

כ"ז טו תש"ל
בבית ישראל

אבל לא באו להרוג, ויעקב מפני שלא ידע אם באו להרוג או לא — היה מתירא שמא יהרג אותם שלא כדין, ומשום כך היה מציר שמא יהרג הוא את אחרים. ואין להקשות דממה נפשך, אי דינא הוי בהאי מילתא אחר שהם באו עם אותו שבא להרוג — מסתמא דינם פחות⁹⁶, לא הוי צריך לדאוג כיון דהם באו עמו — אינהו דאפסדי אנפשיהו, ואם יש לנו למתלי דבאו משום יראה ובודאי לא יעשו⁹⁷ מידי, אם כן בודאי אסור לו להרוג, ולא שייך בזה "ויצר" כיון דאסור להרוג⁹⁸, דאף על גב דיש להרוג אותם כיון שכאו עם עשו שבא להרוג, מכל מקום היה ירא מן העונש, דהוי כמו חטא בשגגה⁹⁹, שיעקב היה סבור שבא להרוג¹⁰⁰ והם לא באו להרוג¹⁰¹, וזה הוי חטא בשגגה¹⁰².

ויש מקשים¹⁰³ למה היה ירא יעקב, והלא הבטיחו הקב"ה שנאמר (לעיל נח, טו) "והנה אנכי עמך ושמרתך", ועכשיו היה מתירא, ובגמרא מתרץ בפרק קמא דברכות (ד) ובפרק חלק (פסוקין נח) וכן פירש"י בסמוך (פסוק ו) דלכך היה ירא — שמא יגרם החטא. ומקשים¹⁰⁴ על זה מהא דבפרק קמא דברכות (ה) כל דבור שיוצא מפי הקב"ה לטובה — אפילו על תנאי אינו חוזר, ואם כן למה היה ירא, ואין לומר ד'נחלכלך בחטא' שאני כשהוא נחלכלך אחר להבטחה¹⁰⁵, דהא ירמיה אמר לחנניה בן עזור (ירמיה נח, ו) "שמע נא הנביא אשר ידבר לשלום בבא דבר הנביא יורדע אשר שלחו ה'", ומוכת בזה כי הנביא אשר הוא לטובה — אי אפשר שישתנה אפילו בחטא, דאם לא כן איך יורדע בזה, שמא חטאו (כ"ה נח"ל), ולא קשיא מהא דירמיה (ירמיה נח, ט) "רגע אדבר וגו' לנטוע ולכנות ושב הגוי ההוא וכו'",¹⁰⁶ התם בשכך דבר הקב"ה עם לבו, ולא יצא מפי הקב"ה לנביא, שאין בחלופו¹⁰⁷ הכוזה, אבל כששלח הקב"ה הנביא להתנבאות לא ישתנה¹⁰⁸, וכך תירץ הרמב"ם ז"ל¹⁰⁹, וקשה על זה מהא דתנאי

(פסוק ד) "עד יעבור עמך ה' עד יעבור וכו'" (קמח טו, טו) 'ראוים היו ישראל להיות נעשית להם נס בכיאה שניה¹⁰⁰ כמו בכיאה ראשונה¹⁰¹, אלא שגורם החטא¹⁰², ואם כן איך יתכן כזה הבטחה שיצאה מפי הקב"ה וישתנה — והנביא ניבא בזה, ותירץ הר"ק ז"ל (וימיה נח, ו) דהתם אם לא נתקיימה כולה — נתקיים מקצתה¹⁰³, אבל היכא שלא נתקיימה הנבואה כלל, כמו שהיה אצל ירמיה¹⁰⁴, בזה נראה שלא שלחו ה' ¹⁰⁵, וכל אלו הדברים אין להם שורש ויסוד וענף.

והעיקר הוא כי חילוק יש בין הבטחה ובין נבואה, כי הדבר שלא נאמר אלא לשם הבטחה להבטיח את האדם — אין זה נבואה, שלא בא רק להבטיח את הצדיק לעשות עמו טוב, ובדין הוא שתבא לה שנוי מפאת המקבל, כי אחר שלא היתה רק מפני זכות אשר הובטח — ואותו המקבל אפשר שישתנה, וישתנה ההבטחה אשר הבטיח אותו הקב"ה¹⁰⁶, אמנם יבטח הנביא כאשר לא היה מתנבא להבטיח, רק שהוא אומר שכך שלחו להתנבאות שיהיה בעתיד, לא להבטיח. ולפיכך רוב דברי הנבואה

ברש"י ואת אחד עשר ילדיו (שם לא. כג). ודינה היכן היתה וכו' מקשים העולם מנ"ל דינה נחסרה דילמא דינה היתה מהאחד עשר ילדיו ואחד מהשבטים היה נחסר, וי"ל דהנה איתא בגמרא (הוא בבב"ר צט. א, ובגמרא יומא י"ב, ועוד איתא טעמים אחרים) הטעם שנכנה בית המקדש בחלקו של בנימין מפני דהוא לא השתחוה לעשו דהא עדיין לא היה נולד באותו הזמן, א"כ לפי זה אם איתא דהיה נחסר אחד מן השבטים הרי הוא ג"כ לא השתחוה לעשו א"כ קשה למה לא נבנה הבית המקדש בחלקו של אותו השבט שנחסר אז, ומדוע נבנה דוקא בחלקו של בנימין, אלא ע"כ צריך לומר דכל השבטים היו שם עם יעקב וכולם השתחוה לעשו זולת בנימין שלא היה נולד עדיין, ורק דינה נחסרה, ודינה בלא"ה לא נטלה חלק בארץ ושפיר מקשה ודינה היכן היתה.

(שמועה מפי מגיד אחד בשם איוה ספר)

עם לבן גרתי (ל"ב ה) פירש רש"י, "ותר"ג מצוות שמרתי", ותמוה שהרי יש מצוות שתלויות בארץ ישראל ובמקדש ויש שאפשר לקיימן רק במצבים מיוחדים, והיאך אמר יעקב ששמר תרי"ג מצוות.

ונראה לבאר שלא אמר שקיים המצוות אלא רק שמר, והוא לשון המתנה וצפיה, כמו, "ואביו שמר את הדבר", שכל זמן היותו גר בבית לבן היה ממתין ומצפה לקיים כל מצוות ה', וכשממתינים ומצפים לקיים המצוות ולא עושין אותן משום אונס הוא כאילו עשאו.

ובעוה"ר שאין לנו מקדש ונמנהדבנו אנו חסרים הרבה לתיקון הגופש ושלימותה, אבל אפשר לנו לזכות במצוות ע"י השתוקקות וצפיה באמת ובלב שלם לזכות לקיים אותן, ואז יזקף זכותם לנו כאילו קיימנו אותם, ונפשנו תבוא על תיקונה.

ויש שם יהרג ויצר לו שמא יהרג אחרים. פירוש דלמה למכתב תרתי — היינו יראה היינו צרה, אלא 'שמא יהרג' הוא את אחרים דהיינו שיהרג עשו, ואף על גב דעשו היה בא להורגו, ואמר חכמים (פסוקין נח) כל הבא להרוג — השכם להרוג, היה מתירא מן יצחק אביו שיקלל אותו, וכן איתא בתנחומא⁸¹. ולא ידעתי למה נקט 'שמא יהרג אחרים', הוי ליה לומר 'שמא יהרג עשו'⁸², ואין לומר שהיה

מתירא שמא יהרג את אחרים, דהיינו אותן שהביא עשו עמו (פסוק ו), ואף על גב דבאו להורגו — ואמרין 'הבא להרגך השכם להורגו', שאני הכא דאנוסים היו, דעשו הכריח אותם לבא עמו⁸³, זה לא יתכן, דבא אמרין בפרק כל שעה (פסוקים נח) דכל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים דיהרג ואל יעבור, שאם אומרים הרוג את פלוני או אהרוג אותך — 'יהרג ואל יעבור', ואמרין (סו: טעמא דמילתא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דהאי סומק טפי⁸⁴, ואם כן לא שייך לומר דעשו הכריח אותם בעל כרחם — דהוי להו ליהרג⁸⁵, ואפשר לומר דשמא לא באו להרוג את יעקב, אף על גב דעשו הביא אותם עמו — משום היראה באו,

הם בלשון עבר כאילו כבר נעשה¹⁰⁷, כלומר
שכך נגזרה הגזירה לטובה מאת ה', לא כמו
ההבטחה שהוא מבטיח את האדם לעתיד¹⁰⁸.
וכל הבטחה היא אינה רק למקבל הבטחה,
וכאשר ישנה – משתנה, לאפוקי נבואה
שהוא תולה הדבר בעצמו, לא בשום מקבל, רק
בענין עצמו שכך יהיה¹⁰⁹. ומפני כי חנניא בן
עזור אמר נבואתו כדכתיב בקרא (י' ירמיה כט, ג)
"הנה שברתי את עול מלך נבוכדנצר", כאילו
כבר נעשה, ואין זה הבטחה, ובדבר הזה אמר
לו ירמיה "שמע נא חנניא וגו'" (י' כט, טו)¹¹⁰.
וזה לשונם בב"ר בפרשה זאת (ע"ג, ג) 'מכאן
שאין הבטחה לצדיקים בעולם הזה, פירוש
מפני כי בעולם הזה הם¹¹¹, ואפשר שישתנה
מפאת המקבלים. והרי מוכח בדברים אלו

דבמקום הבטחה שאני¹¹²

(ט) והיה המחנה הנשאר הפליטה. על דרך הפשט אמר¹⁹ זה באולי, כי אמר אולי ינצל
המחנה האחד²⁰, כי בהכותו האחד יברחו האחרים²¹ או תשוב חמתו²², או תבא להם
הצלה מאת השם. וכן אמרו בבראשית רבה²³ למדתך תורה דרך ארץ לא יניח אדם כל
ממונו בזוית אחת. ורש"י כתב והיה המחנה הנשאר לפליטה, על כרחו כי אלהם עמו *.
התקין עצמו לשלשה דברים, לתפלה ולדורון ולמלחמה²⁴, וראיתי במדרש²⁵ מה עשה זינב
מבפנים והלבישם בגדים²⁶ לבנים מבחוץ, והתקין עצמו לשלשה דברים, וכן עיקר *.
והכונה בזה כי יעקב יודע שאין זרעו כלל גופל ביד עשו, אם כן ינצל המחנה האחד על כל פנים,
וגם זה ירמז שלא יגזרו עלינו בני עשו למחות את שמנו אבל יעשו רעות עם קצתנו
בקצת הארצות שלהם, מלך אחד מהם גזר בארצו על ממונו או על גופנו, ומלך אחר
מרחם במקומו ומציל הפלטים. וכך אמרו בבראשית רבה²⁷ אם יבא עשו אל המחנה האחת
והכחה אלו אחינו שבדרום. והיה המחנה הנשאר לפליטה, אלו אחינו שבגולה. ראו כי
גם לדורות תרמוז זאת הפרשה *.

(יא) קטנתי מכל החסדים. מכאן שראוי לאדם שיתבונן בתפלתו חסרון עצמו ופחיתותו,
ואדנות האדון אשר הוא אליו לעבד, וזה שאמר: את עבדך *²⁸. ושיתבונן ברבוי חסדי
השם ותכבד וימנעני עלי, וזה שאמר דוד ע"ה: טובתי כל עליך²⁹, יאמר *³⁰: מתבונן
אני בדרכי השם ית' שהוא אדון לכל העולם מיטיב אותם³¹ טובות האדון על העבד לא
בחיוב, רק חסד גמור, וזה: טובתי כל עליך, כלומר איננה חיוב שתהא מוטלת עליך.
ואחר שיתבונן בכל זה ישאל צרכיו, וכן אמר יעקב: הצילני נא³², ומה שאמר: מכל
האמת, והוא הדין, וטוב הקב"ה וחסדיו על האדם אינם בדין רק בהסד, לכך שנה אונקלוס *
בלשון ולא תרגם: קשור, ותרגם: מכל חסדיו ומכל טבונו, כאלו היה בלשון העברי מכל
החסדים ומכל הטובות, ומה שהזכיר הכתוב "אמת" בדרך הפשט לפי שמתנת הארץ
שהבטיחו הקב"ה היא במדת האמת, לפי שכבר נשבע לאברהם בזה, וזהו פשט הכתוב:
תתן אמת ליעקב חסד לאברהם³³, כלומר מה שנתת הארץ לאברהם היה חסד שנתת לו
הארץ ונשבעת לו בזה, אבל יעקב בדין היה לפי שכבר נשבע לו לאברהם, כי במקל *.
מכאן שחייב אדם שיזכור ימי הרעה בזמן השלום כדי שיתבונן ביתרוננו ויודה להקב"ה על
זאת, וכן אמר שלמה המלך עליו השלום: ביום טובה היה בטוב וביום רעה ראה³⁴,
פירוש: ביום טובה ראה ביום רעה.

bi-tehinah," that one must spell out his need in prayer (1:3). If, however, one does not lack anything; if all his desires are gratified and he feels contented and happy, prayer becomes an absurd performance.

Surface and Depth Crisis

The controversy between Nahmanides and Maimonides does not revolve about the conjunction of prayer and *tzarah*. They are in agreement that *tzarah* underlies prayer. They differ, however, about the substance of the experience of *tzarah* itself. The word *mi-ma'amakim* is in the plural, and one may speak of two distinct and incommensurate *tzarah* conceptions, of two ways of falling into the depths: first, the experience of the surface *tzarah*, the external, objective, impersonal fall; and second, the experience of depth *tzarah*, the existential, personal fall.

Many a time a crisis develops independently of man, brought about in the main by environmental forces which are insensate, mechanical, and quite often not sympathetic to man and his aspirations. This crisis, this *tzarah*, strikes man suddenly, uninvited by the people who succumb to its crushing force. Their plight is obvious, exposed to the public eye, its apprehension as natural as the perception of lightning or thunder. Man does not have to meditate, contemplate, or employ detective skill in order to realize that his very existence is menaced, that the outlook for the future is dismal, and that the chances of extricating himself from such a predicament are slim. This is basically a surface feeling which borders almost on the instinctive, mechanical, passive perception of pain. Under the category of surface *tzarah* we may classify all forms of conventional suffering: illness, famine, war, poverty, loss of physical freedom, and, last but not least, death. All these evils strike man with the force of a hurricane and sweep him off his very existential foundation.

The external fall of man usually occurs at a communal level. *Tzarah* is an impersonal experience which strikes man from outside his existence, it affects not one but many. A famine, epidemic, or war hits groups of people. Many share the experience of distress; many die simultaneously; many take sick at the same time; many starve and stand in bread lines. Communities of the suffering and distressed are formed. They can be found in the hospitals, in the funeral parlors, in the jails, in the slums, on the waterfront and on the Bowery. Therefore, when man is involved in surface crises, the Torah recommends communal prayer. The feeling of sympathy forges a sense of fellowship in prayer and *tzarah*. That is why Maimonides speaks in terms of *tzibbur* (community) (*Hilkhot Ta'anit* 1:1 and *Hilkhot Tefillah* 8:1), and the Halakah operates with concepts such as *tefillat ha-tzibbur* (prayer of the community). The *tzarah* assumes a public character and the response to the Divine experience is a collective one.

In contradistinction to these surface crises, the depth crisis addresses metaphysical, unknown, undefined and clandestine personal distress. The crisis is encountered in the strangeness of human destiny, of which man is not aware at all unless he is willing to acquaint himself with it. Such a crisis is not brought about by extraneous factors, or precipitated by coincidental entanglements of man in distressingly complex situations. Nor is the experience imposed upon him willy nilly with the elemental force of the natural storm. This type of crisis is searched out and discovered by man and accepted by him freely. It is not something which man tries to protect himself from, into which man is dragged artificially because he is stupid and ignorant, as may be the case with illness, famine or war. (If mankind progressed more we would perhaps be able to control these plagues.) Rather it is an experience of complete bankruptcy and failure, which stems from the deepest insight of man—as a great spiritual personality, endowed with Divine wisdom and

(F) vision—into his own reality, fate and destiny. Man is not thrown into this kind of crisis but finds it within himself. It is not of natural, social, economic or environmental, but instead of existential-metaphysical origin.

Human existence exhausts itself in the experience of crisis, in the continual discovering of oneself in distress, in the steady awareness of coming closer and closer to the brink of utter despair, the paradoxical concept of being born out of nothingness and running down to nothingness. This is a part of the ontic consciousness of man. The factum expressed in the two words "I am" is an incomplete sentence. We must always qualify it by adding two words: "I am in distress." Judaism wants man to discover the tragic element of his existence, to place himself voluntarily in distressing narrowness, to explicate and bring to the fore the deep-seated crisis in his very existence. Surely man must fight courageously against the extraneous surface crisis. Judaism has charged man with the task of improving creation, of confronting evil and destructive forces, of protecting himself against disease and natural catastrophes, approaching the world with an optimistic philosophy of activism.

The distinction between the attitude of modern existentialism and the Judaic view of the depth crisis is that Judaism advocates distress without anguish. Indeed, one must combat evil and the forces that produce the external crisis. Judaism, handing down to man an optimistic philosophy of activism, charged him with the task of improving the work of God, of eliminating all destructive forces and protecting oneself against disease and other natural catastrophes. With respect to the inner crisis, however, which is rooted in depth-experience, man was told not only that he should not try to disengage himself from his involvement in it but, on the contrary, that he should deepen and accept it. For the very essence of his ontic awareness is thus an exercise in crisis, a process of growth in the experience of crisis.

Out of the depths in which the individual finds himself, one calls upon God in seclusion and loneliness. The existential, personal experience is not shared by the thou, however close he is to the I, since it is an integral part of the existential awareness, which is singular, and hence inexpressible in the universal terms through which we communicate our standardized experiences. No one but the sufferer himself is involved in this deeply human anguish and conflict. It is the sufferer whose awareness oscillates between bliss and pain, in the great negation of the finite that rises out of its confrontation by the infinite. Neither spouse nor child nor parent may understand and sympathize with the lonely individual when his existential experience is at a low ebb, when trials, doubts and inhibitions abound. The prayer echoing the depth crisis of a questing soul emerges from seclusion, from out of the loneliness of the individual whom everybody save God has abandoned: "For my father and mother have abandoned me and God will take me in" (Ps. 27:10). The psalmist speaks of such suffering—the situation of the afflicted person, overwhelmed by his pain, who pours out his complaint before the Lord.

Universal Depth-Crisis Awareness

Each person can excavate the root of his depth crisis, his extraordinary loneliness, if only he tries to understand one unalterably cruel reality. It is that man never emerges victorious from his combat; total triumph is not his destiny. Even when he seems to win the engagement, he is defeated in the very moment that triumph is within his reach. This paradox of our existence manifests itself in this strange experience: at the very instant we complete the conquest of a point of vantage we are tossed back onto the base from where we began our drive. The Divine curse pronounced at the dawn of human existence hovers over all human endeavor. Whatever man may plant, he

בני ישראל להתרחק מהם ומהמונם. אולם מאידך יהיו אלו אשר כתלמיד חכם ידמו לבני ישראל, כמבקשי שלוםם וטובתם, וידמו כאנשי מדע וחכמה, אנשי שלום ואחווה.

על זה אמרו חז"ל כי פרשה זו ללמד באה, כי גם אותם הדומים בעינינו

פאנשי שלום ומבקשי טובתנו, אינם אלא שרו של עשו, ומבקשים להרע ולשפוך דם בני ישראל, כמו אותם שמראים רשעותם וקשיות לבם.

והוסיף הכתוב ואמר ויאבק איש עמו עד עלות השחר, ללמדנו כי מאבקם ומלחמתם של בני עשו ובני יעקב לא תיפסק, רק בעלות השחר, והוא בהתנוצצות אורו של משיח, שאז יעלה שחר, כמאמר הכתוב (ישעיה כ"א, יג) אמר שומר אתא בוקר.

ועוד אמר הכתוב וירא כי לא יכול לו ויגע בכף ירכו. ואמרו חז"ל (מלך ס"א ע"ב) שנגע בשתי ירכותיו, שביקש שרו של עשו לקעקע רוב בני ישראל, ששתי ירכיים הם רוב בנין של האדם, כמבואר לגבי דיני טומאה וטהרה (ש"ס ע"ב). ושתי ירכיו של יעקב רמז לרוב בנינו של בני ישראל, וביקש עשו להחריבם ולהרסם. והקב"ה ברוב רחמיו לא הניחו לעשות כמבוקשו, אלא ותקע כף ירך יעקב, שעלתה בידו לזעזע מעט את בניינם של בני ישראל, והם חבלי משיח הקשים והנוראים שעוברים עלינו, גם כימינו אלה כשדם ישראל נשפך כמים.

וביותר ראינו בעוני עמנו בשנות המלחמה הנוראה, בשנות ת"ש - תש"ה, כשדם ישראל נעשה הפקר לכל שפל אנוש וחדל אישים, וריכי רכבות מאחינו בני ישראל נהרגו ונשרפו במיתות משונות ואכזריות, אשר לא עלתה על

זו ויותר יעקב לבדו ויאבק איש עמו עד עלות השחר (ל"ג, כ"א). יש לדייק מה שהקדים הכתוב לומר ויותר יעקב לבדו, למלחמתו עם שרו של עשו, מה שנראה כמיותר.

גם יש להבין מה שאמרו חז"ל (מלך ס"א ע"ב) ששכח יעקב פכים קטנים וחזר עליהן. ולכאורה יש להבין על מה השמיעו לנו חז"ל ענין זה לשם מה חזר.

ונראה לבאר כי מאבקו של יעקב עם שרו של עשו, היה בבחינת מעשה אבות סימן לבנים (סוטה ל"ד ע"א). ואמר הכתוב ויותר יעקב לבדו, לרמז על עקבתא דמשיחא, בעת שבני ישראל יהיו לבדו, ככבש בין שבעים זאבים (אסתר ו"א פ"י ב), ויהיו נסונים בצר ובמצוק, מבלי שאחד מהם יושיט להם יד לבא לעזרתם. ושלא כמו עשו שבאו עמו ארבע מאות איש, שעמדו לעזרתו וסייעו לו במלחמתו. ולא זו בלבד שיהיו בני ישראל לבדם בגלותם, אלא ויאבק איש

עמו, שיבואו אומות העולם להיאבק עמהם ולהלחם בם.

ובדי שלא יאמרו אומות העולם שהם נאבקים עם בני ישראל, כי ברצונם של ישראל לאכול להמם ולשתות מימם, ולצבור הון מממונם, כמו שאמרו הרבה מאומות העולם הרשעים. לימדנו חז"ל ששכח פכים קטנים, שכל הסתפקות של בני ישראל מהעולם הזה, אינו אלא בבחינת פכים קטנים להחיות נפשם, ולספק צרכי עם בני ישראל המרובים כדי צרכיהם, ואין כוונתם בזה לצבור הון ולהתעשר.

עוד הורה לנו חז"ל מפסוק זה, דבר מופלא בהנהגת אומות העולם לבני ישראל בעקבתא דמשיחא. שאמרו (מלך ס"א ע"ב) וינחמו רש"י (ל"ג, כ"א) שפליגי בזה אמוראים, רבי שמואל בר נחמני אמר כעובד כוכבים נדמה לו, רב שמואל בר אחא קמיה דרב פפא משמיה דרבא בר עולא אמר כתלמיד חכם נדמה לו. ורמזו בזה שבימי עקבתא דמשיחא, יהיו אלו מאומות העולם, שידמו לבני ישראל כעכו"ם, הרוצה ברעתם של בני ישראל, ויראו לעין כל רשעותם ואכזריותם. ובזאת ידעו

1 כי עלה השחר, כי כבר מתנוצץ אורו
של משיח, ואם כן כבר הגיע זמני
להתהפך לטוב, ולומר שירה לפני
הקב"ה.

6 ובוזה יבואר גם מה שהשיב לו יעקב לא
אשלחך כי אם ברכתני, שיודה לו
על הברכות, ועל ידי זה יוכלו בני ישראל
להתקיים בגלותם הארוך הדומה לחשך.
וכמו שתיקן הפייטן בקינות ליום תשעה
באב, אאור יום אשר יזרח אל-כל, אבל
יחשוך אלי ואל-יך.

ומפ"ם הכתוב ואומר ויזרח לו השמש,
המרמו לעת כוא שעת גאולתם
וישועתם של ישראל, יזרח עליהם אור
השמש, וכמאמר הכתוב (ישעי' ס, ב) קומי
אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח.
ועוד ניבא הנביא (מלאכי ג, כ) וזרחה לכם
יראי שמי שמש צדקה, וזאת בעת שיאיר
עליהם אור גאולתם. והוא צולע על ירכו,
מרמו על יוצאי ירך יעקב, שבבוא עת
גאולתם, יהיו בבחינת צלעים על ירכם,
מרום שעבודם וקשיות הגלות בעת חבלי
המשיח הנוראים. יראה ה' בעניינו,
ויגאלנו במהרה גאולת עולמים ברחמים
גדולים ובחסדים נגלים.

10 דעת אנוש מעולם. וכל זאת מכח אותו
מלחמה, שנאבק שרו של עשו עם יעקב.
ובזה נרמז ותקע כף ירך יעקב, שעלה
בידו להרוס ולהרוג חלק מבני ישראל.

6 ואמר השר של עשו שלחני כי עלה
השחר. ומבואר בחז"ל (חולין סז)
שאמר לו גנב אתה או קוביוסטוס אתה,
שמתירא מן השחר, אמר לו מלאך אני,
ומיום שנבראתי לא הגיע זמני לומר
שירה עד עכשיו. ואפשר לבאר הענין
מה שהגיע זמנו לומר שירה, וכי שרו
של עשו אומר שירה לפני הקב"ה.

10 אלא כי כל עת היות בני ישראל בגלותם,
לא הגיע זמנו לומר שירה, כי שרו
של עשו, שהיא הס"מ וחיילותיו, מקור
הקליפות והס"א, אינו אומר שירה לפני
הקב"ה. אלא בזמן הגאולה כשיתוקן
עולם במלכות שדי, אז גם שרו של עשו
הס"מ, יתבטל מרשעותו, ויהפוך הוא
עצמו לחלק משוב העולם, ואז יאמר
שירה. ובוזה רמז מה שאמר לו שלחני

וירא פי לא יכל לו ויגע בכף ירכו ותקע כף ירך יעקב בהאבקו עמו, על כן
לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה וגו', כי נגע בכף ירך יעקב בגיד
הנשה. (לב, כו-לג)

1 בגמרא חולין (ז, ב) מחלוקת ר' יהודה וחכמים, לדברי חכמים איסור גיד הנשה
הוא בירך ימין ובירך של שמאל, ולר' יהודה אינו אסור אלא בשל ימין, ואמרו שם
בגמ' (זא, א) טעמא דר"י משום שהמלאך נגע לו רק בירך ימין (דכעכ"ס נדמה לו
או כח"ח עיי"ש), ורבנן אמרי מאחוריה אתי ונשייה בתרזיהו, [הכהו בשתייהם עד
שנשו ממקומם ועלו - רש"י].

אם כי הדברים כפשוטם, שחכמים סברי גאסר רק של ימין, וכל אחד מעמיד שיטתו לפי
שהכהו בשתי הירכות ולכן אסורים שניהם. המאורע באיזה אופן שהיתה התאבקות המלאך
ולר' יהודה הכהו רק באחת בימין, ולכן לא עם יעקב, ולפי זה קבע ההלכה, אולם כפי

6

המקובל מחז"ל שמעשה אבות סימן לבנים, וכל מה שאירע לאבות אירע לבנים, וכפי שהראה לנו הרמב"ן ז"ל שכל מקרי האבות ומה שעבר עליהם, נתקיימו בזרעם, אפשר לתת טעם במחלוקתם באופן ההתאבקות אנגיתו בירד יעקב.

ובדרך הרעיון והרמז אפשר לבאר, דאמרו במדרש שהמלאך היה שרו של עשו, והוא השטן היצחקי, והיינו שרצה להדיחו מדרך ה' ולפגוע באמונתו השלימה (וכמו שנתבאר לעיל), וירא כי לא יכול לו, היינו שהיה כ"כ חזק ואמין בדעותיו ואמונתו, אז נגע בכף ירכו היינו שנגע ופגע ביוצאי ירכו שהם דורות העתידים לצאת ממנו, וכמו שאמרו במדרש שהוא דורו של שמד, (וכ"ה בזה"ק: אילון אינו בנתי נפקי ירכיה), והיינו שליעקב לא היה יכול להרע ולפגוע בו, אבל נגע ביוצאי ירכו והם הדורות שעתידים לצאת ממנו, שבהם נגע ופגע להכשילם מתורת ה' ומצוותיו, (וכע"ז ביאר בעל העקידה ועוד).

והנה כפי הנראה לעינינו, נתקלקלו הדורות שבין אדם למקום, והחלק שבין אדם לחברו, ושני הלחות שבהם עשרת הדברות שנכללים בהם כל התורה כולה ותרי"ג מצוותיה, נחלקים ג"כ לשנים, ובלוח הראשון שלצד ימין, חמש דברות ראשונות שבהן נכללים כלל התורה והמצוות מה שבין אדם למקום, ובלוח השני שלצד שמאל, חמש דברות אחרונות שהם יסוד וכלל תשובות מה שב"א לחברו, ובגמרא שבת (לא) בגוי שבא לפני הלל להתגייר על מנת שילמדנו כל התורה כולה כשהוא עומד על רגל אחת, היינו שרצה לקבל עליו רק המצוות שבין אדם לחברו, ועל זה אמר לו הלל מה דעלך סני לחברך לא תעביד, שזה יסוד כל התורה בחלק שבין אדם לחברו

והנה כפי הנראה לעינינו, נתקלקלו הדורות שבין אדם למקום, והחלק שבין אדם לחברו, ושני הלחות שבהם עשרת הדברות שנכללים בהם כל התורה כולה ותרי"ג מצוותיה, נחלקים ג"כ לשנים, ובלוח הראשון שלצד ימין, חמש דברות ראשונות שבהן נכללים כלל התורה והמצוות מה שבין אדם למקום, ובלוח השני שלצד שמאל, חמש דברות אחרונות שהם יסוד וכלל תשובות מה שב"א לחברו, ובגמרא שבת (לא) בגוי שבא לפני הלל להתגייר על מנת שילמדנו כל התורה כולה כשהוא עומד על רגל אחת, היינו שרצה לקבל עליו רק המצוות שבין אדם לחברו, ועל זה אמר לו הלל מה דעלך סני לחברך לא תעביד, שזה יסוד כל התורה בחלק שבין אדם לחברו

בחלק הזה, וכמו שביארו בזה מה שאמר אברהם לאבימלך, כי אמרתי רק אין יראת אלקים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי, היינו מכיון שאין יראת אלקים, וכל הנהגתכם הוא רק ע"פ השכל וישרות לבכם, או אי אפשר לבטוח בכם שלא יתגבר היצר, ואין מעצור בעדכם לעשות כל רע, וזהו מה שאמר חכמים, "מאחוריו" בא ונשייה בתרווייהו, היינו אע"פ שלפנים נראים שעומדים על רגליהם ולכן אסורים הגידים של שניהם.

(13)

pe

(7)