וירא

א. אויפן פסוק וירא אליו ה' וגו' זאגט די גמרא[1] — און רש"י ברענגט עס בפירושו על התורה (בשינוי לשון) נאכדעם ווי ער איז מפרש די כוונה פון דעם "וירא" בכללות, אז דאס איז געווען "לבקר את החולה" — "אותו היום יום שלישי של מילה של אברהם הי' ובא הקב"ה לשאול באברהם".

פרעגט מען אין דעם: פון וואס נעמט די גמרא אז "וירא אליו ה'" איז געווען אין דעם "יום שלישי של מילה"?

די קשיא איז נאך גרעסער: פאר־וואס האט טאקע דער אויבערשטער געווארט מיטן מבקר חולה זיין אברהם'ן ביז דעם דריטן טאג, און ער האט אים ניט מבקר חולה געווען פריער?

בנוגע דעם ערשטן טאג קען מען זאגן, אז בעת דער אויבערשטער איז געווען ביי אברהם'ן צו העלפן אים זיך מל צו זיין — ווי רש"י ברענגט אין דער פריערדיקער סדרה[2] "שלח (הקב"ה) ידו ואחז עמו" — האט ער אים דאן אויך מבקר חולה געווען, און וויבאלד אז פון לשון הפסוק "וירא אליו" איז מוכח, אז דער "וירא" איז א נייע ראי', אז דער אויבער־שטער איז ספעציעל געקומען אים מבקר חולה זיין — "בא הקב"ה לשאול באברהם" — איז דערפון געדרונגען, אז דער "וירא אליו" איז ניט געווען אין דעם ערשטן טאג.

עס בלייבט נאך אבער די שאלה: פון וואנעט נעמט די גמרא אז "וירא אליו" איז ניט געווען אין צווייטן טאג; און פארוואס האט אים דער אויבערשטער טאקע ניט מבקר געווען דעם צווייטן טאג?

ב. לויט שיטת הר"ן[3], אז די סכנה פון מילה איז בלויז אין דעם ערשטן און דריטן טאג אבער ניט אין דעם צווייטן טאג — ענטפערן מפרשים[4] די שאלה הנ"ל, אז דער אויבערשטער האט ניט מבקר חולה געווען אברהם'ן דעם ערשטן טאג, ווייל[5] אברהם איז דאן געווען פאר־נומען מיט מל זיין ישמעאל'ן, "ילידי ביתו" און "כל מקנת כספו"; און דעם צווייטן טאג האט ער אים ניט מבקר חולה געווען — ווייל דאן איז ניטא קיין סכנה.

ס'איז אבער ניט מובן:

---

1) ב"מ פו, ב.

2) לך יז, כד (ברש"י ישן). והוא מב"ר פמ"ט, ב. ילקו"ש נחמי' רמז תתרעא.

3) שבת קלד, ב (ד"ה הלכה כראב"ע). ושם, שכ"ה דעת הרי"ף, והרמב"ם הל' מילה פ"ב ה"ח (וראה גם מ"מ הל' שבת פ"ב הי"ד). וראה גם שו"ע אדה"ז סשל"א ס"א.

4) ראה"ם כאן.

5) וצ"ע שהרי (בפשטות הכתובים) אברהם טרוד בביקור חולה אצל כאו"א כו', או שס"ל להרא"ם דאברהם נימול בתחלה וע"פ נימוקי האוה"ח כאן. ולפענ"ד (בנוגע ליום ראשון) — כנ"ל סעיף א' י"ל בפשטות דביקרו.

א) די גמרא „אותו היום יום שלי־שי של מילה הי׳״ — וואָס מ׳געפינט ניט קיין מחלוקת בזה, דאַרף דאָך זיין אויסגעהאַלטן אויך לויט די שי־טות [6] (וואָס אויך רש״י [7] איז בכל־לם), אַז אויך דעם צווייטן טאָג איז דאָ אַ סכנה, ואדרבה (לדעתם): דאָן איז די סכנה גרעסער ווי אין דעם דריטן טאָג. איז ווי שטימט לויט זיי די גמרא [8]?

ב) אַפילו לויטן ר״ן, אַז אין דעם צווייטן טאָג איז ניטאָ קיין סכנה, איז שווער: די מצוה פון ביקור חולים איז דאָך אויך ביי אַ חולה שאינו מסוכן [9] — היינט פאַרוואָס [10] האָט דער

6) רמב״ן ורשב״א, הובאו במ״מ שם.

7) שבת שם (הובא בראי״ם כאן). וראה גם רש״י שם פו, א ד״ה מגין שמרחיצין: דאף ביום ג׳ מסוכן הוא.

8) באוה״ח כאן: „וראיתי בגירסת הטור שלא כ׳ יום ג׳ אלא מלמד שבא הקב״ה לב־קר את החולה״. ובסיום פירושו: „ואולי כי הסוברים כן (שאין הפרש בין יום א׳ ליום ב׳) גורסים בגירסת הטור״. וצ״ע, שהרי גם רש״י ס״ל שאין הפרש כו׳ (כמצויין בהערה הקודמת), ובכ״ז מדגיש בפירושו לאחרי שכתב לבקר סתם: „א״ר חמא ב״ח יום שלישי כו׳״ *.

9) כמובן מפשטות סוגיית הש״ס (נדרים לט, סע״ב ואילך), ברמב״ם הל׳ אבל פי״ד ובטושו״ע יו״ד סשל״ה. — ולהעיר אשר בכלל, חולי דמילה וסכנה שבזה סוג בפ״ע הוא וכדמוכח מהא דחייבו תורה לימול, ממרז״ל דעד אלישע לא הי׳ חולה שנתרפא (ב״מ פז, א) ועוד.

10) ובפרט, שהמצוה דביקור חולים למדו רז״ל (סוטה יד, א) ממה שהקב״ה ביקר את אברהם.

*) ואין שייך לתרץ בזה שבפירושו עה״ת, מכיון שהוא בדרך הפשט, ס״ל דלא כבפירושו לש״ס — כי (א) הרי זה (מתי הסכנה היא יותר) ענין של מציאות. (ב) פירוש זה מביא רש״י בשם ר׳ חמא בר׳ חנינא.

אויבערשטער ניט מבקר חולה געווען אברהם׳ען אין דעם צווייטן טאָג [11]?

ג. דער אור החיים הקדוש ענט־פערט, אַז דער אויבערשטער האָט גע־ווארט מיט ביקור חולים ביי אברהם ביז דעם דריטן טאָג, ווארום „אין מבקרין את החולה אלא מיום שלישי והלאה״ [12]. ואע״פ אַז „קרובים נכנ־סים מיד לבקרו״ [13], און דער אויבער־שטער איז דאָך אַ „קרוב״ צו אידן (כמ״ש [14] מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו), פונדעסטוועגן איז דער אויבערשטער ניט געקומען ביז דעם דריטן טאָג, ווייל דאָס וואָס קרובים נכנסים מיד איז מטעם וואָס זייער ביקור וועט ניט מפרסם זיין אַז דער מענטש איז אַ חולה [15] (משא״כ דורכן ביקור פון רחוקים וועלט אַ פרסום, „אוושא מילתא״ [16]); און דער טעם

11) בחדא״ג מהרש״א לב״מ שם, דמכיון שגם להשיטות שביום א׳ וב׳ יש יותר סכנה „ביום ג׳ החולשה גוברת יותר״ (ראה וישלח לד, כה ובת״א שם. וראה גם ר״ן שם) — לכן בא הקב״ה לבקרו ביום ג׳, כי אז „הוא עיקר מצות הביקור״. עיי״ש. אבל אינו מובן שהרי פשוט שגם בב׳ ימים הראשונים ישנה המצוה, ולמה לא ביקרו הקב״ה גם בימים אלו *?

12) רמב״ם שם ה״ה. וביר׳שלמי׳ פאה פ״ג ה״ז, וטושו״ע שם — אחר ג׳ ימים.

באוה״ח שם כתב (ע״פ מרז״ל נדרים מ, א: יומא קדמאה כו׳) שרק ביום א׳ אין מבקרין, ולכן תירץ זה לדעת הר״ן שביום ב׳ ליכא סכנה. אך לפי מ״ש הרמב״ם, תירוצו הוא גם לדעת רש״י.

13) ירושלמי שם. טושו״ע שם (וידועה התמי׳ על שלא הביא הרמב״ם דין זה).

14) ואתחנן ד, ז.

15) ב״ח ביו״ד שם.

16) לשון האוה״ח שם.

*) בחדא״ג שם „וכן אמרו דאין מבקרין החולה עד אחר ג׳ ימים״. אבל ראה לקמן סעיף ג׳, שאי״ז שייך לנדו״ד.

איז ניט שייך ביי דעם אויבערשטן, וואָרום כאָטש ער איז אַ קרוב, איז עס אָבער „בפרסום[16] כל העולמות".

דער תירוץ איז אָבער ניט מובן, ווייל[17] (א) דער אויבערשטער האָט דאָך געקענט קומען מבקר חולה זיין אים שלא בפרסום, (ב) אויך „וירא אליו ה'" איז ניט געווען אין אַן אופן של פרסום, ס'איז דאָך געווען „כחום היום" ווען עס זיינען ניטאָ קיין עוברים ושבים[18]. און פון דעם וואָס למטה איז דאָס געווען שלא בפרסום, איז אַ ראי' אַז אויך למעלה איז עס ניט געווען מפורסם (ובמילא איז באַוואָרנט דער „אוושא מילתא" אויך למעלה מחשש המקטרגים), ווייל ווי־באַלד אַז אַלע ענינים שלמטה ווערן נשתלשל פון די ענינים שלמעלה, איז דאָך מובן אַז זיי זיינען בדוגמתם.

ד. ווען מען עס פאַרשטייט בהקדים וואָס מ'האָט שוין געריידט פיל מאָל[19], אַז דער כח וואָס אידן האָבן אויפן קיום המצוות לאחרי מתן תורה נעמט זיך פון די מצוות וואָס די אבות האָבן מקיים געווען פאַר מ"ת — „מעשה אבות סימן לבנים"[20].

---

17) וגם: מכיון שמילת אברהם היתה בפרסום (ראה ב"ר פמ"ז, ט. רש"י לך יז, כג), הרי ממילא ידעו שהוא חולה. וא"כ ה"ז דוגמת מי שהוטל עליו שם חולה, שגם הרחוקים מבקרין אותו מיד (כמ"ש הב"ח שם).

18) ב"מ שם. ב"ר פמ"ח, ט. רש"י ריש פרשתנו.

19) ראה גם לקמן ע' 88 ואילך ובהנסמן שם.

20) ראה תו"ח לך פג, סע"ג ואילך. לקו"ש ח"א ע' 41. ח"ג ע' 758. ועד"ז — ראה רמב"ן לך יב, ו. וראה גם ב"ר פ"מ, ו.

נאָר היות אַז די מצות וואָס די אבות האָבן מקיים געווען זיינען בעיקר געווען אין רוחניות און האָבן ניט „דורכגענומען" (אויף אַזוי פיל[21]) די דברים הגשמיים מיט וועלכע זיי זיינען געטאָן געווארן (וואָס דערפאַר אַז אַברהם האָט געוואָלט אַ שבועה בנקיטת חפץ[22], איז ניט געווען קיין בריתה נאָר „שים[23] נא ידך תחת ירכי"[24]) — אַנדערש ווי די מצות שלאחרי מ"ת, ווען די קדושת המצות ווערט נקבע אין די דברים גשמיים מיט וועלכע זיי ווערן געטאָן, ביז אַז די קדושה פאַרבלייבט אין זיי בפנימיות ובגלוי אויך לאחרי קיום המצוה.

איז בכדי אַז די מצות פון די אָבות זאָלן האָבן אַ שייכות און אַ חיבור צו די מצות שלאחרי מ"ת, האָט געדאַרפט זיין (ביי די אָבות) צום וויניקסטנס איין מצוה בדוגמת המצות שלאחרי מ"ת; און דאָס איז מצות מילה[25]

---

21) אף שבודאי גם מצות האבות פעלו במקצת בדברים הגשמיים בהם נעשו המצות (גם לאחרי קיום המצוה) — כי מכיון שמעשה אבות סימן ונתינת כח לבנים, הרי בהכרח שיהי' בהם דוגמא עכ"פ לכמו שזהו לאחרי מ"ת — בכ"ז, קדושת המצוה אז לא נקבעה בהגשמי באופן שתישאר בו בפנימיות ובגלוי גם לאחרי קיום המצוה.

— ואולי י"ל שזהו פנימיות הטעמים שהי' לן באכסניות שלן בהם בהליכתו (הובאו בפרש"י לך יג, ג).

22) ראה רש"י ח"ש כד, ב. וראה גם שבועות לח, ב.

23) אף שלכאורה הוא היפך הצניעות — כי לפני מ"ת לא היו מצות אחרות שנשארה בהן קדושתן לאחרי קיום המצוה — כדלעיל בפנים.

24) ח"ש שם.

25) וזהו אחד הטעמים (בפנימיות הענין

— וואָס די קדושה פון דער מצוה איז פאַרבליבן (אויך פאַר מ"ת [26]) אין דעם דבר גשמי אויך לאחרי קיום המצוה —

וואָס זי האָט פאַרבונדן אַלע אַנדערע מצות של האבות מיט די מצות שלאחרי מ"ת, אַז די „מעשה אבות" זאָלן זיין „סימן לבנים".

דערפון איז מובן, אַז דער קיום מצות מילה פון אברהם אבינו (פאַר מ"ת), האָט געדאַרפט זיין אין דעם זעלבן אופן ווי די קיום המצות לאחרי מ"ת.

ה. פון די ענינים אין קיום המצות שלאחרי מ"ת, איז — די השתדלות

נים*) מה שאברהם לא מל א"ע קודם שנצטוה — אף שקיים כל התורה כולה עד שלא ניתנה (יומא כח, ב. קידושין פב, א) — כי קיום מצוה זו הוצרכה להיות מצד ציווי הקב"ה, בדוגמת** המצות של־אחרי מ"ת, כמבואר באריכות בלקו"ש ח"א שם. ח"ג ע' 760.

26) אלא שמ"מ, מכיון שלפני מ"ת לא בטלה עדיין הגזירה דעליונים לא ירדו למטה — גם הקדושה דמצות מילה [נוסף לזה שהיתה רק בגוף מקיים המצוה*, ולא בגשם העולם (שנזדכך רק ע"י כור הברזל דמצרים — תו"א עד, א)], לא נקבעה בהגשמי (גם של גוף מקיים המצוה) ממש כמו המצות שלאחרי מ"ת (ראה לקמן ע' 89 הערה 24).

*) ראה ביאור אדה"ז בתו"א ס"פ לך. הביאור ע"פ דרך הפשט — ראה לקמן ע' 146.

**) אבל לא ממש — כי הציווי אז לא הי' מבחי' „אנכי הוי' אלקיך". וראה הערה הבאה ולקמן בע' 89 הערות 22־23.

*) ואולי י"ל, שזהו הטעם שדוקא מצות מילה נבחרה שתהי' דוגמת המצות שלאחרי מ"ת (וראה לעיל הערה 25) — כי היא המצוה היחידה שענינה הוא לפעול בגוף האדם, כמ"ש (לך יז, יג) „והיתה בריתי בבשרכם גו'". ולהעיר ממנחות מג, ב.

אַז מצות זאָלן געטאָן ווערן בדרך הטבע, ניט דורך אַ נס [27]. וואָרום ווי־באַלד אַז די מצות (שלאחרי מ"ת) דאַרפן פועל'ן אַ זיכוך און ממשיך זיין קדושה אין די דברים הגשמיים שבעולם הטבעי, דאַרפן זיי זיין ע"פ טבע — בכדי אַז אויך טבע פון וועלט זאָל (ניט נתבטל ווערן, נאָר) נזדכך ווערן.

נאָכמער: ניט נאָר די מצוה אַליין; אַפילו די הכנה למצוה דאַרף זיין ע"פ טבע, וכידוע [28] דער סיפור פון דעם אַלטן רבי'ן, אַז ער האָט געווארט מיט דער ברכה פון קידוש לבנה, ביז ער האָט גע'פועל'ט ביי דעם פּקיד אַז ינענער זאָל אָפשטעלן די שיפל (כאָטש אַז פריער, האָט דער אַלטער רבי אַליין אָפגעשטעלט די שיפל בדרך נס). און דאָס איז, ווייל [29] ער האָט געווואָלט אַז אויך די הכנה צו דער מצוה זאָל זיין מלובש בדרכי הטבע.

און פונקט ווי דאָס איז ביי הכנות למצוה, אַזוי איז עס (מצד דעם זעלבן טעם) אויך בנוגע צו תוצאות פון אַ מצוה — אַז די ענינים וועלכע דאַרפן, ע"פ טבע, אַריסקומען דורכן קיום המצוה, זאָל מען ניט נוצן נס אויף זיי אַראָפצונעמען, וואָרום דאָן פעלט אין דער שלימות קיום המצוה.

ו. פון דעם איז מובן, אַז בשעת אַ מצוה איז פאַרבונדן, ע"פ טבע, מיט געוויסע שווערקייטן (צי די שווערקייטן זיינען אין דעם קיום המצוה גופא, אדער זיי זיינען אין

27) מלבד בדאי אפשר, או שנעשה הנס במיוחד בשביל זה, וכמו נס השמן דחנוכה. וכמו שאכלו את המן, אף שאין נהנים ממעשה ניסים. וצע"ק מתוד"ה חטין (מנחות סט, ב) ואכ"מ.

28) לקו"ד ח"ד תשנב, ב.

29) כמבואר שם תשנג, א.

דער הכנה למצוה, צי אין די תוצאות פון דער מצוה), דאַרף מען זיי ניט אַראָפנעמען אָדער פֿאַרלייכטערן אין אַן אופן בלתי טבעי — וואָרום דאַן פּעלט עס אין שלימות המצוה.

עס מיינט ניט צו זאָגן, אַז מען דאַרף זוכן שווערריקייטן. די שווערריקייטן וואָס זיינען אָבער פֿאַראַן ע"פ טבע, דאַרף מען ניט נוצן בלתי טבע אויף באַזייטיקן זיי.

וע"ד ווי עס שטייט אין זהר [30], אַז מצות דאַרפן אָנקומען ניט "בריקניא ובמגנא" (וואָרום דאַן ווערט דורך דער מצוה ניט נמשך "רוחא דקודשא") — דאָס איז אַ סדר פון "מצרים", וכמ"ש [31] אשר נאכל במצרים חנם — נאָר עס דאַרף זיין "לאשתדלא בי' כדקא יאות כפום חילי'" און "באגר שלים".

און דאָס איז וואָס עס ווערט דערציילט אויפן אריז"ל [32], אַז ער האָט זיך ניט געדונגען איבער דעם פּריז פון א מצוה; ער האָט אָפּגעצאָלט פֿאַר איר וויפל מען האָט ביי אים געפֿאָדערט.

1. אָט די הנהגה פון דעם אריז"ל איז מרומז (ווי אַלע ענינים פון פּנימיות התורה) אויך אין נגלה דתורה: די גמרא דערציילט [33] אויף רבן גמליאל, אַז ער האָט געקויפט אַן אתרוג [34] פֿאַר אלף זוז, "להודיעך כמה חביבות מצות עליהן" [35].

וואָס באמת איז אין דעם סיפור הגמרא פֿאַראַן נאָך אַ גרעסערער חידוש ווי אין דער הנהגה הנ"ל פונעם אריז"ל:

סתרנ"ו. (ולהעיר מזהח"מ לזהר שם: כשקונים אתרוג כו').

35) ומזה ראי' שזהו ענין כללי באופן קיום המצות ואינו שייך לתוכן המצוה פרטית (דנטילת ד' מינים), ולכן נלמד מזה בפשיטות לכל המצות. (ולהעיר מיש"ש (הובא במגא"א או"ח שם סק"ב) לענין שליש בהידור מצוה).

36) מדברי התוס' שם משמע, שר"ג לא מצא אתרוג בזול יותר. והחידוש שקנה באלף זוז הוא — כי מצד הדין לא הי' מחוייב לבזבז כ"כ בשביל קיום המצוה* [ולפ"ז, אין מזה ראי' לענינינו]. אבל רחוק לומר שא"א הי' בשום אופן להוריד המחיר דאלף זוז, שהיא שלא בערך כלל. וגם: אם זהו מקרה יוצא מן הכלל לגמרי, הרי בכלל "אין למדין מחידוש" — ולכן י"ל, שמ"ש התוס' שם "חשיב לי' רבותא דר"ג כו' " קאי אכללות הדין ד"אין צריך לבזבז כו' ", ולא א"אפילו לא ימצא בפחות".

---

*) לכאורה אפשר להקשות: מכיון שמצד הדין לא הי' מחוייב בזה, נמצא שלא נצטווה ע"ז, וא"כ על מה חלה החביבות שלו כשאין עליו ציווי (היינו — שאין עליו מצוה). — (ולהעיר משו"ע אדה"ז או"ח סו"ס צג ור"ס קח. אתון דאורייתא כלל יג).

— וי"ל ההסברה בזה — דגם כשאין החיוב שבמצוה (שזהו רק כשנצטווה עליו), ישנה המצוה מצד מציאות האתרוג (וכח העשי' שלו) שלולא מניעה חיצונית "ארי' דרביע עלי'" (ולא על האתרוג כו') — יכולים לעשות ענין שבו תתקיים המצוה — פעולה בהאתרוג (שבמצות שלאחרי מ"ת זהו ענין עיקרי במצות) — וזהו כמה חביבות כו'.

ובפשטות יותר י"ל: כיון שלאחרי שיקנה (אף שפטור הוא) יקיים מצוה ה"ז חביבה עליו.

---

30) ח"ב קכח, א.

31) בהעלותך יא, ה. וראה ספרי ורש"י שם.

32) בטעהמ"צ פ' ראה מצות הצדקה. והעילוי בהנהגת האריז"ל לגבי הנהגת כאו"א בזה ע"פ הזהר — שאפילו ע"י פעולות שבטבע (משא ומתן וכיו"ב) לא רצה לבטל או למעט כו'.

33) סוכה מא, ב.

34) כ"ה בתוס' ורא"ש ב"ק ט, ריש ע"ב. סמ"ג מ"ע מד — הובא בב"י או"ח

ס׳איז דאָך מובן, אַז דאָס וואָס מען האָט פאַרלאַנגט פון רבן גמ־ליאל׳ן אלף זוז פאַר אַן אתרוג, איז עס געווען מצד אַ זייטיקער סיבה[37] — וואָרום ס׳קען דאָך ניט געמאַלט זיין אַז וועגן ס׳איז ניטאָ קיין זייטיקע סיבות זאָל אַן אתרוג ווערט זיין אלף זוז[38]. און דערפון וואָס אויך אין אַזאַ פאַל האָט ר״ג געצאָלט דעם פולן פרייז וואָס מ׳האָט פאַר דעם אתרוג פאַרלאַנגט, איז געדרונגען, אַז אַפילו וועגן די שוועריקייטן ביים קיום פון אַ מצוה קומען מצד זייטיקע סי־בות — אויך דאָן דאַרף מען ניט לייגן קיין השתדלות אַראָפצונעמען זיי[39].

ח. לכאורה קען מען דערויף פרעגן: וויבאַלד אַז דער סדר אין קיום המצות דאַרף זיין, ניט צו אַראָפ־נעמען די שוועריקייטן וואָס זיינען דאָ (ע״פ טבע) ביי זייער קיום — און אָט דער סדר האָט אויך געדאַרפט זיין ביי מצות מילה פון אברהם אבינו (כנ״ל סעיף ד׳)[40], איז ווי קומט עס אַז מלאך רפאל איז געקומען צו אב־רהם אבינו אים אויסצוהיילן[41]: די רפואה דורך אַ מלאך איז דאָך לכאורה אַן ענין וואָס איז ניט ע״פ טבע — איז פאַרוואָס זאָל דער אויבערשטער שיקן אַ מלאך אַראָפצונעמען ביי אב־רהם׳ען אַווינע שוועריקייטן וועלכע דאַרפן קומען ע״פ טבע פון מצות מילה?

וועט מען עס פאַרשטיין ע״פ מ״ש הרמב״ם[42], אַז אויך כחות טבעיים ווערן אַמאָל אָנגערופן מיטן נאָמען „מלאכים״.

דער טעם אויף דעם איז: יעדער ענין למטה האָט דאָך אַ שרש למעלה, וכמאמר רז״ל[43] אין לך עשב למטה שאין לו מזל מלמעלה המכה בו ואו־מר לו גדל. און וויבאַלד אַז די כחות טבעיים ווערן נשתלשל פון מלאכים, דעריבער ווערן זיי לפעמים אָנגערופן בשם מלאכים — על שם שרשם.

ועפ״ז מובן, אַז יעדער רפואה שע״פ טבע נעמט זיך פון מלאך רפאל (ממו־

---

37) כמו שני בצורת וכיו״ב — דאף שאז זהו מחירו של האתרוג, ה״ז בא מצד סיבה צדדית (בדוגמת החולי דאברהם מצד שהי׳ גדול וזקן — ראה לקמן הערה 39).

38) גם י״ל, שגם מצד סיבה צדדית לא הי׳ האתרוג יקר כ״כ, ורק שהמוכרים רצו עבורו יותר — ובכ״ז קנה ר״ג בהמחיר שבקשו, ע״ד (קדושין לא, סע״א) „אם אני מבקש מכם כל ממון שבעולם אתם נותנין לי״. — וזוהי הנהגה הב׳ דהאריז״ל (מובא בסעהמ״צ שם): „ולפעמים הי׳ מניח לפניהם הכיס עם המעות, והי׳ אומר להם שיקחו (המוכרים) מה שירצו״.

39) השייכות שב„חידוש״ זה לנדו״ד (שאין להביא מלאך רפאל לרפאות את אב־רהם קודם בוא הזמן בטבע — ראה לקמן סעיף ח׳): החולי דאברהם הי׳ לא רק מצד סכנת המילה עצמה, אלא גם מצד שהי׳ גדול [„ולא סליק בשרא״ — שבת קלד, ב] וזקן [שלכן הוצרך להיות „וכרות עמו הברית״ — מקומות שבהערה 2] — ובכ״ז, אין לרפאותו גם מחולי זה קודם בוא הזמן בטבע.

40) להעיר מב״ר פמ״ז, ט: הרגיש ונצ־טער כדי שיכפול לו הקב״ה שכרו. וע״פ מ״ש לעיל בפנים, יומתק מה שבמדרש שם מקשה כ״כ בחריפות על המ״ד שלא נצטער — כי זהו יסוד עיקרי במצות מילה דאב־רהם, שהוצרכה להיות דוגמת המצות של־אחרי מ״ת.

ועפ״ז תתורץ בפשיטות גם קושיית ה־מהרש״א (בחדא״ג) ב״ב טז, ב — מה שאברהם לא ריפא את עצמו באבן טובה שהיתה תלוי׳ בצוארו.

41) ב״מ פז, ב. פרש״י פרשתנו יח, ב.

42) מו״נ ח״ב פ״ו.

43) ב״ר פ״י, ו. זח״א רנא, א.

נה על הרפואות [44]), נאָר דאָס ווערט נשתלשל בריבוי השתלשלות ביז עס ווערט נתלבש אין דעם פרט, און אין אַ לבוש טבעי. איז ביי אַנדערע זעט זיך אָן נאָר דער ענין הפרטי און אין לבוש הטבע, און ביי אברהם'ן האָט מאיר געווען דער שרש בגלוי, ער האָט געזעען מלאך רפאל — „וירא והנה שלשה גו'".

ועפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק, אַז דערמיט וואָס מלאך רפאל איז גע־קומען „לרפאות את אברהם" האָט ער מיט זיין קומען ניט אויפגעטאָן אַ זאַך וואָס איז למעלה מן הטבע — ווייל אויך אַ פעולה טבעית וואָלט אברהם אבינו דאָן אויסגעהיילט.

ט. ע"פ הנ"ל וועט אויך זיין פאַר־שטאַנדיק וואָס די גמרא זאָגט אַז „וירא אליו הוי'" איז געווען ערשט אין דעם יום שלישי של מילה:

ע"פ המבואר לעיל (סעיף ח') איז מוכרח צו זאָגן, אַז דער מלאך רפאל האָט אויסגעהיילט אברהם אבינו ערשט אין דעם דריטן טאָג — וואָ־רום אויב ער וואָלט אים אויסהיילן פריער — וועז אַ נימול איז נאָך אַ חולה ע"פ טבע — וואָלט דאָך אויס־געקומען, אַז דער אויבערשטער האָט געשיקט אַ מלאך אַראָפצונעמען פון אברהם'ן שווערקייטן וועלכע קומען מצד המצוה,

און וויבאַלד אַז די „שלשה אנ־שים" זיינען געקומען צו אברהם'ן אין דעם זעלבן טאָג וועז „וירא אליו הוי'", מוז מען זאָגן אַז אויך „וירא אליו" איז געווען ביום השלישי.

י. כל הנ"ל איז אַ ביאור אויף דעם וואָס די גמרא זאָגט אַז „וירא אליו" איז געווען אין יום שלישי של מילה של אברהם. עס בלייבט נאָך אַבער שוועך: פאַרוואָס האָט דער אויבער־שטער אָפּגעוואָרט מיטן מבקר חולה זיין אברהם'ן ביז דעם דריטן טאָג און האָט עס ניט געטאָן אין די ערש־טע צוויי טעג?

אין פשטות האָט מען געקענט זאָגן, אַז אויך אין די ערשטע צוויי טעג איז דער אויבערשטער געקומען מב־קר חולה זיין אברהם'ן. און דאָס וואָס די תורה דערציילט (בלויז) וועגן דעם ביקור פון דעם דריטן טאָג, איז עס, ווייל די תורה שרייבט אויך וועגן אַנדערע ענינים וואָס האָבן פאַסירט יענעם טאָג — דערציילט דעריבער תורה וועגן „וירא אליו" פון יענעם טאָג [45], און פאַרלאָזט זיך, אַז דערפון וועט מען שוין אויך אָפּלערנען בנוגע צו די ערשטע צוויי טעג אַז אויך דאָן איז ער געקומען אים מבקר זיין — ווייל ס'איז דאָך ניטאָ קיין סברא לחלק צווישן דעם דריטן טאָג און די ערשטע צוויי טעג [ואדרבה: אין די ערשטע צוויי טעג איז די סכנה גרעסער און ס'איז נויטיקער דער בי־קור חולים].

אַבער פון לשון הגמרא „אותו היום יום שלישי כו' ובא הקב"ה לשאול באברהם" איז משמע, אַז דאָס וואָס „בא הקב"ה לשאול באברהם", איז עס דערפאַר ווייל „אותו היום יום שלישי של מילה של אברהם הי'".

יא. וועט מען עס פאַרשטיין ע"פ

44) מדרש כונן. י"ר בראשית. ולהעיר מזח"א כו, ב.

45) ובפרט, שמזה למדים (שבת קכו, א. רש"י פרשתנו יח, ג) שגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה.

מאמר רז"ל[46], אַז דורך ביקור חולים ברענגט מען אַ רפואה צום חולה. און הגם אַז בנוגע צו אַ מבקר־חולה בכלל שטייט[47] „נוטל (נאָר) אחד מששים בחליו", איז אָבער בנוגע צו „וירא אליו הוי'" זאָגט דער רמב"ן[48] „שהי' לו במראה השכינה ריפוי למחלת המי־לה", וואָס לשון „ריפוי" סתם מיינט אַז אברהם איז אויסגעהיילט געווָארן אינגאַנצן.

און ס'איז ניט קיין סתירה דערצו, פון דעם וואָס עס שטייט (און ווי רש"י ברייננט עס אויך גלייך נאָך דעם פסוק) אַז מלאך רפאל האָט אים אויסגעהיילט — וואָרום דאָס גופא איז געקומען פון דער רפו־אה וואָס האָט זיך אויפגעטאָן (בש־רש ובהעלם) דורך „וירא אליו": דער „ריפוי למחלת המילה" וואָס האָט זיך אויפגעטאָן דורך „מראה השכינה", איז נמשך געווָארן למטה בגלוי בשלימות דורך מלאך רפאל.

ועפ"ז יש לומר, אַז די ערשטע צוויי טעג איז דער אויבערשטער טאָקע ניט געקומען צו אברהם'ן אים מבקר חולה זיין, בכדי ניט אַראָפצונעמען פון אים די שוועריקייטן וועלכע קו־מען בטבע מצד קיום המצוה[49].

46) נדרים לט, ב. ב"מ ל, ב.
ואף שבגמרא שם „ובבן גילו" — הרי הקב"ה הוא „תאומתו" של ישראל (ראה שהש"ר פ"ה, ב (ב)), ולהעיר ממה שלמדו (סוטה יד, א) מ„וירא אליו" הדין דביקור חולים — וי"ל דענין פרטי ד„ביקור חולים" (שאינו נכלל בגמ"ח) הוא מה שנוטל כו' בחליו (ב"מ שם).

47) נדרים שם. ב"מ שם.

48) דמב"ן פרשתנו יח, ב — קרוב לסופו (הובא ונתבאר באוה"ת ריש פרשתנו).

49) ע"פ מ"ש בפנים, אפשר להסביר (בה„יינה של תורה" שבפרש"י) לשון רש"י „לבקר את החולה. אמר ר' חמא בר'

יב. ע"פ הנ"ל איז אויך פאַרשטאַנ־דיק די הוראה וואָס תורה לערנט אונז מיטן דערציילן אַז „וירא אליו" איז געווען ביום השלישי:

די הוראה פון כללות הסיפור „וירא אליו" איז, ווי די גמרא זאָגט[50]

חנינא יום שלישי למילתו כו' " — שמפ־רש כאן ב' ענינים:
א) שהטעם ד„וירא אליו ה'" הוא „לב־קר את החולה" — ומצד הענין דביקור חולים אין הוכחה שזה הי' ביום השלישי (כי המצוה דביקור חולים היא גם בב' ימים הראשונים, כנ"ל סעיף ב').
ב) „יום שלישי למילתו הי' כו'" — ומצד הענין דמילה, מוכח שזה הי' ביום השלישי, כי מכיון שע"י „וירא אליו" ואח"כ ביאת רפאל ריפא את אברהם (פרש"י יח, ב) לגמרי — כדמוכח מפש־טות הכתובים: וימהר אברהם גו' רק אברהם גו' — ולא רק אחד מס' בחליו שזה הוטבע בטבע (ראה הערה 46) — הרי אין להסיר החולי שמצד המצוה קודם בוא הזמן בטבע.
והנה ע"פ הנ"ל שה' ביום ג' ולכן נתרפא לגמרי (בבוא רפאל) — תלמיד ממולת יקשה מה צורך לבקר את החולה מקודם לזה, הרי בלאה"כ * ותומ"י יתרפא?
ולכן מזכיר רש"י שם בעל המאמר רחב"ח — המ"ד בסוטה (שם) הלוך אחר מדותיו כו' הק' ביקר חולים כו', דזהו מדתו של הקב"ה כו'.
והנה ע"פ הנ"ל תתורץ הקושיא בסוטה: מנ"ל דכאו"א עליו לבקר חולים (ורובם אינם בני גילו דנוטלין אחד מס' בחליו) ושאני הקב"ה דודאי ביקורו פועל כבן גילו. — ועפ"ז מובן ג"כ דמסיים רש"י כאן „ובא הקב"ה ושאל בשלומו" דלכאורה מיותר — אלא דמדגיש דרק „לשאול בשלומו" בא. ולכן חיוב דבקו"ח הוא גם על שאינו בן גילו. וק"ל.

50) סוטה שם.

*) דודאי גם אם לא הצטער אברהם על שאין אורחים הי' בא רפאל לרפאו (וכן היו מהפכים סדום) — אלא שאז הי' בא כמלאך. וק"ל.

„הקב"ה ביקר חולים שנאמר וירא אליו הוי' באלוני ממרא אף אתה בקר חולים".

וואס דערפאר שטייט אין פסוק „וירא אליו הוי'" — און ניט „אל אברהם". וועז עס שטייט „אל אברהם", וואלט מען געקענט מיינען אז דאס איז געווען מצד מעלתו של אברהם אבינו, ובמילא קען מען דערפון ניט אפלערנען אז מען דארף מבקר חולה זיין אויך סתם א אידן. דערפאר שרייבט ניט דער פסוק דעם ווארט „אברהם", בכדי להשמיענו, אז דאס איז ניט מצד ענינו ומעלתו הפרטי פון „אברהם"[51].

אבער וואס איז עס אונז וויכטיק צו וויסן אז דאס איז געווען ביום השלישי — איז עס בכדי אונז צו לערנען, אז קיום המצות, און די הכנות צו דער מצוה און אירע תוצאות, דארפן געטאן ווערן און דורכגיין די דרכי הטבע — בכדי אז פון טבע גופא זאל מען מאכן א „כלי" צו אלקות.

(משיחת ש"פ וירא תשכ"ה)

---

51) וראה ש"ח כאן, שזהו גם הטעם מה שרש"י מדייק „לבקר את החולה" — אף שהי' יכול לכתוב (בקיצור) „לבקרו" — בכדי להשמיענו, שזהו מצד הענין דביקור חולים — אפילו באם הי' זה מישהו אחר.

*) בפשטות י"ל, שכותב כן בכדי לבאר למה ביקר הקב"ה את אברהם.