# וישב ה

א. פון פסוק [1] „ויאמר (יהודה) מה הערבון אשר אתן לך ותאמר (תמר) חותמך ופתילך ומטך אשר בידך" איז רש"י מעתיק די ווערטער „חותמך ופתילך" און ברענגט דערויף דעם לשון פון תרגום: „עזקתך ושושיפך", און איז דערנאך מסביר „טבעת שאתה חותם בה ושמלתך שאתה מתכסה בה".

דאַרף מען פֿאַרשטיין: א) פֿאַרוואָס מוז רש"י אַרויסנעמען דעם וואָרט „חותמך" פון זיין פשוטן טייטש (דיין שטעמפל [2]) און אַנשטאָט דעם עס אויסטייטשן ווי תרגום אונקלוס: „עזקתך" (טבעת)?

ב) אַזוי אויך איז שווער בנוגע רש"ס פירוש אויף „פתילך" (וואָס ער טייטשט ווי דער תרגום: „שושיפך כו' שמלתך שאתה מתכסה בה"): אין תנ"ך געפינט מען ניט אַז „פתיל" זאָל האָבן דעם באַדייט פון „שמלה" [3], בעת מ'געפינט יע אַז „פתיל" האָט דעם טייטש פון א פאַדעם, אַדער — א שטריק [4]?

ג) לויט רש"י על התורה מוז מען זאָגן אַז „פתיל" נויטיגט זיך ניט בכלל אין אַ פירוש (ווי דער רוב המכריע פון די ווערטער אין תנ"ך וואָס רש"י פאַרטייטשט זיי ניט), וואָס דאָס פאַרענטפערט דאָך פאַרוואָס רש"י פאַרטייטשט ניט „פתיל" אין חומש [5].

ד) אפילו מ'וועט געפינען א הכרח אַז בפרשתנו קען פתיל ניט מיינען „חוט" (אַדער „חבל") ווי בכל מקום — האָט רש"י געדאַרפט טייטשן „פתילך" (אין אונזער פסוק) ווי דער פירוש פון רשב"ם [6]: פתילך — „אזור" (וויבאַלד אַז אַן אזור (גאַרטעל) איז ענלעך צו א „חבל" און „חוט")?

ה) צוליב וואָס דאַרף רש"י צוגעבן (נאָכן אַראָפּברענגען דעם לשון התרגום) דעם הסבר — „(טבעת) שאתה חותם בה (ושמלתך) שאתה מתכסה בה"?

ב. עס זיינען דאָ מפרשים [7] וואָס זיינען מסביר, אַז מיט זיין מוסיף זיין „(טבעת) שאתה חותם בה (ושמלתך) שאתה מתכסה בה" פאַרענטפערט רש"י די שאלה: וואו ליגט אין די ווערטער „חותמך ופתילך" דער אָפּטייטש „עזקתך (טבעת) ושושיפך (שמלתך)"? — איז רש"י מבאר: „טבעת שאתה חותם בה", און דערפאַר

1) פרשתנו לח, יח.

2) וכבתיב"ע כאן שתרגם חותמך ופתילך „סיטומתך" — פי' חותמך (ב"מ עד, א) — וחוטייך.

3) וכמו שהקשה ברמב"ן כאן.

4) יחזקאל מ, ג.

5) שמות כח, כח ואילך. שלח בפ' ציצית. (ואדרבא „פתיל" — משמש ביאור לתיבה אחרת („פתלתול" — פרש"י האזינו לב, ה)).
וגם ביחזקאל שם — „חבל" בא לא בתור פירוש תיבת „פתיל" כ"א דרך אגב בפי' השייכות דפתיל פשתים למדידה. וע"ד פרש"י שמות (כח, ואו): ומרכסן בפתיל תכלת כו' וקוצצין פתילים מהם וטווין אותן חוט כו' וקצץ פתילים כו' למדנו שחוט כו'. ועד"ז בפרש"י לט, ג. לט, לא.

6) וראה ספורנו כאן.

7) ראי"ם ושפ"ח כאן.

*) ולכן לא פירש כלום בנ"ך שופטים טז, ט.

ווערט די טבעת אַנגערופען „חותמך״: „שמלתך שאתה מתכסה בה״ — וואָס מיט דעם איז רש״י מרמז אויפן פסוק[8] „גדילים תעשה לך גו׳ כסותך אשר תכסה בה״ (וואו „גדילים״ — ציצית און פתילים — שטייט אין צוזאַמענ־האַנג מיט „כסותך (שמלה) אשר תכסה״), און דערפאַר ווערט אויך די שמלה אַנגערופן „פתילך״, צוליב די ציצית און פתילים וואָס אויף איר.

און דערמיט פאַרענטפערן זיי[9] די קשיא פון רמב״ן: „ואיננו נכון שיתן שמלתו וילך ערום ממנה״ — ווייל דאָ רעדט זיך וועגן אַ באַזונדער שמלה וואָס ער האָט געטראָגן (אין צוגאַב צו דער געווײנלעכער שמלה) בכדי צו מקיים זיין מצות ציצית.

דאָס איז אַבער בלויז מסביר אַז „חותמך ופתילך״ קענען מיינען „עז־קתך ושושיפך״, אַבער ניט (א) אַז ס׳איז דאָ אַ הכרח אין פשוטו של מקרא אַזוי צו טייטשן (און ניט כפשוטו בכל מקום: חותם און אזור[10], ווי געזאָגט פריער); (ב) עפ״ז וועלן נאָך שטאַרקער די קשיא בלאו הכי: וואָס דאַרף די תורה זאָגן „חותמך ופתילך״ און מיינען טבעת און שמלה מצד דער הסברה טבעת שאתה חותם בה כו׳ — עס האָט דאָך געקענט שטיין איינפאַך און בפירוש „טבעתך ושמלתך״[11] (וועלכער וואָס ווערט פּעמים דערמאָנט אין תורה[12]) ? (ג) עפ״ז האָט די שמלה געדאַרפט אַנגע־דייטעט ווערן אין פסוק מיט״ן וואָרט „גדילך״, וואָס אַזוי ווערן ציצית אַנ־גערופן אין דעם פסוק אויף וועלכן מ׳איז מרמז: גדילים . . תכסה בה. (ד) ועיקר: דער בן חמש למקרא האָט נאָך ניט איצט ניט געלערנט וועגן מצות ציצית בכלל ! אַפילו מען זאָל זאָגן אַז עכ״פ וויס ער וועגען ציצית פון פרש״י[12a], וועלכער שרייבט אַז אידען האָבן „טלית של ציצית״ — דערמאָנט דאָך דאָרט רש״י ניט דעם ענין פון „פתיל״ און דאָ דערמאָנט ניט רש״י דעם ענין פון „ציצית״ — היינט ווי וועט דער בן חמש למקרא פאַר־בינדען ביידע פירושים צוזאַמען ?! אַפילו מען זאָל זאָגן אַז דאָס דאַרף רש״י ניט דערציילן עם ווייל ער אַליין טראָגט ציצית (און זאָגט בק״ש — „פתיל תכלת״) — האָט אַבער[13] רש״י געדאַרפט ברייגען דעם פסוק „גדילים . . תכסה בה״?

ג. דער ביאור אין דעם: דער הכרח אַז „חותמך״ מיינט ניט כפשוטו (דיין שטעמפל), האָט רש״י פון תוכן הפרשה: יהודה׳ס גיין קיין תמנה איז געווען (בל׳ הכתוב[14]) „לגז צאנו״, אַן אַרבעט ביי וועלכער ס׳איז בכלל ניט נויטיק צו באַנוצן זיך מיט אַ חותם[15]

---

8) תצא כב, יב.

9) ראַ״ם וגו״א כאן.

10) ולפ״ז מתורצת ג״כ קושיית הרמב״ן — כי נתן לה רק ה„אזור״ שלו.

11) בנוגע ל„פתיל״ — תי׳ בראַ״ם וגו״א דבזה רמזה שאין כוונתה לשמלה בכלל, אלא לבגד המיוחד שלו שע״י קיים מצות ציצית (כנ״ל בפנים), ולכן נקרא „פתיל״ דוקא — ע״ש הציצית, אבל ראה בפנים (ג).

12) „שמלה״ נזכר גם לעיל: נח ט, כג. וישלח לה, ב. פרשתנו לז, לד.

12a) נח ט, כג.

13) ראה גם בבאר יצחק כאן.

14) פסוק יג.

15) בפס״ז כאן: „חותמך שהי׳ חותם בו את הצאן״. ועד״ז בחזקוני כאן („לחתום הקשרים של צמר״). אבל בפשטות משתמשים ב„חותם״ בשטרות ואגרות וכיו״ב (ראה רש״י תצוה כח, יא. מג״א ג, יב. ועוד).

— און דעריבער איז שווער צו טייטשן אז „חותמך" מיינט דיין שטעמפל, ווייל — ע"פ פשט: א) צו־ליב וואס זאל יהודה מיטנעמען זיין שטעמפל אומנויטיקערהייט? ב) ווי אזוי האט תמר געקענט וויסן אז ער האט זיין שטעמפל בא זיך און זאגען בפשטות און אלס ערשטע זאך ער זאל געבן חותמך?

דעריבער פארטייטשט רש"י (כפי' התרגום) „עזקתך" — א טבעת (אין וועלכן ס'איז דא א חותם): און ס'איז דאך א דבר הרגיל צו טראגן א טבעת אויפן פינגער, איז ניט קיין חידוש, וואס יהודה האט עס געהאט מיט זיך בעת ער איז געגאנגען „לגז צאנו".

דערביי פאדערט זיך א באוואר־ניש: ס'איז פארשטאנדיק אין פשטות, אז ווען תמר האט געוואלט נעמען אן „ערבון" ביי יהודה, האט זי אויס־געקליבן זאכן: א) וועלכע זיינען ביי עם טייער[16] (וועט זיין פארשטאנדיק — בא יהודא — פארוואס זי האט זיי אויסגעקליבען). ב) וועלכע זיינען פארבונדן מיט עם פערזענלעך — (וויבאלד זי האט געוואלט זיי נוצן אויף „הכר נא למי").

דעריבער דארף מען זאגן, אז ביים בעטן דעם „חותמך" ביי יהודה'ן האט זי ניט געמיינט דעם טבעת אלס טבעת — ווייל די חשיבות פון א טבעת איז ניט גענוג פארזיכערונג[16a] אז יהודה זאל מוזען עס צוריקנעמען, און — ניט געגנוג „פערזענליך",

נאר זי האט געבעטן — און דאס איז רש"י מדגיש מיט זיין מוסיף זיין „טבעת שאתה חותם בה" — די טב־עת וואס יהודה („שאתה"[17]) חתמ'עט זיך דערמיט[18], און ער וועט עס זיכער ניט איבערלאזן אין אירע[19] הענט.

און דערמיט איז אויך מובן דער טעם פארווארפן טבעת דא וועלט אנגע־רופען „חותמך" (און ניט „טבעתך"), ווייל דוקא מיטן וואלט „חותמך" איז פארשטאנדיק וואס תמר האט גע־מיינט מיט איר בעטן ביי יהודה זיין טבעת.

ד. לויט דעם איז אויך פארשטאנ־דיק פארוואס רש"י קען ניט זאגן אז „פתילך" דא מיינט „אזור" — וואס אן אזור האט ניט קיין חשיבות, אדער פערזענליכע שייכות מיט יהודה:

דעריבער לערנט רש"י „שושיפך" (דיין שמלה) — און איז גלייך מוסיף אז דאס מיינט ניט סתם א שמלה, נאר „שמלתך שאתה מתכסה בה": די שמלה, וואס דו, יהודה, ביסט זיך מתכסה מיט איר, וואס חשוב'ע מענטשן טראגן בגדים מיוחדים[20] וע"ד „בגדי עשו בנה הגדול החמודות"[21] ויוצא העבד גו' ובגדים ויתן לרבקה[22]; און אויך יהודה, האט צוליב זיין חשיבות, זייענדיק דער גדול ש־בשבטים[23], געטראגן א שמלה מיו־

16) משא"כ בדברים שרק „היו צריכין לו" (חזקוני (ועד"ז בפס"ז) כאן).

16a) ואפילו את"ל שכיון שיהודא הי' הגדול בשבטים טבעתו בדוגמת טבעת המלך (ראה פרש"י אסתר ג, יו"ד), הרי גם היא — טבעת שיש בה חותם (שם ג, יב).

17) ועפ"ז יומתק מה שלא כתב רש"י „טבעת שחותמין בו" (כברד"ק כאן), אלא (מדגיש) „טבעת שאתה חותם בה".

18) להעיר מב"מ כז, ב (מובא בצפע"נ — להרגצובי — עה"ת כאן) דטבעת לא משאלי אינשי.

19) ובפרט ש„ויחשבה לזונה" (פסוק טו).

20) ראה גם רמב"ן כאן. ספורנו.

21) תולדות כז, טו.

22) חיי שרה כד, נג.

23) כדמובן בפרשתנו לז, כו. וראה לקו"ש

חדה — און דערפאר איז תמר גע־ווען זיכער אז אט די שמלה[24] („שאתה מתכסה בה"[25]) וועט יהודה זיכער קומען אפנעמען.

[על דרך ווי ביים וואָרט „מטך" איז דער פסוק אליין מוסיף די ווערטער „אשר בידך" — מיט דער כוונה צו מדגיש זיין, אז תמר האט געבעטן (ניט סתם א שטעקן, נאר) דווקא יהודה'ס א שטעקן, אין וועלכן ס'האט זיך אויס־געדריקט יהודה'ס גבורה[26]].

לויט דעם איז במילא אויך פאר־ענטפערט די קשיא פון רמב"ן — ווי האט יהודה איבערגעלאזט זיין בגד ביי תמר'ן — ווייל דאס איז ניט געווען די אינציקע שמלה וואס יהודה האט געטראגן, נאר א ספעציעלע שמלה וואס ער האט געטראגן אלס סימן פון זיין חשיבות.

ה. דער הסבר אויף דער שאלה (כנ"ל, ס"א): וואו ליגט אין וואָרט „פתילך" דער אפטייטש פון „שמלה"? — איז פארשטאנדיק פון פירוש רש"י אין א פריערדיקער סדרה:

אויפן פסוק[27] „נפתולי אלקים נפ־תלתי" זאגט רש"י[28], אז „פתיל" האט אין זיך דעם באדייט פון „חבור": דערפאר ווערט אויך א שמלה וואס א מענטש מתכסה בה אנגערופן „פתיל" ווייל זי איז נאענט און מחובר[29] מיט אים[30].

און פונקט ווי „חותמך" שטייט דא בדיוק, כנ"ל, אזוי איז דא אויך מדויק דער לשון „פתילך" — און מצד דעם זעלבן טעם: מיטן וואָרט „פתיל" (לי חיבור) איז מוסבר וואס תמר האט גע־מיינט ביים בעטן יהודה'ס שמלה — דעם בגד וואס האט געהאט א חיבור,

---

ח"ט ע' 3. אבל להעיר מפרש"י לעיל (לח, א): שהורידוהו אחיו מגדולתו.

24) עפ"ז יומתק מה שנקט רש"י לשון „שמלה", ולא „בגד" שרגיל יותר בתנ"ך (וכמו שנאמר בסיפור זה גופא (לעיל פסוק יד): ותסר בגדי גו'. ובפסוק (יט) שלאח"ז: ותלבש בגדי גו') — כי „בגד" כולל כל מיני לבושים [וכמ"ש בבגדי כהונה (תצוה כח, ד): ואלה הבגדים גו' מצנפת ואבנט], משא"כ „שמלה" מורה על בגד שמתעטפים בו.

25) ע"פ המבואר בפנים — דהוספת רש"י (על לשון התרגום) „טבעת שאתה חותם בה ושמלתך שאתה מתכסה בה", באה לתרץ למה בחרה תמר בדברים אלו דוקא (ולא המשך לפירוש החיבות „חותמך ופתילך", כפירוש המפרשים) — יומתק מה שב' הענינים מבאר רש"י בדבור אחד*, ולא כל תיבה בדיבור בפ"ע, כרגיל בכגון דא.

26) ראה רמב"ן, בחיי וספורנו כאן.

*) אבל בדפוס שני דרש"י: עוקתך ושושיפך. חותמך טבעת שאתה חותם בה. ופתילך ושמלתך שאתה מתכסה בה (היינו שמעתיק עוה"פ „חותמך ופתילך" כ"א בדבור בפ"ע).

27) ויצא ל, ח.

28) מפי „מנחם בן סרוק". ואף שמסיים „ואני מפרשו לשון עקש כו' " — הרי: א) מזה שמביא פי' „מנחם בן סרוק" קודם ל„ואני מפרשו", מוכח שהוא הפירוש העיקרי בפשש"מ. ב) גם הפי' „לשון עקש" אינו שולל ד„פתיל" אפ"ל פירושו ל' חיבור, אלא שאי"ז פירושו כאן. וכדמוכח מזה שעה"פ (חוקת יט, טו) „צמיד פתיל" מפרש רש"י: „פתיל — לשון מחובר כו'". ג) בפי' הנ"ל (חוקת שם) מסיים רש"י: „ל' מחובר בל' עברי" וכן נפתולי אלקים נפתלתי נתחברתי כו'". וראה מפרשי רש"י לחוקת שם. ואכ"מ.

29) להעיר ממשפטים כב, כו: שמלתו לעורו גו'. ובפירש"י: זו חלוק.

30) כ"כ גם בבאר יצחק כאן. וראה רד"ק וספורנו כאן.

ומה שהקשה הרמב"ן (וראה גם בבאר יצחק) ממש"נ לקמן (פסוק כה) „והפתילים" (לשון רבים) — כבר תי' ברד"ק שם: כי השמלה כו' היו נעשים על תכונת שנים או יותר.

*) בראש"ם (וכ"ה בדפוס ראשון ושני דרש"י וברש"י כת"י): בלשון ערבי.

מתכסה בה, און אויך אַ ספּעציעלע שייכות מיט יהודה, זיין חשיבות אלס יהודה.

ו. פון די יינה של תורה אין דעם פירוש רש"י:

די צוויי אויבנדערמאַנטע קצוות אין „טבעת שאתה חותם בה"

— (א) פון איין זייט האָט תמר גע־וואָלט אָט דעם ערבון (ניט צוליב דער טבעת, וויבאַלד זי האָט ניט פאַרמאָגט חשיבות און שייכות מיט יהודה, נאָר) צוליב דעם חותם, ווייל אין אים האָט זיך אָנגעזען די בעל־הבתיש'קייט און חשיבות פון יהודה'ן; (ב) און לאידך, איז דער חותם געווען (ניט אַ זאַך פאַר זיך, נאָר) אַ חלק פון דער טבעת —

זיינען מתאים צום ענין פון „טבעת שיש בה חותם" ווי עס ווערט מבואר אין פנימיות התורה: און דאָס איז פאַרבונדן מיטן כלליות'דיקן הסבר (אין פנימיות התורה) אויפן טעם ווָאס תמר האָט געבעטן ביי יהודה'ן דוקא די דריי זאַכן — „חותמך ופתילך ומטך", וכדלקמן.

ז. אויפן פסוק[31] „ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה", שטייט אין מדרש[32]: „רבנן אמרי משל למלך שעשו לו טבעת מה היתה חסירה חותם כך מה הי' העולם חסר שבת". ד.ה. די וועלט אָן שבת איז ווי אַ „טבעת" (אָן אַ חותם), און שבת איז ווי אַ „חותם" צו דער טבעת.

איז דער ביאור אין דעם[33]:

„טבעת" איז פון לשון טבע — די הנהגת הטבע וואָס איז דאָ אין וועלט, וואָס די הנהגה טבעית גיט אָן אָרט אַז מ'זאָל ניט זען ווי די וועלט האָט אַ בעה"ב, אַז זי „געהערט" צום אויבערשטן;

שבת איז אַ חותם, אַן עדות און זכר למעשה בראשית. ובלשון פון ספר החינוך[34] אַז דאָס איז קובע „בלבבנו אמונת חידוש העולם", ובמילא ווייס מען דאָך אויך אַז דער עולם ווערט נתחדש בכל יום תמיד, ווי דער אַל־טער רבי איז דאָס מבאר בארוכה[35].

אין שמות: אלקים בגימטריא הט־בע[36], און הוי' איז הי' הוה ויהי' כאחד[37]. „חותם" איז דער גילוי פון שם הוי' (ווי רז"ל זאָגן[38] „חותמו של הקב"ה אמת" און ווי עס שטייט[39] „ואמת הוי' לעולם"), און הוי' איז דער שורש פון הנהגה נסית, וואָס אין הנהגה נסית דריקט זיך אויס דער אמת הוי', עס זעט זיך אַן בגילוי ווי דער אויבערשטער איז לגמרי העכער פון וועלט.

בדוגמא די אויבנגעזאָגטע מעלה אינעם חותם — ביי יהודה ותמר: דוקא דער חותם האָט געקענט זיין אַן

---

31) בראשית ב, ב.

32) ב"ר פי"א, ט.

33) בהבא לקמן — ראה אוה"ת בראשית (כרך ג') תקיא, א. תשא ע' אתתקנו־ז. ד"ה את שבתותי הש"ת פ"א.

34) מצוה לא לב. וכ"כ במרנ"ח ח"ג פמ"ג.

35) שער היחוד והאמונה בתחלתו.

36) פרדס שער יב פ"ב. שעהיוה"א רפ"ו. ובשל"ה (פס, א) משמע קצת שכ"ה בזהר.

37) זח"ג רנז, סע"ב. שעהיוה"א פ"ז (פב, א).

38) שבת נה, א. וראה לקו"ת ד"ה אלה מסעי (צא, ד) וביאורו (צג, ב ואילך).

39) תהלים קיז, ב — וראה לקו"ת רד"ה ביום השמע"צ (השלישי). וראה רש"י וארא ו, ג (הובא באוה"ת בראשית שם): לא נכרתי להם במדת אמתית שלי. .שמי ה'.

ערבון פאר תמר, ווייל אין דער טבעת מצ״ע איז ניט ניכר בגלוי איר שייכות צום בעה״ב, צו יהודה״ן: דער חותם אבער ווייזט אן אז דאס איז יהודה״ס א זאך.

און כנ״ל דאס איז אויך דער הפרש צווישן ששת ימי בראשית און שבת:

אין ששת ימי בראשית איז געווען די התהוות העולם דורכן שם אלקים, הנהגת הטבע. און הגם אז די התהוות נעמט זיך פון שם הוי׳[40] (הוי׳ לשון מהוה[41]), איז דאס אבער אין אן אופן ווי דער שם הוי׳ איז מאיר און פו־עלט[42] דורכן שם אלקים[43]; אבער בשבת איז צוגעקומען דער „חותמו של הקב״ה אמת״ — דער „אמת הוי׳ לעולם״: דער שם הוי׳ ווי ער איז מצד עצמו איז נמשך געווארן אין וועלט[43].

און דאס איז אויך מתאים מיט דעם אונטערשייד צווישן „חותם״ און „טבעת״ אין ספירות[44]: „חותם״ איז ספי׳ היסוד, און „טבעת״ — מלכות; און ספי׳ המלכות איז דאך דער שרש פון הנהגה טבעית, און יסוד[45] (ז״א) — דער שורש פון הנהגה נסית.

ח. ווי געזאגט פריער, כשם ווי דער חותם איז ניט קיין באזונדער מציאות לעצמו, נאר א זאך וואס איז אין דער טבעת (ובמילא איז דורכן חותם ניכר אז אויך די טבעת גע־הערט צו יהודה) — אזוי איז אויך שבת (נס) ניט קיין באזונדער ענין פון די ששת ימי בראשית (בריאה), נאר יום השביעי פון די זעקס טעג, זי טוט אויף די שלימות אין דער בריאה, ובל׳ חז״ל: „מה הי׳ העולם חסר שבת״. ד.ה. די שלימות פון טבע גופא באר־שטייט אין דעם וואס מ׳איז אין אים ממשיך דעם למעלה מן הטבע[46] — דעם שם הוי׳ ווי ער איז לעצמו, לגמרי העכער פון וועלט.

אזוי איז דאס אויך אין עבודת ה׳:

עס זיינען דא צוויי אופנים אין עבודת ה׳: א) אן עבודה וואס איז ע״פ טעם ודעת (וואס דורך איר איז מען ממשיך אן אור אלקי וואס איז בערך הבריאה[47]), ב) די עבודה פון מסירת נפש שלמעלה מטעם ודעת (וואס דורך איר ווערט נמשך דער אור אלקי וואס איז העכער פון בריאה[47] —

---

40) ולמעלה יותר, כידוע דעיקר ההתהוות הוא בכח הסובב דוקא (תו״א מג״א ד״ה יביאו לבוש מלכות (צ, ב). ד״ה ביום השמע״צ (נדפס באוה״ת שמע״צ ע׳ א׳ תשעט ואילך). ובארוכה — ד״ה לכל תכלה תרנ״ט. ובכ״מ).

41) ראה זהר שם. פרדס ש״א פ״ט. שעהיוה״א פ״ד. ועוד.

42) וכן ההתהוות מאור הסובב הוא מה ש.נמשך ומאיר בממכ״ע . . שאור הסובב נותן בו כח ועוז כו׳ ״ (תו״א מג״א צב, ד. דרמ״צ סא, ב. ובארוכה — ד״ה לכל תכלה שם. ובכ״מ).

וגם ה.צורה״ שבנבראים דשרשו מחפץ הוי׳ — אור הסובב (תו״א מקץ רד״ה נ״ח. קונ׳ עה״ח בתחילתו. ובכ״מ) — „הוא ע״י התלבשות בחי׳ הרצון בבחי׳ חכמה כו׳״ (קונ׳ עה״ח שם. סה״מ ה׳שי״ת ע׳ 15. ובכ״מ).

והחידוש דיום השבת הוא שאור הסובב כמו״ש מצ״ע מאיר באור הממלא.

43) ראה ד״ה את שבתותי שם: דהתהוות . . מהארת שם הוי׳ . . חיצוני׳ האור . . שבא בהעלם והסתר בשם אלקים ובשבת . . פנימי׳ האור כו׳.

44) אוה״ת בראשית שם. ושנ״ב.

45) ראה יהל אור לתהלים ק, א. ושנ״ב. וראה גם אוה״ת חנוכה שלד, ב.

46) ראה סידור ד״ה מזמור לתודה (מד, ב). פיה״מ (מהדו״ב) פקל״ט ואילך.

47) וכידוע מ״ש בכתהאריז״ל (ראה סה״מ תש״ג ע׳ קסח. ושנ״ן) דע״י העבודה דתומ״צ ממשיכים יחוד זו״נ (אור דס׳ השתלשלות) וע״י העבודה דמסנ״פ — יחוד או״א (אור חדש מעצמות אוא״ס).

וואָס דריקט זיך אויס אין הנהגה נסית[48]:

און די שלימות פון דער עבודה ע"פ טעם ודעת איז דוקא ווען ס'איז דורכ־געדרונגען אויך מיט די עבודה פון מס"נ שלמעלה מטעם ודעת[49].

ט. דער אובענדערמאַנטער ביאור (ס"ז־ח) אין דעם ענין פון חותם וטבעת — אַז דאָס איז דער חיבור פון נס (יסוד) און טבע (מלכות) — איז פאַרבונדן מיטן פנימיות'דיקן טעם פאַרוואָס תמר האָט געבעטן די דריי זאַכן — „חותמך ופתילך ומטך":

עס שטייט אין ספרים[50], אַז תמר איז די בחי' פון מלכות. און דערפאַר האָט זי געבעטן די דריי זאַכן „חותמך ופתילך ומטך" — ווייל זיי זיינען כנגד די דריי ספירות: יסוד (חותמך), נצח (פתילך), הוד (מטך)[51]; און מיט דעם האָט זי געוואָלט אויפטאָן דעם חיבור פון די ספירות וואָס העכער פון מלכות מיט ספירת המלכות[52], ובלי החסידות: בנין המלכות.

און דערפאַר איז דורך דער „מעשה יהודה ותמר" געבאָרן געוואָרן „פרץ" וואָס פון אים איז דער אפשטאַם פון מלכות בית דוד[53] ביז משיחן[54] —

48) ראה אוה"ת בראשית (יט, א) מהרמ"ז, דע"י יחוד פנימי דאו"א „תתחדש בעולם הנהגה מחודשת והיא עשיית הנסים השולטים על הטבע".

49) ראה עד"ז קונ' עה"ח פ"ז ואילך — לענין העבודה דיחו"ע ויחו"ת.

50) ראה לקו"ת להאריז"ל פרשתנו, סוד תמר: „תמר שם אדנ"י". וראה זח"ג עב, א.

51) זח"ג שם. הגהות הרח"ו (והובא במק"מ) שם. הובא באו"ת להה"מ סוף פרשתנו. אוה"ת חנוכה (שכב, ב). רד"ה ויגש תרכ"ז, תרע"ט.

52) זהר שם. וראה אוה"ת פרשתנו (כרך ו') תתרצ"ו, א.

53) סוף מגילת רות.

54) ראה ב"ר פפ"ה, יד וברש"י שם.

דאָס הייסט, אַז דער ענין פון „בנין המלכות" וואָס וועט זיין בשלמותו לעתיד לבוא, האָט זיך אַנגעהויבן פון יהודה ותמר.

וי"ל בדרך אפשר, אַז דאָס איז אויך דער טעם פנימי וואָס רש"י טייטשט אַז „חותמך" מיינט א „טבעת" מיט א חותם — וואָרום דער ענין פון חותם וטבעת איז, ווי געזאָגט, דער חיבור פון יסוד ומלכות: קומט דאָך אויס, אַז דער ענין פון חותם וטבעת איז בהתאם[55] צום כלליות'דיקן תוכן פון דער מעשה יהודה ותמר: דער בנין המלכות, המשכת בחי' החותם (יסוד) אין דער בחי' פון טבעת (מלכות).

יוד. לויט דעם קען מען אויך מסביר זיין דאָס וואָס רבותינו בעלי התוספות[56] זאָגן (אויף „חותמך") אַז „קדשה בטבעת": מיט געבן תמרן זיין חותם (טבעת) האָט יהודה זי מקדש געווען [און פון דעם שטאַמט אויך דער מנהג[57] אַז מ'איז מקדש מיט א טבעת].

לכאורה דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז די שייכות צווישן קדושין און טבעת (וואָס דערפאַר איז דער מנהג אויך איצטער צו מקדש זיין מיט א טבעת)? און אויך: פון דעם וואָס די תורה איז מרמז דעם ענין פון מקדש

55) ולהעיר שבאוה"ת בראשית (שבהערה 33) מביא פי' הרח"ו (ד„חותמך יסוד פתילך ומטך נר"ה") לענין חותם וטבעת, ע"ש.

56) וכ"ה בתוספות — הדר זקנים. מושב זקנים עה"ת. ובריב"א כאן (בפי' הא'): שקדשה במשכון שנתן לה החותמת והפתילים והמטה.

57) ראה רמ"א אבה"ע ר"ס כז: נוהגין לקדש בטבעת ויש להם טעם בתקוני הזהר. ראה תקו"ז ת"ה וח"י. ובס' אוצר חילוף מנהגים בין בני בבל לבני א"י (הובא גם בישי"ש ב"ק בסופה) דמנהג א"י לקדש בטבעת משא"כ בבבל.

זיין מיט אַ טבעת דוקא ביי די קדושין פון יהודה ותמר, איז פֿאַרשטאַנדיק אַז ס'איז דאָ אַ תוכן'דיקע שייכות צווישן זיי.

איז דער ביאור אין דעם: ס'איז ידוע[58] אַז דער גילוי פון כח האין־סוף דאָ אין וועלט דריקט זיך אויס אין דעם ענין פון נשואין, וואָס איז אַ בנין עדי עד — אין סוף; ד.ה. אַז נשואין איז בדוגמת דעם חיבור פון בחי' חותם (נס) און טבעת[59] (טבע): דער גילוי פון כח האי"ס אין וועלט גופא.

און וויבאַלד אַז דער אמת'ער און שלימות'דיקער „בנין המלכות", דער חיבור פון א"ס מיט עולם (נס און טבע: יסוד (ז"א) און מלכות) וואָס וועט זיין לעת"ל האָט זיך אַנגעהויבן פון קידושי יהודה ותמר, כנ"ל — דערפאַר וועלט דוקא ביי זיי נרמז דער ענין פון מקדש זיין מיט אַ טבעת.

(משיחות ש"פ וישב תשל"ג, תשט"ו)

---

58) ראה לקו"ת שה"ש מ, א. ד"ה כל הנהנה תרנ"ב. ובארוכה — המשך שמח תשמח ע' 93 (סה"מ תרנ"ז ע' רסט) ואילך.

59) לכאו' עפ"ז למה מנהגינו לקדש (ודוקא) בטבעת בלי חותם.

הטעם ע"פ נגלה י"ל שהוא ע"ד שנהגו שלא לקדש בטבעת שיש בה אבן (שו"ע אה"ע סל"א ס"ב. וראה שו"ת צ"צ חאה"ע סקי"א).

ואולי אפשר לבאר ע"פ מה שמסיים באוה"ת בראשית (שבהערה 33) מלקו"ת דטבעת קדושין הוא בחי' מקיף, וע"פ הנ"ל בפנים — הרי חותם הוא ההמשכה בפנימיות (וזה בא רק לאחרי הקידושין והברכות וכו'. ובכללות יהי' זה — לעת"ל (שמו"ר ספט"ו)).