ויצא ב

א. ווי ס׳איז שוין מערערע מאל געדעט געווארן, באוואַרנט רש״י, בפירושו על התורה, אלע קשיות וחעלכע זיינען שוועך אין פשטות הכתובים (אן אין פאל וועך רש״י האט ניט קיין תירוץ (לויטן דרך הפשט) אויף אַ געוויסע קשיא, זאגט ער דאן ״איני יודע״ וכדומה). און אויב ס׳זיינען דא קשיות וואס רש״י באוואַרנט זיי ניט, איז עס מצד דעם ווייל ער נעמט אן אז די תירוצים אויף זיי זיינען אזוי פשוט צו פארשטיין, אז דער ״בן חמש למקרא״ וועט זיך אליין כאפן אויף זיי.

עפ״ז איז ניט מובן: אין היינטיקע סדרה איז לכאורה פארען אן ענין תמוה, אויף וועלכע עס מאטערן זיך כמה מפרשים אן ספרים. און אין פירש״י געפינט מען ניט קיין שום ביאור אן באוואַרעניש אויף דעם:

אין אונזער סדרה וועט דערציילט, אז יעקב האט חתונה געהאט מיט לאה און רחל, און דערנאך אויך מיט בלהה און זלפה — וואס זיי אלע זיינען געווען בנות לבן [2]. שטעלט זיך דערביי די קשיא: די אבות האבן דאך מקיים געווען כל התורה כולה עד שלא ניתנה — און רש״י זאגט עס בפירוש בנוגע יעקב׳ן [3], דבי׳ עסקינן — היינט ווי האט ער געמעגט נעמען פיר שוועסטער, וויבאלד דאס איז פארווערט געווארן דורכן לאו [4] ״ואשה אל אחותה לא תקח״?

אין כאטש אז בעת דער בן חמש למקרא לערנט די פרשה ויצא, ווייס ער נאך ניט וועגן דעם לאו — וואס ווערט ערשט אנגעזאגט אין אַ וויטערדיקן ארט אין תורה — געפינט מען אבער ניט אויך אין די וויטערדיקע סדרות אז רש״י זאל אט די קשיא באוואַרענען.

אמת טאקע אז אין ספרים זיינען פארען כמה תירוצים אויף דער קשיא — מען קען אבער ניט זאגן אז רש״י באטראכט אט די תירוצים ווי אזעלכע לייכטע און פשוט׳ע ביז אז ער געפינט ניט פאר נויטיק זיי צו דערמאנען — וויל, א) בספרים הנ״ל געפינט מען כמה חילוקי דיעות, מחלוקות וכו׳ וכו׳ — גארניט פשוט אפילו בדרך הגמרא וכו׳. ב) ועיקר: די תירוצים שבספרים הנ״ל זיינען לויטן דרך הפשט ניט אויסגעהאלטן, כדלהלן [5].

---

1) תולדות כח, ה. וראה לעיל ע׳ 1 הערה 2, ובהנסמן בשוה״ג שם.

2) רש״י פרשתנו לא, ג.

3) וישלח לב, ה.

4) אחרי יח, יח.

5) לכאורה הי׳ אפשר לתרץ, שד׳ האמהות היו אחיות רק מן האב ולא מן האם, ובמילא לא היו אחיות כלל עפ״י דין, כי ״אין אבות לב״נ״ (רש״י וירא כ, יב), ולכן אי״ז שייך ל״תרי״ג מצות שמרתי״, כי מה שקיימו האבות כה״ת עד שלא ניתנה הוא דוקא בנוגע לציווים (שמציאות כזו שלאחרי מ״ת היתה אסורה, נמנעו מזה האבות אף שלא נצטוו), משא״כ בנדו״ד, שכל המציאות דאחיות מן האב נתחדשה לאחרי מ״ת ומקודם מ״ת לא היו אחיות כלל (במציאות תורנית), לא הוצרך יעקב להתמיר ע״ע בזה.

אבל — אינו. כי

א) מכיון ש(ע״פ דרך הפשט) טעם האיסור דשתי אחיות הוא בכדי שלא לסתור אהבה הטבעית כדלהלן סעיף ג׳, מסתבר שאיסור זה באחיות מן האב הוא גם בב״נ, מכיון שגם בהם ישנו טבע האהבה. וראה להלן

ב. דער רמב"ן[*] פאַרענטפערט די קשיא; אַז די אבות האָבן געהיט די תרי"ג מצות נאָר זייענדיק אין ארץ ישראל, און יעקב האָט געטומען שתי (ארבע) אחיות וועז ער איז געווען אין חרן. לויט רש"י'ן אַבער קען מען דעם תירוץ ניט אָננעמען, ווייל כנ"ל זאָגט רש"י בפירוש[6] אַז (אויך) אין דער צייט וועז יעקב איז געווען ביי לבן הרשע (אין חרן) האָט ער געהיט די תרי"ג מצות.

נאָך אַ תירוץ איז דאָ, אַז יעקב האָט זיי געטומען עפ"י הדיבור, בכדי להעמיד י"ב שבטים[7]. אַבער אויך דער תירוץ איז לפי דרך הפשט ניט אויסגעהאַלטן און במילא אויך ניט בהתאם מיטן דרך פון רש"י: ווייל (כאָטש ס'איז מובן בפשטות[8], אַז בשעת ס'איז דאָ אַ הוראה מפורשת פון אויבערשטן צו טאָן אַ געוויסן ענין, מוז מען אים טאָן אפילו אין פאַל וועז ער איז ניט בהסכם מיט אַ מצוה ואפילו — נגד אַ מצוה שנצטוו, אַבער) מען געפינט ניט אין ערגעץ

הערה 21.

ב) מפרש"י (תולדות כו, ה) „שניות לעריות" מוכרח שנזהרו גם בעריות שמצד קורבה דאב, שהרי כל השניות (לבד מאם אמו) הם בקורבה דאב (יבמות כא, סע"א)*. ובהכרח לומר, אשר (א) מה שקיימו כה"ת עד שלא ניתנה הוא גם כשה„מציאות" נתחדשה לאחרי מ"ת. או (ב) לפי שאבהות היא מציאות תורנית גם בב"נ בנוגע לדינים אחרים עכ"פ, כמו כיבוד אב (רש"י ס"פ נח); ירושה (כדמוכח בפשטות מכו"כ ענייני ירושה שקודם מ"ת); יחס (ראה רש"י בהר כה, מה). (וראה רמב"ן יבמות צח, א). [אבל מש"כ ברש"י וירא (יט, לב. לז. כ, א) — אינו אלא ענין של „גזרות" — כמפורש ברש"י שם. וכ"מ מפשטות הכתובים שאין זה חטא מות. וראה ג"כ רמב"ן שם יט, לב].

ג) ועיקר: החילוק הנ"ל (האם נתחדש במ"ת רק הציווי, או — גם המציאות (תורנית) והשייכות) אינו פשוט כ"כ עד שבן ה' למקרא יבינו מעצמו מבלי כל רמז ע"ז בפרש"י.

6) תולדות שם.

*) ואף שבע' ב' שם: אשת אחי האם מן האם (ולפי מסקנת הגמרא גזרו עלי' לא מצד אשת אחי האם מן האב, כ"א לפי „דכל שבנקבה ערוה בזכר גזרו אשתו משום שני'" (וראה תוס' שם (ד"ה לא) „דסעם גמור הוא ולא סימנא בעלמא". וצע"ק בלשון הרמב"ם הל' אישות פ"א ה"ו), ושם (כב, א) „שלישי שבבת אשתו" (שהכוונה היא גם לבת בת בתה (כברמב"ם שם. ואין לומר שלפי פרש"י שם ד"ה ושבבתו, הכוונה היא רק לבת בן בתה — כי אין סברא לחלק ביניהם)), „רביעי שבחמותו" וברש"י שם: „אם אם חמותו" (ולפי מ"ש בתוס' (כא, ב. ד"ה אשת) גם אחות אם אמו) — מ"מ פשוט שכוונת רש"י (בפ' תולדות) היא שאברהם שמר (לא רק אחרים מאיסורי השניות, כ"א) כל השניות.

ומ"ש בפנים ההערה „לבד מאם אמו" — הוא ע"פ הברייתא (כא, א). והרי מובן שעיקר השניות הם אלו שנמנו בהברייתא, כדמוכח מפשטות הלשון: מה הם שניות כו'. והשאר הן רק „שיור", וכלשון הגמרא שם (כא, ב) „תנא ושייר", שלשון זה מוכיח — כמו שנתבאר מכבר — שזהו שיור ולא עיקר. — ועד"ז: בכ"מ שהובא לשון זה צריך לפרש כן. ורק עפ"ז מובן למה דוקא אלו דשייר לא הוזכרו בפירוש (שבודאי אינו דרך מקרה).

7) פרשת דרכים דרך האתרים דרוש ראשון (ד"ה ובזה גבאר) בשם מהר"ש יפה. וראה גם גו"א ויגש מו, יו"ד.

8) שלכן לא הוזקק רש"י לפרש שום טעם על ששלח אברהם את ידו לשחוט את יצחק (וירא כב, יו"ד) — אף שב"נ הוזהרו על ש"ד (נח ט, ה'ו) — מכיון שזה הי' עפ"י הדיבור.

אז יעקב איז נצטווה געווארן פון דעם אויבערשטן צו נעמען רחל, בלהה און זלפה [9]. ואדרבה, פון פשטות הכתובים איז מוכח, אז דאס וואס יעקב האט שפעטער געזומען רחל'ן איז געווען א תוצאה פון דעם וואס ער האט זי געוואלט נעמען נאך פריער (איידער ער האט געזומען לאה'ן); און אזוי אויך בשייכות צו זיין נעמען בלהה און זלפה, ווערט דאך געזאגט [10]: "ותתן גו' לאשה" — ניט מצד ה' דיבור.

ג. אין ספרים איז דא א חקירה: צי די אבות, פאר מ"ת, זיינען לגמרי ארויס פון כלל בני נח, ד. ה. אויך להקל, אדער נאר להחמיר [11]. און לויט דער שיטה אז יצאו מכלל בני נח אויך להקל, פארענטפערט מען קושיא הנ"ל [12], אז ווי באלד רחל ולאה (און אזוי אויך בלהה און זלפה) האבן זיך געוויס מגייר געווען איידער זיי האבן חתונה געהאט פאר יעקב'ן. האבן זיי — דורך זייער גירות — ניט געהאט מער דעם גדר פון אחיות, וואס "גר [13] שנתגייר כקטן שנולד דמי".

ס'איז אבער מובן, אז לפי דרך הפשט איז אויך דער תירוץ ניט מספיק:

א) לפי פשטות הכתובים איז אין ערגעץ ניט אנגעדייט, אז פאר מ"ת האבן די אידן געהאט אן אנדער דין ווי די בני נח [14] (אויסער המפורש אז זיי זיינען געווען מחוייב במצות מילה ועוד); וואס וואס דאס וואס די אבות האבן געהיט תרי"ג מצות [15] איז בלויז געווען א חומרא וואס זיי אליין האבן אויף זיך מקבל געווען.

[און נאך מער: די קבלה האט ניט מחייב געווען את זרעם אחריהם, אז אויך זיי זאלן היטן תרי"ג מצות, ווי דאס איז מוכרח פון "ויקח עמרם את יוכבד דודתו" [16]].

און וויבאלד ס'איז ניט געווען דער אלגעמיינער גדר וואס זאל אויסטיילן די אידן, אלס אידן, פון די בני נח, איז דאך במילא אויך ניט געווען שייך דער גאנצער ענין פון גירות *[16*].

9) בפרש"י בפרשתנו (כט, לד): "שהי' אמהות נביאות היו ויודעות כו' וד' נשים ישא", אבל [נוסף על מה שדובר מאו, שאי"ז מכריח שגם יעקב ידע מזה (וממ"ש רש"י בפרשתנו (כט, יז): "שהיתה סבורה לעלות כו'"; (ל, כב): "ושהיתה מצירה כו'", מוכח שאפי' האמהות שידעו שד' נשים ישא לא ידעו זה מקודם, או שלא ידעו את מי ישא)] (א) ידיעה זו אינה הוראה וציווי. (ב) אינו מוכרח שידע מי יהיו נשיו. (ג) אדרבא — מפשטות הכתובים משמע שמקודם לא היי כלל בדעתו של יעקב לישא את לאה. וכן בנוגע לבלהה וזלפה, כדלהלן בפנים.

10) פרשתנו ל, ד. שם, ט.

11) ראה בארוכה פ"ד שם דרוש הנ"ל. בית האוצר אות א'.

12) פ"ד שם בשם מהר"ש יפה. וראה גם גו"א ויגש שם.

13) יבמות כב, א. וש"נ.

14) ואדרבה הפכו משמע מהנאמר ל' אברהם ואתה תבוא אל אבותיך (לך טו, טו), ואין לומר שתרח התגייר, שהרי מפורש שם ברש"י: אביו ועז"ז (שזהו מז' מצות ב"נ — ראה פרש"י ד, כו. יא, כח) . . עשה תשובה. ותו לא.

15) ראה פרש"י בראשית (כו, ה. כז, ג. לב, ה. וראה ג"כ יט, ג).

16) וארא ו, כ.

*16) ואין סתירה לזה ממ"ש רש"י (לך יב, ה) "אברם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים" — כי [נוסף לזה שאי"ז פשוטו ממש, שהרי לאח"ז כותב רש"י "ופשוטו של מקרא"] כוונתו ב"מגייר" ו"מגיירת" היא לא שינוי המצות שלהם — שלא נמצא זה קודם מ"ת. ולהעיר מהל' "ערב" (בא יב, לח) ופרש"י

[אפילו את"ל אַז דאָס גופא, וואָס זיי האָבן אויף זיך מקבל געווען צו היטן תרי"ג מצות, האָט זיך געריכטן ווי גירות — לייגט זיך אָבער ניט אויפן שכל צו זאָגן, אַז אָט די קבלה, וואָס שטעלט מיט זיך פאָר אַן ענין של חומרא, זאָל זי גלייכצייטיק מיט־ברענגען דעם דין פון "גר שנתגייר כקטן שנולד", וואָס זיין תוכן איז קולא. (און כאָטש אַז בפועל איז אין דעם פאַל קיין קולא ניט געווען, ווייל בני נח זיינען מותר בשתי אחיות, ווי־באָלד אָבער אַז דער תוכן פון דעם דין "גר שנתגייר כקטן שנולד" איז אַן ענין של קולא, איז שווער צו זאָגן אַז אויף זיי האָט זיך געלייגט דער דין אפילו בנוגע צו אַ דין וואָס איז ניט קולא [17]).

ב) מען געפינט ניט בפרש"י על התורה ער זאָל בריינגען דעם דין אַז גר שנתגייר כקטן שנולד דמי *[17]. ופשיטא אַז

ג) לויט פשטות הכתובים געפינט מען ניט ערגעץ־וואו אין דער תורה אַז אַ גר זאָל דורך זיין גירות אַנ־ געמומען ווערן ווי אַ קטן שנולד. ואדרבה: ס'איז היפך המוחש — היינו היפך דרך הפשט. (און ווי ס'איז משמע אויך פון דעם וואָס דער אוי־ בערשטער האָט געזאָגט צו אברהם אבינו [18]: "ואתה תבא אל אבותיך גו'", אַז תרח ווערט אין דער תורה באַצייכנט ווי אביו של אברהם אויך נאָכדעם ווי אברהם האָט זיך מגייר געווען [19], און אַז עשייתו תשובה איז

שם ובתשא (לב, ז) — כ"א למה "שהכניסן תחת כנפי השכינה", שגם זה נקרא בשם גירות (אבל לא לגירות ממש — כי קודם מ"ת לא הי' שייך — ע"פ דרך הפשט — ענין הגירות, כבפנים).

ועפ"ז מובן מה שבתחלת פירושו [כש־ מפרש כללות הענין ד"אשר עשו"] כותב "שהכניסן תחת כנפי השכינה" — ולא "שגיירן" (כבב"ר פל"ט, יד: "אלו הגרים שגיירו"), ורק לאח"ז כשמפרש בזה פרטים — "אברהם . . את האנשים, ושרה . . את הנשים" — כותב "מגייר" ו"מגיירת", כי לאחרי שהדגיש כבר בכללות הענין "ש־ הכניסן תחת כנפי השכינה", אינו צריך להדגיש עוד פעם בהפרטים, שאין כוונתו לגירות ממש.

(ולהעיר גם ממה שבתרגום אונקלוס [שהוא קרוב יותר לפשוטו של מקרא (משא"כ תיב"ע וירושלמי)] מתרגם "די שעבידו לאורייתא", ולא "די גיירו" או "דגיירון" כבתיב"ע וירושלמי).

17) וכן מוכרח גם עפ"י דרך ההלכה — לפי פירוש רש"י [דבי' עסקינן] "שניות לעריות" (תולדות שם) — שהרי "לא גזרו שניות בגרים" (יבמות שם).

*17) בש"ח לך יב, ה מפרש שמ"ש רש"י "כאילו עשאום" הוא לפי שגר שנת־ גייר כקטן שנולד דמי. אבל [נוסף על שהוא היפך המוחש, ובמילא — היפך דרך הפשט כדלהלן בפנים] כותנת רש"י שם ב"מגייר" ו"מגיירת" היא רק שהכניסום תחת כנפי השכינה (כנ"ל הערה *16) — והרי אפילו ע"פ דרך ההלכה, כשב"נ מקבל עליו ז' מצות וכיו"ב (אבל לא נתגייר) אינו כקטן שנולד.

ומזה מוכרח שכוונת רש"י שם ב"כאילו עשאום" הוא בעיקר בנוגע לאברהם ושרה, וכלשון רש"י "מעלה עליהם הכתוב כאילו עשאום", אבל לא בנוגע ל"את הנפש אשר עשו", כי אינם כקטן שנולד (אף שי"ל בדוחק שפירוש "עשו" כאן הוא רק (כמו) תיקון (וכיו"ב) — ע"ד פרש"י בראשית א, ז). ועפ"ז יומתק מה שרש"י מפרש את פירושו על "אשר עשו בחרן", ואינו מעתיק "את הנפש", כבסנה' צט, ב ובב"ר פל"ט, יד.

18) לך טו, טו. וראה לעיל הערה 14.

19) אין להוכיח שאין באברהם הענין דגר שנתגייר כקטן כו' ממה שהוזקק אברהם לומר לאבימלך "אך לא בת אמי" (וירא כ, יב) — כי יש לומר שאבימלך לא הי'

אַ בשורה צו אברהם'ן. ועוד ועיקר — אַז אברהם איז „תבא אל אבו־תיך").

ד) דער איסור פון אחות אשתו איז ניט מצד דעם גדר פון סתם קרובה'שאפט, ווי אַנדערע עריות של קרובים, נאָר דאָס האָט צוטאָן מיט פאַרהיטן פון צעשטערן דעם יחס פון אהבה טבעית שבין אח־יות[20]: וויבאַלד אַז שוועסטער האָבן אַ נאַטירלעכע אהבה איינע צו דער צווייטער, טאָר מען דעריבער ניט נעמען קיין צוויי שוועסטער און דורך דעם גורם זיין אַז זיי זאָלן ווערן צרות און שונאות זו לזו[21].

לפי"ז קומט אויס (עפ"י דרך הפשט) אַז אפילו אויב אויך פאַר מ"ת איז ביי זיי פאַראַן דער דין פון „גר שנתגייר כקטן שנולד" לגבי אַלע אַנדערע ער־יות, האָט אַבער ביי זיי געמוזט זיין אַן אויסנאַם בנוגע אחות אשתו — ווי־באַלד אַז אויך ביי שתי אחיות שנתגיירו איז דאָ די אהבה טבעית[22], טאָר מען ניט פאַראורזאַכן אַז זיי זאָלן ווערן „זו צרה לזו"[23].

מתקבל אצלו אשר גר שנתגייר הוא כקטן שנולד. וכן אין להוכיח מפרש"י ס"פ נח „שלא כו' יאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו" וכנ"ל בנוגע לאבימלך.

20) וכמפורש בקרא (אחרי יח, יח) שהטעם ד„לא תקח" הוא „לצרור". וראה רמב"ן, טור הארוך וספורנו שם (וראה גם חינוך מצוה רו), שמטעם זה האיסור הוא רק „בחיי". (וראה להלן ע' 188 9, שעפ"י דרך הפשט — כ"ה גם בכל העריות (לבד מאשת אחיו)).

21) ואולי יש לומר, שמטעם זה האיסור דאחות אשתו — בדרך הפשט (ולהעיר שלפי הרמ"ה (סנה' נח, א) כן הדין גם עפ"י דרך ההלכה למ"ד שעריות בב"נ ילפינן מ„איש איש") — הוא גם בב"נ.

22) להעיר מפירש"י וישלח לב, ז. יב.

23) אלא שעפ"ז גם עתה בגרים — צ"ל

ד. נאָר דער ביאור אין דעם איז[24]: דאָס וואָס די אבות האָבן אויף זיך מקבל געווען צו היטן כל התורה טרם שניתנה איז עס, כאמור לעיל, געווען אַ חומרא, און אַ הוספה אין פרומקייט מצד האבות, וואָס דערפאַר ווערט עס געערבנט פאַר אַ זכות מיוחדת וכמש"נ[25]: עקב גו' משמרתי וגו'. ובמילא איז פאַרשטאַנ־דיק, אַז בשעת דער קיום פון אַ געווי־סער מצוה שלא בצטוו עלי' איז געווען אין סתירה צו אַ מצוה אויף וועלכער זיי זיינען יע נצטווה געווארן, האָבן זיי דאָן די ניט־אָנגעזאָגטע מצוה ניט מקיים גע־ווען. וואָרום ס'איז פשוט וברור, אַז אַן ענין פון חומרא און הידור קען ניט דוחה זיין אַ דבר של ציווי וחיוב.

האיסור דשתי אחיות! ולא מצאתי זה בשו"מ לע"ע.

24) גם יש לומר (וכן מוכרח, באם נאמר כנ"ל הערה 21), שמכיון שהטעם דאשה אל אחותה לא תקח הוא „לצרור" — בנדו"ד (גבי לאה ורחל), מכיון שרחל מסרה הסימנים ללאה (רש"י פרשתנו כט, כה) וא"כ הרי בודאי שלא תהי' צרה לה* — ליכא האיסור דאחות אשתו (ע"ד הפשט).

25) תולדות כו, ה ובפרש"י שם.

---

*) ואין סתירה לזה מפרש"י וישלח (לה, כב) „אחות אמי היתה צרה לאמי" — כי הכוונה שם הוא (א) למה שמטתו היתה נתונה תדיר באהל רחל (ובדוגמת „שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי" שהוא מצד שנתן יעקב את מטתו באהל בלהה. וכמובן מזה שע"י „בלבל משכבו" רצה לפעול שלא תהא צרה כו'), (ב) וגם בזה, הכוונה ב„צרה" אינו שהיא מצירה לה ושונאה (כענין „לצ־רור" — ראה מקומות שנסמנו בהערה 20), ורק בשם המושאל (כי פשוט שיעקב לא גרם ששתי אחיות יהיו צרות זו לזו, גם ע"י נתינת מטתו תדיר באהל רחל — אף ש"ל שאין בזה איסור, כי האיסור ד„לעשות את זו צרה לזו" הוא דוקא „לא תקח", והרי ע"י לקיחתו אותן לא נעשו צרות, כבפנים ההערה).

אין אַנדערע ווערטער: אין דעם פאַל באַשטייט קיום התורה אין — ניט טאָן דעם הידור וחומרא (ווייל ער איז בסתירה צו אַ ציווי שנצטווה).

וואָס דאָס איז בפשטות[26] דער טעם וואָס אברהם האָט ניט מקיים געווען די מצות מילה אײדער ער איז דערויף נצטווה געוואָרן (וואָס דאָס איז בסתירה לכאורה צו דעם וואָס עס שטייט[6] „ויש־מור משמרתי וגו׳ "[27]):

אויף „ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש"[28] זאָגט רש״י אַז „דמכם" מיינט „השופך דם עצמו", וואָס לויטן דרך הפשט ווערט דערמיט געמיינט, אַז אַ מענטש טאָר ניט פאַרגיסן זײַן אײגן בלוט, אפילו ווען דאָס דערפירט ניט צו היפך החיים[29] (ובדוגמת „דמו לא תאכ־לו"[30] וואָס שטייט אין פֿריערדיקן פסוק בנוגע דם בהמה, ואו רש״י זאָגט בפירוש אַז דאָס מיינט „דם מן החי"), און אפילו ניט לידי חולי. איז מהאי טעמא האָט אברהם ניט געטאָרט זיך מל זײַן כל זמן שלא נצטווה, ווייל דאַן וואָלט עס געווען פאַרבונדן מיטן איסור פון שפּיכת דמים, וואָס ווערט פאַראורזאַכט דורך זײַן מל זײַן זיך (ובפרט אַז דאָס ברענגט לידי חולי[31] און מ׳קען קומען אויך לידי סכנה[32]) — דאַקעגן לאחר שנצטווה על המילה, איז דער ציווי מפורש פון מילה דוחה דעם איסור פון ש״ד*[32].

ה. אויסער די מצות אויף וועלכע די ב״נ זײַנען נצטווה געוואָרן, זײַנען אויך געווען כמה ענינים התגדרות וואָס זײַ

---

26) בפנימיות הענינים — ראה תו״א ס״פ לך. וראה גם לעיל ע׳ 89 ובהנסמן שם.

27) התירוץ הידוע (ריב״א עה״ת ס״פ לך), שמכיון שקיום מצות מילה שייך רק פּעם אחת, לכן לא מל א״ע עד שנצטווה על זה, כי „גדול מצוה ועושה כו׳ " (קדושין לא, א. וש״נ) — אין לאומרו לפרש״י עה״ת כי (א) בפשטות הכתובים ובפירש״י לא נזכר זה דגדול מצוה כו׳, (ואין לומר שזה דבר פשוט כ״כ שה„בן חמש (למקרא)" מבין זאת מעצמו — שהרי אפילו רב יוסף הי׳ סבור מקודם אשר אינו מצוה ועושה גדול יותר (קדושין שם)). (ב) לפי״ז נמצא, ש„וישׁ־מור משמרתי גו׳ " הי׳ במיעוט שנותיו — רק באותם השנים לאחרי שמל עצמו ולא לפנ״ז, שהרי סוכ״ס לא שמר מצוה זו ופשיטא שלא הי׳ זה עק״ב שנה (נדרים לב, סע״א) (להביאור שבהשיחה — ראה להלן הערה 45).

28) נח ט, ה.

ברמב״ן שם, שפירוש „דמכם לנפשותיכם" הוא הדם שהוא לנפש ולא דם האברים שאין הנשמה תלוי׳ בהם. אבל בפירש״י שם: א) „דם עצמו" — סתם. ב) „לנפשותיכם — אף החונק עצמו", ולא קאי א„דמכם".

29) וכן מוכח ממ״ש רש״י „לנפשותיכם — אף החונק עצמו אעפ״י שלא יצא ממנו דם". ובאם נאמר שהאיסור בשופך דם עצמו הוא דוקא כשבא עי״ז לידי מיתה — לא הוצרך הכתוב לומר „דמכם", שהרי זה נכלל כבר ב„לנפשותיכם". (ועפי״ז מתורץ בפשטות קושיית הגו״א — נח שם).

ויש לומר שהוכתת רש״י לפרש כן, הוא מזה גופא שפרט הכתוב „דמכם".

30) שם ט, ד.

31) ראה רש״י ר״פ וירא: לבקר את החולה.

32) שלכן מחללין עליו את השבת (שבת קלד, ב). ובתנחומא (לך טז): מילה סכנת נפש היא לפיכך כו׳.

ועפ״ז יש לתרץ ברמב״ם (הל׳ מילה סוף פ״א): א) שכותב (ומסיים) במיוחד במילה „שסכנת נפשות דוחה את הכל", אף שכבר אמרה (בהל׳ יסוה״ת רפ״ה) „כל מצות האמורות בתורה .. וחי בהם ולא שימות בהם", וזהו גם בספק (יומא פה, ב) (ולהעיר מהל׳ שבת רפ״ב). ב) שאינו מסתפק בזה ומוסיף „ואפשר למול לאחר זמן וא״א להחזיר נפש אי מישראל לעולם".

*32) ומה שאמר יוסף למצרים שימולו (פרש״י מקץ מא, נה) — נתבאר בלקו״ש ח״י ע׳ 138 ואילך.

— אלע ב"נ — האבן אליין אויף זיך אנגענומען. ווי רש"י זאגט [33]: „שהאומות גדרו עצמן מן העריות ע"י המבול", מיינענדיק דערמיט, אז זיי האבן זיך מגדיר געווען אויף פון אזוינע עריות אויף וועלכע זיי זיינען ניט נצטווה געווארן.

און דערמיט וועדט אויך מביאר אין פשטות וואס רש"י זאגט במ"א [34]: „שלא ידא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו" — הגם אז אויף כיבוד אב איז מען ערשט נצטווה געווארן במרה [35] — ווייל כיבוד אב איז געווען פון די עניני זהירות און הנהגות טובות וואס זיי אליין האבן געגומען אויף זיך [36].

נאך מער: די ענינים וואס מען האט אויף זיי קיין ציווי ניט געהאט נאר „גדרו עצמן" וכיו"ב — האבן זיי נאכן אנגענומען זיי אויף זיך באקומען א תוקף עפ"י דיני ב"נ (וע"פ תורה) און מען איז נעגש געווארן ביים עובר זיין אויף זיי סיי בידי שמים [37] סיי בידי אדם [38].

וואס דערפון איז מובן בפשטות, אז אויב ביים מקיים זיין א געוויסע מצוה וואס די אבות האבן אויף זיך מקבל געווען וואלטן זיי דורך דעם געדארפט סותר זיין א הגדרה או ענין טוב וואס אלע בני נח האבן אויף זיך מקבל געווען — טארן די אבות ניט מקיים זיין זייער חומרא וקבלה, היות אז די ענינים וואס אלע האבן מקבל געווען אויף זיך האבן אין זיך מער הארבקייט ווי דאס וואס נאר די אבות האבן אויף זיך מקבל געווען.

ו. פון די זהירות'ן וואס זיינען דע־מאלט געווען אנגענומען ביי די אומות איז געווען — צו אפהיטן זיך פון אפ־נארן איינער דעם אנדערן. וכדמוכח פון דעם וואס יעקב האט געטענה'ט צו לבן'ען „ולמה רמיתני" [39], ביז אפילו לבן (הרמאי [40]) האט געמוזט פארענט־פערן זיך מיט דער בארעכטיקונג, אז „לא יעשה כן במקומינו גו'" [41].

ועפי"ז איז פארשטאנדיק וואס יעקב האט געגומען רחל'ן [42] — טראץ דעם איסור פון „ואשה אל אחותה לא תקח" — ווייל יעקב האט פריער צוגעזאגט חתונה צו האבן מיט רחל'ן און האט איר אפילו געגעבן סימנים בשייכות דער־מיט [43], איז אויב ער וואלט איר ניט דערפילט דעם צוזאג, וואלט ער דאך דערמיט באגאנגען רמי' [ובפרט נאך, אז ווי א תוצאה דערפון וואלט אויך געווען דער חשש אז זי זאל ארייגפאלן בגורלו של עשו, א זאך וואס וואלט איר גורם געווען א געוואלדיקן צער [44]]. במילא איז מובן, אז די חומרא פון אפהיטן דעם לאו „ואשה אל אחותה לא תקח", אויף וועלכן ס'איז דאן ניט געווען קיין

33) וישלח לד, ז.
34) ס"פ נח.
35) רש"י משפטים כד, ג. ואתחנן ה, טז. (וכ"ה בסנהדרין נו, ב).
36) ראה נח ט, כג ובפרש"י שם.
37) וכמו שמצינו שנענש יעקב על שלא קיים כבוד אב ואם (רש"י (ישן) ס"פ תולדות. וישב לז, לד) — אף שלא נצטוה ע"ז.
38) ראה מפרשים בענין הריגת אנשי שכם. להלן ע' 190.

39) פרשתנו כט, כה.
40) ראה רש"י כט, יח.
41) פרשתנו כט, כו.
42) בנוגע לבלהה וזלפה — ראה להלן בשיחה א' לפ' ויגש.
43) רש"י כט, כה.
44) ראה רש"י פרשתנו ל, כב.

ציווי, האָט ניט געקענט דוחה זיין דעם איסור פון רמי'[45].

ז. איינע פון די הוראות דערפון פאר יעדן אידן איז מובנת גאָר אין פשטות: בשעת אימעצער וויל מחמיר זיין אויף זיך און אָפהיטן הידורים, דאַרף ער צום אַלעם ערשטן באַוואָרענען אַז דאָס זאָל ניט זיין אויפן חשבון פון אַנדערע.

ואדרבה: מען געפינט אַז דאָס וואָס דער איבערשטער האָט מחבב געווען אברהם אבינו — ידעתיו (לשון חיבה)[46] — איז געווען בעיקר (ניט צוליב דעם וואָס ער האָט מקיים געווען כל התורה כולה עד שלא ניתנה, נאָר) „למען אשר (לפי שהוא) יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך הוי' לעשות צדקה ומשפט"[47] — וואָס די אידן בני אברהם וועלן לדורותיהם טאָן צדקה איינער מיטן צווייטן, און אין אַן אופן פון „משפט", ווי חסידות[47] טייטשט — אַז מען דאַרף זיך „משפט'ן" וויפל עס קומט זיך — און ס'איז דאָך „ידע איניש בנפשי'" — און די איבעריקע אָפגעבן דעם צווייטן.

וכשם ווי דאָס איז בגשמיות, אַזוי איז עס ברוחניות: בשעת ס'איז דאָ אַ איד וואָס וויים ניט פון אידישקייט און מען דאַרף אים געבן צדקה ברוחניות, דערציילן אים אזן וויזן אים די וועג פון אידישקייט וכו', האָט אַ צווייטער איד, וואָס קען דאָס אויפטאָן, קיין רעכט ניט צו טענה'ן אַז ער וועט בעסער אָט די צייט פאַרנוצן פאַר זיך אויף צו שטייגן אַליין אין תורה ועבודה — נאָר ער דאַרף זיך אַליין משפט'ן: מיט וואָס איז ער דאָס וויכטיקער און שענער פון יענעם, אַז ער דאַרף האָבן כל מיני הידורים ברוחניות, אויפן חשבון פון דעם וואָס ער וועט פאַרמיידן פון אַ צווייטן אידן די ענינים הכי מוכרחים?

ח. אין היינטיקער סדרה ווערט דערציילט וועגן דער עבודה וואָס יעקב האָט געטאָן מיט די „מקלות", וואָס די עבודת יעקב איז געווען בדוגמת מצות תפלין[48], איז כאָן המקום צו מעורר זיין נאָך אַמאָל וועגן פאַרשטאַרקן דעם ענין פון „מבצע תפלין" — צו משתדל זיין זיך בכל מיני השתדלות אַז נאָך אַ איד אזן נאָך אַ איד זאָל לייגן תפלין. ובפרט אַז במצב ההוה, איז עס ניט נאָר צדקה ברוחניות, נאָר אויך צדקה בגשמיות — וויל יעדער הוספה אין הנחת תפלין איז מוסיף אין דעם „ויראו ממך"[49] — אזן אין דעם „וטרף זרוע אף קדקוד"[50], אַז בזכות הנחת תפלין וועט פאַלן אַ פחד אויף אַלע שונאי ישראל אזן אידן וועלן מנצח זיין.

---

45) ואין להקשות על מ"ש רש"י „ותרי"ג מצות שמרתי" וכן על מ"ש „וישמור משמרתי וגו'" (שהכוונה הוא לכל המצוות), והרי סו"ס לא קיים (אברהם) מצות מילה ו(יעקב) מצות איסור אחות אשתו — כי רש"י משנה ומדייק „ותרי"ג מצות שמרתי" (ולא „קיימתי" כבקודם) כביומא (כח, ב) „קיים", או „עשיתי" כבקודמו (פב, א) „עשה"), והיפך השמירה הוא דוקא כשעובר על ל"ת או מבטל מ"ע באיסור, ולא כשעובר מצד ציווי התורה, ואדרבא זוהי שמירת המצות. ובדוגמת עשה דוחה ל"ת, פקו"ג דוחה כו', ועוד — שמקיים ציווי התורה ע"י שאינו מקיים המצוה. וכדלעיל בפנים.

46) וירא יח, יט ובפרש"י שם.

47) ראה תו"א סג, ב. ד"ה נ"ח תרמ"ג ס"ג. אשר ברא תרפ"ט (סה"מ קונט' ח"א) ס"ד. ובכ"מ.

48) זח"א קסב, א.

49) ברכות ו, א. וראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 271 ואילך.

50) ראה הל' קטנות להרא"ש, הל' תפלין סט"ו וז"ל: מפני קיום מצות תפלין (שמניחין על הזרוע והקדקד) ותיקונן יתקיים באנשי המלחמה וטרף זרוע אף קדקד (ראה לקו"ש ח"ט ע' 11 הערה 57, בחיי ס"פ מטות (הובא בשוה"ג שם)).

און דאָס איז דאָך אויך אַ הכנה צו ביאת משיח צדקנו, וואָס לאחרי ביאתו און דורך אים[51] וועט זיין קץ הגלות, און דערנאָך — ווי דער רמב"ם זאָגט עס קלאָר און דייטליך — וועט זיך אָנהויבן די אתחלתא דגאולה און דערנאָך די גאולה האמיתית והשלימה, און דערנאָך און דורך משיח'ן דוקא — קיבוץ גליות, בקרוב ממש בעגלא דיתך.

(משיחת ש"פ מקץ תשכ"ח)

---

51) ראה רמב"ם (הל' מלכים ספי"א) פס"ד ברור בזה וז"ל: יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות.. ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' ... עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל כו'. (וידוע אשר מדייק הרמב"ם גם בסדר דבריו. וראה ג"כ התחלת הפרק שם).

ואין שום פוסק חולק בזה. וידוע הכלל (ראה משל"מ הל' כלאים פ"ט, הי"א ובס' שנסמנו בשד"ח כללי הפוסקים ס"ו סק"א) שבמקום שנ"כ הרמב"ם לא השיגו עליו ה"ז הוכחה שמסכימים לדבריו. ובנדו"ד ה"ז הראב"ד, הכסף משנה (הב"י, מרן המחבר), הרדב"ז וכו'.

והרי פס"ד הלכה למעשה הוא דוקא בספרי הפוסקים ולא במדרשי חז"ל ואפילו לא בסוגיות חמורות שבש"ס. ובודאי ובודאי שידע הרמב"ם מחז"ל בסנהדרין ובירושלמי ריש ברכות וכו'. ותמיהני שימצא מי שהוא שיאמר שדוקא הוא הוא המבין מחז"ל בסנה' וכו' — והוא הוא החולק על פס"ד מפורש דהרמב"ם והראב"ד ומרן המחבר וכו'.

נוסף על הבלבול והטשטוש והחילוף והתמורה וכו' דגאולה של יחיד או של יחידים וקבוצות רבות מן המיצר והשבי' [אף דשם גאולה עלי' — רש"י ד"ה אתחלתא (מגילה יז, ב)] — כגאולה מן הגלות, שמפני חטאינו גלינו כו' ועי"מ משיח צדקנו נגאל,

ונוסף על הבלבול וכו' דאתחלתא דגאולה המדוברות בכ"מ בחז"ל שהם ע"ד ההתחלה שהייתה ברגע הראשון שלאחרי חורבן ביהמ"ק וכמפורש באיכ"ר (פ"א, נא) שגעתה פרתו פעם שני' אמר נולד מושיען וגואלן של ישראל, ומפרט שמו ועירו וכו' (וראה תדא"ג מהרש"א סנהדרין צח, ב),

אגדה שהובאה גם בנוגע להלכה למעשה, שהרי היא מהטעמים (ברכ"י או"ח סתקנ"ט וזכור לאברהם ח"א אות ט' (בשם הרח"ו)) שאומרים נחם במנחת יום החורבן (ט' באב) ומקדשין הלבנה במוצאי היום (פע"ח ומ"ח במקומו), ומי שלא קיים פו"ר ויש חשש שיתבטל השידוך — עושה הנישואין במוצאי ת"ב (שד"ח מע' ביהמ"צ בסופה),

ולאחרי אתחלתא זו — התחיל מר הגלות ר"ל

— וע"ד מאמר הידוע דרבנו הזקן (הובא בפלח הרמון שמות ז, א) "שלפני נשמות הגבוהות כמו רשב"י לא נחרב הבית כלל" והרי ערק רשב"י והי' במערה י"ג שנה מפני גזירת רומי וכו' —

— באתחלתא דגאולה מן הגלות, גאולה שתשים קץ לגלות ושאין אחרי' גלות וכו'.

וראה מגילה (יז, ב) בששית קולות בשביעית . . . אתחלתא דגאולה ובפירש"י ע"ז בסנה' (צז, א).

ויה"ר אשר תתחזק האמונה והצפי' לגאולה האמיתית ע"י משיח צדקנו, אשר זה עצמו יקרב (ראה בארוכה שיחת אחש"פ תרצ"ט) וימהר את ביאתו.