וארא ב

א. אין פסוק ומטר לא נתך ארצה[1] — וואו עס רעדט זיך וועגן דער אפּשטעלונג פון מכת „ברד", נאָך דעם וואָס משה רבינו האָט תפלה געטאָן דערויף צום אויבערשטן — זאָגט רש"י צוויי פירושים אויף די וועדטער „לא נתך": אין פירוש איז „לא הגיע" און איז מיסיף „ואף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ"

[וואָס „לארץ" איז דער פשטות'דיקער אָפּטייטש פון „ארצה" און מ'דאַרף גאָר ניט קיין ראיות אָדער קיין „מצאתי לו חבר" אויף דעם; אפילו ניט קיין ביאור „ארצה כמו לארץ"[2], ווי מ'גענפינט דאָס פיל מאָל בכתוב פאָר דעם, אויך — ביים אָנהייב ספר שמות „הבאים מצרימה". און אַווי אויך אין בראשית[3] —

— אַז „נתך" איז דער טייטש „הגיע", דערגרייכן. און די הוספה אין פסוק „(לא נתך) ארצה" מיינט, אַז אויך די רעגנטראָפנס וואָס האָבן זיך שוין דאָן געפונען אין דער לופטן האָבן זיי ניט דערגרייכט צו דער ערד. און רש"י ברענגט דערויף אַ ראי' פון פסוק: „ותתך עלינו האלה והשבועה דעזרא", וואו עס מיינט: „ותגיע עלינו".

און אַ צווייטן פירוש זאָגט רש"י (פון מנחם בן סרוק): „לא נתך — לא הוצק

1) פרשתנו ט, לג.

2) ודוקא לא ע"ד הפשט צ"ל ראי' ע"ז או הודעת הכלל כל תיבה כו' (יבמות יג, ב ובכ"מ)*. וגם ע"ד הפשט — במקום שמשמע אחרת או שיש איזו קושי**.

*) ועד שאמרו (יבמות שם — לפי דעת ב"ש) „מי כתיב לחוץ חוצה כתיב". וגם אליבא דב"ה שמתרץ שם „כיון דכתיב חוצה כמאן דכתיב לחוץ דמי . . כל תיבה שצריכה למ"ד בתחלתה כו'" הוא לפי „שמיבעי להו לכדר' אמר רב . . שאין קדושין תופסין ביבמה", אבל אלולי זאת, היו מפרשים שאינו כמו לחוץ.

**) ומה שבפ' לך (יד, י) ותולדות (כח, ב) מביא רש"י ראי' לזה מהכלל „כל תיבה כו'" — אף שאינו מפרש מאומה בפסוקים קודמים מצד רוב הפשיטות שבזה כמ"ש בפנים — י"ל כי תיבת „הרה" (בפ' לך) יל"פ דקאי אדלעיל: ויצא מלך סדום גו' (ואח"כ) ויערכו אתם מלחמה בעמק גו' ועמק גו' בארות גו' ויפלו שמה והנשארים הרה (בהר) — נסו. ופי' זה שולל רש"י. ועפ"ז יומתק מה שרש"י מעתיק גם תיבת „נסו"; ועד"ז

3) נח יא, לא. לך יב, ה. ועוד.

4) דניאל ט, יא.

5) כפירוש הרס"ג ורש"י שם.

„פדנה ארם" ו„ביתה בתואל" — דגם כשהשם משתי תיבות — ישנו הכלל, וההי"א באה (באמצע השם!) בסוף התיבה שצ"ל הלמ"ד בתחילתה.

ובזה יומתק שרש"י (בהנ"ל ובתהלים ט, יח) ביחר בגירסת הבבלי — כל „תיבה" ולא בזו דירושלמי (יבמות פ"א ה"ו) וב"ר (פ"נ, ג. ועוד) כל „דבר".

— ואין להקשות מדבלתיימה (הובא כדוגמא להכלל — ביבמות שם)— שהשם הוא, לכאורה, עלמון דבלתיים — ואינו — שהרי בכתוב (מסעי לג, מו"ז) ויחנו בעלמון דבלתימה ויסעו מעלמון גו' — אצ"ל למ"ד בתחלתה. אלא שהש"ס מפרש השם: עלמון (הפונה וכיו"ב) לדבלתים. ומצינו העיר בית דבלתים (ירמי' מח, כב) והיא בסמיכות לדיבון ונבו וכו', שמזה נראה שהיינו דבלתיימה, וההי"א באה במקום הלמ"ד. ולהעיר שגם עלמון — בפ"ע — שם (בארץ ישראל — יהושע כא, יח).

לארץ" אז „נתך" איז פון לשון „התבה" — און ס'מיינט גיסן זיך (ס'ווערט אַ מציאות פון נוזל, אַ זאַך וואָס גיסט זיך), ווייל דאָס געהערט „בחלק (צום שורש) כהתוך כסף" (וואָס דאָס איז) לשון יציקת מתכת". — נאָר דאָ איז פון אֶדֶ** (פאַרע) געוואָרן אַ נוזל. און רש"י איז מסיים „ורואה אני את דבריו (אַז פון די צוויי פירושים זעט זיך ריכטיקער דווקא דער צווייטער, און די רא"י איז) כתרגומו (ער שטימט מיטן תרגום: די ווערטער) ויצק (פאַר־טייטשט דער תרגום) ואתיך (און) לצקת — לאתכא. אף זה (אַזוי אויך דאָ מיינט) לא נתך לארץ — לא הוצק לארץ" (אַז דער רעגן איז ניט געגאָסן געוואָרן אויף דער ערד).

ב. בהשקפה ראשונה קומט אויס, אַז די צוויי פירושי רש"י אונטערשיידן זיך בלויז אין דעם ווערטערליכן אָפּטייטש פון „נתך": צי זיין טייטש איז דער־גרייכן אַדער גיסן.

לויט דעם, איז אַבער ניט מובן:

א) צו וואָס ברענגט רש"י אַראָפּ פון פסוק אויך דעם וואָרט „לא (נתך)"?

ב) פֿאַרוואָס געפינט רש"י פאַר נויטיק צו צוגעבן ביי בידע פירושים („הגיע" און „הוצק") אויך דעם פשט פון אַלגע־מיינעם ענין „לא נתך ארצה": ביים ערשטן פירוש — „ואף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ", און ביים צווייטן פירוש — „לא הוצק לארץ"?

ג) דעם לשון „התוך" געפינט מען [ניט בלויז ביי אַ ניט־פליסיקער זאַך, אַזוי ווי „כהתוך כסף" וואָס זיין פירוש איז „צעגאָסן" (צעלאָזן), נאָר] אויך ב־י אַ פליסיקער זאַך — אַזוי ווי „נתך מים"[9] און „ויתכו כמים"[10] — וואו דער פירוש איז „געגאָסן".

איז ניט מובן: וויבאַלד דער לשון „נתך" אין אינזער פסוק, שטייט בנוגע צו מטר, און אויף אַ רעגן פאָסט דאָך צו זאָגן (ניט אַז ער איז ניט צעגאָסן געוואָרן, נאָר) אַז ער האָט ניט געגאָסן, האָט דאָך רש"י געדאַרפט זאָגן אַז דער פי' פון „ומטר לא נתך" איז ווי „נתך מים"[11]. פאַרוואָס איז ער מפרש אַז דאָס איז פון לשון „כהתוך כסף"[12]?

ד) ווען רש"י ברענגט צווי (אַדער־מער) פירושים: (א) איז עס מחמת דעם וואָס אין יעדן פון זיי איז פאַראַן אַ געוויסע שוועריקייט וואָס ווערט באַ־וואַרנט דורך דעם צווייטן פירוש. (ב) ער ברענגט אַלס ערשטן — דעם „ערש־טן" ווי עס קומט אויס לויט „פשוטו של מקרא".

דאַרף מען פאַרשטיין: (א) וויבאַלד אַז לויט ביידע פירושים — סיי לויטן פי' „הגיע" און סיי לויטן פי' „הוצק" — זיינען דאָ צום וואָרט „נתך" כמה דוג־

---

6) יחזקאל כב, כב.
ומה שאינו מביא ראי' מ„התיכו עבדיך את הכסף" (מ"ב כב, ט), „קבוצת כסף . . להנתיך . . והתכתי אתכם . . ונתכתם בתיכה" (יחזקאל שם, כ־כא) שלפנ"ז — כי „חלק" — היסוד והשורש של תיבת „נתך" הוא — „כהתוך" (ש"ח כאן בשם הר"ן). וראה קונק' שה„תוך" הוא מקור.
*6) ראה בראשית ב, ו.
7) ויקהל לו, לו. ועוד.
8) פקודי לח, כז.

9) ש"ב כא, יו"ד.
10) איוב ג, כג (וראה רש"י שם).
11) ובפרט שבאיוב שם מפרש רש"י „לשון נתך ארצה כו'".
12) ואין לפרש דכוונת רש"י „ומטר לא נתך" (מלשון כהתוך כסף — יציקת מתכת) שלא הוצק מטר מהעננים (מהאדים) — כי בפשטות פירוש „ומטר לא נתך ארצה" הוא, שהמטר שנעשה כבר מציאות מטר מן הענגים — שהי' עתיד להיעשות מטר מן הענגים — כפירוש הר"א בן הרמב"ם והרלב"ג כאן] לא נתך ארצה.

מאות פון אַנדערע פסוקים, זיינען דאָך לכאורה בריידע פירושים גלאַטיק, טאָ פאַרוואָאָס באַנוגנט זיך ניט רש"י מיט איין פירוש און דאַרף אַנקומען צו בריידע? (ב) וויבאַלד רש"י'ן געפעלט (רואה אני) מער דער צווייטער פירוש — האָט ער דאָך געדאַרפט ברענגען אים אַלס ערשטן?

ג. פון כל הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק, אַז רש"י קומט דאָ מפרש זיין ניט נאָר דעם טייטש פון וואָרט נתך, נאָר ער קומט אויך באַווארענען אַ שאלה וועלכע שטעלט זיך איינעם אינהאַלט פון דער פאַסירונג וואָס "לא נתך", אויף וועלכער ער שטעלט זיך:

ביי אַ געווייניליכן אויפהער פון אַ רעגן איז נאַטירלעך, אַז די רעגן־טראָפנס וואָס געפינען זיך שוין אין דער לופט, זיי זיינען שוין אַ מציאות פון "מטר", פאַלן אַרונטער ביז צו דער ערד. אָבער דאָס — שטעלט זיך אַ שאלה: משה רבינו'ס תפלה איז דאָך געווען, און איז אָנגענומען געווארן, אין רעכטן מיטן גאַנג פון רעגן; און דערביי איז זעלבסטפאַרשטענדליך, אַז תיכף נאָכן אָנגענומען ווערן פון דער תפלה, איז אין זעלבן מאָמענט אויך אָפגעשטעלט געווארן די מכת ברד און מטר אין מצרים. — היינט וואָס איז געשען מיט די רעגן־טראָפנס, וואָס האָבן שוין געהאַלטן אין מיטן גאַנג?

13) בנוגע להברד — אין ברירה, כביכול, כ"א לבטל מציאותו (וכפירוש השני שברש"י בנוגע להמטר). דאלה"כ, הרי — או שצ"ל תלוי עד היום, או שירד אח"כ ברד ואש מת־לקחת בתוכו וכו' — ושני האופנים מופרכים הם בשכל הפשוט*. משא"כ בנוגע למטר —

*) בברכות (נד, ב) שגם הברד לא נתך (הגיע) ארצה וירד בימי יהושע — היינו שהי' תלוי באויר מא שנה (ונעתק מאויר ארץ מצרים לאויר ארץ ישראל ושם ירד) — ומובן שא"צ לימוד ע"ד הפשט.

און דאָס באַוואָרנט רש"י, אַז אין „לא נתך" זיינען פאַראַן צוויי פירושים:

איין פירוש איז „לא הגיע" — אַז דער רעגן האָט ניט דערגרייכט צו דער ערד, דאָס מיינט, ווי רש"י איז גלייך מבאר: „ואף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ", אַז דער רעגן וואָס איז שוין געווען אין אויר, איז דאָרט פאַרהאַלטן געווארן און ניט דערגאַנגען צו דער ערד.

און דערפאַר דריקט זיך אויס דער פסוק מיט די וועגרטער „ומטר לא ניתך ארצה", ווייל דער לשון „לא נתך" (לא הגיע) שטרייכט אינטער אַז אויך דער גייענדיקער רעגן האָט ניט דערגרייכט צו דער ערד.

אַ צווייטן פירוש זאָגט רש"י, אַז „לא ניתך ארצה" מיינט „לא הוצק לארץ"; — ד. ה. נאָכדעם ווי ער איז אין אויר שוין פאַרוואַנדלט געווארן אין אַ מציאות פון „מטר" — האָבנדיק שוין די אייגנ־שאפט פון אַ גיסענדיקער פליסיקייט — האָט ער דורך תפלת משה אָנגעווארן אַז די אייגנשאפט; ער איז „לא הוצק" — ער האָט אויפגעהערט צו זיין אַ מציאות וואָס גיסט זיך, ד. ה. אַז ער איז געווארן אויס מציאות פון „מטר".

און דערמיט איז פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י איז מפרש אַז דער „לא נתך" וואָס שטייט ביי מטר איז פון לשון „כהתוך כסף": אַזוי ווי ביי כסף מיינט „כהתוך" מאָכן פליסיק, אַזוי אויך דאָ ביי דעם רעגן מיינט „לא נתך" — ניט געווארן פליסיק, ער איז אַ מציאות וואָס גיסט זיך ניט, ובמילא י' האָט ער זיך ניט געגאָסן „לארץ".

לפי פירוש הראשון שברש"י שהוא תלוי באויר — יש לומר שירד לאחר זמן.

14) ובכ"ז צ"ל „ארצה" — אף שנתבטל מציאותו באויר — כי סיבת ביטולו („לא נתך — לא הוצק") הוא בכדי שלא יגיע

ד. דערמיט וועט ווערן רעכט פאַר־וואָס רש"י נויטיקט זיך אין ביידע פירושים — ווארום יעדער פירוש האָט אין זיך אַ שוועריקייט וואָס איז ניטאָ אין דעם צווייטן:

לויט ביידע פירושים אין „לא נתך", איז דער אָפשטעל פון דעם מטר געווען בדרך נס — סיי זיין בלייבן הענגן איבערנאַטירלעך אין דער לופטן, אין אַזוי אויך דאָס ווערן אויס מציאות פון „מטר". ס'איז אָבער פאַראַן אַ חילוק צווישן די צוויי ניסים: אין לאָזן הענגן דעם מטר אין לופטן — טראָץ זיין טבע צו פאַלן אַרונטער — ביז עס וועט קומען אַ צייט פון רעגן אין ארץ מצרים, ווָאס דאָס איז דאָך זייער זעלטן, ווי פאַרשטאַנדיק פון פרש"י[16] — קומט מער צום אויס־דרוק דער פאַרנעם פון נס (אין מקום און אין זמן), ווי אין פאַל ווען דער איבערשטער נעמט פליצלונג אַוועק דעם מטר פון דער וועלט.

ובמילא איז קשה לויטן פירוש פון „לא נתך — לא הגיע": ס'לייגט זיך בשכל[17] אַז „קיב"ה לא עביד ניסא למגנא", דער אויבערשטער מאַכט ניט קיין נס אומזיסט. אין דער כלל, ווייאַלד ער איז פאַרשטאַנ־דיק אין שכל הפשוט, איז ער דעריבער אויך נוגע אין פשוטו של מקרא[17]. איז פאַרוואָס האָט מען גע־דאַרפט אַנקומען צום גרעסערן נס פון (א) האַלטן דעם „ביטר" אין דער הויך, (ב) אַ לאַנגע צייט — אין דער צייט ווען די מכה האָט זיך געקענט אָפשטעלן דורך אַ קלענערן נס — עס זאָל ווערן אויס מטר?

ברענגט דעריבער רש"י דעם צווייטן פירוש „לא נתך — לא הוצק", ווָאס לויט דעם פירוש איז עס טאַקע, כאמור, ניט קיין „ניסא למגנא".

אָבער דער צווייטער טייטש פון „נתך" (— „צעגיסן") איז גאָר ניט גלאַטיק: פון לשון הפסוק „ומטר לא נתך ארצה" איז משמע, אַז דאָ איז ניט געווען אַ געשעעניש און ענדערונג אינעם מטר גופא (לא הוצק), נאָר בלויז אין דעם אופן פון זיין שייכות צום ארץ, אַז לא ניתך ביז צום ארץ. דאָקעגן לויטן ערשטן פירוש אַז „לא נתך" מיינט „ניט דער־גרייכט", איז דער לשון הפסוק פשוטן כמשמעו[17*].

און ווייל די שוועריקייט אינעם פירוש „לא נתך — לא הוצק" איז מצד דעם ווָאס ער שטימט ניט מיטן פשט פון לשון הפסוק, און די שוועריקייט אינעם פירוש „לא נתך — לא הגיע" באַשטייט בלויז אין דעם ווָאס דאָ פעלט הסברה (ווארום סוף־סוף איז דאָך ניט שייך צו פרעגן בתור קשיא ממש: פאַרוואָס האָט

לארץ.

(וי"ל, שוהו מה שרש"י מסיים „אף זה לא נתך לארץ לא הוצק לארץ" — דלכאורה מיותר — בכדי להדגיש שסיבת ביטולו הוא בנוגע לארץ),

אבל פירוש זה דוחק הוא, ולכן צ"ל פירושו הראשון דרש"י, כדלהלן סעיף ד'.

15) ויגש מז, י. וראה עקב יא, י.

16) ראה דרשות הר"ן ד"ח הקדמה הא' — הובא בלקו"ש ח"ג ע' 966. עי"ש. וראה גם לקו"ש ח"ה ע' 124-5.

17) ראה גם לקו"ש שם הערה 15.

---

*17) ונוסף לזה: עפ"י הפירוש „לא הגיע" מובן הטעם לשינוי לשון הכתוב מה שגבי ברד נאמר „ויחדל הקולות והב־רד" וגבי מטר נאמר „לא נתך ארצה" — כי (הקולות ו)הברד, בטלה מציאותו (ראה לעיל הערה 13), משא"כ המטר, נשאר במציאותו ורק „לא נתך (הגיע) ארצה".

ומ"ש (ט, לד) הלשון „חדל" גם בנוגע להמטר — כי בראיית פרעה נוגע מה שחדל מהארץ, ולכן נאמר „חדל המטר והברד והקולות" — כולם בהשוואה. משא"כ בה־פסוק שלפנ"ז — שהוא סיפור הכתוב בנוגע להמציאות — מדגיש „ויחדלו הקולות וה־ברד ומטר לא נתך ארצה", כי רק הקולות והברד בטלה מציאותם.

דער אויבערשטער אֲפגעשטעלט די מכת ברד דורך אַזאַ וועג און ניט דורך אַן אַנדער וועג [18] — וואָרום עס זיינען פאַראַן כמה וכמה פֿעולות פון דעם אויבערשטן אויף וועלכע מיר ווייסן ניט קיין טעם) — דעריבער שטעלט רש"י אָוועק דעם פֿירוש „נתך — הגיע" אַלס דעם ערשטן און עיקר־דיקן פֿירוש.

און דערפאַר אַז רש"י זאָגט „ורואה אני את דבריו" — אויפן צווייטן פֿירוש — באַוואָרנט ער גלייך אַז דאָס איז (ניט מצד „פשוטו של מקרא" דאָ, נאָר) מצד „כתרגומו (פון) ויצק (וואָס איז) ואתיך (און אויך אין „חלק" — שרש התיבה) לצקת לאתכא" וואָס באַווייזט אויף דער שייכות פון די צווי וועדטער אויך במקורם, ניט נאָר בפירושם. וע"ד „את השמים ואת הארץ" — „ית שמיא וית ארעא" [19].

ה. מ'האָט שוין פיל מאָל געדעדט אַז אין פֿירוש רש"י — הגם ער איז לפי פשוטו של מקרא — איז אויך פאַראַן דער חלק המדרש וההלכה שבתורה; איז אויך מצד דעם חלק איז פאַראַן אַ שוועריקייט אינעם פֿירוש „נתך — הוצק", וואָס צוליב דעם ברענגט רש"י און אַלס ערשטן, דעם פֿירוש „נתך — הגיע":

די גמרא [20] זאָגט: „גמירי, (משמיא [21]) מיהב יהבי משקל לא שקלי" — פון הימל: געבן, גיט מען; צוריקנעמען, נעמט מען ניט. אויב מ'האָט שוין מלמעלה געגעבן אַ זאַך, ד. ה. מ'האָט זי באַשאַפן און פאַרוואַנדלט אין אַ מציאות פון אונזער וועלט — נעמט מען די זאַך ניט צוריק, מ'נעמט זי ניט אַרויס פון איר פאַראַנענקייט. און אויב אין אַן אויסנאַם־פאַל (ווי ביים צווייטן נס וואָס איז געשען ביי ר' חניגא בן דוסא [22]) נעמט מען יאָ צוריק, גייט עס דאָן אַריין אינעם גדר פון אַ גאָר פֿלא'דיקן און גרויסן נס [23].

לויט דעם קומט אויס להיפך, אַז דאָס וואָס מ'האָט דעם מטר אינגאַנצן „צוריק־געגומען" און אים געמאַכט פאַר אויס מציאות (לויטן צווייטן טייטש) איז גאָר אַ מער וואונדערלעכער און גרעסערער נס ווי דאָס לאָזן אים הענגען איבערנאָטירלעך בחלל העולם (לויטן ערשטן טייטש) [24]. און כאָטש מצד דעם למטה־דיקן באַנעם קומט אויס ווי געזאָגט פריער, אַז אינעם פאַל פון „לא הגיע" דריקט זיך אויס אַ מער פֿלא'דיקער נס; אָבער מצד למעלה (וואָס „משקל לא שקלי") איז דאָס צוריקנעמען דאָס רענגן מער פֿלא ווי דער לאָזן אים הענגען — פאַרבלייבנדיק אין זיין מציאות.

ועפי"ז קומט אויס אַז מצד דעם כלל „לא עביד ניסא למגנא" וועדט גאָר קשה אויפן צווייטן פֿירוש: דער אויבערשטער מאַכט דאָך ניט קיין נס אומזיסטעהייט. טאָ צו וואָס איז געווען נויטיק אַ העכערער סוג נס — פון צוריק־נעמען דעם מטר, בעת מען האָט זיך געקענט באַנוגענען מיטן קלענערן נס, פון לאָזן דעם מטר בלייבן אין דער לופט אין אין זיין מציאות?

און דאָס איז דער טעם — לויט חלק ההלכה שבתורה — וואָס רש"י באַנוגנט

18) ורק בהשינויים שבין מכה למכה — צ"ל טעם. ועפי"ז מובן מה שרש"י (בפרשתנו ח, כז) מוסיף „כמו שמתו הצפרדעים". וראה פרש"י בא (י, יט) ד"ה לא.

19) בראשית א, א.

20) תענית כה, א. וראה גם שמו"ר פנ"ב, ג. ושנ"ג.

21) כן הובא בתו"א סו, רע"ג. ד"ה גדולים מעשה צדיקים תרפ"ה פ"ז ובכ"מ בדא"ח. ועד"ז הוא במ"כ לשמו"ר שם. והוא ע"פ גירסת הע"י וב"ח שם.

22) ראה פרש"י בפרשתנו (ט, כד. שם, לב). וראה ג"כ פרש"י ז, יב.

23) ראה גם ברע"ב עה"פ.

זיך ניט מיטן פֵּירוש „נתך — הוצק", און מוז אֲנקומען צום פֵּירוש „נתך — הגיע". נאָכמער — דער פֵּירוש איז דער ערשטער (ועיקר).

ו. לייט דעם ביאור אַבער (עפ"י חלק ההלכה, וואָס פֵּירש"י אַנטהאַלט אין זיך), אַז רש"י באַנוצט זיך דאָ מיטן כלל „גמירי **משמיא מיהב יהבי משקל** לא שקלי", פאָדערט זיך ביאור: פאַר־וואָס באַנוגנט זיך ניט רש"י נאָר מיטן ערשטן פֵּירוש, וויבאַלד אַז מצד דעם כלל **„משקל** לא שקלי" איז אין דעם „העגענן" פֵּין מטר ניט געווען קיין „ניסא למגנא"?

איז דער הסבר אויף דעם: דעם לשון „גמירי", וואָס שטייט ביים כלל „מיהב יהבי משקל לא שקלי", געפינט מען ביי פֵּיל הלכות [24] ענינים. איז אין דעם דאָ אַ קלער [25]: צי „גמירי" מיינט, אַז דאָס איז הלכה למשה מסיני — און דאַן מיינט עס, אַז די הלכה וואו עס שטייט דער לשון „גמירי" האָט אַ וואָג אין אַ כח ווי אַ הלכה דאורייתא; אָדער דער מיין פון „גמירי" איז נאָר אַז עס קומט בקבלה פון די חכמים — און דאַן האָט די „גמירי"־הלכה בלויז די קראָפט און חשי־בות ווי אַן ענין דרבנן.

איז בשעת מען וועט אַנגעמען אַז „גמירי" איז ניט קיין ענין פון למשה מסיני, דאַן איז דאָס צוריקנעמען פון מטר — „משקל שקלי" — ניט אויף אזוי פֵּיל אַפּגעפּרעגט, היות אַז דער כלל „משקל לא שקלי" איז בלויז אַן ענין פֵּין „גמירי" דרבנן; און לפי"ז קומט אויס, אַז אין צוריקנעמען דעם מטר איז דער נס ניט אַזוי פֵּיל פּלא־דיק — אויך מצד דעם למעלה־באַנעם. און אין פאַר־גלייך מיט דעם, איז דער נס פון „לא הגיע" מער פּלא און במילא אַ „ניסא למגנא" — און צוליב דער שוועריקייט אין ערשטן פֵּירוש, „לא הגיע", גיט רש"י צו דעם צווייטן פֵּירוש „לא הוצק" לויט וועלכן מען האָט טאַקע צוגענומען דעם מטר אינגאַנצן.

היות אָבער אַז ס'איז פאַראַן אַ שיטה אַז „גמירי" האָט דעם כח פון אַ הלכה דאורייתא, וואָס לפי"ז איז „לא הוצק" געווייס מער פּלא ווי „לא הגיע", דערי־בער בלייבט ניט רש"י ביים צווייטן פֵּי־און ברענגט דעם פֵּירוש אַז „לא נתך" מיינט „לא הגיע", און אדרבה — אַלס ערשטן, ובפרט — כדלהלן.

און דאָס איז דער ביאור — עפ"י דרך ההלכה — אין דער מעלה וואָס איז פאַראַן אין יעדער איינעם פון די צוויי פֵּירושים שברש"י: לויט דער שיטה אַז „גמירי" איז אַן ענין ווי אַ דאורייתא, דאַרף מען לערנען „לא הגיע", און לויט דער שיטה אַז ס'איז ניט ווי אַ דאו־רייתא־דיקער ענין, איז אייך אַ סברא צו לערנען „לא הוצק".

ז. מ'קען אָבער לכאורה פרעגן אין דעם:

וועז איז דאָ אַן אַרט צו מחלק זיין — צי „גמירי" האָט דעם תוקף פון הלכה למשה מסיני אָדער בלויז ווי מדרבנן — בעת „גמירי" ווערט געזאָגט ביי אַן ענין פון פסק'נען אַ דין; אָבער בנדו"ד, וואו דאָס האָט גאָר צו טאָן מיט מברר זיך (אַ הנהגה) — אַז „משמיא מיהב יהבי משקל לא שקלי" — איז מאי נפקא־מינה צי מ'האָט מגלה געווען די הנהגה למשה מסיני אָדער דורך חז"ל? אויך אַן ענין וואָס חז"ל זיינען מגלה האָט דעם פולסטן תוקף פון וודאות. און וויבאַלד אַז אויך וועז „גמירי" מיינט (בלויז) אַ קבלה פון חז"ל, מינערט עס גאָרניט אין תוקף הכלל „משקל לא שקלי" — פאַרוואָס זאָל דאָן

24) ראה שד"ח כללים ג, מז (כרך א' ע' 164 — הוצאת קה"ת).

דער צוריקגעמען פונעם מטר ניט זיין אַזוי פּלא׳דיק, ווי אויב דאָס וואָלט געווען אַ הלכה למשה מסיני?

אין אמת׳ן איז עס אָבער קיין קשיא ניט:

דער ענין פון אַ נס איז — אַ זאַך וואָס איז היפּך דערפון וואָס לייגט זיך אָפּ אין שכל האדם (און ווי דאָס איז אויך מפורש בנוגע צו מכות מצרים[25] — וואָס וועגן דעם רעדט זיך דאָ). במילא איז דאָך מובן, אַז וואָס מער די זאַך איז אַ נס אָפּגעפּרעגט בשכל האדם, אַלץ גרעסער־איז דער נס דערפון.

[ביז אַז ס׳איז דאָ אַ קס״ד (אַ דיעה פון גדולי ישראל) אַז ניסים האָבן אַ הגבלה און זיי קענען ניט זיין אין נמנעות — „יש לנמנעות טבע קיים בחיק הבורא״ — ווייל זיי זיינען לגמרי אָפּגעפּרעגט אין היפּך פון דעם וואָס שכל איז מחייב — נאָר די מסקנא איז, אַז דער אויבער־שטער איז „נמנע הנמנעות״[25a].

ועפּי״ז איז דאָך פּאַרשטאַנדיק, אַז בנוגע דעם נס וואָס אין „משקל שקלי״ איז אַ נפק״מ, צי אָט־די הנהגה איז ידוע בהלכה למשה מסיני אדער — דורך חז״ל.

ובדוגמת הדין[26]: „טעה בדבר משנה חוזר״ — ווייל די הלכה פון משנה איז אויף אַזויפיל ידוע, אַז דאָס טועה זיין זיך אין איר קומט גאָרניט אַריין אין דעם גדר פון טעות.

ועל דרך החילוק צווישן „שקר״ און „שוא״ וואָס הייסט נאָר וועגן עס איז פּאַרקערט פון ה„גלוי וידוע (ווייניקסטנס) לשלשה בני אדם משאר העם״ אין עס איז ניט מספּיק וואָס אלע „חכמים בעלי שכל ומדע״[26a] ווייסן דאָס.

לויט דעם קומט אויס, אַז וועג מ׳זאָל אָנגעמען אַז „גמירי [משמיא מיהב יהבי משקל לא שקלי]״ איז ידוע בהלכה למשה מסיני, איז עס מיט אַ סך מער פּשיטות, ווי אויב עס זאָל אָנגענומען ווערן ווי אַן ענין פון בלויז מדרבנן[27]; און במילא איז ביים אָנגענומען עס ווי הלכה למשה מסיני, דער היפּך פון דער הנהגה — וועג „משקל שקלי״ — מער אָפּגעפּרעגט (בשכל) אין דער נס דערביי אַ סך גרעסער — ווי ביים זאָגן אַז דאָס איז מדרבנן.

קומט אויס, אַז אָנגענעמענדיק „גמירי״ אָלס הלכה למשה מסיני, איז אין דעם צוריקגעמען פון מטר געווען דער נס אַ סך גרעסער.

ח. אין פירוש רש״י איז דאָך אויך פאַראַן „ייחה של תורה״[28] — זיינען די צוויי אויבנדערמאַנטע פירושים פּין רש״י פאַרבונדן אויך מיט אַן ענין פּין פנימיות

---

25) ראה פרשתנו ח, טו. יח. ועוד.

*25a) ראה שו״ת הרשב״א סי׳ תיח — הובא בס׳ החקירה להצ״צ ע׳ 68 ואילך. ע״ש.

26) כתובות פד, ב. וש״נ. שו״ע חו״מ ריש סי׳ כה. וראה הל׳ ת״ת לאדה״ז פ״ב ס״א.

*26a) רמב״ם הל׳ שבועות ספ״ה. וראה רדב״ז שם.

27) דאף שכל הענינים שנתגלו ע״י חז״ל — לאח״ז גם הם כמו „דבר משנה״ לענין הדין „טעה בדבר משנה חוזר״ (ראה סנהדרין לג, א. חו״מ שם. הל׳ ת״ת שם), מ״מ אינם בפשטות כ״כ כמו הלכה למשה מסיני. וכמו בזמן האמוראים ב„טעה בדבר משנה (ממש) חוזר״ — דחוזר בכל ששה סדרים — אבל בד׳ סדרים גם לא היו טועים, משא״כ בזרעים וטהרות (להעיר מלקוטי הש״ס להאריז״ל לחגיגה (יג, ב) טעם ע״פ הסוד) דלא היו בקיאין (ר״ת בהקדמת ס׳ הישר. וכ״מ ברש״י חולין קי, סע״ב (ד״ה דתנן) ובכ״מ. וגם לדעת התוס׳ שם, עכצ״ל שחלוקין בהבנת טעמי המשניות כמפורש בברכות (כ, א) ובמילא גם במסקנא להלכה. ועיין בה׳ נסמן בשדי חמד — פאת השדה — כללים א, סוס״ק כא).

28) היום יום ע׳ כד.

התורה, מיטן ענין התשובה — ווי ער ווערט באלויכטן עפ"י תורת החסידות.

די מכה פון "ברד" (ווי אלע אנדערע מכות) איז געקומען איף פרעה'ן צוליבן חטא, וואס ער האט מורד געווען אין דעם אויבערשטן און ניט ארויסגעלאזט די אידן פין מצרים. בשעת אבער ער האט געזאגט "חטאתי גו' ואני ועמי הרשעים" — וידוי און חרטה על העבר, און "ואשלחה אתכם ולא תוסיפון לעמוד" — קבלה על להבא, האט אט־די תשובה זיינע אראפגענומען דעם עונש — "ויחדל הקולות והברד ומטר לא נתך ארצה".

דא ששאלט זיך אבער די שאלה: צי איז זיין תשובה געווען אזא, וואס האט גע'פועל'ט אז דער עונש, דער ברד, איז פארשוואונדן געווארן לגמרי? היות אז יעדער עונש איז א תוצאה ומסובב פון דעם חטא גופא [ווי עס שטייט "תייסרך רעתך", אז דער רע גופא ווערט פארוואנדלט אין יסורים], איז דעריבער, אויב מ'וועט אנעמען אז די תשובה האט אינגאנצן אפגעווישט דעם חטא, דאף מען אויך זאגן אז ס'איז פארשוואונדן דער ברד־עונש (היות אז זיין גאנצער מציאות איז ניט מער ווי א תוצאה פון חטא) — איז לויט דער סברא דאף מען דא לערנען ווי רש"י'ס צווייטער פירוש "לא הוצק", אז דער מטר איז געווארן אויס מציאות;

אדער מ'קען אויך זאגן, אז פרעה'ס תשובה איז ניט געווען בכח צו אפמעקן און אויסרייסן לגמרי דעם רע־חטא, ובמילא — אויך ניט די יסורים וואס זיינען ארויסגעקומען פון אים. נאר וואס דען, וויבאלד אז בהנוגע לפועל האט ער פארט תשובה געטאן, איז דאס געווען גענוג מ'זאל דערפאר פון אים אראפנעמען — בהנוגע לפועל — דעם עונש הברד — די תוצאת החטא אין פועל ממש. לויט דער סברא דארף מען אנעמען ווי דער ערשטער פירוש פון רש"י — "לא הגיע" — אז די תשובה האט בלויז געווירקט אז דער עונש זאל זיי ניט דערגרייכן, ער איז אבער פארבליבן אין זיין מציאות [31].

ט. אין וואס באשטייט דער ספק צי פרעה'ס תשובה האט געהאט בכח צו אפמישן און מבטל זיין לגמרי דעם חטא (ובמילא איך דעם עונש), אדער ניט?

בנוגע אידן איז א דבר ברור אז זייער תשובה וויישט אפ דעם חטא לגמרי. דער מהות פין א אידן אפילו בעת החטא, איז טוב און קדושה [32]; און דאס וואס

---

29) ראה הדיעות בזה בשל"ה בית אחרון (יב, א־ב).

במקומות המסומנים בהערה שלאח"ז מוכח כהדיעה שהובאה בפנים. וב"ביאורים לאגה"ת" (לקו"ב לתניא ח"ב ע' קכט ואילך) — שגם בתניא מוכח כן. עיי"ש.

30) ירמי' ב, יט. שה"ת (לאדמו"ר האמצעי) ח"א ו, ג. וראה גם שם נ, ס"ב.

31) לכאורה אפשר לומר, שהטעם לפי' רוש הראשון שברש"י הוא: מכיון שנתהוה כבר המטר במציאות (וי"ל דצ"ל נס ע"ז — כי אין המטר רגיל כלל במצרים כנ"ל סעיף ד'), אין סברא לומר שע"י ביטול החטא יתבטל גם המטר מציאותו, כי לאחרי התהוותו אינו תלוי בהחטא [ובפרט לפי דיעה השני' שבשל"ה שם]. אבל זאת — כי מכיון ש"לא נתך" הי' ע"י נס גם להפירוש "לא הגיע" [ובפשטות — נס גדול יותר מאשר להפי' "לא הוצק"], הרי מובן שבאם הי' מתבטל החטא הי' מתבטל ממילא גם המטר שנעשה בסיבתו. ו[עיין שבת (צז, א) — הובא בפרש"י (שמות ד, ז) דרק משום ממהרת כו'. וי"ל. אבל בכל אופן כאן שאני, שהרי] באם הי' המטר קיים — הרי צ"ל נס נמשך כל הזמן שלא ירד ויגיע ארצה. וכמו נס דקריעת ים סוף (היפך בטבע המים — ראה שהיחוה"א פ"ב) שבאם הי' נפסק הרוח כרגע היו המים חוזרים ונגרים.

32) ראה תניא ספכ"ד: וגם בשעת החטא היתה באמנה אתו ית'. וראה להלן הערה 47.

ער טוט אַן עבירה ח"ו, איז דאָס בלויז וואָס „תקפו יצרו הרע" צו טאָן הי'פך פון זיין אייגענעם אמת'ן רצון[33]. און דערפאַר, אַזוי גיך ווי ער טוט תשובה און באַשליסט ניט פאָלגן מער דעם יצר הרע, קערט ער זיך צוריק צו זיין אמת'ער מציאות (ווי דער טייטש פון תשובה — צוריק קערן).

און כאָטש אַז דוקא תשובה מאהבה טוט אויף עס זאָל ווערן „נעקר עונו מתחלתו"[34] —

[און דאָס וואָס די תשובה פועל'ט אויך אויף פריער — הגם ס'איז ניט שייך אַז אַ זאַך זאָל ווערן בשתנה אידער ס'איז פאַראַן דאָס וואָס מאַכט דעם שינוי, די „סיבה" מוז קומען פאַר דעם מסובב — איז עס:

א) אידן זיינען פאַרבונדן מיטן שם הוי'[35], וואָס הוי' איז דאָך הי' הוה ויהי' כאחד[36], און מעשה התשובה באַנייט דאָך דעם קשר[37], שטייט ער דאַמאָלס דאָרטן וואו ער מאַכט דעם קשר, וואָס דאָרט איז עבר הווה ועתיד כאחד.

וע"ד הגמלה:

ב) אָט־דער כלל, אַז אַ פּעולה קען ניט ווירקן אויף פריער, איז געזאָגט געוואָרן דווקא ווען זי דאַרף אויפטאָן אַ נייעם ענין. אַנדערש איז אָבער ווען זי איז בלויז מברר אַז מגלה דעם פריערדיקן מצב; אין אַזאַ פאַל איז פאַרשטאַנדיק, אַז אויך אַ שפעטערדיקע פּעולה האָט אַ שליטה אויפן זמן העבר — ווייבאָלד איר אויפטו איז נאָר צו מגלה זיין און קלאָר מאַכן דעם מצב העבר. און היות אַז אַ איד איז דאָך אַלעמאָל טוב אין קדושה,

עס איז ניט מער וואָס בזמן החטא איז דער טוב געווען בהעלם, דערייבער העל־פט ביי אים די תשובה מאהבה צו אויס־רייסן דעם חטא למפרע ווייל[38] דערמיט ווערט בלויז נתברר און נתגלה דער פריערדיקער טוב און קדושה פון אידן[39].

ג) עס איז ידוע בנוגע צו יעדן אידן, אַז בודאי ס'פו לעשות תשובה וכמש"נ[40] כי לא ידח ממנו נדח, וואָס דערפאַר איז דער דין[41] אַז לעולם יעסוק אדם (ווער עס זאָל ניט זיין) בתומ"צ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה בודאי[42]. ובמילא איז אפילו בשעת החטא, האָט ער דעם דין פון כל העומד לחתוך כחתוך דמי[43], וכיו"ב — נאָר ס'דאַרף אַראָפ־קומען בפועל כדי מבטל זיין הרע בפועל]

דאַקעגן „תשובה מיראה" העלפט נאָר „מכאן ואילך"[44], אין אפילו מכאן ואילך פאַרבלייבט נאָך עפעס פון דעם רע שבחטא[45], ווי די גמרא[46] זאָגט אַז ביי

---

33) רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.
34) יומא פו, סע"א ופרש"י שם.
35) אגה"ת פ"ד.
36) רע"מ בזח"ג רנז, סע"ב. שער היחוד והאמונה פ"ז.
37) אגה"ת ספ"ט.

38) וזהו גם הטעם מה שבמל לאחר זמנו מחמת חולי — משמע ברמב"ם (הל' מילה ספ"א ובצפע"נ שם) שמועלת המילה גם על למפרע, כי המילה היא רק מגלה את עצם הנשמה (ראה בארוכה בלקו"ש ח"ג פ' תזריע. ע"ש). ולהעיר שהנודר ממולים אסור בערלי ישראל (נדרים לא, ב).

39) בדוגמת העושה איזה דבר על תנאי, שכשאומר „מעכשיו" נעשה הדבר למפרע ע"י קיום התנאי — אף שקיום התנאי אינו בירור בעלמא ובשביל קיום הדבר צ"ל קיום התנאי בפועל (ראה רמב"ם הל' גירושין פ"ט הי"א ובמ"מ שם פ"ח הכ"ב. רשב"א גיטין פד, ב. שו"ע אהע"ז סקמ"ג סי"ח).

40) ש"ב יד, יד (לבלתי ידח).
41) סוטה מז, א. וש"נ.
42) תניא ספל"ט. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד סעיף ג'.
43) חולין עב, סע"ב. וראה נ"כ השו"ע אה"ע ר"ס קכד. שדי חמד כללים כ, קמב.
44) ראה רש"י יומא שם: שמקצת שמו עליו.
45) שם, ע"ב.

תשובה מיראה וועלן די זדונות בלויז כשגגות;

פונדעסטוועגן, בנוגע דעם זמן וואס „מכאן ואילך" עכ"פ, און בנוגע דעם טייל רע (— „זדונות") וואס וועלט יע נתבטל דורך תשובה, איז עס דאך אין אופן פון ביטול לגמרי, אז דער רע וועלט אויס מציאות. וואס הייסט אז א איד איז מצד עצם מהותו ניט שייך צו רע, און באמאנגען די עביר"ה איז ער בלויז ווייל „יצרו הוא שתקפו", דעריבער טוט אויף די תשובה אז דורכדעם וואס „תשש יצרו" וועלט נתגלה זיין מהות[46], ובמילא וועלט דער רע אויס מציאות.

ו. וויבאלד אז דער טעם פון דעם וואס תשובה האט בכח צו מבטל זיין דעם חטא, איז עס מצד דעם וואס די עבירה האט ער געטאן בלויז ווייל „יצרו הוא שתקפו", במילא דארף די תשובה בלויז אראפנעמען א זאך וואס האט זיך „צוגעקלעפט" צו אים — איז פארשטאנדיק, אז ביי בני נח וואס ביי זיי איז דער רע ניט קיין צוגעקומענע זאך[47],

46) שזהו גם בתשובה מיראה. וכמובן מ"ש הרמב"ם בהל' גירושין ספ"ב הנ"ל — אף שאמירתו „רוצה אני" הוא מצד שהוכה. וראה ב„ביאורים לאגה"ת" (לקו"ב לתניא ח"ב ע' קיב ואילך. אגה"ת עם לקט פירושים כו' (קה"ת, תשמ"ו) ע' קפח"ט) שגם התשובה שמצד יראת העונש פנימיותה ואמיתתה היא התשובה שמצד עצם הנשמה. ע"ש באורכה.

אלא שמ"מ אינה מועלת (תשובה מיראה) למפרע — כי מכיון שלהאדם נראה שהוא שב רק מצד יראת העונש (כי גופו ונפשו הבהמית מעלימים על הנשמה), הרי הטוב שמצד עצם מהותו לא בא בגילוי ממש.

47) „וכמ"ש בס' ההפרש בין ישראל לעכו"ם, דעכו"ם, הם בעצם רע ואם יש בהם איזה דבר טוב ה"ז דבר נוסף. משא"כ ישראל הם בעצם טוב ומה שיש בהם איזה רע הוא דבר נוסף לבד על העצם" (מאמר האט תשובה בכח צו פארמיידן בלויז דעם פועל פון די שטראף, אבער ניט צו מבטל זיין [דעם רע פונעם חטא, ובמילא אויך ניט] דעם מציאות העונש עצמו[48].

דאס איז אבער בנוגע צו בני נח לזאחרי מ"ת. משא"כ אינעם זמן פון פאר מ"ת, ווען עס האט זיך נאך ניט אויפגעטאן דער „ובנו בחרת"[49], איז דא א סברא צו זאגן, אז אויך די תשובה פון בני נח האט געהאט בכח אינגאנצן צו נישט מאכן די מציאות הרע.

און אין דעם זיינען מחולק די צווי פירושים פון רש"י:

לויטן ערשטן פי' קומט אויס אז אויך לפני מ"ת האט די תשובה פון ב"נ ניט געהאט דעם כח צו מבטל זיין מציאות הרע, און דעריבער לערנט ער „לא הגיע" — דער מטר האט בלויז ניט דערגרייכט צו דער ערד, ער איז אבער פארבליבן במציאותו[50];

דש"פ בראשית תרנ"ט. ושם: „מאחר ש(ה"חטא) הוא דבר נוסף לבד (בישראל) ולזאת יועיל ע"ז תשובה"). ולהעיר מתניא ספ"א. ושאני חסידי אומות העולם (ראה רמב"ם הל' מלכים ספ"ח. ושרש נשמתם „מנוגה כו' כידוע בשער חהמ"צ בסידור" — לקוטי ביאורים לקונט' ההתפעלות מז, ד).

48) ראה רשימות הצ"צ לאיכה עה"פ חטא חטאה (אוה"ת נ"ך ח"ב ע' א'סב): „ישראל שייך בהם עבירה ותשובה". וראה גם ירושלמי נזיר רפ"ט („יצאו עכו"ם שאין להן כפרה"). תקו"ז תכ"א (נד, ב). מנחת חינוך סוף מצוה שסד.

49) ראה שו"ע אדה"ז חאו"ח סי' ס"ה.

50) ואף שלכאורה זהו מפני שתשובתו של פרעה הייתה באופן של „טרם תיראון מפני ה' אלקים" (ט, ל ובפרש"י) * — הרי

---

*) ואף שגם תשובה מיראה מבטלת (בישראל, ולפי הסברא שקודם מ"ת לא הי' בזה חילוק בין ישראל לב"נ — גם בב"נ לפני מ"ת) מכאן ולהבא (עכ"פ) את הזדונות — זהו דוקא כאשר מצד היראה עכ"פ הוא

און לויטן צווייטן פּי׳ קומט אויס, אַז לפני מ״ת האָט די תשובה פון ב״נ יע געקענט מבטל מאַכן מציאות הרע, און דעריבער לערנט ער ״לא הוצק״, אַז דער מטר איז געווארן אויס מציאות.

יא. און דאָ (ווי אין פיל אַנדערע ערטער) זעט מען ווי פּירוש רש״י אַנט־

מפורש בכתוב (י, א) שזהו מפני ש״אני הכבדתי את לבו״. אבל ראה רמב״ם הל׳ תשובה פ״ו ה״ג. ולהעיר מדין התחלתו בפשיעה וסופו באונס (ב״מ מב, א) — שבזה מתורץ שלא יקשה על הרמב״ם הנ״ל מדילי׳ (שם פ״ה ה״ד) דאם היא גזירת הא־ל נפרע ע״ז מן הרשע — ואכ״מ. וראה להלן ס״ע 62 ואילך.

גומר בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה (שזהו כהות התשובה — ראה רמב״ם הל׳ תשובה פ״ב ה״ב. אגה״ת פ״א), חשא״כ בפרעה שגם בעת שאמר ״חטאתי גו׳ ואשל׳ חה אתכם גו׳״ — ״עדיין אינכם יראים ומשתהי׳ הרוחה תעמדו בקלקולכם״.

---

51) של״ה במס׳ שבועות שלו (קפא, א).

52) ברכות כח, ב. וש״נ.

דאַלט אין זיך ״ענינים מופלאים״ [51]: אַז די צוויי פּירושים אויף די וועלטער ״לא נתך״ — וואָס אויבערפלעכליך זיי־נען זיי בלויז מחולק אינעם אָפּטייטש פון אַ וואָרט — זיינען צוויי פאַרשידֶ־אַרטיקע הסברים אין דעם אופן ווי אַזוי דער מטר איז ניט אַראָפּגעגאַנגען (און דעריבער ברענגט רש״י אויך דעם וואָרט ״לא (נתך)״ בהעתקתו ובפירושו);

און נאָכמער — די פּירושים רירן אַן אין הלכות וואו עס שטייט דער לשון ״גמירי״ (ווי ״גמירי מעלין בקודש ולא מורידין״ [52]), ביז אַז דורך זיי וועלט אויפגעקלערט אַן ענין אין אופן התשובה פון בני נח קודם מתן תורה.

(משיחת ש״פ וארא תשכ״ה)