

בס"ד. שיחת* ש"פ וישלח, ט"ז כסלו, ה'תשכ"ה.

א. על הפסוקי "וישלח יעקב מלאכים", מפרש רש"י: "מלאכים ממש".

רש"י צריך לפרש כאן מלאכים ממש — כיון שבפשט הכתוב, יש ב"וישלח יעקב מלאכים" ב' פירושים (כמובא במדרש²): פירוש אחד ש"מלאכים" פירושו שלוחים, והיינו שהיו שלוחים בשר ודם. ופירוש שני: מלאכים ממש. ורש"י מפרש "מלאכים ממש", ושולל את הפירוש הראשון (מהמדרש).

ואע"פ ששני הפירושים הם לא רק אמת, "אלו ואלו דברי אלקים חיים"³, אלא שניהם הם הפירוש הפשוט של תיבת "מלאכים" — אעפ"כ מפרש רש"י "מלאכים ממש", כיון שרש"י מפרש פשוטו של מקרא, ופשוטו של מקרא — ההמשך של הסיפור — מכריח ללמוד שיעקב שלח מלאכים ממש (כדלהלן ס"ג).

ואף שיש הכרח שהכוונה היא למלאכים ממש, אין זה סתירה לפירוש המדרש שמלאכים היינו שלוחים, כי, ההכרח הוא מפשוטו של מקרא, ואילו המדרש הוא חלק הדרוש שבתורה, וכל חלק בתורה יש לו הכללים שלו. ולכן, ראיות והכרחיים בחלק הפשט — לא תמיד מכריחים בחלק הדרוש.

בדוגמת הכלל ש"אין למדין הלכה מאגדות" — אף ששניהם חלקים מתורת אמת — כי, אגדה והלכה, יש לכל אחד כללים מיוחדים. אין הכוונה ח"ו שאגדה היא "לא" כ"כ אמת כמו הלכה"; כל חלקי התורה וכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הם אמת, כיון שכולם ניתנו למשה מסיני⁶. וזהו דבר המובן ופשוט שאלקים אמת נתן למשה מסיני

(5) והאומרים כן ותולים בוקי סריקי בגדולי ישראל — הרי אמחז"ל (מדרש תהלים כח, ה) "כי לא יבינו אל פעולות ה' אלו האגדות". והזהירו שלא ללמד אגדה לגסי רוח ומעוטי תורה (ירושלמי פסחים פ"ה ה"ג). ואכ"מ.
(6) ראה ירושלמי פאה פ"ב ה"ד (ובכ"מ): "מקרא משנה תלמוד ואגדה אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני".

(* הוגהה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א (באידיש), ונדפסה בהוספות ללקו"ש ח"ה ע' 389 ואילך. במהדורא זו ניתוספו עוד איזה ציוני מ"מ ע"י המו"ל.

(1) ריש פרשתנו.
(2) ב"ר פע"ה, ד.
(3) עירובין יג, ב. וש"ג.
(4) נסמן בשדי חמד כללים מע' אין למדין

כר.

רק אמת? והרמב"ם⁸ כולל בתור עיקר באמונה, שאם מישהו אומר על פסוק אחד ואפילו תיבה אחת — כולל גם מסיפורי התורה וכיו"ב — שזהו אמת, רק שאומר שמשעה מפי עצמו אמרה, הרי הוא כופר בתורה, לא רק בתיבה זו; ומוסיף מיד: "וכן הכופר בפירושה⁹ והוא תושבע"פ". אבל, לכל חלק מהתורה יש כללים שלו. וע"ד שמצינו גם בהלכה גופא ש"איסורא מממונא לא ילפינן"¹⁰, ואין למדין מחידוש¹¹, ועוד, כי לכל חלק מחלקי התורה יש כללים משלו¹².

ב. מפרשים¹³ מבארים, שרש"י מוכרח לפרש "מלאכים ממש", בגלל שבפסוק נאמר "וישלח יעקב מלאכים לפניו", והם לומדים ש"לפניו" היינו "מאותן הכתובים לפני השליחות כו'", והכוונה למלאכים שאודותם מסופר בס"פ ויצא.

אבל לפ"ז, כיון שכל ההוכחה של רש"י היא מתיבת "לפניו" שבפסוק, ה"י רש"י צריך להעתיק עוד תיבה אחת — תיבת "לפניו", ולא רק התיבות "וישלח יעקב מלאכים" (כדרכו של רש"י, להביא גם התיבות שמהם היא ההוכחה לפירושו, ולא רק התיבות שאותן מפרש)?

יש מפרשים¹³ שרש"י מוכרח לפרש מלאכים ממש, כיון שהפסוק "וישלח וגו'" בא בהמשך לפסוקים הקודמים בס"פ ויצא, שבהם מסופר "ויפגעו בו מלאכי אלקים"¹⁴, ומפרש רש"י שמאותם מלאכים שלח יעקב לעשו.

אבל פירוש זה אינו מחוור:

(א) אין זה מתאים ("אויסגעהאלטן") ע"פ הלכה. לגבי אזוב (שהוצרכו לטמא מת, מצורע וגם בפרה אדומה) ישנו דין¹⁵, שצריך מין שנקרא "אזוב" סתם, ולא אזוב שיש לו שם לווי, כמו אזוב יון וכו', כי

(9) ולהעיר שפירוש כו"כ פסוקים ופרשיות שבתורה (ובפרט מסוג אלו שהרמב"ם מביאם בפיה"מ שם) הוא באגדות שבתורה.

(10) ברכות יט, ב. וש"נ.

(11) חולין צח, ב.

(12) ראה גם תו"מ חל"ט ע' 408 ואילך. וש"נ.

(13) רא"מ כאן.

(14) לב, ב.

(15) נגעים פי"ד מ"ו. סוכה יג, א.

(7) ועפ"ז יובן הפס"ד שמצות ת"ת — רצה לומר אגדה רצה לומר חלק אחר בתורה. ולא עוד אלא — שלדעת הש"ך (והפרישה) — יו"ד סרמ"ו סק"י"ב: "שנים ששאלו אחד אגדה ואחד ק"ו נזק לאגדה" (היינו שמחוייב בשעה זו לבטל הלימוד בהק"ו).

(8) פיה"מ סנהדרין פ"י (בעיקר השמיני מה"ג עיקרים). ה"ל תשובה פ"ג ה"ח. וראה ד"ה ואשה אחת דש"פ וירא בתחלתו (לעיל ט"ע 231 ואילך).

בתורה נאמר אזוב סתם, ללא שם לווי. ומזה מובן, ש"מלאכי אלקים" שבס"פ ויצא, אינם ה"מלאכים" סתם שבפרשת וישלח.

ב) אם פסוק זה בא בהמשך למ"ש לפנ"ז, הול"ל וישלח יעקב המלאכים או מהמלאכים, בה"א הידיעה. וכיון שנאמר כאן מלאכים סתם, מוכח, שזהו ענין וידיעה חדשים, לא בהמשך ללפנ"ז.

ואין זה בסתירה למה שמצינו ש"מחנים" ר"ת "מאותם חיילים נטל יעקב מלאכים"¹⁶ — כי, כאמור, לכל חלק בתורה יש הכללים שלו, ובעניני נוטריקון, חלק הרמז שבתורה, לא מדויקים בזה ואין להקשות השאלות הנ"ל (שכאן נאמר "מלאכים" ולעיל "מלאכי אלקים", או שכאן הול"ל מלאכים בה"א הידיעה). משא"כ בפירוש רש"י — שמפרש פשוטו של מקרא — חלק הפשט שבתורה.

ג. ישנו הכרח נוסף לפירוש רש"י שיעקב שלח "מלאכים ממש": הדין הוא: מי ששלח שליח, והשליח ניזוק בעת השליחות, המשלח צריך לשוב בתשובה¹⁷. וע"ד שאמרו רז"ל¹⁸ על יעקב, שכאשר נזכר ששלח את יוסף לאחיו במקום סכנה, אזי "מעיו מתחתכין".

ועפ"ז בהכרח לומר שיעקב לא שלח לעשו שלוחים בו"ד, דכיון שהי' אצלו ספק מה נעשה עם עשו, והי' מקום אצלו שעשו ילך למלחמה — כפי שאכן התברר לאח"ז — הרי הוא שולח את השלוחים למקום סכנה.

ונוסף לכך שלגבי פיקוח נפשות חוששים לספק וספק ספיקא, הרי לעשו היתה "חזקה" בזה מלפנ"ז, כפירוש רש"י¹⁹: "והוא עיף — ברציחה", ולאח"ז — "ואהרגה את יעקב אחי"²⁰. והגם שדבורה מינתק רבקה הודיעה ליעקב שכבר יכול לחזור, שמזה מובן שאין להתיירא מפני עשו²¹ — הרי בנוגע לסכנת נפשות (ובפרט של אחרים), פשיטא שאסור להסתמך על עדות האם²². אפילו על צדיק נאמר "אל תאמין וכו"²³, ו"אין הקב"ה מייחד שמו על הצדיקים בחייהן"²⁴, ועאכו"כ עשו — שהיתה לו חזקה הפכית מקודם לכך²⁵.

16) בעה"ט ס"פ ויצא. 22) וראה ב"ר (פס"ז, יו"ד): "אמו בצדקתה

17) באר היטב או"ח סו"ס תר"ג. ושו"נ. אמרה עד אשר תשוב חמת אחיך והוא לא

18) ב"ר פפ"ד, יג. עשה כן".

19) תולדות כה, כט. 23) אבות פ"ב מ"ד.

20) שם כז, מא. 24) תנחומא תולדות ז. רש"י ויצא כח, יג.

21) רש"י בפרשתינו לה, ת. לקח טוב שם לא, מב.

25) ועפ"ז מובן פרש"י (שם ל, כה) ובפכ"ז, מה.

ובפרט שהיתה ליעקב ברירה קלה: לשלוח מרגלים, מרגלים בו"ד. מרגלים באים בהיחבא, וכאשר עשו אינו יודע שהם אנשי יעקב, אין לחשוש שיתנכל אליהם. אבל יעקב שלח מלאכים, שלוחים, ו"ויצו אותם" ²⁶ לבוא לעשו דוקא בתור שלוחי יעקב, ש"שלוחו של אדם כמותו" ²⁷ — נשאלת מיד השאלה: כיצד הי' יעקב יכול לעשות זאת, הרי יש לחשוש שעשו ירע להם? ולכן מוכרח רש"י לפרש שהם היו "מלאכים ממש" ²⁸.

לכאורה, עפ"י אינו מובן: כיצד שלח אח"כ יעקב את יוסף לאחיו במקום סכנה? — אלא ששם לא שיער יעקב כלל שעלולה להיות סכנה. כיון ש"מטתו שלימה" ²⁹, הן יוסף והן שאר השבטים היו צדיקים גמורים, לא עלה כלל על דעתו ³⁰ לחשוך את השבטים בעשיית עוולה, או לחשוך ביוסף שנוהג באופן שאחיו יחשיבוהו כמחוייב עונש וידונו אותו ³¹.

ד. זהו גם תירוץ על השאלה: כיצד הותר ליעקב לשלוח לעשו "מלאכים ממש"; כיצד הותר לו להשתמש במלאכים, בעת שהי' יכול, לכאורה, לשלוח אליו שלוחים בני אדם?

מפרשים ³² מבארים, שהותר ליעקב לשלוח מלאכים בכדי להפחיד את עשו, שיראה שלייעקב יש מלאכים ברשותו.

אבל, לדעת רש"י — דבי' עסקינן — אין זה מובן: על הפסוק ³³ "כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלקים", מפרש רש"י, "הזכיר לו ראית המלאך כדי שיתירא הימנו". ואם נאמר שעשו כבר ראה לפני"ז שלייעקב יש מלאכים ברשותו — למה הוצרך יעקב להפחידו עוד הפעם באותו ענין ³⁴? ובהכרח לומר, שהמלאכים שיעקב שלח אליו, לא נראו לעשו בדמות מלאכים, אלא בדמות אנשים, וא"כ, נשאר השאלה: כיצד הותר יעקב להשתמש במלאכים?

"משנולד שטנו של עשו כו' רצה לשוב", ודו"ק.

(26) פרשתנו לב, ה.

(27) ברכות לד, ב. וש"נ.

(28) לשלימות הענין — ראה גם לקו"ש

ח"י ע' 100 הערה 5.

(29) ויק"ר פל"ו, ה. פרש"י ויחי מזו, לא.

(30) אלא שלאחרי המעשה היו "מעיו

מתחתכין" (לעיל ס"ג), כי גם בשוגג — צריך לעשות תשובה, כנ"ל.

(31) ראה אוה"ח וישב לו, כ.

(32) לבוש האורה כאן.

(33) בפרשתינו לג, יו"ד.

(34) לכאורה הי' אפ"ל בדוחק שב"פני

אלקים" הריוק וההוספה שזהו "שר שלך".

אבל לא משמע כן מסיום רש"י שם "ראה

מלאכים וניצול" — מלאכים סתם. וכן בסוטה

(מא, ב) בפרש"י: "רגיל לראות מלאכים".

ובלבוש האורה שינה הגירסא בפירש"י (לג,

יו"ד), מצד קושיא זו.

מפרש"י בפרשתנו (שם, ח): "כתות של

מלאכים פגע" אין קושיא — כי פירוש זה הוא

"ומדרשו" ולא "פשוטו של מקרא", כהדגשת

רש"י שם.

אך ע"פ הנ"ל מובן: יעקב לא הי' יכול לשלוח אנשים למקום סכנה, והוכרח להגיע למלאכים ממש.

ה. כל עניני התורה, גם הסיפורים שבה, הם הוראה נצחית לכאו"א מישראל בכל זמן ובכל מקום³⁵. ואינו מובן: הרי ישנם כמה מישראל שאין להם מלאכים ברשותם, שיוכלו להשתמש בהם כרצונם; ואדרבה, רוב בני"י הם במצב כזה³⁶, והרי "התורה על הרוב תדבר"³⁷. מהי איפוא ההוראה עבור יהודים אלה מ"וישלח יעקב — מלאכים ממש"?

ויובן זה ע"פ מ"ש הרמב"ם³⁸, שגם הכחות הטבעיים (ובכללם גם הכחות שבאדם) נקראים לפעמים בשם "מלאכים". ועפ"ז מובן, כיצד יכול כאו"א מישראל להפיק הוראה מוישלח יעקב מלאכים ממש — כי כל אחד מישראל הוא בעל-הבית על הכחות שלו (ואפילו רשעים, שעליהם נאמר ש"הם ברשות לבם"³⁹, הרי סוכ"ס יכולים גם הם לשוב בתשובה⁴⁰; ואפילו אלה שנאמר עליהם "אין מספיקין כו"⁴¹, הנה אם רק יתעקש, תתקבל תשובתו⁴²), ובמילא שייך אצל כל אחד שישלח "מלאכים" — כחות הנפש שלו.

ו. ההוראה שצריך כל אחד מישראל להפיק מ"וישלח יעקב מלאכים גו", בנוגע לכחות נפשו, היא:

בשעה שמציעים ליהודי להתעסק בענין חדש חומרי, או אפילו רק — גשמי, כמו עסק של פרנסה או התמנות שלדעתו יקבל ממנה כבוד וכדומה, הנה זהו ענין של הליכה מ"ארץ", מעבודה שכבר התייגע בה — "ביום אכלני חורב וגו'"⁴³ — ללכת אל עשו "ארצה שעיר שדה אדום"⁴⁴, שהרי "כל מעשה עוה"ז קשים ורעים"⁴⁴.

ועל זה היא ההוראה — שלפני שהולכים אל עשו, צריכים לשלוח לשם את כח השכל וכח ההרגש (מלאכים), בכדי לברר מה קורה שם — אם זה ענין שאינו עומד להלחם בו, ויוכל בנקל לבררו ולהעלותו

(35) ראה ד"ה ואשה אחת שבערה 8 (לעיל).
 (40) נוסף על מה שאין להקשות מהי הוראה מוישלח יעקב גו' לרשעים — כי "לא דברה תורה במתים אלו" (תניא שם).
 (41) יומא פה, ב.
 (42) תניא פכ"ה. אנה"ת פי"א.
 (43) ויצא לא, מ.
 (44) ע"ח (שמ"ב ספ"ד). הובא בתניא ספ"ו. פכ"ד (ל, א).
 (35) ראה ד"ה ואשה אחת שבערה 8 (לעיל).
 (36) ראה מעילה יז, ב.
 (37) ראה מו"נ ח"ג פל"ד.
 (38) מו"נ ח"ב פ"י. ונתבאר בשיחת ש"פ וירא סי"א (לעיל ע' 245).
 (39) ב"ר פל"ד, יו"ד. — ובתניא פי"ז, שזוהו רק במי שהוא רשע באמת (וראה קובץ ליובאוויטש חוברת ה' ע' 79. אג"ק ח"א ע' 232).
 (40) ראה מעילה יז, ב.
 (41) ראה מו"נ ח"ג פל"ד.
 (42) ונתבאר בשיחת ש"פ וירא סי"א (לעיל ע' 245).
 (43) ב"ר פל"ד, יו"ד. — ובתניא פי"ז, שזוהו רק במי שהוא רשע באמת (וראה קובץ ליובאוויטש חוברת ה' ע' 79. אג"ק ח"א ע' 232).

לקדושה, או שזהו ענין שהבירור שלו כרוך בקשיים ומלחמות גדולות, ולכן עליו לפרוש ממנו; זהו אמנם דבר המותר (שהרי לא מדובר אודות דברים האסורים), אבל גם על דברים המותרים יש מצות עשה "קדושים תהיו גו'" "והתקדשתם"⁴⁵ — "קדש"⁴⁶ עצמך במותר לך"⁴⁷. וכאשר אין ביכלתו לפעול בעצמו שיהי' "לשם שמים" באמת, עליו לפרוש מזה⁴⁸.

ישנם כאלה שמנצלים את מאמר רז"ל⁴⁹ "האי עלמא כבי הילולא דמיה חטוף ואכול חטוף ואישתי", לא בנוגע לאכילה ושתי' של תומ"צ, אלא בנוגע לענינים גשמיים. והם גם "מסבירים" שכוונתם לשם שמים: כיון שכל דבר הוא בהשגחה פרטית, ומלמעלה סיבבו שידע שיש בעולם דבר גשמי שיכול להתעסק בו כו' — הרי "בודאי" שזוהי הודעה שבענין זה נמצאים ניצוצות קדושה "שלו", והוא צריך לברר אותם⁵⁰. אך האמת היא, שאין זו ראי'. ואדרבה, יתכן שהודיעו לו זאת בכדי שיקיים "קדושים תהיו", כנ"ל — לפרוש מזה. וישנם הסבורים, שהם כבר מבוררים ויצאו מידי חשש ירידה כו', הם כבר לא זקוקים לזהירות ("באָוּאַרעניש").

על כל זה ישנה ההוראה מיעקב אבינו:

יעקב הי' מהאבות אשר "הן הן המרכבה"⁵¹, ובין האבות גופא הי' ה"בחר שבאבות"⁵². ונוסף לזה, נאמר עליו "עם לבן גרתי ותרי"ג מצוות שמרתי"⁵³, היינו, שבשעה שהתעסק עם לבן ש"ותחלף את משכרתי עשרת מונים"⁵⁴, קיים כל תרי"ג המצוות.

וא"כ, כיון שיעקב כבר עבר את כל הנסיונות ונשאר בשלימות, מה הי' לו להתיירא מפני עשו? ומה גם שישנו כלל שאם "יצאו רוב שנותיו ולא חטא שוב אינו חוטא"⁵⁵, והרי יעקב כבר חי רוב שנותיו (כי שני חיי יעקב היו קמ"ז, ובשעה שחזר מלבן הי' בן צ"ז⁵⁶).

ואעפ"כ, לפני הליכתו לעשו, שלח מלאכים לברר מה קורה עם

כמבואר בלקו"ש ח"א ע' 254. תו"מ ח"ז ע' 18 ואילך.

(51) ב"ר פמ"ז, ו. פפ"ב, ו.

(52) ב"ר פע"ו, א. וראה זח"א קיט, ב. קמז, ב. ועוד.

(53) פירש"י פירשנו לב, ה.

(54) ויצא לא, מא.

(55) יומא לח, ב.

(56) וזהו ג"כ הרוב אפילו אם הי' חי כימי אבותיו (ב"ר פצ"ו, ד).

(45) קדושים יט, ב. כ, ז.

(46) יבמות כ, א. ספרי פ' ראה יד, כא.

(47) תניא פ"ל. וראה בסה"מ תש"ח ע'

133 בהערה.

(48) סה"ש תורת שלום ע' 15.

(49) עירובין נד, א.

(50) שמתעם זה אמרו (ירושלמי סוף

קדושין) עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל

שראת עינו ולא אכל. — אבל דרך זו היא רק

במי שהוא בטוח שכל עשיותיו לשם שמים,

עשו ועם "ארצה שעיר שדה אדום", ולאחרי לימוד עמוק — אכן התברר אחרת לגמרי ממה שיעקב חשב: יעקב הי' סבור ש"אחי הוא", ואילו בפועל נהג כ"עשו הרשע"⁵⁷; ולכן הוכרח יעקב להתכונן "לדורון לתפלה ולמלחמה"⁵⁸ — לגשת לסדר עבודה חדש, באופן אחר מסדר העבודה שהתכוין לעשות לפני שילוח המלאכים לעשו.

*

ז. על פירוש רש"י "מלאכים ממש", מבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר⁵⁹, שרק את ה"ממש" של המלאכים שלח יעקב לעשו, אבל הרוחניות של המלאכים נשארה עם יעקב.

[דיוקו של הרבי, ש"מלאכים ממש" היינו ה"ממש" של המלאכים — הוא מזה שלשון רש"י הוא "מלאכים ממש", ולא מלאכים כפשוטו, או מלאכים כמשמעו, כרגיל בלשון רש"י, שגם אז היינו יודעים שיעקב שלח מלאכים, ולא שלוחים בו"ד (ואע"פ שגם במדרש נאמר מלאכים ממש, הרי שאני לשון רש"י שרגיל "כפשוטו" או "כמשמעו", וא"כ, גם כאן הי' צריך רש"י לומר כן). ובלשון רש"י "ממש", יש גם רמז שיעקב שלח לעשו רק את ה"ממש" של המלאכים].

ח. וע"פ המדובר לעיל, שיש הוראה לכל אחד מישראל מ"וישלח יעקב מלאכים", שלפני שמתחיל לעסוק בענין גשמי, עליו לשלוח את ה"מלאכים", כחות נפשו, לברר מה קורה "שם" — הנה גם העובדה שיעקב שלח לעשו רק את ה"ממש" של המלאכים, מהוה הוראה לכל ישראל, בהמשך להוראה הקודמת:

מצד זה ש"אין אדם רואה חובה לעצמו"⁶⁰, "ועל כל פשעים תכסה אהבה"⁶¹, יכול האדם לטעות בחקירת ודרישת הענין הגשמי בכח שכלו והרגשתו (כההוראה האמורה לעיל מ"וישלח יעקב מלאכים אל עשו"), כיון שהשכל והרגש שלו משוחדים מאהבת עצמו.

אפילו אצל התנאים, מצינו, ששוחד יכול לפעול עליהם⁶⁰, וזאת, למרות (א) שבפועל הם לא לקחו, (ב) אפילו "אם נטלתי שלי נטלתי"⁶⁰, (ג) הי' אמנם ענין של שוחד, אבל הדין עצמו הי' אודות הזולת, ולא

תש"ג ע' 155) בשם הה"מ (נתבאר בלקו"ש ח"י ע' 100 ואילך).

60) כתובות קה, ב. וש"נ.

61) משלי יו"ד, יב.

57) פירש"י פרשתנו שם, ז.

58) פרש"י שם, ט (נת' בלקו"ש חט"ו ע')

265 ואילך).

59) קונטרס ח"י אלול תש"ג ע' 21 (סה"ש

אודות עצמו, (ד) הם היו צדיקים גמורים, ש"לכם ברשותם"⁶². ועאכו"כ כאשר (א) מדובר לא רק אודות ענין של שוחד, אלא אודות ענין הנוגע לעצמו, (ב) ומדובר אודות אנשים כערכנו — הרי בודאי יש להיזהר שלא להסתנוור ("פֶּאֶרְבֶּלְעַנְדֶּעַט ווערן") מאהבת עצמו.

ועל זה ישנה ההוראה כיצד צריכים ה"מלאכים" להישלח: רק את ה"ממש" צריך לשלוח, אבל הרוחניות ופנימיות הכחות (מלאכים), צריכים להישאר אצל "יעקב", שהאבות "הן הן המרכבה"⁶¹. כלומר: פנימיות הכחות צריכים להישאר אצל היהודי, כפי שהוא עומד בקדושה; שהוא יהי' בעל-הבית עליהם, והם יפעלו כפי שצריך להיות מצד נשמתו, שהיא בהבלדה ("אָפּגֶעטראָגן") מכל הענין הגשמי.

וענין זה למדים גם מזה שהסדרה⁶³ נקראת בשם "וישלח"⁶⁴ — ששולח רק שלוחים, אבל הוא עצמו מובדל לגמרי ואין לו שום נטי' אל הענין, ודוקא אז ביכלתו לברר ע"י השלוחים איך הענין הוא לאמיתתו.

* * *

ט. על⁶⁵ הפסוק "קטנתי מכל החסדים", מפרש רש"י: "נתמעטו זכויותי ע"י החסדים והאמת שעשית עמי, לכך אני ירא שמא משהבטחתי נתלכלכתי בחטא ויגרום לי להמסר ביד עשו".

באגה"ק ד"ה קטנתי⁶⁷ — שכתב אחר ביאתו מפ"ב — מבאר אדמו"ר הזקן את הפסוק: כל חסד שהקב"ה עושה לאדם, צריך לפעול אצל האדם שיהי' שפל רוח. כי החסד של הקב"ה זהו קרבת אלקים, וככל שגדל החסד — ככל שיותר "קמי", הוא יותר "כלא". וזהו "קטנתי מכל החסדים", שמכל החסדים שהקב"ה עשה עם יעקב, נעשה יעקב קטן בעיניו, שזהו הביטול הבא מצד הקירוב.

הטעם מדוע רש"י מביא אחר מפירוש אדמו"ר הזקן:

(סה"מ תרפ"ה ע' קמו ואילך) ס"ד, ובכל זה, פעל שוחד גם בהם.

63) שתוכנה — בירור הניצוצות שביור יעקב מעשיו וכו'.

64) ראה שיחת ש"פ תולדות ס"ב (לעיל ע' 284). וש"נ.

65) מכאן עד סוסי"ג — נדפס לאח"ז גם בלקו"ש ח"כ ע' 166 ואילך.

66) פרשתנו לב, יא.

67) נדפס באגה"ק שבתניא ס"ב.

62) ב"ר שבעה ערה 39. — "לכם ברשותם" (שבצדיקים) הוא למעלה מ"מוח שליט על הלב" (שבבינונים). כי לבם ברשותם אינו בדרך שליטה וממשלה, שמצד חיצוניות המוחין, כי אם, בדרך מאליו וממילא, שמצד פנימיות המוחין (ד"ה כי קרוב תרפ"א (סה"מ תרפ"א ע' שכה ואילך) ס"ב. וראה גם תניא שבעה ערה הנ"ל). והרי פנימיות המוחין, הוא למעלה משכל השייך למדות, ואינו מתפעל מחפץ הלב כלל (ד"ה גדולים מעשה צדיקים תרפ"ה

רש"י מפרש פשוטו של מקרא, ובפשטות הפסוק אינו מובן, היתכן שיעקב ביקש מהקב"ה "הצילני נא גו"⁶⁸, לאחר שכתב לפנ"ז קיבל הבטחה מהקב"ה "ושמרתוך גו", "ואהי עמך"⁶⁹?

פירוש אדמו"ר הזקן על "קטנתי מכל החסדים" — שהחסדים פעלו ביטול ביעקב — לא בא לתרץ, ואינו מתעכב על השאלה, מדוע יעקב הוצרך לבקש "הצילני" [שהרי הביטול אינו סיבה שההבטחה לא תקויים].

ולכן מביא רש"י, "שמא משהבטחתי נתלכלכתי כו".

יו"ד. אך צריך להבין:

איך שייך שיעקב יתירא "שמא נתלכלכתי בחטא" — איך שייך ענין כזה אצל יעקב?

הן אמת, שכאשר נעשה נס ליהודי אזי "מנכין לו מזכיותיו"⁷⁰, אבל אין זה אלא שמנכין לו מזכיותיו⁷¹, אבל לא שנעשה כאן ענין של חטא ח"ו?

וכמו"כ אינו מובן גם בנוגע לאגה"ק הנ"ל, שכתב אדמו"ר הזקן אחר ביאתו מפ"ב:

בתיבות "קטנתי מכל החסדים", היתה גם כוונתו לרמז, שמבלי הבט על כך שעוד בהיותו בתפיסה היתה לו הבטחת הבעש"ט והמגיד שישתחרר, ויוכל אח"כ להמשיך לגלות חסידות, ועוד ביתר שאת מלפנ"ז⁷², אעפ"כ, מבקש מהקב"ה גם עתה על זה, כיון ש"קטנתי מכל החסדים", כפירוש רש"י.

— כי, הגם שבאגה"ק מבאר אדמו"ר הזקן את הפירוש ב"קטנתי וגו" באופן אחר מפירוש רש"י, אעפ"כ: (א) לפי פשטות הדברים — מזה עצמו שמתחיל את האגרת בלשון הפסוק "קטנתי גו", משמע, שאדמו"ר הזקן מתכוין באגרת זו להדגיש גם את הענין ד"קטנתי" לפי פשטות הפסוק, שזהו כפירוש רש"י (ובפרט, שאדמו"ר הזקן אומר על פירוש רש"י שזהו יינה של תורה⁷³); (ב) יתירה מזה: באגה"ק גופא מרמז

והמהרש"א בחדא"ג ברכות ד, א.

72) ראה הקדמה לקונט' יט כסלו תשי"ב

(סה"מ קונטרסים ח"ג בתחלתו. אנ"ק ח"ה ע')

מז), ובהנמסן שם.

73) "היום יום" כט שבט.

68) שם, יב.

69) ויצא כח, טו. לא, ג.

70) שבת לב, א. תענית כ, ב.

71) והניכוי מזכיות לבדו (בלי חטא) אינו

סיבה לביטול ההבטחה, כמ"ש הרא"מ כאן,

אדמו"ר הזקן לפירוש רש"י על הפסוק⁷⁴. ובהכרח לומר שכוונתו כאן גם ל"קטנתי מכל החסדים" לפי פירוש רש"י, ובמילא גם לסיום הענין: "הצילני נא גוי" —

וא"כ אינו מובן, כיצד שייך אצל רבינו הזקן ענין של "קטנתי" — שמא יגרום החטא וכו'?"

יא. בכללות ההסברה בזה היא, שכאשר עולים לדרגא נעלית יותר, אזי מה שמקודם לא הי' חטא, הנה במעלתו עתה, הרי זה חטא. והפשט בזה הוא — שלא רק אם יעשה עתה מעשה זה מחדש ה"ז חטא (שהרי אין זה חידוש), אלא המעשה הקודם, שבשעת מעשה לא הי' נחשב לחטא — הנה עתה דנים אותו על זה⁷⁵, וצריך לשוב על זה בתשובה⁷⁶.

אבל עדיין אין זה מספיק — כי: הן אמת שבשעת מעשה לא הי' זה חטא ואעפ"כ בעלייתו חטא יחשב — הרי בהכרח לומר שגם בשעת מעשה הי' זה שלא בתכלית כדבעי ("ניט קיין גלאַטע זאך")⁷⁷, כי, אם הכל הי' בתכלית כדבעי, הרי גם לאחר מכן לא שייך לשוב על זה בתשובה⁷⁸. ואיך שייך לומר זאת לגבי יעקב, ולאח"ז — כפי שאדמו"ר הזקן מביא את הענין בנוגע לעצמו, וזה נעשה חלק מהתורה.

ויובן זה לפי פירוש הפנים יפות⁶⁶,

— מהספרים שהובאו בספרי חסידות בכ"מ מהנדפסים⁷⁹, ועוד יותר, במאמרי החסידות שלע"ע עדיין לא נדפסו. מחבר הפנים יפות הי' תלמיד המגיד, אשר, י"ט כסלו הוא יום ההילולא של המגיד, וגם גאולת אדמו"ר הזקן בי"ט כסלו קשורה בכך שי"ט כסלו הוא יום ההילולא של המגיד⁸⁰ —

בפירוש הענין ד"קטנתי מכל החסדים":

בעליות הנשמות מעולם אחד לעולם נעלה יותר — שהרי "צדיקים

79) לקו"ת ס"פ נשא. פ' ראה כד, ג. ובכ"מ.

80) וכמ"ש אדה"ז במכתבו להרלו"צ מבאָרדיטשוב בבואו מפ"ב (אג"ק שלו ע' רלב ואילך. וש"נ (נעתק ב"היום יום" יט כסלו)), אשר גאולתו היתה ב"יום הילולא רבא של רבינו הקדוש נ"ע". וראה גם לקו"ד (ח"א קא, א) אשר המגיד, קודם הסתלקותו, אמר לאדה"ז י"ט כסלו היום יום ההילולא שלנו".

74) במ"ש שם: "ואינו ראוי וכדאי .. שנדמה בעיניו שחטא". — וראה להלן הערה 85.

75) ראה פע"ח שער התפילין פ"י. שער הגלגולים הקדמה כב.

76) תניא פכ"ט (לו, ב). ונתבאר בארוכה בלקו"ש ח"ד ע' 1197.

77) ראה לקו"ש חכ"ה ע' 16 באו"א.

78) וככפע"ח (שם) שהי' חסר ב"דקדוקי מצות".

אין להם מנוחה, שנאמר⁸¹ ילכו מחיל אל חיל⁸² — הנה בטרם שעולים לעולם הנעלה הרי הם חוזרים לקטנות (וכמבואר בהקדמה לחינוך קטן אודות הענין ד"שבע יפול צדיק וקם"⁸³), ובלשון הפנים יפות: בין גדלות ראשון וגדלות שני יש קטנות שני. וזהו פירוש הפסוק "קטנתי מכל החסדים וגו'": בעליות יעקב שעלה מחו"ל לא", הנה קודם העלי', הי' אצלו "קטנתי".

ועפ"ז יובן מה שביקש יעקב "הצילני נא מיד אחי מיד עשו" — דכיון שלאחרי ההבטחה, ולאחרי העליות הקודמות, הנה קודם העלי' לדרגא נעלית יותר הי' אצלו הענין ד"קטנתי" — זקוק הוא ל"הצילני נא". וכדאיתא בפנים יפות שם, שאע"פ שקטנות שני הוא למעלה מגדלות ראשון⁸⁴, אעפ"כ, כיון שזהו בכל זאת ענין של קטנות, נדרשת אז שמירה גדולה⁸⁵.

יב. עד"ז יובן גם בנוגע לאדמו"ר הזקן:

"מחמת ריבוי החסדים".
 (ב) בדוגמת "דקדוקי מצות" שבפע"ח שם.
 — ועפ"י פירוש זה יובן יותר מה שיעקב הי' ירא שימסר ביד עשו. דלפירוש הא' "חטא — חסרון", הוא רק העדר מציאות (בדוגמת "נתמעטו זכיותי"), שהתוצאות העדר — העדר שזר, אבל גם העדר עונש — ונפרש שבדיוק משנה — בפע"ח — הל' ממש"כ לפני זה "עברות קלות" — כי אפילו זה אינו. ולכן שיין לאמור שנדמה ליעקב (ולאדה"ז) שישנו בו.
 — שוב ראיתי בשער הגלגולים שם שבפי' מחלק (בנוגע לכל אדם) ומונה על הסדר: עונות חמורים, חטאים קלים מהראשונים, דקדוקי מצוות שהם כחוט השערה (ולמעור ממה שמפרש שם לאח"ז בחכם אחד גדול שנענש על "הדקדוק הקל", "גם נענש" על הליכה ד' אמות בשבת ברה"ר ומעט עפר במנעליו בלי ידיעתו).
 ולשון אגה"ק: "שנדמה בעיניו שחטא", זה שנדמה בעיניו הוא ע"ד מרז"ל (מו"ק יח, סע"ב) שגם בזה ב' אופנים: (א) נחשד מפני שיש בו — עכ"פ מעין זה. (ב) אין בו כלל, ונחשד (בנרוד"ד — בעיני עצמו) מפני סיבה צדדית (ביטול ביותר וקטנות שבינתיים).

(81) תהלים פד, ח.
 (82) סוף ברכות. סוף מו"ק (ושם הלשון: "תלמידי חכמים"). וראה פע"ח ושער הגלגולים שם.
 (83) משלי כד, טז.
 (84) ואי"ז סותר למ"ש בחינוך קטן, שבין עלי' לעלי' הוא בבחי' נפילה (גם) ממדריגתו הראשונה — כי הנפילה שבין עלי' לעלי' הוא כעין הנח"ד והעמוד שבין עולם לעולם, וכהעלי' לשכל גדול ועמוק שהוא דוקא ע"י הקושיות המבלבלות אותו לגמרי משכל הראשון (פלח הרמון בראשית ע' 302), שאף שבחיצוניות ובגילוי מתבלבל משכל הראשון (שלכן צריך אז לשמירה גדולה, כמ"ש הפ"י שם), הרי גם הנפילה, באמיתית הענין, אינה ירידה, כ"א חלק מהעלי'.
 (85) וינתלכלכתי בחטא" (שבפרש"י) — יש לומר:
 (א) חטא (מל' "אני ושלמה בני חטאים") — חסרון (לגבי מדריגתו הקודמת). ועפ"ז, גם הלכלוך בחטא (לא רק "נתמעטו זכיותי"), הוא מצד החסדים (ודלא כפי' הרא"מ והמהרש"א בחדא"ג שם). — וכן מוכח גם ממה שבאגה"ק מביא מרז"ל (ברכות ד, א) "שמא יגרום החטא" בהמשך למ"ש קודם

ידוע⁸⁶ שהענין ד"יפוצו מעינותיך חוצה" ע"י אדמו"ר הזקן התחיל בעיקר לאחרי ביאתו מפ"ב. — וא"כ הרי זה מורה על גודל העלי' שאלי' הגיע אדמו"ר הזקן לאחרי פ"ב, בהשוואה לגדלות שלפני פ"ב⁸⁷. ובין ה"גדלות" של אדמו"ר הזקן שקודם פ"ב עד ל"גדלות" שלו (שלמעלה מהקודם) שלאחרי פ"ב, הנה בזמן שבינתיים הי' אצלו הענין ד"קטנתי" — המאסר של אדמו"ר הזקן.

שהרי המאסר הי' מלווה ביסורים רבים וגדולים. וכידוע⁸⁸ שהרלווי"צ מבאָרדיטשוב תבע מאדמו"ר הזקן בנוגע למאסרו: מדוע לקח כ"כ הרבה על כתפיו — "כ"כ הרבה יסורי כלל ישראל, יסורים של מעלה, יסורי הנפש ויסורי הגוף שלכם, הרי הי' אפשר לפעול ("דורכפירן") זאת ע"י מקיפים". דברים אלה אמר הרלווי"צ מבאָרדיטשוב בנוגע ליסורי המאסר גופא, ולאחרי זה — היסורים שהיו לרבינו הזקן עצמו בג' השעות תיכף לאחרי המאסר, שהיו אצלו "צער גדול יותר מכל המאסר"⁸⁹.

וא"כ מובן, שבגילוי⁹⁰ הי' זה ענין של קטנות ונפילה לגבי מדרגת הגדלות הקודמת של אדמו"ר הזקן.

וכן נראה מדברי כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע⁹¹, שלמרות שקשה לומר כן, אעפ"כ הרי כן היא המציאות — שגילוי האור שבא לאחרי פ"ב הי' ע"ד מארז⁹² "הזית כשכותשין אותו מוציא שמנו".

ממשל זה מובן, שבשעת המאסר, "כשכותשין", הי' ענין של קטנות אפילו לגבי קודם פטרבורג, כי:

בעת כתישת הזית, כאשר הזית מונח תחת הקורה, חסרים בו ב' המעלות: אין לו את המעלה שלאח"ז, שהרי עדיין לא הוציא את השמן שיכול להאיר אור בכל העולם, ואז כבר אין לו גם את מעלתו הקודמת, כאשר הי' פרי שלם, שהרי הגם שלפני הכתישה לא הי' אפשר להשתמש בשמן למאור, הי' אז ראוי למאכל, והי' אפשר לברך עליו, משא"כ בזמן שכותשין הזית, אין בו גם מעלה זו.

וכמו"כ מובן בנוגע לזמן של המאסר דפטרבורג: לא זו בלבד שעדיין לא היתה הפצת מעינות החסידות כמו לאחרי פטרבורג, אלא

(90) ראה לעיל הערה 84.

(91) סה"ש תורת שלום ע' 26.

(92) ראה מנחות נג, ב. שמו"ר פל"ו, א.

(86) סה"ש תורת שלום ע' 112.

(87) ראה לקו"ד ח"א כב, סע"ב ואילך.

(88) לקו"ד שם כט, א.

(89) שם מ, ב.

שאז, בשעת המאסר והתפיסה, לא היתה יכולה להיות הפצת החסידות גם באופן כפי שאדמו"ר הזקן הי' אומר לפני פטרבורג.

וענין זה, שבאותו זמן נחסרה האפשריות להפצת חסידות, הרי הי' נוגע גם לאדמו"ר הזקן עצמו. וכמובן מדברי הרבי⁹³, שאפילו צדיק גמור שמתבטל מתלמוד תורה בגלל חלישות הגוף, צריך לשוב בתשובה שלימה מעומקא דלבא. והדברים אמורים אודות תלמוד תורה סתם, ומכל-שכן כשמדובר אודות תלמוד תורה דרבים, ועאכו"כ אודות פנימיות התורה.

ולכן אומר "קטנתי וכו'".

יג. בכל שנה ושנה חוזרים ונשנים אותם הענינים⁹⁴. וכיון שכל הענינים מתחילים מהתורה, לכן קוראים בתורה, בשבת הסמוכה (או בשבת שחל בו) י"ט כסלו⁹⁵: "קטנתי מכל החסדים וגו'",

שזוהי הבקשה של יעקב אבינו ושל נשיאי ישראל (וכדאיתא בקהלת יעקב⁹⁶, ש"נשיא" ר"ת: ניצוצו של יעקב אבינו), ואדמו"ר הזקן בפרט, שהם מתפללים — וגם עבור כל אחד מישראל — שמבלי הבט על כך ש"קטנתי וגו'", תקויים אצלו ההבטחה: "היטב אטיב עמך ושמתי את זרעך כחול הים אשר לא יספר מרוב"⁹⁷.

* * *

יד. מאמר (כעין שיחה) ד"ה ויקח מן הבא בידו מנחה גו'.

* * *

טו. על⁹⁸ הפסוק⁹⁹ "שני בני יעקב", מפרש רש"י¹⁰⁰: "בניו היו, ואעפ"כ נהגו עצמן שמעון ולוי כשאר אנשים שאינם בניו, שלא נטלו עצה הימנו".

מפירוש רש"י מובן, שהטענה כלפי שמעון ולוי אינה על עצם הריגת אנשי שכם; הטענה היא רק מדוע "לא נטלו עצה הימנו" —

96 מערכת רבי. ונתבאר בלקו"ש ח"ד ע' 1051 הערה 18. תו"מ חל"ד ע' 94 הערה 30.
97 פרשתנו לב, יג.
98 מכאן עד סוסכ"ב — נדפס לאח"ז גם בלקו"ש ח"ה ע' 150 ואילך.
99 שם לד, כה.
100 מב"ר פ"פ, יו"ד.

93 לקו"ד שם קפג, א.
94 ראה לב דוד (להחיד"א) פכ"ט (ע"פ מש"כ הרמ"ז בס' תיקון שובבים). משנה ספ"ג דגיטין. שו"ת הר"י אירגס (בסו"ס מבוא פתחים) ס"ה בארוכה.
95 ראה שיחת ש"פ תולדות הערה 82 (לעיל ע' 294).

שאלו היו שואלים בעצת יעקב, היו עושים זאת באופן אחר, כי, אם נאמר שהטענה לשמעון ולוי היתה על עצם הענין, לא הי' רש"י צריך לומר "שלא נטלו עצה הימנו", בה בשעה שישנו ענין גדול הרבה יותר — הריגת עיר שלימה.

וגם מזה שאח"כ תבע מהם יעקב "עכרתם אותי להבאישני ביושב הארץ"¹⁰¹, מובן, שעל עצם הענין של הריגת שכם, לא הי' לו דבר נגדם; הם היו צריכים לעשות זאת; הטענה היתה רק מדוע עשו זאת באופן שהביא לידי "עכרתם אותי גו'". (וזהו גם כוונת רש"י בדבריו "שלא נטלו עצה הימנו": אילו היו מתייעצים ביעקב, היו הורגים את שכם באופן שלא הי' מביא לידי "עכרתם גו'"). ועל זה השיבו שמעון ולוי, שהם עשו דוקא באופן כזה, כי "הכזונה יעשה את אחותינו"¹⁰². ומזה שיעקב לא ענה מאומה על דבריהם, מובן, שקיבל את תירוצם. ומכל זה ברור, שאנשי שכם היו מחוייבים מיתה.

טז. מדוע היו אנשי שכם מחוייבים מיתה? — מבאר הרמב"ם¹⁰³, לפי שאחת משבע מצוות בני נח היא שמצווין על הדינין¹⁰⁴, והיינו (לשיטת הרמב"ם) שהם מחוייבים להושיב דיין ושופטים בכל פלך ופלך, לדון על שש המצוות שלהם; וכיון ששכם גזל, ואנשי העיר ידעו זאת ולא דנוהו, עברו בכך על מצות דיין, ובן נח שעובר על אחת משבע המצוות, מחוייב מיתה¹⁰⁵ בסיף¹⁰⁴.

הרמב"ן¹⁰⁶ מביא את הרמב"ם, וחולק עליו. לדעת הרמב"ן, מצות דינים אצל בני נח אינה "להושיב דיין בלבד", אלא בכך ציוה אותם הקב"ה על דיני גניבה ואונאה וכו' ומקח וממכר וכיוצא בהן¹⁰⁷. וכאשר בן נח עובר על אחד מדינים אלה — נהרג. אבל בשביל לא להושיב דינים — אף שנצטווה גם על זה — לא מגיע לו עונש מיתה (כיון שזהו "עשה"). ולכן אי אפשר לומר, שכל אנשי שכם נתחייבו הריגה על שלא דנו את שכם (ובפרט, ששכם הי' המלך שלהם, שיראו מפניו, ולא שייך שידונו אותו¹⁰⁸). אלא אנשי שכם נתחייבו מיתה מצד ענינים אחרים

107 ועפ"ו צריך בירור למה נצטוו על גזל בפ"ע. ואולי מטעם זה מיאן הרמב"ם בשיטת הרמב"ן. או שגירסתו "דיינין" (כגירסת ב"ר ספט"ו. ועוד) — אלא שבכל דפוסי הרמב"ם שראיתי כתוב "דינים". ואכ"מ.
108 ראה גם אוה"ח כאן.

101 שם, ל.
102 שם, לא.
103 ספ"ט מהל' מלכים.
104 סנהדרין נו, סע"א.
105 שם נו, א.
106 בפירושו עה"ת כאן. וראה ר"ן ומאירי (סנהדרין שם).

— על ע"ז גילוי עריות וכו', אבל עד אז, לא התעסקו בני יעקב עמהם; זה לא הי' ענינם. אך בגלל מעשה דינה, נקמו שמעון ולוי, והרגו את אנשי עיר שכם על שאר העבירות שעברו, שבגללם היו מחוייבים מיתה.

יז. כיון שלשיטת הרמב"ן, קאי מצות דינין על דיני גניבה ואונאה, מקח וממכר וכיוצא בהן, וגם להושיב דיינין בכל עיר ועיר, נמצא, שבמצות דינין נכללים כל הענינים הנוגעים לישובו של עולם (ענינים שבין אדם לחבירו). וגם צדקה שבה מחוייבים בני נח¹⁰⁹, היא בכלל מצות דינים¹¹⁰.

וענין זה מוכרח מסודם ועמורה שנתחייבו במיתה, ו"זה הי' עון סדום", אשר "יד עני ואביון לא החזיקה"¹¹¹. היכן מצינו שבני נח יתחייבו לעשות צדקה, ועוד בעונש מיתה? — עכצ"ל, שצדקה וכדומה נכללת במצות דינים¹¹².

— מאמר המוסגר: גם לשיטת הרמב"ם, שמצות דינים היא רק להושיב דיינים בכל פלך ופלך, ולא דיני גניבה ואונאה כו', צריך לומר, שבני נח מחוייבים בהחזקת יד עני ואביון (כדמוכרח מ"זה הי' עון סדום"), "לעשות צדקה ומשפט". [אולי אפשר לומר, שלדעתו, נכללים כל ענינים אלו ונלמדים ממצות "פרו ורבו"¹¹³, שענינה "ומלאו את הארץ

צדקה" (להס"ד שחשיב גם קום ועשה) — כי צדקה היא בכלל מצות דינים (להרמב"ן). 112) ואף שעון סדום הי' ש"יד עני ואביון לא החזיקה", ולדעת הרמב"ן אין ב"נ נהרג על ביטול מ"ע — היינו מיתה בידי אדם, משא"כ בדיני שמים. וכמו "עכו"ם ששבת חייב מיתה" (סנהדרין נח, סע"ב), שעונשין אותו ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה ע"ז אבל אינו נהרג (רמב"ם הל' מלכים פ"י, ה"ט. וראה שו"ת חת"ס בליקוטים סי"ד, שפירש ער"ז ברעת הרמב"ם). — עוי"ל שאופן ד"לא החזיקה" הי' גם ע"י עשר' (ראה סנהדרין קט, א ושם) וכיון שחיוב הצדקה הוא מ"אזהרתן" וגם העבירה ע"ז היתה כעבירה על "אזהרתן" — עונשם כעובר על אזהרתן. 113) דקודם מ"ת — לכל הדעות — נאמרה לב"נ (סנהדרין נט, ב), וחטא סדום הרי הי' קודם מ"ת. — אלא שעפ"ז עדיין לא נת' "וחטיך בצדקה פרוק" דנבוכדנצר (דניאל כד). ובפרט שמדחוסוף הרמב"ם (הל' רוצח

109) סנהדרין (נז, ב): "ביתו לצדקה" (וראה הרמ"ה שם ומהרש"א שם נו, ב ד"ה בפירש"י). 110) שוב מצאתי מובא כן בשם לבנת הספיר וירא. 111) יחזקאל (טז, מט). ואף שעברו על כמה עבירות — ובהם ע"ז ג"ע וש"ד (סנהדרין קט, א ואילך. רד"ק לך לך יג, יג) — הגזר דין, הפיכת סדום — הי' על אשר "יד עני גוי" (שם קד, ב). ועפ"ז תומתק שייכות "כי ידעתיו למען אשר יצוה גוי צדקה ומשפט" בפרשת סדום (וירא יח, יט). ולפי מ"ש בפנים, הגז"ד על סדום הי' בשביל דברים שנצטוו בהם — וכמוש"כ בחי' הר"ן (סנהדרין נו, ב) אלא שמפרש שלא קחשיב צדקה מפני שהיא בקום ועשה. (ודלא כמ"ש המהרש"א בחדא"ג שם קד, ב ד"ה עשאוני). ועפ"י מ"ש בפנים תתורץ קושיית המהרש"א שם (נו, ב) "אמאי לא חשיב נמי

וכבשוה"114, ישוּבו של עולם¹¹⁵, ודוחק]. ויש לומר שלמדים זאת מ"לעשות צדקה ומשפט"116, או ממקום אחר, וכשאר ענינים של "קום ועשה"117.

אבל דברי הרמב"ם¹¹⁸ "ב"נ שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר כו' נתן צדקה כו'", מראים דעתו, שאינו מחוייב בצדקה (ו"לעשות צדקה" — יפרש על "פשרה"119). ושאיני סדום ש"יד עני גו'" ה' באופן קיצוני¹²⁰. ועדיין צ"ע בכ"ז. ע"כ מאמר המוסגר. — ועפ"ז יובן מ"ש "כי ידעתיו גו' לעשות צדקה ומשפט"116 — דלכאורה הרי מצות צדקה ניתנה רק לאחר מ"ת? הן אמת ש"קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה"121, אבל קשה לומר, שהחיבה שלמעלה לאברהם — "כי ידעתיו לשון חיבה"122 — למען גו' לעשות צדקה ומשפט", היא רק כמו שכר המגיע למי שאינו מצווה ועושה¹²³. אלא החיבה היתה כמו למצווה ועושה, כי גם לפני מ"ת ה' החיוב בצדקה וכו', כנ"ל.

יח. עפ"ז תתורץ גם הקושיא (שנשאלה בשבתות שלפנ"ז¹²⁴) על פירוש רש"י שמפרש¹²⁵, שהתורה הקדימה מיתתו של תרח ליציאתו של אברם, בכדי שלא יאמרו "לא קיים אברם את כבוד אביו" — דלכאורה, הרי על כיבוד אב נצטוו רק במרה¹²⁶?

"ואסיר". גם — בכתוב שלפני זה — ש"יד עני גו' ה' עון סדום". אלא ש"ותעשינה תועבה" היינו ביאור האופן ד"לא החזיקה". ועפ"ז מובן ג"כ צורך הביורו "הכצעקתה" (וירא שם, כא) — האופן ד"לא החזיקה".

(121) יומא כח, ב. משנה סוף קידושין.
(122) פירש"י עה"פ.
(123) ראה קידושין לא, א. והסוגיא בסנהדרין (נו, ב) משמע דמצווה.
(124) שיחת ש"פ וירא ס"ד (לעיל ע' 238).

(125) ס"פ נח. ב"ר פל"ט, ז.
(126) סנהדרין נו, ב.
מענין חם כפשוטו של מקרא שלא ה' רק "וירא גו'" (נח ט, כב) — בויון (ב"ר פל"ו, ו. פרדר"א פכ"ג. פירש"י שם, כג) ובתואל ולבן (פירש"י חיי שרה כד, נ) — אין ראי' כ"כ, כי בנדר"ד המדובר בכיבוד, ובהם המדובר בביון (וראה רמב"ם ה' ממרים פ"ה, ה"א. חידושי רעק"א י"ד סרמ"א) —

ספ"י"ב) לאחר ה' השיא עצה לנ"נ" התיבות "ליתן צדקה" — משמע דזהו לא רק "עצה טובה" סתם, אלא גם "שיעשה דבר מצוה" (שהביא לפני זה). — וע"פ המדובר כאן יל"פ דזהו מצוה שאינו מצווה ועושה.

(114) בראשית א, כח.
(115) כי "לא נברא העולם אלא לפרי' ורבי" (גיטין מא, ב).
(116) ראה לעיל הערה 111.
(117) סנהדרין נח, סע"ב. וראה חולין צב, סע"א: "שלשים מצוות כו'" (ובהנסמן עה"ג שם).

(118) ה' מלכים שם ה"י.
(119) וכפירש"י סנהדרין נו, ב.
(120) (כמבואר בסנהדרין קט, א ושם) שנענשו במיתה על החזקת יד עני.

ועפ"ז מובן המשך הכתובים ביחזקאל שם (מט"ג): "ויד עני ואביון לא החזיקה ותגבינה ותעשינה תועבה לפני ואסיר אתהן" — ולא פירש מהי התועבה שעונשה

הן אמת ש"קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה"¹²¹, אבל: א) יש שיטה¹²², שהאבות קיימו כל התורה רק בארץ ישראל, ואילו זה ש"הניחו (לאביו) זקן והלך לו" הי' בחרץ; ב) אברהם אבינו קיים כל התורה מעצמו, שהרי לא נצטווה, וא"כ, לא שייך לומר שאנשי חרץ יתבעו זאת הימנו,

— בנוגע ליעקב, שבמשך 22 שנה לא קיבל כיבוד אב מיוסף, בגלל שבמשך 22 שנה לא קיים יעקב כיבוד אב¹²⁸, אפשר לבאר, שאין זה ענין של עונש¹²⁹, אלא זהו ענין של סיבה ומסובב ("מדה כנגד מדה"¹³⁰): כיון שחסרה אצלו העבודה דכיבוד אב, לא הי' אצלו המסובב הבא ע"י עבודה כזו. ואילו היתה אצלו עבודה זו, הי' מקבל כיבוד אב מכל בניו, שעיקרם יוסף — עיקר תולדות יעקב, כי "כל עצמו של יעקב

ברמיזה" והכתוב ד"מקלה" והעתיק סיום דברי הרמב"ם "ויש לב"ד כו" — דיג והשמיט מה שביניהם "וה"ה אומר עין גו" — אלא שאין דיני ב"ג בטושו"ע. [ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א].

(127) רמב"ן תולדות כו, ה.

(128) רש"י ס"פ תולדות. וישב לו, לד.

(129) וצ"ע במגילה (טז, ב ושם): "שכל אותן כו' נענש". ולכן נ"ל — בהקדם הדיוק בלשון רש"י כ"פ (במגילה וכן בפי' עה"ת ס"פ תולדות) "כבוד אביו" ולא "מצות כבוד אביו", וכמו שדייק גם בס"פ נח — שגם ביעקב הכוונה לא למצוות כבוד או"א כ"א לצדקה וכיו"ב (כמבואר בפנים בנוגע לאברהם) ולכן שייך ע"ז עונש (ולא כמבואר בפנים דהוי סיבה ומסובב).

(130) רש"י ישן ס"פ תולדות. וראה מגילה שם: "יוסף שפירש מאביו כ"ב שנה כשם שפירש יעקב". ולכאורה עפ"ז גם כנגד י"ד שנה שהי' יעקב בבית עבר צ"ל חסר אצל יעקב. וי"ל ברא"פ שזהו דיוק הל' (מגילה שם) "גדול ת"ת יותר מכבוד או"א" (אף שלכאור אין הוכחה אלא ששווה — וכקושיית החדא"ג). כן י"ל, שהרי הי' שם כבוד רבו שמביאו לחיי עוה"ב כשם שאביו מביאו לחיי עוה"ז (ב"מ לג, א (במשנה)).

דחמיר כ"כ עד: א) ש"אפילו ברמיזה" (ב) ש"ארור מפי הגבורה" (רמב"ם שם הט"ו).

וי"ל (בנוגע לב"ג) שהוא בגדר שפיכת דמים — "דאזיל סומקא" (ב"מ נח, סע"ב. וראה לקמן שם דילפינן מתמר (שלפני מ"ת)). — כן להעיר אשר פשט הכתוב (משלי ל, יז) "עין תלעג לאב גו' יקרוה עורבי נחל גו'", משמע שזהו ענין "טבעי" (ראה עירובין ק, סע"ב: "היינו למדין". וברש"י שם: "שנתן כו' להורות לנו"). ואינו שייך למקבלי התורה דוקא, כ"א לכל בנ"א.

ואם כנים הדברים יובנו דברי הרמב"ם (שם), שלאחרי הראי' דהמבזה אביו "ואפילו ברמיזה ה"ז ארור מפי הגבורה שנאמר (תבוא כז, טז) ארור מקלה אביו ואמו" — מוסיף: "והרי הוא אומר עין תלעג גו'". והקשו למה צריך להביא גם מן הכתובים. ונת' הרדב"ז דמ"עין תלעג" מוכח ד"אפילו ברמיזה", ד"מקלה" משמע מקלל בפירוש — לא זכיתי להבין, דא"כ מנ"ל להרמב"ם ד"אפילו ברמיזה ה"ז ארור מפי הגבורה". ודווקא גדול לומר דמ"עין תלעג" ידעינן ד"מקלה" פירושו גם "ברמיזה". ועפ"י הנ"ל מובן, ד"ארור מקלה" — רק בבנ"י נאמר. ומוסיף "וה"ה אומר עין גו'" — ב"כל המבזה כו'" גם ב"ג. ולכן בטושו"ע (י"ד סרמ"א ס"ו) שהוא לשון הרמב"ם — הרי אף שהעתיק "אפילו

לא עבד אצל לבן אלא ברחל¹³¹, ועד ש"התולדות הללו לא באו אלא בזכותו של יוסף ובשבילו¹³².

ואע"פ שגם עונש הוא "מדה כנגד מדה"¹³³, וכידוע שעונש הוא לפי ערך הפגם¹³⁴, הרי הכוונה כאן אינה לענין העונש, אלא לענין של העדר המסובב שבסיבת העדר הסיבה. —

וע"פ הנ"ל, שבני נח נצטוו על הענינים הנכללים בישובו של עולם, יש לומר, שהיו מחוייבים גם בכיבוד אב¹³⁵, כיון שכיבוד אב הוא בדוגמת פריעת חוב (שזהו עוד יותר מצדקה), כפי שמצינו א' הטעמים על כיבוד אב¹³⁶: כיון שאביו ואמו התייגעו עבורו, ושימשו אותו בקטנותו, כאשר לא הי' יכול לשמש את עצמו — אין לו להיות כפוי טובה, ועליו לשלם להם את חובו.

ועפ"ז יומתק: (א) הלשון "לא קיים אברם את כבוד אביו", ולא "מצות כיבוד אב" — כי אז לא היתה המצוה "כיבוד אב"; החיוב דכיבוד אב הי' בתור צדקה, או דינים, ישובו של עולם; (ב) הלשון "שהניחו זקן והלך לו". לכאורה, מה נוגע אם אביו זקן או לא, במצות כיבוד אב אין חילוק אם אביו זקן או צעיר? — אלא, כיון שהחיוב דכיבוד אב בב"נ הוא בגלל ישובו של עולם, או צדקה (פריעת חוב), הרי זה שייך בעיקר באביו זקן שאינו יכול לשמש את עצמו וזקוק לבנו.

יט. ע"פ הנ"ל מובן, שאי אפשר לבוא בטענות אל שמעון ולוי מדוע הרגו את אנשי שכם, כי אנשי שכם היו מחוייבי מיתה.

ולכן לא מצינו שחז"ל יבהירו "כל האומר שמעון ולוי חטאו אינו אלא טועה", ע"ד שמבהירים "כל האומר ראובן חטא וכו'"¹³⁷ — כי בנוגע לשמעון ולוי לא יכולה מלכתחילה להיות טעות.

כל הטענה כלפיהם היתה רק על "שלא נטלו עצה הימנו", ועשו זאת באופן שהביא לידי "עכרתם אותי להבאישני ביושב הארץ"; עי"ז שעשו זאת במרמה, ולא קיימו הבטחתם, גרמו חילול השם (כפי שמצינו בגבעונים, ששינו מדברי תורה, ובלבד לא לעבור על מה שהבטיחו להם, שהי' עלול לגרום חילול השם¹³⁸). אנשי שכם אמנם נתחייבו מיתה, אבל

(135) ראה גם אנציק' תלמודית (כרך ג) ערך בן נח (ריש ע' שנח). וש"נ.
(136) ירושלמי פאה פ"א ה"א. וראה חינוך מצוה לג.

(137) שבת נה, ב.
(138) גיטין מו, א. וראה גם יבמות עט, א.

(131) רש"י וישב שם, ב. מב"ר פפ"ד, ה.
(132) ב"ר שם. ועפ"ז מתורץ — הרי גם במשך כ"ב שנה אלו הי' ליעקב כיבוד אב משאר השבטים.

(133) זח"א קח, א. וראה סוטה ח, ב.
(134) תניא פכ"ד בהגה.

לא היו צריכים לפעול באופן של מרמה, אלא לומר להם בגלוי, שהם חייבים מיתה, ואז לא היו מגיעים לידי חילול השם¹³⁹.

כ. עפ"ז יובן גם מ"ש בפרשת ויחי¹⁴⁰ "כי באפם הרגו איש גו' ארור אפם כי עז גו'" — דלכאורה אינו מובן:

(א) מדוע רק "הרגו איש" — הרי הם הרגו עיר שלימה?

רש"י מפרש שם¹⁴¹ מ"ש "איש" (לשון יחיד), שזהו לפי ש"אינו חשובין כולם (חמור ואנשי שכם) אלא כאיש אחד". אבל אינו מובן: אם הפסוק הי' רוצה לשבח את שמעון ולוי ולהלל את גבורתם — מתאים לספר שכל העיר שכם היתה חשובה אצלם כאיש אחד; אבל הפסוק מדבר כאן בהיפך השבח, וגם — לא אודות גבורתם, אלא אודות עוולה, שעשו באפם. וא"כ, אדרבא, הפסוק הי' צריך להדגיש ששמעון ולוי הרגו עיר שלימה, שזה גרוע מהריגת איש אחד?

(ב) על הפסוק "ארור אפם כי עז", אומר רש"י¹⁴², "אפילו בשעת תוכחה לא קלל אלא את אפם", אבל לא אותם ח"ו. נשאלת השאלה: וכי משוא פנים יש בדבר?

אך לפי ביאור הנ"ל מובן: על הריגת אנשי שכם — לא היו ליעקב טענות. הוא רק תבע מדוע שמעון ולוי לא אמרו בגלוי לאנשי שכם שהם מחוייבים מיתה וכו'. אבל לכאורה מובן מעצמו שהיו מוכרחים לפעול במרמה — שהרי הם היו "מתי מספר"¹⁰¹, והוצרכו להלחם בעיר שלימה, באנשי שכם; ועל זה אמר יעקב: "הרגו איש" — כל אנשי שכם היו חשובים בעיניהם¹⁴³ כאיש אחד, כך שהם היו שנים כנגד — איש (אחד), ולא התייראו כלל מפני אנשי שכם, וא"כ, לא היו שמעון ולוי צריכים לפעול במרמה, באופן שהי' יכול להביא לחילול השם.

עפ"ז הקושיא היא: מדוע אכן פעלו במרמה? אך התירוץ על זה — ע"פ קושיא נוספת: מדוע אומר יעקב "באפם הרגו" — הרי אנשי שכם נתחייבו מיתה ע"פ תורה? אלא זהו אמנם הדיוק והטענה — לא על עצם ה"הרגו", אלא על כך ש"הרגו" "באפם": הם באו לכלל כעס,

ובהשמטת התיבות "לפני הקב"ה" — נשתנה הפירוש ודברי רש"י ה"ה בנוגע לשמעון ולוי. והוא כפי' התנחומא "לפניהם ולפני הקב"ה". ואלא העתיק זה רש"י, כי "לפני הקב"ה" אין זה פשוטו של מקרא. ואדרבא עפ"י פשוטו — מאי קמ"ל, פשיטא דלפני הקב"ה הם כאיש אחד. ואינו נוגע לפירושו כאן.]

(139) ועפ"ז תתורץ קושיית הרדב"ז בהל' מלכים שם.

(140) מט, ר"ז.

(141) מב"ר פצ"ט, ז. תנחומא ויחי יו"ד.

(142) מב"ר שם. פצ"ח, ה. תנחומא שם.

(143) ובזה מובן זה שלא העתיק רש"י כל

לשון הב"ר "כולם לפני הקב"ה כאיש אחד".

ועי"ז באו לכלל טעות — דיברו במרמה וכו'. ובמכש"כ ממש"נ אפילו במשה רבינו, ולאחרי מתן תורה: "בא לכלל כעס בא לכלל טעות"¹⁴⁴. ולכן מדגיש יעקב "ארור אפס", כי כל ענין המרמה וכו', בא רק ע"י "אפס".

כא. ע"פ הנ"ל יובן גם מענה שמעון ולוי לטענת יעקב "עכרתם אותי גו' ונשמדתי אני וביתי" — "הכזונה יעשה את אחותינו":

לכאורה, מהו התירוץ שבדבר? וכי בגלל ש"הכזונה יעשה גו'" אין צורך לשלול את ה"ונשמדתי וגו'"? (וגם ע"פ דין — במקרה כזה אין חיוב של מסירת נפש¹⁴⁵).

ויובן בהקדם דיוק לשון הכתוב "הכזונה", ובשני הקצוות: (א) מדוע — בכ"ף הדמיון, ולא "הזונה". (ב) הדין הוא, שפנוי הבא על הפנוי, אינה נעשית זונה¹⁴⁶, וא"כ, למה השתמשו (אם כי בכ"ף הדמיון, אבל בכל זאת) בגדר "הכזונה"?

רש"י, שמבהיר לכל לראש פשוטו של מקרא, מפרש אמנם "הכזונה" — הפקר". אבל לשון הכתוב הוא "הכזונה", וצריך לומר, שהכזונה גם לגדר וענין של זונה, וביחד עם זה — בכ"ף הדמיון.

והביאור בזה — ע"פ מ"ש בלקו"ת¹⁴⁷ על הפסוק¹⁴⁸ "ולא תתורו גו' אשר אתם זונים אחריהם", שאצל בני"י, שהם בבחי' אשה להקב"ה, נחשב "תתורו אחרי לבבכם" לענין של זנות. הנישואין של בני"י עם הקב"ה היו בשעת מתן תורה, וההתחלה בזה היתה מאברהם אבינו והלאה¹⁴⁹.

וזאת טוענים שמעון ולוי: "את אחותינו": כיון שאנו בני יעקב, ש"האבות הן הן המרכבה"¹⁵¹ — נתקשר רק להקב"ה¹⁵⁰. ומהאבות — הנה יעקב בפרט הוא קו התורה וענין היחוד¹⁵¹ — והיא "אחותינו" —

במרז"ל ש"שני אלפים תורה" מתחיל בימי אברהם (ע"ז ט, א, ועי"ש: "אי נימא ממ"ת"). (150) ראה תניא רפ"ד: "לא הפסיקו אפילו שעה אחת מלקשר דעתם ונשמתם לרבון העולמים".

(151) ועיקר הזיווג ע"י יעקב (ד"ה וה' ברך שם. ומוכיח מויק"ר פל"ו, ד: "בת שהיא נשאת למלך כו' כך כו' יעקב". וראה ביאור"ז ס"פ חיי שרה).

(144) רש"י מטות לא, כא. מפסחים טו, א.

(145) וכן הקשה באוה"ח כאן.

(146) יבמות טא, ב.

(147) קרח נג, ג. ועייג"כ שלח מד, סע"א.

פינחס עה, ד.

(148) שלח טו, לט.

(149) ראה ל"ת להאריז"ל ר"פ לך לך. ד"ה

וה' ברך את אברהם — להצ"צ — פ"ג (נדפס

בפ"ע וגם באוה"ת חיי שרה קכו, א). ומרומז

הרי זה ענין של "הכזונה", שנעשה ענין כדמיון של אסורה לבעלה זה הקב"ה.

וזהו גם המענה של בני יעקב מדוע לא נטלו עצה וכו': כיון שמדובר אודות "הכזונה גו'", התנתקות מהקב"ה — נגע הדבר בעצם נפשם, למעלה משכל ועצה, ונתעוררו במס"נ, למעלה מטעם ודעת, ולכן "לא נטלו עצה"¹⁵².

מכל השבטים התעוררו שמעון ולוי דוקא בתנועה של מס"נ. וטעם הדבר: שמעון ולוי נעשו אז בר מצוה, וכמ"ש¹⁵³ "ויקחו גו' שמעון ולוי גו' איש חרבו", ובאופן — שמהם למדים את השיעור¹⁵⁴ (ובמילא — כל הקשור בזה) עבור כל ברייהמצוה שבכל הדורות¹⁵⁵. ולכן הראו הם כיצד היא התחלת ויסוד העבודה (בר מצוה) — למעלה מטעם ודעת¹⁵⁶.

כב. ההוראה מהנ"ל בעבודתנו:

למרות שע"פ דיני התורה יש כמה חילוקים בין דאורייתא, דרבנן וכו', וגם בדיני דאורייתא גופא ישנו חילוק בין שאר עבירות לג' הדברים שעליהם "יהרג ואל יעבור"¹⁵⁷, הרי מצד זה שבנ"י הם בבחי' אשה להקב"ה, הנה כל עבירה היא בבחי' "זונים אחריהם", כנ"ל.

ובפרט — עבירה על מצות לא תעשה: מצות עשה ענינה המשכת האור, ובהעדר קיום מ"ע, לא נמשך האור. משא"כ עבירה על מצות לא תעשה ענינה הוא — יניקה והמשכה לחיצוניים¹⁵⁸, וזהו בדוגמת ענין הזנות, שנותנים החיות כו' להיפך הקדושה. ואע"פ שנותנים להם בחינת החיצוניות בלבד, שהרי "וכבודי לאחר לא אתן"¹⁵⁹, הרי את החיצוניות עכ"פ נותנים להם.

ולכן כל מצוה צריכה "לחדור" ("דערנעמען") עד עצם הנפש, ומכל עבירה צריך להיזהר בתנועה של מס"נ בלי שום חשבונות¹⁶⁰.

(158) ראה תניא אגה"ת פ"א. ובקונטרס ומעין מ"ז פ"ב:ג: "מל"ת כו' מסיר המונעים כו' עוד זאת כו' שומרות שלא יומשך כו' [והמבואר בלקו"ת ס"פ פקודי (ובכ"מ) דגילוי הכתר הוא דוקא ע"י מל"ת — הוא עוד ענין. אלא דאינו נוגע להמבואר בקונ' ומעין]. (159) ישע"י מב, ח. וראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב. (160) ראה תניא פכ"ד ופכ"ה.

(152) לעשייתם במרמה — יש להעיר מהמבואר בד"ח בענין "בא אחיך במרמה ויקח ברכתך" (תולדות כז, לה. וראה תו"מ ח"ב ע' 222. ושי"ג). (153) בפרשתינו לך, כה. ב"ר פ"פ, יו"ד. (154) רש"י (גזיר כט, סע"ב) מפרשי המשנה (ספ"ה דאבות) "בן י"ג למצוות". (155) ראה גם לקו"ש חט"ו ע' 289 ואילך. (156) ראה תניא ספכ"ה. שם רפמ"א. (157) סנהדרין עד, א.

הן אמת, שהעבודה צריכה להיות ע"פ טעם ודעת, בכדי שתחדור בכחות הפנימיים, אבל התחלת העבודה צריכה להיות בקבלת עול למעלה מטעם ודעת. וכאשר התחלת העבודה היא בקב"ע ומסירת נפש ללא חשבונות, אז דוקא¹⁶¹ יכולה להיות לאח"ז העבודה ע"פ טעם ודעת, במדידה והגבלה, ע"פ התורה.

* * *

כג. בסוף פירושו על הסדרה, אומר רש"י¹⁶²: "מגדיאל הוא רומי". וצריך להבין — וכנ"ל גם לפי פשוטו של מקרא — מה רוצה רש"י לומר בזה; ולשם מה צריך לפרש ש"מגדיאל הוא רומי"? והענין:

במ"ש לעיל בסדרה¹⁶³ שיעקב אמר לעשו: "עד אשר אבוא אל אדוני שעירה", מפרש רש"י¹⁶⁴: "ואימתי ילך, בימי המשיח, שנאמר¹⁶⁵ ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו". נשאלת השאלה: גלות הרביעי, גלות האחרון, הרי היא גלות רומי, ומהי שייכותה לעשו?

ולכן אומר רש"י, ש"מגדיאל — שהוא מאלופי עשו — הוא רומי", ששם יהיו בני יעקב בגלות לפני ביאת המשיח.

רומי נקראת בשם מגדיאל, כי: (א) מגדיאל הוא מלשון גדולה ורוממות, ואת רומי, ירומם ויגדיל הקב"ה לפני ביאת משיח, ולכן נקראת בשם מגדיאל, וגם בשם רומי¹⁶⁶. (ב) מגדיאל רומז: "הגדיל על כל א-ל", ועל מלכות רומי נאמר¹⁶⁷ שמלכותה תתפשט על כל פני תבל, "ויתרומם ויתגדל על כל א-ל"¹⁶⁸.

העובדה ש"מגדיאל הוא רומי" היא גם הטעם של רש"י לפרש בפסוק הקודם¹⁶⁹, "ואלה שמות אלופי עשו" — "שנקראו על שם מדינותיהם", כי: מאחר שמגדיאל היא רומי ומל' רומי, ורומי הוא שם המדינה, למדים מזה, שגם שאר אלופי עשו נקראו על שם מדינותיהם¹⁷⁰. אך צריך להבין: כיון ש"מגדיאל הוא רומי", איך יתכן שלאחרי

(166) גור ארי' כאן.

(167) דניאל יא, לו.

(168) רמב"ן כאן.

(169) שם, מ.

(170) שפתי חכמים כאן.

(161) ראה בארוכה לקו"ש ח"ב ע' 428.

תו"מ חי"ג ע' 25.

(162) לו, מג. מפרדר"א פל"ח.

(163) לג, יד.

(164) מב"ר פע"ח, יד.

(165) עובדי' א, כא.

"אלוף מגדיאל" נאמר "אלוף עירם" — הלא רומי היא כבר הגלות האחרונה, ולאחרי מלכות רומי לא יהי עוד אלוף אצל עשו?

יש מפרשים¹⁶⁸ שמבארים שאלוף מגדיאל הוא אלוף עירם; בשני השמות הכוונה למלכות רומי. אבל בקבלה וחסידות¹⁷¹ מובא, שבקדושה כל הענינים הם במספר עשר, משא"כ בקליפה המספר הוא אחד עשר, ולכן אלופי עשו הם במספר י"א. ומזה מובן, שאלוף מגדיאל ואלוף עירם הם אלופים שונים¹⁷², כי, אם מגדיאל ועירם היינו הך, יש אצל עשו עשרה אלופים.

אך הפשט בזה הוא — ששניהם, הן מגדיאל והן עירם, הם אמנם מלכות רומי, אבל ברומי גופא יש ב' מדריגות שיהיו בזמנים שונים: "מגדיאל" — מלשון "הגדיל על כל א-ל" — כפי שרומי מנגדת לאלקות בזמן גלות האחרון; ו"עירם" קאי על זמן מאוחר יותר — כאשר עירם תהי' במצב ד"עתיד לערום תסוריות (אוצרות) למלך המשיח¹⁷³, כאשר רומי לא תהי' עוד מנגדת, אלא אדרבה.

וזהו פנימיות הטעם לשם רומי — שעל ידה תתגלה רוממות בקדושה, ועד לגילוי רוממות והתנשאות עצמית. אלא שמתחילה הרי זה בהעלם, ואילו בגילוי הרי זה מנגד — "אלוף מגדיאל", אבל ע"י הבירור נעשה מזה אח"כ "אלוף עירם", שמתבררים ממנו ניצוצות הקדושה, שהם ה"אוצרות" שמקבץ עבור מלך המשיח.

ולכן מסיים רש"י את הסדרה: "מגדיאל הוא רומי" — הגם שצריך לסיים בדבר טוב¹⁷⁴, ומלכות רומי היא, לכאורה, ההיפך? אלא שרש"י (תושבע"פ) מפרש ומגלה כאן את פנימיות הענין דמגדיאל: אע"פ שבגילוי "הגדיל על כל א-ל" — הרי היא רומי, ולכן, דוקא לאחרי וע"י מגדיאל, בא "אלוף עירם", ובא בגילוי "רומי", — עד לרוממות האמיתית, רוממות והתנשאות עצמית.



(171) ראה תו"מ סה"מ תשרי ע' קסה.

חשון ס"ע שמ. וש"נ.

(173) ב"ר שם.

(174) ראה פרש"י סוף איכה. ועוד.

(172) ראה גם ב"ר פפ"ג, ד: "עוד מלך