וישב ב

א. אויף „וישב יעקב בארץ מגורי אביו גו״ זאָגן רז״ל [1]: ביקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים לישב בשלוה אומר הקב״ה [2] לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה״ב אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה״ז.

זיינען מפרשים [3] מבאר: וויבאלד אז עוה״ב איז דער „טרקלין״ און עוה״ז איז נאר ווי א פרוזדור, דארף א מענטש זיך שטענדיק פילן אז ער איז נאר ווי א „גר״ אין דער וועלט, און די וואס ווילן האבן שלוה אין עוה״ז איז „כאילו הם מעבירים מעלת הטרקלין אל הפרוזדור״.

ס׳איז אבער ניט מובן:

א) ווי איז שייך אז יעקב אבינו — איינער פון די אבות וואס „הן הן המרכבה [4] שכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מענייני עוה״ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם״ [5] — זאל כאילו ווי „אריבער-טראגן״ די חשיבות פון „טרקלין״ אויף „פרוזדור״ (עוה״ז)? ובפרט אז ער איז געווען שלימו דאבהן [6],

ב) לויטן פירוש הנ״ל קומט אויס, אז „מבקשים לישב בשלוה בעוה״ז״ איז אן ענין בלתי רצוי — אבער פון לשון רז״ל „לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה״ב אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה״ז״ איז משמע, אז די טענה צו די צדיקים איז בלויז אז זיי דארפן זיך באגנוגענען מיט עוה״ב, אבער נישט אז דער עצם ענין פון „ביקש יעקב לישב בשלוה״ האט אין זיך א חסרון.

איז דערפון מוכח, אז מיט זיין וועלן „לישב בשלוה בעוה״ז״ איז יעקב געווען אויסן ניט א שלוה גופנית וגשמית, נאר א שלוה רוחנית ביז צו אזא אופן וואס איז בדומה צו עוה״ב ש„אין בו לא אכילה ולא שתי׳ כו׳ אלא צדיקים יושבין כו׳ ונהנים מזיו השכינה״ [7]. און די טענה „לא דיין כו״ באשטייט אין דעם וואס ס׳איז געגנוג וואס אזא „שלוה״ (שבדוגמת „נהנים מזיו השכינה״) איז פאר זיי „מתוקן לעוה״ב״, אבער אין עוה״ז — דארף מען אויסניצן יעדער רגע (ניט אויף „שלוה״, נאר) אויף עבודה. וע״ד מאמר רז״ל [8]: היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם.

אבער נוסף אויף דעם וואס דער ענין פאדערט ביאור [וואס איז דער מצב פון „לישב בשלוה בעוה״ז״, ביז אז דאס איז בדומה צו עוה״ב?], איז ניט מובן:

---

1) פרש״י ריש פרשתנו (ועוד נדרש בו) *. וראה ב״ר פפ״ד, ג.

2) כ״ה גם בבחיי פרשתנו עה״פ (ועד״ז הובא במבוא לתנחומא (באבער) מכ״י דתנחומא ע׳ 128 אות יג). אבל בב״ר: השטן בא ומקטרג. אבל גם שם צריך לומר שאינו רק קטרוג — ראה מפרשים שבהערה 3.

3) ראה עקידה שער ל׳. יפ״ת לב״ר שם. וביפ״ת השלם. כלי יקר עה״פ. ועוד.

4) ב״ר פמ״ז, ו. פפ״ב, ו.

5) תניא פכ״ג.

6) זח״א (ס״ת) קמז, ב.

7) ברכות יז, א. רמב״ם הל׳ תשובה פ״ח ה״ב.

8) עירובין כב, א. וש״נ.

*) בדפוס ראשון דרש״י ליתא. אבל איתא בדפוס שני ובכת״י רש״י ובכל הדפוסים שלפנינו.

וויבאלד אז אין עוה"ז דארף זיין עבודה און ניט „שלוה" — ווי קומט עס אז „ביקש יעקב לישב בשלוה"? יעקב'ס עבודה איז דאך זיכער געווען שלא ע"מ לקבל פרס, אפילו ניט צוליב א שכר (פון שלוה) רוחני(ת), זיין מבוקש איז געווען נאר צו מקיים זיין דעם רצון העליון.

ג) נאכן סיום פון רוגזו של יוסף איז דאך געווען „ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה"[9] — ישב בשלוה בעוה"ז.

ב. די נקודת הביאור אין דעם[9*]:

דער פירוש פון „ביקש יעקב לישב בשלוה" איז אז ער האט געוואלט האבן דעם ענין השלוה ניט אלס א תכלית פאר זיך, נאר אלס אן ענין וואס איז פארבונדן מיט שלימות המכוון פון זיין עבודה — למלאות רצון קונו[10].

וע"ד ובלשון הרמב"ם בנוגע דער בקשה און תאווה צו ימות המשיח אז דאס איז כדי ש„ימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה"[11].

און די טענה „לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב" איז אז דעמאלט האט נאך יעקב ניט געקענט אויפנעמען די „שלוה", און דעריבער האט ער זיך דאן געמוזט באנוגענען מיט דעם וואס דער ענין וועט קומען אלס שכר בעוה"ב:

און דורך דעם וואס „קפץ עליו רוגזו של יוסף" איז יעקב נתעלה געווארן, און ער האט געקענט באקומען די „שלוה" [וואס איז (כנ"ל) בדומה צו דעם גילוי פון עוה"ב] אויך בעוה"ז: וואס דערפאר געפינט מען אז נאכדעם, זיינען זיינע לעצטע זיבעצן יאר געווען אין אן אופן פון „ויחי יעקב" — דאס זיינען געווען יארן פון „שלוה" אויך בעוה"ז[12].

ג. וועט מען עס פארשטיין בהקדים וואס אין שכר המצוות געפינט מען צוויי ענינים הפכיים:

דער תכלית המכוון פון מצוות איז[13] ניט אז דורך זיי זאל דערגרייכט ווערן א צווייטער ענין, ווי קבלת שכר וכיו"ב, נאר דער קיום המצוה גופא: שכר מצוה — מצוה[14].

און דאס וואס מען באקומט שכר פאר קיום המצוות איז עס ווייל „אין[15] הקב"ה מקפח שכר כל ברי", וכיו"ב.

אבער מאידך, איז דער שכר וואס דער אויבערשטער צאלט פאר קיום המצוות ניט אן ענין וואס מצד עצמו האט ער קיין שייכות ניט מיט דער מצוה, נאר ער איז א מסובב און א תוצאה פון דער מצוה גופא[16]. בלשון

9) ר"פ ויחי.

9*) ראה גם לקו"ש ח"ל ע' 176 ואילך.

10) להעיר מיפ"ת השלם שם: ומ"מ יעקב אבינו לא הי' מבקש השלוה אלא לתכלית טוב כדי שיגדל שמו בגוים ויהיו דבריו נשמעים לקרוא בשם ה' ולהיטיב בעולם לעשות צדקה ומשפט כו'.

11) הל' תשובה ספ"ט. וראה הל' מלכים ספי"ב. פיהמ"ש הקדמה לפ' חלק. יד הל' תשובה רפ"ט.

12) ראה זח"א רטז, ב: כד יוסף אתפרש מנ' כדין אתקיים לא שלותי כו'. ובביאוה"ז שם (לא, ב): וכמאמרז"ל ביקש יעקב לישב בשלוה על אשר בבר הניח ה' לו מכל צרותיו וע"י יוסף צדיק יסוד עולם ביקש לישב בשלום ושלוה כו' אך קפץ עליו רוגזו דיוסף כו'. ובזהר שם מסיים: הא לך שבע עשרה שנה אחרנין בענוגין ותפנוקין והנאות וכסופין ההי"ד ויחי יעקב גו'. ובביאוה"ז שם בסוף העמוד: וז"ש בעינוגין ותפנוקין כמו נהנין מזיו כו'. ועיין לקוטי לוי"צ להזהר שם (ושם טה"ד בציון הע' (במקום „שם" צ"ל קפד, רע"א)).

13) לקו"ת ראה כח, ד ואילך. לקו"ש ח"ה ע' 243 ואילך. לעיל ס"ע 247 ואילך.

14) אבות פ"ד מ"ב.

15) מכילתא (ורש"י) משפטים כב, ל. ומסיים: אם חי' כך אדם לא כש"כ.

16) ראה של"ה יב, א ואילך.

פון אלטן רבי'ן [17]: הגורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה, ביז אז „משכרה נדע מהותה" [18].

דארף מען פארשטיין: וויבאלד אז דאס וואס מ'באקומט שכר פאר קיום המצוות איז צוליב א זייטיקן טעם (ווייל „אין הקב"ה מקפח שכר כל ברי' ") וואס איז לכאורה ניט נוגע צו דער כוונה און תכלית פון מצוות — טא פארוואס זיינען די מצוות אין אזא אופן אז זיי גופא זיינען א סיבה צום שכר (וואס איז אן ענין) צדדי [19] ?

ד. בדוגמא צו די צוויי קצוות הנ"ל אין דעם ענין פון שכר המצוות, געפינט מען אויך בנוגע צו טעמי המצוות:

דעם אויבערשטנס רצון במצוות [20] [אויך די מצות פון סוג „עדות" און „משפטים" וואס האבן אויף זיך א טעם שכלי] איז א רצון שלמעלה מהטעם [21], און דאס וואס ס'זיינען דא טעמים אויף פיל מצוות — איז עס מצד דעם וואס דער רצון פון די מצוות איז

17) תניא רפל"ז. וראה לקו"ש ח"ה ע' 135 הערה 23 ובשוה"ג שם.

18) תניא פל"ט (נג, א).

19) ואפילו את"ל (וראה עד"ז לקו"ש ח"ג ע' 1009) שדוקא ע"ז (שהשכר מסובב מהמצות) השכר הוא בתכלית השלימות — מ"מ, מכיון שהמצות מצד עצמן הן ענין לעצמן שהוא נעלה באי"ע מענין השכר, אין שייך לומר שבהמצוות (שהן העיקר) יתחדש ענין (שיהיו באופן שיהיו סיבה להשכר) בכדי שהשכר (ובפרט שהוא רק ענין צדדי) יהי' בשלימות. ועכצ"ל שזה נוגע גם לשלימות המצוות, כדלקמן ס"ה.

20) המשך תרס"ו ע' נד. סז. וראה גם לקו"ת שלח מ, א. ובכ"מ. וראה גם לקו"ש ח"ח ע' 230 ואילך ובהמצויין שם.

21) ולא רק שאין זה מושג בשכל שלנו, אלא שהוא רצון עצמי ש„אין טעם לרצון זה כלל", ועד שאין לו גם „טעם כמוס ונעלם" (המשך תרס"ו ע' עו).

אראפגעקומען און נתלבש געוואנדן אויך אין חכמה ושכל [22]:

אבער מאידך איז פארשטאנדיק, אז דאס (די התלבשות הרצון אין טעם) איז פארבונדן [23] מיט דער שלימות פון דעם רצון גופא [24].

ה. ויש לומר הביאור בזה:

די שלימות הרצון פון אויבערשטן אין מצוות איז — אז ווי עס זאל ניט זיין מצבו ומעמדו פון דעם מקיים המצוות — זאל ער דערהערן די גוטסקייט און נויטיקייט פון דער מצוה. און דעריבער איז דער רצון פון מצוות נתלבש געוואנדן אין טעם און איז גורם און ברייגט שכר כדי אז אויך א נער קטן (ברוחניות) בלשון הרמב"ם [25] איז דעם מצב זיינעם זאל ער דערהערן זייער גוטסקייט פאר עם.

ו. אבער וויבאלד אז נברא לגבי בורא איז באין ערוך כלל — איז דער עילוי הנ"ל וואס אין מצוות [וואס זיי זיינען גוט פאר אלע סוגים ודרגות — וואס דאס איז ווייל זיי זיינען גוט בעצם ו(במילא) בתכלית השלימות] וועט זיין בגלוי ביי אדם המקיימם לעתיד לבא, וואס דאן וועט נתגלה ווערן דער רצון און תענוג העצמי שבמצוות וואס איז

22) ולכן, גם הקיום ד„משפטים" צ"ל בדרך קבלת עול מצד הציווי שבהם, וכהנוסח בברכת כל המצוות „וצוונו".

23) ולכן בכמה מצוות דחוקים יש טעם (ראה חינוך מצוה צב. תקנא). ולהעיר שאפילו בנוגע לפרה אדומה אמרו רז"ל (במדב"ר פי"ט, ו) „לך אני מגלה טעם פרה" — אלא שהטעמים ד„חוקים" שונים מהטעמים ד„עדות" ו„משפטים". ואכ"מ.

24) דאל"כ, מכיון שהרצון שבמצוות הוא רצון עצמי דעצמותו ית' — למה יתלבש בטעם שלמטה ממנו באי"ע.

25) פיה"מ הקדמה לפ' חלק.

העכער פון טעמים[26] און שכר (ביז צום ענין פון „נחת רוח לבורא"[27]).

און בא צדיקים גדולים וואס זיינען זוכה צו „עולמך תראה בחייך"[28], איז דער גילוי הנ"ל פאראן אויך אין זייער עבודה בעוה"ז — אז אין זייער קיום המצוות בעוה"ז שטייט בגילוי דער רצון ותענוג העצמי[29].

ז. בכדי אז דער רצון ותענוג העצמי זאל קענען זיין בגילוי אין דער עבודה, פאדערן זיך צוויי תנאים:

א) תכלית הביטול — אז די עבודה זאל זיין אינגאנצן שלא ע"מ לקבל פרס (אויך ניט צוליב א שכר רוחני), נאר בלויז למלאות רצון קונו.

ב) אז דאס גופא (זיין עבודה למלאות רצון קונו) זאל זיין אין אן אופן אז דאס איז זיין אמת'ע מציאות. דאס הייסט, אז דער רצון און תענוג פון דעם אדם העובד איז דער רצון ותענוג פון אויבערשטן.

און די צוויי ענינים זיינען מרומז אין פסוק[30] „שלום רב לאוהבי תורתך", כדלקמן.

ח. כ"ק מו"ח אדמו"ר איז מבאר[31] דעם טעם פארוואס עס שטייט „שלום רב לאוהבי תורתך" — אעפ"י אז בנוגע תורה איז לכאורה מער מתאים דער לשון „לומדי תורתך" — ווייל כדי צו דערגרייכן צום „שלום רב" וואס תורה ברענגט, איז דער ענין פון לימוד התורה אליין ניט מספיק, נאר עס פאדערט זיך אויך אהבת התורה, און נאך מער: די אהבת התורה דארף זיין ניט נאר צוליב דעם יוקר ומעלת התורה עצמה, נאר בעיקר מצד דעם וואס זי איז „תורתך" — מצד דעם נותן התורה.

דארף מען פארשטיין: דער פסוק „שלום רב לאוהבי תורתך" ווערט אין גמרא[32] געבראכט אלס ראי' אויף דעם אז „תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם": היינט וויבאלד אז צום ענין פון „שלום רב" פאדערט זיך דוקא אהבת התורה (און דערפאר וואס זי איז „תורתך") — טאג פארוואס איז עס מודגש אין דער ראי' פון פסוק „שלום רב לאוהבי תורתך", משא"כ אין דעם מאמר עצמו[33] „תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם" [וואס אויך דא איז דער לשון „מרבים שלום", ניט שלום סתם] שטייט „תלמידי חכמים" (סתם) וואס מיינט די וואס לערנען תורה?

איז דעם ביאור אין דעם: מיטן ברענגען דעם פסוק „שלום רב לאוהבי תורתך" איז די גמרא אויסן ניט נאר צו ברענגען (נאך) א ראי' אז „ת"ח מרבים

---

26) המשך תרס"ו ע' לו. ס"ע עו ואילך. ובכ"מ.

27) ראה המשך וככה תרל"ז פ"ב ורפט"ו. לקו"ש ח"ה ע' 245.

28) ברכות יז, א.

29) והטעם שצ"ל ענין זה (שאצל צדיקים גדולים יאיר בעבודתם בעוה"ז הנח"ר לבורא) — כי דוקא ע"ז נתגלה שהרצון שבהמצוות הוא הרצון דעצמותו ית' [כי באם הגילוי הי' רק בעוה"ב (ובעוה"ז מוכרח הוא להיות בהעלם) הרי זה עצמו הוכחה דאי"ז הרצון דעצמותו ית' שאינו מוגדר באיזה גדר וי"ו (וע"ד המבואר בלקו"ש ח"ה ע' 245 לענין גילוי העצמות בעוה"ב)].

30) תהלים קיט, קסה.

31) ד"ה שלום רב תש"ד בסופו.

32) ברכות בסופה. וש"נ.

33) וכן בהרא' הא' מהפסוק „וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך" שהובא בברכות שם — אף שגם בו נאמר „ורב שלום" — נק' „בוניך" („אל תקרי בניך אלא בוניך") שמורה על תלמידי חכמים • הולומדים תורה, ואין מוזכר בזה הענין ד„אוהבי תורתך".

•) כמרז"ל (שבת קיד, א) מאי בנאים כו' אלו תלמידי חכמים.

שלום בעולם", נאָר אויך צו מוסיף זיין אין דעם נאָך אַן ענין — אַז עולם (דאָ) איז כולל אויך די ת"ח: דורך דעם וואָס די ת"ח טוען אויף אַ ריבוי שלום אין וועלט, זיינען זיי [34] (די ת"ח) אויך זוכה צו „שלום רב" אפילו בערכם — וואָס איז אַ העכערער סוג „שלום" [35] ווי דער „שלום" וואָס זיי טוען אויף בעולם כפשוטו. והביאור בזה:

אמיתית ענין השלום („שלום רב") איז ניט (נאָר) דער בפועל פון שלום [אַז דער מנגד ווערט מנוצח און מאַכט שלום], נאָר אַז עס איז גאָרניט שייך די מציאות פון אַ מנגד (און דערפון קומט במילא דער שלום בפועל) — און דער אופן פון שלום איז נאָר אין עצמותו ית'; וויבאַלד אַז ער איז דער אמת'ער בלי גבול וואָס האָט ניט ח"ו קיינע גדרים, איז ניט שייך לגבי אים קיין ענין (הפכי ו)מנגד.

און דאָס איז די הוספה פון „שלום רב לאוהבי תורתך" אויף „ת"ח מרבים שלום בעולם":

דאָס וואָס ת"ח האָבן בכח צו אויפ־טאָן שלום בעולם — די התאחדות (בפועל) פון צוויי הפכים: עולם (וואָס איז מעלים ומנגד אויף אלקות) מיט אלקות — איז מצד דעם „שלום רב" (אמיתית ענין השלום) וואָס איז דאָ אין תורה, וואָס זי איז מושרש אין עצמות [וכנ"ל אַז תומ"צ זיינען דער רצון ותענוג עצמי פון עצמותו ית'].

און דורך דעם וואָס ת"ח טוען אויף שלום בעולם (מצד דעם אמיתית ענין השלום פון תורה), ווערט אויך בא זיי „שלום רב" (אפילו) בערכם, עס ווערט בא זיי נתגלה דער רצון ותענוג פון עצמות וואָס אין תורה.

און היות אַז בכדי צו זוכה זיין צום גילוי הנ"ל פאַדערט זיך (כנ"ל ס"ז) אַז די עבודה זאָל זיין בתכלית הביטול, למלאות רצון קונו, דערפאַר איז אין דעם נוגע „לאוהבי תורתך", אַז זייער אהבה און קאָך אין תורה (כולל אויך דעם ענין אין תורה וואָס לימוד מביא לידי מעשה [36]) איז ניט (נאָר) מצד תורה עצמה (מצד די עילויים וואָס אין איר), נאָר מצד תורתך — דעם נותן התורה.

ט. מען דאַרף נאָך אַבער פאַר־שטיין: וויבאַלד אַז די עבודה פון „אוהבי תורתך" איז נאָר צו ממלא זיין רצון קונם, דאַרף דאָך אויסקומען, אַז זיי האָבן מער חיות און „קאָך" אין קיום המצוות ווי אין לימוד התורה (וואָרום די כוונה פון דעם רצון („דירה בתחתו־נים") פירט זיך אויס בעיקר דורך קיום המצוות וואָס זיינען אין דברים גשמיים [37] — תחתונים אויך לגבי שכל); הייבט פאַרוואָס רופט מען זיי אַן „אוהבי תורתך" — מען פאַרבינדט דאָס מיט תורה?

---

34) משא"כ בפסוק „ורב שלום בניך" — עיקר הענין (דשלום) הוא בנוגע לפעולתם בעולם, שלכן נק' בנאים לפי שעוסקים בבנינו של עולם (שבת שם).

ולהעיר מספרי נשא (ו, כו) ובמדב"ר פי"א, ז: גדול השלום שניתן לאוהבי תורה שנאמר שלום רב גו'. גדול השלום שניתן ללומדי תורה שנאמר וכל בניך גו'.

35) וי"ל שזהו הפירוש ד„שלום רב", די"ל ד„רב" הוא שם התואר ד„שלום", שמורה שהוא בחי' בל"ג וסוג אחר. משא"כ בהשלום הנעשה בעולם נאמר „ורב שלום", „מרבים שלום בעולם" — שהוא ריבוי בכמות (בהתפשטות) ולא סוג אחר. ראה ד"ה שלום רב שם בתחלתו.

36) קדושין מ, ב. ב"ק יז, א.

37) עיין תניא רפל"ז ש„תכלית השלימות הזה" (וקאי א„דירה בתחתונים" דרפל"ו) תלוי בעשיית המצות. וראה לקו"ש ח"ח ע' 108 הערה 56.

וועט מען דאָס פֿאַרשטיין לויט דעם ביאור פון דעם אַלטן רבי'ן [38] מעלת הביטול פון עסק התורה לגבי דעם ביטול פון קיום המצוות: ביי „עשיית המצוות" איז דער ביטול פון דעם אדם „כעבד המקיים מצות המלך ועושה דבריו": משא"כ דער ביטול בעסק התורה איז אַז דער „דבר ה' זו הלכה . . היא המדברת מתוך גרונו", וואָס דער־פֿאַר איז „מאן מלכי רבנן" — ער איז ניט בבחי' עבד (וואָס פֿאַלגט און איז זיך מתבטל צום מלך) נאָר זיין מציאות גופא איז דער „מלך".

ועפ"ז יש לומר, אַז דאָס איז דער טעם וואָס זיי הייסן „אוהבי תורתך" (אע"פ אַז מצד זייער ביטול צו דער כוונה עליונה פון „דירה בתחתונים" איז זייער עיקר חיות אין קיום המצוות כנ"ל) — ווייל אויך זייער קיום המצות איז בתכלית הביטול, בדוגמא צום ביטול דתורה. דאָס הייסט, אַז זייער קיום המצות איז ניט אין אַן אופן וואָס זיי טוען דעם רצון ה', „כעבד המקיים מצות המלך", נאָר זייער גאַנצע מציאות איז וואָס זיי זיינען בבחי' מרכבה דורך וועלכער עס פירט זיך דורך דער רצון ה', ביז אַז דאָס טוט זיך בא זיי אין אַן אופן פון מאליו וממילא — „מנפשי' כרע" [39];

און דוקא מצד דעם ביטול בתכלית זיינען זיי זוכה צום „שלום רב" — דער „נחת רוח לבורא".

יוד. דער ענין הנ"ל איז מרומז אויך אין די צוויי פירושים אויף „וישב יעקב בארץ מגורי אביו" — פון הרב המגיד און פון אַלטן רבי'ן (וואָס ביידע האָבן א שייכות מיוחדת צו פרשת וישב, וכידוע אַז די הילולא פון מגיד איז געווען ג' לפ' וישב י"ט כסלו תקל"ג, און ג' לפרשת וישב י"ט כסלו תקנ"ט איז דער אַלטער רבי אַרויס לחירות [40]):

דער פירוש פון הרב המגיד [41]: „וישב יעקב בארץ", דאָס וואָס יעקב האָט יורד געווען „ממדרגתו העליונה מאד ולישב בארץ בארציות", איז צוליב „מגורי אביו", בכדי צונויפקלייבן [„מגורי לשון אסיפה וכניסה, כמו אוגר בקייץ"] די ניצוצות קדושה (וואָס געפינען זיך אין „ארץ") „ולהכניסם ולהעלותם לעילא".

לויט דעם פירוש קומט אויס, אַז דער תוכן פון „וישב יעקב בארץ מגורי אביו" איז אַן עבודה וואָס איז (בעיקר) פֿאַר־בונדן מיט קיום המצוות שנתלבשו בדברים גשמיים („ארץ").

דער אַלטער רבי [42] טייטשט: „מגורי" איז פון לשון „יראה" און אויך פון לשון „אוצר" (אַזוי ווי „מגורה מליאה פירות שהוא כלי שאוצרין לתוכו"), און „אביו" גייט אויף „חכמה עילאה"; און דער פירוש פון „מגורי אביו" איז — יראה עילאה וואָס זי איז אַן אוצר און כלי („מגורי") צו חכמה עילאה („אביו").

און ער איז מבאר, אַז „בארץ מגורי אביו" איז פֿאַרבונדן (ניט מיט דער עבודה פון קיום המצוות, נאָר) מיט עסק התורה.

ע"פ הנ"ל (סעיף ט') בענין „אוהבי תורתך" — יש לומר, אַז די צוויי פירושים זיינען ניט צוויי באַזונדערע ענינים, נאָר איין פירוש איז משלים דעם צווייטן:

38) תו"א פרשתנו כז, ב. ולהעיר מתניא פכ"ג.
39) ירושלמי הובא בתוד"ה עיון — שבת קיח, ב.
40) היום יום י"ט כסלו.
41) אור"ת יח, סע"א.
42) תו"א שם.

דער פירוש פון הרב המגיד איז מבאר אין וואס עס איז באשטאנען יעקב'ס עבודה: יעקב האט יורד געווען „לישב בארץ בארציות" בכדי צו צונויפקלייבן די ניצוצות וועלכע געפינען זיך דארט און זיי מעלה זיין;

און דער אלטער רבי איז מוסיף אין דעם, אז (אויך) די עבודה איז בא אים געווען בתכלית הביטול, בדוגמת הביטול בעסק התורה (כנ"ל סעיף ט').

יא. דער ביאור הנ"ל אין „וישב יעקב בארץ מגורי אביו" — לויט די צוויי פירושים הנ"ל פון מגיד און פון אלטן רבין — איז פארבונדן אויך מיטן מאמר רז"ל (הובא לעיל בתחילת השיחה) אויף „וישב יעקב גו" — „ביקש יעקב לישב בשלוה":

כוונת המדרש אין „ביקש יעקב לישב בשלוה" איז ניט אז יעקב האט זיך געוואלט „אפרועז" פון „צרת עשו" און „צרת לבן", נאר — אז עס זאל נתגלה ווערן דער ענין ה„שלום" ו„שלוה" וואס האט זיך אויפגעטאן דורך דעם וואס ער האט מברר געווען די ניצוצות שבשבי' ובמצרים („צרת") של לבן ועשו.

און דער טעם פארוואס ער האט געוואלט דעם גילוי ה„שלוה", איז (ניט בשביל עצמו, נאר) ווייל די התגלות איז נוגע (כנ"ל) צו שלימות המכוון פון דער עבודה; און דער ענין פון „ביקש יעקב לישב בשלוה" איז פארבונדן מיטן ביאור (סעיף יוד) אין „מגורי אביו" — ער האט מברר געווען די ניצוצות וואס געפינען זיך אין „ארציות" (כפירוש הה"מ), און אעפ"כ האט ער עס געטאן אין אן אופן פון עסק התורה (כפירוש אדה"ז) — ווייל דאס איז דער ענין פון „אוהבי תורתך" וואס איז א „כלי" צום גילוי פון „שלום רב", כנ"ל.

יב. ע"פ כהנ"ל וועט מען אויך פארשטיין דעם טעם פארוואס דער ענין פון „ביקש לישב בשלוה" בעוה"ז איז געווען דווקא ביי יעקב'ן און ניט ביי אברהם און יצחק [און ווי דער פסוק איז מדגיש „בארץ מגורי אביו", אז בא „אביו" איז געווען „ארץ" (עוה"ז) אין אן אופן פון גירות („מגורי")[43]]:

די עבודה[44] פון אברהם ויצחק (קו הימין והשמאל) איז געווען בעיקר „בבחינת יחודים עליונים שבאצילות", משא"כ יעקב (דער קו האמצעי), וואס איז „מבריח מן הקצה לקצה" (פון קצה הכי העליון ביז קצה הכי תחתון), האט בעבודתו אויפגעטאן אויך למטה.

און דעריבער איז — „וישב יעקב בארץ מגורי אביו", וואס אין דעם זיינען דא צוויי ענינים: (א) זיין עבודה „בארץ" איז געווען אין אן אופן פון „וישב" (התיישבות) — ניט ווי ביי אברהם ויצחק וואס מצד דעם וואס זייער עבודה איז געווען בעיקר אין אצילות, איז זייער עבודה „בארץ" געווען בבחי' גירות. (ב) דורך דער עבודה פון „וישב יעקב גו' בארץ" האט ער געקענט (און דערפאר „ביקש") דערגרייכן דעם ענין פון „לישב בשלוה" אויך בעוה"ז — דער גילוי בחי' רצון ותענוג העצמי פון עצמותו ית'[45], וואס זיין רצון ותענוג איז (דוקא) אין „דירה בתחתונים".

יג. אבער אעפ"כ האט ער אויך דורך דער עבודה הנ"ל ניט אויפגעטאן דעם ענין פון „לישב בשלוה" (עס איז נאר וואס „ביקש כו"[45]), און צום מצב פון

---

43) ראה כלי יקר עה"פ. ומפרשי המדרש שבהערה 3.

44) ראה ביאוה"ז ויחי כט, ג. ל, ג. ובכ"מ.

45) להעיר מסד"ה וישב תרע"ה (בהמשך תער"ב).

„לישב בשלוה" בפועל איז ער ערשט צו־געקומען דורך „רוגזו של יוסף". ונקודת הביאור בזה:

די עבודת הבירורים פון יעקב (ווי ער איז מצד עצמו) איז געווען אין אן אופן אז אויך זייענדיק בבית לבן האט לבן אויף אים קיין שליטה ניט געהאט — לבן האט בא עם זיך געבעטן: הגידה לי מה משכורתך, אם נא מצאתי חן בעיניך, נקבה שכרך גו'[46] און עד"ז אויך בשייכות צו עשו. משא"כ יוסף בעת ער איז „הורד מצרימה", איז געווען אין אן אופן אז ער איז געווארן אן עבד בא פוטיפר, ביז „ויתנהו אל בית הסהר"[47], און אויך נאכדעם ווי ער איז געווארן א משנה למלך איז ער ניט געווען ברשות עצמו, נאר א משנה, כביכול, צו פרעה, באקומען פון עם רשות וכו'.

קומט אויס, אז די אמת'ע ישיבה „בארץ מגורי אביו", די ירידה „לישב בארציות" און צונויפקלייבן די ניצוצות קדושה וואס געפינען זיך למטה מטה, האט זיך אויפגעטאן דורך ירידת יוסף אין מצרים דוקא; און ווי באלד אז „אלה תולדות יעקב יוסף", יוסף איז דער וואס טראגט ארא למטה ענייני יעקב[48], קומט במילא אויס, אז דורך ירידת יוסף למצרים האט יעקב אויפגעטאן אין דעם מטה מטה ביותר.

און ווי באלד אז דער „לישב בשלוה" דער גילוי פון תענוג העצמי — נחת רוח לבורא, איז פארבונדן מיט „וישב" — „בארץ", די עבודה אין עוה"ז דוקא אין ארציות שבו, כנ"ל, דעריבער האט דער ענין פון „לישב בשלוה" בפועל ניט געקענט נתגלה ווערן אפילו נאך די בירורים פון לבן ועשו:

דוקא לאחר „רוגזו של יוסף", וואס דערמיט האט זיך אויפגעטאן די ירידה און דער בירור למטה אין מצרים — ניט נאר אין מקום נאר (אויך) בעיקר אין מעלת העבודה, ומדריגה כנ"ל (זייענדיק ניט ברשות עצמו) דעמאלט האט יעקב זוכה געווען צום ענין פון „לישב בשלוה" בפועל.

(ממאמר ד"ה שלום רב תשל"ח*)

---

46) ויצא כט, טו. ל, כז־כח.

47) פרשתנו לט, כ.

48) ראה בארוכה ביאוה"ז ויחי כט, ד ואילך. ועוד.

*) נדפס בשלימותו בסה"מ מלוקט ח"ב ע' קצט.