לך לך

א. עס האָט זיך שוין פיל מאָל געערעדט, אַז טראָץ דעם וואָס די נעמען פון די סדרות התורה איז ניט בודאות אַז זיי זיינען דערמאָנט אין ש"ס [אַזוי ווי מ'געפינט עס ביי די שמות פון די ספרי נ"ך, וועלכע ווערן אַלע אויסגערעכנט אין גמרא[1]; און אַזוי ווערן אויך דערמאָנט אין משנה[2] און גמרא[3] די נעמען פון כמעט אַלע מסכתות הש"ס[4]], איז אָבער דאָ אַ געגונגדע הוכחה, אַז דאָס זיינען תורה־דיקע נעמען, דערפון וואָס עס איז זיכער אַז העכער טויזנט יאָר איז ביים כלל ישראל אָנגענומען צו רופן די סדרות מיט אָט די נעמען[5].

---

1) במגלה כט, סע"ב ואילך: "חל להיות בואתה תצוה . . בכי תשא". אבל יש לדחוק שהכוונה לתחלת קריאת היום. ועד"ז י"ל (בדוחק) במה שאמרו (שם לא, א) "למ־חר קורין וזאת הברכה", שהכוונה ב"וזאת הברכה" היא (לא לשם הסדרה כ"א) לתחלת הקריאה *.

ולהעיר, שמפרש"י (סוטה מ, ב) "וקורא אחרי מות . . פרשה ראשונה לחודה קא־מר" משמע, שמפרש ש"אחרי מות" שב־משנה שם** הוא שם כל הסדרה.

2) ב"ב יד, ב.

3) סוף מס' כלים (כלים).

4) כמצויין בס' האחרונים (וע"ס המסכ־תות *):

ברכות (ב"ק ל, א — ראה רשב"א שם); פיאה (ב"מ י, א); תרומות (פסחים לד, א); כלאים (ירוש' כלאים פ"ו ה"ג); עי־רובין (עירובין עט, א); יומא (יומא יד, ב); ר"ה (תענית בתחלתה); חגיגה (זח"ג רכג, ב); תעניות (שם רמז, ב); יבמות (שם רעו, ע"א); כתובות (סוטה בתחל־תה); נדרים (שם); נזיר (שם); סוטה (שם); ב"ק (ב"ק קב, א. זח"ג קצת, א); ב"מ (שם); ב"ב (זהר שם — בבא תלי־תאי); סנה' (סנה' מא, ב); מכות (שבועות ב, סע"ב); שבועות (שם); עדיות (ברכות כו, א — בחירתא (ראה פרש"י שם)); ע"ז (ע"ז יד, ב); אבות (ב"ק ל, א — ראה ר"ח ורשב"א שם); שמחות — מהמס' קטנות (כתובות כח, א — אבל רבתי); כלה — מהמס' קטנות (שבת קיד, א); זבחים (ב"מ קט, ב — שחיטת קדשים (ראה פרש"י שם)); מנחות (מנחות ז, א); בכורות (ביצה כח, א); תמיד (יומא יד, ב); מדות (שם טז, א); נגעים (חגיגה יד, א. וראה ג"כ שם לפנ"ז יא, א. ועצ"ע אם הכוונה לענין או מס'); אהלות (עי־רובין עט, א); נידה (ירוש' ברכות פ"ב ה"ו. זח"ג רעו, ע"א); מכשירין (ירוש' שבת פ"ז ה"ב); טבול יום (ירוש' בר־כות פ"ג ה"ד); עוקצין (ברכות כ, א).

5) ומהם נלמד בנוגע לשמות שאר המסכ־תות. וראה הקדמת הרמב"ם לפיה"מ.

6) ראה כו"כ בסי' הרס"ג קריאת התו־רה (אלא של"תזריע" קורא "אשה", ל"מצו־רע" — "זאת תהי'" * וכו'); כולם — בס' תפלות להרמב"ם שם ועוד.

---

1) וע"ד "אלה תולדות", "ויאמר ה' אל אברם" ברמב"ם הל' תפלה רפי"ג — אף שהסדרה קורא: "תולדות נח", "לך לך" (ב"סדר תפלות" שלו בסופו).

**) משא"כ במשנה מגלה (ל, ב) שבא בהמשך ל"פרשת המועדות".

ועפ"ז מובן מה שהוזקק רש"י לפרש (בסו־טה שם) "ופרשה ראשונה לחודה קאמר" — אף שלא פירש זה במס' מגלה שלפנ"ז — והרי אא"ל שרש"י במס' מגלה סומך א"ע שיודעו זה ממ"ש במס' סוטה שלאח"ז (ראה יד מלאכי כללי רש"י כלל ט' ובהנסמן שם).

2) מועתק כאן רק פעם אחת (בש"ס) בנוגע לכל מסכת.

*) ועפ"ז צע"ק על הנוהגים לקרוא לפי' זו "טהרה" — בבחרם ל' נקי' — דטפי הו"ל לקרוא בשמה המפורש בס' רס"ג ובס' התפלות להרמב"ם "זאת תהי'". (וראה לקו"ש ח"ז ע' 104 הערה 40).

ומכל שכן וקל וחומר וואָס מען געפינט בנוגע צו נעמען וואָס דאַרפן געשריבן ווערן אין שטרות: אויב איינער איז מוחזק דרייסיק טעג מיט אַ געוויסן נאָמען, איז די הלכה פּסוקה אין תורה אַז דאָס איז זיין נאָמען[7]; איז דאָך כל־שכן אין אונזער ענין — וואו די סדרות זיינען מוחזק מיט זייערע נעמען שוין הונדערטער און הונדערטער יאָרן, ובפרט נאָך ווען זיי ווערן אַזוי אָנגערופן דורך גדולי ומורי ישראל[8] — זיינען דאָס אַוודאי זייערע נעמען ע״פּ תורה.

איז דערפון במילא פאַרשטאַנדיק, אַז דער תוכן פּנימי פון דער גאַנצער סדרה איז אָנגעדייטעט אין דעם נאָמען[9] וואָס תורה האָט פאַר איר באַשטימט; און דאָס איז אַזוי אפילו אויב מ׳זאָל אָננעמען[10] אַז די נעמען זיינען מלכתחלה געגעבן געוואָרן נאָר דערפאַר וואָס זיי שטעלן מיט זיך פאָר די אָנהויב־ווערטער פון די סדרות — וואָרום וויבאַלד אַז בפּועל ווערט דאָך די גאַנצע סדרה באַצייכנט (לויט תורה) מיט דעם שם [און אין תורה איז דאָך ניט שייך צו זאָגן, אַז די פאַרבינדונג פון ענינים קומט סתם דורך אַ צופאַל ח״ו; וואָרום אפילו אין וועלט־ענינים איז קיין שום זאַך ניט בדרך מקרה[11]], מוז מען דאָך אָננעמען, אַז דער שם טראָגט אין זיך דעם אינהאַלט פון דער גאַנצער סדרה[12].

ובמילא איז עס אויך אַזוי בנוגע דער פּרשה לך לך, אַז אַלע ענינים וואָס ווערן דערציילט אין דער גאַנצער סדרה, ביז צום לעצטן פּסוק, איז זייער פּנימיות׳דיקער תוכן — לך לך.

ב. דער אַלגעמיינער באַדייט פון „הליכה" („לך") ביי אַ אידן (אָנהייבנדיק פון דעם ערשטן אידן אברהם — בפּרשתנו) ווייזט, כמובן, אויף דעם אופן ווי ער „גייט" אין דער עיקר ותכלית פון זיין באַשאַף, וואָס נברא לשמש את קונו[13], ד. ה. אין זיין עבודת השם גיין אַלץ העכער בעילוי אחר עילוי; און עאכו״כ ווען עס רעדט זיך וועגן דער הוראה פון „לך לך"[14], וואָס דער פּירוש פון „גיי צו דיר" איז[15], אַז אברהם אבינו זאָל דערגיין און צוקומען צו זיין עצם, צו זיין שרש הנשמה — איז עס דאָך אַוודאי אַ „הליכה" וואָס ווייזט אויף אַן עלי׳ נעלית ביותר.

לפי זה שטעלט זיך די שאלה: בשלמא די התחלת הסדרה, וואו עס ווערט דערציילט ווי אברהם האָט אויסגעפירט דעם ציווי פון „לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך" און איז געגאַנגען קיין ארץ־ישראל, און ווי אַזוי אויך דערנאָך, אין ארץ־

---

7) ב״ב קסז, ב. שו״ע חו״מ סמ״ט ס״ג. רמ״א באה״ע סק״כ ס״ג.

8) שמות כמה סדרות נמצאו בפרש״י עה״ת (ויגש מז, ב. יתרו יט, יא. תרומה כה, ז. ועוד).

9) ואם יש שינויים בשמות (ראה לעיל הערה 6) — הרי אפילו בהלכה למעשה מצינו כו״כ דעות ואלו ואלו דא״ח.

10) אבל אינו. וכדמוכח משמות הסדרות „נח" ו„תולדות" (כמו שנקראות אצלנו — משא״כ בסדר תפלות שם) — ראה באַרוכה לקמן ע׳ 354 ואילך; לקו״ש ח״ז ע׳ 25 הערה 40.

11) ראה במר״ח הל׳ מעונים פ״א ה״ו לקו״ש ח״ט ע׳ 181 ובהנסמן שם. וראה להלן ס״ח ואילך.

12) וי״ל, שגם זה גופא ששם הסדרה הוא כהתחלתו — היינו לפי שהתחלת וראש הסדרה כולל את כולה.

13) קדושין בסופה.

14) ששם הסדרה הוא „לך לך" (סדר תפלות שם).

15) אלשיך עה״ת כאן — הובא ונת־

ישראל גופא, איז ביי אים געווען „הלוך ונסוע הנגבה״ [16], אז ער איז געגאנגען אלץ ווייטער צום זייט פון ירושלים און ביהמ״ק [17] — איז פאר־שטאנדיק אז דורך די פרטים וועלט אויסגעדריקט דער הילוך מחיל אל חיל, צו אלץ א העכערן מקום און דרגא אין קדושה;

אבער באלד נאכדעם וועלט דער־ציילט אין דער סדרה: „ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה״ [18], ווי אזוי אברהם האט געמוזט ארויסגיין פון ארץ־ישראל און ארומנידערן אין מצרים — היינט ווי איז שייך אז דער סיפור וועגן ירידה זאל שטימען (און ווער רעדט — נרמז ווערן) מיטן נאמען „לך לך״ וואס ווייזט, פאר־קערט, אויף עילוי אחר עילוי?

ג. נאכמער: אויסער דעם וואס דער עצם ארויסגיין פון א״י קיין מצרים איז געווען א ירידה, און ווי דער פסוק זאגט „וירד אברם מצרימה״ (וואס דאס מיינט אויך ירידה ברוח־ניות), איז אויך די סיבה פון דער ירידה — דער „רעב בארץ״ וואס האט דערפירט צום „וירד . . מצרימה״ — געווען א גרויסער העלם והסתר.

קען מען דאך פרעגן: בעת אברהם אבינו האט פארלאזן זיין געבורט־לאנד, האט דאך אים דער אויבער־שטער צוגעזאגט „ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך״ — און צום סוף, קומענדיק „אל הארץ אשר אר־אך״, איז נאר געווארן א „רעב בארץ״, און אברהם האט געמוזט אוועקגיין פון דארט?

און הגם אז דאס איז געווען א נסיון [19] און דורכדעם וואס אברהם אבינו איז אים בייגעשטאנען (ווי דער מדרש זאגט [20] „לא הקפיד ולא קרא תגר״) איז ער גופא נתעלה געווארן נאך העכער [21] — איז דאך אבער די כוונה פון „לך לך״ געווען ניט בלויז צוליב דער דערהויבונג פון אברהם'ן פאר זיך, נאר ווי דער מדרש [22] גיט אויף דעם א משל פון א „צלוחית של אפופילסימון״ (א כלי מיט בשמים) וואס איז געלעגן פארקוקט אין א ווינקל און זיין ריח האט זיך ניט אויסגעשפרייט ארום און ארום; און דורכדעם וואס „היתה מיטלטלת, הי׳ ריחו נודף״. אזוי האט אויך דער אויר־בערשטער געזאגט צו אברהם אבינו „טלטל עצמך ממקום למקום ושמך מתגדל בעולם״.

דאס הייסט: די כוונה פון „לך לך״ איז געווען, אז אומעטום וואו אברהם וועט קומען זאל דורך אים ווערן נת־פרסם און נתקדש דער שם שמים, וואס דאס איז דאך דער אמת'ער מיין פון „שמך מתגדל״ וואס איז געזאגט געווארן צו אברהם אבינו [23] — זיין שם איז ניט עפעס אנדערש ווי דער שם שמים.

---

16) יב, ט.
17) ב״ר ספל״ט. פרש״י פרשתנו שם.
18) יב, י״ד.

19) ב״ר פ״מ, ב. פרד״א פכ״ו. אדר״נ פל״ב, ב. פרש״י עה״פ. רש״י ורמב״ם אבות פ״ה מ״ג.
20) ב״ר שם.
21) ראה ב״ר רפנ״ה. רמב״ן ויר״א כב, א. לקו״ת ראה יט, סע״ב ואילך. דרמ״צ קפה, ב ואילך. ועוד.
22) ב״ר פל״ט, ב.
23) כי לפי פשוטו תמוה מה שאמר לו הקב״ה „ואגדלה שמך״, והרי אברהם הי׳ בתכלית הביטול „ואנכי עפר ואפר״, ו„היתכן כי חפץ אברהם בגדולות ונפל־אות״ (וכמו שהקשה באלשיך עה״פ ובד״ה לך לך תרס״ז — בהמשך תרס״ו). וראה ד״ה לך לך שם, ש„ואגדלה שמך״ הו״ע המשכת בחי׳ שמו העצמי. עיי״ש.

דאַקעגן איז מובן אַז דורכדעם, וואָס באַלד נאָך אברהם אבינו'ס אַנקומען קיין ארץ־ישראל איז דאָרט אויסגעבראָכן אַ הונגער — איז ניט געקומען קיין קידוש שם שמים, נאָר דאָס פאַרקערטע דערפון: גויים האָבן געהאַט די געלעגנהייט צו טענה'ן, אַז ווייל ס'איז אַהער געקומען אַ איד וואָס דינט דעם אויבערשטן, דערפאַר איז געווארן דער הונגער. קומט דאָך אויס, אַז דערמיט האָט לכאורה געפעלט אין דער גאַנצער כוונה וואָס "לך לך" אַנטהאַלט אין זיך.

ד. נוסף צו דעם אַלעם, איז אַט־די ירידה פון "וירד אברם מצרימה", געווען דער גורם וואָס האָט דערפירט צו דער פאַס־רונג פון "ותקח האשה בית פרעה"; און כאָטש אַז בפועל האָט דער אויבערשטער דאָרט פאַרהיט פון אַ דבר בלתי רצוי (ביז אַז לא נגע בה ח"ו [24]), אָבער פונדעסטוועגן, אויך דאָס גופא וואָס מ'האָט זי צוגענומען אין "בית פרעה", איז שוין אַ גרויסע ירידה (ובפרט, ווי ס'איז ידוע [25], אַז דורך דעם האָט פרעה געקראָגן אַ יניקה פון קדושה), און באַוונדערס ווען מ'זעט, אַז נאָך איידער אברהם קומט קיין מצרים, ס'איז ניט מער ווי "הקריב לבא מצרימה", און דאָך האָט עס שוין גע'פועל'ט אַ געוויסע ירידה אין אברהם'ן דערמיט, וואָס דאָן [26] איז געווארן דער "ידעתי כי אשה יפת מראה את".

וכידוע וואָס עס ווערט געבראַכט בשם הבעש"ט [27], אַז אברהם אבינו, זייענדיק אַ מרכבה צום אויבערשטן ביז אַז חז"ל זאָגן האבות הן הן המרכבה [28], און ער איז געווען "מקושר במחשבתו ומיד בשרש המחשבה", דערפאַר האָט ער ביז דאַן ניט געוואוסט אַז שרה איז אַ יפת מראה — טראָץ דעם וואָס ער האָט איר אויך פריער געזען [29], ווייל זיין מחשבה איז געווען שטענדיק "שלא במקום הראי' הגשמית". אָבער קומענדיק נאָענט צו מצרים, האָט דער אויר פון מצרים געווירקט (בדקות דדקות [30]) אויף אים, אַז "ירד ממדרגתו והתחילו לבא אצלו מחשבות מבחי' השבירה", ביז צו "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את".

איז בכן אינגאַנצן ניט פאַרשטאַנדיק: ווי איז שייך אַנצורופן אָט די אַלע דערמאָנטע ענינים, וואָס ווערן דערציילט אין אונזער פרשה, מיטן נאָמען "לך לך" וואָס ווייזט אויף עלי' מחיל אל חיל?

ה. בכדי דאָס אַלץ צו פאַרשטיין,

---

24) ראה תנחומא פרשתנו ה.

25) אוה"ח ריש פרשתנו.

26) משא"כ לפנ"ז (ב"ב טז, א. תנחומא שם. זהר פרשתנו פא, ב. פרש"י פרשתנו (יב, יא) בפירוש הראשון (העיקרי)). ומזה מוכח, שצניעות זו היתה מצד הגוף דאברהם ושרה * (ראה לקמן הערה 61, שהענינים

*) ראה רש"י שם "צניעות שבשניהם". וכ"ה בזהר שם: "בסגיאות צניעותא דהוות

ד"מעשה אבות" כמו שהם בפשטות (ענינו של פרש"י **) הם כמו שהם מצד הגוף).

27) מאור עינים ס"פ שמות ד"ה וזהו רבות מחשבות.

28) ב"ר פמ"ז, ו. פפ"ב, ו.

29) שהרי אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה (קדושין מא, א). ועפ"ז מתורצת קושיית המהרש"א בחדא"ג לב"ב שם.

30) ראה לקמן סעיף ט. הערה 38.

ביניהון". וי"ל שלכן כותב רש"י "מדרש אגדה" (ולא "רבותינו אמרו" וכיו"ב) — כי בגמרא שם משמע שהוא ענינו של אברהם.

**) ואף שברש"י מובא זה מ"מדרש אגדה" — הרי כל מה שהובא בפרש"י עה"ת שייך לפשט (ראה לעיל ע' 1 הערה 2).

דאַרף מען מקדים זיין דעם פירוש פּנימי פון „מעשה אבות סימן לבנים", אַז דאָס מיינט ניט בלויז אַ סימן, אַן אָנצייג, אַז דאָס וואָס פאַסירט צו די אבות פאַסירט דאָס זעלבע צו זייערע בנים, נאָר די „מעשה אבות" גופא איז די זאַך וואָס ברענגט[*30] צו דעם וואָס קומט דערנאָך פאַר בייַ די בנים[31]. ווי עס ווערט געזאָגט אין זהר[32], אַז דער „וירד אברם מצרימה" האָט געבראַכט צו גלות מצרים — וואָס דערפון איז מובן אַז פונקט אַזוי האָט דער „ייעל אברם ממצרים"[33] אַרויסגערופן די שפּעטערדיקע עלי' ויציאה פון גלות מצרים; און אַז ווייל דער אַרויסגאַנג פון מצרים איז ביי אברהם אבינו געווען אין אַן אופן פון „כבד מאד במקנה בכסף ובזהב"[34], דערפאַר זאָל אויך פאַרקומען די יציאה פון גלות מצרים אין אַן אופן פון „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול"[35].

און כשם ווי יציאת מצרים גופא איז געקומען דורך מעשה אבות, אַזוי איז עס אויך בשייכות צו דעם זכות דורך וועלכן די אידן זיינען אַרויס פון מצרים — „לפי שנשמרו מעון זימה"[36] — אַז אויך אָט דעם זכות האָבן זיי באַקומען דורך „מעשה אבות": דאָס וואָס שרה איז געווען בבית פרעה און „גדרה עצמה מן הערוה", דאָס האָט געגעבן דעם כח צו די אידן אַז זייענדיק אין גלות מצרים ערות הארץ זאָלן זיי זיך אויס־היטן פון עריות און אַז די מצריים זאָלן ניט קענען האָבן קיין שליטה בנשי ישראל[37] — אַזוי ווי פרעה מלך מצרים האָט ניט געקענט אפילו צוריזרן זיך צו שרה אמנו[38].

ו. לויט דעם וועט זיין פאַרשטאַנ־דיק, אַז אויך דער פנימיות'דיקער תוכן פון „וירד אברם מצרימה" איז מרומז אין „לך לך": וויבאַלד אַז דער תכלית פון „וירד אברם מצרימה" איז געווען די נאָכקומענדיקע עלי' פון „ויעל אברם ממצרים גו' כבד מאד במקנה בכסף ובזהב"[39]

— ובדוגמת ווי דער גלות מצרים איז דאָך געווען בכדי[40] אַרויסצונע־מען פון דאָרט די ניצוצות קדושה און אַרויסגיין „ברכוש גדול" —

קומט דאָך אויס, אַז דער „וירד", דאָס איז באמת געווען די התחלה פונעם „ויעל".

און על דרך ווי מ'זעט, אַז דער סדר הלימוד אין תלמוד בבלי[41] איז

---

*30) יתרה מזו מצינו בסימני טהרה דבהמה כו' — שהם הגורמים הטהרה ולא רק מודיעים. ראה צפע"נ (להגאון הרבצובי) על הרמב"ם הל' מאכלות אסורות רפ"א.

31) כמובן גם מהדוגמא דנביאים שברמ־ב"ן פרשתנו יב, ו. וראה גם ב"ר ספ"מ: „צא וכבוש את הדרך לפני בניך". וראה גם לקמן ע' 79 ואילך בענין מעשה המצות של האבות.

32) פרשתנו שם.

33) פרשתנו יג, א.

34) שם, ב.

35) שם טו, יד.

36) ראה שהש"ר פ"ד, יב.

37) אוה"ת ריש פרשתנו. וראה גם צרור המור פרשתנו יב, י.

38) ועד"ז הוא גם בנוגע ל„המחשבות שבמצרים שבאו לו", שהוא „כדי להעלותן לשרשן . . ולא שבאו לבלבלו", „ונחשב לו עבודות ע"ז יותר" (מאור עינים שם).

אלא שמ"מ, בגילוי הי' זה ירידה ממדרי־גתו, שלכן אמר „הנה נא ידעתי כי נפלתי ממדריגתי", ורק ע"י העבודה ד„אמרי נא אחותי את" — „אז המחשבות . . באו לו . . כדי להעלותן לשרשן".

39) ראה לקו"ש ח"ג פ' ויגש. וראה גם מאור עינים שם.

40) שג"ז בא מצד הגלות, שכל הגליות סיבתן ושרשן הוא גלות מצרים (נסמן בה־ערה 44) שבא בסיבת „וירד אברם מצרי־מה" (כנ"ל תחלת סעיף ה').

אויסגעשטעלט און באַשטייט פון קש־יות און פֿלפולים וכו׳ וואָס זיינען לכאורה אַ פּאַרשטעל און אַ הסתר אויפן אור השכל פון תורה[41] (ניט ווי תלמוד ירושלמי וואָס איז אין אַן אופן פון אור ישר) — און פונדעסט־ווענִיגער, איז דווקא דורכן פֿלפול בריבוי הקושיות וכו׳ קומט מען דערנאָך צו צום עומק ההלכה, אַ סך מער ווי דאָס וואָס מ׳קען דערגרייכן דורך דעם דרך הלימוד פון תלמוד ירושלמי, וואָס דערפאַר איז דאָרט וואו ס׳איז דאָ אַ מחלוקת צווישן בבלי און ירושלמי, בלייבט די הלכה[42] ווי תלמוד בבלי[43].

איז כשם ווי בנוגע דעם העלם והסתר וואָס אין תלמוד בבלי איז מובן בפשטות, אַז דער לימוד הקושיות איז אַ חלק פון בירור ההלכה וואָס קומט דורך אים, אַזוי איז עס אויך בנוגע „וירד אברם מצרימה״: וויבאַלד אָט די ירידה איז אַ הכנה מוכרחת צום „ויעל״ אין אַן אופן פון „כבד מאד במקנה גו׳״ — איז זי גופא ניט עפעס אַנדערש ווי אַ חלק פון דער עלי׳.

און בדוגמא ווי דאָס איז בנוגע „וירד אברם מצרימה״ און דעם שפּע־טערדיקן גלות מצרים, אַז וויבאַלד זייער מטרה ותכלית איז די יציאה און עלי׳ פון מצרים — דעריבער זיינען זיי אַליין אַ חלק פון דער עלי׳,

אַזוי איז אויך ביים איצטיקן גלות (וואָס גלות מצרים איז שרש לכל הגליות[44]):

היות אַז די כוונה פון דעם גלות איז ווי די רז״ל זאָגן[45]: „לא הגלה הקב״ה את ישראל בין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים״, בכדי צו מברר זיין די ניצוצות וועלכע געפינען זיך אין גלות — וואָס דורך דעם וועלן אידן זיך דערהויבן צו נאָך אַ העכערן עילוי ווי דער וואָס איז געווען בזמן הבית, כמ״ש[46] „גדול יהי׳ כבוד הבית הזה האחרון יותר מן הראשון״ — איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז די איצטיקע און לעצטע ירידה גופא איז אַן אָנהויב און אַ חלק פון אָט־דער קומענדיקער עלי׳.

ז. די הוראה דערפון אין אונזער עבודה:

בשעת מען באַטראַכט דעם מצב פון דער וועלט אין וועלכער מען געפינט זיך, ווי אַזוי דער חשך וועלט שטאַר־קער פון טאָג צו טאָג, וכמרז״ל[47] „בכל יום ויום מרובה כו׳ משל חבירו״ — קען מען דאָך אַריינפאַלן אין יאוש ח״ו און אָנהויבן טראַכטן מיט פאַר־צווייפלונג: ווי האָט מען גאָר דעם כח צו שטאַרקן זיך איבער דער פינסטערניש און באַלייכטן די וועלט באור התורה והמצוה?

— איז דער ענטפער אויף דעם, אַז די אַלע ירידות, העלמות און הסתרים זיינען בלויז אַ חיצוניות׳דיקע זאַך; אָבער בפנימיות איז, אדרבה: וויבאַלד אַז די וועלט פירט זיך ניט פון זיך אַליין ח״ו נאָר דער אויבערשטער

41) ועד, שהקושיות הן מ„סטרא דרע״ (ר״מ פ׳ נשא קכד, ב — הובא ונתבאר באגה״ק סכ״ו).

42) ראה יד מלאכי ח״ב בתחלתו.

43) ראה בכ״ז ד״ה חייב אינש תש״ח פ״א־יב. וש״נ.

44) ראה לקו״ש ח״ט ע׳ 178 הערה 28.

45) פסחים פז, ב. וראה תו״א ו, א. ריש פרשתנו. אוה״ת פרשתנו פו, א (ע״י״ש).

46) חגי ב, ט. וראה זח״א כח, א ועוד שקאי על ביהמ״ק השלישי שיבנה ע״י הקב״ה. ומובן שאין זה סותר לדרז״ל (ב״ב ג, סע״א) שקאי על ביהמ״ק השני. וראה זח״ב קג, א. שו״ת הרשב״א ח״ד סקפ״ז. ועוד (וראה לקו״ש ח״ט ע׳ 28 הערה 29).

47) סוטה מט, א.

פירט אן מיט איר, און ס׳איז דאך זיכער, אז דעם אויבערשטנס כוונה אין אלץ וואס ער פירט דורך אין וועלט — אויך דאס וואס זעט אויס אויסערלעך ווי חשך און ירידה, איז בכדי אז די וועלט זאל דורך דעם ווערן אויסגעאיידלט און דערהויבן, און די ירידה גופא איז אין דער אמת׳ן בלויז א הכנה און א טייל פון דער עלי׳ — קומט דאך אויס, אז פון טאג צו טאג ווערט די וועלט העכער און איידעלער, ביז זי וועט צוקומען צו איר תכלית השלימות, אז זי וועט ווערן א דירה לו ית׳.

ח. מען דארף נאך אבער פארשטיין: הן אמת, אז „מהוי׳ מצעדי גבר כוננו״ [48], אז אומעטום וואו א מענטש גייט און קומט — הגם אז אים ווייזט זיך אויס ווי ער וואלט דאס דורכגעפירט מיט זיין אייגענעם רצון, איז עס באמת דערפאר וואס דער אויבערשטער האט געוואלט אז ער זאל דארט גיין און קומען (און דאס גופא איז די סיבה צו דעם מענטשנס רצון, ווייל אין אזא מין רצון פון מענטשן ווערט נרגש דער רצון העליון [49])

— איז דאס טאקע אזוי אין די אלע סתם וואכעדיקע הנהגות אין וועלט; אבער בנוגע תורה ומצות איז דאך דעם מענטשן געגעבן געוואלדן בחירה חפשית צו טאן ווי ער ווייל [50], ביז — אז ער קען אפילו טאן אן עבירה וואס איז היפך רצון העליון — היינט ווי קען מען זאגן אויף „וירד אברם מצרימה״, וואס דאס איז (לדעת הרמב״ן [51]) „עון אשר חטא״, אז בפנימיות איז דאס אן עלי׳?

בנוגע דעם גלות פון אידן בכלל, איז עס פארשטאנדיק: הגם אז דער „גלינו מארצנו״ איז געקומען „מפני חטאינו״, איז דאך אבער דער „גלינו״ גופא געקומען מלמעלה (נאר די חטאים זיינען געווען די סיבה צו דעם אז דער אויבערשטער זאל ברענגען דעם גלות), און ווי׳אלד אז אלע ענינים וואס קומען מלמעלה זיינען דאך זיכער מיט דער כוונה צו ברענגען די וועלט צו איר תכלית ושלימות, קען מען דערפאר מסביר זיין, אז דער אויבערשטער האט דעם גלות אויסגעשטעלט אין אזא אופן, אז ער זאל (ניט בלויז ארא׳פנעמען דעם פגם און ירידה וואס איז געווארן „מפני חטאינו״ [52], נאר אויך) פירן צו אזא מדריגה וואס איז העכער אויך פון זמן הבית און במילא איז ער גופא א חלק פון דער עלי׳, כנ״ל;

אבער בנוגע צו „וירד אברם מצרימה״, איז דאך לכאורה אט די ירידה גופא געווען — עכ״פ לדעת הרמב״ן, כנ״ל — ניט כפי רצון העליון, ווארום ס׳איז דאך געווען „עון אשר חטא״, היינט ווי איז שייך צו זאגן אז דאס איז א חלק פון דער עלי׳?

ט. שוין געדעדט אמאל באריכות אין דעם ענין פון „חטאים״ וואס די תורה דערציילט בשייכות צו צדיקים בכלל ובפרט די אבות, אז דאס זיינען ניט קיין „זיגד״ אין פשוט׳ן זין ח״ו, ווארום וויבאלד אז ביי צדיקים

48) תהלים לז, כג. וראה מאמר הבעש״ט ב„מפתחות והערות״ ללקו״ת (בסו״ס לקו״ת) יח, ד. היום יום ע׳ סט (עה״פ).

49) ד״ה ויחלום תש״ח פ״י. עיי״ש.

50) רמב״ם הל׳ תשובה פ״ה.

51) עה״פ (יב, י). וראה גם זהר פרשתנו שם: בלא רשו. (אבל בפרש״י: הקב״ה . . משיאו לצאת ממנה).

52) ככל העונשים שבאים בכדי למדק כו׳ (תניא פכ״ד בהגהה).

גמורים איז איבערהויפט ניט פאראן קיין יצה"ר [53], ובפרט די אבות וואס „כל ימיהם" זיינען זיי געווען אן מרכבה צום רצון העליון [54], איז דאך ביי זיי אינגאנצן ניט שייך די מצי־אות פון רע ח"ו, וואס דאס איז דער שרש פון יעדן חטא.

זייער „חטא" באשטייט אין חסרון האור („חטא" מלשון חסרון [55]), אז אין קדושה גופא ווערט דורך זיי פארפעלט די המשכה פון אן אור עליון. און על דרך דוגמא ווי דער מיעוט האור וואס איז דא למעלה אין השתלשלות המדריגות, וואס אין יעדער מדריגה איז דא ווייניקער אור ווי אין דער מדריגה וואס איז העכער פון איר [56].

און דאס איז ניט קיין סתירה צו דעם מאמר הידוע [57] אויפן פסוק [58] „ויפול אברהם על פניו ויצחק ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד", אז „אין מקרא יוצא מידי פשוטו [59]", ואם תאמרו איך אפשר הדבר אשר אברהם [60] יהי' מסתפק במאמר השם, תדעו אשר זהו מצד הגוף [61] ואשר גם גוף קדוש בשר הוא"

— ווייל אדרבה, פון דעם וואס אין דעם מאמר גופא ווערט געזאגט דער לשון „גוף קדוש" איז דאך מובן, אז דאס איז ניט געווען קיין חטא כפשוטו, וואס אין קדושה איז דאך ניט שייך קיין רע. דעריבער מוז מען לערנען דעם פשט פון דעם מאמר, אז אויך דאס אלץ וואס די אבות האבן געטאן בלויז „מצד הגוף" און דערפאר וואס „בשר הוא", איז געטאן געווארן אין אזא אופן וואס עס קען (אין פשטות ובחיצוניות) אויסגעטייטשט ווערן ווי אן חטא כפשוטו [62].

---

53) תניא פ"א (וראה שם פ"י). ובפרט שאברהם אבינו „עשה מיצר הרע טוב", שהוא נעלה מ„לבי חלל בקרבי" שבתניא שם (ראה ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה).

54) תניא פכ"ג (כח, ב).

55) לקו"ת מטות סב, א. ד"ה ע"כ יאמרו המושלים תרצ"א (סה"מ קונט' ח"א). ובכ"מ.

56) וכמו שצמצום וירידת האור למע' לה, עד לצמצום הראשון, הוא בשביל הגילוי, כ"ה גם בנוגע להחטאים שאצל האבות כו'. וע"ד המובא בהערה 38 ממאור עינים.

אלא שמ"מ, בחיצוניות נראה זה לחטא, כבסוף הסעיף — בדוגמת הידוע (ד"ה ע"כ יאמרו הנ"ל ובכ"מ) שחסרון האור בצמצום הראשון הוא נתינת מקום לחטא כפשוטו. ע"ש.

57) קובץ מכתבים לתהלים ע' 197 (אג"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"ג ע' תנד־ה).

58) פרשתנו יז, יז.

59) שבת סג, א.

60) בפרש"י שם, שאברהם האמין (ורק שרה לא האמינה כו'). אבל — גם בדרך הפשט (להעיר, שפי' זה (שבפנים) אמרו לתנוקות של"ר), ישנם כו"כ אופנים. וראה דברי רש"י הובאו בפי' הרש־ב"ם ר"פ וישב. וראה לקו"ש חט"ז ע' 51 הערה 35.

61) ראה לקמן ע' 298 ואילך, שי"ל שהפירושים שע"ד הפשט בנוגע ל„מעשה אבות" הם כמו שהיו מצד הגוף, והפי־רושים שע"ד המדרש וכו' — מצד הנשמה (ולהעיר מאגה"ק סכ"ג (קלו, א) „פנימיות התורה שהיא אגדה" — והרי פנימיות התורה היא נשמתא דאורייתא).

62) בדוגמת הידוע, שמשם אלקים [שרש הכלים — דוגמת גוף האדם (ראה שער היוה"א פ"ו — סא, ע"א)], אף שהוא שם קדוש, אפשר להיות ממנו יניקה לחי־צונים [ועד"ז הוא גם בנוגע לצמצום הראשון (שרש הכלים), כנ"ל הערה 56].

ועד"ז בגליא דתורה (ראה הערה הקוד־מת), שאף שהיא חכמתו של הקב"ה ואין בה תערובת רע ח"ו (ראה אגה"ק סכ"ו — קמג, ב), מ"מ, אפשר להיות ממנה יניקה ח"ו (ראה קונט' עה"ח פי"ב ואילך). וע"ד מרז"ל (ב"ר פ"ח, ח) עה"פ נעשה אדם: כתוב והרוצה לטעות יטעה. וראה בפרש"י שם.

י. עפ"ז וואלט מען לכאורה גע־קענט מסביר זיין דעם טעם אויף דעם וואס „זירד אברם מצרימה" איז אַ חלק פון דעם „ויעל אברם גו'", ווייל בפנימיות האט אברהם אבינו אויך דאס געטאן לויטן רצון העליון.

אבער דער ביאור איז ניט מספיק: אלע ענינים וואס ווערן דערציילט אין תורה זיינען דאך אַ הוראה צו יעדער אידן (אויך צו אזא אידן וואס איז שייך צו אַ חטא כפשוטו). ובכן דארף מען דאך זאגן, אז דערמיט וואס די תורה דערציילט דעם סיפור „וירד אברם מצרימה" וואס ווערט אויס־געטייטשט ווי אַ חטא כפשוטו, אין פ' לך לך, ווערט געמיינט צו געבן אַ הוראה פאר יעדער אידן: אפילו ווען ער האט עובר געווען אויף אַ חטא כפשוטו, וואס איז היפך רצון העליון, דארף ער וויסן אז בפנימיות האלט ער כסדר (אויך בשעת מעשה החטא) אין אין עולה זיין מדרגא לדרגא.

יא. איז דער ביאור אין דעם (בקי־צור עכ"פ):

פון די עיקרי האמונה (אויך ע"פ נגלה [63]) איז דאס וואס אַ איד גלויבט, אז דער אויבערשטער איז דער אייג־ציקער בעה"ב איבער דער גאַנצער וועלט, און אויסער אים האט ניט קיינער קיין שום שליטה אין דער הנהגה פון וועלט. וואַרום אלע כוכבים וגלגלים און אפילו מלאכים זיינען בלויז „כגרזן ביד החוצב בו" [64] און זיי טוען נאר „ברצונו ובמצותו" [65] פון דעם אויבערשטן. און די וואס נעמען אַן, אז געווייסע נמצאים זיינען ביכולת עפעס צו טאן לויט זייער אייגענעם רצון (אפילו ווען זיי זיינען מודה אז די פעולה פון די נמצאים קומט מצד דעם כח וואס דער אויבערשטער האט זיי געגעבן, נאר זיי האלטן אז די נמצאים האבן די בחירה אויף דעם דאזיקן כח, צי זיי זאלן ווירקן מיט אים אדער ניט), איז דאס בסתירה צו אמונתנו באחדותו של הקב"ה [66].

פון דעם איז מובן אויך בנוגע צו אַ מענטשן, אז אלע ענינים וואס ער טוט, אפילו די ענינים וואס זיינען נוגע צו תורה ומצות (וואס לגבי זיי איז אים געגעבן געווארן בחירה חפשית), זיינען זיי [67] „ע"פ ההשגחה העליונה וע"פ רצונו ית'" [68]. דער

---

63) ראה ספהמ"צ להצ"צ מצות אחדות ה' (ס, רע"ב), שהמבואר בפנים הוא „הפנים הנגלים".

64) ע"ד לשון הכתוב ישעי' י, טו.

65) לשון הצ"צ בסהמ"צ שם (ובארוכה — שם ו, סע"א ואילך). וראה גם ב„היסוד החמישי" שבי"ג עיקרים (פיה"מ להרמב"ם פ' חלק): ולא בחירה.

66) כמובן ממקומות שנסמנו בהערה הקודמת.

67) דאל"כ, תישאר קושיית הרמב"ם (הל' תשובה פ"ה ה"ד) „האיך יהי' האדם עושה כל מה שיחפוץ ויהיו מעשיו מסורים לו וכי יעשה בעולם דבר שלא ברשות קונו".

ומה שתירץ שם „כשם שהיוצר חפץ להיות האש והרוח עולים למעלה . . וכן שאר בריות העולם להיות כמנהגן שחפץ בו, ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו וכל מעשיו מסורין לו" — לכאורה אי"ז מספיק, שהרי גם העובדים לכוכבים לפי שחושבים שיש להם בחירה ואינם כגרזן ביד החוצב (דרמ"צ ו, סע"א), אינם סוב־רים שהכוכבים יש להם בחירה מצ"ע, כ"א שכן רצה הקב"ה שתהי' להם בחירה (וראה רמב"ם הל' ע"ז פ"א סה"א: „שמדמים שזה ההבל רצונך הוא"), ובכ"ז, מכיון שסוכ"ס יש (לדעתם) שלטון להכוכבים לעשות כפי רצונם הם — ה"ז (לא רק טעות וכסילות, כ"א גם) כפירה באחדותו ית'. ומ"ש בחירה דאדם מבחירה דכוכבים? ומזה מובן כבפנים. וראה לקו"ש ח"ג ע' 976 הערה 19. חכ"ז ע' 363 ובהערות שם.

68) לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר בד"ה וי־חלום תש"ח ספ"ט. וממ"ש שם לאח"ז

אונטערשייד באַשטייט דערין, וואָס דער רצון העליון בנוגע די חיצוניות העולמות, ווייבאַלד ער איז (חיצוניות הרצון, און דערפאַר [69]) שייך צו דער בריאה אין אַ „נאַענטן" אופן, וועלט ער נרגש אין די נבראים און במילא [70] איז ער זיי מכריח צו טאָן כפי רצון העליון; משא"כ דער רצון בשייכות צו תומ"צ, ווייבאַלד ער איז (בחי' פנימיות הרצון, ובמילא [69] איז ער) מובדל פון דער בריאה, וועלט ער דעריבער ניט „דערהערט" אין מענטשן, ובמילא [70] איז ער אים דערין ניט מכריח [71], אַזוי אַרום אַז יעדער פּעולה פון מענטשן [72] אין באַצוג צו תורה ומצות וועלט געטאָן לויט דין בחירה [73].

יב. ע"פ הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק, אַז אויך די ירידות אין וועלט און אין מענטשן וואָס ווערן געשאַפן דורך זיינע מעשים און לויט זיין בחירה חפשית — ווייבאַלד אַז אויך זיי זיינען „ע"פ ההשגחה העליונה" ובמילא פירן זיי דאָך צו אַ געוויסן תכלית — זיינען אויך זיי, די ירידות, אַ חלק פון דעם תכלית.

און הגם אַז מעשה החטא גופא איז דאָך זיכער היפך רצון העליון [74] — איז אַבער דער מצב פון ירידה אין וועלט און אין מענטשן, וואָס וועלט געשאַפן דורכן חטא, ניט קיין זאַך פון היפך רצון העליון [75], ד. ה. ס'איז ניט קיין ירידה אמיתית, נאָר אַ חלק פון דער עלי' וואָס קומט דורך איר.

יג. און דאָס איז די הוראה פון דעם וואָס דער סיפור „וירד אברם מצרימה" איז אַריינגעשטעלט געוואָרן אין פּרשת „לך לך": אין וועלכן מצב אַ איד זאָל זיך ניט געפינען, אפילו אין אַ מצב ירוד ופחות ביותר, און אפילו ווען ער אַליין האָט דערפירט צו זיין דאָזיקן ניט־גוטן מצב, דורך דעם וואָס ער האָט בוחר געווען אין רע, און וויבאַלד אַז „הוא הפסיד את

„וזהו"ע הבחירה בקיום התומ"צ", מוכח שג"ז הוא „ע"פ ההשגחה כו'".

69) ראה ד"ה והוא כחתן תרנ"ז פ"ה. אלה תולדות נח תרס"ו.

70) ונוסף לזה: בחי' חיצוניות הרצון, מכיון שהרצון עצמו בא בהכרח (כביכול, מצד הרצון דתומ"צ — ראה מאמרים שבה־ערה הקודמת), מכריח הוא את הנבראים; משא"כ הרצון דתומ"צ, מכיון שאינו בדרך תפיסא והכרח ח"ו — שהרי „מה איכפת לי' כו'" ו„איני יודע באיזה מהם חפץ כו'" (ב"ר רפמ"ד, ספ"ב) [ומה שחפץ במעשיהן של צדיקים דוקא הוא רק מצד בחירתו ית'], הנה כמו שהרצון עצמו אינו בדרך הכרח, כן אינו מכריח את האדם. וראה הערה 74.

71) בד"ה ויחלום שם פ"ט: „וחושב שעשה כן מרצונו העצמי". אבל מובן בפשוטות, שהבחירה בתומ"צ [ובפרט ש„עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה" (רמב"ם הל' תשובה שם ה"ב)] הוא ענין אמיתי (ולא רק שהאדם חושב שעושה זה בבחירתו), ולכן מוכרח לומר, שהכוונה בד"ה ויחלום שם היא כבפנים, וכמפורש במקומות שבהערה 73.

72) ראה רמב"ם שם ה"א: הוא שכתוב בתורה הן האדם כו'. וראה לקו"ת אמור לח, ב.

73) ראה עד"ז ביאוה"ז להצ"צ ע' רסה־ו. ד"ה והי' כי תבוא תער"ב.

74) ומ"מ אי"ז גרעון ח"ו בשלטונו וב־אחדותו ית', כי מכיון שהרצון דתומ"צ אינו בדרך תפיסא והכרח ח"ו (כנ"ל הערה 70) — אין להחטא שום תפיסת מקום כלל, ובמילא אינו מעלים לגבי' כו' (ראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 23).

ואף שמצד בחירתו ית' אינו חפץ במעשיהן של רשעים, מכיון שבחירה זו היא בעצמותו ית' שהוא נמצא בבחי' בלתי מצי־אות נמצא ומושלל מכל התוארים, „שלילת החיוב ושלילת השלילה", הרי גם כשעושים היפך רצונו — אינו משתנה מזה ח"ו, וראה הערה 79.

75) ולהעיר מהמבואר באגה"ק סכ"ה (קלח, ב), שאף שהמזיק הוא בעל בחירה, על הגיזק כבר נגזר מן השמים.

עצמו" איז „ראוי לו לבכות ולקונן על חטאיו ועל מה שעשה לנפשו וגמלה רעה"[76] —

איז אבער אל יתייאש אדם וח"ו צו טראכטן אז אבדה תקותו — ווארום וויבאלד אז אויך דער גע־שאפענער צושטאנד זיינער קומט דאך, מלבד זיין בחירה, מצד השגחה העל־יונה, פירט עס אים דעריבער (דורך תשובה כו') צו אן עילוי נעלה ב־יותר[77], אז ער זאל קענען דורך תשובה מברר זיין אויך די ניצוצות הקדושה וועלכע געפינען זיך אין „זדונות" און זיי מהפך זיין אויף „זכיות"[78].

און הגם טאקע אז די חטאים גופא, וויבאלד זיי זיינען היפך רצון העליון איז „שבירתן[79] זהו תקנ־תן"[80] — אבער בנוגע דעם מצב האדם, דאדף ער וויסן, אז אויך דורכן חטא איז אים צוגעקומען (ב־פנימיות ובהעלם) אן ארט פאר אן עילוי, האבנדיק דעם כח — און די הבטחה אז „לא ידח ממנו נדח"[81] וועט ער דאך זיכער אראפטראגן דעם כח אין פועל — צו מברר זיין אויך די ניצוצות שב„זדונות" און זיי מהפך זיין אויף „זכיות", וועלכע זיינען נאך העכער פון זכיות פון צדיקים.

(משיחות ש"פ ח"ש תשי"ג ותשכ"ה וחגה"ש תשכ"א)

---

76) לשון הרמב"ם שם ה"ב.

77) וי"ל בדא"פ שב' ענינים בזה: א) מה שע"י התשובה מברר גם הניצוצות שבה־„זדונות", כדלקמן בפנים. ב) מה ששובר את הזדונות עצמם ע"י שמתחרט עליהם ומתמרמר מזה, וזה (שבירת הזדונות) מגיע למעלה יותר מבירור הניצוצות שבהם (כמו־בן קצת מהמבואר בתו"ח שמות שלב, סע"ב. שלו, סע"א. עיי"ש. ולהעיר גם ממה שמק־דים ברפ"ה דאבות וכן בתניא פכ"ב (כז, ב) „כדי להעניש את הרשעים" לפני „וליתן שכר טוב לצדיקים דאכפיין לס"א"). (וראה לקמן ע' 249 הערה 59).

78) ראה יומא פו, ב.

79) דאף שאין דבר שחוץ ממנו ואין עוד מלבדו, מ"מ אין שייך לומר בנוגע (להקליפות, ובפרט בנוגע) להחטאים שית־עלו וייעשו כלים לאלקות — שהרי הם היפך רצונו ית'. והגילוי ד„אין עוד מלבדו" בהם הוא [לא מצד מציאותם, כמציאות העו־למות דקדושה שהם מיוחדים בו ית', כ"א אדרבה] בזה שאינם תופסים מקום ואין „מתחשבים" עמהם (כנ"ל הערה 74), ולכן „שבירתן זהו תקנתן". [והיינו דמה שאינו חפץ במעשיהן של רשעים, מתבטא בזה שישנו למעשיהן של רשעים והם מתבטלים. וראה תו"ח שמות (שלא, ריש ע"ב) שגם התהוות המנגדים כו' היא בכוונה „כדי שיו־חל ע"ז בחי' מדת הניצוח". ולהעיר גם מתניא פכ"ב (כז, ב): כדי להעניש את הרשעים. וראה לעיל הערה 77].

80) ד"ה נ"ח עת"ר קרוב לסופו. וראה לקו"ש ח"ז שם הערה 20; 28.

81) ש"ב יד, יד (בשינוי לשון). וכמ"ש אדה"ז בהל' ת"ת פ"ד סוס"ג, ובתניא ספל"ט: שבודאי סופו לעשות תשובה כו' כי לא ידח כו' (משא"כ ברמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה שהמדובר בכללות עם ישראל).