תשא ד

א. אין פסוק [1] „וידבר ה' אל משה לך עלה מזה אתה והעם אשר העלית מארץ מצרים גו'", איז רש"י מפרש (אין דעם צווייטן דבור המתחיל): „אתה והעם, כאן לא אמר ועמך".

בפשטות, קומט דער פירוש רש"י בהמשך צום (צווייטן פירוש אין) פריער-דיקן דבור המתחיל „לך עלה מזה" — „כלפי שא"ל בשעת הכעס לך רד [2] א"ל בשעת רצון לך עלה"; און בהמשך צו דעם זאגט רש"י, אז פונקט ווי בנוגע צו משה'ן האט דער אויבערשטער, דורכן זאגן „לך עלה", „מרפא" געווען דאס וואס ער האט פריער („בשעת הכעס") געזאגט „לך רד" — אזוי אויך בנוגע צו אידן: תמורת זה וואס פריער האט דער אויבערשטער געזאגט „(לך רד) כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים", וואס איז אן אויסשפראך ניט אין דעם שבח פון אידן (ווי רש"י [3] טייטשט דארט „שחת עמך, שחת העם לא נאמר אלא עמך ערב רב שקבלת מעצמך כו' הם שחתו והשחיתו"), האט דער אויבערש-טער איצטער געזאגט „(לך עלה מזה..) אתה והעם גו'" (ניט „ועמך").

מען דארף אבער פארשטיין: בשלמא אין דעם פריערדיקן פסוק, וואו עס רעדט זיך וועגן דעם ערב רב, וואס „הם שחתו והשחיתו", איז מובן פארוואס רש"י דארף מפרש זיין דעם דיוק וואס דער פסוק זאגט „עמך" און ניט „העם", ווארום ביז איצט האט מען נאר ניט געלערנט אז נאר ערב רב ווערן אנגע-רופן „עמך"; אבער נאכדעם — אין אונזער פסוק, וואו עס רעדט זיך וועגן דעם ערב רב, וואס „הם שחתו והשחיתו", איז עס רעדט זיך דאך בפשטות וועגן אלע אידן, היינט פארוואס זאל גאר זיין א קס"ד אז עס זאל שטיין „עמך" און רש"י זאל דאס דארפן באווארענען (אז „כאן לא אמר ועמך") ?

ולאידך: אויב עס איז דא א סברא אז אלע אידן זאלן אנגערופן ווערן (אויך) „עמך" און בענין זה זאלן זיי דערמאנט ווערן מיט דעם נאמען דוקא, וואס דער-פאר איז עס א חידוש והדגשה אז „כאן לא אמר ועמך" — האט זיך רש"י געדארפט שטעלן אויף „לך נחה את העם אל אשר דברתי לך" — וואס שטייט (מיט צוויי פסוקים) פריער [4] — און זאגן דארט „כאן לא אמר עמך" [5]?

ב. איז דער ביאור איז דעם: רש"י וויל דא באווארענען (נאך) אז ענין בלתי מובן: בשלמא וואס דער פסוק דארף דא זאגן „לך עלה מזה" בנוגע צו משה'ן („אתה"), איז עס ווייל ביז איצט געפינט

1) פרשתנו לג, א.
2) פרשתנו לב, ז.
3) עה"פ שם.

4) לב, לד.

5) ובפרט שה„שעת רצון" שבפרש"י כאן כבר הותחלה לכאורה מהדיבור „לך נחה גו'" — ראה פרש"י עקב (י, יא), דמשמע, שהדיבור „לך נחה גו'" הי' במ' יום האחרונים •, ע"י"ש (ומתורצת עפ"ז קושיית המשכיל לדוד כאן).

•) ולהעיר שגם הפסוקים לג, ז"יא הם הנהגת משה „מיום הכפורים עד שהוקם המשכן" (פרש"י שם, יא).

מען ניט אַז עס זאָל פון אים אַראָפּ־געגומען ווערן דער „לך רד״;

אָבער בנוגע צו אַלע אידן, צום „עם״: וויבאַלד עס שטייט שוין פריער „לך נחה את העם אל אשר דברתי לך״, וואָס איז מוסיף דער „לך עלה גו׳ אל הארץ גו״ אויף דעם וואָס איז שוין געשטאַנען פריער [6] ? ועד כדי כך — אַז דאָס איז געווען אין אַ באַזונדערן דיבור פון אויבערשטן — „וידבר ה׳ אל משה לך עלה גו״, ובהפסק הסיפור „ויגוף ה׳ את העם גו״ ?

דעריבער לערנט רש״י, אַז די צוויי פסוקים ריידן ווען צוויי באַזונדערע סוגים: „לך נחה את העם גו״ רעדט ווען די בני אברהם יצחק ויעקב (און די אַנדערע „אשר חטא לי — אמחנו מספרי״), און דערנאָך נאָך „ויגוף ה׳ גו׳ (קצת מפרעון) על אשר עשו את העגל״ [*6] קומט אַ חידוש (און דערפאַר — אין אַ באַזונדער דיבור) „לך עלה מזה גו׳ והעם גו״ רעדט נאָר ווען דעם ערב רב [7], וואָס זיי דאַרפן אַ באַזונדער באַוואָרענישׂ (און תיקון), כדלקמן סעיף ה׳.

[עפ״ז איז אויך גלאַטיג וואָס דער פסוק זאָגט דאָ „והעם אשר מארץ מצרים״ (אַז משה האָט זיי אַרויס־געגומען פון מצרים) — דער זעלבער לשון וואָס שטייט פריער „שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים״ (וואָס מיינט דעם „ערב רב שקבלת מעצמך״ כנ״ל) — ווייל אויך דאָ מיינט דער פסוק נאָר דעם ערב רב].

ג. דער חילוק צווישן די צוויי סוגים הנ״ל בשייכות צו די עובדי העגל בפועל — איז מפורש אין פסוק:

רש״י האָט שוין פריער [8] מפרש געווען: „שלש מיתות נדונו שם אם יש עדים והתראה בסייף .. עדים בלא התראה במגפה .. לא עדים ולא התראה בהדרוקן שבדקום המים וצבו בטניהם״.

ביי די „שלש מיתות״ ווי זיי ווערן דערציילט אין פסוק, געפינט מען אַ שינוי בולט: ביי „סייף״ שטייט [9] „ויפול מן העם גו״, אויך ביי דער מגפה שטייט [10] „ויגוף ה׳ את העם״, דאָקעגן ביי די וואָס „בדקום המים וצבו בטניהם״ שטייט [8]: וישק את בני ישראל.

דער חילוק צווישן „עם״ און „בני ישראל״ אין פשטות: „עם״ איז כולל דעם גאַנצן פאָלק — אויך די גרים כו׳, „בני ישראל״ (ווען עס קומט בניגוד צו „עם״) מיינט — בני אברהם יצחק ויעקב [11]; און ווי דאָס איז אויך אין פסוק [12] ביי יצי״מ: „ויסעו בני ישראל גו׳ וגם ערב רב עלה אתם״ — זעט מען אַז דער

---

6) וגם זה ד„ושלחתי לפניך מלאך״ (לג, ב) כבר נאמר לפנ״ז — „הנה מלאכי ילך לפניך״ (וראה גם משפטים כג, כ (וברש״י) ואילך). ועיקר: גם את״ל שנתוסף איזה פרט בהדיבור „לך עלה גו״ — למה נאמר בפ״ע ולא כללו יחד עם הדיבור „לך נחה גו״ ? ואף ש„לך נחה את העם״ קאי על משה ו„לך עלה גו׳ והעם״ מדבר אל בנ״י (שהם יעלו) — מ״מ, מכיון שתוכן הענין אחד הוא (ההליכה אל הארץ גו׳), הו״ל לכללם יחד. ולהעיר מעקב שם ובפרש״י.

*6) וראה רמב״ן לב, לד־לה.

7) אף שעפ״י צע״ק מה שדוקא בפסוק זה ממשיך „נשבעתי לאברהם גו׳ לזרעך אתננה״.

8) לב, כ.

9) שם, כח.

10) שם, לה.

11) ואף שבכ״מ פשוט שקאי על כל ישראל, גם הגרים (וברובם ככולם דהציווים נאמר „דבר אל בנ״י״ וכיו״ב) — מ״מ, במקום שהפסוק משנה מ„עם״ ל„בנ״י״ כבנדו״ד משמע שהתוכן שונה — כבפנים.

12) בא יב, לז־לח.

ערב רב גייט ניט אַריין אין דעם מספר פון (די ס׳ רבוא [13] פון) בנ״י [14].

ועפ״ז קומט אַרויס אַ חידוש גדול: וויבאַלד אַז דער פסוק זאָגט „וישק את בני ישראל״, איז דערפון מוכח, אַז דעם ערב רב האָט מען ניט משקה געווען; ובמילא דאַרף מען זאָגן, אַז די פון ערב רב וואָס האָבן געדינט דעם עגל בלא עדים ובלא התראה זיינען געבליבן לעבן [15],

און דער „אמחנו מספרי״ — איז ניט געווען „לכלותם יחד״ — נאָר „וביום פקדי ופקדתי״ ווי בא בנ״י, וואָרעם אויך אויף דעם ערב רב האָט משה רבנו געבעטן און דער אויבערשטער האָט דאָך געענטפערט „שמעתי אליך״ [16].

ד. פאַרוואָס האָט מען טאָקע דעם ערב רב ניט משקה געווען? איז רש״י דאָס מבאר אין זיין פירוש אויף „וישק את בני ישראל״ [8] און אין זיין פירוש בהמשך הפרשה:

אויף „וישק את בני ישראל״ [8] זאָגט רש״י „נתכוין לבדקם כסוטות״ — ווי פאָסט דאָ דער ענין פון „סוטות״ [16*]? איז עס מובן פון פירוש רש״י אין המשך הפרשה. אויף „פסל לך״ [17] זאָגט רש״י: „משל למלך כו׳ והניח ארוסתו עם השפחות כו׳ כך המלך זה הקב״ה השפחות אלו ערב רב והשושבין זה משה ארוסתו של הקב״ה אלו ישראל״ — ד. ה. אַז דער חטא העגל איז בדוגמת דעם קלקול פון אַן ארוסה [18], און דער־פאַר — „נתכוין לבדקם כסוטות״.

ועפ״ז איז מובן בפשטות פאַרוואָס דעם ערב רב האָט מען ניט משקה געווען — וואָרום וויבאַלד אַז „השפחות אלו ערב רב״, ד. ה. זיי זיינען ניט „ארוסתו של הקב״ה״, איז דאָך ביי זיי ניט שייך דער ענין פון „לבדקם כסוטות״.

ה. ע״פ כהנ״ל איז פאַרשטאַנדיק דער אויפטו אין פסוק „לך עלה גו׳ והעם גו׳״ בהוספה אויף „לך נחה את העם גו׳״:

„לך נחה את העם גו׳״ רעדט זיך דאָך וועגן די אידן וואָס האָבן ניט געדינט דעם עגל [וואָרום די עובדי העגל מבנ״י נדונו בשלש מיתות], און זייער חטא איז באַשטאַנען אין דעם וואָס זיי האָבן ניט מוחה געווען (וכיו״ב) [19];

דאָקעגן ביים פסוק „לך עלה גו׳״ האָט דער אויבערשטער מודיע געווען משה׳ן אַ דבר חדש, אַז אפילו די פון ערב רב

---

13) וכדמוכח ג״כ מהמנין דפ׳ במדבר ופ׳ פינחס שלא נמנו כ״א בני השבטים.

14) ראה תיב״ע ומכילתא בא שם.

15) ודוחק גדול לומר שלא הי׳ אף א׳ מהערב רב שחטא בלא עדים ובלא התראה (ולא הי׳ מי להשקות).

ולהעיר: מפשטות לשון רש״י „עמך ערב רב .. הם שחטו והשחיתו״ (ועד״ז מפרש״י לעיל לב, ד. לקמן לד, א) משמע לכאו׳, שכל הערב רב חטאו בעגל, ומכיון שמצינו מהערב רב גם לאחרי חטא העגל (פרש״י בהעלותך יא, א. שם, ד), עכצ״ל כבפנים (שלא מתו כולם).

16) אלא שהסדר בזה הוא שתחלה צ״ל „ויגוף גו״ פרעון קצת — ואח״כ דבור (ומחילה) בגלוי „עלה גו׳ והעם״.

*16) ואף שזהו בדרז״ל (ע״ז מד, רע״א) — הרי מכיון שמביאו רש״י בפירושו עה״ת מובן שכ״ה גם ע״ד הפשט.

17) פרשתנו לד, א.

18) להעיר (ע״ד הדרוש) מאהבת יהונתן הפטורת במדבר. חת״ס עה״ת פרשתנו לב, כח.

19) ולשון רש״י (לב, יט) „וכך ישראל משומדים (מומרים)״ — בלאה״כ צ״ל שהוא לאו דוקא, שהרי כל שבט לוי כשר (פרש״י שם, כו. ברכה לג, ט).

וואס האבן חוטא געווען בעגל [און זיינען געבליבן לעבן ווייל עס זיינען דערביי ניט געווען קיין עדים והתראה] זאל אויך ביי זיי זיין „לך גו״, און נאכ־מער — „לך עלה גו״, אז (אויך) ביי זיי וועט זיין אן ענין פון עלי׳:

אין וואס באשטייט זייער עלי׳ — זאגט רש״י „כאן לא אמר ועמך״: זיי האבן תשובה געטאן אויף זייער חטא, ובמילא קען מען זיי איצטער אנרופן (ניט „עמך״, נאר א העכערן נאמען) „העם״.

ו. דערמיט איז אויך פארענטפערט וואס דוקא דא איז דער פסוק מדייק און מוסיף (אויף) פריערדיקען „לך נחה את העם אל אשר דברתי״) „לך עלה מזה אתה והעם גו״, דלכאורה האט גע־דארפט שטיין „לך עלה אתה והעם גו״

דער דיוק דא איז[20] אז דער „עלה״ זאל זיין „מזה״[21] — אוועק (און — העכער) פון דעם חטא העגל [ביי משה׳ן — וואס „לא נתתי לך גדולה אלא בשבילם״[22], און ביי דעם ערב רב — וואס האבן געדינט דעם עגל].

משא״כ די בני ישראל (וועגן וועלכע מ׳זאגט „לך נחה את העם גו״) וואס האבן ניט געדינט דעם עגל, דארף ניט זיין די הודעה „לך גו׳ מזה״ (פון חטא העגל).

ז. סוף סוף איז אבער פארט ניט גלאטיק: ווי קומט עס פארט אז דוקא פון דעם ערב רב, וואס זיי זיינען געווען דער עיקר החוטאים און עובדי העגל („הם שחתו והשחיתו״) — (א) זיינען ניט אלע נידונו במיתה[23], (ב) ביי זיי שטייט (ניט „נחה״, נאר) „עלה״ ?

וי״ל — בהקדם מחז״ל[24] אז דער משכן איז נצחי ווייל מעשה משה זיינען נצחיים — וואס דער זהב וכסף וגו׳ איז געווען פון אלע אידן, מעשה המשכן וכליו — איז געווען דורך בצלאל וכו׳ ניט דורך משה׳ן[25] — נאר די הקמה איז געווען ע״י משה (און דער ביאור ווי עם צו מאכן — „אשר הראית״*[25]) — אאכו״כ „ערב רב[26] שקבלת מעצמך

20) ראה גם רע״ב כאן.

21) וי״ל שדיוק זה מתורץ גם לפירוש הראשון ברש״י על „לך עלה מזה״ — „ארץ ישראל גבוה מכל הארצות״ — כי דוקא מזה שנאמר „לך עלה מזה גו׳ אל הארץ גו״ ידעינן ש„א״י גבוה מכל הארצות״.

והביאור: מכיון שמשה הי״ז אז בהר •, הרי עלייתו לא״י אינו „מזה״ (מן ההר) שהרי מקודם הוצרך לירד מן ההר; אלא שהפסוק מדגיש „עלה מזה״ ללמדנו שגם ההליכה לא״י ממקום גבוה (כמו הר) נק׳ „עלה״, כי „א״י גבוה מכל הארצות״.

22) פרש״י לעיל לב, ז.

23) ע״ד הפשט אפ״ל שהוא עדמש״נ (עמוס ג, ב) „רק אתכם ידעתי גו׳ על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם״.

24) סוטה ט, סע״א (הובא בי״ש תהלים רמז תש״כ), וראה תדבא״ר פי״ח. צפע״נ עה״ת ר״פ תרומה. ברכה לד, א.

25) פרש״י פקודי לט, לג.

*25) תרומה כו, ל.

26) וראה ע״ח של״ב פ״ב ש„הם ניצוצין של משה בסוד כו׳ שחת עמך כו׳ ע״כ טרח בעבורם כ״כ ומת במדבר בעבורם• כי רצה לתקנם — כנזכר במ״א״ — וראה שער הפסוקים בפ׳ שמות בארוכה.

•) שהרי בפשטות הי׳ דיבור זה באותו הזמן של הדיבור „לך נחה גו״ (וכדמשמע גם מעקב ׳, יא ובפרש״י), שהי׳ כאשר „וישב משה אל ה״ (פרשתנו לב, לא).

•) להעיר מדברים רבה פ״ב, ט. זח״ב קנז, סע״א.

וג׳ירתם״, וואס דאמאלס איז עס „הנפש אשר עשה״ [27].

ח. דער ביאור פנימי בזה י״ל: דער שלימות התיקון פון חטא העגל דריקט זיך אויס אין דעם וואס מ׳האט דעם ערב רב [ניט מאבד געווען, נאר] מתקן און מעלה געווען, כדלקמן.

וועט מען דאס פארשטיין בהקדם וואס חז״ל [28] זאגן בנוגע צום חטא העגל „לא ישראל ראוין לאותו מעשה״ און דער חטא העגל „גזירת מלך היתה כו׳ כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה״.

איז ידוע [29] דער ביאור פנימי אין דעם, אז דער ענין פון „ליתן פתחון פה לבעלי תשובה״ מיינט ניט נאר צוליב שפעטערדיקע בעלי תשובה, נאר (אויך) אז אידן אין יענער צייט זאלן צוקומען צום עילוי פון תשובה. וואס תשובה איז דאך אן עבודה וואס דער מענטש קען זיך ניט אויסקלייבן לכתחילה — אדרבה: האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה [30] — נאר לאחרי ווי איינער איז ר״ל דורכגע־פאלן, גיט מען אים א געלעגנהייט אז ער קען און ער מוז תשובה טאן.

אבער צוזאמען דערמיט, איז פארען אן עילוי גדול אין עבודת התשובה אויף עבודת הצדיקים, ווי חז״ל [31] זאגן „מקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו״.

און דעריבער, בכדי די אידן וואס זיינען געווען ביי מ״ת זאלן צוקומען (אויך) צום עילוי פון תשובה — וואס מצ״ע זיינען זיי ניט געווען שייך צו דער עבודה (וואס „שליטים ביצרם היו״ [32]) — האט געמוזט זיין א „גזירת מלך״ אז דער יצר הרע זאל קענען שולט זיין אויף זיי לפי שעה און דורך דעם זאלן זיי קענען צוקומען צום עילוי פון תשובה.

ט. פון די עילויים אין עבודת התשובה אויף עבודת הצדיקים איז, וואס דוקא דורך תשובה קען מען מברר זיין די ניצוצות קדושה שנפלו און זיי געפינען זיך אין ג׳ קליפות הטמאות [33]:

אן אדם ישר הולך, א צדיק קען מעלה זיין די ניצוצות קדושה וואס געפינען זיך אין עניני רשות ודברי היתר, משא״כ עניני איסור דארף ער דוחה זיין [34] (ער קען ניט מאכן פון דעם דבר איסור א דבר של קדושה);

א בעל תשובה אבער איז דורך תשובה שלימה פועל׳ט ער אז זיינע זדונות זאלן ווערן זכיות [35]; ד. ה. ניט נאר וואס ער איז מבטל דעם רע, נאר נאכמער — ער איז מעלה די ניצוצות קדושה וואס זיינען דא אין זדונות, ביז אז זיי ווערן זכיות (וקדושה).

יוד. דער חילוק הנ״ל צווישן א צדיק און א בעל תשובה — אז דוקא א בעל תשובה איז מעלה די ניצוצות פון ג׳ קליפות הטמאות — איז ניט נאר ווייל א צדיק האט ניט קיין „זדונות״, נאר עס

27) פרש״י לך יב, ה.
28) ע״ז ד, סע״ב ובפרש״י שם ד״ה לא עשו.
29) ראה גם לקו״ש ח״ט ע׳ 240 ובהערה 28 שם.
30) משנה סוף יומא.
31) רמב״ם הל׳ תשובה פ״ז ה״ד — כדעת ר׳ אנהו ברכות לד, ב. וראה לקו״ש שם הערה 29.

32) לשון רש״י ע״ז שם. ולהעיר מד״ה וירד תרמ״ג בסופו: ומה שבמ״ת פסקה זוהמתן אולי י״ל שהוא כמ״ש בסש״ב בבינונים שהרע שבהם ישן כו׳ — והרי ענין השליטה ביצה״ר הוא בבינוני (כשהרע ישן) — כמ״ש בתניא שם לפנ״ז (פי״ג — יח, ב).
33) ראה בכ״ז דרמ״צ קצא, א. ועוד.
34) ראה גם לקו״ת שה״ש ו, ד.
35) יומא פו, ב.

איז אויך פאַרבונדן מיט דעם כללות החילוק צווישן עבודת הצדיקים און עבודת התשובה.

דער ביאור אין דעם: מצד דער אחדות האמיתית פון דעם אויבערשטן איז דאָך ניט שייך צו זאָגן אַז עס איז דאָ עפעס אַ מציאות וואו עס דערגרייכט ניט ח"ו די אחדות, וכמאמר רז"ל [36] „אין עוד מלבדו .. ואפילו כשפים .. שמכחישין פמליא של מעלה"; נאָר אין דעם — אין דער אחדות — זיינען דאָ צוויי ענינים:

א) דער רע איז ניט קיין סתירה צו אחדותו ית' — ווייל ער איז ניט קיין מציאות, ס'איז אַן ענין פון „העדר" — און דאָס קומט בגילוי ע"י העבודה פון דוחה זיין דעם רע;

ב) דער ניצוץ קדושה וועלכער איז מחי' דעם רע ווערט מיוחד בגילוי מיט אלקות — כאָטש פריער איז ער „נתרחק ונחשך כ"כ עד שהוא כמו רע" [37] — וואָרום דער תכלית און פנימיות הכוונה פון בריאת הרע [וואָס דאָס איז דער ענין פון דעם ניצוץ קדושה שבו] איז, אַז ער זאָל נתהפך ווערן לטוב און נתעלה ווערן לקדושה — און דאָס קומט דורך עבודת התשובה וואָס דורך דעם איז „זדונות נעשות לו כזכיות", דער ניצוץ ווערט נתעלה אין קדושה.

יא. בכללות איז דאָס דער חילוק צווישן אחדות ה' ווי עס איז מצד אלקות און ווי דאָס ווערט נתגלה אין וועלט [38]:

מצד דער אחדות ה' ווי עס הערט זיך אין וועלט — ד. ה. אַז עולם מצד ענינו הוא איז מיוחד מיט אלקות — וויבאַלד אַז דער תוכן פון רע ווי ער איז מצד וועלט איז דאָס וואָס ער איז אַ מנגד לאלקות, ווערט די אחדות פון אויבערשטן אַנטפלעקט דורכן דוחה זיין דעם רע, וואָס דאָס איז מגלה אַז דער רע איז אַן ענין פון „העדר";

מצד אלקות אַבער, איז דאָך די אמתית המציאות פון אַ זאָך נאָר איר פנימיות וכוונה — דער ניצוץ ודבר ה' וואָס איז איר מחי'; און דעריבער, מצד דעם „דבר ה'" וואָס איז מחי' כביכול רע הערט זיך, אַז די מציאות פון רע איז דאָס וואָס עס ווערט (דורך תשובה) נתעלה אין קדושה.

יב. און דאָס איז דער חילוק צווישן עבודת הצדיקים און עבודת התשובה [39]:

עבודת הצדיקים איז בדרך המשכה [40] מלמעלה למטה — ממשיך זיין אלקות אין וועלט [41]; און אַזוי אויך בנוגע צו רע — זיינען זיי מגלה אחדותו ית' אין רע ווי ס'איז מצד וועלט (עולם — מעלים מסתיר ומנגד צו אלקות), וואָס דאָס איז דורך דחיית הרע כנ"ל;

די עבודה פון בעלי תשובה איז בדרך העלאה [40] מלמטה למעלה — אַרויסגיין פון וועלט, און מצד דעם הערט זיך ביי

---

36) חולין ז, ב.

37) המשך תער"ב פרק שעד. סה"מ עת"ר ע' קג. ובד"ה ויגדלו הנערים תרס"ה: ע"ד חתיכה נעשה נבילה.

38) בהבא לקמן — להעיר מההפרש (תורת שלום ע' 49 ואילך. ע' 184 ואילך. ועוד) בין ב' אופני היחוד, הוי' אחד מלמטה למעלה והוי' אחד מלמעלה למטה.

39) ראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 119 ואילך בביאור הפלוגתא דרע"ק ור"י (מכילתא יתרו כ, א) אם אמרו „על הן הן ועל לאו לאו" או „על הן הן ועל לאו הן".

וע"ש בארוכה (ע' 126 הערה 35) ביאור הסיפור דרע"ק ותלמידיו בברכות (סא, ב).

40) ראה ד"ה תקעו תרס"א. ובכ"מ.

41) שלכן דוקא ע"י עבודת הצדיקים נעשה דירה בתחתונים (לקו"ת שה"ש ד"ה מי יתנך. אוה"ת שם. המשך תרס"ו ע' תקלג. ועוד).

זיי ווי דאָס איז מצד „למעלה"; און אזוי אויך בנוגע צום רע — דערהערן זיי די פנימיות און כוונה פון רע, זיין „דבר ה'" וואָס איז מיוחד מיטן אויבערשטן — איז ער מעלה (דורך תשובה) דעם (ניצוץ שב)רע לקדושה.

יג. דערמיט ווערט מען פאַרשטיין וואָס חז"ל [42] זאָגן אַז די סיבה פון חטא העגל איז געקומען דורך דעם וואָס אידן ביי מ"ת האָבן געזען דעם פני שור שבמרכבה. ולכאורה — תמי' הכי גדולה: אמת טאָקע אַז דער חטא העגל „גזירת מלך היתה" (כנ"ל בארוכה) — פאַרוואָס אַבער און ווי איז עס מעגלעך אַז עס זאָל קומען פון זען (פני שור ש)במרכבה און וואָס מ'האָט געזען ביי מ"ת?

וע"פ הנ"ל — אַז דער ענין פון חטא העגל איז געווען בכדי צו צוברענגען אידן לידי מעלת התשובה — איז עס מובן, ווייל די עבודת התשובה פון אידן איז אַ המשך צום גילוי פון מתן תורה:

בשעת מ"ת איז נתגלה געווארן אחדותו ית' ווי דאָס איז מצד „למעלה" [43], און בכדי אַז די אחדות זאָל קומען בגילוי אויך בשייכות צו וועלט למטה, ביז מעשה כשפים, ג' קליפות הטמאות, איז עס דורך (דער „גזירת מלך" און) דער תשובה פון אידן אויף חטא העגל.

יד. דער בירור פון די ניצוצות שברע הכי תחתון דורך דער תשובה אויפן חטא העגל, האָט זיך אויסגע־דריקט אין דעם וואָס די פון ערב רב וועלכע האָבן געדינט דעם עגל און זיינען געבליבן לעבן האָבן (אויך) תשובה געטאָן;

וואָרום דער ערב רב, וואָס „הם שחתו והשחיתו" מסיתים ומדיחים, וואָס תורת אמת זאָגט אַז אסור ללמד זכות עליהם*[43], זיינען פון ג' קליפות הטמאות [44] ורעות לגמרי ואין בהם טוב כלל*[44], און זייער תשובה איז אַן ענין פון „זדונות נעשות לו כזכיות", אתהפכא חשוכא לנהורא.

און דאָס איז דער פירוש הפנימי אין „(לך) עלה מזה (אתה והעם אשר העלית מארמ"צ)": די עליה איז „מזה" — די עלי' וואָס איז אַרויסגעקומען דורך דעם חטא העגל — איז קענטיק אין דעם וואָס דער ערב רב איז נתתקן און נתעלה געווארן לקדושה, אַז פון „עמך" איז געווארן — „העם".

---

42) תנחומא פרשתנו כא. שמו"ר פמ"ב, ה.

43) הכוונה באחדות ה' מצד „למעלה" כאן היא [לא לענין ההעלאה כו' (דלעיל בפנים), כי אם] שכללות הגילוי דמ"ת

[שכולל ב' אופני אחדות דלעיל סי"א — הן גילוי אחדותו ית' מצד („למעלה" — היינו) הפנימיות והכוונה דהעולם, והן גילוי אחדותו ית' מצד („למטה" — היינו) ענינו דהעולם גופא]

הי' לא מצד התחתון כ"א מצד אלקות, בדרך מלמעלה למטה — ראה לקו"ת ראה כח, ב. ד"ה וירד שם. המשך תרס"ו ע' שנג. המשך תער"ב ח"ב ע' תתקל.

*43) סנהדרין כט, א. פרש"י בראשית ג, יד.

44) ובפרט קודם שגיירם משה שהיו מגקה"ט.

ואין זה סותר להמבואר בכ"מ [רמ"ז לזהר פרשתנו קצא, א. מאו"א (וש"נ) וקה"י ע' ערב רב. ולהעיר מאגה"ק סכ"ו (קמד, ב) שהערב רב יונקים מק[ין] — כי זהו בדוגמת הפי' (חיד"א במדבר קדמות מע' ג' אות ג') במחז"ל „גר שנתגייר" — שהמתגייר הוא גר מעיקרא [ובכ"ז קודם שנתגייר הוא מגקה"ט]. ולהעיר מנבוזראדן שהחריב כו' ולבסוף נתגייר (גיטין נז, ב. סנהדרין צו, ב). ועוד.

ואולי החילוק — שזה בחיצונית וזה בהעלם בפנימית.

*44) תניא ספ"ו.

טו. הפטורות זיינען „מענינה של פרשה" [45] — געפינט מען אֶט די נקודה אויך אין דער הפטורה [46] פון פ' תשא, אין דעם סיפור וועגן אליהו בהר הכרמל:

וועגן דעם פר „שעלה לשם הבעל" זאָגן חז"ל [47], אז ער האָט ניט געוואָלט גיין „ואמר לאליהו כו' (ו)הוא (פרו של אליהו) עולה לחלקו של הקב"ה ושמו של הקב"ה מתקדש עליו ואני עליתי לחלק הבעל להכעיס את בוראי", האָט אליהו געענטפערט „כשם ששמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי כך מתקדש על ידך".

אין פשטות מיינט עס: כשם ווי פרו של אליהו האָט מקדש געווען שמו של הקב"ה דורכן נס וואָס האָט פאַסירט ביי זיין הקרבה, וואָס האָט באַוויזן בגלוי דעם אמת פון אליהו'ס נבואה — אַזוי האָט דער פר „שעלה לשם הבעל" מקדש געווען שמו של הקב"ה דורך דעם וואָס „אין קול ואין עונה" [48] בעת זיין הקרבה — וואָס האָט באַוויזן די פאַלשקייט פון די נביאי הבעל (וע"ז — דעם אמת ה').

עס איז אַבער נאָך אַלץ ניט מובן: פון לשון המדרש „כשם ששמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי כך מתקדש על ידך" איז משמע, אַז דער קידוש שמו של הקב"ה ביי ביידע פרים איז געווען באופן שוה. ולכאורה: דער קידוש השם דורך פר של אליהו איז געווען דורך און אין דעם פר, דער אמת ה' איז נתגלה געווארן אין זיין הקרבה; דאָקעגן ביי דעם פר „שעלה לשם הבעל" איז דאָך דער קידוש „שמו של הקב"ה" ארויס־געקומען באופן שלילי, זיין ניט הקרבה האָט באַוויזן אַז דער בעל איז ניט אמת?

איז דער ביאור אין דעם: דורך עבודת אליהו (און זיין פעולה אַז אידן זאָלן תשובה טאָן [49]) איז נתגלה געווארן למטה די אחדות פון אויבערשטן („ה' הוא האלקים" [50]) ווי דאָס איז מצד „למעלה" [51]; און וויבאַלד אַז מצד דער אחדות שטייט בגילוי דער „דבר ה'", די פנימיות און כוונה פון (יעדער זאָך אין) וועלט אין וועלט —

איז דעריבער „כשם ששמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי כך מתקדש על ידך" — די זעלבע אחדות [52] [וואָרום

---

45) טושו"ע או"ח רסרפ"ד. שו"ע אדה"ז שם (וסרפ"ג).

46) מ"א יח, כ ואילך (ולמנהג האשכנזים — שם, א ואילך).

47) במדב"ר פכ"ג, ט. יל"ש מ"א רמז ריד. הובא ברד"ק (ופרש"י) מלכים שם, כו.

48) מלכים שם (ושם, כט).

49) כאמרם „ה' הוא האלקים ה' הוא האלקים" (מלכים שם, לט). וראה אוה"ת עה"פ (וראה גם לקו"ש ח"א ע' 186), שב"פ „ה' הוא האלקים" הו"ע התשובה.

50) מלכים שם.

51) להעיר דאליהו ענינו שם ב"ן (ראה המשך תרס"ו ס"ע קנו ואילך. ד"ה והי"ס תש"ח. ועוד), העלאה מלמטה למעלה, בדוגמת עבודת התשובה (ראה הנסמן לעיל הערה 40).

52) וע"ד משנ"ת (לקו"ש שנסמן לעיל סיום הערה 39) בשיטת רע"ק שבנ"י ענו (בעת מ"ת) „על הן הן ו(גם) על לאו הן", עי"ש.

וי"ל, דזה שהפר אמר „הוא עולה לחלקו של הקב"ה כו' ואני עליתי לחלק הבעל להכעיס את בוראי", אין הכוונה (כפשטות הלשון) שלא רצה בזה משום שע"ז הוא נקרב לע"ז

— שא"כ, מהו אריכות הלשון „אני וחברי יצאנו מבטן אחד כו' והוא עולה כו' ואני עליתי כו'", והול"ל רק שלא רצה לילך כו' לעלות „לחלק הבעל להכעיס את בוראי", ולמאי נפק"מ שחברו „עולה לחלקו של הקב"ה"? —

כ"א: אף שגם ע"ז שעולה לבעל מתקדש שמו של הקב"ה (כי בזה מגלה שנביאי הבעל אינם אמת) — מ"מ, למה יוגרע חלקו מ„חברו" (ש„יצאנו מבטן א'

דורך תשובה איז נתגלה געווארן די פנימיות פון דעם פר שעלה לשם הבעל[53] — ווי דער (ניצוץ שב)פר ווערט נתעלה אין קדושה].

טז. דערפון איז אויך די הוראה בנוגע לפועל: עס זיינען פאראן אזוינע וואס קאכן זיך נאר אין די זאכן וואס זיינען לכתחילה קדושה — אין זיי, טענה"ט ער, ווערט נתקדש „שמו של הקב"ה";

אבער באווארענען אז עובר עבירה, ר"ל — וואס ווי דער אלטער רבי איז מסביר[54], איז יעדע עבירה היפך ממש פון רצון העליון און דאס איז בדוגמת איסור השתחואה לע"ז — אין דעם טוט ער ניט. ער טענה"ט אז ער וויל ניט האבן צו טאן מיט „פר של ע"ז".

אויף דעם זאגט מען, אז „כשם ששמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי, כך מתקדש על ידך", אט די אחדות ווערט נתגלה דוקא דורך להוציא יקר מזולל[55] דורך פארנעמען זיך מיט מחזיר זיין בתשובה די וואס נויטיגען זיך בתשובה, וואס דורך דעם — זדונות נעשות להם כזכיות.

ואדרבה: דער סדר פון אליהו איז געווען אז ער האט פריער געגעבן די נביאי הבעל דעם פר „שעלה לשם הבעל" אז זיי זאלן פרוואווען עס מקריב זיין, און ערשט דערנאך האט ער מקריב געווען זיין פר, ד.ה. די עבודה פון מקדש זיין „שמו של הקב"ה" דורך דעם פר „שעלה לשם הבעל" קומט פארן „שמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי".

און אזוי אויך בעבודת כאו"א: אפילו ווען די עבודה פון מקרב זיין א דער־ווייטערטן אידן איז אמאל פארבונדן מיט אוועקנעמען צייט פון זיין לימוד התורה ועבודה („זה שעמי") — דארף מען ווייסן, אז עס דארף זיין דער שם שמים מתקדש דורך מעלה זיין דעם פר „שעלה לשם הבעל" — מקרב זיין א אידן וואס איז ווייט פון אידישקייט, כשם ווי „שמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי", זיין אייגענע תורה ועבודה

און די עבודה כפולה בדוגמת פון דעם סיפור התורה וועגן אליהו הנביא מבשר הגאולה, וועט ברענגען די גאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש.

(משיחות ש"פ תשא תשל"א,
חגה"ש תשכ"ד, ש"פ שמות תשל"ו)

כו"), ששם שמים יתקדש על ידו (לא בו גופא, כ"א) באופן שלילי („על לאו לאו"), שמציאות ד„להכעיס את בוראי" אינה אמיתית (כ"א — העדר), ולא באופן חיובי — שיוקרב לה',

וע"ז ענה לו אליהו „כשם ששמו של הקב"ה מתקדש כו' כך מתקדש כו'" — שמצד עצמותו ית' ה"ה אותה האחדות, באופן חיובי — „על לאו הו", כנפנים.

53) עפמ"ש בשו"ת הרדב"ז (סי' אלף סו) דהמר"מ בין אליהו והפר היינו עם „שרו וכחו של פר" — יומתק ג"כ מה שגם לאחרי מענה אליהו „כשם כו'" לא רצה הפר לילך כו' ו„א"ל כו' עד שתמסרני בידם" —

כי זה „ששמו של הקב"ה מתקדש כו' על ידך" הוא דוקא מצד ה„כוונה" ו„דבר ה'" של הפר, אבל לא בכחו של הפר כמו"ש למטה ונקרב לבעל; ולכן נרגש זה (ד„כשם כו'") רק ב„שרו וכחו של פר" למעלה, וכדי שהפר למטה ילך כו' הוא דוקא ע"י שאליהו מסרו בידים.

54) תניא פכ"ד.

55) ע"פ ירמי' טו, יט. וראה ב"מ פה, א.