־כל מאדך“).

ועד"ז הוא בנוגע לקביעות עתים בתורה — שיש יתרון מעלה בקביעות עתים לתורה של הבעלי עסק מפני „ש־הוא בחי' אתכפיא יותר מביושבי אוה־

## SE'IF SUMMARY — סעיף ז

The sign that a businessman is serving Hashem properly is his dedication to *davening* and Torah study. This is because — according to what was explained above — the true home for Hashem is revealed when the businessman overcomes the worldly distractions and sets aside adequate time for fixed sessions in Torah learning, and *davens* at length on *Shabbos*, when he is free from the hassle of the workweek.

59) תר"א ר"פ נח (ט, סע"א. וראה גם שם, ב).

וראה גם תר"א תרומה פ, רע"ג.

60) תר"א שם פ, ג.



## IN REVIEW:

- 1 Why must we connect the personality of Zevulun and the main dwelling of Yaakov — wasn't Leah simply saying that now that she had the same amount of children as all of Yaakov's other wives had, combined, Yaccov would dwell by her?
- 2 What is the difference between the words *dirah* and *zevul*?
- 3 What is the reason explained in the sicha that Zevulun precedes Yissachar in the *pasuk*?
- 4 Is it work with the physical or Torah learning that achieves a *dirah b'tachtonim*?
- 5 In what activity is the advantage of Zevulun over Yissachar expressed?

### לוח ראשי תיבות

לשם שמים	לש"ש	ועל אחת כמה	ועאכ"כ	אדוננו מורינו	אדמו"ר
מכל מקום	מ"מ	וכמה		ורבינו	
משא ומתן	מו"מ	ועל דרך זה	ועד"ז	אדמו"ר הזקן	אדמו"ר
ממה שכתוב	ממ"ש	ופירש רבינו	ופרש"י	אחר כך	אח"כ
מה שאין כן	משא"כ	שלמה יצחקי		בכל זה	בכ"ז
נראה לומר	נ"ל	זה בזה	זב"ז	במקום אחר	במ"א
נפקא מינא	נפק"מ	חכמינו זכרונם	חז"ל	במקום אחר	במק"א
סעיף ב'	ס"ב	לברכה		בני ישראל	בני"י
סוף סוף	סו"ס	יש לומר	י"ל	רבינו משה בן	ברמב"ם
על ידי	ע"י	כל כך	כ"כ	מימון	
על פי	ע"פ	כמו שכתוב	כמ"ש	ה' אלוקיכם	ה"א
על הפסוק	עפ"פ	כמו שנאמר	כמש"נ	הנזכר לעיל	הנ"ל
על ידי זה	עי"ז	כנזכר לעיל	כנ"ל	הקדוש ברוך הוא	הקב"ה
צריך להיות	צ"ל	רבי שמעון בר	כרשב"י	ואם כן	וא"כ
שכל אחד ואחד	שכאו"א	יוחאי		ובמכל שכן	ובמכש"כ
שלעתיד לבוא	שלעת"ל	למה שנאמר	למש"נ	ועל דרך	וע"ד



# ו"ט כסלו

## INTRODUCTION

When the Alter Rebbe was incarcerated during the events leading up to Yud Tes Kislev, his holy masters, the Baal Shem Tov and the Maggid of Mezritch descended from on high to visit him. The Alter Rebbe asked his masters, "Why do I deserve to be here? What is being demanded of me?" They replied that there had been a heavenly decree ordered upon him because he had been delivering an abundance of Chassidus in an open fashion. The Alter Rebbe asked in response, "When I leave here, should I stop delivering Chassidus?" The Baal Shem Tov and Magid of Mezritch reassured him, "Once you have begun, do not stop. On the contrary, when you leave here you should increase!"

Years earlier, during the lifetime of the Magid, a similar decree transpired. Reb Pinchas Koritzer had visited Mezritch and discovered a transcription of Chassidus languishing in a mound of garbage. Reb Pinchas was deeply pained by this sight and this aroused a divine decree upon the Magid for spreading the innermost secrets of the Torah. The Alter Rebbe responded with the now famous analogy of a king's only son, who fell extremely ill. After many methods were tried, the prince's last chance of survival required the central stone of the king's glorious crown to be ground, mixed with water and poured into the young man's mouth. If just a drop could be swallowed, his life would be saved. The Alter Rebbe concluded that spreading the innermost secrets of Torah is worthwhile, because it is to save the spiritual lives of the Jewish people, Hashem's only son. With this analogy of the Alter Rebbe, the decree was annulled.

This begs the question: if the decree has already been annulled in the days of the Magid due to the necessity of Toras HaChassidus, why was yet another decree ordered in the next generation of the Alter Rebbe, when the need for Chassidus's dissemination was only greater?

In this sicha, the Rebbe explores two reasons why the wellsprings of Chassidus were revealed specifically in recent generations, and the importance of learning this portion of Torah in a way that is grasped logically and thoroughly comprehended.

## י"ט כסלו

אבני קודש בראש כל חוצות – ורכינו הזקן ביטל את הקטרוג ע"י שהביא משל מבין מלך שנחלה במחלה מסוכנת, שלא מצאו לה אלא תרופה אחת: לקחת את האבן היקרה הקבועה בכתר מלכותו של המלך, שבה תלוי כל היוקר דכתר ה' מלך, לשחקה ולערבה במים, ולשפוך מתערובת זו לבין שפתי של בן המלך, בתקוה שכולי האי ואולי תיכנס טיפה אחת לתוך פיו וכו' ותציל את חייו – שכן הוא גם בנדרו<sup>6</sup>, אשר פרסום רזי התורה (האבן היקרה שבכתר המלך) כדאי הוא להציל את חיי בן המלך (עם ישראל).

ועפ"ז – אם כבר בימי המגיד ביטל רבינו הזקן את הקטרוג על גילוי דברי חסידות, על ידי ההסברה שפירסום ו- הפצת החסידות הוא דבר מוכרח ביותר, ענין של פיקוח נפש, הנוגע להצלת חייו של בן המלך – עאכ"כ כשעבר עוד שלב ב"ירידת הדורות", ומן הסתם ירד מצבו (הרוחני) של בן המלך, הרי בודאי ובודאי שהפצת דברי חסידות (שחיקת האבן היקרה שבכתר המלך) הוא הכי הכרחי להצלת חיי נפשו של בן המלך.

ומה נשתנה בעת נשיאותו של רבינו הזקן, ששוב נתעורר עליו הקטרוג בגלל ריבוי דברי החסידות שהשפיע בגילוי – ועד שנתעורר ספק אצלו [למרות שהוא הוא שביטל קטרוג דומה על המגיד ע"י המשל דשחיקת האבן היקרה שבכתר המלך] שאולי יש לו למנוע מלומר דברי

א. מסופרי, שבהיות רבינו הזקן ב- מאסר, באו פ"א לבקרו רבותיו מעלמא דקשוט – רבו הרב המגיד והבעש"ט נ"ע. ושאל אותם רבינו הזקן למה מגיע לו שישב במאסר ומה תובעים ממנו? ו- השיבו לו, שנתחזק עליו הקטרוג על ש- אומר דברי חסידות הרבה ובגילוי כו', ושאל אותם: וכאשר אצא מכאן – האם אפסיק מלומר דברי חסידות? והשיבו לו: כיון שהתחלת אל תפסיק, ואדרבה, לכשתצא תאמר יותר. ע"כ תוכן הסיפור.

כלומר: מאסרו של רבינו הזקן למטה (בגשמיות) נשתלשל ובא מהקטרוג ל- מעלה על ריבוי דברי חסידות שאמר ובגילוי כו'; ולכן נתעורר אצלו ספק אולי צריך להפסיק הנהגתו, ועל זה הורו לו רבותיו שאדרבה, "לכשתצא תאמר יותר".

ולכאורה זה דורש ביאור: קטרוג מסוג זה כבר הי' בזמן נשיאותו של הרב המגיד, וכידוע, הסיפור אודות הקטרוג אז וסיבתו, שפעם "מצאו כתב של חסידות שהתגלגל במקום בלתי ראוי כו' ונעשה קטרוג למעלה על המגיד שמפרסם עניני רזין דרזין באופן דתשתפכנה

## SOURCES

### מצאו כתב

Reb Pinchas Koritzer once found a transcript of Chassidus that was languishing in an inappropriate place. It caused a decree on high upon the Magid of Mezrich, for spreading matters of the innermost secrets of Torah in a way that "the sacred gems are spilled at every street corner." The Alter Rebbe annulled the decree by bringing an analogy from the story of the son of a king, who fell ill with a life-threatening disease, for which only one remedy had been found: to take the precious stone that was set in the king's royal crown, to grind it and mix it with water, and to pour from this mixture between the lips of the prince, in the hope that perhaps once drop will enter his mouth and save his life.

So too in our case, spreading the secrets of Torah (the precious stone in the king's crown) is worthwhile to save the life of the prince (the Jewish people).

## SE'IF SUMMARY

### סעיף א

If the heavenly decree on the dissemination of Chassidus was annulled during the time of the Magid of Mezritch, what changed during the time of the Alter Rebbe to cause that once again a decree was ordered on high, and the Alter Rebbe himself thought to stop teaching Chassidus?

(1) בית רבי ח"א פט"ז (בהערה).

(2) וצע"ק משה"מ תש"ט (ע' 91) שסיבת המאסר הוא הקטרוג על אשר אינו מבאר את תורת החסידות בלבושי השנה כו'.

(3) וכמבואר ג"כ בכוכ"כ שיחות ומכתבים של רבותינו נשיאנו.

(4) "התמים" ח"ב ע' מט [עב, א]. אגרות קודש

אדמו"ר מהור"צ ח"ג ע' שכו ואילך. ועוד.

(5) איכה ד, א.

(6) דאם ראשונים כמלאכים כו' (שבת קיב, ב וישם: כבני מלאכים)).

## SOURCES

## דווקא בדורות

Specifically in these generations it is permissible and a *mitzvah* to reveal this wisdom of *Penimius Hatorah*.

## נסתרה

It is concealed ... and hidden from all the *talmidei chachomim* beside for a unique few, and even then in a discreet fashion and not publicly, as it says in the *Gemara*.

## דברים שהם

Things which are the concealed matters of the world should be under your "clothing," i.e. you should not reveal them.

## לא זכה

If one is not meritorious, the Torah becomes poison for him.

## ובאותו הזמן

And in that time ... the occupation of the entire world will be to know Hashem alone. And therefore, the Jewish people will be tremendous sages and know the *hidden* matters, and understand the *knowledge of their creator* according to the ability of man. As it says, "For the world will be filled with the knowledge of Hashem like water covers the sea".

## אין דורשין

One must not expound ... *maaseh merkava*, which are secrets of the Torah (even) in the presence of one person, unless he is a sage and understands the extent of his own knowledge.

יכולים לעמוד על דברים אלה, לכן לימוד זה עלול להביא לידי היזק (ע"ד "לא"י זכה נעשית לו כו"). אבל מצד ה' חפצא דתורה, הרי חכמה זו היא חלק מ' תורתנו הקדושה השייכת לכא"א מ'שר-אל – "מורשה קהלת יעקב"<sup>14</sup>, וכל אחד ואחד מ'שראל חייב ללמוד אותה (כמו שמחוייב ללמוד שאר כל התורה כולה).

ובפרט ע"פ דברי הרמב"ם בסוף ספר היד"ו, וז"ל: "ובאותו הזמן . . . לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". הרי להדיא, שבימות המשיח יהי' עסק כל העולם לדעת את ה', היינו (שעיקר) עסק התורה אזי לא יהי' בלימוד הלכות התורה הנגלות לנו ולבנינו, אלא בידעת הבורא, "דברים הסתומים", וזה יהי' "עסק כל העולם", ובאופן ד'כמים לים מכסים", ומובן שלא יהיו ההגבלות ד' "אין דורשין . . . (אפילו) ביחיד אא"כ כו"<sup>15</sup>.

ולכאורה ה"ו היפך פסק הרמב"ם עצמו ע"ד התנאים וההגבלות בלימוד חכמות אלו (והרי גם כימות המשיח לא תתבטל שום הלכה כו' מהלכות התורה)? ועכצ"ל, שכל האיסור מלכתחילה אינו אלא מפני שבזמן הזה אא"פ לרוב בני אדם לעמוד על חכמות אלו, ולכן קבעה

חסידות, והזקק להוראה מפורשת מרבו-תיו ש"אדרבה, לכשתצא תאמר יותר?"

ב. ויובן זה בהקדים ביאור דברי ה' אריז"ל ש"דוקא בדורות אלוי האחרונים מותר ומצוה לגלות זאת החכמה" – אף שבדורות הראשונים היתה חכמת הקבלה "נסתרה" . . . ונעלמה מכל תלמידי חכמים כ"א ליחיד סגולה ואף גם זאת בהצנע לכת ולא ברבים כדאיתא ב' גמ' –

דלכאורה: מכיון שהורו חז"ל ש' דברים שהן כבשוננו של עולם ("סתרו של עולם") יהיו חתת לבוש<sup>16</sup>, וע"פ דין הגמ' יש כמה תנאים והגבלות באופן גילוי חכמה זו (וכן נפסק להלכה ב' רמב"ם) – איך הותר בדורות אחרונים "לגלות זאת החכמה"?

והביאור בזה – ובהקדים:

מובן, שהתנאים וההגבלות בלימוד חכמת האמת אינם מפני איסור מצד ה' חפצא דתורה (שחלק זה שבתורה – צריך בעצם להיות כהסתר), אלא מפני חסרון בהגברא, דכיון שרוב בניא אינם

(7) ראה הקדמת הרצ"ו לשער ההקדמות (נדפ' סה ג"כ בהוספה לקונטרס עץ החיים לכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע). ועוד.

(8) ל' אדה"ז – תניא אגה"ק סכ"ו (קמב, ב). – ואולי צ"ל אלהי.

(9) ראה תניא קו"א ד"ה להבין מ"ש בפע"ח (קנו, ב) שהיא "מצוה רמה ונשאה ואדרבה עולה על כולנה".

(10) ל' אדה"ז בתניא שבעה ע"ה 8.

(11) חגיגה יא, ב ואילך. שם יג, א.

(12) חגיגה יג, א ופרש"י שם.

(13) הל' יסודי התורה ספ"ב. שם פ"ד ה"א ואילך.

(\*) כלשון תורה (אף שבלי חכמים רגיל, אלו"ה).

(\*) כצ"ל – דאה לוח התיקון לתניא שם.

(14) יומא עב, ב.

(15) ברכה לג, ד. וראה רמב"ם הל' ת"ת רפ"ג.

(16) כפסק אדה"ז בהל' ת"ת שלו פ"א ס"ד –

ראה לקמן בסוף השיחה.

(17) הל' מלכים ספ"ב.

(18) ישע"י יא, ט.

(19) ראה בכ"ז – אגה"ק סו"ס כו. ע"י"ש.

(20) משנה חגיגה רפ"ב. רמב"ם הל' יסודות

שם.

הכנה לימות המשיח, ובלשון הרמב"ם:<sup>21</sup> „ליישר ישראל ולהכין לבם לימות המשיח, וכ"ש וק"ז שכן צ"ל בנוגע לענינים העיקרי של ימות המשיח – „לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח. . . אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה<sup>22</sup>, ש"י יוכלו לעסוק בהשגת „דעת בוראם" – שצריכים „ליישר ישראל ולהכין לבם" לכך<sup>23</sup>, וזהו על ידי גילוי פנימיות התורה בדורות האחרונים דוקא.

ג. בהתאם להחילוק בין שני הביאורים בטעם גילוי פנימיות התורה בדורות האחרונים – שנשם שני אופנים גם באופן הגילוי, ע"ד שני האופנים שבנגלה ד-תורה – משנה וגמרא:

(א) גילוי פנימיות התורה באופן שה-עיקר הוא ידיעת נקודת הענין בקיצור, ע"ד לשון המשנה שהוא „דבר<sup>24</sup> קצר וכולל ענינים רבים".

(ב) הגילוי באופן מבואר ומוסבר בהרחבה, ע"ד אריכות הביאור והשקו"ט שבגמרא, ובלשון הזהר<sup>25</sup> – „יתפרנסון",

(לכ"כ אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע) פ"ג, ובמכתבו הנדפס בהוספה שם (ע' 82 ואילך). ועוד.

(27) ה' מלכים פ"ב ה"ב (בנוגע לאליהו). וראה שם פ"א ה"ד (אלא שברוב הדפוסים נשמט ע"י הצנזור) „ליישר דרך למלך המשיח" (אפילו ע"י ענין שלילי ביותר, ועאכ"כ – להבדיל – שכן צ"ל בנוגע לחכמת התורה).

(28) ל' הרמב"ם שם פ"ב ה"ד. ועד"ז בהל' תשובה פ"ט ה"ב.

(29) וי"ל ההכרח „ליישר ישראל ולהכין לבם למצוה של ימות המשיח – כי כלי הכנה זו, הרי שינוי עצום כזה באופן פתאומי היו בגדר ביטול „מנהגו של עולם", ולדעת הרמב"ם גם לימות המשיח „עולם כמנהגו נוהג" (הל' מלכים רפ"ב. ועד"ז הל' תשובה ספ"ט). ואכ"מ.

(30) ל' הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות (ד"ה אח"כ ראה להסתפק – בתחלתו).

(31) תקו"ז ת"ז בסופו.

תורה תנאים מסויימים בלימוד זה: אבל לימות המשיח, שאז „לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות"<sup>26</sup>, וכאור"א יהי' במצב שיוכל להתעמק כראוי בענינים אלו, הרי בזה יהי' „עסק כל העולם – לדעת את ה' בלבד".

אבל, בדורות האחרונים מצוה לגלות זאת החכמה (למרות התנאים וההגבלות כו') – וי"ל בזה שני ביאורים<sup>27</sup>:

(א) ע"ד מ"ש הרמב"ם בפתיחה לספרו מורה הנבוכים<sup>28</sup>, שהטעם שכתב ספרו זה, שיש בו „ענינים נסתרים", הוא „אמרם" בכמו זה הענין – עת<sup>29</sup> לעשות לה' הפרו תורתך", והיינו, דהיות בנ"י במצב של „נבוכים" הכריח אותו לגלות „ענינים נסתרים" כדי להציל „נבוכים" בעיני אמונה כו'.

ועד"ז הוא בנוגע לגילוי פנימיות התורה בדורות האחרונים – שזהו בגדר „עת לעשות לה' הפרו תורתך": גודל ה-ירידה של הדורות האחרונים, שנתמעטו הלבבות וכו', וכן מצד מצב העולם כ-כללותו, שהרע בדורות אלה הוא בהתגברות יתירה, מהווה הכרח רב לגלות זאת החכמה, פנימיות התורה, שהיא מעוררת את הכחות הפנימיים הנסתרים שבנשמת האדם, הנותנים לו עזר וסיוע להתגבר על חשכת הגלות מבחוץ ועל המניעות שמבפנים, להתעורר באהבת ה' ויראתו כו' ולעבדו בלב שלם<sup>30</sup>.

(ב) מצינו כמה ענינים שבאים בתור

(21) ל' הרמב"ם הל' מלכים שם.

(22) בהבא לקמן – ראה גם לקו"ש חט"ז ע' 282. ח"כ ע' 172. ושי"ן. ועוד.

(23) ב„צוואת זה המאמר" בסופו. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 32 ואילך.

(24) גיטין ט, א.

(25) תהלים קיט, קכו.

(26) ראה בארוכה בזה – קונטרס עץ החיים

## SOURCES

### אמרם מכמו

The sages have applied the *passuk* in a similar scenario, "When it is a time to act for Hashem's sake, Torah may be nullified".

### יתפרנסון

Sustained.

## SE'IF SUMMARY

### סעיף ב

Chazal teaches us that the *Penimius Hatorah* must remain concealed, so how could the Arizal proclaim that now it is permitted to reveal this part of Torah, and furthermore that it is a *mitzvah*? The answer must be that the reason *Penimius Hatorah* must generally not be learned is only due to the average person's shortcomings but essentially, it is a part of the Torah which is an inheritance to every single Jew. In these later generations, however, *Penimius Hatorah* may and must be learned for two reasons: 1) It is needed to revive the broken spirit of the Jewish people in these dark times; to let them access the *penimius* of their souls. 2) As we approach the times of Moshiach, we must prepare for a time when our sole occupation will be to understand Hashem. This is achieved through the study of *Penimius Hatorah*.



## SOURCES

## שהרי מדרש

In fact, *Midrash Hazohar* is expounded from *pesukim* of Torah, and considers it part of the category of *mikra*. Also, when learning the secrets of Torah, one only understands the basic existence of *hishtalshulus* and not its true meaning.

## והרי זה כעין

And this is like learning *mikra*: one is reading the *names of Hashem*—as the very letters of *mikra* are holy—although one does not at all understand the essence which is hidden within them ... and the same is true when learning *Zohar* and *Eitz Chaim*—that one does not grasp the essence of the subject he is learning.

תא אינו משיג רק המציאות כו"ל, וזהו"ל כעין לימוד המקרא שהוא קורא בשמותיו של הקב"ה אע"פ שאינו משיג כלל עצמיות הגנוז בהן. וכעין זה הוא בלימוד הזהר וע"ח.

וע"פ הנ"ל שיש שני אופנים בלימוד פנימיות התורה יש לתווך, שאם לומדי רק נקודות הענינים (ע"ד דברים קצרים שבמשנה) ה"ז בכלל "מקרא"י, משא"כ כשלומד בהבנה והסברה ובפרטיות, ובמיוחד – כשמשיג הענין ונתפס בשכלו ונעשו לאחדים, ה"ז ע"ד "שליש ב" תלמוד"י, שהוא לימוד טעמי ההלכות

(41) ל' הלקיט ויקרא שם (ה, רע"ג).

(42) נוסף על החילוק אם לומד פירוש המקראות (שבספרי קבלה כו') – שזהו בכלל מקרא (ראה הערה 40), או ששקוט בהבנה והסברה.

(43) מכיון שיש בזה רק ידיעת המציאות לחוד (משא"כ ידיעת ההלכות שבמשנה) – כנ"ל בפנים מלקיט (ע"ש באורד).

וע"פ המכואר בפנים י"ל, שאפשר להיות ג"כ לימוד פנימיות התורה ע"ד לימוד הלכות פסוקות שבמשנה ותלמוד – שלישי במשנה.

(44) וע"פ, רק, "לימוד הזהר וע"ח" (בפ"ע) הוא בכלל ה"שליש במקרא" – כי בספרים אלו עצמם אין ביאור והסברה בהרחבה כו' (משא"כ כפי ש' עניני פנימיות התורה נתבאר בתורת חסידות חב"ד, ע"י משלים וכו').

אלא שצ"ע, כי בלקיט שם משמע, שזה גופא שאין בזה השגת המהות אלא ידיעת המציאות לבד ה"ה בכלל מקרא, והרי הגבלה זו היא, אפילו ל' גדולי החכמים (לקיט שה"ש שם). ואכ"מ.

(45) ועפ"י צ"ל לכאורה, דמיש הרמב"ם (כנ"ל) ש' הענינים הנקראים פרסם בכלל הגמרא ה"ן – זהו רק כשלומד בהבנה והסברה ובפרטיות, משא"כ כשלומד רק נקודות הענינים בכללותי ה"ז בכלל מקרא (או משנה – ראה הערה 43).

(\*) כמשנית במקרא (הדרן על הרמב"ם (מק"ה), תשמ"ה) הערה 6. לקורש חז"ו ע" (123) ה' חילוק בין "לטייל בפרדס" (ל' הרמב"ם ה' יסוהית ספ"ד) ו"לנכנסו לפרדס" ע"ש.

וכמבואר במפרשי הזהר<sup>32</sup>, דהיינו שענין ני חכמת האלקות מפורשים ומוסברים בהבנה והשגה (לא כהלומד לגירסא) ש' אז הלימוד הוא בגדר "פרנסה", כמבואר בתנאי<sup>33</sup> שע"י לימוד התורה, "היטב ב" עיון שכלו עד שנתפסת בשכלו ומתאחדת עמו והיו לאחדים – נעשה מזון לנפש".

[ויש לומר, שבזה יש לתווך דברי אדמו"ר הזקן אודות לימוד חכמת ה' קבלה, שנראים כסותרים לכאורה זא"ז:

אחז"ל<sup>34</sup> – וכן נפסק להלכה<sup>35</sup> – ש' חייב אדם לשלש זמן לימודו – שלישי במקרא שלישי במשנה ושלישי בתלמוד. ופסק אדה"ז בהל' ת"ת שלו<sup>36</sup>, ד"חכמת הקבלה תחשב בכלל שלישי בתלמוד" (ומיוסד על פסק הרמב"ם<sup>37</sup> ש' הענינים הנקראים פרסם בכלל הגמרא ה"ן): ואילו בספרו לקו"ת<sup>38</sup> מבאר אדה"ז (וב' שקר"ט ע"ד הנגלה) "דלימוד הזהר וכה' אריז"ל הוא בכלל שלישי במקרא"י, ש' הרי מדרש הזהר הוא על פסוקי ה' תורה" ועוד שגם בלימוד רזין דאורי"י

(32) כסא מלך לתקו"ז שם. הקדמת מקדש מלך לזהר. – וראה ג"כ שער ההקדמות (הנ"ל הערה 7).

(33) פ"ה י', רע"א).

(34) קידושין ל, א.

(35) רמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"א י"ב. טושר"ע יו"ד סרמ"ז ס"ד. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"א. שם בסוף הסעיף.

(37) הל' ת"ת שם ה"ב – "לפ"ד ש"ד" (ל' אדה"ז שם) – ראה ש"ך יו"ד שם סק"ו בנוגע ל' חכמת הקבלה (ובדרישה לטו"ד שם (שהובא בש"ך) – ד"פרסם. . חקירות עיונית אלקית".

(38) ויקרא – ביאור ד"ה ולא תשבת פ"ד וה'. לקיט שה"ש ד"ה לריח שמניך (הא' ספ"ב. וראה גם ביאוריו בראשית ב, ד (ולהצ"צ שם – ע' תרכ).

(39) ל' הלקיט שה"ש שם (ג, סע"ג).

(40) ראה לקיט שם (ויקרא ה, ד. שה"ש ג, סע"ג) בנוגע למדרש רבה כו' (והתייור עם מ"ש בהל' ת"ת שם).

ותלמידיהם – יש לראות בפשטות כש-  
לומדים תורת החסידות שנתגלתה לנו,  
שעניני חסידות שנתגלו ע"י הבעש"ט וה-  
מגיד ותלמידיהם הם באופן של „נקודת  
דוח” ובקיצור, ע"ד לשון המשנה שהיא  
דבר קצר, משא"כ ביאור הענינים שב-  
תורת חסידות חב"ד שנתגלה על ידי  
רבינו הזקן הוא באופן של „הרחבה”  
ושקוט, שבמאמרי ותורת חסידות שלו  
(החל מספר התניא) ביאר עניני תורת  
החסידות באופן של הבנה והשגה, וכ-  
שמה – „חסידות חב"ד”.

ושינוי זה באופן גילוי תורת החסי-  
דות, י"ל שהוא שגרם לקטרוג החדש על  
רבינו הזקן, גם לאחר שנתבטל הקטרוג  
על המגיד על ידי הסברת המשל מ-  
שחיקת אבן יקרה שבכתר המלך בשביל  
הצלת חיי בן המלך.

ובביאור יותר:

במשל רבינו הזקן ע"ד הצלת חיי  
של בן המלך ע"י שחיקת האבן הטובה  
שבכתר המלך – מודגש הצורך שתכנס  
לכה"פ „טיפה אחת” לפיו של בן המלך,  
אשר טיפה זו תציל את חיי בן המלך.  
המלך.

ודוגמתו נמשל – גילוי החסידות  
(פנימיות התורה, האבן הכי יקרה שב-  
כתר המלך) עכ"פ באופן של נקודה  
(„טיפה אחת”), וכנ"ל, שגם נקודה אחת  
של פנימיות התורה יש בכחה להחיות  
את בן המלך.

ורא"י לדבר – גילוי החסידות באופן  
של נקודה, ע"י הבעש"ט והמגיד ותלמי-  
דיהם ותלמידי תלמידיהם לדורותם –  
הועיל ופעל להחיות את בן המלך, ו-  
העמיד יראים ושלמים לאלפים ולרבבות  
כו”.

אבל כאשר רבינו הזקן התחיל לגלות  
את תורת החסידות (לא רק באופן של

כו”, עד ללימוד בעיון להבין דבר מתוך  
דבר וכו”<sup>45</sup>).

וי"ל ששני אופנים אלו באופן הלי-  
מוד, תלויים בב' הטעמים הנ"ל על גילוי  
פנימיות התורה בדורות האחרונים:

ע"פ הטעם משום „עת לעשות לה”  
בשביל פיקוח נפש (ברוחניות) מפני הת-  
גברות החושך וירידת הדורות – מספיק  
גילוי פנימיות התורה באופן של נקודות  
ובקיצור בתכלית, כי גם „נקודה” של  
פנימיות התורה, „המאור שבה”<sup>46</sup>, בכחה  
להחיות נפשות (וכיון שזה מספיק – הרי  
אין לגלות יותר):

משא"כ גילוי פנימיות התורה כדי  
„ליישר ישראל ולהכין לבם” לגילוי  
פנימיות התורה שיהי' „באותו הזמן” –  
הרי כיון שאז תהי' השגה גמורה בידיעת  
השם, „כפי כח האדם”<sup>47</sup> ועד „כמים לים  
מכסים”, הרי מובן, שגם ההכנה לזה  
בדורות האחרונים צ"ל ע"ד זה דוקא.

ד. ע"פ כל הנ"ל יתבאר היטב הסי-  
פור הנ"ל אודות הקטרוג ע"י שרבינו הז-  
קן אמר דברי חסידות בריבוי כו”:

החידוש באופן גילוי החסידות על  
ידי רבינו הזקן לגבי הבעש"ט והמגיד

## SE'IF SUMMARY

### סעיף ג

*Penimius Hatorah* could be learned in two ways: 1) In a concise fashion; studying the very nucleus of the idea, without elaboration. 2) With an emphasis on complete understanding; to fully unravel and comprehend each and every detail.

These two approaches correspond to the two reasons why learning *Penimius Hatorah* is vital in these later generations. If the purpose is to awaken the *Neshama*, even just a drop of *Penimius Hatorah*, merely studying the nucleus of an idea, is sufficient to access the core of the *Neshama*. To prepare for the times of Moshach, however, when G-dliness will be thoroughly comprehended, *Penimius Hatorah* must be learned in a similar way: that each teaching be fully grasped and its details understood.

### סעיף ד

Based on the above, we can now answer our original question: why, after the heavenly decree during the time of the Magid was annulled, was another decree ordered during the Alter Rebbe's time. The answer is that the Baal Shem Tov and the holy Magid taught *Penimius Hatorah* with the first approach, teaching its wellsprings in a general fashion. That sufficed to revive the *Neshama* of Hashem's precious child, the Jewish people. The Alter Rebbe, however, took the teaching of *Penimius Hatorah* to the next stage, expounding on its ideas in a comprehensible and detailed way; preparing for the times of Moshach. >>

<sup>45</sup> ראה רמב"ם ואדה"ו (ובק"א) הל' ת"ת שם.

<sup>46</sup> להעיר גם ממשנית בדיה וכל בניד תשמ"א פ"ו (סה"מ מלוקט ח"ב ע' קצ"ה) בביאור שני הענינים בלימוד פנימיות התורה – (א) שמביאה ללב שלם, בירור המדות: (ב) הלימוד והדיעה ד- פנימיות התורה מצד עצמו (שלמעלה מביוריים). ע"ש.

<sup>47</sup> פתיחתא לאיכ"ר ב. ירושלמי חגיגה פ"א ה"ו (ובקרבן העדה שם (וכן ביפה ענה לאיכ"ר) – שקאי על „סודות החכמה”).

<sup>48</sup> ל' הרמב"ם הל' מלכים ספ"כ. וראה לק"ש חכ"ז ע' 241.

## SOURCES

## סוד טעמיה

Its hidden reasons and concealed secrets.

## SE'IF SUMMARY

>> And so, a new decree arose on high, one which hadn't been annulled in the days of the Magid.

## סעיף ה

The Baal Shem Tov and the holy Magid's instruction to the Alter Rebbe to not only continue but to increase the teaching of Chassidus teaches us that we must prepare for times of Moshiach, when our sole occupation will be to know Hashem. Therefore, even one who thinks that he does not need to study *Penimius Hatorah* in a manner of *Chabad* to sustain his *Neshama*, for he feels he can overcome the hurdles of golus without it, must nevertheless do so to prepare for the times of Moshaich. And so is the *halacha*: that every Jew is obligated to learn the entire Torah, including *Penimius Hatorah*.

— כי לדעתו<sup>51</sup> אין חייו הרוחניים עומדים בסכנה ח"ו, ודי ומספיק עבורו ללימוד נגלה דתורה ולימוד דברי מוסר ולימוד דברי חסידות של הבעש"ט והמגיד ותלמידיהם ותלמידי תלמידיהם, כדי להתגבר על החושך כפול ומכופל דעקבתא דמשיחא — איך יפטור עצמו מלימוד זה, כשפסק דין ברור הלכה למעשה בנגלה דתורה (בהלכות ת"ת של "הרב", אדמו"ר הזקן)<sup>52</sup> שכל נפש מיישר אל חייב ללמוד כל התורה כולה, "הן בפשטי ההלכות הן ברמזים ודרשות וסודות" (יתירה מזה מ"ש במק"א<sup>53</sup> שכל נפש מיישראל מחוייב, "לחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר"<sup>54</sup>).

ועל ידי "יפוצו מעינותיך חוצה" — פירסום והפצת מעיינות החסידות, בכל מקום ומקום, עד שיגיעו גם חוצה — נזכה בקרוב (כהבטחת מלך המשיח להבעש"ט)<sup>55</sup> לקאתי מר דא מלכא משיחא, שאז יקויים היעוד<sup>56</sup>, "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ובמהרה בימינו ממש.

(משיחות מוצש"ק מקץ ומוצאי זאת חנוכה תשמ"ז)

51) אבל ממשנית במקומות שבהערה 26 מובן, שמפני ירידת הדורות (גם לגבי דור אדה"צ כ"ו), הרי עתה מוכרח לימוד פנימיות התורה באופן של דעת גם כדי לעבדה בלב שלם. ע"ש.

52) פ"א ס"ד. ושי"נ (וע"ש עד היכן הדברים מגיעים).

53) תניא אגה"ק סכ"ו (קמא, א).

54) שמוה מובן שגם הנסתר צריכים ללמוד באופן של חב"ד, דאליכ אא"פ, "לחדש שכל חדש", כפשוט.

55) אגה"ק המפורסמת הבעש"ט — גרפסה בריש ס' כתר שם טוב. ובכ"מ.

נקודה, "טיפה אחת", אלא) באופן של הרחבה, ע"י תורת חב"ד — אזי נתחדש הקטרוג למעלה, שהרי גילוי החסידות באופן של הרחבה, בהבנה והשגה ד-תורת חב"ד אינו (לכאורה) דבר המוכרח להצלת חייו של בן המלך.

וי"ל שזהו הטעם שנתעורר ספק אצל רבינו הזקן שאולי צריך להפסיק מגילוי דברי חסידות באופן כזה, וע"ז הורו לו רבותיו, שע"י מסירת נפשו וישיבתו במאסר פעל למעלה<sup>57</sup> שיוכל להמשיך לגלות דברי חסידות באופן של הרחבה, "ואדרבה, לכשתצא תאמר יותר" — כדי "ליישר ישראל ולהכין לבם" לגילוי "סוד טעמי ומסתרי צפונותי"<sup>58</sup> של תורה שיתגלו בכיאת המשיח ועד כמים לים מכסים.

ה. והמעשה הוא העיקר:

לאחרי שניתנה ההוראה של הבעש"ט והמגיד לרבינו הזקן, שלא זו בלבד שלא יפסיק ח"ו מלומר דברי חסידות, אלא אדרבה, שיוסיף עוד יותר — הרי מובן, שזוהי הוראה לכאנ"א מיישראל, שחייב להכין את עצמו ל"אותו הזמן" ש"לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" — על ידי לימוד פנימיות התורה באופן של הבנה והשגה דוקא.

ומזה מובן, שגם מי שלפי דעתו ללימוד פנימיות התורה, ובפרט באופן של "חב"ד" (לימוד בהרחבה, הבנה והשגה, "יתפרנסו"), אינו מוכרח להחיות נפשו

49) ראה אגרות קודש אדמו"ר מהור"צ ח"א ע' קמז (גדפס ג"כ בהוספה לקונטרס החלצו — תרנ"ט).

50) ל' רש"י שה"ש א, ב.

## IN REVIEW:

- 1 What is troubling with the statement of the Arizal?
- 2 What is the seeming contradiction in the Rambam?
- 3 How are the two ways of learning Chassidus dependent on the two reasons why Chassidus was revealed in recent generations?
- 4 Is the learning of *Kabbalah* included within “a third of *Talmud*” or “a third of *mikra*?”
- 5 If an individual is confident in his spiritual state even without learning *Penimius Hatorah*, why is it so important that he learn it?

### לוח ראשי תיבות

אא"כ	אלא אם כן	והבעש"ט	והבעל שם-טוב	כנ"ל	כנזכר לעיל
אא"פ	אי אפשר	והשקו"ט	והשקלא וטריא	לכא"א	לכל אחד ואחד
אדה"ז	אדמו"ר הזקן	וה"ל	וזה לשונו	לכה"פ	לכל הפחות
אדמו"ר	אדוננו מורינו ורבינו	וה"ל	ויש לומר	לקו"ת	לקוטי תורה
אחז"ל	אמרו חז"ל	וכ"ש	וכל שכן	מ"ש	מה שכתוב
אע"פ	אף על פי	וע"ח	ועץ חיים	משא"כ	מה שאין כן
במק"א	במקום אחר	וע"פ	ועל פי	נ"ע	נשמתו עדן
בב"א	בני אדם	ועד"ז	ועל דרך זה	ע"ד	על דבר
בב"י	בני ישראל	ועכצ"ל	ועל כרחק צריך לומר	ע"ז	על זה
בנדר"ד	בנדון דידן	ועפ"ז	ועל פי זה	ע"כ	עד כאן
ברמב"ם	רבינו משה בן מימון	וק"ו	וקל וחומר	עאכ"כ	על אחת כמה וכמה
ה"ז	הרי זה	זא"ז	זה אל זה	עכ"פ	על כל פנים
האריז"ל	רבי יצחק לוריא ז"ל	חב"ד	חכמה בינה דעת	פ"א	פעם אחת
הנ"ל	הנזכר לעיל	חז"ל	חכמינו ז"ל	צ"ל	צריך להיות
הקב"ה	הקדוש ברוך הוא	כ"א	כי אם	שע"י	שעל ידי
וה"ז	והרי זה	כהאריז"ל	כתבי האריז"ל	ת"ת	תלמוד תורה

# פרשת ויעב

---

## INTRODUCTION

The name of a *parsha* is supposed to express the theme of the *pesukim* discussed. When it comes to *Parshas Vayeshev*, we are left wondering: how does the name *Vayeshev*, which represents peace and tranquility as noted in Rashi, express the tragic narrative of Yosef's sale?

The *Midrash* tells us that Yaakov was looking for a life of peace and restfulness. Hashem had a different idea, and struck Yaakov with the devastating sale of his most precious son Yosef, causing Yaakov great suffering.

What type of peace was Yaakov seeking? Why did Hashem not only refuse his wish, but also imposed upon him tremendous suffering?

In this sicha, the Rebbe teaches us two types of spiritual tranquility: one a tranquility in the realm of nature — one a human being could strive for and reach — and another beyond the realm of nature — one unattainable by man, but rather one that is G-d-given.

The Rebbe encourages us to take a lesson from Yaakov's yearning for tranquility: that we too should seek out, *daven* for and demand the arrival of Moshiach.

## וישב

וצריך להבין: „וישב“ פירושו – הת-  
יישבות באופן של שלווה ומנוחה,  
וכדרשת חז"ל: בריש פרשתנו „וישב –  
בקש“ יעקב לישב בשלוה: ואילו תוכ-  
נה של הפרשה הוא בענין מכירתו של  
יוסף, שהפריעה ושללה את „וישב  
יעקב“, את מנוחתו ושלווותו של יעקב,  
וכדרשת חז"ל הנ"ל „בקש יעקב כו' קפץ  
עליו רוגזו של יוסף“.

ב. ויובן זה בהקדים ביאור מחז"ל  
הנ"ל „ביקש“ יעקב לישב בשלוה קפץ  
עליו רוגזו של יוסף, צדיקים מבקשים  
לישב בשלוה אמר הקב"ה לא דיין ל-  
צדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא  
אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה"ז.

הפירוש במאמר זה לפי מפרשי המד-  
רש (ורש"י) הוא, דוה ש„ביקש יעקב ל-  
שב בשלוה“ היא הסיבה שבגללה „קפץ  
עליו רוגזו של יוסף“. כלומר, אין כוונת  
חז"ל רק להשמיענו שלא נתקיים מבו-  
קשו של יעקב לישב בשלוה – כי קפץ  
עליו רוגזו של יוסף, אלא יתירה מזו:  
„קפץ עליו רוגזו של יוסף“ הוא תוצאה  
מזה ש„ביקש יעקב לישב בשלוה“. וכ-  
מפורש במדרשיו „יעקב אבינו נ"י ש-

א. דובר כמה פעמים ע"ד שמות  
פרשיות התורה, דוה שכל פרשה נקראת  
(ע"פ מנהג ישראל, דתורה הוא) בשם  
מסויים, הוא לא (רק) משום שהתחלתה  
היא בתיבה זו (שנקבעה להיות שמה),  
אלא לפי שבשם זה נרמז גם תוכן ה-  
פרשה. וכמו שם כל דבר שנקרא בו  
בלשון הקודש, שהוא חיות הדבר ההוא  
ומורה על תוכן הדבר שנקרא בשם זה.

ומובן שכן הוא גם בנוגע לפרשתנו,  
דשמה אשר יקראו לה ע"פ מנהג ישראל  
הוא „וישב“ – שצ"ל שבו מרומז תוכנה  
של פרשה זו.

(1) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 57 ואילך  
ובהערות שם.

(2) ואחת ההוכחות לזה – בפשוטו: פרשה ש-  
תחלתה „אלה תולדות נח“ נקראת „נח“, ופ' אחרת  
שתחלתה „ואלה תולדות יצחק“ נקראת „תולדות“  
(וראה לקו"ש שבהערה 4). ולכאורה – באם נאמר  
ששמות הפרשיות הם רק על שם התחלתן – הרי פ'  
„אלה תולדות נח“ מכיון שהיא הראשונה המתחילה  
„אלה תולדות“ הוצרכה להקרא בשם „תולדות“,  
(מכיון שתיבת „תולדות“ היא לפני תיבת „נח“) ופ'  
„ואלה תולדות יצחק“ שלאחריו המתחילה ג"כ  
בתיבת „תולדות“ – בשם „יצחק“ (כדי להבדילה  
מפ' אלה תולדות נח)? ומזה מובן ששם שתי  
הפרשיות הוא (גם) ע"ש תוכנן, ולכן נקראת הפרשה  
הראשונה בשם „נח“ והשני – „תולדות“ – כי  
שמות אלה מורים על תוכנן, כמבואר במקום אחר.  
(3) ראה אור תורה להה"מ ס"פ בראשית (ד),  
סעי'ב ואילך) ולקריא להה"מ ס"פ (הוצאת קה"ת).  
תניא שער היחוד והאמונה פ"א. לקרית בהר מא, ג.  
ובכ"מ.

(4) ברמב"ם (בסוף ספר אהבה בסדר תפלות  
„וישב יעקב“. אבל כבר נתבאר כמ"פ שרוב ה-  
פרשיות ברמב"ם שם נק' בב' תיבות. ועד"ז רוב  
שמות הפרשיות שהובאו בסידור הרס"ג „קריאת  
התורה“. וראה לקו"ש חכ"א ע' 146 הערה 6. ואכ"מ.

## SOURCES

### בקש יעקב

Yaakov sought to dwell in tranquility, but anger because of Yosef's sale chanced upon him. Tzaddikim seek to dwell in tranquility. Hashem says, "Is it not sufficient what reward is prepared for them in the world to come that in addition, they seek to dwell in tranquility in this world?!"

### יעקב אבינו

Yaakov Avinu was met with the distress of Yosef's sale because he sought to dwell in tranquility in this world.

—We see that the sale of Yosef was because of Yaakov's wish for tranquility.

## SE'IF SUMMARY

### סעיף א

The name of the parsha is supposed to reflect the theme discussed in the parsha. How does the name *Vayeshev*, which represents tranquility, reflect on a parsha which discusses the tragic sale of Yosef, which was quite the opposite?

### סעיף ב

What is the meaning of the *midrash* "Yaakov sought to dwell in tranquility, but the anger because of Yosef's sale chanced upon him"? It cannot mean that *because* Yaakov wished to dwell peacefully, that is why Yosef was >>

- (5) ב"ר פפ"ד, ג. פרש"י ריש פרשתנו לו, ב: ועוד נדרש בו.
- (6) לשון רש"י שם.
- (7) ראה רא"ם (ועד"ז בגו"א ועוד) דפי' וישב יעקב, היינו דביקש „להתיישב ולנוח מהצער כו“.
- (8) וצ"ע שרוגזו של יוסף קפץ לאחריתו כתשע שני שלוה! וראה לקמ"ס.
- (9) וראה גם כלי יקר ואורח"י ריש פרשתנו.
- (10) ב"ר שם.



## SOURCES

## בשעה שהצדיקים

When Tzaddikim are dwelling in tranquility, and seek to live in tranquility in this world, the *Soton* comes and decrees, saying, "Is it not sufficient what reward is prepared for them in the world to come that in addition, they seek to dwell in tranquility in this world?!"

—In this *girsā*, the *Midrash* is not broadly classifying the wish of Tzaddikim.

## SE'IF SUMMARY

>> sold, as a *punishment*. Because the continuation of the *midrash* reads that such is the wish of all Tzaddikim. Could it be that Tzaddikim wish for something which is not positive, and rather deserving of punishment? On the other hand, if indeed, the Tzaddikim's wish to dwell peacefully is positive, what's Hashem's frustration that "Is it not sufficient what reward is prepared for them in the world to come that in addition, they seek to dwell in tranquility in this world?!"

## סעיף ג

The *girsā* of the *midrash* that reads that the *Soton* was the one that decreed upon Yaakov, and is the one who decrees upon all the Tzaddikim who wish to dwell peacefully, does not compel us to understand that their request is improper — even positive — yet the *Soton's* role is to find issues! Conversely, the above mentioned *girsā* that teaches that Hashem is the one with the complaint, seemingly shows that >>

ועם היות שמצינו בתורה ענין של חטא — עכ"פ, "חטא" בדקות — גם אצל צדיקים — מ"מ, נוסף לזה שאין זו מילתא דשכיחא בצדיקים [ועאכור"כ ב' נוגע ליעקב, בחור שבאבות], נוסף לזה שבכלל — האבות הן הן המרכבה, ו- מפורש בחז"ל, שהאבות לא שלט בהן [יצר הרע] — הרי מובן שלא יתכן לומר, שזהו מבוקשם הרגיל של צדיקים, רגיל לין להתנהג באופן בלתי רצוי!

ועכצ"ל, דזה ש, צדיקים מבקשים לישב בשלוה" אינו ענין שלילי, היפך הרצוי, אלא אדרבה — הנהגה המתאימה לצדיק וחלק משלימות עבודתו.

ולפי" צריך ביאור לאידך גיסא — מאחר שזוהי הנהגה מתאימה לצדיקים (היינו שזהו בהתאם לרצונו של הקב"ה), מדוע, "אמר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתקן להם לעוה"ב אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה"ז" (שאין הקב"ה ממלא מבוקשם לישב בשלוה, ואדרבא בא הפכו צרה ורוגז, וכמו שמצינו ב' יעקב ש, קפץ עליו רוגזו של יוסף?)

ג. ולהוסיף:

לפי גירסת המדרש, "בשעה שהצדיקים יושבים בשלוה כו' השטן בא ומ' קטרק כו' תדע לך כו' יעקב אבינו ע"י שבקש כו' נזדווג לו שטנו של יוסף" — יש לתרץ, דזה ש, נזדווג לו שטנו של יוסף" לא בא כעין עונש על מבוקש בלתי רצוי, אלא רק מצד קטרקו של השטן.

וכמו שמצינו כמ"פ ענין של קטרק

(14) ב"ר רפ"ע. וראה גם זה פרשתנו קפ, א. ועוד.

(15) ב"ר פמ"ז, ו. פפ"ב, ו. ועוד.

(16) ר"ר יו' רשיא

בקש לישב בשלוה בעוה"ז נזדווג לו שטנו של יוסף".

אבל אין זה מחוור בלשון חז"ל הנ"ל. כי אף. שהלשון, "בקש יעקב כו' קפץ עליו כו'" בנוגע ליעקב, ה' אפשר ל- פרשו (בדוחק עכ"פ) שהבקשה היתה חסרון וכעין חטא, הרי המשך הלשון, "צדיקים מבקשים לישב בשלוה" משמעו, שזהו המבוקש של צדיקים בכלל — ומ- כיון שנקראים בשם, "צדיקים", פשיטא שהכוונה לצדיקים אמיתיים שאין בהם חטא ועון ח"ו — וא"כ איך יתכן שבמבוקשם של הצדיקים ("לישב בשלוה") יהי ענין של חטא וחסרון?!

— לפי הגירסא במדרשי, "בשעה שה- צדיקים יושבים בשלוה ומבקשים לישב בשלוה בעולם הזה השטן בא ומקטרק אמר לא דיין כו'", אולי אפשר לפרש שאין המדובר בתור כלל לכל הצדיקים, אלא רק בנוגע צדיקים מסויימים — שב- שעה שיושבים בשלוה ומבקשים (להמ- שיד) לישב בשלוה, אז, "השטן בא כו'", אבל לפי הגירסא הנ"ל, "צדיקים מבק- שים לישב בשלוה" — משמעות הענין היא, שזוהי הנהגתם של צדיקים בכלל.

- (11) ואף שה' צ"ל פרעון שטר חוב דבברית בין הבתרים (כמו שהביא רש"י בפ' וישלח לו, ז) — הרי אין הכרח שהיה ע"י, רוגזו של יוסף. וכן זה שיעקב נענש שפירש יוסף מאביו כ"ב שנה כנגד כ"ב שנה שלא קיים יעקב כבוד אי"א (מגילה יז, א. פרש"י פרשתנו לו, לד. רש"י ישן סיפ תולדות) — ה"ז טעם רק על עצם המפרשתו מאביו, אבל לא על ה"רוגז", הצער שה' קשור לזה, עד שיעקב לא ה' יודע שיוסף חי — ראה מפרשי רש"י פרשתנו שם, לג. וראה לקו"ש ח"י ע' 130, 133 ואילך. רש"י.
- (12) כן פי' ביפה תואר (השלם) ונזר הקודש (השלם) לב"ר שם. ועוד.
- (13) שבפרש"י. וראה חילופי נוסחאות ב"ר היוצאת תיאודור.

בעוה"ז הרי "היום לעשותם" כתיב,<sup>17</sup> והיינו שכל רגע צ"ל (לא "שלוה" אלא) עבודה

[ויתירה מו: שלימות העבודה היא – העבודה מאהבה, שאינו עובד את ה' "מפני דבר בעולם. . . ולא כדי לירש הטובה (גם לא "כדי שאזכה לחיי העולם הבא")<sup>18</sup> אלא עושה האמת מפני שהוא אמת]

הרי בקשתם של צדיקים לישב ב' שלוה אינה לשם השלוה עצמה (קיבול שכר), אלא כדי שעל ידה יוכלו להוסיף בעבודתו ית' עד שתגיע לתכלית השלימות. ע"ד מ"ש הרמב"ם<sup>19</sup> דמה ש"נתאו משיח" הוא "כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להם לעסוק בתורה ומצות כהוגן וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה".

וזהו הפירוש ש"צדיקים מבקשים לישב בשלוה", כלומר, שהם מתאוים למצב של שלוה כדי שיוכלו לעבוד ה' מתוך מנוחה: ומה שהקב"ה אומר "לא דיין לצדיקים כו'" אין זה משום שהוא בקשה בלתי רצויה, אלא מפני שג"ז – מצב של עבודת ה' מתוך מנוחה – הוא כעין קיבול שכר הבא רק לאחר תכלית השלימות בעבודת ה'.

וכן הוא ביעקב, שבבקשתו לישב בשלוה נתכוון לשלוה שלמה רוחנית שיוכל לעבוד השם מתוך מנוחה. וזה ש"קפץ עליו רוגזו של יוסף" הוא מפני שבמעמדו ומצבו אז לא הי' ראוי עדיין לשלוה זו: אמנם, סו"ס נחקיימה בקשתו

השטן כגון דא – כמו בקטרוג השטני על אברהם ש"מכל"י סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניך פר אחד כו",<sup>20</sup> שזהו גרם לנסיין העקידה ("אל" (הקב"ה) כלום עשה אלא כשביל בנו אלו הייתי אומר לו זבח אותו לפני לא הי' מעכב") – שמוכן שלא הי' כאן דבר בהנהגת אברהם בפועל היפך הרצוי, וכל הענין נגרם על ידי קטרוג השטן.

וכן בענינו, שלפי המדרש יתכן לו' מר, דבקשתו של יעקב לישב בשלוה גרמה לקטרוג השטן, ולכן "גזדווג לו שטנו של יוסף".<sup>21</sup>

משא"כ לפי הנוסח "אמר הקב"ה לא דיין לצדיקים כו'" – מובן (שאינו זה בא רק מחמת קטרוג השטן, אלא) שזוהי טענת הקב"ה על הצדיקים.

ד. ויש לומר הביאור בזה:<sup>22</sup>

בקשתם של צדיקים "לישב בשלוה" – היינו בשלוה שלמה ואמתית. כי אין כוונתם (רק) לשלוה גשמית וגופנית, אלא לשלוה רוחנית, ע"ד השלוה שב"עוה"ב ש"אין בו לא אכילה ולא שתי" כו' צדיקים יושבין כו' ונהנים מזיו השכינה"י. ולכן "אמר הקב"ה לא דיין ל- צדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה"ז".

ואף שמקומה וזמנה של שלוה כזו (יושבין ונהנין מזיו השכינה, ללא כל עבודה) הוא דוקא בעוה"ב – משא"כ

## SOURCES

### מכל סעודה

The Soton informed on Avraham to Hashem saying, "From all the feasts Avraham prepared, not a single bullock nor a single ram did he bring as a sacrifice to You."

### אמר ליה

(Hakadosh Boruch Hu replied to him, "Does he do anything but for his son? Yet, if I were to say to him, 'Sacrifice him before Me,' he would not withhold him.")

### היום לעשותם

On the passuk "which I command you this day to do them," the *gemara* comments: in regards to **today**, referring to this world, the passuk says **to do them** — this world requires work. Tomorrow, meaning in *Olam Haba*, will be the time to receive reward.

### מפני דבר

He does not serve Hashem for anything in the world ... and not in order to inherit goodness (also not "in order I merit the world to come,") rather he does the truth because it is true.

### נתאו כל

The fact that the Jewish people, their *chachamim* and *nevi'im* wish for the days of Moshiach, is in order that they should be left from the kingdoms that do not allow them to participate in Torah and Mitzvos properly, and they will find rest and will increase in wisdom.

(17) ובבב"ר (פניה, ד) איתא "מלאכי השרת אמרו כו".

(18) פרש"י וירא כב, א. מסנהדרין פט, ב.

(19) אבל ראה יפ"ת השלם שם.

(20) בהבא לקמן ראה גם לקו"ש חט"ו ע' 310 ואילך.

(21) ברכות יז, א. רמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ב.

(22) עירובין כב, א. ושו"נ. רש"י ס"פ ואתחנן.

(23) רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ב.

(24) רמב"ם שם ה"א.

(25) שם ספ"ט. וראה הל' מלכים פ"ב ה"ד.

פיהמ"ש סנהדרין הקדמה לפ' חלק.

## SE'IF SUMMARY

>> the Tzaddikim's request is improper, as above noted.

## סעיף ד

The explanation of the *midrash* is as follows: The tranquility that Yaakov — and indeed all Tzaddikim — wished for, was not a physical and corporeal rest, but rather a spiritual one: freedom from mundane affairs to allow more energy devoted to *avodas Hashem*. Thus Yaakov and his fellow Tzaddikim's wish was appropriate. Yet Hashem's response was that such a state of tranquility, even if it's for the sake of *avodas Hashem*, can only exist after reaching a state of completion in *avodas Hashem*. Therefore the tragedy of Yosef's sale befell Yaakov, for at that point, the time hadn't yet come for him to live tranquilly. However, eventually Yaakov's request was heeded to, as his years in Egypt were indeed peaceful.

## סעיף ה

To take this a step further we must understand: Although Yaakov was not yet destined to live peacefully, why did Hashem have to strike him with such a painful experience? For like explained above, Hashem rewards tranquility only after a state of completion in *avodas Hashem*. As is known, serving Hashem from a state of suffering refines a person and deepens his *avodas Hashem*. Therefore, Hashem brought suffering upon Yaakov to refine him, allowing him to reach a completion in his divine service and live his last years in reposefulness. This answers our original question, how the name of the *parsha* expresses the narrative discussed: >>

ננו, שדוקא ע"י עבודתו של יעקב כמצב של „רוגזו של יוסף“ זכה לישב בשלוה בעוה"ז („ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה“).

ועפ"ז יש ליישב השאלה דלעיל (סעיף א) – מדוע נקראת הפרשה בשם „וישב“ המורה על ישיבה בשלוה, אף שתוכנה (ותיכף מהתחלתה – „יוסף בן שבע עשרה שנה הי' רועה גוי“) הוא ע"ד „רוגזו של יוסף“ (היפך „וישב“ – שלוה) –

כי מכיון שעבודתו של יעקב מתוך המיצר של „רוגזו של יוסף“ היא היא שהביאה לקיום בקשתו „לישב בשלוה“ (כנ"ל) נמצא, שתוכנה האמיתי של פרשה זו הוא – „וישב יעקב“ (שלוותו של יעקב), מאחר ש„רוגזו של יוסף“ אינו אלא הכנה והקדמה שהביאה לשלוה ד„ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה“.

ו. אמנם עדיין צריך להבין:

מובן ופשוט, שהענין הנ"ל (ששלימות השכר בשלוה רוחנית באה אחרי שלימות העבודה) הי' ידוע גם ליעקב. ומכיון שמדתו של יעקב היא מדת האמת (כידוע<sup>32</sup>) – הרי ברור שיעקב הכיר מצבו ומדרגתו בעבודת השם כפי שהוא באמת, ומאחר שביקש לישב בשלוה, עכצ"ל שמצד מעמדו ומצבו אז כבר הי' ראוי באמת לשלוה זו (כי לאחריו כל היסורים שעברו עליו ע"י הצרות וההרפתקאות של לבן ועשו וצרת דינה וכו'<sup>33</sup>), הרי הוא ראוי לעבוד עבודתו בשלימות מתוך שלוה).

(31) משא"כ הפסוק שלפניו – ראה לעיל הערה

8.

(32) וז"ל פסוק „ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה“.

לישב בשלוה (גם בעוה"ז) – לאחר גמר הזמן ד„רוגזו של יוסף“ ישב בשלוה גם בעוה"ז, דזהו מה שאמר הכתוב<sup>34</sup> „ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה“, שהיו שנות שלוה ומנוחה<sup>35</sup>.

ה. ויש לומר בעומק יותר – וב- הקדם:

לפי הנ"ל שזה שלא ישב בשלוה ש- ביקש הוא מפני שלא הי' ראוי לה אז – עדיין אינו מוכן: למה קפץ עליו „רוגזו של יוסף“<sup>36</sup>, צרה חדשה וצרה גדולה כזו שגרמה ליסורים גדולים בערך ל- הצער והדוחק דצרת לבן וצרת עשו כו'<sup>37</sup>?

אך הענין הוא:

זה גופא שיעקב זכה בסוף ימיו ל„שלוה בעוה"ז“ הוא מפני ש„קפץ עליו רוגזו של יוסף“ (וכנ"ל (סעיף ב), דזה שהקב"ה הביא עליו „רוגזו של יוסף“ הי' תוצאה מבקשתו של יעקב לישב בשלוה). כלומר: כדי להעלות את יעקב למדרגה נעלית יותר בעבודת השם, עד שיהי' ראוי לישב בשלוה בעוה"ז, הביא הקב"ה עליו את „רוגזו של יוסף“, וכי' ידוע, שהעבודה מתוך צרה וצער כו' מוכתה ומעלה את האדם למדרגות גבוהות ביותר בעבודת השם: וכן בעני-

(26) ר"פ ויחי.

(27) ראה זר פרשתו קפ, סעי"א. וז"ל רמב"ם.

(28) ראה לעיל הערה 11.

(29) ראה ב"ר כאן. פרש"י מקץ מג, יד. וראה

נור הקודש השלם לב"ר שם ד"ה לא שלות.

(30) להעיר ממד"ל (ראה מנחות נג, ב. שמור

פ"ז, א) היות כשכותשין אותו מוציא שמנו – הובא ע"י כ"ק אדמו"ר (מהרש"ב) נ"ע (תורת שלום ע' 26) לענין מאמר וגאולת אדה"ז ב"ט כסלו (דאזלינן מיני'.) וראה לקרי' ח"א צד, א ואילך.

אבל, הקב"ה רצה שיעקב יזכה לשל-  
וה בשלימותה, "עולמך תראה בחיידך",  
שגם בעוה"ז יזכה למצב של עוה"ב.  
ושלוחו זו ניתנה ליעקב רק לאחר, כאשר  
"ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה  
שנה" (שבא ע"י "רוגזו של יוסף").

[וי"ל שפרט זה נרמז גם במנהג  
ישראל ששם הפרשה הוא, "וישב" (סתם),  
ולא "וישב יעקב": תוכן הפרשה הוא  
אמנם ענין של התיישבות ("וישב") ו-  
שלוחו, כי "רוגזו של יוסף" הוא שהביא  
לשלוותו של יעקב אבל בארץ מצרים:  
אין זו השלווה שיעקב השתוקק לה ו-  
ביקש עלי ("וישב יעקב"), שכן מבוקשו  
היה לישב בשלוח בארץ מגורי אביו,  
ואילו זה ש"קפץ עליו רוגזו של יוסף"  
גרם והביא "וישב" סתם – שלוח סתם,  
שהיא חיי עוה"ב, שזכה לה כאשר "ויחי  
יעקב בארץ מצרים" דוקא].

#### ז. ביאור הענין:

ההבדל בין שני אופני השלוח הנ"ל  
הוא: השלוח שביקש יעקב היא שלוח  
שבגדר הנבראים, שלוח כזו שבכחם של  
בנ"א להגיע אלי, ובמילא – לבקש  
אותה: ואילו הקב"ה נתן ליעקב שלוח  
כזו שאינה בגדר הנבראים ואין בכח  
הנברא להגיע אלי בכח עצמו.

היתה לשלוח מיעקב השלוח בארץ מגורי אביו (ש-  
ביקש), כיא להגביהו לשלוח נעלית יותר. וכדי  
להדגיש זה, נתן לו הקב"ה כמה שנות שלוח בארץ  
מגורי אביו עד שהביא עליו "רוגזו של יוסף".  
[ומובן ששתי השלוות צ"ל מן הקל אל הכבד:  
וי"ל גם – בתחילה שלוח בדוגמת ימיהם, ואח"כ –  
שלוח עוה"ב].

(36) ל' רז"ל – ברכות יז, א. וראה ב"ב יז,  
רע"א) שהאבות הטעימן מעין עוה"ב.

(37) כי אין מתריעין על מעשה ניסים (ירושלמי  
תענית פ"ג ה"ב. וראה ברכות ס, א).

ומכיון שכן – טעמא בעי: מדוע ב-  
אמת הוצרך עוד ל"רוגזו של יוסף" כדי  
שיוכל לזכות לענין השלוח?

ויש לומר נקודת הביאור בזה:

"שלוח" זו שאותה ביקש יעקב אינה  
אותה השלוח שניתנה לו ע"י ש"קפץ  
עליו רוגזו של יוסף". כי כנ"ל, בקשתו  
של יעקב לישב בשלוח היה (לא בתור  
קיבול שכר, מכיון ש"היום לעשותם"  
כתיב, אלא) רק שיוכל לעבוד את ה'  
מתוך מנוחה, ולשלוח כזו כבר אז היה  
ראוי ע"י עבודתו הקודמת.

ויתירה מזו: לפי חשבון השנים<sup>33</sup> ש-  
היה יעקב בארץ כנען נמצא, שעד ש"קפץ  
עליו רוגזו של יוסף" (בהיות יוסף בן  
שבע עשרה שנה) היה ליעקב תשע שנים  
של שנות שלוח בארץ מגורי אביו.<sup>34</sup>  
וי"ל שהיה היא השלוח שביקש יעקב.<sup>35</sup>

(33) ראה רש"י (ורש"י ישן) ס"פ תולדות. רש"י  
יצא ל. כה: וישלח לג, יז: פרשתנו לו, לד.  
(34) ראה פרקי דר"א פל"ח. ב"ר פפ"ד, ה  
(בסופו).

(35) ע"פ המבואר בפנים בטלה התמי' במחז"ל  
זה "בקש יעקב לישב בשלוח קפץ עליו רוגזו של  
יוסף" – שלפי המפרשים הכוונה שהקב"ה לא  
הסכים לבקשתו של יעקב לישב בשלוח ולכן "קפץ  
עליו רוגזו של יוסף" – והרי היו לו תשע שנות שלוח  
בארץ כנען עד ש"קפץ עליו רוגזו של יוסף", כנ"ל?  
– כ"י המטרה ד"קפץ עליו רוגזו של יוסף" לא

(\*) ע"פ מ"ש ברש"י ישן ריש פרשתנו "יעקב  
ראה כל האלופים הכתובים למעלה תמה ואמר מי  
יכול לכבוש את כוון... יוסף" (וראה גם רש"י ויצא  
ל, כה) – י"ל הרמז עכ"פ) שטענת הקב"ה  
היא, שיעקב היה צריך לעסוק בכיבוש אלופי עשו  
ולא "לישב בשלוח", אלא שכ"ז שיוסף (שסנו של  
עשו) – פרש"י ויצא שם) היה קטן בשנים אינו בידו,  
אבל כשגדל ונעשה בן י"ז שנה "קפץ עליו כו"ן  
(ועפ"י יומתק הא ששלילת שלוחו של יעקב היא ע"י  
"רוגזו של יוסף" דוקא, מדה כנגד מדה, שלא עסק  
בכיבוש אלופי עשו ע"י יוסף).

## SOURCES

### עולמך תראה

Your world, referring to *Olam Haba*,  
you will already see in your lifetime.

### אשר יצווה

That he may instruct his children ... to  
keep the ways of Hashem.

### מקולקלין

The worst of the nations.

### אוי לרשע

Woe is to a *rasha*, woe is to his neigh-  
bor who resides with him, for a *rasha*  
can negatively influence his neighbors.

## SE'IF SUMMARY

>> For although the *parsha* tells of the  
tragic sale of Yosef, the entire purpose  
of that event was to enable Yaakov's  
longing for tranquility to be actualised.

## סעיף 1

We need to further clarify: Yaakov defi-  
nitely knew that a life of tranquility is  
only granted once a state of refinement  
is achieved in *avodas Hashem*. If he, a  
man of honesty, sought such a life, he  
must have indeed been deserving of it!  
If so, why indeed did Hashem have to  
strike him with the tragedy of Yosef's  
sale to refine him? It must be that  
Hashem wished to grant Yaakov a high-  
er state of tranquility, the reposefulness  
of *Olam Habah*; greater than the one  
he sought and was indeed deserving of.  
Yaakov therefore required further re-  
finement to be deserving of this higher  
state of tranquility.



## SOURCES

## אין כח באדם

It is not in the ability of man to grasp *Olam Haba* properly, and no one knows its greatness and beauty besides for Hashem alone ... "No eye has seen it, aside from Hashem."

## ויאבק איש

And a man, referring to the angel of Esav, wrestled with him until the break of dawn.

## SE'IF SUMMARY

## סעיף ז

What is the difference between these two states of tranquility? The tranquility Yaakov sought was one attainable by a human being. The tranquility Hashem granted to Yaakov after his experience of suffering, however, was a reposefulness beyond the realm of human reach — an experience of the G-dly pleasure of *Olam Habah*. This distinction of natural and supernatural tranquility is expressed in the difference between the physical setting in which Yaakov wished for tranquility, and the physical setting in which Hashem granted him the higher level tranquility. Yaakov wished to live peacefully in Eretz Yisroel, a place naturally fit for proper *avodas Hashem*. Hashem, however, granted him peace in *Mitzrayim*, a despicably immoral land and a place far away from the comfort of Yaakov's home. Yet Hashem arranged that Yaakov should live in the best portion of the land, and that even in *Mitzrayim* he would live a life of tranquility.

הנאה שלמעלה מגדר הנבראים, ובלשון הרמב"ם<sup>45</sup> — „אין כח באדם להשיגה על בור' ואין יודע גדלה ויפי' ועצמה אלא הקב"ה לבדו . . עין" לא ראתה אלקים וולתך כו'".

ח. ובוה יבואר הטעם שבשביל ה' שלוה הוצרך להיות „קפץ עליו רוגזו של יוסף" — כי לשלוה זו (שלמעלה מגדר הנבראים) לא ה' אפשר להגיע כ' כח עצמו ועבודתו, אלא ע"י ענין מיוחד שיעלה ויגבי' אותו למעלה ממדידותיו והגבלותיו (כדי שיוכל לקבל שלוה זו).

ובשביל זה לא ה' די בעבודתו ועילוי ע"י צרת לבן ועשו וכו', אלא „קפץ עליו רוגזו של יוסף" — כי „רוגזו של יוסף" אינו רק ענין שצרתו מרובה יותר, בכמות ובאיכות, אלא שהוא מסוג אחר, ולכן גם העילוי שבא על ידו הוא נעלה יותר בא"ע.

וההסברה בזה:

צרת לבן וצרת עשו היו בתוכם מלחמת ועבודת יעקב עם צד הלעו"ז. בתחילה עם לבן הארמי, „עם לבן הרשע גרתי ותר"ג מצות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים"<sup>46</sup>, ועד"ז בצרת עשו, המורה על מלחמת הקדושה נגד כחות הרע, כידוע בענין מלחמתו של יעקב עם שרו של עשו, „ויאבק איש עמו עד עלות השחר"<sup>47</sup> — שמלחמה זו ה"ז מעבודת ותפקיד האדם עלי ארץ, לבטל הרע ש' בעולם, לתקן עולם במלכות שד"י, ב' אופן שגם ביכולתו של האדם (נברא)

וע"ד שהוא בפשטות: בקשתו של יעקב לישב בשלוה היתה שישב „בארץ מגורי אביו" בלי בלבולים וכו', כדי ש' יוכל לעבוד את ה' במנוחה, ביחד עם בניו ויוצאי חלציו כ' הולכי וממשיכי בדרך ה' הדרך „אשר יצווה את בניו גו' ושמרו דרך הוי"ם"<sup>48</sup> — שזהו המקום והאופן הטבעי להגיע ולקבל שלוה כזו:

אבל הקב"ה נתן לו שלוה שהיא למע' לה מהטבע — „ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה": ע"פ טבע, עצם ה' מצאו „בארץ לא להם"<sup>49</sup> הוא בלבול ל' מנוחת ושלות הנפש, ומה גם בארץ מצרים, ערות הארץ, שהיא בלבול גדול ביותר לשלוה אמיתית. ומכל מקום, סיבב הקב"ה שישב יעקב במיטב הארץ<sup>50</sup>, ש' ימצא הן שלוה גשמית והן שלוה רוח' גית', באופן היותר נעלה (בלי כל דאגה משכן רע — מקולקלן שבאומות<sup>51</sup>, שאיי לרשע ואוי לשכנוי וכו').

וכשם שהוא בגשמיות ובפשטות, ש' שלות יעקב בארץ מצרים היתה למעלה מן הטבע — כן הוא ברוחניות הענינים, שה' „שלוה" בארץ מצרים היתה קשורה עם „הנאה" מזיו השכינה בדומה ל„נהנין מזיו השכינה"<sup>52</sup> שבעולם הבא, שהיא

(38) וירא ית, יט. וברשיי שם: יצווה ל' הויה.

(39) לך טו, יג.

(40) יגש מז, ו.

(41) וראה בארוכה לקרש ח"י ע' 160 ואילך.

(42) תריכ אחריי (ות, ג) הובא בפרשיי שם.

(43) סוכה בסופה. ועוד. פרשיי במדבר ג, כט

(מתנחומא שם, יב). ר"פ קרח ד"ה דתן ואבירם (מתנחומא שם, ד).

(44) ראה ביאורי זוהר (לאדהאמ"צ) לוח"א רטו,

ב (לא, ב): וז"ש (בזוהר שם לגבי הי"ז שנה דויחי יעקב בארץ מצרים) בעיניו ותפניתו . . כמו נהנין מזיו כו'.

(\*) ולגבי רבינו הלל הוא בס"פ קדושים.

(45) ה' תשובה פ"ח ה"ז.

(46) ישעי' סד, ג.

(47) רשיי וישלח לב, ה.

(48) וישלח לב, כה. וראה בארוכה כלי יקר

וככמה מפרשי התורה שם.

שלוחה (וכנ"ל מהמדרש, דהא דקפץ עלי רוגזו של יוסף ה' תוצאה מבקשתו של יעקב לישב בשלוחה)?

וי"ל טעם הדבר (בפנימיות) – כי „הקב"ה מתאוה לתפלתו של צדיקים<sup>52</sup>, ולכן כל זמן שלא ביקש יעקב לישב בשלוחה – לא ניתנה לו השלוחה המגיעה לו: ורק כש„ביקש יעקב לישב בשלוחה” – די"ל ד„ביקש” כאן הוא (לא רק – רצה, אלא) לשון בקשה ותפלה – הרי לא זו בלבד שנתמלאה בקשתו, אלא עוד זאת – שניתנה לו השלוחה בשלימותה, עוה"ב.

ומכאן למדנו יסוד גדול והוראה ב- עבודתנו בזמננו אנו, עד כמה נוגע ענין בקשת הגאולה<sup>53</sup>, שעל כאו"א מבני"ל למוד מהנהגתו של יעקב לבקש לישב בשלוחה, שכל זמן שעדיין משיח לא בא, צריך כאו"א מישראל לבקש, ועוד יותר – לתבוע שיבוא משיח צדקנו, כלשון חז"ל<sup>54</sup> (שהובא כמ"פ) „תני ר' שמעון בן יוחי . . . כל אותן אלפים שנפלו במלחמה בימי דוד, לא נפלו אלא על שלא תבעו בנין בית המקדש . . . ומה אם אלו . . . אנו . . . על אחת כמה וכמה, לפיכך התקינו חסידים הראשונים שיהיו מתפללים . . . בכל יום . . . השב שכינתך לציון וסדר העבודה לירושלים, ותקנו בונה ירושלים ברכה בפני עצמה בתפלה, ובברכת המזון”.

והובא (גם) להלכה<sup>55</sup>, וז"ל: הטעם

(52) יבמות סד, סע"א.

(53) ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 233 ואילך. ושם –

לענין „בקש יעקב לגלות את הקד”.

(54) מדרש תהלים (הוצאת באבער) מזמור יז.

ועד"ז במדרש תהלים שם לפנינו. מדרש שמואל

ספלא, הובא ברד"ק סוף ש"ב.

(55) ב"י לטא"ח סקפ"ח (ד"ה וכתב הרמב"ם)

לראות ולהכיר את התועלת שבעבודה זו.

אמנם „רוגזו של יוסף” ה"ז סוג אחר לגמרי, שאין בזה מלחמה עם צד הלעו"ז או „בירור” עניני העולם וכיו"ב – ולכאורה, כולו אינו אלא צער וצרה בלי שום מטרה כלל [ואדרבה, צרה זו גרמה לירידה כביכול במצבו של יעקב, „וית" אבל על בנו"<sup>56</sup>, ועד שמשו"ז פירשה ממנו שכינה<sup>57</sup>, ועוד זאת, שאמר „כי ארד אל בני אבל שאולה” – „גיהנם”<sup>58</sup>].

ו„רוגז” זה, שלכאורה הוא בגדר „גזירה” שאין בה טעם, הוא הוא הנסיון שהביא הקב"ה על יעקב כדי להעלותו למעלה מעלה, עד לעילוי שלא בערך כלל, שע"ז נעשה כלי לאמיתית השלוחה, עוה"ב (שלמעלה מגדר נברא).

ט. ועדיין יש מקום לתמי: לפי הנ"ל שהשלוחה שניתנה ליעקב אינה אותה השלוחה שביקש, אלא הוא ענין מיוחד לעצמו, מה שרצה הקב"ה להטעימו מעין השכר דעוה"ב – א"כ מדוע חיכה הקב"ה בזה עד שביקש יעקב לישב ב-

(49) פרשתנו לו, לד.

(50) ראה תרגום אונקלוס ופרש"י ויגש מה, כז. ומפורש בתיב"ע שם „ושרת רוח נבואה דאיסתלקת מני' בעידן דובינו ית יוסף” . . . וכי בזה פרשתנו קפ, א. – ושאינו בבית לבן שאף שהקב"ה אמר ליעקב (רש"י ויצא לא, ג) „אבל בעודך מחובר ל-טמא אי אפשר להשרות שכינתי עליך” – בכ"ז „עם לבן גרתי ותרי"ג מצות שמרתי”, ובפרט משנולד יוסף (פרש"י ויצא ל, כה), נעשה מוכן לגאולה השלימה (ראה תו"א ותו"ח ר"פ וישלח – לעיל ע' 146) ועוד, כולל אמירת הו"י ליעקב הנ"ל. וראה פרש"י דברים ב, יז.

(51) פרשתנו לו, לה ובפרש"י.

(\*) וראה גם ב"ר פצ"א ה' תוד"ה יום שכלו (ב"ב קכ"א, א).

## SOURCES

### כי ארד

Yaakov said: I will go down to *She'ol* mourning my son.

Rashi explains that *She'ol* means *Gehennom*.

### תני ר' שמעון

Rabbi Shimon ben Yochai taught: “All those thousands of people that fell in war in the times of Dovid, fell only for the fault that they did not demand the building of the *Beis Hamikdash* ... and if such a thing happened to the people in Dovid's times, during which the *Beis Hamikdash* was not built nor destroyed, and they were punished for not demanding that the *Beis Hamikdash* be rebuilt, we, who lived in a time when it was standing, and it was destroyed in our times, and yet we do not mourn and do not beseech mercy that it be rebuilt, how much more so are we deserving of such punishment. Therefore the *Chassidim Harishonim* instituted that we should daven ... every day ... “Return your *Shechina* to *Tzion*, and the order of *avodah* of the *Beis Hamikdash*, to *Yerushalayim*.” And they instituted “*Bonei Yerushalayim*” as an independent *brachah* during davening and in *Birkas Hamazon*.

### הטעם שצריך

The reason we must mention *Malchus Beis Dovid* in this *brachah* (*Bonei Yerushalayim*) ... because we need to mention *Malchus Shamayim* and *Malchus Beis Dovid* and the *Beis Hamikdash* ... And (the Jewish people) are not redeemed until they request and demand the three of them.



## SOURCES

## אמרו בילקוט

It says in the *Yalkut on Tehillim*, remez number 7026: Even if all that the Jewish People have is the merit of hoping for the *Geulah*, they are deserving of the *Geulah* in reward for their hoping etc ... and with this, he explains the layout of the *brachah* in *Shemoneh Esrei* of “*Es Tzemach Dovid mehaira satzmiach, vekarno torum bishosecha ki lishuoscha kivinu kol hayom.*” For saying the words “*ki lishuoscha*” meaning, “because we have waited for Your salvation,” as a reason for “*Es Tzemach Dovid*” is not understood: what kind of reason is this — that because we have awaited Hashem’s salvation, he should bring Moshiach? Yet according to what was said above it is clarified, and this is its meaning: We ask Hashem “*Es Tzemach Dovid*,” meaning, “bring Moshiach.” “And if you will say, Hashem, that we are not deserving, nevertheless, “*satzmiach*,” — bring Moshiach — because “*lishuscho kivinu*” meaning we have awaited Hashem’s salvation, and we have kept the hope in Moshiach’s arrival, and in reward for the hope, we are deserving to be redeemed.

ישראל אלא הקיווי כדאי הם לגאולה בשכר הקיווי וכו' . . . ובזה פירש . . . מטבע ברכת את צמח דוד מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך כי לישועתך קוינו כל היום דאומרו כי לישועתך אינו מובן מה נתינת טעם היא . . . אבל ע"פ האמור א"ש והכי פירושה את צמח דוד וכו' וכי תימא שאין לנו זכות מ"מ תצמיח כי לישועתך קוינו ויש לנו הקיווי ובשכר הקיווי כדאי שתגאלנו".

ובפשטות: כאשר בני" יבקשו כדבעי לישב בשלוה — הרי תיכף ומיד י" תקויים בקשת כאו"א מישאל, ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים" — שיבה בשוכה ונחת וישיבה בשלוה, בארץ מגורי אבינו, כפשוטו בגשמיות, בפועל ממש למטה מעשרה טפחים, ובעגלא דידן ממש.

ומשיחות ש"פ וישב ומקץ תשד"ח:

ש"פ וישב תשמ"ו)

59) כלשונו הרמב"ם בספרו של „הלכות הלכות": ומיד הנן גאלין (הל' תשובה פ"ו ה"ה).

שצריך להזכיר מלכות בית דוד בברכה זו (בונה ירושלים) . . . לפי שצריכים אנו להזכיר מלכות שמים ומלכות בית דוד ובית המקדש . . . ואין (ישראל) נגאלין עד שיתודו ויתבעו שלשתן.

אלא שבזמנו של יעקב הוצרך ל„קפץ עליו רוגזו של יוסף” כהקדמה כדי לקבל שלוה זו: משא"כ בזמננו אנו, הרי כבר עברו כל עניני „רוגז” ר"ל על בני ישראל, הגזירות והשמדות ל"ע<sup>56</sup>, עד להשמדות האחרונות ר"ל בדורנו אנו.

והקב"ה מתאוה לתפילתם של ישראל, שביקשו הגאולה — „ביקש לישב בשלוה” — וזה מביא ומורז עוד יותר את הגאולה: וכמ"ש החיד"א<sup>57</sup>, „אמרו ב- ילקוט תהלים רמז תשלי"ו<sup>58</sup> אפי' אין ביד

משבלי הלקט דין סדר ברכת המזון סקנ"ז. וברוקח הל' תפלה סי' שכב הובא מחזיל שבהערה הקודמת. 56) ראה שערי תשובה לאדמו"ר האמצעי (ה), נ. וראה גם אשל אברהם (בוטשאטש) אריה סס"ה) שכבר, בטלו השמדות ולא יהי עוד". 57) מדבר קדמות מערכת ק' אות טז. 58) ממדרש תהלים מזמור מ. הובא גם ב- אבודרהם סי' תפלות יוה"כ"פ בסופו.

## SE'IF SUMMARY

## סעיף ח

To refine Yaakov to the level at which he would be deserving of tranquility of another kind, suffering of another kind had to befall him. The tragedy of Yosef's sale seemed to be purposeless; suffering without gain, unlike Yaakov's previous hardships with both Lavan and Esav, which reflected the greater battle with negativity and the spreading of G-dli-

ness on the earth — which made those hardships meaningful.

## סעיף ט

Why did Hashem wait for Yaakov to first seek tranquility (at a level attainable by a human being,) and only then grant him this greater level of tranquility (which is beyond the reach of human beings)? Because Hashem finds

pleasure in the davening of Tzaddikim and all Jewish people. Therefore, only once Yaakov asked and *davened* for reposefulness did Hashem grant it to him (in an even greater measure.) From here we learn the importance of beseeching and demanding of Hashem to bring the ultimate tranquility of the *Geulah*. In fact, the beseeching itself hastens the *Geulah*.

## IN REVIEW:

- 1 How does Rashi learn the *midrash*, and what is difficult with that interpretation?
- 2 What is the optimal way to serve Hashem as quoted from the Rambam?
- 3 What is hinted to in the *minhag Yisrael* to call the *parsha* “*Vayeshev*” and not “*Vayeshev Yaakov?*”
- 4 According to the deeper explanation (*omek yoser*), why did Hashem wait for Yaakov to seek tranquility before striking him with the tragedy of Yosef’s sale?
- 5 Where in *Halachah* do we find the need to demand the *Geulah*?

### לוח ראשי תיבות

א"כ	אם כן	וכי"ב	וכיוצא בזה	לעוה"ב	לעולם הבא
א"ל	אמר לי	וכמ"ש	וכמו שכתוב	מ"מ	מכל מקום
א"ש	אתי שפיר	וכנ"ל	וכנזכר לעיל	מ"ש	מה שכתוב
באי"ע	באין ערוך	ולפ"ז	ולפי זה	מבנ"י	מבני ישראל
בנ"א	בני אדם	ועאכ"כ	ועל אחת כמה וכמה	משא"כ	מה שאין כן
בעוה"ז	בעולם הזה	ועד"ז	ועל דרך זה	סו"ס	סוף סוף
ה"ז	הרי זה	ועכצ"ל	ועל כרחך לומר	ע"ד	על דבר
החיד"א	רבי חיים יוסף דוד אזולאי	ועפ"ז	ועל פי זה	ע"י	על ידי
הלעו"ז	הלעומת זה	ורש"י	רבינו שלמה יצחקי	ע"פ	על פי
הנ"ל	הנזכר לעיל	ח"ו	חס ושלום	עכ"פ	על כל פנים
הקב"ה	הקדוש ברוך הוא	חז"ל	חכמינו ז"ל	צ"ל	צריך להיות
הרמב"ם	רבינו משה בן מימון	כא"א	כל אחד ואחד	ר"ל	רחמנא ליצלן
וא"כ	ואם כן	כמ"פ	כמה פעמים	שג"ז	שגם זה
וז"ל	וזה לשונו	ל"ע	לא עלינו	שמשו"ז	שמשום זה
וי"ל	ויש לומר	לאח"ז	לאחרי זה	שעי"ז	שעל ידי זה
				שצ"ל	שצריך לומר

# פרשת מקץ

---

## INTRODUCTION

Upon hearing Yosef's pressing demand that they bring their youngest brother Binyomin down to Egypt, Yosef's brothers blamed the troublesome circumstance they found themselves in on their misdeed of failing to listen to Yosef's plea when he begged to be spared from being sold to the passing merchants. Yosef's brothers were overcome with immense guilt. The *passuk* tells us that Reuven spoke up, admonishing his brothers "Did I not tell you, 'Do not sin against the boy'? But you did not listen. Now we are being called to account for spilling his blood."

What was Reuven trying to achieve with his harsh words to his brothers? Was the heartache they already felt not enough?

In this Sicha, the Rebbe presents a novel understanding of this narrative, shedding light on the dialogue between Reuven and his brothers, and underlining the important role the concept of *bechira chofshis* plays in the mitzvah of *teshuvah*.

## מקץ ב

מאחר שהשבטים עומדים ומתוודים כי אשמים הם ומצדיקים על עצמם את הדין – מה מקום לכוא עתה בדברים ה' – מוסיפים עוד חטא על חטאם (שלכן – גם עונשם חמור יותר)?

– והרי כאשר משהו נמצא באיזו צרה וצוקה ר"ל המביאתו לשבירת הלב ולהכרה שהוא עצמו גרם לזה במעשיו כו' – הנהגה אנושית מחייבת להשתדל לדבר על לבו ולנחמו כו', ולא להיפך – להוסיף צער על צער בדברים ה' מגדילים כובד אשמתו כו' – וכ"ש וק"ו, שאינה הנהגה המתאימה לראובן בכור ישראל, וכלפי אחיו!

ב. לכאורה אפשר לבאר כוונת ראו' – בן בזה: כאשר האחים הביעו רק הכרת אשמתם שהיא הסיבה לצרתם ולכן הצ' דיקו עליהם את הדין, אשר "אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא" וכו', וכמו שאמרו "על כן באה אלינו הצרה הזאת" – בא ראובן להוסיף, שלא די רק להצ' דיק את הדין על צרתם, אלא עליהם גם לעשות תשובה, והיינו שהצרה שבאה עליהם היא בכדי שישובו, ובלשון ה' רמב"ם ש"מדרכי התשובה הוא שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עלי' ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן . . . וזה הוא שיגרום להסיר הצרה מעלי' הם".

א. "ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו על כן באה אלינו הצרה הזאת. ויען ראובן אותם לאמר הלוא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם וגם דמו הנה נדרש".

וכתבו המפרשים: בביאור דברי "איש אל אחיו" ומענת ראובן ע"ז, שלדעת האחים ה' יוסף חייב מיתה ע"פ תורה [וכפי שהאריכו בהטעמים על זה] ולכן הדגישו בדבריהם ש"עיקר האשמה היא . . . שלא שמעו בהתחננו אליהם . . . ולא הזכירו שבקשו להרגו לפי שחשבו שצד בקשת ההריגה או המכירה וההש' לכה לבור אין עליהם אשמה". וע"ז ענה להם ראובן: "הלא אמרתי אל תחטאו בילד, מאחר שהוא כילד ואינו בר עונשין עדיין בב"ד של מעלה א"כ אין לו משפט מות וא"כ יש בידכם שתי עבירות כי הקב"ה דורש מכם מדת האכזריות . . . ונוסף על זה גם דמו הנה נדרש".

וצריך להבין: מהי התועלת שאותה רצה ראובן להשיג באמרו עכשיו, שיש בידם לא רק חטא האכזריות אלא גם החטא של "דמו גוי" (דזה שמכרוהו נח"ש להם כאילו שפכו דמו)? דלכאורה,

## SOURCES

### ויאמרו איש

They said to one another, "Indeed, we are guilty on account of our brother Yosef, because we saw his soul in pain when he beseeched us to save him, but we did not listen; that is why this trouble has befallen upon us." Then Reuven spoke up and said to them saying, "Did I not tell you, 'Do not sin against the boy'? But you did not listen. Now we are being called to account for spilling his blood."

### עיקר האשמה

... the main guilt of Yosef's brothers was their cruelty, that they did not listen when Yosef beseeched them ... That is why, in the conversation of the brothers one to another, they did not mention that they were being punished for seeking to kill Yosef. Because they thought that they were not at fault for wanting to kill him or for selling him and throwing him into a pit.

### הלא אמרתי

Did I not say, "Do not sin against the boy," for he is a child and is not yet deserving of punishment in the Heavenly Beis Din. For this, continued Reuven, *Hakodosh Boruch Hu* is seeking retribution from you, not only because of your cruel feelings for not listening when Yosef begged you to be saved, but in addition to this, Hashem is also seeking retribution from you for Yosef's blood, for this that you sinned by selling him.

(1) פרשתנו מב, כא-כב.

(2) כלי יקר, ספורנו, אור החיים כאן. וראה גם רמב"ן כאן (פסוק כא). אלשיך כאן. ועוד.

(3) ראה מפרשים שבהערה הקודמת. מפרשי התורה ר"פ וישב. ועוד.

(4) ל' הכלי יקר כאן. וראה שאר המפרשים שבהערות לפניו.

(5) ראה ויחי ג, כא – בנוגע להנהגת יוסף עם אחיו.

(6) רלב"ג עה"ת כאן. התועלת היי'. ש"ר עה"ת עה"פ. וראה מדרש הגדול כאן.

(7) האינו לב, ד.

(8) ראה רמב"ם הל' תעניות פ"א ה"ג.

(9) הל' תעניות שם ה"ב.

## SOURCES

## א-ל אמונה

A faithful G-d, never false, He is true and upright.

## רשות לכל

Free will was given to every man: if he wants to bend himself toward the good path and be a *tzadik*, he has the ability in his hand, and if he wants to bend himself towards a bad path and to be a *rasha*, he has the ability in his hand.

## וכיון שכן

This being so, (That the Creator does not decree upon man to be good or to be bad) the consequence of this is that the sinner alone brought harm upon himself. Therefore, it is befitting that he should cry and lament regarding his sins, and on account of what he did to his soul and affected it negatively. Regarding this the *passuk* writes, "What shall a living person complain about? His sins!"

## SE'IF SUMMARY

## סעיף א

Yosef's brothers were already feeling guilty for not listening to their brother's pleas for help, so why did Reuven respond that in addition, they were responsible for Yosef's sale? When someone is experiencing heartache and realizes that his own actions led to his misery, is it decent behavior to further add to their pain?

## סעיף ב

Perhaps we could explain that Reuven felt it important to tell his brothers >>

אשמים אנחנו גו' היתה לא (רק) ל- הצדיק עליהם את הדין (שהצרה הזאת באה עליהם בדין), אלא (בעיקר) אמירת תשובה<sup>12</sup> – וראובן, באמרו להם, הלא אמרתי גו' ולא שמעתם, התכוון לחדש ולבאר את אופן התשובה הרצוי הנדרשת מהם<sup>13</sup>.

ויובן זה בהקדם דברי הרמב"ם בהל' תשובה, דלאחר שמבאר בכמה פרקים פרטי עניני תשובה (החייבים בה, מהותה, אופנה, זמנה, דברים המעכבים בה וכו') ממשיך לאח"כ (כפ"ה) שכל מעשי האדם הם בבחירתו החפשית, ומתחיל, "רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו", ומסיים (שם כה"ב) "וכיון שכן הוא (שאין הבורא גוזר על האדם להיות טוב ולא להיות רע)" נמצא זה החוטא הוא הפסיד את עצמו. ולפיכך ראוי לו לבכות ולקונן על חטאיו ועל מה שעשה לנפשו וגמלה רעה. הוא שכתובי<sup>14</sup>. . . מה יתאונו אדם חי וגו'. וחזר ואמר הואיל ורשותנו ב- ידינו ומדעתנו עשינו כל הרעות ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו שה- רשות עתה בידינו הוא שכתוב אחריו<sup>15</sup> נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה וגו'".

[ויש לומר, שזהו ג"כ דיוק לשון ה- כתוב, "ויען ראובן אותם לאמר"<sup>16</sup>, ש- כוונת ראובן בזה היתה לרמוז שעליהם (על האחים) "לאמר" – להתוודות שחטאו בילד (וכאילו אמר: הלא אמרתי לכם אל תחטאו גו' ולא שמעתם גו', לכן עליכם, "לאמר" ולהתוודות שחטאתם ול- שוב בתשובה) – כי זה ש"באה. . . הצרה הזאת" הוא בכדי שיתוודו על חטאם ויעשו תשובה על זה].

ולכן הוכרח להדגיש ש"שתי עבירות" בידם – לא רק "מדת האכזריות", אלא גם העובדא דמכירת יוסף (אל תחטאו בילד. . . וגם דמו הנה נדרש") – כדי שישבו גם על חטא זה.

אמנם עדיין אין הענין מתיישב ב- לשונו של ראובן – דאם כוונתו רק להודיע שחטאו בהנהגתם (שלכן עליהם להתוודות ולשוב) הול"ל בקיצור: "הלא חטאתם בילד וגם דמו גו' וכיו"ב – ומהו טעם האריכות: "הלא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם", שנראה כאילו בא להוכיח להם את צדקתו, דעכשיו הרי רואים שהוא צדק בדבריו והם היו אלה שחטאו (שלא שמעו לדבריו)!"

ותמוה ביותר: כיצד יתכן, אשר ב- שעה שאחי אומרים: "אבל אשמים אנחנו וגו'" ומצדיקים עליהם את הדין – יבוא ראובן בטענה של הדגשת שבח עצמו לעומת חטא אחיו כו'?

ג. ויש לומר נקודת הביאור בזה:

גם כוונת השבטים באמרם, אבל

(10) כמו שהקשה באור החיים (ועוד) כאן – מהי הכפלת "לאמר".

(11) ופשיטא שקשה לפי' האוה"ח כאן, שכל ה- דויד הי' עדי' – שלטעם שאמרו הם, "כנס גם ראובן (בהאשמה), ולזה ענה ואמר כו' כי הוא לא יחשבו לו עוון עי' כי הלא אמרתי כו'".

(12) ראה גם רד"ק עה"פ כאן.

(13) לכאורה י"ל שבזה התכוון ראובן לאמר, ד- זה שהתרה אותם בשעת מעשה מגדיל חטאם (ול- העיר מאברבנאל כאן), וכמילא נדרשת מאתם תשובה גדולה יותר. אבל אין זה ביאר מספיק, כי דוחק לומר שרק מפני חילוק זה בגודל חטאם (שהיתה התראה בשעת מעשה) יאמר להם ראובן, "הלא אמרתי לכם גו' ולא שמעתם" כאשר הם עומדים ומתוודים כו' (ובפרט שזהו לשון המשמע כאילו בא להוכיח צדקתו כו'). כנ"ל בפנים.

(14) איכה ג, לט.

(15) שם, מ.

ולכן מאריך הרמב"ם כאן אודות ענין בחירה חפשית, כי תשובה אמיתית באה רק מצד בחירתו החפשית של האדם ו- „לא מיראה ולא מכשלוֹן כח"י, לא מאי- זה סיבה צדדית".

וזהו דיוק לשון הרמב"ם, שלאחר ש- מאריך ב' פרקים (פרק ה"ו) ע"ד בחירה חפשית של האדם כ' (ברפ"ז) „הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כמו שביארנו ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתוודות בפיו מחטאיו ולנעור כפיו מחטאיו כו" – דמ"ש כאן דוקא לשון זה, הוא מפני שכוונתו היא לאופן התשובה שהתחיל לבאר (בפ"ה), שבאה אך ורק מבחירתו החפשית של האדם, ולכן „ישתדל אדם לעשות תשובה", כלומר ענין התשובה צ"ל תוצאה מהשתדלותו ורצונו של ה- אדם מצ"ע, בחירתו החפשית לגמרי (כנ"ל), שהאדם מצ"ע מנער כפיו מ- חטאיו, ופשיטא שאינו בא מחמת שהכ- ריחו אותו (מלמעלה) לעשות תשובה".

ה. וזהו גם ההסבר בעניננו – אמירת השבטים „אבל אשמים אנחנו גו' על כן

ולכאורה יש לדייק – מדוע כותב הרמב"ם ע"ד בחירה חפשית בסוף ספר המדע שכותב בו „כל המצות שהם עיקר דת משה רבינו ע"ה" (בהלכות תשובה)? והרי ענין הבחירה הוא (כלשון ה- רמב"ם"י) „עיקר גדול . . . והוא עמוד התורה והמצוה" – היינו שהוא „עיקר" ו„עמוד" של כל התומ"צ (וביניהם גם של תשובה)?

וי"ל, כי השייכות בין בחירה לתשובה היא בעצם מהותם. כלומר: זה ש- בחירה חפשית ה"ה „עיקר גדול" בכל התורה הוא בזה, שלולא ענין הבחירה לא יתכן ענין הציווי ולא הענין דשכר ועונש (כפי שביאר הרמב"ם שם"י), אבל תתכן המעשה של מצוה: משא"כ תשובה, הרי בחירה חפשית שייכת לגוף עשיית התשובה, דאם אין האדם מרגיש את עצמו אשם במעשיו, הרי אין מקום ל- חרטה (מלאה) על מעשיו הלא טובים.

אבל יש לומר, שהרמב"ם מרמז בזה ענין עמוק יותר, כדלקמן.

ד. תשובה לאמיתתה היא כאשר ה- אדם מתעורר מצ"ע לשוב אל ה', ולא מפני סיבה מבחוץ שהכריחה (או עכ"פ גרמה) שיעשה תשובה (כגון שעושה תשובה „מיראה" או „מכשלוֹן כח"י), כי כיון שענין התשובה הוא עד ש, יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה ה- חטא לעולם"י, הרי אם הייתה סיבה חיצונית לתשובתו אין כאן „בטחון" גמור „שלא ישוב לזה החטא לעולם".

(16) ל' הרמב"ם בהקדמתו לספר היד (כ, מגין המצות על סדר הלכות הרמב"ם"י) בזה שכולל בספר ראשון ספר המדע.

(17) שם פ"ה ה"ג.

(18) שם ה"ד.

(19) ל' הרמב"ם שם רפ"ב.

(20) רמב"ם שם פ"ב ה"ב.

## SOURCES

### הואיל ורשות

Since every man was given free will, as we have explained, every person should strive to do *teshuva*, and to confess his sins by word of his mouth, and to dust off his hands from his sins etc.

### יעיד עליו

He who knows the hidden (Hashem) will testify concerning him, the *baal teshuva*, that he will never return to this sin forever.

### מכניעין לבו

Subdue the heart of man.

### פתח בתשובה

Reuven was the first person historically to do *teshuva* after sinning, following the episode when he moved Yaakov's bed to Leah's tent.

## SE'IF SUMMARY

>> of a second sin they were being penalized for, because he wished to help them realise that the purpose of the tragedy was to inspire them to do *teshuva* and mend their improper ways. Reuven therefore notified his brothers about their second sin, so they could do *teshuva* for that too. From Reuven's language however, "Did I not tell you ... but you did not listen," it appears that he was seeking to praise himself and prove his righteousness, and his motivations were not wholly to inspire his brothers to do *teshuva*. This is perplexing: when his brothers were filled with guilt and sadness, Reuven sought to praise himself and exhibit his piety?

(21) ראה לקו"ש נשא תשנ"ד (ליקוט פירו- שים לאגה"ת (קה"ת, תשמ"ו) פ"א – ע' סז), ש"ל שזהו טעם הפנימי להסברא (מנ"ח מצוה ססד) שאין מצוה וחייב לעשות תשובה, ורק כשהאדם בוחר לעשות תשובה אי חלה עליו חובת ומצות יודיו (וכמו בענין שחיטה, גירושין והדומה). ע"ש.

(22) דלשון „ולנעור כפיו מחטאיו" מתאים לומר (בעיקר) כאשר זה בא מהאדם עצמו, בדוגמת נייעור מאבק שעליו, שרגיל (ועיקר הפעולה והנפעל) דני- עור הוא לא כאשר שני מנערו מעליו, כיא כאשר הוא מנער את עצמו.

(23) וראה בארוכה לקו"ש חכ"ז ע' 209 ואילך. ועיין שם ע' 215-16, ש"ל שזהו מכוונת הרמב"ם שם ה"ה, וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותו, שבנ"י יעשו תשובה זו, שבאה מצד בחירתם עצמם, ולא מצד יסורי הגלות.



## SE'IF SUMMARY

## סעיף ג

The explanation is: When Yosef's brothers were expressing their guilt one to another, they were indicating their wish to do *teshuva*. With his response, Reuven sought to convey to his brothers in what manner — **how** — they should do *teshuva*.

To understand this further, let us first clarify a difficulty that arises in the *Rambam*. Towards the end of *Sefer Madah*, after elaborating at length on the many components of the Mitzvah of *teshuva*, the Rambam discusses the fundamental concept of free choice. It is understandable that free choice is absolutely fundamental to the Mitzvah of *teshuva*, for if one was lacking free choice, he would not be held accountable for his misdeeds and would not require *teshuva*. However, the concept of free choice is foundational to all Mitzvos, and the *Rambam* should have seemingly discussed this concept earlier in *Sefer Madah*. Why did he wait until this point to discuss it? Perhaps the answer is that the concept of free choice is essentially connected to the Mitzvah of *teshuva* more than it is connected to other Mitzvos. Even if there were to be no free choice, it would be possible to perform most Mitzvos — just that fulfilling the Mitzvah would not be by choice. With regards to the Mitzvah of *teshuva*, however, the very activity would not be possible were it not for free choice! Because if there was no free choice, one would not be held accountable for his misdeeds and there would be **no place** for regret. However, perhaps the Rambam wishes to allude >>

כולה להאדם, שתשובתו היא בכוונה ל-  
שוב באמת אליו ית<sup>26</sup>.

וי"ל שזהו מה ש"ויען ראוּבֵן אותם  
לאמר הלוּא אמרתי אליכם לאמר אל  
תחטאו בילד ולא שמעתם":

ראובן שהוא "פתח בתשובה תחיי-  
לה"<sup>27</sup>, לכן הוא הוא זה שלימד דרכה  
של תשובה אמיתית<sup>28</sup>. והיינו, אשר תשו-  
בה שסיכנה היא הצרה שבאה עליהם,  
אינה התשובה הנדרשת, ופשיטא שאין  
זה אמיתית ענין התשובה, אלא עליהם  
לזכור ולהכיר במה שאמר להם (ראובן)  
כל הזמן ("לאמר"), אל תחטאו בילד ולא  
שמעתם, כלומר, עליהם לחזור בתשובה  
מחמת עצם (גודל) החטא שהסביר להם  
אז.

[וי"ל דזהו מה שהוסיף, וגם דמו הנה  
נדרש, לרמוז, שצרה זו שבאה עליהם  
עכשיו ה"ז ענין נוסף, וגם (ב' המוסיף)

26) להעיר מצפ"ע על הרמב"ם הל' תשובה  
(פ"ב ה"ב – ח, א) ד"ש נפק"מ בין ג' תשובות, א'  
מאהבה הוּו כמו חכם עוקר והב' מראה דהיא כמו  
מכה ורפואה... חילולין ובטלוי כו' והג' ע"י יסורין  
דזה הוי מכאן ולהבא כו". וע"ש ביאור החילוקים  
שבכ"א מהו. וראה לקו"ש חיי"ז ע' 185 ואילך.

27) ב"ר פפ"ד, יט. וראה ב"ר שם ופרש"י וישב  
(לז, כט) שהי' עסוק בשקו ותעניתו כמה שנים  
לאחרי שבלבל יצועי אביו.

28) עפ"ז מובן בפשטות מה שאמר הקב"ה דוקא  
לראובן (ב"ר שם), "מעולם לא חטא אדם לפני ועשה  
תשובה ואתה פתחת בתשובה תחלה" – אף שגם  
אדה"ר וכן קין עשו תשובה, כבב"ר ספכ"ב (ראה  
הגהות הרש"ש לפפ"ד שם), כי "מעולם לא חטא  
אדם ועשה תשובה" – "תשובה" שלימה מצ"ע,  
לשוב אל ה' על חטאו כראובן שעשה תשובה  
בבחירתו החפשית (בלי כל ענין צדדי), משא"כ  
באדה"ר וקין שעשו תשובה אחר שהי' עונש ונזיפה  
מהקב"ה וכיו"ב (ראה יפ"ת השלם ופי' מהרז"ו לב"ר  
פפ"ד שם). וראה הערה הבאה.

באה אלינו הצרה הזאת" ומענה ראובן  
"הלא אמרתי אליכם אל תחטאו גו' ולא  
שמעתם גו'":

אמירת השבטים, "אבל אשמים אנחנו  
וגו'" היא אמנם ענין של תשובה ו-  
התוודות על חטא, אבל תשובתם זו היא  
תוצאה מהצרה שבאה עליהם<sup>29</sup> (כפי ש-  
משמע גם מהמשך דבריהם, "אשמים אנח-  
נו גו' על כן באה אלינו הצרה הזאת"),  
ואין בהתעוררות תשובה כזו הוכחה ש-  
רוצה לעשות תשובה ולשוב מחטאיו מ-  
בחירתו החפשית. וכ"ה בפשטות, אשר  
דברי וידוי שהאדם אומר ע"י ומתוך  
מצב של צרה וצוקה, אינם מגלים (כ"כ)  
פנימיות רצונו לעשות תשובה, אלא שה-  
יסורין "מכניעין לבו של אדם"<sup>30</sup>.

ובסגנון אחר: כשיש להתשובה סיבה  
צדדית (ופשיטא – כאשר היא באה ע"י  
צרה ויסורין), והיא המעוררת בו חרטה  
ותשובה, אזי אין התשובה מתייחסת  
(לגמרי) להאדם: אמיתית התשובה היא  
דוקא כאשר באה כתוצאה מבחירתו ה-  
חפשית של האדם, שבוחר לשוב ולהת-  
קרב אל ה', שאז הרי היא מתייחסת

24) ואף שמצינו שהתחרטו כבר לפני"ז, ב'  
ירידתם למצרים (פרש"י פרשתנו מב, ג) – הרי ענין  
זה, ופשיטא דיבור של חרטה, אינו מפורש בתורה,  
עד שבאה עליהם, "הצרה הזאת". ועכצ"ל שכמה  
דרגות ב"מתחרטין", וכשירדו למצרים התחרטו על  
המכירה בפרעל – אף שאז לא חשבו שעשו עוולה,  
אלא שמצד סיבות אחרות (צערן של יעקב וכדומה)  
היו מתחרטים על מעשיהם. משא"כ כשבאה עליהם  
הצרה הזאת, הרגישו רגש של "אשמה" עד שבא  
בדיבור והתוודו. וע"פ כ"ז מובן, דמה שא"כ "שמע  
(יוסף) שהיו מתחרטין" (פרש"י כאן מב, כד) – הוא  
אותו הלשון אבל במובן עמוק יותר.

25) ע"ד ל' הכתוב (בחקותי כו, מא), "אז יכנע  
לבכם הערלי". וראה בארוכה לקו"ש חיי"ז שם (ע'  
209 ואילך).

ורק כאשר ישנה אצלו הכרה ברורה בחטא, „מדעתנו עשינו כל הרעות“, אזי יכול לחזור באמת בתשובה ולעזוב רשעו, ודוקא אז ה"ז תשובה בבחירתו החפשית, „שהרשות עתה בידינו“, שתשובה כזו היא כל כולה של האדם, שהוא הוא העוזב רשעו ושב אל ה' באמת ובלב שלם.

וכמו שהביא הרמב"ם הראי' „הוא שכתוב אחריו נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה וגו', ש„נשובה“ בא ע"ז ש„נחפשה דרכינו ונחקרה“, ואז גם אם מתחילה ה' נדמה בעיניו שאין החטא באשמתו לגמרי, יראה ויכיר שבאמת מדעתנו עשינו כל הרעות (כי גם אם היו סיבות וגורמים להחטא, הרי כיון שגם אז ניתנו לו הכחות להתגבר על הסיבות והמניעות, הרי ס"ס עשיית הרעות היא מדעתו ומבחירתו)<sup>31</sup>.

וזהו גם ביאור דברי ראובן „הלוא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם“: נוסף על זה שעליהם לעשות תשובה מעצמם ולא מפני הצרה הזאת שבאה עליהם, הרי עוד זאת, שהתשובה צריכה להיות מתוך הכרה ברורה, (שגם) החטא ה' מדעתם ומרצונם, „אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם“.

2. ביאור השייכות בין שני הענינים

עקרים מאמר ד' פכ"ז דמהדברים המונעים והמעבים את התשובה – העלמת החטא (שצ"ל ידיעה ברורה שחטא) והתנצלות, ע"ש בארוכה. (30) ע"פ המבואר לעיל הערה 26 מהצפ"נ החילוקים דג' דרגות בתשובה מובן מה שדוקא ע"י תשובה כזו, שעושה בבחירתו החפשית, ומכיר שחטא מדעתו – „נעקר עונו מתחלתו“ (ל' רש"י יומא פ', סע"א ד"ה כאן מאהבה – לענין תשובה מאהבה).

דמו הנה נדרש, לא כפי אמרם „אבל אשמים אנחנו גו' על כן באה אלינו הצרה הזאת“, שמחפשים להסביר סיבת הצרה.

ו. וי"ל בעומק יותר, ובהקדם דיוק בלשון הרמב"ם הנ"ל „וחזר ואמר הואיל ורשותנו בידינו ומדעתנו עשינו כל הרעות ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו שהרשות עתה בידינו הוא שכתוב אחריו נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה“, דיי"ל שכוונתו כאן היא לא רק להביא הראי' והמקורות בהפסוקים שאמר ירמ' (כאיכה) לכל דבריו שכתב לפניו (כפשוטו לשונו) – אלא (גם) להוסיף עוד הדגשה, שלא רק שהתשובה האמיתית היא בבחירתו החפשית של האדם, אלא שבשעת התשובה עליו להכיר שגם ה' חטא ה' בבחירתו החפשית, ובלשונו (של הרמב"ם) „ומדעתנו עשינו כל הרעות“.

והביאור:

כל זמן שיש לאדם תירוץ ואמתלא וכו' לתלות בהם (סיבת) חטאו (אפילו בדקות דדקות), ואפילו אם מכיר שהוא אשם בזה אלא שחושב שהיו גם גורמים אחרים שהשפיעו והביאו אותו (במקצת) שיחטא (אם מצד סביבתו בכלל, או מחמת מצב או סיבה פרטית שאירע לו, ולכן לא ה' יכול להנצל מהחטא, וכו' כיו"ב) – אין תשובתו של האדם תשובה אמיתית, שירצה לעזוב רשעו ולשוב אל ה' באמת ובלב שלם, מאחר שאין אצלו הכרה ברורה בחטאיו, שהוא מדעתו, ומרצונו עזב את ה'.

(29) ראה מדרש תהלים (מזמור ק), „מכסה פשעיו לא יצליח (משלי כח, יג) . . . זה אדם הראשון שאמר להקב"ה (בראשית ג, יב) האשה אשר נתת עמדי לא ביקש לעשות תשובה כו"ו. וראה בארוכה

## SOURCES

### וחזר ואמר

And again the *passuk* continues and says that since free will is in our hands, and we did all the evil willingly, it is fitting for us to return with *teshuva* and abandon our wickedness, for our free will is in our hands now. This is what the *passuk* writes afterwards, "Let us search and reckon our ways, and return."

### כי נר

For Mitzvos are compared to a lamp, and Torah is compared to a light, and the way to life is the rebuke that disciplines.

## SE'IF SUMMARY

>> to a deeper connection between the concept of free choice and the Mitzvah of *teshuva*, as will be explained further.

### סעיף ד

Genuine *teshuva* is when a person decides to return to Hashem on his own accord, not when inspired by exterior causes such as the fear of being punished for one's sins. For if the *reshuva* is caused by exterior causes, it is not for certain that he will never return to his negative ways, even if the person is honest in his return to Hashem. This answers our above question as to why specifically towards the end of *Sefer Madah*, when discussing the Mitzvah of *teshuva*, does the Rambam discuss the concept of free choice: The Rambam is stressing the importance of returning to Hashem inspired by one's own volition and free will, since specifically then the *teshuva* is authentic.

## SE'IF SUMMARY

## סעיף ה

Based on the above, we can return to our original discussion regarding the dialogue between Reuven and his brothers. Reuven recognized that although his brothers indeed wished to do *teshuva*, their *teshuva* was inspired by the troublesome circumstances that had befallen them and was not inspired by their free will, and therefore lacked authenticity. This was Reuven's intention with his words, "Did I not tell you, 'Do not sin against the boy'? But you did not listen...": Reuven was telling his brothers, "Do not do *teshuva* because of the troubles that have befallen you, but rather for the very sake of rectifying the sin that I pointed out to you back then."

## סעיף ו

There is another aspect in the connection between *teshuva* and free choice which is also hinted to in the Rambam, which is that not only is free choice paramount to one's resolve to do *teshuva*, it is also important that when doing *teshuva*, one realizes that he has sinned of his own volition and was not caused to sin by any outside force (because even if there were reasons causing him to sin, Hashem certainly gave him the strength to overcome those obstacles). This is essential because as long as one fails to take complete responsibility for his wrongdoings, he cannot wholeheartedly regret his actions and return to Hashem. This point, too, Reuven wished to tell his brothers with his words, "Did I not tell you, 'Do not sin against the boy'? But you did not >>

מעלה בפסוק<sup>36</sup>? – אלא ש"דרך חיים" קאי על עבודת התשובה<sup>37</sup> (שזהו ההמשך "ודרך חיים תוכחות מוסר"), שעל ידי תשובה שלימה מעומק הלב מתגלים חיים מפנימיות הנשמה (הקשורה ב"הקב"ה, חיי החיים).

וזהו גם כן ענינם של נרות חנוכה – שאינם רק ענין של אור בלבד, "גר מצוה ותורה אור"<sup>38</sup>, אלא יש בהם גם העילוי של "ודרך חיים תוכחות מוסר", כי זהו תוכן נס חנוכה – האור הבא מתוך ה"חושך דוקאי", שלאחרי שגברה מלכות יוון הרשעה, ו"טמאו כל השמנים שב"היכל"<sup>39</sup>, התגברות החושך ביותר, עד ש"בטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות"<sup>40</sup> – הנה "גברו בני חש" מונא"<sup>41</sup>, ועמדו במסירת נפש להלחם נגד גבורים ורבים, וגם פעלו באנשי דורם למסור נפשם על קדושת"י שלא לעבור על הדת בשום אופן, שתוקף זה בא מפנימיות נפשם ש"אין מי שמעכב על ידו", דפנימיות זו זהו ה"דרך חיים תוכחות מוסר" שלמעלה מ"גר מצוה ותורה אור".

(משיחות ש"פ מקץ חשמ"א, ש"פ עקב תשכ"ח)

(36) תרי"א פרשתנו ד"ה ענין חנוכה (לב, ב).

(37) ראה בארוכה בכ"ז שערי אורה בהקדמה.

(38) ראה פרש"י שבת כג, ב (ד"ה בנים).

(39) ראה בארוכה דרושי חנוכה בתרי"א, שערי

אורה, אה"ת וכו' בביאור הפסוק (ש"כ כב, כט) "והי' יג' חשכ", ושייכותו לתנוכה.

(40) שבת כא, ב.

(41) רמב"ם ריש הל' חנוכה.

(42) ל' הרמב"ם שם. וכגמ' שם, כשגברה

מלכות בית חשמונאי. וראה רמב"ם שם, והעמידו מלך כו' וחזרה מלכות לישראל. ואבי"מ.

(43) ראה בארוכה שערי אורה בהקדמה, שעיקר

המסירת נפש מצד המקבל היתה בחנוכה. וראה

בארוכה לקריש חכיה ע' 247 ואילך.

– בחירה חפשית ותשובה – בפנימיות הענינים:

ידועים דברי הרמב"ם בהל' תשובה כאן<sup>31</sup> שעל ענין הבחירה נאמר<sup>32</sup> "הן ה' אדם ה' כאחד ממנו", ומבאר רבינו הזקן<sup>33</sup> שהוא מפני שהבחירה שרשה "מ"בח" גבוה מאד, דכמו שהקב"ה "אין מעכב על ידו" כך היא "הבחירה שניתן לאדם עד שאין מי שמעכב על ידו", כלומר: מכיון ש"הנפש השנית בישראל היא חלק אלוהי ממעל ממש"<sup>34</sup>, לכן הרי הוא "כאחד ממנו", בדומה להקב"ה כביכול, וכשם שהקב"ה "אין מעכב על ידו", כך יש להאדם בחירה חפשית ב"מעשיו".

(ועיקר) גילוי כח זה של בחירה חפשית לגמרי – אין מעכב על ידו – הוא בעבודת התשובה דוקא. דכאשר האדם הוא מרוחק מהשם, עד שהפריד את עצמו ח"ו מכל עניני קדושה, הרי לכאורה מצבו אינו נותן מקום ואפשרות שיוכל ("ע"פ טבע כו') להתקרב אל ה' ולתורתו ולמצותיו: אלא שע"י זה שיש לו בחירה חפשית, ש"אין מי שמעכב על ידו", ביכולתו להתגבר ולחזק בעצמו תנועה של התקרבות לה' (היפך מצבו שפרק מעליו עול מלכותו ית').

ויש לקשר זה עם תוכן ענין חנוכה – שלעולם חל (חלק מימי) חנוכה בפרשת מקץ – ע"פ המבואר על הפסוק<sup>35</sup> "כי גר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר" – דלכאורה, "איזה דרך חיים הוא מלבד התורה והמצות האמורה ל-

(31) רפ"ה.

(32) בראשית ג, כב.

(33) לקי"ת אמור לך, ב.

(34) תניא רפ"ב.

(35) משלי ו, כג.

## IN REVIEW:

- 1 In Reuven's speech to his brothers, what is the word "*leimor*" hinting to?
- 2 Simply understood, why does the Mitzvah of *teshuvah* greatly depend on the concept of free choice, more so than other Mitzvos?
- 3 What is the inference from the Rambam's use of language, "*Yishtadel odom*"?
- 4 What are two aspects of *teshuva* Reuven wished to tell his brothers, which greatly require free choice?
- 5 What are the words "*derech chaim tochachos mussar*" coming to add to the first half of the *passuk*?

### SE'IF SUMMARY

>> **listen...**: He wanted his brothers to recall that he had told them beforehand that what they had planned to do to Yosef was sinful, and yet that they willingly followed through and were responsible for their misdeed.

### סעיף ז

The connection between the Mitzvah of *teshuva* and free choice according to *Chassidus* is as follows: Just as Hashem has absolute free choice without any constraint, so too *Yidden* — whose *neshamos* are parts of Hashem — have absolute free choice without any constraint. This unique G-dly power is especially expressed in the mitzvah of *teshuva*. Because seemingly, once someone has totally distanced themselves from *kedusha* and lost all spiritual sensitivity, why should he feel any natural desire to reconnect? Yet because of this deep seated power of free will — that no circumstance, however dire can constrain him — a *Yid* has the ability to create a new feeling of closeness to Hashem. This theme is related to the *Yom Tov* of Chanukah, which partly falls out in the week of *Parshas Mikeitz*: From where did the *Yidden* derive the energy to be able to stand strong with *mesiras nefesh* and overcome their powerful enemy after all the darkness and gloom caused by the Greeks? It was derived from their deeply seated power of free will: one that does not allow any circumstance to stand in its way.

### לוח ראשי תיבות

מצד עצמו	מצ"ע	התורה ומצוות	התומ"צ	אם כן	א"כ
מה שאין כן	משא"כ	ויש לומר	וי"ל	בבית דין	בב"ד
סוף סוף	סו"ס	וכן הוא	וכ"ה	בהלכה ב'	בה"ב
על דבר	ע"ד	וכל שכן	וכ"ש	בפרק ה'	בפ"ה
על דרך	ע"ד	וכיוצא בזה	וכיו"ב	גם כן	ג"כ
עליו השלום	ע"ה	וקל וחומר	וק"ו	דמה שכתוב	דמ"ש
על זה	ע"ז	חס ושלום	ח"ו	הרי הוא	ה"ה
על ידי	ע"י	כל כך	כ"כ	הרי זה	ה"ז
על פי	ע"פ	כנזכר לעיל	כנ"ל	הוא לי למימר	הול"ל
		לאחרי זה	לאח"ז	הנזכר לעיל	הנ"ל
		לפני זה	לפנ"ז	הקדוש ברוך הוא	הקב"ה

# פרשת ויגש

---

## INTRODUCTION

The *Midrash* teaches that to ensure that Yaakov would believe his sons' report that Yosef was still alive 22 years after his disappearance, Yosef gave his brothers a sign to relay to Yaakov, verifying their report. The sign was the last *parshah* they had learned together: the subject of *Eglah Arufah*. The *Midrash* continues and says that not only did Yaakov indeed believe that Yosef was still alive in the physical sense, he praised Yosef's spiritual life, remarking, "My son Yosef has vast strength, in that numerous troubles occurred to him and yet he still remains righteous, much more than me ..."

Since everything that occurred with our holy Avos was exact, it must be true that not only did Yaakov recognize Yosef's spiritual state by seeing that Yosef still remembered the last subject of Torah they had learned together, but he also recognized Yosef's spiritual state from the actual *subject matter* of Yosef's sign. The question is: how indeed did the *parshah* of *Eglah Arufah* reflect Yosef's spiritual state?

In this sicha the Rebbe expounds upon the unique path of *avodas Hashem* which Yosef took — a path very different from the one his brothers took; two levels of service within Yosef's own *Avodas Hashem*; and the profound influence Yosef had on his fellow *Yidden*. The Rebbe concludes with a lesson pertinent for our generation, whose *Nossi's* name is Yosef, too.



## ויגש ב

הוא חי בגשמיות, בא בעיקר להוכיח שהוא „עומד בצדקו“.

וכמובן גם בפשטות – שזה שיוסף זוכר באיזו פרשה בתורה הי' עוסק ב- שעה שפירש מיעקב (מלפני כ"ב שנה), הי' הוכחה שתורתו שמורה אצלו והוא עומד בצדקתו כמקדם.

אבל עדיין צריך ביאור: מובן ופשוט שכל מעשי האבות והשבטים (ובפרט אלה המסופרים בתורה) מדויקים בתכ- לית. וכן בעניננו, שהסימן שמסר יוסף ליעקב שעוד הוא חי, לא הי' סתם סימן בעלמא (בענין צדדי), אלא שגם תוכן הסימן (פרשת עגלה ערופה) שייך לה- הודעה ש„עוד יוסף חי“ (וכמו שהאריכו במפרשים בביאור השייכות שבניהם<sup>9</sup>). ולפי הנ"ל, שכוונת הסימן היתה להוכיח ליעקב שהוא עומד בצדקו, מובן שה- תוכן דפרשת עגלה ערופה שייך גם ל- הודעה זו.

ב. ויש לומר בזה:

ענינה של עגלה ערופה מבואר ב- פשטות הכתובים: „כִּי יִמָּצָא חֵלֶל בְּ- אֲדָמָה . . . נֹפֵל בַּשָּׂדֶה לֹא נֹדַע מִי הִכּוֹ, וַיֵּצֵאוּ זָקֵנֶיךָ וְשׁוֹפְטֶיךָ (סנהדרין גדולה<sup>10</sup>) ומדדו גו' והורידו זקני העיר ההיא את העגלה גו' וכל זקני העיר ההיא גו'“

א. על הפסוק „וירא את העגלות אשר שלח יוסף גו' ותחי רוח יעקב אבי- הם“ איתא במדרש<sup>11</sup> (והובא בפרש"י על התורה<sup>12</sup>) שזה הי' סימן ששלח יוסף ל- יעקב, שאם לא יאמין להם יעקב ש„עוד יוסף חי“, יאמרו לו שיוסף מסר לומר: „בשעה שפרשתי ממך . . . בפרשת עגלה ערופה הייתי עוסק“ (וזהו „וירא את ה- עגלות אשר שלח יוסף“): ובהמשך לזה מפרש המדרש<sup>13</sup> (מש"נ בפסוק שלאח"י) „ויאמר ישראל רב עוד יוסף בני חי“, ש- אמר יעקב „רב כמו של יוסף בני שכמה צרות הגיעוהו ועדיין הוא עומד בצדקו הרבה ממני כו“<sup>14</sup>. ובפשטות כוונת ה- מדרש לפרש „עוד יוסף בני חי“ שהוא חי נוסף על חיים גשמיים, גם ובעיקר חיים רוחניים, חיים המתאימים לבנו של יעקב – „עוד יוסף בני חי“.

והנה מזה שהמדרש סמך שני הענינים זל"ז – הסימן שמסר יוסף לאביו ש„עוד יוסף חי“ בפשטות, ואשר יעקב הכיר שיוסף „עומד בצדקו“ ואלה הם חיייו (זהו ה„חיים“ שלו) – מסתבר, שב' הענינים שייכים זל"ז, כלומר: הסימן שמסר יוסף – נוסף על שהי' להודיע ליעקב שעוד

## SOURCES

## וירא את

And he saw the wagons that Yosef had sent to transport him, and the spirit of their father Yaakov was revived.

## בשעה שפרשתי

At the time I separated from you, I was learning the *parshah* of *Eglah Arufah*.

## ויאמר ישראל

And Yisroel said "I have so much joy that my son Yosef is still alive."

## רב כמו

My son Yosef has vast strength, in that numerous troubles occurred to him and he still remains in his righteousness, much more than me, for I sinned by saying "my ways are concealed from Hashem," because He has ignored my suffering.

## כי ימצא

If you find a dead person in the land ... lying in the field and it is unknown who killed him, your elders and judges shall go out and measure ... and the elders of that town shall bring the heifer down ... and all the elders of that city ... should wash their hands ... and say "our hands did not shed this blood."

## לא ראינוהו

We did not see him and nevertheless knowingly let him depart without food or escort [i.e. either we did not see him or we saw him and provided him with food and escort].

(1) פרשתנו מה, כו.

(2) ב"ר פצ"ד, ג. ועד"ז תנחומא פרשתנו יא.

(3) עה"פ (בשינוי לשון).

(4) ראה בארוכה מפרשי המדרש ומפרשי רש"י שם.

(5) ב"ר שם.

(6) מה, כח.

(7) ראה גם פי' מהרז"ו לבר"ר שם.

(8) ראה אלשיך וכלי יקר באו. ש"ך עה"ת וארה"ה לקמן פה, ל. ועוד.

(9) ראה גם לקו"ש ח"י ע"י 161.

(10) לפי פשטות הענין, שהי' סימן שהוא (יוסף

ש)חי כפשטו (ראה רבותינו בעה"ת, ריב"א ורע"ב

עה"ת, כלי יקר ועוד מפרשים כאן).

(11) פ' שופטים כא, א ואילך.

(12) רש"י עה"פ (שם, ב), מסוטה מד, ב ואילך

(וש"נ).



## SE'IF SUMMARY

## סעיף א

From the *Midrash* it seems that the sign that Yosef was conveying to Yaakov from *Eglah Arufah* was — in addition to showing that he was physically alive — also showing that he was spiritually alive. Since everything in Torah is exact, it's reasonable that the *content* of the *siman* should also reflect on Yosef's spiritual state. How indeed does the subject of *Eglah Arufah* reflect on that?

## סעיף ב

The *Mitzvah* of *Eglah Arufah* has a spiritual meaning. The meaning is that it is possible for a Yid to go out to "the field," outside the "tent of Torah," and be affected by negative forces to the extent that he becomes spiritually dead — his connection to his G-dly life force severed, G-d forbid. It is the responsibility of the elders to guide and nurture the Yid that he remains connected even in such a place as "the field," through teaching him the ways of Torah and Mitzvos. Therefore, when Yosef was about to leave him, Yaakov learned the *parshah* of *Eglah Arufah* with him, instilling Yosef with the ability to remain steadfast in his righteousness even though he would be leaving the tent of Torah and going to the spiritual wilderness of Egypt. Therefore, Yosef chose the *parshah* of *Eglah Arufah* to show his father Yaakov what his spiritual state was — that he remained complete in his service to Hashem.

כלל, כולל ב"ד הגדול שבירושלים, לע- שות את כל התלוי בהם לתקן המצב ולשלול מכל וכל את המציאות ד"חלל . . בשדה"<sup>18</sup>. וכמודגש גם בהכרזתם "ידינו לא שפכו את הדם הזה" — "לא<sup>19</sup> ראינוהו ופטרנוהו בלא מזונות ובלא לוי", דהיינו, שזוהי חובתם של זקני העיר ללות כל איש מישראל היוצא מה- עיר (אל השדה) ולהספיק לו צידה ל- דרך — מזון, זו תורה שנק' מזוני, וכן לבושים — מצות [כדאיאת בתנא דבי אליהו רבה<sup>22</sup> עה"פ<sup>23</sup> "כי תראה ערום וכסיתו" — "אם ראית אדם שאין בו ד"ת הכניסהו לביתך ולמדוהו ק"ש ותפלה כו' וזרזהו במצות לפי שאין לך ערום כי- שראל אלא מי שאין בו תורה ומצות"<sup>24</sup>]. כדי לחזקו ולהגין עליו מכל הסכנות ה- אורבות לו בהיותו "בשדה".

ועפ"ז יש לבאר הטעם (הפנימי) לזה, שבשעה שפירש יוסף מיעקב היו עוס- קים בפרשת עגלה ערופה דוקא: לפני ירידתו של יוסף למצרים,

(18) ראה גם לקו"ש שם ע' 130 ואילך.

(19) שופטים שם, ז.

(20) רש"י שם. וראה סוטה מה, סע"ב במשנה (ועל הגליין שם), ספרי עה"פ.

(21) כמ"ש ותורחך בתוך מעי (תהלים מ, ט. תניא פ"ה). וראה חגיגה יד, א. תדבאר שבהערה הבאה. ועוד.

(22) פכ"ז. — וראה רש"י בראשית ג, ז (מב"ר פ"ט, ו). ועוד.

(23) ישע"י נח, ז.

(24) כי כלפי שמיא גליא שפירדיתו מיעקב אז ה"ז תחלת ירידתו למצרים. ואע"פ דיעקב לא ידע זה, מזלי חזי וכיו"ב. וראה רש"י וישב (לז, יד): מעצה עמוקה של אותו צדיק כו'.

ולעיר מהמבואר במפרשים (ראה הנסמן בהערה 10), דמש"נ (וישב שם) "וישלחהו גו" היינו שיעקב ליווה את יוסף, ולכן עסקו אז בפרשת עגלה ערופה שתוכנה "לא פטרנוהו כו' ובלא לוי". ע"ש.

ירחצו את ידיהם גו' וענו ואמרו ידינו לא שפכו את הדם הזה גו'". ומבואר הטעם בדבר<sup>25</sup> — כדי שיתפרסם המאורע שהי' "חלל . . נופל בשדה", אשר ע"ז יהי' נקל יותר למצוא את הרוצח כו', ועוד (וגם זה-עיקר) — כדי ש"שמעו ו- יראו גו'" (כמובא בנוגע לכמה עניינים<sup>26</sup>), היינו, לשלול מלכתחילה את האפשרות ד"חלל . . בשדה".

וביאר הענין — בעבודת ה':

"חלל" במובן רוחני הוא זה שנפסקה דביקותו בהקב"ה, שהוא מקור חיותו, וכמש"נ<sup>27</sup> "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום". והגורם לזה הוא להיותו נמצא "בשדה" (נופל בשדה<sup>28</sup>) — מקומו של "עשו . . איש שדה<sup>29</sup>", שמת- נכל לאותם שנמצאים "בשדה" (ולא ב- אהלה של תורה ויהדות) לנתקם ח"ו מדביקותם באלקים חיים מקור חיותם ו- להפילם חללים רל — "חלל . . בשדה", או עכ"פ להחליש בהם את הענין ד- "ואתם הדבקים בה"א גו'".

וע"ז באה הוראת התורה — "ויצאו זקניך ושופטיך גו'", שזהו מתפקידם ואחריותם של זקני ושופטי ישראל ב-

(13) מו"נ ח"ג פ"מ, הובא ברמב"ן ובחיי פ' שופטים שם. וראה גם אברבנאל שם. חינוך מצוה תקל. — וראה לקו"ש חכ"ד ע' 126 ובהערה 55 שם.

(14) פ' ראה יג, יב. פ' שופטים יז, יג. יט, כ.

(15) ואתחנן ד, ד.

(16) ראה בחיי שם "חלל . . מלשון חולין שחללו רוח הטומאה מחוץ לעיר בשדה זהו שאמר נופל בשדה".

(17) תולדות כה, כז. וראה בארוכה אוה"ת עה"פ (קמב, ב ואילך). ד"ה ואם בשדה במאמרי אדה"ז — תקס"ב (ח"א ע' סו ואילך, אוה"ת ח"ש (הוספות לכרך ב — תמת, ב ואילך). ועוד.

עותם לי להגיד לאיש העוד לכם אח"כ –  
 „כך אמר הקב"ה, אני עוסק להמליך את  
 בנו במצרים והוא אומר למה הרעותם לי  
 . . . נסתרה דרכי מה"ל – דלכאורה, ל-  
 מאי נפק"מ כאן, שיוסף „עומד בצדקו  
 הרבה ממני“?

גם צריך ביאור: ע"פ מנהג ישראל –  
 ש„תורה הוא“ – מסיימים ל„שלישי“  
 (ולכמה מנהגים<sup>32</sup> – ל„רביעי“) של קרי-  
 את הפרשה בפסוק „וידברו גו' וירא את  
 העגלות גו' ותחי רוח יעקב אביהם“,  
 ובפסוק שלאח"ז – „ויאמר ישראל רב  
 עוד יוסף בני חי גו'“ – מתחיל ל„רביעי“  
 (או ל„חמישי“). ואינו מובן – מדוע  
 מפסיקים באמצע ענין?

והוא הדבר בתחילת „שלישי“, ה-  
 מתחיל באמצע דברי יוסף אל השבטים  
 „ועתה<sup>33</sup> לא אתם שלחתם אותי הנה כי  
 האלקים וישימיני לאב לפרעה ולאדון  
 לכל ביתו ומושל בכל ארץ מצרים“ –  
 דלכאורה ה"ז המשך מודגש לפסוקים  
 שלפנ"ז<sup>34</sup> (שיוסף אמר לאחיו) „אני יוסף  
 גו' ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם  
 כי מכרתם אותי הנה כי למחי' שלחני  
 אלקים לפניכם, כי זה שנתיים הרעב גו'  
 וישלחני אלקים לפניכם לשום לכם  
 שארית בארץ ולהחיות לכם לפליטה  
 גדולה“ (ובזה מסתיים „שני“, ובפסוק  
 שלאח"ז מתחיל „ועתה לא אתם שלחתם  
 גו'“ – שמפסיקים באמצע דברי יוסף  
 לאחיו העוסקים בתוכן אחד (שירידתו  
 למצרים היתה בשליחות השם)?

גם אינו מובן: הדגשת השלילה –

„ערות הארץ“<sup>25</sup>, שהי' שם באופן של  
 „נשבה לבין הגוים“<sup>26</sup> – הרי בזמן ההוא  
 הי' צריך להוספת כח רוחני כדי לעמוד  
 שם בצדקו – וזהו שלמד אתו יעקב  
 פרשת עגלה ערופה, שבה מוזהרים וקני  
 העיר על תפקידם להתעסק בלויית ה-  
 איש ההולך ל„שדה“ ולתת לו את כל  
 צרכיו כל זמן היותו בשדה, כנ"ל –  
 שזוהי הנתינת כח ליוסף לעמוד בצדקו  
 גם במצרים.

ולכן, כאשר רצה יוסף להוכיח ל-  
 יעקב שהוא חי (גם) במובן הרוחני, מסר  
 ע"י אחיו „סימן“ זה ליעקב, ש„פרשת  
 עגלה ערופה“ היתה לנגד עיניו, ובכח  
 זה לא הושפע כלל מהסביבה במצרים  
 ונשאר שלם בתורתו וצדקתו: וכאשר  
 ראה יעקב „את העגלות גו' – ותחי רוח  
 יעקב אביהם“, שנמשכה חיות חדשה  
 ברוחניותו (רוח) של יעקב, ובפרט ש-  
 חיים (הרוחניים) של יעקב תלוי בחייהם  
 של זרעו<sup>27</sup>, כמאמר<sup>28</sup> „מה זרעו בחיים  
 אף הוא בחיים“.

ג. אמנם עדיין צריך להבין: במדרש  
 שם מפרש דברי יעקב „רב עוד יוסף בני  
 חי“ – „רב כחו של יוסף בני . . . הוא  
 עומד בצדקו הרבה ממני שחטאתי ש-  
 אמרתי<sup>29</sup> נסתרה דרכי מה“ [כמבואר ב-  
 מדרש<sup>30</sup> בדברי יעקב לבניו<sup>31</sup> „למה הר-

## SOURCES

### מה זרעו

As his descendants are alive, so too  
 he is alive.

### למה הרעותם

“Why did you do evil to me by telling  
 the man [Yosef] that you have another  
 brother [Binyamin]?!” In response,  
 Hashem said the following: “I am  
 working to make his son rule in Egypt,  
 and he [Yaakov] is complaining to his  
 children, ‘Why did you do bad to me?!’”  
 Regarding this the *passuk* relates that  
 Yaakov said, “My ways are concealed  
 from Hashem.”

### ועתה לא

So, it was not you who sent me here,  
 but Hashem; and He has made me a  
 father to Pharaoh, master of all his  
 household, and ruler over the whole  
 land of Egypt.

### אני יוסף

I am Yosef ... and now, do not be  
 distressed or reproach yourselves be-  
 cause you sold me here; it was to save  
 lives that Hashem sent me ahead of  
 you ... for it is now two years during  
 which there has been famine ... and  
 Hashem has sent me ahead of you  
 to ensure your survival on earth, and  
 to save your lives in an extraordinary  
 deliverance.

(25) מקץ מב, ט. שם, יב. וראה קה"ר עה"פ (א),  
 (ד) והארץ לעולם עומדת.

(26) ל' רש"י ויחי מז, לא (וראה רש"י מקץ מג,  
 ל) – ומסיים „והיה עומד בצדקו“.

(27) ובפרט של יוסף – ראה זהר ויחי רטז, ב.  
 ביאור<sup>32</sup> שם (כו, סעי'ב ואילך. ולהצ"צ – ס"ע רנח  
 ואילך). אה"ת ויחי ד"ה בן פורת וביאורו. ועוד.

(28) תענית ה, ב.

(29) ישעי' מ, כז.

(30) ב"ר פצ"א, י.

(31) מקץ מג, ו.

(32) שסוף „שלישי“ הוא לעיל בפסוק (מה, יח)  
 וקחו גו' ואכלו את חלב הארץ.

(33) מה, ח.

(34) מה, ד"ז. וכאמרו „ועתה“ כוא"ו המוסיף  
 ומחבר.

גו'") – כל הטירדות העצומות הללו לא בלבדו אותו ולא הטרידוהו והי' בתכלית הדביקות באלקות.

ובזה יובן הטעם (הפנימי) שהתחלת ירידת בני' למצרים היתה על ידי ירי-דתו של יוסף, כי יוסף (בעבודתו שם) הוא שנתן כח בבני ישראל<sup>35</sup> להחזיק מעמד גם בהיותם בגלות, בארץ לא ל-הם, במצרים.

וזו היתה כוונת יוסף באמרו לאחיו – „למח' שלחני אלקים לפניכם . . . וישלחני אלקים לפניכם לשום לכם שארית ב' ארץ“, שירידתו למצרים היתה שליחות מאת הקב"ה, כדי „לפתוח את הצינור“ ולתת כח לבני ישראל שיוכלו להחזיק מעמד בגלות, לחיות בחיים רוחניים, ו-אתם הדבקים בה"א חיים“, גם במצרים.

ובזה יובן ג"כ דיוק לשונו של יוסף „למח' שלחני אלקים . . . וישלחני אלקים . . . ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים“ – שם אלקים דוקא, מדת הדין והגבורה (ולא שם הוי', מדת הרחמים) – כי שליחות זו היא באופן של ירידה לגלות, מקום של העלם והסתר כו' [ובאופן שגרם צער ועגמת נפש ליוסף וליעקב וכו'] שלא ניכרין בו רחמיו של הקב"ה באופן גלוי – וגם במצב זה, פעל יוסף שירידתו שם תהי' „למח' . . . להחיות לכם לפליטה גדולה“.

ה. אמנם ענין זה עדיין אינו תכלית שליחותו של יוסף למצרים – שהרי אין זו אלא תועלת ופעולה שלילית – הגנה

„לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים“ – שייכת יותר לעיל, בתור טעם ל-אמירת יוסף לאחיו „אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי מכרתם אותי הנה“, מפני ש- „לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים“ – ומדוע נאמרה הדגשה זו דוקא אח"כ (לאחר הפסקת „שלישי“) בהמשך אחד עם „וישימני לאב לפרעה ולאדון לכל ביתו ומושל בכל ארץ מצרים“?

ד. ויש לומר הביאור בכל זה:

הטעם לזה שיוסף הוא הראשון מבני ישראל שירד מצרימה – וזה הי' סיבה והתחלה<sup>36</sup> לירידת כל ישראל למצרים – הוא מפני שהירידה למצרים שייכת לחידוש המיוחד שבעבודת יוסף:

מבואר בכ"מ<sup>37</sup> הטעם שהאבות וה-שבטים בחרו להיות רועי צאן, כי הת-עסקות זו – שאין בה טירדא (יתירה) ונמצאים במצב של התבודדות מעניני העולם – לא הפריעה אותם מלהיות במצב של דביקות תמידית באלקות: אבל יוסף שונה בעבודתו מהאבות ושאר השבטים, שגם בהיותו עסוק בעניני העולם, הן בבית פוטיפר כאשר הפקידו „על ביתו וכל יש לו נתן בידו“<sup>38</sup>, ועד"ז בבית הסוהר, שנתן בידו „את כל הי-אסירים . . . ואת כל אשר עושים שם הוא הי' עושה“<sup>39</sup>, וכ"ש כשנעשה משנה למלך וניהל כל עניני מצרים („ועל פיד ישק כל עמי . . . ובלעדיך לא ירים איש

35) ראה רש"י וישב לו, ב: סיבה ראשונה כו'.

רש"י שם, יד: מעצה עמוקה כו', ועוד.

36) ראה מאמרי אדה"ז – הקצרים ע' יט: תקס"ה (ח"א) ע' קצב ואילך. תוי"ח ויחי (קב, ב ואילך). דיה ולא זכר תרע"ז, תפרי"ת. ועוד.

37) וישב לו, ד. וראה שם, הו. ה. ובח"א (ועד"ז בתיב"ע) שם, יא: למבדק בכתבי חושבני'.

38) וישב שם, כב.

39) מקץ מא. מ. שם, מד.

40) ראה בארוכה בזה – תקס"ה שם (ע' קצה ואילך). תוי"ח שם (קה, ב ואילך). לקו"ש חכ"ה ע' 253 ואילך.

41) וראה גם ויחי (ג, כ) „אלקים חשבה לטובה . . . להחיות עם רב“.

## SE'IF SUMMARY

### סעיף ג

Why, when recognizing Yosef's spiritual stature, did Yaakov then reflect that Yosef was far greater than him? Why is there a break between the *pesukim* that describe how Yaakov was revived by seeing the wagons Yosef had sent and the *pesukim* describing how Yaakov recognized Yosef's greatness – isn't one a continuation of the other? Similarly, why is there a break in the middle of Yosef's address to his brothers – it would seem to be all one theme, so there shouldn't be a break?

### סעיף ד

To explain the above questions: Yosef's service to Hashem was different than that of the *Avos* and of Yosef's fellow brothers. While they chose to be shepherds by profession, so as not to be bothered with worldly affairs which would hinder their constant connection to Hashem, Yosef retained his connection to Hashem while immersed in worldly matters. That is why, on a spiritual level, Yosef was the one who Hashem sent to Egypt first, to pave the way for the rest of the *Bnei Yisroel*, giving them the strength that they too could descend to *golus* and yet remain connected to Hashem.

יוסף הוא השליט על הארץ<sup>49</sup> [וכמסופר בארוכה בסוף פרשתנו<sup>50</sup> שיוסף קנה המצרים ואת אדמתם, ועוד העבירים מקצה גבול מצרים ועד קצהו וכו'] וכוונת יוסף היתה לא רק לשליטה גשמית, אלא<sup>51</sup> שיכירו את אלקי השמים ואלקי הארץ, ויקיימו שבע מצות ב"ש<sup>52</sup>, ועד ש' ארז<sup>53</sup> – והובא בפרש"י על התורה<sup>54</sup> – שהכריחם שימלו את עצמם<sup>55</sup>.

ו. והנה ישנו הבדל יסודי בין שני ענינים אלו בשליחותו של יוסף למצרים – (א) נתינת כח בבני ישראל שעניני (מצרים) הגלות לא יפריעו אותם מדביר – קותם בה, (ב) השליטה על עניני הגלות – שיהיו נכנעים ועד שהם עצמם יהפכו לקדושה:

הענין הראשון, התוקף שעניני הגלות לא יבלבלו את בני ישראל מדביקותם בה, אף שמקורה מיוסף, מ"מ, על ידי יוסף נמשך כח זה בכל אחד ואחד מישראל באופן פנימי, עד שזה נקרא על שמו של כא"א.

(49) מקץ מב, ו.

(50) מז, כ ואילך.

(51) ראה תוי"ח שם (קה, ד ואילך. וראה שם: להחיות עם רב (ויחי, ג, כ) דעכ"ם. . . עם רב ניצור – צות דבחי' התוהו. . . לעבדו שכס אחד. ע"ש ב' ארוכה).

(52) ע"ד שנצטוו כל בניי לכוף כל באי עולם בזה – במ"ת (רמב"ם הל' מלכים ספ"ח). ואולי י"ל שזה בכלל דינים ו'לשבת יצרה' – שגם בני מחויבים בזה (ראה תורה לא תוהו – גיטין מא, ב (בתי' הב') לענין עבד. וראה לקו"ש ח"ה ע' 159 הערה 63. ושי').

(53) ב"ר ס"פ צ. פצ"א, ה. תנחומא מקץ ז.

(54) מקץ מא, נה.

(55) וראה לקו"ש ח"י ע' 139 ובהערות שם, שי"ל שהי' חייב למולם מפני שהיו כמקנת כספו. ע"ש.

מהענינים הבלתי-רצויים שבגלות, כדי שהאדם ישאר דבוק באלקים (כמקודם) גם במצב זה –

עיקר חידושו של יוסף הוא – כשמו – יוסף מלשון הוספה<sup>42</sup>, וכהפירוש<sup>43</sup> ב' פסוק<sup>44</sup>, "יוסף ה' לי בן אחר", שענינו של יוסף הוא, שמהפך גם את "אחר" (היינו מי שאינו שייך לצד הקדושה), שיהי' "בן" להקב"ה. כלומר, לא רק שאינו מת-פעל מהמניעות ועיכובים שבגלות, אלא אדרבה, שהוא שולט עליהם עד שכוב-שם תחת ממשלת הקדושה.

[וע"ד דברי הרמב"ם בנוגע למלך המשיח, שתפקידו הוא לא רק, "להחזיר מלכות דוד ליושנה. . . (כדי שיהיו) חוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם"<sup>45</sup> עבור בני ישראל (ע"י שיבנה מקדש במקומו), דהיינו שבני ישראל יעבדו את השם בתכלית השלימות, אלא גם, "יתקון" את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר<sup>47</sup> כי אז אהפוך אל עמי שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' וגו']

וכפי שהי' בפועל ביוסף במצרים, שהי' משנה למלך, ד"בלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים"<sup>48</sup>, ויוסף שלט עליהם כפועל, "ו-

(42) וע"ד החילוק בין מנשה ואפרים (בני יוסף), כמשנית במקיא (לקו"ש חט"ו ע' 433 ואילך. ועוד), שמנשה ענינו לשלול שכחת "בית אבי", משא"כ אפרים ענינו – "הפני אלקים בארץ עניי" (מקץ מא, נב), הרוספה שע"י אתהפכא חשוכא לנהורא. ע"ש.

(43) אה"ת עה"פ. ועוד.

(44) ויצא ל, כד.

(45) ל' הרמב"ם הל' מלכים רפ"א.

(46) רמב"ם שם בסוף הפרק.

(47) צפני' ג, ט.

(48) מקץ מא, מד.

## SOURCES

### יוסף ה

Rochel called her son Yosef, saying, "May Hashem grant me yet another son!"

### יחזיר מלכות

Moshich will return the kingdom of Dovid to its original sovereignty ... the observance of all the laws will return to their previous state.

### יתקן את

He will perfect the entire world and bring them to serve Hashem together, as it says "For then I will transform the nations so that they will be pure of speech, so that they all call out the name of Hashem."

### בלעדיך לא

Pharaoh said to Yosef: "Without your authorization, no one shall lift up hand or foot in all the land of Egypt."

## SE'IF SUMMARY

### סעיף ה

Yosef's service of Hashem was not merely remaining steadfast in his G-dly connection despite the worldly challenges he was presented with, but rather ruling — **transforming** and uplifting the worldly matters he dealt with. This was seen quite practically in Yosef's role as ruler of Egypt. Not only did he rule and influence Egypt in the physical sense, he also made it his mission that the people of Egypt should recognize Hashem, fulfill the *Sheva Mitzvos B'nei Noach* and get *brisim*. Yosef instilled this *avodah*, too, in the rest of the *Bnei Yisroel*.

## SE'IF SUMMARY

## סעיף 1

Yosef instilled in the *Bnei Yisroel* the power to remain steadfast in their *avodas Hashem* despite the challenges of *Golus*. While it was he who inspired them, the power of remaining steadfast became the *Bnei Yisroel's* own quality, part and parcel of their being. However, the effect Yosef had on the *Bnei Yisroel* — empowering them with the strength to transform the challenges of *golus* — didn't become "theirs"; — instead, they acted as Yosef's *shluchim*.

## סעיף 2

We can now go back and answer the questions raised regarding the division of *aliyos*, and the language of the *pesukim*: Yosef was relating his G-dly mission in Egypt to his brothers — a mission which, as explained above, had two aspects. At first, Yosef was conveying the first aspect of his mission. The language used in the *pesukim* therefore expresses that Yosef's mission was internalized by the rest of the Jewish people. Afterwards, however, Yosef was relating the second, greater aspect of his G-d-given mission. The language used therefore expresses that this second and greater aspect of Yosef's mission remained uniquely his quality. The *aliyos* were thus divided between Yosef's relating these two separate aspects, reflecting the second aspect's advantage (*aliyah*) over the first aspect. In a similar vein, Yosef sought to convey these two aspects of his G-dly mission with the sign he asked to have communicated to his father Yaakov, The *pesukim* first discuss Yaakov's reaction to the first >>

לפליטה גדולה" — יוסף פעל בבני ישראל ונתן להם הכח להחזיק מעמד בגלות. (ב) „ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים וישימני לאב לפרעה ולאדון לכל ביתו ומושל בכל ארץ מצרים" — פעולת שליחותו שיהי' הוא, יוסף, המושל והשליט על מצרים.

[וגם שליחות זו (השני) שייכת לשם אלקים דוקא — כי הממשלה והשליטה על האומות (ועניני גלות) שייכת לשם אלקים, ענין של דין ומשפט (שלכן נקראים דייןנים בשם „אלקים")].

ובזה יש לבאר ולהמתיק שרק בענין השני מדגיש השלילה „לא אתם שלחתם אותי הנה" — ד"ל שכוונת יוסף בזה היא, לא רק לשלול (כפי המשמעות בפשטות) שסיבת ירידתו למצרים לא היתה בגלל כוונתם של השבטים (במכירתו למצרים), אלא, ששליחותו למצרים (מצד תכליתו השני הנ"ל — „וישימני גוי ומושל בכל ארץ מצרים") אינה שייכת אליהם („לא אתם") אלא רק לדרגתו ומעלתו המיוחדת, שהוא השליט על כל הארץ.

וזהו הטעם שבקריאת התורה מפסיקים שני הענינים לשתי „עליות" — כי הענין השני בשליחות יוסף, הוא נעלה („עלי") לגבי הענין הראשון, שדוקא בו נעשית ההוטפה „(יוסף ה' לי בן אחר)".

ועד"ז הוא בסיום „שלישי", בנוגע ליעקב:

הענין הראשון — „וירא את העגלות

וזהו הפירוש הפנימי במחז"ל<sup>56</sup> „כל ישראל נקראים על שם יוסף לפי שהוא פירנסם וכלכלם בימי הרעב": כלכלת יוסף את אחיו בימי הרעב כולל<sup>57</sup> שיוסף נתן כח לכאויא מישראל, שגם בימי „רעב" רוחני — מצב של גלות והעלם והסתר — יוכלו לחיות חיים רוחניים כדבעי, וכח זה המשיך יוסף בבני באופן של מזון, שנעשה דם ובשר כבשרו, היינו שנתעצם בהם להיות ענין שלהם. שלכן „כל ישראל נקראים על שם יוסף", כיון שתכונה זו של יוסף נעשית חלק ממציאותם הם.

אבל הענין השני, השליטה על מצרים, שייך רק לדרגת יוסף עצמו, וכמו בפשטות שרק הוא השליט על מצרים: ומה שבני יכולים לשלוט על עניני הגלות (בדוגמת יוסף), אינו דבר המתייחס אליהם אלא ליוסף, ובפשטות — שכח שליטתם על עניני הגלות הוא רק בתור שלוחיו של יוסף<sup>58</sup>.

ז. ועפ"ז מובנים הדיוקים דלעיל (סעיף ג) בלשונות הכתובים וחלוקת חלק „שלישי" של הפרשה:

ב' האופנים הנ"ל בשליחותו של יוסף במצרים, הם הם שני הענינים שאמר יוסף לאחיו בתיאור שליחותו ששלחו „אלקים" למצרים: (א) „למחי" (להיות לכם למחיי) שלחני אלקים לפניכם . לשום לכם שארית בארץ ולהחיות לכם

56 ל' רשי תהלים פ, ב.

57 ראה הגסמן בהערה 40.

58 בסגנון אחר: ענין הראשון הוא רק ענין של גילוי ההעלם, שיוסף מגלה תוקף הנשמה שישנו (אבל) בהעלם בכאויא מישראל: משאיכ ענין השני הויע של חידוש, שיוסף פועל חידוש בבני שלא ישנו בהם מציץ.

59 רשי עז"פ.

60 משפטים כא, ו. ועוד.

61 וייל שעיי מתגלה שרש שם אלקים, שהוא למעלה משם הוי' — כי הוא למעלה מגדר גילוי (הוי') [שלכן נמשך למטה בענין של העלם והסתר דוקא] — ראה לקריית נצבים נג, סעיב ואילך. המשך תרסי (ע' צא, ע' תמ). ועוד.



בכל בני, שיוכלו לעסוק בהפצת התורה והיהדות, והפצת מעיינות החסידות, בכל מקום ומצב, גם ב„מצרים“, חוצה שאין חוצה הימנו,

ובאופן, שלא זו בלבד שהיותם ב- מקום ה„חוצה“ (מצרים) לא יגרע מדבי- קותם בה, אלא אדרבה – שפועלים ומשפיעים בכל „ארץ מצרים“, „לכוף את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח. . מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו“ (כפסק דין ברור של הרמב"ם<sup>67</sup>).

ואף אם לפעמים נראה בתחילה ש- זוהי שליחות של „אלקים“ – באופן של דין והעלם והסתור, ובפרט אם ישנם העלמות והסתרים כו' היכולים לגרום לצער ועגמת נפש כו', הרי על ידי „יוסף“ מקבלים הכח, לגלות אלקות גם במקום השליחות, ועוד – להגיע (על ידי ירידה זו) לעילוי גדול ביותר<sup>68</sup>, „יוסף ה' לי בן אחר“, עד לעלי' והוספה שבאין ערוך.

ועל ידי שמוסיפים ביתר שאת ויתר עז בעבודתו של „יוסף“ – הפצת התורה והיהדות והמעיינות חוצה, עד לחוצה ש- אין חוצה הימנו, מקרבים ומזרזים גאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, שיבנה מקדש במקומו ויקבץ נדחי ישר- אל ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחוד<sup>69</sup>, ובמהרה בימינו ממש.

(משיחת יום ג', ה' טבת, תשמ"ז)

אשר שלח יוסף הראה ליעקב שיוסף עומד בצדקו גם במצרים – „ותחי רוח יעקב“ (כנ"ל).

אבל אין זה ענין של חידוש (כ"כ) בנוגע ליעקב – שהרי גם אצלו מצינו דוגמתו (עכ"פ מעין זה), שהי' כ' שנה בבית לבן הארמי (שלא מצינו כזאת אצל אברהם ויצחק), ועבד שם בכל כחו<sup>70</sup> – ומ"מ הי' „שלם בתורתו“<sup>71</sup>, „עם לבן הרשע גרתי ותר"ג מצות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים“<sup>72</sup>.

משא"כ הענין השני הנ"ל, שיוסף נעשה השליט על כל מצרים – זהו חי- דוש גם לגבי יעקב<sup>73</sup>. ולכן, לאחר ש- „ותחי רוח יעקב“ הוסיף ואמר „רב עוד יוסף בני חי“, שכחו של יוסף הוא „רב“, ו„הרבה ממני“<sup>74</sup> [ולכן בא ענין זה ב- „עלי“ אחרת, ע"ד הנ"ל בתחילת „שלי- שי“].

ח. ומזה יש ללמוד הוראה מיוחדת לדורנו זה – שנשיא הדור, כ"ק מו"ח אדמו"ר, שמו (הראשון) „יוסף“:

כ"ק מו"ח אדמו"ר – „יוסף“ שבדורנו – פתח וסלל את הדרך לכל תלמידיו ושלוחיו ההולכים בדרכיו ועל ידיהם

(62) ויצא לא, ו.

(63) רש"י וישלח לג, יח. ב"ר עה"פ (פע"ט, ה).

שבת לג, סע"ב.

(64) רש"י ר"פ וישלח (לב, ה).

(65) ראה בארוכה (ע"ד החסידות) במקומות ש-

בהערה 27.

(66) ע"פ המבואר בפנים יומתק מה שאמר יעקב

„נסחרה דרכי מה“ בנוגע לזה שהקב"ה הי' „עוסק להמליך את בנו במצרים“ – כי זהו ענין „נסחר“

(ולמעלה) ממדיגת יעקב.

(67) הל' מלכים ספ"ח.

(68) ראה בהערה 61.

(69) רמב"ם הל' מלכים ספ"א.

## SOURCES

### לכוף את

It is the obligation of all *Yidden* to force all people of the world to accept the Mitzvos that *Bnei Noach* were commanded ... and instruct them to fulfill them because *Hakadosh Baruch Hu* commanded to do so in the *Torah* and related this to us through *Moshe Rabbeinu*.

## SE'IF SUMMARY

>> aspect, followed by Yaakov's reaction to the second aspect. As above, the *aliyos* were divided between Yaakov's reaction to the two aspects, reflecting the second aspect's advantage (*aliyah*) over the first aspect. The first aspect of Yosef's mission – the power to remain steadfast despite the challenges – was one Yaakov related to, as he too faced tremendous challenges while in the home of Lavan, and yet remained steadfast in his service of Hashem. The second aspect of Yosef's mission, however – to rule and transform the *Galus* – was novel to Yaakov. He therefore expressed that Yosef “remains in his righteousness, much more than me”.

## סעיף ח

In our generation, we too have a “Yosef” – the Frierdiker Rebbe, whose name is Yosef. Like Yosef in his time, the Frierdiker Rebbe in our generation guided the way for all his students and *shluchim*, so that even in the most distant spiritual places they are able to spread *Yiddishkeit* and *Chassidus* in a way of not only overcoming the worldly challenges, but transforming them.



## IN REVIEW:

- 1 Why did Yaakov learn specifically the *parshah* of *Eglah Arufah* with Yosef before he was sold?
- 2 Why did Yosef refer to Hashem specifically with the name *Elokim* in his words to his brothers?
- 3 What is the example the Rebbe brings from the Rambam, for not merely sufficing with remaining steadfast despite the challenges but to also transform them?
- 4 Why did Yosef stress "It was not you who sent me here, rather it was Hashem," only when relating the second aspect of his G-dly mission to his brothers?
- 5 What is the lesson for our generation to learn?

### לוח ראשי תיבות

אדמו"ר	אדוננו מורינו ורבינו	הנ"ל	הנזכר לעיל	מו"ח	מורי וחמי
אח"כ	אחר כך	הרמב"ם	רבינו משה בן מימון	מש"נ	מה שנאמר
ב"ד	בית דין	וכ"ש	וכל שכן	משא"כ	מה שאין כן
ב"נ	בני נח	וכמש"נ	וכמו שנאמר	נפק"מ	נפקא מינא
בה"א	בה' אלוהיכם	וע"ד	ועל דרך	ע"ד	על דרך
בהקב"ה	בהקדוש ברוך הוא	וע"ז	ועל זה	ע"י	על ידי
בכ"מ	בכמה מקומות	ועד"ז	ועל דרך זה	ע"פ	על פי
במחז"ל	במאמר חז"ל	ועפ"ז	ועל פי זה	עה"פ	על הפסוק
בנ"י	בני ישראל	זל"ז	זה לזה	עי"ז	על ידי זה
בפרש"י	בפירוש רש"י	ח"ו	חס ושלום	עכ"פ	על כל פנים
ג"כ	גם כן	כ"כ	כל כך	ק"ש	קריאת שמע
ד"ת	דברי תורה	כ"ק	כבוד קדושת	ר"ל	רחמנא ליצולן
ד"ל	דיש לומר	כאו"א	כל אחד ואחד	שארז"ל	שאמרו רז"ל
ה"ז	הרי זה	כנ"ל	כנזכר לעיל	שלאח"ז	שלאחרי זה
		מ"מ	מכל מקום	שלפנ"ז	שלפני זה



# פרשת ויחי

---

## INTRODUCTION

As he neared the end of his days, Yaakov called his most precious son, Yosef, to his bedside. Among their final words together, Yaakov requested Yosef to swear that he would carry Yaakov's coffin to *Eretz Yisroel* and bury him in *Me'aras Hamachpela*.

As the *passuk* relates, Yaakov told him, "When I came from Paddan, Rachel died to me, in the land of Canaan on the way, when there was still a stretch of land to come to Efras, and I buried her there on the way to Efras, which is Beis Lechem."

Rashi explains that the *passuk* means that Yaakov was asking Yosef not to be upset that while Yaakov was requesting to be buried in *Me'aras Hamachpela*, he had not given such a burial to Yosef's mother, Rochel. Yaakov explained to Yosef that it was by Hashem's command that he had buried Rochel on the roadside, in order that she may help her children when Nevuzeradan will take them into captivity. That when they would pass along that road, Rochel would come forth from her grave and beseech mercy for them.

Rashi's explanation needs understanding. While his classic style is to provide the *pshuto shel mikra*, here Rashi provides an explanation which is not as much as hinted to in the simple reading of the *passuk*!

In this *Sicha*, the Rebbe provides a fresh understanding of Rashi's commentary on the *passuk*, which, in addition to answering the above question, clarifies numerous difficulties in the *pesukim* and Rashi's commentary. The Rebbe dwells on Rochel's tremendous love and sacrifice for her children, the Jewish people, and explains the specialty of the Jewish mother, who walks in Rochel's ways and embodies her dedication to her children.

## ויחי

אבלותי שלא עצרתי כח להוליכה כו"י – ולמה עוב רש"י פירושם אלו שהם לפי דרך הפשט, ונקט דברי אגדה שאין להם כל רמז במקראי? ואדרבה, לפירוש רש"י נמצא, ש"תמהון הענין" (הנהגת יעקב, שקבר את רחל בדרך ולא ה- כניסה אפילו לבית לחם) מפורש בכתוב, ואילו העיקר, הטעם להנהגה זו, לא נזכר כלל בקרא!

גם יש לדייק בלשון רש"י בתשובת הקבי"ה לרחל"י, "יש שכר לפעולתך נאום ה' וגו' (ושלנו בנים לגבולם)" – ואינו מובן, שלא מוזכר כאן שום "פעולה" של רחל שעבורה מגיע לה שכר ("יש שכר לפעולתך"), כ"א רק שהיא "מבקשת עלי-הם רחמים",

[במפרשים<sup>1</sup> הביאו דברי המדרשני,

א. ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל גו' בדרך גו' ואקברה שם בדרך גו', ופרש"י, "ואני בבואי מפדן וגו', ואע"פ שאני מטריח עליך להוליכני להקבר בארץ כנען ולא כך עשיתי לאמך שהרי מתה סמוך לבית לחם. . ואקברה שם, ולא הולכתי אפי' לבית לחם להכניסה לארץ וידעתי שיש בלכך עלי אבל דע לך שע"פ הדבור קברתי שם שתהא לעזרה לבני' כשיגלה אותם נבזרדון והיו עוברים דרך שם יצאת רחל על קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים שנאמר קול ברמה גשמע וגו' והקב"ה משיבה יש שכר לפעולתך נאום ה' וגו' ושבו בנים לגבולם".

ואינו מובן:

כמה ממפרשי המקרא ביארו את הכתוב "ואני בבואי גו'" – שבלשון ה- כתוב עצמו מבוארת התנצלותו של יעקב על שלא הוליך את רחל למערת המכ- פלה, כמו פירוש הרמב"ן ש"מתה בדרך בפתע פתאום ולא יכול לקברה שם (במערת המכפלה) כי איך יעזוב את בניו ואת מקנהו בדרך כו", או כפירוש ה- ספורנו ש"כל כך גברה עלי טרדתי ו-

## SOURCES

### ואני בבואי

And I, when I came from Paddan, Rachel died to me in the land of Canaan on the way, when there was still a stretch of land to come to Efras, and I buried her there on the way to Efras, which is Beis Lechem."

Rashi explains: "And I, when I came from Paddan" - And although I trouble you to take me for burial into the land of Canaan and I did not do this for your mother which I might easily have done since she died quite close to Beis Lechem ...

Rashi continues: "And I buried her there" and did not carry her to Beis Lechem to bring her into the land. And I know that in your heart you feel some resentment against me. Know, however, that I buried her there by the command of Hashem, in order that she may help her children when Nevuzaradan will take them into captivity. When they will pass along that road, Rochel will come forth from her grave and cry and beseech mercy upon them, as it is said, "A voice is heard on high, lamentation, bitter weeping, Rochel weeping for her children, she refuses to be comforted for her children for they are not." and *Hakadosh Baruch Hu* will reply to her "There is a reward for your actions, says Hashem etc. and the children will return to their own border, *Eretz Yisroel*."

- (8) ראה גם תיב"ע כאן.
- (9) במפרשים (רמב"ן (ובח"י) כאן. ביאורי מהרא"י על פרש"י. באר מים חיים (לאחי המהר"ל). דברי דוד (להט"ז). הואיל משה (באר היטב) ועוד. וראה גו"א) שנרמז ביתור לשון הכתוב, ואקברה שם בדרך, שזה מרמז על הדרך שעתידין ישראל לילך שם. אבל זהו רק א רמז, ב על כללות הענין (ולא על פרטי הדברים שהובאו ברש"י) ג כיון שתמהון הענין מפורש בכתוב, הואיל לפרש גם הטעם (כ- בפנים). – וראה רא"ם כאן.
- (10) ל' באורי מהרא"י כאן.
- (11) בדפוס א' וב' דפרש"י ורוב כתי' רש"י שתח"י, ליתא הסיים, והקבי"ה משיבה. . לגבולם. אבל כבר הובא ברמב"ן כאן, וכ"ה בדפוס רש"י הנפוצים.
- (12) גו"א. באר היטב. דבק טוב (בהגהה).
- (13) פתיחתא דאיכ"ר כד (הובא ברש"י ורד"ק ירמ"י שם). וראה גם תדבאר פ"ל.

- (1) פרשתנו מז, א.
- (2) לכללות פרש"י ע"פ זה – ראה פסיקתא רבתי פ"ג. ע"ש.
- (3) ראה ס' זכרון על פרש"י, שד"ה זה הוא המשך לד"ה ואני. ע"ש.
- (4) ראה גם ב"ר פפ"ב, י.
- (5) ירמ"י לא, יד.
- (6) שם, טו"ז.
- (7) ועד"ו בראב"ע, רשב"ם רד"ק ועוד.

## SOURCES

## מתה בדרך

She died on the way, suddenly, and he was not able to bury her there (in *Me'aras Hamachpela*) because how could he leave his children and flock on the way etc.?

## כל כך

The distress and mourning due to Rochel's death overcame me to such an extent that I did not have the strength to take her to be buried in Beis Lechem etc.

## תמהון העניין

The wondrous question regarding the matter.

## ויש תקווה

And there is hope for your future, declares Hashem.

—This part of the *passuk* doesn't mention any action of Rochel, making it seemingly more appropriate for Rashi to quote.

## SE'IF SUMMARY

## סעיף א

Rashi explains Yaakov's words to Yosef with commentary from a *midrash* which is not as much as hinted to in the *passuk*, when meanwhile, there are alternative explanations — as cited by other *Mefarshim* — which fit better in the realm of *pshat*! In addition, why does Rashi quote Hashem's words to Rochel, "There is reward for your actions," when Rashi doesn't mention any actions Rochel took?

שהתרעומת על ש, לא כך עשיתי לאמך" היא תוצאה מזה, "שאני מטריח עליך להוליכני כו"ל.

ולכאורה תמוה, שהרי זה נראה כמו רגש של נקמה ח"ו, שמצד עצם הדבר לא היתה ליוסף תרעומת על יעקב, ורק כשהטריחו להוליכו לארץ כנען אזי נתעורר אצלו רגש של תרעומת על שלא טרח לקבור את רחל במערת המכפלה — וכי חשד יעקב את יוסף בכדי?

ולכן נ"ל שאין כוונת רש"י ב"ידעתי שיש בלבך עלי" לענין של תרעומת<sup>14</sup>

— דח"ו לחשוד את יוסף שהיתה לו טענה ליעקב על שלא קבר את רחל במערת המכפלה, כי ודאי הבין יוסף שיעקב ה' עושה ככל יכולתו לקבור את רחל במערת המכפלה (שתהי' קבורה ביחד עמו), ובפרט בידעו גודל אהבתו של יעקב לרחל, ואם לא עשה יעקב כן ודאי שאינו אשם בזה כלל —

אלא הדייק הוא, "יש בלבך עלי": עם היות שהוא מבין בשכלו שאין להאשים את יעקב, מ"מ טו"ס הרי חסרה אצל רחל מעלה זו של קבורה במערת המכפלה, וכיון שהחסרון קיים, "יש בלבך" של יוסף על יעקב<sup>15</sup>, שהרגש הכאב ש"בלב נשאר, דלמה יוגרע חלקה של רחל שלא תקבר במערת המכפלה?<sup>16</sup>

שבבקשתה הזכירה רחל שהכניסה צרתה (לאה) לביתה ומסרה לה הסימנים כו', וע"ז ענה לה הקב"ה, "יש שכר לפעולתך" (לפעולתך ולצדקתך שמסרת סימנך ל- אחותך<sup>17</sup>), אבל בפרש"י כאן לא הזכיר זה כלל<sup>18</sup>.

ולכאורה ה' מתאים להביא כאן<sup>19</sup> המשך דברי הקב"ה "ויש תקוה לאחד ריתך נאום ה'" (ובפרט שזה נאמר ב' סמיכות ממש ל"ושבו בנים לגבולם")?

ב. ויובן זה בהקדם תוספת ביאור בדברי רש"י שיעקב אמר ליוסף, "ידעתי שיש בלבך עלי", שלכאורה אינו מובן:

מזה גופא שיעקב לא התנצל לפני יוסף במשך כל השנים על קבורת רחל בדרך, משמע<sup>20</sup>, שעיקר התרעומת של יוסף נתעוררה לאחר שהשביעו יעקב לטרוח להוליכו לארץ כנען ולקבורו שם,

[וכמובן גם מלשון רש"י, "ואע"פ שאני מטריח עליך להוליכני להקבר בארץ כנען ולא כך עשיתי לאמך כו", היינו

(14) ל' רש"י (ורד"ק) ירמ' שם.

(15) אף שהענין דמסירת הסימנים הובא ב' פרש"י לעיל (ויצא כט, כה) וגם שזוהי זכות שעמדה לה (רש"י שם ל, ככ), אבל לכאורה דוחק לומר של"פעולה" זו נתכוון רש"י כאן וסמך על פירושו לעיל.

(16) וכ"ה בפסיקתא רבתי שם — אף שהובא בדברי רחל, "תן לי האוניא" (שכר המגיע לה בשביל שמסרה הסימנים כו' — ביאור זרע אפרים לפס"ר שם).

(17) ירמ' שם, טז.

(18) ברא"ם כאן, דמסתמא כבר הודיע לו טרם המכרו כי לא יתכן שלא שאל הסיבה בכל אותו הזמן כו' ולא בא הסיפור עתה רק מפני שבקש ממנו מה שלא עשה לאמור. וצ"ע, דאם ידע יוסף הטעם שלא עשה כן לאמו, מה טעם הוצרך יעקב להתנצל לפניו, ואני בואי מפזן גו".

(19) ולהעיר מרש"י לקמן נ, טז (אף שאינו דומה

לגדו"ד).

(20) בדפוס שני דפרש"י, "שיש בלבך עלי חר"ה

עומת". אבל בדפוס א', כת"י רש"י שתח"י ודפוס רש"י הנפוצים — ליתא תיבה זו.

(21) ואף שהוא לא אשם, מ"מ חסרון זה ברחל

בא על ידו. ולהעיר מאנה"ק ר"ס כה. וצ"ע.

(22) וראה השקו"ט במפרשי רש"י (באר היטב,

שפ"ח ומשכיל לדוד) מפרשי לעיל (ויצא ל, טו)

שזה ה' עונש על רחל. ע"ש. ואכ"מ.

את הכתוב „(והקב"ה משיבה) יש שכר לפעולתך נאום ה'" – ואינו מזכיר שום פעולה של רחל – כי כוונתו לזה גופא שנקברה בדרך, שזהו כדי „שתהא ל' עזרה לבני", דזה שהקב"ה ציווה את יעקב לעשות כן הוא משום שזה הוא רצונה וחפצה של רחל. בסגנון אחר קצת: בקשת הרחמים של רחל דוקא יש בכוחה להביא את ההבטחה „ושבו בנים לגבולם", בזכות „פעולה" זו, שהיא מוכיחה לווה על המעלה דקבורה במערת המכפלה כדי „שתהא לעזרה לבני".

ג. עפ"ז יש לבאר (עכ"פ בפנימיות הענין) המשך הכתובים, שדבר זה אמר יעקב ליוסף בהמשך לדבריו אודות אפרים ומנשה

[וכבר תמהו במפרשים<sup>24</sup> – דהר"ל ל' יעקב להקדים דברי התנצלות אלו לבקשתו לפני<sup>25</sup>, כשהשיעור „ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם"<sup>26</sup>, ולא במעמד זה שבו לא הזכיר כלל ע"ד קבורתו ב' ארץ כנען (אלא רק דברי ברכה<sup>27</sup>, ואשר אפרים ומנשה יכנסו לחשבון שאר ה' שבטים ליטול חלק בארץ<sup>28</sup>)]

דיש לומר שבוה רמז לו הטעם ש,שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה לי הם<sup>29</sup>:

זה שגם בנים שנולדו בארץ מצרים („עד בואי אליך") נכנסים „בחשבון שאר בני", הוא מפני זכותה של רחל, דכיון

ותוקף רגש זה נתעורר אצל יוסף כשיעקב אמר לו להוליכו להקבר בארץ כנען במערת המכפלה, שזה מדגיש את גודל המעלה שבקבורה במערת המכפלה, עד שבגלל זה מטריח את יוסף (ובפרהסיא ואף שנהג בו כבוד) להוליכו לשם – ה"ז מגדיל ביותר את הרגשת החסרון אצל רחל שלא זכתה להקבר שם.

וכדי לבטל רגש זה מלבו של יוסף, אמר יעקב „ואני בבואי ג' ואקברה שם ג'", וכפרש"י שיעקב הסביר ליוסף „שע"פ הדבור קברתי שם שתהא לעזרה לבני" כו".

ומתורץ בפשטות הטעם שהוצרך רש"י להביא דברי אגדה אלו, ולא פירש כהפשטנים הנ"ל (ס"א) – כי לפירושם אין כאן אלא דברי התנצלות שיעקב לא ה' אשם בזה, ואין בדברים אלו כדי לבטל מה שב"לבו" של יוסף: ורק ע"פ דברי אגדה אלו יש טעם לכך שרחל נקברה בדרך, „שתהא לעזרה לבני" כו", ועוד (ועיקר?) זה מדגיש מעלה מיוחדת ברחל (שהיא דוקא הביאה הבטחת הקב"ה „ושבו בנים לגבולם"), וכדלקמן, ולכן יש בזה תשובה מספקת המסלקת את הרגש הזה שבלב.

ביאור הדבר:

זה שקבר יעקב את רחל בדרך „ע"פ הדבור . . שתהא לעזרה לבני" כו", אין הכוונה בזה שנגרע מרחל בשביל טובת בני, אלא אדרבה, כיון שזהו גאולת בני של רחל – ה"ז טובת ואושרה של רחל, ודאי שרחל עצמה היתה מסכמת לכך ודורשת זה<sup>31</sup>.

ויש לומר, שזוהי כוונת רש"י בהביאו

(23) להעיר מפרש"י לעיל (ויצא כט, יא) „ויבך, לפי שצפה ברוח"ק שאינה נכנסת עמו לקבורה".

## SOURCES

### ונשאתני ממצרים

When I lie down with my fathers and pass away, **take me up from Egypt and bury me in their burial place.**

### שני בניך

**Your two sons, who were born to you in the land of Egypt before I came to you in Egypt, shall be mine** in the sense that they will receive portions of land in Eretz Yisroel just like my children.

### בחשבון שאר

**In the count of my other children** in regards to receiving portions of land in Eretz Yisroel.

## SE'IF SUMMARY

### סעיף ב

Could it be that Yaakov would suspect Yosef, a *tzaddik*, to possess a feeling of revenge, so that when Yaakov would request him to trouble himself to carry Yaakov's coffin to *Eretz Yisroel* and bury him in *Me'aras Hamachpela*, Yosef would refuse on account of Yaakov's not burying Yosef's mother Rochel there? This cannot be the case. Instead, the interpretation of Rashi must be different: Yosef certainly understood that Yaakov would've done all in his power to bury his beloved wife Rochel together with him in *Me'aras Hamachpela*, and the fact that he did not do so was obviously beyond his control. Yaakov was worried, however, that although Yosef understood that Yaakov was not at fault, he was still hurt emotionally, for ultimately, his mother Rochel lacked the merit of being buried in >>

(24) יריעות שלמה (למהרש"ל), ג"א, דברי דוד, באר היטב, אמרי שפר (ונו"ד) על פרש"י כאן. וראה גם מושב זקנים, אלשיך אה"ח ועיד.

(25) פרשתנו מז, ל.

(26) מח, ג"ד.

(27) שם, ה"ו וברש"י.

(28) שם, ה.

(29) ל' רש"י שם.



## SOURCES

## אין אשה

A woman only dies to her husband.  
Meaning, it is he who experiences the  
brunt of the tragedy.

## לא מצא

He only found satisfaction with her,  
Rochel, for she was his first wife and  
the "bedrock of the home".

## SE'IF SUMMARY

>> *Me'aras Hamachpela*. We can now answer our original questions: Rashi specifically quotes the midrash's interpretation, for unlike the other commentaries which provide excuses as to why Rochel was buried on the roadside — not in *Me'aras Hamachpela* — this *midrash* in specific deals with the **advantage** of the location of Rochel's burial: that that location was chosen by Hashem's command for the sake of the Jewish people. Furthermore, if it was beneficial for the Jewish people for Rochel to be buried there, certainly it was **Rochel's** wish too. This indeed is the reason Hashem commanded Yaakov to bury her there, for that was Rochel's desire. Recognizing this special advantage, would certainly rid Yosef of his heartache. This explains the *passuk*, "There is reward for your actions," which Rashi quotes: it refers to Rochel's heroic decision to forgo the merit of burial alongside Yaakov in *Me'aras Hamachpela* for the sake of the Jewish people. It was in reward for this that the Jewish people would be redeemed.

## סעיף ג

Why did Yaakov address this matter to Yosef specifically when telling him >>

שייכים זל"ז<sup>36</sup>. כי תכונה זו שמצינו ב־רחל — הוויחור על מעלת עצמה (להיות קבורה עם יעקב אבינו במערת המכפלה) כדי „שתהא לעזרה לבנינו” — היא היא התכונה העיקרית שישנה בכל אשה כשרה בישראל, שתפקידה להיות „עקרת הבית”.

## ביאור הענין:

אף שהכלל „אני נבראתי לשמש את קוני”<sup>37</sup> חל על אנשים ונשים בשוה, מ”מ קיים הבדל בין האיש והאשה<sup>38</sup>, שעיקר ענין של עבודת השם של האיש הוא — עסק התורה והתפלה וקיום כל המצות, ובזה נכללה (כיון שצריך לעסוק בדרך ארץ ועסק הפרנסה<sup>39</sup> —) גם עבודתו „בכל דרכיך דעה”<sup>40</sup> ו„כל מעשיר יהיו לשם שמים”<sup>41</sup>; משא”כ בנוגע לנשים — פטורות מ”ע שהזמ”ג<sup>42</sup> (וכן פטורות מתלמוד תורה<sup>43</sup>), כיון שצ”ל עסוקות ב־צרכי הבית (כמבואר בראשונים<sup>44</sup> שמ־טעם זה אשה פטורה מ”ע שהזמ”ג — לפי שצרכי הבית עלי”).

ואולי י”ל שבוה ניכרת מעלת הנשים: באנשים, עיקר ענין עבודת ה' שלהם הוא באופן גלוי, ולכן עבודה זו יכולה לגרום לרגש של שביעת רצון („שמח בחלקו”<sup>45</sup>) ומזה — לרגש של ישות (עכ”פ

שהיא היתה מוכנת להקבר בדרך (שלא ביחד עם יעקב) כדי „שתהא לעזרה לבנינו”, לכן זכתה, שבני בנה”י שנולדו „בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה (לא בסמיכות ליעקב) — לי הם”.

ד. והנה איתא בגמ’<sup>46</sup> על פסוק זה „ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל”, ש”אין אשה מתה אלא לבעלה”, ומבואר ב־חדאג מהרש”א, שמאמר זה בא בהמשך למ”ש בסוגיא שם לפנ”<sup>47</sup> אודות „אשתו ראשונה” („אשת נעורים”), כי זה שאמר יעקב „מתה עלי רחל”, „אף שהיו לו נשים אחרות”, היינו מפני ש„לא מצא קורת רוח רק בה שהיא אשתו ראשונה”<sup>48</sup> ועקרת הבית” [וכמובא גם בפרש”י עה”ת<sup>49</sup> שרחל היתה „עקרת הבית”, וכן איתא במדרש<sup>50</sup> ש„רחל היתה עיקרו של בית”, ועד שבגלל זה „נקראו ישראל על שמה”].

וע”פ הנ”ל יש לומר, ששני הענינים שבכתוב זה (א) התנצלותו של יעקב על שקבר את רחל בדרך, כדי „שתהא ל־עזרה לבנינו”, (ב) הדיוק „מתה עלי רחל”, המדגיש שהיא היתה „עקרת הבית” —

(30) ולהעיר, שגם בלעזרה לבני” הכוונה ל־צאצא” (ולא בני” ממש).

(31) סנהדרין כב, ב.

(32) שם סע”א ואילך.

(33) אין כוונתו רק שיעקב רצה שתהי’ אשתו ראשונה, אף שבפועל נשא לאה לראשונה (וראה רמב”ן פרשתנו כאן), אלא כמ”ש בחדאג שם לפנ”י (יט, ב ד”ה בעלי) ד„רחל נחקדשה מן הדין בשכר שבע שנים כמ”ש הבה לי אשתי דהיינו שנתקדשה מכבר. וכיכנ בציוני (תולדות כו, ה) ש”ש מרבתינו אומרים כי אדרבא רחל היתה נשאת לו בהיתר בשכר עבודת שבע שנים שקבל בה קדושי”ן. וראה פרשת דרכים דרוש ג. ואכ”מ.

(34) ויצא לא, ד. וראה רש”י ויצא שם, לג: וישלח לה, כב.

(35) ב”ר פע”א, ב.

(36) עיין גם גר”א כאן.

(37) משנה ובריייתא סוף קידושין.

(38) להעיר משבת (סב, א) „עם כפני עצמן ה”.

(39) להעיר מהל’ ת”ת לאדה”ו פ”ג ס”ג ואילך.

(40) משלי ג, ו.

(41) אבות פ”ב מ”ב.

(42) משנה קידושין כט, א.

(43) קידושין שם, ב.

(44) אבודרהם סדר תפלות של חול. כלבו ר”ט.

עג.

(45) ראה „היום יום” (ל’ סיון) ע”ד „שמח ב־חלקי” בענינים רוחניים.

## SE'IF SUMMARY

>> that his two sons born to him in Egypt — Efraim and Menashe — would receive portions in Eretz Yisroel — the two matters seem unrelated! According to the above, however, the context of Yaakov's words to Yosef is understood: It was in the merit of Yosef's mother, Rochel, who chose to be buried on the roadside, distant from Yaakov, that Yosef's sons — who were similarly born distant from Yaakov, in Egypt — merited to receive portions in Eretz Yisroel.

## סעיף ד

On this same *passuk* "And I, when I came from Paddan, Rachel died to me," analyzing the words "to me," the *gemara* expounds, "A woman only dies to her husband." This means that it is he who experiences the brunt of the tragedy. The *Maharsha* explains that although Yaakov was left with other wives upon Rochel's passing, it was Rochel who had brought him happiness, as she was his first wife and the *akeres habayis* — "stronghold of the home." The two above-mentioned themes derived from the *passuk* — Rochel's wish to forgo merit of burial alongside Yaakov in *Me'aras Hamachpela* for the sake of the Jewish people; and that it was specifically Rochel from among Yaakov's wives who was the *akeres habayis* — are very much related. This is because forgoing one's own advantage for the sake of one's children is the main characteristic of an *akeres habayis*. This is the special role of every Jewish woman. While men occupy themselves with davening, learning and mitzvos, women forgo their own gain in *Avodas Hashem* for the sake of their children. Indeed, >>

בדקות דקות"י; משא"כ בנשים.

ובזה מבואר טעם החילוק בענין היחוס, שעצם וכללות שם ישראל תלוי דוקא בהאם, שהנולד לאם ישראלית הוי ישראל (גם כשהאב אינו יהודי), אבל הפרטים, החילוקים בבני ישראל גופא — כהן לוי ישראל — תלויים במשפחת ה- אב:

להיות יהודי — תלוי בזה שהוא חלק אלקה ממעל ממש"י, למעלה מהתחלקות לפרטים; ואילו החילוקים דכהן לוי ישראל, שהן דרגות שונות בגילוי ה- קדושה, הרי זה תלוי בהאיש שעבודת השם שלו היא בעניני קדושה גלוי.

ה. וזהו כוונת יעקב באמרו ליוסף "ואע"פ שאני מטריח עליך להולכני להקבר בארץ כנען ולא כך עשיתי לאמך כו" — שזהו החילוק בין יעקב לרחל:

מצד ענינו ועבודתו של יעקב צריך הוא להיות קבור במערת המכפלה, ביחד עם שאר האבות — במצב ומקום של קדושה גלוי:

ומעלתה המיוחדת של רחל"י — "עיקרו של בית", "עקרת הבית" — שהיא מוותרת על שלימות ומעלת עצמה להיות קבורה במערת המכפלה, כדי "שתהא לעזרה לבני", ובה גופא — בנים שיהיו לאחריו כו"כ דורות, ובנים שיהיו במעמד ומצב בלתי רצוי, עד כדי כך שיתחייבו גלות: ובשביל אותם הבנים שחטאו וגלו — מוותרת רחל אמנו על זכות קבורה במערת המכפלה ביחד עם יעקב אבינו במשך מאות אלפי שנים, כדי שעי"ז תוכל להיות "לעזרה לבני".

וזהו הטעם שהיא הביאה את ההבטחה ד"ושבו בנים לגבולם" — להיות שהיא וייתרה על מעלת עצמה, בשביל בנים אלו, מצד הקשר העצמי שבינה וביןם (בכל מצב שיהיו), הרי זה ממשיך מל-מעלה "מדה כנגד מדה", שלמרות מצבם הגלוי של הבנים (שנתחייבו גלות), הבטיח הקב"ה "ושבו בנים לגבולם", ש' להיותם בנים הרי ודאי שישונו לגבולם, בגאולה האמיתית והשלימה, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ יוחי תשמ"ו)

48) ועפ"י יומתקו דברי המדרש (ב"ר שם) "רחל היתה עיקרו של בית... שכל הדברים תלויין ברחל (ראה מת"כ שם) לפיכך נקראו ישראל על שמה" — שלא מצינו זה בשאר אמהות (הקבורות במערת המכפלה).

46) דאף שזו שביעת רצון מקדושה, מ"מ עצם הרגש של שביעת רצון מורה שהאדם מציאות בפ"ע (ראה לקו"ש חט"ו ע' 273. וש"נ).  
47) תניא רפ"ב.

## IN REVIEW:

- 1 What is the explanation provided for Rashi's words, "There is a reward for your actions?"
- 2 What is the question of the *meforshim* regarding the timing of Yaakov's words to Yosef?
- 3 What is the advantage in *avodas Hashem* of women over men that is discussed here?
- 4 Why is it that being Jewish is dependent on the mother but being a Kohen, Levi or Yisroel is dependent on the father?
- 5 What is the *mida keneged mida* discussed?

### SE'IF SUMMARY

>> this is an advantage of women over men. Since men occupy themselves with learning Torah and fulfilling mitzvos, which is openly *avodas Hashem*, they can develop feelings of ego brought on by the accomplishments they have achieved. Women, however, are spared from these negative egotistic feelings since their **main** service of Hashem is not through Torah and mitzvos.

### סעיף ה

In line with Yaakov's type of *avodas Hashem* — one of a man who occupies himself with Torah and mitzvos which is openly a service of Hashem — he had to be buried in *Me'aras Hamachpela*, a place of open *kedusha*. Conversely, Rochel, who filled the role of *akeres habayis*, who forgoes her own gain for the sake of her children, agreed to be buried on the roadside, to be of help to her descendants. Why was it this action that brought the merit of redemption to her children, the *Yidden* in later generations? For it was Rochel's innate love and dedication to her children, independent of where they might stand spiritually, that inspired Hashem *mida keneged mida* that despite the revealed state of the Jewish people, Hashem should redeem them, simply because they are His children.

### לוח ראשי תיבות

נראה לומר	נ"ל	חס ושלום	ח"ו	בחידידושי אגדות	בחז"א
סעיף א'	ס"א	יש לומר	י"ל	דהוה ל'	דהו"ל
סוף סוף	סו"ס	כי אם	כ"א	הרי זה	ה"ז
על דבר	ע"ד	כמה וכמה	כו"כ	הנזכר לעיל	הנ"ל
דרך	ע"ד	למה שכתוב	למ"ש	רבינו משה בן נחמן	הרמב"ן
על התורה	עה"ת	לפני זה	לפנ"ז	ואף על פי	ואע"פ
על כל פנים	עכ"פ	מכל מקום	מ"מ	והקדוש ברוך הוא	והקב"ה
על פי זה	עפ"ז	מורינו הרב	מהרש"א	ועל זה	וע"ז
שהזמן גרמא	שהזמ"ג	שמואל הלוי איידלס		ופירוש רש"י	ופרש"י
שעל פי	שע"פ	ממצוות עשה	ממ"ע	זה לזה	זל"ז
שעל ידי זה	שעי"ז	מה שאין כן	משא"כ		
שצריך להיות	שצ"ל				

## מוקדש

לחזוקת ההתקשרות לנשיאינו

כ"ק אדמו"ר

זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

ולזכות שלוחי כ"ק אדמו"ר

לסען עי מארן, צרפת

הרה"ת ר' יוסף יצחק

וזוגתו מרת צלחה חנה

וילדיהם חיי מושקא, שיינא זעלדא,

דבורה לאה, שטערנא, מנחם מענדל,

דובער וישראל ארי' לייב, שיחיו

עמאר

—— DEDICATED BY ——

Chabad Lubavitch  
of Moscow

