

תדפיס מספר

# תוכן הענינים

על

# לקוטי שיחות

ספר בראשית

חודש ניסן



מזכרת

משמחת נישואין של

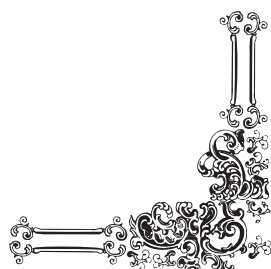
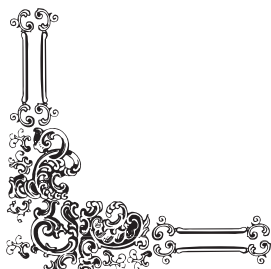
החתן הרה"ת אברהם שי'

והכלה מרת חי' מושקא תחי'

פלדמן

ב' ניסן, ה'תשע"ד

גטבורג, שבדי'



תדפיס מספר

# תוכן הענינים

על

# לקוטי שיחות

ספר בראשית

חודש ניסן

## פתח דבר

אנו מודים לה' על כל הטוב אשר גמלנו ובחסדו הגדול זיכנו בנישואי צאצאינו, החתן הרב התמים אברהם, והכלה המהוללה מרת חי' מושקא שיחיו.

התודה והברכה לכל קרובי המשפחה, ידידים ומכירים, שהואילו לבוא לשמוח אתנו ביום שמחת לבבנו, ולברך את החתן והכלה שיחיו, ואותנו כולנו, בברכת מזל טוב וחיים מאושרים בגשמיות וברוחניות.

בשמחה ובטוב לבב הננו בזה לכבד את המשתתפים בשמחתנו בתשורה מיוחדת (על יסוד הנהגת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע בחתונת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו) — תדפיס מספר "תוכן הענינים לקוטי שיחות", על ספר בראשית וחודש ניסן, שנערך ע"י אחי החתן, הרה"ת ר' מנחם מענדל שי' פלדמן, שליח כ"ק אדמו"ר לגרעניץ' קאנעטיקעט, וזכות הרבים תלוי בו.

האל הטוב הוא ית', יברך אתכם ואותנו, בתוך כלל אחינו בניי, בברכות מאליפות מנפש ועד בשר, ובברכת חג הפסח כשר ושמח, וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו בקרוב ממש.

מוקיריהם ומכבדיהם

משפחת נמדר

משפחת פלדמן

## תוכן הענינים

### בראשית

#### בראשית ח"א

**בריאה יש מאין הו"ע כללי הנוגע לכל השנה כולה.**

כ"ק מו"ח אדמו"ר אמר „איך שנעמדים בשבת בראשית כך הולך כל השנה“. והוא מפני שבשבת בראשית קוראים בתורה על הבריאה יש מאין, ובריאה יש מאין צריכה להתחדש בכל רגע, וההתבוננות בזה הו"ע כללי כי על ידי זה יודע שלא יתכן שהעולם – שכל מציאותה מתחדשת תמיד מהקב"ה – תהי' בסתירה לציווי הקב"ה.

**קבלת החלטה להוספה בלימוד התורה בשבת בראשית.**

ב. עליה לתורה פועלת על'י בכל המדרגות דהנשמה, והעלי' נפעלת גם על ידי לימוד התורה. ולכן בשבת בראשית צריך לקבל החלטה להוסיף בלימוד הנגלה ולימוד הדא"ח.

**שבת מברכים חשון הוא הנתינת כח להעבודה דמר חשון – אתעדל"ת.**

ג. חודש מר-חשון נקרא מר לפי שאז הוא זמן הגשמים שבאים באתערותא דלתתא, דלא כטל שבא באתערותא דלעילא. והנתינת כח לעבודה דאתערותא דלתתא הוא משבת מברכים חשון שהוא בחודש תשרי המושבע והמשיביע.

#### בראשית ח"ג

**ככל שדבר נוגע יותר כך מתגדל התנגדות היצר הרע. אילו נצטווה חוה לא היתה חוטאת, ולכן במ"ת נאמר קודם „כה תאמר לבית יעקב“ – אלו הנשים.** לכאורה הוא פלא ביותר שאדם הראשון – יציר כפיו של הקב"ה – חטא בחטא עץ הדעת ולא היה יכול לשלוט ביצרו לכמה שעות. אך הענין, שככל שהדבר נוגע ביותר כך מתגבר היצר הרע בענין זה. ולפעמים ענין מנהג נוגע יותר – על דרך „אבון במאי הוי זהיר טפי“ – ועל ענין זה ישנו התנגדות גדולה מהיצה"ר. והנה, חוה לא נצטווה מהקב"ה באופן ישיר, ויש לומר שאילו נצטווה לא היתה חוטאת, ואדה"ר הי' ניצול מהחטא. וזהו שבנוגע למ"ת אמר ה' למשה „כה תאמר לבית יעקב“ – לנשים – ורק אח"כ „ותגיד לבני“, כי דוקא ע"י „בית יעקב“ ישנו הקיום גם אצל בני".

וההוראה: האשה היא עקרת הבית ולכן צריך להשתדל בדרכי נועם ודרכי שלום שיהי' לה חיות ו„קאך“ בתומ"צ.

#### בראשית ח"ה שיחה א'

**המענה לטענת „ליסטים אתם“ – שבנ"י מהפכים את העצם דהארץ לקדושה – הוא ש„כל הארץ“ גם העצם דהארץ הוא „של הקב"ה“. והתחלת הלימוד הוא**

**במענה לאוה"ע והיצה"ר ומזה באים לתורה שלמעלה מהעולם. וע"ד שמפשוטו של מקרא באים ליינה של תורה.**

בפירוש רש"י הראשון נאמר: „לא הי' צריך להתחיל כו' אלא מהחודש הזה לכם כו' משום כח מעשיו הגיד לעמו כו' שאם יאמרו אוה"ע לישראל ליסטים אתם כו' הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו וברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".

וצריך להבין: מהו השאלה „מה טעם פתח בבראשית", דלכאורה חידוש העולם הוא ענין הכי עיקרי שצריך להיות בתורה? ובטענה עצמה צריך להבין: הרי לא מוצאים טענת „ליסטים אתם" בכל הכיבושים דאומות העולם? ומדוע נכתבו בתורה כל הענינים שלאחרי הבריאה עד „החודש הזה לכם"?

הביאור בזה: התורה היא ציונים והוראות לבנ"י לאחר מ"ת – שאז נעשו בנ"י „סגולה מכל העמים" ונעשו מציאות של בני ישראל (משא"כ לפני מ"ת הי' להם דין דבני נח). וא"כ קשה מדוע מתחילה התורה בסיפור בנוגע לזמן (ומצוות) שלפני בנ"י.

וע"ז מבאר רש"י שכל זה הוא הוראה לבנ"י בנוגע להנהגתם, במענה לטענת אוה"ע. והביאור: כשבני ישראל כבשו את א"י נעשית א"י ארץ קדושה, שמהות הארץ השתנתה ועתה היא שייכת לבנ"י. ועל זה טוענים אוה"ע שבכל כיבוש רק הרשות משתנית (וממילא יכולים לחזור ולכבשה), אך בכיבוש א"י בנ"י הם „ליסטים", מפני שעתה אין לאוה"ע כל שייכות לא"י. דגם כש„מפני חטאינו גלינו" ה"ז „(מ)ארצנו".

וע"ז עונים בנ"י: „כל הארץ היא של הקב"ה הוא בראה" – שהקב"ה ברא את המהות דהארץ ולכן יכול ליתנה לבנ"י, וזהו „כל הארץ" – לא רק הבעלות שהוא ענין חיצוני אלא כל האיכות והפנימיות של הארץ היא של הקב"ה ולכן יכול ליתנה לבנ"י.

„והוא בראה" – ומיד – „נתנה לאשר ישר בעיניו" – לבנ"י. ורק שהקב"ה רצה שבנ"י יקבלו את א"י לאחר שהיתה אוה"ע, ולכן „ברצונו נתנה להם" – לאוה"ע – „וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".

וזהו הביאור בזה שבתורה נכתבו כל הענינים שמבראשית ועד החודש. דכמו שהבריאה היתה בשביל התורה ואעפ"כ הי' הרבה זמן עד שניתנה התורה לבנ"י, עד"ז הוא בנוגע לא"י. שה' רצה שיהי' ביד אוה"ע, ובנ"י יקבלוה דוקא לאחרי ש„גר יהי' זרעך".

הביאור בפנימיות הענינים: אף שהתורה היא למעלה מהעולם, מ"מ התחלת הלימוד הוא מענה לאוה"ע – ליצה"ר שהוא הגוי שבכל אחד. ומזה באים „לחודש הזה", שזהו לימוד התורה באופן שלמעלה מהעולם.

ועל דרך שמלמדים את הולד את כל התורה כולה לפני שנוולד, כדי שלימוד תורתו יהי' לא רק כפי הגבלת הנברא אלא באופן דבלי גבול, ולאח"ז משכחים אותו, כדי שהלימוד יהי' בכוחו וביגיעתו.

ועד"ז הוא בתורה שהיא למעלה מהעולם, ונסעה וירדה בד' העולמות, אך דוקא מהעולם הכי תחתון – עולם הפשט – מגיעים לעצם התורה. וזהו ההקדמה לפירוש רש"י על התורה, שמגיעים ל„ינה של תורה" דוקא ע"י הלימוד בפשוטו של מקרא.

### בראשית ח"ה שיחה ב'

„התנינים" נמנו בפני עצמם מפני שהם „דגים גדולים", וע"פ האגדה הם באין ערוך לשאר נבראים. וההוראה: גם זה שבדרגת לוייתן צריך בן זוג וחבר, ואינו יכול לטעון שהזולת יעלה איליו למדרגת יחו"ע, דעתה ישנה רק הנקודה דיחו"ע – וההתפשטות דיחו"ע תהי' לעת"ל, „ומלחה לצדיקים לעת"ל".

ברש"י (א' כ"א): „התנינים: דגים גדולים שבים. ובדברי אגדה הוא לוייתן ובן זוגו שבראם זכר ונקבה והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא, שאם יפרו וירבו לא יתקיים העולם בפניהם".

צריך להבין מדוע מביא רש"י את האגדה, הרי „אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא"?

והביאור: לרש"י קשה מדוע נאמר שהקב"ה ברא את התנינים לפני הפסוק, ואת כל נפש החיה" שכולל גם את התנינים? ולכן מפרש רש"י „דגים גדולים", ולכן נמנים בפני עצמם. אך לכאורה אין זה ביאור מספיק שהרי ישנם הרבה נבראים גדולים. ולכן מביא רש"י את האגדה שקאי על הלוייתן, שגדלותו הוא באין ערוך לשאר הנבראים.

ומוסיף „ובן זוג", כי במדרש על אתר איתא שהיה רק דג אחד, ורש"י סובר כמדרש אחר שאומר שנברא עם בו זוגו.

וכדי שלא יטעה הבן חמש למקרא לחשוב שישנם הרבה לוייתנים עתה, ממשיך רש"י ש„הרג את הנקבה", אך כל מה שברא הקב"ה הוא טוב מאוד, ולכן ממשיך רש"י ש„ומלחה לצדיקים לעת"ל", שלכן בראה (אף שהרגה מיד).

מיינה של תורה: גם מי שהוא במדרגת לוייתן – מלשון „ליוה אישי אלי" כמבואר בלקו"ת – צריך בן זוג, חבר, כדי לעזרו בעבודת ה'.

ואף שהוא הרג את נפשו הבהמית, מ"מ אי אפשר לו להיות יחידי כי אז יאמרו שכשם שהוא יחיד בעליונים כך ישנו יחיד בתחתונים – שאחרים יחשבו שגם הם אינם צריכים לחבר.

ואף שטוען שאינו צריך לדאוג לאחרים, ואדרבא הם צריכים לעלות למדרגתו, הנה ע"ז מביא רש"י „שאם יפרו וירבו לא יתקיים העולם" – שכדי שיהי' דירה בתחתונים צריכים רוב בני אדם להיות במדרגת יחודא תתאה. אך מ"מ גם לבעלי יחודא תתאה צריך להיות נקודה דיחודא עילאה, וזהו שהזכר – הנקודה – קיים „והרג את הנקבה" – התפשטות הנקודה.

אך גוף הנקבה קיים, דבנוגע למעשה בפועל ישנה יחו"ע. „ומלחה לצדיקים לעת"ל" שאף שההתפשטות דיחו"ע אינו מאיר בפנימיות עתה, אך זה מונח לעת"ל שאז יומשך בפנימיות ע"י סעודת לוייתן.

בראשית ח"ה שיחה ג'

„רש"י: „נכנס בו כחוט השערה": המלאכה הוא רק כחוט השערה ולכן אין זה סתירה לזה שכל המלאכה נגמרה ביום השישי. אך מ"מ הלשון „ויכולו" קצת קשה, ולכן מביא פירוש שני „מה הי' העולם חסר כו"ל. ומזה רואים את החשיבות דכל רגע, ואת החשיבות ד„חוט השערה" דדורנו זה.

ברש"י (ב' ב'): „ויכל אלהים ביום השביעי – ר' שמעון אומר בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו צריך להוסיף מחול על הקודש אבל הקב"ה שיודע עתיו ורגעיו נכנס בו כחוט השערה ונראה כאלו כלה בו ביום. ד"א מה היה העולם חסר מנוחה באת שבת באת מנוחה כלתה ונגמרה המלאכה".

צריך להבין כמה ענינים, ומהם: מלשון רש"י נראה שזה שהקב"ה יודע עתיו הוא טעם (לא רק שעשה מלאכה עד יום השביעי, אלא טעם) ל„נכנס בו כחוט השערה", וצריך להבין איך זהו טעם ל„נכנס בו כו"ל? ומדוע אומר רש"י כחוט השערה, שמורה על מקום, ולא כהרף עין המורה על זמן?

והביאור: הכתוב „ויכל אלוקים ביום השביעי" הוא לכאורה בסתירה להנאמר לפנ"כ „וירא אלוקים את כל אשר עשה גו", ונאמר „ויכולו", שכל המלאכה נעשתה ביום השישי. ועל זה מפרש רש"י שמפני שהמלאכה דיום השביעי היא רק כחוט השערה, ששערה אחת אינה ניכרת בפני עצמה וחשיבותה היא רק כשהיא ביחד עם הרבה שערות, לכן אי"ז בסתירה לזה שהמלאכה נסתיימה ביום השישי, כי אין בחוט השערה חשיבות בפני עצמה. ולכן מדגיש הכתוב „ויכל אלוקים", כי דוקא „הקב"ה יודע עתיו ורגעיו" ויכול לכוון לגמור כחוט השערה ביום השביעי.

אך לפי פירוש זה קשה קצת הלשון „ויכלו השמים והארץ" שמשמעו שהכל נגמר. ולכן מביא רש"י פירוש שני „מה הי' העולם חסר כו"ל. אך לפירוש השני קשה הלשון „ויכל אלוקים ביום השביעי", דענין המנוחה אינה פעולה שעליה שייך לומר „ויכל אלוקים גו' מלאכתו", אלא אדרבא המנוחה באה מצד עצמה עי"ז שהקב"ה לא עשה מלאכה. ולכן צריך לחזור לפירוש הראשון.

מעניני הלכה בפרש"י זה: לכאורה מכה בפטיש היא מלאכה אף שיש בה רק כחוט השערה, וא"כ קשה איך שייך לומר שהקב"ה עשה מלאכה בשבת אפי' כחוט השערה? והביאור: הסיבה שמכה בפטיש הוא מלאכה (אף שהיא רק כחוט השערה) הוא מצד עושה המלאכה שמרים ומכה בפטיש שזה הוא ענין שלם. אך הקב"ה „יודע עיתיו ורגעיו" וא"כ הרמת הפטיש היה לפני שבת וא"כ החוט השערה בשבת אינו חשוב ולכן אינו מלאכה. (ואינו אפי' בגדר חצי מלאכה, שאסורה מדרבנן, כי חצי מלאכה – לדוגמא הנחה ללא עקירה – הוא ענין חשוב, אך חוט השערה אינו אפי' חלק חשוב מהמלאכה).

מיינה של תורה: הקב"ה נכנס בשבת כחוט השערה כדי להורות לכל אחד את החשיבות של כל רגע קטן, שצריך להוסיף בלימוד התורה וכיוצ"ב בכל רגע אפשרי. ובאם חסר אפי' רגע אחד אז כל העולם הוא חסר (פירוש הב' ברש"י).

ועד"ז הוא בנוגע לכללות הדורות, שה"ויכולו" דכל ששת ימי המעשה דכל הדורות שעברו, תלוי בפחים קטנים – בחוט השערה דדורנו זה.

#### בראשית ח"י שיחה א'

„נטלה מהם ונתנה לנו“: כללות העבודה הוא הפיכת עניני הרשות לקדושה. ברש"י: „לא הי' צריך להתחיל וכו' מה טעם פתח בבראשית כו' שאם יאמרו אוה"ע לישראל ליסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים וכו' וברצונו נתנה להם ונתנה לנו“. ברש"י ישנו יינה של תורה, וצריך לומר שבפירוש רש"י הראשון ישנה הוראה כללית.

והביאור: כללות העבודה מתבטאת בכיבוש א"י הרוחנית, שענינה הפיכת ענינים גשמיים לקדושה. ובפרטיות יותר: כיבוש א"י הוא העבודה ד„בכל דרכך דעהו“ בדברי הרשות, וממילא ישנה טענת אומות העולם (ע"ד הביאור הפנימי בטענת המרגלים) שבעניני העולם אי אפשר להמשיך קדושה והראיה שה' „נתנה להם“, שהקב"ה ברא את הטבע. ועל זה באה ההוראה, שכוונת בריאת הטבע היתה כדי ש„נטלה מהם ונתנה לנו“, לכבשה לגבול הקדושה.

#### בראשית ח"י שיחה ב'

האור הוא הבריאה הראשונה כי היא מטרת הבריאה. אך „גנזו לצדיקים“ כי התגלות המטרה הוא רק לאחר גמר כל הבניה – לעת"ל.

„ויאמר אלוקים יהי אור“ (א' ג). צריך להבין מדוע האור היה הבריאה הראשונה, הרי כל מטרת האור היא לשמש את שאר הנבראים, וא"כ מדוע נברא האור עוד לפני שאר הנבראים (ואם הטעם הוא כדי שהאור יהי' מוכן לצומח חי מדבר – שהם נהנים מן האור – א"כ צריך להבין מדוע נברא האור לפני הדומם)? והנה, חז"ל אמרו שהאור שנברא בהתחלת הבריאה נגנז לצדיקים לעת"ל, וקשה דאם הקב"ה רצה לגנוז את האור א"כ למה בראו לכתחילה בהתחלת הבריאה? והביאור: האור היא מטרת הבריאה, ועד"מ מאדם שעוד לפני שמתחיל את הבניה בפועל מונח אצלו הסוף מעשה, מטרת הבנין, ורק אח"כ מתחיל לבנות. והנה ענין זה ישנו למטה מפני שכן הוא למעלה בהנהגת הקב"ה. ולכן נברא האור בתחילה כי דבר ראשון צריך להיות מטרת הבריאה – אור.

אך הקב"ה גנז את האור, ויובן ע"פ משל הנ"ל שבעת הבניה כשהאדם מתעסק בבניית פרט מסוים הנה מטרת כל הבנין הוא בהעלם ומתגלה רק עד כמה שנוגע לבניית פרט זה.

והנה האור נגנז בתורה כי התגלות מטרת הבריאה, לעת"ל, היא ע"י לימוד וקיום התורה.

וההוראה: בהתחלת כל יום צריך לומר „מודה אני“ – שע"ז נרגש המטרה הכללית. ומטרה זו צריכה לחדור (בהעלם על כל פנים) בעבודת כל היום.

#### בראשית חלק י' שיחה ג'

„כי עשית זאת“ קאי על הדיבור, ולכן „ארור גו' מכל חית השדה“ פירושו שניטל ממנו כח הדיבור. ומזה הוראה שמכל שכן שיכולים להתהפך מן הקצה אל הקצה בצד הטוב.



לפי רש"י – שאינו מפרש כלום על „ויאמר הנחש (ג' ד')” – צריך לומר שהפירוש שהנחש דיבר הוא שאז הי' טבעו לדבר. וע"י החטא ניטל ממנו כח הדיבור. אך לפי"ז אינו מובן למה לא נתפרש ענין כללי זה בקללת ה' לנחש. והביאור: כשהכתוב אומר „כי עשית זאת” ההדגשה בזה הוא העשיה שגרם לחטא והוא הדיבור, ולכן „ארור אתה מכל” הוא שניטל ממנו כח הדיבור מדה כנגד מדה „כי עשית זאת”.

ופירוש „מכל חית השדה” הוא שכל החיות משמייעים קול, משא"כ הנחש (שאינו משמיע קול אלא כמין נשיפה). ובטעם שהנחש גרוע יותר מכל חית השדה (ולא הספיק זה שניטל ממנו הדיבור) הוא מדה כנגד מדה, כי לפני החטא הי' „ערום מכל” ולכן עכשיו הנה „ארור מכל”.

וההוראה: אם בצד הלא טוב אפשר להתהפך מן הקצה אל הקצה אעכו"כ שכן הוא בצד הטוב.

### בראשית חט"ו שיחה א'

**התורה פותחת באות ב' מפני שהבנה שבתורה בא דוקא לאחרי האלוקות שבתורה.**

בטעם שהתורה פותחת באות ב' ולא באות א' ישנם כמה טעמים. (א) א' הוא לשון ארורה וב' הוא לשון ברכה. [והנה, בטעם זה אינו מובן שהרי ישנם הרבה תיבות המתחילות באות ב' שמשמעותם הוא היפך מטוב וישנם תיבות שפותחים בא' שמשמעם טוב]. (ב) העולם הוא בציור אות ב' שרוח צפונית אינה מסובבת. [והקושי בטעם זה הוא דהנה העולם נברא בשביל התורה ובשביל ישראל וא"כ אי אפשר לומר שהתורה מתחילה באות ב' בשביל העולם]. (ג) א' קאי על התורה כפי שהיא באצילות וב' היא התורה כמו שירדה בבריאה. [ובטעם זה אינו מובן שהרי אנו אומרים „ועל תורתך שלמדתנו” – שהתורה שאנו לומדים היא היא התורה שבאצילות].

והביאור בזה: בביאור חז"ל על פסוק „על עזבם את תורת” מבואר בגמרא „שלא ברכו בתורה תחילה”, ומבאר הב"ח שלא למדו תורה בכוונה להתעצם עם קדושת התורה. זאת אומרת שבתורה ישנם ב' ענינים (א) האלוקות שבתורה שלמעלה מהשגה, ו(ב) ההבנה והשגה שבתורה שזהו ענין השני, ולכן מתחילה התורה באות ב' להורות שההשגה הוא ענין הב' שצריך לבוא דוקא לאחרי הקשר והשייכות לקדושת התורה.

וזהו ג"כ הטעם שכשהזקנים תרגמו את התורה לתלמי המלך תרגמו כאילו התורה מתחילה באות א', כי קדושת התורה הוא למעלה מאומות העולם ואין להם שייכות לזה, ולכן ההבנה וההשגה הוא הענין הראשון בשבילם.

### בראשית חט"ו שיחה ב'

**כשהמאורת לוקין ישנה נטיה בלב האדם לרע, אך בני"י – שיכולים להתגבר על הנטיה בנקל יותר – אין צריכים להתיירא.**

ברש"י (א' י"ד): „והיו לאותות: כשהמאורות לוקים סימן רע לעולם וכו' בעשותכם

רצון ה' אין אתם צריכים לדאוג מן הפורעניות". ובגמרא: „בשביל ד' דברים החמה לוקה וכו'".

וצריך להבין דלכאורה ליקוי המאורת הוא דבר טבעי ואיך אומרים שהליקוי הוא מצד הד' דברים? והביאור: כשהחמה לוקה ה"ז מפני מזל רע שמתגלה אז, וממילא בזמן ההוא בא פורעניות על הד' דברים.

והנה, מלשון הגמרא „בעשותכם רצון ה' אין אתם צריכים להתיירא" משמע שאוה"ע צריכים להתיירא. ולכאורה ע"פ הנ"ל אם לא חטאו אין טעם להתיירא. והביאור: כשהמאורות לוקין ישנו מזל רע הגורם שיהי' נטיה בלב האדם לדבר בלתי רצוי. וא"כ אוה"ע צריכים להתיירא כי להם קשה יותר לצאת מטבעם ולהתגבר על הנטיה שמתגלה בזמן הליקוי. משא"כ בני"י, הנה „בעשותם רצון ה'" – ע"י התורה – הם למעלה מן הטבע, וממילא אין צריכים להתיירא מהנטי' הרעה שמצד הטבע.

### בראשית חט"ו שיחה ג'

**דוקא אדם קרא שמות לבעלי חיים כי הוא המשיך בהם את שרשם במרכבה העליונה. ובמ"ת נמשך בעולם האלוקות שלמעלה מהעולם.**

בנוגע לקריאת שמות הבעלי חיים אמרו חז"ל שהקב"ה אמר למלאכים ש„חכמתו (של אדה"ר) גדולה משלכם", ולכן דוקא הוא הי' יכול לקרוא שמות לבעלי חיים. ומבואר שענין השם הוא המשכת החיות ממקורו ואדה"ר הי' יכול לראות את השורש של כל החיות.

אך לכאורה אינו מובן שהרי השורש של החיות הם החיות שבמרכבה – שהם מלאכים – ואם כן איך אפשר לומר שהמלאכים לא ידעו את מקור החיות של הבעלי חיים הרי המקור הם המלאכים עצמם? והביאור: החידוש הוא לראות ולהמשיך בנברא בעוה"ז – מלשון העלם והסתר – את שרשו במרכבה העליונה וזה הי' חכמת אדם.

והחידוש דמתן תורה – שנתבטלה הגזירה והעליונים ירדו לתחתונים – היא מדרגה נעלית יותר מקריאת השם, כי אדם המשיך רק את המקור של הנברא ובשעת מ"ת נמשך האלוקות שלמעלה ממקור הנבראים.

### בראשית חט"ו שיחה ד'

**ברש"י: „מפרי האדמה: מן הגרוע" – שבזה מבואר מדוע „לא שעה" אל קין. ומביא אגדה ש„זרע פשתן היה" שקין הביא מין משובח – שהרי רצה להתקרב לה" – אך חשב שהעיקר הוא המין ולא פרטי המין.**

על הפסוק (ד' ג') „ויבא קין מפרי האדמה" מפרש רש"י: „מפרי האדמה: מן הגרוע ויש אגדה שאומרת זרע פשתן היה" (בכמה דפוסים: „ד"א מפרי מאיזה פרי שבא לידו לא טוב ולא מובחר").

צריך להבין מדוע מביא רש"י מהמדרש ש„זרע פשתן היה", איך זה „מישב את דברי המקרא" דלכאורה אין זה נוגע?

והנה, רש"י אינו מסתפק בהפירוש „מן הגרוע" (שהכרח פירוש זה הוא מזה ש„אל

קין ואל מנחתו לא שעה" כי לפי זה קשה ד"מן הגרוע" הוא היפך המכוון דהבאת קרבן לה'. ולכן מפרש ש"זרע פשתן היה ד"א וכו'".

[על פי ב' פירושים אלו יובן שחטא קין לא הי' זה שהביא מפרי האדמה, והא רא"י: "ואל קין ואל מנחתו לא שעה" נאמר דוקא לאחר "וישע ה' אל הבל ואל מנחתו", והוא מפני שהטעם ש"אל קין גו' לא שעה" הוא שלאחר שראה ש"וישע ה' אל הבל" כי הוא הביא "מבכורות צאנו ומחלביהן" מ"מ לא למד מהבל ולא תיקן הנהגתו].

והביאור: פשתן הוא מין מובחר וא"כ קין חשב שהעיקר הוא המין משא"כ פרטי המין אינו נוגע, ולכן הביא "מן הגרוע" שבפשתן. וע"ז מוסיף הגירסא "מאיזה פרי", כי עדיין קשה קצת מדוע הביא דוקא מן הגרוע. אך לפירוש השני קשה יותר, מדוע "לא שעה" כלל אם הביא רק "מאיזה פרי".

ע"ד ההלכה: הרמב"ם מדייק שצריך להביא מן היפה והמשובח שבאותו המין, וראיתו מהבל.

וההסברה בכל זה: תוכן ענין הקרבן הוא ש"לה' הארץ ומלואה", ולכן העיקר הוא להביא את המשובח מכל מין להראות שה' הוא בעה"ב על כל מין ולא רק על המינים המובחרים.

ע"פ דא"ח: קין הביא פשתן כי רצה להמשיך מעולם האחדות, וזרע פשתן גדל קנה יחידי מכל גרעין, ולכן לא הביא מן היפה כי בעולם האחדות לא נוגע הפרטים, כי פרטים הו"ע ההתחלקות. אך זהו שלא כפי הכוונה כי הכוונה היא להמשיך את האחדות בתוך העולם – בתוך הפרטים – ולא לצאת מהעולם – מהתחלקות – כדי להגיע לאחדות.

### בראשית חט"ו שיחה ה'

רש"י מפרש ש"נחמת" הוא "חשבתי מה לעשות גו'", כי (נאמר "ויאמר" וא"כ) אילו הפירוש הי' חרטה אז הי' צריך למחות את כולם.

על הפסוק (ו' ז') "כי נחמתי כי עשיתים" מפרש רש"י: "כי נחמתי כי עשיתים: חשבתי מה לעשות על אשר עשיתים". וצריך להבין מדוע אינו מפרש בפשטות ש"נחמת" הוא חרטה, והרי בפסוק הקודם "וינחם" מפרש רש"י שנהפכה מדת הדין?

והביאור בהקדים: בהתחלת הפסוק מפרש רש"י "אמחה את האדם: הוא עפר ואביא עליו מים ואמחה אותו לכך נאמר לשון מיחוי". וצריך להבין למה אינו מפרש שאמחה פירושו בפשטות כמו "מחה אמחה"? והביאור: הקב"ה לא מיחה את כל העולם שהרי נח ובני ביתו נשתיירו, וא"כ צריך לפרש ש"מחה" פירושו "אביא עליו מים", וזה פועל רק על אלו הנמצאים במים.

וכמו שאי אפשר לומר ש"אמחה" הוא כליון – כי נח ובניו נשתיירו – עד"ז צריך לומר ש"וינחם" הוא "חשבתי מה לעשות" – ולא שהתחרט, כי אילו התחרט הי' צריך למחות את כולם.

והנה בהתחלת הענין נאמר "ויתעצב אל לבו", אך זה נשאר במחשבת ה' ולכן לא בא לפועל, ולכן ניחום בפסוק הקודם (ו') מתפרש ש"נהפכה מחשבתו כו'", אך

בפסוק זה שבה נאמר, "ויאמר" – שהענין בא באמירה וגזירה בפועל – אז שינה ה' את המחשבה הקודמת. וטעם השינוי לקולא הוא מפני, "כי עשיתים" – שהם מעשי הקב"ה.

והנה לפי הנ"ל, "נחמתי" – "חשבתי" אינו בסתירה להפירוש הרגיל בנחמה שהו"ע מחשבה אחרת, כי גם זה הוא שינוי שבתחילה ה' המחשבה, "אמחה" אך זה נשתנה למיחוי במים והצלת נח.

וההוראה: עד כמה צריך להיזהר באמירה בלתי רצויה, כי האמירה באה בפועל.

### בראשית ח"כ שיחה א'

"כבשתם ארצות שבעה גוים" הו"ע בידור הניצוצות שע"פ הסדר הרגיל א"א לבררם, והכח לבררם הוא למעלה מהתורה ולכן הובא בפתיחת התורה.

בפרש"י הראשון, "מה טעם פתח בבראשית" מהלשון משמע שהשאלה היא מדוע הפתיחה היא בבראשית אך מובן שהסיפור צריך להיכתב בתורה (ורק לא בפתיחת התורה). וא"כ אינו מובן מהו התירוץ הרי התשובה לאומות העולם יכולה לבוא גם באמצע התורה?

גם צריך להבין למה צריך שהמענה יכתב בתורה – שהיא הוראה לישראל – הרי המענה יכולה להינתן בעל פה וכיוצ"ב?

והביאור בפנימיות הענינים: "כבשתם ארצות שבעה גוים" הוא הביאור של עניני הרשות (שזהו חלק בתורה), שאומות העולם טוענים שזה שייך להם, ואנו עונים ש,ברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".

והנה בביאורים ישנם ב' מדריגות (א) עניני הרשות (ב) דברים האסורים שעל פי הסדר הרגיל אי אפשר לבררם ורק באופנים מיוחדים – על דרך ביטול בשישים או תשובה מאבהה – אפשר לבררם. והכח לבררם הוא למעלה מהתורה. – אלא שמזה נתגלה ש,ממך הכל" שבכל דבר ישנו, "כח מעשיו" של הקב"ה שהם הניצוצים שצריך לבררם. ומפני שענין זה הוא למעלה מהתורה מובן שצריך לבוא בפתיחת התורה.

### בראשית ח"כ שיחה ב'

"את כל עשב גו' לכם יהי לאכלה" נאמר בסיפור הבריאה כדי לפרש את אופן בריאת האדם – ששואה לבהמות וחיות, ורק כשמזכך את עצמו ראוי לרדות בהם. בפסוקים (א' כ"ט-ל), "ויאמר גו' את כל עשב גו' לכם יהי לאכלה. ולכל חית הארץ גו' מפרש רש"י: "לכם יהיה לאכלה. ולכל חית הארץ: השואה להם בהמות וחיות למאכל ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית ברי' ולאכול בשר אך כל ירק עשב יאכלו יחד כולם וכו' וכשבאו בני נח התיר להם בשר וכו'".

הביאור בכל זה: הקושי שרש"י בא לפרש הוא מדוע נכתב בסיפור הבריאה על אכילת אדם וחיה [ד,נעשה אדם], "פרו ורבו", "ורדו", הוא חלק מסיפור הבריאה, דזהו ביאור על אופן יצירת האדם וקיום מעשה בראשית ע"י פרי' ורבי'. וזה מפרש רש"י ע"י שמביא בד"ה את ב' הפסוקים הנ"ל והוא"ו המחבר ביניהם, ומפרש "השואה להם וכו'". שכוונת הכתוב הוא שאם היות שהאדם נברא באופן

ד"רדו" – שיש לו שליטה על הבעלי חיים – מ"מ צריך לזכור שהוא שוה לבהמות וחיות.

ועפ"ז יובן אריכות לשון רש"י כשמפרש שהתיר בשר לבני נח, "כירק עשב שהתיר לאדה"ר", כי במילים אלו מפרש שהתיר לאכילת בשר הוא אותו הטעם שהתיר ירק לאדה"ר, כי האדם זקוק לבשר לבריאותו וכו'.

וההוראה: על האדם לזכור שבעצם הוא שוה לבהמה וחי', וזה שביכלתו לרדות הוא רק מצד ציווי ה'. ולכן "זכה" מלשון זיכוך, "מושל עליהם", שרק אז הוא ראוי לרדות בהם כי הוא מרגיש שהרד' היא רק מצד ציווי ה'. ובאם לאו, אזי "רדו" הוא מלשון ירידה.

### בראשית חכ"ה שיחה א'

רש"י מקדים את פירוש האגדה – "ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים" כי עפ"ז "ויבדל" קאי על "את האור", שהבדיל את טוב שבאור מהאור.

ברש"י (א' ד'): "וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל: אף בזה אנו צריכין לדברי אגדה ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבא. ולפי פשוטו כך פרשהו ראהו כי טוב ואין נאה לו ולחשך שיהיו משתמשים בערבוביא וקבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה".

וצריך להבין מדוע מביא רש"י את פירוש האגדה לפני הפירוש הפשוט? ומדוע אינו מעתיק בד"ה את המשך הכתוב "בין האור ובין החושך" דלכאורה זה נוגע לפירוש הפשוט?

והביאור: מזה שהכתוב אומר "וירא אלוקים את האור כי טוב" ולא וירא אלוקים כי טוב, משמע שה' ראה באור עוד ענין שהוא טוב, וזהו "ויבדל", שהבדיל בין האור להטוב שבאור. ועפ"ז מובן למה הביא את האגדה כפירוש הראשון, כי עפ"י האגדה מתפרשת תיבת "ויבדל" כפשוטו, הבדלה בין שני דברים המעורבים יחד, והוא האור והטוב שבאור.

ועפ"ז יובן לשון רש"י "אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה", שפירוש אגדה זו אינו פירוש הראשון שמביא אלא בא לאחרי הפירוש על "בראשית ברא" – "בשביל התורה ובשביל ישראל" – דלכאורה למאי נפק"מ? והביאור: תוכן האגדה על "בראשית ברא" הוא שאף שנראה שהבריאה הראשונה היתה העולם, והתורה וישראל באו אח"כ, מגלה האגדה את הפנימיות, שמטרת הבריאה היא בשביל ישראל. וכך אגדה זו מורה על פנימיות האור, הטוב שבאור, שהוא אור הסובב שנמצא בהעלם באור הממלא המח'.

וזהו "ראהו שאין כדאי להשתמש בו רשעים", כי אילו הי' אור בגילוי לא הי' בחירה חפשית, ולכן "הבדילו לצדיקים לעתיד לבוא" שאז יראו בגילוי "כי פי' ה' דיבר".

והנה, לשון רש"י "אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה" יש לפרש ע"פ יינה תורה: "אנו" – יושבי אוהל שנמצאים בד' אמות של תורה ותפילה – וממילא יכולים לחשוב שאינם צריכים לפנימיות התורה, וע"ז אומר רש"י "אף אנו צריכים לדברי אגדה".

**בראשית חכ"ה שיחה ב'**

מי שנולד בה' בשבת יהא גומל חסדים – בחי' חסדו של הקב"ה שהוא חסד בלי גבול, והכלי לזה הוא הביטול דדגים, שניתן לבני יוסף, ודור זה הוא דורו של יוסף. איתא בגמרא במסכת שבת: מי שנולד בה' בשבת יהא גומל חסדים לפי שבו נבראו דגים ועופות הניזונים בחסדו של הקב"ה. ולכאורה הרי בכל בני"י ישנם ג' סימנים ד"רחמנים ביישנים וגומלי חסדים"?

ויובן על פי דיוק הלשון „בחסדו של הקב"ה" שהוא חסד בלי גבול, שאלו שנולדו ביום ה' ישנו בהם חסד יותר משאר בני"י.

והנה הכלי לחסדו של הקב"ה הוא ביטול, ובפשטות שכשהאדם בטל אזי הוא מתחסד עם אחרים גם על חשבון טובת עצמו, ודגים מורים על ביטול שהרי הם בטלים למקור חיותם שהוא המים.

והוראה לדורנו הוא שעיקר הברכה דדגים הוא לבני יוסף, ודורנו זה הוא דורו של יוסף נשיא דורנו, שהפיץ את המעיינות בכל מקום מבלי לחשוש לעין הרע.

**בראשית חכ"ה שיחה ג'**

„עולם על מילואו נברא" הוא לפי ערך השלימות שיכול להיות בששת ימי בראשית, אך בשבת צריך „לתקן" את הבריאה ולהעלותה להשלימות שלפי ערך האור המאיר בשבת.

יש לתווך ב' מדרשים: (א) „אשר ברא אלוקים לעשות" פירושו „לתקן", שהעולם נברא באופן הצריך תיקון, (ב) מאמר רז"ל ש„עולם על מילואו נברא". והביאור: „לעשות" – „לתקן" – נאמר ביום השביעי, כי בששת ימי בראשית נברא העולם בשלימות לפי ערך מה שהיה שייך אז. אך בשבת שנמשך אור נעלה יותר וישנו אפשרות לתקן את העולם ולהגביהו לשלימות נעלית יותר אז צריך לתקן את העולם – להביאה לשלימות זו.

וע"ד המבואר בנוגע לתשובה שכשהאדם מגיע למדריגה נעלית יותר, והעבודה שעבד לפני כן הוא נצחי למעלה, וא"כ צריך תשובה כדי להגביה את עבודתו הקודמת למדריגה העליונה. ועד"מ כשאדם נוסע בשליחותו של מלך אינו בטל במציאות, ואדרבא רצון המלך הוא שהוא יפעול את השליחות וכו', וכשחוזר למלך – שאז צריך להיות בתכלית הביטול – צריך לשוב בתשובה שגם עבודתו הקודמת תהי' בבחי' ביטול במציאות.

וזהו גם המענה להטענה שאין הכרח בלימוד החסידות שהרי גם בדורות הקודמים – „זיין זיידע" – לא למדו, והביאור שלאחרי שנתגלתה תורת החסידות ואפשר להגיע למדריגה נעלית יותר אזי בהכרח להגיע לשלימות זו. (וע"ד שמובן שאי אפשר להיות כמו בדורות הראשונים וללמוד רק משנה וגמרא).

**בראשית ח"ל שיחה א'**

ע"י התשובה שלמעלה מהעולם „מאבדים את העולם שנברא בעשרה מאמרות" – מאבדים את ההגבלה שבעולם.

שנינו באבות פרק ה': „בעשרה מאמרות נברא העולם, ומה תלמוד לומר והלא במאמר אחד יכול להבראות, אלא להיפרע מן הרשעים שמאבדים את העולם

שנברא בעשרה מאמרות וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות."

צריך להבין איך אפשר לומר שהכוונה בבריאת העולם הוא, "להיפרע מן הרשעים", ובפרט שמקדים ענין זה ל"ליתן שכר טוב לצדיקים"?

והביאור: בהקדים קושיא כללית מדוע אינו מונה בין הדברים שהם במספר עשרה את התורה שניתנה בעשרה דברות?

ויש לומר שמספר עשרה הוא ענין של שלימות רק מפני שכך עלה ברצונו ית' להאציל עשר ספירות – "עשר ולא תשע עשר ולא אחד עשר". וגם לאחר שעלה ברצונו שעשר יהי' מספר השלם אינו מוכרח בזה ח"ו ויכול לשנות ענין זה.

וגם בעבודת האדם ישנם ב' ענינים אלו. עבודת הצדיקים הוא השלימות כפי שנקבע בעולם, "עשרה" – עבודה בעשר כוחות הנפש – עבודת הצדיקים. ועבודת התשובה הוא למעלה מהעולם ואינה מוגדרת בגדרי העולם, "אחד" – יחידה שלמעלה מהעולם.

וזהו הביאור בזה שהעולם נברא "בעשרה" שהוא שלימות הבריאה ועבודת הצדיקים. אך במאמר אחד יכול להיבראות (לא רק לפני ששת ימי בראשית אלא גם עכשיו – שביכולת האדם (ע"י התשובה) להתעלות למעלה משלימות הבריאה.

וזהו "להיפרע מן הרשעים" שענין פירעון הוא פריעת חוב, שעושה תשובה ומשלים את החוב להקב"ה, ו"מאבדים את העולם שנברא בעשרה מאמרות" הו"ע שמאבדים את ההגבלה שבעולם ולכן מקדים את ענין התשובה שהיא למעלה מגדרי הנבראים, ועוד שע"ז מבררים גם את הזדונות שאין ביכולת הצדיקים לבררם.

### בראשית ח"ל שיחה ב'

כונת הבריאה היתה שיבראו "שני המאורות הגדולים" ואח"כ תתמעט הלבנה. וכמו שהוא בתורה שמצד המטה ישנו חילוק בין תושב"כ לתושבע"פ, אך מצד הקב"ה הם "שני המאורות הגדולים".

"ויעש אלוקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת ביום ואת המאור הקטן לממשלת בלילה". ואיתא בגמרא שהלבנה אמרה אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד אמר לה לכי ומעטי את עצמך. אמרה הלבנה בשביל שאמרתי לפניך דבר הגון אמייעט את עצמי, והקב"ה הוצרך לפייסה.

ויש להבין האם היתה טענת הלבנה טענה נכונה. דאם הטענה היתה נכונה אזי קשה איך שייך שהבריאה שנבראה ע"י הקב"ה תהי' עם חסרון? ולמה נענשה? ואם אין זה טענה אמיתית מהו הפירוש שהלבנה אמרה "דבר הגון" ועד כדי כך שהקב"ה הי' צריך לפייסה?

ויש לומר ששני הענינים צודקים, שכוונת הקב"ה הי' שיבראו באופן ד"שני המאורת הגדולים" ודוקא אח"כ תתמעט הלבנה. ויובן זה ע"פ ביאור הענין דשמש ולבנה בתורה, שמבואר בש"ל שזהו ענין דתושב"כ ותושבע"פ, שמצד מקבלי התורה תושב"כ היא בבחי' שמש, משפיע, שמודגש בה שהיא ההשפעה מלמעלה

והיא תורת ה' ולכן אותיותיה הם באופן דלא חסר ולא יתיר, והבנת האדם אינו נוגע כ"כ. [ובסדר מקבלי התורה מונה הרמב"ם כל החכמים שקיבלו, משא"כ בתורה שבכתב מודגש „ומסרה“]. אך חילוק זה הוא רק מצד מקבלי התורה אך מצד הקב"ה הרי זה „שני המאורות הגדולים“ שהכל מאיתו, ובלשון הרמב"ם „כל המצוות בפירושן ניתנו“ [מלמעלה] אלא שלמטה ה"ז בבחי' מקבל מהתורה שבכתב.

וכן הוא למעלה שהקב"ה ברא „את שני המאורות הגדולים“ אלא שרצה שהלבנה תקבל מהשמש [ע"ד שהקב"ה זן את העניים ע"י העשירים] אך התכלית תהי' לעת"ל שאז יתגלה שגם הלבנה מקבלת את אורה מהקב"ה – „מאור הגדול“. ולכן עד אז צריך הקב"ה כפרה להדגיש שאי"ז השלימות, עד לזמן שיהי' „אור הלבנה כאור החמה“.

#### בראשית חל"ה שיחה א'

באם קריאת השמות הוא עבור ההתחלקות כל נברא משאר הנבראים אזי אי"ז שייך לדגים, אך אם הקריאה היא עבור התגלות מטרת הנברא ה"ז שייך לדגים. ישנה מחלוקת במפרשים האם אדם קרא שמות לדגים. וביאור המחלוקת: בקריאת שמות ישנה ב' ענינים. תועלת לאדם, ותועלת לנקרא בשם. וזהו הביאור בהנ"ל, דהדגים אינם מביאים כ"כ תועלת לאדם שהרי הם במים, וא"כ אין נוגע שיקרא להם שם. ולהשיטה שקרא להם שם ה"ז בשביל הדגים עצמם. ויש לבאר שבאמת לכל הדיעות התועלת דקריאה בשם הוא עבור הנקראים עצמם. אך בזה גופא יכול להיות ב' אופנים. (א) שהקריאה היא תועלת עבור גוף הנברא, שע"י שנקרא בשם יש בו חשיבות והתחלקות מכללות מין החי. וזה אינו שייך בדגים כי נבראו באופן שנמצאים במקורם ללא התחלקות. (ב) התועלת הוא עבור מטרת הבריאה, שע"י שקורא להם שם מתגלה בהם שרשם מהאותיות דיו"ד המאמרות. וזה שייך גם לדגים, שגם בהם צריך לגלות – ע"י הקריאה שענינה גילוי – שמציאותם כמו שהם במים הוא מפני שהם בהתכללות במקורם.

#### בראשית חל"ה שיחה ב'

בכל אחד מאופני העבודה צריך להיות התכללות רצוא ושוב, ולכן קין – בחי' רצוא – בנה עיר, ולשת – בחי' שוב – הי' בן ש„איננו כי לקח אותו אלוקים“. בנוגע לתולדותיו של אדם מצינו דבר פלא שלקין – שהרג את אחיו וכל צאצאיו נאבדו – הי' בן בשם חנוך ש„ויהי בונה עיר“ – שעסק בישובו של עולם. ולשת – שממנו הושתת העולם ונח הי' מבניו – הי' ג"כ בן בשם חנוך, אך „ואיננו“ שלא הי' לו קיום בעולם.

בפשטות הענין הוא שהסיפור על קין מורה על עבודת התשובה שלו, שלא זו בלבד שהתחרט על מעשיו הלא טובים אלא עוד זאת עסק בפועל ממש בקיום העולם.

והנה ע"פ פנימיות הענינים שהתורה מדברת בעליונים ורומזת בתחתונים, הנה קין הוא במדרגה נעלית ביותר ע"ש „קניתי איש את ה'“ – בחי' רצוא, ושת הוא בחי' שוב. שבכל א' מג' הקווין דתורה ועבודה וגמ"ח ישנו רצוא ושוב, ולדוגמא



בתורה הלימוד „להגדיל תורה ולהאדירה” הוא רצוא, והלימוד בכדי לידע את המעשה אשר יעשון הוא שוב. והנה ההוראה היא שכל אחד מאופני העבודה צריך להיות כלול מהעבודה בקצה השני. ולכן קין שהוא בחי' רצוא בנה עיר שהו"ע השוב, ושת שהוא בבחי' שוב, הי' לו בן ש, ואיננו כי לקח אותו האלוקים” שהו"ע הרצוא. וחנוך רומז לחינוך שהוא היסוד דכל העבודה, והביאור שהרצוא שישנו בשוב אינו רק פרט אלא יסוד ועיקר. וזה קשור עם כללות פרשת בראשית ברא, כי הדבר ה' המהווה את העולם הוא בבחי' רצוא ושוב, כי כדי שיתהווה עולם בבחי' העלם וגבול צריך להיות דוקא הארה שבאה בבחי' שוב, אך כדי שלהארה זו יהי' הכח להוות צריכה להיות בבחי' רצוא דביקות במקורה.

## נח

### נח חלק א'

**מי המבול – ועד"ז טרדות הפרנסה – מטהרים.**

א. המבול הוא לא רק עונש אלא גם טהרה. ועד"ז בנוגע ל„מים רבים” דטרדות הפרנסה, שהגם שנראה שהם מבלבלים, מ"מ הם מטהרים, כי עי"ז מתבטל האדם ממציאותו ונעשה כלי לקדושה.

**„תהום רבה” – טרדות גשמיים, „וארובות השמים” – טרדות דעסקנות ציבורית.**

ב. במי המבול ישנם „תהום רבה” – הטרדות דענינים גשמיים, „וארובות השמים” – הטרדות בעניני עסקנות ציבורית, וגם טרדות אלו הם מבול, וכדי להינצל מהמבול צריך להיכנס לתיבות התורה והתפילה.

**צריך להביא לתיבה את אשתו ובניו „וכל החי” – כל הענינים שיש לו שייכות אליהם.**

ג. אין הכוונה שעל האדם לדאוג רק לעצמו, אדרבא עליו להביא לתיבה גם את אשתו ובניו – תלמידיו המקבלים ממנו – שדוקא עי"ז יקבל את הסיוע מלמעלה שלימוד תורתו ותפילתו תהי' כדבעי. ועל האדם להכניס לתיבה גם את „כל החי גו”, כל הענינים שבהשגחה פרטית יש לו שייכות אליהם, והם יאבדו לולא השפעתו.

**תיבות התורה ותיבות התפילה – מלמעלמ"ט ומלמטלמ"ע. העבודה דמסירות נפש שייכת לכל אחד.**

ד. ישנו מאמר ד"ה „אמר ר"ע אשריכם ישראל” שנאמר בפרשת נח (תרס"ז), והקשר לפרשת נח הוא שב' הענינים ד„לפני מי אתם מטהרים”, ומי מטהר אתכם” הם ב' המדרגות דתשובה על עבירות והתשובה ד„והרוח תשוב גו”, שזהו ב' הענינים דמלמעלה למטה ומלמטה למעלה, שהם ב' הענינים דתיבת נח – תיבות התורה ותיבות התפילה.

העבודה ד„והרוח תשוב” הו"ע המס"נ ששייכת לכל אחד, כי כל שבירה ששובר

את עצמו הוא מסירות נפש כי „מה לי קטלא כולא ומה לי קטלא פלגא“. וגם הגדול צריך לדעת שללא העבודה דמסירות נפש אין לו שייכות לקדושה כמו שנאמר „מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח“. והכוונה הדיציאה ממציאאותו, הוא שגם כשחוזר למציאותו יורגש בו העבודה הקודמת.

### נח חלק ג'

„ונעשה לנו שם“ צריך להיות ע"י ענין רוחני כבניית ישיבה. חטא דור ההפלגה הי' שרצו רק „ונעשה לנו שם“, מבלי תוכן רוחני בחייהם. וההוראה: שבדור זה, אחר המבול, צריך לבנות ישיבות ועי"ז יהי' „נעשה לנו שם“. אברהם „קיבל שכר כולם“ מפני שהתעסק בבירור אנשי דורו. ב. „עשרה דורות מנח עד אברהם כו' עד שבא אברהם וקבל שכר כולם“. הטעם שאברהם קיבל שכר כל הדורות שלפניו משא"כ נח, הוא מפני שדור ההפלגה הי' להם שכר עבור ההנהגה באחדות ביניהם, ורק שלא יכלו לקבל את השכר מפני שפשטו ידם בעיקר. ומפני שאברהם התעסק עם אנשי דורו לכן קיבל גם ניצוצות אלו. משא"כ דורו של נח לא הי' להם שכר, ואפי' אם הי' להם שכר לא הי' נח מקבל את השכר מפני שלא התעסק עם אנשי דורו. וההוראה: שע"ז שמקרבים את בני"ב בקו החסד מבררים את כל הניצוצות גם דהדורות הקודמים.

### נח ח"ה שיחה א'

„הואיל והזכירו סיפר בשבחו“ – דוקא פה ולא בפעם הראשונה שנזכר, כי שם נזכר בשייכות ל„אלה תולדות אדם“. ומלמדנו שדיבור בשבח חבירו הוא תועלת (פרשת ו)עבודת נח.

ברש"י (ו' ט'): „אלה תולדות נח נח איש צדיק – הואיל והזכירו ספר בשבחו, שנאמר זכר צדיק לברכה. דבר אחר ללמדך, שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים“.

והנה, בב' הפירושים צריך להבין מדוע לא נזכר „אלה תולדות נח“ בפרשת בראשית – כשנזכר בפעם הראשונה? ומדוע לא נאמר כן בשייכות לשאר הצדיקים שנזכרו שם? (בנוגע לצדיקים שנזכרו אח"כ בתורה יש לומר שזהו הפירוש בדברי רש"י „ללמדך“ – שבשאר הצדיקים למדים זה מנח).

והביאור: בפרשת בראשית מדובר אודות „זה ספר תולדות אדם“ – שכל האנשים שנמנו שם נמנו רק בשביל לבאר על דבר תולדות אדם, וא"כ לא נוגע לדבר אודותם. כי אין זה העיקר שם.

והנה, ישנם מפרשים שלומדים פירוש שלישי – ש„נח איש צדיק“ הוא המשך ל„ונח מצא חן בעיני ה'“. אך רש"י שולל פי' זה (אפי' כפירוש שלישי) בהעתיקו את תיבת „אלה“ בדיבור המתחיל, ד„אלה“ הוא ענין חדש (משא"כ ואלה בוא"ו המוסיף).

מיינה של תורה: „לשון תליתאי קטיל תליתאי“. והוא מפני שמסגולות הדיבור

הוא לגלות את מה שהי' בהעלם במחשבה, ועד"ז כשמדברים על הרע שנמצא באדם הרי זה מגלה את הרע. „ומרובה מדה טובה“, שדיבור בשבח הוא נתינת כח לעבודה, שע"ז מתגלה הטוב שבאדם. וזהו שענין זה הוא בפרשת נח, שבה מדובר על עבודת נח – ולא בפרשת בראשית שבה מדובר ע"ד הנשיאת חן שהי' לנח באתעדל"ע („מצא חן“, שמציאה בא מלמעלה).  
ומזה ישנה הוראה ע"ד החשיבות דדיבור בשבח חבירו, ובפרט שע"ז ישנה גם ברכה עבור המדבר, ד„ברכנו אבינו“ הוא כשכולנו כשאחד.

### נח ח"ה שיחה ב'

לפירוש „לבד נח“ קשה מדוע לא נאמר בפירוש לבד נח. ולפירוש „גונח כו' מטורח הבהמות“ קשה מדוע הי' החיסרון רק בנח ולא בבניו. ולפירוש „שאיחר מזונות לארי“ קשה הרי ארי זה הי' צריך להיות „איידעלער“. מינה של תורה: צריך שחיסרון בדברים המוכרחים לא יפריע לו, אך לשני צריך לתת הכל בעיתו.

על הפסוק (ג' כ"ג) „וישאר אך נח“ מפרש רש"י: „לבד נח, זהו פשוט, ומדרשו גונח וכוהה דם מטורח הבהמות והחיות ד"א שאיחר מזונות לארי והכישו“.

והנה, הקושי ב„אך נח“ הוא שבכל מקום שנאמר „אך“ הפירוש הוא שזה דבר חידוש שלא היינו יודעים לולא תיבה זו [ולדוגמא לאחר שכתוב בתורה ש„לכל חית הארץ לכם יהי לאכלה“ היינו חושבים שאבר מן החי מותר, ולכן מלמדנו הכתוב ש„אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו“] וא"כ אינו מובן מהו החידוש שנח נשאר בחיים? ולכן מפרש רש"י „לבד נח“.

אך פירוש זה קשה כי אם הפירוש הוא „לבד נח“ למה לא נאמר בפירוש בתורה לבד נח? ולכן מביא רש"י את המדרש אגדה. והנה גם פרטי המדרש מרומזים בתיבת „אך“, שהגונח משמיע „אוי“ שמתחיל באות א' וכוהה מתחיל באות כ'. וזה בא בהמשך ל„וימח את כל היקום“, זאת אומרת שהחיסרון בנח הי' דבר עיקרי ומזה רואים ש„כוהה דם“.

והנה במדרש אגדה קשה למה רק בנח הי' „אך“ – חסרון – ולא בבניו אף שבדאי עזרו לאביהם בתיבה?

ולכן מפרש רש"י „שאיחר מזונות לארי והכישו“, שהארי הוא המלך שבחיות וא"כ מסתבר שדוקא נח האכילו.

אך לפי"ז קשה דלכאורה הארי שניצל מהמבול הי' צריך להיות – איידעלער – ונח האכילו, וא"כ קשה לומר שהוא הכישו רק משום שאיחר מזונותיו. ולכן מביא רש"י את הפסוק „הן צדיק בארץ ישולם“. אך הקושי בפירוש זה הוא גדול יותר מהקושי על הפירוש הראשון ולכן מקדים רש"י את הפירוש „מטורח הבהמות“, ונצטרך לומר שבנח הי' טירחא יתירה כי הוא הי' זקן יותר, והציווי להאכיל את החיות הי' אליו דוקא.

יינה של תורה: כשיש ליהודי שליחות מנשיא דורנו יכול לחשוב שזה מראה על חשיבותו וא"כ בעצם מגיע לו כבוד, וא"כ על הכבוד הוא מוותר אך מדוע יש לו צרות וכו'? וע"ז אומרים לו ש„כבר היה לעולמים“ אצל נח. ואף שבנוגע לעצמו

הנה חסרון אפי' בדברים המוכרחים אינו צריך להפריע לו, מ"מ בנוגע להזולת צריך לתת את הכל בעיתו, ואסור לו לאחר את מזונות האיר.

### נח ח"י שיחה א'

**„צהר” – י"א חלון שע"ז מובן הלשון „תעשה לתבה”, וי"א אבן טובה – שיכולים להוליכה לכל חלקי התיבה. ב' אופנים בגילוי אלוקות: (א) פתיחת חלון בלבושי הטבע (ב) ושהטבע עצמו יאיר.**

עה"פ (ו' ט"ז), „צהר תעשה לתיבה” מפרש רש"י: „צהר: יש אומרים חלון ויש אומרים אבן טובה המאירה להם”.

הביאור בזה: מובן שבציווי הקב"ה על עשיית התיבה לא נאמרו כל הפרטים, וא"כ מובן שנח דאג שיהיה אור בתיבה (ע"י שמן וכיוצ"ב). וא"כ צריך לומר שכוונת התורה ב„צהר” לשון יחיד (שאינו מספיק להאיר את כל התיבה) היא לתוספת אור. ועל זה מביא רש"י ב' פירושים. (א) חלון – וזה הפירוש העיקרי כי עפי"ז מובן הלשון „תעשה לתיבה”. אך בפירוש זה קשה מהי התועלת בחלון אחד לכל התיבה (שהיתה „מדורים מדורים”)?

ולכן מביא פירוש שני – „אבן טובה” שיכולים להוליכה לכל חלקי התיבה. מיינה של תורה: ישנם ב' אופנים להאיר את התיבה: התחלת העבודה היא לפתוח חלון בלבושי הטבע ולראות את האור הבוקע דרך לבושי הטבע, על דרך ענין השגחה פרטית. אך „יש אומרים” – אלו שכבר הגיעו למדריגה זו – אומרים שיש עוד אופן והוא „אבן טוב המאירה”, שהאבן מאיר מעצמו, זאת אומרת שמגלים ומהפכים את הטבע עצמו לגילוי.

### נח ח"י שיחה ב'

**באם רואה – לא רק שעליו לתקן את חבירו אלא גם – את הרע שבחבירו אזי זהו הרואה שרע זה ישנו בו. שכשרואה רע בזולת צריך לראות רק את החלק החיובי שבזה – שעליו לתקן את חבירו.**

„מן הבהמה אשר איננה טהורה”. עיקם הכתוב וכו' כדי לדבר בלשון נקי'. עה"פ (ט' כ"ב), „ופניהם אחורנית ואת ערות אביהם לא ראו” מפרש הבעש"ט שכשאדם רואה לא טוב בחבירו הרי זה כדוגמת מראה – שמראים לו מלמעלה שענין בלתי רצוי זה ישנו בו. ולכאורה קשה מהיכני תיתי לומר כן, הרי לכאורה אפשר לומר שהכוונה בזה שמראים לו את הענין הבלתי רצוי הוא כדי שהוא יפעול על זולתו.

והביאור: „לא ברא הקב"ה דבר אחד לבטלה” וזה כולל גם פרט אחד, שכל פרט ופרט שנברא הוא „לכבודו”. וא"כ אם רואה את הרע שבחבירו – לא רק שהוא צריך לפעול ולתקן את חבירו – הנה הכוונה בזה שהראו לו מלמעלה פרט זה (שישנו רע בחבירו) הוא מפני שהרע הזה ישנו בו.

וההוראה: כשרואים יהודי במצב בלתי רצוי, צריך לראות רק את הצד החיובי בזה – שעליו לעזור לחבירו בתיקון הדבר. אך „וערות אביהם לא ראו” שאינו צריך לראות ולהרגיש את הרע שבזולת.

**נח ח"י שיחה ג'**

**ה"עלה זית" גדל לאחר המבול על עץ שלא נמחה, ועי"ז ידע נח ש"קלו המים מעל הארץ".**

„ותבוא איליו וגו' והנה עלה זית טרף בפיה" (ח' י"א). צריך להבין מאין לקחה היונה את עלה הזית, הרי לכאורה „וימח את כל היקום" כולל גם את עלי הזית. (הטעמים שבמדרש – שלקחה את עלה הזית מגן עדן, או מארץ ישראל שלא ירד בה המבול – קשה לפרש בפשוטו של מקרא, כי ע"פ פשוטו אי אפשר להיכנס לג"ע. וע"פ פשוטו של מקרא צריך לומר שירד המבול גם בא"י).

גם צריך להבין איך ידע נח שקלו המים מעל הארץ ע"י שהביאה עלה זית, הרי יתכן שהזית הי' בראש הר גבוה וכיוצא בזה?

והביאור: רואים במוחש שזית הוא עץ חזק ביותר, ולכן מובן שהיו עצי זית שלא נמחו. והנה העלה זית שהיונה הביאה גדל לאחר המבול, וא"כ נח הבין שקלו המים מן הארץ כי עבר מספיק זמן עבור גדילת עלה, וא"כ קלו המים מעל הארץ. יינה של תורה: מבואר בתו"א שהמבול הוא ענין טהרה – כמו מקוה, וא"כ יומתק לומר (כפשוטו של מקרא) שהמבול הי' גם בארץ ישראל, כי עפי"ז יוצא שהטהרה היתה גם בארץ ישראל.

**נח חט"ו שיחה א'**

**נח בנה את התיבה בעצמו – ולכן „מאה ועשרים שנה היה משתדל בה" – כי הפעולה דהבניה היא חלק מהמצוה – כדי לעורר את אנשי דורו לתשובה. ברש"י: „מאה ועשרים שנה הי' משתדל בה". צריך להבין מדוע לא קיים נח את ציווי הקב"ה בזריזות, ובפרט קשה שהתורה העידה עליו ש„ויעש נח ככל אשר ציוה ה"י".**

והביאור בזה: כוונת הקב"ה בציווי בניית התיבה היה שנח יעורר את אנשי דורו לתשובה. ולכן אמר לו „עשה לך" – שנח בעצמו הי' צריך לבנות את התיבה, כי בניית התיבה היא לא רק בשביל המציאות דתיבה בנויה אלא שהפעולה היא חלק מהמצוה. וזהו הפירוש ב„למה הטריחו בבנין זה" – למה ציווה באופן שנח צריך לעשות את הכל לבד, והביאור הוא מפני שהפעולה היא חלק מהמצוה כדי לעורר את אנשי הדור לתשובה, כנ"ל.

והנה הציווי לנח הי' „עשה לך", והראגאטשאווער מפרש ש„לך" הוא משלך – מנכסיו. והנה גם במצות סוכה (הדומה בכמה פרטים לתיבה) נאמר „לך" ואעפ"כ אינו צריך להיות משלך. והביאור: נח לא בעי רחמי על אנשי דורו, וההצלה היתה רק לו ולכן הי' צריך להיות לך משלך. משא"כ סוכה ענינה אחדות ושלוש וא"כ סוכת חבירו היא שלו ממש.

**נח חט"ו שיחה ב'**

**התפתחות חכמת הטבע הוא בשביל להשתמש בהם לעבודת ה', ועי"ז גילוי חכמת הטבע מתגלה אחדות ה' בעולם.**

„בשנת שש מאות לחיי נח גו' נפתחו כל מעינות תהום רבה וארובות השמים נפתחו" (ז' י"א), ואיתא בזוהר: „ובשית מאות שנין לשיתאה יתפתחון תרעי

דחכמתא לעילא ומבועי דחכמתא לתתא ויתתקן עלמא לאלעה בשביעאה וכו". והענין בזה: "כל מה שברא הקב"ה לא בראו אלא לכבודו", וא"כ טעם התפתחות חכמת הטבע הוא כדי להשתמש בהם לה' ולתורתו. וענין זה הוא הכנה לביאת המשיח, שאז יהי' "וראו כל בשר", שהבשר הגשמי יראה אלוקות, ומשל גשמי לזה הוא גלי הראדיא וכו', שזהו דוגמא מוחשית לעין רואה ואוזן שומעת וכו'. והנה, זהב נברא עבור בית המקדש, ולכן לא מספיק להשתמש בזהב עבור עניני העולם – שמזה יהי' תועלת לעבודת ה' – אלא צריך להשתמש בזהב לעבודת ה' גופא, וכך הוא בחכמת הטבע. וזה נעשה ע"י לימוד דא"ח על הראדיא וכו'. ובעומק יותר: גם גילוי החכמות עצמם הוא הכנה לביאת המשיח, כי ככל שהמדע מתפתח מגלים יותר את האחדות שישנה בעולם, והאחדות שבחכמת הטבע הוא מצד האחדות הפשוטה דאלוקות.

#### נח חט"ו שיחה ג'

**עכו"ם ששבת חייב מיתה, מפני שענין העכו"ם הוא לפעול שיהי' גדר דעולם – תנועה שהיא היפך המנוחה, ועבודת בני" הוא לחבר את העולם לעליונים.**  
 „לא ישבותו" (ח' כ"ב). ובגמרא: „עכו"ם ששבת חייב מיתה". צריך להבין הקשר בין הלימוד דהגמרא לפשט הכתוב, ומדוע אסור לעכו"ם לשבות, הרי לכאורה השביתה קשור עם הבריאה ששייכת לכל העולם?  
 והביאור: לפני מ"ת הי' צריך להיות בחי' עליונים ותחתונים בפני עצמם וע"י מתן תורה נעשה חיבור עליונים ותחתונים. וזהו ב' התקופות דלפני המבול ואחרי המבול. דלפני המבול הי' העולם רק מקבל מהקב"ה – וזהו שהאריכו ימיהם – וכשחטאו ואיבדו את הקשר להקב"ה נאבדו. אך אחר המבול הוא בחי' תחתונים, שהעולם גופא יכול להתברר גם לאחר החטא, ולכן „לא אוסיף". וזהו שהאות להברית הוא הקשת, שנברא אז, שמורה על בירור אד העולה מן הארץ שהוא „דק" ויכול לשקף את קרני השמש.  
 והנה, שבת הוא למעלה מהעולם, ולכן נרגש רק בנשמות ישראל שהם הפנימיות דהעולם. דעבודת בני ישראל הוא לחבר עליונים ותחתונים, המשכת הקדושה שלמעלה מהעולם – גדר המנוחה – בעולם – גדר התנועה. ולכן העכו"ם „לא ישבותו" כדי שיהי' גדר דעולם, ובני" מקשרים את העליונים עם העולם.

#### נח חט"ו שיחה ד'

**בני נח – שהנפש השכלית שלהם הוא בבחי' ישות – צריכים לקיים את המצות שלהם מפני ציווי הקב"ה למשה, שדוקא אז נמשך להם הביטול מבני".**  
 „חביב אדם שנברא בצלם חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר כי בצלם אלוקים עשה את האדם". ואיתא בתוספות יו"ט שחביב אדם קאי על בני נח, וענין זה נאמר לבני" כי צוה משה רבינו לכוף את כל באי עולם וכו', וזה נעשה ע"י שאומרים להם שנבראו בצלם.  
 והנה לכאורה צריך להבין מדוע צריכים בני נח לקיים את המצוות מפני שציוה ה' את משה בהר סיני ולא מפני הציווי לנח.

והביאור בהקדים שיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר שמבאר שנפש השכלית של בן נח מביא את האדם לידי ישות וגסות (דשכל בטהרתו – שאז השכל הוא למעלה מישות האדם – הוא דוקא ע"י הביטול, ומפני שכל ענין ההשגה דחכמות חיצוניות הוא בישות לכן גם השכל היא בבחי' ישות) משא"כ נפש השכלית דבנ"י, שהנפש האלוקית פועלת על הנפש השכלית שענין אלוקי יודבק בה. וא"כ כדי שבני נח יקיימו את המצוות שלהם כראוי – לא, מפני הכרע הדעת" שלהם, שהו"ע הישות, שאז הם, לא מחכמיהם", אלא – באופן דחסידי אוה"ע ו,חכמיהם" ה"ז ע"י הביטול שבא ע"י השפעת בנ"י (שבהם ישנו ביטול) על בני נח לקיים את המצוות מפני ציווי הקב"ה למשה (בחי' הביטול).

### נח חלק ט"ו שיחה ה'

„עד אברהם” – ולא עד מיתת תרח, כי תרח שב בתשובה – „חרון אף של מקום בעולם”, ש„אף” שלמעלה מחכמה לא נמשך בפנימיות, ולכן האריכו ימיהם. ואברהם הוא בחי' המשכה פנימית.

עה"פ (י"א ל"ב) „וימת תרח בחרן” מפרש רש"י: „בחרן: הנון הפוכה, לומר לך עד אברהם חרון אף של מקום בעולם”.

והנה, רש"י מפרש „עד אברהם” ולא עד מיתת תרח – אף שלכאורה זהו פשט הכתוב – כי לשיטת רש"י תרח עשה תשובה, וא"כ צריך לומר שהחרון אף הוא מצד מצב כללות העולם ולכן מפרש „עד אברהם”, שהנון הפוכה היא בכדי לחלק בין „וימת תרח לחרן” לפסוק שלאח"ז „ויאמר ה' אל אברהם” שאז נפסקה החרון אף. (ומדייק „עד אברהם” ולא עד מיתת תרח כי לפירש"י תרח מת הרבה זמן לאחרי הציווי לאברהם וא"כ החרון אף נפסק לפני מיתת תרח).

והנה הכתוב צריך לפרש שבדורות הראשונים ה' חרון אף של מקום בעולם, כי הדורות הראשונים האריכו לחיות, וא"כ קס"ד שמצד איזה מעלה שהי' להם גרמו נחת רוח לה'.

והנה ע"פ יינה של תורה טעם אריכות חיי הדורות הראשונים הוא מפני שהיו ניזונים בחסדו של הקב"ה, שמצד החסד שלמעלה מהשתלשלות אין מעשי התחתונים נוגעים כל כך.

וזה מרומז בלשון רש"י „חרון אף”, דהנה חרון הוא מלשון חרה כמו „ניחר גרוני”. וענין „ניחר גרוני” הוא שחסר בהמשכת השכל למדות ע"י הגרון. וענין האף הוא למעלה מהחכמה, כי ריח מגיע למעלה מהשתלשלות. אך סדר זה היה רק עד אברהם, כי משהתחילה „שני אלפים תורה” וכל הענינים צריכים להימשך בפנימיות אזי באה ההשפעה ע"י שכל התורה.

וענין זה מרומז בציווי הנון הפוכה, כי הנון הו"ע נון שערי בינה שלמעלה מהשתלשלות, ונון פשוטה מורה על המשכת האור בפנימיות, ועד למטה מטה.

### נח ח"כ שיחה א'

הציווי דע"ז הוא על מחשבת השכל, ולכן מדגיש הרמב"ם שע"ז מושלל גם מצד השכל, ואומר שבן ארבעים (שאינו ישנה שלימות השכל) הכיר את בוראו. ו,דודו של אברהם” הוא כשפעל על הדור ששיגו דעת בוראם מצד שכלם.

על הפסוק „בדורותיו” (ו' ט') מפרש רש"י שיש דורשים אותו לשבח ויש דורשים לגנאי „אילו הי' בדורו של אברהם לא הי' נחשב לכלום”.

ולכאורה צריך להבין הרי אברהם הי' בן נ"ח שנה כשנח נסתלק, וא"כ נח הי' בדורו של אברהם, וא"כ איך אפשר לומר „אילו הי' בדורו של אברהם”? והנה, הרמב"ם אומר שאברהם הי' בן ארבעים שנה כשהכיר את בוראו, והראב"ד משיג עליו ואומר שישנו אגדה שבן ג' שנה הכיר את בוראו ומביא רמז לזה ממ"ש „עקב אשר שמע אברהם” כמנין עקב. וצריך להבין מדוע מביא הרמב"ם את הגירסא דבן ארבעים [ולא מ"ח או נ']?

ויובן בהקדים הביאור בזה שהרמב"ם בספרו הלכות הלכות מביא את כל האריכות בנוגע לדברי ימי העולם, איך שבימי אנוש טעו בני האדם וכו' ומביא את כל ההשתלשלות הענינים דעבודה זרה (ואת העיקר – שאדם נצטוו על ע"ז וכל השנים ההם עברו על ציווי ה' – אינו מביא)?

והביאור: אף שרוב הציוויים הם על ענין של מעשה מ"מ באזהרת ע"ז העיקר הוא „לא תתורו” במחשבת הלב והמוח, ולכן מדגיש הרמב"ם שעבודה זרה מופרך גם מצד השכל. ולכן מדגיש ש, טעו כו' ונבערו עצת כו' נביאי שקר כו' וכוזבים כו'”. ולכן מביא הרמב"ם את הגירסא דבן ארבעים הכיר אברהם שהרי בבן ארבעים ישנו שלימות השכל.

אך עפ"ז צריך להבין את ההמשך שבו מבאר הרמב"ם בנוגע לזמן שירדו בני"ל למצרים, ש, כמעט שנעקר העיקר הגדול ששתל אברהם עד שמאהבת ה' אותו כו' ושלח את משה רבן של כל הנביאים”, שלכאורה זה מדגיש את ההיפך – שאפילו אצל בני"ל נעקר ענין זה עד שבא נבואה שלמעלה מהשכל. והביאור: אע"פ שהשלילה דע"ז מוכרחת ע"פ שכל אין האדם יכול לסמוך על שכלו בלבד וצריך לאמונה שלמעלה מטו"ד.

וזהו „דורו של אברהם” – כשאברהם פעל על דורו ששייגו דעת בוראם לא רק מפני „שגבר עליהם בראיותיו” אלא מצד שכלם הם, וזה הי' לאחר שבא לא"י ששם „שתל בלבם העיקר הגדול הזה”.

### נח ח"כ שיחה ב'

רש"י אינו צריך לפרש ששנת המבול אינו עולה למנין שנותיו של נח, כי מנין השנים בתורה אינו מדויק, ושנת ת"ק לנח – שאז התחילה המבול – יכול להיות התחלת שנת תקצ"ט.

בענין שנותיו של נח איתא במדרש ששנת המבול אינו עולה מן המנין (שהרי נח היה בן ת"ק שנה בהתחלת המבול, ואחר שנה „חרבו המים”, ומת ש"נ שנה אחר המבול והכתוב אומר שהי' בן תשע מאות וחמישים שנה ולא חמישים ואחת). וצריך להבין מדוע אין רש"י מבאר קושי זה (שלכאורה חי תשע מאות וחמישים ואחת שנה ולא תשע מאות וחמישים שנה). וצריך לומר שרש"י סובר שהביאור הוא כ"כ פשוט עד שאינו צריך לפרש זה.

והביאור: כשהתורה מספרת לנו על מנין שנותיו של אדם מסוים הכוונה אינה בדיוק אלא בערך, דאזלין בתר רוב ולכן שנת שש מאות יכול להיות מהתחלת



הכניסה לשנת ת"ר – תקצ"ט, עד לסיום שנת ת"ר – שנת תר"א. וא"כ בפשטות נח חי רק תתק"נ שנה.

(דכשנות אדם מסוים נמנו בתורה הכוונה אינה כדי שנדע את גילו במדויק, אלא שנדע אימתי קרו מאורעות מסוימים).

### נח ח"כ שיחה ג'

**בפרשת בראשית אפשר לפרש „ויאמר ה' אמחה" שמדת הרחמים – שקודמת וחזקה יותר – הסכימה למדת הדין. אך לאחר שבפרשתנו מוכרח לפרש „ויזכור אלוקים" שמדת הדין נתהפכה לרחמים, אז מסתבר לפרש ש„ויאמר ה'" פירושו שמדת הרחמים נתהפכה למדה"ד.**

על הפסוק (ח' א') „ויזכור אלוקים את נח" מפרש רש"י: „ויזכור אלוקים: זה השם מדת הדין הוא ונהפכה למדת הרחמים ע"י תפילת הצדיקים, ורשעתם של רשעים הופכת את מדת הרחמים לדין שנאמר ויאמר ה' אמחה את האדם והוא שם מדת הרחמים".

וצריך להבין מדוע אין רש"י מפרש בפרשת בראשית שמדת הרחמים נתהפכה למדת הדין ומדוע מחכה בפירושו עד פרשת נח?

והביאור: בפרשת בראשית אפשר לפרש באופן אחר, ובהקדים לשון רש"י בפרשת בראשית: „ראה שאין העולם מתקיים והקדים מדת הרחמים ושתפה למדת הדין", דהנה, פירוש „והקדים" הוא שמדת הרחמים היא בהתגברות ומכרעת את מדת הדין (שצריך להיות מדת הדין אך מדת הרחמים גוברת). ועפ"ז היינו יכולים לפרש ש„ויאמר ה' אמחה" פירושו שמדת הרחמים הסכימה למדת הדין ולכן ה' המבול (דבאם לא היתה מסכמת לא ה' יכול להיות מבול דהרי מדת הרחמים „מוקדמת").

אך בפרשתנו שבה נאמר „ויזכור אלוקים" שבו בהכרח לפרש שתפילתם של צדיקים מהפכת את מדת הדין לרחמים, אז מסתבר שהפירוש בפרשת בראשית ב„ויאמר ה' אמחה" הוא שרשעתם של רשעים הופכת את מדת הרחמים לדין. וכדי שיהיה שייך כריתת ברית שלא יהיה עוד מבול הוצרך שגם מדת הדין תסכים לזה ע"י שנתהפכה למדת הרחמים.

והביאור בפנימיות הענינים: בין הפסוקים דזכרונות דר"ה אומרים את הפסוק „ויזכור אלוקים" אף שבר"ה העיקר הוא הזכירה דבנ"י ולא דכל העולם. והוא מפני שהכריתות ברית דנח הוא שהעולם יהיה כפי הכוונה בשביל ישראל.

וזה מתבטא בכריתת הברית ד„לא ישבותו", שהוא מצד כח הא"ס, שהרי הנבראים מוגבלים וממילא צריכים להשתנות וזה שאינם משתנים הוא מצד כח הא"ס שבהם. זאת אומרת שבתוקף העולם מתבטא (לא ענין של העלם אלא) גילוי כח הא"ס.

ועפ"ז יובן מאמר המדרש עה"פ „ורח הוי' את ריח הניחוח", ריחו של אברהם אבינו עולה מכבשן האש, ריח של חנניא מישאל ועזריה, ריח דורו של שמד". זאת אומרת שכדי שיהי' כר"ב דהעולם לא מספיק עבודת הקרבנות של נח אלא צריכים למס"נ. כי במס"נ מתבטא ענין זה ש„לא שניתי" וזה מתגלה דוקא ע"י

ההעלם וההסתר דהעולם, דדוקא בזמן הגלות מתגלה ענין המס"נ. וזה בהתאם להנ"ל שכח הא"ס שפועל תוקף בעולם הוא גילוי כח הא"ס. וזהו שמדת הדין מתהפכת לרחמים, שהטבע גופא מגלה אלוקות, מפני שמצד עצם מעלת נש"י שמושרשים בעצמות א"ס ב"ה, ש"לאו מכל מדות איהו כלל", גם מדת הדין מתהפכת לרחמים.

### נח חכ"ה שיחה א'

„יש דורשים“ ש„בדורותיו“ הוא גנאי – שאף שעבור נח אין זה חיסרון מ"מ עבורנו – שאנו „דורשים“ בנוגע להנהגתנו – אין זה הנהגה הראויה אלא גנאי. על הפסוק (ו' ט') „בדורותיו“ מפרש רש"י שיש מרבתינו דורשים אותו לשבח וכו' ויש מרבתינו שדורשין אותו לגנאי. צריך להבין איך זה מתאים עם ההוראה ד„הוי דן את כל האדם לכף זכות“? ועוד, מדוע נאמר „בדורותיו“ אם זהו רק כדי להודיע גנותו של נח?

והביאור: התורה רוצה להבהיר שלא נבוא לטעות ונחשוב שהנהגת נח היא בשלימות. זאת אומרת שאף שבשבילו אין זה חיסרון שהרי לא הי' בדורו של אברהם, מ"מ אנו – שאנו דורשים בנוגע להנהגתינו – צריכים לדעת שבעבורנו הנה הנהגת נח הוא גנאי.

והנה בזהר ישנה מחלוקת בין ר' יהודה – מדת החסד – שאומר שזה שנח לא התפלל עבור אנשי דורו ה"ז מצד שלא הי' לו זכות אבות במי לתלות את התפילה ע"ד שהי' למשה, ור' יצחק – מדת הגבורה – שאומר שאעפ"כ הי' לו להתפלל עבורם. וי"ל הביאור בזה כנ"ל, שכוונת ר' יצחק הוא שאנו צריכים להתפלל דלא כנח. וי"ל שזהו שבח לנח שע"ז שכתוב „בדורותיו“ שהו"ע של גנאי, ואחרים לומדים ממנו שצריך להתפלל על אנשי הדור, ה"ז שבח לנח.

והוראה: אף כשאדם השתדל לפעול על אנשי דורו בהשתדלות הראויה ע"פ תורה ולא הצליח, מ"מ אינו יכול לומר אני את נפשי הצלתי אלא עליו מוטל החובה להתפלל על אנשי דורו.

### נח חכ"ה שיחה ב'

כל המ' יום דהמבול הם מציאות אחת, ו„הורידן תחילה ברחמים“ כוללות את כל המ' יום. ורק אח"כ נתהפך המים דכל יום למבול.

על הפסוק (ז' י"ב) „ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום“ מפרש רש"י: „ולהלן הוא אומר ויהי המבול, אלא כשהורידן הורידן תחילה ברחמים שאם יחזרו יהיו גשמי ברכה כו“.

לכאורה צריך ביאור, הרי, הכתוב אומר „ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום“ – שכל הארבעים יום היה גשם ולא מבול.

והביאור: כל הארבעים יום הם מציאות אחת, (שהמבול הי' כדי לתקן את זה שהטריחו לצור צורת ממזרים, והנה כל הארבעים יום דיצירת הולד הוא ענין אחד) וא"כ כשהורידם, ה"ז הורדה אחת שכוללת את כל המים דהארבעים יום. ורק כשראה שלא חזרו בהם הנה המים מכל אחד מהארבעים יום נהפכו למבול. הביאור פנימי: ענין המבול הוא „מי נח“ – נייחא דרוחא כדי לטהר את העולם,

ע"ד ארבעים סאה דמקוה שהם ג"כ שיעור אחד. וא"כ יש לומר שבכל יום מהמבול היו ב' ענינים, מבול שהי' להיפרע מן הרשעים, וגשם שבא לטהר את העולם.

#### נח חכ"ה שיחה ג'

**„צא מן התבה“ – צריך לצאת מהמצב דימות המשיח כדי לפעול דירה בתחתונים שזהו תענוג הבורא שלמעלה מתענוג הנברא.**

בפסוק (ח' ט"ז) „צא מן התבה“ צריך להבין, מדוע הוצרך להיות ציווי לצאת מן התבה לאחר שיבשה הארץ?

והביאור: בתיבה הי' מעין דימות המשיח, ולכן כל החיות חיו בשלום וכו', וא"כ מובן מדוע נח והחיות לא רצו לצאת והוזקקו לציווי מיוחד.

וטעם הציווי הי' כדי שיהי' „פרו ורבו ומלאו את הארץ“. וברוחניות הו"ע גילוי כח הא"ס, שמתגלה ע"י כח ההולדה, בארץ, שהו"ע דירה בתחתונים תענוג הבורא שלמעלה מתענוג הנברא שהי' בתיבה.

וההוראה: האדם צריך לצאת ממצב דמעין ימות המשיח, שהו"ע לימוד פנימיות התורה, כדי לפעול פרו ורבו – לפעול על הזולת.

הוראה נוספת: נח קיים את הציווי דפרו ורבו אף שידע שיתכן שבניו יחטאו וכו' כי „בהדי כבשי דרחמנא למה לך“. ולכן אין להתחשב בדאגות דענינים רוחניים, ודאגות מענינים גשמיים שאז הוא מקטני אמנה, וצריך לקיים את ציווי ה' דפרו ורבו, ואדרבא דוקא קיום ציווי ה' גורם למנוחת הנפש האמיתית.

#### נח חלק ל' שיחה א'

**המבול הוא „קילוסו של הקב"ה בחי' „כמים לים מכסים“, אך מ"מ „לא יהי עוד מבול“ כי הכוונה היא ש„דעה את ה"“ יורגש בארץ גופא.**

איתא במדרש: „בתחילת בריתו של עולם הי' קילוסו של הקב"ה עולה מן המים וכו' עמד דור המבול ומרד וכו' יפנו אלו ויבאו אותן שישבו בהן מקודם, הדא הוא דכתיב ויהי הגשם על הארץ וכו'“. זאת אומרת שמי המבול היו ענין של קדושה בעצם, קילוסו של הקב"ה.

ויובן בהקדים מאמר חז"ל ש„התורה קדמה לעולם“. ולכן אם היות שאין המקרא יוצא מידי פשוטו, מ"מ צריך לומר, שלמעלה – בתורה שקדמה לעולם – „לא יגורך רע“ וכל הענינים בתורה הם ענינים רצויים.

והביאור בזה: זה שהעולם הי' כולו מים הו"ע הטבילה במי הדעת הטהור, ש„מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים“.

אך מ"מ הקב"ה אמר „לא יהי עוד מבול וגו'“ כי הכוונה העליונה היא שיהי' „כמים לים מכסים“ בכך הדמיון בלבד, שה„דעה את ה"“ תורגש בארץ גופא, ולא שהארץ תשחת ותבטל במציאות.

וע"ז אומר רש"י ברמז, שעי"י „יבשה הארץ: נעשה גריד כהלכתה“, שע"י שהתורה ירדה למטה בארץ נעשה ענין ההלכה, הגילוי דדבר ה' בהליכות עולם – בארץ גופא.

## נח חלק ל' שיחה ב'

הרמב"ם סובר שפ"ר מד"ס הוא המשך למצוה מדאורייתא, ולכן אומר, כאילו בנה עולם" – שזהו התוכן דהמצוה דאורייתא.

כתב הרמב"ם (הל' אישות פט"ו הט"ז): „אע"פ שקיים אדם מצוות פרי' ורבי' הרי הוא מצווה מד"ס שלא יבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח, שכל המוסיף נפש אחת מישראל כאילו בנה עולם”.

ומקשים על זה: הרי הגמרא (יבמות ס"ב ב') מביאה טעם אחר – „ר' יהושע אומר היו לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בזנותו שנאמר בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך וגו' כי אינך יודע איזה יכשר הזה או הזה או שניהם" – וא"כ קשה מדוע משנה הרמב"ם ומביא טעם אחר?

ויובן בהקדים: הדין שיש לפרש „יהיו לו בנים בזנותו" בב' אופנים (א) בהמשך לחיוב דאורייתא ישנו חיוב מד"ס להמשיך במצוה דפ"ר. (ב) זהו דין וחיוב (מד"ס) בפ"ע.

וי"ל שהרמב"ם סובר כהאופן הא', ולכן משנה מלשון הגמרא כדי להדגיש שהחיוב שלמדים מהפסוק „בבוקר וגו'" שמביאה הגמרא הוא המשך לדין דאורייתא. וזהו שכותב „שכל המוסיף כו' כאילו בנה עולם”, שכל הוספה במצוות פ"ר הוא בכלל „בנה עולם” – שהוא התוכן דמצוות פ"ר דאורייתא. וענין זה מודגש בפרשתנו, שה' אמר לנח (לא רק לבני נח) „פרו ורבו" אע"פ שכבר היו לו בנים.

## נח חלק ל' שיחה ג'

„אלוקים" הוא לאו דוקא מדת הדין כי יכול להתפרש „לשון מרות", ורק בפסוק זה – שמשנה מהלשון „ביני" שנאמר לפנ"כ – צריך לומר שהכוונה למדת הדין, שישנה כר"ב נוספת שגם כשישנו קטרוג שלא ע"ד הרגיל „אני רואה את האות ונזכר”.

על הפסוק (ט' ט"ז) „והיתה הקשת בענן וראיתה לזכור ברית עולם בין אלוקים ובין כל נפש חי' גו'" מפרש רש"י: „בין אלהים ובין כל נפש חיה: בין מדת הדין של מעלה ובנינים שהיה לו לכתוב ביני ובין כל נפש חיה. אלא זהו מדרשו כשתבא מדת הדין לקטרוג עליכם אני רואה את האות ונזכר”.

וצריך להבין דלכאורה הרי דרך המקראות לדבר כן (לומר „בין אלוקים" במקום ביני) וא"כ מהיכי תיתי לפרש ש„אלוקים" הוא מדת הדין? ומהו האריכות בלשון רש"י. ועוד כמה וכמה דיוקים.

והביאור בכל זה: הקושי בפסוק זה הוא שלכאורה כל הפסוק מיותר, שכל הפרטים שבו כבר נתבארו בפסוקים שלפנ"ז.

וע"ז מפרש רש"י: שכוונת הכתוב היא לברית נוספת, שהברית הראשונה היתה בין אלוקים ובין הארץ, ובפסוק דידן „בין אלוקים ובין כל נפש חי'" הברית הוא עם מדת הדין.

אך קשה הרי גם בפסוקים שלפני זה נאמר שם אלוקים, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מהו ההוספה בפסוק דידן. וע"ז מפרש רש"י „הי' לו לכתוב ביני" כמו בפסוק שלפנ"ז, ומאי טעמא משנה, אלא צריך לומר שפסוק זה הוא הוספה כנ"ל.

והביאור: אלוקים הוא לשון מרות, וא"כ לא בכל מקום שנאמר אלוקים הכוונה למדת הדין. כי לפעמים הפי' הוא שהקב"ה הוא הבעה"ב בעולם. ורק בפסוק זה שמשנה מהלשון שנאמר לפני כן צריך לומר שהכוונה למדת הדין. והצורך בכר"ב השני הוא מפני שלפעמים ישנה קטרוג שלא על דרך הרגיל (על דרך „השטן מקטרג בשעת הסכנה“) ועל זה היא הכר"ב עם מדת הדין „שאני רואה את את האות ונזכר“ – שמדת הדין מתהפכת לחסד (על דרך „ויזכור אלוקים את נח“ – תפילתם של צדיקים הופכת את מדת הדין לרחמים).

### נח חלק ל"ה שיחה א'

„דרא דאברהם דרא דמשה ודרא דדוד“ הוא ישראל – שאינו מתפעל מהעולם, תורה – שפועל חיזוק בהבריאה, ומלכות – שלימות העלי' ע"י העבודה. ועבודת נח הי' רק הכנה לקיום התומ"צ.

על הפסוק (ו' ט') „נח איש צדיק תמים הי' בדורותיו“ נאמר בזה „אבל בדרין אחרין לא הי' נחשב לכלום כגון דרא דאברהם דרא דמשה ודרא דדוד“. הטעם שחשיב ג' דורות אלו דוקא הוא כי ג' דורות אלו הם השלימות דתכלית בריאת העולם שהוא בשביל ישראל (אברהם), תורה (משה), ומלכות (שהתחילה בדוד).

ובעבודת האדם: בחי' אברהם הוא שאינו מתפעל מהעולם. משה ענינו תורה – והוא שעבודת האדם פועלת קיום וחיזוק בהבריאה (כמארז"ל עה"פ „ארץ יראה ושקטה“). ודרא דדוד – שלימות המלכות ע"י משיח – הו"ע העלי' שנעשה בעולם ע"י עבודת האדם.

והנה, גם בנח היו מעין ג' עבודות אלו: שלא התפעל מהעולם, ועל ידו היה קיום העולם, ובתוך התיבה הי' מעין דלעתיד לבוא. אך מ"מ „לא הי' נחשב לכלום“ כי זה הי' רק בגדר חינוך. דענין החינוך הוא שקיום המצוות אינו מטרה בפני עצמה אלא הכנה לענין אחר – קיום המצוות כשיהי' גדול. ועד"ז בנח, שבעיקר קיים מצות שבין אדם לחבירו – „לשבת יצרה“ – שביחס לעניני בין אדם למקום ה"ז רק הכנה לעיקר קיום המצוות.

ובעומק יותר: ע"פ ביאור אאמו"ר, שאברהם משה דוד הם כנגד ג' הכתרים דתורה כהונה מלכות. דענין הכתר הוא למעלה מהראש, שעבודת נח הי' קשור עם שלימות העולם, אך הג' כתרים פועלים שלימות ועלי' שלמעלה מהעולם. וההוראה: שג' עבודות הנ"ל צריכים להיות לא רק מצד הבנת האדם, שאז אין זה נחשב לכלום, אלא מצד הכתר – ציווי הקב"ה שלמעלה מהעולם.

### נח חל"ה שיחה ב'

ישנם כמה מדרגות בשלימות הקרבן, וקרבת של בני' צריך להיות בשלימות נעלית יותר מקרבנות בני נח. „בדוקין שבעין“ אינו מום בבני נח מפני שאינם שייכים לראי' באלוקות.

איתא במסכת זבחים שבני נח יכולים להקריב בעל מום בבמה אם הבהמה איננה מחוסרת אבר. ועד"ז בקרבן עוף לאחר מ"ת שאין המום פוסל בה. והביאור בזה: בעל מום ומחוסר אבר הם אותו הגדר, והוא שהקרבן צריך להיות

שלם, ורק שישנם כמה מדריגות בשלימות, ובקרבת בהמה דבני זקוקים לשלימות יותר נעלית מהשלימות דבני נח. וקרבת עוף הוא קרבת עני, ולכן אינה צריכה להיות באותה השלימות דקרבת עשיר.

ועפ"י יש לתרץ את קושיית התוספות, שבמסכת זבחים אומר ר' עקיבא ש, בדוקין שבעין אם יעלו לא ירדו, ומקשים התוספות מדוע נקט מום זה דוקא. והביאור בפנימיות הענינים: ענין הקרבן הוא קירוב הכוחות והחושים. ואין צריך שיהי' לבני נח שלימות בעין שהו"ע הראי' באלוקות. דשייכותם לאלוקות הוא רק מצד הבנה והשגה שהו"ע שמיעה. ועד"ז בהתחלת העבודה, קרבן עני, שאי"צ להיות השלימות דראי'. משא"כ בקרבן דבני" – שיש בהם חלק אלוהי ממעל – שהם זקוקים לשלימות דראי' באלוקות.

והנה, הראי' באלקות התחילה במתן תורה, כמ"ש „אתה הראת לדעת“, ולאחרי מ"ת צריך שיהי' לכל אחד השלימות דראי' באלוקות. ועד"ז בענין השגה באלקות, שבדורות האחרונים נתגלה פירוש פנימי יותר באחדות ה' – שאין שום מציאות זולת ה' – וא"כ לאחר שענין נתגלה מחויב כל אחד להבין ולהאמין בזה ולהגיע לשלימות זו.

### נח חל"ה שיחה ג'

הקשת פועלת שה' לא ימחה – הירוס – גם חלק מהעולם – דלאחר המבול גם עונש הוא תיקון. וזהו שלרש"י היו יותר מב' דורות שלא הוצרכו לקשת (דלא כהמדרש שרק בב' דורות שבהם הגין הצדיק על כל הדור לא הוצרכו לקשת) – כי כשכל אנשי הדור צדיקים אזי אין מחשבה להביא הירוס לעולם.

ברש"י (ט' י"ב): „לדרת עולם: נכתב חסר שיש דורות שלא הוצרכו לאות לפי שצדיקים גמורים היו כמו דורו של חזקיהו מלך יהודה ודורו של רבי שמעון בן יוחאי“. והנה, רש"י משנה מהמדרש, דבמדרש משמע שהיו רק ב' דורות, ורש"י אומר „כמו“, שב' דורות אלו הם רק דוגמא.

וטעם החילוק בין רש"י והמדרש הוא שרש"י סובר ש, צדיקים גמורים היו" קאי על כל אנשי הדור, וזה הי' יותר מב' פעמים. ואילו המדרש סובר שהצדיק גמור מגין על כל אנשי הדור אף אם כל אנשי הדור הם רשעים, וצדקות כזו הי' רק בב' דורות.

ויסוד פלוגתתם הוא הגדר דהצורך באות הקשת. ובהקדים פליאה עצומה, שלרש"י כל פעם שישנה קשת הוא מפני ש, כשתעלה במחשבה לפני להביא חושך ואבדון לעולם – שהקב"ה רוצה להביא מבול – ואיך שייך לומר שחושך מב' דורות אלו רצה הקב"ה להביא מבול על כל העולם?

והביאור: שהכוונה ב, חשך ואבדון" ופעולת אות הקשת הוא גם למיעוט העולם, דעונש המבול היה באופן של „מחיתי" ולא תיקון. ואילו מאז המבול לא נאמר לשון „ומחיתי" אפי' בסדום ועמורה, כי העונש הוא עבור תועלת ולא אבדון. וזהו הפירוש „כשתעלה כו" – שרק בב' דורות הללו לא הי' אפי' מיעוט בעולם שרצה הקב"ה למחות, משא"כ בכל שאר הדורות, שאף שכמובן לא היתה מחשבה למחות את כל העולם, מ"מ הי' מחשבה למחות חלק מהעולם.

וזהו שרש"י סובר שכשכל אנשי הדור הם „צדיקים גמורים” אזי אין צורך לקשת כי אין סברא להביא „חושך ואבדון” אפי' רק על חלק מהעולם.  
הביאור בדעת המדרש בפנימיות הענינים: המבול הי' בכדי לפעול עולם חדש. וזהו שדוקא הדור דחזקיהו ורשב"י לא הוצרכו לקשת, כי שניהם קשורים עם משיח, שפועל התחדשות בעולם.

## נח – ז' מרחשון

### נח – ז' מרחשון חלק כ"ה

ז' מרחשון חל בשבוע שלאחר פ' נח, וא"כ צריך לומר שישנו שייכות ביניהם. ויובן בהקדים שמפני ש„מעלים בקודש” צריך לומר שישנו מעלה בחזרת בני' למצב ד„איש תחת גפנו” על הזמן שעלו לרגל. והוא שדוקא כשחזרו מהעליה לרגל עסקו בהעבודה דדירה בתחתונים, שאז מגיעים לתענוג הבורא שלמעלה מתענוג הנברא.

והנה, אף שמעלה זו היה אצל רוב בני' גם לפני ז' חשון – שאז חזר האחרון שבישראל לביתו, הנה עיקר ענין הדירה בתחתונים הוא בתחתון שאין תחתון למטה ממנו במקום המרוחק ביותר מירושלים. ונוסף לזה הנה הדירה במקום התחתון ביותר מוסיפה שלימות בכל שאר המקומות, ועד"מ מדירת האדם ששלימות הדירה היא דוקא כשישנו בעלות האדם על כל חלקי הדירה לא רק בהחדרים שבהם הוא עיקר דירת האדם אלא גם בחדרים הטפלים.

ועד"ז הוא בנוגע לכללות בני', שהשלימות הוא כשכל אחד מבני' נמצא במקומו דוקא ועובד עבודתו הפרטית (ולא שכולם נמצאים בירושלים), ועד שזה נוגע להלכה, שישנם כמה וכמה מצות התלויות בארץ הנוהגות דוקא כש„כל יושביה עליה” ובאופן שאינן מעורבבים אלא שכל שבט נמצא במקומו.

וזהו הקשר לסיום פרשת נח שבה מבואר שאנשי דור הפלגה רצו שכולם ידורו ביחד היפך הכונה העליונה ד„מלאו את הארץ וכבשוה”, ולכן „משם הפיצם ה'” כדי שעי' עבודתם בקיום ז' מצות בני נח יכשירו את העולם לעבודת בני'.

## לך לך

### לך לך ח"א

א. הנסיון הראשון שנזכר בתורה הוא „לך לך גו'” (אף שהנסיון דאור כשדים הוא גדול יותר), והוא מפני שהעבודה ד„לך לך” ישנה בעבודת כל אחד מישראל. מלמעלמ"ט – ירידת הנשמה לעוה"ז, ומלמטלמ"ע – היציאה מהנה"ב לקדושה, ועד להיציאה ממדרגות הקדושה, „אל הארץ אשר אראך” לבחי' שלמעלה מטו"ד.  
ב. אברהם ביקש מה' „לו ישמעאל יחי לפניך”, אך ה' אמר שדוקא „ביצחק יקרא לך זרע”. והוא מפני שלידת יצחק הי' למעלה מן הטבע, ונימול לשמונה – שהתקשרותו באלוקות הוא למעלה מטו"ד.

וההוראה: צריך לחנך את הקטנים, ולא לחכות עד שייבנו מעצמם, ולתת להם את המידה הכי חזקה של יהדות – „ברית עולם”. ולחנכם שהם באים מעם שלמעלה מהטבע, וממילא חשבונות שמצד הטבע אינו נוגע אליהם.  
ג. השבוע דפרשת לך לך הוא שבוע שמח כי חיים עם אברהם, ומכ"ש פרשת וירא שבו חיים עם אברהם כפי שהוא לאחר המילה. ענין המילה הוא המשכת האור שלמעלה מנבראים ולכן קשורה עם לידת ולד שהו"ע המשכה חדשה מכח הא"ס.

### לך לך ח"ג

א. אברהם לא קיים את מצות מילה לפני שנצטווה – אף שקיים את כל התורה כולה – והוא מפני שמצות מילה היא ע"ד המצוות שלאחרי מ"ת (והוא כדי שמעשה אבות יהי' נתינת כח לבנים צריך שעכ"פ מצוה אחת דהאבות תהי' ע"ד המצות של הבנים), שהקדושה חודרת בבשר הגשמי והיא פעולה נמשכת. וכדי שהקדושה תחדור בגשמיות צריך נתינת כח מלמעלה שבא ע"י הציווי.  
ב. ע"פ הנ"ל, שמצות מילה היא עיקר ענין ד, מעשה אבות סימן לבנים", י"ל שהמילה הו"ע כללי בעבודת ה'. והוא שבמילה ישנה ג' ענינים: (א) שיהי' מהול (ב) שלא יהי' ערל (ג) ופעולת המילה. ועד"ז בכללות המצוות שישנם ג' ענינים אלו: (א) עשה טוב (ב) סור מרע (ג) והיגיעה בעבודת ה'.

### לך לך ח"ה שיחה א'

„לך לך” הו"ע העלי', כולל עלי' רוחנית. ומזה שכל הסדרה נקראת בשם „לך לך” צריך לומר שכל הפרטים דהסדרה ענינם עליה, כולל הענינים שנראים כמו ירידה דוגמת „וירד אברהם מצרים” ו„ותוקח האשה בית פרעה וגו'”.  
והביאור בזה: הכל הוא בהשגחה פרטית, וכשהקב"ה מביא את האדם לידי ירידה, הכוונה בזה שהאדם יתעלה למעלה יותר מכמו שהי' מקודם. וא"כ הירידה היא הכנה מוכרחת והקדמה להעלי' שלאח"ז, וא"כ היא חלק מהעלי'. ע"ד הקושיות דתלמודה של בבל שהם חלק מלימוד התורה.  
וההוראה: בכל מצב שהאדם נמצא אל יפול ברוחו, כי ירידה זו היא חלק מהעלי'. וגם בעניני תומ"צ שבה יש לאדם בחירה חפשית, צריך לומר שהירידה היא מפני רצון ה', ורק שהרצון בעניני תומ"צ הוא מפנימיות הרצון וממילא הוא מובדל מהעולמות ולכן אינו נרגש בנבראים. וממילא הנהגתו – ע"פ בחירתו החפשית – היא ג"כ ע"פ רצון ה', והרצון אינו בהחטא גופא אלא בירידה שנעשה באדם כדי שלאח"ז יבוא לעליה – „לך לך”.

### לך לך ח"ה שיחה ב'

ברמב"ם: „ויצחק הפריש מעשר”. הטעם שמיחס את המעשר ליצחק (אף שאברהם הפריש מעשר כמ"ש „ויתן לו מעשר מכל”) יובן בהקדים, ההבדל בין מתנות כהונה למעשר שהוא מתנה ללוי. והוא שבמתנות כהונה ישנם דברים מסוימים שמלכתחילה שייכים לכהן, משא"כ במעשר שהאדם מצ"ע מחליט איזה חלקים הוא רוצה לתת. ז"א שההדגשה במעשר היא „לה' הארץ ומלואה” שגם עניני חול שלו הם לה' (וישנו שיעור מסוים למעשר, שמראה את הבעלות של ה' גם על עניני חול שלו).



וזהו השייכות ליצחק, דעבודת יצחק הוא מלמטה למעלה, שהתחתון מצ"ע מתעלה לקדושה, דלא כעבודת אברהם שענינה המשכת אלוקות מלמעלה. ואעפ"כ מספרת לנו התורה ע"ד מעשר דאברהם, כי זהו ג"כ סימן לבנים. והוא שאברהם נתן מעשר משלל המלחמה שהוא ענין של חול, משא"כ יצחק נתן מהזרע שזרע, וע"פ הפרקי דר"א שמקשה „וכי יצחק זרע דגן ח"ו" צריך לומר שמטרת יצחק בהזריעה הי' לקיים מצות מעשר.

### לך לך ח"י שיחה א'

איתא במסכת חולין (י"ב ג'): „ואברכה מברכך ר' ישמעאל אומר כו' כשהוא אומר ואני אברכם הוי אומר כוהנים מברכים לישראל והקב"ה מברך לכהנים. ר"ע אומר כו' אלא ר"ע ברכה לכהנים מנ"ל אמר ר"נ בר יצחק מואברכה מברכך". הביאור בזה: החילוק בין ברכה לתפילה הוא שברכה הוא המשכה מהמקור, מסדר ההשתלשלות, ואילו התפילה היא המשכת רצון חדש שלמעלה מסדר ההשתלשלות, ולכן הברכה מוגבלת רק לדבר שישנו כבר בשורש. אך ברכת כוהנים אינה מוגבלת בהגבלה הנ"ל מפני שהברכה היא בכח הקב"ה וביכולת הברכה להמשיך גם מלמעלה מסדר ההשתלשלות.

וזהו המחלוקת בין ר"ע ור"י, דאם הברכה היא מ„ואני אברכם" אזי יוצא שגם בברכה לכוהנים ישנה המעלה דתפילה שממשיכה מלמעלה מסדר ההשתלשלות. והנה, בברכה ישנה מעלה על תפילה, והוא שהמברך עומד למעלה ממקור הברכה וממשיך את הברכה למטה. ואילו בתפילה האדם המתפלל הוא למטה מהמקור (והטעם לזה הוא כנ"ל ששורש התפילה הוא למעלה יותר משורש הברכה). [וזהו הביאור בסיום מס' ר"ה שאם בברכת כהנים – שבה אין צריך ט' שומעין כדי לעזור בהמשכה – צריך הכנה מהמקבל, כ"ש בתפילה שבה צריך ט' שומעין כדי לעזור בהמשכה].

והנה, בברכת כהנים ישנה ב' המעלות: (א) שהמברך הוא למעלה מהמקור (ב) והמקור הוא למעלה מהשתלשלות.

וזהו המחלוקת בין ר"י ור"ע, שר"ע סובר שהכהן הוא שליח ה' לברך אך הנתינת כח לברך אינה מתייחדת עם המברך וא"כ הכהן עצמו אינו מקבל את הברכה, ולכן צריך פסוק מיוחד שהקב"ה מסכים על ידם. אך מפני שהכוהנים בעצם אינם למעלה מסדר ההשתלשלות מובן שהברכה שלהם הוא מסדר ההשתלשלות דא"א שהמסובב – הברכה לכוהנים – תהי' למעלה מהסיבה – הברכה שהם מברכים את ישראל. משא"כ ר"י – „כהני מסייע כהני" – סובר שהנתינת כח מתייחדת עם הכהן ולכן אינם צריכים לפסוק מיוחד.

### לך לך ח"י שיחה ב'

בברכת הברית מילה אומרים „להכניסו בבריתו של אברהם אבינו". וצריך להבין הרי הרמב"ם כותב שאין אנו מלין מפני הציוי לאברהם אבינו אלא מפני ציווי ה' ע"י משה.

והביאור: מצות מילה ענינה חיבור המצוה עם הגוף. (וזהו שהתחלת כניסת נפש הקדושה היא בברית, שאז מתגלה הקשר הפנימי ביו הנשמה להגוף). והנה, מעלת

אברהם הוא שה' הראשון, שפתח את הצינור ועי"ז עזר לדורות הבאים אחריו. אך העזר הוא רק בענינים השייכים להבנה והשגה. אך בענין המילה, כל אחד הוא כאברהם, שמצד גופו הוא הראשון. והנה, זה שהמילה פועלת צער הוא משום שענין המילה הוא חיבור הקדושה גם בתחתון כזה שמצטער מקיום מצוה. וזהו ההוראה שצריך לקיים את השליחות דדירה בתחתונים גם אם חושב שיהי' לו צער. ואדרבא, כשיתמסר לתפקידו, בוודאי יצליח בלי צער ויסורים ומתוך שמחה וטוב לבב.

### לך לך חט"ו שיחה א'

איתא במסכת אבות (פ"ה): „עשרה דורות מאדם עד נח להודיע כמה ארך אפים לפניו כו' עד שהביא עליהם את מי המבול, עשרה דורות מנח ועד אברהם וכו' עד שבא אברהם וקיבל שכר כולם.“ יש מפרשים את ההבדל בין נח לאברהם – שאברהם קיבל שכר כולם משא"כ נח – שזהו מפני שאברהם התפלל על אנשי דורו. אך צריך להבין איך שייך לומר שכל השכר של ה' דורות עד נח נברא לבטלה. אלא צריך לומר שלכתחילה לא ה' להם שכר. והביאור בזה: ישנו סוג רע שאין בה טוב כלל, ואי אפשר לבררה, וא"כ לא נברא חלק בג"ע בשביל אלה שהם מבחי' זו, וזה ה' הרע ד' דורות הראשונים. וישנו סוג רע שאינו רע גמור ויכול להתברר, וזהו הרע ד' דורות עד אברהם ולכן אברהם ה' יכול לקבל שכר כולם.

### לך לך חט"ו שיחה ב'

ידוע החילוק בין התומ"צ שקיימו האבות להתומ"צ שלאחרי מ"ת, שדוקא לאחרי מ"ת ע"י הציווי של הקב"ה ניתן הכח להגיע לעצם התורה שלמעלה לגמרי מהעולם. וא"כ צריך להבין מדוע מזכירים בתורה את עבודת האבות, יצי"מ וכו', איך זה נוגע לעבודת בני' לאחרי מ"ת? וי"ל: הסדר הוא שלפני שמגיעים לתורה שלמעלה ממציאות העולם, צריך תחילה להגיע לתורה כפי שהיא בערך ומתלבשת בעולם. ע"ד שלפני מ"ת הגיעו האבות לשרשם – המדריגה הכי גבוהה שהיו יכולים להגיע אליה בכח עצמם. וגם לאחרי מ"ת ישנו מעין זה בסדר הבנת התורה, שכשבן חמש למקרא לומד הוא מבין את תארי ה' כפשוטם, ולכאורה ה"ז היפך האמת שהרי אין לו דמות הגוף וכו', אלא שגם הבנת הבן חמש למקרא הוא אמת שהרי מבין שגם ביד גשמי העיקר אינו הבשר והעצמות אלא הכח הרוחני שביד. וענין זה שלכל לראש צריך להיות המשכה שלפ"ע העולמות ורק אח"כ יכולה להיות המשכה שלמעלה מעולמות הוא מצד זה שלמעלה כן הוא הסדר, שתחילה בא אור מצומצם ואח"כ עצם האור (ע"ד המשל בד"ה לכה דודי תרפ"ט) וכן בתורה, שתחילה לומדים פשוט ואח"כ רמז דרוש וסוד.

### לך לך חט"ו שיחה ג'

פרשת לך לך הוא התחלת ההכנה למ"ת (דסיפור לידת אברהם נכלל בפרשת נח, כי חלק זה מחיי אברהם אינו שייך להכנה למ"ת).

והנה, ישנם ג' שלבים בהכנה למ"ת, שענינה חיבור עליונים ותחתונים: (א) פרשת בראשית, עליונים, שבה מסופר ע"ד הבריאה שנבראה ע"י ה' עד ללידת נח, „ונח מצא חן בעני ה'", שכ"ז הוא גילוי מלמעלה. ובעבודת האדם הו"ע עבודה שמצד הנשמה ללא שייכות לגוף. (ב) פרשת נח, עבודת המטה, הטהרה שנעשה ע"י מי המבול, פעולת נח שה' יאמר „לא אוסיף עוד לקלל את האדמה". ובעבודת האדם הו"ע פעולה על הזולת, אך הכוונה בזה הוא רק מפני שזה נוגע לעבודתו של הפועל, שהוא יעשה את המוטל עליו. ע"ד נח שאמנם דיבר עם בני דורו ע"ד עשיית תשובה אך לא פעל עליהם כי לא הרגישו שהוא מדבר בשביל טובתם. (ג) פרשת לך לך, עבודת אברהם בחיבור עליונים ותחתונים. ובעבודת האדם הו"ע פעולה על הזולת לטובת הזולת. (אך מ"מ הכוונה בהעבודה היא להעלות את הזולת).

אך זהו רק ההכנה למ"ת. כי עבודת אברהם היא להעלות את התחתון, ודוקא את התחתון שיכול להתעלות שלכן לא התפלל שהרשעים ינצלו מצ"ע ורק בזכות הצדיקים, אך אי"ז חיבור העליון עם התחתון כמו שהוא. ומ"ת ענינו חיבור העליון והתחתון כמו שהם במציאותם. ובעבודת האדם: ע"ד הנהגת משה שהתפלל על הרשעים עצמם.

### לך לך חט"ו שיחה ד'

עה"פ (י"ב ז) „לזרעך נתתי את הארץ הזאת" איתא במדרש: „ראה אותם עסוקים בניכוש ועידור אמר יהא חלקי מיושבי הארץ וכו'".

בגמרא (סנהדרין צט ע"ב): „אמר ר' אחא אדם לעמל נברא וכו' איני יודע אם לעמל פה נברא אם לעמל מלאכה וכו' ועדיין איני יודע אם לעמל תורה אם לעמל שיחה וכו' הוי אומר לעמל תורה".

הביאור בכ"ז: ה' הוא טבע הטוב להיטיב, ותכלית הטוב לנברא הוא שיהי' דומה לבוראו, בבחי' שותף להקב"ה במעשה בראשית, ולכן הטיב הקב"ה בטבע האדם שירצה דוקא בענין של עמל שבו על האדם לחדש דבר.

ובענין העמל ישנם ג' דרגות: „עמל מלאכה": מכיון שהתכלית הוא להיות שותף להקב"ה במעשה בראשית, ענין של מעשה, לכן התחלת העבודה היא ענין של מעשה, עמל מלאכה שיעשה את מלאכתו בהתאם להוראת התורה. אך אין זה השלימות האמיתית דעמל כי ענין המעשה ישנו גם בבע"ח. ולכן המדריגה הב' דעמל הוא „עמל שיחה", שזהו החידוש דבנ"א. אך כללות מציאות האדם, כולל כח הדיבור, נברא ע"י ה' וא"כ אי"ז חידוש אמיתי. ואמיתית ענין העמל הוא „עמל תורה", שאז נעשה „תורתו", והאדם פועל חידוש דחיבור ואיחוד בורא ונברא.

ובפנימיות הענינים: „עמל מלאכה" הו"ע עשיית מלאכתו באמונה שה' זן ומפרנס לכל. אך זהו רק מדריגת האלוקות שבבריאה ואי"ז המשכת חידוש אמיתי. ולאח"ז בא האדם למדרגת „עמל שיחה", ענין התפילה, „סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה", העלאת הענינים גשמיים לשמים. אך גם זה אינו חידוש אמיתי כי ההעלאה היא ע"י עבודת האדם המוגבל, ולכן גם העל"י היא רק למדריגה שהיא בערך הבריאה. ודוקא ע"י עמל תורה שעל ידה (הנה), לאחר שלימות הבירור

דמלאכה ושיחה) יכול האדם לפעול חידוש אמיתי, שהרי התורה היא בל"ג ולכן על ידה יכול האדם לפעול חידוש אמיתי בעולם.

### לך לך חט"ו שיחה ה'

בפרשתנו מסופר ע"ד הבטחת ה' לתת את הארץ לזרעו של אברהם. והנה, הראגאטשווער מבאר שב' ההבטחות הראשונות בפרשתנו (,,לזרעך נתתי") הו"ע המתנה, והפעם הג', בהמשך לשאלת אברהם ,,במה אדע כי אירשנה", הו"ע הירושה.

והנה, הרמב"ם מבאר שקדושה ראשונה הי' ע"י כיבוש, ולכן כשהכיבוש בטל נתבטלה הקדושה. וקדושה שני' הי' ע"י חזקה ולכן קדשה לשעתה וקדשה לעת"ל. והכסף משנה מקשה ,,אטו כיבוש וחזקה, בכיבוש ראשון, עדיף מחזקה בלא כיבוש?".

והביאור: בקדושה ראשונה הי' ציווי ה' שהקנין יהי' ע"י כיבוש. ותוכן ענין הכיבוש הוא שלוקים את הבעלות מהבעלים הקודמים ע"י כיבוש. ולכן הנה ע"י שאוה"ע מבטלים את הכיבוש, מתבטלת החזקה. וזה מתאים לביאור הפנימי, שבכיבוש ראשון היו ישראל בבחי' צדיקים, שעבודתם הוא מלמעלה למטה, שאין להם שייכות לתחתון, והבירור הוא ע"י כיבוש. אך מפני שלא היו בעולם ולא באו לידי נסיון, יתכן שלא יהי' קיום לעבודתם.

אך קדושה שניה היה על ידי חזקה. וחזקה הו"ע שיש למחזיק שייכות לקרקע ללא התחשבות להבעלים הקודמים. וא"כ שייכות זו אינה מתבטלת ע"י כיבוש. ומתאים לביאור הפנימי, שבקדושה שני' היו בנ"י בבחי' בעלי תשובה, שעל ידי בירור וזיכוך התחתון עד שהתחתון נעשה כלי לקדושה, ה"ז מתקיים ואין לה הפסק. שעל ידי עבודת התשובה מתגלה שאפי' החטא אינו יכול להפרידו מה', דקדושה זו אין לה הפסק.

### לך לך ח"כ שיחה א'

על הפסוק (י"ב י"ג) ,,למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך", ידועה השאלה איך העמיד אברהם את שרה בסכנה בשביל טובתו הוא. ואף שהאמין שה' ישמור שלא יגע בה מ"מ קשה איך שייך לומר שכשמדובר בנוגע לסכנה של שרה נוגע ומחשיב את המתנות.

והנה הזוהר מקשה קושיא זו ומבאר שאברהם ידע שאדם זוכה בממון בזכות אשתו, ורק לבסוף כותב שהוא סמך על זכות שלה וידע שלא יעשו לה כלום. והביאור: הקב"ה אמר לאברהם שע"י ,,לך לך" יהי' ,,ואברכך בממון", וממילא כשראה אברהם הזדמנות ע"פ דרך הטבע להרוויח ממון ע"י שיאמר ,,אחותי את" עשה זאת כדי לקיים את רצון הקב"ה.

וקושיית הזוהר הוא איך שייך שההטבה תהי' דוקא לאברהם ואילו הירידה תהי' לשרה, וע"ז עונה שאדם זוכה בממון בזכות אשתו.

והנה, מעשה אבות סימן לבנים", אברהם ושרה הם הנשמה והגוף, שהאהבה של הנשמה לאלוקות הוא בדוגמת אח ואחות שהיא אהבה טבעית ואין לה הפסק אך האהבה היא בלי צמאון. ואהבת הגוף להקב"ה היא כמו אהבת איש ואשה

שבה שייך הפסק ואינה דבר טבעי, אך לאידך האהבה היא בתוקף וצמאון ורשפי אש.

וזהו ההוראה שע"י הירידה בגוף נעשה עלי' לנשמה שנעשה בתוקף של האהבה שמצד הגוף.

אך לכאורה אם המעלה הוא שהנשמה מקבלת את מדריגת האהבה של הגוף, א"כ מהו ענין ההדגשה פה היא „אמרי נא אחותי את“? והביאור: ע"ד חכמה ובינה שע"י הבינה ניתוסף חידוש ועילוי בחכמה אך כ"ז הוא דוקא לאחרי וע"י השפעת החכמה לבינה.

ועד"ז בענינינו שהנשמה פועלת בגוף שהגוף יכיר וירגיש את מעלת הנשמה, ודוקא עי"ז שנרגש בגוף מעלת הנשמה יכול הגוף להגיע לשלימותו ועד להוסיף שלימות בנשמה.

### לך לך ח"כ שיחה ב'

על הפסוק (ט"ו א') „אל תירא אברהם שכרך הרבה מאוד“ קשה לכאורה איך שייך לומר שאברהם, עובד מאהבה, התיירא שלא יקבל שכר?

בהקדים הסיפור בזה, שר' אבא הכריז שמי שרוצה להיות עשיר יבוא וילמוד. ר' יוסי בא ולמד. לאחר זמן שאל ר' יוסי מר' אבא, אי' העשירות. ר' אבא (רצה להתפלל שימות, עד ש) שמע בת קול שאמר לא תיענשי דגברא רבה ליהוי כו'. הי' עשיר שבא ורצה ליתן עשירות למי שילמוד עבורו, אמר לו ר' אבא לתת העשירות לר' יוסי, ונתן לר' אבא כסא דפז, ר' אבא נתנו לר' יוסי. לאחר זמן ר' יוסי הבין את יוקר התורה ובכה על שהחליף את זכות התורה עבור עשירות, ואמר ר' אחא שעתה רואה שלומד תורה לשמה, קרא לעשיר ואמר לו לקחת את כל העושר בחזרה וליתנו לעניים ואנא יהבינא לך חולק יתיר באורייתא, החזיר את הכוס לעשיר, ונקרא ר' יוסי בן פזי. והנה, בסיפור זה ישנם הרבה קושיות, ומהם: מדוע רצה ר' אבא לענשו, הרי הוא עצמו אמר שמי שרוצה להיות עשיר יבוא וילמוד? ועוד הרי ידוע שמתוך שלא לשמה בא לשמה?

והביאור: ישנו שכר התורה שניתן מלמעלה, „עושר וכבוד למשמאילים בה“. אך ישנו גם שכר שהאדם לוקח מעצמו, שיקראו רבי וכו' ושהתירו להתפרנס, הנה בזה לא התירו להתעשר. ובזה יובן הסיפור, שר' אבא התכוון שמי שרוצה לקבל עשירות מן השמים יבוא ללמוד, וכשר' יוסי בא ושאלו איה העשירות, הבין שהוא רוצה לקחת עשירות לבד, וכנ"ל, זהו ענין בלתי רצוי.

והנה הבת קול אמרה שהוא יהי' גברא רבה. בהקדים „שמתוך שלא לשמה בא לשמה“, שהתוך של הלומד הוא לשמה, אך זהו רק בדבר שיש בו טוב בהעלם, משא"כ הלומד לקנטר וכו'. והנה ר' יוסי כשיהי' גברא רבה, גדול הדור, אזי ישנו ציווי לעשרו, גדלו משל אחיו, וא"כ יוצא שבעתידי יהי' מזה ענין רצוי, שע"י שגדול הדור הוא עשיר ניתוסף בכבוד שמים וכבוד התורה. וזהו שגילתה הבת קול שגברא רבה יכול ללמוד בשביל עשירות כי בזה ישנו תוך – הטעם הפנימי – הוא שהנשמה רוצה להיות גברא רבה והעשירות היא כדי להוסיף בכבוד שמים.

ולכן החזיר ר' יוסי את הכסא דפז, להראות שצריך ללמוד תורה לשמה, ולכן נקרא בן פז, למעלותא, שנעשה בעה"ב על הפז, שיכול ללמוד לשמה ולברר את העשירות.

וזהו ג"כ הביאור בנוגע לאברהם, שהי' עובד מאהבה, ורצונו בשכר הי' לשמה להוסיף בכבוד שמים, ולכן אמר לו ה' „שכרך הרבה מאוד“.

### לך לך חכ"ה שיחה א'

על הפסוק „ויאמר ה' אל אברהם לך לך“ מקשה הרמב"ן מדוע אין הכתוב מקדים את מעלת אברהם שמשום זה אמר לו הקב"ה „לך לך“, הרי קיום הציווי „לך לך“ אינו טעם מספיק על כל הברכות וכו'?

ומבאר הרמב"ן שהתורה לא רצתה להאריך בנוגע לדעות העכו"ם באור כשדים ובכל הוויכוחים שניהל איתם. אך עדיין אינו מובן מדוע אין התורה אומרת אפילו פסוק אחד שאברהם הי' צדיק וכיוצ"ב?

והביאור: קירוב שאר האומות להקב"ה הוא ע"י עבודתם והשגתם ולכן נשארים הם תמיד במציאות נברא. משא"כ קירוב בני"י לאלוקות הוא ע"י שהקב"ה אמר לאברהם „לך לך“, ע"י הבחירה והקירוב מהקב"ה ועי"ז משתנים בני"י ונעשים מציאות אחרת. ולכן הנה המצוות דבני נח הם בעיקר ענינים ד„לשבת יצרה“, משא"כ המצוות דבני"י ענינים צוותא וחיבור עם הקב"ה.

ולכן כשהתורה מספרת על אברהם אבינו – היהודי הראשון – והתורה רוצה להדגיש את ענינו אומרת התורה ש„ויאמר ה' אל אברהם“ – מלמעלה למטה. וההוראה: שאין לחשוב שהקירוב של האדם לאלוקות הוא ע"י שהוא מכיר ומרגיש את היוקר דתורה ומצוות, וזהו העיקר, וא"כ כשאינן לאדם הרגש זה הנה הגם שצריך לקיים מצוות מעשיות מ"מ העיקר חסר. ועל זה הוא ההוראה שקירוב האדם לאלוקות בא מהקב"ה, ולכן העיקר הוא קיום המצוות. וכן הוא בעבודת יהודי שומר תומ"צ, שהעיקר בקיום התומ"צ הוא המס"נ, ובלשון הידוע „אילו נצטוונו לחטוב עצים“.

ויש לקשר זה עם ענין „לך לך“ היציאה מהרצונות, „וממולדתך“ מהרגילות – אף שהם עניני קדושה – כי צריך לצאת ממציות האדם ולהגיע „אל הארץ אשר אראך“. ועפי"ז יש לתרץ שרק בזכות „לך לך“ מגיע לאברהם השכר „שלא הי' כמוהו בעולם“ למעלה ממציות העולם.

### לך לך חכ"ה שיחה ב'

איתא ברמב"ם סוף הלכות מילה הלכה ח': „מאוסה היא הערלה שנתגנו בה הגוים כו' וגדולה היא המילה כו'. ובהלכה ט': בא וראה כמה חמורה היא המילה שלא ניתלה למשה רבינו עליה אפי' שעה אחת כו' וכל מצות התורה נכרתו עליהן שלוש בריתות כו' ועל המילה נכרתו שלוש עשרה בריתות“.

צריך להבין מדוע משנה הרמב"ם את הסדר דמעלות המילה מהסדר במשנה בנדרים. והירושלמי מונה את הפסוק „ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמר גו“ (שהוא פסוק מברית בין הבתרים), והרמב"ם משמיט פסוק זה.

והביאור: במצות מילה ישנם ב' ענינים, ענין כללי – ברית כללית עם ה'. וענין

פרטי – שהמילה היא מצוה פרטית. (ע"ד תפילה ותשובה, שגם בהם ישנו ענין כללי וענין פרטי).

והנה, בהלכה הראשונה מדבר הרמב"ם על הענין הכללי דהברית, שהברית הוא החילוק בין הגוים ובנ". ובהלכה האחרונה מדבר ע"ד המעלה הפרטית דמילה. ולכן אינו מביא את הפסוק דברית בין הבתרים כי שם מדובר ע"ד הברית הכללי, השייכות כללית דאברהם (ובנ") לה' גם לפני הברית מילה. [שלכן נצטוה אברהם למול א"ע. ועד"ז בנוגע לבני אברהם שלכל ישראל ישנו שייכות לברית הכללית גם אם לא מלו בפועל ד,הנודר מערלים מותר בערלי ישראל"].

### לך לך חכ"ה שיחה ג'

ברש"י (י"ז ה'): "כי אב המון גוים: לשון נוטריקון של שמו ור"ש שהיתה בו בתחלה שלא היה אב אלא לארם שהוא מקומו ועכשיו אב לכל העולם. ואפילו ר"ש שהיתה בו מתחלה לא זזה ממקומה שאף יו"ד של שרי נתרעמה על השכינה עד שהוסיפה ליהושע שנאמר ויקרא משה להושע בן נון יהושע". צריך להבין מדוע ההדגשה של רש"י הוא על פירוש הרי"ש ולא על השם אברם כבמדרש.

הביאור בזה: על דרך הפשט אין צריך לפרש את השמות שבתורה, ובפרט שם שנתן תרח. אך בפסוק זה שבו נאמר "כי" (שלכן העתיק רש"י תיבת "כי" בד"ה) ישנו נתינת טעם על השם, וע"ז מפרש רש"י שזהו "לשון נוטריקון של שמו", אך עפ"ז קשה מדוע נשאר אות רש"ש שאינה מהנוטריקון, וע"ז מפרש רש"י שהריש לא זזה ממקומה, כי אף שארם הוא חלק מהכלל, מ"מ לא זזה הרי"ש ממקומה (שזהו הביאור בלשון הבלתי מורגל).

וע"ז ממשיך "שאף היר"ד של שרי נתרעמה כו", והביאור: אין הכוונה שעד עתה היתה שרי שרה על אברהם ועכשיו היא שרה על הכל ולא על אברהם. אלא הכוונה שעד עתה לא הי' תוכן לשם שרי, וא"כ כשה' רצה לתת משמעות שר לשרי היינו חושבים שהיא שרה לאברהם (מפני היר"ד) ולכן הוציא ה' את אות יו"ד ושינה לה'. (והיר"ד ניתנה ליהושע).

מיינה של תורה: הרי"ש דאברהם מורה על אב רם – שכל הנעלם מכל רעיון, ואברהם – הה"א – הוא הגילוי דשכל זה להמון גוים. וע"ז מדגיש רש"י שהרי"ש לא זזה ממקומה, דהכח של אברהם הי' לחבר את העליונים עם התחתונים והשכל אינו מאבד ממדרגתו אף כשמתחבר עם התחתון. וההוראה: שאף שצריך להשפיע לכל העולם – המון גוים, מ"מ צריך לכל לראש להשפיע על מקומו וסביבתו – הרי"ש לא זזה ממקומה.

### לך לך ח"ל שיחה א'

בפרשתנו מסופר ע"ד ג' מזבחות שבנה אברהם. ורש"י מפרש רק את טעם בנין ב' מזבחות הראשונות, "עבור בשורת הזרע ובשורת הארץ", ונתנבא שעתידים בניו להיכשל שם על עון עכך והתפלל שם עליהם", וצריך להבין מדוע אינו מפרש טעם המזבח הג'? טעם המזבח בזה: "מעשי אבות סימן לבנים", ובענין המזבח ישנם (ד' אך בכללות

הם) ג' טעמים: (א) „מזין” – צרכי האדם (ב) „מזיח ומכפר” (ג) „ומחבב את ישראל לאביהם שבשמים”. שבכללות ג' ענינים אלו הם ענין ג' הקרבנות דשלמים (ובפרטיות כל קרבן יש בו חלק הנאכל, ואפילו בעולה עורה לכוהנים), וחטאת ואשם (ובכל קרבן יש בו דמים הניתנים ע"ג המזבח), ועולה (ובכל קרבן ישנו האש שבא מלמעלה).

ובעבודת ה' ישנם ג"כ ג' ענינים אלו: (א) תומ"צ בשביל לזון את האדם (ב) עבודת התשובה (ג) ומס"נ שלמעלה מטעם והוא רק כדי להתקשר לה'.

וי"ל שג' המזבחות הם כנגד ג' ענינים אלו, דהמזבח הראשון הוא על בשורת הזרע והארץ – צרכי האדם, והמזבח השני הוא עבור עבודת התשובה, והמזבח הג' הוא רק בשביל ה' ללא תועלת צדדית.

וזהו הטעם שבנה את מזבח הג' בחברון, כי חברון הוא לשון חיבור לה'. והנה, ג' המזבחות הם כנגד ג' בתי מקדשות, ומזבח הג' הוא כנגד מקדש דלעתידי שקשורה עם מלכות דוד שהתחילה בחברון.

וההוראה: כל ג' המזבחות הם הוראה עבור כל אחד, שגם עבודת התומ"צ והתשובה צריכה להיות חדורה בהכרה ששלימות העבודה היא לימות המשיח במזבח הג'.

### לך לך ח"ל שיחה ב'

איתא במסכת נדרים (ל"א ב'): „גדולה מילה כו' שלא נקרא אברהם אבינו שלם עד ששל שנאמר התהלך לפני והי' תמים”. ובגמ' שם: „גדולה מילה כו' ולא נקרא תמים אלא על שם מילה כו”.

הביאור בהחילוק שבין המשנה והברייתא: במילה ישנם ב' ענינים, (א) הסרת הערלה (ב) וזה שהאדם הוא נימול. וב' ענינים אלו שבמילה פועלים ב' ענינים באדם (א) שהוא שלם – שאין בו חיסרון, שהו"ע הסרת הערלה. (ב) ושהוא תמים – שניתוסף בו תמימות ושלימות חדשה.

והנה, בנדרים שם ישנו עוד פירוש ב„והי' תמים”, „שכל המתמים עצמו כו” שהו"ע ההליכה בתמימות. וי"ל שגם פירוש זה קשור לשני הפירושים דלעיל בתמימות שנפעלת ע"י המילה, שהם מילוי החיסרון ושלימות נוספת.

והביאור בהקדים שג' האבות הם כנגד ג' המדרגות דתמימות, שאברהם הו"ע תמים בזה שלא הי' בו חיסרון אף שגדל אצל עו"ז כו'. והתמימות דיצחק הוא שלימות נוספת מזה, שנולד מטיפה קדושה. והתמימות דיעקב הוא שמתהלך בתמימות ואינו משתנה משום מצב גם בלכתו לחרן.

וי"ל שהליכה בתמימות הוא מדריגה ג' בשלימות שאינה באה מצד מעלה פרטית או מצד הוספת מעלה יתירה אלא מצד הפשטות שלו שמתבטא בביטול והנחת עצמותו. וענין זה מתבטא בענין הג' דמילה שהוא עצם פעולת המילה (שגם הנולד מהול צריך הטפת דם בריח), שקשור עם צערא דינוקא – ביטול.

וג' ענינים אלו בעבודה רוחנית הם: (א) שלא יהי' ערל – סור מרע שאינו תחת שליטת היצר. (ב) שהוא מהול – שהאדם עולה בקודש ומגלה את הטוב שבו.



(ג) ועצם פעולת המילה – הוא שגם כשאין נרגש מעלה בהעבודה מ"מ הוא מקיים את העבודה בביטול והנחת עצמותו.

### לך לך ח"ל שיחה ג'

צריך להבין הא דבספר המצוות מביא הרמב"ם את הפסוק שנאמר גבי אברהם כמקור למצוות מילה, ואילו במנין המצוות בספר היד מביא את הפסוק „ביום השמיני" מפרשת תזריע.

והביאור בהקדים זה שאנו מברכים בברית מילה „להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" אף שהרמב"ם כותב שאנו מקיימים את המצוות מפני הציווי למשה ולא מפני הציווי לאבות.

והביאור בזה: החיוב דהמצוה המוטל עלינו הוא רק מפני הציווי למשה אך גדר המצוה היא הברית עם אברהם. וזהו שבספר הי"ד שהוא ספר הלכות – חיובים – מביא הפסוק בפ' תזריע, אך בספר המצוות שבו מבאר את גדר המצוה מביא את הפסוק דאברהם.

ויובן ע"פ הביאור (בלקו"ש) שבמצוות מילה ישנו הענין הכללי – הברית עם הקב"ה, שזהו הגדר דהציווי לאברהם. וישנו הענין הפרטי דמילה שהיא מצוה פרטית, וקיום המצוה צריך להיות מפני הציווי דמ"ת.

וזהו שדוקא האב אומר את הברכה „להכניסו בבריתו של א"א", כי כנ"ל בריתו של א"א הוא הקשר הכללי לה', שנעשה לא ע"י קיום מצוה פרטית אלא ע"י שנולד לעם ישראל, ולכן דוקא האב המוליד אומר ברכה זו.

### לך לך חל"ה שיחה א'

שנינו במסכת אבות: „חמשה קנינים קנה הקב"ה בעולמו כו' ישראל קנין אחד אברהם קנין אחד כו"'. וצריך להבין הלא כל העולם הוא של הקב"ה וא"כ מהו

הפירוש שדוקא ה' דברים אלו הם קנינו? ומדוע אין אברהם נכלל בישראל? והביאור: קנין הוא שהדבר כמו שהוא בא לרשות אחרת. וא"כ כל הנבראים הם בבעלותו של הקב"ה, אך כפי שבאו בגשמיות העולם הם בשינוי מכמו שהם במקורם, וכדי לגלות את הקשר שלהם לאלוקות צריך לפעול בהם ביטול. משא"כ ה' קנינים אלה שגם בהיותם למטה הם קשורים עם האלוקות כמו שהיו במקורם. (וזה מודגש בהפסוקים שמביא לראי', שבהם מודגש שהקדושה היא גם כמו שהם בעולם, „לקדושים אשר בארץ המה").

ולכן נמנה אברהם בפ"ע כי ישראל הו"ע שהנשמה בהיותה למטה היא קנין, ואילו אברהם ענינו שע"י עבודתו המשיך גילוי אלוקות בעולם – „ברוך אברהם לא"ל עליון קונה שמים וארץ" – שאברהם הקנה את השמים וארץ לה'.

### לך לך חל"ה שיחה ב'

איתא בפרשתנו (י"ז ח') „ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגורך גו' לאחוזת עולם. ואתה את בריתי תשמור גו' המול לכם כל זכר". והנה, מפסוקים אלו משמע שירות הארץ היא בשכר המילה, אך לכאורה הקב"ה כבר הבטיח לתת את א"י לישראל בברית בן הבתרים?

והביאור בהקדם הערת אאמו"ר על הזוהר, בענין שירות הארץ אין לה הפסק, וכותב שמה שגלו ישראל מארצם זהו רק למשך זמן ואח"כ ישוּבו ועוד זאת כי הרי ע"י חטאים ועונות כו' והיינו מה שמילה ר"ת מתנה יש לה הפסק. והביאור בזה: בענין הברית ישנו חילוק בין אברהם להקב"ה. שמצד האדם יכול להיות הפסק בברית (וזהו שהמושך ערלתו נקרא „מפר בריתו של אברהם אבינו“) אך מצד הקב"ה אי אפשר שיהי' הפסק לברית. ובפרטיות הנה הברית מצד עבודת האדם ניתן לפני מ"ת והברית מצד הקב"ה ניתן לאחר מ"ת.

ועפ"י ז' ובוּן בנוגע לירושת הארץ, דהנה נתבאר במק"א שישנם כמה ענינים בירושת הארץ, מכר נתניה וירושה. שגם נתניה שהיא מצד הנותן קשורה עם עבודת האדם ודוקא ירושה אינה קשורה על הירוש כלל אלא שהיא מצד המוריש (ורק שהירוש הוא במקום היורש). והנה, ההבטחה בברית בין הבתרים הוא כענין המכר, שהארץ היא השכר עבור השעבוד שהוא השטר חוב. אך ע"י ב' הענינים שבברית, כפי שהיא מצד האדם וכפי שהיא מצד הקב"ה, זוכים להארץ באופן דמתנה וירושה.

### לך לך חלק ל"ה שיחה ג'

ישנם ג' לימודים שמילה דוחה את השבת: (א) זהו דין במילה. (ב) זהו דין בשבת – שמילה בשבת הוא קיום השבת. (ג) זה נלמד מאברהם, דמילה היא למעלה מכל גדר התומ"צ, דענינה הוא מס"נ שלמעלה מהתורה, וזה ניתן בירושה לכל ישראל מאברהם.

וביאור הענין שמקבלים כח למס"נ על תומ"צ מאברהם שהי' לפני מ"ת. הנה, מ"ת הו"ע חיבור עליונים ותחתונים. אך העצמות שלמעלה מהגדרים דעליון ותחתון נמצא בתחתונים גם לפני מ"ת. והחידוש דמ"ת הוא שהעצמות בא בגדרי העליון והתחתון.

ועד"ז הוא בנוגע למס"נ, שבישראל הי' עצם ההתקשרות לה' גם לפני מ"ת, ורק שבמ"ת באה המס"נ בגילוי. והנה, המס"נ דמילה מתבטא בעיקר במילה שחל בשבת, שאז ישנה מס"נ מהמוהל למול (דאפשר שלא ימול כראוי ואז זהו חילול שבת), אף שהציווי אינו עליו אלא על אבי הבן. ומוהל שאינו רוצה למול בשבת אין מניחים אותו למול בחול כי חסר לו עצם ענין המילה – מס"נ.

## לך לך – ז' מרחשון

### לך לך – ז' מרחשון ח"כ

לכאורה צריך להבין מהו השייכות בין ז' מר חשון – שבו חזרו בני"י מהעלי' לרגל למצב ד„איש תחת גפנו“ – לפרשת לך לך (שבו חל ז' מרחשון בכל שנה) – שענינה הוא העליה מחוץ לארץ לארץ ישראל?

ויובן בהקדים החילוק שבין שכיר לשליח, ששכיר עובד בהמקום (בביתו או ברשותו) של בעל הבית, אך העבודה הוא בשביל עצמו כדי שיקבל שכר. אך שליח פועל בריחוק מקום, אך בהפעולה היא עבור המשלח ולכן שלוחו של אדם כמותו.

והנה, כשישראל עלו לרגל ה"ז באופן דשכיר שהלכו כדי לראות אלוקות. ודוקא כשחזרו לביתם כדי לעשות דירה בתחתונים הנה אז נעשו שלוחי הקב"ה. וזהו שז' מרחשון הוא ענין „לך לך“ דאמיתית ענין העלי' הוא עלי' שלא בערך – שנעשה ע"י שיוצא – „מארצך וממולדתך ומבית אביך“ – ממציאות נברא ומתאחד עם הבורא שזהו עלי' שלא בערך.

## וירא

### וירא ח"א

א. ידוע הסיפור שאדמו"ר נ"ע נכנס להצ"צ ושאלו מדוע לא נגלה הקב"ה אליו כמו שנגלה לאברהם. והנה ישנה הוראה הן מהשאלה והן מתשובת הצ"צ. דמהשאלה רואים שלכל אחד צריך להיות רצון חזק ודרישה שיתגלה אליו ה'. ומתשובת הצ"צ – „אז א איד באשליסט ביי זיך צו ניין און ניינציק יאר אז ער דארף זיך מל זיין, איז ער ווערט אז דער אויבערשטער זאל זיך צו עם באוויזן“ – ישנה הוראה שכל אחד (לפני שמגיע ל„בן מאה כאלו מת“ – שכבר בירר את כל י' כוחות הנפש בפרטיות, כפי שכל אחד כלול מעשר) צריך לדעת שעליו להתעלות ולהסיר את הקליפה הדקה, דלולא זאת, הנה בריבוי השתלשלות יכול לבוא לידי ירידה גדולה.

ב. חז"ל אמרו שיצחק נולד דוקא מטיפה קדושה – לאחר שאברהם נימול. וצריך להבין מדוע היתה מעלה זו ביצחק דוקא ולא באברהם? והביאור: עבודת אברהם הי' המשכה מלמעלה, דמדרגת אברהם הי' עולם האצ"י ואברהם המשיך את עולם האצ"י למטה. משא"כ עבודת יצחק הי' מלמטה למעלה, שדוקא עי"ז מגיעים לבל"ג האמיתי (שלמעלה גם מעולם האצ"י) מפני שדוקא העבודה דמלמטלמ"ע היא תכלית הכוונה. ולכן הנה דוקא יצחק הי' צריך להיולד מבחי' התמימות שלמעלה מאצ"י.

וההוראה: אברהם ויצחק הם האבות דכל אחד מישראל, וא"כ לא מספיק שהאדם ימשיך קדושה לאלה שנראה שהם ראויים לכך, אלא שצריך להתעסק בעבודת יצחק לגלות את הקדושה בתחתון עצמו, גם במי שנראה שאין לו כל שייכות לקדושה.

### וירא ח"ג

א. איתא בגמ' „גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני שכינה“, ובזוהר איתא שקבלת אורחים הוא „כאילו מקבל פני שכינה“, ולא גדולה, וא"א לומר שזהו מחלוקת בין הבבלי לזוהר דהרי מקורו של הבבלי הוא ממעשה רב דאברהם. והביאור: רשב"י הוא בעל המאמר בזוהר, והנה רשב"י הי' בכל עת במדרגת קבלת השכינה דכל אדם, וקבלת השכינה שלו הוא במדרגה נעלית יותר, וא"כ כשאומר ששקולה הכנסת אורחים כקבלת פני שכינה הכוונה לקבלת פני שכינה דהרשב"י, וא"כ אינו חולק על הבבלי כי הבבלי קאי על מדרגת קבלת פני שכינה של שאר בני אדם, והכנסת אורחים היא גדולה ממדרגה זו.

ועוד ביאור הוא שרשב"י המשיך את ההמשכות דהמצוות ע"י יחודים ועליות, וא"כ לגבי עבודתו הנה העבודה בגשמיות אינה נוגע כל כך, וא"כ המצוה שלו אינה גדולה מקבלת פני שכינה מפני שלא קיים את המצוה בגשמיות.

ב. עה"פ „ויטע אשל“ איתא במדרש שאברהם עשה פונדק ונתן לאורחיו לא רק דברים המוכרחים אלא גם, מותרות. והנה הנהגה זו היא באופן שלמעלה מטו"ד, דגם השכל מבין שצריך לתת לאחר את הצטריותיו אך לא עניני מותרות. והנה, ההנהגה זו באופן דלמעלה מטו"ד נתן לאברהם את הכח שגם לאחר שישב בארץ פלישתים ימים רבים ללא מניעות ועיכובים כו', הי' בו הכח להעבודה דהעקדה. וההוראה שצריכים לתת לילדים חינוך הראוי, לא רק דברים המוכרחים להם אלא גם עניני מותרות ברוחניות.

### וירא ח"ה

ברש"י: „וירא איליו: לבקר את החולה כו' יום שלישי למילתו היה ובא הקב"ה ושאל בשלומי“.

צריך להבין מאיפה יודעים שהי' זה ביום השלישי, ומה טעם לא ביקר ה' את אברהם לפני כן? והביאור בהקדים: המצוות שלאחרי מ"ת פעלו ברור בדברים הגשמיים, משא"כ מצוות האבות שהיו רק הכנה למצוות שלאחרי מ"ת. ומ"מ מצוות מילה באבות הי' על דרך המצוות שלאחרי מ"ת. ולכן הי' המצווה צריכה להיעשות בדרכי הטבע, וכן התוצאות דהמצווה הי' צריך להיות ע"פ טבע. (הסיפור דאדה"ז שהעמיד את הספינה לקידוש לבנה. הסיפור דהאריז"ל שהי' משלם כסף מלא עבור מצוה ולא הי' נושא ונותן).

ולכן לא בא המלאך לרפאותו מיד, אלא ביום השלישי, שאז הרפואה הוא כבר ענין טבעי (ורק שאצל אברהם ראו את המלאך, השורש דהרפואה הטבעית). ועפ"ז מובן איך יודעים שהי' ביום ג'. וי"ל שה' לא בא לבקרו ביום הראשון והשני כי אז הי' מתרפא בדרך נס כנ"ל. (והנה הרפואה באה ע"י „וירא איליו ה"“ אך למטה נתגלתה הרפואה ע"י המלאך).

וההוראה: מכללות הסיפור הוא ביקור חולים. (שלכן נאמר „איליו“, להדגיש שה' בא איליו כי הי' חולה ולא מצד שהי' אדם מיוחד – אברהם). וה' נראה איליו ביום ג' דוקא, שזהו הוראה שהמצוות צריכים להיעשות בדרכי הטבע.

### כ"ף מר חשון חלק ה'

ידוע הסיפור שכ"ק אדמור"ר נ"ע בכה להצ"צ ושאלו מדוע ה' לא נתגלה אליו, ובמענה הצ"צ ישנם ב' נוסחאות, „אז א איד“, או „אז א איד א צדיק“, „צו ניין און ניינציק יאר איז מחליט אז ער דארף זיך מל זיין איז ער ווערט אז דער אויבערשטער זאל זיך באוויזן צו אים“.

הביאור בזה: ענין המילה הוא לא רק שלימות נוספת בעבודת אברהם אלא שפעל שלימות בכל עניני עבודתו עד אז. דכל המצוות שעשו האבות לא המשיכו את העצמות בגשמיות חוץ ממצות מילה. וא"כ זהו הגדלות דאברהם שגם בהיותו צ"ט ידע שעליו להוסיף שלימות בכל עניניו הקודמים.

הביאור בב' הנוסחאות: לכאורה מה מוסיף הנוסח הראשון („אז א איד“) על

הנוסח השני („אז א איד א צדיק“)? הביאור: הנוסח הראשון הוא מצד למעלה, שמצד ה' אין חילוק בין גדול וקטן, וממילא פשוט שגם צדיק צריך למול. והנוסח השני הוא מצד הרגש האדם, שמצד האדם ה"ז חידוש שגם צדיק צריך למול א"ע.

### וירא ה"י שיחה א'

פרשת לך לך מדברת על עבודת אברהם לפני הברית ופרשת וירא על עבודתו לאחר הברית, ולכן הם מחולקים לב' פרשיות.

בזוהר איתא שלפני הברית דיבר ה' עם אברהם במחזה – לשון תרגום שאין המלאכים מבינים אותה כדי שלא יהא פתחון פה למלאכים (מדוע ה' מתגלה לאדם שאינו מהול), ולאחר הברית ה' הגילוי בלה"ק „וירא“. ולכאורה אינו מובן, ממה נפשך אם אברהם ה' ראוי לגילוי אלוקות („וירא“) איך יתכן שלא קיבל את הגילוי רק מפני טענת המלאכים, ובאם לא ה' ראוי, א"כ אי"ז מצד הפתחון פה דמלאכים?

ויובן בהקדים שהחילוק בין לה"ק לשאר לשונות הוא ע"ד החילוק בין אבן ללבינה, בין מעשה שמים למעשה ידי אדם. והנה, עבודת אברהם לפני הברית ה' בכח עצמו, ולכן הגיע רק עד שורש הנבראים (לבינה). ולאחרי המילה – שבאה בציווי ה' שענינה נתינת כח מלמעלה – נתעלה ממדרגתו ונתבטל ממציאיותו, ונתאחד עם הבורא שזהו מדרגה שלמעלה משורש הנבראים (אבן).

ובעומק יותר, החילוק בין מחזה ל„וירא“ הוא על דרך ש„כל הנביאים נתנבאו בכה ומוסיף עליהם משה שנתנבא בזה“. ש„זה“ ה„וירא“ מורים על ראית מהות האלוקות, שזה שייך רק כשהאדם יוצא מגדר הנבראים ומתאחד עם ה' – שלמעלה מגדר הנבראים. ו„ואתחזי“ ו„כה“ מורה על מדרגת האלוקות שמתלבשת בלבוש תרגום.

והנה מלאכים הם נבראים ומוגבלים, שלכן כש„הושיט הקב“ה אצבעו הקטנה ביניהם“ אז „שרפם“, ולכן טענתם – למדים מהם – בנוגע לאברהם, שאינו שייך למדרגת וירא. אך לאחר שנימול – שיצא מגדר הנבראים – נעשה ראוי ל„וירא“.

וההוראה: שאסור לאדם להסתפק בעבודתו אלא צריך להשתדל להגיע לביטול אמיתי, כי אפי' כשראה אלוקות אין זה מספיק כי יתכן שזהו רק „במחזה“, ולכן צריך להוסיף תמיד בעבודתו. ולאידך, כשיעבוד עד מקום שידו מגעת יתנו לו מלמעלה את מדרגת „וירא אליו ה“.

### וירא ה"י שיחה ב'

ברש"י (י"ח כ"ג): „ויגש אברהם: מצינו הגשה למלחמה ויגש יואב וגו', הגשה לפיוס ויגש אליו יהודה, והגשה לתפלה ויגש אליהו הנביא ולכל אלה נכנס אברהם לדבר קשות ולפיוס ולתפלה“.

צריך להבין מה קשה בתביבת ויגש שרש"י צריך לפרשה? ומדוע כאן אומר ש„ויגש אליו יהודה“ ה' לפיוס ואילו בפרשת ויגש אומר שרש"י ש„דיבר אליו קשות“? והביאור: לפני „ויגש“ נאמר „ואברהם עודנו עומד לפני ה“, וא"כ אי אפשר לפרש

„ויגשׁ” כפשוטו. ולכן מפרש רשׁ”י ש„ויגשׁ” פירושו „נכנס” שלכתחילה התכוון לדבר בג’ אופנים אלו. (דזה שדיבר בפועל ג’ ענינים אלו אינו חידוש שהרי זה נאמר בפירוש בפסוקים שלאח״ז).

והנה, אי אפשר לפרש שלכתחילה נכנס רק לדבר קשות שהרי זה נאמר בפירוש, ולכן מקדים רשׁ”י שמצינו שג’ ענינים אלו נאמרו בהקדמת תיבת „ויגשׁ”, ולכן כאן הכוונה שנכנס לג’ ענינים אלו.

והנה זה ש„ויגשׁ אליו יהודה” הו״ע של פיוס מובן בפשטות מהמשך הפרשה שם (״בי אדוני״), ושם הפי’ „ויגשׁ” הוא כפשוטו, וזה ש„דיבר אליו קשות” למדים מהמשך הכתוב (״ואל יחר אפך״), וא״כ אין ראי’ שנכנס לכתחילה לדבר קשות.

מיינה של תורה: אף שאברהם הוא מדת החסד מ״מ כשהוצרך למס״נ לא התחשב אברהם עם מדתו הטבעית אלא נכנס לדבר קשות.

וההוראה: שצריך להכניס א״ע בכל מהותו בהעבודה דהצלת נפשות, גשמית או רוחנית, ואזי מובטח לו שיצליח בעבודתו.

#### וירא חט״ו שיחה א׳

ברשׁ”י (״ח ט״ו): „ויאמרו אליו: נקוד על איו, ותניא ר״ש בן אלעזר אומר כל מקום שהכתב רבה וכו’ וכאן הנקודה רבה על הכתב ואתה דורש הנקודה שאף לשרה שאלו איו אברהם למדנו שישאל אדם באכסניא שלו לאיש על האשה ולאשה על האיש. בב״מ אומרים יודעים היו מלאכי השרת שרה אמנו היכן היתה אלא להודיע שצנועה היתה כדי לחבבה על בעלה. אמר רבי יוסי בר חנינא כדי לשגר לה כוס של ברכה.”

ובזה ישנם ריבוי דיוקים ומהם: מדוע מעתיק רשׁ”י „ויאמרו” בדיבור המתחיל? בפשטות כוונת המלאכים בשאלתם הי’ לבשר את שרה, וא״כ מדוע צריך רשׁ”י לפרש, וג’ פירושים?

והביאור בכ״ז: לבשר את שרה הי’ השליחות דמלאך אחד. ומזה שנאמר „ויאמרו” לשון רבים צריך לומר שכל המלאכים אמרו, וע״ז מפרש רשׁ”י מדוע שאלו כולם. ומפרש שכולם שאלו כי כל א’ צריך לשאול באכסניא. אך עדיין קשה, כדי לשאול באכסניא אין נוגע לדעת היכן היא. ולכן מפרש רשׁ”י „להודיע שצנועה היתה”, ו„לשגר לה כוס של ברכה.”

והנה, כשדורשים את הנקודה הכוונה היא שהענין שנאמר הוא בחלישות. וא״כ מפני שצנועה היתה מובן שהאופן ששאלו את שרה על אברהם היה בחלישות יותר (ללא פרסום וגילוי).

אך הפי’ ד„צנועה היתה” אינו מספיק, כי המלאכים ואברהם ידעו זאת. ולכן מפרש „לשגר לה כוס של ברכה”. דאברהם לא אכל עימהם ולכן לא הי’ לו כוס של ברכה ולכן שיגרו הם. ורשׁ”י אינו כותב ד״א לפני הפירושים כי י״ל שכל א’ מהמלאכים התכוון לטעם אחר.

ר״ש אומר כל מקום שהכתב מרובה וכו״. הפירוש בזה הוא שבפסוק ישנם ב’ ענינים: הכתב, והוא העיקר, ובדרך תפל ישנו גם המילה שנקוד עליו (בנדוד״ר

„איו“). ותלמיד ממולח שואל היתכן שג' אותיות תפלים לאות אחת. וע"ז מביא רש"י את שם בעל המאמר – רשב"א – שאומר ש„ממלאה אישה כל התנור פת אע"פ שאינה צריכה אלא לא“„ מפני שהפת נאפית יפה בזמן שהתנור מלא. שריבוי פת נעשה טפל לפת אחת.

מיינה של תורה: אף שרק חלק קטן מהיום מוקדש לעניני תומ"צ, מ"מ כששאר הענינים הם לשם שמים הם תפלים לקדושה, על דרך שכל הפת בתנור שייך ליו"ט.

### וירא חט"ו שיחה ב'

איתא בזהר: „תלתא אינון דקיימא בסהדותא ואלין אינון באר דיצחק וכו' בעבור תהי' לי לעדה“.

לכאורה אינו מובן שהרי פסוק זה נאמר באברהם. הרמ"ז מפרש שאברהם אמרו אך הבאר הוא באר דיצחק. ואאמו"ר מפרש באופן הפכי שהבאר הוא באר דאברהם ורק שיחסו ליצחק כי אחרי מיתת אברהם סתמום פלשתים, ויצחק חזר וחסרם.

והביאור בזה: אברהם הוא בחי' אהבה. וכשיש לאדם רק מדת אהבה אזי לאחר מות אברהם, לאחר שהאהבה לאלוקות מתעלמת, יכול להיות „סתמום פלישתים“, דפלשתים הוא פתיחת הלב דלעו"ז וליצנות וכו'. ולכן דוקא יצחק חזר וגילם, דמדתו היא יראה וביטול וע"י היראה מתקיימת מדת האהבה. וזהו שאאמו"ר מפרש שהבאר הוא באר דאברהם כי הכוונה היא כנ"ל למדת האהבה, מדת אברהם.

והרמ"ז מפרש שהוא באר דיצחק כי (א) ענין חפירת בארות הוא עבודת יצחק. (ב) ומכיון שבזהר מדובר בנוגע לענין העדות שהוא דבר המתקיים לכן יחסו ליצחק שפועל הקיום כנ"ל.

### וירא חט"ו שיחה ג'

על הפסוק (כ"א ל"ג) „ויקרא שם בשם ה' אל עולם“ איתא במדרש: „מלמד שהקריא אברהם לשמו של הקב"ה בפי כל עובר ושב, כיצד וכו' לאחר שאכלו אמר להם וכי משלי אכלתם משל אלוקי עולם אכלתם“ – ואם לא רצו הי' דורש הרבה כסף, ובמילא היו מברכים וכו'.

ולכאורה צריך להבין מהי התועלת בהברכה אם היו מוכרחים בזה? והביאור: כשהכריחם נשבר הרע שבהם וממילא נתגלה פנימיותם, ואז הברכה היא באמיתיות. ועל דרך פעולת ה„בת קול שמכרזת ואומרת אוי להם לבריות וכו'“ ועל דרך שכשמשא אמר לבנ"י „במדבר הזה יתמו וגו'“ חזרו להאמין ביכולת ה'. ועפ"י"ז יובן הסיפור בגמ' (תענית כ') שר' אלעזר בן ר' שמעון אמר לאדם „ריקה כמה מכוער אותו האיש“, ואמר לו האיש „לך לאומן שעשאני“. דהאמירה דר"א בר"ש פעלה שבירה באדם ועי"ז נרגש בו שהוא ברי' של הקב"ה.

וע"ד הסיפור באדמו"ר הרשב"ב שאמר לאדם שאינו יכול לעזור לו, ובמילא בכה

האיש בדמעות וכו' ואח"כ קרא לו וברכו, כי במעמדו הראשון לא הי' ראוי לברכה ודוקא ע"י השבירה נעשה ראוי לברכה. וההוראה: צריכים לפעול גם על העוברים ושבים, ואפי' אם היהודי עושה את המצוה כדי להיפטר מלחץ, כי בפנימיותו הנה כל ישראל רוצה לקיים את כל המצוות ולהתרחק מן העבירות.

### וירא – כ' מרחשון חט"ו

ידוע הסיפור דאדמו"ר נ"ע שבהיותו בן ד' או ה' בכה ע"ז שה' נגלה לאברהם ולא אליו. וי"ל שסיפור זה הוא הוראה עיקרית בחינוך ילדי ישראל אפי' קודם שהגיעו לגיל חינוך.

בהקדים, שלאחר מ"ת – מפני שהמשכה אינה בכח הנברא אלא בכח הבורא – הנה המשכה אינה תלויה בגיל האדם אלא בקביעות ע"פ תורה, בן י"ג למצות, וגיל החינוך. ומזה שכ"ק אדמו"ר נ"ע עוד לא הגיע לחינוך (בענינים השייכים למ"ת) בעת סיפור זה, ה"ז הוראה שזה שייך לכל ילד שלא הגיע לחינוך כי ע"פ תורה כולם הם באותו גדר ודרגת החינוך.

וההוראה היא, שעתה נפתח צינור וניתן הכח לחנך את הקטן שירצה בגילוי אלוקות, ושזה יהי' „דברים שהם אהובים אצלו לקטנות שניו". וזה יכול להיות לא רק בענינים שבין אדם למקום אלא גם בבין אדם לחבירו. ע"ד הסיפור מאדמו"ר נ"ע שבכה כשבייש את החייט בטעות.

### כ' מרחשון חלק ט"ו

במארז"ל בסיום מסכת ברכות ישנם ב' גירסאות: „ת"ח אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב", ו„צדיקים אין להם מנוחה". וההבדל ביניהם הוא שת"ח הוא מעלת התורה. וצדיקים הו"ע (וכולל את) המצוות. הביאור בב' הגרסאות: להגירסא הא' הנה רק בתורה שהיא בלי גבול אומרים שאין להם מנוחה כי תמיד עולים למעלה יותר, משא"כ המצוות הם מוגבלים בזמן ובאופן עשייתם, ולכן אינם בחי' בלי גבול. ולגירסא הב', הנה אף שפרטי המצוות הם מוגבלים כנ"ל, מ"מ ישנו צד השווה בכל המצוות, שהם רצונו ית', וישנו חיוב תמידי על האדם לשמש את קונו, ומצד הענין כללי שבמצות הם בל"ג. שלכן „אל תהי יושב ושוקל במצוותיה וכו'".

אך עדיין צריך ביאור כי מבואר שהסיבה ש"ת"ח אין להם מנוחה" הוא מפני ש„ולעבודתו עדי ערב" שישנו לימוד התורה בג"ע, ולכן אין להם מנוחה, וזה אינו שייך במצוות שהרי א"א לקיימם בג"ע. והביאור: עוה"ב (המבואר כאן) הוא עולם התחי' שבו ישנם ב' תקופות ובתקופה הראשונה הנה „אז נעשה לפניך כמצוות רצונך" שיקימו תומ"צ. (ועד לעולם התחי' הנה מפני שקיום התומ"צ אינו שייך ללא גוף הנה אים זמן זה נחשב למציאות ביחס לענין זה).

וי"ל ע"פ מ"ש אדמו"ר נ"ע, שלצדיק גמור ישנו גילוי הסובב בגן עדן, שזהו ענין התומ"צ, וא"כ יוצא שגם בג"ע ישנו מעין קיום המצוות.

### וירא ח"כ שיחה א'

בסיפור דכ"ק אדמו"ר נ"ע שבכה על שה' לא נגלה אליו, צריך להבין מדוע לא



שאל על „וירא אליו ה'“ שנאמר ב' פעמים בפרשת לך לך? ובפרט שתשובת כ"ק אדמו"ר הצ"צ אינה שייכת ל„וירא“ שבפרשת לך לך שלפני המילה? והביאור: ב' לך לך נתגלה ה' לאברהם מצד מעלת אברהם, ולכן לא קשה מדוע לא מתגלה לכל אחד. אך בפרשת וירא – שע"פ פרש"י הי' הגילוי (לא לרפואה שהי' ע"י מלאך רפאל, אלא) ענין של גמילת חסד לבקר את החולה – א"כ צריך ה' להתגלות לכל א' שרוצה (עד כדי בכי) כי זהו ענין של גמ"ח. וע"ז ענה הצ"צ שצריך להיות כלי לגמ"ח של הקב"ה. וההוראה: כמדובר כמה פעמים סיפור זה הוא פתיחת צינור לדרך חדשה בחינוך, שיכולים לחנך ילדים שירצו גילוי אלוקות, ועד שגילוי אלוקות נעשים „דברים שהם אהובים אצלו לקטנות שניו“.

### וירא ח"כ שיחה ב'

ברש"י (י"ח ג'): „ויאמר אדני אם נא וגו': לגדול שבהם אמר וקראם כולם אדונים ולגדול אמר אל נא תעבור וכיון שלא יעבור הוא יעמדו חבריו עמו ובלשון זה הוא חול. ד"א קודש הוא והיה אומר להקב"ה להמתין לו עד שירוץ ויכניס את האורחים כו' ושתי הלשונות בב"ר“.

צריך להבין השינוי דבתחילת הפירוש אומר „לגדול שבהם אמר“ ובהמשך פירושו אומר „וקראם כולם אדונים“. ומדוע צריך ב' פירושים?

והביאור בזה: הפירוש הראשון הוא העיקרי מפני שבהמשך לפסוק זה נאמר „יוקח נא וגו“ ללא הקדמת „ויאמר“, וא"כ בהכרח שזהו ההמשך ל„ויאמר אדני גו“. אך לפירוש הראשון קשה מדוע נאמר בלשון יחיד. וע"ז מפרש רש"י „לגדול שבהם אמר“. אך עפ"ז קשה מדוע לא דיבר אל כולם ה"ז היפך הנימוס, ולכן אומר רש"י ש„קראם כולם אדונים“, שהדיבור הי' רק לגדול אך הקריאה הראשונה היתה לכולם.

אך מ"מ הפירוש הראשון הוא העיקרי, כי „כנ"ל, בהמשך ל„ויאמר גו“ נאמר „יוקח נא גו“. ועוד מפני שקשה לפרש שאברהם הי' אומר לה' „אל נא תעבור“.

ועפ"ז יובן מדוע בפירוש הראשון נאמר שאדני הוא „לשון חול“ רק לבסוף, כי לא זהו החידוש בפירוש הראשון, דהחידוש הוא שדיבר רק לגדול. אך בפירוש השני מתחיל רש"י „קודש הוא“ כי זהו החידוש דפירוש הב'.

ורש"י מדגיש שב' הלשונות בב"ר (אף שאין ב' פירושים בגרסתנו, והי' יכול להביא מקור מהגמ') לרמז ששניהם אינם לגמרי בדרך הפשט.

### וירא ח"כ שיחה ג'

עה"פ (כ"ב ב') „קח נא את בנך גו“ איתא בגמרא שה' אמר לאברהם „עמוד לי בנסיון זה שלא יאמרו אין ממש בראשנים“. ולכאורה אינו מובן איך שייך לומר שאין ממש בט' נסיונות הראשונים? ובפרט שהי' בהם גם נסיון דמס"נ באור כשדים?

ועוד צריך להבין בכללות פרשת העקידה, שאנו קוראים אותה בכל יום כדי להזכיר את זכות העקידה, ולכאורה מהו המעלה בעקידה הרי רבים מסרו את נפשם ואת נפש בני ביתם בלי שה' ידבר במ?

והביאור: אברהם פתח את הצינור דמס"נ, דמס"נ הוא למעלה מהעולם ואברהם המשיכו בעולם. דגדר הנברא הוא מציאות ומס"נ הוא ביטול המציאות, ונברא אינו יכול להגיע למעלה ממצויאותו, ע"ד שאין חבוש מתיר א"ע. ואף שלכאורה אנו מוצאים אפי' בין אוה"ע אלו שמסרו נפשם למען דעותיהם וכיוצ"ב, מ"מ אי"ז אמיתית ענין המס"נ אלא הוא ע"פ שכל וסברא ולא ביטול מציאותם.

והנה בנוגע לנסיגות הראשונות הי' אפשר לומר שהמס"נ של אברהם הי' מצד שכל דקדושה, משא"כ בנסיון העקידה, שאפי' נערי לא היו שם, וא"כ לא הי' בזה ענין של פירסום אלוקות. וגם שע"י העקידה הי' נעקר העיקר ששתל אברהם, וא"כ נסיון העקידה מוכיח שגם ט' הנסיגות הראשונות הי' בהם „ממש” – מסירת עצם וממשות הנפש.

והנה, ענין זה ניתן מאברהם לכל א' משראל – ואף שנראה שהמס"נ הוא מצד חשבון מ"מ בפנימיות ה"ז מס"נ.

#### וירא חכ"ה שיחה א'

הרמב"ם מביא את הפסוק „וירא והנה ג' אנשים” לראיה שגדולה הכנסת אורחים, והוא שינוי מהגמרא שמביאה ראי' מהפסוק „ויאמר אל נא אדני'”. וצריך להבין טעם השינוי.

ויובן בהקדים דברי הרמב"ם ש„הלויה גדולה מן הכל והוא החוק שחקקו אברהם וכו'”. דהלויה – שאינה מצרכי האדם – מדגישה שאצל אברהם הי' ענין הגמ"ח לא רק החפצא שהמקבל יקבל, אלא ענין בהגברא שהאדם רוצה לעשות חסד, וענין זה מודגש בלויה.

וזה מודגש בפסוק „וירא” שזה שאברהם ראה את האורחים אף שעמד לפני ה' מדגישה שהיתה לו התעניינות בצרכי אחרים, ולכן מביא הרמב"ם את הפסוק דוירא והנה ג' אנשים.

#### וירא חכ"ה שיחה ב'

איתא בגמרא שבשכר שאמר אברהם ואנכי עפר ואפר זכו בניו למצות אפר פרה ועפר סוטה.

צריך להבין הקשר בין ענינים אלו, דלכאורה אברהם הוא מדת החסד, ופרה אדומה (וסוטה) הו"ע הגבורות?

הביאור: ישנם ב' אופנים בחסד, מצד הגדולה – דמפני שמרגיש שיש לו כל כך הרבה והוא גדול לכן נותן גם לזולת. וישנו חסד מצד הביטול שמישים עצמו כשיריים ולכן נותן לזולת. ובאברהם הי' החסד מבחי' הביטול שלכן מסר את נפשו, ועד למס"נ ברוחניות, עבור הזולת. דמס"נ אינו שייך כשהחסד הוא מצד הגדולה.

וזהו הקשר למצות פרה, דפרה הו"ע המס"נ שמצד הביטול, שהכהן צריך להיטמא עבור טמא מת. ועד"ז בסוטה שכדי לעשות שלום בין אשה לבעלה מוחים את שם ה'.

וכל זה הוא מפני שאברהם השתמש עם מדת הגבורה כדי לעשות חסד, שהו"ע

הפיכת הפרה – פר ה' שענינה ה' גבורות – לאפר – א' פר, הגבורה כמו שהיא בשרשה.

### וירא חכ"ה שיחה ג'

איתא במדרש שיצחק וישמעאל היו מדיינים, זה אומר אני חביב שנימלתי לי"ג וזה אומר אני חביב שנמלתי לשמונה ימים.

וצריך להבין מהו החביבות דמילה לח' ימים הרי לכאורה לא הי' ליצחק כל שייכות למילה ולא הי' יכול למחות?

והביאור: ענין הברית הוא שכששני אוהבים אינם רוצים שהאהבה תתבטל עושים ברית. אך מ"מ ברית דבני אדם יכול להתבטל, כי בנ"א הם מוגבלים ולכן גם הברית מוגבל. משא"כ הברית עם ה' הוא באופן דברית עולם שאין בו שינויים, כי הברית הוא בכח הבורא. וזהו המעלה בנימול לשמונה שרואים במוחש שהברית הוא בכח ה' ולא בכח האדם. (משא"כ בברית דאברהם וישמעאל נראה כאילו הברית בא ע"י ההכנה דעבודת האדם הקודמת).

### וירא ח"ל שיחה א'

בבלי נאמר „ג' סימנים יש באומה זו הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים כו". ובירושלמי הובא ענין זה בכמה שינויים, דהלשון הוא „ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל", ובנוגע לגומלי חסדים אינו מביא את הפסוק „למען אשר יצוה גו" אלא „ושמר ה"א אלוקיך לך גו".

והביאור בזה: עיקר החילוק בין הלשונות הוא שהבבלי סובר שכל הג' דברים הם סימן על ענין אחד ולכן הם משתלשלים זה מזה. דכל הסימנים באים מהביטול. ואילו בירושלמי מודגש איך שהם ג' מתנות שונות שנתן הקב"ה לישראל. והנה להבבלי ענין החסד הוא החסד במעשה בפועל שבא כתוצאה מהרגש הרחמים בלב, ולכן מביא את הפסוק „למען אשר יצוה" דענין הציווי שייך למעשה בפועל, משא"כ להירושלמי ענין הגמ"ח הוא הרגש שבלב שמביא לגמ"ח, ולכן אין שייך ע"ז ציווי אלא זהו מתנה.

והנה הרמב"ם משנה מלשון הגמרא ומקדים „ביישנים" ל„רחמנים", כי בזה מודגש שענין הרחמנות (וגמ"ח) בא מצד הביטול (ואז כל הג' דברים הם סיבה ומסובב) ולא מרגש של גאווה וגדלות.

והטעם שהגמרא אומרת „ביישנים" לאחר „גומלי חסדים" הוא מפני שדוקא לאחר שמרגיש רגש של רחמים צריך לוודא שיהי' בביטול והרגש רחמים לא יביא אותו לרגש של גאווה. ובעומק יותר, יש לו בושה מזה שהזולת צריך לרחמים כי יודע שהשני הוא בצער רק כדי שאחרים (כולל הוא עצמו) יוכלו לקיים מצות גמ"ח, ונמצא שהוא הגורם לצער חברו וא"כ הרחמים מביאים לבושה.

### וירא ח"ל שיחה ב'

כתב הרמב"ם בריש פרק ב' דהלכות בית הבחירה: „המזבח מקומו מכוון ביותר כו' ובמקדש נעקד יצחק אבינו כו". ובהלכה שלאח"ז: „ומסורת ביד הכל שהמקום

שבנה בו דוד ושלמה המזבח כו' הוא המקום שבנה בו אברהם את המזבח ועקד עליו את יצחק והוא המקום שבנה בו נח כו".

וצריך להבין מדוע מחלק הרמב"ם את ענין מקום המקדש והמזבח לב' הלכות? והביאור בזה (ובעוד כמה דיוקים): בהלכה א' מדבר הרמב"ם בנוגע למזבח שצריך להיות בהר המורי מפני שהמזבח הוא העיקר דבהמ"ק והבהמ"ק צריך להיות בהר המורי כדמשמע מהכתובים שהביא בהלכה א'. ומפני שהמקדש שייך לבני דוקא לכן מדגיש הרמב"ם ש, במקדש נעקד יצחק אבינו" – „אבינו" דבני". ובהלכה ב' מדבר על דין פרטי במזבח, שמסורת ביד הכל שמקומו מכוון ביותר בהר המורי גופא (דלא מצינו שהמקדש יהי' מכוון למקום מסוים בהר המורי ורק מפני שהמזבח הוא בתוך המקדש נמצא שגם מקום המקדש הוא מסוים). והנה „מסורת ביד הכל" שייך לכל בני אדם, ולכן אין הרמב"ם מדגיש שאברהם הוא אבינו דבני", מפני שמקום המזבח שייך לכל, ולכן הדין הוא שמביאים קרבנות מבני נח על המזבח.

ולכן בהלכה א' מדגיש ש, במקדש נעקד יצחק" כי שייכות המקדש לבני" הוא מצד העקדה, משא"כ בהלכה ה' ששם מדגיש את פעולת אברהם – „בנה אברהם" – כי שם העיקר הוא להראות שפעולת אברהם הוא ראי' שמקום המזבח הוא מקום מיוחד.

ויש לבאר זה ע"פ המבואר במו"נ שישנם ב' לימודים מענין העקדה: (א) „להודיע אותנו גבול אהבת ה' ויראתו", שזהו ענין העבודה הקשורה עם הלכה ב' ע"ד מקום המזבח, וזהו שמדגיש שאברהם בנה את המזבח, כי בענין העבודה גדלה המס"נ דאברהם על המס"נ דיצחק. (ב) „ולהודיע איך שיאמינו הנביאים באמת מה שיבואם מאת ה' במראה הנבואה כו" – שזהו ענין השראת השכינה – שנעשה ע"י המזבח – בכל המקדש, שזהו המבואר בהלכה א' בנוגע למקום המקדש, ולכן בהלכה א' מודגש שבמקדש נעקד יצחק כי העיקר הוא השראת השכינה וזה מודגש בזה שיצחק נתקדש.

### וירא ח"ל שיחה ג'

ברש"י (כ"ב י"ג): „תחת בנו: מאחר שכתוב ויעלהו לעולה לא חסר המקרא כלום, מהו תחת בנו, על כל עבודה שעשה ממנו הי' מתפלל ואומר יה"ר שתהא זו כאילו היא עשוי' בבני, כאילו בני שחוט כאלו דמו זרוק כו".

וצריך להבין הרי מלאך ה' אמר לאברהם ש„אל תעש לו מאומה", וברש"י מבואר בארוכה שאמר לו ש„מוצא שפתי לא אשנה כו' לא אמרתי לך שחטוהו אלא העלהו", וא"כ ה' לא רצה שיצחק יהי' עולה, וא"כ מדוע השתדל אברהם, „יהי רצון", שיצחק יהי' „כאילו בני שחוט"?

ויובן בהקדים ש, ויקרא אליו מלאך ה' שנית מן השמים ויאמר בי נשבעתי גו" הי' דוקא לאחרי שהקריב אברהם את האיל, ולא לאחר שהעלה את יצחק, מפני שבכל מקום מוצאים שהשבועה נפעל דוקא ע"י קרבן, על דרך שהי' בנוח לאחר המבול, וא"כ אברהם רצה לפעול שבועת הקב"ה עבור בני" ולכן השתדל שליצחק

יהי' גדר קרבן. דפירוש „תחת בנו“ אינו שהאיל נעשה קרבן ולא יצחק אלא אדרבא שע"י האיל ה"ז כאילו יצחק נעשה קרבן (ועי"ז נעשה עולה תמימה).  
דהנה, מובן בפשטות שמס"נ בפועל קשה יותר מההחלטה למס"נ, ולכן נשבע הקב"ה דוקא לאחר שהי' פעולה ואברהם נתכוון כאילו הוא שוחט את בנו.

### וירא חל"ה שיחה א'

ענין החינוך הוא מצוה מדרבנן ואינו מדאורייתא. (דאין לומר שמדאורייתא ישנו חיוב דחינוך ע"ד הכשר מצוה, כי זה לא נזכר בפוסקים, וכמ"ש בשו"ע אדה"ז „וגם אביו אינו חייב לחנכו מה"ת).

אך צריך ביאור הרי ישנו חיוב על הקטן לקיים את המצוות מיד כשנעשה בן י"ג, וא"כ אם לא נתחנך לזה נמצא שלא יוכל לקיים את המצוות כדבעי (דאף שישנו חיוב על האב ללמד את בנו מ"מ אם הקטן לא התרגל לקיים את המצוות, אזי אף שיודע ע"ד המצוות מ"מ יקח זמן עד שיתרגל לקיימם), וא"כ מדוע אין חיוב חינוך מדאורייתא?

והביאור: ע"ד הדין בנוגע לגר שנתגייר שמודיעים אותו רק מקצת מצוות, אף שמתחייב בכל המצוות מיד, כי כשהתורה מצוה פשוט שהציווי הוא באופן שיוכל להתקיים ע"פ דרך הטבע, ובדרך הטבע לוקח זמן כדי ללמוד ולהתרגל בקיום כל המצוות, ומכיון שקודם שנתגייר או נתגדל לא הי' שייך ציווי שיתרגל א"כ חלק מהחיוב הוא שכשמתגייר או נתגדל צריך להתרגל.

וזהו הביאור שבנוגע לאברהם אמרו חז"ל, עה"פ „ואברהם זקן בא בימים“, שכל ימיו היו ימים שלימים. ולכאורה הרי אברהם התחיל לשוטט בדעתו רק כשנעשה בן י"ג, ובפרט להדיעות שבן מ' או מ"ח הכיר אברהם את בוראו וא"כ קשה איך שייך שהימים שלפנ"ז היו ימים שלימים? והביאור הוא ע"פ הנ"ל, שהזמן לפני שהכיר את בוראו הוא הכנה המוכרחת וא"כ זה נחשב כחלק מעבודת ה' (אך אעפ"כ בפועל לא הכיר את בוראו ולכן „שמע אברהם בקולי“ הוא רק כמנין „עקב“ ולא ג' השנים הראשונות).

### וירא חל"ה שיחה ב'

צריך להבין את החילוק ביו העונש דסדום ועמורה שנשרפו, לאדמה וצבויים שרק נהפכו. ויובן בהקדים שמות מלכי סדום ועמורה שנזכרו בפרשת לך לך. שבמלכי סדום ועמורע מודגש שהרע הי' גם בין אדם לחברו, ש„ברע“ הו"ע ב' רע – רע לשמים ורע לבריות, וי"ל שפירוש „ברשע“ – „שנתעלה ברשעו“ – הוא בהמשך ל„ברע“, זאת אומרת שנתעלה בב' מיני רע. משא"כ בשמות מלכי אדמה וצבויים מודגש רק המרידה בהקב"ה, „שנאב“ – ש„שונא אביו שבשמים“, ו„שמאבר“ – „ששם אבר לעוף ולקפוץ ולמרוד בהקב"ה“.

ועפ"ז יובן טעם חילוקי העונשים, דרש"י ביאר שדוקא מצד העבירות דבין אדם למקום מתחרט הקב"ה על הבריאה ועד שרוצה למחותה, וזה נעשה בסדום ועמורה ע"י שריפה שאז נאבדים הצמחים וכו' והאדמה עצמה נשרפת, משא"כ אדמה וצבויים, שכנ"ל חטאם הי' רק בין אדם למקום, רק נהפכו אך לא נעשה איבוד בעצם הארץ.

ובפנימיות הענינים: סדום ועמורה הו"ע עולם התווה, שלכן היו בפירוד, ולכן נאבדו לגמרי ע"ד השבירה שהיתה בעולם התהו. וזהו שלעת"ל, „ושבתי את שביתיהן את שבית סדום ובנותיה“ כי אז יתגלו אורת דתוהו בכלים דתיקון. ועולם התיקון מרומז באדמה וצבויים שבהם לא ה' פירוד (והיו ע"ד דור ההפלה).

### וירא חל"ה שיחה ג'

ברש"י (כ"ב י"ב): „כי עתה ידעתי: אמר רבי אבא א"ל אברהם אפרש שיחתי לפניך אתמול אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע וחזרת קח נא את בנך כו' אמר לו הקב"ה לא אחלל בריתי כו' לא אמרתי לך שחטוהו אלא העלהו אחתי' סלקי". וצריך להבין מהו המקור בפשוטו של מקרא לשקלא וטריא זה? ומדוע לא תמה אברהם על דברי הקב"ה מיד שנצטווה?

והביאור בהקדים שרש"י משנה מלשון המדרש, שבמדרש איתא „התחיל אברהם תמי“, זאת אומרת שאברהם תמה על הקב"ה, משא"כ מלשון רש"י „אפרש שיחתי“ משמע שאברהם לא תמה על הקב"ה.

והביאור בזה: כוונת רש"י ב„שיחתי“ הוא לדברי אברהם בדיבור המתחיל שלפני זה, שאברהם אמר „אעשה בו חבלה ואוציא ממנו מעט דם אמר לו ואל תעש לו מאומה אל תעש בו מום“. והנה, כשבקשת אברהם „אוציא ממנו מעט דם“ לא נתקבלה חשב אברהם שהטעם שנאמר לו „אל תעש לו מאומה“ אינו מפני שהקב"ה שינה את דעתו אלא משום שהוא לא עמד בנסיון, שהרהר אחר הקב"ה, ולכן לא נתקבלה בקשתו „אעשה בו חבלה“ כי בזה הודה שבאמת אינו מוכן לקיים את הציווי להעלות את יצחק ולכן מבקש לקיימו רק במקצת. ולשלול קא סלקא דעתך זה אמר „אפרש לפניך שיחתי“ שזה שאמר „אעשה בו חבלה ואוציא ממנו מעט דם“, אינו מפני שלא רצה לשחוט את בנו אלא מפני שאחרי שהקב"ה אמר „אל תשלח ירך אל הנער“ חשב שרצון הקב"ה מלכתחילה ה' רק שיוציא מעט דם, וזהו „אפרש שיחתי לפניך“, „שיחתי“ הוא מה שאמר לפני כן „אוציא ממנו מעט דם כו“.

ועל זה ענה לו המלאך „עתה ידעתי כי ירא אלוקים עתה“, שזה שאמר „אל תשלח“ אינו מפני שאברהם הרהר ואינו ירא אלוקים אלא אדרבא „עתה ידעתי כי ירא אלוקים“, וזה שאמר „אל תשלח“ הוא מפני שמכתחילה כוונת הקב"ה היה „העלהו“ ולא שחטוהו (ורש"י מוכרח לפרש כן, דלולא פירוש זה קשה מדוע הוצרך הקב"ה לומר „כי עתה ידעתי וגו“, הרי מובן שזה היה נסיון ושאברהם עמד בנסיון, אלא, כנ"ל, „עתה ידעתי גו“ הוא לומר לאברהם שהקב"ה יודע שלא הרהר, והטעם שאמר לו „אל תעש גו“ הוא כנ"ל).

וזהו הקשר לשם בעל המאמר, דר' אבא אומר „כל שלא חס על כבוד קונו“ קאי על המסתכל בקשת, שהפירוש הוא שמתבונן בתוכן הקשת, שהו"ע הבטחת ה' „לא אוסיף לקלל גו“ כי יצר לב האדם רע מנעוריו“, ואסור להתבונן בזה כי יכול לבוא לידי קושיות דהרי טעם זה עצמו ה' הטעם למבול. ועפי"ז מובן שר' אבא סובר שאברהם לא תמה על הקב"ה אלא רק פירש את שיחתו כנ"ל.

## חיי שרה

### חיי שרה ח"א

א. איתא בזוהר שאברהם קאי על הנשמה ושרה קאי על הגוף. ועפ"ז צריך להבין מהו הפירוש „כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה“. ויובן בהקדים תורת הבעש"ט עה"פ „כי תראה חמור שונאך גו“ „שונאך“ הוא הגוף, וצריך להיות „עזב תעזוב עמו“ כי הכוונה הוא בירור הגוף. וזהו „כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה“ כי לעת"ל יתגלה שתכלית הכוונה הוא בירור הגוף.

ב. אליעזר אמר ללבן ובתואל ש„היום יצאתי והיום באתי“, ואמרו רז"ל „מכאן שקפצה לו הארץ“. והנה טעם הנס (והסיפור עד"ז) הוא מפני שרבקה היתה „כשושנה בין החוחים“ והחוחים אינם רוצים שיקחו את השושנה משם, כי משקים את כל הסביבה בשביל השושנה. וא"כ לפני שרבקה נהייתה בת ג' וראוייה ליצחק היתה עדיין שייכת לחוחים, ורק כשנעשית בת ג' היא שייכת ליצחק (ולכן לא יכל אברהם לשלוח את אליעזר לפני"כ). אך מיד שנעשית בת ג' אין סיבה שתתעכב בין החוחים, ולכן קפצה לו הארץ, כדי שלא תתעכב שם רגע מיותר.

וההוראה הוא שגם בגלות הזה לא נתעכב אפילו רגע אחד מיותר אלא הקב"ה יוציאנו כהרף עין.

ג. „יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים שהרי פרשה של אליעזר הוכפלה בתורה כו“. הסיפור דעבדי אבות שהוכפלה הוא בשייכות לחתונה דוקא, מפני מעלת החתונה שענינה בנין עדי עד מפני שנעשית על יסוד התורה והמצות. וזהו שאליעזר נתן לרבקה שני צמידים עשרה זהב משקלם כנגד הלוחות, דמעלת הלוחות הוא אותיות החקיקה שהתורה נעשית מציאות אחת עם האדם. וכשיסוד התורה הוא כדבעי – קבלת עול, שזהו"ע עבדי אבות – אזי יכולים גופי התורה להיות ברמוז.

ד. בגמ' נאמר שרב פפא אומר שצריכים דוקא ס"ת בשביל שבועה, אך ההלכה היא שבדיעבד מספיק גם תפילין, ות"ח יכול לכתחילה להישבע עם תפילין. וענין זה, שצריכים חפצא של מצוה, לומדים מאברהם שאמר „שים נא ירך גו“. והקשו התוס' דלכאורה באברהם לא הי' החפצא ס"ת או תפילין?

והביאור בזה: ענין השבועה הוא מלשון שובע, שמלמעלה ניתן לו הכח לפעול את הענין, אך צריכים לחיבור כדי להמשיך את הכח שלמעלה לאדם, והחיבור הוא חפצא של מצוה שהמצות הם שלוחי המקום. ומפני שכל כח הניתן לאדם צריך להמשיכו בעולם כדי לפעול על העולם, לכן צריך להישבע בס"ת שענין התורה הוא ההמשכה לעולם. אך בדיעבד יכול להישבע עם תפילין דהרי אמרו רז"ל „אמר הקב"ה לישראל קיימו מצות תפילין ומעלה אני עליכם כאילו אתם יגעים בתורה יומם ולילה“.

ובאברהם, שהי' לפני מ"ת שאז הי' גזירה שהעליונים לא ירדו למטה, א"כ המצוה היחידה שהמשיכה קדושה בעולם הי' מצות מילה שבאה בציווי ה' (שעפ"ז מובן מדוע אברהם לא מל א"ע קודם שנצטוו כמו שקיים את כל התורה).

ומפני ששבועת מודה במקצת נוגע לכללות עבודת ה' לכן למדים ענין זה בשייכות לשבועת מודה במקצת דוקא. והביאור: הנשמה ניתנה לאדם בהלואה, והאדם צריך לפרוע את ההלואה ע"י עבודת ה'. והנה, כופר הכל – שכופר בזה שנשמתו היא הלואה – אינו שייך בישראל, ורק מודה במקצת – שטוען שהוא משלם להקב"ה את חלקו אך ישנו חלק ששייך לעצמו מפני ש"כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה" – ולכן משביעם אותו שנותנים לו נתינת כח שיוכל להבין שכל עניניו באים מלמעלה.

### חיי שרה ח"ג

„ואברהם זקן בא בימים“, הפירוש בזה הוא ש„זקן“ קאי על חכמה שזהו שלימות בנפש האדם, ו„בא בימים“ קאי על המצוות שענינם הוא בשביל בירור העולם שתחת גדרי הזמן ובשינויים. וזהו מעלת אברהם (ושרה, כדלקמן) שהיו בו ב' הקוין – השלימות שלו והשלימות שפעל בעולם – כי באברהם התחיל ב' אלפים תורה, וענין התורה הוא לפעול חיבור בין העליונים לתחתונים.

ועד"ז הוא בעבודת כל אחד, ש„זקן“ הם הענינים שבאים בקלות ואינם משתנים מיום ליום, ו„בא בימים“ הם הענינים שקשה לאדם לקיימם, ובהם ישנם שינויים שלא תמיד מקיימם, אך באמת בהם הוא עיקר החשיבות שהרי כל ענין התורה הוא לפעול דירה בתחתונים.

וזהו שבנוגע לשרה נאמר „כשם שהם תמימים כך שנותיהם תמימים“, שפירושו הוא כנ"ל, „שהם“ הוא השלימות שלהם, ו„שנותיהם“ הוא השלימות שפועלים בעולם.

### חיי שרה ח"ה שיחה א'

על הפסוק „ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה“ איתא במדרש: „יודע ה' ימי תמימים, כשם שהם תמימים כך שנותם תמימים, בת כ' כבת ז' לנוי בת ק' כבת כ' לחטא, ד"א יודע ה' ימי תמימים זה שרה שהיתה תמימה במעשיה, אמר ר' יוחנן כהדא עגלתא תמימתא. שני חיי שרה, ונחלתם לעולם תהי', שנאמר ויהיו חיי שרה מה צריך לומר שני חיי שרה באחרונה לומר לך שחביב חייהם של צדיקים לפני המקום בעוה"ז ולעוה"ב.“

הביאור בכ"ז: ישנם ג' אופנים בהעדר השינוי. (א) האדם מתגבר ופועל על עצמו שלא ישתנה. אך באופן זה הסביבה פועלת עליו עד כדי כך שצריך להתגבר בעצמו. (ב) הוא למעלה מהסביבה, אך מ"מ אילו הי' מתלבש הי' משתנה. (ג) לא רק שאינו משתנה מהסביבה אלא הוא פועל על הסביבה.

והנה אצל שרה היו שינויים וכו', „אחרי בלותי וגו'“, אך בסוף חייה נתגלה שכל השינויים שהיו בה היו כדי לגלות שע"י השינויים שהיו בגוף מתגלה שעצם הנשמה (שהיה בגילוי בה) הוא למעלה משינויים.

אך צריך להבין דלכאורה הרי „ילכו מחיל אל חיל“, בהליכה אמיתית שבאין ערוך למדרגה הקודמת וא"כ איך אפשר לומר שאין שינויים. וע"ז אומר המדרש „ד"א זו שרה שהיתה תמימה במעשיה“, שבעת הסתלקותה הנה ע"י מעשיה נעשה



תמימות בכל מעשיה, שהרי „והרוח תשוב אל האלוקים“, ותשובה מהפכת את העבר ופועלת שהעבר יהי' באותה השלימות דההוה.

אך עדיין צריך להבין איך אפשר לקרוא תמימה והרי היא נסתלקה קודם זמנה? וע"ז מסיים המדרש „שני חיי שרה“, „חביב חייהם של צדיקים וכו' בעוה"ז ובעוה"ב“, שחייהם בעוה"ב חביב כמו חייהם בעוה"ז, שע"י „זכות הרבים תלוי בו“, ו„ברא מזכה אבא“, הצדיק פועל בעוה"ז גם לאחר ההסתלקות.

### חיי שרה ח"ה שיחה ב'

ברש"י (כ"ג ט'): „המכפלה: בית ועליה על גביו. דבר אחר שכפולה בזוגות“. צריך להבין מדוע אומר בית ועלי' על גביו ולא מערה ומערה על גביה, ומהיכי תיתי שלא הי' מערה לפנים ממערה? ובפירוש השני צריך להבין מדוע אומר „כפולה בזוגות“ ולא שיש שמונה קברים. ובכללות הפירוש צריך להבין, הרי בהמשך הפרשה נאמר „שדה עפרון אשר במכפלה“, וא"כ יתכן שהמכפלה קאי על השדה ולא על המערה?

והביאור: רש"י סובר שליד המערה הי' בית ועלי' על גביו. וא"כ שני הפסוקים מובנים, דכשאומר „מערת שדה המכפלה“ פירושו שהמערה הוא ליד הבית והעלי', ולכן נקראת המערה ביחוד מערת המכפלה, וכשאומר „שדה עפרון אשר במכפלה“ פירושו שכל השדה (לא רק המערה) נקראת מכפלה ע"ש הבית שבשדה. אך לפירוש זה קשה מדוע הוצרך אברהם לתת ב' סימנים למערה, שהיא ליד הבית ובקצה שדהו. ולכן מביא את פירוש הב', ואומר שכפולה בזוגות כי זהו הטעם שרצה מערה זו דוקא, כי במערה זו היו הקברים באופן דזוגות.

מיינה של תורה: „בית ועליה על גביו“ הוא ענין ה"א תתאה וה"א עילאה. והנה, אמיתית הטעם לירידת הנשמה למטה היא כדי שתבוא למעלת בעל תשובה. ובתשובה ישנה תשובה תתאה – ה"א תתאה, ותשובה עילאה – ה"א עילאה. וא"כ בסוף – תכלית – החיים באים ל„בית ועליה על גביו“. „דבר אחר“ – בפרטיות יותר ישנם ד' מדרגות בתשובה, תשובה עילאה ותשובה תתאה, ובכל אחד מהם יש ב' אופנים מלמעלה למטה, ומלמטה למעלה (– ה"א עילאה עולה ליו"ד או שהיו"ד נמשך לה"א עילאה. וה"א תתאה עולה לוא"ו או שהוא"ו יורד לה"א תתאה), וזהו „כפולה בזוגות“ – דאיש ואישה הוא בחי' המשכה והעלאה.

### חיי שרה ח"י שיחה א'

ברש"י (כ"ג ט'): „בכסף מלא: אשלם כל שוייה וכן דוד אמר לארונה בכסף מלא“. צריך להבין מה מחדש רש"י בפירושו, הרי לכאורה זהו הפירוש הפשוט. ומהו ההוכחה מדוד הרי הפסוק שם אינו מוסיף כל ביאור?

והביאור בזה: כוונת רש"י לשלול את הפירוש שהכסף הוא מלא – שהכסף יהי' מלא מבלי חסרון בהמשקל. ולכן מפרש רש"י כל שוי' שישלם עבור כל השדה. והכרחו של רש"י לפרש כן הוא כי דיבור זה הוא בהמשך לדברי בני חת שאמרו שיתנו לו את השדה בחינם. ואם כוונת אברהם הוא שהכסף הוא מלא אזי אין לדבריו קשר עם דברי בני חת.

וע"ז מביא ראי' מדוד, ששם אמר דוד שאינו רוצה לקחת את הגורן בחינם אלא רוצה לשלם.

מיינה של תורה: אברהם ודוד רצו לשלם, כי בקדושה צריך להיות יגיעה ולא חינם. וההוראה שאף אם יש לאדם כשרונות ואין לו מלחמת היצר מ"מ עליו להשתדל ולהתייגע בעבודת ה'.

### חיי שרה ח"י שיחה ב'

ברש"י (כ"ד נ"ז): „ונשאלה את פיה: מכאן שאין משיאין את האשה אלא מדעתה". צריך להבין הרי לפנינו „אמרו לאליעזר „הנה רבקה לפניך גו' ותהי אשה לבן אדוניך" שכבר הסכימו לשידוך, וא"כ מדוע שלא נפרש ש„ונשאלה את פיה" היא האם היא רוצה ללכת מיד או „תשב אתנו ימים או עשור"? וא"כ צריך להבין לאיך גיסא אם „אין משיאים את האשה אלא מדעתה" איך הסכימו לבן ובתואל לפני ששאלו אותה?

והביאור: הכרחו של רש"י לפרש ש„ונשאלה את פיה" קאי על כללות השידוך הוא מזה ששאלו אותה „התלכי" ולא אמרו התלכי עתה. דהנה, כשאליעזר סיפר להם את כל המאורעות וכו' הרגישו ש„מה' יצא הדבר", ולכן הסכימו לשידוך מיד. אך לאחר שאליעזר ביקש שישלחו אותה מיד – היפך מנהג העולם „שכך נותנין לבתולה י"ב חודש" – הנה זה הטיל ספק בכל דבריו, ומעתה היו צריכים לשאול אותה וזהו ראייה ש„אין משיאים את האשה אלא מדעתה".

והנה דיוק נוסף ברש"י הוא שמשנה מלשון הגמ' – „אין משיאין את היתומה" – וכותב „את האשה" אף שהיא היתה קטנה. ויובן ע"פ דיוק רש"י בפ' תולדות בנוגע לעקב ועשו, ש„לא היו נכרים במעשיהם ואין אדם מדקדק בהם", שמזה משמע שאילו היו מדקדקים בהן היו יכולים להכיר אותם ממעשיהם אף שהיו קטנים, כי קטנות וגדלות אינו תלוי בגיל אלא בכל יחיד בפרט. והנה, אליעזר דקדק במעשיה של רבקה, שממעשיה הטובים ידע ש„אותה הוכחת", וא"כ זה שנשאלה את פיה לא הי' מצד שהיא קטנה כי היתה אישה.

מהענינים מופלאים בהלכה: ישנם ב' שיטות מהיכן למדים שגדלות תלוי' בי"ג שנה: (א) מהפסוק „איש חרבו" – שזהו דבר התלוי בטבע בני אדם ובמילא שייך גם לני נח. (ב) זהו הלכה למשה מסיני – שזהו מהשיעורין, ולכן אין שייכים לב"ג, שהשיעורים לא ניתנו לב"ג. ובבני נח הגדלות תלוי בכל אחד לפי טבעו ומצבו. והנה, בפשוטו של מקרא היו להאבות דין בני נח. וא"כ לשיטה הב' י"ל שדברי רש"י „האשה" אף שהיתה בת ג' היא גם ע"פ דרך ההלכה.

### חיי שרה חט"ו שיחה א'

צריך להבין, איך נקראת כל הפרשה „חיי שרה" והרי כל הפרשה מדברת על הזמן שלאחר מיתתה? והביאור: „מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", מפני שחיים אמתיים הם „ואתם הדבקים בה' אלוקים חיים כולכם", וזה ניכר דוקא בזרעה, יצחק ורבקה, „ויביאה האוהלה והנה היא שרה אמו".

ובפרטיות יותר הנה החילוק בין אברהם לשרה בשייכות לזרעה הוא ששרה היתה

לה שייכות רק ליצחק – לעם ישראל דוקא – משא"כ אברהם הי' לו שייכות ל"המון גויים" ולישמעאל. ובפרטי פרשתינו נראה חיי שרה, השפעת שרה על אברהם, שעיקר שייכותו יהי' לעם ישראל. (א) שקנה את השדה לשרה ולזרעה דוקא. (ב) בשייכות לנישואי יצחק ורבקה שמעלת יצחק הוא אפי' לגבי אליעזר שלכן "אין ארוך מתדבק בברוך". (ג) בשייכות לתולדות אברהם, ש"ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק ולבני הפילגשים וגו' וישלחם מעל פני יצחק בנו". ובעומק יותר, כל הבריאה של אוה"ע הוא בשביל התורה ובשביל ישראל, ולכן בן נח שאינו מקיים מצוותיו חייב מיתה כי זהו סתירה לכל מציאותו. וזה מודגש בפרשנו: (א) בסיפור קניית המערה: "אם תרצו הרני גר ואם לאו אטלנה מן הדין", שהקב"ה נתן את מערת המכפלה לגויים בכדי שהם ימכרוה לאברהם, ובאם לאו מתבטלת מציאותם – הבעלות שלהם. (ב) בנוגע לנישואי יצחק ורבקה שבתואל ניסה למנוע את השידוך ומת – נתבטלה מציאותו. (ג) בנוגע לישמעאל "על פני כל אחיו נפל", וברש"י: "להלן הוא אומר ועל פני כל אחיו ישכון, עד שלא מת אברהם ישכון ומשמת אברהם נפל". ובפנימיות הענינים: כשניכר השפעת אברהם, "לו ישמעאל יחי' לפניך", שמרגיש שיצחק הוא העיקר, אזי "ישכון". אך כשהרגש זה מתבטל – נפל, מתבטלת מציאותו. וענין זה בא בגילוי כשישנו השלימות ד"חיי שרה" שמתגלה לאחר פטירתה.

### חיי שרה חט"ו שיחה ב'

על הפסוק (כ"ד ז'): "ה' אלוקי השמים אשר לקחני מבית אבי" מפרש רש"י: "ולא אמר ואלהי הארץ ולמעלה אמר ואשביעך וגו'. אמר לו עכשיו הוא אלהי השמים ואלהי הארץ שהרגלתי בפי הבריות אבל כשלקחני מבית אבי היה אלהי השמים ולא אלהי הארץ שלא היו באי עולם מכירים בו ושמו לא היה רגיל בארץ". ובזה ישנם כמו"כ דיוקים. ובהקדים תמי' כללית בכללות הפירוש, והוא, מה נוגע לומר כל זה לאליעזר?

והביאור אברהם אמר לאליעזר לקחת אשה מארצי וממולדתי, ז"א שישנה מעלה בחרן, וא"כ הי' קשה לאליעזר מדוע "רק את בני לא תשב שמה", שרוצה שישאר בא", דאם ישנה מעלה בא"י מדוע לא רצה לקחת אשה מבנות הארץ? וע"ז מפרש רש"י ש"עכשיו הוא אלוקי הארץ שהרגלתי בפי הבריות", שזה שה' הוא אלוקי הארץ, הוא בפי הבריות דוקא בפה ללא פעולה על המעשה. אך מ"מ לא רצה שישב את יצחק למולדתו כי שמה ה' הוא רק אלוקי השמים. מבאר את השינויי לשונות ברש"י (מהתחלת פ' בראשית בנוגע לקריאת שם ה' ע"י בני אדם).

הביאור בפנימיות הענינים: מדוע מאריך רש"י "עכשיו הוא אלקי השמים ואלוקי הארץ", ולא אמר סתם אלוקי הארץ? וי"ל שעכשיו ישנו חידוש גם באלוקי השמים. והביאור: אברם הוא בחי' "אב רם", שכל הנעלם מכל רעיון, שההמשכות שהמשיך היו באצי'. וכשה' אמר לו "לך לך" התחיל להמשיך אלוקות למטה, "אלוקי הארץ", אך כדי שיוכל להמשיך בארץ הי' צריך להמשיך תוס' אורות באצי', וזהו ההדגשה שעכשיו הוא אלוקי השמים. אך מ"מ מכיון שהי' לפני

מ"ת, קודם ביטול הגזירה, לכן ההמשכה למטה לא פעלה בפנימיות בנבראים, ורק „הרגלתי בפי הבריות“.

### חיי שרה חט"ו שיחה ג'

על הפסוק (כ"ד ס"ז), „האהלה שרה אמו“ מפרש רש"י: „ויביאה האהלה והרי היא שרה אמו כלומר ונעשית דוגמת שרה אמו שכל זמן ששרה קיימת היה נר דלוק מערב שבת לערב שבת וברכה מצויה בעיסה וענן קשור על האהל ומשמתה פסקו וכשבת רבקה חזרו“.

כמה דיוקים ומהם: מהו ההכרח בפשוטו של מקרא שהיה נס, וג' ניסים? והביאור: הסדר בפסוק הוא „ויביאה יצחק האהלה שרה אמו“, (ודוקא לאחרי זה – ומשום זה) „ויקח את רבקה ותהי לו לאשה“. זאת אומרת שגם לאחר כל הענינים דהשגח"פ שסיפר אליעזר ליצחק, הנה הדבר שהביא להנישואין הי' „ויביאה יצחק האהלה“, ועל כרחך צריך לומר שהי' זה ענין מופלא, ולכן מפרש רש"י שהיו ג' ניסים. „האהלה“ בה' הידיעה (ע"ד „וירא את המקום מרחוק“, שראה ענן קשור) מרמז ל„ענן קשור על האהל“. „שרה“ מרמז לזה שאמר לה אברהם „לושי ועשי עוגות“, שעשיית הפת הי' ענינה. „אמו“ – כל בן ה' למקרא יודע שאמו מדליקה נש"ק, ולכן „אמו“ מרמז לנר דלוק מע"ש לע"ש. ומזה רואים שרבקה הדליקה נרות בהיותה בת ג' אף שאברהם ויצחק הדליקו. ורואים שהנס ד„נר דלוק“ הי' רק בהדלקתה ולא בנרות דאברהם ויצחק, מפני שהדלקת הנרות בבית שייכת לעקרת הבית. ג' ניסים אלו מרמזות לג' מצוות דנשי ישראל, ברכה מצוי' בעיסה – חלה. נר דלוק – נש"ק. ענן קשור – נידה. ומזה מובן הזכות דהשתדלות שכל בת שהגיעה לחינוך תדליק נש"ק.

### חיי שרה חט"ו שיחה ד'

על הפסוק (כ"ה א') „ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה“ מפרש רש"י: „קטורה זו הגר ונקראת קטורה ע"ש שנאים מעשיה כקטורת ושקשרה פתחה שלא נזדוגה לאדם מיום שפרשה מאברהם“.

צריך להבין מהו ההכרח בפש"מ שקטורה זו הגר. ומהו ההכרח שיש ב' טעמים לזה – ולא שהם שני פירושים שונים.

והביאור בכל זה: ההכרח הוא מכללות הסיפור, דקשה לומר שאברהם השפיע על ריבוי בני אדם, ודוקא על בני ביתו לא פעל. ולכן אומר רש"י „זו הגר“ לשון נוכח, „זו“ שעליה חושב הבן ה' למקרא ושואל היכן היא – „זו הגר“. ונקראת קטורה כי „נאים מעשיה כקטורת“. אך מובן שאם היא היתה נישאת לאחר לא היה אברהם נושאה מפני הצניעות. ולכן מוסיף ו„שקשרה פתחה“.

ועפ"י יובן הלשון „ויוסף“ – שלכאורה משמע מזה שלקח אשה חדשה ולא הגר – שהי' לו הוספה בעבודת הבירורים. שגם אלה ששרה אמרה שצריכים לשלח כי היו מבחינת הרע, מ"מ הי' יכול לבררם ע"י אתהפכא חשוכא לנהורא. וזהו „כקטורת“ – שהי' בה י"א סממנים כי הקטורת הו"ע בירור י"א כתרין דמסאבותא. ועפ"י יובן סיפור תמוה בגמרא. בהקדים ש„כל המלמד את בן חבירו כאילו ילדו“

(אם כבר למד לפנ"כ, אך אם לא למד לפנ"כ ה"ז, "תולדות" ממש. בדוגמת בני אהרן שלימד משה בפעם הראשונה). ועל זה מספרת הגמרא ש, בני אחתי' דרבי טרפון יתבו קמי' ולא אמרו ליה מידי". וכדי לפעול עליהם שילמדו תורה וייעשו בניו אמר ,ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה יוחני". ע"ד שאברהם לקח אשה כדי שיהיו לו בנים נוספים. ,ושמה יוחני" – שיוחני רצתה שיחשבו שלידת הולד היא תוצאה מתפילתה, ולכן נקראת יוחני ע"ש נס, ,הרואה יוחנן בחלום ניסי ניסים נעשו לו". והם ענו לו ,קטורה כתיב". קרא עליהם רבי טרפון ,בני קטורה", שאם הם קטורה לשון קשירה, ההיפך דיוחני ענין הלידה – יהיו הם בני קטורה – לשון קשירה – ללא שייכות להבנת התורה.

### חיי שרה חט"ו שיחה ה'

בפרשתנו (כ"ד ס"ז) מסופר ש,ויביאה יצחק האוהלה", וברש"י: "נר דלוק מע"ש לע"ש". ונס זה שייך לחודש כסלו שענינו הוא חנוכה. אך מובן שנס חנוכה הוא הוספה על הנס הנ"ל.

בהקדים, שישנם אופנים שונים לבאר את הנס דחנוכה. (א) הנס ה' בכמות השמן, שמעט שמן נעשה ריבוי שמן. אך לביאור זה קשה הוא שלכאורה צריך להדליק את המנורה בשמן זית ולא בשמן נס. (ב) הנס ה' באיכות השמן, שמעט שמן בער הרבה זמן. אך הקושי שבביאור זה הוא שעפי"ז לא היו נרות המנורה מלאים שמן.

ויש לפרש את הנס באופן שלישי (ג) שהי' על דרך נמנע הנמנעות, שהשמן בער ומ"מ לא חסר, על דרך הסנה שבער באש ,ואינו אוכל".

והביאור בפנימיות הענינים: טבע הו"ע עבודה שע"פ טו"ד. נס הוא העבודה שלמעלה מטו"ד. והנה, לאופן הא' ישנו נס פעם אחת אך אינו ניכר אח"כ. ובעבודה הוא, שישנו מס"נ בק"ש בהתחלת היום אך המס"נ הוא בהעלם בשאר היום. באופן הב' פעולת הנס ניכרת כל היום. ובעבודה הוא שרושם המס"נ ניכר כל היום. אך כשישנו העלם והסתר בעולם – על דרך שהי' בזמן ד,להשכיחם תורתך" – אזי צריך שהנס – העבודה דמס"נ – גופא (לא רק רושם ממנו) יהיה כל היום. וזהו אופן הג' הנ"ל שהנס ישנו בכל רגע.

### חיי שרה ח"כ שיחה א'

בנוגע ל,שני חיי שרה" מצינו שנכתב ,שנה" בכל כלל וכלל, וכפירוש רש"י להודיע שכל א' נדרש לעצמו (ולכן למדים מזה ב' דברים, נוי ושלילת החטא). אך צריך להבין מדוע בשני חיי אברהם שגם שם נכתב ,שנה" בכל כלל מפרש רש"י רק דבר אחד (שלילת החטא), ואילו בנוגע לשני חיי ישמעאל (שגם שם נאמר שנה בכל כלל) לא פירש מאומה.

והביאור: בנוגע לאברהם מובן מהו הדבר השני הנלמד מ,שנה" שהרי זה מבואר מהכתוב עצמו ולכן אין רש"י צריך לפרשו. והוא בנוגע לענין הלידה. שבן ק' הי' כבן ע' (דע"פ פירש"י בדור אברהם היו מולדים בני ס' וע'). וזה שאברהם הוליד את ישמעאל ואח"כ את יצחק ה"ז מפני שהתשות כח שבא לעולם לא פעל עליו – בן ק' כבן ע'.

ובנוגע לישמעאל מובן מעצמו ע"פ פירש"י בענין אברהם, בן ק' כבן ל' – לכח, שלא הי' לו תשות כח. ובן ל' כבן ז' לחטא, שהרי ישמעאל עשה תשובה. והנה, בנוגע לשנות ישמעאל מפרש רש"י, "למה נמנו כדי ליחס בהם שנותיו של יעקב", ולכאורה מזה שנאמר, "שנה" בכל כלל משמע שבא ללמד בנוגע לישמעאל. אלא הביאור בזה הוא שזה שנאמר, "שנה" בכל כלל בא ללמד שמעלות אלו שהיו בישמעאל הם כדי ליחס בהם שנותיו של יעקב, ללמדנו שביעקב היו ענינים אלו באופן נעלה יותר. דביעקב מוצאים שהיו לו כח רב בהיותו בן ע"ז שנה – כשגלג את האבן מעל פי הבאר. ועד"ז בנוגע לשלילת החטא שביעקב הי' זה באופן נעלה יותר מישמעאל.

### חיי שרה ח"כ שיחה ב'

בזוהר פרשתנו איתא שעבודת הצדיקים היא בעלי' בסדר והדרגה מיום ליום, משא"כ בעלי תשובה שעבודתם היא, "בשעתא חדא ביומא חדא ברגא חדא קרבין לגבי קב"ה".

ומבאר אאמו"ר את סדר הלשונות (דלכאורה אינם בסדר הזמן הארוך אל הקצר), שבשעתא חדא הוא מלכות (התשובה שבמלכות שהוא סור מרע), ביומא הוא ז"א (התשובה דז"א שענינה עשה טוב), ובינה נק' רגע (התשובה דבינה שהיא בקש שלום – ענין התורה).

ויש לומר שג' מדרגות אלו קשורים גם בענין אורך הזמן כפשוטו. דהנה, בענין הקיצור מוצאים לפעמים שזהו ענין של מעלה (דכמו שהענין הוא במקורו הוא בקיצור יותר), אך לפעמים קיצור הוא חיסרון (כמו, "לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה", שזהו מפני חיסרון בדעת התלמיד). וי"ל שכשהחילוק בין העליון לתחתון הוא ב"עולם" אחר, אזי ענין הקיצור הוא מעלה, כי כנ"ל כשהדבר הוא במקורו הוא בקיצור יותר. אך בעולם אחד הנה דוקא הענין הנעלה בא באריכות. (ע"ד המשנה והגמרא, שהם עולמות שונים, ולכן המשנה היא בקיצור כי קיצור הו"ע המעלה. משא"כ בגמרא גופא שהשכל העמוק יותר בא בהסברה ובאריכות יתירה).

והנה, העבודה דסור מרע ועשה טוב הו"ע תשובה תתאה, משא"כ התשובה דתורה היא תשובה עילאה שהיא, "עולם" עליון יותר, ולכן משך הזמן דתשובה עילאה הוא הקצר ביותר – ברגעא חדא. משא"כ בעולם דתשובה תתאה – ז"א הוא יומא חדא שהוא ארוך יותר משעתא חדא, כי, כנ"ל, בעולם אחד גופא האריכות הוא מעלה.

### חיי שרה ח"כ שיחה ג'

על הפסוק (כ"ד ט"ז), "ויהי הוא טרם כילה לדבר" איתא במדרש שג' נענו במענה פיהם אליעזר עבד אברהם, שלמה, ומשה (במחלוקת קורח).

ויש לומר שזה שנענו במענה פיהם שייך לתוכן תפילתם, ועפי"ז יתבאר שתפילת אליעזר היתה במעלה יתירה שנענה, "טרם כילה לדבר", שזהו מפני מעלת תוכן תפילתו, וכפי שיתבאר.

ויובן בהקדים שהרמב"ם מבאר במעלת הבעל תשובה ש"צועק ונענה מיד", מפני שהוא בבחי' דביקות בהקב"ה. וי"ל הביאור בזה: ששיהוי זמן הוא כשישנו מרחק בין הקב"ה והאדם אך כשהם בדביקות אזי אין שיהוי זמן.

וי"ל שתוכן ג' תפילות הנ"ל הוא בענין הדביקות, דתפילת שלמה להשראת השכינה בבהמ"ק הו"ע דביקות הקב"ה במקום המקדש, ותפילת משה, שהתפלל להראות ש"ה' שלחני", הו"ע הדביקות דהקב"ה בבני אדם. ותפילת אליעזר בנוגע לנישואי יצחק ורבקה – שקאי על כללות התורה, דכללות התורה הו"ע חיבור עליונים ותחתונים, וזה מעשה ע"י שידוך יצחק ורבקה, שיצחק הי' עולה תמימה ורבקה היתה בבית בתואל – הו"ע הדביקות דהקב"ה עם התורה.

ומפני שהדבקות דתורה הוא באופן נעלה יותר, לא כב' דברים שמתדבקים (שאז המענה בא תיכף לאחר הבקשה, אך מ"מ המענה הוא אחר הבקשה) אלא שמלכתחילה הם מציאות אחת, לכן נענה טרם כילה לדבר.

והנה, מבואר בדא"ח שכשההמשכה היא מלמעלה מסדר ההשתלשלות אזי ההמשכה היא במהירות. ויש לקשר פ' זה להביאור הנ"ל, שדוקא הדביקות דתורה, שהיא מלמעלה מסדר ההשתלשלות, יכולה לפעול דביקות באופן שהגשמי הוא מציאות אחת עם האלוקות, דמצד העצמות הנה היש הנברא הוא „דבר אחד" עם היש האמיתי.

#### חיי שרה חכ"ה שיחה א'

המקום הראשון בארץ שבא לנחלת אברהם (וממילא לזרע אברהם) הי' חברון. וי"ל שמעלת חברון הוא שהיא היתה מערי מקלט שהוא מערי הלויים, וישנו מעלה בבעלות הלויים על ערי הלויים, והוא שאם מכרו את אחוזתם יכולים לגאלו מיד (שאינן צריכים לחכות שנתיים) ויכולים לגאלו אף לאחר היובל („גאולת עולם תהי' ללויים").

ואף שנאמר שלא יהי' ללויים נחלה. י"ל שהפ' בזה הוא שכללות העיר ניתנה מבנ"י לכללות שבט לוי (אך לא לבן לוי זה בפרט). וזהו המעלה שבחברון, שנוסף למעלה הנ"ל ניתנה גם ללויים בבעלות פרטית, כדמשמע מזה שאחד הטעמים שנקרא קרית ארבע הוא מפני ש"הי' עולה בקורנסין של ד', מתחילה ליהודה ואח"כ לכלב כו' ואח"כ ללויים". וי"ל שכמו שניתנה לכלב בבעלות פרטית כך ניתנה ללויים ג"כ.

בפנימיות הענינים: „מכה נפש" גורם פירוד בין אדם לחבירו ובין אדם למקום. ולכן הכפרה היא ע"י ערי הלויים, דלוי הוא מלשון חיבור, וענינו חיבור להקב"ה ע"י שהובדלו לשרת, וגם חיבור לשאר בנ"י, „וילוו עליך וישרתוך" שענינם „להורות דרכיו הטובים ומשפטיו הישרים לרבים".

#### חיי שרה חכ"ה שיחה ב'

אברהם אמר לאליעזר שה' „ישלח מלאכו לפניך", ואילו אליעזר שינה מלשון אברהם ואמר לבתואל שאברהם אמר לו „ישלח מלאכו איתך".

והביאור בזה: פירוש „לפניך" הוא שהמלאך יפעל את הענין מבלי השתדלות בנ"א

(ע"ד שפרש"י על „אשר התהלכתי לפניו” – ש„אינו צריך סעד לתמכו”), וא"כ מובן מדוע שינה אליעזר לבתואל, כי לא רצה שבתואל יאמר שאם המלאך עושה הכל א"כ מדוע צריך בכלל לדבר אם בתואל, ולכן שינה ל„איתך”.

אך מ"מ אליעזר רמז לבתואל שאינו זקוק להשתדלות בנ"א בזה שהוסיף על דברי אברהם ואמר „והצליח דרכך”, דהצלחה אמיתית הוא כשאין צריך להשתדלות בני אדם.

והנה, אמרו חז"ל „יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים”, דאילו בנוגע לתורתן של בנים נאמר „הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים”, ובנוגע לעבדי אבות הנה הענין נפעל מעצמו ללא עבודת (ובחירת) בנ"א (דזהו שאמר אברהם „ולקחת אשה לבני יצחק”, ולא תלה את הענין בבחירת האשה).

וההוראה מזה, בפרט לשלוחי נשיא דורנו, שאינו יכול לומר שפעל עד כמה שאפשר אך הפעולה תלוי' בזולת שיש לו בחירה חפשית. כי אם הוא „עבדי אבות” – שבטל לאבות, ומתפלל – „שיחתן” – שמרגיש שאין ההצלחה תלוי' בו, אזי יפעול באופן של הצלחה.

### חיי שרה חכ"ה שיחה ג'

ידוע שההפטרה היא מעין הפרשה, וא"כ צריך להבין מדוע סיום ההפטרה הוא „יחי אדוני המלך דוד לעולם” ולא הפסוק שלאחריו ש„וגם ישב שלמה על כסא המלוכה”, כמו שסיום הפרשה מדברת על הזמן שלאחרי מיתת אברהם „ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלוקים את יצחק בנו”?

ויובן על פי שיטת הרמב"ם שמשיחת מלך בן מלך הוא רק כדי לסלק המחלוקת ולא כדי לפעול את המלוכה, וא"כ מלכות שלמה היא המשך למלכות דוד. אך מ"מ קשה קצת, סו"ס מדוע לא נזכר ע"ד מלוכת שלמה בפועל?

ויובן בהקדים שההלכות דמשיחת מלך שהובאו ברמב"ם בהלכות מלכים שייכים גם למלכי ישראל, משא"כ ההלכות דמשיחת מלך שהובאו בהלכות כלי המקדש שייכים דוקא למלכי בית דוד, ולכן דוקא בהלכות אלו אומר הרמב"ם שמשיחת מלך בן מלך הוא כדי „להודיע לכל שזהו מלך לבדו”, שהכוונה בזה הוא שענין המלכות הוא דוקא למלכי בית דוד, ולכן נזכר ענין זה בנוגע לשמן המשחה שעשה משה ש„מעולם לא נעשה שמן אחר ממה שעשה משה” שזהו ענין הנצחיות.

והנה הרמב"ם מדגיש שהמלוכה הוא ל„זרע דוד ושלמה”, כי הבחירה היתה גם בשלמה, שדוקא על ידי שלמה יהי' המלוכה דבית דוד, שלכן היתה נבואה מפורשת בנוגע לשלמה, ודוקא בשלמה יהי' המלוכה על כל ישראל כדוד אביו משא"כ בשאר מלכי בית דוד.

ועפ"י יש לבאר שההפטרה היא מענין הפרשה, שכמו שהבחירה באופן שלמעלה משינוי הי' בודד, והבחירה באה בפועל ע"י שלמה, עד"ז הוא בנוגע לאברהם, שהבחירה בו ובבניו באה דוקא ע"י ג' האבות כולל יצחק ויעקב. וזהו שבההפטרה לא נזכר סיום הענין ששלמה נעשה מלך בפועל, כי גם בפרשתנו לא נגמרה הבחירה בשלימות, כי הבחירה בשלימות הי' רק בזמן יעקב ש„אין קורין אבות אלא לשלושה”.



**חיי שרה ח"ל שיחה א'**

בפדר"א בענין קניית שדה המכפלה מסופר שאברהם נשבע להיבوسی – בני חת – שבזכות מכירת המערה לא ירשו בניו את היבوسی כ"א ברצונם. ולכן דוד לא הי' יכול להיכנס, ואמר שמי שיסיר את הגילולים הללו יהי' לראש וכו' ואח"כ לכד דוד את היבوسی ואח"כ קנה את עיר היבوسی לישראל.

וצריך להבין איך נשבע אברהם לבני חת היפך שבועת ה' ש"לך ולזרעך נתתי את הארץ וגו'?" ומהו התועלת בהסרת הגילולים, דאם השבועה תקפה א"כ היא תקפה גם בהסרת הגילולים?

והביאור: בבעלות בני" על א"י, ישנן בעלות כללית על כללות הארץ, ובעלות פרטית של כל יחיד על חלק מסוים בא"י. וב' ענינים אלו אינם תלויים זה בזה. והנה אברהם אמר לבני חת „אם תרצו הרני גר“, שהבעלות כללית דא"י יהי' שלהם והוא יקנה את הבעלות הפרטית דהמערה. „ואם לאו אהי' תושב“, שאם לא ירצו למכור ה"ז הוראה עבורו שעכשיו הוא הזמן שעליו לקחת את הבעלות הכללית על הארץ, „אטלנה מן הדין“. ואברהם נשבע לבני חת במדה כנגד מדה, שכשיהי' לבני" בעלות כללית על הארץ לא יקחו את הבעלות פרטית מהיבوسی כ"א ברצונם.

אך, כשדוד רצה לקחת את עיר היבوسی עבור הבהמ"ק, אין זה בתור בעלות פרטית אלא עבור כל ישראל – ענין כללי. ולכן רצה להסיר את הגילולים כי היבوسی השתמשו בשבועה שלא כדוין, כנ"ל, שהשבועה אינה תקפה בנוגע לבעלות כללית. ומ"מ לאחר שכבשה רצה דוד גם את הבעלות פרטית, ולכן קנה את העיר כדי שיהי' לבני" גם את הבעלות הפרטית.

**חיי שרה ח"ל, שיחה ב'**

ברש"י (כ"ד מ"ב): „ואבוא היום: היום יצאתי והיום באתי מכאן שקפצה לו הארץ אמר ר' אחא יפה שיחתן של עבדי בתי אבות מתורתן של בנים שהרי וכו'. והנה כשרש"י אומר מכאן ההדגשה היא שאין זה ממקום אחר, וצריך להבין איזה מקור אחר ממעט רש"י?"

והנה בנוגע ל„יפה שיחתן“ צריך להבין מדוע אין רש"י מפרש זה בהתחלת דבריו של אליעזר כשהתורה מתחילה לכפול את הפרשה, ומדוע מחכה רש"י עד אמצע הענין לפרש ש„יפה שיחתן“?

וגם צריך להבין מדוע ב' ענינים אלו – קפיצת הדרך ויפה שיחתן – הם באותו הד"ה?

ויש לומר הביאור: ע"פ פשוטו של מקרא אין קושיא מדוע נכפל הסיפור. והנה כשהבן חמש לומד „ואבוא היום מכאן שקפצה וכו“ קשה לו מדוע אין התורה מספרת ע"ד הנס בפעם הראשונה. והביאור: שפה סיפור הנס נוגע לזירוז בתואל ולבן עי"ז שאליעזר סיפר להם ע"ד הנס ואיך שה' הצליח דרכו. ולכן סיפור הנס נרמז דוקא כאן. אך עפ"ז אינו מובן שמזה שהתורה לא מספרת ע"ד הנס פעמיים מובן שהתורה רוצה לחסוך במילים וא"כ דוקא עכשיו מתעוררת הקושיא מדוע פרשה של אליעזר כפולה בתורה, וע"ז מביא רש"י „אמר ר' אחא וכו“.

והנה התלמיד ממולח מקשה מדוע הרבה גופי תורה לא נאמרו אלא ברמיזה? וע"ז מביא רש"י את שם בעל המאמר ר' אחא. דהנה עה"פ "ודברת במ" מפרש ר' אחא, "עשה אותם קבע ואל תעשם ארעי", שהפירוש בזה הוא שהלימוד צריך להיות באופן דקבע, בעיון וכו', וא"כ הגם שדברי תורה ניתנו ברמיזה אין חשש שמזה יהי ענין שלילי.

והנה צריך להבין למה סיפור הנס גופא בא ברמיזה? והביאור בפנימיות: שיחה למעלה הו"ע הצמצום בעשרה מאמרות, שורש ההנהגה הטבעית. ותורה שקדמה ולמעלה מהעולם הו"ע שורש ההנהגה הניסית. ומפני שהתורה היא למעלה מהעולם וצריכה לבוא ולהתגלות בעולם לכן ה"ז באופן שניתן ברמיזה ע"ד די לחכימא ברמיזא שמורה על ענין שלמעלה מהשגה. ולכן סיפור הנס שהו"ע הנהגה הניסית בא ברמיזה.

### חיי שרה ח"ל שיחה ג'

בהפטרות פרשתנו מסופר ששלמה ישב על כסא המלוכה בחיי דוד. ולכאורה אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד?  
ויובן בהקדים אריכות לשון הרמב"ם בנוגע לירושת המלכות: „מאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם וכו' כיון שנמשך דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו וכו'". ויש לומר, שבחלק הראשון מדבר ע"ד תפקיד המלוכה בפועל („מאחר שמושחין וכו'"), ובחלק הב', „כתר מלכות", מדבר ע"ד מלוכה בעצם. ובענין הא', המלוכה בפועל, אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד. אך זה ששלמה נמשך בחיי אביו ה"ז בנוגע לעצם ענין המלוכה שיש עליו (בפועל) שם מלך בעצם.

ומצינו ענין זה בדוד ושלמה, שהי' להם עצם ענין המלוכה ביחד, והוא מפני שמשויח צריך להיות מזרע דוד ושלמה, כי הנצחיות דמלכות דוד נפעלת ע"י דוד ושלמה ביחד.

### חיי שרה חל"ה שיחה א'

ברש"י (כ"ג י"ז): „ויקם שדה עפרון: תקומה היתה לו שיצא מיד הדיוט ליד מלך. ופשוטו של מקרא ויקם השדה והמערה אשר בו וכל העץ לאברהם למקנה וגו'". וצריך להבין מדוע מביא רש"י, ובפרט בפירושו הראשון, את הפירוש שאינו כפשוטו?

והביאור: רש"י מביא את הפירוש הראשון, אף שאינו פשוטו של מקרא של פסוק זה, כי פירוש זה הוא פשוטו של כללות הסיפור.

ויובן בהקדים שלכאורה צריך להבין מדוע קיבל אברהם את הצעת עפרון לקנות את כל השדה, והלא מתחילה ביקש רק את המערה? ויובן בהקדים הלשון „שיצא מיד הדיוט ליד מלך", דלכאורה עפרון לא היה הדיוט וכמובא ברש"י ש„אותו היום מינהו שר עליהם". אלא הביאור בזה הוא שבקניה על דרך הרגיל, מהדיוט להדיוט, נשאר שם המוכר על השדה גם לאחר הקנין, שאומרים ששדה זו נקנתה מפלוני, אך כשמלך קונה אזי נפקע שם המוכר לגמרי. וזהו שאברהם הדגיש לעפרון שרוצה לקנות את המערה „לאחזות קבר" היינו שאברהם – ולא עפרון

– יעשנה ויפריש אותה עבור אחוזת קבר. אך לאחר שעפרון הציע לאברהם את כל השדה שוב לא היה אברהם צריך להדגיש שהוא יעשה את המערה לאחוזת קבר, כי לאחר שקנה את כל השדה הרי מובן שכל מה שאברהם עושה במערה הוא עושה בתוך שלו ואין שמו של עפרון על האחוזת קבר (שלא רצה שעפרון יתן את השדה לאחוזת קבר, אלא רצה שעפרון יתן את השדה ואברהם יעשה אותה אחוזת קבר, כדי שלא תהיה שום שייכות בין עפרון למקום הקבורה. ולכן הסכים לקנות את כל השדה).

וזהו הביאור בפירושו הראשון של רש"י, דלכאורה כל פסוק זה מיותר, אלא שכוונת הכתוב הוא להדגיש, כנ"ל, שהשדה יצאה מיד עפרון לגמרי – „תקומה היתה לו“.

והוראה מזה: כמו שתקומת השדה היה עוד לפני שעשה את המערה לאחוזת קבר, כך כל דבר גשמי שבא לרשות ישראל, עוד לפני שקיים מצוה בדבר זה, נעשה לו תקומה, ומובן שאינו יכול לעכבו מעבודתו שהיא „מאך דא ארץ ישראל“.

### חיי שרה חל"ה שיחה ב'

על הפסוק „ואברהם זקן בא בימים“ הקשה הכלי יקר בשם כמה מפרשים, הלא לעיל בפרשת וירא כבר נאמר „ואברהם ושרה זקנים באים בימים“, וא"כ איך שייך לומר שרק עתה נהיה אברהם זקן ובא בימים? וצריך להבין מדוע לא עמד רש"י על זה ובפרט שהביאורים במפרשים אינם מובנים מעצמם? ומדוע אין רש"י מפרש את התיבות „בא בימים“?

והביאור: הפירוש „בא בימים“ הוא כמשמע מפשטות התיבות, שהאדם „נכנס“ ובא לתוך ימיו, דהיינו שהמאורעות בחייו פועל ומשפיע עליו ועד שניכר בתויו פניו.

והנה, מטבע הדברים שכשהאדם נעשה זקן אזי אין מתפעל כ"כ מהקורות אותו כי אין תופסים מקום אצלו כ"כ, וזהו החידוש בפרשתנו שגם לאחר שעברו ל"ז שנים מהפסוק „ואברהם ושרה זקנים באים בימים“, הנה „ואברהם זקן בא בימים“, ש„נכנס“ וחי את המאורעות דחייו והשפיעו עליו והותירו את רישומם בו.

וזהו הקשר לפירוש הזוהר ש„בא בימים“ פירושו שכל יום מימי חייו היה מלא במצוות, דהפירוש הפשוט הוא ש„הכניס את עצמו“ בימי חייו, והביאור הפנימי הוא שהכניס את פנימיות חייו – מצוות – בכל אחד מהימים.

וזהו הביאור במאמר המדרש על התחלת פרשת חיי שרה ש„כולן שוין לטובה“ (אף שלכאורה היו הרבה שינויים במשך ימי חייה), שהפירוש בזה הוא שבחייה האמתיים – בעבודת ה' – היו כולן שוין.

### חיי שרה חל"ה שיחה ג'

צריך להבין מדוע לא נתפרש בכתוב שלידת בני אברהם וקטורה היה ענין ניסי? והביאור בזה: מפני שכל העולם נברא בשביל התורה ובשביל ישראל, א"כ לידת יצחק פעלה על כל העולם, שלכן הנס דלידת יצחק פעל ש„הרבה עקרות נפקדו

עמה". ועד דרך זה בנוגע לאברהם שלידת יצחק פעל גם על בני אברהם מקטורה. (וזוהו שכדי שיצחק יולד הי' צריך להיות שינוי השם דאברהם ושרה, שמשמעם פעולה על כל העולם, כי מיד בלידת בני' צריך להיות ניכר שכל העולם הוא בשביל בני').

אלא שישנו חילוק בין הפעולה ע"י שרה, שבא מיד ובדרך ממילא, להפעולה דאברהם, שהי' לאחר זמן וע"י מעשה – „ויוסף אברהם". ויובן בהקדים שיש שני אופני פעולה על אוה"ע: (א) דישנה אופן פעולה המרומז בסוף הלכות מלכים לפני ההלכה האחרונה „לא נתאוו גו' כדי שישלטו על כל העולם", שהכונה בזה הוא פעולה על אוה"ע, שזהו אופן השפעת אברהם על אוה"ע בדרך פעולה. (ב) וישנה אופן פעולה המרומז בהלכה האחרונה, שזה שבני' יהיו חכמים גדולים כו' תפעול ממילא על כל העולם ש„מלאה הארץ דעה את ה'", שזהו אופן השפעת שרה על העולם בדרך ממילא.

## תולדות

### תולדות חלק א'

א. הכח ל„תולדות יצחק בן אברהם" הוא „אברהם הוליד את יצחק" (וזוהו טעם כפל הלשון). והנה ממעלות יצחק הוא שנימול לשמונה, שאז „ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק", ומבואר במדרש שעוג אמר שיכול להרוג את יצחק, ומ"מ לא התפעל אברהם ועשה משתה גדול. וההוראה הוא שאברהם נותן לכל אחד את הכח שלא להתפעל מהמניעות ועיכובים.

ב. לעת"ל יאמרו ליצחק כי אתה אבינו כי מדרגתו הוא מדרגת הביטול – בחי' לעת"ל – וחיינו היו מעין דלעתיד, שהרי מבואר בספרים שהי' בג"ע במשך שנתיים, והמשיך את בחי' ד"ע גם אח"כ בהיותו בעוה"ז, שהרי אמר „ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו הוי'", שזהו ריח ג"ע, וזהו ראי' שלא שכח ע"ד ג"ע (דלא כבכל אדם שהמלאך סטרו על פיו כו').

וההוראה הוא שגם כשהאדם הוא בגוף גשמי יכול להיות בג"ע שה„אחת שאלתי" שלו הוא „לחזות בנועם ה'" – תענוג רוחני.

ג. יצחק הי' בגן עדן לפני החתונה, וזה קשור עם הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר שלחזן צריך להיות סמיכה לפני החתונה. והביאור: ג"ע הוא למעלה מרע שזהו השמירה מרע, וכדי שיהי' בנין עדי עד צריך להשמר מרע, דרע פועל שלא יהי' „וחי לעולם".

וזוהו הביאור בהוראות רבותינו לקבל סמיכה לפני החתונה, דחתונה הו"ע בנין בית נצחי, ומקור הכל הוא בתורה, ובתורה סברות הם לבושים אך הלכה פסוקה הוא בחי' הבית שאינו משתנה.

ד. יעקב הי' צריך לקחת את הברכות במרמה כדי לתקן את הערמה דקליפה – „והנחש הי' ערום".

וזוהו שרביקה אמרה לו „עלי קללתך בני", שזהו ענין של מס"נ, כי מפני שהברכות היו מבחי' שלמעלה משכל, ולכן כדי לקבל מבחי' זו צריך לעבודה שלמעלה משכל – מס"נ.

ה. במדרש נאמר שיעקב נתברך בעשרה ברכות כנגד עשרה מאמרות. וי"ל שישנו שייכות פנימית בין הברכות להמאמרות, ושייכות פנימית זו מתבטאת בזה ששיניהם הם במספר עשרה. והביאור בזה: ע"י התורה – עשרת הדברות – פועלים קיום בעולם, וכשהאדם מקשר את ' הדברות וי' המאמרות נמשך לו שכר – ' ברכות.

### תולדות ח"ג

כל הפירושים בפסוק אחד קשורים זה בזה (כמובן מזה ששעטנז הוא „שוע טווי ונוז“, וצריך להיות שלשתם כדי שיהי' שעטנז). והנה, בפסוק „אלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק“ ישנם כמה פירושים, דהנה הפירוש הפשוט הוא שהיו כל האומות מרננין ואומרים מאבימלך נתעברה שרה לכן צר הקב"ה וכו' והעידו הכל שיצחק בן אברהם. והנה ההוראה מפ' זה הוא, דזה שאברהם הוליד הוא למעלה מהטבע, וישנם החושבים ש„מאבימלך נתעברה שרה“ שהשפעה לאברהם הוא ע"י הטבע. וע"ז מעיד הכתוב שאברהם מקבל את כל ההשפעות מהנשמה ולא מאבימלך. ועד"ז הוא פירוש הב' בפסוק שאברהם התפאר ביצחק ויצחק התפאר באברהם, דזה שאברהם התפאר ביצחק אף שהראשונים כמלאכים כו' ה"ז למעלה מהטבע דענינים רוחניים.

ובחסידות מבואר שאברהם הוא בחי' אהבה ויצחק הוא בחי' יראה, וסדר העבודה הוא יראה תתאה, אהבה זוטא, אהבה רבה, ויראה עילאה. שעל ידי העבודה בשני הקווים דאהבה ויראה – שהעבודה בשני הקווים מורה שעובד את ה' למעלה מהגבלותיו – משפיעים לאדם מלמעלה מהטבע.

ועי"ז באים לפירוש הזה, שאברהם הוא הנשמה ויצחק הוא התענוג שלמעלה שיתגלה לעת"ל: „ואלה תולדות יצחק בן אברהם“ – הנשמה תזכה לתענוג מפני ש„אברהם הוליד את יצחק“ – שהאדם בעבודתו פעל תענוג למעלה. דע"י העבודה בג' הפירושים הנ"ל באים לשכר – פירוש הרביעי, מפני ש„שכר מצוה מצוה“, שמפני שהנשמה פעלה שהגוף יצא מהגבלת הטבע, עי"ז פועלת הנשמה תענוג למעלה, ולכן לעת"ל תקבל שכר – התענוג שפעלה בעבודתה.

### תולדות ח"ה שיחה א'

ברש"י (כ"ה י"ט): „ואלה תולדות: יעקב ועשו האמורים בפרשה“. והנה, בפשטות כוונת רש"י הוא שאין הפירוש תולדות יצחק מאורעות יצחק, הגם שזהו המשך הכתוב, (וע"ד פירוש רש"י על „אלה תולדות יעקב“ – „אלה ישוביהם וגלגליהם“) אלא הפירוש הוא תולדות כפשוטו יעקב ועשו האמורים בהמשך הפרשה.

אך צריך להבין מהיכי תיתי לומר שתולדות אינו המאורעות שנזכרו מיד בהמשך לאלה תולדות? ומדוע מקדים את יעקב לעשו? והביאור: בפרשת וישב שבו נאמר „ואלה תולדות יעקב“ מפרש רש"י „ואלה של תולדות יעקב אלה ישוביהם וגלגליהם“. זאת אומרת, שתולדות פירושו כפשוטו, והכוונה היא אלה המאורעות של תולדות יעקב.

והנה, „ואלה“ הוא המשך ללפנ”ז, לפרשה שלפני פניו – „ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו“, שמדובר ע”ד תולדות אברהם. ובהמשך לזה מפרש תולדות יצחק, וכשם שבתולדות אברהם מזכיר הכתוב את יצחק לפני ישמעאל, כך גם פה מזכיר הכתוב את יעקב לפני עשו.

והמשך הפרשיות הוא, שבתחילה מספרת הכתוב ע”ד בני הפילגשים אשר לאברהם ששלחם מעל פני יצחק. ואח”כ מספר ע”ד תולדות אברהם שנשאר איתו, יצחק וישמעאל. שתולדות ישמעאל היו כולם רשעים, ע”ד בני הפילגשים. ותולדות יצחק הם ע”ד יצחק וישמעאל שנשאר אצל אברהם.

מיינה של תורה: ברמב”ן: עשו ויעקב האמורים למטה. שלמטה בעוה”ז הנה עשו שהוא היצה”ר נולד ונתגלה קודם, ולכן מקדים את עשו ליעקב. וברש”י: יעקב ועשו האמורים בפרשה, שבפרשה, כפי שהם בתורה – בשרשם, יעקב – היצ”ט קודם.

### תולדות ה”ה שיחה ב’

ברש”י (כ”ו י”ב): „מאה שערים: שאמדוה כמה לעשות ועשתה על אחת שאמדוה מאה. ורבותינו אמרו אומד זה למעשרות היה“. מהלשון „ורבותינו אמרו“ (ולא אמרו רבותינו) משמע שזהו פירוש שני. והביאור, ע”פ פירוש הראשון ה’ הנס בשעת גידול התבואה דהאומד ה’ לפני הזריעה, והארץ עשתה ק’ פעמים ככה. אך לפירוש זה קשה, דהארץ והשנה היו קשים (כפרש”י), וא”כ אין זה ריבוי תבואה כ”כ דבאומד הראשון לקחו בחשבון את קושי השנה והארץ, ומשמע שהתורה רוצה להדגיש את ריבוי התבואה. ולכן מביא רש”י מרבותינו ש„אומד זה למעשרות היה“, וא”כ האומד ה’ לאחרי גידול התבואה, והנס ה’ יוצא מדרך הטבע לגמרי שבאופן ניסי נתרבה התבואה ק’ פעמים. ומפני שזהו נס היוצא מהטבע הביא רש”י פירוש זה כפירוש שני.

מיינה של תורה: הצ”צ מבאר באוה”ת שישנם נ’ שערים, ומאה שערים הם נ’ שערים מלמעלמ”ט ונ’ שערים מלמטלמ”ע. והענין, שכשהמשכה באה מלמעלה למטה אזי נוגע מצב התחתון וא”כ אין ההמשכה פועלת נס היוצא מהטבע לגמרי. אך כשהשערים הם בתנועה דהעלאה מלמטה למעלה אזי יכול להיות נס היוצא מהטבע לגמרי. דשני הפירושים ברש”י מתאימים לשני בחינות הנ”ל.

עוד ענין בזה, לפי הפירוש השני יוצא שבכח רבותינו לשנות גם את גדרי והגבלת התורה, דהאומד למעשרות הוא אומד ע”פ תורה, ואעפ”כ ה’ נס ששינה את הגדר וההגבלה דתורה.

### תולדות ה”י שיחה א’

ברש”י (כ”ו כ”ב): „ופרינו בארץ: כתרנו וניפוש בארעא“.

הביאור: ב„פרו ורבו“ מפרש רש”י ש„פרו“ הוא שמוליד אחד („ורבו“ הוא שמוליד הרבה). וא”כ לאחר שנאמר „הרחיב ה’ לנו“ איך אומר „ופרינו“ – רק אחד? ולכן צריך לפרש ש„פרינו“ הוא ע”ד „לא אגרשנו גו’ פן תהי’ הארץ שממה גו’ עד אשר תפרה“ – שפירוש תפרה הוא הרבה בנ”א. אך עפ”י קשה הרי ליצחק ורבקה

היו רק ב' ילדים. ולכן מפרש רש"י וניפוש, שע"פ רש"י ב"פישון" הוא שממימו מתברכין, היינו שהוא עצמו מתגדל ומתרבה, שיצחק עצמו גדל, ויגדל האיש גו' וצאן ובקר גו'".

ורש"י מביא פירוש זה מהתרגום כי גם ב"פרו" מפרש התרגם פושו, זאת אומרת שגם כשמדובר בולד יש בו המשמעות שהמוליד מתגדל, וא"כ אין "וניפוש" יוצא לגמרי מהפירוש הרגיל.

וכדי שלא נפרש ש"פרינו" קאי על ולדות וקאי על בני בניו דיצחק שהיו בריבוי – י"ב שבטים – מביא רש"י, וניפוש בארעא", והשבטים לא נולדו בא"י.

יינה של תורה: "הרחיב ה' לנו" הוא ענין הבא מלמעלה. "ופרינו בארץ", הוא עבודת ויגיעת האדם להביא גילוי אלוקות גם במקום העלם והסתר. וע"ז הוא ההוראה שהכח להיות שותף להקב"ה במעשה בראשית – "ופרינו בארץ" – הוא מ"הרחיב ה' לנו".

### תולדות ח"י שיחה ב'

על הפסוק (כ"ז כ"ז) "ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו הוי" איתא בספרי: "וכן אתה מוצא ביצחק שראה אותו (הבהמ"ק) בנוי (ריח – קרבנות, בני – בנוי), וראה אותו חרב (שדה – ציון שדה תחרש) וראה אותו בנוי ומשוכלל לעת"ל (אשר ברכו הוי)".

הביאור בזה בהקדים: הפירוש ב"ויחזור ויתן" (דלכאורה ברכתו של ה' היא בלי גבול וא"כ מה חסר בנתינה הראשונה) הוא ש"יתן" פירושו שיקבל את הענינים שניתנו מלמעלה, ולאח"ז "ויחזור ויתן" – ואזי יוסיף בעצמו על מה שקיבל. על דרך מעלת כמעין המתגבר על בור סוד שאינו מאבד טיפה.

ובעבודה הוי"ע מעלת בעלי תשובה על צדיקים, דמצד סדר העבודה שניתנה מלמעלה אי אפשר לברר את ג' קליפות הטמאות, וזה נעשה דוקא ע"י עבודת הבע"ת.

וזהו שראה את בהמ"ק חרב – שענינו עבודת התשובה, ולכן מרומז ב"שדה תחרש" דוקא כי ענין החרישה הוא שמרפי ארעא – שמתמרמר על ריחוקו מה', שהוי"ע עבודת התשובה. אך גם בהמרירות צריך להיות נרגש התכלית, שהוא ענין השדה – שיהי זריעה וצמיחה דפירות אח"כ. והתנועה דתשובה צריכה להישאר אצלו תמיד, ועד שמגיע לשלימות דבהמ"ק הג'.

### תולדות חט"ו שיחה א'

על הפסוק "ואלה תולדות" (כ"ה י"ט) איתא במדרש: "ואלה מוסיף על הראשונים". שעשו בא בהמשך לישמעאל. ולפי"ז יוצא שעיקר תולדות יצחק הוא עשו. והוא מפני שענין (תולדות) יצחק מתבטא בהיחס שלו לעשו.

והביאור: אברהם יצא ממנו ישמעאל, אך ישמעאל עשה תשובה. והוא מפני פעולת אברהם עליו בדרך מלמעל"ט. ולכן "משמת אברהם נפל", כי מהותו לא נשתנה לטוב. ויצחק שענינו הוא העלאה מלמטלמ"ע, חפירת בארות, הגביה את עשו, את המטה, אך אינו פועל על המטה כפי שהוא במקומו. ולכן רק ראש עשו

הוא בגו עיטפ' דיצחק, שהו"ע עשו כפי שנתעלה, אך עשו כמו שהוא במקומו, בגופו, הוא רשע ולכן לא עשה תשובה. אך מ"מ גם ללא התשובה יש לו שייכות ליצחק, כי ה' ישראל מומר, ומצד ראשו ה' לו שייכות לקדושה. ולכן יצחק רצה לברך את עשו כדי להעלות אותו לקדושה, ולמצוא את המים חיים שבו.

ועבודת אברהם ויצחק ה' הקדמה ליעקב, שירד למקום המטה, ומשם גופא העמיד את השבטים.

וההוראה: מזה למדים בק"ו, שעאכו"כ לאחר מ"ת צריך להתעסק ולמצוא את המים חיים שבכל יהודי, ולקרבו לתורה.

### תולדות חט"ו שיחה ב'

על הפסוק (כ"ו ב') „אל תרד מצרימה שכון בארץ אשר אומר אליך, גור בארץ הזאת“, איתא במדרש: „את עולה תמימה מה עולה אם יצאת חוץ לקלעים נפסלת אף את אם יצאת לארץ נפסלת“. וברש"י: „אל תרד מצרימה שאתה עולה תמימה ואין חוצה לארץ כדי לך“. זאת אומרת שהדגשת המדרש הוא שצריך להישאר בא"י מצד א"י, והדגשת רש"י הוא מצד ש"אין חוץ לארץ“, אך לא מצד מעלת א"י.

והביאור: לפני מ"ת לא פעלו המצוות שינוי בגוף הדבר הגשמי. וכן קדושת (ובעלות) א"י לא פעלה על הארץ הגשמי.

והנה, על הפסוק „לזרעך נתתי“ מפרש המדרש שמאמרו של הקב"ה חשיב מעשה – נתתי כבר. והנה המדרש מדמה את יצחק לעולה שאם יצאת לחוץ נפסלת הוא לא מצד הקדושה שישנה במקומה אלא מצד זה שיצאה חוץ למקומה (ולמדים זאת מ„בשר בשדה טרפה“, שאפי' בשר חולין שיצאה חוץ למקומה פסולה). וא"כ מצד זה שיצחק ה' עולה אזי א"י הוא מקומו. משא"כ לרש"י שעל „לזרעך נתתי“ מפרש שאמירתו של הקב"ה „כאילו היא עשוי“ – רק כאילו – וא"כ לא ה' ענין מיוחד בא"י שיפעול שזה יה' מקומו של יצחק, ורק שאין חוצה לארץ כדי לך, כי, כפירוש רש"י לעיל, בחוץ לארץ הוא רק אלוקי השמים משא"כ בא"י שהרגלתיו בפי (ללא שינוי המהות, אך מ"מ בפי) הבריות.

בפנימיות הענינים: מצד המדרש ששייך לרוחניות הענינים אמירתו של הקב"ה חשיב מעשה. משא"כ לפירוש רש"י פשוטו של מקרא, דיבורו של הקב"ה רק חשיב מעשה והבעלות בפועל באה ע"י כיבוש.

### תולדות חט"ו שיחה ג'

על הפסוק (כ"ז א') „ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות“ מפרש רש"י: „ותכהין: בעשנן של אלו (שהיו מעשנות ומקטירות לע"א) ד"א כשנעקד ע"ג המזבח והיה אביו רוצה לשחטו באותה עשה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו לפיכך כהו עיניו. ד"א כדי שיטול יעקב את הברכות“.

צריך להבין הרי הפסוק גופא נותן טעם ל„ותכהין“ והוא מפני ש„ויהי כי זקן יצחק“, ומדוע צריך רש"י לפרש טעמים אחרים? ומהו הצריכותא דג' פירושים?



והביאור: נאמר לפניך, "ויברך אלוקים את יצחק", וא"כ קשה איך יכול להיות "ותכהין" הרי יצחק נתברך מ"בעל הברכות"? ולכן מסתבר לומר שהי' ענין צדדי שגרם ל"ותכהין". ומסתבר שענין זה מרומז בכתוב, ולכן הפירוש הראשון והעיקרי הוא "בעשנן וכו'" שמרומז בכתוב ב"ותהינה מורת רוח ליצחק ולרבקה".

אך לפירוש זה קשה מדוע הזיק העשן רק את יצחק ולא הזיק את רבקה ויעקב? ולכן מביא רש"י פירוש ב', כשנעקד וכו'. אך פירוש זה הוא ענין של דרש לגמרי, ולכן מביא פירוש ג' כדי שיטול יעקב את הברכות. אך זהו הפירוש האחרון כי קשה לומר שהי' יכה את עיני יצחק עבור טובה ליעקב, לאדם אחר, שזהו לכאורה היפך הישור.

והנה ב' פירושים אינם מספיקים כי לכל פירוש ישנו מעלה שאינו בשני הפירושים האחרים. היתרון דפירוש הא' הוא כנ"ל שרק הוא מרומז בכתוב. היתרון בפירוש הב' הוא שרק לפירוש זה יוצא ש"ותכהין" שגרם לברכות שהו"ע רצוי בא ע"י העקידה, מעלת יצחק. והיתרון דפירוש הג' הוא שלפי ב' פירושים הראשונים קשה דלכאורה הטעם ל"ותכהין" הי' לפני שזקן יצחק ובכתוב נאמר להיפך, "ויהי כי זקן יצחק ותכהין". ולפירוש הג' ניחא, "ויהי כי זקן יצחק" – ולכן רצה לברך את עשו, "ותכהין" – כדי שיטול יעקב את הברכות.

וההוראה: מכאן רואים עד כמה צריך להיזהר מלשון הרע, שענין יצחק כהו למשך נ"ז שנים כדי שיטול יעקב את הברכות והי' לא יצטרך לגלות ליצחק ע"ד רשעת עשו (אף שהי' ישראל) מומר).

#### תולדות חט"ו שיחה ד'

ברש"י (כ"ז ב'): "לא ידעתי יום מותי: אמר ר' יהושע בן קרחה אם מגיע אדם לפרק אבותיו ידאג ה' שנים לפניו והי' שנים לאחר כן ויצחק הי' בן קכ"ג אמר שמא לפרק אימי אני מגיע וכו'".

וצריך להבין הרי הכתוב עצמו מפרש שהטעם שדאג הוא מפני ש"הנה נא זקנתי" ומדוע צריך רש"י לפרש פירוש אחר? והביאור: נאמר, "ויברך אלוקים את יצחק" וא"כ מובן שזה כולל ברכה לאריכות ימים, וא"כ למה דאג? ולכן מפרש רש"י שידאג ה' שנים וכו'. והנה הברכה ליצחק הי' כמו הברכה לאברהם. דהנה כשאברהם ושרה היו בני' ק' וצ' היו זקנים ובאים בימים. וזה שחיו יותר הי' ברכת ה'. ואברהם חי ע"ה שנים בהוספה על ק' שהי' מספר השנים שלו ע"פ טבע. וא"כ יצחק ג"כ חי ע"ה שנה בהוספה על חייו הטבעיים שהיו ק"ה, כי כנ"ל ברש"י פרק אבותיו הוא עד ה' שנים לאחריהם.

והנה לכאורה אברהם מת ה' שנים קודם זמנו, וא"כ יצחק (שאצלו לא הי' הענין שהי' באברהם) הי' צריך לחיות עוד ה' שנים? וע"ז מביא רש"י את שם בעל המאמר, דר' יהושע בן קרחה אמר שהטעם שהאריך ימים הוא מפני שלא הסתכל בפני אדם רשע. וא"כ מובן שיצחק שהסתכל בפני עשו נחסרו ה' שנים מחייו.

ינה של תורה: יצחק דאג שמא הגיע לפרק אבותיו מיד כשהגיע להאפשרות הראשונה (ולא חשב שיחי' כמו אביו אלא כמו אמו) כי הי' בחי' מדת הדין. אך כ"ז הוא בנוגע לעצמו אך כשברך את הזולת ברכ' מטל השמים ומשמני הארץ

וגו" שלאחרים התנהג במדת החסד. וההוראה גם כשהאדם הוא במדת הגבורה ומחמיר וכו' הרי זה צריך להיות רק בנוגע לעצמו ולא בנוגע לזולת.

### תולדות חט"ו שיחה ה'

על הפסוק (כ"ח ז) „וישמע יעקב גו' וילך פדנה ארם" מפרש רש"י: „וישמע יעקב מחובר לענין של מעלה וירא עשו כי ברך יצחק וגו' וכי שלח אותו פדנה ארם וכי שמע יעקב אל אביו והלך פדנה ארם וכי רעות בנות כנען והלך גם הוא אל ישמעאל".

צריך להבין מהו האריכות בלשון רש"י, דהי' יכול לכתוב בקיצור מחובר לענין של מעלה. ומדוע מונה גם את הענינים שבהמשך ל„וישמע יעקב" הרי כוונתו לומר ש„וישמע" מחובר (לענין של מעלה) לנאמר לפניו?

בהקדים הביאור בזה שהכתוב אומר „וירא עשו כי ברך יצחק" ו„וירא עשו כי רעות בנות כנען", דצריך לומר שה„וירא" הראשון פירושו כמשמעו שראה את מה שיעקב עשה. ו„וירא" הב' פירושו שהבין, וההבנה זאת פעלה עליו שהלך לישמעאל. אך צריך להבין לכאורה מה נוגע „וירא" הא', הרי כוונת הכתוב הוא לבאר מדוע הלך לישמעאל שזהו וירא הב'?

והביאור: יצחק אמר ליעקב ב' פרטים, (א') שלא יקח אשה מבנות הארץ, (ב') שיקח אשה מפרן ארם. וכדי לבאר מדוע עשו קיים רק את הפרט הראשון אך לא הלך לפדן ארם אומרת התורה ב' פעמים „וירא", שהיו ב' ענינים נפרדים. שהוא חשב שההליכה לפדן ארם קשורה עם הברכה שקיבל („בברכו אותו") וא"כ זה שייך רק ליעקב. אך הציווי ש„לא תקח אשה מבנות כנען" שייך גם אליו.

### תולדות ח"כ שיחה א'

ברש"י: „ואלה תולדות יצחק בן אברהם: היו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה, מה עשה הקב"ה צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם". והנה מהלשון „מה עשה הקב"ה" משמע שזה הי' נס ודבר בלתי רגיל, ולכאורה ע"פ טבע הבן דומה לאביו?

והביאור: אברהם הוא מדת החסד ויצחק הוא מדת הגבורה, ומראה הפנים הוא כפי תכונת האדם, וא"כ ע"פ טבע צריך להיות שיצחק לא ידמה לאברהם שהרי טבעם שונה, ולכן „צר קלסתר פניו" הוא ענין ניסי.

והנה, זה שלאחר ש„צר כו" היה יצחק דומה לאברהם אינו רק בחיצוניות אלא גם באמיתית הענין, מפני שגבורות דיצחק אינו בסתירה לחסד אלא אדרבא מגבורות דיצחק בא תוקף ההשפעה. וחיבור ההפכים דיצחק וגבורה הוא מבחי' שלמעלה מהשתלשלות.

וההוראה: הקב"ה עשה שיצחק ידמה לאברהם ולא להיפך, זאת אומרת כשאפשר לפעול ענין מסוים ע"י חסד או גבורה צריכים לפעול ע"פ מדת החסד.

וזהו השייכות ל"ט כסלו, שענינה „יפוצו מעינותך חוצה", שמפני שענין זה נוגע לעצם המלך – כידוע המשל משחיקת האבן טובה שבכתר המלך כדי לרפא את בן המלך – שלמעלה מהשתלשלות לכן גם רזין דתורה – שהם בחי' הגבורה וההעלם – באים בגילוי.

### תולדות ח"כ שיחה ב'

בזהר איתא ש,ויגדלו הנערים" קאי על גדלות רוחנית, וצריך להבין איך שייך שעשו גדל ברוחניות הרי כבר נאמר שבמעיי אמו עשו הי' מתנער לצאת כשעברו על פתח ע"ז? ואיך שייך לומר שפסוק זה קאי על גדלות רוחנית הרי בפסוק זה גופא נאמר ש,ויגדלו" התבטא בכך שעשו הי' ,,איש שדה".

ויובן בהקדים, דלכאורה האבות היו מרכבה וא"כ איך שייך לומר שעשו רצה לעבוד ע"ז כשהי' עוד במעיי אמו. והביאור: כדי שמעשה אבות יהי' סימן לבנים, גם לבנים שהם בסוג ד,,כובשים את יצרם" הי' ביצחק בחי' גבורה – שענינה עבודת ה' בתוקף ועד ששום דבר לא יכול למנעו, ותוקף זה הו"ע התוקף הנצרך לעבודה דכובש את יצרו ולעבודת התשובה. ובעשו היה יצה"ר, אך כמו שהוא במעיי אמו הכוונה הוא שיכבוש את יצרו ורק מפני רוע בחירתו נעשה רע בפועל. וזהו ,ויגדלו הנערים", שכפי שעשו קיבל את חינוכו מאברהם הנה הענין ד,,איש שדה" הי' בשביל לברר את השדה, ורק שאח"כ בחר ברע בפועל.

וההוראה: לאחר העבודה ד,,איש תם יושב אהלים" – לימוד התורה – על האדם לדעת שאינו יכול להסתפק בעבודה זו אלא צריך גם לצאת לשדה ולברר את העולם.

### תולדות ח"כ שיחה ג'

ברש"י (כ"ח ד'): ,,את ברכת אברהם: שאמר לו ואעשך לגוי גדול והתברכו בזרעך, יהיו אותן ברכות האמורות בשבילך, ממך יצא אותו הגוי ואותו הזרע המבורך". וצריך להבין מהו הצורך בפי', ומדוע מפרש רש"י דלא כפשטות לשון המשך הפסוק ,,לרשתך את ארץ מגורך"?

והביאור: בפשוטו של מקרא ישנו טעם לברכה, ולכן אומר רש"י שהטעם שיצחק ברך את יעקב לפני ששלחו (בהוספה על הברכה הקודמת ,ויתן לך גוי") הוא בשביל השידוך, שיהי' לגוי גדול ושזרעו יהי' באופן דוהתברכו בזרעך. אך יצחק הדגיש שזהו ברכת אברהם מפני שהדרך ממעטת את השם ופרי' ורביה כו' (כפירוש רש"י בלך לך), ולכן מברך את יעקב בברכת אברהם, שאמר לו הקב"ה ,,ואעשך לגוי גדול והתברכו בזרעך".

וממשיך ,ויהיו אותן הברכות האמורות בשבילך", שברכות אברהם עצמם, שלא נתקיימו באברהם (שהי' לו רק בן אחד – דרק ,ביצחק יקרא לך זרע"), יתקיימו ביצחק.

ועוד ענין בזה בברכות שברך ה' את אברהם לאח"ז – ,,ושמתי את זרעך כעפר הארץ", ככוכבי השמים" – לא מודגש שהזרע מתיחסים אליו, משא"כ בברכת ,,ואעשך לגוי גדול" – שמודגש שהזרע הם זרעו, וזה נתקיים ביעקב דכל ישראל נקראים בני ישראל.

### תולדות ח"כ שיחה א'

ברש"י (כ"ה כ"ז): ,,יודע ציד: לצוד ולרמות את אביו בפיו ושואלו אבא היאך מעשרין את המלח ואת התבן כסבור אביו שהוא מדקדק במצות".

צריך להבין הרי מלח ומלח פטורין מהמעשר, וא"כ השאלה איך מעשרין (משא"כ האיך מתקנין כבמדרש) מורה שהי' עם הארץ – ולא מדקדק במצוות? והביאור: שכאן מדובר על המעשר שנתן אברהם – „ויתן לו מעשר מכל“ – מכל הנכסים ולא רק מגידולי קרקע. ושאלת עשו הי' האיך מחשבים את שוויות המלך ותבן, כמו שהם בפני עצמם או כמו השווי שמוסיפים המלך ותבן במאכל ובלבנים.

מיינה של תורה: מבואר בתו"א שיצחק ידע שאין שם שמים שגור בפי עשו שלמטה, אך רצה לברכו כי להמשיך בו את שרשו, שזהו שראשי' דעשו בגו עטפי' דיצחק. וי"ל שלכן שאל עשו בנוגע למלח ותבן דוקא כי הם מורים על בירוורו, שמלח הוא שורש הגבורות שלכן ממתיק את הדינים, ותבן – פסולת דחטה מורה על הקליפות שלכן נאמר ושמתי את בית עשו לקש גו'.

### תולדות חכ"ה שיחה ב'

מעשה אבות סימן ונתינת כח לבנים, דמעבודת אברהם ישנה נתינת כח להעבודה דבירור העולם (גם לאלה שבכללות הם יושבי אהל), ומהעבודה דיצחק, שלא יצא מא"י, ישנה נתינת כח להעבודה „בפנים“ (גם לאלה שבכללות הם מארי עובדין טבין).

והנה, דוקא הפרשה שמדברת ע"ד עבודת יצחק נקראת תולדות (אף שלכאורה עבודת יצחק היא בעיקר בפנים ולא בפעולה על הזולת), מפני שיצחק פעל על העולם ע"י שישב במקומו – על דרך שהי' בזמן בהמ"ק – ודוקא באופן כזה, שמעלה את הזולת למדרגתו כמו שהוא במקומו, נקראים תולדות שהם דומים להאב.

### תולדות חכ"ה שיחה ג'

אמרו חז"ל ש„אפרו של יצחק צבור ע"ג המזבח“. ולכאורה צריך להיות תרומת הדשן והוצאת הדשן – להסיר את הדשן (והנה ישנם ביאורים ע"פ נגלה אך מהו הביאור הפנימי)?

ויובן בהקדים שישנם כמה אופנים שבהם הזכות דמצוה נמשכת: (א) שרק זכות המצוה נמשכת, אך סיבת הזכות הי' בעבר. (ב) שעשיית המצוה הי' בעבר אך פעולת המצוה נמשכת. (ג) העשי' מתחדשת בכל רגע (דזהו הביאור שדוקא מצות מילה פעלה ישוב הדעת בדוד שאינו ערום מן המצות, כי מצות מילה מתחדשת בכל רגע – כביאור הרגובי).

וזוהו ש„אפרו של יצחק צבור ע"ג המזבח“, דהפי' בזה הוא שפעולת ומעשה העקדה נמשכת כאלו עתה נעשה אפר.

והביאור בעבודת האדם: „אפר: קאי על הדברים הגשמיים שאינם נשרפים ועולים למעלה (כענינים רוחניים). ובזה גופא ישנם ב' אופנים: תרומת הדשן – שנשאר ליד המזבח הוא העבודה ד„בכל דרכך דעהו“, שלכן נשארים הדברים הגשמיים ליד המזבח. והוצאת הדשן – העבודה ד„כל מעשיך יהיו לשם שמים“, שמפני שהדברים הגשמיים הם „דרכך“ לכן מוציאים אותם לחוץ אך מ"מ הרי זה „במקום טהור“.

והנה, דוקא כשהעבודה היא באופן דמס"נ – כבעקדת יצחק – אז הקדושה פועלת בכל האדם, גם על הגשמיות שלו – שהרי הוא מוסר גם את גופו. וההוראה: אמירת פרשת העקדה היא כדי לעורר את האדם להמס"נ דיצחק, שאז יבין שכשהוא בחוץ – אע"פ שהוא „במקום טהור” – אין זה מקומו, דמקומו האמיתי הוא כשכולו, גם הגשמיות שלו, צבור ע"ג המזבח.

### תולדות ה"ל שיחה א'

חז"ל אמרו שהקב"ה צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם. וביאור הענין, דהנה מצינו ב' הפכים ביצחק, שעבודתו היתה במדת היראה ופחד, ואילו שמו מורה על השמחה, ונולד בפסח שהוא זמן החסד. ובהביאור: אהבה הוא קרוב שבו מרגיש האדם את מציאותו, משא"כ יראה ענינה ביטול, אך הביטול אינו שהוא כאסקופא הנדרסת אלא אדרבא הכוונה ביראה היא כדי שהאדם יוכל להתקרב להקב"ה, ואדרבא דוקא ע"י הביטול יכול האדם להתקרב לבחי' אלוקות שלמעלה ממדידה והגבלה (וכמו שדוקא ע"י „ונפשי כעפר לכל תהיה” מגיע ל„פתח ליבי בתורתך”).

וזהו הביאור בנוגע ליצחק שהיראה דיצחק היה הכנה להשמחה ופתיחת הלב בעבודת ה', ורק מפני שהשמחה היא שמחה בלתי מוגבלת לכן צריך להקדים לה את בחי' היראה.

ובעומק יותר: שורש הגבורה היא מתגבורת ההשפעה (שלמעלה מהגבלת הכלי ולכן למטה יכול להיות מזה מניעת ההשפעה, כי התחתון אינו יכול לקבל אור זה). וא"כ לא רק שהגבורה דיצחק היא הכנה לחסד אלא עוד זאת שהיא גופא היא בבחי' תגבורת החסד.

### תולדות ה"ל שיחה ב'

ברש"י (כ"ה כ"ד): „וימלאו ימיה: אבל בתמר כתיב ויהי בעת לדתה שלא מלאו ימי' כי לז' חדשים ילדתם. והנה תומים: חסר, ובתמר תאומים מלא לפי ששניהם צדיקים אבל כאן אחד צדיק ואחד רשע”.

וצריך להבין מדוע מפרש רש"י את טעם השינוי כאן ולא בתמר – הרי הקושי מתעורר רק כשרואים את השינוי בתמר?

והביאור: הקושי לרש"י בפסוק דידן הוא מה משמיענו הכתוב ב„וימלאו ימיה ללדת”? וע"ז מפרש רש"י שזהו כדי שכשנגיע לסיפור תמר נדע שישנו שינוי בין תמר לרבקה ואז נדע שטעם השינוי הוא מפני שכאן מלאים כו' (דאילו אם לא נאמר כאן „וימלאו ימיה” לא הי' קושי ב„ויהי בעת לדתה”). ועכשיו שרואים שהכתוב מקשר בין שני הסיפורים צריך לבאר את טעם השינויים בנוגע למלא וחסר, שזהו מפני שכאן אחד צדיק ואחד רשע.

אך לכאורה צריך להבין איך יתכן שעיבורה של תמר (שילדה לז' – כדי למעט את צערה – מפני שהיו שניהם צדיקים) הוא באופן מעולה מרבקה – שהיתה בצניעות? והביאור ע"פ המבואר שאחד צדיק ואחד רשע אין הכוונה רשע כפשוטו אלא למעלת הכובש את יצרו (שמצד רבקה הי' זה רק אפשרות לרשע כדי שיהי'

לו המעלה דהכובש את יצרו). ועפי"ז יוצא שאדרבה, דוקא ברבקה הי' „מלאים” כי היו לה ב' המעלות, צדיק המעולה והכובש את יצרו.

### תולדות ח"ל שיחה ג'

מבואר ברמב"ן שג' הבארות שחפר יצחק הם כנגד בתי המקדשות. והנה, בענין הבאר מצינו שחפירתה נעשית ע"י האדם, אך המים שבה באים מאליהם, שלכן יש להם דין מעין. ועד"ז הוא בנוגע לבהמ"ק, שהשראת השכינה באה מלמעלה, אך באה רק ע"י עבודת בני, ועשו לי מקדש.

וי"ל שענין הקביעות בא דוקא ע"י עבודת האדם, שלכן קדושת המשכן במקום מסוים לא הי' באופן קבוע, משא"כ בבית ראשון ששם הי' „לשכנו תדרשו”, שמקודם צריכים לדרוש ולמצוא את המקום ורק אח"כ הודיע ה' ע"ד מקום המקדש. ובית שני שבו לא הי' נבואה – שזה מדגיש שנעשה ע"י בני"א – עמד יותר מבית ראשון.

ובית שלישי, אף שהוא מקדש אדני וא"כ אין בו מעשה בני"א, הוא באופן נצחי מפני שבא ע"י עבודת בני ישראל כל משך זמן הגלות. ויש לומר שע"י שבני"ע עובדים עבודתם בגלות בקב"ע – עבודת עבד – אזי נעשים מציאות האדון, כי לעבד אין מציאות בפ"ע, וא"כ מעשה בני"ק נקרא בנינה דקוב"ה, כי „מעשה צדיקים קרי מעשיו של הקב"ה”.

### תולדות ח"ה שיחה א'

החיד"א מבאר שהאבות חיו יחד ט"ו שנה, ולמדו תורה במשך ט"ו שעות של היום (ובשאר השעות התעסקו בצרכי הגוף, שלפ"ז יוצא שט"ו שעות היו לתורה ותפילה). ובמ"א מבאר שזה שכ"ד פעמים נזכר בתורה אברהם יצחק ויעקב בהמשך אחד הוא מפני שהאבות עבדו את ה' בכל כ"ד שעות (שלפ"ז הט"ו שעות היו רק לתורה).

וביאור הענין ע"פ דא"ח: כל אחד מהאבות עבד את ה' באופן אחר: אברהם בחסד, יצחק בגבורה, ויעקב בתפארת. ולכן התחברותם הי' יכול להיות רק ע"י התורה, כי השכל – שאינו קשור עם מציאות האדם כ"כ, ואדרבה ענינה ביטול ויציאה מגדר האדם, שאין נוגע לאדם איך הוא מרגיש אלא רוצה להבין את הענין לאמיתתה – יכול להבין סברות הפוכות ומנוגדות, משא"כ במדות, שהרי אינו יכול להרגיש מדות סותרות.

והנה, לאחר ביטול הגזירה שלפני מ"ת, והחיבור דעליונים ותחתונים ניתן הכח שגם הביטול שבתורה – עליונים שבאדם – יורגש במדות – תחתונים שבאדם, שלכן במדת הקב"ה יכול להיות אהבה ויראה כאחת.

וזהו הביאור בב' הביאורים הנ"ל: שלהביאור שט"ו שעות עסקו בתורה ובתפילה, ה"ז קאי על כללות עבודת ה' שלהם, אך להביאור שט"ו שעות קאי רק על התורה הוא ע"פ המבואר לעיל שאמיתית ענין האחדות הוא דוקא בתורה.

והנה, עד"ז מצינו בנוגע להאבות החסידות, שחיו יחד ט"ו שנים. ואבות חסידות תב"ד חיו יחד כ"ד שנים. וע"פ הנ"ל יש לומר שתורת החסידות הכללית שלמעלה מהתלבשות בשכל, היא בחי' עבודה רוחנית, ולכן חיו יחד ט"ו שנה – ע"ד ענין

התורה שלמדו האבות יחד. ודוקא ע"י חסידות תב"ד – שבאה בהשגה – נמשך אור החסידות בכל חלקי האדם עד ל"עס שלאפט א חסיד", במשך כל כ"ד שעות היום, ולכן חיו יחד כ"ד שנים.

### תולדות חל"ה שיחה ב'

בסיום מסכת קידושין נאמר: „מצינו שעשה אברהם את כל התורה עד שלא ניתנה. וביומא איתא שקיים אברהם את כל התורה כולה.“  
ובביאור החילוק בין „קיים“ ל„עשה“ יש לומר: „עשה“ פי' שלא הי' גדר של תומ"צ בעולם וישנה רק המעשה דאברהם. וביומא מוסיף חידוש שאף שלא נצטוו מ"מ „קיים“ את כל התורה, ש„קיים“ משמעו שישנה להחפצא דתומ"צ בעולם ורק שלא נצטוו.

ופירוש זה ב„עשה“ מתאים לפירוש הפנימי ב„עשה“, ש„מעשה אבות סימן לבנים“, ואברהם בעבודתו פעל והמשיך את ענין התורה בעולם.  
והנה גם בלימוד התורה שלאחר מ"ת ישנו מעין בחינות אלו. דישנו חיוב כללי של תלמוד תורה על כל אחד שזהו ענין מצווה ועושה. וישנו מדריגה נעלית יותר ש„עושה מלאכתו ארעי“, שאין חיוב לחיות חיי צער, וזהו בדוגמת „קיים אברהם אבינו“, שהחפצא דלימוד התורה באופן כזה ישנו אך אין זה חיוב עליו. וישנו לימוד התורה באופן שבוטח בה' לגמרי ואינו עושה מלאכה כלל, ע"ד הנהגת רשב"י, שבזה אין חיוב כלל, ולא רק שאין חיוב אלא שזהו באופן שאין מציאות של חפצא זו בעולם שהרי ע"פ הלכה אין לסמוך על הנס.  
וזהו שמדייק ר' נהוראי „מניח אני את כל אומניות ואיני מלמד את בני אלא תורה“, שר' נהוראי אינו חולק על ר"מ שאומר ש„לעולם ילמד אדם את בנו אומנות“, אלא שאומר שלימוד התורה באופן הג' הוא רק בשבילו – „מניח אני“.

### תולדות חל"ה שיחה ג'

ברש"י: „על נשיו: הוסיף רשעה על רשעתו שלא גרש את הראשונות“. ולכאורה פירוש זה הוא כדעת ר"א במדרש שאומר שמחלת היתה כאב על כאב. ולפי"ז אינו מובן שהרי רש"י מפרש גם כריב"ל שחולק על ר"א ואומר שנקראת מחלת כי נתן דעתו להתגייר והקב"ה מחל לו על כל עונותיו.

וי"ל שרש"י אינו מפרק כר"א אלא מפרש באופן חדש, שר"א אומר שמחלת היתה רשעה, ואילו רש"י סובר שהיתה צדקת וזה שלא גירש את הראשונות הוא „רשעה“ של עשו. דכמו שהראשונות היו כדי לרמות את אביו (שעד אז הי' צד כו') כך גם נישאי מחלת הי' כדי לרמות את אביו.

מיינה של תורה: עשו רימה את אביו, אך הלך במלחמה גלויה עם יעקב. וההוראה מזה הוא שישנם ב' אופני רע, וכשם שצריך ללכת למלחמה עם הרע גלוי כך, ויותר מכך, צריך ללחום עם הרע הנעלם. וזהו טעם אריכות גלות זה האחרון, כי הבירור דעשו שהוא בחי' „חזיר הפושט טלפיו“ הוא יותר קשה מבירור הרע הגלוי. וזהו שהרמאות של עשו הי' דוקא כלפי יצחק, כי הרמאות הוא ע"י שהרע שבו מעורב עם שרשו – הטוב שבו – ובירור שורש עשו שייך ליצחק שלכן רצה יצחק לברך את עשו.

## ט' כסלו

### ט' כסלו חלק ה'

ט' כסלו חל בפרשת ויצא, וי"ל שכמו של"ג בעומר קשור עם הפסוק, בפרשתנו, „עד הגל הזה“, כמו"כ „עד הגל“ קשור ג"כ עם ט' כסלו. והביאור: „גל“ הוא הפסקה, אך אינה הפסק לגמרי כי אינה חומה, שלכן אפשר לעבור לטובה. וזהו השייכות להילולא דרשב"י, כי רשב"י גילה פנימיות התורה, ואף שצריכה להיות בהסתר, מ"מ אפשר לגלות „לטובה“.

וזהו השייכות לט' כסלו, שגם הענינים שאדה"ז לא גילה, כי אדה"ז גילה רק באופן של נקודה, מ"מ כשהגיע הזמן דאדמו"ר האמצעי, אפשר לגלות גם את הענינים דרחובות הנהר, כי ענינים אלו הם לטובה.

## ויצא

### ויצא ח"א

א. ההוראה מ„ויצא יעקב מבאר שבע גו"ו הוא שאף שלפני שבונים בית בישראל צריכים להיות באהלי תורה, מ"מ בנין בית בישראל הוא דוקא בחרן – „חרון אף של מקום בעולם“ – ודוקא שם „מטתו שלימה“.

השמירה בחרן הוא עי"ז שכש„ויצא“ הנה לקח „מאבני המקום וישם מראשותיו“ ולכאורה אם צריך שמירה הרי צריך לשמור את כל גופו? אלא שזהו ענין „יגיע כפיך כי תאכל“, יגיע כפיך ולא יגיע ראשך, הדכוחות הנעלים צריכים להיות מיוחדים עבור הקדושה. והשמירה היא דוקא ע"י אבנים – דומם – שהו"ע קבלת עול.

ב. מטתו של יעקב היתה שלמה אף שהי' בחוץ לארץ ו„הייתי ביום כו"ו, והיה גם עשיר בגשמיות, וכל זה היה מפני שבטח בהקב"ה. וההוראה לדורנו שצריך לבטוח בהקב"ה ולחנך את הילדים באופן ד„עם לבדד ישכון“, ועל ידי זה נלך לקראת משיח צדקנו עם צבא „מייד אין אמריקא“.

ג. מהפסוק „מלא שבוע זאת“ למדים ש„אין מערבין שמחה בשמחה“. ואף שאין למדים מקודם מ"ת, מ"מ זהו דוקא בנוגע להלכה – דהמצוות שלאחר מ"ת הם באופן אחר לגמרי, שמצד ביטול הגזירה ו„ואני המתחיל“, ממשיכים קדושה בדברים הגשמיים עצמם. משא"כ בנוגע לענינים של תכונות הנפש (האם שמחה נוספת מבלבלת את השמחה הראשונה), שבו לא הי' שינוי מלפני מ"ת, מפני שענין מ"ת הוא לתקן גם את הענינים שלפני מ"ת.

### ויצא ח"ג

א. כל הסיפורים בתורה, ובפרט הסיפורים על יעקב ששופריה מעין דאדה"ר, הם הוראה. וההוראה מ„ויצא יעקב גו"ו הוא שהתכלית הוא לצאת מארץ ישראל ולברר את הניצוצות בחרן. ודוקא על ידי זה מתעלים למדרגה נעלית יותר, דביציאתו מארץ ישראל איתא ש„ויפגע במקום“ שיעקב היה צריך לחפש את הקדושה, משא"כ בחזירתו נאמר „ויפגעו בו מלאכי אלוקים“ שהם באו איליו.

ב. על הפסוק „וישכב במקום ההוא“ אמרו חז"ל „כאן שכב“ אך כ' שנה בבית לבן



לא שכב. והנה מובן שזה שלא שכב היה לא רק מפני שהיה עסוק בשמירת צאן לבן – כי לא היה מוסר נפשו על זה – אלא בשביל חינוך ילדיו, שלא יפלו לידי לבן שטוען ש„הבנות בנותי גו' והצאן צאני” – שהילדים והדברים הגשמיים צריכים להיות כפי רצונו.

וזהו שאמרו חז”ל שהי’ אומר ט”ו שיר המעלות, שבהם נתבאר שהכח להתגבר על לבן אינו מהאדם אלא „עזרי מעם ה’ עושה שמים וארץ” – שממשיכים את הקדושה גם בארץ.

ג. והנה גם כשהולכים לחרון לברר בירורים צריך להיות הפסק „גל” בין יעקב לחרון, שעושה הפסק בינו ללבן. והכח לעשיית הגל, שגם כשעוסק בעבודת הברורים הוא מובדל מהם בשעה זו גופא, הוא מלימוד פנימיות התורה שעל ידה נרגש ש„אין עוד מלבדו”.

### ויצא ח”ה שיחה א’

על הפסוק (כ”ח י”ג), „ואלוקי יצחק”, מבואר במדרש (והובא ברש”י) שאף שאין הקב”ה מייחד שמו על הצדיקים בחייהם שלא יטעה אותן היצה”ר, מ”מ ייחד שמו על יצחק „הואיל ונתייסס בעיניו כאילו הוא מת לפי שהי’ גנוז לתוך הבית ויצה”ר פסק ממנו”. וצריך להבין הרי רואים במוחש שגם סומא יכול לחטוא.

והביאור בהקדים סיפור הגמרא (מו”ק כ”ח א’), שרב יוסף, שהי’ סגי נהור, עשה יומא טובא לרבנן כשנהיה בן ס’, ואמר ש„נפקי ליה מכרת” ואמר לו אביי „נהי דנפק ליה מר מכרת דשני מוכרת דיומי מי נפיק מר”, ור’ יוסף ענה לו „נקוט לך מיהא פלגא בידך”.

והביאור בזה: בזמן הגלות יכול להיות שחייבי כריתות יאריכו ימיהם בנעימים, מפני שההשפעה לבנ”י באה ע”י ההתלבשות בנוגה, וא”כ יכולים לקבל השפעה מהקליפות, משא”כ בזמן הבית שההשפעה לישראל היה רק מהקדושה (ורק שמהרשימו דקדושה היה יכול האדם לחיות עד נ’ או ס’ שנה).

והנה, היה לר’ יוסף הוכחה שחיייו היו מהקדושה, למעלה מהטבע, שהרי הגמרא מספרת שכל השנים שמלך רבה לא היה צריך ר’ יוסף אומן לביתו, שזהו למעלה מהטבע. וא”כ כשנהייה בן ס’ ידע שחיייו הם מהקדושה וא”כ ידע ש„נפק ליה מכרת דשני” וזה חזק אצלו את התחושה שינצל ג”כ מכרת דיומי.

והנה ר”י נעשה סומא כי לא רצה להסתכל חוץ לד’ אמותיו וא”כ אצלו, כמו שביטל בעצמו את „העין רואה” כך ביטל את „הלב חומד”. ועד”ז ביצחק, שזה ש„ותכהין” היה מצד „עשנן של אלו” שלא רצה לראות ענין של עבודה זרה וא”כ ביטל גם את „הלב חומד”.

### ויצא ח”ה שיחה ב’

צריך להבין כיצד נשא יעקב ב’ אחיות. (ומזה שאין רש”י מפרש ענין זה צריך לומר שהפירוש מובן מעצמו על פי פשוטו של מקרא).

והביאור: זה שקיימו האבות את כל התורה הוא חומרא שקיבלו על עצמם. ומובן שאין חומרא יכולה לדחות חיוב. והנה, בני נח קיבלו על עצמם לקיים את

דיבורם, וכדמוכח מזה שלבן הצטרך להצטדק ליעקב על תביעתו, „ולמה רמיתני” ולומר „לא יעשה כן במקומונו”. והנה יעקב אמר לרחל שישאנה. ואם כן חיובו לקיים את דיבורו דוחה את ההידור דקיום כל התורה. וההוראה: שאדם יכול להחמיר על עצמו, אך לא על חשבון הזולת. וההוראה: שקירוב הזולת ליסודות היהדות קודמת לעבודת האדם עם עצמו בעליה בהידור בלימוד התורה וקיום המצוות.

#### ויצא ח"י שיחה א'

על הפסוק „ויצא יעקב מבאר שבע” איתא במדרש: „מבארה של שבועה”, שלא יצטרך לכרות ברית עם אבימלך (כמו שכרתו אברהם ויצחק) ועי"ז יעקב את כניסת בניו לארץ.

וצריך להבין אם כריתת ברית הוא דבר בלתי רצוי מדוע כרתו אברהם ויצחק ברית עם אבימלך? והביאור בהקדים, שאברהם ויצחק יצאו מהם עשו וישמעאל, דענינים לא היה בירור הרע אלא פעלו שהרע לא יפריע לעבודתם. ולכן כרתו ברית עם אבימלך כדי שלא יפריע לעבודתם. משא"כ יעקב שהלך לחרן כדי להפך ולברר את הרע, ולכן לא כרת ברית עם הלעו"ז כי רצה לבררם.

#### ויצא ח"י שיחה ב'

ברש"י (כ"ב ל"ב): „ותקרא שמו ראובן: רבותינו פירשו אמרה ראו מה בין בני לבן חמי שמכר הבכורה ליעקב וזה לא מכרה ליוסף ולא ערער עליו ולא עוד שלא ערער עליו אלא שביקש להוציאו מן הבור”.

צריך להבין, לכאורה בפסוק עצמו נאמר טעם שם ראובן, „כי ראה ה' בעיניי”, ומדוע צריך רש"י לפרש טעם נוסף? והביאור: הבכור דאברהם והבכור דיצחק לא היו באופן הראוי, וא"כ זה שילדה בן ליעקב אינו טעם מספיק לשנות את המצב ד„ורא ה' כי שנואה לאה”. ולכן „פירשו רבותינו” – שאין זה פירוש חדש אלא פירוש הטעם המובא בכתוב – שתיבת ראובן מרמז למעלת ראובן בענין הבכורה, ולכן לידת ראובן הוא טעם ל„יאהבני אישי”.

מיינה של תורה: בענין השמות דהאבות והשבטים יש לומר שהאבות הם האבות דכל ישראל, כי בחינותיהם הם בחינות כלליות ששייכים לכל אחד מישראל, משא"כ השבטים שהם בחינות פרטיות ולכן אינם שייכים לכל אחד מישראל. וזהו ששם השבטים ניתן ע"י האמהות, דענין האם הוא התפשטות הפרטים מהנקודה. אך לכאורה מהפסוק משמע ששם השבטים אינו בשייכות לענינים אלא בשייכות להאימהות, לדוגמא „כי עתה יאהבני גו”’. ולכן מפרש רש"י „ראו מה בין בני כו”’ דשם השבטים שייכים ג"כ לענין השבטים עצמם.

#### ויצא חט"ז שיחה א'

איתא בגמרא (שבת קי"ח ע"א): „כל המענג את השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים שנאמר וכו' והאכלתיך נחלת יעקב וכו' אלא כיעקב שכתוב בו ופרצת ימה וכו”’.

הביאור בזה: בענין המנוחה שווים כל ישראל. דבקיום מצוות – לדוגמא מצוות

תפילין – אינו דומה המוח ולב דאישי פשוט לאיש נעלה. משא"כ בשביתה ממלאכה שווים כל ישראל.

וזה שכל ישראל שווים הוא מפני ששבת הוא מנוחת הנפש בעצמותה – בחי' יחידה שבזה שווים כל ישראל. וזהו „כי מאיתך” – מעצמותך, „היא מנוחתם” – בחי' עצמית, ולכן „ועל מנוחתך יקדישו את שמך”, בחי' המס"נ מבחי' היחידה. והנה, בחי' היחידה היא למעלה מגילוי באדם, ואפילו למעלה מגילוי בבחי' מקיף, והשראתה היא בד' אמות של האדם. שזהו תחום שבת, „אל יצא איש ממקומו ביום השבת” – ד' אמות.

ועפ"ז יובן שע"י השבת זוכים לנחלה בלי מצרים, כי שבת קשורה עם העצמות שלמעלה מכל ההגבלות. ולכן דוקא ביעקב, קו האמצעי שעולה בפנימיות הכתר, נאמר בפירוש ששמר את השבת. ועפ"ז יובן ששמירת שבת דיעקב נאמרה בענין התחומין, „ויחן את פני העיר”, כי כנ"ל גילוי היחידה קשורה עם מקום האדם – התחום שלו.

#### ויצא חט"ז שיחה ב'

נאמר בפרשתנו (כ"ח כ"ב): „והאבן הזאת אשר שמתני מצבה יהי' בית אלוקים”. ובגמרא איתא: „לא כאברהם שקראו הר ולא כיצחק שקראו שדה אלא כיעקב שקראו בית שנא' והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלוקי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו”.

והביאור בזה: בהקדים סיום הכתוב „כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים”. „תורה” קאי על כללות התורה כולל גם הפירושים שאינם להלכה, „אלו ואלו דברי אלוקים חיים”. „ודבר ה'”, זו הלכה, הו"ע הלכה למעשה. ו„תורה” תצא מציון, שענין ציון הוא שהאדם הוא מציאות אך מציאותו מורה על המציאות דלמעלה. ולכן כל אדם, מציאות, מבין את התורה באופן אחר, וכל זה כלול בתורה. ו„ירושלים”, שלימות היראה, ביטול במציאות הוא ענין „דבר ה' זו הלכה”.

וזהו שעמים רבים יאמרו „לכו ונעלה וכו' ויורנו מדרכיו”, ענין הלימוד בחי' מציאות. „ונלכה באורחותיו”, קיום ז' מצוות דב"נ שהו"ע הביטול.

וועד"ז בפסוק שאומרים ב„אתה הראת” לפני „כי מציון”: „מלכותך מלכות כל עולמים”, בחי' מלכותו ברצון שהו"ע העבודה שעל פי טעם ודעת. „וממשלתך” הוא ענין קבלת עול].

והנה, אברהם, בחי' אהבה, הוא כנגד בית ראשון. שהי' אז גילוי אלוקות והעבודה היתה עבודה על פי טעם ודעת. ויצחק הוא בחי' גבורה, כנגד בית שני, שאז היתה העבודה בקב"ע, שהאלוקות לא היה בגילוי כל כך, ובנ"י היו תחת ממשלת אוה"ע. והנה, כל אחד מב' קווין אלו לבדן אינו נצחי. כי הלעו"ז יכול להעלים על מדות אלו ע"י אהבה ויראה דלעו"ז. משא"כ יעקב שכולל ב' המדות, ולכן מדתו היא מדת האמת, הוא כנגד בית הג' שהוא בית נצחי.

#### ויצא חט"ז שיחה ג'

„וידר יעקב נדר לאמר אם יהי' אלוקים עמדי וגו' והי' הוי' לי לאלוקים. והאבן הזאת אשר שמתני מצבה יהי' בית אלוקים וגו'”.

יש לומר שהתנאי – „אם יהי' וגו' ונתן לי לחם וגו'” אינו המטרה, אלא המטרה היא קיום הנדר, והתנאי הוא הדרך שבו יתקיים הנדר.

והנה, רש"י מפרש ש„אם יהי' אלוקים עמדי” הוא חלק מהתנאי (ולכן הוא באותו פסוק דהתנאי), והרמב"ן מפרש שהוא חלק מהנדר. ויש לומר שמכל מקום בפרט אחד הוא קשור עם התנאי ולכן הוא בהמשך הפסוק דהתנאי.

והביאור בכל זה: ירידת יעקב לחרן הוא בדוגמת ירידת הנשמה למטה. והירידה היא לצורך עליה, ובעליה ישנם ג' פרטים. (א) העליה שנעשה באדם ע"י שיווד לחרן ומ"מ הוא שלם מן החטא, על דרך מעלת הבעל תשובה ש„טעם טעם חטא ופירש”. (ב) פרו ורבו, וקיום המצוות. (ג) הבירור דהעולם.

והנה העליה שנעשה בהנשמה ע"י עבודתה בעניני הרשות הוא (בפרט אחד) למעלה מהעליה שנעשה ע"י קיום התומ"צ. כי קיום המצוות הוא רצונו וטבעו של האדם וכשתשש יצרו מתגלה רצונו האמיתי של האדם, וא"כ אין זה חידוש אמיתי. משא"כ „כל מעשיך” הם עניני נפש הבהמית, וא"כ כשעושה אותם „לשם שמים” הרי זה חידוש אמיתי. ומ"מ היתרון שנעשה ע"י העבודה דדירה בתחתונים בעולם הוא נעלה יותר גם מהעבודה ד„כל מעשיך לשם שמים”, כי התקשרות הנשמה לאלוקות הוא טבע הנשמה וא"כ ההתקשרות הוא בהגבלה. משא"כ כשהיא פועלת התקשרות דאלוקות עם העולם, היפך טבע העולם ה"ז מגלה את הבלי גבול דאלוקות.

והנה, העבודה דדירה בתחתונים פועלת עליה בהנשמה, שדוקא בתחתונים ישנו הביטול ד„אין עוד” (שלמעלה מהביטול ד„כלא”) והנשמה מגיעה לביטול זה ע"י העבודה דדירה בתחתונים.

וי"ל, שב' הענינים בהתנאי הם כנגד ב' הענינים דהנדר. „ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש” – העבודה דתורה (לחם) ומצוות (בגד), „ושבת בשלום אל בית אבי” – העבודה בדברי הרשות (שבדוגמת ענין התשובה, „ושבת”). וב' ענינים אלו פועלים ש„והי' הוי' לי לאלוקים” – עליה בהנשמה. „והאבן הזאת” – דירה בתחתונים.

והנה, להרמב"ן – שבפירושו ישנם דברים נעימים ליודעי חן – בחי' הגילויים – ומצד הגילויים העליה דהנשמה הוא ג"כ תכלית – חלק מהשכר. ולרש"י – פשוטו של מקרא – העבודה דעבד פשוט שאינו מחפש תועלת לעצמו, התכלית והמטרה הוא דירה בתחתונים.

### ויצא חט"ו שיחה ד'

עיקר עבודת (ורכוש) יעקב הי' בצאן. וגם ה„שור וחמור” כו' שהיה לו קנה ע"י ש„מכר צאן בדמים יקרים וכו'”.

הביאור בעבודה רוחנית. בהקדים המדרש „הוא לי לאב ואני לו לבן הוא לי לרועה ואני לו לצאן”. וצריך להבין מהי ההוספה ב„אני לו לצאן” על „אני לו לבן”. והביאור: „בן” הוא מציאות שתופס מקום לגבי האב, וא"כ שייך רק למדרגות דסדר ההשתלשלות. אך במדרגה של „גם בן ואח אין לו” אין בחי' בן תופס מקום. ודוקא לצאן ישנה חביבות גם שם, והוא מצד מעלת הביטול.

והנה, „בן“ קאי על העבודה דלימוד התורה. „וצאן“ הוא העבודה דהיציאה כדי לברר בירורים. ודוקא ע”י עבודת הבירורים מגיעים לביטול. והנה ביטול לבד אינו מספיק, כי צריך להשתמש בכל כוחות הנפש לעבודת ה’, עד ש„הוי עז כנמר גיבור כארי וכו’ לעשות רצון אביך שבשמים“. ורק שהעזות וכו’ צריך להיות תוצאה מהביטול, שמפני שבטל לרצון העליון אזי יש בו התוקף. וזהו „יהודה בן תימא אומר הוי עז וכו’“ שהעזות הוא תוצאה מהביטול – „יהודה“. וזהו שיעקב מכר את הצאן וקנה שור וחמור וכו’.

והגם שעיקר רכושו היה צאן, מ”מ כשדיבר לעשו הקדים שור וחמור, כי הלעו”ז מתפעל מהתוקף.

וההוראה: צריך לצאת להאיר את העולם מתוך ביטול. ואזי אינו נוגע לו להיכן הולך, ואזי מצליח עד ש„ויפרוץ האיש מאוד מאוד“ בכל מקום שבו מוליכה אותו ההשגחה העליונה, ובכל סוג תלמידים, „אם כה יאמר עקודים וילדו כל הצאן וכו’“, שכל תלמידיו הם כדבעי.

#### ויצא חט”ו שיחה ה’

ידוע פתגם רבותינו נשיאנו ש„ויעקב הלך לדרכו“ הוא הנתנית כח לעבודה בימי החול הבאים לאחר חודש תשרי. וצריך להבין הרי הפסוק „ויעקב הלך לדרכו“ מדבר על הליכת יעקב מחוץ לארץ ישראל – מחול לקדושה.

והביאור: „ויעקב הלך לדרכו“ הוא הקדמה לסיפור פגישת יעקב ועשו, ובירור עשו ע”י יעקב, וא”כ „ויעקב הלך לדרכו“ הוא הקדמה לעבודת הבירורים.

הביאור בזה: ידוע פירוש הרב המגיד שיעקב השאיר ניצוצות בבית לבן וע”י שלבן רדף אחרי יעקב הביא את הבירורים ליעקב. וניצוצות אלו היו נעלים ביותר עד שאי אפשר לבררם ע”י עבודת האדם אלא בירורם הוא על ידי ענין שבא מלמעלה, למעלה מדעת האדם (על דרך מצות שכחה). והנתנית כח לבירור ניצוצות אלו הוא מבחי’ לובן העליון, ואו”ס דלית ביה גוון כלל.

וזהו הביאור בפתגם רבותינו נשיאנו, שלאחר יום הכיפורים – שאז מתגלה לובן העליון שמלבין עוונותיהם של ישראל – ולאחר שלובן העליון נמשך בפנימיות („וינשק לבניו ולבנותיו“, תכלית הדביקות) בסוכות ושמע”צ, ישנו הנתנית כח ל„ויעקב הלך לדרכו“, להליכה בעבודת הבירורים לברר את עשו.

#### ויצא ח”כ שיחה א’

על הפסוק (כ”ח י”א) „וישכב במקום ההוא“ איתא במדרש „מה ה’ אומר, רבי יהושע בן לוי אומר ט”ו שיר המעלות שבספר תהילים“.

והביאור בזה: פירוש „מה היה אומר“ הוא מה נתן לו את הכח להתגבר על הירידה והגלות. ועל זה אומר המדרש „ט”ו שיר המעלות“. ויובן בהקדים המבואר בחיד”א שט”ו שיר המעלות הם כנגד ט”ו השנים שחיו האבות ביחד. ועל פי זה יש לומר שט”ו שיר המעלות קאי על בחינת אברהם יצחק ויעקב – חסד גבורה תפארת – שעל ידי שהשתמש בכלם יחד התגבר על הגלות, וכידוע בענין המלחמה שהיה בימי אדה”ז שצד אחד השתמש בשלוש חלקי החיל כנגד חלק אחד של האויב.

ומפני שיעקב ראה בירידה את העליה שבא על ידי הירידה לכן אמר שירה. וזהו „אני שלום וכי אדבר המה למלחמה“, שהאדם צריך לבקש מנוחה ולא נסיונות ומלחמה, אך כש„המה למלחמה“ שהקב”ה שולח לו נסיונות הנה לא רק שאינו מתיימש אלא אדרבא הוא בבחי' שיר מפני שרואה את העליה שבאה על ידי זה. ומזה הוראה שלא להתפעל מחושך הגלות, אלא „אשא עיני“ שרואה את התכלית והעליה שיהיה לעתיד לבא.

### ויצא ח"כ שיחה ב'

ברש"י (כ"ח י"ג): שוכב עליה: קיפל הקב"ה את כל א"י תחתיו, רמז לו שתהא נוחה ליכבש לבניו". וצריך להבין הטעם שרש"י משנה מהגמרא שאומרת: „מאי רבותי“, אמר ר"י מלמד שקיפלה הקב"ה לכל ארץ ישראל והניחה תחת יעקב אבינו כדי שתהא נוחה ליכבש לבניו".

והנה רש"י אינו מעתיק „הארץ“ בד"ה, וא"כ צריך לומר שהקושי בפסוק אינו מאי רבותי' (מהו החידוש בזה שנותן לו שטח כל כך קטן), כי בפשטות הכוונה ב„הארץ“ היא לכל ארץ ישראל, ו„אשר אתה שוכב עליה“ הוא רק ביאור על איזה ארץ מדובר אך אין הכוונה שיקבל רק את השטח שעליו שוכב.

אלא הקושי לרש"י הוא מדוע לא נאמר הארץ הזאת? ועל זה מפרש ש„קיפל הקב"ה את כל ארץ ישראל תחתיו“, והכוונה בזה הוא שבעלותו של יעקב על ארץ ישראל תהי' כמו בעלות אברהם על ידי „קום התהלך בארץ“. והסיבה שהקב"ה קיפל את הארץ ולא אמר לו „קום התהלך“ הוא כדי לרמז שהכיבוש יהיה קל ללא טרחה ומלחמה.

בפנימיות הענינים: מבואר בדא"ח שיחידה שבנפש מאירה בד' אמות האדם, ומזה מובן שנשמט יעקב (שכולל את כל נשמות ישראל) האירה בכל ארץ ישראל, וזה פועל שהכיבוש יהיה בקל מפני שאין מנגד לבחי' היחידה.

### ויצא ח"כ שיחה ג'

בזוהר: „לבן אשכח בגיני דיעקב מאה עאנה כל ירחא ומאה אמרין ומאה עזין כו', ר' אבא אמר אלף כו' ואלף כו' הוה מייתי לה יעקב כו' ויברך ה' אותך לרגלי וברכתא דלעילא לאו איהו פחות ממאה“.

והביאור: מאה הוא שלימות הטבע ואלף הוא למעלה מהטבע. והנה, ברכה הוא שממשיכים מהשורש ומקור. ולדיעה הראשונה ההמשכה היא משורשו ומקורו של לבן, ולכן הברכה היא במספר מאה. משא"כ לדעת ר' אבא ההמשכה היא משורשו ומקורו של יעקב וממילא הברכה היא במספר אלף. וזהו שמדגיש „הוה מייתי ליה יעקב“ מפני שהברכה ללבן הוא משורשו של יעקב.

ויובן בהקדים המובא במדרש שבכל מקום שהצדיקים הולכים ברכה משתלחת, והוא מפני שכל העולם נברא בשביל התורה ובשביל ישראל וא"כ כשהצדיק – שמקיים את התורה – בא למקום אזי המקום וענינו מסייעים לצדיק, ובזה מקיימים את תכלית ומטרת בריאתם ולכן מתברכים.

והנה ישנם ב' אופנים בהכשר מצוה (א) שההכשר אינו שייך להמצוה (ב) שההכשר נעשה חלק מהמצוה (ועל דרך שאף שהאשה אינה מצווה בפריה ורביה

מכל מקום מפני שסיוע האשה היא באופן שזהו אותו הפעולה ובאותו הזמן וכו', היא נעשית חלק ממצות הבעל).

ועפ"ז יובן ב' הדיעות בזה, שלהדיעה שלבן קיבל רק מאה הוא מפני שאף שעניני העולם נעשים מכשירי מצוה מ"מ אינן נעשים חלק מהמצוה עצמה, ואילו להדיעה שלבן קיבל אלף ה"ז מפני שעניני העולם – מכשירי מצוה – מקבלים מעין ההחשיבות דבנ".

### ויצא חכ"ה שיחה א'

כתב הרמב"ם בסוף ה' שכירות: „כדרך כו' כך העני מוזהר שלא יגזול מלאכת בעה"ב כו' וכן חייב לעבוד בכל כוחו שהרי יעקב הצדיק אמר כי בכל כחי כו' לפיכך נטל שכר זאת אף בעוה"ז כו'". ובהלכה הקודמת כתב „שאינן הפועל רשאי לעשות מלאכה בלילה ולהשכיר את עצמו ביום ולא יוכל לעשות מלאכת בעה"ב בכח כו'".

והנה דינים אלה הובאו בשו"ע אדה"ז בשינויים:

„וכדרך כו' כך העני מוזהר שלא יבטל מלאכת בעה"ב כו' וכן חייב לעבוד בכל כוחו כו'". וממשיך: „לפיכך אין הפועל רשאי לעשות מלאכה בלילה ולהשכיר את עצמו ביום כו'". (דלא כהסדר ברמב"ם ש„אין הפועל רשאי כו'“ נאמר בהלכה בפני עצמה לפני „כדרך שמוזהר בעה"ב שלא יגזול כו'").

והביאור בזה: להרמב"ם ישנם ב' ענינים: (א) חיוב הפועל לעבוד בכח – שזהו מצד הגדר של מלאכה שצריך להיות בכח. (ב) ובהלכה שלאחר זה מוסיף שישנו חיוב לעבוד בכל כוחו, אך חיוב זה אינו מצד גדר מלאכה אלא התחייבות פרטית של הפועל לבעה"ב (שגוף הפועל קנוי לבעה"ב).

אך אדה"ז מביא את שני הענינים בהמשך אחד כי לשיטתו העבודה בכח והעבודה בכל כוחו הם ענין אחד (ובהערה: שגם העבודה בכח הוא מפני שגופו קנוי). וההוראה: בנ"י הם הפועלים דהקב"ה. והעבודה דדירה בתחתונים היא מלאכת בעה"ב. וזהו ההוראה שאסור לו לבטל מעט בכאן ומעט בכאן כדי לעסוק בשלימות שלו. אלא גם העבודה דדירה בתחתונים צריך לעשות לא רק בכח המעשה שלו אלא בכל כוחו. דשם מלאכה הוא גם כשישנה רק כח המעשה אך מפני שזהו מלאכתו של בעה"ב, והאדם הוא הפועל לכן צריך לעשות את המלאכה בכל כוחו – בכל כוחותיו.

### ויצא חכ"ה שיחה ב'

ברש"י בסיום פרשתנו: „ויפגעו בו מלאכי אלוקים: מלאכים של ארץ ישראל באו לקראתו ללותו לארץ“. ולכאורה הרי זה בסתירה להמבואר ברש"י בריש פרשתנו ש„מלאכים שליווהו בארץ אין יוצאים חוצה לארץ כו'“.

והביאור: מפני שהמלאכים באו ללותו לארץ אין זה בגדר יציאה מהארץ, ועל דרך שמתר לצאת מארץ ישראל להקביל פני חברו, ויציאה זו אינה נמנית בג' הסיבות שמתר לצאת מא"י, כי מפני שמטרת היציאה היא כדי לבוא לא"י אין זה בגדר יציאה.

בפנימיות הענינים: יציאת יעקב מא"י הו"ע הגלות, וישנם מלאכי חו"ל ששומרים

על יעקב בגלות. אך ע"י העבודה ד, מאך דא א"י" כל זמן משך הגלות, לכן באים לשם מלאכי א"י כי זה נעשה א"י.

והנה, לשון „ויפגע“ משמע שהי' זה שלא במתכוון. והביאור בזה: מהלשון „ויפגע במקום“ לומדים שיעקב תיקן תפילת ערבית, דהנה תפילת ערבית רשות, שהיא אתעדל"ע שלמעלה מעבודת האדם, ולכן ה"ז שלא במתכוון כי זה בא מלמעלה ואינו מצד עבודת האדם.

[והנה, ישנם ב' בחי' באתעדל"ע, האתעדל"ע שלפני העבודה שענינה נתינת כח לעבודה, ומצד בחי' זו תפילת ערבית הוא בהתחלת היום כהכנה להיום הבא. וישנה האתעדל"ע שלמעלה משייכות לעבודת האדם ובאה לאחר העבודה, וזהו"ע שתפילת ערבית היא בסוף היום. וזהו „ויפגעו בו מלאכי אלוקים“, שהפגיעה – שלא במתכוון – הוא גם מצד המלאכים].

וההוראה: שגם כשהאדם נמצא בגלות אין להתפעל מהגלות מפני שה' שולח מלאכים לשמירה, ועד למלאכים של כבוד – מלאכי ארץ ישראל.

#### ויצא ח"ל שיחה א'

כתב הרמב"ם בסיום הלכות שבת: „כל השומר את השבת כהלכתה ומכבדה ומענגה כפי כחו כבר מפורש בקבלה שכתו יתר על השכר הצפון לעוה"ב שנאמר אז תתענג על הוי' והרכבתוך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי ה' דבר“.

והנה הרמב"ם משנה את הלשון מהמובא בגמרא ולכן יש לומר שכוונת הרמב"ם הוא לענין שונה מהגמרא.

ובהקדים, שלכאורה הרי פשוט שהשכר בעוה"ז הוא „יתר על השכר הצפון לעוה"ב“, שהרי כתב הרמב"ם שהשכר בעוה"ז אינו „גוף מתן שכרן של מצות“ וא"כ מה משמיענו בהלכה זו?

והביאור: בכללות ענין השכר בעוה"ז כתב הרמב"ם שהשכר הוא רק כדי להסיר את המניעות מעבודת ה'. אך השכר דשבת הוא ענין אחר לגמרי, והוא מעין השכר דעוה"ב – „אז תתענג על הוי'“. ולכן אומר „כפי כוחו“, דמפני ששומר את השבת בכל הפרטים – כפי כוחו – (משא"כ בגמרא נאמר רק „כל המענג את השבת“) „מכניס בזה“ את כל כולו, הרי הוא מתייחד עם השבת, ולכן שכתו בעוה"ז הוא בדומה לשכרו בעוה"ב שהו"ע היחוד והדביקות בהקב"ה „אז תתענג על הוי'“. דמפני שכללות ענין השבת הוא מעין עוה"ב לכן גם שכר שבת הוא מעין עוה"ב.

[משא"כ בגמרא מדובר רק בפרט אחד דשבת – עונג שבת – שלכן הובא ענין זה בהמשך לכמה ענינים פרטיים דשבת, משא"כ הרמב"ם מביא ענין זה בסיום הלכות שבת.

וההוראה מזה שצריך להוסיף בענין לימוד פנימיות התורה ובעבודת התפילה שעל ידה נעשה דביקות בהקב"ה, ותפילה הוא בחי' שבת.

#### ויצא ח"ל שיחה ב'

צריך להבין איך שייך שזבולון פעל עיקר דירת יעקב – שיעקב ענינו תורה –



„לא תהא עיקר דירתו אלא עמי“) אף שענינו של זבולון הוא „שמח זבולון בצאתך“.

והנה הצדיקים דומים לבוראם, וכעין זה אפשר להקשות, איך שייך שמירה (ודירת קבע) לו יתברך הוא דוקא בתחתונים – בבירור דברים גשמיים, והרי לכאורה תורה וישראל הם נצחיים, משא”כ הדברים הגשמיים, ועד שלעת”ל – בגמר הבירורים – לא שייך העבודה דבירור הדברים גשמיים, וא”כ אין זה ענין נצחי וא”כ איך שייך שעבודה זו תפעול דירה בתחתונים?

והביאור בזה: הדירה הוא בתורה וישראל, אך העבודה דישאל הוא באופן נצחי דוקא לאחר שיורדים בתחתונים ופועלים דירה לו ית’.

ועל דרך מעלת הבע”ת „שטעם טעם החטא ופירש ממנו“, ודוקא עי”ז יודעים ש„לא ישוב לחטא זו מעולם“.

והנה עפי”ז מובן שדוקא עי”ז שהבעל עסק עוסק בתורה מתגלה המעלה דעבודתו בבירור התחתון.

וההוראה הוא, כביאור אדה”ז, שהבעלי עסקים חייבים להתפלל בשבת „ביתר שאת וביתר עז“, דיש לומר שהכוונה אינו שהחיוב שלהם הוא חמור יותר אלא הכוונה הוא שתפילתם יכולה להיות ביתר שאת וביתר עז מצד זה שירדו לתחתון, וא”כ ה”ז פועל קביעות בעבודתם.

וא”כ ענין התורה והתפילה של הבעלי עסקים אינו דבר נוסף על עבודתם אלא זהו חלק עיקרי בדירה.

### ויצא ח”ל שיחה ג’

ברש”י (ל”א, י”ז): „את בניו ואת נשיו: הקדים זכרים לנקבות ועשו הקדים נקבות לזכרים שנאמר ויקח עשו את נשיו ואת בניו וגו“.

צריך להבין אם הקושי לרש”י הוא השינוי בין יעקב לעשו, היה צריך לכתבו לקמן, ששם רואים שישינו שינוי? ולכאורה כמה פעמים נאמר שיעקב הקדים את נשיו לבניו, ומדוע אין רש”י מפרש כלום לאחר שפירש שהנהגת יעקב היה להיפך – שהקדים זכרים לנקבות?

והביאור: מובן בפשטות שהנהגה המתאימה היא להקדים את האמהות לילדים (מפני חשיבותם וכדי לחנך את הבנים לכיבוד אם), ולכן בכל שאר המקומות בהם נאמר שיעקב הקדים נשיו לילדיו, לא פירש רש”י מאומה. אך בפסוק זה שנאמר שיעקב לקח את בניו ואח”כ את נשיו מתעוררת קושיא, ולבאר זה אומר רש”י שיעקב הקדים זכרים לנקבות. ובהקדים שרש”י משנה מלשון הפסוק „נשיו ובניו“ וכותב „זכרים לנקבות“, שבזה מבאר טעם הקדימה, שהוא לא מפני שהילדים קודמים אלא משום ש(בנוגע ליעקב) הזכרים קודמים.

אך לכאורה אין בזה כל חידוש ולכן ממשיך רש”י ש„עשו הקדים נקבות לזכרים“, זאת אומרת שעשו הקדים את בניו לא מפני שכיבד את נשיו אלא מפני שהקדים נקבות לזכרים.

מיינה של תורה: הנהגת יעקב – „אלוקים עשה את האדם ישר“ – הוא באופן זכרים שהמוח הוא העיקר ושליט על הלב. אך הנהגת עשו (בשרשו) הוא הקדמת

הנקבות – שמעלתם הוא מעלת הלב ועבודה שלמעלה מטו"ד. ולכן עשו, „איש שדה“, הקדים נקבות לזכרים, כי כדי לברר את ה„שדה“ צריכים תוקף שלמעלה מטו"ד – בחי' נקבות.

וזהו שלעתיד לבא „נקבה תסובב גבר“, והוא מפני שכל הגילויים דלעת"ל באים ע"י מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות, והעבודה בגלות הוא בעיקר בתוקף שבא מעבודת הלב.

#### ויצא חל"ה שיחה א'

ברש"י ריש פרשתנו: „מגיד שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם, שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה יצא צדיק מן העיר הוא פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה“.

והנה צריך להבין מדוע אין רש"י מבאר מדוע „פנה הודה כו" אף שיצחק ורבקה נשאר שם, דבמדרש מבואר שאינו דומה זכות צדיק אחד לזכות ב' צדיקים. ומדוע משנה רש"י מהמדרש, דבמדרש איתא „הוא זיוה הוא הדרה“?

והביאור: בהקדים ביאור הלשונות די"ל שברש"י הכוונה כפשטות הלשון, ש„הודה“ הו"ע הכבוד, שהעיר נעשית מכובדת. „הוא זיוה“ פירושו שהצדיק מקרין מאורו על אנשי המקום. „והדרה“ הו"ע שפועל יראה על אנשי המקום – על דרך קרני ההוד דמשה.

ויש לומר שהמדרש מדבר על הזכות של הצדיק בהגנה על אנשי המקום, ולכן צריך לבאר שאינו דומה צדיק א' לב' צדיקים. אך רש"י מדבר על הפעולה של הצדיק על אנשי המקום, ומובן שיצחק שהיה סומא וכלוא בבית לא הי' יכול לפעול על אנשי המקום (ורבקה היתה „כל כבודה בת מלך פנימה“, ועוד שנשארה לדאוג ולעזור ליצחק).

מיינה של תורה: ידוע פי' האוה"ח ש„ויצא יעקב“ קאי על ירידת הנשמה בגוף, שהיא ירידה צורך עליה. ומבאר רש"י שהעליה באה לא רק כש„וילך“ – כשמגיע לחרן, אלא מיד בצאת הנשמה ממקומה, שמפני שהיציאה עושה רושם לכן היציאה גופא היא מסירות נפש שבזכותה מגיע עליה לנשמה.

#### ויצא חל"ה שיחה ב'

בענין התפילות ישנם ב' סדרים (א) ששחרית היא התפילה הראשונה (שלכן מתחילה המשנה בביאור תפילת השחר) וערבית היא האחרונה, (ב) שערבית היא הראשונה (כסדר בריתו של עולם ברישה חשוכא והדר נהורא), שלכן ישנה קס"ד שאם שכח להתפלל מנחה אינו יכול להתפלל ערבית פעמיים.

והביאור: בתפילות ישנם ב' ענינים: (א) עצם התפילה שהיא בקשת צרכיו, וזהו בדוגמת מעשה בראשית שברישא חשוכא. (ב) מצד האדם המתפלל, שהאדם צריך לבקש את צרכיו במצב של דביקות ואהבה ויראה, דתפילה היא עבודה שבלב, ומצד העבודה שבתפילה היא קדשים ובקדשים הלילה הולך אחר היום.

בפנימיות הענינים: ענין „מעשה בראשית“ שבתפילה הוא העבודה בבירור העולם, שבה ברישא חשוכא – כי זהו מדרגת עוה"ז מצ"ע – והדר נהורא – ע"י עבודת הבירורים. וה„קדשים שבתפילה“ הו"ע גילוי הנשמה והעבודה

בקדושה גופא, ומצד זה הלילה הולך אחר היום, כי היום הוא גילוי אור ולילה הוא חושך – המדרגה שלמעלה מגילוי.

### ויצא חל"ה שיחה ג'

ברש"י (ל"א י'): „וברודים: תרגומו ופציחין כו' חוט של לבן מקיף את גופו סביב וחרברבורת שלו פתוחה ומפולשת מזו אל זו ואין לי להביא עד מן המקרא.“ והנה הראב"ע מפרש ש„ברודים“ הם הטלואים שנזכרו בפרשה לפני כן, ואילו לרש"י ה„ברודים“ הם מין חדש.

והביאור בזה: יש לפרש את ההוספה דחלום יעקב על המקלות בכמה אופנים: (א) שהמלאך הבטיח לו שהנהגה הטבעית דהמקלות תפעל פעולתה. (ב) שגם פעולות המקלות היה בדרך נס, והמקלות היה רק כדי להעלים את הנס. (ג) שהמקלות היה הוספה על פי טבע, והחלום היה הוספה בצאן לבן בדרך נס.

ויש לומר שרש"י סובר כאופן הג', דהרי כותב שאף שלבן לקח את כל הצאן העקודים כו' מ"מ המלאך הביאם לעדר יעקב בדרך נס, ולכן אומר רש"י שברודים הם מין חדש (וניסי) נוסף על המינים שבאו ע"י המקלות (בדרך הטבע).

מיינה של תורה: עקודים נקודים וברודים הם ג' עולמות הכללים, והמשכת הפשיטות דא"ס – לובן העליון – הוא ע"י יעקב. והנה, בענין הקו ישנם כמה דיעות. (א) הקו הוא מכח הגבול שבא"ס – שורש הנהגה טבעית – ולכן ההמשכה שע"י המקלות הי' ע"פ טבע. (ב) הקו הוא שהאור הבל"ג – שורש הנהגה ניסית – בא בבחי' קו, וע"פ שיטה זו המקלות הי' באופן ניסי. (ג) פנימיות הקו הוא בכח הבל"ג וחיצוניות הקו הוא מכח הגבול – שלכן היו ב' הענינים המקלות היו ע"פ טבע, והבטחת המלאך בדרך נס.

ודוקא ע"י הולדת הצאן שע"י המלאכים נולדו הברודים בדרך נס, כי הגילוי דפנימיות הקו הוא בעולם הברודים.

ובעבודה: „חוט של לבן“ הוא הפשיטות דעצם הנפש, ועצם הנפש פועל הן בכוחות המקיפים – „מקיף את כל גופו“ – והן בכוחות פנימיים – „וחרברבורת שלו פתוחה ומפולשת מזו אל זו“.

## יו"ד כסלו

### יו"ד כסלו חכ"ה

השייכות דיו"ד כסלו לפרשת ויצא הוא „ושבתי בשלום“. דהפדיה דאדה"ז הי' „כשקריתי בספר תהילים פסוק פדה בשלום“, אך זה הי' השיעור דיום בשבוע שאינו שוה לכל נפש, משא"כ ביו"ד כסלו שאז „פדה בשלום“ הוא בשיעור דימי החודש השוה לכל נפש.

וביאור הענין: פנימיות התורה הוא ענין השלום (משא"כ בנגלה ששם ישנם קושיות וכו'). ואדמו"ר האמצעי ביאר את תורת החסידות גם בבחינת בינה בריבוי פרטים, באופן ששייך לכל אחד (משא"כ אדה"ז הוא בחי' החכמה שבה הפרטים כלולים בנקודה), ולכן הפסוק „פדה בשלום“ בשייכות ליום גאולתו הוא לכל אחד.

ובפרטיות יותר הנה „פדה בשלום” הוא „ב' שלום”, מלמעלמ"ט ומלמטלמ"ע, ודוקא יו"ד כסלו קשור עם שלום מלמטלמ"ע. והוא מפני שמצד בחי' חכמה (אדה"ז) ה„אור” בא מלמעלה, וממילא אין קושיות מצד כללות האור, אך האדם אינו יודע את תירוץ הקושיות, ודוקא בבחי' בינה (אדהאמ"צ) הנה השלום הוא גם מצד הפרטים – מלמטה.

(זהו הביאור בזה שעונים „עליכם שלום” להאומר „שלום עליכם”, דהעונה אומר שהשלום הוא לא רק מצד העליון – זה שפתח – אלא גם מצד העונה, ולכן מקדים „עליכם” – שישנם רבים – והשלום הוא גם מצד הרבים, שלכן משנה את הנוסח כדי לאמר שהשלום אינו רק מצד הפותח אלא גם מצדו. משא"כ הפותח שמתחיל בשלום כי השלום הוא מצדו והוא דורש שהשלום יהי עליכם).

## וישלח

### וישלח ח"א

א. „עם לבן גרתי” פירושו שהענינים הגשמיים היו בבחי' גירות, כי העיקר של יעקב הוא הרוחניות. ודוקא עי"ז נעשה „ותרי"ג מצות שמרתי”, שהגשמיות לא הפריע לקיום תרי"ג מצות. ועי"ז נעשה „ויהי לי שור וחמור” – בירור הדברים הגשמיים, עד שמגיעים ל„חמור זה מלך המשיח”, דביאת המשיח תלוי בעבודת הביורורים, ולכן אמר יעקב לעשו כל הנ"ל כדי להודיעו שמצדו הוא מוכן להגאולה. אך המלאכים אמרו ליעקב שעשו אינו מוכן עדיין.

וההוראה: שאפי' אם העולם אינו ראוי לגאולה, מ"מ על האדם לעבוד ולהתכונן להגאולה, ע"פ פסק הרמב"ם „כל העולם כולו שקול, עשה מצוה אחת הכריע את עצמו ואת העולם כולו לכף זכות”.

ב. במדרש נאמר „חמור זה מלך המשיח”, אף שלכאורה כש„זכו ארו עם ענני שמיא” ורק כש„לא זכו עני ורוכב על חמור”, כי חמור ענינו בירור החומר שדוקא ע"י העבודה דאור חוזר מגיעים ל„חמור” – שמוליכה את האדם למקום שאינו יכול להגיע מצ"ע – למעלה משורש הנשמה.

דהנה במדרש איתא שחמור זה הוא החמור דאברהם ומשה, והביאור: שמאברהם התחילה ב' אלפים תורה – שהתחיל לברר את הגשמיות – אך הגשמיות היה יכול להגביה רק את הענינים שעוזרים לאדם – האש והמאכלת. ובמשה החמור הגביה גם את אשתו ובניו – ש„ברא כרעה דאבוה”, ובמשיח החמור מעלה את האדם עצמו, כי מתגלה ששורש היש הנברא הוא היש האמיתי.

הסיפור שהביאור ד„איכה” פעל על אדמו"ר הזקן שלא יהיה לו כלות הנפש מצד השמחה מגודל הזכות דישיבה במאסר עבור תורת החסידות.

וי"ל שהקשר דהסיפור ליו"ד כסלו הוא שבעצם גילוי תורת החסידות צריך לפעול כלות הנפש, ורק שמפני שהכוונה העליונה דהעצמות – שנושא הפכים – הוא שהגילוי יהיה למטה לכן אפשר לגלות את סתים דאורייתא.

ג. מתן תורה הוא בחודש השלישי מניסן – שענינו עבודת הצדיקים, והמתן תורה דתורת החסידות הוא בחודש השלישי מתשרי – שענין תשרי הוא עבודת

התשובה. ואף שעבודת התשובה (ותורת החסידות שהוא בחודש השלישי מעבודת התשובה) הוא למעלה מעבודת הצדיקים, מ"מ מעלת התשובה מתגלית דוקא בתורה כי כל הענינים ניתנו במתן תורה ורק שנתגלו אח"כ. והנה נס הוא ענין גילוי חדש, ומפני שחודש השלישי ענינו גילוי חדש בתורה לכן זהו החודש דנס דחנוכה.

### וישלח ח"ג

גם לאחרי שהקב"ה אמר ליעקב „כי אם ישראל יהי' שמך" נקרא יעקב, מפני שישנם ב' מדריגות יעקב וישראל.

והענין, שיעקב נקרא על שם „ויעקבני" שלקח את הברכות ברמיה, שבעבודה הו"ע ההתעסקות בענינים גשמיים באופן של רמיה, שאף שנראה שהאדם מתעסק בגשמיות מ"מ כוונתו הוא לשם שמים. ובחי' ישראל הוא שהגשמיות אינו מסתיר מלכתחילה (על דרך האכילה דשבת).

וזהו „לא הביט און ביעקב", דקאי על עבודת הבינונים, שאף שאין בהם „און" מ"מ יש בהם העמל דמלחמה עם הלעו"ז. ו„ולא ראה עמל בישראל" קאי על עבודת הצדיקים, שהלעו"ז אינו מסתיר ולכן אין צריכים מלחמה.

והנה האדם צריך לדעת שגם כשהוא במדריגת יעקב יש בו כח לנצח במלחמה, והידיעה שסוף סוף ינצח מקדמת את הניצחון, וכפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר שחייל יוצא למלחמה עם ניגון של שמחה, והשמחה פועלת שינצח.

### וישלח ח"ה שיחה א'

מזה שהמקור לדין שבן י"ג שנה נעשה בר מצוה הוא מ„ויקחו איש חרבו" (לד, כה) – שנאמר גבי הריגת שכם – משמע שהי' בזה ענין חיובי. ועד"ז מוכח מזה שיעקב לא הוכיח את בניו על עצם המעשה דהריגת אנשי שכם אלא הוכיחם רק משום שהמעשה יגרום ל„להבאישני ביושב הארץ".

והביאור בזה: יעקב הסכים שאנשי שכם מחוייבים מיתה, ורק שלא הסכים שבניו יהרגו אותם מפני שעי"ז יסתכנו, או שלא רצה שיהרגום במרמה כדי שלא יהי' חילול ה'. אך בני יעקב לא נטלו ממנו עצה כי זה היה נוגע לעצם נפשם ובעצם הנפש אין שייך חשבונות.

אך לכאורה היה מעשה זה סתירה לכיבוד אב (וא"כ הדרא קושיא לדוכתא שזה היה מעשה בלתי רצוי וא"כ איך למדים מזה הדין דבר מצוה)?

והביאור: בהקדים המבואר בגמרא שבמרה נצטוו על כיבוד אב, ולכאורה אם כן איך נענש יעקב על זה שלא קיים מצות כיבוד אב הרי לא נצטוה על זה? ועד"ז בנוגע לחטאת סדום, ש"י עני ואביון לא החזיקה", שלכאורה לא נצטוו על הצדקה עד מ"ת?

והביאור: ז' מצות בני נח ענינם „לשבת יצרה", וא"כ ההנהגה באופן דהיפך הצדקה עד לאופן ש„הרגו ריבה אחת", ועד"ז חיסרון בכיבוד אב, הוא בסתירה ל„לשבת יצרה" וא"כ נכלל בז' מצות. ובמ"ת ניתוסף ענין חדש בכיבוד אב, יותר מהנצרך לכיבוד אב בשביל „לשבת יצרה".

וזהו שזה שבני יעקב לא נטלו עצה הימנו אינה בסתירה לכיבוד אב לפני מ"ת – שענינה „לשבת יצרה” – כי אדרבא הקנאה על „הכזונה יעשה את אחותינו” הוא הוא קיום ה„לשבת יצרה” (ורק שלאחרי מ"ת כיבוד אב הו"ע בפני עצמו לא רק מצד „לשבת יצרה”).

וזהו שהחיוב במצוות נלמד ממעשה שכם, כי זהו הוראה שיסוד והתחלת העבודה הוא המסירה ונתינה להקב"ה שלמעלה מטעם ודעת ורק אח"כ יכולים לעבוד את ה' בהבנה והשגה.

### וישלח ח"ה שיחה ב'

ברש"י (לו, ג): „בשמת בת ישמעאל: ולהלן קורא לה מחלת, מצינו באגדת ספר מדרש שמואל שלושה מוחלים להם עונותיהן, גר שנתגייר, והעולה לגדולה והנושא אשה, ולמד הטעם מכאן, לכך נקראת מחלת לפי שנמחלו עונותיה”. וצריך להבין מה נוגע כאן לדעת גם על „גר שנתגייר גו” וש„למד הטעם מכאן”? והנה, בפסוק שלפנ"ז (לו, ב) מביא רש"י: „עדה בת אילון היא בשמת בת אילון ונקראת בשמת ע"ש שהיא מקטרת בשמים לע"ז. אהליבמה היא יהודית והוא כינה את שמה יהודית לומר שהיא כופרת בע"ז כדי להטעות את אביו”. וצריך להבין: מדוע בפסוק זה (לו, ב) מפרש רש"י ש„עדה היא בשמת”, ואילו בפסוק שלאח"ז (לו, ג) אומר בפשטות „ולהלן קורא אותה מחלת”, שמשמע שאינו צריך לפרש שבשמת היא מחלת כי זה מובן בפשטות, ורק מבאר מדוע נקראת מחלת. ובהמשך פסוק דידן (לו, ג) מבאר רש"י: „אחות נביות: על שם שהוא השיאה לו משמת ישמעאל נקראת על שמו”. וצריך להבין, פירוש זה נאמר כבר בסוף פרשת תולדות, ולמה נכפל כאן, ומהו ההוספה כאן „נקראת על שמו”? והביאור בזה: בפרשת תולדות מסופר ע"ד נשי עשו כדי לספר ולהורות בנוגע לעשו עצמו, איך שניסה לרמות את אביו שהלך אל ישמעאל להראות לאביו שלוקח בת ישמעאל בן אברהם (ב„קדמא ואזלא” – שמורה ש„צעק” ע"ד צדקותו שלוקח את נכדת אברהם) בה בשעה שלקח ב' נשים. ואיך שלקח נשים שהיו „מורת רוח ליצחק ולרבקה”. ואילו בפרשתנו מסופר ע"ד נשי עשו בנוגע לתולדותיהם.

ועפ"ז מובן מדוע רש"י צריך לפרש שעדה היא בשמת, כי יכול להיות קס"ד שהם שני נשים, ובפרשתנו לא נזכרו יהודית ובשמת (שבפרשת תולדות, מפני שבפרשתנו מובאים נשי עשו בנוגע לתולדותיהם ולהם לא היו ילדים). אך בנוגע למחלת אין קס"ד לומר שמחלת בת ישמעאל ובשמת בת ישמעאל הם נשים אחרות ששניהם הם בנות ישמעאל, דאם כן מדוע לא נזכרו שניהם בפרשת תולדות, הרי צביעותו של עשו מתבטא בלקיחת בשמת לא פחות מאשר בלקיחת מחלת, וא"כ מדוע נזכר רק שלקח את מחלת? ולכן מובן בפשטות שבשמת היא מחלת ואין רש"י צריך לפרש זאת.

וזהו שרש"י בפרשתנו מוסיף „ונקראת על שמו”, כי כאן מדובר על שמה שלא בשייכות ל„ויקח עשו” – נשואיה – ולכן מדגיש רש"י שנקראת על שמו – תמיד.

וזהו רש"י מפרש שבפרשתנו הוזכרו בשמותיהן האמיתיות, כי מכיון שנזכרים פה רק בדרך אגב, בשייכות לתולדותיהם, לא מסתבר שנקראים בשמות המתארים את מעשיהם.

אך עדיין אינו מובן מדוע הענין דמחלת מרומז דוקא בנוגע ל„ויקח עשו“ והביאור: באגדת מדרש ספר שמואל מובא שמחילת העונות דגר שנתגייר נלמד מנישואין (דלא כבירושלמי ששם ישנו מקור אחר למחילת עונות הגר), ובא ללמד ונמצא למד שמחילת העונות דנישואים הוא רק כשזה בדוגמת גר שנתגייר, כשעושה תשובה. וא"כ ענין זה מלמדנו שמחלת עשתה תשובה. ולכן מובא בפרשת תולדות כדי לבאר את הצביעות דעשו, כנ"ל, שלקח אשה שלא רק שהיתה נכדת אברהם אלא שעשתה תשובה.

### וישלח – י"ט כסלו ח"י

ברש"י: „וישלח יעקב מלאכים: מלאכים ממש“. וידוע תורת הרב המגיד שיעקב שלח רק את ה„ממש“ – גוף – של המלאכים אך פנימיותם ונשמתם נשאר אצל יעקב. ולכאורה צריך להבין איך שייך לחלק בין גוף ונשמת המלאכים? ויש לבאר שהפירוש הוא שגם כשהמלאכים באו לעשו הנה בפנימיותם – עיקרם ונפשם – היה אצל יעקב.

ויש לומר שתורה זו אמרה המגיד בשבת שלפני הסתלקותו, ויש לומר שזהו כעין צוואה, ובפרט בשייכות לאדה"ז שהי' חביב עליו ביותר.

והביאור: הענין ד"ט כסלו הוא „יפוצו מעינותיך חוצה“. וכמו שישנו „מעיונותך“ בתורה – פנימיות התורה – כך ישנם המעיינות דנשמות ישראל – פנימיות הנשמה, שענין י"ט כסלו הוא גילוי פנימיות הנשמה בכל המקומות עד לחוצה. שבעבודה הו"ע העבודה ד„בכל דרכיך דעהו“, שמפני שהגוף לא נרגש אצלו כי הנשמה מאירה בגילוי, לכן אינו מרגיש את הגוף אלא מרגיש שע"י הענינים גשמיים יודע את ה' – „דעהו“.

וזהו הפי' בתורת הרב המגיד, שכדי שהמלאכים יוכלו לפעול בחוצה, במקום עשו, שלח רק את הממש שלהם, שחיצוניות של המלאכים שעוסקת בעניני עוה"ז טפילה ובטלה לפנימיות הנשמה.

וכמו"כ הוא ב„יפוצו מעינותיך חוצה“ כפשוטה, שכדי שהשלוחים דרבותינו נשיאנו ויכלו לקיים את שליחותם צריך שפנימיותם ועיקרם יהי' אצל המשלח, והעבודה בהחוצה הוא רק לקיום השליחות ללא כל התערבות ענין צדדי.

### וישלח ח"י

ברש"י (ל"ו ז): „ולא יכלה ארץ מגוריהם: להספיק מרעה לבהמות שלהם. ומ"א מפני יעקב אחיו מפני שטר חוב של גזירת כי גר יהיה זרעך המוטל על זרעו של יצחק אמר אלך לי מכאן אין לי חלק לא במתנה שנתנה לו הארץ הזאת ולא בפרעון השטר ומפני הבושה שמכר בכורתו“.

וצריך להבין: פירוש הראשון ברש"י הוא פשוט ומדוע צריך רש"י לפרשו. ומדוע משנה מלשון הפסוק („מקניהם“) וכותב „בהמות שלהם“? ובמדרש אגדה צריך

להבין, דלכאורה פירוש המדרש הוא היפך הכתוב שאומר שהטעם הוא משום ש„לא יכלה גו“?

והביאור בזה: בפסוק הקודם נאמר „ויקח עשו גו' ואת כל בהמתו ואת כל קנינו אשר רכש גו“, וא"כ ישנה קס"ד ש„מקניהם" קאי על כל הרכוש (לא רק הבהמות), אך א"כ מדוע עזב עשו את הארץ ולא יעקב? ולכן מפרש רש"י „בהמות שלהם", שבענין הבהמות היה יעקב עיקר כי היה לו ריבוי צאן, ולכן עזב עשו מפני יעקב. אך פירוש זה לבד אינו מספיק כי קשה לומר שעשו יעזוב מפני יעקב רק מפני היוסר וכו'. ולכן מביא רש"י את המדרש אגדה, דהפסוק מפרש מפני מה היה אחד מהם צריך לעזוב, והמדרש מוסיף ביאור בזה שדוקא עשו עזב. (דעד אז גר בארץ ישראל כי זה היה מקום אבותיו, אך כשאחד מהם היה צריך לעזוב הוצרך להחליט האם רוצה את השטר חוב).

אך גם זה אינו מספיק כי אם היות שעשו לא רצה לפרוע את השטר חוב מ"מ הרי זה הכנעה ליעקב כשעזוב מפניו, ולכן מצרף רש"י עוד ענין „מפני הבושה". אך לכאורה בברית בין הבתרים לא נאמר שילכו למצרים אלא לארץ לא להם, וא"כ העתקת עשו להר שעיר היא הפריעת חוב, ומהיכי תיתי שעשו לא רצה לפרוע? והביאור: עשו התיישב („וישב עשו") בהר שעיר, ואילו הגזירה היתה ש„גר יהי זרעך" – באופן דגירות. וההוראה: כל זמן שהאדם בגלות צריך להיות באופן דגר, שלא יתיישב ח"ו בגלות.

### וישלח חט"ו שיחה א'

ברש"י (ל"ב ט'): „והיה המחנה הנשאר לפליטה: על כרחו כי אלחם עמו, התקין עצמו לשלושה דברים לדורון לתפילה ולמלחמה, לדורון ותעבור המנחה על פניו, לתפילה אלוקי אבי אברהם, למלחמה והי' המחנה הנשאר לפליטה". מפרשי רש"י: הלשון „והיה" משמעה ודאות, ולכן מפרש רש"י „כי אלחם עמו" שזהו הוודאות. אך צריך להבין דלכאורה גם כאשר אלחם עמו אין וודאות שינצח במלחמה והמחנה הנשאר יהי' לפליטה? ומדוע צריך רש"י לפרש „התקין עצמו לשלושה דברים" הרי זה נתפרש בכתוב. ומהו הלשון „התקין" ולא לשון הרגיל הכין.

וכשמביא את הפסוקים דהג' דברים הנה בדורון מביא את הפסוק שבו שלח את המנחה בפועל, ואילו בתפילה ובמלחמה מביא את הפסוק דההכנה („אלוקי וגו") הוא רק ההכנה לתפילה. ובענין המלחמה הי' צריך להביא את הפסוק „ויחץ וגו"). והביאור: כשאדם נמצא בסכנה צריך להתפלל לפני שעושה ענינים על פי טבע. ולפי"ז קשה מדוע יעקב התכוון למלחמה – „ויחץ גו" – לפני התפילה? ולכן צריך לומר ש„ויחץ" הוא הכנה לתפילה, שע"י יחץ את העם לשני מחנות – שהבדיל בין הצאן והרועים וכו' לאלו ששייכים איליו – נשותיו וילדיו ובני ביתו – ועי"ז הי' לו וודאות שהמחנה הנשאר יהי' לפליטה כי ה' הבטיחו שבני ביתו ינצלו. (דהנה צריך לומר שכל בני ביתו היו במחנה אחד כדמוכח מהמשך הסיפור „וישם את השפחות וכו' ואת לאה וכו' ואת רחל וכו'" שהיו כולם ביחד).



והנה, הלשון „התקין“ מורה שהיה עליו לתקן ולפעול על עצמו. ולכן מביא רש"י פסוקים אלו דוקא, ש„ויעבור המנחה על פניו“ מלמדנו שהיה שרוי בכעס שהיה צריך לכל זה. לתפילה „אלוקי אבי אברהם“, שהתפלל בזכות אבותיו אע"פ שהיה „ירא שמא יגרום החטא“. ומביא את המלחמה לבסוף כי זה ה' הדבר הכי קשה עבורו.

וטעם הקדמת הדורון לתפילה (אף ששלח את הדורון לאחר תפילתו) הוא כי תוכן ענין הדורון – למצוא חן בעיניך – עשה מיד בהתחלה בשילוח המלאכים. דהנה עד שלא חזרו אליו המלאכים לא ידע יעקב שישנו סכנה, כי כוונתו היה רק למצוא חן, ולכן שלח את המלאכים לפני שהתפלל כי לא ידע שישנו סכנה. מיינה של תורה: התקין עצמו לשלשה דברים בבת אחת. ובעבודת ה': כדי לנצח את הלעו"ז צריך ג' מדות דקדושה („דורון“ – אהבה, „מלחמה“ – גבורה, „תפילה“ – רחמים) נגד מדה אחת דלעו"ז (עשו – גבורה דקליפה). וההוראה: כשצריך להציל את ילדי ישראל מיד חינוך של עשו אינו יכול להסתפק בטבעו אלא צריך להתקין עצמו – לשנות את עצמו – בעל כרחו.

### וישלח (י"ט כסלו) חט"ו שיחה ב'

„כי במקלי עברתי את הירדן הזה“ (לב, יא), בפירוש „כי במקלי“ ישנם ב' פירושים הפכיים: (א) לא היה לו נכסים רק מקל – תכלית השפלות. (ב) „נתן מקלו בירדן ונבקע“ – תכלית הרוממות. וצריך להבין שייכות ב' פירושים אלו. הנה כתיב „משפט וצדקה ביעקב אתה עשית“, ולכאורה „משפט“ ו„צדקה“ הם הפכיים (ש„משפט“ משמעו שמגיע לו ע"פ דין, משא"כ צדקה). והביאור: כשצדיק יכול לבקש במשפט ומ"מ מצד הביטול מבקש בצדקה אזי הצדקה שמקבל הוא בלי גבול. דהנה, כשאינו יכול לבקש על פי משפט ולכן מבקש בצדקה, הנה זה שמבקש בצדקה הוא מפני שאין לו ברירה אחרת, אך כשיכול לבקש ע"פ משפט, ויוצא מהגבלות שלו ומבקש מצד הביטול (אף שיכול לבקש במשפט – בזרוע) אזי מקבל ההשפעה למעלה מהגבלה.

וזהו שייכות ב' הפירושים ד„כי במקלי“, שאף שנעשה לו נס – ענין הרוממות והמשפט – מ"מ היה בביטול, ענין הצדקה. וזהו הביאור שבאגה"ק ד"ה קטונתי מביא את המילה „כי במקלי כו" ואינו מציין להמשך הפסוק, כי מרמז לב' פירושים שבמקלי כנ"ל בארוכה. וההוראה: כל ישראל בני מלכים, ולכן ראויים מצד המשפט לקבל ריבוי השפעה. וזה שישנם יסורים בעוה"ז הוא כדי להכניע גסות רוחו. אך אם האדם מעצמו יה' בביטול – „משפט וצדקה“ – אזי לא יצטרך ליסורים וישב בשלות העוה"ז.

### וישלח (י"ט כסלו) חט"ו שיחה ג'

בפסוק „ויותר יעקב לבדו“ (לג, כה) ישנם פירושים הפכיים: (א) נשתיר על פכים קטנים (ב) על שם „ונשגב שמו לבדו“. והנה, גם בטעם התגלות תורת החסידות בדורות האחרונים ישנם ב' טעמים הפכיים: (א) שמפני שחושך הגלות מתגבר לכן צריך הוספה באור. (ב) גילוי תורת החסידות הוא טעימה מתורתו של משיח.

דהנה, ענין י"ט כסלו הוא „יפוצו מעינותיך חוצה“, חיבור ההפכים ד„מעיונותך“ ו„חוצה“ בתורה, בנשמה, בכללות עם ישראל, ועד בעולם. וחיבור ב' ההפכים בא מצד העצם שהוא העצם דהפנימיות והחיצוניות. והתגלות העצם מודגשת בחיבור ההפכים. וזהו שהגילוי ד„ונשגב שמו לבדו“ הוא דוקא בענין של תחתון, „פכים קטנים“.

### וישלח חט'ו שיחה ד'

מהפסוק (לד, כה) „ויקחו גו' איש חרבו“ למדים שבן י"ג למצוות, שהרי שמעון ולוי היו בני י"ג וקראם הכתוב איש. והנה, צריך להבין הנהגת רבותינו נשיאנו לומר מאמר ד"ה „נעשה אדם“ בקשר עם בר מצוה, דלכאורה „אדם“ הוא נעלה מ„איש“. והביאור: בנוגע ל"ג למצוות ישנה מחלוקת האם זה נלמד מהפסוק הנ"ל או שזהו הלכה למשה מסיני. והחילוק בעבודה: לאופן הא', בר מצוה הוא ענין העבודה שעל פי טעם ודעת, שלכן למדים את הדין מענין שהוא על פי טבע (ולכן לימוד זה מלמד גם על בני נח). ולאופן הב' בר מצוה הוא עבודה שלמעלה מטעם ודעת – הלכה למשה מסיני (ולכן אין שיעור זה שייך לבני נח, שאצלם הגדלות תלויה בתכונות נפש כל אחד בפרט). אך גם לדיעה הא' העבודה שע"פ טו"ד צריכה להיות מיוסדת על „ויקחו איש חרבו“, עבודת המס"נ שלמעלה מטו"ד. וזהו שרבותינו נשיאנו אמרו מאמר ד"ה „נעשה אדם“, „אדם“ אותיות מאוד, זאת אומרת ששלימות השכל אינו מספיק וצריך להיות עבודה שלמעלה מטו"ד. וזה מרמז שהעבודה שע"פ טו"ד צריכה להיות מיוסדת על „איש חרבו“ – מס"נ.

### וישלח חט'ו שיחה ה'

ברש"י (לו, לג): „יובב בן זרח מבצרה: בצרה מערי מואב היא שנאמר ועל קריות ועל בצרה וגו' ולפי שהעמידה מלך לאדום עתידה ללקות עמהם שנאמר כי זבח לה' בבצרה“. לכאורה צריך להבין מה נוגע פרטי ענינים אלו לפשט הכתוב, ובפרט שרש"י אינו מפרש את מקום מוצא שאר המלכים. והביאור: בהבטחת ה' „ולאום מלאום יאמץ ורב יעבוד צעיר“ (שלכאורה „ורב יעבוד צעיר“ משמעו תמיד) יש לומר ש„לאום“ פירושו האומה – שבנוגע לאומה „כשזה קם זה נופל“, ו„רב יעבוד צעיר“ משמעו האישים פרטיים שתמיד יעבוד הרב את הצעיר. והנה בפרשתנו מפרש הכתוב „אלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני“י, וכשמלך מלך בבני“י נתבטלה מלכות אדום כדברי הכתוב „ולאום מלאום יאמץ“. אך צריך להבין איך יתכן שהמלכים עצמם, שהם אישים פרטיים, היו מלכים (בה בשעה שלא היו מלכים בבני“י) היפך סיום הכתוב – „ורב יעבוד צעיר“? ולכן מפרש הכתוב את מקום מוצא המלכים שהם לא היו בני עשו. אך ישנו הו"א לומר ש„בצרה“ היא מערי אדום, ולכן מפרש רש"י שהיא מערי מואב

וזה שבכמה מקומות בתנ"ך הוזכרה בשייכות לערי אדום הוא מפני ש,עתידה ללקות עימהם".

והנה, צריך להבין איך קרא יעקב לעשו, "אדוני" ולעצמו קרא, "עבדך" היפך הבטחת ה' הנ"ל? והביאור זה היה בירור בדרך התלבשות שבה יורד המברר ממדרגתו כדי לברר את המתברר, וזה היה כוונת יעקב. והבירור פעל שעשו אמר, "אחי יהי לך אשר לך" שכאן הודה לו על הברכות.

### וישלח ח"כ שיחה א'

ברש"י (לג, ד): "ויחבקהו: נתגלגלו רחמיו כשראהו משתחוה כל השתחוואות הללו. וישקהו: נקוד עליו ויש חולקין בדבר הזה בברייתא דספרי יש שדרשו נקודה זו לומר שלא נשקו בכל לבו, אר"ש בן יוחאי הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב אלא שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו".

צריך להבין מדוע אינו מפרש ויחבקהו למאן דאמר, "שלא נשקו בכל לבו"? ואיך אפשר לומר שב' הפירושים ב, "וישקהו" שוים, שלכן מקדים רש"י, "ויש חולקין בדבר", הרי בכלל הנקודה באה למעט את הכתוב, וא"כ איך שייך לומר ש,נשקו בכל לבו" הוא הפירוש הפשוט (ואף שהנקודה מוציאה את הנשיקה דעשו מפשוטו, שהרי הלכה היא שעשו שונא ליעקב, ונשיקה זו נתמעטה מהכלל דעשו שונא ליעקב, מ"מ אין זה פשוטו של מקרא שהרי בכל מקום הנקודה ממעטת את התיבה ולא את תוכן הענין)?

והביאור: בכלל אין דרכו של רש"י לבאר את הנקודות, ומבארם רק כשישנו קושי בפירוש הפשוט. והנה, בפרשה זו ישנה קושי כללי, והוא כיצד נתהפך לבבו של עשו מהקצה אל הקצה – מהליכה עם ד' מאות איש ל, "ויחבקהו"? ועל זה מפרש רש"י, "שנתגלגלו רחמיו כשראהו משתחוה כל השתחוואות הללו" (וענין זה הוא לכל הדיעות). אך אח"כ אומר הכתוב, "וישקהו" – שזהו ביטוי לאהבה גדולה יותר – וא"כ קשה לומר ש,השתחוואות הללו" יפעלו עד כדי כך. וע"ז מפרש רש"י ב' פירושים ששניהם שוים בפשוטו של מקרא: (א) שלא נשקו בכל לבו (ועפי"ז יובן השייכות להנאמר לפנ"כ ע"ד, "ארבע מאות איש וגו'"). (ב) שנשקו בכל לבו אך נקוד עליו, כי אע"פ שבאותו רגע היה זה בכל לבו מ"מ אין זה אהבה אמיתית כי זה הי' רק, "באותה שעה" (ועפי"ז יובן המשך הפרשה שמשמע שאכן, עכ"פ באותה שעה, נתהפך לבבו לגמרי שהרי אמר, "אציגה נא וגו'"), ואין בזה כדי לבטל את התוקף ד, "הלכה" שעשו שונא ליעקב.

ובעל המאמר הוא רשב"י, דרשב"י ראה את שנאת עשו ליעקב בימיו, ומ"מ כשהיו צריכים לפעול על רומי שלחו את רשב"י כי הי' מלומד בניסים, ולכן סבר שאף שעשו שונא ליעקב, מ"מ יכול להיות נס, למי שמלומד בניסים כיעקב, ועשו יכול לנשק את יעקב בכל לבו (באותה שעה).

וזה מתאים לכללות עבודתו של רשב"י שאמר, "יכולני לפטור את כל העולם כולו מן הדין", שגם כשהעולם במצב שישנו דין מצד ענינים בלתי רצויים, הוא, "סובל עונותיהם ופוסרן מן הדין". וע"ד שגם במצב של, "עשו שונא ליעקב" יכול להיות, "נכמרו רחמיו".

וההוראה שמצד אחד צריך לזכור שעשו שונא ליעקב אך מצד שני גם בגלות יכולים לפעול על עשו שגם בהיותו במעמדו ומצבו יהיה „נכמרו רחמיו“.

### וישלח ה' כ שיחה ב'

ברש"י (לג, יד): „עד אשר אבא אל אדני שעירה: הרחיב לו הדרך שלא היה דעתו ללכת אלא עד סוכות אמר אם דעתו לעשות לי רעה ימתין עד בואי אצלו והוא לא הלך ואימתי ילך בימי המשיח שנאמר ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו“.

והנה רש"י מצרף את שתי דיעות, דבגמרא איתא ש„שאלו להיכן הולך ירחיב לו הדרך כדרך שעשה יעקב לעשו הרשע כו“, ובמדרש איתא „אפשר יעקב אמיתי ומרמה בו אלא אימתי הוא בא אצלו לעתיד לבוא“.

והביאור: בגמרא הובא דין זה בהמשך להדין שנכרים חשודים על שפיכות דמים, וא"כ מפרש רש"י, בפשוטו של הגמרא, שאם שאלו להיכן הולך אזי מתכוון להרוג ולכן צריך לשנות, שאם התכוון לילך פרסא אחת יאמר לו שהולך ב' פרסאות.

ורש"י בפשוטו של מקרא – ששם מבואר איך שעשו חיבק ונישק את יעקב כו' – שלכן אין מסתבר לומר שעשו רצה להרוג את יעקב – אומר רש"י „אם דעתו לעשות לי רעה“, שזהו רק חשש, ולכן ירחיב לו הדרך, אך אין זה היפך האמת, כי ירחיב אין פירושו שאומר לו שהדרך ארוכה היותר מהאמת, אלא שרחבה יותר זאת אומרת שיקח לו יותר זמן ללכת בדרך זו עצמה.

והנה, יש לומר שהרמב"ם לומד כפירוש רש"י על התורה, שלכן אינו מבאר את הפירוש ד„ירחיב לו“, ואינו אומר שצריך להטעותו בפירוש. מפני שהרמב"ם סובר שגם אם שאלו אין זה וודאות שהנכרי רוצה להזיק לו ונכרי זה הוא כמו שאר הנכרים שרק חשודים על שפיכות דמים. ואילו לרש"י על הש"ס, אם שאלו להיכן הולך הרי מוכחא מילתא שרוצה להזיק לו ולכן יאמר לו שהולך ב' פרסאות אף שהולך רק אחת.

הביאור בפנימיות הענינים: זה שישראל ניצל מהנכרי הוא מפני שיעקב אמר „עד אשר אבוא גו“. דהיינו שכשהישראל מרגיש שהגלות הוא מקומו, אזי יכול להיות תחת שליטת הנכרי, אך כשמרגיש שזהו רק בדרך לבוא לימות המשיח אזי אין לנכרי שליטה עליו.

### וישלח – י"ט כסלו ה"כ

צריך להבין איך שייך שיעקב יאמר „קטונתי וגו“ שלפירוש רש"י „לכך אני ירא שמא משהבטחתי נתלכלכתי בחטא“? וגם לפירוש אדמו"ר הזקן באגה"ק קטונתי, שכשה' עושה חסד עם ה' צריך האדם להיות בשפלות יותר מחמת קרבת ה', מפרש ש„כמארז"ל שמא יגרום החטא כי נדמה בעיניו שחטא“, ואיך שייך לומר בנוגע ליעקב ועד"ז בנוגע לאדמו"ר הזקן שחטאו?

והנה, הביאור הוא שע"י העלי' למדרגה נעלית יותר הנה עבודתו הקודמת כחטא יחשב. אך גם זה שייך רק כשהי' עכ"פ חסרון בעבודתו הקודמת אך באם לא היה

שום חיסרון בעבודתו הקודמת אזי אין שייך לומר שכשמתעלה נעשה חטא, וא"כ עדיין קשה איך שייך ענין זה ליעקב ועד"ז לאדמו"ר הזקן? והביאור: ע"פ פירוש הפנים יפות ב"קטונתי", שישנה גדלות ראשון וגדלות שני וביניהם ישנה קטנות שני (שלמעלה מגדלות ראשון), ולפני העלי' לגדלות שני ישנה ירידה, וזהו „קטונתי“.

וי"ל שגם בנוגע לאדה"ז הנה זמן היותו במאסר היה בבחי' קטנות מצד היסורים וכו' ומפני שלא הי' יכול לגלות חסידות.

### וישלח חכ"ה שיחה א'

ברש"י (לג, יח): „שלם, שלם בגופו שלם בממונו שלם בתורתו, שלא שכח תלמודו בבית לבן“.

וצריך להבין מדוע מפרש רש"י באופן שונה מפירושו לגמרא ששם אומר שלא שכח תלמודו מפני טורח הדרך (שעפי"ז מובן מדוע נאמר „שלם“ דוקא בבואו לשכם)? ומדוע אינו מביא את פירוש המדרש „שלם בבניו“?

ויובן בהקדים הקושיא מדוע צריך רש"י לפרש את תיבת „שלם“, הרי בפשטות הכוונה הוא שניצל מלבן ועשו. והביאור: הקב"ה הבטיח ליעקב „ושמרתיו בכל אשר תלך וגו'“, וא"כ אי אפשר לומר שהדגשת הכתוב הוא שהבטחת הקב"ה נתקיימה שהרי זהו דבר הפשוט (ולא מצינו שהכתוב ידגיש שהבטחת ה' לאברהם נתקיימה). ולכן מפרש רש"י ש„שלם“ קאי על ענינים פרטיים, שעליהם לאו דוקא היתה הבטחה. ד„שלם בגופו“ הוא שנתרפא מהצליעה שבאה ע"י המלאך שהוא שלוחו של ה', ואין זה קשור להבטחת השמירה מעשו ולבן. ו„שלם בממונו“ אף שגם לאחר שליחת הדורון לעשו היה לו רכוש גדול, וא"כ הבטחת ה' נתקיימה, מ"מ היה „שלם בממונו“. ו„שלם בתורתו“ אינו קשור עם פעולת לבן אלא ל„בכל כוחי עבדתי גו'“ שהי' יכול להיות בכל מקום.

ולכן מפרש רש"י „שלא שכח תלמודו בבית לבן“, כי על טורח הדרך הובטח בפירוש מהקב"ה „ושמרתיו בכל אשר תלך“. ושמירת בניו הוא ג"כ בכלל הבטחת הקב"ה.

מיינה של תורה: הליכת יעקב לחרן הוא בדוגמת ההליכה לגלות, וישנה הבטחת ה' לשמירה מהגלות. אך הכתוב מדגיש „ויבוא יעקב שלם“ גם מענינים שישנה קס"ד שהגלות יכול לפעול על האדם: „שלם בגופו“: הו"ע העבודה דמס"נ בדורו של שמד (שזהו כף ירך יעקב), וקס"ד שהנסיון הוא מציאות אמיתי כדי לגלות את כח המס"נ, וע"ז אומרים שנתרפא מצלעת, שהיסורים מתבטלים לגמרי ונעשה שלם. „שלם בממונו“: הו"ע עבודת הבריורים שיווד לברר את עשו, וקס"ד שירידה זו היא אמיתית שהרי ע"פ תורה צריך להתלבש בלבושי המתברר, וע"ז נאמר „שלם בממונו“, שאדרבא כשהולכים לגאולה לוקחים גם את הגשמיות של היהודי, כי גם הגשמיות מתעלה ונכלל בקדושה. „שלם בתורתו“: אף שלתמוד תורה כדבעי צריך להיות בפרישות מהעולם, מ"מ נאמר „שלם בתורתו“ שאף שעוסק בעבודת הבריורים מ"מ אינו שוכח את תלמודו שלמד כשהיה בפרישות מהעולם, כי הנשמה אינה תחת שעבוד מלכיות.

### וישלח חכ"ה שיחה ב'

ברש"י: „קשיטה: מעה. אמר ר"ע כשהלכתי לכרכי הים היו קוראים למעה קשיטה (ותרגומו חורפין, טובים חריפים בכל מקום כגון עובר לסוחר)“.

צריך להבין הרי בתרגום יונתן מפרש שקשיטה הוא מרגלין – לשון קישוטין, וראב"ע מפרש שקישוטין הוא כבשה קטנה, וא"כ מדוע מפרש רש"י ככרכי הים (ולא כבתרגום של א"י), ובפרט שהלשון הרגיל למעה הוא גירה, ועוד שמאה מעה הוא ה' שקלים, וא"כ למה לא נאמר הסכום בשקלים כהרגילות במקרא?

והביאור: מפשוטו של מקרא משמע שיעקב קנה את השדה במחיר הרגיל (שהרי לא נאמר בכתוב שהיה משא ומתן מיוחד), ולכן איו לפרש שקשיטה הוא מרגלין, שמאה מרגלין הוא סכום גדול ביותר. וגם אין לפרש כבשה כי בזה אין ענין מיוחד וא"כ מה משמיענו הכתוב? ולכן מפרש רש"י שקשיטה הוא מעה, ונקרא קשיטה כי קאי על מטבע מיוחדת שהיו משתמשים בה לקישוטין (וזהו שאומר „כרכי הים“, שגם בערים גדולות היה חביבות מיוחדת למטבעות אלו), והתורה מספרת לנו על זה כדי להשמיענו את חובת הארץ של יעקב שאף שה' בדרך, ונטיעת אהלו בשכם ה' רק דירת ארעי מכל מקום שילם במטבעות מיוחדות מפני שחיבב את הארץ.

ורש"י מביא את שם בעל המאמר – ר"ע שהי' רגיל לזכות את ישראל – כי אף שמאה קשיטה אינו סכום גדול, מ"מ היה ר"ע מחפש לזכות את ישראל, ולכן סובר שהתורה מדגישה גם זכות קטן.

ועל דרך הרמז יש לומר, שבגמרא שם נאמר שזכותיה דר"ע הי' שאמר „קטני בני רשעי ישראל כו' ר"ע אומר באים הם לעוה"ב שנאמר שומר פתאים ה' שכן קורין בכרכי הים לינוקא פתיא“. ש"ל שחסידותיה דר"ע הוא שהי' כדאי לו לנסוע לכרכי הים רק כדי ללמד זכות על ישראל, וכשהלך לכרכי הים, כדי לזכות את ישראל, שמע ג"כ שקוראים למעה קשיטה, שגם פי' זה הוא כדי לזכות את ישראל כנ"ל.

### וישלח ח"ל שיחה א'

טעם איסור גיד הנשה הוא לזכרון הנס שנעשה ליעקב, ובספר החינוך אומר שזהו רמז לבני יעקב שאף שיהיו בגלות יהיו בטוחים שלא יאבד זרעם אלא לעולם יעמוד זרעם. אך עפ"י צריך להבין מדוע נקבעה הזכר בענין פרטי דהנס (גיד הנשה) ולא בענין כללי הנוגע לכללות הצלת יעקב (ובפרט שהאיסור הוא ע"פ פרטי המאורע – אם בימין או גם בשמאל)?

והביאור בהקדים שענין השגחה פרטית הוא על כל פרט של דומם צומח חי מדבר (וכהרואה על זה בנגלה דתורה שר' יוחנן „כי הוי חזי שלך אמר משפטיך תהום רבה“). אך מ"מ ישנם חילוקים, שבכל הברואים ההשגחה פרטית בהם הוא מפני שמשמשים לתורה וישראל, שלכן ישנו חילוקים בכל פרט, שההשגחה בהם היא לפי מעלתם – ע"פ מה שמשמשים לתורה וישראל. משא"כ ישראל – שהבחירה והרצון הוא בהם גופא הנה – אין חילוק בין פרט קטן לענין גדול, וכדי להדגיש ענין זה בהשגחה פרטית דישראל נקבע זכרון הנס בענין פרטי.

והנה, זה שזכרון הנס הוא בענין פרטי אין נחסר מזכרון כללות ההצלה, מפני ש„העצם כשאתה תופס במקצתו אתה תופס בכלו“, ולכן בכל פרט ישנה כל העצם. [שזהו הטעם שלפעמים יש לנפש אחת מישראל אותה החשיבות של רבים, וכזהו דעכו“ם שאמרו תנו לנו נפש אחת ואם לאו נהרוג את כולכם, שיהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל].

### וישלח ח"ל שיחה ב'

ברמב"ם: „טומאת עבודה זרה מדברי סופרים ויש לה רמז בתורה הסירו את אלוקי הנכר אשר בתוכם והטהרו כו“.

וצריך להבין מדוע מביא הרמב"ם לימוד זה שאינו בש"ס ומדרשים הקדומים שלפנינו, ובפרט שמביא אח"כ את הדרשות שבגמרא („תזרם כמו דוה“, „שקץ תשקצנו“)?

והביאור: כוונת הרמב"ם בהביאו את הפסוק „הסירו“ הוא לרמז שטומאת עבודה זרה היא לא מצד החפצא של העבודה זרה (ע"ד איסור עבודה זרה) אלא מצד הגברא (דכשואמרים ש„מטמאת כנדה“, „כשרץ“ קס"ד שיש בהן טומאה מצ"ע, משא"כ „הסירו“ קאי על פעולת האדם). דהנה עבודה זרה אינה מציאות (של אלוקות) ונעשית רק ע"י פעולת האדם. ולכן סובר הרמב"ם שגם הטומאה אינה בחפצא של העבודה זרה, דאם כן ישנה חשיבות למציאות של עבודה זרה, אלא האיסור הוא על הגברא.

ועל דרך הרמז יש לומר שהכוונה בזה שה' נותן מקום למציאות של עבודה זרה, ועד"ז כל האיסורים שבתורה שהם עבודה זרה בדקות, הוא כדי שהאדם בעבודתו – „למעשה ידיך תכסוף“ – יבטל אותם – „הסירו“.

ומכאן ישנה חזוק לאדם בעבודתו, דכל המציאות של מנגד וכו' הוא רק כדי שהאדם יתגבר עליה, ואז יבטל מציאות המנגד בדרך ממילא.

### וישלח ח"ל שיחה ג'

ברש"י: „ג' מוחלין להם עונותיהם גר שנתגייר והעולה לגדולה והנושא אשה“. והנה, בירושלמי איתא שהג' הם חכם חתן נשיא (ומשמיט גר). ויש לבאר טעם השינוי, דרש"י סובר שהחתן צריך לשנות את מעשיו ולעשות תשובה כדי שימחלו לו – בדוגמת הגר שמשנה את מעשיו, ואילו להירושלמי אין החתן צריך לשנות את מעשיו.

ויש לומר שזהו על דרך המחלוקת בנוגע ליום הכיפורים, שישנם ג' אופנים בכפרה: (א) לדעת רבי „עיצומו של יום מכפר“ – גם ללא תשובה כהירושלמי, ומתאים להטעם המובא על התענית ביום החופה „שמא ישתכרו ולא יהי' דעתן מיושבת עליהן בשעת הקידושין“, שטעם זה אינו שייך לתשובה. (ב) לדעת רבנן „עיצומו של יום מכפר עם התשובה“ – מתאים לדעת רש"י שחתן צריך להיות בדוגמת גר שנתגייר, ומתאים להשיטה שטעם התענית ביום החופה הוא משום שזהו כמו יוה"כ שזהו ענין התשובה. (ג) שיטת הרמב"ם בדעת רבנן, שאומר ש„יום הכיפורים מכפר לשבים“, שכוונתו לדייק שאין צריך לתשובה גמורה אלא

מספיק התנועה דתשובה – מתאים ללשון המדרש כפי שהוא לפנינו ש,נתן דעתו להתגיייר" אף שלא התגיייר בפועל, ומתאים להדיעה שטעם התענית ביום החופה הוא מפני ש,מצוה חביבה עליהן" שענין זה הוא קירוב כללי להקב"ה.

וי"ל שזהו הטעם שלמדים ענין זה – שמוחלין לחתן על כל עונותיו – מעשו. כי עשו הי' ישראל (מומר) הראשון שנתגיייר, והתשובה דעיצומו של יום (הכיפורים ויום החופה) פועל דוקא על הנשמה, דכל אחד מישראל רוצה להתרחק מן העבירות, וענין זה אינו שייך לעכו"ם.

ובפנימיות הענינים: נישואי חתן וכלה הו"ע נישואי הקב"ה ובני", ותכלית הנישואין הוא בשביל „פרו ורבו" – מצוות, ו,המלמד את בן חבירו תורה כו' כאילו ילדו". וזהו חיזוק ועידוד להעוסקים בהפצת התורה והיהדות, שמובטח להם, שאף אם נדמה לו שהוא בתכלית הירידה כעשו, מ"מ מוחלין לו על כל עונותיו.

### וישלח חל"ה שיחה א'

צריך להבין מדוע אין רש"י מפרש את השינוי ד,פניאל" ו,פנואל" (דאף שבכלל אין שינוי שסמקום צריך ביאור בפשוטו של מקרא, מ"מ בנדון דידן כשהתורה מבארת את טעם השם פניאל – „כי ראיתי אלוקים פנים אל פנים", א"כ גם בפשוטו של מקרא צריך להבין טעם השינוי ל,פנואל"). ויש לומר שזהו מפני ש,פניאל" קאי על פני ה', ויעקב אמר זה בשעה שראה המלאך, ו,פנואל" קאי על פניו של יעקב, דאחר המאורע דראית המלאך אמר „פנואל" שקאי על פניו שראה את המלאך.

והנה, פירוש זה מתאים לפירוש הצ"צ על הפסוק „לך אמר לבי בקשו פני את פניך ה' אבקש", שפניאל הוא „את פניך ה' אבקש" – הפנימיות שלמעלה, ו,פנואל" הוא „בקשו פני" – פנימיות הלב דהאדם.

והנה באוה"ת שם ישנו עוד פירוש והוא ש,פניאל", ביו"ד, קאי על הדביקות בפנימיות האלוקות, שאז האדם בטל במציאות. ו,פנואל" בוא"ו הוא המשכת הביטול בו' קצוות שבעולם.

ויש לקשר את שני הפירושים (דלכאורה הם סותרים, דהפירוש הראשון אומר ש,פנואל" הוא פנימיות הלב שבאדם בחינת ביטול במציאות, ששם אין שייך מציאות הלעו"ז, ואילו לפירוש הב' „פנואל" קאי על ההמשכה ופעולה בעולם, ששם העבודה היא בדרך מלחמה) דמצד בחינת הגילויים, הנה כשהאור נמשך בעולם הוא מתצמצם, אך פנימיות ועצמיות האלוקות שלמעלה מגדרים נמשך בכל מקום בשוה, והוא למעלה כמו למטה שזהו החיבור דיו"ד עם וא"ו.

וזהו הקשר דשני הפירושים: דשלימות העבודה דפנימיות הלב הוא כאשר הביטול דפנימיות הלב נמשך בכל עניני האדם ועד לפעולה בעולם, וכפי שהיה אצל יעקב שהיה בביטול מוחלט גם כפי שירד ונמשך למלחמה בשרו של עשו.

### וישלח חל"ה שיחה ב'

ברש"י (ל"ג ט"ז): „וישב ביום ההוא עשו לדרכו: עשו לבדו, וד' מאות איש שהלכו



עמו נשמטו מאצלו אחד אחד, והיכן פרע להם הקב"ה בימי דוד שנאמר כי אם ד' מאות איש נער אשר רכבו על הגמלים".

וצריך להבין מהו המקור בפשוטו של מקרא שהד' מאות איש נשמטו ממנו? ויובן בהקדים, שלכאורה קשה מדוע שב עשו ביום ההוא לדרכו ולא המשיך לנסות להרע ליעקב, והרי אהבת עשו ליעקב היה רק לפי שעה (דגם למ"ד „שנשקו בכל לבו" היה זה רק באותה שעה, ד„הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב"? ולכן מפרש רש"י שהד' מאות איש נשמטו ממנו ולכן לא הי' יכול להרע ליעקב. ורש"י מדייק ש„נשמטו אחד אחד", שגם הד' מאות איש לא נתבטלה שנאתם ליעקב (שלכן לא הלכו מעשו בבת אחת) אלא שנשמטו אחד אחד מפני שנתייראו מיעקב (דהרי פגשו את המלאכים שהכו בהם כו'), ואם כן כל שכן ששנאת עשו ליעקב לא נתבטלה.

וזהו שממשיך רש"י „והיכן פרע להם בימי דוד", שגם שם הד' מאות אנשים ניצלו אף שנלחמו עם דוד, וזה הי' השכר לד' מאות איש, שאף ששנאתם לא נתבטלה, מ"מ בפועל נשמטו ועי"ז באה טובה ליעקב.

וזהו הקשר ל"ט כסלו, ש„פדה בשלום נפשי" הוא שגם אנשי אבשלום התפללו לניצחון דוד, שבזה מודגש ב' הקצוות הנ"ל שנלחמו בדוד אך גם התפללו עבורו, ע"ד אנשי עשו שנשארו בשנאתם אך נשמטו מעשו ובא ליעקב טובה מהם. וזה קשור לפנימיות התורה, שבכוחה להתגבר על המנגד גם כשהוא בתקפו ע"י כוחו ית' הבלתי מוגבל, ולהכניע את הרשעים בעודם בתקפם.

### וישלח חל"ה שיחה ג'

ברש"י (ל"ד א'): „בת לאה ולא בת יעקב, אלא על שם יציאתה נקראת בת לאה שאף היא יצאנית היתה שנאמר ותצא לאה לקראתו".

וצריך להבין, מדוע מביא רש"י פירוש שתוכנו גנות של דינה ולא, הרי אפילו „בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב"? ועוד קשה שלכאורה יציאת לאה היה ענין טוב וכפירוש רש"י „שהיתה מתאוה ומחזרת להעמיד שבטים"?

והביאור: תוכן יציאת דינה היתה למעליותא, ומובן מעצמו ע"פ פירוש רש"י. דרש"י פירש שיעקב נענש מפני שהחביא את דינה כדי שעשו לא יראנה וישאנה, ונענש על זה כי דינה היתה מחזירה את עשו למוטב. ואם כן יש לומר שיציאת דינה היתה כדי להשפיע על בנות הארץ, וענין זה היה בה מצד היותה בת לאה ולא בת יעקב דהרי יעקב החביאה מעשו.

ועבודה זו היתה בלאה כי „היו אומרים שני בנים ליצחק כו' הגדולה לגדול", שהכונה בזה הוא שבכח לאה לברר את עשו.

(ואף שלא לא רצתה להינשא לעשו, מ"מ מצד זה שהיתה מאמהות, שענינים לחלק לגלות ולפרט את ההשפעה מהאבות לשבטים, גילתה ענין זה בילדיה).

ויש לומר שיציאת דינה פעל בבנות הארץ, שהרי כל אנשי העיר נימולו לפני שנהרגו, ובנות הארץ נשבו ע"י בני יעקב.

וההוראה: ששני ובנות ישראל – שבטבעם יכולים לפעול על הזולת – צריכים להשתדל בזה באופן צנוע ומתאים.

## י"ט כסלו

## י"ט כסלו ח"ה

אדה"ז אמר בנוגע ל"ט כסלו ש, "זה היום יוקבע למועד תמידי בישראל". והנה, הפירוש "תמידי" – אף שכבר נאמר "יוקבע" שמשמעו תמידיות – הוא שהמועד די"ט כסלו נמשך בכל יום מימות השנה ("תמידי") ע"י הי"ט כסלו שבאותה שנה ("יוקבע").

והביאור בזה: גם חג הפסח נמשך בכל השנה, כי ענין החירות צריך להיות פעולה נמשכת. כי ענין היציאה מגלות מצרים הוא ביטול האפשרות לגלות על דרך גלות מצרים – שבכמה ענינים היתה הגלות החמורה ביותר – ע"י הגילוי שלמעלה מהשתלשלות, שלמעלה גם מהמיצר דסדר ההשתלשלות. וחיבור בחי' שלמעלה מהשתלשלות אם הנשמה כפי שהיא בגוף הוא חיבור ב' הפכים, שלזה צריך פעולה נמשכת. ואם כן מצד אחד יציאת מצרים הוא יסוד התומ"צ, אך מצד שני הפעולה נמשכת, דהחירות הוא דוקא ע"י קיום התומ"צ.

ועד"ז בנוגע ל"ט כסלו, שגילוי החסידות בעוה"ז ועד ל"חוצה" הו"ע של חיבור הפכים ולכן י"ט כסלו הוא מועד תמידי.

(ולכן ישנם ב"ט כסלו ג' ענינים: (א) פעולה נמשכת (ב) הוא יסוד חזק בכל עבודת ה' ועד להעבודה ד"בכל דרכך דעהו". (ג) הגילוי די"ט כסלו נמשך בתמידות ע"י העבודה בפועל דתורת החסידות).

## י"ט כסלו ח"כ שיחה א'

כ"ק מו"ח אדמו"ר אמר משל לענין החסידות ממרגליות שבים וגחלים שבעמקי האדמה, שישנו מנהיג שמגלה היכן לחפור וכו' וצריך למלא את ההוראות בדיוק אך כל אחד צריך להיות מחובר לאויר בעצמו.

והביאור בזה: החילוק בין ים לאדמה הוא החילוק בין עלמא דאתכסיא ועלמא דאתגליא, ובעבודה הוא החילוק בין כוחות הגלויים שבנשמה שהם הנלחמים עם היצה"ר (גחלים) לפנימיות הנשמה (מרגליות).

והנה, תורת החסידות נתגלתה בדורות האחרונים דוקא מפני (א) שחושך העולם הוא בהתגברות ולכן צריך תוספת אור מתורת החסידות – שזה מתאים להעבודה דכוחות הגלויים שבנשמה. (ב) ומפני שעכשיו הוא ההכנה להגילויים דלעתיד – שזה מתאים להעבודה דפנימיות הנשמה. והנה, כ"ק מו"ח אדמו"ר מבאר בנמשל רק את הענין דגחלים – מפני שזהו הכרחי, משא"כ לימוד דא"ח כהכנה להגאולה – מרגליות – הוא ענין של מותרות.

אך זהו דוקא בדורות הראשונים אך כשמתקרב זמן הגאולה – שאז צריכים לבוא להיכל המלך – הנה גם מרגליות הם הכרח, כי אי אפשר לבוא למלך בלבוש של בורסקי.

## י"ט כסלו ח"כ שיחה ב'

אדה"ז מדגיש שהגאולה די"ט הי' ביום ג', והביאור בזה הוא שג' הו"ע השלום (דב' הוא ריבוי וג' הוא שלום), וזהו שמתן תורה – שענינו ביטול הגזירה דעליונים ותחתונים – הי' בחודש השלישי, ועד"ז י"ט כסלו – שענינו "יפוצו

מעיונותך חוצה" שהו"ע חיבור עליון ותחתון – ה' ביום ג'. וענין זה מודגש בספר התניא (שהגאולה ה' בזכות השנתיים של חיות בתורה ועבודה שבא ע"י לימוד התניא), דבתניא מודגש ב' הקצוות ש"קרוב אליך הדבר מאוד" שייך לכל אחד, ובקצה העליון שגם מי שהוא בדרגה הכי נעלית צריך להיות „עבדו” – עובד ה' יותר מרגילותו. וזהו שספר התניא הוא תורה שבכתב דתורת החסידות, דבתורה שבכתב מודגש החיבור דקדושת התורה עם אותיות גשמיים, ועד שהקלף הגשמי נעשה חפץ של מצוה.

### י"ט כסלו חכ"ה

אדה"ז כותב אדות י"ט כסלו, במכתבו לרלו"צ מבארדיטשוב: „כי הפליא והגדיל ה' לעשות בארץ והפליא והגדיל שמו הגדול והקדוש אשר נתגדל ונתקדש ברבים ובפרט בעיני כל השרים וכל העמים כו””. וצריך להבין, הרי ענין י"ט כסלו הוא ביטול הקטרוג על פנימיות התורה, ובמה נחשב הפעולה על השרים והעמים לגבי זה? והביאור: י"ט הוא הכנה לביאת המשיח, ד„אמתי קאתי מר לכשיפוצו מעיונותך חוצה”, וענין ביאת המשיח הוא בדוגמת יציאת מצרים שענינה הוא לפעול (בדרך שבירה) ש„וידעו מצרים כי אני ה'”, אלא שבימות המשיח יהיה הראיה והדעת באלוקות ענין טבעי. ולכן ענינו של י"ט כסלו מודגש בהפעולה על העולם, כי זהו ענין ביאת המשיח ש„וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דבר”.

### י"ט כסלו ח"ל

ידוע שהמגיד והבעש"ט ביקרו את אדה"ז בהיותו במאסר ואמרו לו שישנו קטרוג על הפצת החסידות, אך אמרו לו שמכיון שהתחיל בהפצת חסידות ימשיך ביתר שאת. ולכאורה קשה הרי ידוע שקטרוג מעין זה היה כבר בחיי הרב המגיד, ואדה"ז ביטל את הקטרוג ע"י המשל דבן המלך שנחלה, והמלך ציוה לשחוק את האבן הטובה שבכתר המלך ולשפוך את האבן לפיו אולי תיכנס טיפה אחת לפיו. וא"כ מהו תוכן הקטרוג על אדה"ז לאחר שכבר ביטל את הקטרוג הקודם? והביאור בהקדם: שישנם ב' טעמים שמותר ומצוה לגלות זאת החכמה בדורות האחרונים דוקא: (א) שזהו מפני התגברות החושך, ולטעם זה מספיק גילוי החסידות בדרך נקודה כדי להחיות את בן המלך, וכמו שרואים במוחש שגילוי החסידות באופן דנקודה ע"י הבעש"ט והמגיד נתן חיות בעבודת ה' לאלפים ורבבות, ולזה הועיל המשל דאדה"ז לבטל הקטרוג. (ב) ועוד טעם לגילוי החסידות הוא שגילוי החסידות הוא הכנה לימות המשיח שאז „ומלאה הארץ דעה את ה'”. ולטעם זה הלימוד הוא באופן דהבנה והשגה באופן דיתפרנסון. ולגילוי באופן דהבנה והשגה היה הקטרוג השני.

ומזה שהבעש"ט והה"מ אמרו להמשיך את גילוי תורת החסידות ישנה הוראה לכל אחד להוסיף ולהכין את עצמו לאותו הזמן ש„לא יהי' עסק כל העולם כולו אלא לדעת את ה' בלבד”, ע"י לימוד פנימיות התורה באופן דהבנה והשגה.

## וישב

### וישב חלק א'

א. המגיד מבאר ש, וישב יעקב בארץ מגורי אביו" פירושו שיעקב התיישב בארץ בכדי לאגור את הניצוצי קדושה שבגשמיות ולהביאם לאביו שבשמים. וע"י עבודה זו נעשה תוספת ועליה על דרך הסוחר ש, יש מפזר ונוסף עוד", וזהו, בארץ כנען" לשון סוחר.

וההוראה: אין לחפש, דברים גדולים" דוקא אלא צריכים לעסוק בדברים פשוטים ולבררם. והעבודה צריכה להיות ללא פניות ורק לשם שמים, ודוקא ע"י העבודה דקב"ע בדברים פשוטים פועל האדם על עצמו שהעבודה תהי' ללא פניות. ב. מסיפור יוסף ואשת פוטיפר ישנם ב' הוראות: (א) ענין יוסף הוא, יוסף ה' לי בן אחר" – לקרב את האחר ולעשותו בן להקב"ה – אך צריך להיות ג"כ קשוט עצמך, וזהו שדוקא יוסף שהיה, יפה תואר" ברוחניות היה יכול לפעול על הזולת. (ב) אשת פוטיפר לשם שמים נתכונה, וההוראה מזה הוא שכשישנו דבר המעלים ומסתיר הנה בפנימיותו ובשרשו הו"ע של קדושה והכוונה בו היא להוסיף בקדושה, וע"י שהאדם יודע ומתבונן יבוא ענין זה בגילוי.

### וישב ח"ג

ההוראה מכפל חלומות יוסף הוא שמקודם ישנו החלום בנוגע לענינים ארציים ואח"כ בנוגע לענינים רוחניים (משא"כ חלומות פרעה ששניהם הם בענינים גשמיים ופוחת ויורד מחי לצומח) וגם כאשר היהודי הוא בעוה"ז ("מאלמים אלומים בתוך השדה") יש לו את אותו החלום בעולם הרוחני ("השמש והירח כו"), ועד שמקשר את שני העולמות.

וההוראה מפרטי החלום: חלום יוסף מתחיל בעבודה – "מאלמים אלומים" (משא"כ בחלום פרעה אין עבודה), כי בקדושה מקבלים את ההמשכות רק ע"י עבודה ולא באופן של נהמא דכיסופא. והעבודה הוא לאחד את השבלים – להמשיך קדושה בעולם הפירוד. אך לאחר העבודה – ואפי' בחלום השני לאחר שהאדם כבר שייך רק לענינים רוחניים – צריך להיות, ותשתחוינה לאלומתי" – הביטול לנשיא הדור.

### וישב חלק ה' שיחה א'

על הפסוק, ויקנאו בו אחיו ואביו שמר את הדבר" מפרש רש"י: "שמר את הדבר. היה ממתין ומצפה מתי יבוא וכן שומר אמונים וכן לא תשמור על חטאתי, לא תמתין".

רש"י מביא שני פסוקים לראיה מפני שהראי' הראשונה אינה מספיקה. והוא מפני שכשאדם מצפה לדבר הוא מתקשר לדבר, ולכן אין מתאים להפסיק בתיבת, "את" בין, "שמר" ל, "דבר". וא"כ אין, "שומר אמונים" ראייה לפסוק דידן דב, "שומר אמונים" אין הפסק. ולכן מביא את הראיה השניה שבה ישנה ג"כ הפסק, "לא תשמור על חטאתי". אך צריך להביא את הראיה הראשונה כי רש"י מפרש, "היה ממתין ומצפה מתי יבוא", וזה אינו שייך לפסוק, "לא תשמור על חטאתי" שהוא ענין בלתי רצוי, וע"ז מביא רש"י הראיה מהפסוק, "שומר אמונים".

מיינה של תורה: אף ש, מפני חטאינו גלינו מארצנו, מ"מ פנימיות הטעם על הגלות הוא שלאחרי הגאולה תהיה עליה למעלה יותר מבית ראשון. ולכן הגאולה קודמת לגלות, והגאולה היא מטרת הגלות. וע"ז מרמז רש"י בהקדומו את הפסוק „שומר אמונים“, שה' ישמור את הבטחתו ויגאל את ישראל, שהסיבה לגלות היא הגאולה, „שומר אמונים“.

### וישב ח"ה שיחה ב'

ברש"י (ל"ח כ"ד): „ותישרף: כו' אמר רבי אפרים מקשאה משום רבי מאיר בתו של שם היתה שהוא כהן לפיכך דנוה בשריפה“.

וצריך להבין, הרי תמר היתה פנויה וא"כ לא עברה על שום איסור? (דהנה, צריך לומר דלרש"י בפשוטו של מקרא לא הי' לתמר דין של שומרת יבם מפני ש,הוחזקה זו שימותו בעליה“, וא"כ קשה, כנ"ל, מדוע נידונה לשריפה?) והביאור: מצינו בנוגע לשכם, שהאומות גדרו עצמן מן העריות, וקיבלו על עצמן שהעובר על הגדר יתחייב מיתה, ועד"ז בנדו"ד, שמצד הגדר שקיבלו על עצמן לפני מ"ת הי' דין בת כהן בשריפה.

ולכן כשיהודה אמר „ממני היא מעוברת“ לא ענשוה, כי כשנתעברה ממנו לא הי' זה בגדר „הכזונה יעשה את אחותינו“ – זונה – הפקר, וא"כ לא נתחייבה. והנה לכאורה קשה הרי שם נסתלק לכל הפחות ע' שנה לפני מעשה זה, ותמר כבר יצאה מביתו ע"י נישואין, וא"כ קשה מדוע דנוה כבת כהן. ולבאר זה מביא רש"י את שם בעל המאמר, דר' אפרים מקשאה משום רבי אומר אמר שעובדיה גר אדומי הי' והוא התנבא על מפלת אדום באחרית הימים „ועלו מושיעים גו“, דמינה וביה אבא לשדי ביה נרגא. ואף שיעבור ריבוי זמן מאז שעובדיה היה אדומי עד ל„עלו מושיעים גו“, מ"מ אין הקשר מתבטל בריבוי זמן. וישנו עוד מאמר מר' אפרים מקשאה משום רבי מאיר, שהטעם שאברהם לא נתן לאורחים את העוגות, הי' כי שרה פרסה נידה, ואברהם אבינו הי' אוכל חולין על טהרת הקודש. והנה, אף שאברהם חשב שהאורחים הם עו"ז, מ"מ צריך לומר שלר' אפרים ישנו חיוב להתנהג במנהגי הבית שנמצאים שם. וא"כ כשיהודה אמר לתמר „שבי אלמנה בית אביך“, צריכה היא להתנהג כמו בבית אביה ולכן יש לה דין בת כהן. והנה, בזוהר איתא ש„הוציאוה ותשרף“ קאי על ירידת הנשמה בגלות, ועד"ז על ירידת הנשמה למטה – „הוציאוה“, שע"י הירידה נעשה „ותשרף“ שמתעוררת ברשפי אש אהבה לאלוקות. והנה, אף שהירידה היא ירידה גדולה ועצומה, מ"מ, מלמד ר' אפרים מקשאה, שהנשמה היא עדיין בת כהן, וע"י שמעוררים את בחי' יהודה – ביטול והודאה – מגלים את עצם הנשמה למטה בגוף.

דכל כוונת הגלות והירידה הוא כדי להגיע ל„יתרון האור שבא מהחושך“, ואם כן לאחרי העבודה ד„יהודה“ נעשה „ותשרף“ – ועי"ז מתגלה ש„ממני ומאיתי יצאו הדברים“ כדי להעמיד את משיח, „עלה הפורץ לפניהם“.

### וישב ח"י שיחה א'

ברש"י (ל"ז ז'): „מאלמים אלמים: כתרגומו מאסרין אסרין, עמרין. וכן נושא אלומותיו וכמוהו בלשון משנה והאלומות נוטל ומכריז“.

הביאור בזה: כוונת רש"י אינה רק לבאר תיבת „מאלמים“ אלא לבאר ש „מאלמים“ קאי על „עמרין“. כי תוכן החלום הוא „את אשר האלוקים עושה הראה את פרעה“, ואחי יוסף השתחוו לו כשרצו לקנות עמרין. ולכן מביא רש"י את לשון תרגום אנקלוס לשלול את תרגום ירושלמי שמפרש „כריכין“ שמשמעו יכול להיות קשירה או כריכה.

אך מזה שפירוש „אלומים“ הוא קשירה אין ראי' שמדובר בעמרין, דפירוש „מאלמים אלומים“ יכול להיות קושרים קשרים סתם, לאו דוקא אלומות. ולכן מביא רש"י דוגמא מ „נושא אלומותיו“, שמזה ראי' שאלומותיו הם עמרין כי שם א"א לפרש נושאים קשרים. אך מזה אין ראי' שקאי על השבלים ולא על הזרעונים וכיוצ"ב (והפירוש „נושא אלומותיו“ יכול להיות נושאים שקים קשורים) ולכן מביא רש"י „נוטל ומכריז“ – שמצד כובדן יש בהם סימן.

מיינה של תורה: מבואר בתו"א שענין „מאלמים אלומים“ הו"ע היציאה לשדה לברר בירורים. ומרמז רש"י שצריך לצאת לשדה לברר בירורים – לקרב את בני' לאביהם שבשמים, והבירור צריך להיות באופן של קשירה, שמקושרים לה' וממילא אינם מתפעלים מהרוח שטות דלעו"ז. וכדי שהבירור יהיה באופן של קיימא צריך שהקשירה יהי' באופן של עמרים שע"י זריעה יכולים לעשות פירות ופירי פירות, שהמקורב עצמו יהיה טופח על מנת להטפוח.

ולאח"ז שלימות העבודה בבירור הזולת הוא כשמביאו ליוסף הצדיק – נשיא דורנו.

וזהו הקשר ליי"ט כסלו וחנוכה, שבי"ט כסלו הותחלה העבודה ד „יפוצו מעיינותך חוצה“, ונרות חנוכה ענינים הוא להאיר את החוץ „מצוה להניחו על פתח ביתו מבחוץ“.

### וישב ח"י שיחה ב'

ברש"י (ל"ח י"ג): „עולה תמנתה: ובשמשון הוא אומר וירד שמשון תמנתה בשפוע ההר היתה יושבת עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן“.

צריך להבין, מדוע אין רש"י מפרש פירושו על הפסוק הקודם „ויעל תמנתה“, ומדוע מביא פסוק מספר שמשון שהבן חמש למקרא עדיין לא למד? והנה, בגמרא ישנם כמה תירוצים („שמשון שנתגנה בה כתיב ב' ירידה יהודה שנתעלה בה כתיב ביה עליה“, „שתי תמנאות היו“), וא"כ מדוע מביא רש"י פירוש זה דוקא?

והביאור: הקושי שמתעורר בפסוק זה הוא מדוע צריך לפרש שההליכה לתמנה היא באופן דעליה, (דלא כמו שנאמר באברהם „ויקם וילך“ אף שעלה, כמ"ש „והעלהו“). והנה קושי זה אינו מתעורר בפסוק שלפנ"כ כי בפעם הראשונה שנאמר עולה י"ל שהכוונה היא שיהודה נתעלה (כפי' הגמרא), אך אין מסתבר שזהו טעם לכתוב לשון עליה כמה פעמים. וע"ז מפרש רש"י ש „בשמשון הוא אומר“, וא"כ על כרחך היו שני דרכים לבוא לתמנה, וזה נוגע שיהודה עולה תמנתה, כי עי"ז ידעה תמר באיזה דרך לישב.

(ואף שזהו דוחק קצת לפרש שבנו עיר באופן בלתי רגיל, בשיפוע ההר, מ"מ א"א

לפרש שהלשון יורד הוא שהי' לשמשון ירידה כי „בשמשון הוא אומר” שלשון זה נאמר הרבה פעמים בסיפור שמשון ואין מסתבר שזהו להדגיש ירידה כמה וכמה פעמים).

מיינה של תורה: הקירב להקב"ה הוא ע"ד עלי' על הר, „מי יעלה בהר ה'”, ובהר א"א לעמוד במקום אחד, שאם אינו עולה אזי יפול ממדרגתו, ולכן בתמנה נאמר רק עולה ויורד שלא שייך עמידה במקום. ועד"ז בעבודת ה', דאם אינו עולה בעבודתו אזי לבד זאת שאינו מתעלה הנה זהו ירידה. וע"ד שמוצאים בנר חנוכה שאם מדליק כמספר הנרות של הלילה שלפנ"כ ה"ז ירידה כי בלילה זה לא הדליק כהמהדרין מן המהדרין.

### וישב חט"ו שיחה א'

בנוגע לישובי יעקב ועשו מביא רש"י „משל למלך שהיה לו מרגלית מושלכת בתוך העפר ובתוך הצרורות וכו' כשהוא מוצאה הוא משליך את הצרורות.” צריך להבין כמה ענינים ומהם: מהם פרטי המשל דעפר וצרורות. ולכאורה ישובי יעקב ועשו אינם מעורבים זה עם זה, וא"כ מדוע נוגע לדעת על ישובי עשו (דצריך למנות י' דורות כדי להגיע מנח עד אברהם, אך מיצחק ליעקב אין צריך לבאר את ישובי עשו)?

והביאור: „ישובי עשו” הוא עבודת יעקב בבירור עשו, ולכן ישובי יעקב מעורבים עם ישובי עשו.

והנה עפר מעלים ומסתיר אך אינו מזיק, ומרמז לחלק עשו השייך לבירור. משא"כ צרורות הוא דבר המזיק, והוא חלק עשו שצריך לאבד.

והנה כשאדם ממשמש בחול כדי לבררו, הנה מיד שמוצא את המרגלית, מדגיש רש"י, שצריך להניח את העפר, שלולא המרגלית אינו רוצה בהעפר. ואם רוצה בהעפר מצד עצמו (לא בשביל הניצוץ שבו) אזי לא רק שאינו מברר את הניצוץ אלא אדרבא הדבר הגשמי מורידו. וזהו „כשהוא מוצאה הוא משליך את הצרורות” שלאחר שכובר את העפר בכברה – כשהוציא את הניצוץ שבדבר הגשמי – אזי גם העפר נקרא צרורות – „הוא משליך את הצרורות.” וכמו"כ בנוגע לגלות, שמיד שמבררים את העולם צריך לזרוק את הצרורות, ומיד הן נגאלים.”

### וישב חט"ו שיחה ב'

„וישב יעקב בארץ מגורי אביו”. ברש"י: „ביקש יעקב לישב בשלוח קפצה עליו רוגזו של יוסף, לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם בעוה"ב אלא שמבקשים לישב בשלוח בעוה"ז.”

והנה מלשון רש"י משמע ששייבה בשלוח הו"ע רצוי, ורק שבכלל ה"ז שייך רק לעוה"ב, אך לאחר רוגזו של יוסף הגיע יעקב לשלוח בעוה"ז בארץ מצרים.

והביאור זה: בענין המצוות, הנה שכר מצוה הו"ע צדדי מהמצוה, ד,אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה". אך מ"מ השכר שייך למצוה, דמשכרה נדע מהותה. והמצוות הם רצון שלמעלה משכל, אך לפעמים מתלבש הרצון בשכל.

והוא מפני שרצון העליון הוא שבכל מדריגה יורגש הטוב דהמצוה, ולכן באה המצוה בשכר ובטעם. אך עצם הטוב, התענוג עצמי דמצוות יתגלה לעת"ל דוקא. וישנם צדיקים גדולים שזוכים ל"עולמך תראה בחיך" שהתענוג העצמי דמצוות מתגלה להם בעוה"ז.

אך כדי להרגיש את התענוג עצמי צריך (א) תכלית הביטול (ב) ושרצון ותענוג האדם יהי' רצון ותענוג ה'.

וזהו "שלום רב לאוהבי תורתך", שע"י "אוהבי תורתך", שתורה הו"ע הביטול בתכלית ד', תען לשוני אמרתך", ואוהב את התורה מפני שהתורה היא תענוג ה', "תורתך", אזי נעשה "שלום רב" המשכת השלום שהו"ע הברור בכל מקום ואפילו בת"ח, שמתגלה בהם אמיתית השלום שבתורה שמושרשת בעצמות שלכן בכוחה לחבר אלוקות והעולם.

וזהו "ביקש יעקב לישב בשלוה", שרצה את השלום ושלוה שמתגלה בבירור המדריגה הכי תחתונה (שאז מתגלה תענוג עצמי שיכול להתגלות בכל מקום). אך לא היה יכול להגיע לזה עד רוגזו של יוסף, שהוא תכלית הירידה שדוקא על ידה היה בירור המדריגה הכי תחתונה.

### וישב חט'ו שיחה ג'

על הפסוק ("ל"ז י"ד) "ויבא שכמה" מפרש רש"י: "מקום מוכן לפורעניות שם קלקלו השבטים שם עינו את דינה שם נחלקה מלכות בית דוד שנאמר וילך רחבעם שכמה".

צריך להבין (א) מהו הקושי בפסוק זה בפשט"מ. (ב) לכאורה הי' צריך לכתוב "שם עינו את דינה" בהתחלה, שכן הוא ע"פ סדר הענינים. (ג) במדרש איתא "שם מכרו את יוסף", וצריך להבין הטעם שרש"י משנה ל"שם קלקלו השבטים".

והביאור: הפסוק "ויאמר לו גו' וישלחהו גו'" מסתיים ב"ויבא שכמה", ומזה ש"ויבא שכמה" הוא בסוף הפסוק משמע שהוא ענין עיקרי. ולכאורה "ויבא שכמה" הוא רק פרט דהרי מכירת יוסף היה בדותן. ולכן מפרש רש"י "שם קלקלו השבטים". שאף שהמכירה בפועל היה בדותן מ"מ ההכנה וההתחלה דהפורעניות הי' בשכם.

והנה רש"י רוצה לפרש ששכם אינו מקום לפורעניות בכלל (דהרי בשכם הי' ג"כ ענינים טובים, הכר"ב על התורה ועוד) ורק ששם הי' מקום מוכן לפורעניות בשייכות למכירת יוסף. ולכן משנה מסדר המאורעות ומביא בהתחלה "שם קלקלו השבטים" כדי לרמז שזה מקום מוכן לפורעניות דוקא בשייכות לקלקול השבטים. והנה, רש"י פירש שיוסף הי' מגיד לאביו ש"היו אוכלין אבר מן החי ומזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים וחשודים על העריות ובשלשתן לקה אבר מן החי וישחטו גו' ועל דבה לעבד נמכר גו' ועל העריות ותשא וגו'". והנה, מפני שאמר ש"לא נזהרו באבר מן החי", שהו"ע דשפיכות דמים ה"ז מקום מוכן לפורעניות בשייכות ל"וישחטו". ו"חשודין על העריות" קשור ל"עינו את דינה". "ומזלזלין כו' לקרותם עבדים" קשור עם "נחלקה מלכות בית דוד" (שהו"ע הזלזול וחלישות דמלכות בית דוד).



**וישב חט"ו שיחה ד'**

על הפסוק (ל"ז כ"ד) „והבור רק אין בו מים” איתא בגמרא בסוגיה דחנוכה: „מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו”. הביאור הפנימי בזה: אם אין מים – תורה

– אזי מיד ישנם נחשים ועקרבים דלא שייך ממוצע.

דהנה התורה נמשלה למים משום שמים יורדים למקום נמוך, זאת אומרת שצריך להיות ביטול, והביטול הו"ע עיקרי בתורה. ד„ונפשי כעפר לכל תהיה” הוא הקדמה מוכרחת ל„פתח לבי בתורתך”, והתורה אינה משתמרת אם אינו מוציאה בפה – ענין הביטול. והוא מפני שענין התורה הוא החיבור עם נותן התורה הבל"ג, ורק כשהאדם הוא בביטול הוא יוצא מההגבלה שלו ויכול להתחבר עם ה'.

וזהו השייכות לחנוכה, דהיוונים רצו „להשכיחם תורתך” – תורת ה', והנס הי' שמצאו פך אחד של שמן, אף שטומאה הותרה בציבור, כי הניצחון דחנוכה הו"ע תורתך – שמן טהור.

**וישב חט"ו שיחה ה'**

על הפסוק (ל"ח י"ח) „ותאמר חותמך ופתילך ומטך אשר בידך” מפרש רש"י: „גזקתך ושושיפך, טבעת שאתה חותם בה ושמלתך שאתה מתכסה בה”.

צריך להבין מדוע מוציא רש"י את „טבעתך” מפשוטו ומפרש שזה חותם? ומדוע אינו מפרש „פתילך” כפשוטו שהו"ע חוט (או אזור) וכיוצ"ב?

והביאור: קשה לפרש שתמר ביקשה חותם, כי הרי יהודה הלך לגוז את צאנו ומסתמא לא הי' לו חותם איתו, ועוד מהיכן ידעה אם יש לו חותם? ולכן מפרש רש"י שזה טבעת. אך זה צריך להיות טבעת שעל ידה יוכר יהודה, ולכן מפרש טבעת שאתה חותם בה. וזהו ג"כ הטעם שאינו מפרש שפתיל הוא חגורה וכיוצ"ב כי אין החגור ענין של חשיבות שעי"ז יוכר שזהו של יהודה, ולכן מפרש רש"י „שמלתך”, ולא כסותך או בגדך, שמשמעותה הוא בגד של חשיבות שיוכר שזה שייך ליהודה.

ינה של תורה: טבעת שיש עליה חותם הו"ע המשכת החותם – שם הוי' – בטבעת – בטבע. וע"ד המדרש משל למלך שהי' לו טבעת מה היתה חסרה חותם כך מה הי' העולם חסר שבת. וע"י החיבור דהטבעת עם החותם ניכר מי הוא הבעה"ב. זהו ענין חיבור נס וטבע, יסוד ומלכות. וזהו שתמר – בחי' המלכות רצתה את „חותמך” – יסוד, ונצח – „פתילך”, והוד – „מטך”, כדי שיהי' בנין המלכות.

**וישב ח"כ**

בירושלמי איתא: „לפי שמכרו את בכורה של יוסף בעשרים כסף יהי' כל אחד פודה את בנו בכורו בעשרים כסף (שהן חמש שקלים) כו' ולפי כו' ונפל לכל אחד ואחד מהם טבעה לפיכך יהי' כל אחד מהם נותן שקלו טבעה (שתי כסף) – מחצית השקל)”.

וצריך להבין דלכאורה בשלמא מחצית השקל הוא „כופר לנפש”, אך מהו השייכות בין פדיון בכור, שהוא ענין של קדושה, למכירת יוסף?

והביאור: במכירת יוסף היו ב' ענינים: (א) מצד אחי יוסף הי' זה ענין של גלות וירידה ליוסף, ולכפר ע"ז מביאים מחצית השקל שהוא כנגד החלק שקיבל כל אחד מדמי המכירה, ז"א שזהו איך שהמכירה הוא מצד. (ב) אך מצד הקב"ה הי' במכירה גופא ענין של גאולה, וכמבואר בזהר שע"י שיוסף נמכר לאחיו הי' משועבד להם, ואח"כ שלט יוסף במצרים, וא"כ ישראל שלטו בכולם ועי"ז באה הגאולה. ונמצא שהגאולה היתה יכולה להיות רק משום שאחי יוסף מכרו את יוסף, וא"כ מצד ה' הרי זה ענין טוב, וכנגד מכירת יוסף כפי שהוא מצד למעלה פודים את הבכור שהו"ע שהבכור קדוש ומשועבד לה' (ע"ד שע"י המכירה נעשה יוסף משועבד לבנ"י).

והנה, אף שרק תשעה אחים השתתפו במכירה, מ"מ נאמר שקיבל כל אחד טבעה (חלק עשירי מעשרים כסף), כי כוללים בחשבון את ראובן (מפני שלאחר המכירה „שמע ראובן ושתק“) או את יוסף (כי במעשיו גרם שאחיו ישנאוהו). והביאור בזה: ע"י שהמכירה הי' ע"י עשרה הי' לזה כח הציבור, שלכן נעשה יוסף משועבד לאחיו ועי"ז נתבטלה הגלות. אך ענין הציבור הי' רק בהעלם, ובגלוי היו רק תשעה, מפני שאילו הי' המכירה בגילוי ע"י עשרה לא הי' יכול להיות שעבוד מצרים. והתיקון לגלות הוא ע"י גילוי כח הציבור, שלכן קנו קרבנות ציבור ממחצית השקל, וכל אחד נתן רק מחצית שקל, שזהו רמז שצריך להשתתף עם אחרים.

וההוראה: מזה שראובן לא עזב את אחיו גם לאחר החטא ישנה הוראה עד כמה צריך להשתדל ולקרב גם את אלו שנראה שרחוקים מעבודת ה'. ומזה שכוללים את יוסף במספר עשרה ישנה הוראה שגם כשחברו חוטא כנגדו אינו כועס ודן אותו לכף זכות, כי יודע שעל הניזק כבר נגזר מן השמים, וע"י הרגש האהבה מתבטלת ההיזק.

### וישב – י"ט כסלו חכ"ה

השייכות בין י"ט כסלו לפרשת וישב – דלכאורה תוכנם הפכי די"ט כסלו הו"ע הגאולה ותוכן פרשת וישב הוא ירידת יוסף למצרים – יובן ע"פ המבואר בזהר על הפסוק „ויוסף הורד מצרימה“, שמבאר שהורד הוא מלשון „וירד“ – „כבשון“, ואם כן יוצא שהירידה גופא הוא חלק מהעלי' והגאולה שלאח"ז.

והביאור בזה: ישנם ג' מדרגות בפדיה (א) ע"י מלחמה, שזהו מדרגת השבטים שהיו מובדלים מהעולם כי אילו היו בעולם היה העולם מבלבל שאז היו צריכים להילחם עם העולם. (ב) פדי' בשלום, שזהו מדרגת האבות שהיו למעלה מהעולם והעולם לא הסתיר. אך גם באופן זה הפדי' הוא מפני שהוא למעלה מהמנגד אך אינו מהפך את המנגד גופא. (ג) שמתלבש בהמתברר אך לא רק שאין העולם מבלבל אותו אלא אדרבא הוא מהפך את הלעו"ז, שזהו מדרגת יוסף, שגם בהיותו במצרים ובבית האסורים הי' ה' עמו והי' איש מצליח, שגם בתוך הגלות הוא למעלה מהגלות.

וזהו „ויוסף הורד מצרימה כבשון“, שהירידה דיוסף למצרים פועל אתהפכא במצרים.

ועד"ז הי' במאסר אדה"ז שההגבלה דהמאסר הי' ברצונו וא"כ אין זה הגבלה אמיתית, ורצה לפעול באופן ששרי המלוכה גופא – בתוקף מציאותם – ישחררוהו באופן ד"פדה בשלום".

והנה, יש לומר שהענין הנ"ל קשור עם ב' החידושים דשער היחוד והאמונה (א) שדבר ה' הוא בהתלבשות בכל נברא, (ב) ושהצמצום אינו כפשוטו. דמצד זה שהדבר ה' הוא בהתלבשות ה"ז נותן מקום למציאות העולם, אך מצד זה שהצמצום הוא שלא כפשוטו – שהעצמות הוא בכל מקום – נרגש שמציאות העולם גופא הוא אלוקות (שהיש הנברא הוא היש האמיתי) – „אין עוד מלבדו“.

### וישב חכ"ה שיחה א'

על הפסוק (ט"ז י"א), „ויקנאו בו אחיו ואביו שמר את הדבר“ איתא במדרש: „נטל קולמוס וכתב באיזה יום ובאיזה שעה ובאיזה מקום“.

וצריך להבין כמה ענינים ומהם: מדוע רשם רק את הזמן ולא את עיקר תוכן החלום? ובזמן גופא מדוע לא רשם את השנה והחודש?

והביאור בהקדים, שישנה עבודת האבות הכוללים את כל הנשמות, וישנה עבודת בני" – עבודת כל אחד בפרט, והממוצע ביניהם הוא עבודת השבטים, שפעולת האבות ניכרת בהם אך הם התחלת י"ב אופנים שונים בעבודת ה'.

וי"ל שזהו הביאור ב„ויקנאו בו אחיו“, שהקנאה היה משום שע"י החלומות ראו שאופן עבודתו של יוסף הוא תכלית הכוונה. משא"כ „אביו שמר את הדבר“, שבאב, שבו ישנו התכללות דכל הבנים, נרגש רק הדבר ולא האדם העובד (יוסף), ובכל עבודה דכל אחד מהשבטים הרגיש שזהו חלק מכללות הכוונה.

וזהו שכתב באיזה מקום ובאיזה שעה, שע"י „מעשה אבות“ פעל והמשיך שכל חילוקי המדרגות יוכלו בנקודה אחת של זמן ובנקודה אחת של מקום (שלכן לא נזכר השנה והחודש, כי הכוונה ליום ושעה שנקודתו אחת).

וזה שייך גם ל„ויקנאו בו אחיו“ בשייכות לי"ט כסלו, שהעבודה פרטית דהמשכת החסידות בשכל הותחלה ע"י אדה"ז, שהעצם דחסידות מאיר בשכל ולא שישנה ירידה בחסידות, וזה נפעל ע"י פעולה מיוחדת של הרב המגיד, שלפני הסתלקותו החזיק ביד אדה"ז ואמר לו „י"ט כסלו איז אונזער הילולא“.

### וישב חכ"ה שיחה ב'

בפרשתנו ישנם ב' אופנים בהצלחת יוסף (א) כשהיה בבית פוטיפר, ששם נאמר „ה' מצליח בידו“, דהכוונה בזה הוא שההצלחה מתלבשת בפעולות האדם. והטעם להצלחה זו הי' משום שהיה עבד וזה פעל עליו ביטול גם בעבודת ה', וביטול הוא הכלי להצלחה שבאה מה'. אך עבד הוא מציאות וא"כ אין הביטול בשלימות. ואופן נעלה יותר בהצלחת יוסף (ב) הי' כשהי' בבית האסורים (שבו אין נותנים לאדם לעבוד ולפעול בעצמו, וגם כשמכריחים את האסיר לעבוד אין זה נחשב לפעולה שלו כי הוכרח לעשותה), ששם נאמר „וכל אשר הוא עושה ה' מצליח“, שההצלחה הי' ללא קשר לפעולת יוסף ולמעלה מהתלבשות בידיו, וטעם להצלחה נעלית זו הי' מפני שהביטול דבית האסורים הוא גדול יותר, דהאדם אינו מציאות לעצמו כלל.

ועד"ז הי' בי"ט כסלו, דבתחילה ראו שרי המלוכה שאדה"ז הוא „איש אלוקי" (עבד ה'), אך לאחר הגאולה – לאחר הביטול דכתישת הזית – הנה „ענו ואמרו כו' כי מאת ה' היתה זאת", שרואים בגילוי את יד ה' בדוגמת האופן הב' – „וכל אשר הוא עושה ה' מצליח".

### וישב ח"ל שיחה א'

אמרו חז"ל „ביקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף, צדיקים מבקשים לישב בשלוה אמר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב כו'". וצריך להבין, מהתחלת המארוז"ל משמע ש„ביקש יעקב כו'" הוא ענין בלתי רצוי, אך מזה שממשיך ש„צדיקים מבקשים כו'" משמע שכן הוא הנהגת הצדיקים באופן הרגיל דהיינו שזהו הנהגה הרצויה?

והביאור: זה ש„צדיקים מבקשים לישב בשלוה" הוא כדי שיוכלו לעבוד את ה' מתוך מנוחה, אך מ"מ אמר הקב"ה „לא דיין כו'" כי הנהגה זו הוא דוקא לאחרי שלימות העבודה. וי"ל שיעקב קיבל שלוה זו לאחר שלימות עבודתו, לאחר שקפץ עליו רוגזו של יוסף, כש„ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה".

ובעומק יותר: ישנם ב' מדרגות בשלוה (א): שבא ע"י עבודת האדם – ובמילא יכול האדם לבקש אותה, וזהו השלוה שביקש יעקב, וי"ל שיעקב קיבל שלוה זו במשך י"ט שנה מחזרתו לא"י עד „לקפץ עליו". (ב) אך הקב"ה רצה להעלות את יעקב לשלוה הב' שלמעלה מעבודת האדם, בחי' „עולמך תראה בחיך" (דשלוה בא"י הוא שלוה טבעית, אך שלוה בארץ מצרים שהיא ערות הארץ הוא שלוה שלמעלה מהטבע), ולכן „קפץ עליו רוגזו של יוסף", שהיא צרה גדולה ויסורים כו', דדוקא „רוגזו של יוסף" יכולה לזכך את האדם ולהעלותו למדרגה זו דעולמך תראה בחיך.

(וזהו שהפרשה נקראת וישב – ענין המנוחה – אף שהפרשה מדברת ע"ד „רוגזו של יוסף", כי תוכנה האמיתי של הרוגז הוא להעלותו לבחי' שלוה הב').

והנה הקב"ה נתן ליעקב שלוה הב' דוקא לאחרי שביקש לישב בשלוה (בחי' הא' בשלוה), כי הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים, ומזה הוראה שצריכים לבקש ולתבוע את הגאולה.

### וישב חלק ב' שיחה ב'

ברש"י (ל"ח ל'): „אשר על ידו השני: ארבע ידות כתובות כאן כנגד ארבע חרמים שמעל עכן שיצא ממנו. וי"א כנגד ד' דברים שלקח אדרת שנער ושתי חתיכות כסף של מאתים שקלים ולשון זהב".

ולכאורה קשה דפירוש זה הוא אגדה ולמה מביאו רש"י ובפרט שאינו מקדים שזהו מדרש אגדה?

והביאור: מובן שסיפורי התורה הוא בשביל ללמדנו תוכן מסוים, וא"כ קשה בכללות הסיפור מה משמיענו הכתוב בזה שהוציא האחד את ידו לחוץ כו'? וע"ז משמיענו רש"י ש„ד' ידות כתובות כאן כנגד ד' חרמין כו'" שזהו נתינת טעם מדוע לא ה' הבכור, שזהו מפני שעכן יצא ממנו. (ולכן אין רש"י מקדים „רבותינו דרשו", כי כאן פירוש הפסוקים הוא כפשוטו, ורק התוכן הכללי דהסיפור).

מיינה של תורה: זרח ופרץ הם כנגד שמש ולבנה שהו"ע צדיקים ובעלי תשובה (שלכן דוד, שהקים עולה של תשובה, ומשיח, שאתא לאתבא צדיקייא בתיובתא, הם מפרץ). וזהו שזרח הוציא את ידו תחילה, דבתחילה צריך להיות עבודת הצדיקים, אך מפני „שיצא ממנו עכן“ הוצרכה להתגלות מעלת התשובה, וזהו שפרץ יצא ראשון כי מעלת התשובה גדולה ממעלת הצדיקים.

### וישב חלק ל"ה שיחה א'

ברש"י (ל"ז י'): „הבוא נבוא: והלא אמך כבר מתה והוא לא היה יודע שהדברים מגיעין לבלהה שגדלתו כאמו ורבתינו למדו מכאן שאין חלום בלא דברים בטלים ויעקב נתכוון להוציא הדבר מלב בניו שלא יקנאוהו לכך אמר לו הבוא נבוא וגו' כשם שא"א באמך כך השאר הוא בטל“.

מפרשי רש"י פירשו שיש כאן ב' פירושים, שלפירוש הראשון יעקב לא האמין לחלום ורק לפירוש השני האמין יעקב לחלום ורק רצה להוציאו מלב בניו. אך קשה לפרש כן שהרי לקמן אומר רש"י: „ואביו שמר את הדבר: ה' ממתין ומצפה מתי יבוא“, ומשמע שזהו לפי שני הפירושים. ועוד, שרש"י אינו אומר „ויש אומרים“ כדרכו.

ולכן י"ל שזהו פירוש אחד, שיעקב ידע שהחלום אמיתי אך חשב שכמו שהפרט ד„אמך“ הוא מהדברים בטלים כך ישנם עוד פרטים שהם דברים בטלים (שלכן נאמר „השאר בטל“ ולא כולו בטל), דיעקב חשב שגם הפרט שיעקב ישתחוה הוא מהדברים בטלים (דבאמת יעקב לא השתחוה ארצה אלא רק על ראש המיטה). וזהו הביאור בזה שיעקב ציפה לקיום החלום כי לא חשב שגם הוא ישתחוה ליוסף.

והטעם לזה שיעקב ציפה לקיום החלום ורצה שבניו ישתחוו ליוסף הוא כי יוסף כלכל את אחיו בשנות הרעב, וברוחניות הענינים פירושו שעי"ה השתחואה והביטול ליוסף נמשך להם ממדרגתו של יוסף וניתן להם הכח להתגבר על הגלות, וזהו שיעקב ציפה לקיום החלום כדי שיהי' לבניו הכח להתגבר על ההעלם וההסתר דהגלות.

וי"ל, שהכוונה שיעקב ציפה לקיום החלום אינו שציפה להתחלת הגלות אלא שציפה להגאולה – למלכותו של משיח בן יוסף שהוא הכנה למשיח בן דוד.

### וישב חל"ה שיחה ב'

ברש"י (מ' א'): „אחר הדברים האלה: לפי שהרגילה אותה ארורה את הצדיק בפי כולם לדבר בו הביא להם הקב"ה סרחונם של אלו שיפנו אליהם ולא אליו. ועוד שתבוא הרווחה לצדיק על ידיהם“.

וצריך להבין מדוע מפרש רש"י את פירושו הראשון, הרי לכאורה בפרשה גופא רואים בפשטות שסיפור שר המשקים והאופים הביא הצלה ליוסף?

והביאור: בדרך כלל הפירוש „אחר הדברים האלה“ הוא אחר המאורעות האלה, אך בכל מקום מפרש רש"י ש„אחר הדברים האלה“ הוא אחר הדיבורים האלה. ועל דרך פרשת העקדה שרש"י מפרש ש„אחר הדברים האלה“ הוא „אחר דבריו של שטן“. ולכן בפסוק דידן הנה אף שמכללות הפרשה מובן מדוע קרה סיפור זה

– הצלת יוסף – מ"מ רש"י מביא, ובפירושו הראשון, את הפירוש „שהרגילה כו' לדבר בו" כי זהו הפירוש דתיבת „הדברים”.

מיינה של תורה: ירידת יוסף למצרים הי' השורש לגלות מצרים שהיא השורש דכל הגלויות, וגאולת מצרים קשור עם ביטול המיצרים והגלות. ובזה ישנם שני אופנים, ביטול הלעז על הצדיק – אתכפיא וביטול הרע. ועוד – מדריגא נעלית יותר – שתבוא הרווחה לצדיק על ידיהם – שע"י שרי פרעה גופא בא הרווחה ליוסף – אתהפכא.

עפ"ז יש לבאר דרשת ר' ירמ' בר אבא במס' חולין על הפסוק „ובגפן שלשה שריגים כו' עלתה נצה הגיע זמנן של ישראל ליגאל כו' הבשילו אשכולות' ענבים הגיע זמנה של מצרים לשתות כוס התרעלה”. דכל התנאים – שבזמנן לא הורגש קושי הגלות כל כך – דרשו פסק זה על מעלתן של ישראל, אך ר' ירמ' בר אבא – אמורא שחי בזמן של חושך הגלות – דורש זה על הגלות והגאולה – ומקודם אמר הגיע זמנן של ישראל ליגאל ע"י ביטול הגלות, ורק אח"כ מגיעים למדריגא נעלית יותר – הפיכת מצרים לקדושה שהו"ע שתיית כוס התרעלה, דיין פועל „ישתה וישכח רישו" שרישו מתהפך.

וזהו ש"א"ל ר' אבא לר' ירמ' בר אבא כי דריש להו רב להני קראי באגדתא כוותן דריש להו". שאף ש,רב תנא ופליג", מ"מ מפני שלימד תורה בבבל – מקום הגלות – לכן גם רב דריש כרב ירמ' בר אבא.

### וישב – חנוכה חל"ה

ברש"י (ל"ז י"ז): „נלכה דותינה: לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם, ולפי פשוטו שם מקום הוא ואין מקרא יוצא מדי פשוטו”.

והנה, הרמב"ן לומד שהאיש לא אמר זאת בפירוש למלאך אלא רמז זאת. אך לפירוש הא' ברש"י צריך לומר שהמלאך אמר זאת בפירוש, כי רק לפירוש השני ברש"י דותן הוא כפשוטו.

וי"ל שהרמב"ן סובר כהפוסקים (וביניהם הרמב"ם) שאין רשאי ליהרג גם עבור מצות שאינם מהג' שנאמר בהם יהרג ועל יעבור, ולכן אילו אמר המלאך בפירוש ליוסף שאחיו רוצים להרגו אזי הי' אסור לו ללכת כי אסור לו לסכן את עצמו עבור כבוד אב. ורש"י סובר כהפוסקים שרשאי ליהרג גם עבור כל המצות.

אך לכאורה חלק מציווי יעקב הוא „והשיבני דבר”, וא"כ יוצא שיוסף מסר נפשו אך לא קיים את (כל) הציווי? וי"ל ע"פ המבואר ברמב"ם שאם הי' הדור פרוץ בכך יכול גדול הדור ליהרג גם עבור כל המצוות כדי ללמד את העם. וי"ל שאז אין זה מס"נ עבור המצוה פרטית אלא עבור לימוד בנוגע לכללות התומ"צ. וי"ל שעד"ז היה ביוסף שמפני שאחיו היו פרוצים בכיבוד אב לכן כדי ללמד את אחיו מסר א"ע, אך אין זה עבור מצוה פרטית דכבוד אב (כי כנ"ל לא קיים מצוה זו שהרי לא קיים „והשיבני”), אלא לימוד בנוגע לזהירות בכל התומ"צ.

וענין זה שייך לחנוכה כי אף שבשעת השמד ישנו חיוב ליהרג עבור כל התומ"צ (עכ"פ מצות לא תעשה), מ"מ אין חיוב ללכת למלחמה ובפרט כשעל פי טבע אי אפשר לנצח. וא"כ זה הי' מס"נ שלמעלה ממדידה ושיעור. וזהו שמדגישים שהנס

הי' ע"י „כהניך הקדושים“, זהו הטעם שיכלו למסור נפשם כי היו על דרך גדול שבדור.

וזה קשור עם תוכן נס הנרות, דהיונים התנגדו לקיום התומ"צ באופן שלמעלה מטו"ד ולכן טמאו את השמן – חכמה – שבהיכל. והנס הי' ע"י „פך אחד של שמן חתום בחותמו של כה"ג" – דכה"ג הוא ביטול להקב"ה עד למס"נ שלמעלה מטו"ד.

## מקץ

### מקץ ח"א

א. חלומות פרעה היה ההתחלה של ירידת בני" למצרים וגלות מצרים, כי הגלות נמשל לחלום – „היינו כחולמים“ – שבו נדמה לאדם שאוהב את ה' ואוהב את עוה"ז באותו הרגע, ע"ד שבחלום יכול להיות חיבור ב' הפכים. אך בזה יכול להיות גם מעלה כי שורש החלום הוא גבוה מאוד.

ובעבודת האדם: בזמן הגלות מאירים הכוחות מקיפים שהם בלתי מוגבלים וע"ז נאמר „השוכן אתם בתוך טומאתם“, משא"כ בזמן הבית שטמא אסור להיכנס למקדש.

וההוראה מזה הוא שמפני שנמצאים בזמן שבו אין סדר – „היינו כחולמים“ – צריך להיות העבודה באופן ד„חטוף ואכול חטוף ושתי“ – גם אם חושב שאינו ראוי לעבודה זו – כולל גם לימוד החסידות שבדורנו „מותר ומצוה לגלות זאת החכמה“, אף שבדורות הראשונים הוצרכו להכנות וכו'. ודוקא ע"י העבודה בגלות באופן הנ"ל זוכים ל„ואחרי כן יצאו ברכוש גדול“ – עליה באופן של דילוג.

ב. האמור לעיל מרומז בשם אפרים, שדוקא ע"י הירידה למצרים נעשה עלי' ביוסף – „כי הפרני אלוקים בארץ עניי“ (אף שגם לפני כן היה במעלה גבוהה ביותר שלכן נענש על זה שעשה כלי בדרך הטבע כדי להינצל, ועמד בדביקותו בה' גם במצרים).

### מקץ ח"ג

התורה מבארת בארוכה את פרטי חלומות פרעה ללמדנו שמפני שיוסף – צדיק יסוד עולם – נודע לו על העתיד ע"י החלום לכן מזה נשתלשל לכל העולם שה' מודיע גם לפרעה על העתיד ע"י חלום. ומזה ישנה הוראה שכל הענינים בעולם משתלשלים מבנ"י, ואם ישנה בעולם הנחה וכו' המבלבל את האדם מעבודתו, ה"ז מפני שבאדם עצמו ישנו הנחה זו. ואם יבטל האדם הנחה זו אצלו אזי תתבטל המניעה.

וגם אם אין לו הנחה זו גם בדקות, הנה תכליתה של המניעה הוא בשביל ישראל וא"כ כאשר תתגבר עליה מיד תתבטל.

והנה, החילוק בין חלומות פרעה לחלומות יוסף הוא שחלום פרעה הוא „פוחת והולך“ ואין בה עבודה, משא"כ חלומות יוסף הו"ע הקדושה שבה ישנה עבודה כי בה דוקא ישנה שלימות הטוב – שלילת נהמא דכיסופא. ובקדושה אין

שינויים כי השינוי היחידי הוא „מעלין בקודש“, כי גם כשישנו ירידה ה"ז צורך עליה. משא"כ בקליפה שבה ההשפעות באים שלא ע"י עבודה כי אין בה שלימות הטוב, ומפני שתכלית הקליפה היא רק כדי שהאדם יתגבר בעבודתו, א"כ ככל שהאדם עומד בנסיון אזי הקליפה „פוחת והולך“ כי אין צורך בה יותר.

### מקץ ח"ה שיחה א'

ברש"י: „ויהי מקץ: כתרנומו מסוף, וכל לשון קץ סוף הוא.“  
צריך להבין: הלא אין זה הפעם הראשונה בו נאמר „מקץ“ בכתוב, וא"כ מדוע מפרש רש"י תיבת „מקץ“ בפסוק זה דוקא, ועוד צריך להביא ראיות לפירושו?  
והביאור: הלשון „מקץ“ בכל מקום מורה שהדבר בא בהמשך להמסופר לפני כן, משא"כ בנדוד"ד ש„מקץ“ אין לה שייכות ל„ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחוהו“. ולכן קס"ד לפרש ש„מקץ“ הוא לשון התחלה (קץ מלשון קצה, שקאי גם על הקצה הראשון). ולכן צריך רש"י לפרש ש„מקץ“ הוא לשון סוף.  
מיינה של תורה: ב„מקץ שנתיים ימים ישנם ב' קצוות“, סוף הזמן שבו הי' יוסף במאסר (שבסוף הלילה החושך הוא גדול יותר), אך זה הי' גם התחלת גאולת יוסף. ולכן גם בינה של תורה ישנם ב' פירושים, קץ דשמאלא או קץ הימין.  
(ורש"י אומר „כתרגומו“ שהוא לשון ארמי – ענין הגלות, קץ הוא סוף הגלות).  
והנה כל הפירושים שבפסוק אחד קשורים זה בזה, שע"י הברור דקץ דשמאלא באים לקץ הימין.

### מקץ ח"ה שיחה ב'

ברש"י (מ"א מ"ג): „אברך: כתרנומו דין אבא למלא, ובדברי אגדה דרש ר' יהודה אברך זה יוסף שהוא אב בחכמה ורך בשנים, אמר לו ר' יוסי בן דרומסקית עד מתי אתה מעוות עלינו את הכתובים אין אברך אלא לשון ברכים, שהכל היו נכנסין לפניו ויוצאין תחת ידו כענין שנאמר ונתון אותו וגו'“.

והביאור בזה: כשרש"י מביא ג' פירושים ה"ז משום שבכל א' מהם יש קושי שאין בזולתו. והביאור בהצריכותא דג' הפירושים: הקושי על פירוש הא' הוא שהמצריים הרי דיברו לשון מצרי, וא"כ צריך לומר ש„אברך“ הוא תרגום של הלשון שאמרו המצריים. וא"כ קשה לומר שהתורה מתרגמת את לשון מצרים ללשון ארמי (דבמקומות שמובא לשון תרגום בתורה, ע"ד יגר שהדותא, ה"ז הלשון המדויק שנאמר ולא תרגום).

והקושי בפירוש הב' הוא הלשון „רך“ דיוסף הי' אז בן שלשים שנה, ו„רך“ משמע נער קטן. אך ביאור זה הוא לשיטת דר' יהודה (שלכן מביא רש"י את שם בעל המאמר) שהעיקר הוא כללות הענין ולא הפרט, וא"כ פה העיקר הוא שכללות הפירוש מיושב.

והקושי בפירוש הג' הוא דמהלשון „רק הכסא אגדל ממך“ משמע שהחילוק היחיד בין פרעה ליוסף הוא שקראו לפרעה מלך משא"כ ליוסף. וא"כ קשה מדוע קראו לו רק „אברך“, שמשמעו רק כריעה, הרי לכאורה השתחוו ליוסף אפים ארצה כמו



לפרעה. ופירוש זה נאמר ע"י ר' יוסי בו דרומסקית ששיטתו הוא שמדייק בפרט – בפירוש התיבה – ולכן אומר לר' יהודה „עד מתי אתה מעקם גו' אין גו' אלא לשון ברכים“, שהעיקר הוא שלשון הכתוב מדויק אף שיטנו קושי בכללות הביאור.

מיינה של תורה: המחלוקת במדרש אגדה הוא האם יוסף פעל במצרים כריעה או השתחויה, ביטול היש או ביטול במציאות.

### מקץ ח"ה שיחה ג'

ברש"י (מ"ב ד'): „פן יקראנו אסון: ובבית לא יקראנו אסון, אמר ר' אליעזר בן יעקב מכאן שהשטן מקטרג בשעת הסכנה“.

צריך להבין: מדוע לא חשש יעקב לשאר השבטים? ולכאורה בתורה מסופר אודות הרבה אנשים שנסעו וכו' ולא הי' אסון? ואם רש"י סובר שישנה סכנה בדרך מדוע צריך להוסיף „שהשטן מקטרג“? ומה מוסיף רש"י בהביאו את שם בעל המאמר?

והנה בפרשת ויגש נאמר „ועזב את אביו ומת“ ושם מפרש רש"י „אם יעזוב את אביו דואגים אנו שמא ימות שהרי אמו בדרך מתה“. וצריך להבין מחלק רש"י בין טעם היראה דייעקב ודהשבטים?

והביאור: בכתוב נאמר „ואת בנימין אחי יוסף גו' פן יקראנו אסון“, זאת אומרת שהטעם שלא שלח את בנימין הוא מפני שהי' אחי יוסף, וליוסף הי' אסון בדרך. ואף שזהו רק פעם אחת וא"כ לא מסתבר שצריך לחשוש, אך גם אמו מתה בדרך, וא"כ במשפחה זו צריך לחשוש. והנה, זה שמתה רחל בדרך הוא ענין צדדי, שהרי סיבת מיתתה הי' „ותקש בלידתה“, ולכן מפרש רש"י „שהשטן מקטרג בשעת הסכנה“, וא"כ בצירוף הקטרוג צריך לחשוש.

אך כשהשבטים אמרו ליוסף „ועזב את אביו ומת“ לא חששו ל„שעת הסכנה“ כי ידעו שלא היו ב' מקרים של סכנה במשפחה כי הם גרמו למכירת יוסף ולא הדרך. וא"כ מפרש רש"י שאמרו „דואגים אנו שמא ימות גו'“ שהגם שאין זה שעת הסכנה מ"מ דואגים אנו שהרי אמו מתה.

והנה הלשון „מכאן“ בא לשלול את הפסוק בהמשך פרשת מקץ (מ"ב ל"ח) „וקראהו אסון בדרך“, שזה אינו המקור ללימוד זה, והוא מפני שלאחר שהשבטים חזרו בלי שמעון לא רצה יעקב לשלוח את בנימין כי, כפרש"י „חשדן שמא הרגוהו או מכרוהו כיוסף“, וא"כ פה אין ראי' שהשטן מקטרג כי עתה לא חשב יעקב שהדרך הוא סכנה אלא חשד שהשבטים יגרמו רעה לבנימין.

והנה, אף שבכל מקום ג' פעמים הוי חזקה, מ"מ כאן חשש יעקב לאחר ב' פעמים (ועד"ז בתמר שהוחזקו זו שמתים אנשיה לאחר ב' מקרים). ולבאר זה מביא רש"י את שם בעל המאמר, דראב"י סובר ש„בל תאחר“ הוא לאחר ב' רגלים, ורש"י אומר שהטעם לזה הוא „שמא יקשה לו לחזור ולעלות לירושלים ולהקריב נדריו ונמצא עובר בבל תאחר“, וזה קשור עם דרך, וא"כ לראב"י בנוגע לדרך חזקה הוא בב' פעמים.

**מקץ ח"י שיחה א'**

צריך להבין מדוע לא ביאר רש"י את הטעם שיוסף לא שלח להודיע לאביו שהוא חי? והתירוץ שזה היה עונש ליצחק על שפרש מאביו כ"ב שנה אינו נוגע ליוסף כי עליו מוטלת החיוב דכבוד אב.

ויובן בהקדים הביאור בפירש"י לעיל בפרשת וישב (ל"ז ל"ג), לפי שהחרימו וקללו את כל מי שיגלה ושיתפו להקב"ה עמהם, אבל יצחק הי' יודע שהוא חי אמר האיך אגלה והקב"ה אינו רוצה לגלות לו". דהפירוש בזה הוא שהשבטים קיבלו על עצמם חרם שלא לגלות, עד שה' יתן להם סימן לגלות. וא"כ כל זמן שה' לא גילה ה"ז סימן שה' אינו רוצה שיתגלה, ולכן לא הודיע יוסף לאביו כי זהו נגד רצון ה'. אך לאחר שראה יוסף את כל השתלשלות הענינים אמר לאחיו „מהרו ועלו אל אבי גו" כי השתלשלות הענינים – שהוצרכו לבוא למצרים לשבור אוכל כו' – הוא הוכחה שעתה ישנו סימן מה' לגלות.

**מקץ ח"י שיחה ב'**

ברש"י (מ"א נ"ה): „אשר יאמר לכם תעשו: לפי שהי' יוסף אומר להם שימולו וכשבאו אצל פרעה ואומרים כך הוא אומר לנו א"ל למה לא צברתם בר והלא הכריז לכם ששני הרעב באים אמרו לו אספנו הרבה והרקיבה אמר להם א"כ כל אשר יאמר לכם תעשו הרי גזר על התבואה והרקיבה מה אם יגזור עלינו ונמות". צריך להבין מהו המקור בפשוטו של מקרא שיוסף ביקש מהם להימול? דזה שפרעה אמר להם לעשות כדברי יוסף אינו מורה מה היתה דרישת יוסף, ובפרט שבכתוב נאמר לשון עתיד „אשר יאמר" ולפירוש רש"י יוסף כבר אמר להם להימול לפני שבאו לפרעה?

והביאור: על הפסוק „ועל פיך ישק כל עמי" מפרש רש"י „ישק יתזן יתפרנס", זאת אומרת שיוסף הי' אחראי לזון את מצרים. וא"כ קשה מדוע באו אל פרעה ולא אל יוסף, וא"כ צריך לומר שלא רצו לקיים את דרישת יוסף. והנה, אברהם נצטווה למול את מקנת כספו, וא"כ מסתבר שיוסף הי' מחוייב לפעול על המצריים להימול כשבאו אליו לקנות אוכל. וזהו שרש"י מדייק „שהי' יוסף אומר להם", שיוסף אמר להם בתמידות, גם לפני שבאו לשבור אוכל כי הי' מחוייב לפעול עליהם כנ"ל.

מיינה של תורה: ידוע שהשבטים היו רועי צאן כדי שהעולם לא יבלבלם מעבודת ה', וליוסף הי' הכח להיות במצרים ערות הארץ ומ"מ להתקשר בה'. ומענין זה למדים שלא רק שמצרים לא פעלה על יוסף אלא אדרבא יוסף פעל על מצרים. וזהו הוראה שלכל אחד מישראל, „רועה כצאן יוסף", ישנו הכח לא רק שלא להתפעל מחומריות המקום שבו נמצא אלא אדרבא בכוחו לפעול על העולם שחוץ ממנו.

**מקץ חט"ז שיחה א'**

בנוגע לחלומות פרעה צריך להבין, לכאורה הפתרון – ששבע הפרות הבריאות והדקות הם שבע שני שבע ורעב – הוא מובן בפשטות ומדוע לא יכלו חרטומי מצרים לפותרו. ומהו גודל חכמת יוסף בפתרון חלום זה. ומדוע אמר יוסף „ועתה

ירא פרעה וגו' מדוע התערב בעניני המלוכה, הרי פרעה ביקש ממנו רק לפתור את החלום?

והביאור: הקושי העיקרי בחלום הוא „ותעמודנה אצל הפרות על שפת היאור“, שהשבע פרות הבריאות והדקות עמדו ביחד. וא"כ אי אפשר לומר שקאי על שבע שני רעב ושבע שני שבאים זה לאחר זה. ולכן אמרו החרטומים לפרעה (לפרש"י) „שבע בנות אתה מוליד ושבע בנות אתה קובר“, שלפי"ז יכול להיות כולם ביחד שמוליד שבע בנות וקובר שבע בנות אחרות.

ופיתרון יוסף היה ש„ועתה ירא פרעה“ שה' הראה לפרעה מה עליו לעשות. שכאשר יאספו בר לשני הרעב בשנות השבע, ולאידך בשני הרעב יאכלו משני השבע נמצא ששני השבע והרעב הם ביחד. ולפי"ז „ועתה ירא פרעה“ הוא חלק מפיתרון החלום.

מיינה של תורה: חלום פרע הי' הקדמה לגלות מצרים. ומבואר בדא"ח שחלום הו"ע הגלות, שבו יכול להיות ב' הפכים אהבה לאלוקות – שני שבע, וטרדות עוה"ז – שנות הרעב. ופיתרון החלום ע"י יוסף הו"ע גלוי שורש החלום שמבחי' העיגולים שלמעלה מכח השכל שבא בהחלקות ע"י יוסף ששרשו הוא מבחי' העיגולים.

### מקץ חט"ו שיחה ב'

ברש"י: „כי נכמרו רחמיו: שאלו יש לך אח מאם אמר לו אח היה לי ואיני יודע היכן הוא יש לך בנים א"ל יש לי עשרה א"ל ומה שמם אמר לו בלע ובכר וגו'... וארד שירד לבין האומות כדאיתא במס' סוטה מיד נכמרו רחמיו. נכמרו – נתחממו ובלשון משנה על הכומר של זיתים ובלשון ארמי משום מכמר בשרא ובמקרא עורנו כתנור נכמרו נתחממו ונקמטו קמטים קמטים מפני זלעפות רעב. כן דרך כל עור כשמחממין אותו נקמט ונתכווץ“.

צריך להבין כמה ענינים ומהם: מדוע צריך ג' ראיות לפי „נתחממו“, ובסדר הראיות מדוע מביא מהמקרא באחרונה? ומדוע מפרש ש„שאלו אם יש לו אח וכו'“ – שהוא הטעם מדוע נכמרו – לפני שמפרש את פירוש נכמרו?

והביאור: מובן שיוסף השתדל להתאפק מלהתרגש. והנה מיד שראה את בנימין וברכו לא נכמרו רחמיו. ועל כרחך צריך לומר שהיה דבר שגרם ל„נכמרו“, ושייך ל„אלוקים יחנך בני“, בשייכות לבניו וליוסף, ולכן מפרש רש"י „ששאלו וכו'“ וראה את גודל הצער דבנימין ועד שקרא לכל בניו שמות על שם הצרות של יוסף, ולכן נכמרו רחמיו. ולכן דוקא לאחר הסיבה מפרש רש"י שנכמרו הוא נתחממו שמשמעו התרגשות יתירה ולא כאונקלוס שפי' נתגלגלו – התעוררות רגילה.

והנה הראיה ש„נכמרו“ הוא לשון נתחממו מביא רש"י בדוקא מפסוקים שאינם קשורים להרגש הלב, כי בהפסוקים שמדובר בהרגש הלב אין ראיה יותר חזקה מכאן שהפירוש הוא נתחממו, ולכן מביא ראיה מענינים אחרים ששם הפירוש הוא נתחממו. ומתחיל מלשון משנה שהוא לשון הקודש, ואח"כ לשון ארמי שהוא ביאור על לשון הקודש, ולבסוף מביא רש"י מלשון הפסוק, אך פסוק זה אינו ראיה

כ"כ כי – כהמשך פירוש רש"י – שם עיקר המכוון הוא הכיוון שבא ע"י החמימות.

מיינה של תורה: יוסף הוא כללות ישראל שצריך להתבונן ולעורר רחמים על „בן אוני“, הנשמה שירדה למטה, וכל י' הבחינות דבנימין וכו'. ואזי נמשך מלמעלה מדת הרחמנות, שענינה חמימות, דחסד הוא בקרירות וגבורה בחמימות, ורחמים – הממוצע משפיע חסד בחמימות והתגברות. וזה מרומז ב„כומר של זתים“, שהמרירות דזיתים ממשיך שמן בחי' החכמה, והחכמה נמשך למטה ל„מכמר בשרא“ – מדות שבלב ועד לעור בחינת הלבושים.

### מקץ חט"ו שיחה ג'

ברש"י (מ"ד ז'): „חלילה לעבדיך. חולין הוא לנו לשון גנאי. ותרגום חס מאת הקב"ה יהי עלינו מעשות זאת והרבה יש בגמרא חס ושלום“.

וצריך להבין: בפרשת וירא אמר אברהם „חלילה לך“ – „חולין הוא לך כו“ ומדוע אינו מפרש שם שחולין הוא לשון גנאי, ומדוע אינו מביא את הפירוש השני דהתרגום?

והביאור: אברהם דיבר אל ה', ומובן שלה' חולין הוא דבר מופרך, ולכן אין רש"י צריך להוסיף ביאור. אך בנדוד' כשמדובר בבנ"א א"כ חולין אינו מופרך ולכן מבאר רש"י שפה חולין הוא לשון גנאי. אך לפי"ז קשה מדוע לא אמרו גנאי בפירוש. ולכן מפרש רש"י חס מאת הקב"ה וכו', שאף שלשון זה לא נזכר בתנ"ך מ"מ הרבה יש בגמרא.

ההוראה: יהודי צריך לדעת שחולין הוא דבר מפרך אצלו, ועי"ז הוא פועל שהחולין יהיו על טהרת הקודש. וכ"ה בנוגע לה' שאפילו האור השייך לעולמות, „השופט כל הארץ“, אינו נתפס בעולם.

וכידוע פתגם רבותינו נשיאנו שרק הגוף הוא בשעבוד מלכיות, וא"כ אם הגוף אינו תופס מקום אזי מתבטלת השעבוד.

וכ"ה בנוגע לגלות, שבפנימיות הו"ע הגאולה.

ענינים מופלאים ע"ד הרמז: בסיום פרשתנו מפרש רש"י „מה נצטדק וכו' מסתולל בעמי מגזרת דרך לא סלולה“. ובפרשת וארא על „מסתולל“ מפרש רש"י „לשון מסילה“. והביאור: בהתחלת הגלות, הגלות היא דרך לא סלולה, שאין רואים שהדרך כבר נסללה וישנה כבר מסילה. אך מ"מ בפנימיות אף שהיא דרך לא סלולה מ"מ היא דרך, שבפנימיות היא מסלה.

### מקץ ח"כ שיחה א'

ברש"י (מ"א נ'): „בטרם תבוא שנת הרעב: מכאן שאסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון“.

והנה, תוס' מקשה דלכאורה יוכבד נולדה בין החומות ואיך אפשר לומר שלוי לא נזהר באיסור זה? ועד"ז קשה על הפסוק „והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו“ שזה היה בשנת רעבון? והנה המפרשים מאריכים בתירוצים אך מדוע אין רש"י מבאר זה?

ויובן בהקדם שרש"י מוסיף על לשון הגמרא ואומר „מכאן“, שכוונתו לומר שאין

למדים זה מהמבול כי אז לא הי' רק (שאר) העולם שרוי בצער אלא בני"א שבתביה גופא היו בצער וא"כ אין זה ראי' שגם מי שאינו שרוי בצער אסור. והנה רש"י (והגמ') כותב „שני רעבון” – בשינוי מלשון הפסוק (בטרם תבוא) „שנת הרעב”. וי"ל שהכוונה בזה הוא שלשיטת רש"י טעם האיסור אינו מפני שהעולם שרוי בצער אלא מפני שמצב העולם – שינוי מ„זרע וקציר גו' לא ישובותו” – הוא הנהגה מלמעלה היפך ישובו של עולם, וא"כ גם האדם צריך לחדול מישובו של עולם. אך זהו דוקא כשישנה „שני רעבון” – שדוקא ב„שני” לשון רבים ישנה חזקה שעתה הנהגה היא היפך ישובו של עולם – אך בשנה אחת יכול להיות שזהו רק מצד שנה זו אך אין זה נחשב הנהגה היפך ישובו של עולם. ולכן אין קושיא מזה ש„יצחק מצחק” בשנת רעבון, וגם לוי שימש בהתחלת שנה ה'. משא"כ יוסף שידע מחלומו שיהיו שבע שני רעב וא"כ גם בהתחלה ה"ז היפך ישובו של עולם (משא"כ בני"א אף שידעו ע"ד תוכן החלום מ"מ לא ידעו שפותר החלום הוא יוסף, וא"כ חשבו שפרט זה הוא מהדברים בטלים שבחלום). והנה בתורה מודגש ש„וליוסף יולד גו'”, שגם הלידה הי' לפני התחלת הרעב, שזה מתאים דוקא לפירוש רש"י – שאין לעסוק בישובו של עולם, גם לידה, בשנת רעבון – משא"כ להטעם שהעולם שרוי בצער אין זה שייך. ובזה רואים איך שדוקא פשוטו של מקרא קשור עם היינה של תורה, כי בזוהר מבואר שיוסף לא רצה שבניו יולדו בזמן רע.

### מקץ ח"כ שיחה ב'

על הפסוק (מ"ג ט"ז), „וטבוח טבח והכן איתא במדרש: אין והכן אלא ושבתי הין מה שאת אמר והי' ביום השישי והכינו וגו', הדא אמרה ששמר יוסף את השבת קודם שלא תינתן”.

צריך להבין מהו המעלה בשמירת שבת ע"י יוסף על שמירת שבת של השבטים שג"כ קיימו את כל התורה? ומדוע מדגיש הכתוב את שמירת שבת דיוסף בעקיפין (שציוה להכין בערב שבת) ולא בענין השביתה בשבת גופא?

והביאור: מהלשון „עד שלא ניתנה” משמע שגם לפני מ"ת הי' בעולם החפצא של שבת (משא"כ שאר המצוות שמציאותם נתחדשה בעת מ"ת), והוא מפני שטעם השביתה הוא „כי בו שבת מכל מלאכתו”, וא"כ מיד מששת ימי בראשית החפצא דשבת היא יום מיוחד. ורק ש„עד שלא ניתנה” היתה השבת ברשות ה' – ז"א שאין לפעולת השביתה דבני"א קשר לשביתה הקב"ה – ורק כשניתנה השבת ונתבטלה הגזירה אזי ניתנה השבת לרשות ישראל – שהשביתה שלהם קשורה עם שביתה הקב"ה.

והנה השבטים היו רועי צאן – מובדלים מהעולם – וא"כ השבת שלהם היה בבחי' השבת של הקב"ה שלמעלה מהעולם, והחידוש בשבת דיוסף הוא שגם בהיותו במצרים הי' קשור עם הקב"ה וא"כ השבת שלו פעל בעולם גם לפני שניתנה השבת.

וזוהו ששמירת שבת דיוסף מרומזת בהכנה ביום ו', כי בזה מודגש הפעולה בעולם – שזהו ענינו של יוסף (משא"כ השביתה אינה פעולה).

והנה גם לאחר שניתנה השבת ישנה אופן שבו קשור השבת בישראל עם השבת הקב"ה והוא כאשר בנ"י שובתים מדיבור בעניני חול כמו ששבת ה', וכ"ש כששומרים על פנימיות השבת שהו"ע, הכוונה בתפילה ובת"ת לדבקה בה' אחד".

### מקץ חכ"ה שיחה א'

עה"פ (מ"א מ"ח), „אוכל שדה העיר אשר סביבותיה נתן בתוכה" איתא במדרש: „נתן מה שבתחום טברי' בטברי' ומה שבתחום ציפורי בציפורי מפני שכל ארץ וארץ מעמדת פירותיה. ר' נחמיה אמר נתן בהם עפר וקטמיות דברים שהן מעמידין פירות".

והנה, רש"י מצרף ב' שיטות אלו לפירוש אחד: שכל ארץ וארץ מעמדת פירותיה ונותנים בתבואה מעפר המקום ומעמיד את התבואה מלירקב. וצריך להבין מהו ההכרח בפשוטו של מקרא שעשו ב' דברים (והרי בפסוק נאמר „נתן" רק פעם אחת)?

ויובן בהקדים שרש"י משנה מלשון המדרש, דבתחילת פירושו אומר „מעמדת פירותיה" ואח"כ אומר „תבואה", וכותב „מעפר המקום" – לא רק עפר סתם אלא עפר ממקום גידולו.

והביאור בכ"ז: רש"י אינו מתכון לב' הפירושים שבמדרש, אלא כוונתו לפירוש אחד, והתחלת דברי רש"י הם הקדמה, דמפני „שכל ארץ מעמדת פירותיה" – „פירותיה" ולא תבואה, כי בהקדמה מדבר על כללות הענין – לכן נתנו בתבואה מעפר המקום כדי להעמיד את התבואה מלירקב.

וההוראה: תבואה הוא תורה, וכדי שהתורה תתקיים צריך להכניס בה עפר שהו"ע הביטול. אך הביטול צריך להיות מעפר המקום – בענין זה של לימוד התורה, שלא יתגאה מהתורה שלמד – ולא במקום אחר בנוגע להרבצת התורה, שטוען שאינו יכול להשפיע לאחרים כי „מי אני ומה אני".

### מקץ חכ"ה שיחה ב'

ברש"י (מ"ג י"ד): „וא"ל שדי: מעתה אינכם חסרים כלום אלא תפילה הריני מתפלל עליכם".

וצריך להבין הרי תפילה היא ענין עיקרי ומלשון רש"י משמע כאילו תפילה היא רק דבר נוסף וטפל הבא לאחר הענינים העיקריים?

והביאור: מהחילוקים בין תפילה וברכה הוא שמתפללים בעת צרה, משא"כ ברכה הוא תוספת טוב. וא"כ קשה הרי יעקב חשב שמצב זה הוא צרה וא"כ מדוע השתמש בלשון של ברכה – שאמר „א"ל שדי", ודיבר אל בניו – דלא כתפילה שמתפללים ומדברים לה? וע"ז מפרש רש"י שבאמת ה' זה תפילה וכוונתו בלשון ברכה הוא שהמכוון דהתפילה הוא שיהי' ברכה, ובתורה לא נאמר לשון תפילת יעקב כי „מעתה אינכם חסרים" כו'. והביאור: גם השבטים חשבו שזהו עת צרה, כאמרם „אבל אשמים אנחנו", אבל לא גילו זאת ליעקב, ורק אמרו לו שזהו ענין שיכול להיות מצד הטבע. וזהו שאמר יעקב שאם כדבריכם, הנה אע"פ שאין חסר

עוד פעולות בדרכי הטבע מ"מ צריך להתפלל, וזהו שיעקב אמר את תוכן תפילתו בלשון של ברכה כי לדעת יעקב השבטים חשבו שאין זה עת צרה. מיינה של תורה: השבטים חשבו שהצרה הזאת היא צרה פרטית בשבילם מפני ש,אשמים אנחנו". אך יעקב שהיה מהאבות ראה כל דבר איך שהוא סימן לבנים, שהצרה הזאת היא חלק מ,רדו שמה" – הירידה למצרים. ובאופן אחר: השבטים שהיו מרכבתא תתאה – בחי' בי"ע ראו כל דבר איך שהוא ע"פ טבע, משא"כ יעקב ראה בכל דבר איך שהוא באמת למעלה מהטבע (וזהו הקשר לנס נצחון המלחמה דחנוכה שהו"ע שלמעלה מהטבע אף שמלוכב בדרכי הטבע וא"כ יכולים לטעות שהוא ע"פ טבע). והוראה: שבכל דבר שעושה גם כשהדבר הוא ע"פ טבע צריך לתפילה. ואז זוכה לראות שגם עניניו הטבעיים הם באמת ניסים שלמעלה מהטבע מלוכבים בטבע.

### מקץ ח"ל שיחה א'

על הפסוק (מ"ב א') „למה תתראו" מפרש רש"י: „למה תראו עצמכם בפני בני ישמעאל ובני עשו כאלו אתם שבעים כי באותה שעה עדיין היה להם תבואה". וצריך להבין מדוע דאג יעקב מבני ישמעאל ובני עשו ולא מיושבי ארץ כנען. ובהתחלת הפי' משמע שאז לא היו שבעים („כאלו אתם שבעים"), ומיד אח"כ ממשיך רש"י ש,באותה שעה הי' להם תבואה"?

והביאור: באותה שעה הי' להם תבואה רק עבור זמן מועט, אך הם הראו עצמם כאילו הם שבעים – כאילו יש להם הרבה תבואה למשך זמן רב – מפני שבטחו בה'. וע"ז אמר להם יעקב שלא יתראו בפני בני ישמעאל ובני עשו – זרע אברהם ויצחק, שהוצרכו לצאת מא"י בעת הרעב – כי אז יעוררו בני ישמעאל ועשו קטרוג היתכן שאברהם ויצחק הצטרכו לצאת ואילו יעקב ובניו אינם צריכים לצאת.

מיינה של תורה: תבואה הו"ע החכמה שנעשה דם ובשר כבשרו. ובשנים כתיקונם אין בנ"י צריכים לצאת מא"י גם עבור שאר החכמות כי מקבלים את כל החכמות מהתורה או מחכמי ישראל. אך ע"ז אומר יעקב „למה תתראו" כי דבר זה – שישראל אינן זקוקים לאוה"ע עבור חכמה – יכול לגרום קטרוג מצד האומות שטוענים שבעניני העולם דומים הם לבנ"י.

אך באמת אין בנ"י דומים לאוה"ע שהרי נאמר „חכמה יש בגוים תאמין תורה יש בגוים אל תאמין", והענים שאצל בנ"י ענין החכמה הוא הוראה למעשה משא"כ חכמות אוה"ע אין ענינה להורות לאדם את החילוק בין טוב ורע.

### מקץ ח"ל שיחה ב'

„ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו גו' ויען ראובן אותם לאמר הלא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד וגם דמו הנה נדרש (מ"ב כ"כ"א)". וצריך להבין היתכן שבשעה שהשבטים מתודים אומר להם ראובן שהוא צדק? והביאור: כוונת ראובן הי' להביאם לתשובה אמיתית, לא רק מצד הצרה אלא מצד עצם הענין ש,בהתחננו וגו' ולא שמענו", שאז התשובה היא בבחירתם החפשית ולא מצד הצרה.

(וזהו שהרמב"ם מביא את הענין דבחירה חפשית בהלכות תשובה, ולא בהתחלת ספר המדע, אף שבחירה חפשית היא היסוד לכל התורה, כי בכל המצוות שייך פעולת המצוה גם ללא בחירה (ורק שציווי ושכר ועונש אינו שייך), ובתשובה הנה מעשה התשובה גופא תלוי בבחירה חפשית, דענינה שהאדם מצד עצמו – ולא מצד סיבה שחוץ ממנו – שב בתשובה).

ועוד ענין בזה: כדי שהתשובה תהיה תשובה אמיתית, צריך שהאדם ידע (כהדגשת הרמב"ם) שיש לו בחירה חפשית ולכן האשמה תלוי' בו וא"כ צריך להתחרט ולעשות תשובה דלולא זאת אין החרטה חרטה אמיתית.

### מקץ חל"ה שיחה א'

ברש"י (מ"א י"ד): „ויגלח: מפני כבוד המלכות“. והקשו המפרשים מדוע לא פירש רש"י שגם „ויחלף שמלותיו“ הוא מפני כבוד המלכות?

והביאור: בבית האסורים ישנם בגדים מיוחדים לאסירים, וא"כ ביציאה מבית האסורים מחליפים בגדים ואין זה ענין מיוחד עבור כבוד המלכות. משא"כ גילוח השערות שי"ל שמגלחים אותם מזמן לזמן גם בבית האסורים, וא"כ אין הכרח לגלחם מיד בהציאה משם, וא"כ הגלוח הוא מפני כבוד המלכות.

מיינה של תורה: יוסף יצא מבית האסורים בר"ה. והנה בר"ה הו"ע בנין המלכות ש,ה' מלך גאות לבש". אך כדי שיהי' ההתהוות מבחי' שערות דעתיק (כידוע ששערות הו"ע מותרי מוחין, והמותרות של עתיק שהוא בבחי' א"ס יש בהם הרבה קדושה משא"כ השערות דנוקבא שמהם יכול להיות יניקת החיצונים) צריך להיות „ויגלח“ – הסתרת גילוי החיות, ועי"ז יכול להיות „ויחלף שמלותיו“ – „ה' מלך גאות לבש“. ולפי"ז דוקא ע"י „ויגלח“ נעשה כבוד המלכות.

ועד"ז יובן בנוגע לעבודת יוסף – שמצרים לא הפריע לו מדביקותו בה', שפעל זאת ע"י „ויגלח“ – שצמצם עצמו מהגילוי שבשערות, ועי"ז „ויגלח שמלותיו“ – שכל הענינים הגשמיים – כולל המלוכה – אינם פועלים עליו כי הם רק לבוש.

### מקץ חל"ה שיחה ב'

עה"פ (מ"ג ט"ז) „וטבוח טבח והכן“ איתא בגמרא חולין (צ"א ע"א) „מאי דכתיב וטבוח טבח והכן, פרע להם בית השחיטה כו"ל. אך רש"י אינו מפרש כן.

ויש לומר שלשיטת רש"י בפשוטו של מקרא לא מצינו שהשבטים קיימו את כל התורה, דזה שהאבות קיימו את כל התורה הוא חומרא אך אין זה מחייב את בניהם.

אך לפי"ז קשה מהו ההדגשה „וטבוח טבח והכן“, הרי בכמה מקומות במקרא מסופר ע"ד סעודה ללא הדגשת ההכנה? וי"ל שזה הי' ע"ד הנהגת יוסף עם אחיו, שאף שדיבר איתם קשות מ"מ התנהג עמהם באופן שלאחר שיתגלה אליהם יאמינו לו, כי הראם שידוע על אודותם – שהושיב אותם הבכור כבכורתו, ועד"ז שאסר את שמעון רק לעיניהם, והזמינם אל ביתו וכו'. ועד"ז כאן שרמז להם שידוע שבבית יעקב ישנה הדגשה מיוחדת על אופן טביחת הבשר.



## חנוכה

### חנוכה ח"א (לאחר וישב)

בחנוכה ישנם שני ענינים (א) ענין החינוך, (ב) ושהנס דפך השמן פעל שלא יצטרכו להדליק שמן טמא ולהסתמך על ההיתר ד"טומאה הותרה בציבור". וההוראה מזה הוא שצריך לחנך ללא פשרות, וכהמשל שחריץ על עץ לא יפעול נזק כ"כ, אך חריץ על הגרעין יעשה הרבה נזק לעץ.

### חנוכה ח"א (לאחר מקץ)

א. נרות המשכן והמקדש ניתנו בזמן של אור, ולכן בהם לא היה הכרח להוסיף נר בכל לילה ואין הכרח להאיר את הלילה ואת החוצה, כי גם בזמן המקדש ישנו אור גם ב"חוצה". משא"כ נרות חנוכה ניתנו בזמן של חושך שאז צריכים עבודה במס"נ, וצריכים להאיר את החושך ואת החוצה ולהוסיף בכל לילה.

ותובעים עבודה זאת מכל אחד, שכל אחד צריך להיות "אמבאסאדאר" של הקב"ה, להאיר את העולם באופן הנ"ל.

ב. במצות חנוכה ישנם ב' שינויים משאר המצות: (א) שישנה מציאות של מהדרין מן המהדרין (ב) ושכל אחד מקיים את המצוה בהידור.

ויובן בהקדים שבהנהגה שלמעלה ישנם כמה בחינות: (א) הצלחה ע"פ טבע – שבא ע"י קיום המצות. (ב) נס שלמעלה מהטבע – שבא ע"י הידור מצוה. (ג) והנהגה שלמעלה מנס (ולמעלה ממצויאות) – נר חנוכה, שהרי בעצם לא היו צריכים לנס מפני שטומאה דחוי' בציבור ומ"מ נעשה נס, – וזה בא ע"י עבודה במס"נ שבו אין האדם מציאות כלל.

וזהו שחנוכה, שבו הי' הנהגה באופן הג', מעורר אצל בני" את המס"נ שלמעלה ממצויאות, שאז קיום המצוות הוא ללא הגבלה עד לאופן ד"מהדרין מן המהדרין".

### חנוכה ח"ג

א. הרמב"ם מביא את ההלכה דנר ביתו קודם לנרות חנוכה מפני ש"גדול השלום" בהלכות חנוכה דוקא (ולא בהלכות שבת) כי ענין חנוכה הוא לעשות שלום בעולם. דחנוכה הוא עבודת הבע"ת – הפיכת החושך לאור – אך נרות חנוכה באים בהמשך לנרות המקדש שענינם עבודת הצדיקים, כי ענינו של חנוכה הוא החיבור והשלום דעבודת הצדיקים ועבודת הבע"ת שיהי' לעת"ל, המרומוז במספר שמונה – שלעת"ל יהי' כינור של ח' נימין.

ב. נר חנוכה שונה משאר נרות בזה שהתכלית דאור הנר אינו בשביל ענין אחר – ע"ד נרות שבת שהם בשביל שלום ביתו – אלא התכלית הוא בהם עצמם (שלכן יוצאים גם אם הנר אינו באופן דפרסומי ניסא). והביאור בפנימיות הענינים: מלחמת היונים הי' נגד האלקות שלמעלה מטו"ד שבתורה. וכן העבודה דבני" אז הי' מס"נ שלמעלה מטו"ד, ולכן הנרות חנוכה תכליתם הוא בהם עצמם מפני שהם מבטאים את הקשר העצמי של בני" והקב"ה ולכן אי אפשר לומר שהם אמצעי לענין אחר.

### חנוכה ח"ה

נר חנוכה דומה למזוזה דשניהם בחוץ, אך מ"מ ישנו חילוקים ביניהם, דנר חנוכה

הוא בימין ומזוזה בשמאל, ומזוזה היא בחוץ מפני ששם מתחיל הבית, משא"כ נר חנוכה ענינה הוא להאיר את החוץ. ושני ענינים אלו קשורים זה בזה, דבר חנוכה היא בשמאל משום שענינה הוא ברור החוץ – צד השמאל.

והנה, חילוק זה דומה לחילוק שבין מ"ע ומל"ת, דיכולים לקיים מ"ע רק ע"י עניני היתר (בפנים), כי ההמשכה דמ"ע באה בפנימיות בכלי וא"כ הכלי צריך להיות ראוי להמשכה. משא"כ מל"ת הוא המשכת אור שלמעלה מהתלבשות בכלי ולכן נמשך גם ע"י עניני קליפה (חוץ). והנה, בנר חנוכה ישנה ב' המעלות, דהמשכה היא בעניני חוץ ומ"מ היא מ"ע ולכן ההמשכה באה בפנימיות.

והנה, כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקנו, ולכן מוצאים שמצות תפילין היא בדוגמת נר חנוכה, דהנחת תפילין היא ביד שמאל, וענינה הוא ברור היצה"ר (כמ"ש בזהר), ותפילין של ראש פועלים ש"וראו כל עמי הארץ גו' ויראו ממך". והנה, כתוב שצריך להוסיף בצדקה בימי החנוכה, ומובן שזה כולל צדקה רוחנית, ולכן יש להוסיף במבצע תפילין בימי החנוכה.

### חנוכה ח"י

כתב הרמב"ם שימי חנוכה הם „ימי משתה ושמחה“, וכתב המהרש"ל שלדעת הרמב"ם „אותן סעודות שעושים בימי חנוכה גו' הם סעודות מצוה“. ואף שבגמרא לא נזכר ימי שמחה אלא „הלל והודאה“, יש לומר שלהרמב"ם קושיית הגמרא „מאי חנוכה“ אינה על עצם היו"ט דחנוכה אלא על זה שהיו"ט הוקבע בהלל והודאה, וע"ז אומרת הגמרא שזהו מפני הנס דפח השמן, שמורה על הצלה רוחנית ולכן ההודאה הוא בענין רוחני – הלל והודאה. אך כל זה הוא בהוספה על הנס דניצחון המלחמה שהיתה הצלה גשמית וא"כ ישנו חיוב שמחה בסעודות להודות על ההצלה הגשמית.

### חנוכה חט"ו שיחה א'

בהתחלת „הנרות הללו“ אומרים „על התשועות ועל הניסים ועל הנפלאות“, ובסיום „הנרות הללו“ משנים את הסדר ואומרים „על ניסין ועל נפלאותיך ועל ישועותיך“.

הביאור בשינוי הסדר דסוגי הניסים: גם במלחמה שבה שני הצדדים שווים צריך לישועה. ונס הוא ישועה שלמעלה מהטבע. ופלא אינו למעלה מהטבע ורק שרואים שזה ענין נפלא שבשינוי מהרגיל.

ולכן בהתחלת „ועל הניסים“ – שבו מדברים על הסדר כפי שהיה אצל אבותינו – הנה הסדר ה' שקודם ה' מלחמה בעיר מודיעין, ששם לא היו הרבה יוונים, וא"כ הניצחון ה' ענין של ישועה. ואח"כ ה' ניצחון ד"רבים ביד מעטים" נגד ריבוי היוונים ששלח אנטיכוס. ואח"כ מצאו פך של שמן שה' מונח בחותם בקרקע, וא"כ זה שהיוונים לא טימאוהו הוא ענין נפלא אך לא למעלה מהטבע. ובסיום הנרות הללו שבו אנו מודים לה', אזי הסדר שונה, שבתחילה מודים על הניסים הגלויים, ולאח"ז ע"י ההתבוננות רואים שגם הנפלאות והישועות הם מה' וצריך להודות ע"ז.

וע"פ דא"ח שורש הניסים המלוכשים בטבע הוא למעלה מהניסים שלמעלה מהטבע, ושורש הטבע הוא עוד למעלה יותר, שהרי זהו הנהגה מה' שאינו מוגבל בענין הגילוי ויכול לבוא בהעלם ג"כ. ועפי"ז הנה בהתחלה מודים על הגילויים ואח"כ על נס המלוכב בטבע ואח"כ „לשמך הגדול“ ע"י „ישועותך“.

### חנוכה חט"ו שיחה ב'

בסיום הל' חנוכה כותב הרמב"ם: „היו לפניו נר ביתו ונר חנוכה או נר ביתו וקידוש היום נר ביתו קודם משום שלום ביתו שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו. גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם שנאמר דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום“.

צריך להבין: מדוע מוסיף „גדול השלום וכו“? ולכאורה הראי' היא בנוגע להתיר אישה לבעלה, ענין עיקרי ולכן השם נמחק, ואינו ראייה לענינינו שבו השלום הוא רק ש„לא יכשל בעץ ואבן“. ומדוע מובא דין זה בהלכות חנוכה ולא בהלכות שבת?

והביאור: בהל' שבת כותב הרמב"ם שר שבת הוא משום כבוד ועונג ואינו מביא את הטעם דשלוש ביתו. דלפי הרמב"ם עיקר ענין נר שבת אינו ענין השלום אלא כבוד ועונג. ולכן זה שר שבת דוחה נר חנוכה אינו משום ענין נר שבת אלא משום השלום והשם נמחק וכו' וגדול השלום וכו' זאת אומרת שהשלום הוא קיום כל התורה, זאת אומרת שענין חנוכה, שענינה שלום שהרי ע"י חנוכה היתה ישועה לכללות הדת, אינו נדחה אלא מתקיים ע"י השלום שבנרות שבת.

והביאור: שבת הוא ענין חיובי – מנוחה. ורק שמהמצות עשה באים גם כן מצוות לא תעשה – שלא לעשות מלאכה. וחנוכה ענינה דחית ושליטת הרע, דנתקנה משום שהיונים ביטלו דתם וכו' והחשמונאים גברו עליהם ואבדום. ולכן נר ביתו קודם (ולא עדיף, דכנ"ל ענין השלום הוא ענין חנוכה ואינו נדחה) כי נר ביתו פועל שלום בגשמיות.

ובעומק יותר: אמיתית ענין השלום הוא שמתגלה שמציאות השני אינו מנגד ואינו שונה ממציאיותו. וזהו ש„התורה ניתנה לעשות שלום בעולם“ – לגלות שמציאות היש הנברא הוא תורה ואלוקות – שאמיתית מציאות היש הנברא הוא היש האמיתי. ולכן אף שבתורה ישנו קו החיוב – המשכת האור, וקו השלילה – הסרת המנגד, הנה מטרת התורה היא לעשות שלום בעולם.

### חנוכה ח"כ

„פליגי בה תרי אמוראי חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסים וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאים, וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דב"ה דמעלין בקודש ואין מורדין“.

והנה משמע שיש נפק"מ לדינא בין הטעמים ומבואר בספרים שהמחלוקת בין הרמב"ם לתוספות –

שלהרמב"ם „המהדרין מן המהדרין“ הנה כל אחד מבני הבית מוסיף כנגד ימים היוצאין, שההוספה ד„המהדרין מן המהדרין“ הוא „על המהדרין“ דנר לכל אחד

ואחד, שכל אחד מוסיף והולך. ולתוספות בלילה הראשון מדליקים רק נר אחד וכל לילה מוסיפים נר א' לכל בני הבית, כי רק באופן זה ישנו היכר באיזה יום עומדים –

תלוי בהטעמים דלעיל שאם הטעם הוא „כנגד ימים היוצאים” פוסקים כהתוספות כדי שידעו מנין ימים היוצאים, ואם הטעם הוא משום ד„מעלין בקודש” אז פוסקים כהרמב”ם שהרי אין צריך היכר וממילא „המהדרין מן המהדרין” מוסיפים על ההידור דהמהדרין.

ובעומק יותר הנה זהו החילוק בן גברא לחפצא, שאם הטעם הוא כנגד ימים הנכנסים אז זה נוגע להחפצא של חנוכה, ואם הטעם הוא משום דמעלין בקודש אז הטעם הוא רק ענין בהגברא בהנהגת האדם בכלל שצריך להעלות בקודש.

– והנפק”מ אם לאחרי שהדליק נר אחד הביאו לו עוד נרות האם יכול לברך על הדלקתו, שאם ההידור הוא בהחפצא של חנוכה אזי יכול לברך אך אם ההידור הוא רק בהגברא אז אינו יכול לברך –

וזהו שרש”י מדייק „פרי החג: בקרבנות דפרשת פנחס. מעלין בקודש ואין מורידין: מקרא ילפינן ליה במנחות בפרק שתי הלחם”, וכוונת רש”י להדגיש שענין זה אינו שייך לחנוכה אלא הוא ענין בכלל בשייכות להנהגת האדם.

ונפק”מ אם בליל ח' יש לו פחות מז' נרות – פחות מההידור דיום האתמול, שלמ”ד שהטעם הוא „כנגד ימים היוצאים – שההידור הוא חלק מגוף המצוה דנר חנוכה – צריך להדליק את כל הנרות שיש לו. אך למ”ד שהטעם הוא „מעלין בקודש” – שאין לזה שייכות לעצם מצות נר חנוכה – הנה מסתבר שידליק נר איש וביתו – עצם המצוה – שאם יוסיף עוד נרות יעבור על „אין מורדין”. ולכן יקיים רק את עצם המצוה כתיקונה – נר איש וביתו.

### חנוכה חכ”ה

בנוסח „ועל הניסים” אומרים: „והדליקו נרות בחצרות קדשך” וידוע השאלה שלכאורה הדלקת הנרות הוא בפנים בהיכל ולא בחצר?

והנה, החת”ס מבאר שמפני שהדלקה כשרה בזר לכן (לאחר שהטיבו את הנרות בחוץ) הדליקו את הנרות בחצר מפני שהיכל היה עדיין מלא גילולים. אך קשה לפירוש זה שהרי נאמר „ופינו”, „וטיהרו” ואח”כ „והדליקו”, וגם מדוע נאמר „בחצרות” לשון רבים (ובפרט שכל שאר הלשונות „מקדשך” וכיוצא”ב הם בלשון יחיד)?

ולכן יש לומר שהכוונה ב„הדליקו כו” אינו לנרות המנורה אלא לנרות שהדליקו בבהמ”ק כהודאה על הנס. ועפ”ז יוצא שב„ועל הניסים” לא הוזכר נס דנרות המנורה – ובגמרא בסוגית „מאי חנוכה” לא הוזכר נס המלחמה. והביאור בזה: ידוע שעיקר מלחמת היונים היה מלחמה רוחנית „להשכיחם תורתך כו”, וזהו שהנס התבטאה בנרות (אף שהיונים טמאו את כל שאר כלי המקדש ג”כ), כי נר הוא הענין הכי רוחני בעוה”ז, וא”כ כשהנס נעשה בנר רואים איך שהאלוקות שלמעלה מהטבע פועל בעולם.

והנה, לגבי גודל הנס הרוחני אין הנס הגשמי תופס מקום ואם כן בגמרא בסוגית „מאי חנוכה” – מהו עיקר התוכן דחנוכה – לא הוזכר הנס דהמלחמה, ועד”ז לאידך כשרוצים לתת שבח והודאה לה’ על הנס דמלחמה אין מזכירים את נס הנרות כי אז תתבטל החשיבות דנס המלחמה.

וההוראה: מחנוכה מקבלים נתינת כח שהענינים הרוחנים שבאדם יהיו עיקר מהותו, ועניניו הגשמיים לא יתפסו מקום, כי כל עניניו הגשמיים הם רק כדי שעל ידם תוכל הנשמה לעבוד עבודתה.

### חנוכה ח”ל שיחה א’

הרמב”ם סובר שקביעת היו”ט דחנוכה הוא ביום נצחון המלחמה, משא”כ המאירי סובר שחנוכה נקבעה ביום המנוחה.

וי”ל שכולם מודים שחנוכה נקבעה הן על ניצחון המלחמה והן על נס הנרות, ופליגי האם נצחון המלחמה הוא רק הקדמה והכשרה לנס הנרות (מאירי) או שדומה בתקפו לנס הנרות (שלכן להרמב”ם ימי חנוכה הוקבעו גם לימי משתה ע”ש נצחון המלחמה).

והביאור בזה: ישנם ג’ חלוקות בענין קביעת ימים טובים: (א) בפורים עיקר היו”ט הוקבע על ההצלה אך לא על אופן ההצלה, ולכן המלחמה הוא רק הכנה, ולכן היו”ט הוא ביום המנוחה. (ב) ובחנוכה, שהמלחמה הי’ באופן ניסי ד, מסרת גבורים ביד חלשים גו”, היו”ט הוא גם על אופן ניצחון המלחמה ולכן (לדעת הרמב”ם) היו”ט נקבע ביום נצחון המלחמה. אך בחנוכה ב’ הענינים דהנס הם ענינים שונים. (ג) ובפסח (כתוכן ביאור אדה”ז – אף שאדה”ז אינו לומד כהרמב”ם) היו ב’ הענינים ד, נגוף למצרים ורפוא לישראל” ברגע אחד, כי הנס הי’ ע”י שנגלה עליהם ממה”מ הקב”ה שלמעלה מחילוקי מדרגות.

והביאור בעבודת האדם: ישנו אופן שבו „סור מרע” – נקיון הדירה כדי שיהי ראוי למלך – הוא רק הכנה ל„ועשה טוב”. ולמעלה מזה הוא כשהדירה נקיה מענינים בלתי רצויים, אך צריך להיות התנועה ד, „סור מרע” שהוא ענין אתכפיא וביטול מציאותו שדוקא אז שורה השכינה. ובאופן זה העבודה ד, „סור מרע” הוא חלק מהשראת השכינה. ולמעלה מזה הוא כששניהם שווים, שביטולו לרצון העליון הוא מוחלט עד שאינו מרגיש את החילוק בין הדרכים שעל ידם פועל השראת השכינה, ודוקא ע”י ביטול מוחלט זה השראת השכינה היא בתכלית השלימות.

### חנוכה ח”ל שיחה ב’

בנוסח „ועל הניסים” נאמר: „גבורים ביד חלשים כו’ ורבים ביד מעטים ורשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך”. וצריך להבין הרי ג’ החלוקות האחרונות אינם מדגישים את הנס דנצחון למעלה מהטבע?

והביאור: הכוונה ב„רשעים ביד צדיקים כו”” הוא להמתיונים מבין בני” (דהצדיקים וכו’ היו המיעוט), ומובן שזה מדגיש את גודל הנס דנצחון המלחמה אף שהיו מבני” שהיו לצידם של היונים, ועד”ז ברוחניות הענינים שהקב”ה עשה נס לבני” אף שהיו כמה מבני” שלא היו ראויים לנס.

ומכאן עידוד לבני בדורנו זה, שאף ששומרי תורה ומצות בשלימות הם מיעוט מבני, מ"מ ה' עוזרם ויזכו לגאולה (במכ"ש וק"ו מימי חנוכה, שהרי רוב בני בדורנו הם תינוקות שנשבו).

ועד"ז בעבודת כל אחד, שאף שרוב היום עוסק בענינים גשמיים מ"מ זהו רק בכמות אך באיכות הנה עיקר מציאותו הוא בשעה שעוסק בתורה ובתפילה ובמצות.

וזהו ג"כ עידוד לבעלי תשובה שאף אם כמה ימים בעבר היו ר"ל טמאים, מ"מ לאמיתתם הם טהורים וצדיקים ועוסקי תורתך.

### חנוכה חל"ה

באגרת כ"ק מו"ח אדמו"ר מסתפק האם אומרים פסוקי הפטרת ר"ח בשבת חנוכה. וצריך להבין הרי ספק זה הוא גם ביום א' דר"ח שחל בשבת, שאז פוסק הב"י שאומרים הפסוק הראשון והאחרון דמחר חודש, משא"כ הרמ"א פוסק שאין אומרים. ואדמו"ר הרשב"ב כותב שאביו הי' אומר גם פסוקי מחר חודש, וא"כ מדוע ישנו ספק בנוגע לשבת חנוכה שחל בר"ח?

וי"ל שההפטרת דר"ח ומחר חודש קשורים בתוכנם, וא"כ סובר הב"י שאינם בגדר ד, אין מפטירין בשני ענינים, ולכן גם למנהגנו שאומרים פסוקי מחר חודש, עדיין ישנו ספק בנוגע להוספת פסוקי מחר חודש לההפטורה דחנוכה.

והנה, בשנת תש"א הדפיס כ"ק מו"ח אדמו"ר סידור ובו „סדר ההפטורת שיש בהם חילוקי מנהגים“, שממנו משמע שמוסיפים עוד פסוקים גם אם אינם בענין אחד, שהרי כותב שכששבת פרשת ראה חל בער"ח אלול מפטירין „עניה סוערה“ ומוסיפין פסוק ראשון ואחרון של הפטורת מחר חודש.

וי"ל שלמעשה בשבת חנוכה שחל ביום א' דר"ח יש להוסיף הן את פסוקי ר"ח והן את פסוקי מחר חודש (אף שזהו חידוש גדול יותר).

## טבת

### טבת חט"ז

טבת הוא חודש שבו „הגוף נהנה מן הגוף“. והנה, גשמיות נשתלשל מרוחניות, וא"כ בחדשי הקיץ שהשמש מאירה בחום נקל יותר לעבוד את ה' ולהרגיש את שמש הוי', ובחורף קשה יותר. ולכן בקיץ העבודה היא עבודת הנשמה ובחורף הוא העבודה לברר את הגוף מצ"ע. וזהו „הגוף נהנה מן הגוף“ – שהעצמות – שהוא גוף ועצם הדבר – „נהנה מן הגוף“ – מהעבודה דבירור הגוף ונה"ב.

וזהו הקשר לחנוכה שחל בחודש טבת, שענין חנוכה הוא „והוי“ – עצמות – „גייה חשכי“, שהחושך עצמו יאיר. ועד שנרות חנוכה אינן בטלים גם בזמן הגלות, שבכוחם להאיר גם את הגלות. וזהו הקשר לעשרה בטבת שענינה עשיית תשובה על הענינים שגרמו לגלות.

וזהו הקשר לכ"ד טבת, ששכל אנושי הקר ישיג אלוקות שזהו תחית המתים.

## זאת חנוכה

### זאת חנוכה חכ"ה

צריך להבין מדוע יום האחרון דחנוכה נקרא „זאת חנוכה“ (ולא יום הראשון, ע"ד שבחנוכת המזבח נאמר „זאת חנוכת המזבח“ הן ביום הראשון והן ביום האחרון)? והביאור: ביום ראשון של חנוכה ישנו כל החנוכה רק בכח ודוקא ביום האחרון ישנה כל החנוכה – זאת חנוכה – בפועל.

והנה בית שמאי סוברים שהולכים בתר בכח בעניני קדושה, מפני שמצד הקב"ה אין כח חסר פועל, וא"כ מיד כשהענין הוא בכח כבר נפעל הענין (בכח). וי"ל שמחלוקת ב"ש וב"ה אם אזלינן בתר בכח או בתר בפועל הוא בעצם מחלוקת האם העיקר בתורה ובמצוות הוא גדר הנותן – הקב"ה – שמצדו העיקר הוא הבכח, או שהעיקר גדר (בירור) המקבל – בני" – שמצדו העיקר הוא הפועל. והנה, בשם חנוכה – ראשי תיבות „ח' נרות והלכה כבית הלל" – מודגש שבחנוכה העיקר הוא הפועל, ולכן אף שבחנוכת המזבח שייך לומר „זאת חנוכת המזבח" גם ביום הראשון מפני גדר הבכח, מ"מ בחנוכה, שהעיקר הוא הפועל – „זאת חנוכה" הוא רק ביום ח' כשישנה הפועל.

והביאור בזה שגדר חנוכה הוא גדר הפועל, ועד שזה מתבטא בשם חנוכה: היר"ט דחנוכה הוא יו"ט שנקבע ע"י החכמים לאחר שפסקה הנבואה (דפורים הוא מתקנת נביאים – שנבואה בא מלמעלה). וענין זה מתבטא גם בזה שבחנוכה מקיימים כל ישראל את המצוה באופן של מהדרין מן המהדרין, כי בהידור מודגש גדר המקבל, שעושה את המצוה לא רק מפני שנצטווה אלא מפני שרוצה להדר מצד עצמו.

## ויגש

### ויגש ח"א

א. יהודה מסר נפשו להילחם עבור בנימין – כי הוא „ערב את הנער". וזהו הוראה להורים שצריכים למסור נפשם עבור כל ילד שיקבל חינוך הראוי, כי ה' מסר את להם את האחריות לילד.

ב. גלות מצרים היתה גלות קשה יותר משאר הגליות מפני שהיתה הגלות הראשונה וזה ה' לפני מ"ת (שאז יכלו להגיע רק עד שורש הנבראים) וכל ישראל היו במקום אחד. ואעפ"כ הקימו בני" ישיבות. ומזה הוראה שאעכו"כ שעתה צריכים להקים ישיבות, וגם תלמידי הישיבה צריכים שלא להתפעל מהאוויר שברחוב ולא לחשוב על „תכלית".

ג. איתא בכתבי האריז"ל שעי" שיוסף אמר „הא לכם זרע" הוא הוסיף חיות בקליפת מצרים ומזה נעשה קושי הגלות והתיקון לזה הוא עי" אמירת „הא לחמא עניא". ואף שלכאורה היתה כוונתו רצוי' – להשפיע קדושה למצרים, מ"מ ה' זה בלתי רצוי כי עשה כן מדעתו, והמצריים לא היו מוכנים להתברר, וא"כ אדרבא הוא הוסיף חיות בקליפה.

והביאור בעבודת האדם: צריכים לקרב את בני" לתורה ללא פשרות, כי צריכים לקרב רק ע"פ הוראות התורה. וזהו ש"הא לחמא עניא" הוא התיקון ל"הא לכם זרע", כי אומרים ש"כל דכפין ית", אך מוספים "ייתי ויפסח" שצריך לקיים את הלכות הפסח.

### ויגש ח"ג

א. תכלית גלות מצרים הוא ש"אחרי כן יצאו ברכוש גדול", שהו"ע בירור הניצוצות שבדברים הגשמיים, שבאו למצרים ע"י ש"וילקט יוסף את כל הכסף" מכל הארצות. וזהו שיוסף הדגיש לאחיו שהוא נעשה האדון לכל מצרים ולכן יכולים לבוא למצרים, כי כבר יכולים להגיע לתכלית הגלות שהו"ע בירור הניצוצות.

וזוהו "ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי כסף גו", "אשה" היא הנשמה, וצריכה לפעול ש"דלת ביתה" – הענינים שיש לה שייכות עמהם בקביעות, ו"שכנתה" – הענינים שיש לה שייכות עמהם רק באופן ארעי, יוכלו בהעבודה ד"כלי כסף וכלי זהב" – העבודה דאהבה ויראה.

והנה העבודה דבירור הניצוצות נוגע לאדם עצמו, כי כל ניצוץ שייך לנשמה מסוימת וכל זמן שהניצוץ הוא בגלות הנשמה היא בגלות. ועוד, שקיום רצון ה' – בירור הניצוצות – הוא תכלית בריאת האדם.

וע"י התבוננות בב' ענינים אלו ידע שאי אפשר לו להסתגר בתורה ובתפילה אלא עליו לעסוק בעבודת הבירורים.

ב. על הפסוק (מ"ו כ"ח) "ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גשנה" איתא ברש"י בשם המדרש "לתקן לו בית התלמוד". דאף שיוסף למד תורה מ"מ שלח את יהודה לתקן לו בית תלמוד, משום שאף שמדריגת יוסף היא למעלה משאר השבטים שלכן ה' בדביקות לה' גם בהיותו טרוד בעניני מצרים, מ"מ לימוד התורה צריך להיות "תורתו אומנתו" שלא יהיה לו עסק עם שאר עניני העולם.

וההוראה מזה הוא שתלמידי הישיבה צריכים לדעת שענינם הוא רק לימוד התורה, ואפי' הפצת המעיינות, שצריכים להתעסק בזה שהרי כל האומר "אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו" – צריך להיות באופן שלא יקרע אותם מהתורה, ואדרבה עבודה זו הוא כדי שתורתם תהי' כדבעי.

### ויגש ח"ה שיחה א'

על הפסוק (מ"ו י') "ושאלו בן הכנענית" מפרש רש"י: "בן הכנענית: בן דינה שנבעלה לכנעני כשהרגו את שכם לא היתה דינה רוצה לצאת עד שנשבע לה שמעון שישאנה".

צריך להבין מהו המקור בפשוטו של מקרא לפירוש זה?

והביאור: בכל האנשים שנמנו נאמר רק שם האב ולא שם האם חוץ מבשאל. וכדי לבאר טעם השנוי מפרש רש"י ששאלו הוא בן דינה, וא"כ הוא מתייחס ליעקב גם מצד האם.

אך לפי"ז קשה, דאם כוונת הפסוק הוא להדגיש את היחוס דשאלו, מדוע נאמר



„בן הכנענית“ שזהו היפך השבח? אלא שבזה מרמזת התורה מדוע הי' שמעון מותר לשאת את אחותו, וכדלקמן.

ובהקדים הקושיא איך היה מותר ליעקב לישא את בלהה וזלפה שהיו אחיות. דאף שי"ל שאין לשפחות קורבה מצד האב מ"מ היו ג"כ אחיות מן האם. וי"ל שעבד ושפחה אינן מציאות לעצמם דהם רכוש האדון, וא"כ אין להם דין קורבה, דאילו היו קרובים היו מציאות לעצמם.

ועד"ז בנודע לדינה, שעי"ז שנבעלה לכנעני היפך רצונה נתבטלה מציאותה העצמית ונעשית כנענית שאין לה דין קורבה. ואף שזה הי' רק לזמן מועט ואח"כ יצאה מבית שכם, מ"מ מפני שלא רצתה לצאת עד שנשבע לה שמעון שישאנה, א"כ יציאתה הי' רק בתנאי שנשארת כנענית וא"כ מותרת להינשא לשמעון. וההוראה: בני"ם הם עבדי ה' ולכן אין להם מציאות בפני עצמם, דזהו המעלה בעבד על בן, דבן הוא מציאות משא"כ עבד.

### ויגש ח"ה שיחה ב'

בני"ם נקראים בשם יוסף כי הוא כלכלם בימי הרעב. דמזה מובן שיוסף נתן לכל אחד מישראל את הכח לגמול טובה תחת רעה, וענין זה הוא מהותו של יוסף ונעשה חלק ממהות כל יהודי, ולכן נקראים בני"ם בכל הזמנים ע"ש ענין עיקרי זה (דלולא פירוש זה אינו מובן מדוע נקראים בני"ם ע"ש יוסף, דלכאורה הי' זה מאורע חד פעמי, ואינו ענין עיקרי בבנ"ם).

והנה, במדרש איתא „יוסף כנס משנות השובע לשנות הרעב אף אנו כנס לנו מחיי העולם הזה לחיי העוה"ב, מה יוסף כלכל כל אחד לפי מעשיו שנאמר ויכלכל יוסף את אביו אף אנו כלכלנו לפי מעשינו, אמר רבי מנחם בשם רבי אבין מה יוסף גמלוהו אחיו רעה והוא גמלם טובה אף אנו גמלנוך רעות גמול אותנו טובות“.

ולכאורה מדרש זה דורש ביאור דמדוע צריך לכנוס מעוה"ז לעוה"ב הרי אין זה אוכל גשמי שבו יש צורך בפעולה מיוחדת ד„כנס“? ומדוע צריך בקשה מיוחדת לכלכל אותנו לפי מעשינו, דזהו שורת הדין? והבקשה הבאה, „גמלנוך רעה גמול אותנו טובה“ היא בסתירה להבקשה הקודמת „כלכלנו לפי מעשינו“?

והביאור בזה: תומ"צ מושרשים בעצמותו ומהותו ית', וע"י קיום התומ"צ גורמים נח"ר לבורא. והנה, שכר המצוה בעוה"ב הוא רק הארה מהעצמות שהאדם יכול לקבל, ומובן שנחת רוח הנברא אינו בערך לנח"ר הבורא.

והנה, עצמותו ית' אינו מוגדר בגדרי העלם וגילוי, וא"כ אם ההמשכה שע"י תומ"צ מוכרחת להיות בהעלם ה"ז הוראה שאין זה המשכת העצמות, ולכן בעוה"ב מתגלה לאדם נח"ר הבורא.

וזהו „כנס לנו משנות הרעב כו"ו שהבקשה היא שהמשכת העצמות שנפעלת עתה תומשך לעת"ל. ואף שלפעמים קיום התומ"צ היא ללא חיות, וא"כ אף שישנה ההמשכה, מ"מ טוענת מדת הדין שההמשכה לא תהי' בגילוי, דחיות בתומ"צ הו"ע הגילוי. וע"ז הוא הבקשה הב' „כלכלנו לפי מעשינו“ – שתתגלה בגילוי בזכות המעשה אף שחסר בחיות, מפני שבפנימיות כל אחד רוצה לקיים את התומ"צ. וגם ע"י הזכיות שבאים ע"י הפיכת הזדונות – עבודת התשובה – הנה אף

ש„גמלונך רעה“ – שהחטא הי' מצד היצה"ר ולא מצד הפנימיות שרוצה לקיים רצון ה', מ"מ „גמול אותנו טובה“.

והנה, יוסף הוא הממשיך את בחי' יעקב – אצי' – לבי"ע, ולכן יוסף מגלה את עצם הנשמה גם במעשה בפועל. וזהו שבנ"י נקראים בשם יוסף, כי בחי' יוסף הו"ע עיקרי בעבודת בני“.

#### ויגש ח"י שיחה א'

עה"פ (מ"ה י"ד) „ויפול יוסף על צוארי בנימין אחיו ויבך ובנימין בכה על צואריו“ איתא בגמרא: „בכה על שני מקדשין שעתידין להיות בחלקו של בנימין ועתידין ליחבר, ובנימין כו' בכה על משכן שילה שעתיד להיות בחלקו של יוסף ועתידי ליחבר“.

והנה, הטעם שבהמ"ק מרומז בצאוור ולא בראש, (כדאיתא בגמרא „נחתי' ביה פורתא“), הוא מפני שאף שהראש הוא נעלה משאר האברים מ"מ בענין תכלית הראש ישנה מעלה בצוואר הוא הממשיך את ההשפעה דהראש לכל האברים. וזהו ענין בהמ"ק – המשכת הקדושה בעולם כולו.

והטעם שכל א' מהם בכה על המקדש דהשני ולא על המקדש של עצמו, ועד"ז הטעם שיוסף בכה כשפגש את אביו משא"כ יעקב הי' קורא את שמע ולא בכה, הוא כי ענין הבכי' הוא כדי שירווח להבוכה, וא"כ בנוגע למקדש של הזולת, הנה אע"פ שניסה לתקנו מ"מ הבנין דהבהמ"ק של חבירו תלוי בחבירו וא"כ לאחר שניסה הכל הוא בוכה. משא"כ בנוגע לבהמ"ק שלו הנה אינו יכול לבכות כי בידו לבנותו. ויעקב הוא האב דכל בני" וא"כ כל המקדשות הם בחלקו וא"כ אינו בוכה.

#### ויגש ח"י שיחה ב'

ברש"י (מ"ה כ"ג): „שלח כזאת: כחשבון הזה. ומהו החשבון, עשרה חמורים וגו'. מטוב מצרים: מצינו בתלמוד ששלח לו יין (ישן) שדעת זקנים נוחה הימנו. ומדרש אגדה גריסין של פול“.

הביאור בזה: לרש"י קשה מדוע שלח יוסף „עשרה חמורים גו“ לאביו, הרי לכאורה הוא רצה שיעקב יבוא למצרים מיד, וא"כ אינו צריך יותר מכדי הצורך לזמן מועט. וע"ז מפרש רש"י כחשבון הזה, דהפירוש בזה הוא כחשבון העגלות ששלח פרעה. דמפני שפרעה כיבד את יעקב ע"י ששלח י' חמורים וא"כ ק"ו שיוסף הי' צריך לשלוח כחשבון הזה, (ויותר, „ועשר אתונות גו“). והנה רש"י ממשיך „ומהו החשבון“, להדגיש שפרעה שלח י' ולא י"א. דהנה פרעה אמר לאחי יוסף טענו את בעירכם, ואז היו י"א אחים במצרים, ולכן מדגיש רש"י שהי' רק י' חמורים מפני שלשמעון שנשאר במצרים לא הי' חמור כי בפשטות האחים לקחו את חמורו כדי להביא שבר לא“.

והנה, מפני שכוונת יוסף הי' לכבד את אביו מסתבר לומר שלא שלח דבר המוכרח להצילו מרעב אלא דבר חשוב, ולכן מביא רש"י ש„שלח לו גו' שדעת זקנים נוחה הימנו“. אך מפני שלא מצינו שמצרים נשתבחה ביין (ובפסוק נאמר „מטוב מצרים“) מדייק רש"י שזהו מהגמרא (ולא ע"פ פירוש הפסוקים), שענינה הלכה, שמצד כבוד אב מסתבר ששלח לו יין.

ומפני קושי זה מביא רש"י מהמדרש ששלח לו „גריסים של פול“, שהם זרעים, שמצרים נשתבחה בזרעים. אך זהו ענין של מאכל ואינו ענין של נח"ר מיוחדת ולכן מביאו רש"י כפירוש שני.

ומדייק רש"י שזהו „דברי אגדה“, דהכוונה היא שבפירוש זה ישנו רמז נוסף, והוא, שכמו ש„גריסין של פול“ הם קטניות פרודות, וזה דוקא הוא מאכל חשוב, עד"ז הנה דוקא ע"י שהאחים נתפרשו נעשה יוסף אדון לכל מצרים.

מיינה של תורה: יוסף שלח לאביו יין כי מן הסתם לא הי' לו יין כי, כפרש"י, שיוסף ואחיו לא שתו יין עד לאותו יום ד„וישתו וישכרו עמו“, וא"כ מסתבר שגם יעקב לא שתה יין. וי"ל שיוסף רמז לאביו שהי' לו ביטחון בה' שיתראה עם אביו ולכן הכין יין, עד שנעשה היין יין.

וההוראה: גם כשישנם מצרים וגבולים אסור להתייאש. וצריך לקיים את ציווי התורה בהידור, ע"ד יוסף שכיבד את אביו גם ללא ציווי מפרעה.

#### ויגש חט"ו שיחה א'

בפסוק (מ"ה ג') „אני יוסף העוד אבי חי“ צריך להבין, הרי השבטים כבר אמרו ליוסף כמה פעמים שאביהם חי.

והנה, ישנם ביאורים ש„העוד“ אינו שאלה אלא תמיה הקיימת. אך לפי"ז צריך להבין מהו הקשר להתחלת המשפט אני יוסף?

והביאור: על „וימאן להתנחם“ פירש רש"י שגזרה על המת שישתכח מן הלב אך לא על החי. וא"כ הי' ליעקב צער גדול במשך כ"ב שנה. ולכן אמר יוסף, „אני יוסף“ – וא"כ אבי לא ניחם וא"כ ישנו תמיה קיימת „העוד אבי חי“.

וזהו הקדמה ל„מהרו ועלו אל אבי“, ענין המהירות, כי זהו סכנת נפשות. וזהו שמדגיש כמה פעמים „למחיה שלחני אלוקים“. שזהו ביאור על זה שאינו הולך בעצמו לראות את אביו, כי הוא צריך להיות במצרים בשליחות אלוקים.

ועוד ענין ב„מהרו“, שעד עכשיו לא היה יוסף יכול לראות את יעקב כי לא עברו כ"ב שנה שנגזר על יעקב שלא יראה את יוסף מפני הכ"ב שנה שיעקב לא ראה את יצחק, ועכשיו שעברו כ"ב שנה – „מהרו“.

וההוראה: גם כשצריך להיות שמאל דוחה, הנה מיד שמגיע הרגע שאין זה מוכרח צריך למהר – „מהרו“ לימין מקרבת.

#### ויגש חט"ו שיחה ב'

ברש"י (מ"ז ב'): „מקצה אחיו. מן הפחותים שבהם לגבורה שאין נראים גבורים שאם יראה אותם גבורים יעשה אותם אנשי מלחמתו... ואלה הם ראובן שמעון לוי יששכר ובנימין. אותם שלא כפל משה שמותם כשברכם. אבל שמות הגבורים כפל... זהו לשון ב"ר שהיא אגדת א"י אבל בגמרא בבליית שלנו (ב"ק צב) מצינו שאותם שכפל משה שמותם הם החלשים ואותן הביא לפני פרעה ויהודה שהוכפל שמו לא הוכפל משום חלשות אלא טעם יש בדבר כדאיתא בב"ק ובברייתא דספרי שנינו בוזאת הברכה כמו בגמרא שלנו“.

צריך להבין את אריכות לשון רש"י. ומדוע בוזאת הברכה מפרש רק פירוש אחד

– שכפל שמות החלשים לחזקם ולהגבירם, ובפרשת מטות ושמות מפרש שגד הוא מהגיבורים.

וביאור החילוק בין פרשתנו למטות ודברים: בפרשתנו אין הכרח לפרש איזה היו הגיבורים ולכן מביא רש"י ב' הפירושים. אך בפרשת מטות ודברים מוכרח שגד היו גיבורים ש, "לכן חלוצים תעברו". ואי"ז סתירה לפירוש הב' בפרשתנו שהרי בפרשתנו מדובר ע"ד גד בן יעקב ולא ע"ד שבט גד ר"נ שנה לאחריו.

והביאור בנוגע לפרשתנו וזאת הברכה: בפרשתנו אין התורה מספרת איזה ה' אנשים לקח, אך מסתבר שהתורה חילקתם במקום אחר. והוא ב, "וזאת הברכה". וע"ז מביא רש"י ב' פירושים. הראשון והעיקרי הוא, "אותם שלא כפל משה שמותם" שאז הובדלו ה' שבטים (משא"כ לפירוש הב' הם ו' ורק שיהודה נכפל שמו מטעם אחר). אך לפירוש זה קשה שהרי שמעון ולוי הרגו את כל עיר שכם ולכן מביא פירוש ב' שהם היו גיבורים.

אך בזאת הברכה משמע שכפל את החלשים שאז הכפל הוא חלק מהברכה ומתאים לתוכן וזאת הברכה. ומתאים ל, "גמרא בבליית שלנו" שענינה לבאר כל דבר באריכות. משא"כ לפירוש הב' שכפל את הגיבורים הכפל בשמותם אינה אריכות בברכות משה אלא ענין נוסף שהתורה מדגישה את חשיבותם. וזה מתאים ל"ב"ר שהיא אגדת א"י", שענינה קיצור, ולכן מפרשים שברכות משה היו בקיצור.

ו, "בברייתא דספרי" – שברייתא ענינה לבאר דברי המשנה באריכות שלכן מפרשים כמו גמרא שלנו, שנינו בה בזאת הברכה כמו בגמרא בבליית שלנו, שהטעם שמפרש כלשון הב' הוא כי הפירוש הוא בזאת הברכה וכן"ל שם ניחא יותר לפרש שהכפל הוא חלק מהברכה.

### ויגש חט"ו שיחה ג'

ברש"י (מ"ז י"ז): "וינהלם: כמו וינהגם ודומה לו אין מנהל לה על מי מנוחות ינהלני".

צריך להבין מדוע לא פירש רש"י את המילה וינהלם לפנ"כ ב, "ואני אתנהלה לאיטי"? ומדוע מביא ב' דוגמאות?

והביאור: המילה ינהלם מובנת בלה"ק ולכן אין רש"י מפרשה לפני כן. אך פה כתוב, "וינהלם בלחם". ולכן מפרש רש"י, "כמו וינהגם", שכוונתו הוא ל, "וינהגם" הנמצא בתנ"ך, "וינהגם כעדר במדבר", שהכוונה היא הנהגה מיוחדת. ועד"ז בנדו"ד שלא רק שנתן להם לחם אלא ניהלם באופן המתאים שיהיה מספיק אוכל לכולם ולכל השנה.

ולראי' מביא רש"י, "אין מנהל לה" ששם מדובר על הנהגה כללית לכללות ישראל. אך ראי' זו אינה מספיקה לנדו"ד שהרי פה הנהגה היא בענין (עיקרי אך) פרטי – לחם. ולכן מביא רש"י, "על מי מנוחות ינהלני", (שלאחר שידועים מהראיה הראשונה ש, "וינהלם" הוא לא רק הנהגה גשמית אלא על הנהגה כללית) הנה, "על מי מנוחות" היא הנהגה במובן הרחב בשייכות לענין פרטי – מים.

מיינה של תורה: אדה"ז מפרש בתו"א ש, "וילקט יוסף את כל הכסף וכו' ויבא יוסף

את הכסף וכו" קאי על ב' הבחינות באהבת ה', ע"י ההתבוננות, וע"י האהבה מסותרת שבדוגמת ספיחים. אך גם הזריעה דהאבה מסותרת הוא ע"י יוסף. והנה בדרך כלל הנהגה הוא באופן קרוב וגלוי, והנהלה היא כללית ואינה ניכרת באופן גלוי כל כך. ולכן אומר רש"י, "ודומה לו אין מנהל לה", שנדמה שאין מנהל והאבה באה מעצמה, אך באמת זה בא מיוסף, וכהפסוק, "על מי מנוחות ינהלני", בחי' יוסף בחי' היסוד, שמקבל מלמעלה מהשתלשות, "מי מנוחות". אך גם גילוי האבה מסותרת היא ע"י לימוד פנימיות התורה וההתבוננות דינה של תורה.

### ויגש חט"ו שיחה ד'

על הפסוק (מ"ז כ"ז), "וישב ישראל בארץ מצרים בארץ גושן ויאחזו בה" מפרש רש"י: "ויאחזו בה, לשון אחוזה". ובמדרש איתא: "הארץ היתה אוחזת בהם ותופסת אותם.. כאדם שבעל כרחו אחוז בה".

צריך למצוא שייכות בין ב' פירושים אלו, אף שלכאורה הם בסתירה – דאחוזה הוא למעליותא משא"כ אחוז.

והביאור בהקדים, מדוע מדגישה הכתוב, "בארץ מצרים בארץ גושן"? ומהו האריכות ברש"י שם: "והיכן בארץ גושן שהיא מארץ מצרים"?

והביאור: דלכאורה קשה איך מתקיימת הגזירה ד"גר יהיה זרעך" כאשר בני" נמצאים במצב של אחוזה בארץ גושן, ולכן מדגיש הכתוב ומבואר ברש"י שהיא בארץ מצרים, וא"כ זה נחשב לגלות.

בפנימיות הענינים: איך שייך שיהי' לבני" ירושה בארץ מצרים ולא בארץ כנען כהבטחת ה'? והביאור: ע"פ המדרש שפרעה נתן לשרה את ארץ גושן ובני" ירשוה משרה. אך לפי"ז קשה לאידך א"כ איך מתקיים, "גר יהי' זרעך"? והביאור: מבואר בתו"א שאפשר לקיים את השעבוד ע"י עול תורה.

והנה אף שבני" ירשו את ארץ גושן מ"מ מובן בפשטות שאין גושן כמעלת, ארץ אשר תמיד עיני וגו", וא"כ ארץ גושן הוא ירידה לגבי א", וצער על הירידה הוא ענין הגלות.

אך לאחר ש"וימת יוסף וגו' וכל הדור ההוא", הנה בני" התרגלו לגושן, ושכחו שגושן היא בארץ מצרים, ולא הצטערו על שאינם בא", וירידה זו נתן מקום לשעבוד מצרים כפשוטו, ש"ויאחזו בה" כפירוש המדרש שהיתה אוחזת בהם. יינה של תורה: לשון אחוזה הו"ע ירושת ניצוצי קדושה מעולם התוהו שהיו במצרים.

וזהו הקשר דב' הפירושים: בפ' ויגש, הנה פשט הכתוב בחיצוניות הוא שזהו לשון ירושה. אך במדרש, פנימיות הענינים, זהו ירידה מא", ועד לנתינת מקום לשעבוד, ולכן מפרש אחוזים בה. והכוונה בהגלות הוא (כהביאור בינה של תורה הנ"ל) כדי שיהי' ירושת הניצוצי קדושה.

### ויגש ח"כ שיחה א'

ברש"י: "ויגש אליו. דבר באזני אדוני: יכנסו דברי באזניך. ואל יחר אפך בעבדך: מכאן שדיבר אליו קשות".

וצריך להבין הרי בתורה נאמר כבר „באזני בני חת” וכיוצא בזה, ושם לא פירש רש”י מאומה. ומהו הדיוק „מכאן”, שכידוע „מכאן” שולל מקום אחר.

והביאור: בשאר המקומות שנאמר „באזני” מדובר שדיבר לפני הרבה אנשים ולכן מובן הפי’ דבאזני, שכוונתו שכולם ישמעו. אך פה שנאמר ויגש אליו (ולכן מעתיק רש”י תיבות אלו) שדיבר רק אליו, ולכן צריך רש”י לפרש שפה הפירוש „באזני” הוא „יכנסו דברי באזניך”.

והנה, יכולה להיות קס”ד שהלימוד שדיבר אליו קשות הוא מ„וידבר” שמשמעו לשון קשה (כמו „ידבר עמים”), אך רש”י שולל פי’ זה, מפני שיהודה אמר כנ”ל „יכנסו דברי באזניך”, שדבריו יפעלו על יוסף, ולכן נאמר ידבר שמשמעו הנהגה אף בלשון רך.

והוראה: כשמדובר בהצלת ילד יהודי מידי מצרים אז מיד צריך לדבר קשות, כי זהו ענין שנוגע לעצם הנפש, ואז יפעלו הדברים.

### ויגש ח”כ שיחה ב’

על הפסוק (מ’ כ”ז) „כל נפש הבאה מצרימה שבעים” איתא בפדר”א שהקב”ה השלים המנין, וכמה מפרשי התורה מפרשים שיעקב השלים המנין, וברש”י איתא (מהגמ’) שיוכבד נולדה בין החומות והיא השלימה המנין. וצריך להבין מהו תוכן החילוקי דיעות, ומדוע מפרש רש”י פירוש שאינו כפשוטו – שהרי יוכבד לא נזכרה בכתוב עד חומש שמות?

והביאור בזה: מטרת גלות מצרים, ע”י שבעים נפש, הי’ כדי לפעול בעולם (ע’ שרים) ולפעול על בני”ש (שבעים זקנים).

והנה, כדי שההמשכה דמדריגת האבות יבוא לכל נשמה צריך שהשבטים – שענינם המשכת מדרגת האבות לבי”ע – יומשכו למצרים – המדריגה שהיא הכי תחתונה, ועי”ז נמשך האלוקות – אמונה – לכל אחד מישראל גם לזה שנמצא במדריגה הכי תחתונה.

אך כדי שהשבעים נפש לא יושקעו בגלות מצרים צריכים לנתינת כח מלמעלה. ולכן כמה מפרשים סוברים שיעקב נמנה עמהם (דמפרשים שייכים למקרא שהו בעשי’ – ולכן מפרשים שהנתינת כח הוא ע”י יעקב ששייך לעשי’ שהרי נמשך ע”י השבטים לבי”ע). אך לפדר”א סובר שכדי שיהי’ ירידה בגלות (שבבלשון הפדר”א מודגש ענין הירידה) א”א שיעקב יבוא ימנה עמהם שהרי מדריגת יעקב היא למעלה מהגלות ואם ימנה עמהם אזי לא ירגישו את הגלות (דפרקי דר”א הוא בחי’ אגדה, שבה ישנם סודות התורה, ולכן מבאר שהנתינת כח הוא מבחי’ שלמעלה מהעולם). ולכן מבאר שהקב”ה נמצא עמהם, שמפני שהקב”ה שהוא בחי’ סובב לכן יכול להיות עמהם ואעפ”כ לא יורגש בהם ובמילא ירגישו את הגלות.

אך לרש”י הנתינת כח הוא מיוכבד, שמצד אחד היתה בגלות לגמרי אך מצד שני היתה למעלה מהגלות שהרי „נולדה בין החומות”, שזהו בחי’ המלכות ש„רגליה יורדות מות” ופעולת הביטול ע”י הוא בדרך זיכון מצד הנברא גופא ולא בדרך

כיבוש – כהביטול שעל ידי בחינת ז"א שלמעלה מהעולם (שלכן מודגש בפדר"א ש"נתייחסו כל הזכרים" כי הברור ע"י הקב"ה שלמעלה מהעולם הוא ע"י בחי' זכר שדרכו ליכבוש) – שע"ז מתבטלים העולם – שהביטול הוא מצד הנבראים גופא.

ולכן רש"י – פשוטו של מקרא ממש – מפרש שהנתינת כח הוא ע"י יוכבד – מצד בחי' עשיה גופא.

### ויגש חכ"ה שיחה א'

על הפסוק „נוהג כצאן יוסף" מפרש רש"י „כל ישראל נקראו על שם יוסף לפי שהוא פרנסם וכלכלם בימי הרעב”.

וצריך להבין מדוע נקראו כל ישראל ע"ש יוסף למשך כל הדורות רק מפני שכלכלם למשך זמן קצר ביותר? ומדוע זהו מעלה לבנ"י שלכן נקראים יוסף בשייכות להבקשה „רועה ישראל האזינה נהג כצאן יוסף”?

והביאור: ימי הרעב בגשמיות משתלשל מרעב ברוחניות שהו"ע הגלות, ויוסף השפיע לבנ"י את הכח שיוכלו להיות בדביקות לה' גם בזמן הגלות. דהנה השבטים היו רועי צאן כי היו צריכים להיות בפרישות מהעולם כדי שיוכלו להיות בדביקות לה'. וגם כשיעקב הי' בבית לבן והי' רועה צאן ה"ז מפני שהאבות הם למעלה מהעולם. ורק ליוסף הי' הכח שגם כשהי' בגלות מצרים עמד בדביקותו בה'.

ולכן כשמבקשים על הגאולה, מזכירים את זכות בנ"י שנקראים יוסף כי יוסף השפיע בהם כח זה.

### ויגש חכ"ה שיחה ב'

תוכן ההפטרה דשבת ויגש הוא שלעת"ל יהי' חיבור של מלכות יהודה ומלכות יוסף והיו לאחדים „ודוד עבדי מלך עליהם ורועה אחד יהי' לכולם”. (והקשר לפרשתנו הוא שברשתנו מדובר על הגשת יהודה ליוסף).

וצריך להבין דלכאורה אין זה אחדות – „אחדים” – שהרי יהיה רק עץ אחד דיהודה.

והנה, מבואר בזהר שיהודה ויוסף הוא התקרבות עולם בעולם למהוי כולא חד, ולפני כן מסופר שר' יצחק ור' יהודה שעסקו בתורה ודיברו ע"ד עלמא תתאה ועלמא עילאה ור' יצחק (שענינו גבורה – ע"פ לקוטי לוי"צ) אומר שעלמא תתאה הוא (רק) כגוונא דעלמא עילאה ור' יהודה (שענינו חסד) אומר למהווי כלא לשלימו חד – אחדות בשלימות. וסיפור זה הוא הקדמה לבאר שהאחדות דעלמא תתאה ועלמא עילאה הוא הכנה להבנת אופן האחדות שיהי' לעת"ל.

והביאור שאחדות יכולה להיות בא' משני אופנים (א) ע"י אור העולה על כולנה שמאחד את שני הפכים („עושה שלום במרומיו” „מיכאל שר של מים וגבריאל שר של אש ואין מכבין זה את זה”), אך החסרון בזה הוא שהאש והמים מתבטלים והאחדות אינה פועלת בהם באופן פנימי. (ב) אחדות שע"י ממוצע, והחסרון בזה

הוא שהאחדות הוא ע"י ממוצע ולא כמו שהם בפני עצמם (ועד"מ משכל ומדות שמתאחדים במדות שבשכל, ששם השכל והמדות הם בחלישות).  
 אך אחדות אמיתית נפעלת ע"י שמגלים את מדת האמת שנמצאת בכל מדרגה. (וזה נפעל ע"י שעסקו באורייתא, שאורייתא הוא מדת האמת).  
 וזהו מה שיהי' לעתיד לבוא, דהנה ידוע השקו"ט בזה האם „תלמוד גדול” או „מעשה גדול”, שיוסף הו"ע תלמוד ויהודה הו"ע המעשה, וידוע שעכשיו „תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה” ולעת"ל יהי' „מעשה גדול”.  
 והביאור: עכשיו „תלמוד גדול” שמביא לידי מעשה כי המעשה בא כתוצאה מהשגת השכל, אך לעת"ל כשאומרים שמעשה גדול הו"ע המעשה שבא מעצם הנפש. וכשמתגלה עצם הנפש ע"י המעשה מתגלים ג"כ שאר הכוחות – תלמוד וכיוצ"ב שנמצאים כולם באופן אחד שכולם מתגלים ע"י ומבטאים את עצם הנפש, אך מ"מ „מעשה גדול” מפני שמגלה את עצם הנפש.

### ויגש ח"ל שיחה א'

איתא בגמרא (ב"ב קע"ג): אמר רב הונא מנין לערב שמשעתבד (באמירה בעלמא בלא קנין, רשב"ם) דכתיב אנכי אערבנו מידי תבקשנו, מתקיף לה רב חסדא הא קבלנות היא דכתיב תנה אותו על ידי ואני אשיבנו (כלומר כאילו קבלתיו בידי אחזירנו לך, רשב"ם), אלא אמר רב יצחק מהכא לקח בגדו כי ערב זר גו' ואומר בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך.

והנה, אף שבפשטות נראה שנדחו דברי רב הונא מכל מקום מצינו בכמה מקומות שדין ערבות נלמד מערבות דיהודה כי המפרשים מבארים שרה סובר שיהודה היה ערב. אך הא גופא צריך להבין הרי לכאורה יהודה גופא הי' הלוה שהרי אמר „שלחה הנער איתי”. ועוד מה שייך ערבות דממון לערבות דיהודה שאינו שעבוד ממון?

והביאור בזה: דין ערבות יש לבאר בב' אופנים, (א) השעבוד הוא רק שמחייב עצמו בממון. (ב) השעבוד הוא על גוף הערב שעומד במקום הלוה, שה"ז כאילו הערב קיבל את הממון. וזהו המחלוקת דרב הונא ורב יצחק, שרב הונא סובר שדין ערבות נלמד מיהודה ששעבד את עצמו לגמרי. משא"כ רב יצחק סובר שהערב מחייב עצמו בממון בלבד ואינו משעבד את גופו ולכן לומד דין ערבות מהפסוק שבו נקרא הלוה „רעך” ו„זר”, כי אין הערב עומד במקום הלוה.

והנה, על פי המבואר ש„כל ישראל ערבים” פירושו „מעורבים”, יש לומר שכולי עלמא מודים שבעניני תומ"צ כל ישראל הם כגוף אחד, שלכן יכול להוציא את חבירו בברכת המצות, והשאלה היא האם אחדות זו שבנשמה – וממילא בעניני תומ"צ – פועל גם על עניני הגוף – ערבות דממון.

והערבות באופן שכל ישראל הם מציאות אחת נלמד מיהודה כי יהודה הי' המלך, ומצד ענין המלכות נרגש המעלה הכי עליונה שבאחדות ישראל (שבאחדות ישנם ג' מדרגות (א) אחדות שבא מצד זה שנרגש ששלימות הגוף הוא דוקא כשכל האברים שלימים. (ב) האחדות שבא עי"ז שנרגש שבענין אחד כל אבר פרטי הוא הראש, (ג) שכל ישראל הם מציאות אחת שלמעלה מהתחלקות.



## ויגש ח"ל שיחה ב'

על הפסוק „וירא את העגלות” (מ"ה כ"ז) מבואר במדרש שיוסף שלח סימן ליעקב ש„בשעה שפרשתי ממך בפרשת עגלה ערופה הייתי עוסק”. וי"ל שהתוכן דפרשת עגלה ערופה שייך – בפנימיות הענינים – לירידת יוסף למצרים. דהנה „חלל בשדה” קאי על אדם שנפסקה דביקותו מה' מפני שנמצא בשדה שהוא מקומו של עשו המתנכל לנתקו מהקב"ה. והתכלית דעגלה ערופה הוא לודא ש„לא ראינוהו ופטרנוהו בלא לוי' ובלא מזונות” זאת אומרת שזקני ושופטי ישראל נותנים את הכח שגם בהיות האדם בשדה ינצל מן הסכנה. וזהו השייכות לירידת יוסף למצרים ערות הארץ, שפרשת עגלה ערופה הי' הנתנית כח מיעקב ליוסף שיחה' בדביקות בה' גם במצרים.

והנה, במדרש הנ"ל ממשׁיך: „רב עוד יוסף בני חי: רב כוחו של יוסף כו' והוא עומד בצדקו הרבה ממני”. וי"ל שהכונה בזה הוא שלא רק שאין יוסף מתפעל ממצרים (שעד"ז הי' ביעקב כשהי' בבית לבן) אלא אדרבא (ובזה הוא גדול מיעקב) הוא שלט על מצרים ועד שפעל עליהם שימולו – בירור מצרים.

וזהו הביאור במקום הפסק העליות שבקריאת התורה (דבהשקפה ראשונה נראה שמפסיק באמצע הענין). דבסיום שני אומר יוסף ש„ועתה אל תעצבו גו' כי למחי' שלחני גו' לשום לכם שארית בארץ ולהחיות לכם לפליטה גדולה”, שזה קאי על הכח שלא להתפעל מהמניעות ועיכובים שבגלות, שהשפעה זו מיוסף ניתן לכל אחד מישראל בפנימיות ועד שנעשה ענינו של כל אחד, שלכן נקראו כל ישראל ע"ש יוסף. אך בעליה הבאה מבואר ע"ד מעלה גדולה יותר – „לא אתם שלחתם אותי הנה”, שמעלה זו אינה שייכת לבני ישראל אלא ליוסף, ובנ"י פועלים זאת רק בשליחות של יוסף – „וישימני לאב לפרעה גו' ומושל בכל ארץ מצרים”, הפיכת עניני מצרים לקדושה.

ועד"ז בסיום העליה „ותחי רוח יעקב אביהם” – שיוסף עמד בצדקו גם במצרים, ובעליה הבאה „רב עוד יוסף בני” – „הרבה ממני” – שיוסף נעשה שליט על מצרים.

וההוראה לדורנו זה: כ"ק מו"ח אדמו"ר – יוסף שבדורנו – סלל את הדרך לתלמידיו ושלוחיו ולכל בני לעסוק בהפצת היהדות והמעיינות חוצה, ובאופן שלא רק שלא יגרעו ממדרגתם בהיותם בחוצה אלא אדרבא שפועלים ומשפיעים בכל ארץ מצרים.

## ויגש ח"ל שיחה ג'

על הפסוק (מ"ג ג') „אל תירא מרדה מצרימה כי לגוי גדול אשימך שם” מפרש רש"י: „לפי שהיה מיצר על שנזקק לצאת לחוצה לארץ”. וצריך להבין הרי הפסוק אומר שהי' ירא לרדת מצרימה, וא"כ מדוע משנה רש"י ומפרש שהיראה היתה על שהזקק לצאת לחו"ל? ומדוע משנה רש"י מלשון „יראה” ללשון „מיצר”?

והביאור: בפסוקים שלפני כן כבר נאמר שיעקב החליט לרדת מצרימה („רב עוד יוסף בני חי אלכה ואראנו בטרם אמות”, ועוד), ואם כן אי אפשר לומר שיעקב

נתיירא ללכת למצרים שהרי החליט כבר לצאת, וא"כ מדוע נאמר לו דיבור זה דוקא פה? והביאור: כשהגיע לבאר שבע, שהוא הגבול דא"י, הנה אף שלא נתיירא לצאת לחו"ל מ"מ כשהגיע הזמן לצאת בפועל הי' לו צער.

(ואף שהאבות (חוץ מיצחק) לא נזהרו שלא לצאת מארץ ישראל, ויש לומר שהטעם לזה הוא מפני שאז לא היתה ארץ ישראל קדושה ומובדלת משאר הארצות, מ"מ הי' יעקב מיצר דוקא עתה, ולא ביציאתו לחרון, כי עתה היו בני שבעים נפש – התחלה של עם – וחשב שמן הראוי שיהיו בא"י – מקום בני ישראל. וע"ז אמר לו הקב"ה שאדרבה „לגוי גדול אשימך שם“).

מיינה של תורה: הקב"ה אמר ליעקב „אל תירא“ אך לא אמר לו שלא להצטער, מפני שהטעם שלא ירא מחושך הגלות הוא מפני שמצטער לצאת לחו"ל, וא"כ מרגיש שאין הגלות מקומו האמיתי, ורצוא זה גופא מגביה את האדם למעלה מהגלות, ופועלת שלא תפעול עליו, וממילא „אל תירא מרדה מצרימה“. וא"כ דוקא ע"י שהי' „מיצר“ יכול להיות „אל תירא“.

### ויגש חל"ה שיחה א'

איתא בזוהר „לא אצטריך לבר נש למשמע קלי' בצלותי' כו' וסימנך והקל נשמע (מ"ה ט"ז) קל בלא וא"ו נשמע כו"“.

והביאור בזה: בתפילה ישנם ב' ענינים (א) בקשת צרכיו (ב) ועבודה שבלב. והנה אם נאמר שהעיקר בתפילה היא בקשת צרכיו, אז י"ל שמצד גדר התפילה הנה אדרבא צריך להשמיע קולו, כי גדר הדיבור הוא בשביל הזולת. ורק מפני ענין צדדי – „הרי זה מקטני אמנה“ – אמרו שלא ישמיע. ויש לומר שזהו דעת הטור, ולכן פוסק שאם משמיע קולו כדי שבני הבית ילמדו ממנו אזי מותר, כי טעם זה מספיק לבטל את האיסור צדדי.

והרמב"ם סובר שזהו דין בדיבור התפילה (שלכן מתחיל ב„לא יגביה קולו בתפילתו“ שזהו גדר בדיבור התפילה), שאף שענין התפילה הו"ע בקשת צרכיו, מ"מ מפני שמבקש צרכיו מהקב"ה לכן צריך להיות בביטול – דיבור בלחש.

והבית יוסף סובר שעיקר ענין התפילה הוא כוונת הלב, וא"כ שלילת הגבהת הקול הוא מצד עצם החפצא דתפילה, דהגבהת הקול הוא בסתירה לכוונה פנימית. ולכן אומר שיכול להגביה קולו רק באם א"א לו לכוון ללא הגבהת הקול.

וזהו הביאור בזה שעל פי הזוהר לא ישמיע אפילו לאזניו, כי תפילת שמונה עשרה היא כנגד עולם האצילות – בחינת ביטול במציאות.

והנה בתורה אור סוף פרשתנו איתא ש„לא ישמיע“ הוא רק בזמן הגלות כשהנוקבא הוא בחי' מקבל, אך לעת"ל כשתתעלה אז הי' שמו"ע בקול. ולכאורה ע"פ המבואר בזוהר שאמיתית התוכן דתפילה הוא ביטול במציאות איך יתכן שהתפילה תהי' בקול?

ויובן זה ע"פ ביאור אאמו"ר בלשון הזוהר שם „רעותא“, „כוונה“, „תקונה“, ש„רעותא“ הוא רצון ו„כוונה“ הוא מוחין ו„תקונה“ הוא במדות דמלכות. ויש לומר שכוונתו לבאר שהביטול דמלכות הוא בכל הבחי' שבה.

ועל פי זה יש לומר שבזמן הזה תכלית הביטול שיכולים להגיע אליה הוא

שהביטול חודר בכל מציאות האדם באופן שמבטל את מציאות האדם. אך לעת"ל תתגלה שהמציאות גופא הוא חד עם העצמות כביכול, וא"כ אז יתגלה המעלה שבתפילה בביטול בתכלית, ולכן תהי' התפילה בקול רם – גילוי מעלת הביטול.

### ויגש חל"ה שיחה ב'

על הפסוק (מ"ה כ"ד) „אל תרגזו בדרך” איתא בגמרא (תענית י' ב'): „אמר רבי אלעזר אמר להם יוסף לאחיו אל תתעסקו בדבר הלכה שמא תרגזו עליהם הדרך”. ובמדרש רבה איתא: „אל תעמידו עצמכם מדברי תורה”. וביאור החילוק ביניהם: לפי הגמרא הזהירם יוסף שלא ללמוד בעיון, ולפי המדרש הזהירם שילמדו לגירסא, אך בגוף הענין אין פלוגתא ביניהם. וטעם החילוק ביניהם הוא שלשיטת הגמרא החיוב דלימוד בדרך הוא חלק מהחיוב הכללי דתלמוד תורה (דשייך גם בדרך כמ"ש „ובלכתך בדרך”, וזהו שיטת אדה"ז שמביא „ובלכתך בדרך” בדין זה), וא"כ לא מסתבר שיוסף יאמר להם ע"ד חיוב לימוד התורה בכלל, כי הוא דיבר אליהם רק בנוגע לדרך, ולכן אומרת הגמ' שיוסף אמר להם (דין בנוגע לדרך) שלא ילמדו לעיונא בדרך. ואילו למדרש ישנו דין מיוחד בענין הליכה בדרך שצריך ללמוד בדרך בשביל שמירה, ולכן אומר המדרש שיוסף הזהירם על הלימוד (לגירסא) בדרך כי זהו דין מיוחד בדרך.

והנה גירסת התוספות במדרש הוא: אל „תפסיקו מדבר הלכה”, דלפי גירסא זו הפי' הוא שיוסף הזהירם ללמוד בעיון בדרך (דלא כהגמ' וכמדרש רבה). וי"ל שגם לגירסת התוס' הלימוד לעיונא הוא דין מיוחד בהליכה בדרך. דהנה בשמירה שע"י לימוד התורה ישנם ב' אופנים: (א) השמירה בדרך סגולה שע"י הלימוד, שזה נפעל גם ע"י אמירת פסוקים ולימוד למגרס. (ב) ושמירה נעלית יותר נעשית ע"י הלימוד לעיונא שאז פועלת התורה שינוי באדם הלומד, על דרך „ת"ח כו' גופן אש”.

ויש לומר שמפני שהליכה בדרך אז היתה קשורה עם הליכה להביא את בני ישראל למצרים, הוצרכו לשמירה זו היתירה שבא ע"י לימוד לעיונא, שדוקא עי"ז האדם הוא למעלה מהגלות. וזהו שמהענינים העיקריים דמשיח הוא „הוגה בתורה”, דתורה היא למעלה מהגלות.

### ויגש חל"ה שיחה ג'

בהפטרות פרשתנו נאמר: „ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהי' לכולם גו' עד עולם ודוד עבדי נשיא להם לעולם”. ויש לבאר מהו החילוק בין התוארים מלך ונשיא.

ויובן הנאמר בגמרא (סנהדרין צ"ח ע"ב): „אמר רב יהודה אמר רב עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר שנאמר ועבדו את ה' אלוקיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם, הקים לא נאמר אלא אקים. א"ל רב פפא לאבבי והכתיב ודוד עבדי נשיא להם לעולם, (ומשני) כגון קיסר ופלגי קיסר”. ויש לומר „קיסר”, ופלגי קיסר” קאי שניהם על משיח, ובענין החידוש שבמלכות שלו נק' קיסר, ובענין הנשיא שבו (שאינן זה חידוש לגבי אמיתי לגבי דוד) נק' פלגי קיסר כי זהו בו מצד היותו מבית דוד.

והביאור בזה: בפעולתו של משיח ישנם ב' ענינים: (א) „יכוף כל ישראל כו' וילחום מלחמות ה' כו'“ שזהו"ע המלוכה שפעולתה היא בדרך רוממות שלכן נאמר מלך עליהם. (ב) משיח ילמד דעת את העם, שלכן נקרא נשיא (השם של ראש הסנהדרין), ומפני שענין לימוד צריך להיות בקירוב לתלמיד לכן נאמר „נשיא להם“.

והנה, פעולתו של משיח כמלך הוא ענין של חידוש, שהרי זה ש„לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד הוא חידוש“, ומפני ענין זה נקרא קיסר (כי קיסר הוא יוצא דופן שלמעלה מהנהגת הטבע), ובזה אינו מתייחס לדוד הראשון (שלכן נאמר „ועבדי דוד“, שההדגשה היא על „עבדי“ ורק שהעבד נקרא בשם דוד). משא"כ ענין הנשיא אינו חידוש אמיתי כי בתורה אין שייך חידוש כי כל הענינים ניתנו במ"ת, ולכן מתייחס המשיח בענין זה לדוד („ודוד עבדי נשיא להם“).

### עשרה בטבת חט"ו

בהפטורת ויגש נאמר שיהודה ויוסף יהיו לאחדים אך מ"מ ישנו מעלה ביהודה ולכן „ודוד עבדי נשיא להם“. והנה, ענין זה מודגש בענין התענית דהרמב"ם מביא שלעת"ל יתהפכו הצומות ויהיו „לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו“. זאת אומרת שבעיקר זהו „לבית יהודה“ ורק מצד שישנו שלום ואחדות הרי זה גם לכל ישראל.

והנה ברמב"ם שם איתא: „כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח ולא עוד אלא שעתידים להיות ימים טובים וימי ששון וכו'“. וצריך להבין מדוע כותב זאת בשני בבות, ומדוע מביא פסוק זה דוקא שבו ההדגשה היא „לבית יהודה“? והביאור: בהפיכת התענית ישנו ג' מדריגות: (א) ביטול הצום, (ב) ענין השמחה, (ג) הפיכת הצום גופא ליום טוב. וג' ענינים אלו הם כנגד ג' הענינים בתשובה: (א) ביטול העוון, (ב) הוספה במעשיו הטובים יתר מכדי הצורך לגבי אותו עון, (ג) זדונות נעשו לו כזכיות.

ולכן כותב הרמב"ם שני בבות, ש„ולא עוד אלא שעתידים להיות יו"ט" הוא הוספה וחידוש על ביטול הצומות (ב' מדריגות הראשונות הנ"ל, דביטול הצום והשמחה שבא ממילא עי"ז), וכוונתו לענין הג' הפיכת הצום.

והמדריגה הג' יתגלה בתקופה הב' של ימות המשיח שבו ישנו ביטול מנהגו של עולם.

והנה, ענין השמחה דביטול הצום שייך לבית יהודה, מפני שדוקא בהם (משא"כ ב' השבטים) הי' עיקר קושי הגלות. וגם הענין דהפיכת הצום גופא שייך לבית יהודה מפני שיוסף הו"ע „תלמוד“ גילוי מלמעלה, שע"י גילוי האור מתבטל הרע אך לא נתהפך. ודוקא ע"י יהודה שענינו מעשה הוא הפיכת החושך גופא ע"י המעשה שמגיע בעצמות שלמעלה מגילויים. וזה יתגלה בתקופה הב' שלמעלה מאכילה ושתיה – גילויים – שלכן „עוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה“. ולכן י' בטבת שהוא ההתחלה דכל הצומות דוחה שבת כי (ע"י הפיכת) הצומות באים לבחי' שלמעלה משבת בדוגמת העינוי דיום הכיפורים שלמעלה מאכו"ש דשבת.

### עשרה בטבת חכ"ה

עשרה בטבת הוא ההתחלה דהחורבן וכל הצומות שבאים לאח"ז (ולכן הוא חמור מהם, ועד שאם הי' חל בשבת הי' דוחה שבת). והנה, הקב"ה מקדים רפואה למכה, ובענינינו, טעם החורבן הוא שנאת חינוס (דגם בבית ראשון שהעוונות היו עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, הנה באם היו באחדות לא היו נענשים), וא"כ מובן שהגאולה באה ע"י אהבת ישראל. והנה, פעולת המצור בפשטות הוא שכל בני ישראל הנמצאים בירושלים הם באחדות, ואחדות הקשורה עם ענינה של ירושלים, "יראה שלם". וא"כ כוונת השם היה ש,סמך מלך בבל" (מלשון סמיכה ועזרה) תפעול בבני" אהדות ואז תתבטל החורבן עוד לפני שיוגש הצער שבמצור (ורק שמצד הבחירה חפשית דבני" לא פעל המצור עליהם אחדות אמיתית).

## ויחי

### ויחי ח"א

יעקב ברך את אשר ש,מאשר שמנה לחמו", ועד"ז הי' ברכת משה לאשר, "וטובל בשמן רגלו". והענין בעבודה: "שמן" הוא חכמה ו,רגל" הוא העבודה בקבלת עול, "וטובל בשמן רגלו" הוא שהשמן משמש לרגל מפני שמעלת העבודה בקב"ע גדולה יותר.

והביאור בזה: שבט אשר הי' האמצע והפנימיות דמחנה דן. וענין דן הוא, מאסף לכל המחנות, שמפני שהי' לו קב"ע לקיים רצון העליון לכן נסע באחרונה כדי להחזיר את האבדות שאר בני". דהנה אמרו חז"ל, "איזהו שוטה זה המאבד מה שנותנים לו", והפירוש הפנימי בזה הוא שלכל אחד ישנו מ"ה – ביטול, אך יכולים לאבד את בחי" מ"ה. ושבת דן, ע"י עבודתם בקבלת עול, מחזירים לבני" את הביטול דמ"ה.

וזהו הביאור במחז"ל, על הפסוק, "יהי רצוי אחיו", ששבט אשר נתנו מזון לשאר בני" בשנת השמיטה. והענין, שבשמיטה ישנו השאלה, "וכי תאמרו מה נאכל", זאת אומרת שנמצאים במצב של קושיא והסתר, ורק ע"י הקב"ע דשבט אשר יכולים להלך גם במקום של העלם והסתר.

ב. איתא במדרש, "מאשר שמנה לחמו: שהוא מעמיד בגדי שמונה. והוא יתן מעדני מלך: שהיו בנותיו נאות כו' נישאות לכהונים גדולים". והנה היופי האמיתי של אישה הו"ע הצניעות הקשור עם העבודה דשבט דן קב"ע – "דונו דיני" – שמתנהג בכל פרט כפי הוראת השו"ע. וזהו הקשר בין אשר לבנותיו נשאות לכהונה. והנה רש"י מביא מספרי על הפסוק, "ברוך מבנים אשר", "אין לך בכל השבטים שנתברך בבנים כאשר", ורש"י אומר ש,איני יודע כיצד" (כי אין רואים במנין בני" שנתברך יותר משאר השבטים). ויש לומר שענין הברכה בבנים הוא הברכה דנחת מהבנים, שיכול להיות בן אחד שנותן הרבה נחת כי הוא שקול ככל ישראל (ע"ד משה). והקשר בין בנים לאשר הוא כי בחי' בנים הוא הרגל שבקומה שלימה דכל ישראל.

## ויחי ח"ג

הירידה לגלות מצרים וגם היציאה מהגלות היו ע"י יוסף – דיוסף נתן לבני" את הסימן ד, פקוד יפקוד אלוקים אתכם". ויובן בהקדים מעלת יוסף על שאר השבטים והאבות, ששורש יוסף הוא למעלה מהם ולכן דוקא הוא הי' יכול להמשיך את בחי' האבות לבי"ע ועד למצרים ערות הארץ.

וזהו הביאור בהמבואר בזהר שיוסף הוא בחי' שמיני עצרת, שמצד אחד הוא רגל בפני עצמו אך מצד שני הוא שמיני – ששייך לשבעה ימים שקדמו. כי שמיני הוא בחי' שלמעלה מהשתלשלות, ודוקא ממקום שלמעלה מהשתלשלות יכולים להמשיך ולחבר את בחי' המקיף – סוכה – בפנימי. וזהו בחינת יוסף שלמעלה מהשתלשלות, ולכן דוקא בכוחו יכלו בני" לבוא למצרים ולברר בירורים ולהוציא את הרכוש גדול.

והנה, כ"ק מו"ח אדמו"ר אמר שבסוכות ישנם אושפיזים חסידיים – נשיאי החסידות, ומזה מובן בפשטות ששמיני עצרת הוא האושפיזא דכ"ק מו"ח אדמו"ר ששמו הראשון הוא יוסף, שהנהגתו הי' עד"ז, שהתעסק בגילוי ענינים עמוקים בחסידות וביחד עם זה התעסק עם הפצת היהדות באופן פשוט – לימוד אלף בית לילדים וכו', ע"ד הנהגת יוסף שהתעסק בענינים פשוטים ובה בשעה הי' בדביקות באלוקות.

והנה, מפני שבחי' יוסף הוא למעלה מהשתלשלות לכן היתה הנהגה עמו באופן שלמעלה מן הטבע (שלכן נענש על שעשה כלי בדרך הטבע כשביקש משר המשקים להזכירו אל פרעה), ועד"ז היתה ההנהגה עם כ"ק מו"ח אדמו"ר שבאופן ניסי התגבר על כל המניעות ועיכובים.

## ויחי ח"ה שיחה א'

ברש"י: „כי באפם הרגו איש, אלו חמור ואנשי שכם, ואינם חשובין כולם אלא כאיש אחד וכן הוא אומר בגדעון והכית את מדין כאיש אחד, וכן במצרים סוס ורוכבו רמה בים, זהו מדרשו. ופשוטו אנשים הרבה קורא איש, כל אחד לעצמו, באפם הרגו כל איש שכעסו עליו, וכן וילמד לטרוף טרף אדם אכל”.

צריך להבין כמה ענינים ומהם: מדוע אינו מזכיר את שכם? מהלשון „אלו וכו” משמע שישנו קס"ד ש„איש” קאי על אדם אחר, מיהו? מדוע מזכיר את חמור בפירוש הרי הוא בכלל אנשי שכם? מהו המקור של רש"י להחידוש „שאינם חשובים וכו” והרי כבר נאמר ברש"י בפשטות שהרבה שוורים נקראים שור? והנה, בראיות שמביא רש"י מובן מדוע מזכיר את גדעון לפני מצרים, כי מקודם צריך להביא ראייה שגבורה כזאת שייכת בבני אדם ואח"כ ראי' שזהו הטעם ללשון יחיד.

אך צריך להבין: מדוע אינו מביא פסוק שנאמר לפני כן „ויבואו אחריהם כל סוס פרעה”?

מדוע מביא מדרשו לפני פשוטו?

והביאור בכל זה: בני יעקב הרגו את שכם מפני שהאומות גדרו עצמן מן העריות, וממילא הריגת שכם אינו כלול בתוכחת יעקב, (ולכן מביא „כי באפם” בידבור

המתחיל, דשכם לא נהרג באפם אלא מצד הדין). ולפי"ז אי אפשר לומר ש"איש" לשון יחיד קאי על כללות האנשים שהרגו, שהרי אינו כולל את שכם, ולכן צריך לומר ש"אינם חשובים אלא כאיש אחד".

אך לפי"ז ה"ז שבח (לגבורת) בני יעקב, וא"כ אינו מתאים לתוכחה. ולכן מביא רש"י הפסוק "סוס ורוכבו", ששם מובן שבטביעה בים כולם חשובים כאחד (משא"כ "כל סוס פרעה" שקאי על המלחמה שה' נלחם לכם במצרים אזי ישנו חידוש שגם כשה' נלחם ע"ד מלחמת בנ"א אינם חשובים) וא"כ הדגשת הכתוב אינו החידוש אלא מפני שבפועל "אינם חשובין וכו'" לכן ישנו לשון יחיד, וא"כ בנדו"ד, אין זה שבח לשמעון ולוי אלא שבפועל "אינם חשובים וכו'".

אך לחידוש גדול כזה שלגבי שמעון ולוי "אינם חשובים וכו'" (שזהו היפך השכל לומר שאין חילוק כלל בין הריגת א' לרבים) צריך לכאורה מקור ומשמעות בקרא, ואין מוצאים מקור לזה. ולכן אומר רש"י שזהו מדרשו. ופשוטו הוא שהרגו את כל אחד באותו כעס. אך פירוש זה קשה יותר מפני שאיש קאי ג"כ על שכם ופשטות השכל מחייב שכעסו עליו יותר.

והנה, רש"י אינו מביא פירוש ג' שהם הרגו איש אחר שלא נזכר בתורה, אף שהקושי בשני הפירושים הראשונים הוא באותו ענין – שהלשון "איש" אינו מתאים לחיוב חוש השכל, והוא מפני שבכתוב נאמר "כי באפם" (שלכן מביא זה בד"ה), שמשמעו ש"באפם" הוא המשך ל"בסודם אל תבוא נפשי וגו'", ואם נאמר ש"איש" קאי על אדם אחד שהרגו, קשה מדוע אינו מזכיר את חמור ואנשי שכם. וההוראה: מכיון ששמעון ולוי הרגו באפם לכן נותנת התורה מקום לומר שהרגו אדם אחר, כי זהו הוראה שגם אם הורגים מפני טעם מוצדק מ"מ ישנו קס"ד וחשש שיכול להשתרש בו ענין בלתי רצוי. ומזה מובן ש"מרובה מדה טובה וכו'", שגם אם עושה מעשה טוב מפני פניה וכיוצ"ב מ"מ הטוב ישתרש בנפשו.

### ויחי ח"ה שיחה ב'

בפרשתנו (נ, יג) מפרש רש"י: "וישאו אתו בניו: ולא בני בניו, שכך צום אל ישאו מטתי, לא איש מצרי, ולא אחד מבניכם שהם מבנות כנען, אלא אתם וכו'".

אך בפרשת וישב (לז, לה) מפרש: "וכל בנותיו: רבי יהודה אומר אחיות תאומות נולדו עם כל שבט ושבט ונשאום. רבי נחמיה אומר כנעניות היו, אלא מהו וכל בנותיו, כלותיו, שאין אדם נמנע מלקרוא לחתנו בנו ולכלתו בתו".

צריך לומר שהדיוק "בניו ולא בנותיו" הוא רק לשיטת רבי נחמיה (דפירוש רש"י הוא רק לשיטתו), ורבי יהודה אינו מדייק "ולא בני בניו". וצריך להבין זה.

ומדוע צריך רש"י להוסיף בפרשת וישב ש"נשאום"? דלכאורה אחיות תאומות הוא הביאור ד"וכל בנותיו".

הביאור בכל זה: ב"וכל בנותיו" ישנם ב' קשיים, הלשון "וכל", דלכאורה היו לו רק בת אחת (או ב' או ג', והלשון "וכל" משמע ריבוי בנות). ומדוע לא נזכרו כלותיו. ורש"י מתרץ ב' קושיות אלו, שר' נחמיה אומר ש"אחיות תאומות וכו'" – שהיו לו ריבוי בנות, והם היו כלותיו.

אך לפי"ז קשה שהשבטים לא קיימו את התורה כהאבות, ולכן מביא רש"י מר' נחמיה ש"כנעניות היו", וכלתיו נכלל בבנותיו משום ש"אין אדם נמנע וכו'". והנה, לרש"י, שמפרש בפרשת וישלח ש"עם כל שבט נולדה תאומה", צריך לומר שסובר בפשטות שאחיות תאומות נולדו עם השבטים, ושזהו דבר ידוע. והביאור בזה: שאברהם ויצחק לא רצו לקחת אישה לבניהם מבנות כנען, ושלחו את בניהם לחרן, ובנוגע לבני יעקב לא נזכר עד"ז כלל בתורה, ומסתבר שלקחת בנות כנען ה' מופרך אצלם, ולכן מסתבר לומר ש"אחיות תאומות נולדו ונשאום". והנה מהלשון „וכל בנותיו" משמע שכולל בנות שלולא הריבוי דוכל לא היו כוללים אותם. (ד"כל בניו" כולל גם הבנים שמכרו את יוסף). ולכן רבי יהודה, שמפרש על פי כללות הסיפור, מפרש ש"אחיות תאומות וכו'". משא"כ רבי נחמיה שמפרש את המילה הפרטית מפרש ש"כנעניות היו", שעפ"ז מובן דיוק הלשון „וכל בנותיו".

ולכן בפרשתנו ב"וישאו אותו בניו", צריך ביאור רק לדעת רבי נחמיה, שמדייק בהלשון, ולכן מדייק „בניו ולא בני בניו". משא"כ לרבי יהודה, שמפרש את כללות הסיפור, אין סברא לומר שבני בניו לא ישאו אותו, ואינו לומד שבניו הוא מיעוט. דהנה ישנו חיסרון בבני כנעניות שלכן צוה שלא ישאו אותו. משא"כ בבני אחיות, אף שנאסרו לאחר מ"ת, הנה לפני (ולולא) מ"ת אין בזה חסרון. מיינה של תורה: ידוע שהאיסור דאח ואחות הוא משום שזהו מדריגה גבוהה בקדושה, ובני אדם למטה אינם כלים לקבל בחי' זו, ולכן יכול להיות מזה שבירה. אך השבטים היו כלים לקבל אור זה, ולכן בשבילם בני אח ואחות אינו חסרון.

#### ויחי ח"י שיחה א'

ידוע הסיפור שהצ"צ (בהיותו ילד) שאל את אדה"ז איך יתכן שיעקב חי את י"ז מבחר שנותיו במצרים, ואדה"ז ענהו „ואת יהודה שלח לפניו להורות לפניו גשנה", והמדרש מבאר, והובא בפרש"י, להתקין לו בית תלמוד ושיהיו השבטים הוגים בתורה, ולכן ה' „ויחי" גם במצרים. ולכאורה התירוץ אינו מבאר מדוע מבחר השנים היו במצרים? (דמבאר רק שגם במצרים יכול להיות „ויחי").

והביאור בזה: שאלת הצ"צ הוא שלכאורה מצרים ענינו מצרים וגבולים ותכלית העבודה הוא לעלות למעלה ממצרים וגבולים – גם דקדושה – ולהתחבר עם האלוקות שלמעלה מהעולם, וא"כ איך שייך לפעול זאת במצרים. וע"ז ענהו אדה"ז שהתורה היא מיוחדת עם העצמות שלמעלה מכל הגדרים, וא"כ ע"י התורה הנה גם במצרים יכולים לחיות עם האלוקות שלמעלה ממצרים וגבולים. וזה שהשנים המובחרות היו דוקא במצרים נרמז בתשובת אדה"ז, שמביא מהמדרש „שיהיו השבטים הוגים בתורה", דפרט זה לא הובא ברש"י. דהנה, יעקב הוא באצ"י ששם אינו שייך מציאות של רע וחשך. והשבטים הם במדרגת בי"ע, וע"י שהשבטים הוגים בתורה במצרים פועלים הם יתרון האור הבא מן החושך ע"י הפיכת החושך עצמו, וזה מוסיף אור גם באצ"י – ביעקב אבינו. ומפני שהצ"צ ה' בתחילת חינוכו לכן אין ראוי להסביר לו את המעלה דעבודת



התשובה והפיכת הרע, דהאלוקים עשה את האדם ישר", והעילוי דהפיכת הרע הוא רק בדיעבד.

ומזה ישנה הוראה שגם כשאדם נמצא במקום של חושך עליו להפכו לאור ועי"ז זוכה ליתרון האור. אך אם יטען הטוען מדוע יגרע חלקו של ההולך ישר מהעילוי דהפיכת הרע, הנה הביאור הוא שע"י שיקרב אחרים יתעלה ג"כ למעלת התשובה ועי"ז נזכה לביאת משיח ש,אתא לאתבא צדיקיא בתיובתא".

### ויחי ח"י שיחה ב'

עה"פ (מ"ט א"ב) "האספו גו' את אשר יקרא אתכם באחרית הימים. הקבצו גו' אמרו חז"ל, ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה".

וצריך להבין מהו ההכרח שביקש לגלות את קץ הימין? דבכמה מקומות ישנם פירושים אחרים ב,אחרית הימים", למשל בנבואת בלעם קאי "אחרית הימים" על דוד. ומהו ההכרח שרצה לגלות את זמן הקץ ולא את מה ש,יקרה אתכם"? והביאור: מזה שאמר להם פעם נוספת "הקבצו גו'" משמע ש,האספו" שאמר להם קודם היה בשביל ענין אחר. והנה, מבואר בזהר ובדא"ח שדיבור הוא בפה, אמירה בלב, והגדה הוא מילין דחכמתא. שהגדה ממשיכה מפנימיות הלב, ולכן הלשון "ואגידה" מרמז לענין פנימי ביותר – קץ הימין.

והנה, חז"ל דייקו "נסתלקה ממנו שכינה" (ולא נסתם ממנו הקץ וכיוצ"ב), דהכוונה בזה הוא שלא הי' יכול להמשיך ולהשכין את הקץ לבניו, אך מיעקב עצמו לא נסתם הקץ. אך אעפ"כ זה עצמו פעל ירידה ביעקב, "נסתלקה ממנו", על דרך שמצינו במשה שהקב"ה אמר לו "לך רד".

(והנה, לפני שביקש לגלות לא נסתלקה ממנו כי יעקב הי' במדרגתו הנעלית ולכן מצב בניו לא פעלה עליו, אך לאחר שביקש, שירד למדרגתם, הנה מדרגתם פעלה ירידה עליו).

והנה, אף ש,נסתלקה ממנו", מ"מ ע"י "האספו ואגידה" פעל יעקב שבניו יזכו לגילוי הקץ באופן מקיף. וההוראה מזה הוא שאף שנמצאים בדור יתום מ"מ ניתן הכח לגלות את הקץ בגאולה האמיתית והשלמה.

### ויחי חט"ו שיחה א'

במדרש: "למה פרשה זו סתומה שכיון שנפטר יעקב התחילה שעבוד מצרים על ישראל, ד"א מפני שביקש יעקב לגלות את הקץ ונסתם ממנו, ד"א שנסתם ממנו כל צרות שבעולם" (שהרי לא היו לו צרות במצרים).

והנה רש"י מביא רק את שני הפירושים הראשונים, ולכאורה סתימת הפרשה היא במילים "ויחי יעקב" – שמשמעותו דבר חיובי בהמשך לפרשת יוגש שבה מסופר איך שבנ"י, פרו ושרצו וגו'" – תוכן חיובי, וא"כ הי' לכאורה מתאים יותר לפרש פירוש הג', שנסתם ממנו כל צרות שבעולם".

והביאור: על פי דברי המפרשים שעצם הסתימה היתה צריכה להיות בפסוקים שלאח"ז אלא שאז לא הי' ניכר, ורק בריש הפרשה ניכר שהסתימה היא בשביל כוונה מיוחדת. ועפי"ז מובן שמכיון שעיקר הפרשה היא בהענינים השייכים לפטירת יעקב מביא רש"י רק את ב' הפירושים הראשונים.

והנה בטעם קריאת פרשה זו „ויחי” אף שבה מדובר ע”ד פטירת יעקב, הוא בהקדים שענין החיות הוא דווקא אצל הקב”ה שחי בקיום נצחי שאין לו הפסק, דווקא חיים בלי הפסק נקראים חיים, ובני” „הדבקים בה’ חיים כולכם היום”. והנה זה שבני” חיים בתומ”צ מתגלה בעיקר כשישנם העלמות והסתרים ואעפ”כ חיים בתומ”צ ולכן עיקר החיים הוא דווקא בארץ מצרים סמוך לפטירת יעקב שאז מתגלה שכל חייו היו באופן ד”ויחי”.

ובעומק יותר עיקר חיותו של יעקב מתבטא בזה ש„זרעו בחיים”. ועפ”ז יובן מה שרש”י מביא רק את שני הפירושים הראשונים, שדווקא עי”ז שהי צרת השעבוד ונסתם הקץ מבניו ואעפ”כ היה „זרעו בחיים” אזי מתגלה ויחי יעקב.

### ויחי חט”ו שיחה ב’

בענין מנשה ואפרים יש לומר שישנו מעלה במנשה, ומעלה זו שייכת לענינו של יוסף ולכן הוא בכור יוסף. וישנו מעלה באפרים שלכן „אחיו הקטן יגדל ממנו”, ומעלה זו שייכת ליעקב שלכן בנוגע ליעקב – „לי הם” – הסדר הוא „אפרים ומנשה”.

ויובן בהקדים הביאור בשמותם: שמנשה הוא העבודה שלא לשכוח את „בית אבי”. ואפרים הו”ע העבודה וההצלחה „בארץ עניי”. ולכן מנשה הוא הבכור כי מקודם צריך להיות עבודת מנשה ורק אח”כ באים לאפרים, אך אפרים „יגדל ממנו” כי התכלית הוא לא רק שלא לשכוח אלא „הפרני”.

בעומק יותר: בענין העילוי שנפעל ע”י הגלות ישנם ג’ ענינים. (א) מתגלה התוקף והנשמה שהגלות אינו יכול לפעול עליה, וזהו ענין יעקב שהוא מדת האמת שאינו משתנה בשום מקום. (ב) תוקף הנשמה שפועל על סביבתו ומעלה את חושך הגלות לדרגתו. וזהו ענין יוסף שעבודתו הוא להביא את מדריגת יעקב – אצי’ – לבי”ע. (ג) ע”י הפיכת החושך לאור נפעל עילוי בנשמה בדוגמת „זדונות נעשו לו זכיות”. שזהו ענין בני יוסף שהיו במצרים „עד בואי איליך”. „עד בואי אליך מצרימה לי הם” הוא נתינת טעם, שמפני שעמדו בצדקתם במצרים „עד בואי אליך” לכן „לי הם”.

ועפ”ז יובן שמנשה שייך לעבודת יוסף לגלות את יעקב בבי”ע – ענין הב’. ואפרים שייך ליעקב כי שלימות יעקב מתגלה ביתרון האור מן החושך שנעשה ע”י עבודת אפרים.

וההוראה: מקודם צריך להיות העבודה דמנשה, שלא ישכח את „בית אבי”, ורצונו לברוח מהגלות. אך לאידך כל זמן שנמצא בגלות אינו יכול להסתפק במנשה אלא צריך לבוא לאפרים להפוך את חושך הגלות ועי”ז „הפרני אלוקים בארץ עניי”.

### ויחי חט”ו שיחה ג’

„ראובן בכורי אתה וגו’ פחז כמים אל תותר” (מ”ט ג’ – ד’). ברש”י: „יתר שאת, ראוי היית להיות יתר על אחיך בכהונה לשון נשיאות כפים. ויתר עז, במלכות ומי גרם לך להפסיד כל אלה: פחז כמים הכעס והחפיזון אשר מהרת להראות כעסך וכו’ לכך: אל תותר וכו’”.

בתרגום מפרש: שהי' ראוי לג' דברים, גם בכורה, וניטלה ממנו. וצריך להבין מדוע אין רש"י מפרש כך הרי בפסוק נזכר ג"כ „בכורי אתה“? „מטרף בני עלית“. ברש"י: „מטרף, ממה שחשדתיך בטרוף טורף יוסף וכו' וכן בהריגת תמר שהודה צדקה ממני וכו'“. צריך להבין מהו ההכרח לפרש „וכן בהריגת תמר“ והרי בתמר לא נזכר הלשון טרף.

וגם צריך להבין בזה שהמלכות ניתנה ליהודה מפני טעמים אלו, הרי גם ראובן ניסה להציל את יוסף ואדרבא רצה להשיבו אל אביו, ולא למכרו, וכן „היה עסוק בשקו על שבלבל וכו'“ אף שהי' ריבוי זמן אח"כ ולא הי' גורם מיתה והי' לו הצתדקות שעשה זה לכבוד אמו וכו'.

והביאור: הטעם שניטלה הכהונה והמלכות מראובן הוא הפחז והבהלה לא עצם המעשה. דמפני שעצם המעשה לא הי' כ"כ גרוע א"כ לרוב הענינים נשאר ראובן הבכור. משא"כ מצד הפחז והבהלה ניטלה הכהונה והמלכות ממנו. והוא מפני שהכהונה והמלכות הוא בשייכות לאחרים, שצריך להנהיג אותם בישוב הדעת, ולכן ניטלה ממנו מפני הפחז והבהלה שהיתה בו שלכן „בלבל וכו'“ בשייכות לאביו – זולת. וניתן ליהודה מפני ש„עלית“, שהציל את ראובן ותמר, דאף שמעלת ראובן בזה הוא נעלה יותר כנ"ל, אך זהו רק בשייכות לעצמו, אך לפועל לא הציל את יוסף. משא"כ יהודה, שבענין העיקרי לענינינו – הצלת הזולת – הועילה תשובת יהודה.

וההוראה: עד כמה חשובה ההתעסקות עם הזולת, שזהו כל התורה כולה, ובזה תלוי הגאולה, יעלה הפורץ לפניהם.

### ויחי חט"ו שיחה ד'

על הפסוק (מ"ט כ"ז) „בנימין זאב יטרף“. מתרגם אונקלוס: „באתרי' יתבני' מקדשא“. הראגאטשאווער מבאר שהכוונה למזבח המקודש בדמים. תרגום יונתן: „באחסנתי' יתבני' בית מוקדשא“, שהכוונה הוא לכללות בית המקדש. ויובן בהקדים סיום מסכת קידושין: „תניא רשב"א אומר מימי לא ראיתי צבי קייץ וארי סבל ושועל חנוני והם מתפרנסים שלא בצער וכו' אלא שהורעותי את מעשי וקיפחתי את פרנסתי“. ובירושלמי משנה הסדר „ארי סבל צבי קייץ שועל חנוני (ומוסיף) וזאב מוכר קדרות“.

והביאור: כל הנבראים לא נבראו אלא לשמשני מפני ש„אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני“, וא"כ כל האומניות הנ"ל הם הכנה לקיום המצוות. ד„קייץ“ הוא שינוי הגוף על דרך עשיית קלף מעור. „סבל“ הוא שינוי מקום להביא את החפץ למקום שאפשר להשתמש בו למצוה. „חנוני“ הוא שינוי רשות ע"י מכירה, על דרך עמון ומואב טיהרו בסיחון.

והנה הבבלי סובר שההוה גובר על העתיד, וא"כ זריזים מקדימים אף שאח"כ יכול לקיים את המצוה בהידור יותר. ולכן מיד באפשרות הראשונה הוא „קייץ“ – שלוקח תאנה אחת להתייבש (ש„אין לקיטתן כאחת אלא יש באילן זה מה שנגמר היום ויש בו מה שיגמר לאחר כמה ימים“) ואינו מחכה עד שיהיו ריבוי תאנים

שאז צריך „סבל“. להביא את התאנה, אף שאם יחכה לריבוי התאנים יהי' לו תאנה יותר טובה. משא"כ הירושלמי אומר קודם „סבל“ – שצריך לחכות עד שישנם ריבוי תאנים ורק אח"כ קייץ. וזהו שמוסיף „זאב מוכר קדרות“, שענין הקדרה לבישול לוקח יותר זמן, אך אח"כ הבשר הוא טעים יותר. וע"ד המשנה „שחל יוה"כ להיות בערב שבת וכו' והבבליים אוכלין אותו חי“, כי עושים את המצוה מיד, משא"כ כוהני א"י שאינם מהדרים לאכלו כי אין זה הידור.

וזהו הטעם שיעקב קרא לשבטים על שם החיות כי השבטים (ובפרט בירידתם למצרים) הם הכנה לקיום המצוות לאחרי מ"ת, ע"ד החיות שענינם הוא לשמש את האדם שיוכל לקיים תומ"צ.

והנה תרגום יונתן הוא תרגום של א"י וכנ"ל שלירושלמי העיקר הוא ההידור. ולכן מפרש ש„זאב“ הוא בית המקדש, שאף שאפשר להקריב קרבן במזבח בלא מקדש מ"מ מובן שביהמ"ק הוא הידור יותר. משא"כ אונקלוס הוא תרגום של בבל ולכן מפרש שהעיקר הוא מזבח המקודש בדמים.

וי"ל שלשיטת הבבלי צריך לבנות מזבח באם ישנה אפשרות לכך אף שאין אפשרות לבניית הבהמ"ק, ולהירושלמי אין צורך לבנות מזבח עד שיוכלו לבנותו בשלימות כחלק מהבהמ"ק.

#### ויחי חט"ו שיחה ה'

ברש"י: „אשר כריתי לי: כפשוטו כמו כי יכרה איש. ומדרשו עוד מתיישב על הלשון, כמו אשר קניתי. אמר רבי עקיבא כשהלכתי לכרכי הים היו קורין למכירה כירה, ועוד מדרשו לשון כרי, דגור, שנטל יעקב כל כסף וזהב שהביא מבית לבן ועשה אותו כרי, ואמר לעשו טול זה בשביל חלקך במערה“.

וצריך להבין מדוע צריך ג' פירושים? ומדוע פירוש ה' הוא „מדרשו“ הרי במקומות אחרים מפרש רש"י בפשטות שכריה היא מכירה ומביא ראיה מפסוק זה. ומדוע מעתיק „לי“ בד"ה.

והביאור: מזה שאינו מסתפק באמירת „בקברי“, צריך לומר שזהו נתינת טעם מדוע רוצה להיקבר שם. וזהו הפירוש הא' שהוא כרה את הקבר בעצמו, בהתעסקות וכו' ולכן מובן שרוצה להיקבר שם.

אך לפי פי' זה קשה שעל פח זה צריך לומר שיעקב כרה קבר ריבוי שנים לפני מותו. ומדוע מעתיק „לי“.

ולכן מביא פירוש ה'. ועפי"ז מובן תיבת „לי“, שהרי ר"ע אמר שהיו קורים למכירה כירה, ולא לקני', אלא שצריך לומר ש„כריתי“ הו"ע שינוי רשות, ולכן צריך להדגיש שהשינוי רשות הוא „לי“, שהוא קנה. ובכרכי הים, שהם ערי מסחר, שיעקב השתדל שהקנין יהי' קנין חזק ע"ד כרכי הים. וזהו ראיה שהקבר הוא חשוב ליעקב.

וזהו מדרשו, כי לפרש שיוסף רמז לפרעה שזהו קנין חזק ככרכי הים הוא דרש. אך לפירוש זה קשה, דאין זה מדגיש כ"כ החשיבות דהקבר. ולכן מביא פירוש הג' „נטל כל כסף וזהב שהביא מבית לבן וכו“, שזה מראה את חשיבות הקבר ליעקב.

**ויחי ח"כ שיחה א'**

ע"פ (מ"ט א') „ויקרא יעקב גו' האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים” אמרו חז"ל „ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה”. וצריך להבין מהו התועלת לגלות לבניו שהקץ יהי' באלפי שנה? ויש לומר, על פי מאמר חז"ל על הפסוק „תביאמו ותטעמו בהר נחלתך”, שאילו זכו הי' גאולת מצרים גאולה נצחית, וא"כ הקץ שביקש לגלות הי' רק כעבור מאתיים שנה, ויעקב רצה להודיע לבניו את הקץ שעי"ז יתחזקו ויתעוררו בעבודת ה' ואז יהי' זכו אחישנה, והקץ יהי' בימיהם.

אך „נסתלקה ממנו שכינה”, כי תכלית העבודה הוא כשהעבודה היא בכח עצמו – קו שלו. ובעומק יותר: כדי שהגאולה תהי' גאולה נצחית צריך שהעבודה שעל ידה באה הגאולה תהי' באופן ד„לא שנית”, שזהו רק כשהעבודה היא בכח עצמו, כי כשהעבודה היא ע"י גילוי מלמעלה אין זה עבודה נצחית כי כשהגילוי יתבטל תתבטל גם העבודה.

אך יעקב, שמדרגתו הוא אצי' – עולם האחדות, הי' לאחר הבירור וא"כ כבר הי' לו את שלימות העבודה, וחשב שגם בניו הם במדרגתו, ולכן ביקש לגלות את הקץ. אך „נסתלקה ממנו שכינה”. ובזה ישנם ב' שיטות, דבמדרש איתא „נסתם ממנו”, זאת אומרת שהקץ נסתם גם מיעקב כי הקב"ה רצה שביעקב יורגש מעלת העבודה בכח עצמו. אך בגמרא הלשון הוא ש„נסתלקה ממנו שכינה”, „שכינה” הוא הכח להמשיך ולגלות את הקץ, אך הקץ לא נסתם ממנו.

והנה, רצון יעקב – שהי' מרכבה לאלוקות גם באותה שעה – לגלות את הקץ הוא בהתאם לרצון העליון. ויתירה מזה תפילת צדיק אינה חוזרת ריקם, וא"כ בקשת יעקב פעלה שיוכלו להגיע לגילוי הקץ בדרך מקיף, – עבודת ה' באופן של חירות מיצה"ר ומאוה"ע.

וההוראה: שצריך לרצות ולבקש את גילוי הקץ כי הבקשה והרצון נותנים סיוע ועידוד רב בעבודת ה'.

**ויחי ח"כ שיחה ב'**

על הפסוק (נ' י"ג) וישאו אותו בניו מובא ברש"י שיעקב אמר: „לוי לא ישא שהוא עתיד לשאת את הארון ויסף לא ישא שהוא מלך מנשה ואפרים יהיו תחתיהם”. וצריך להבין הרי יעקב אמר ליוסף „ונשאתני ממצרים” וא"כ איך שייך לומר שיוסף לא ישא? ומדוע לא יזכה לוי למצות נשיאת הארון רק משום שכעבור ארבע דורות ישאו בניו את הארון?

והביאור: כל זמן שיעקב הי' במצרים לא התחיל השעבוד, וא"כ נשיאת יעקב לא"י הוא עוד שלב בגלות. וזהו שיוסף ולוי לא ישאו את הארון, כי יוסף ולוי היו למעלה מהגלות, דיוסף הי' השליט על מצרים, והשעבוד לא התחיל עד לאחר פטירת לוי.

אך אעפ"כ נשאו מנשה ואפרים את הארון תחתיהם. ויובן בהקדים, שגם שבט לוי שלא היו משועבדים מ"מ קיבלו את העליה שע"י גלות מצרים, כי הם היו חלק מבנ"י שנשתעבדו, ורק שחלקם בשעבוד הי' לפעול שבנ"י לא ישקעו בערות

הארץ אלא אדרבא יזכו לעלי' ע"י השעבוד. וזהו שמנשה ואפרים נשאו את הארון תחתיהם כי לוי ויוסף היו צריכים להשפיע על שאר בני' ולכן גם הם נשאו ע"י שליח.

והנה, החילוק בין יוסף ללוי הוא שיוסף הי' למעלה מהגלות, משא"כ לוי שהי' במצרים בעת השעבוד ומ"מ לא נשתעבד ואדרבא השפיע על בני' – שזהו"ע הפיכת מצרים. וזהו שמנשה ואפרים היו תחתיהם, דמנשה (שהי' תחת יוסף) הו"ע הזכירה שנמצא במקום שמשכיח אותו את בית אביו, וממילא מעורר אותו להיות למעלה מהגלות. ואפרים (שהי' תחת לוי) הוא על שם „כי הפרני אלוקים בארץ עניי" שהו"ע הפיכת מצרים.

### ויחי ח"כ שיחה ג'

על הפסוק (נ' כ"ג) „גם בני מכיר בן מנשה ילדו על ברכי יוסף" מפרש רש"י: „על ברכי יוסף: כתרגומו, גדלן בין ברכיו.

והנה האב"ע מבאר שפירוש „ילדו" הוא גדלו, אך רש"י אינו סובר כהאב"ע ולכן מביא מהתרגום „אתילידו ורבי יוסף", ש„גידלן" הוא פירושו של „ורבי" ולא פירושו של יולדו. ובטעם הדבר יש לומר (דלכאורה פירוש התרגום אינו פשוטו של מקרא שהרי עפ"ז צריך לומר שמקרא זו הוא מקרא קצר): דבפרשת ויצא אמרה רחל „ותלד על ברכי", ורש"י מפרש: „כתרגומו ואנא ארבי", ושם אי אפשר לומר ש„אנא ארבי" הוא פי' „ותלד", כי שם „ותלד" קאי על בלהה, ופירוש „ותלד" שם הוא כפשוטו, ולכן בפסוק דידן מפרש רש"י ג"כ ש„יולדו" פירושו כפשוטו (דלא כהאב"ע), ולכן מפרש כהתרגום (ש„ורבי" אינו התרגום של יולדו).

אך צריך להבין מדוע צריך רש"י לבאר בלשון הקודש את דברי התרגום – „גדלן בין ברכיו" – ובפרט שלכאורה פירוש רש"י הוא היפך התרגום שהרי התרגום מפרש שגידל אותם דהיינו ש„על ברכי" אינו כפשוטו, ואילו רש"י מדגיש שעל ברכי הוא כפשוטו.

והביאור: רש"י מפרש „גדלן בין ברכיו" להוציא מפירוש תרגום יונתן שמפרש: „כד אתילידו גזרינו יוסף" – שברית מילה שלהם הי' על ברכי יוסף (דפירוש זה מסתבר יותר כי קשה לפרש שיוסף שהי' משנה למלך כו' התעסק בגידול בני מכיר). ורש"י שולל פירוש זה כי בפסוק נאמר „וריא יוסף לאפרים בני שלשים גם בני מכיר בן מנשה יולדו על ברכי יוסף", זאת אומרת שגם בני מכיר הוא חידוש גדול יותר מ„וריא יוסף לאפרים בני שלשים" (אף שזהו רק ב' דורות), ולכן מפרש רש"י ש„גדלן בין ברכיו" – שלאפרים רק ראה בני שלשים, משא"כ בני מכיר שגדלן (שפירושו עד גיל מבוגר יותר מהלידה).

והנה, מתרגום יונתן זה ישנו מקור לדברי אדה"ז שהתחלת כניסת נפש הקדושה הוא בברית, שהרי מפרש ש„גזרינו יוסף" הוא התרגום של „יולדו", זאת אומרת שכאילו נולדו בשעת הברית, מפני שאז נכנסת נפש הקדושה.

וזהו גם המקור למנהג ישראל שאף שאדם אחד לא יהי' סנדק עבור שני אחים, מ"מ המרא דאתרא יכול להיות סנדק עבור שני אחים, והמקור מיוסף – שהי' המולך במצרים – (ע"פ התרגום יונתן) שהי' הסנדק לבני מכיר (כמה בניים).

והנה, לשיטת רש"י רואים שישנו חיוב ללמד תורה גם לבני הנכדים (דלא כבשו"ע שכותב שישנו חיוב ללמד רק את הנכדים, ורק אם הוא חכם המלמד אזי יש לו חיוב ללמד את קרוביו לפני שאר בני אדם).

### יוחי חכ"ה שיחה א'

בפרשתנו מסופר שלאחר שיוסף אמר ליעקב „אנכי אעשה כדברך” – שיעלהו ממצרים, השביע יעקב את יוסף. וצריך להבין למה הוצרך להשביעו. דהנה, המפרשים ביארו שזהו כדי שפרעה לא ימנע מיוסף מלקיים את הציווי, אך לרש"י אי אפשר לפרש כן שהרי מפרש כעין זה רק בהמשך הפרשה על הפסוק „עלה וקבור את אביך כאשר השביעך”, דמזה משמע שרש"י סובר שזה לא הי' טעמו של יעקב.

והביאור: כשהאדם מתחייב לקיים דבר הרי הוא חושב על קיום הדבר בעת שצריך לקיימו, אך כשנשבע על הדבר הוא חושב ומתכוון לקיום הדבר גם לפני זמן הקיום, שמחפש עצות כדי שמלכתחילה לא תהי' מניעות לקיום הדבר. ויעקב רצה שיוסף יקיים את הציווי באופן הנ"ל שלא יסח דעתו מההכנות וכו' לקיום הציווי.

והביאור הפנימי: מצד ענינו של יוסף היה צריך שיעקב ישאר במצרים ולכן הוצרך יעקב להשביע את יוסף כדי שיעשה ההיפך ויוציא את יעקב במצרים. והענין הוא: יעקב הוא בחי' האצ"ל שלמעלה מהגלות, ולכן אינו יכול להיות בגלות וביקש „ונשאתני ממצרים”. ואינו יכול להיות בגלות גם לפי שעה כי „אין חבוש מתיר את עצמו” וכדי שבנ"י יצאו מהגלות צריכים שיהי' להם קשר – „ברא כרעי' דאבוה” – עם יעקב שלמעלה מהגלות. משא"כ ענינו של יוסף הוא המשכת מדרגת יעקב בבי"ע – בגלות, וא"כ כל זמן שבנ"י נמצאים בגלות נמצא יוסף עימם וביקש שרק בשעת הגאולה „והעליתם את עצמותי מזה אתכם”.

וההוראה: גם כשיהודי נמצא במצב של „יוחי גו' בארץ מצרים” צריך לדעת שאין זה מקומו האמיתי וצריך לדרוש ולבקש „ונשאתני ממצרים”, ובתוקף של שבועה, ודוקא עי"ז אין הגלות פועלת ירידה על האדם ואדרבה, ונשאתי ממצרים – שממצרים נעשה העלי'.

### יוחי חכ"ה שיחה ב'

ברש"י (מ"ט כ"ז): „בנימין זאב יטרף: זאב הוא אשר יטרף, נבא על שיהיו עתידין להיות חטפנין וחטפתם לכם איש אשתו, בפלגש בגבעה, ונבא על שאול שיהיה נוצח באויביו סביב, שנאמר ושאול לכד המלוכה וילחם וגו' במואב ובאדום ובכל אשר יפנה ירשיע. בבקר יאכל עד: לשון ביזה ושלל, המתורגם עדאה. ועוד יש לו דומה בלשון עברית אז חולק עד שלל מרבה, ועל שאול הוא אומר שעמד בתחילת פריחתן וזריחתן של ישראל. ולערב יחלק שלל: אף משתשקע שמשן של ישראל על ידי נבוכדנצר שיגלם לבבל, יחלק שלל. מרדכי ואסתר שהם מבנימין יחלקו את שלל המן, שנאמר הנה בית המן נתתי לאסתר. ואונקלוס תרגם על שלל הכהנים בקדשי המקדש”.

וצריך להבין מדוע מפרש רש"י שהברכה ד„בנימין זאב יטרף” קאי על ענין בלתי

רצוי – חטיפת נשים בפילגש בגבעה – ומדוע אינו מפרש כהתרגום שקאי על המזבח שחוטף את הקרבנות?

והביאור: חטיפה קאי על לקיחה בחזקה, ולכן אין רש"י מפרש שקאי על אכילת המזבח, שהרי בפשוטו של מקרא אין המזבח לוקח בחזקה נגד רצון האדם, וגם זה ששאלו לכה את המלוכה לא היה באופן דלקיחה בחזקה, אלא אדרבא, שאלו נבחר למלוכה ע"י הקב"ה.

ולכן מפרש רש"י בפירושו הראשון שקאי על חטיפת הנשים בפילגש בגבעה. וענין החטיפה בזה הוא לא רק מצד חטיפת הנשים אלא גם בכללות המאורע, שהתגברו על עצמם ועשו תשובה, ש"יטרף" קאי על עצמם, שלקחו את עצמם ממצב בלתי רצוי בתכלית – ועש שהשבטים לא רצו להינשא איתם – וע"י התשובה העמידו עצמם במצב אחר לגמרי ועד שהשבטים חיפשו דרכים כדי שיוכלו להינשא. (ורש"י אינו יכול להסתפק בפירושו השני שקאי על מלחמות שאלו, כי הנצחונות אינם ענין של טרף אלא מלחמה סתם).

אך רש"י מביא גם פירוש שני, כי המשך הפסוק „בבוקר יאכל עד” – המדבר על שאלו – בא בהמשך ל„בנימין זאב יטרף”. ולכן מביא רש"י פירוש שני שגם „בנימין זאב יטרף” קאי על שאלו.

ולראיה מביא את הפסוק „ובכל אשר יפנה ירשיע”, שבפסוק זה ישנו תוכן ד„יטרף” ש„ירשיע” בכלל הוא ענין של היפך הטוב, אך בפסוק זה רואים ששאלו הפך את הענין ד„ירשיע” לענין של טוב – נצחון דישאלו.

וזהו שעל „ולערב יחלק שלל” מפרש רש"י שקאי על „הנה בית המן נתתי לאסתר” (ולא על „ושללם לבוז” ששם נאמר לשון שלל בפירוש), כי חטיפה שייך כשחוטפים ממנגד – והמן הי' עיקר המנגד.

וכמו שבפילגש בגבעה מודגש הענין דאהתפכא כנ"ל, כמו"כ בפסוק זה מודגש ענין דאתהפכא, וכמו שרש"י מפרש שם: „ומעתה הכל רואים שאני חפץ בכם”, היפך מ„גדל המלך אחשורוש את המן”.

מיינה של תורה: מבואר בדא"ח שיוסף הוא צדיק עליון – המשכה מלמעלה, ובנימין הוא צדיק תחתון – העלאת המטה. וזהו שהברכה דבנימין הוא ענין של תשובה ואתהפכא – שהו"ע בירור התחתון. והנה עבודת התשובה אינה העבודה דתמידין כסדרן – ההנהגה ד„כי יקח איש אישה” – אלא הנהגה מיוחדת „בחילא יתיר” – „וחטפתם לכם איש אשתו”.

וזהו שגם סיום עליה זו (שישי) הוא בענין של אתהפכא, שיוסף אומר לאחיו „אל תיראו גו' אתם חשבתם לרעה אלוקים חשבה לטובה למען עשה כיום הזה להחיות עם רב”. דלכאורה אם כוונתו לנחם את אחיו מדוע מזכיר את „אתם חשבתם לרעה”? והביאור בזה הוא שיוסף רצה להדגיש את הענין דהפיכת „חשבתם לרעה” ל„אלוקים חשבה לטובה”.

### ויחי חכ"ה שיחה ג'

על הפסוק (מ"ט כ"ח) „איש אשר כברכתו ברך אותם” מפרש רש"י: „ברך אותם:



לא הי' לו לפרש אלא איש אשר כברכתו ברכך אותו מה ת"ל ברכך אותם, לפי שנתן ליהודה גבורת ארי ולבנימין חטיפתו של זאב ולנפתלי קלותו של אילה יכול שלא כללן כולם בכל הברכות ת"ל ברכך אותם."

והנה במדרשים הובא ענין זה בשינויים, ויש לומר שישנם ג' אופנים בביאור הדבר: (א) מדרש תנחומא מדגיש, "תאמר שזה גדול מזה כללן כולם באחרונה", שכל שבט מקבל את התוצאה של מעלת שאר השבטים, ע"ד השותפות של יששכר וזבולון. (ב) מדרש רבה מדגיש ש"חזר וכללו כולן כאחד ועשאן אריות ועשאן נחשים", זאת אומרת שכל שבט מקבל משאר השבטים לא רק את התוצאה דמעלת שאר השבטים אלא גם את המעלות עצמן. (ג) רש"י מדגיש ש"כללן כולם בכל הברכות", זאת אומרת שלא רק שכל שבט מקבל את כל המעלות משאר השבטים אלא כל שבט מקבל את כל המעלות מיעקב עצמו.

והביאור בפירוש רש"י: ברכה הו"ע ההמשכה מהשורש, וא"כ לכאורה כל שבט יש לו מקור בפ"ע, וא"כ איך שייך שיעקב יברך שבט מסוים בברכת כלל השבטים אם אין ענין זה במקור השבט הפרטי?

והביאור: ישנה מדרגה שבה כל השבטים הם מציאות אחת באב (שלמעלה מהשורש הפרטי דכל שבט), ולכן כל שבט מקבל את כל הברכות מהמקור שלו – כי כולם הם מציאות אחת.

וההוראה בעבודת ה': אף שישנם י"ב דרכים בעבודת ה' מכל מקום לכל אחד צריך להיות כל המדרגות. וע"ד שגם מארי עובדין טבין הנה בשעה שלומדים תורה צריכים ללמוד כאילו (בשעה זו) אין להם אומנות אחרת ותורתם אומנתם. ומארי תורה צריכים לקיים מצות כאילו זה הוא עיקר ענינים ולא רק בשביל קיום תורתם.

### ויחי ח"ל שיחה א'

ברש"י: "ואקברה שם: ולא הולכתיה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ, וידעתי שיש בלבך עלי, אבל דע לך שעל פי הדבור קברתיה שם שתהא לעזרה לבניה כשיגלה אותם נבוזראדן, והיו עוברים דרך שם, יצאת רחל על קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים, שנאמר (ירמיה לא יד) קול ברמה נשמע רחל מבכה על בניה וגו', והקב"ה משיבה (ירמיה לא טו) יש שכר לפעולתך נאם ה' ושבנו בנים לגבולם."

צריך להבין מדוע אין רש"י מפרש כהרמב"ן ש"מתה עלי" הוא הטעם שלא קברה במערת המכפלה מפני שמתה עליו פתאום, שזהו פשוטו, ומדוע מפרש ש"על פי הדיבור וכו'" שאינו מרומז בפסוק. ומהו הפעולה ד"יש שכר לפעולתך" מדוע אינו מביא את המשך הפסוק "ויש תקוה לאחריתך".

והביאור: רש"י מדייק "ידעתי שיש בלבך עלי", זאת אומרת שאין זה טענה שכלית, כי כמובן יוסף ידע שיעקב הי' עושה ככל יכולתו לקבור את רחל במערה, ולא הי' אשם בכך שלא קברה. ורק "שיש בלבך", שנשאר הרגש הכאב בלב. ולכן אין רש"י מפרש כהרמב"ן שלפי הרמב"ן יעקב מתנצל, ולפי רש"י אינו צריך להתנצל כנ"ל.

ויעקב אמר „שעל פי הדיבור קברתיה וכו׳״, זאת אומרת שרחל עצמה היתה רוצה להיקבר שם בשביל בניה. ונרמז ב„יש שכר לפעולתך״, ש„פעולתך״ הוא פעולת רחל שנקברה בדרך, שזה מדגיש שזהו רצונה.

ועפ״ז מובן מדוע יעקב אמר זה ליוסף כשבירך את אפרים ומנשה ולא כשצוה את יוסף לקברו, כי בזה מדגיש ש„אפרים ומנשה לי הם״ (אף שלא נלדו בסמיכות ליעקב) בזכות זה שרחל נקברה שלא בסמיכות ליעקב.

והנה, בגמרא על פסוק זה איתא „אין האשה מתה אלא לבעלה״. וזה שייך לפירוש הנ״ל שרחל רצתה להיקבר בדרך בשביל בניה, דזהו ענין עקרת הבית, שאף שאינה מתעסקת בגלוי בעניני קדושה, מ״מ היא מוותרת על טובתה בשביל בני ביתה.

ולכן יעקב – עבודת האיש בקדושה גלויה – נקבר במערת המכפלה, מקום של קדושה. ורחל, כנ״ל, מותרת על העבודה בקדושה גלויה בשביל בניה, שלכן נקברה בדרך.

### ויחי ח״ל שיחה ב׳

בפרשתנו (מ״ח ח׳ ט׳) נאמר „מי אלה לך גו׳ בני הם אשר נתן לי אלוקים בזה״ וברש״י: „ויאמר מי אלה: מהיכן יצאו אלו שאינן ראויין לברכה. בזה: הראה לו שטר אירוסין ושטר כתובה, ובקש יוסף רחמים על הדבר ונחה עליו רוח הקדש״.

וצריך להבין לכאורה בני יוסף למדו תורה מיעקב במשך י״ז שנה וא״כ בודאי ידע והכיר בהם שאין בהם פגם יחוס. ועוד קשה, מהיכי תיתי שיוסף כתב שטר אירוסין (לראי׳ על האירוסין, כי אי אפשר לפרש שקידש בקידושי שטר דוקא דמהיכי תיתי לומר כן בדרך הפשט?) נוסף לכתובה?

ויובן בהקדים שכל ענין הקידושין אינו שייך לפני מ״ת, כי אף שהיה ענין של הכנה לנישואין, מ״מ ענין זה שהאשה תתקדש לאיש גם לפני שהביאה אל ביתו הוא חידוש התורה, ולכן קודם מ״ת לא רק שלא הי׳ קידושין בפועל אלא כל ענין לקוחין הללו לא היו במציאות.

וזהו שדוקא ביוסף מצינו שטר אירוסין (שידוכין) כי האבות קיימו רק את המצוות שיתכן קיומן באופן ע״ד לאחר מ״ת, משא״כ אירוסים שכל גדר האירוסין נתחדשה במ״ת. ורק יוסף, שהי׳ במצרים שהיו שטופים בזימה ולכן הי׳ לו תוספת זהירות וקדושה בעניני אישות, שלכן כתב שטר על האירוסין – לראיה – שזהו תוכן ענין השטר. וזהו שרש״י מדייק „ושטר כתובה״ (לא רק כתובה), דלפני מ״ת מוצאים ענין של כתובה, אך הכתובה הוא רק התחייבות ואינה שייכת לעצם הקידושין, משא״כ לאחר מ״ת שהכתובה קשורה עם עצם הנישואין ולכן צריכה להיות בכתב (שלכן אסור לדור עם אשתו אם אבדה כתובתה).

מיינה של תורה: הטעם הפנימי שלא הי׳ ענין האירוסין לפני מ״ת הוא כי ענין הקידושין אינו רק קשר בשביל חיי אישות אלא הוא ענין של המשכת קדושה – „(דאסר לה אכולי עלמא) כהקדש״, והאדם אינו יכול להמשיך קדושה עליונה זו בגשמיות העולם בכח עצמו, וזה נפעל רק בכח התורה.

ורק יוסף מצד מעלתו היה יכול להמשיך מעין קדושה זו גם לפני מ״ת.

## ויחי ח"ל שיחה ג'

צריך להבין מדוע סיום ספר בראשית הוא „וישם בארון במצרים” – היפך בכלל שמסיימים בטוב? ומהו הקשר בין סיום הספר להתחלתו?

ויובן בהקדים הביאור בפירש"י על התחלת התורה: „מה טעם פתח בבראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו שאם יאמרו אוה"ע לישראל ליסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים יאמרו להם כל הארץ של הקב"ה ברצונו בראה כו' ונתנה לנו". ויש לומר שענין זה הוא לא רק מענה לאוה"ע אלא גם הוראה לבנ"י. והביאור בזה: אוה"ע טוענים שענין בני"י הוא עבודת ה', ולכן אינם זקוקים לארץ גשמית לעשותה א"י. אך בני"י עונים ש„כח מעשיו” – עיקר הכוונה העליונה הוא להמשיך קדושה בעולם העשייה – בגשמיות העולם, לא רק להוציא את ניצוצות הקדושה שבמקום מסוים אלא בירור המקום עצמו.

והנה תוכן ספר בראשית הוא בנוגע לאבות שנתנו לבנ"י את הכח להמשיך קדושה בעוה"ז, וספר שמות מדבר ע"ד עבודת בני"י עצמם (שלכן מובא עוד הפעם סיפור הירידה למצרים כי בספר שמות הכוונה הוא לא המעשה אבות – הנתינת כח מיעקב לירידה למצרים – אלא עבודת בני"י עצמם בבירור מצרים).

והנה, כדי שיהי קשר בין מעשה אבות לעבוד הבנים צריך להיות במעשה האבות מעין העבודה דהבנים, וזו שסיום ספר בראשית הוא בירידה דיעקב למצרים (אף שאצל יעקב לא הי' זה גלות אמיתי שהרי אדרבא פרנסתם של מצרים היתה תלוי' בברכת יעקב) ועד"ז מצד יוסף שהי' השליט במצרים.

וזהו סיום ספר בראשית, שיוסף רמז לאחיו שעם היות שעתה מתחילה העבודה דהבנים – הירידה והבירור דמצרים – מ"מ אין גלות שליטה עליהם – „ואלוקים פקוד יפקוד אתכם” – כי כל ענין הגלות הוא כדי שבנ"י יתעלו עי"ז – „והעלה אתכם”. וזהו הטעם שיוסף נקבר במצרים כי עי"ז ניתן הכח לבנ"י בהיותם במצרים שישלטו על מצרים.

## ויחי חל"ה שיחה א'

ברש"י (מ"ז ל"א) „וישתחו ישראל: תעלא בעידניה סגיד ליה”. ובהמשך הפרשה מפרש רש"י (מ"ח ב'): „ויתחזק ישראל: אמר אף על פי שהוא בני, מלך הוא ואחלוק לו כבוד. מכאן שחולקין כבוד למלכות, וכו'”.

וצריך להבין מדוע מביא בפירוש הראשון את המשל אך אינו מפרש את הקושי „אע"פ שהוא בני" עד לפירושו בהמשך הפרשה?

ויובן בהקדים הביאור בקושי המפרשים מדוע השביע יעקב את יוסף הרי יוסף אמר „אנכי אעשה כדברך” ומהו הצורך בשבועה (ואין לפרש שזהו כדי שפרעה לא ימנע בעדו כו', כי רש"י מפרש ענין זה לקמן עה"פ כשאר השביעך, אך אינו מפרש כן בפסוק דידן)? ולכן צריך לומר בפשטות, שמפני שפרעה רצה שיעקב ישאר במצרים, ו„הכסא אגדל ממך”, לכן השביע יעקב את יוסף כדי לחזקו ולעודדו לקיום בקשתו. וי"ל שזהו ג"כ הטעם שיעקב השתחוה ליוסף – כדי לחזקו וליתן לו את התוקף וההשנשאות לקיים את הדבר היפך רצונו של פרעה. וזהו „תעלה בעידיני' סגיד ליה” – דשועל הוא השפל שבחיות, ולכן השתחוה

אליו כדי ליתן לו את התוקף וההתנשאות כנ"ל. ועוד ענין בזה הוא ששועל הוא פיקח שבחיות וזהו הרמז בשועל שיעקב רצה שיוסף יתחכם וימצא עצה איך לקיים את רצונו אף שזהו היפך רצון פרעה. משא"כ בהמשך הפרשה לא נאמר שהשתחוה יעקב ליוסף כי אדרבא זהו היפך הכבוד וכיבוד אב ליוסף באם אביו ישתחוה אליו, ורק נאמר „וישב על המטה“, ועל זה מפרש רש"י „(אע"פ שהוא בני) אחלק לו כבוד“, אך לא השתחוה אליו.

### ויחי חל"ה שיחה ב'

בסיום מס' נזיר איתא: „א"ל רב לחייא בריה חטוף ובריך וכן א"ל רב הונא לרבה בריה חטוף ובריך למימרא דמברך עדיף והתניא רבי יוסי אומר גדול העונה אמן יותר מן המברך וא"ל רבי נהוראי השמים כך הוא תדע שהרי גוליירים מתגרין במלחמה וגבורים נוצחין תנאי היא דתניא אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע אלא שממהרין למברך תחילה“.

ויש לומר שבאמת אינם חולקים (דקשה לומר שחולקים שהרי פסק הטור ש„גדול המברך“, אך מצד שני פסק הטור שאם נתנו לו בן למול וקדם אחר ומל אין האחר חייב לשלם מדין החוטף מצוה מחבירו כי הוא יכול לענות אמן וגדול העונה יותר מהמברך, ואם נאמר שהם דעות חלוקת נמצא שפסקי הטור סתרי אהדדי), דכו"ע מודים שישנו מעלה בהמברך ומעלה בהעונה, ורק שהמעלה דהמברך גורם שימהרו למברך תחילה.

והביאור בזה: לכו"ע העונה אמן הוא חלק מפעולת הברכה, אך פליגי מהו עדיף בכח או בפעל. דהנה מובן שהמברך הוא הממשיך את ההשפעה, ולכן איכות וכח ההשפעה בא מהמברך, אך יכול להיות שההשפעה לא תבוא לפועל מפני מניעות ועיכובים. והעונה אמן מסיר את העיכובים, ע"ד „שטר שיצא עליו ערער והוחזק בב"ד“, ומביא את ההשפעה בפועל.

וזהו הקשר למס' נזיר, דהרוגצובי מבאר שנזיר הוא הן לשון זכר והן לשון נקבה כי הוא חיבור דזכר ונקבה – שזהו ענין חיבור משפיע ומקבל – המברך והעונה אמן.

וזהו סיום המסכת הוא במאמר „תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם“, דמפני שמסיים „שממהרים למברך תחילה“ א"כ יכול להיות קס"ד שההעיקר הוא הבכח – המשפיע, ולכן מסיים בהדגשת הצד השני ש„תלמידי (מקבל מ)חכמים מרבים שלום בעולם“ – מעלת המקבל והבפועל.

### ויחי חל"ה שיחה ג'

איתא בגמרא (תענית ה' ע"ב): „רב נחמן ורב יצחק הוי יתבי בסעודתא, אמר ליה רב נחמן לרב יצחק לימא מר מילתיה, אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן אין מסיחין בסעודה שמא יקדים קנה לושט ויבוא לידי סכנה, בתר דסעידי אמר ליה הכי אמר ר' יוחנן יעקב אבינו לא מת, א"ל וכי בכדי ספדו ספדייא וחנטו חנטייא וקברו קברייא, א"ל מקרא אני דורש שנאמר ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים, מקיש הוא לזרעו מה זרעו בחיים אף הוא בחיים“.

והקשו המפרשים דלכאורה אם „אין מסיחין בסעודה“ איך אמר לו דין זה באמצע הסעודה? ואין לומר שזהו כדי לאפרושא מאיסורא כי א”כ מדוע ביאר לו את כל האריכות „שמא יקדים כו” באמצע הסעודה?

וגם צריך להבין את הקשר בין „אין מסיחין“ ל„יעקב אבינו לא מת”. והביאור בזה: סיפור זה בגמרא בא בהמשך לכמה סיפורים בנוגע לרב נחמן ורב יצחק שרב יצחק אמר „הכי אמר רבי יוחנן”, ותוכן סיפורים אלו הוא בנוגע להנהגה ניסית של הקב”ה („נעשה להם נס כו’ נמצאת תבואה הגדלה בששה חדשים גדילה באחד עשר יום”). ובהמשך לזה מביאה הגמרא את הסיפור שהיו יתבי בסעודתא, דיש לומר שגם רב נחמן ידע שאין מסיחין בסעודה, אך חשב שאין האיסור חל על דברי תורה כי התורה מגינא ומצלי. ולכן האריך רב יצחק ואמר „אין מסיחין בסעודא שמא יקדים קנה לושט” – שבזה מדגיש שטעם האיסור הוא משום סכנה, וא”כ אף שהתורה מגינה ומצלה, מ”מ אסור להכניס א”ע למקום סכנה אף שעוסק במצוה.

ו„בתר דסעייד אמר רב יצחק יעקב אבינו לא מת”, שכוונתו להדגיש שהטעם ש„אין מסיחין בסעודה” – שאין לסמוך על זכות התורה במקום ששכיח הזיקא – אינו מפני גדרי הטבע והעולם, אלא מפני התורה גופא, שכוונת התורה הוא לפעול בעולם וא”כ אין התורה רוצה לשנות את גדרי העולם. ולכן אמר ש„יעקב אבינו לא מת”, מפני שהוא למעלה מגדר העולם.

אך רב נחמן, חשב שהטעם ש„אין מסיחין” הוא מפני שתומ”צ כפי שניתנו למטה הם תחת גדרי הטבע, ולכן שאל „וכי בכדי כו” שמזה מוכח שגם ע”פ תורה יש מקום להגדרת הטבע.

וע”ז אמר רב יצחק „מקרא אני דורש”, שכוונתו לאמיתית מציאותו של יעקב כפי שהיא בתורה, ובתורה „גופא מקרא אני דורש”. אך כפי שהמצריים ראו את יעקב, שלגבם ה”ז האמת, היו צריכים „לחנטו חנטייא כו”.

וא”כ ע”פ תורה תרוויהו איתנהו בהו, שמצד אמיתית המציאות אין התורה ובנ”י מוגדרים בטבע.



## תוכן הענינים

### ניסן

#### ניסן הל"ב

בחודש ניסן אומרים את פרשת הנשיא בכל יום (עד יום י"ב) ומטעם זה אין אומרים תחנון בימים אלו. וצריך להבין מדוע נקבע זכר לענין קרבנות הנשיאים שהיה ענין חד פעמי, ושייך למשכן (שקדם גם לבית ראשון ושני)? והביאור בזה: ענין החינוך הוא ההתחלה והיסוד לכל העבודה הבאה לאחרי החינוך, ולכן עושים זכר לחנוכת המזבח כי החנוכה הוא ענין נצחי הפועל על כל הדורות.

והנה על פי הנ"ל רואים שבחודש ניסן מודגש ענין הנצחיות דנשיאי ישראל. וזה שייך במיוחד לב' ניסן יום ההילולא דאדמו"ר נ"ע והתחלת הנשיאות דכ"ק מו"ח אדמו"ר. כידוע פתגם כ"ק אדמו"ר נ"ע „איך גיי אין הימל און די כתבין לאז איך אייך“, שהכוונה בזה הוא שעל ידי הכתבים לוקחים אותו כפי שנמצא ב„הימל“, ועל ידי הכתבים נמצא אדמו"ר נ"ע גם בגשמיות העולם. ועל דרך זה בנוגע לכ"ק מו"ח אדמו"ר שעל ידי כתביו ספריו ונכסיו (גם) הגשמיים מתקשרים עמו בעצמו ובגשמיות. וכפי שמבאר במאמרו הראשון „קדושה לא זזה ממקומה כו' ומקום התורה והעבודה של צדיק בקדושתו הוא גם לאחר עלותו כו' לחיים האמתיים כו' וכל כליו שהשתמש בהם לצרכי העבודה קדושתו עליהם כו'“.

וההוראה מזה הוא שצריכים להתקשר עם נשיאי ישראל שבכל דור, ובדורנו עם עם מו"ח אדמו"ר שעל ידי זה מקבלים מהנצחיות של נשיא הדור.

### ב' ניסן

#### ב' ניסן חכ"ז

כ"ק אדמו"ר נ"ע אמר לפני הסתלקותו „איך גיי אין הימל און די כתבים לאז איך אייך“. דצדיקים דומים לבוראם, ובנוגע לתורה איתא „אנא נפשי כתבית יהבית“ – שהקב"ה הכניס את עצמו בתורה, ועד"ז הוא בצדיקים.

והנה לשון חז"ל הוא „יהבית“ – לשון מתנה, אך לשון אדמו"ר נ"ע הוא „לאז“ – משאיר. והחילוק ביניהם הוא שבנתנה אין המקבל צריך לעשות פעולה, משא"כ בנוגע ל„לאז“ שהמקבל צריך בעצמו לקחת את הדבר. וזה מתאים אם דרישת חסידות חב"ד שכל אחד צריך להבין אלוקות בעצמו. ומודגש ביותר בנוגע לאדמו"ר נ"ע שייסד ישיבה שבו ילמדו דא"ח כמו שלומדים סוגיה בנגלה (שזהו ענין הלקיחה), ועד שהשכל האלוקי בא בהבנה והשגה עד שנעשה „תורתו“ כי יכול להבין ולהסביר את הענין באותיות שלו.

## שבת הגדול

### שבת הגדול ח"ג

אדמו"ר הזקן כותב בתחילת הלכות פסח בענין הדרשות דשבת הגדול ושבת תשובה ש"העיקר לדרוש ולהורות להם דרכי ה' וללמד להם המעשה אשר יעשון". ויש לומר ש"המעשה אשר יעשון" קאי על קיום המצות בפועל, ו"דרכי ה'" – שדרך אינו התכלית אך אי אפשר להגיע להמטרה ללא הדרך – הוא אהבה ויראה. דהנה אם מקיים את המצות רק במעשה ללא חיות אזי סוף סוף יחסר אצלו בקיום התורה ומצות מפני שחיותו תהיה בדברים אחרים, ולא יוכל ללחוץ נגד חיותו. וגם אם מקיים את המצות בשלימות מכל מקום תכלית הכוונה הוא שיהיה לא רק דירה בתחתונים אלא שהדירה תהיה בשלימות שכל הכוחות שבאדם – לא רק כח המעשה – יהיו דירה להקב"ה.

וזהו שלשון אדמו"ר הזקן הוא "המעשה" לשון יחיד, דישנו רק מדריגה אחת בעשיה, אך בנוגע לדרך אומר בלשון רבים "דרכי ה'" – כי בכוחות הפנימיים ישנם שינויים בין בני אדם. ועוד שבכללות ישנם שני דרכים העלאה והמשכה. וזהו שישנם שני דרשות, בשבת תשובה – תשרי – שענינו העלאה, ושבת הגדול – ניסן – שענינו המשכה.

### שבת הגדול חי"ב

השבת לפני פסח נקרא שבת הגדול כי נעשה בו נס גדול שבכורי מצרים לחמו עם המצריים כדי שישלחו את בני ישראל. אך צריך להבין מדוע נקרא נס זה נס גדול הרי לא היו בו, לכאורה, שום תועלת לישראל, שהרי גם לאחר שבת הגדול היו במצרים? והנה, הזכר לנס נקבע ביום השבת כי יו"ד ניסן (היום בחודש שבו קרה הנס) הוא יום מיתת מרים וקבעו בו תענית כשחל בחול. אך צריך להבין בפנימיות הענינים איך שייך שיקבעו את הזיכרון ביום אחר מפני ענין צדדי? והביאור: כללות ענין הנס הוא שינוי הטבע, ואם כן הנס דשבת הגדול הוא נס גדול מפני ששינוי הטבע נעשה על ידי הטבע גופא, שהצלת ישראל היה על ידי התוקף דמצרים. שהוא ענין אתהפכא חשוכא לנהורא.

והנה, מבואר בדא"ח, על מארז"ל, "למה נסמכה מיתת מרים לפרשת פרה לומר לך מה פרה מכפרת אף מיתת צדיקים מכפרת", שמיתת צדיקים הוא גורם שאתהפכא חשוכא לנהורא של שלש קליפות הטמאות, על דרך הפרה שמכפרת על טומאת מת. ואם כן מיתת מרים הוא אותו התוכן דנס גדול, ואם כן ביום בחודש שבו מתה מרים אין צריך זכרון לנס כי מיתת מרים הוא אותו ענין (על דרך שאין תוקעין בשופר בראש השנה שחל בשבת כי ההמשכה שעל ידי השופר נמשכת במילא ביום השבת).

וזהו הקשר לפרשת צו, שבו נתבארו בארוכה כל הפרטים דשבעת ימי המילואים, ועל פי דא"ח ענין המילואים הוא מילוי פגימת הלבנה, דעתה "לית ליה מגרמא כלום" אך לעתיד לבא יהיה לה אור עצמי, ענין אתהפכא, שהלבנה מתהפכת לנהורא. ועל דרך זה בשם הפרשה, "צו" שענינו "מיד ולדורות", אין צו אלא לשון עבודה זרה, וביחד עם זה אין "צו אלא זירוז מיד ולדורות" לקיים רצון ה'.

### שבת הגדול חי"ז

בטעם שהשבת שלפני פסח נקרא שבת הגדול, מבואר בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן שהוא מפני שנעשה בו נס גדול וכו'. וצריך להבין מהו ההדגשה נס גדול, דלכאורה אפילו אם נעשה בו נס סתם מתאים לקראו בשם שבת הגדול? ועוד שלכאורה אין זה נס גדול שהרי גם לאחר השבת נשארנו במצרים? ומהו הטעם החיובי שנקבע זכר הנס ביום השבוע ולא ביום החודש (נוסף על הטעם השלילי כי ב' ניסן מתה מרים)? והביאור: ענין השבת הוא השביתה מן המזיקים, „משביתם שלא יזוקו“ (כפירוש הצמח צדק), שהוא ענין אתהפכא. דעצם זמן השבת הוא ענין אתהפכא. דענין הזמן הוא שינוי, וזמן השבת גופא ענינו מנוחה – העדר השינוי. וזהו שנעשה בו נס גדול דהנס היה ענין האתהפכא, שבכורי מצרים (התוקף דמצרים) נלחמו במצרים – שהחושך עצמו פעל פעולת האור.

### שבת הגדול חכ"ז

הטעם שזכרון הנס דשבת הגדול נקבע ליום בשבוע ולא ביום החודש כשאר המועדים (נוסף על הטעם צדדי משום שבי"ד ניסן מתה מרים ונקבע בו תענית כשחל בחול) יובן בהקדים ששבוע הוא ענין הבריאה והטבע (שלכן אין שינויים במהלך השמש), וחודש הוא ענין שלמעלה מהטבע – משבחר הקב"ה בעולמו, שזה מורה על תוספת עילוי בעולם. והנה זה שבכורי מצרים לחמו באבותיהם אינו ענין שלמעלה מהטבע (שהרי הבכורים האמינו לדברי בני ישראל בנוגע למכת בכורות), ואם כן הנס אינו ענין שלמעלה מהטבע ולכן נקבע לימי השבוע. אך מכל מקום נקרא שבת הגדול, כי אמיתית גדלות הנס ניכר כשבכחו לשנות את הטבע ולא רק לשדד את הטבע, ועל דרך „אימתי הוא גדול“ – „הוא“ קאי על שם הוי' שלמעלה מהטבע – „כשהוא בעיר אלוקינו“ – „אלוקים“ בגמטריא הטבע – כשבא בהנהגה טבעית.

### שבת הגדול חל"ז

כתב הטור: „שבת שלפני פסח קורין אותו שבת הגדול, והטעם כו' ולקחו להם כל אחד שה לפסחו כו' ושאלום המצריים למה שה לכם כו' והיו שיניהן כהות על ששוחטים את אלוקיהן ולא היו יכולים לומר להם דבר“. וביאור הנס (שהרי אינו מביא שהמצריים רצו להורגם וניצלו – כפירוש רבותינו בעלי התוספות): הנס היה שהמצריים לא יכלו למנוע מבני ישראל לקיים מצות ה'. והטור לא הביא את נס ההצלה כי לדעתו נס זה נכלל בניסי יציאת מצרים (כמו ניסי המכות) שהזכר שלהם הוא בפסח. ולכן לדעת הטור שבת הגדול הוא רק קריאת שם בלבד – שנקרא שבת הגדול (וגם לבעלי התוספות הרי זה קריאת שם בלבד, כי הקביעות על נס ההצלה הוא בפסח כשאר עניני יציאת מצרים). והנה, אדמו"ר הזקן הביא בשולחן ערוך את הנס ד„למכה מצרים בבכוריהם“ שבכורי מצרים נלחמו עם המצריים כדי שישלחו את בני ישראל. והביאור בזה:



אדמו"ר הזקן מביא בשולחן ערוך שבשבת הגדול, "אין אומרים ברכי נפשי אלא אומרים עבדים היינו כו' לפי שבשבת הגדול היתה התחלת הגאולה והניסים", והיינו שבשבת הגדול היתה התחלת היציאה בפועל (משא"כ המכות היו רק הקדמה ליציאת מצרים) שהרי אז נלחמו בכורי מצרים כדי שישלחו את בני ישראל. ולכן לאדמו"ר הזקן הרי זה חידוש עיקרי שבשבת הגדול שייך לא רק לקרבן פסח אלא ליציאת מצרים גופא, ולכן כותרת ההלכה היא, "מנהג שבת הגדול" ואומר ש"מתחילים לומר עבדים היינו" – כי שבת הגדול הוא התחלת יציאת מצרים.

וזהו הקשר בין ענין שבת הגדול לקביעותו בשבת – ולא בימי החודש – דבענין שבת מבאר הרמב"ם במורה נבוכים שישנם ב' ענינים (א) זכר למעשה בראשית, (ב) וזכר ליציאת מצרים, "שנתן לנו תורת שבת כו'". דהיינו שבשבת ישנו ענין שהוא חלק מהבריאה – שעל ידו נשלמת הבריאה, וזכר ליציאת מצרים הוא ענין שבת שלמעלה מהבריאה, דמצד גדרי הבריאה בני ישראל הם המעט מכל העמים ואין יכולים לצאת ממצרים, ויציאת מצרים הוא נס שלמעלה מהבריאה. ועל פי הנ"ל יש לומר שלהטור שבת הגדול הוא שלימות הבריאה – שכשישנה ההכרה שהקב"ה בורא העולם אזי אין המצריים יכולים להתנגד לרצון ה'. ואילו לאדמו"ר הזקן שבת הגדול הוא הענין השני שבשבת – זכר ליציאת מצרים – שלכן, "אין אומרים ברכי נפשי" – המדבר על הבריאה – כי הנס הוא למעלה מגדר הבריאה.

והנה על פי ביאור אדמו"ר הזקן ישנו מעלה בשבת הגדול גם על יציאת מצרים, שהרי בשבת הגדול (א) כשבני ישראל היו עדיין בגלות (ב) דרשו בכורי מצרים שישלחו את בני ישראל – שהטבע עצמו דורש ענין שלמעלה מהטבע.

## ערב פסח

### ערב פסח חי"ז

כשערב פסח חל בשבת מקדימים תענית בכורות ליום חמישי. והנה, יש לחקור באם הבכור לא התענה ביום חמישי האם מחויב להתענות בערב שבת. דהאם יום חמישי הוא רק תשלומין לשבת (ואם כן חייב להתענות ביום ו'), או שלאחר הדחיה נעשה יום חמישי עיקר החיוב.

והנה נתפשט המנהג לסיים מסכת במקום התענית, דיש לומר שהסיום והסעודת מצוה הוא זכר לנס, ואם כן מזה שלא עושים סיום גם ביום שבת משמע שזמן התענית הוא ביום חמישי.

והנה יש לחקור בדין קטן שהגדיל בערב פסח שחל בשבת האם צריך להתענות בשבת. דביום ה' לא ה' חייב, וא"כ אפילו אם אביו התענה בשבילו יש לומר שחייב להתענות בשבת. וזה לא אישטמיתיה בשום מקום.

ויש לומר ש(אפילו אם נאמר שהתענית ביום חמישי הוא רק תשלומין) ישנו חיוב על הקטן ביום חמישי להתענות כהכשר לחיוב התענית שיהיה עליו כשיהיה גדול ביום השבת (על דרך שקטן מחוייב ללמוד הלכות תפילין וכיוצא בזה בקטנותו, כדי שיכל לקיים את המצות מיד כשנעשה גדול).

## ערב פסח חל"ב

בסדר קרבן שבסידור אדמור הזקן מסיים: „ואם הפסח נמצא טריפה לא עלה לו עד שמביא אחר”. וצריך להבין מדוע מביא דין והרי אינו מביא את כל דיני הקרבן? ומדוע מביא דין זה בסוף ולא תיכף לאחר ענין השחיטה ומדוע מסיים בענין זה דוקא (שאינו סיום בדבר טוב)?

ויובן בהקדים דיוק הלשון של אדמו"ר הזקן: „ונשלמה פרים שפתינו ותפילת מנחה היא במקום תמיד של בין הערביים כו' כן ראוי לעסוק בסדר קרבן פסח אחר תפילת המנחה כו'”. דבשל"ה אומר „וכדי שישלמו פרים שפתינו ראוי לעסוק

בסדר קרבן פסח”, ואדמו"ר הזקן משמיט „וכדי שישלמו פרים שפתינו”. ויובן בהקדים שישנם כמה גדרים בענין אמירת פרשת הקרבנות: (א) קריאת הקרבנות בתורה שבכתב מכפרת, שהקריאה היא במקום הקרבן בנוגע לתוצאה – הכפרה. (ב) העסק בתורה – „מעלה אני עליו כאילו הקריב” – שנחשב כאילו הגברא הקריב. (ג) תפילות במקום קרבנות תיקנום – שמעשה התפילה נחשב כהחפצא דהקרבן, שלכן ישנם כמה תנאים בדיני התפילה ש„צריך להיזהר שתהא דוגמת הקרבן כו'”.

והנה, באמירת סדר קרבן פסח מצינו חידוש שאין לומדים את ההלכות אלא מספרים על ההקרבה. ויש לומר שזהו מפני שבאמירת סדר קרבן פסח ישנו גם המעלה דהחפצא של הקרבן על דרך מעלת התפילה, שלכן מקדים השל"ה „וכדי שישלמו פרים שפתינו”. אך אדמו"ר הזקן משמיט זה כי בסדר קרבן פסח החפצא דהקרבן הוא בגילוי יותר מבתפילה, שהרי בתפילה אין מדברים על הקרבנות אלא שחז"ל פירשו שהתפילה נחשב כהחפצא דהקרבן. משא"כ בסדר קרבן פסח שמתעסק בהקרבה (ורק שאינו במעשה אלא בדיבור).

וזהו שמסיים „שידאג על חורבן הבית ויתחנן לפני ה' בורא עולם שיבנה אותו במהרה בימינו ממש”, שבצירוף התחנונים על בית המקדש נחשבת הקריאה כהקרבה ממש.

וזהו שהסיום הוא „ואם נמצא טריפה לא עלה לו עד שמביא אחר”, כי בזה מודגש שאין מספיק מעשה הגברא אלא צריך להיות החפצא דהקרבן – בהתאם להנ"ל שבמעשה הקריאה ישנו החפצא דהקרבן.

והנ"ל הוא בהדגשה דוקא בקרבן פסח שהוא לידת עם ישראל שבו נעשו בני חורין, שלכן דוקא בנוגע לפסח ישנו החפצא דהקרבן גם בזמן הגלות (הנרמז בטריפה – ש„ובשר בשדה טריפה” קאי על זמן הגלות שבו נמצאים בני ישראל מחוץ למקומם), אך לאידך זה גופא מביא אותו להרגיש את גודל החיסרון בזה שאין בית המקדש, „וידאג ויתחנן”, ועל ידי זה זוכים ל„עד שמביא אחר” – העליה שעל ידי הקרבת הקרבן בבית המקדש השלישי.

## חג הפסח

## חג הפסח ח"א

„מה נשתנה”: מנהג חב"ד הוא שהשאלה הראשונה ב„מה נשתנה” הוא „מטבילין” – אף שאין זה על פי סדר החשיבות, דמצה היא מדאורייתא, ואין זה על פי סדר

הענינים, ד"מסובין" הוא השינוי הראשון. והטעם לזה הוא מפני החשיבות דמנהגי ישראל, שדוקא המנהגים פועלים על הבן, ודוקא על ידי המנהגים מרגיש ש"אתה בחרתנו מכל העמים" – שהוא שונה משאר העמים, ודוקא על ידי זה זוכים לגאולה השלימה.

"הרי אני כבן שבעים שנה": הגמרא מבארת שרבי אליעזר בן עזריה רק נראה כבן שבעים, אך על פי זה קשה מהו הפלא ש"לא זכיתי שתאמר", הרי הוא לא היה בן שבעים? והביאור: שברוחניות היה בן שבעים, וכביאור האריז"ל שבצירוף גלגול קודם היה בן שבעים, והרוחניות פעלה על הגשמיות שלכן נראה כבן שבעים. וההוראה: כשהאדם חושב שמצד כוחותיו אינו יכול לפעול ענין מסוים, צריך לדעת שעניני הטוב שהיו לו בגלגולים קודמים יכולים להתגלות אצלו (משא"כ עניני רע, כי רק הקדושה היא נצחית – „ויחוד זה למעלה הוא נצחי לעולם" – משא"כ הרע).

"כנגד ארבעה בנים דיברה תורה, אחד חכם ואחד רשע": הטעם שהרשע הוא בסמיכות לחכם (דלא כסדר מעלתם ודלא כסדרם בתורה) הוא כי החכם צריך להשפיע על הרשע, ודוקא לחכם ישנו הכח להשפיע על הרשע. ועוד שהחכם צריך לדעת ש"לפתח חטאת רובץ", „וכל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו", שלכן צריך לדקדק על עצמו ולבקש רחמים שהקב"ה יעזור לו להתגבר על הרשע שבקרבו. והנה, „ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא", וישראל ראשי תיבות יש שישים ריבוא אותיות לתורה, והתורה צריכה להיות בשלימות. וזהו שאומרים לו „אילו היה שם לא היה נגאל" – שדוקא „שם" לפני מתן תורה לא היה נגאל, אך לאחר שהקב"ה אמר לכל אחד מישראל „אנכי הוי' אלוקיך" לשון יחיד אזי כל אחד יגאל. וזהו שעיקר ההגדה אומרים על הכוס שכנגד הבן רשע, כי דוקא על ידי „כולנו כאחד" – הפעולה גם על הבן רשע – יכולים להגיע לגאולה השלימה.

### חג הפסח ח"ג

א. התחלת מגיד הוא „הא לחמא עניא". ולכאורה צריך להבין מדוע אין אומרים „כל דכפין כו" לפני כן בהצחלת הסדר, ומהו השייכות בין ג' הבבות בפיסקא זו? והביאור בזה: עניות קאי גם על עניות בדעת, שהאלוקות הוא בהעלם, ובמילא גם הקב"ה הוא בגלות ד"בכל צרתם לו צר", ובמילא „אבתהנא" – המוחין – הם בעניות. שזה היה המצב במצרים. אך גם במצב זה אומר ה' ש"כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח", שה' יתן לאדם את הצריך לו לצאת מהעניות ברוחניות ועד שיבוא ל"יפסח", לא רק „די מחסורי" אלא עשירות ברוחניות. ומזה באים ל"ארעא דישראל", „שרצתה לעשות רצון קונה", ועל ידי זה נעשים „בני חורין".

ב. „חכם מה הוא אומר מה העדות החוקים וכו' כהלכות הפסח אין בפטירין אחר הפסח אפיקומן". הביאור בזה: החכם הוא בעולם האצילות שהוא בתכלית הביטול וממילא שואל „אתכם" – אותם שבעולמות בי"ע – מדוע ישנה התחלוקת במצוות דעות חוקים ומשפטים? הרי לכאורה כל המצוות הם רצון ה', וההתחלוקת שמצד שכל ומציאות האדם אינו נוגע? ועל זה אומרים לו

„כהלכות הפסח“, שפסח הוא ענין הדילוג שהיה גילוי העצמות במצרים, ומכל מקום היו „הלכות“ – מדידה והגבלה, כי רצון ה' הוא שהענינים הכי נעלים יבואו בהתחלקות בעבודה מסודרת, ולכן ישנם חילוקים בין ג' סוגי המצוות. ו„אין מפטירין אחר הפסח“ מורה על ענין הנל, דמצד אחד הפסח נאכל על השובע, שהוא למעלה מצרכי האדם. אך לאידך אין מפטירין כדי שטעם הפסח ישאר בפיו. זאת אומרת שפסח שלמעלה ממציאות האדם צריך לבוא ב„טעם“ – מציאות האדם.

### חג הפסח ח"ז

צריך להבין מדוע ישנו גזירה דרבה – שלא לתקוע בשופר בר"ה שחל להיות בשבת גזירה שמא יעבירונו ד"א ברשות הרבים – בנוגע לשופר ולולב ומגילה אך לא בנוגע לפסח?

והנה, יש מבארים שזהו מפני שבנוגע לשופר לולב ומגילה יכולים ללמוד את הדינים בתורה, ו„כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה“, אך אי אפשר לומר כן בנוגע לפסח שהרי נשים חייבות במצות פסח ונשים פטורות מתלמוד תורה, ולכן לא גזרו בפסח. אך קשה לתרץ כן שהרי לא מצינו בשום מקום שישנו חיוב ללמוד הלכות שופר ולולב ביו"ט חל בשבת.

והביאור בזה: בדא"ח מובא הקושיא איך דחו מצות עשה מדאורייתא בשביל חשש גזירה דרבה. ולכאורה, „יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה“ וא"כ מהו הקושי איך דחו מצות עשה? אלא שהקושיא היא הרי הקב"ה מהוה את הבריאה בכל רגע, והבריאה היא בשביל ישראל, וא"כ איך שייך שהבריאה – קביעות השנה – יהיה באופן שיגרום שיחסר מבנ"י קיום מצוה. ועל זה מבואר בדא"ח שמזה ישנו הכרח שההמשכה שע"י המצוה נמשכת ביום השבת ממילא.

ועפ"י יש לומר בנוגע לפסח שהטעם שלא גזרו הוא מפני שההמשכה דפסח אינו נמשך ממילא ע"י השבת, ולכן צריכים לקיים את המצוות דפסח גם כשחל בשבת. ומזה רואים את העילוי דפסח שבפסח אין צריך לחשוש מענין של שוגג, שהרי בפסח „לא הספיק להחמיץ“ שאין נתינת מקום לחמץ זה היצה"ר, ולכן גם ההדיוטים וקלי הדעת הם במדריגת „לא יאונה לצדיק כל און“.

### חג הפסח חי"ב

צריך להבין טעם כמה וכמה שינויים בין לשון המשנה, הרמב"ם, ושולחן ערוך אדמו"ר הזקן בנוגע לפסח. דבמשנה נאמר „חייב אדם לראות את עצמו כו", וברמב"ם ובשולחן ערוך אדמו"ר הזקן נאמר „להראות“. ובמשנה נאמר „כאילו הוא יצא ממצרים“, והרמב"ם ואדמו"ר הזקן כתבו ׀(כאילו הוא בעצמו יצא עתה) משעבוד מצרים“.

והנה, המקור לדין זה במשנה הוא „והגדת לבנך גו' עשה ה' לי בצאתי ממצרים“. ואילו הרמב"ם מביא מקור מהפסוק „ואותנו הוציא משם גו", ואדמו"ר הזקן, אף שמביא את לשון הרמב"ם בכל ההלכה, מביא את הפסוק המובא במשנה, אך משמיט את התיבות „והגדת לבנך ביום ההוא לאמר“?

והרמב"ם אומר, "כאילו אתה בעצמך היית עבד" ואדמו"ר הזקן מוסיף, "במצרים", וברמב"ם: "ויצאת לחירות ונפדת", ואדמו"ר הזקן: "ונפדת ויצאת לחירות". והביאור בכל זה: הדין ד, "בכל דור כו" מחדש כמה ענינים: המציאות – שהגאולה דמצרים היא פעולה נמשכת. החיוב – שישנה חיוב להרגיש שעתה יצא ממצרים. החיוב להראות – ישנה חיוב להראות רגש הנ"ל. החיוב הוא בכל מעשה לילה זה – ולא רק בעת אמירת ההגדה.

ועל פי זה יובן מדוע הרמב"ם ואדמו"ר הזקן לא הסתפקו בהפסוק שנאמר במשנה, כי "עשה ה' לי" הוא רק הוראה על המציאות, ולכן מביאים את הפסוק, "וזכרת גו" המורה על החיוב.

והנה, ההוספה דמצות זכירת יציאת מצרים בליל פסח על החיוב הרגיל הוא שבלייל פסח צריך לומר ולספר לאחר. ואם כן כמו שמצינו שבפרט אחד דלילה זה ישנה חיוב להראות (סיפור לאחר), על דרך זה הוא בכל פרטי לילה זה. ולכן מביא אדמו"ר הזקן את התיבות, "בעבור זה" (ומשמית, "והגדת לבנך"), כדי להראות שהחיוב הוא, "בעבור זה" בכל הפרטים דלילה זה (ולא רק בנוגע לאמירת הסיפור – "והגדת לבנך").

והנה, במשנה הובא הדין ד, "בכל דור" כדי לבאר את גודל ענין יציאת מצרים בכלל, וכהקדמה להחיוב המיוחד בלילה זה, "לפיכך אנחנו חייבים כו" ולכן נאמר, "לראות" ולא להראות. והמקור ללשון, "להראות" בש"ס הוא מזה שאמר רבא, "וצריך לומר ואותנו הוציא משם", שבעת אמירתו אומר, "ואותנו", שיש עוד מישהו, ומזה רואים שצריך לומר לאחר – להראות.

והנה, הדין ד, "בכל דור גו" הוא שצריך להראות כאילו יצא עתה, ואם כן אי אפשר לומר שהכוונה לארץ מצרים, כי זהו היפך החוש שברגע הקודם לא היה בארץ מצרים, ולכן מפרשים הרמב"ם ואדה"ז שהכוונה היא לשעבוד מצרים.

והנה לפי גרסת הרמב"ם לא הובאה הפסוק, "והגדת לבנך" במשנה לראיה ש, "בכל דור כו", ולכן בספרו מביא את הפסוק, "ואותנו הוציא משם", ואם כן להרמב"ם אין הוכחה שהחיוב להראות שיצאנו ממצרים הוא באותו האופן דהיציאה ממצרים, כי יודעים רק כללות הענין ש, "ואותנו הוציא משם". משא"כ מאדמו"ר הזקן שמביא את הגירסא הנפוצה במשנה – "והגדת גו' עשה ה' לי גו" – משמע שצריך להרגיש שזהו באותו האופן דהיציאה הראשונה ממצרים, שלכן נאמר, "עשה ה' לי", דמדגיש שרק האב (שהיה במצרים) יכול להרגיש. ופסוק זה מדבר גם בדורות הבאים.

והנה, היציאה לחירות והפדיה הם ב' ענינים, וביובל הם מחולקים, שהיציאה לחירות הוא בראש השנה, ואילו הפדיה – מלשון הבדלה – היציאה מבית האדון היא ביום הכיפורים. ולכן הרמב"ם – שסובר שהחיוב הוא להראות כאילו היית עבד (סתם – לא במצרים) – אומר, "ויצאת לחירות ונפדת", שזהו הסדר הרגיל. אך אדמו"ר הזקן – שסובר שצריך, "להראות כאילו היית עבד במצרים" – משנה הסדר ל, "ונפדת ויצאת לחירות", כי במצרים כל זמן שהיו במצרים אין שייך ענין של חירות כי אין עבד יכול לברוח משם, ורק כשהגיעו לפי החירות – "ונפדת" – נעשה ויצאת לחירות.

**חג הפסח חי"ז שיחה א'**

בטעם ג' שמות החג – חג המצות, זמן חרותנו, וחג הפסח – יש לומר: חג הפסח הוא לידת עם ישראל, שבו נעשו מציאות חדשה, מציאות תורנית. והנה על דרך משל מתלמיד שכדי ללמוד שכל חדש צריך התלמיד להיות בביטול. אך אחר כך צריך להשתדל להשיג את השכל. ואחר כך צריך התלמיד להתעמק כדי לבוא אל עומק השכל „קאי איניש אדעתיה דרבי“.

וזהו ג' שמות החג: חג המצות הו"ע הביטול, הקדמת נעשה לנשמע. זמן חרותנו הוא שהתנומ"צ נעשים מציאות האדם, „אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה“. וחג הפסח הוא שעל ידי מתן תורה נעשה שינוי שלא בערך, שעבודת האדם קשורה עם נותן התורה שלמעלה ממדידה והגבלה.

**חג הפסח חי"ז שיחה ב'**

מקשה כמה וכמה קושיות בנוסח ההגדה, ומהם: „בהא לחמא עניא“, מדוע אין אומרים „כל דכפין יתי ויאכל“ בבית הכנסת? ומדוע מדגישים ש„השתא עבדין“? „ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו כו' משועבדים היינו לפרעה במצרים“: ולכאורה הגזירה דגלות מצרים היה רק לזמן קצוב של ארבע מאות שנה, וא"כ איך שייך לומר שאנו היינו משועבדים לפרעה? „והיא שעמדה כו“: מהו החידוש שהקב"ה „מצילנו מידם“ – ועד שצריך לתת שבח והודאה על זה – הרי אלו ש„עומדים עלינו לכלותינו“ הם רשעים וזדים, וא"כ מהו הסברא שהקב"ה לא יצילנו מידם? ולכאורה מהי השייכות בין זה „שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו“ ליציאת מצרים?

„ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עונותינו“ צריך להבין מהי השייכות דטובה זו ליציאת מצרים? ומדוע קורא לבית המקדש בית הבחירה? ומדוע מבאר את הטובה דבית הבחירה (שלא כשאר המעלות טובות שמזכירים אך אינו מפרש מהו הטובה שלהם) ועוד כמה וכמה קושיות.

והביאור בכל זה: כשמתיישבים לעריכת הסדר מתעוררת קושיא חזקה שסותרת את כל ענין הסדר. והוא, שלכאורה אם ה' הוציאנו ממצרים ברכוש גדול, ומעשי ה' נצחיים, אם כן מדוע אנו בגלות עתה ויש בינינו עניים?

ועל זה מבארת ההגדה שגאולת מצרים לא היתה גאולה שלימה ולכן שייך אחריה גלות. אך מכל מקום חוגגים את הגאולה דמצרים כי היא הפתיחה דכל הגאולות גם דהגאולה השלימה. וזהו שמדגישה ההגדה ש„השתא עבדין“, אך מכל מקום חוגגים את הסדר כי „לשנה הבאה בני חורין“, שגאולת מצרים היא ההתחלה דהגאולה העתידה.

והנה, הטעם שגאולת מצרים לא היתה גאולה שלימה הוא מצד שהגלות לא פעל בירור בשלימות, מפני ש„וירעו אותנו המצרים“. ואם כן אף שהיתה הבטחה ש„ואח"כ יצאו כו“, מכל מקום „אילו לא הוציא הקב"ה כו' משועבדים היינו“, כי הבירור לא נגמר. וזהו החידוש ש„והיא שעמדה כו' והקב"ה מצילנו מידם“, אף שהבירור לא נשלם ואם כן מצד מדת הדין ישנה נתינת מקום ל„עומדים עלינו כו“.

והנה אף שגלות מצרים לא פעל הבירור בשלימות מכל מקום המעלה ה"הרעש" דיציאת מצרים הוא, "ובנה לנו את בית הבחירה", שענין הבחירה אינו מצד מעלה כו' אלא מצד עצם הבחור.

היציאה ממצרים היה בחיצוניות ובגילוי באופן שאם היו נשארים במצרים עוד רגע לא היו נגאלים כי לא היו ראויים ליציאת מצרים מצד מדרגתם, אך בפנימיות היה היציאה ממצרים מצד בחירת העצמות בנשמות ישראל שהם עצם אחד עם הקב"ה, "ולהחליפם באומה אחרת איני יכול". ורק שהבחירה נתגלתה כ"שבנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עונותינו".

### חג הפסח חכ"ז

הרמב"ם כותב, "ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול כו' וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות".

ויש לומר שהרמב"ם סובר שמפני שישנה מחלוקת בין ר' טרפון וחכמים האם צריך כוס חמישי לכן ימזוג כוס חמישי כדי לצאת גם כן לדעת ר' טרפון אך אין לשתות את כוס החמישי כדעת חכמים. ובאופן אחר יש לומר שגם ר' טרפון סובר שצריך רק למזוג כוס חמישי אך לא לשתותו. ולכן אין הרמב"ם אומר שזהו מצוה מן המובחר כי כוס החמישי אינו חלק מהמצוה של ארבעה כוסות אלא ענין נוסף כי אין שותים את כוס החמישי.

והנה כוס של אליהו אינו הענין דכוס חמישי, דכוס של אליהו הוא כוס אחד לכל המסובים, משא"כ כוס חמישי הוא לכל אחד בפני עצמו. והביאור בפנימיות הענינים: חמישי מורה שהוא בא בהמשך לארבעה כוסות שלפניו, ולכן בדורות הראשונים כשהעבודה דארבעה כוסות היה בשלימות היו יכולים להמשיך את בחינה החמישית שנמשך דוקא באתר שלים. משא"כ בדורת האחרונים, כשהעבודה אינה בשלימות הראויה, אזי אין נוהגים למזוג כוס חמישי. אך בדורות האחרונים, בעקבתא דמישחא, נתפשט המנהג למזוג כוסו של אליהו הקשור עם האמונה בגאולה העתידה.

### חג הפסח חל"ב

בהלכות חמץ ומצה (ח, ח) מבאר הרמב"ם שבזמן הזה צריך לטבול את המצה בחרוסת, והראב"ד משיג עליו. ומבאר הראגאטשאוויער (בביאור מדוע לא השיג הראב"ד על טיבול המצה בחרוסת בזמן הבית שנאמר לפני כן), שמצה הוא ענין החרות וחרוסת הוא זכר לטיט, והנה, בזמן הבית ה' המצה והמרור מדאורייתא, עבדות וחרות ביחד, ולכן כולם סוברים שאז היה מצוה לטבול את המצה שענינה חירות בחרוסת שענינה עבדות. אך לאחר החורבן, כשרק המצה היא מדאורייתא, אומר הרמב"ם שמכל מקום קבעו חכמים שיטבילו את המצה בחרוסת זכר לעבדות. משא"כ הראב"ד סובר שחכמים לא קבעו שום ענין במצה כי מצה היא מדאורייתא (ותקנת חכמים היה רק בנוגע למרור).

וביאור הענין: בזמן הבית היו צריכים להרגיש, כאילו היית עבד ויצאת לחירות ונפדת". אך בזמן הגלות אין מצוה לאכול מרור, כי מפני שבני ישראל הם בגלות, הנה זכרון הגלות יפריע להרגש הגאולה. והנה, החרוסת שהוא זכר לטיט מורה

על השעבוד דמצרים, משא"כ המרור מורה על כללות ענין השעבוד לאו דוקא שעבוד מצרים. ולכן סובר הרמב"ם שחכמים תיקנו לטבול את המצה בחרוסת כי הזיכרון דגלות מצרים לא יפריע להרגש החירות, כי עתה אין אנו נמצאים בגלות מצרים. משא"כ הראב"ד סובר שזיכרון כל ענין הגלות יפריע להרגש החירות בזמן הגלות.

והביאור בפנימיות הענינים: גלות מצרים הוא השורש לכל הגלויות כי הוא עצם מציאות הרע. ועל זה מורה החרוסת שאין לה שיעור, דשיעור הוא ענין המצטרף משא"כ עצם הרע הוא ענין עצמי שאין בו שיעור. משא"כ המרור שיש בו שיעור הוא ענין התפשטות הרע.

והנה החרוסת הוא גם כן זכר לתפוח – לנס שהיו יולדות תחת התפוח – שזה מורה על נקודת היהדות, שמצד זה ישנה החיבה דהקב"ה לבני ישראל. ונקודת היהדות הוא למעלה משיעור.

והנה בחרוסת ישנה ב' ענינים: (א) ההבאה לשולחן (ב) והטיבול. וברוחניות הענינים, ההבאה לשולחן הוא עצם נקודת היהדות, והטיבול הוא המשכת עצם היהדות בכוחות הגלויים. והראב"ד סובר שדוקא בזמן הבית כשהכוחות הגלויים הם בשלימות אזי צריך להמשיך את עצם הנפש בכוחות הגלויים, אך בזמן הגלות כשהכוחות הגלויים אינם כדבעי הנה המשכת עצם הנפש אינה פעולה ממשית בכוחותיו וזה „הבל" ללא קיום. משא"כ הרמב"ם סובר שגם בזמן הגלות צריך לטבל את המצות בחרוסת כי על ידי התעוררות עצם הנשמה יוכל להפוך את הכוחות הגלויים.

## שביעי של פסח

### שביעי של פסח ח"ג

במדרש מסופר שבעת קריעת ים סוף הוציא הים פירות והילדים האכילו את הציפרים ששרו שירה ביחד עם בני ישראל. והנה, ידוע שלא עביד קוב"ה ניסא למגנא, ואם כן צריך לומר שנס זה קשור עם עצם ענין קריעת ים סוף (ואינו נס נוסף).

ויובן בהקדים הדגשת הכתוב „והמים להם חומה מימינם ומשמאלם" (שהים לא נתבטל אלא נעשה חומה), ומבואר במדרש ש„ימינם ומשמאלם" מרמז לב' הקוין דתורה ותפילה, וצריך זכות ב' הקוין כי ענין קריעת ים סוף הוא גילוי ההעלם – גילוי האלוקות שבהעלם בעולם – וזה נעשה על ידי עבודת האדם שמגלה את עצם הנשמה, וזה מתבטא כשעובד את הקב"ה בכל התוקף בב' קוין הפכיים, שעל ידי זה רואים שעבודתו אינו מצד טבעו אלא מצד נשמתו.

והנה קריעת ים סוף הוא הכנה למתן תורה – שענינו חיבור האלוקות עם העולם שהוא ענין גילוי ההעלם – אך קריעת ים סוף הוא גם השלימות דיציאת מצרים. והענין בזה הוא דיציאת מצרים בשרשו הוא היציאה ממצרים דקדושה – שמצרים דקדושה הוא שעבודת ה' שלו הוא בהגבלה – והעצה לזה הוא העבודה בב' הקוין כנ"ל.

וזהו שהים הוציא עצים ופירות, שקרקע הים מגלה את העצים שישנו בו בהעלם,



והעצים מגלים את הפירות, דגילוי ההעלם הוא עצם הענין דקריעת ים סוף כנ"ל. ועל ידי זה מתגלה ההעלם דהדומם (קרקע הים) ועד שמתעלה ונכלל באלקות ע"י הצומח (עצים) וחי (הציפורים אכלו את הפירות) ומדבר (ההציפורים אמרו שירה להקב"ה ביחד עם בני ישראל).

## ימים אחרונים דחה"פ

### ימים אחרונים דחה"פ חכ"ב

ידוע שרבותינו נשיאנו היו מהדרין באכילת מצה שרויה, ולכאורה קשה שהרי אדמו"ר הזקן כותב, „המקיל לא הפסיד משום שמחת יום טוב“ אך לכאורה אין זה טעם להדר, ובפרט הידור בכל מאכל דוקא (ובפרט שלא ראינו ענין על דרך זה בשאר ימים טובים)?

ויובן בהקדים שבפסח חמץ אסור – מפני שחמץ מורה על ישות, אך בשבועות מצוה להביא קרבן לחם חמץ – כי לאחר הבריור דספירת העומר מהפכים את הישות לענין של קדושה ומצוה. ומעין זה הוא באחרון של פסח, שלאחרי שבעה ימים דספירת העומר – לאחרי הבריור דכל הספירות פרטיות שבספירת החסד – אין צריך להיזהר כל כך מחשש חמץ.

והנה, מעין ענין זה הוא גם בשביעי של פסח, דהלימוד שהחיוב דאכילת מצה הוא רק ביום הראשון הוא משביעי של פסח („ששת ימים גו' מה שביעי רשות כו"י), דמפני ששביעי של פסח הוא שבעה ימים לאחר הגילוי מלמעלה שהיה בליל פסח לכן אז המצה הוא בפנימיות ולכן אין צריך ציווי והוא רשות שלמעלה מציווי. אך באחרון של פסח שהוא שבעת ימים מהתחלת עבודת התחתון – ספירת העומר – אין צריך לחשוש מחשש חמץ.

והנה, הנ"ל קשור עם זה שאחרון של פסח הוא כנגד הגאולה העתידה, שאז יקויים היעוד, „ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ“, ואז יתהפך הרע לטוב וכנאמר בהפטורת אחרון של פסח „ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה גו"י הפיכת הנחש – יצר הרע – לטוב.

### ימים אחרונים של פסח חל"ז

כתב הרמב"ם (הלכות שבת כט, כג): „ובשביעי של פסח אין אומרים שהיינו מפני שאינו רגל בפני עצמו וכבר בירך על הזמן בתחילת הפסח“. ויש לומר שאריכות לשון הרמב"ם („וכבר בירך כו"י) משמענו שאם לא בירך בתחילת הפסח מברך בימים האחרונים. אך יש לומר שיתירה מזה קא משמע לן, כדלקמן. ויובן בהקדים לשון אדמו"ר הזקן שאומר: „ואין אומרים שהיינו בקידוש של שתי לילות כיון שכבר אמרו בב' לילות הראשונים של פסח“, ומשמיט את הטעם שאינו רגל בפני עצמו.

והביאור בזה: ישנם ב' אופנים לבאר את ברכת שהיינו (א) מצד החידוש דהזמן (ב) מצד עצם זמן המועד (ולא מצד חידושו). והחילוק ביניהם הוא שאם לא בירך בהתחלת היום טוב הנה לאופן הא' הברכה אחר כך הוא רק תשלומין, משא"כ לאופן הב' הרי זה עצם זמן החיוב. (ונפקא מינא – כביאור הרוגוצובי – שאם

נאנס בזמן החיוב אזי לא נחשב שעבר, אך אם נאנס רק בזמן התשלומים (שלאופן הא' לאחר התחלת החג הרי זה רק תשלומים) אזי נחשב כעבר כי בזמן החיוב לא היה אנוס).

ויש לומר שהרמב"ם ואדמו"ר הזקן סוברים כאופן הב' – שהחיוב הוא על כל רגע – ולכן מדגישים שהטעם שאין אומרים שהחיינו בימים האחרונים הוא מפני שכבר אמרו בימים הראשונים – אך לולא טעם זה ישנו חיוב – לא רק מצד תשלומים – לאמרו בימים האחרונים.

וזהו שהשמיט אדמו"ר הזקן את הענין ד"רגל בפני עצמו", כי אילו הביאו היה מקום לטעות שזהו על דרך זה שאין אומרים הלל בימים האחרונים – ששם אומר שימים האחרונים אינם רגל בפני עצמו „ובתחלת המועד הוא שתקנו לקרותו“.

והנה, הרמב"ם ואדמו"ר הזקן כותבים שאין אומרים שהחיינו בימים האחרונים דוקא, אך לא כתבו כן בפירוש בנוגע לחול המועד. ויש לומר שזהו מפני שבימים האחרונים ישנה קא סלקא דעתך שצריך לומר שהחיינו מצד החידוש דימים אלה הקשורים עם הגאולה העתידה. ולכן צריך להבהיר שאין אומרים שהחיינו כי עדיין אין לנו את הגאולה העתידה, ויש לנו רק את הנתינת כח על זה – שזהו הגאולה ממצרים שעל זה היתה ברכת שהחיינו בימים הראשונים.



## לזכות

החתן הרה"ת **אברהם** והכלה מרת **חי' מושקא** שיחיו **פלדמן**

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת

ב' ניסן, ה'תשע"ד



נדפס על ידי ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' **דוד** וזוגתו מרת **חי' רבקה** שיחיו **פלדמן**

הרה"ת ר' **גבריאל אלכסנדר** וזוגתו מרת **לאה** שיחיו **נמדר**

ולזכות זקניהם

מרת **פריידא** שתחי' **אורנשטיין**

מרת **מרים** שתחי' **פאפאק**

מרת **אסתר מלכה** שתחי' **נמדר**

הרה"ח ד"ר ר' **נפתלי חיים הלוי** וזוגתו מרת **מרים** שיחיו **לעווענטאל**