בשלח

א. אויפן פסוק[1] „וישב הים לפנות בקר לאיתנו" זאגט דער מדרש[2], אַז בעת'ן באַשאַפן דעם ים, האָט דער אויבערשטער מיט אים אויסגענומען אַ תנאי: ער זאָל זיך שפּאַלטן פאַר די אידן ווען זיי וועלן דאַרפן אַריבערגיין דעם ים. און דאָס מיינט דער פסוק וישב הים גו' לאיתנו („לאיתנו" אותיות „לתנאו"[3]) — „לתנאו שהתניתי עמו מתחילה".

איז אין דעם ניט מובן: דער פסוק וישב הים גו' לאיתנו רעדט דאָך (ניט וועגן בקיעת הים, נאָר פאַרקערט) ווי נאָך דעם „ויבקעו המים" האָט זיך דער ים צוריקגעקערט צו זיין פריערדיקן מצב ווי ער איז געוועזן פאַר קריעת ים סוף. איז ווי זאָגט דער מדרש אַז „וישב גו' לאיתנו" מיינט „לתנאו", צו דעם תנאי אַז ער זאָל זיך שפּאַלטן?

מפרשים[4] ענטפערן, אַז דער תנאי וואָס דער אויבערשטער האָט אויסגענומען מיטן ים (ער זאָל זיך שפּאַלטן פאַר אידן) איז געווען, אַז אויב ער וועט זיך ניט שפּאַלטן זאָל אין אים ניט זיין מער קיין וואַסער [ענליך ווי רפב"י האָט געזאָגט צום טייך גינאי[5] (וועז דער טייך האָט זיך ניט געוואָלט שפּאַלטן פאַר אים) „אם אי אתה חוֹלק גוזרני עליך שלא יעברו בך מים לעולם")].

און עפ"ז זיינען זיי מסביר דעם מאמר המדרש „וישב הים לאיתנו — לתנאו", אַז דאָס וואָס דער ים האָט זיך אומגעקערט „לאיתנו" איז עס דערפאַר וואָס ער האָט מקיים געוועז „תנאו", וואָרום אויב ער וואָלט דעם תנאי ניט מקיים געווען, וואָלט זיין מציאות בטל געווארן.

אָבער דער תירוץ[6] איז לכאורה ניט מספיק:

א) וועז דער ים וואָלט ניט מקיים געווען דעם תנאי (איז נוסף דערצו וואָס ער וואָלט אין זיך קיין איתן (תוקף) ניט געהאַט, נאָר עס) וואָלט אין אים בכלל מער קיין וואַסער ניט געווען. אָבער פון דעם וואָס דער „לתנאו" איז מרומז אין דעם וואָרט „לאיתנו", וואָס מיינט — ווי רש"י זאָגט — לתקפו, ווייזט דאָך אויס אַז בלויז דער תוקף פון ים איז פאַרבונדן מיטן תנאי?

ב) דער פירוש פון „(וישב הים גו') לתנאו" איז, אַז דער ים האָט זיך אומגעקערט צו זיין תנאי. לפי הנ"ל קומט אָבער אויס, אַז „וישב הים גו' לאיתנו — לתנאו" מיינט, אַז דאָס אומקערן זיך פון ים „לאיתנו" (לתקפו) איז געקומען דורך דעם וואָס ער האָט פריער מקיים געווען זיין תנאי, און ניט אַז דאָס גופא וואָס ער האָט זיך אומגעקערט איז זיין תנאי?

---

1) פרשתנו יד, כז.
2) ב"ר פ"ה, ה. שמו"ר פכ"א, ו. זח"ב קצח, ב.
3) בעה"ט עה"פ.
4) ידי משה לב"ר שם.
5) חולין ז, א. וראה היום יום ע' כ (ממאמר הה"מ דלקמן סעיף ב'), שחלוקת גינאי נהרא הוא כענין קרי"ס. וראה חולין שם: כמשה ושתין רבוון.
6) ועד"ז יש להקשות בתירוץ אוה"ח הק' (עה"פ) על קושיא הנ"ל.

ב. אויפן פסוק [7] „וישב הים לפנות בקר לאיתנו", איז פאראן אַ מאמר אין אור תורה פון מעזריטשער מגיד (וואס ער האט געהערט פון בעש"ט [8]) וואו ער איז מבאר דעם מדרש „לאיתנו — לתנאו". און עפ"ז איז ער מבאר [דעם לשון רז"ל [9] „עושין רצונו של מקום" און ניט „עושין דברו" אדער „מאמרו", ווי אויך] די פריער־דערמאנטע תשובה פון רפב"י צו גינאי נהרא „אם אי אתה חולק גוזרני עליך שלא יעברו בך מים לעולם":

וויבאלד אז דער אויבערשטער האט אויסגענומען מיט מעשה בראשית „שיעשו רצון הצדיקים אף שאינם בטבעם" — איז „אם אי אתה חולק" און ניט מקיים דעם תנאי, „הרי אתה כלא הי' מעולם וכמו שלא נבראו כאן מים ונמצאו שלא יעברו בך מים לעולם". דאס הייסט, אז „גוזרני עליך שלא יעברו בך מים לעולם" מיינט ניט בלויז אז מכאן ולהבא וועט אין אים קיין וואסער ניט דורכגיין, נאר נאך מער: היות אז מלכתחלה איז ער באשאפן געווארן בתנאי ער זאל טאן רצון הצדיקים — איז זיין גאנצע מציאות, אויך די וואס ביז איצטער, תלוי אין דעם קיום התנאי. ווארום אויב ער איז ניט מקיים דעם „תנאי הנאמר בשעת המאמר" — איז ער „כלא הי' מעולם", ווייל באופן כזה איז ער קיין מאל ניט געווען במציאות.

ועפ"ז האט מען געקענט פארענט־

7) היום יום שם.

8) ברכות לה, ב.

9) ראה ב"ר שם (ועד"ז בזהר שם): לא עם הים בלבד התנה הקב"ה אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית. וראה אוה"ת.

פערן וואס עס שטייט „וישב הים גו' לאיתנו" — הגם אז אויב ער וואלט זיך ניט געשפאלטן פאר אידן, וואלט ער ניט בלויז ניט געהאט קיין תוקף, נאר ער וואלט בכלל געווארן אויס מציאות:

היות אז דער קיום התנאי פון דעם ים איז נוגע ניט בלויז צו זיין מציאות מכאן ולהבא (אז אן דעם קיום התנאי וועט אין אים מער קיין וואסער ניט גיין, כנ"ל), נאר אויך צו דער מציאות זיינער וואס ביז יענעם זמן [הגם אז לכאורה פאסט ניט קיין שינוי אין א „געווען" מציאות] — אז ווען ער זאל ניט געווען מקיים זיין דעם תנאי, וואלט ער נתבטל געווארן „ממציאות הבריאה" [10] (אין אן אופן פון „אין [11] ואפס ממש כמו לפני [12]

10) לשון האו"ת שם.

11) לשון אדמוה"ז בתחלת שעהיוה"א (לענין „אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן"), וראה הערה הבאה.

12) וי"ל הביאור בזה: באם היו הנבראים (לאחרי שנתהוו) איזו מציאות לעצמם ח"ו (בדוגמת אומן העושה כלי — וכסעות הכופרים המובא בשעהיוה"א רפ"ב), הנה אף שגם לדעתם מובן הדבר שבכחו של הקב"ה לעשות שיהיו „אין ואפס ממש"

[דכאשר איזו מציאות מתבטלת על ידי פעולתו של גברא, אזי הביטול הוא רק בנוגע לצורת הדבר. משא"כ בנוגע להקב"ה, הרי מובן (ראה מו"נ ח"ב פי"ז) גם לדעתם, שכמו שיש ביכלתו להוות מאין ליש כן ביכלתו לעשות גם מיש לאין (גם באם מציאות הבריאה היתה ח"ו מציאות לעצמה)],

בכ"ז, מכיון שמצד עצמה היתה מציאותה נשארת גם עכשיו וביטולה הוא מצד כח אחר, הרי אף שלאחרי ביטולה היא „אין ואפס ממש" בכ"ז אינה כמו לפני שי"ב. שאז לא הי' לה מציאות מלכתחילה *.

*) ויתירה מזו: אפילו באם נאמר גם לדעתם, שהתהוות הבריאה מלכתחילה היא רק עד משך זמן מוגבל דשית אלפי שנין,

ששת ימי בראשית ממש"[13]).

דערפאר איז דער ענין פון „לתנאו" מרומז דוקא אין „לאיתנו — לתקפו", אז דורך דעם קיום התנאי איז ניט נאר אויף וויייטער געבליבן דער (זעל־בער) ים, נאר נאכמער: „לתקפו" —

אבל מכיון שכל מציאות הבריאה, גם בעת היותה, היא רק מצד כח האלקי המהווה אותה תמיד, ובסילוק הכח — מתבטלת מציאותה ממילא, הרי (לאחרי סילוק הכח) אין לה שום מציאות כלל, וכמו לפני ששת ימי בראשית ממש. (ובדוגמת אבן ההולך ממטלמ"ע מצד הכח כו', שלאחרי סילוק הכח — נשאר האבן כמו שהי' תחלה**).ועצ"ע. ולהעיר ממו"נ ח"א פס"ט.

13) וי"ל, שאופן ביטול הים באם לא הי' מקיים תנאו [ועד"ז, אופן הביטול דכללות הבריאה באם לא היו ישראל מקב־לים את התורה (שבת פח, א. ע"ז ג, א)], יותר הוא מאופן הביטול ב„אילו היו ה־אותיות מסתלקות כרגע ח"ו" שבשהיוה"א שם. כי בנוגע לסילוק האותיות, הרי עד הרגע שהאותיות מסתלקות היתה המציאות (מציאות ע"פ תורה, ע"י עשרה מאמרות שבהם נבה"ע) והביטול הוא רק מכאן ולהבא (אלא שאופן הביטול מכאן ולהבא הוא — כמו שלא הי' מעולם כלל, וכמבואר בהערה הקודמת). משא"כ בנדו"ד, מכיון שההתהוות מלכתחלה היתה על תנאי, הרי כשהתנאי אינו מתקיים מתבטל הדבר מלמפרע. וראה לקמן הערה 36.

ולאחרי זמן זה תתבטל ממילא (שזה מורה שגם בזמן היותה אינה מציאות אמיתית — ראה לקמן סעיף ה') — בכ"ז, באם (מצי־אות זו עכ"פ, שאינה אמיתית) היתה ח"ו מציאות מצד עצמה (שאינה צריכה להתחדש תמיד מהבורא), הרי גם לאחרי שתתבטל — אף שהביטול יהי' ממילא, נשארת עדיין איזו „מציאות" למציאותה, ואינה כמו לפני ששת ימי בראשית ממש.

**) ויתירה מזו: בהמשל דזריקת אבן, הרי גם אח"כ שייך לומר שבתחלה הלך מלמטלמ"ע. משא"כ בהנמשל — מכיון שגם

עס איז געווארן אַ תוקף אויך אין זיין פריערדיקער מציאות[14].

אבער אט־דער ביאור פאַרענטפערט בלויז די ערשטע שאלה — פאַרוואס עס שטייט לאיתנו, וואס ווייזט אַז דער קיום התנאי האט אַנגעירט בלויז אין זיין תוקף — ווייל דאַ רעדט זיך (אויך[15]) וועגן דעם עבר זיינעם; עס בלייבט נאָך אבער אַלץ שוועבט דער לשון „לתנאו", אַז ער האט זיך אומגעקערט צו זיין תנאי, וכנ"ל.

ג. וועט מען פאַרשטיין דעם בי־אור בכל הנ"ל, בהקדים די שווערי־קייט אין דעם וואַרט „לאיתנו", וואס צוליב דעם לערנט עס דער מדרש „לתנאו"[16]:

דערפון וואס דער פסוק דערציילט „וישב הים גו' לאיתנו", איז משמע אַז דערינען איז פאַראַן אַ חידוש. ולכאורה, וואו איז פאַראַן אַן אַרט צו מיינען אַז דער נס פון „וישם

---

14) ראה עד"ז אוה"ת ואתחנן ס"ע תטו ואילך.

15) אבל פשוט שגם לפי ביאור זה, נכלל ב„וישב הים גו' לאיתנו" גם מציאותו שמכאן ואילך (ולא רק תוקף מציאותו שעד שעת הבקיעה), שלכן נאמר לאיתנו ב„וישב הים" — אף שהתוקף שבנוגע להעבר נעשה בעת קיום התנאי ולא כש„וישב".

16) בפי' מהרז"ו (לשמו"ר שם) „ש־הול"ל וישב הים וגו' לקדמותו או לתקפו ע"כ דורש כו'". אבל י"ל יתירה מזו, כבפנים — דבפשטות תיבה זו (אף באם הי' נאמר לתקפו וכדומה) מיותרת לגמרי.

זמן עצמו הוא מציאות נברא (ראה דרמ"צ מצות האמנת אלקות פי"א ובכ"מ), ובהס־תלק (המאמר אשר בו מ)העשרה מאמרות יתבטל גם הזמן, הרי במילא לא ישאר שום רושם כו' כלל. ועצ"ע.

את הים לחרבה"[17] האָט גע'פּועל'ט אַזאַ חלישות אין טבע פון ים, ביז אַז אויך שפּעטער האָט ער אין זיך ניט געהאַט דעם פריערדיקן תוקף; וואָס בכדי צו שולל זיין דאָס זאָגט דער פּסוק „וישב הים גו' לאיתנו"? לכאורה האָט מען געקענט ענט־פערן:

אין ניסים [אויך אין די וואָס זיי־נען פאַרבונדן מיט יצי"מ] זיינען פאַ־ראַן[18] צוויי סוגים:

(א) וואָס דער נס האָט משנה געווען די פריערדיקע טבע — ווי דער פאַל פון „ידו מצורעת כשלג"[19], וואו אויך לאחרי הנס, איז די האַנט געבליבן מצורעת ע"פ טבע, און בכדי זי זאָל זיין „שבה כבשרו"[20] האָט געמוזט זיין אַ צווייטער נס צו מבטל זיין די צרעת[21].

(ב) אַז די מציאות וואָס איז נת־חדש געוואָרן דורכן נס איז אויך בעת מעשה געווען אַן ענין ניסי וואָס האָט ניט קיין אָרט אין טבע — ווי אין דעם פאַל פון די מים וואָס „נהפּכו לדם", וואו אַפילו בשעת מעשה זיי־נען זיי פאַרבליבן אין דעם מהות פון מים, ניט מער וואָס מצד הנס איז בפּו־על (ובחיצוניות) די מים געווען דם[22] — און דעריבער, ווען דער נס איז נפסק געוואָרן, איז ממילא נתבטל געוואָרן דער שינוי המים לדם[23].

ובנוגע לענינו, דעם נס פון קרי־עת ים סוף: ווען מ'זאָל לערנען אַז דורך „וישם את הים לחרבה" איז נשתנה געוואָרן דער ים, ער איז גע־וואָרן אַ מציאות פון „יבשה", וואָלט דאַן אויסגעקומען אַז אין דער צייט פון „וישב הים" איז ער געוואָרן אַ נייע מציאות — דעריבער זאָגט דער פּסוק „וישב הים גו' לאיתנו", אַז ער האָט זיך אומגעקערט צו זיין פּרי־ערדיקער שטאַרקייט [ווי רש"י זאָגט: „לאיתנו — לתקפו הראשון"[24]], ווייל אויך ווען ער איז געווען „חרבה", איז ער (בפּנימיות) געבליבן — ים[25].

דער תירוץ איז אָבער ניט מספּיק: דערפון וואָס דער פּסוק דערציילט אַז דער נס פון קרי"ס איז געווען דורך „ויולך ה' את הים ברוח קדים

---

17) פּרשתנו יד, כא.

18) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 175 ואילך ובהערות שם.

19) שמות ד, ו.

20) שם, ז.

21) כדמוכח גם ממרז"ל (שבת צז, א. פּרש"י עה"ת שם. וראה גם שמו"ר פ"ג, יג) מכאן שמדה טובה ממהרת לבא ממדת פּורעניות.

22) ועד אשר „גיגית מלאה מים . . ישראל שותה מים והמצרי דם וכשהי' לוקח מישראל בדמים (דוקא) הי' שותה מים" (שמו"ר פ"ט, יו"ד).

23) ולכן לא מצינו שהיו צריכים להריק האגמים וכל מקוה מימיהם ובעצים ובאב־נים לאחרי המכה.

24) ע"פ מ"ש בפנים, יומתק מה ש־רש"י מוסיף „הראשון" — אף שפּירוש „לאיתנו" הוא (רק) „לתקפו"* — כי בזה מבאר החידוש שב„(וישב גו') לאיתנו", כבפנים.

25) ובמכ"ש משינוי החוזר לברייתו (שגם טרם שחזר לברייתו) לא הוה שינוי (סוכה ל, ב. ב"ק צו, ב) — אף שבכדי שיחזור לברייתו צריך פּעולה.

---

*) אבל אין לומר שכוונת רש"י בהוספת תיבת „הראשון" היא לפרש מ"ש „וישב גו' לאיתנו" — שהרי (נוסף לזה שמובן הוא גם בלי פּירוש רש"י) רש"י מעתיק לפני פּירושו רק תיבת „לאיתנו".

עזה כל הלילה"[26] [אַז דאָס וואָס די מים „נצבו כמו נד וכחומה"[27] איז עס געווען דורך דעם וואָס דער (כח אלקי, וואָס האָט זיך אָנגעטאָן[28] אין דעם) „רוח קדים" האָט עס אויפגעהאַלטן אין פאַרלויף פון דער גאַנצער צייט], איז דאָך דערפון גופא פאַרשטאַנדיק אַז דער ים איז ניט נשתנה געווארן במהותו צו ווערן יבשה. איז דאָך במילא הדרא קושיא לדוכתא: וואָס איז דער חידוש אין „וישב הים גו' לאיתנו"?

דערפאַר לערנט דער מדרש אַז „וישב הים גו' לאיתנו" מיינט, אַז דער ים האָט זיך אומגעקערט [ניט צו זיין תוקף פון פאַר קריסטאַ (דמאי קמ"ל), נאָר] צו דעם תוקף וואָס דער אויבערשטער האָט אים געגעבן בעת הבריאה וועלט ער האָט מיט אים מתנה געווען אַז ער זאָל זיך שפאַלטן פאַר אידן, וואָס דער תוקף איז פיל גרעסער — באין ערוך — ווי דער תוקף וואָס דער ים פאַרמאָגט מצד עצמו (כדלקמן סעיף ה).

---

26) פרשתנו יד, כא. — ומזה מוכח ש„אילו הפסיק ה' את הרוח כרגע, היו המים חוזרים ונגרים במורד כדרכם וטבעם" (שעהיוה"א פ"ב).

וע"פ מ"ש לעיל בפנים, יובן מה שהוזקק אדמוה"ז להוכיח מזה שהוליך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה (שאילו הפסיק ה' אה הרוח כרגע (בלילה) היו המים חוזרים כו') — ולא הוכיח זה ממה שכן הי' בפועל, שלאחרי שנפסק הרוח שב הים לאיתנו — כי מ„וישב הים" אין ראי' כ"כ, כי אפשר לומר (אלולי הדיוק ד„לאיתנו") שזה הי' ע"י פעולה (נס), ולא שהחידוש נתבטל במילא.

27) לשון אדמוה"ז בשעהיוה"א שם.

וי"ל שחידוש גדול ישנו בזה. ובהקדים: לכאורה קשה דבתרגום, פרש"י ועוד עה"פ (פרשתנו טו, ח) פירשו „כמו נד כחומה", ועפ"ז: א) יתור בלשון הוא לומר „כמו נד וכחומה", ב) וא"ו ד„וכחומה" — מאי מוסיף, ג) תיכף לאח"ז אומר „ולא קמו כחומה" ואינו מזכיר „נד".

ויל"פ דכוונת אדה"ז להדגיש (בפי' הכתובים) שזהו ב' ענינים, בתחילה נצבו „כמו נד" (ציבור וכינוס — ראה פרש"י — רק בזה הי' השינוי, אבל היו „נוזלים", ע"ד מים בכלי) ואח"כ — גם כחומה (שאין זקוקה לכלי). ועפ"ז יומתק ההמשך בשהיוה"א: ואילו כו' היו המים חוזרים ונגרים (ביטול ד„נד נוזלים". ופשיטא שהי' בטל השינוי שלאח"ז) ולא קמו כחומה (שינוי גדול יותר ולכן זה הוא) בלי ספק. — ונוגע פי' הכתוב הזה לתוכן המבואר בשעהיוה"א — דגם הסדר דקריסטא הי' באופן „טבעי" מדרגא לדרגא, משא"כ בריאת יש מאין.

28) אבל לא שהרוח עצמה פעלה זאת (כ"כ הרמב"ן פרשתנו יד, כד). ומה ש־הוצרך להיות הרוח — הוא (א) בכדי להטעות את המצריים (רמב"ן שם). (ב) לפי שע"י הרוח קדים דוקא נמשך הגילוי דבחי' „קדמונו של עולם", שממנו דוקא הי' אפשר להיות קריסטא (ראה סד"ה ויולך ה' תרס"ו, ובכ"מ). — אבל הביאור בשהיוה"א משמעו (כשאר מפרשי התורה — רשב"ם ועוד) דהרוח קדים עזה (ובזה מתורצת קושיית הרמב"ן) פעלה הבקיעה וכו'.

ומה שמוכיח מ„ואילו הפסיק כו' היו המים חוזרים כו'" שכן הוא גם בבריאת שמו"א „שבהסתלקו' כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש" — כי גם להפי' שהבקיעה היתה ע"י הרוח, הרוח פעל שינוי בטבע המים, שיהיו „כחומת אבנים". ועפ"ז מובן (בפשטות) מה שמוסיף אדה"ז „וכחומה" „ולא קמו כחומה" — כי מזה ש„היו המים חוזרים ונגרים" לבד, היינו השינוי ד„כמו נד נוזלים" (ראה הערה הקודמת), אי"ז הוכחה לבריאת שמו"א שהגם שנעשו למציאות ובכל זה בהסתלקות כח הבורא יהיו הנבראים אין ואפס ממש. [ולהעיר משקו"ט הידועה בפי' רוש „שהטבע הזה במים" (שניצב או ש־ניגר?). וראה המכתב עד"ז — נדפס בליקוטי ביאורים לתניא (להר"י שי' קאָרף). שעהיוה"א עם לקט פירושים כו' שם ע' עט. וראה לקו"ש ח"ז ע' 189 הערה 10].

און כאָטש אַז דער קיום התנאי איז געווען בעת קריעת ים סוף, פונ־דעסטוועגן זאָגט דער פסוק „וישב הים גו׳ לאיתנו״, ווייל דער תוקף וואָס דער ים האָט באַקומען בעת ה־תנאי, איז אין אים נמשך געווארן בגילוי (ניט אין דער צייט פון דער בקיעה, נאָר) ווען ער איז געווארן צוריק ים (כדלקמן ס״ו): דוקא דורכן „וישב הים״ — וואָס פריער איז ער נהפך געווארן ליבשה און דערנאָך איז ער צוריק געווארן ים — איז ער געקומען „לאיתנו — לתנאו״, צו דעם תוקף וואָס מצד „תנאו״.

ד. צו פאַרשטיין דאָס, דאַרף מען פריער מקדים זיין פאַרוואָס דער אוי־בערשטער האָט געדאַרפט מתנה זיין מיטן ים מלכתחלה, בעת הבריאה, אַז ער זאָל זיך שפּאַלטן פאַר אידן.

דלכאורה: וויבאַלד דער אויבער־שטער איז דער גאַנצער בעל־הבית פון וועלט, איז דאָך מובן בפשטות, אַז ער האָט די יכולת און די רעכט אויפן ים אויך ווען ער זאָל מיט אים ניט געהאַט אויסגענומען קיין תנאי פון פריער[29]?

29) במו״נ ח״ב פכ״ט (וראה גם פיה״מ להרמב״ם אבות פ״ה מ״ו. בחיי עה״פ לאי־תנו ועוד), שצורך התנאי הוא לפי ש„עולם כמנהגו הולך״ ואינו שייך ש„ישתנה טבע אחר מעשה בראשית או יתחדש רצון אחר שהוגחו כן״. אבל

[נוסף לזה שלפי ביאור הרמב״ם (במו״נ ח״ג פ״כ) בענין כי לא מחשבותי מחשבו־תיכם, גם באם הניסים נתחדשו אח״כ אי״ז שינוי רצון ח״ו, וכמ״ש התויו״ט באבות שם (ועיי״ש בתוי״ט, שדבריו אלו של ה־רמב״ם (בנוגע להטעם שהוצרך להתנאים) אינם לפי דעת עצמו)]

בכדי להסיר הקושיא דשינוי רצון, הי׳ איז דער ביאור אין דעם:

דער תכלית הכוונה פון דער בריי־אה, וואָס זי איז דאָך באַשאַפן געווארן „בשביל ישראל ובשביל התו־רה״[30], איז [ניט בלויז בכדי צו געבן אידן אַ מעגלעכקייט צו מקיים זיין תומ״צ, ווי אויך זאָך איז משמש צו אַ צווייטער — זי גופא האָט אַבער ניט קיין אַנטייל אין דעם, נאָר] אַז אידן דורך זייער עבודה אין תומ״צ [און עד״ז דורך „בכל דרכיך דעהו״ ביז אפילו דורך „וכל מעשיך יהיו לשם שמים״[31]] זאָלן מאַכן די וועלט גופא פאַר אַ דירה לו ית׳.

און ויבאַלד אַז דער פירוש פון „דירה לו ית׳״ איז — „דירה לעצ־מותו״, בדוגמת דירה פון אַ מלך בו״ד, וואָס זיין גאַנצער עצם געפינט זיך אין דער דירה[32], דאַרף דעריבער די וועלט גופא זיין אויף אזא אופן אַז אין איר זאָל זיך קענען אָנהערן (אויך) די בחינה פון אלקות וואָס איז העכער פון דעם אור אלקי וואָס האָט זיך מצמצם געווען לפי ערך העול־מות (כולל אויך דעם ענין פון בריי־את העולמות).

און דערפאַר האָט דער אויבערש־טער מתנה געווען מיטן ים, און אַזוי אויך „עם כל מה שנברא בששת ימי

מסציק שיושם בשי״ב הענין דבקיעת הים, ולא הי׳ צריך שיהי׳ זה תנאי בבריאת הים.

30) נסמן בלקו״ש ח״ה ע׳ 159 הערה 62.

31) משלי ג, ו. אבות פ״ב מי״ב.

המעלה ד„בכל דרכיך דעהו״ על „וכל מעשיך יהיו לשם שמים״ — ראה בארוכה לקו״ש ח״ג ע׳ 907. 932.

32) ד״ה יו״ט של ר״ה תרס״ו קרוב לתחלתו. ובכ״מ.

בראשית״ [33], אז ווען עס וועט קומען די צייט — זאָלן זיי בייטן זייער טבע צוליב אידן.

ווייל [34] ווען דער דאָזיקער תנאי וואָלט ניט געווען, ד.ה. אז די בריאה מצד עצמה זאָל ניט געווען געבן קיין מקום אויף ניסים און שינוי הטבע, וואָלט דאָן אויסגעקומען אז דער נס ושינוי הטבע וואָס קומט פון בחי׳ אור (הסובב) וואָס איז העכער פון עולמות [35] — איז אין אן אופן וואָס איז שולל די בריאה; דערפאַר האָט דער אויבערשטער מלכתחלה באַשאַפן דעם ים (ועד״ז אַלע נבראים) מיטן תנאי ״שיקרע לפני ישראל״

— וואָס דער דין איז, אז אויב אַ תנאי ווערט אויסגערעדט כהלכה, איז דאָס ניט מקיים זיין אים — מבטל דעם גאַנצן ענין מעיקרו. און אויך דאָ [36] איז די בריאה געווען באופן זה, אַז אויב ניט איז ״יתבטלו ממציאות הבריאה״ ביז אַז מלכתחלה ״לא נבראו״ —

בכדי אַז די ״מציאות״ פון דעם ים גופא זאָל ״מסכים״ זיין [37] צו דעם שינוי הטבע.

ה. ע״פ כל הנ״ל איז פאַרשטאַנדיק, אַז דורך דעם תנאי וואָס דער אויבערשטער האָט אויסגערעדט מיטן ים (ועד״ז מיט די אַלע אַנדערע נבראים — בעת מעשה בראשית) אַז ער זאָל זיך שפּאַלטן פאַר אידן, איז אין אים אַריינגעגעבן געווארן אַ פיל גרעסערער תוקף, ווי דער תוקף וואָס איז אין אים פאַראַן מצד זיין עצם התהוות (ווי עס וואָלט געווען אַן דעם תנאי):

ווען אַ זאַך עקזיסטירט אין פאַרלויף פון אַ געוויסער צייט און דערנאָך ווערט איר מציאות נפסק, איז עס אַ באַווייז אַז אויך אין דעם זמן ווען די זאַך האָט עקזיסטירט איז עס געווען אַ ״שוואַכע״ מציאות [38], וואָס

---

33) ב״ר פ״ה, ה. וראה גם זח״ב קצח, ב.

34) ראה עד״ז תוי״ט הנ״ל לאבות, שענין התנאים הוא בכדי להורות שהכל לא נברא אלא בשביל ישראל.

35) ראה סד״ה החדש הזה תרס״ו, ובכ״מ.

36) לכאורה יש להקשות: ב״האומר על מנת״, התנאי הוא רק גילוי מילתא שבאם לא יתקיים התנאי לא נעשה הענין מלכתחלה. משא״כ בבריאת שמו״א, מכיון שכבר נבראו, ועד עכשיו היתה מציאותם בפועל — איך שייך ש״י ביטול התנאי, יתבטלו למפרע?

אבל — אינו. כי גם ב״האומר על מנת״, התנאי הוא לא רק בירור בעלמא, כ״א, שביטול התנאי הוא הגורם שהענין יתבטל למפרע (ראה רמב״ם הל׳ גירושין פ״ח הכ״ב ובמ״מ שם).

ועד״ז הוא גם בדין ״חכם עוקר את הנדר מעיקרו״, ש״עיקר העיקור הוא מכאן ולהבא, שהרי ה׳ אסור עד עתה״, ואעפ״כ התרת החכם עוקרת את הנדר מעיקרו ועכשיו ״נמצא שלא נאסר מעולם״ (ראה״ש נדרים נב, ב).

37) ראה עד״ז לקוטי שיחות חי״ה ע׳ 11 הערה 40 (בנוגע הפיכת ארצות־גוים לארץ־ישראל), שנוגע שגם הגוים יסכימו לזה. ולהעיר מתו״ש ע׳ 70 ובהערה שם ״אז די ניצוצות פון תהו זאָלן אויך מסכים זיין״.

ולהעיר מדין בטול ע״ז דעכו״ם ע״י עכו״ם דוקא (משנה — ע״ז נב, ב). והרי מציאות בפ״ע — ה״ז נפרד וע״ז (תניא פכ״ב).

38) שלכן נהרות שנפסקין פעם אחת לשבוע (שמיטה) * פסולין למי חטאת — כי

*) והטעם לזה שכשנפסקין ״לשנים ר׳ בות יותר משבע״ אינם מים ״מכזבין״

אַט־די חלישות איז געווען די סיבה פון איר שפּעטערדיקן הפסד [39].

איז דערפון פֿאַרשטאַנדיק, אַז די וועלט (מצד עצמה, ד.ה. ווי איר התהוות איז פון די עשרה מאמרות) האָט ניט אין זיך קיין אמת'ן תוקף, היות אַז איר גאַנצער באַשאַפֿן ווערן איז בלויז אויף „שית אלפי שנין" און דערנאָך ווערט זי וועלן אויס [40].

אָבער דורך דעם תנאי וואָס ז'ער אויבערשטער האָט מתנה געווען מיט מעשה בראשית — און ער האָט די בריאה באַשאַפֿן אויף דעם אופן „שיעשו רצון הצדיקים אף שאינם בטבעם", וואָס ווייזט אַז די כוונה „בשביל ישראל" צוליב וועלכער די וועלט איז באַשאַפֿן געוואָרן, זי איז דער ענין הפנימי פון וועלט גופא

[וואָרום אויב דער פירוש פון „בשביל ישראל" וואָלט געמיינט בלויז ווי אַזוי זאָל דינט אַ צווייטע זאָל וואָס האָט ניט קיין שייכות צו איר, איז דאָס ניט שייך צו זאָגן אַז די התהוות פון מעשה בראשית גופא זאָל זיין אין אַן אופן אַז די נבראים זאָלן טאָן היפּך טבעם]

און ווי־באַלד אַז די מציאות פון אידן (דערפאַר וואָס זיי זיינען „נצר מטעי מעשה ידי" פון דעם אויבערשטן) איז אַ מציאות נצחי [41] און אַ מציאות פון מחשבה [42] וואָס איז דער מקור ועילה פון (מציאות ה)דבור — איז דורך דעם וואָס דער אויבערשטער האָט אַריינגעגעבן אין דער מציאות פון מע"ב „שיקויים רצון הצדיקים", איז

מציאות המים אינה (דמים) חיים, כ"א „מכזבין" (פרה פ"ח מ"ט).

39) ראה ספר החקירה להצ"צ ד, א. קד, א ואילך. ד"ה אין ערוך הב' תרצ"ד (בסה"מ תשי"א) פ"ל. תקעו תש"ז בתחלתו. ובכ"מ.

40) ד"ה האומנם ישב תרמ"ג פ"ד. כל השונה הלכות תרס"ו. תקעו תרצ"ד (תשי"א) קרוב לסופו. ועוד.

ובכ"מ מבואר באו"א, שחזקים כיום הבראם ורק ברצון הבורא יבטלו לאחרי שית אלפי שנין (ספר החקירה הנ"ל ג, ב ואילך. קא, ב ואילך. ד"ה אין ערוך שם. תקעו שם).

(רמב"ם הל' פרה פ"ו הי"ב. וראה תוי"ט במשנה שם) — י"ל:

מכיון שכל מציאות העולם הוא „כזב" (שהרי קיומו רק שית אלפי שנין), בהכרח לומר שכוונת הכתוב ב„מים חיים" היא ל„חיים" שבערך הבריאה גופא. ומכיון שכל שמיטה היא תקופה בפ"ע (ראה מפרשים בטעם דאפקעתא דמלכא היא אחת לז' שנים), לכן ההפסק „לשנים רבות יותר

אבל — כח הא"ס שבהנבראים (הפועל ענין הנצחיות בהם, שיהיו חזקים כיום הבראם) „הוא מחוץ להם שאינו מתייחד עמהם" (ד"ה צהר תעשה תרע"ג (בהמשך תער"ב). וראה גם בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 98 הערה 21)

[כי בדבר מוגבל א"א שיתלבש בו כח בלתי מוגבל, ובלשון הרמב"ם (מו"נ ח"ב הקדמה יב) „כי כל כח שימצא מתפשט בגוף הוא בעל תכלית, להיות הגשם בעל תכלית"].

ומצד עצמם (היינו מצד התהוותם מהעשרה מאמרות המתלבשים בפנימיותם) הם נפסדים, כמבואר בלקו"ש שם.

41) ראה סנה' ר"פ חלק.

42) שהרי ישראל (דוקא) עלו במחשבה (ב"ר בתחלתו).

משבע" אינו נקרא „כזב" בערך הקיום שבהבריאה. (ועד"ז י"ל להפירוש (רע"ב, ר"ש ורא"ש במשנה שם) שכשנפסקין אחת ביובל אז מיקרו מים חיים, שהרי יובל הוא „לעולם" (וכדרז"ל עה"פ ועבדו לעולם — משפטים כא, ו. קידושין טו, סע"א. פרש"י עה"פ)).

אין די נבראים אַריינגעגעבן געוואָרן אַ תוקף וואָס איז העכער פון זייער מציאות מצד עצמם, אַן ענין פון נצחיות [43].

1. און דאָס איז וואָס ס'שטייט אין מדרש אויפן פסוק "וישב הים גו' לאיתנו" — "לתנאו שהתניתי עמו מתחילה":

---

43) ואף שההנהגה הניסית באה מבחי' אור הסובב שלמעלה מעולמות כנ"ל ס"ה — והרי מצד בחי' הסובב יש ענין הנצחיות בנבראים גם לולי התנאי (ראה לעיל הערה 40) — י"ל, דמכיון שהתהוות הנבראים היתה על מנת "שיעשו רצון הצדיקים אף שאינם בטבעם", הרי ענין זה [אף שבפרט אחד הוא בבחי' מקיף יותר מכח הא"ס הפועל שיהיו חזקים כיום הבראם, שלכן בא הוא באופן דשידוד הטבע (ראה סד"ה החדש הזה תרס"ו. ובכ"מ), מ"מ, מצד זה שהוא תנאי בההתהוות] שייך הוא למציאות הנבראים עצמם, בסגנון אחר (ובלי הרמב"ם בהקדמה הנ"ל) כח המקיים את הנברא הבעל גבול לזמן בלי גבול אא"פ שיתלבש בתוכו, משא"כ הכח המעמיד את המים כחומה.

כל זמן ס'איז געווען דער "וישם את הים לחרבה" האָט מען געקענט מיינען "אַז דורך דעם דאָזיקן נס איז (נשתנה געוואָרן און) נתבטל געוואָרן זיין פריערדיקע מציאות, און דערי־בער איז דאָן נאָך ניט נתגלה געוואָרן דער תוקף וואָס דער ים האָט באַ־קומען דורכן תנאי;

בשעת אָבער ס'איז געווען דער "וי־שב הים" [און אין אַן אופן פון "וישב גו' לאיתנו" ווי דער פירוש הפשוט אַז ער איז פאַרבליבן אין זיין מהות (כנ"ל ס"ג) — ואעפ"כ האָט זיין מצי־אות גופא געגעבן אַ מקום צו טאָן דעם אויבערשטנס רצון, היפך טבעו], דאָן איז ער געקומען "לאיתנו — לתנאו", צו דעם תוקף וואָס איז נמ־שך געוואָרן אין אים דורכן "תנאי", וואָס איז העכער פון זיין מציאות מצד עצמו, כנ"ל.

(ממאמר ושיחת ש"פ בשלח, תשכ"ט)

---

44) ראה גם אוה"ח כאן.