

ספרי' – אוצר החסידים – ליובאוויטש

קובץ  
שלשלת האור

שער  
שלישי

היכל  
תשיעי

# לקוטי שיחות

– ה –

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

מכבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א

שניאורסאהן

מליובאוויטש



ספר שלישי – כרך רביעי

במדבר

– הוצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות –

הוצאה שלישית



יוצא לאור על ידי מערכת

„אוצר החסידים“

ברוקלין, נ.י.

770 איסטערן פארקווי

שנת חמשת אלפים שבע מאות חמשים ושתים לבריאה

ה' תהא שנת נפלאות בכל

צדי"ק שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א

# מפתח כללי

III	.....	הקדמת המו"ל
VI	.....	לוח המפתחות
I	.....	לקוטי שיחות – ע"ס במדבר

## הוספות

209	.....	שיחות ומכתבים
-----	-------	---------------



## LIKKUTEI SICHOS

VOL. 8

BAMIDBOR

*Published and Copyright by*

**Vaad L'hafotzos Sichos**

770 Eastern Parkway, Brooklyn, New York 11213

Tel. (718) 774-7200 • Fax 774-7494

Fourth Edition: 5757 • 1997

*Printed in U.S.A.*

### Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schneerson, Menahem Mendel, 1902--

LIKUTEI SICHOS

'al parshiyot ha-shavu'a, ḥagim u-mo'adim (vol. 8) Bamidbor

(Sifriy. Otsar ha-ḥasidim, Lyubavitch) (Kovets shalsholet ha-or; hekhhal 9, sha'ar 3)

In Hebrew and Yiddish.

Title on verso of t.p.: Likkutei Sichos (vol. 8) Bamidbor

1. Hasidism--Sermons. 2. Bible. O.T. Pentateuch--Sermons. 3. Jewish Sermons--United States. 4. Sermons, Hebrew--United States. 5. Sermons. Yiddish--United States. 6. Habad--Addresses, essays, lectures. 7. Festival-day sermons. Jewish. I. Title. II. title: Likutei Sichois. III. Series: Sifriyat Otsar ha-Ḥasidim, Lyubavitch. IV. Series: Kovets Shalsholet ha-or; hekhhal 9, sha'ar 3.

BM198.S3355s 1988 [1997] Hebr

ISBN 0-8266-5718-4 (set)

ISBN 0-8266-5726-5 (vol. 8)

Library of Congress Catalog Card #61-57983

CIP

## ה ק ד מ ה

בהמשך צו די ערשטע דריי בענדער: פון דריטן: ספר "לקוטי שיחות" — אויף חמשה חומשי תורה און חגים ומועדים — פון כ"ק אדמו"ר שליט"א. גיבן מיר אַרויס מיט גרויס שמחה און דאַנק צו השי"ת דעם פערטן באַנד פון דעם ספר.

ווי ערקלערט אויספירלעך אין דער הקדמה פון ערשטן באַנד, איז אַ טייל פון די שיחות — ביאורים אויף פירוש רש"י על התורה, באַזירט אויפן כלל וואָס רש"י אַליין האָט אַרויסגעגעבן: "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא".

ווי די שיחות פון די ערשטע דריי בענדער זיינען אויך די שיחות פון דעם באַנד ערשינען פריער אין איינצעלנע, וועכנטלעכע קונטרסים, לויט די וואַכן־סדרות, אין פאַרלויף פון די יאָרן תש"ל-תשל"א (א קליינער טייל אין יאָר תשכ"ט).

\* \* \*

אַלס הוספה צו די "לקוטי שיחות" פון דעם באַנד גיבן מיר צו אַ צאָל בריוו און שיחות קודש פון כ"ק אדמו"ר שליט"א וועלכע האָבן אַ שייכות צו עניני פרשיות השבוע און ימים טובים וועלכע געהערן צום (צייט ווען מ'לייענט) ספר במדבר.

[ביי דער געלעגנהייט דרוקן מיר אויך (אין די הוספות פון חג השבועות) די רשימה "השגחה פרטית" פון כ"ק אדמו"ר שליט"א, וואו ער איז מבאר די "שיטות שונות בהשגחה פרטית מחכמי ישראל עד הבעש"ט ושיטת הבעש"ט".]

ולהעיר אַז אַ טייל פון די אויבנדערמאָנטע הוספות זיינען גענומען ניט פון אַריגינאַל, נאָר פון העתקות.

\* \* \*

- 
- (1) חלק ה' — בראשית (געדרוקט י"א ניסן תשל"ב). חלק ו' — שמות (י"ד כסלו תשל"ג). חלק ז' — ויקרא (ערש"ק כ"ף מג"א תשל"ג).
  - (2) ספר ראשון: כרך א' (בראשית, שמות, ויקרא), כרך ב' (במדבר, דברים — הוספות), תשכ"ב. (הוצאה שני תשכ"ז). ספר שני: (ב' כרכים כנ"ל) תשכ"ד. (הוצאה שני תשכ"ח).
  - (3) בראשית ג, ח; ג, כד ועוד.
  - (4) יום הסתלקות הבעש"ט (בשנת ה'תק"ך).

מיר האָפֿן אַז גאַר אין גיכּן וועט ערשיינען אויך דער באַנד פֿון דעם  
דאָזיקן ספֿר, אויף חומש דברים, און דערנאָך אויך דער פּערטער ספֿר „לקוטי  
שיחות“ — די שיחות וועלכע זיינען דערשינען אויף לשון הקודש אין  
וועכנטלעכע קונטרסים, במשך דעם יאָר תשל״ג (שנת השבעים שנה לכ״ק  
אדמו״ר שליט״א), און וועלכע דערשיינען היינטיקס יאָר (תשל״ד).

ויהי רצון אַז בקרוב זאָלן מיר זוכה זיין צום ערשיינען פֿון די פּיל  
אַנדערע מאמרים ושיחות קודש פֿון כ״ק אדמו״ר שליט״א וועלכע ווערן אַזוי  
שטאַרק ערוואַרט פֿון אַחבנ״י יחי, איבער גאַר דער וועלט.

ו ע ד ל ה פ צ ת ש י ח ו ת

עש״ק י״ד שבט ה'תשל״ד. ברוקלין, נ. י.





בס"ד.

## להוצאה שלישית

באשר הוצאה הקודמת של ספר לקוטי שיחות חלק ח על ספר במדבר אולה מן השוק,

הננו מוציאים לאור בזה הוצאה חדשה, ונתקנו בה כמה מטעויות הדפוס שנפלו בהוצאה הקודמת.

\* \* \*

ויה"ר שנזכה בקרוב להו"ל עוד שיחות ומאמרים של כ"ק אדמו"ר שליט"א, ויחזק השי"ת בריאות כ"ק אדמו"ר שליט"א וישלח לו רפואה שלימה וקרובה בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו הקדושים, ויתן לו כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה, אריכות ימים ושנים טובות ונעימות, ויראה הרבה נחת משלוחיו, תלמידיו, חסידיו ומכלל ישראל, וינהיג את כולנו מתוך בריאות הרחבה ונחת, ובקרוב ממש יוליכנו קוממיות לארצנו הקדושה במהרה בימינו ממש. ונלמוד תורה מפיו של משיח צדקנו שילמד תורה את כל העם כולו ומלך ביפיו תחזינה עיניך בהתגלות מלכותו לעין כל, תיכף ומיד ממש, והיתה לה' המלוכה, אמץ כן יהי רצון.

## ועד להפצת שיחות

ה"י אלול, ה'תשנ"ב (ה"י תהא שנת נפלאות בכל),  
צדי"ק שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א,  
ברוקלין, נ"י.



# תוכן ומפתח

## במדבר

- 1 **שיחה א** (תש"א) ..... השייכות של מנין בניי למ"ת; ביאור פרש"י (ריש פרשתנו) „מתוך חבתן לפניו מונה אותם כל שעה“; תוכן הרוחני בגי' המנינים של בניי — „כשיצאו ממצרים, כשנפלו בעגל, כשבא להשרות שכירתו עליהן“
- 8 **שיחה ב** (תש"ל) ..... פרש"י סוף פרשתנו ד"ה ולא יבואו לראות כבלע את הקדש — אופן „כיסוי“ כלי המשכן ע"פ פשוטו של מקרא; ביאור גי' הכיסויים שעל הארון (תורה) ע"פ פנימיות הענינים
- 21 **חג השבועות** (תש"א) ..... השייכות בין מ"ת למשה רבינו דוד המלך והבעש"ט; גי' הענינים „במ"ת) — „תחתונים יעלו לעליונים“; „עליונים ירדו לתחתונים“ (שמו"ר פי"ב, ג). וחיבורם יחד
- נשא**
- 29 **שיחה א** (תש"ל) ..... פרש"י עה"פ ה, ט ד"ה וכל תרומה וגו' — ההכרח ע"פ פשוטו של מקרא ד.אלו הבכורים... ולמד... שיהיו ניתנין לכהן“; וההוראה בעבודת האדם
- 41 **שיחה ב** (תש"א) ..... הטעם שהביא רש"י רמזי קרבנות הנשיאים „מיסודו של ר' משה הדרשן“ (זו, יט ואילך); ולא אלה שבמדרש רבה על אתר
- 49 **שיחה ג** (תשכ"ט) ..... החירוש ע"ד ההלכה בשבת הראשונה שלאחרי מ"ת על יום מ"ת עצמו (ד. בשבת ניתנה תורה) — שבת פו, ב; ביאור קס"ד המכילתא (תשא לא, יד). „הואיל וחללנו את מקצתה נחלל את כולה“; גדר הדין ד. מהלך במדבר כו' מונה ששה ימים ומשמר יום אחד“ (שבת סט, ב); הביאור ע"פ פנימיות הענינים והשייכות לפרשת נשא

## בהעלותך

- 61 **שיחה א** (תש"ל) ..... פרש"י ט, י ד"ה או בדרך רחוקה — ההכרח ע"פ פשוטו של מקרא ד. „דרך רחוקה“ היינו ש.הי חוץ לאסקופת העזרה כל זמן השחיטה“ (ולא כדעת רע"ק „מן המודיעים ולחוץ כו"ו). וביאור המשך דברי רש"י כאן „פסח שני מצה וחמץ עמו בבית כו"ו; ביאור הפנימי בגי' ענינים המעכבים עשית הפסח — טומאה, הי' חוץ לעזרה וחמצו קיים
- 75 **שיחה ב** (תש"א) ..... ואצלתי מן הרוח גו' — כבר שמונח ע"ג מנורה כו' ולא חסר אורו כלום (ספרי יא, יז) — ביאור החדוש שלא הי' חסר אורו כלום (אף שמדובר בהשפעה רוחנית), והחילוק בזה בין דברי הספרי ודברי המדרש (פטי"ו, יט) עה"פ

## שלח

- 82 **שיחה א** (תש"ל) ..... פרש"י עה"פ יג, ל ויהא כלב את העם אל משה גו'; גי' טענות של המרגלים גי' הרברים ש.עשה לנו בן עמרם — קרע לנו את הים, והוריד לנו את המן, והגיו לנו את השליו; מעלת כלב על יהושע ע"פ פנימיות הענינים וההוראה בעבודת האדם

הערה: ליד כל שיחה צוינה (בסוגריים) השנה שבה יצאה לאור בפעם הראשונה בקונטרס בפ"ע.

## תוכן ומפתח

- 94 ..... שיחה ב (תש"א) .....  
ג' ענינים שהביא רש"י בסוף פרשתנו מיסודו של ר' משה הדרשן: סמיכות פ' מקושש  
לפ' ע"ז ופ' ציצית; על כנפי בגדיהם — כנגד ואשא אתכם על כנפי נשרים כו'; פתיל  
תכלת — על שם שכול בכורות כו'

## קרח

- 102 ..... שיחה א (תשל"ל) .....  
ביאור דברי המדרש (במדב"ר פי"ח, ג) דקרח שאל „טלית שכולה תכלת מהו שתהא  
פטורה מן הציצית כו' בית מלא ספרים . . . פטור מן המזוזה“; עיקר ענינו של קרח —  
פילוג ומחלוקת. היפך התורה שענינה „שלום“; ג' הענינים בהתנגדות קרח לתורה,  
המרומזים באותיות שמו ק"ר"ח'

- 114 ..... שיחה ב (תש"א) .....  
השייכות דפ' קרח לג' תמוז — היום שאמר יהושע „שמש בגבעון דום“ (יהושע י, יב),  
ויום שחזרו כ"ק אדמור" מהוריי"ץ נ"ע ממאסרו (בשנת תרפ"ז); כיצד יתכן לקרוא  
פרשה בתורה בשם רשע; ביאור מחלוקתו של קרח על ענין הכהונה

## חוקת

- 123 ..... שיחה א (תשל"ל) .....  
פרש"י ריש פרשתנו ד"ה זאת חוקת התורה — השינויים בלשון רש"י גבי לשונו בכ"מ  
(תולדות כו, ה. בלשח טו, כו. אחרי יח, ד); החילוק בין החוק דפרה ארומה לגבי שאר  
כל החוקים; השייכות בין „חוקים“ ו„חקיקה“ ע"פ פנימיות הענינים

- 134 ..... שיחה ב (תש"א) .....  
פרש"י סוף פרשתנו ד"ה ויכו אותו — ההכרח ע"פ פשוטו של מקרא שמשוה הרג את  
עוג; השייכות ל"ב תמוז

## בלק

- 141 ..... שיחה א (תש"א) .....  
רש"י ריש פרשתנו ד"ה וירא בלק גו'; השייכות (ודפ' חקת) ליי"ב תמוז

- 150 ..... שיחה ב (תשל"ל) .....  
שקו"ט בגדר מיתת הבועל ארמית ד, קנאין פוגעין בו" אבל „הבא לימלך אין מורין לו“  
(סנהדרין פב, א); ביאור ל' רש"י סוף פרשתנו „שלא לחנם הרגם“; ביאור חומר החטא  
וה„הפסד“ דבועל ארמית „שאינ בכל העריות כמותו“ (רמב"ם הל' איסורי ביאה פי"ב  
ה"ז), ולאידך מותרים להרגו רק בשעת מעשה

## פינחס

- 160 ..... שיחה א (תשל"ל) .....  
פרש"י ריש פרשתנו ד"ה פינחס בן אלעזר — ביאור טענת השבטים ש„פיטם אבי אמו  
עגלים לעי"ז כו“, ופירכת הטענה ע"י ייחוסו אחר אהרן; ההוראה בענין קנאות  
דקדושה

- 171 ..... שיחה ב (תש"א) .....  
פרש"י כו, ג ד"ה והוא לא הי' וגו' — הטעם שכנות צלפחד הדגישו שאביהן „בחסאו  
(לבדו) מת“, והצריכותא ב' הפירושים אם מקושש עצים הי' או מן המעפילים הי';  
שקו"ט בגדר תביעת בנות צלפחד (כו, ד) „למה יגרע שם אבינו גו“

## מטות

- 182 ..... שיחה א (תשל"ל) .....  
פרש"י עה"פ לא, כא ויאמר אלעזר הכהן גו' זאת חוקת התורה גו'

- 186 ..... שיחה ב (תשלי"א)  
 הקשר בין בקשת בני גד ובני ראובן וטענת המרגלים והטעם שאעפ"כ הסכים משה  
 שישארו בעבר הירדן

### מסעי

- 192 ..... שיחה א (תשל"ל)  
 פרשי עדה"פ לג. מ ושמע הכנעני מלך ערד גו' – השינוי בין דברי רש"י כאן לפירושו  
 לעיל בפ' חוקת (כא. א)
- 200 ..... שיחה ב (תשלי"א)  
 פרשי סוף פרשתנו (לו, יא) ד"ה מחלה תרצה וגו' – ההכרח ש. כאן מנאן לפי גדולתן  
 .. ובכל המקרא מנאן לפי חכמתן; איך אפשר לומר ש. שקולות זו כזו" אם יש הבדל  
 בגדולתן וחכמתן; השינוי לגבי פרשי פינחס (כו, א)

## הוספות

- 209 ..... **במדבר**  
 חשיבות ענין „משפחה“ במנין בני ובמ"ת. והקשר לנשי ובנות ישראל / ההכנה למ"ת  
 דנשי ובנות ישראל; הנס בזה שכל הס"ד שהיו במדבר לא הי' בהם מום; וזהירות בנות  
 ישראל בצניעות גם במצרים; גיור כהלכה בארה"ק / הוראה ממנין בני – מעלת כל  
 יחיד מישראל
- 232 ..... **חג השבועות**  
 הקשר ד. אוריאל תליתאי" ל. ירחא תליתאי" ע"פ חסידות ובעבודת האדם; הלימוד  
 מזה שהתורה ניתנה במדבר / מעלת הנשים: בהכנה למ"ת. כנסיון חטא העגל  
 ובתרומת המשכן / ר"ח סיון – אחדות ישראל. והקשר לנשים / האחדות דכל ישראל  
 מתחילה מאחדות במשפחה. ע"י עקרת הבית; בפרט בזמננו / האחדות דישראל  
 במ"ת ע"י קבלת עול וביטול מתוך שמחה; קשור עם אחדות דמשפחה. ושייך לנשים /  
 .ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש – שלש מעלות טובות / כל ישראל „ממלכת  
 כהנים“ וההכנה לזה בחינוך קטנים / כל המעלות טובות שבה' ימים ראשונים דסיון  
 (שקו"ט בדין מצרים בזמן הזה) / סיום סדר מועד וסיום מס' יבמות – ת"ח מרבים שלום  
 בעולם ולכן אין אור של גיהנום שולטת בהם; הקשר לימי הכנה למ"ת / ברכה  
 לרפואה ובקשר לימי מ"ת / הקשר דחג השבועות עם משה דוד המלך והבעש"ט.  
 חומש תהלים תניא (חשיבות שיעורי חת"ת). וההוראה בקשר לחינוך קטנים;  
 „תהלוכה“; הוראות מימי ספירת העומר / ההוראה מ. חג השבועות: ע"י שלימות  
 העבודה מלמטה (ו' שבועות) בא הגילוי מלמעלה בדרך מתנה; קירוב הרחוקים  
 מיהדות / ב' ענינים במצות ת"ת: לימודה וידיעתה התקשרות עם נותן התורה; וכן  
 בלימוד תורת נשיא הדור / ..מה להלן באימה כו' אף כאן" / עיקר מעלת התורה ע"פ  
 תורת חב"ד – דביקות בהקב"ה / „תורת ה" נעשית „תורתו“ ע"י שלומדה מתוך  
 עבודת ה' ובטהרה וכו' / חסידות חב"ד – חלק מתורתנו הק' והכרח לימודה מתוך  
 הקדמת נעשה לנשמע / נקודה משותפת דמתן תורה ו. „הקהל“ / חג השבועות אין לו  
 תאריך אלא יום הני' (המשך) ליצימ: החירות האמיתית – קבלת התורה / „רב יוסף  
 כו' אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא“: החדוש דמ"ת – עשיית

דירה לעצמותו ע"י מעשה התחתונים דוקא; „מסת נדבת ידך“ ולא „לכך“; ביטול לבעל הרצון מתבטא במעשה דוקא / „בנינו עורבים אותנו“ — הכנה למ"ת ע"י חיזוק בחינוך הילדים / ביאור מרוז"ל (ב"ב קמז, א) „י"ט של עצרת ברור זרעו חטים כו"י ע"ד החסידות / סיום מס' נדרים ע"ד החסידות והקשר למעמד הר סיני / „הכמות נשים בנתה ביתה“ — חובת הנשים לבנות ביתם ברוח החסידות / „כזה תאמר לבית יעקב — אלו הנשים“; מעלת הנשים בפרט ע"פ חסידות חב"ד / ענין „קבלת התורה בשמחה ובפנימיות“ / קשר כפול דנשים לקבלת התורה: להם נאמר לפני האנשים, ועליהן אחריות החינוך ד„בנינו עורבים אותנו“ / פירוש הכתוב „כמופת הייתי לרבים ואתה מחסי עוז“ בקשר לנשי ובנות ישראל / קריאת מגילת רות בחג השבועות וההוראה מזה / הילולא דהבעש"ט ששני יסודות תורתו הם — התהוות בכל רגע וההשגחה פרטית

**277** ..... **השגחה פרטית**

שיטת הבעש"ט; שיטת חכמי ישראל עד הבעש"ט; אם נמצא לפני הבעש"ט הסוברים שיש השגחה פרטית בדצ"ח; אם התהוות בכל רגע מכריח השגחה פרטית / שני סוגים בהשגחה פרטית: השגחה גלוי ונסתרת

**285** ..... **נשא**

הדין והמקור דזה שאין מכסין שער בתולות / מעלת פאה נכרית

**285** ..... **בהעלותך**

הרמוז בפי' בהעלותך להדליק כל הנרות — ואפילו זה הנק' נדח וכיו' / ג' סוגי נרות; נרות המנורה, נרות חנוכה, ונרות שבת ויו"ט / „על פי ה' יחנו וע"פ ה' יסעו“ — ואעפ"כ לא נסעו בלי מרים; מעלת הנשים / שק"ט באופן כתיבת ב' הנונין בפי' בהעלותך

**289** ..... **שלח**

המרגלים כשרים היו ומ"מ כשראו בעיניהם את קושי העבודה דבירור הארץ נפלו ממדריגתם; מזה הוראה למי שמגיע למצב חדש (בר מצוה וכיו"ב) שלא יתפעל; נשים היו מחבבות את הארץ; הוראות למסיימות דבית רבקה ומדריכות דמחנה „אמונה“ / הוראה מסיפור המרגלים בעבודת האדם הפוגש קשיים בעבודתו, בפרט בדורותינו / טעות המרגלים ע"פ חסידות וההוראה — „טובה הארץ מאד מאד“ / ביאור במ"ש בתניא ספכ"ט „ומאין חזרה ובאה להם האמונה כו“ / נשים חיבבו את הארץ, עבודת הנשים, בפרט בחנוך / הקשר המיוחד דנשים ל„ארץ הקודש“ / כנ"ל, מעלת „בית רבקה“ / הבנים צ"ל למעלה מהאבות — „וטפכם אשר אמרתם גו' והבאתי אותם וידעו את הארץ“ / הכרח ומעלת תמיכה ממשלתית בארה"ל — במסדות חינוך כשרים / הלימוד ממצות „חלה“ לתלמידות המסיימות ולמדריכות דמחנה „אמונה“ / מעלת הידור מצוה, בפרט בציצית וטלית / הא שלא הובאה ראי' על שינה בט"ק ממתית מדבר / ענין עטיפת הטלית גדול „כעטיפת הישמעאלים“

**311** ..... **ראש חודש תמוז**

ישראל מונין ורומין ללבנה ואוה"ע לחמה; שהם עתידים להתחדש כמותה; הלימוד בפרט ר"ח תמוז; הקשר למסיימות דבית רבקה / ראש חודש קשור במיוחד לנשים כשכר על שלא נתנו לחטא העגל (פדר"א פמ"ה); האמונה בנשים בתוקף ביותר; „כפרה לכל תולדותם“; עבודת החינוך דנשי ישראל; בפרט בר"ח תמוז — חודש גאולת ארמור מהור"י; הקשר למסיימות ומדריכות

## תוכן ומפתח

- קרח** ..... 323  
ביאור טענת קרח. טלית שכולה תכלת כו" ומענת משה, וההוראה לתלמידי תומכי תמימים בפרט / ביאור ברמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל. אלא כל איש ואיש כו"
- חקת** ..... 326  
ביאור במד"ר (במדב"ר פי"ט, ד). על כל דבר ודבר כו' נתכרמנו פניו כו" — טיפול באדם שנכרת ח"ו משרשו כו' / בריאות הגוף ע"י תוס' בריאות הנפש
- בלק** ..... 328  
הקשר דנבואת בלעם עם פרשת חג הגאולה די"ג ב"ג תמוז
- י"ב-י"ג תמוז** ..... 329  
פעולת הגאולה גם ב. כל אשר בשם ישראל יכונה; קבלת חיות מנשיא הדור בכל עניניו / המשכת הגאולה בכל — ג"ז אשר בשם ישראל יכונה / פדה בשלום גו" בכל או"א / מעלת, אהלי יוסף יצחק / ע"י גאולת הראש — בתר רישא גופא אויל / זכרון הגאולה צריך לפעול שלילת התפעלות ממניעות ועיכובים / פעולת הגאולה בוריות ומהירות — כמו פריחת מטה אהרן / יהי ה' אלקינו עמנו גו"; עת רצון להחלטות טובות / פעולת הגאולה בכאו"א שתהי' עבודתו מתוך מס"נ / ההוראה מהגאולה ע"פ ביאור בעל הגאולה בד"ה ברוך הגומל דש"פ פנחס תרפ"ז; ד' הסוגים החי"ם בעבודת האדם / ה' תמוז — מעלת; ארבעים שנה להגאולה / לימוד והתבוננות בפרשת הגאולה, פרשת המאסר, ופרשת הסיבות שגרמו להם (תרבה הדעה והחכמה והאמת — רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב, סוף הל' מלכים) / גאולה — אחרי מאסר; הפיכת חושך לאור; סדר ההנהגה — חסד דין רחמים; יציאה ממאסר הנשמה ע"י תשובה ומע"ט / רק הגופים נמסרו לשעבוד כו"; חינוך והוספה בג' העמודים / ימי סגולה; בפרט בשנת היובל לנשיאות בעל הגאולה; ה' לעזרתי חושה גו' אלקים חושה לי גו' אל תאחר / זמן התבוננות בסיבת המאסר וכו'; ביאור בפרטי לשון הרמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל. אלא כל איש ואיש וכו" / הוראות מפרשת המאסר והגאולה, בהתאם לשיחת בעל הגאולה, יהי ה' אלקינו עמנו כו" ופרשת השבוע — נבואת בלעם; שקו"ט במקור פסק הרמב"ם סוף הל' חנוכה שהתורה ניתנה לעשות שלום בעולם
- בין המצרים** ..... 352  
„כיבוש העולם“ ע"י לימוד התורה, בפרט ב. בין המצרים“ שעז"נ, ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה“ (נשים בת"ת וצדקה) / נחמה בכפליים — שראים את הטוב שביסורים; וגם זו לטובה“ / כפליים — שלא בערך / נחמה בכפליים ע"י הכנה והקדמה דהפצת המעיינות / מפני חטאינו גלינו מארצנו כו" (שקו"ט בלשון הרמב"ם הל' מלכים פי"א המלך המשיח כו"); סיום מס' ביצה ותחלת מס' סוכה ע"ד החסידות / ע"י שמחכים למשיח מקרבים ביאתו / חנוכת בית כנסת בשבת נחמו / ביאור פרטי ל' הרמב"ם הל' מלכים ספ"א: „יעמוד מלך מבית דוד וכו" / הוראה מיוחדת מחודש. מנחם אב" עבור הנוער
- ימי הקייץ** ..... 363  
שלוחי המרכו לעניני חינוך בימי הקייץ (ימי החופש — רק מעניני רשות) / „כיבוש העולם“ ע"י לימוד התורה בעבודת השלוחים הנ"ל / ימי הקייץ והחופש — זמן הוספה בתומ"צ / סדר הנהגת תלמידי ישיבה בזמן הקייץ / ניצול זמן בריאות הגוף להבראת הנשמה / קביעות בתורה בנאות דשא / ימי חופש — לא הפסק ח"ו בתורה

## במדבר

— מיט וועלכן די סדרה הויבט זיך אָן? -- האָט אַ שייכות (און איז אַ הכנה) צו (די נשואין פון) מתן תורה.

ב. וועט מען עס פאַרשטיין דורך מקדים זיין און מבאר זיין דאָס וואָס רש"י זאָגט \* בתחילת הפרשה \* מתוך חבתן לפניו מונה אותם כל שעה . . באחד בניסן הוקם המשכן ובאחד ב־ אייר מנאם."

וואָרום אין פלוג איז ניט מובן:

א) דאָס וואָס דברים חביבים ווערן אָפט געציילט, איז עס דאָך דערפאַר וואָס מאיז אויסן צו וויסן זייער צאָל (מצד זייער חביבות און טייערקייט איז נוגע יעדער פרט פון זיי, און דערי־בער וויל מען "כל שעה" — כסדר — וויסן זייער גענויע צאָל); אָבער דער אויבערשטער ווייס דאָך דעם מס־פר פון אידן אויך אָן דעם ציילן — צוליב וואָס האָט ער געהייסן אָן משה ואהרן זאָלן ציילן די אידן?

ב) וויבאַלד אָן דאָס ציילן די אידן

6) וכן כל הפסוקים שלאח־זו, עד "אלה פקודי בני ישראל גוי" (ב, לב) הם בהמשך ל"שאו את ראש", וגם הפרשיות שלאח־זו הם בנוגע לענין המנין (ונשיאת ראש): פקוד את בני לוי גוי (ג, יד ואילך), פקוד כל בכור זכר גוי (שם, מ ואילך), נשא את ראש בני קהת גוי (ד, א ואילך).

7) וגם בפסוקים שלאח־זו, שייך להקמת המשכן (ראה לקמן ס"ב) — הי אמרו במדבר־י"ב, ח (בסופו): ביום חתונתו זה אהל מועד כו'. וראה גם פרשיי שמיני י, ה, נשא ז, א.

ולהעיר גם מתחומא פרשתנו ה (הובא בכלי יקר כאן ד"ה באחד לחדש, עיי"ש): משל למלך ששנא אשה כו'.

8) וראה גם תחומא פרשתנו ד, במדבר־פ"א, ד.

א. די פרשה במדבר לייענט מען ברוב השנים דעם שבת וואָס פאַר הגה"ש, דער זמן פון מתן תורה. און וויבאַלד אָן יעדע פרשה האָט אַ שייכות צו דעם באַשטימטן זמן אין וועלכן מען לייענט זי:

[ובפרט, אָן מתן תורה איז "יום חתונתו" פון אויבערשטן מיט אידן: — און ביי נשואין איז דער חתן עולה לתורה שבת שקודם החתונה, בתוך הכנה צו די חתונה.]

איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אָן דעם אויבערשטנס ציווי צו ציילן אידן: "שאו את ראש כל עדת בני ישראל":

1) תוספות (ד"ה קלות שבתו"כ) מגילה לא, ב. רמב"ם הל' תפלה פ"יג ה"ב. טור ושו"ע או"ח סתכ"ח ס"ד.

ואף שבתו"כ (הובא בהגה"מ לרמב"ם שם) "כדי שלא להסמיך כו'" — מכיון שכל הענינים שבתורה הם בתכלית הדיוק, צ"ל שפרשת במדבר עצמה גם כן שייכת לעצרת. — וכמו פרשת נצבים שקוראין קודם ר"ה, שזהו מצד השייכות שבין פרשה זו לר"ה (תורת הבעש"ט — נעתקה ב־היום יום" ע' צ', לקו"ת ר"פ נצבים), אף שהטעם ע"פ נגלה הוא "שלא להסמיך כו'" "תוס' והגה"מ שם).

2) של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב.  
3) תענית כו, ב.

4) דרושי חתונה (בסו"מ קונטרסים ח"א) ד"ה וכל בני תרפי"ט קרוב לסופו. ולהעיר ממש שם "קוראין אותו לקרות האותיות שבתורה שהם ה־מקיימים עשרה מאמרות" — והרי מהענינים דמית הוא קיום (העולם שנברא ב)עשרה מאמרות ע"י נתינת עשרת הדברות (ראה שבת פת, א. נתבאר בדרושי חתונה שם פ"ג).

5) ולהעיר שגם פרשת נשא — שבכמה שנים קוראין גם אותה לפני זמן מ"ת (ובדוגמת, מה שלפעמים קוראין לפני ר"ה גם פ' וילך) — התחלתה היא "נשא את ראש".

וואָס אין אים איז „הוקם המשכן“  
(אָדער עכ"פּ באַלד אויף מאָרגן, אויב  
ס'איז ניט מעגלעך געווען אין זעלבן  
טאָג גופא"י) — פאַרוואָס האָט מען  
אַפגעלייגט די ציילונג אויף אַ גאַנצן  
חודש — ביז אַחד באייר"י?

(10) כי י"ל שמצד גודל העילוי דענין  
המשכן, לא ה' שייך אז שום ענין אחר,  
אפילו לא הציווי על המנין אף שבא בסיבת  
הקמת המשכן. [ועי'ד המבואר בלקו"ש  
ח"י שם (ע' 216)]. הטעם ש„ויקהל משה“ ה'י  
למחרת יום הכיפורים — כי ביום הכיפורים  
עצמו היו מסורים ונתונים רק לענין ה'  
תשובה והתורה, ובמילא, לא ה'י שייך אז  
אפילו הציווי על מלאכת המשכן, אף שענינו  
הוא „כדי שידעו . . שנתכפר להם“ (ראה  
בהנסמך בלקו"ש שם). ולהעיר מההוראה כי קאי  
רבי בהא מסכתא לא תשיילי במסכתא אחריתי  
(שבת ג, ב).

(11) ע"פ דרך הפשט יש לומר: בנוגע  
להקמת המשכן מדגיש הכתוב (פקודי מ,  
ב, יז) שה'י „באחד לחודש“, וזהו — אחת  
מעשר עשרות שנטל אותו היום (שבת פו,  
ב — הובא בפרש"י ר"פ שמיני — ומה  
מובן, שזה שייך גם לדרך הפשט). ורצה  
הקב"ה שגם המנין (השייך להקמת המשכן)  
ה'י באחד לחודש — ביום זכאי, (ומכיון  
שביום הקמת המשכן לא ה'י אפשר למנותם  
(כבהערה הקודמת)), מאם באחד לחודש ה'  
שני, דוגמה קצת עכ"פ ליום הקמת המשכן.  
ועפ"י יומתק (א) לשון רש"י „באחד  
בניסן הוקם המשכן ובאחד באייר מנאם“  
— שבא להדגיש בזה ההשואה שבין ב'  
וזמנים אלו, ששיניהם היו באחד לחודש. (ב)  
מה שמעתיק (לפני פירושו) רק „באחד  
לחודש“ \* — ומשמ"ט תיבת „השני“ \*\* —  
כי בזה מדגיש, שגם המנין (אף שה'י

דאָ איז געקומען אין צוזאַמענהאַנג  
מיט הקמת המשכן — ווי רש"י זאָגט  
„כשבא להשרות שכירתו עליהם“ —  
האָט דאָך דער מנין געדאַרפט פאַר-  
קומען „באחד בניסן“ .<sup>1</sup> אין דעם טאָג

(9) ומה שהמנין דפ' תשא „לידע מנין  
הנותרים“ ה'י לאחר יום הכפורים, ולא  
מיד אחר המגפה — הוא \* מפני שאו הייתה  
„חבתן“ בגלוי, [כדפירש רש"י (תשא ל,  
טז)] כי אז „נתרצה המקום לישראל לסלוח  
להם. ונצטוו על המשכן“. ובפרט על פי  
משי"ת (לקמן ס"ד) שמנין בני"י ה'י כשה'י  
בהם שינוי למעוליותא, הרי שינוי כזה נעשה  
רק לאחר יוה"כפ" \*\* (משא"כ לפני זה,  
לא ה'י בהם עליו לגבי קודם החטא,  
ואדרבה).

ועפ"י מובנת גם בפשטות השייכות של  
„לידע מנין הנותרים“ ל„ונתת אותו על  
עבודת אהל מועד“ (נדבת המשכן) — כי  
ריצוי המקום לישראל בהסליחה דיוכיפ,  
באופן של „נתרצה להם כו“ (ולא רק  
שנתרו מן המגפה), נתבטא בזה ש„נצטוו  
על המשכן“ \*\*\* (ראה במקומות שנסמנו בלקו"ש  
ח"י ע' 214 הערה 29).

(\* בפשטות יש לומר, לפי שמיד לאח"י  
עלה משה להר ושהה שם ב"פ מ' יום —  
עד יוה"כפ. אבל מוכח שדלקמן מלשון  
רש"י המובא שם. וי"ל שהכותב רש"י לזה  
ה'י ממה שהכתוב מקשר מנין זה ב„ונתת  
אותו על עבודת אהל מועד“.

(\*\*) ואולי יש לומר, שזהו אחד הטעמים  
למה שהוזקק רש"י בפי' פנחס (כו, א)  
לפירוש שני, ולהעיר שגם בפירושו ה'  
ראשון שם אינו מוכיר הלשון „חביבה“ (אף שיש לומר  
שסודך עצמו על מה שפירש לפניו). — וראה לקו"ש  
ח"י ע' 327 ואילך.

(\*\*\*) ומה שרש"י מפרש שהמנין ה'י  
ככדי לידע מנין הנותרים — אף שלכאורה  
ה'י אפשר לומר שהמנין הוא רק בגלל  
(השינוי של) הציווי על נדבת המשכן (כי'  
ברש"י ר"פ תשא) — יש לומר: בדרך  
הפשט (משא"כ בדרך החסידות — ראה  
לקמן סוסי"ה) אין מקום למנות שתי פעמים  
מצד ענין אחד — משכן (בתחלת נדבתן)  
ולאחר הקמתו, ומכיון שהמנין דריש פרש'  
תנו היא מצד „שבא להשרות שכירתו עלי“

הס", לכן מפרש רש"י שהמנין דפ' תשא  
הוא „לידע מנין הנותרים“ (אלא שמ"מ ה'  
זה לאחר יו"כ, כי אז דוקא ה'י עליו,  
כבפניס הערה).

(\* הטעם מה שרש"י מעתיק גם „וידבר  
במדבר סיני“ — נתבאר בשיחת ש"פ במדבר  
תשכ"ה. וראה גם לקמן הערה 33.  
(\*\* כ"ה ברוב הדפוסים. ובדפוס ראשון  
מעתיק גם „השני“.



די זאך פון „מנין“ (צײלונג) האָט אין זיך די איינגשאַפט, אָז אַלע ווערן געצײלט אַלס גלײכע: דער „גדול שבגדולים“ (אין מעלה וחיבות) ווערט ניט פאַררעכנט ווי מער פון איינס, און דער „פחות שבפחותים“ ווערט ניט גערעכנט אַלס ווייניקער פון איינס.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק<sup>15</sup>, אָז „חבתן“, די חיבה צו אידן וואָס ווערט אויסגעדריקט דורך (און אין) „מנין“, איז (ניט מצד זייערע פרטיות) דיקע מעלות, וואָס אין זיי איז דאָ אַן אונ־טערשייד צווישן איין אידן און אַ צווייטן, נאָר) מצד נקודת היהדות, וואָס אין דעם גלײכן זיך אויס אַלע אידן<sup>16</sup>.

און היות אָז די נקודת היהדות, מצד עצמה, איז העכער פון גילוי — דערפאַר האָט דער אויבערשטער גע־הייסן צײלן די אידן (הגם אָז אויך אָן דעם מנין איז עס כלפי שמיא גליא), ווייל דורכן „מנין“ טוט זיך אויף דער גילוי פון דער נקודת היהדות<sup>17</sup>. און ווי רש״י טײטשט דאָס

15) ראה גם לקו״ש ח״ד ע׳ 1021 ואילך. ח״ו ע׳ 7.

16) והגם שבנקודה זו שוה מטה לוי לכל ישראל — מ״מ, מצד חשיבותם המיור חדה, נמנו בפ״ע (רש״י א׳, מט), ויש להסביר זה (בהמשך להמבואר בפנים) כי חשיבותם היא בתולדה „לגיון של מלך“ (רש״י שם), משא״כ בשאר בני׳ בא זה ע״י שיבוא לנדבה רוחו אותו והבינו מדעו כו״ (רמב״ם סוף הל׳ שמיטה ויובל) ומשה ואהרן מגלײן זה (גם בשבט לוי) ע״י המנין, ועפ״ו מובן ג״כ השינוי המנין בני׳ הוא מבן כ׳ שנה (מוכשר לנדבה רוחו) משא״כ בני לוי — די שיהי בר קיימא (רש״י במדבר ג, טו).

17) ועפ״ו יובן גודל העילוי שב„מנין“, ועד אשר כל ספר במדבר נקרא „חומש הפקודים“ (יומא סח, ב. פרש״י תשא שם).

ג) פאַרוואָס האָט ביי דעם מנין געדאַרפט זײן „תפקדו אותם גו׳ אתה ואהרן“<sup>18</sup> — אַנדערש ווי ביי אַלע פריערדיקע מנינים: ביים צײלן די אידן „כשיצאו ממצרים“ (און אַזוי אויך אין נאָך פריערדיקע מנינים<sup>19</sup>) ווערט אינגאַנצן ניט דערמאַנט (אין חומש) ווער עס האָט זיי געצײלט; ביי דעם מנין „כשנפלו בעגל“ שטייט „ידבר ה׳ אל משה גו׳ כי תשא את ראש בני ישראל גו׳“<sup>20</sup>, אָז בלויז משה רבינו האָט זיי געצײלט — און דאָ (ביים מנין שלאחרי הקמת המשכן) ווערט בפירוש אָנגעזאָגט, אָז אויך אהרן האָט געדאַרפט צײלן, צוזאַמען מיט משה רבינו?

ג. איז דער ביאור בכל זה (בפני־מיות הענינים):

בחודש השני, ה׳) „באחד לחודש“, דוגמת יום הקמת המשכן.

12) א, ג. וראה גם שם — ה, ה, י״ה י״ח.

ומה שה׳ בהמנין גם „איש איש למטה“ (א, ד) — הרי לא היו בהמנין עצמו כ״א „כשתפקדו (היינו משה ואהרן) אותם יהיו נמכס נשיא כו״ (פרש״י שם), וע״כ צריך לפרש כן במ״ש (שם א, מד) משה ואהרן ונשיאי ישראל.

— הטעם שהוצרכו להנשיאים, עיין ספורנו (א, ד) ועוד.

— הטעם שהוצרכו להנשיאים, עיין ספורנו (א, ד) ועוד. וראה לקו״ש חכ״ע ע׳ 3 ואילך.

ומה שרש״י מתחיל כאן בהמנין „כשיצאו ממצרים“ — כי רק בזה רואים שמונה אותם כל שעה, שהרי ג׳ המנינים המנויים ברש״י היו במשך קצת יותר משנה אחת.

גם י״ל שהמנינים שקודם יצ״מ אין שייכים לנדוד — כי הם רק מה שהכתוב מונה אותם. משא״כ „כשיצאו ממצרים“ י״ל שהי מנין ממש כדמשמע בפירש״י פנחס כו, א.

14) ר״פ תשא. והמנין „לידע מנין הגוֹתרים“ כשנפלו בעגל הוא המנין דפי תשא (ראה רש״י שם פסוק טז).

דעסטוועגן איז עס ניט גלאַטיק אינעם לשון „כל שעה“.

אַבער ע"פ הנ"ל — אַז דער מנין איז בכדי צו מגלה זיין די נקודת היהדות — יש לומר, אַז מיטן לשון „כל שעה“ מיינט רש"י צו מרמו זיין, אַז דער גילוי פון נקודת היהדות (וואָס ווערט אויפגעטאָן דורך „מנין“ און איז דערפאַר מרומז אין אים) קומט אין אַן אופן אַז ער פילט זיך, ער פועל'ט<sup>21</sup> און ווירקט „כל שעה“:

בשעת מען צווינגט אַן אידן צו דינען ע"ז ר"ל (און עד"ז בנוגע יע"ד דער עבירה, וואָס דער יצה"ר „צווינגט“ אַ אידן טאָן<sup>22</sup>), וואָלט ער לכאורה געקענט טראַכטן ביי זיך: וויבאלד אַז „אין לך דבר שעומד בפני התשובה“<sup>23</sup> — און דורך תשובה (מ'אהבה) ווערט דאָך „נעקר עונו מתחת לתו“<sup>24</sup> — היינט וואָס איז אַזוי דער „גוואַלד“ אַז ער וועט זיך אויף איין וויילע אַפרייסן (ח"ו) פון אויבערשטן? — ער האָט דאָך שטענדיק<sup>25</sup> די מעגלעכקייט צו תשובה טאָן און דערמיט צו מתקן זיין און נאַכמער — אינגאַנצן עוקר זיין דעם עבר!

זעט מען אַבער אַז ס'איז ניט אַזוי, אַז אַ איד איז בטבעו גרייט אויף מסירת נפש אַבי ניט אַפגעריסן ווערן פון אויבערשטן אפילו אויף איין רגע (ניט געקוקט אויפן חשבון, אַז שפע"טער קען ער עס מתקן זיין). און דער טעם אויף דעם איז, ווייל דער „אור

אויס אין אַ פריערדיקער סדרה<sup>18</sup> (וואו ער איז צום ערשטן מאל מפרש, אַז דאָס ציילן פון אידן איז געקומען צוליב זייער חיבה): „להודיע חיבתם“ — צו לאַזן וויסן, אַנטפלעקן, זייער „חיבה“ — זייער מעלה.

ד. עפ"ז קען מען אויך מבאר זיין דעם לשון פון רש"י<sup>19</sup>: „מונה אותם כל שעה“. ווייל לכאורה איז לגמרי ניט פאַרשטאַנדיק: אמת טאַקע אַז פון יצי"מ ביו דאָן, ביו „באחד לחודש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים“ (עטוואָס מער פון אַ יאָר) זיינען די אידן געציילט געוואָרן דריי מאל — אַבער פון דעמאָלט אַן איז דאָך אַ דורך אַ גאַר גרויסער משך זמן (פון 38 יאָר) ביו מ'האַט נאַכאַמאַל געציילט די אידן — אי שנת הארבעים; און גאַר זעלטן איז עס געווען אין די ווייטערדיקע פילע יאָרן און ביו היינט, אין וועלכע מ'האַט אידן געציילט בלויז אייניקע מאל (ווי עס שטייט אין מדרש<sup>20</sup>, אַז אין משך פון אַלע זמנים, ביו איצט, זיינען אידן געציילט געוואָרן בלויז נין מאל; און אַז דער צענטער „מנין“ וועט זיין בביתא המשיח) — היינט ווי פאַסט דער לשון „מונה אותם כל שעה“?

אין פשוט קען מען זאָגן, אַז מיטן לשון „כל שעה“ מיינט רש"י (ניט יעדער וויילע, אַפט — נאָר) יעדע אויסנאַמדיקע צייט ווען ס'איז פאַר געקומען ביי אידן אַ געוויסער שינוי (למעליותא<sup>20</sup>, וואָס דאָס בריינגט אַ שינוי למעליותא אין חבתו). פונ"ו

(18) ר"פ שמות, וגם בפי תשא שם: להודיע שהיא חביבה עליו.  
(19) תנחומא תשא ט. במדבר פ"ב, יא. פסיקתא דר"כ פ' שקלים (יה, א).  
(20) ראה לעיל הערה 9.

(21) בסגנון הידוע „פעולה נמשכת“.

(22) ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

(23) נסמן בלקו"ש ח"ו ע' 8 הערה 24.

(24) רש"י יומא פו, א.

(25) ואף שהאומר אחטא ואשוב אין מס'.

פיקין בירו לעשות תשובה — הרי אם דחק ונתחזק ונתגבר על יצרו ועשה תשובה מקבלין תשובתו (אגרת התשובה פ"א).

ביו צום אַרויסרופן ביי אים די גרייט־קייט אויף מס׳ג בפועל ממש. בלייבן — פֿאַרט — זיינע כחות פנימיים (שכל וכו׳) אַזוי ווי זיי זיינען געווען פריער.

על דרך דוגמא, ווי דאָס וואָס ווערט אַרומגערעדט אין תניא״, אַז אויך אַ קל שבקלים איז זיך מוסר נפש אויף קידוש השם — און דאָך ווערט ער גערופן ״קל שבקלים״ אויך דאָן ווען ער שטייט אין גרייטקייט אויף מסירת נפש ממש (וואָרום ס׳איז רעכט״ אַז אויף אַנדערע עבירות זאָל ער יע עובר זיין).

(ב) אַז די נקודת היהדות ווירקט אויך אויף זיינע כחות פנימיים: ביי אים לייגט זיך אין שכל וכו׳ לויט ווי דאָס איז מתאים מצד נקודת ה־יהדות. אָבער צוזאַמען דערמיט איז פֿאַרט נרגש, אַז אַט דער אַפלייג אין מוח וכו׳ קומט גיט פונעם שכל גופא״, נאָר שטאַמט פון אַן אַנדער־כח וואָס האָט באַווירקט זיין פֿאַר־שטאַנד.

(ג) אַז די נקודת היהדות נעמט דורך זיין גאַנצן מהות און זי ווערט זיין גאַנצע מציאות; ובמילא ווערט אַזוי, אַז דער שכל מצד עצמו איז מחייב און פֿאַרשטייט בהתאם מיט דער נקו־דה.

און אין דעם איז באַשטאַנען דער חילוק צווישן די דריי ״מנינים״ הנ״ל: ביי יצי״מ, האָט ביי אידן מאיר געווען די אמונה פשוטה, ביו דאָס האָט ביי זיי אַרויסגערופן דעם ״לכתך

ה׳״ וואָס איז מלוּבש אין נפש פון אידן, איז ער ״למעלה מהזמן, ושליט ומושל עליו״<sup>25</sup> — ובמילא איז לגבי אים גיטאָ קיין אונטערשייד צווישן אַ קורצער וויילע און אַ משך זמן ארוך: זיין אַפגעריסן, ח״ו, פון אוי־בערשטן אויף איין רגע איז ביי אים אַפגעפרעגט פונקט ווי אויף אַ לאַנגע צייט.

און דאָס מיינט רש״י צו אַנדייטן מיטן לשון ״מונה אותם כל שעה״: דער מנין (פון נקודת היהדות) ווירקט ביי אידן (און פֿאַרהיט) ״כל שעה״, אפילו אַ קליינע וויילע און אפילו ווען דערנאָך קען ער מתקן זיין אויך דעם עבר — וויבאַלד אָבער אַז אין דעם קליינעם זמן, ביו ער וועט מתקן זיין, איז ער פֿאַרט אַ נפרד ח״ו — וואָרפט ער אַוועק אַלע חשבונות און איז זיך מוסר נפש, ווייל די נקודת היהדות געוועלטיקט, איז ״מונה״, ״כל שעה״.

ה. ע״פ כל הנ״ל וועט מען אויך פֿאַרשטיין דעם חילוק צווישן די דריי פֿאַלן פון ״מנין״ (וועלכע ווערן גע־בראַכט אין רש״י): כשיצאו ממצרים, כשנפלו בעגל כו׳ — פֿאַר הקמת המשכן, און באחד באייר נאָך הקמת המשכן:

אינעם גילוי נקודת היהדות און אין איר ווירקונג אויף אידן זיינען דאָ, בכלל, דריי אופנים:

(א) אַז אויך נאָכדעם ווי עס ווערט ביי אים נתגלה די נקודת היהדות —

(25) תניא פכ״ה (לא, ב).

ויל״ב פ׳ הענינים: מצד ״למעלה מהזמן״ כל ענין (אפי׳ של רגע) יש בו ענין דגש־חיות וכדלקמן (בתניא שם לב, א) בקדושה, אלא שבענין דלעו״ז תשובה עוקרתו; מצד ״ושליט ומושל עליו״ אפשר שענין דלפי־שעה יהפך להיות נוגע יותר מענין דומן ארוך.

(26) פי״ח ואילך.

(27) אין סתירה לזה ממש בקונט׳ ה־עבודה פ״ה (ע׳ 32) — כי המדובר שם הוא בכללות, אבל בנוגע לענינים פרטים אפשר להיות כו׳ כפנינים.

(28) ראה סידור שער ל״ג בעומר ב־תחלתו.

דארפט באטייליקן אינעם ציילן פון אידן:

דער חילוק צווישן ניסן (דער חודש הגאולה, יצי"מ) און אייר (דער חודש פון ספה"ע) איז: ניסן איז המשכה-מלמעה למטה, און אייר — העלאה מלמטה למעה. און עד"ו איז אויך דער חילוק צווישן משה און אהרן, און משה איז "שושבינא דמלכא", וואס איז ממשיך אלקות מלמעלה למטה, און אהרן איז "שושבינא דמטרוניתא", ער איז מעלה כנסת ישראל מלמטה למעה.<sup>31</sup>

און היות און דער "מנין" (שלאחרי הקמת המשכן) איז געווען בכדי צו אויפטאן דעם גילוי נקודת היהדות (ניט בלויז מצד דער נקודה גופא, בדרך מלמעלמ"ט, נאָר) אויך מצד די כחות פנימיים עצמם, בדרך מלמטלמ"ע — דעריבער האָט דאָס גע"דארפט דורכגעפירט ווערן דורך משה און אהרן צוזאמען; און דוקא "באחד לחודש השני", ווען ס'איז שוין דאָ ניט בלויז<sup>32</sup> די המשכה מלמעלה, נאָר אויך די העלאה המטה.

ז. און דאָס איז אויך די שייכות צווישן פרשת במדבר — וואָס איר

אחרי במדבר בארץ לא זרועה" — דאָס איז אָבער ניט געווען פאַרבונדן מיט זייערע כחות פנימיים.<sup>33</sup>

פאַר הקמת המשכן, ווען דורך "ועשו לי מקדש" האָט זיך געדארפט אויפטאָן דער "ושכנתי בתוכם"<sup>34</sup> (אין זיי, אין אַ פנימיות) — איז געווען אַ צווייטער "מנין"<sup>35</sup> (און עס האָט ניט מספיק גע"ווען די "חיבה" וואָס איז נתגלה געוואָרן דורך מנין בצאתם ממצרים), ווייל איצט האָט די הודעת החיבה (גילוי נקודת היהדות) געמוזט זיין אין אַ פיל טיפערן אופן: עס זאָל דורכגע"מען און באַווייזן אויך די כחות פנימיים — ושכנתי בתוכם — זיי זאָלן זיין מוכשר צום גילוי פון "ושכנתי" אין זיי.

און דערנאָך לאַחר הקמת המשכן, ווען אידן האָבן שוין געטאָן די עבודה אין משכן און זיי אַליין זיינען דערמיט געוואָרן אַ "משכן" צום אויבערשטן, (ניט בלויז מצד "ושכנתי" וואָס איז געקומען מלמעלה, נאָר) מצד זייער אייגענער עבודה — דעמאָלט איז גע"ווען אַ דריטער "מנין": אַן חיבתן של ישראל (נקודת היהדות) איז נתגלה געוואָרן אויך מצד די כחות פנימיים גופא, כנ"ל.

ו. דערמיט וועט אויך ווערן פאַר"שטאַנדיק, וואָס דער מנין שלאחרי הקמת המשכן איז געווען ערשט "באחד" באייר, און פאַרוואָס אויך אהרן, צוזאמען מיט משה, האָט זיך דאָן גע"ווען.

(31) נתבאר בארובה בלקו"ש ח"א פ' אמור. ח"ד ע' 1302. לקמ"ע 234 ואילך. ולהעיר מלקו"ת פרשתנו ג, א.

(32) זח"ג כ, א (רע"מ). נג, ב. וראה לקו"ת פרשתנו ב, סע"ד ואילך, שהיו גם שני הענינים "במדבר סיני" ו"באהל מועד". ע"ש.

(33) ויש לומר, (ב"יגה של תורה" שב"פרש"י) שבזה שרש"י מעתיק (לפני פירושו) "במדבר סיני (באחד לחודש)", מרמז הטעם למה שנמנו (באחד) באייר" — לפי שזה המנין שייך לענין ההעלאה מלמטלמ"ע, בחי "במדבר סיני" [אלא שמי"מ הוא שייך גם ליום הקמת המשכן — המשכה מלמעלה, באחד לחודש" (ראה לעיל הערה 11 ובשוה"ג הא)].

\* (28) ירמי ב, ב.

(29) שלכן הוצרך להיות "כי ברח העם" (תניא פל"א).

(30) תרומה כה, ח. ו"בתוכם" (לשון רבים) היינו "בתוך כאו"א מ"שאל" (נסמן בלקו"ש ח"ג ע' 906).

— די המשכה פון אוא"ס אין כנס"י  
און די העלאה פון כנס"י צו אוא"ס  
— לייצענט מען אין דער תורה וועגן  
"מנין" וואָס איז געווען "באחד לחודש  
השני" (וואָס קומט נאָכן חודש הרא"ה  
שוו, און זיינע המשכות), און וואָס איז  
געווען דורך משה רבינו שושבינא ד"ר  
מלכא און אהרן שושבינא דמטרוניתא.

וואָס דאָס איז אַ הכנה צו דעם יחוד  
פון מתן תורה. אַז עס ווערט דורך  
אורייתא<sup>35</sup>, "ישראל" וקוב"ה כולא  
חד".

(משיחות ש"פ במדבר תשכ"ד)

אָנהויב איז דער ציווי "שאו את ראש  
גוי" [וואָס יש לומר אַז "שאו" איז  
אויך פון לשון נשואין] — מיט [ביום  
חתונתו זה] מתן תורה:

ביי מתן תורה, האָבן זיך אויפגעטאָן  
צוויי ענינים — "העליונים ירדו ל"  
תחתונים" און "התחתונים יעלו לעל"  
יונים"<sup>34</sup>.

איז אַלס הכנה צו דעם יחוד פון  
אויבערשטן מיט אידן אין ביידע קוין<sup>36</sup>

34) שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא טו.  
וראה לקמן ע' 23 ואילך.

35) ויש לומר, שבי קוין אלו נרמזים  
[לא רק במקום הציווי "במדבר סיני באהל  
מועד" (ראה הערה 32), אלא גם] בזמן  
הציווי "באחד לחודש גוי בשנה גוי":  
"חודש" שייך ללבנה מלכות — העלאה,  
ו"שנה" — לחמה, ז"א — המשכה (ראה  
לקמן שם הערה 18).

וע"פ המבואר לקמן שם (ע' 7-26), שעיקר  
העילוי דמ"ת הוא חיבור ב' הקוין יחד — יש

לומר, שגם ענין זה נרמז בזמן הציווי, כי "בחי'  
חודש ובחי' שנה (שכתוב זה) הכל אחד" (לקוית  
שם ג, א מזח"ג קיז, ב).

36) לקוית ויקרא ה, ג (מזח"ג עג, א).

37) זח"ג צג, ריש ע"ב.

## במדבר ב

„לתוך נרתק שלו“ (איידער ער איז מסיים דעם פירוש גופא) ברענגט ער הוכחות, אַז מ'האַט די כלי הקדש אַריינגעלייגט אין אַ נרתק, זאָגנדיק: „כמו שפרשתי“ למעלה בפ' זו ופרשו עליו בגד פלוני וכסו אותו במכסה פלוני“.

איז אויך אין דעם ניט פאַרשטאַנבֿ דיק 5 :

„ופרשו בגד“ און „וכסו אותו במכסו“ זיינען דאָך ווערטער וואָס שטייען בפירוש אין די פריערדיקע פסוקים — און מיט אַ טיילווייזן שינוי לשון — ביי יעדן איינעם פון די כלי הקדש (ביים ארון, שלחן, מנורה, מזבח הזהב, כלי הקטרת און מזבח הנחשת), היינט ווי אזוי זאָגט דערויף רש"י „כמו שפרשתי למעלה כו“ 5, ווי אײַך (רש"י) האָב עס אויבן מפרש געווען 7 ?

ולאידך גיסא: אויב רש"י זאָגט שוין יע „כמו שפרשתי למעלה בפ' זו“ — וואָס איז דאָן דער טעם וואָס ער

(4) בדפוס ראשון: „כמו שמפורש“. אבל בכל הדפוסים שלפנינו, וגם „בלשון רש"י“ שברמב"ן: „כמו שפרשתי“. וראה ג"כ הערה 6.

(5) וגם אינו מובן: בתחלת פירושו כותב רק „לתוך נרתק שלו“ [שהוא ה"בגד" — ראה להלן הערה 12], ואינו מזכיר גם המכסו, ואלו בהתבוננה על „לתוך נרתק שלו“ כותב גם „וכסו אותו במכסה פלוני“ ?

(6) וגם: בשביל מה מדגיש אשר מה „שפרשתי למעלה“ הוא „בפרשה זו“ ?

(7) וגם לפי הגירסא שבדפוס ראשון „כמו שמפורש“, אינו מובן: מכיון שזה מפורש למעלה — ובפרשה זו, הרי התלמיד יודע זאת מעצמו, ולמה הווקק רש"י לכתוב „כמו שמפורש כו“ ?

א. אין סיום הסדרה איז רש"י מעתיק פון פסוק: „ולא יבואו לראות כבלע את הקדש“ און איז מפרש 1: „לתוך נרתק שלו“, אָדער (לויט אַ צווייטער נוסחא 2) „כשמכניסין את הכלי לתוך נרתקו“. דערנאָך ברענגט ער ראיות אויף דעם, אַז די כלי הקדש האָט מען אַריינגעגעבן אין אַ נרתק (כדלקמן סעיף ב'), און איז מסיים: „ובלוע שלו זהו כסויו“.

איז אין דעם ניט מובן:

(א) רש"י איז דאָ לכאורה מפרש בלויז די ווערטער „כבלע את הקדש“ — פאַרוואָס איז ער מעתיק אויך די ווערטער „ולא יבואו לראות“ ? ובפרט אַז דאָס איז אַן ענין בפני עצמו: דאָס רעדט זיך וועגן די לויים; „כבלע את הקדש“ — וועגן די כלים.

(ב) דער טעם, פאַרוואָס די הכנסת כלי המקדש אין זייער נרתק ווערט אָנגערופן „כבלע את הקדש“, איז דאָך פשוט דערפאַר וואָס דורך דעם ווערן די כלי הקדש איינגעשלונגען ומכוסה, צוגעדעקט, און ווי רש"י אַליין פירט אויס „ובלוע שלו זהו כסויו“. איז ניט פאַרשטאַנדיק: צוליב וואָס דאַרף רש"י פריער זאָגן „לתוך נרתק שלו“ און דערנאָך אויסטייטשן „ובלוע שלו כו“ — עס וואָלט לכאורה געווען גענוג ווען ער שרייבט בקיצור: „כבלע את הקדש — כשמכסין אותו“ 3 ?

ב. נאָך דעם ווי רש"י איז מפרש

(1) וכ"ה ביומא נד, א.

(2) „לשון רש"י“ שברמב"ן כאן.

(3) וכבתרגום אונקלוס כאן (ראה רמב"ן כאן, שפירושו של רש"י „הוא דעתו של אונקלוס“): כד מכסין.

אלע זייטן), אָבער ניט דער פּאַל פּון  
 „ופּרשו עליו בגד“; דעריבער (בכדי  
 צו שולל זיין אָט־דעם טעות) זאָגט  
 רש״י „לתוך נרתק שלו כמו שפרשׁ-  
 תי למעלה“: היות אָז אויך די  
 בגדים זיינען געווען אינעם ציור פּון  
 אַ נרתק — ווי רש״י טייטשט דאָס אויס  
 פריער י״ (״פרשתי למעלה״ \* י״) — יכׁ-  
 ניסו כל כלי וכלי לנרתקו י״ כוׁ ״ (און

כאן ד, יו״ד) \*.

אבל מהלשון „מכסה“ עצמו אין הוכחה,  
 שהרי נאמר (תרומה כו, יד) „מכסה גוׁ  
 מלמעלה“. וראה רש״י ויקהל לה, יב.

(11) ד, ה.

(11\*) ומדייק „בפרשה זו“ — כי בפרשת  
 תשא כותב „עשויים נקבים נקבים“ (ראה  
 להלן הערה 15).

(12) ופשוט שאין לומר שכונת רש״י  
 ב„נרתקו“ היא להכסוי עור תחש — כי  
 (א) הכיסוי הי׳ כמין מרצוף ולא כנרתק.  
 (ב) הכסוי עור תחש הי׳ בכל הכלים בשוה  
 (וגם באם נפרש שלא הי׳ שווים (ולא  
 כדלקמן סעיף הניל) — הרי ההבדל שבי  
 ניהם אינו מפורש (בפרשה), ומדכתב „כל  
 כלי וכלי לנרתקו המפורש לו כוׁ“, מוכח  
 שכונתו להבגדים. (אבל ממ״ש רש״י בפי  
 רישו ליומא שם „מכסין אותו בנרתקהוׁ  
 כמו שכתוב בפרשה וכסו אותו במכסה עור  
 תחש ולקחו בגד תכלת וכסוׁ“ משמע שנתק

(\* בלבוש ע״ז וכ״ה במשכיל לדוד),  
 שרק המכסה הנזכרת הי׳ כעין מרצוף (דמי  
 דכתיב ב״ אל מכסה״ ש״מ שהי׳ לו תוך).  
 „אבל שאר כסוי עור תחש הנאמרים בפרשה  
 לא היו אלא כמין מפה פרושה עליהם“.

אבל לפ״ז, „וכסו במכסה“ (דשאר הכלים)  
 אינו שייך „לכבלע“ (שמורה על כיסוי מכל  
 הצדדים, כדבר הבלוג) — היפך (פשוטות)  
 לשון רש״י, וכפנינו. ולכן נלפענ״ד שבכל  
 הכלים הי׳ כעין מרצוף וזה שרש״י. אינו  
 מפורש בהכיוונים שלפניו שהיו כמין  
 מרצוף — כי שם אין הכרח לזה (וכדלקמן  
 בפנים ההערה), אבל לאחרי שגילה הכתוב  
 (ע״י הוספת תיבת „אל“) גבי כסוי המנורה  
 שהי׳ כמין מרצוף, הי׳ מוכיח שכן הי׳ גם  
 בכל הכיוונים — כי אין סברא לחלק בין  
 כיסוי אחד להשני (וראה לקמן סעיף ח).

ברענגט אַראָפּ אויך די לשונות הכתוֹ-  
 בים: „ופּרשו עליו בגד פּלוני וכסו  
 אותו במכסה פּלוני“?

ג. פּון דעם וואָס רש״י ברענגט דאָ  
 (אויסער „וכסו אותו במכסה כוׁ“) אויך  
 „ופּרשו עליו בגד פּלוני“ — הגם אָז  
 „ובלוע שלו זהו כסויו“, איז מוכח אָז  
 מיט „כבלע את הקדש“ ווערט געמיינט  
 ניט בלויז דער ענין פּון „וכסו אותו  
 במכסה“ נאָר אויך דער ענין פּון  
 „ופּרשו עליו בגד“ — ווייל אויך  
 די בגדים וואָס מ׳האָט פּאַרשפּרייט  
 האָבן פּאַרדעקט די כלי הקדש \*.

דערמיט וואָלט מען געקענט פּאַר-  
 ענטפערן וואָס רש״י הויבט אָן זיין  
 פּירוש „לתוך נרתק שלו“ און איז גלייך  
 ממשיך און באַוואָרנט „כמו שפרשתי  
 וכוׁ“:

ווען „ופּרשו עליו“, אָז מען שפּרייט  
 אויס אַ בגד אויף אַ כלי, ווערט דורך  
 דעם די כלי, אין געוויינליכע פּאַלן, ניט  
 אַרומגעדעקט פּון אַלע זייטן. דעריבער  
 וואָלט געווען אַ נתינת מקום צו לער-  
 נען, אָז מיט „ולא יבואו לראות כבלע  
 את הקדש“ ווערט געמיינט בלויז דער  
 פּאַל פּון „וכסו אותו במכסה“ (ווייל נאָר  
 דער „מכסה“ וואָס האָט אַרומגעדעקט  
 די כלי הקדש פּון אַלע זייטן \*), איז  
 בהתאם מיטן באַדייט פּון „כבלע“ —  
 איינגעשלונגען ד. ה. פּאַרדעקט פּון

(8) ואף שמשפוטות לשון רש״י „ובלוע  
 שלו זהו כסויו“ — ולא „כבלע לשון כסויו“  
 (כבפירושו ביומא שם ד״ה ולא יבואו) —  
 משמע שכונתו בזה להדגיש שבלוע שלו הוא  
 רק כסויו — מ״מ, מדכתב רש״י כאן גם  
 „ופּרשו עליו בגד פּלוני“, עכצ״ל שגם זה  
 שייך „לכבלע גוׁ“. וראה לקמן סעיף ז  
 וסעיף יא.

(9) כמפורש ברש״י ויקהל לה, יט. פקודי  
 לט, א.

(10) מכיון שהי׳ „כמין מרצוף“ (פרש״י

ד. נוסף צו די שאלות הנ"ל אין כללות הפירוש פון רש"י, דאָרף מען אויך פאַרשטיין:

(א) ביי רובם ככולם פון די כלי הקדש איז געווען דער סדר, אָז פריער האָט מען אויף זיי אויסגעשפרייט אַ בגד און דערנאָך האָט מען זיי איבער־געדעקט מיטן כסוי עור תחש. ביים ארון אָבער, דער ערשטער פון די אויסגערעכנטע כלי הקדש אין דער פרשה, איז געווען אַ היפך־דיקער סדר: צום ערשטן האָט מען אים צוגעדעקט מיטן „כסוי עור תחש“<sup>16</sup> און ערשט דערנאָך — „ופרשו בגד כליל תכלת מלמענה“<sup>17</sup>. לפי זה האָט דאָך אויך רש"י געדאַרפט לכאורה אַראָפּברענגען (פריער) „וכסו אותו ב־מכסה פלוני (און דערנאָך) ופרשו עליו בגד פלוני“ — בהתאם צום סדר ביים ארון וואָס קומט בתחלת הפרשה — און ניט אינעם פאַרקערטן סדר ווי זיי קומען בפירושו?

(ב) דער לשון אין רש"י איז: „ופרשו

עשויים גקבים נקבים. ועפ"ז י"ל לכאורה, שלכן ע"י הבגדים — אף שהיו כנרתק — לא נבלע הקדש. אבל עפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, מדוע מביא רש"י כאן „לנרתקו כו" ופרשו בגד“.

(16) אבל מה שכיסו אותו לפניו בפי רוכת המסך — אינו שייך ל„וכסו אותו במכסה“ דפרש"י כאן, כדלקמן בפנים. וראה גם הערה 20.

(17) ד' ו'.

ברמב"ן כאן (מ"ש אומרים): „ופרשו בגד כליל תכלת מלמעלה לפרוכת החסד“. אבל ממה שרש"י לא פירש מאומה עה"פ, מוכח שפרש הכתוב כפשוטו (ובפרט, שעי"פ פירוש זה דרמב"ן — „אין מוקדם ומאוחר“ בפסוק אחד! — ראה לקוטי ח"ז ע' 119 הערה 13), וכפירוש הראשון שברמב"ן. וכ"ה גם בילקו"ש ובחיי כאן.

א נרתק פאַרדעקט דאָך אויף דער זאך, וואָס געפינט זיך אין אים, פון אַלע זייטן) — קומט במילא אויס, אָז דער מובן פון „כבלע את הקדש“ איז כולל אויך דעם אופן פון „ופרשו עליו בגד פלוני“.

עס בלייבט נאָך אָבער אַלץ ניט מובן: (א) וואָס וואָלט געווען שווער אינעם פשט פון „ולא יבואו לראות כבלע את הקדש“ ווען מ'זאָל לערנען אָז „כבלע“ מיינט בלויז דעם „וכסו אותו במכסה“ (וואָס בכדי צו אויסמידן אָט די שווער־ריקייט דאָרף רש"י זאָגן „לתוך נרתק שלו“ און דערמיט מדגיש זיין אָז אויך „ופרשו עליו כו“ ווערט נכלל אין דעם)?

(ב) וויבאַלד אָז דורך „ופרשו עליו בגד“ אַליין, וואָס שטייט ביי יעדן פון די כלי הקדש, זיינען זיי שוין גע־וואָרן מכוסה מכל צדדיהם — דאָרף לכאורה איצט אויסקומען להיפך: אָז „כבלע את הקדש“ מיינט (ניט „וכסו אותו כו“, נאָר) בלויז „ופרשו עליו כו“ (אויפטוענדיק דעם פול־שטענדיקן כיסוי, ביי רוב כלי הקדש<sup>18</sup>, נאָך פאַרן וכסו כו“). ס'איז דאָך אָבער ווידער פאַראַן דער הכרח הנ"ל: וויבאַלד רש"י ברענגט אויך דעם „וכסו במכסה“ הייסט עס דאָך אָז אויך ער איז איינגעשלאָסן אין „כבלע את הקדש“. פּונּוואָנעט נעמט רש"י<sup>19</sup> אָט די הוכחה<sup>15</sup>?

כולל שניהם (מכסה ובגד) — אבל כבר מדובר כמה פעמים שפרש"י בש"ס הרי גם הוא שייך לאופן הלימוד ע"ד הש"ס (דרך ההלכה וכו') ולבן עשר וחמש עשרה שנה — משא"כ בפירושו עה"ת.

(13) לבד הארון, ש„ופרשו בגד“ הי' לאחרי „וכסו“.

(14) ובפרט, שלעיל (ד, ה) כתוב „וכניסו כל כלי וכלי לנרתקו“ (ואינו מזכיר „וכסו אותו“). וראה להלן הערה 28.

(15) בפרש"י תשא (לא, יו"ד) „שהיו . .

(\*) ברמב"ן כאן: „וכבר פרשו כו“. אבל אין דרך

הפשט (דרש"י). וראה לקו"ש שם הערה 14.



אז אין אים האָט ניט געטאַרט זיין קיין נקב<sup>19</sup>, ובמילא האָט ער ניט גע'קענט מכסה זיין אויך דעם חלק ארון וואו ס'זיינען אַריינגעטאַן די בדים<sup>20</sup>. און וויבאַלד אַזוי, לייגט זיך ניט אויפן שכל, אַז מיטן לשון "מכסה פלוגי" — וואָס רש"י נוצט בנוגע צו "כבלע את הקדש" און וואָס ווייזט אויף אַ כיסוי מכל הצדדים ("כנ"ל סעיף ג') — זאָל ער מיינען דעם "פרוכת המסך"<sup>21</sup>.

ה. איז דער ביאור בכל הנ"ל:

מען געפינט ניט ערגעץ־וואו אין תורה, אַז מיטן אויסדרוק "בלוע" זאָל געמיינט ווערן דער ענין פון כיסוי [און ניט בלויז געפינט מען עס ניט; עס לייגט זיך אויך ניט אויפן שכל, אַז כיסוי פון כלי הקודש זאָל באַצייכנט ווערן מיטן וואָרט "בלוע". ווייל בעת

עליו בגד פלוגי וכסו אותו במכסה פלוגי". ולכאורה, דאָס וואָס ער זאָגט דעם לשון "פלוגי" ביי בגד — איז פאַרשטאַנדיק, ווייל די בגדים זיינען באַשטאַנען פון פאַרשידענע שטאַפן: פון תכלת, תולעת שני און ארגמן. ס'איז אָבער ניט מובן וואָס ער זאָגט דעם ל' "במכסה פלוגי": דער כיסוי איז דאָך ביי אַלע כלים געווען פון "עור תחש" — אַם כן האָט דאָך רש"י, אַנשטאַט "מכסה פלוגי", געדאַרפט זאָגן כלשון הכתוב "במכסה עור תחש"?

מ'וואָלט לכאורה געקענט פאַרענט־פערן: היות אַז באַ דעם ארון שטייט<sup>22</sup> "והורידו את פרוכת המסך וכסו בה את ארון העדות ונתנו עליו כסוי עור תחש" — אַז אויסער דעם "כסוי עור תחש" האָט מען אים מכסה געווען אויך מיטן "פרוכת המסך" — דער־פאַר נוצט רש"י דעם לשון "במכסה פלוגי", בכדי אַריינגעמען אין דעם אויך דעם "פרוכת המסך".

ס'איז אָבער שווער אַזוי צו ענטפערן: מיטן פרוכת המסך האָט מען ניט גע'קענט מכסה זיין דעם ארון מכל צדדיו. וואָרום ס'איז קלאַר, אַז בכדי דער (בגד אָדער) מכסה זאָל צודעקן די כלי מכל צדדיו, אויך דעם חלק וואו ס'זיינען געווען די בדים, האָט עס געקענט דער־גרייכט ווערן נאָר אין אַן אופן ווען מ'האָט אינעם בגד און מכסה געמאַכט אַ נקב (אָדער שפאַלט) און דורך אים אַדורכלאָזן די בדים אין דרויסן, ווי־באַלד אַז דער "פרוכת המסך" האָט דאָך גענוצט אַלס פרוכת צווישן קדש און קדש הקדשים — און בלויז בעת המסעות האָט מען מיט אים צוגעדעקט דעם ארון — איז מובן,

19) ראה יומא שם.

20) ועפ"ז יובן מה שבפרש"י ליומא שם, מביא את הפסוקים "וכסו אותו במכסה עור תחש"; "ולקחו בגד תכלת וכסו גוי" (שנאמרו גבי שלחן ומנורה), ואינו מביא את הפסוקים שנאמרו גבי ארון שלפנ"ו [ובפרט שבפרש"י שם לפנ"ו: "שהיו מפרקין את הארון והמזבח"] — כי רש"י שם מביא ב' פסוקים הראשונים שנאמר בהם "וכסו" (תכלת כן גבי שלחן גופא, אינו מביא בגד תכלת ובגד תולעת שני), ולכן אינו מביא הפסוקים דארון, כי בכסוי עור תחש ובגד כליל תכלת לא נאמר "וכסו" (ומהלשון "כסוי עור תחש", אין ראוי ל"כ", ו"וכסו" שנאמר גבי פרוכת המסך — אינו שייך ל"כבלע את הקדש" כבפנים).

21) ונוסף לזה: מכיון שהפרוכת עצמה היא מכלל "קדש הקדשים" (רש"י ד, ד), הרי מובן ש"כבלע את הקדש" כולל גם ה"בלוע" של הפרוכת עצמה.

ועל פי זה מובן בפשטות מה שהיו ג' כיסויים על הארון — כי [נוסף על מה שהפרוכת לא כיסתה את הארון מכל צדדיו, כבפנים] בשביל הפרוכת עצמה הוצרכו ב' כיסויים.

ה' ולא חמל" = וואס שטייט בנוגע צו הירוס המקדש.

דעריבער ברענגט רש"י אויך די ווערטער "ולא יבואו לראות", ווייל פון זיי נעמט ער דעם הכרח אז "כבלע את הקדש" מיינט דער כיסוי, און גיט דער פירוק, פון קדש:

ווען די אזהרת התורה וואלט געווען, אז די בני קהת טאָרן זיך גיט געפינען אין משכן אינעם זמן פון "כבלע את הקדש", וואלט מען געקענט איינטייטשן אז דאָס מיינט ווען מ'איז מפרק דעם קדש; וויבאלד אָבער אז עס שטייט "ולא יבואו לראות", וואָס דאָס איז דאָך אַן אָנאָג וועלכער איז חל אויף זיי אויך נאָך דעם ווי מ'האָט מפרק געווען דעם קדש, כל זמן מען האָט די כלים גיט מכסה געווען און פאַרהיט זיי פון רא'י — און ווי עס שטייט פריער אין פרשה "וכלה אהרן ובניו לכסות גו' ואחרי כן יבואו בני קהת לשאת" = קען מען שוין דאָן גיט לערנען אז "כבלע" מיינט פירוק, וואָרום דאָן וואָלט געווען משמע אז באַלד נאָכן "כבלע את הקדש" (נאָך איידער מען האָט דעם "קדש" מכסה געווען לאַחרי הפירוק) האָבן זיי דאָרט יע געמעגט זיין — אין סתירה צום "ולא יבואו לראות" = דעריבער

מ'זאָגט אז אַ זאָך ווערט נבלע אין אַ צווייטער, באַדייט עס אז דער איינ-געשלונגענער ווערט בטל און פאַרלאָרן אין דעם וואָס האָט אים איינגעשלונגען. ווי רש"י זאָגט אין אַ פריערדיקער סדרה = "ונשכח כל השבע — הוא פתרון הבליעה". משא"כ בשעת מען פאַרדעקט אַ געוויסע זאָך, הגם אז דורך דעם זעט זיך די זאָך גיט אָן בלייבט זי אָבער אין איר גאַנצקייט און תוקף; ואדרבה: דאָ ווערט גאָר דער כיסוי טפל און בטל צו דעם וואָס ער פאַרדעקט [23].

און דערפאַר, אלולי פרש"י, וואָלט מען געלערנט אז דער טייטש פון "כבלע את הקדש" איז: ביים "צעשטערן", פאַ-נאָנדרנעמען דעם "קדש" — ד.ה. בעת "והורידו את פרכת המסך כו'" = און דער פי' וואָלט געווען גלאַטיק און פאַרשטאַנדיק דערמיט וואָס דער לשון "בלוע" אויף פירוק המשכן געפינט זיך אין נאָך פּסוקים, ווי צום ביישפּיל "בלע

22) מקץ מא. ל.

(23) ראה משה שבת צג, סע"ב (הובא ברמב"ם ספ"ח מהל' שבת): "שהכלי טפלה לו" (יפשוט שדין זה הוא גם כשהאוכל מכוסה בהכלי).

(24) כבראב"ע ובחיי כאן (וראה רשב"ם כאן).

אבל אין לומר ש"כבלע את הקדש" קאי על פירוק כל המשכן, שהרי נאמר (במדבר א, יא) "יורידו אותו הלוויים" [יפשוט שאין לומר שהורדת המשכן הי' ע"י בני גרשון ובני מררי (פרש"י בהעלותך י, יו) והצייתי "ולא יבואו לראות" הוא רק על בני קהת — שהרי כלפי לייא\*], והורדת המשכן הי' לאחרי כיסוי הכלים.

\* אף שיש לומר (בדוחק), שאין ראוי מבני גרשון ובני מררי — מכיון שזה הי' עבודתם. (שלכן אין ראוי גם מבני קהת עצמם שנכנסו למשכן כשהי' כבר על מכונו להניס בו הכלים (פרש"י בהעלותך י, כא)).

(25) איכה ב, ב — הובא ברמב"ן כאן. (וברשב"ם כאן — דוגמאות לזה מעוד פסוקים).

(26) ד, טו. (אבל אין מזה הוכחה כ"כ, כבהערה הבאה).

(27) ואף שכבר נאמר לפניו "וכלה גוי לכסות גוי ואחרי כן יבואו גוי" — בכ"ז הוזקק רש"י להוכיח ש"כבלע את הקדש" אין פירושו פירוק ממש, "ולא יבואו לראות" — כי במ"ש "ואחרי כן יבואו גוי", י"ל שכונת הכתוב היא רק לפרש את עבודת בני קהת. אשר לא נצטרכו לבוא לשאת רק לאחרי שכלה אהרן ובניו לכסות הקדש

ציווי „ולא יבואו לראות“, וואָרום גע-  
פינענדיק זיך אין זייער גרתיק זיינען  
זיי דאָך פאַרדעקט פון אַלע זייטן און  
ס'איז ניט שייך מען זאל זיי זען.  
דערפאַר זאָגט דער פסוק „ולא יבואו  
לראות כבלע את הקדש“, אַז מען טאָר  
ניט זעען אויך ווען מ'איז מכסה די  
כלי הקדש במכסה פלוני, אפילו נאָך  
דעם ווי זיי געפינען זיך שוין אין  
זייער גרתיק.<sup>28</sup>

(28) ועפ"ז, גם כשנפרש שכונת הכתוב  
„ואחרי כן יבואו גו'“ היא — שאסורים לבוא  
קודם ל„וכלה גו' לכסות“ (ודלא כבהערה  
הקודמת) [וכדמוכח קצת ממשש „לאחז“ ולא  
יגעו“, שמשמעות פשטות הכתוב הוא ש„ולא  
יגעו“ הוא (לא ענין חדש, כ"א) טעם על  
ואחרי כן יבואו — כי באם יבואו לפניו,  
אפשר שיגעו] — יש חידוש ב„ולא יבואו  
לראות כבלע את הקדש“: שאסורים לבוא  
גם לאחרי „ופרשו בגד“ (שאו כבר מכוסים  
הכלים), עד לאחרי „כבלע זהו כסויו“,  
ועפ"ז יובן גם מה שלפניו נאמר „ולא  
יגעו גו' ומתו“, וכאן נאמר שגם אפילו  
באם רק יראו אזי ומתו — כי הטעם על  
„וכלה גו' לכסות גו' ואחרי כן יבואו גו'“  
לשאת הוא — „ולא יגעו“, כי באם יבואו  
לשאת טרם הכנסת הכלים לגרתיקה, אפשר  
שיגעו. ומטעם זה ד„ולא יגעו“ עדיין מר-  
תרים היו לבוא לאחרי „ופרשו בגד“.\*  
ואח"כ מוסיף איסור חדש ובפרשה אחת  
„ולא יבואו לראות כבלע את הקדש“, שמ'  
צד הענין ד„לראות“ — לא יבואו (גם אח"ז  
— עד) כבלע.

ולהוסיף: ע"פ פשטות הכתובים — לפי  
הג"ל — אין איסור נגיעה לאחר ד„ופרשו  
בגד“ ובלבד שלא יראה (שיהפוך פניו אחר-  
רנית — ע"ד פרש"י נח ט, כג.) ועפ"ז  
מובן דצ"ל ב' האיסורים.

ועפ"ז יובן גם מ"ש פרש"י (ד, ה) „ובא  
אחרן ובניו גו' — יכניסו כל כלי וכלי  
לגרתקו כו'“.

— דלכאורה: (א) למה כותב „יכניסו כל  
(\*) ומ"ש „וכלה גו' לכסות“ — י"ל: (א)  
שהכוונה לכיסוי כל הכלים. (ב) שזה נוגע  
ל„ולא יצטרכו כו' אלא לשאת“, כבסוים  
פנים ההערה.

לערנט רש"י „ובלוע שלו זהו כסויו“,  
אַז די אזהרה „ולא יבואו לראות“,  
איז (אויך) אויף דער צייט ווען מען  
האָט מכסה געווען דעם „קדש“ און  
ערשט נאָכדעם. לאַחרי ווי „וכלה אחרן  
ובניו לכסות גו'“ — האָבן זיי געמעגט  
דאָרט אַרײַן.

ו. אָבער עס פעלט נאָך אַלין הבנה  
אין דעם:

צוליב וואָס דאָרף בכלל שטיין  
דער וואָרט „כבלע“? ווען דער  
פסוק וואָלט בלויז געזאָגט „ולא יבו-  
או לראות את הקדש“ (אַן דעם  
וואָרט „כבלע“) וואָלט מען אויך גע-  
וואוסט אַז די בני קהת טאָרן ניט  
צווען ווי מ'איז מכסה דעם קדש,  
וואָרום ס'איז דאָך לא ימלט אַז קוקנ-  
דיק אויף דער פעולה פון כיסוי הקדש  
זאל מען בעת מעשה ניט זעען דעם  
קדש גופא. — וואָס איז א"כ דער  
אויפטו פון וואָרט „כבלע“?

איז בכדי צו פאַרענטפערן אויך די  
קשיא, זאָגט רש"י „ובלוע שלו זהו  
כסויו“, אַז דער „כבלע את הקדש“  
ווערט ערשט פאַרענדיקט דורך „וכסו  
אותו במכסה פלוני“ וואָס קומט לאַחרי  
וואָס „ופרשו עליו בגד פלוני“:

ווען עס וואָלט געשטאַנען „ולא יבואו  
לראות את הקדש“, וואָלט אויסגעקומען  
אַז גלייך נאָכן אַרײַנגלייגן די כלי הקדש  
אין זייער גרתיק (נאָך איידער מ'איז  
זיי מכסה מיטן כסוי עור תחש). איז  
מען שוין אינגאַנצן באַוואָרנט פון דעם

[וע"ד פרש"י (לעיל ד, ה), שמה שנאמר  
ובא אחרן ובניו גו' לאחרי „זאת עבודת  
בני קהת“, הוא בכדי לומר שבני קהת  
לא יצטרכו אלא לשאת], אבל לא שיש איסור  
בזה (כ"א — בנגיעה). ולכן מעתיק רש"י  
„ולא יבואו לראות“, שמה מוכח שאסורים  
לבוא עד לאחרי הכיסוי, בכדי שלא יראו.  
אבל ראה הערה הבאה.

קהת איז נאָר פאַרבאָטן צו קוקן בעת מען לייגט אַרײַן דעם קדש „לתוך נרתק שלו“. אָבער נאָך דער פאַרענדיקונג מיטן נרתק, האָט זיך שוין אויך פאַרענדיקט דער „כבלע את הקדש“ און זיי מעגן שוין לפ״ז צוקוקן זיך אינעם זמן פון „וכסו במכסה“.

דערפאַר איז רש״י מאַרײַך „ופרשו עליו בגד פלוני וכסו אותו במכסה פלוני ובלוע שלו זהו כסויו“: ווען ביי די כלי הקדש וואָלט געווען נאָר דער „וכסו במכסה פלוני“, וואָלט עס טאַקע ניט געהייסן מיטן נאָמען „בלוע“, ווייל אדרבה: דער כיסוי איז גאָר בטל צום קדש כנ״ל. וויבאַלד אָבער אַז אויסער אים איז פריער געווען דער כיסוי פון „ופרשו עליו בגד פלוני“ [און דער בגד, זייענדיק ווי אַ נרתק, האָט פאַרדעקט דעם קדש מכל צדדיו (כנ״ל) <sup>29</sup>], און אויף דעם האָט מען דערנאָך פאַרדעקט (דעם קדש) מיט נאָך אַ כיסוי — איז שוין דעריבער דער צווייטער כיסוי ניט בטל געוואָרן צום קדש, ואדרבה: ער האָט בלוע געווען דעם „קדש“.

און דאָס איז בדוגמא צו דעם דין וואָס שטייט אין גמרא <sup>30</sup> (און וויבאַלד אַז די גמרא זאָגט עס בפשטות, ניט ברענגענדיק דערצו קיין ראיות וכו׳, איז משמע אַז ס׳איז אַזוי מובן בשכל הפשוט, ובמילא האָט עס אַן אָרט אין לימוד דרך הפשט): „בית שיש בו ספר תורה או תפלין כו׳ עד שיוציאם או יניחם כלי בתוך כלי“.

ח. מען קען פרעגן <sup>31</sup> אויף דער

ז. עס בלייבט נאָך אָבער אַלץ שווער:

(א) ווי פאַסט דער לשון „בלוע“ — וואָס ווייזט אויף אַ זאָך וואָס ווערט נשכח ונתבטל (כנ״ל סעיף ה׳) — אויפן כיסוי הקדש, אין דער צייט ווען דאָ איז גאָר דער כיסוי בטל צום קדש?

(ב) וויבאַלד כיסוי הייסט יע „ב-לוע“, דאָרף דאָך אויסקומען אַז באַלד ווי די כלי הקדש ווערן פאַרדעקט דורכן אַרײַנלייגן זיי אין זייער נרתק, ווערט שוין פאַרענדיקט דער „כבלע גו״. קומט גאָר אויס פונקט פאַרקערט: אַז פון לשון „ולא יבואו לראות כבלע את הקדש“ איז משמע אַז פאַר די בני

כלי וכלי לנרתקו ולא „ופרשו בגד“ על כל כלי וכלי, כלשון הכתוב. (ב) למה אינו כותב גם „וכסו אותו במכסה“ (ובפרט, שמכיון שמסיים שם „ולא יצטרכו הלויים בני קהת אלא לשאת“ הו״ל לכאורה לכתוב שגם „וכסו“ הי׳ ע״י אהרן ובניו ולא ע״י הלויים) —

כי מה שהוקשה לי לרש״י הוא: הרי לפנינו נאמר „זאת עבודת בני קהת“ ומה נוגע כאן מה שעשו אהרן ובניו — ועכצ״ל, ש״ובא אהרן ובניו גו״ נוגע ושייך לעבודת בני קהת <sup>32</sup>. וע״ז מפרש רש״י „יכניסו כו׳ לנרתקו“, שע״ז שאהרן ובניו מניסוים הכלים לנרתקם (משא״כ באם ה׳ פירוש ד״ופרשו בגד“ הוא רק מלמעלה), לא יגעו בני קהת בהכלים. וכמו שמסיים בפרשה „וכלה אהרן ובניו בכסות גו׳ ואחרי כן יבואו בני קהת לשאת ולא יגעו גו״. אלא שעדיין אינו מובן: מהי השייכות ד״וכסו במכסה“ לעבודת בני קהת? ע״ז מפרש „ולא יצטרכו כו׳ אלא לשאת“.

(\*\* אַבל אין לומר שמבאר רק זמן עבודתם — שהרי עבודת בני קהת לשאת את הכלים היא גם לאחרי פירוק המשכן ע״י בני גרשון ובני מררי (רש״י בהעלותך י׳, יז) ולא נזכר כאן. ובפרט שעבודת בני גרשון ובני מררי נאמרה בפ׳ נשא לאחרי עבודת בני קהת.

29 אבל, באם הבגד הי׳ רק על הכלי, לא הי׳ נבלע הקדש ע״י המכסה. שלכן אין רש״י מסתפק ב„ופרשו עליו בגד“ וכו׳ חב (לפנ״ז) „לתוך נרתק שלו“ (וראה לקמן סעיף יא באו״א).

30 ברכות כה, סע״ב. או״ח ס״מ.

31 בלימוד ע״ד ההלכה. אבל י״ל שגם

ט. לפי הנ"ל בלייבט לכאורה שווער: ביי דעם מזבח הנחשת שטייט „ופרשו עליו בגד ארגמן ונתנו עליו את כל כליו גו' ופרשו עליו כסוי עור תחש" — קומט דאך אויס, אז די כלים פונעם מזבח הנחשת זיינען גע- ווען פארדעקט מיט בלוין איין כסוי, היינט ווי שיקט זיך דער ענין „כבלע את הקדש" אויך אויף די כלי מזבח הנחשת?

דער ביאור אין דעם: די קדושת הכלים פון מזבח החיצון (און אזוי אויך פון שלחן), איז אין פשטות געווען א קלענערע פון די קדושת המזבח (וה' שלחן) גופא<sup>34</sup>. וואָס דאָס איז פאַר- שטאַנדיק פון דעם וואָס מען האָט פּורש געווען אַ בגד צווישן דעם מזבח מיט „כל כליו" (ועד"ז צווישן דעם שלחן מיט זיינע כלים<sup>35</sup>) — בכדי צו מפסיק זיין צווישן דעם מזבח (און שלחן) מיט זיינע כלים<sup>36</sup>. און וויבאַלד אַז די כלי המזבח האָבן גע- האָט אַ קלענערע קדושה<sup>37</sup>, האָט דע-

(34) ד, יגד.

(35) ראה אה"ח ויקהל לה, יג. אלא ששם, שקדושת השלחן וכליו — שווים.

(36) ד, ז.

(37) ומה שבמנורה לא הי' הפסק בינה לכלי י"ל: מכיון שהמנורה עם כל כלי כללם הכתוב בידח וכמש"נ כבר גוי' אותה את כל הכלים האלה (תרומה כה, לט. וראה רש"י שם) — לא הי' חילוק בקדושתם ועד שלא הוצרך להפסיק ביניהם. — וראה רש"י שם (כה, לא): השלך את הככר לאור והיא נעשית מאילי' — שלכאורה פי' — שגם הכלים נעשים מאיליהן! אף ש"ל (בדוחק) שרק „היא" (המנורה) נעשית, ונשאר בהאור נטכא דוהב" — הדרוש לעשיית הכלים.

(38) גם לגבי מזבח החיצון, שקדושתו אינה כקדושת שאר הכלים שבפרשתנו שלכן פרשו עליו בגד ארגמן ולא תכלת [ולכן ל"ק מכלי מזבח הפנימי וכלי השולחן — שהיו עליהם ב' כסויים]. וראה ג"כ לקמן (בפנים ובהערה).

דאזיקער ראי': דאָס וואָס עס העלפט „כלי בתוך כלי" איז דאָך געזאַגט געוואָרן דוקא „בכלי שאיננו כליין, אבל בכלי שהוא כליין אפילו עש- רה מאני כחד מאני דמי" <sup>38</sup>; אָבער בנדו"ד זיינען ביידע כסויים, סיי דער בגד סיי דער מכסה געווען מיוחד צו די כלי הקדש — האָט דאָך לכאורה אויך דער צווייטער כסוי געדאַרפט זיין בטל צום קדש און נ"ט אויפֿטאַן דעם „כבלע את הקדש"?

באָוואָרנט עס רש"י מיט זיין דיוק הל' „ופרשו עליו בגד פלוני וכסו אותו במכסה פלוני": אַ בגד בכלל ווערט אויפגעמאַכט גענוי לויט דער מאָס פון דער זאָך וואָס איז באַשטימט צו אַנ- טאָן זיך אינעם בגד. דאַקעגן אַ מכסה מיינט סתם אַ צודעק<sup>39</sup>, וואָס איז ניט געמאַכט געוואָרן אזוי אַז ער זאָל זיין צוגעפאַסט נאָך צו דער זאָך<sup>40</sup>.

דעריבער איז מסתבר צו זאָגן, אַז יעטווידער „מכסה" פון די אַלע כלי הקדש איז ניט געווען מיוחד דווקא צו אַ באַשטימטער כלי; יעדער „מכסה עור תחש" האָט געקענט און געמעגט גענוצט ווערן ווי אַ צודעק פאַר איין כלי אזוי גוט ווי פאַר אַ צווייטער, אַ דריטער א.א.וו. — ובמילא קומט דאָך אויס אַז דער „מכסה" איז געווען „איננו כליין".

ע"ד הפשט, כללות הענין וגם קושיא זו — הרי גם בן חמש למקרא מבין — שכל בגדיו העשוין בשבילו ובמדתו וכי' שלובשן זה ע"ג זה — כולם טפלין ובטלין לו.

(32) להעיר מחכמה עורות אילים מאדמים ותחשים (תרומה כו, יד) שלא פירש הכתוב כזה דיוק ופרט בהם משא"כ ביריעות.

(33) ולהעיר מזה שבהציווי על מלאכת המשכן, וגם במלאכת המשכן עצמו נאמר רק „בגדי השרד" (תשא לא, י. ויקהל לה, יט. פקודי לט, א) — שמזה מוכח שנצרכו לזה „חכמי לב" (ראה רש"י ויקהל לה, יד) — ולא נזכר כסוי עור תחש.

גענויער מאַס פונעם ארון — זאָל מען אויף אים קענען אַנטאָן אַ „בגד“ וואָס איז יע אַנגעמאַסטן און צוגעפאַסט צום ארון.

מוז מען דעריבער זאָגן, אַז דער פסוק רופט אים אָן מיטן נאָמען „בגד כליל תכלת“ נאָר דערפאַר וואָס ער איז פּונקט ווי אַ „בגד“ בכלל געווען מיוחד צום ארון (טראַץ דעם וואָס ער איז געווען ניט כּפי מדתו המצומצמת) — און ניט ווי „כּסוי עור תחש“, וואָס דעם זעלבן מכסה האָט מען געקענט נוצן פאַר יעדער כּלי.

און דערמיט ווערט פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י זאָגט דעם לשון „במכסה פּלוני“ און ניט „במכסה עור תחש“, ווייל מיט דעם וואָרט „פּלוני“ איז ער אויסן צו כולל זיין אויך דעם „בגד כליל תכלת“, וואָס זייענדיק ניט כּפי מדת הארון, איז ער געווען ניט מער ווי אַ „מכסה“.

און מיט דעם וועט אויך רעכט ווערן פאַרוואָס רש"י ברענגט אַראָפּ פריער „ופרשו עליו בגד פּלוני“ און דערנאָך „וכסו אותו במכסה פּלוני“ — הגם אַז ביים ארון, דער ערשטער פון די כלים, שטייט „ופרשו בגד“ נאָך „ונתנו עליו כּסוי“ — ווייל „בגד“ מיינט דאָ רש"י אַזאַ וואָס איז לפי מדת הכלי (און דער „בגד“ פון ארון איז דאָך, כּנ"ל, אין סוג פון „מכסה“). און היות אַז דער סאָרט בגד איז געווען בלויז ביי די אַנדערע כלים און ביי זיי קומט ער דאָך פאַר „מכסה“ — דעריבער איז רש"י אים מקדים אויך בפירושו.

יא. איינער פון די „ענינים מופ־לאים“<sup>43</sup> (אין חלק ההלכה) וואָס זיינען דאָ בפרש"י זה:

פונעם לשון רש"י „כבלע את הקדש

ריבער פאַר זיי מספיק געווען“<sup>44</sup> אויך איין כּיסוי<sup>45</sup>.

און ס'איז קיין סתירה ניט להנ"ל דערפון וואָס די „כלי שרת“ פון מזבח הזהב האָבן יע געדאַרפט צוויי כּיסוים — „ונתנו אל בגד תכלת וכסו אותם במכסה עור תחש“ — ווייל מיט די כלי שרת האָט מען משרת געווען (ניט נאָר „במזבח הפּנימי“ נאָר) אויך „בתוך המשכן שהוא קדש“<sup>46</sup>, דעריבער, צו ליב זייער גדלות הקדושה, האָבן זיי געדאַרפט האָבן צוויי כּיסוים.

י"ד. ע"פ הנ"ל, אַז יעדער „בגד“ איז געווען צוגעפאַסט לויטן ציור און מאַס פון זיין כלי (וואָס דערמיט טיילט זיך אויס „בגד“ פון „מכסה“), מוז מען זאָגן, אַז דער „בגד כליל תכלת“ וואָס מען האָט פּורש געווען אויפן ארון „מלמעלה“ (איבער דעם „כּסוי עור תחש“) — איז אין דעם פּרט געווען אַנדערש פון אַלע אַנדערע בגדי הכלים<sup>47</sup>, וואָרום עס קען דאָך ניט זיין געמאַלט, אַז נאָך דעם וואָס מ'האָט „אַרויפגעלייגט“ אויפן ארון אַ „כּסוי עור תחש“ — ניט לויט דער

(39) וע"ד משי"כ בתו"ה ספר — ברכות (כו, רע"א) בנוגע ל„שאר ספרים“.

(40) ומה שבשלחן היו ב' כּיסוים (ד, ח) — לבד מ„בגד תכלת“ שהי' פּרוש בינו לכוליו — י"ל, שהוא מצד קדושת לחם התמיד.

(41) פרש"י ד, יב.

וי"ל שהוכחת רש"י לזה היא, מזה שלא הניחום יחד עם המזבח, וגם הוצרכו לב' כּיסוים (ודלא כהכלים דמזבח החיצון, שהיו יחד עם מזבח החיצון והי' להם כּיסוי אחד). אלא שמ"מ צריך רש"י להוסיף ולפרט בפ"ע מה „שמשרתין בהם במזבח הפּנימי“ — לבאר למה נאמר זה בסמיכות למזבח הפּנימי.

(42) ולהעיר ממלכים (א א, א): ויכסוהו בבגדים ולא יחם לו — שגם שם לא הי' נוגע שיהיו הבגדים במדתו, כו, וק"ל.

(43) של"ה במס' שבועות שלו (קפא, א).

דער בלוע הקדש ווערט דורך ביידין. און דערפאר איז אזוי אויך באַם ארון וואָס דער ערשטער צודעק איז געווען „במכסה עור תחשׁ“ — אינה כליין.

וואָס לויט דעם קומט אויס, אַז דער דין וואָס ווערט אָפגע׳פסק׳נט בנוגע צו כלי בתוך כלי, אַז „ל״ש לן בין עליון כליין ותחתון אינו כליין להיכא דהוּו איפכא בכל גוונא שר״י“ — האָט (לויט פרש״י) אַ מקור פון אַ בפירושׁן פסוק!

יג. צווישן די ענינים פון „יינה של תורה“ אין פירשׁי דידן: פּרשת במדבר לייענט מען פאַר מתן תורה<sup>44</sup>. איז אין די דריי כּיסויים [פרוכת המסך], „כסוי עור תחשׁ“ און „בגד כליל תכלת“ וואָס זיינען געווען אויפן ארון (ענין התורה), מרר מו אַז ענין עיקרי אין מ״ת (כדלהלן סעיף ט״ו וט״ז).

די הסברה פון משה רבינו אַז דוקא אַ ב״ד דאַרף מען געבן תורה — היפך טענת המלאכים „חמדה גנוזה . . אתה מבקש ליתנה לב״ד . . תנה הודך על השמים“ — טיילט זיך בכללות אין דריי חלקים וסוגים:

(א) מצד הגוף פון אַ אידן און זיינע צרכים, אַזוי ווי „אב ואם יש לכם“ וואָס פון זיי ווערט דער מציאות הגוף<sup>45</sup>; „עושים מלאכה“ און „משא

(44) לשון הב״י באו״ח סי׳ מ ד״ה בית. וכ״ה ברמ״א או״ח שם (סעיף ב׳) ובשו״ע אדה״ז שם (סעיף ג׳).

(45) תוס׳ סד״ה קלות שבת״כ — מגילה לא, ב. רמב״ם הל׳ תפלה פי״ג ה״ב (וראה הגה״מ שם). טואו״ח סי׳ תכה. וראה של״ה חלק תושב״כ סי׳ פ וישב.

(46) שבת פח, סעי׳ ב ואילך.

(46\*) גדה ל, א.

— לתוך גרתק שלו“ איז פאַרשטאַנדיק, אַז די הכנסת כלי הקדש אין זייער גר-תק איז ניט בלויז אַ גורם אַז דערנאָך זאָל דורך „וכסו במכסה“ ווערן „כבלע את הקדש“ (וכנ״ל (סעיף ז) אַז דוקא צוליב דעם וואָס דער „וכסו“ קומט נאָך די הכנסה אין גרתק, ווערנדיק אַ צווייטע כלי, קען דער קדש גבלע ווערן אין דער מכסה), נאָר די הכנסה (בגרתק) גופא ווערט אַ טייל פון דעם „כבלע“. ונפקא מינה — כדלקמן.

די הסברה אין דעם: בשעת ס׳איז דאָ בלויז איין כלי, ווערט זי טאַקע בטל צום „קדש“ וואָס געפינט זיך אין איר. בעת אָבער זי האָט צו זיך אַ צווייטע כלי, פּועל׳ט די צווייטע אויך אויף דער ערשטער און ביידע צוזאַמען טוען אויף דעם „כבלע“.

יב. פון וואָנען נעמט טאַקע רש״י אַז דורך ביידע כלים צוזאַמען ווערט דער קדש גבלע?

איז דער ביאור דערפון: ווען מ׳זאָל אָננעמען אַז די אינעווייניקסטע כלי איז בלויז אַ גורם אַז די אויסערליכע כלי זאָל קענען אויפּטאָן (אַליין) דעם „כבלע“, דאַרף דאָן אויסקומען אַז אַפּי-לו ווען די אינערלעכע כלי איז אַ „כלי שאינו כליין“ — אויב אָבער די אויסערלעכע כלי איז „כליין“, הייסט עס ניט „כבלע“ — וואָרום וויבאַלד אַז בלויז דורך דער דרויסנדיקער כלי קען זיך אויפּטאָן דער „בלוע“ פון קדש, מוז זי זיין „אינה כליין“.

און וויבאַלד אַז ביים ארון איז דער „בגד כליל תכלת“ געווען „חלמעה“ פון „כסוי עור תחשׁ“, און אפּפ״כ זאָגט דער פּסוק „כבלע את הקדש“ (מיינענדיג דיק דערמיט, כּמוּבן, אויך (ובמכ״ש) דעם ארון), איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז

דער גוף פון אַ אידן איז קדוש. נאך מער: דער „ובנו בחרת מכל עם ולשון“, איז בעיקר (ניט אין נשמה, נאָר) אין גוף יי. און דערפאַר, איז (אעפּ וואָס ער איז „נדמה בחומריותו לגופי אויף“ און איז דעריבער מער לים אויף דער נשמה, ס'איז אָבער) ניט שייך אַז ער זאָל ח"ו מנגד זיין צו קיום המצות, אדרבה: דער קיום המצות (בגשמיות) איז שייך צו אים און איז דוקא דורך אים;

מצד דעם נה"ב ויצה"ר, איז יע שייך מען זאָל ח"ו עובר זיין אָן עבירה. ביז אָן עבירה חמורה ביותר, ביז — ג"ע און ש"ד (און גניבת נפשות יי), און תורה דאַרף באַוואַרענען „לא תרצח לא תנאף לא תגנוב“;

אעפּ"כ, איז (מצד עצמם, זיינען) אויך דער נה"ב און יצה"ר פון אַ אידן, אַ „שד משדין יהודאין“ און מכל שכן אַז מען דאַרף עס ניט באַוואַגן רענען אויף ע"ז — „כפירה בעיקר“ יי.

בגמרא שם בין „קנאה“ ו"יצר הרע".  
48) תניא פמ"ט. ובארוכה — תו"ש ע' 120.

49) לשון אדה"ו בתניא שם.  
50) מכילתא ורש"י (עה"פ לא תגנוב).  
סנהדרין פו, א.

51) לשון אדה"ו בתניא פ"ח.  
בתניא שם, שהוא כח המתאווה לדברים המותרים, אבל כח המתאווה לדברים האסורים הוא „שד משדין נוכראין“ [ומה שגם איש הישראלי מתאווה לפעמים לדברים האסורים, הוא מצד שהחיות שבדבר רים המותרים כשאוכל למלאות תאוותו „נכלל לפי שעה ברע וגמור שבשלש קליפות הטמאות“ (שם פ"ז), והרי המאכל נעשה דם ובשר מבשרו — לכן נטמאה נפשו הבהמית בטומאת „שד משדין נוכראין“], אבל בכ"ז, גם אז אינו שייך (גם מצד נה"ב) לטומאת ע"ז ח"ו. ובלשון התניא (פ"ד) שנדמה לו שעודנו ביהדותו (משאיכ ע"י שריו בין העמים). כן י"ל בדא"פ.

52) רמב"ם פ"ב מהל' ע"ז ה"ו.

ומתן" — דורך וועלכע דער מענטש באַקומט די צרכי הגוף.

(ב) מצד דעם נפש הבהמית ויצר הרע יי וואָס איז דאָ ביי זיי — „קנאה יש בנינים, יצר הרע יש בנינים“.

(ג) מצד דעם וואָס אידן זיינען שרויים „בין העמים“ — וואָס די עמים עובדין ע"ז.

יד. מצד דעם וואָס די דריי ענינים הנ"ל זיינען אויסגעטיילט איינער פון נעם אַנדערן — ובחלוקים עיקריים, זיינען זיי אויך חלוק אין זייער שייכות צו די עשה"ד:

די עניני הגוף וצרכיו, זיינען שייך צום קיום פון די דברות. אַזוי ווי „עושים מלאכה (שאתם צריכין שבות)“, וואָס דערמיט איז פאַרבונדן דער „יום השבת לקדשו“: עדי"ו „משא ומתן“ וואָס דאָס באַשטימט (ברוב הפעמים) דעם „אשר לרצח“ וכיו"ב. און עאכו"כ „כבד את אביך ואת אמך“ וועלכע איז שייך נאָר ווען „אב ואם יש לכם“.

משא"כ די שייכות פון נה"ב ויצר הרע צו די דברות, איז (ניט בנוגע צו זייער קיום, נאָר) צו די אזהרה וואָס אין זיי: היות אָן „קנאה יש בנינים יצה"ר יש בנינים“ — דאַרף מען באַוואַרענען „לא תרצח גו“; ועדי"ו, אַז דערפאַר וואָס „בין עמים אתם שרויין שעובדין ע"ז“ — דערי"ו בער דאַרף מען באַוואַרענען „לא יהי לך אלקים אחרים“.

און די הסברה דערפון, איז מובן אין פשטות:

47) ראה ד"ה זכור תרס"ה פ"ה (וראה גם בלקו"ת הגסמן שם), שנה"ב מצ"ע היא רק כח המתאווה פשוט (משאיכ כח המסית להתאווה תאוה, עם היותו רק מעורר לרע — הוא „יצה"ר“). ועפ"ו י"ל, ש„קנאה“ שייכת לנה"ב. ועפ"ו מובן מה שמחלק



— בדוגמת נה"ב ויצה"ר, וואָס זיין נען (א) צוגעפאַסט צום נפש האלקית, ביז אַז זייער מציאות ווערט נתהווה פון (צמצום פון) נפש האלקית יי. און דערפאַר איז (ב) ווי גידעריק זיי זאָלן ניט זיין (ריבוי בגדים), קען ניט זיין די מציאות פון „כבלע את הקדש“. וכנ"ל סעיף יד, אַז דעם נה"ב און יצה"ר פון אַ אידן (מצד עצמו) — דאַרף מען אויף ע"ז ניט באַוואַרענען.

כסוי עור תחש, וואָס איז (א) ניט פאַרבונדן (כנ"ל סעיף ז' וחי') מיטן ארון, און דערפאַר (ב) דורך אים ווערט פאַרענדיקט דער כבלע את הקדש — בדוגמת „בין עמים אתם שרויין“ וואָס (א) זיי האָבן ניט קיין שייכות צו אידן (אַבער דאָך — תכלית הכוונה שיהיו באופן דועמדו זרים ורעו צאנכם<sup>55</sup> וזוהי שלימותם), און דערפאַר (ב) פועל'ן זיי אויפן נה"ב און יצה"ר אַז זיי זאָלן מעלים זיין לגמרי אויף דער נשמה<sup>56</sup>, ביז אַז מען מוז באַוואַרענען — „לא יהי' לך גוי“.

טז. בעת אַ איד באַטראַכט דעם מצב אין וועלכן ער געפינט זיך, אַז נוסף צו דעם וואָס זיין נשמה איז פאַרדעקט מיט אַ „פרוכת המסך“ און אַ „בגד“ (גוף און נה"ב ויצה"ר), איז ער נאָך דערצו (ניט בדקות, נאָר כפשוטו, טו, ר"ל) איינגעשלונגען (דורך דער הוספה פון „עור תחש“<sup>57</sup>). ער איז

אַבער מצד דעם וואָס „בין עמים אתם שרויין כו'“ — דאַרף מען שוין באַ- וואַרענען אויך „לא יהי' לך אלקים אחרים“.

טו. אַט די דריי ענינים הנ"ל, וואָס מצד זיי האָט מען אידן געגעבן תורה, וואָס דערפאַר איז חכמתו ית' נתצמצם געוואָרן און יורד געווען ביז אין עניני התורה דאָ למטה — שלשת אלפים משל<sup>58</sup> — בכדי שכל הנשמה או רוח ונפש שבגוף האדם תוכל להת' בונן בדעתה ולקיימן כו' יי — זיינען אויך מרומז אין די דריי כיסויים וואָס זיינען געווען אויפן ארון:

פרוכת המסך איז מרמז אויף דעם גוף, וואָרום אַזוי ווי דער פרוכת איז אַליין געווען אַ טייל פון „קדש הקד- שים“<sup>59</sup>, און אויך דעם ארון האָט ער ניט מכסה געווען מכל צדדיו: אַזוי אויך דער גוף, אַז אין אים גופא איז פאַראַן קדושה, און אויך זיין העלם אויף דער נשמה — באַשטייט בלויז אין דעם אַז זי זאָל האָבן אַ שייכות צו גשמיות, אַבער ניט אויף טאָן ח"ו היפך עניני הנשמה.

בגד כליל תכלת — נפש הבהמית<sup>60</sup>. וואָרום דער „בגד“ איז (א) געווען מיוחד צום ארון, ביז אַז דער נאָמען „בגד“ (בכלל) ווייזט אַז ער איז צוגע- פאַסט און האָט די גענויע מאַס, פון דער זאָך וואָס איז אין אים אַנגעטאָן. און (ב) מצד דעם וואָס דער בגד איז „כליין“, קענען אפילו אַ ריבוי בגדים ניט „איינשלינגען“ די זאָך וואָס איז אַנגעטאָן אין זיי (כנ"ל סעיף ח').

(53) ראה תו"א מקץ מב, ב.

(54) תניא פ"ד, עיי"ש.

(55) רש"י פרשתנו ד, ד.

(56) להעיר מהענין דנהורא ונהורא תיכלא הוא

מנה"ב (לקו"ת חקת סו, ב, ועוד).

(57) ד"ה דעו כי ה' תרצ"מ (כסה"מ קונטרסים

ח"א), עיי"ש באריכות.

(58) ישעי' סא, ה.

(59) ובדוגמת דבר, שמצד הכיסוי, נבלע הקדש ע"י הבגד (ראה לעיל סעיף יא, שגם בכל הכלים, הבלוע הוא גם ע"ל הבגד, ומכ"ש בנוגע להארון — דבי עסקינן, שהבגד הי' פרוש למעלה).

(60) להעיר מתו"ח שמות (תנב, ב) שעור

תחש הוא בחי' נוגה דעשי' שרובו רע.

אין גלות „בין עמים שעובדין ע"ז“  
— קען ער ר"ל אַרײַנפאַלן אין יאוש.

— זאָגט מען אים, אַז אדרבה :  
דאָס איז די וועג דורך וועלכע מען  
איז מקבל די תורה, און דאָס איז דער  
סדר המסעות :

בשעת דער משכן איז געשטאַנען  
אויף אַן אָרט, איז דער ארון געווען  
בגילוי, דוקא בעת עס האָט געדאַרפט  
זיין דער „בנסוע הארון“, מען האָט  
געדאַרפט קומען צו אַ העכערע מד-  
ריגה, דאָן האָט מען געדאַרפט פאַר-  
דעקן אים מיט אַלע דריי כּיסויים  
הנ"ל,

און דוקא דורך דעם קומט מען צו  
צו אַ העכערן מסע און נאָך אַ הע-  
כערן, ביז מען קומט צו „ירדן ירחו“  
(מלשון ריח י<sup>10</sup>) וואָס ווייזט אויף  
משיח'ן, וואָס אויף אים שטייט „והריחו  
ביראת ה' — דמורח ודאין“ יי, יבא  
ויגאלנו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ במדבר תשכ"ה)

(61) לקו"ת מסעי (פט, ב. צ, ד) —  
ומקשר זה עם ענין „והריחו ביראת ה'“.  
(62) ישעי' יא, ג. סנהדרין צג, ב. ד"ה  
והריחו (לאדה"ז. נדפס בסה"מ תקס"ב ע'  
סב). אוה"ת להצ"צ עה"פ.

## חג השבועות

א. מיט חג השבועות זיינען פאַר-  
בונדן כמה ענינים :

דער ענין ותוכן עיקרי פון שבועות  
איז — דאָס וואָס ער איז (ווי מען  
זאָגט אין גוסס התפלה והקידוש) „זמן  
מתן תורתנו“

[און אעפ"פּ אַז אינעם פסוק וואָס  
רעדט וועגן דעם יו"ט שבועות ווערט  
אינגאַנצן ניט דערמאָנט דער ענין פון  
מתן תורה, עס שטייט בלויז „תספרו  
חמישים יום וגו' וקראתם בעצם היום  
הזה מקרא קודש וגו'“ ;

נאָך מער : אין דער צייט ווען מ'האַט  
קובע געווען די חדשים על פי ה'  
ראי', האָט דער יום החמישים לעומר  
(וואָס אין דעם טאָג איז חג השבוע-  
עות) געקענט אויספאלן ניט אין דעם  
טאָג פון מתן תורה, ווי די גמרא  
זאָגט : „פעמים חמשה פעמים ששה  
פעמים שבעה“ (און דאָס וואָס מיר  
זאָגן אין שבועות „זמן מתן תורתנו“  
איז עס דערפאַר וואָס איצט איז די  
קביעות פון שבועות אַלע מאָל „בששה  
בסיון“, אין טאָג פון מתן תורה) ;

פונדעסטוועגן, שטייט דאָך אין ירו'  
שלמי' אַז דער טעם וואָס ביי די

קרבנות פון עצרת שטייט ניט אין  
פסוק דער לשון „חטא“ (אַזוי ווי ביי  
קרבנות פון די אַנדערע יו"ט) איז עס  
ווייל „מכיון שקיבלתם עליכם עול  
תורה מעלה אני עליכם כאילו לא  
חטאתם מימכם“. איז דאָך דערפון  
געדוונגען, אַז עצרת (אין וואָס פאַר  
אַ קביעות ס'זאָל נאָר זיין) איז פאַר-  
בונדן מיט קבלת התורה] ;

דערנאָך, מיט אַ סך דורות שפעטער,  
איז אין שבועות צוגעקומען נאָך אַן  
ענין — די הסתלקות פון דוד המלך,  
ווי עס שטייט אין ירושלמי' „דוד  
מת בעצרת“.

והנה אין בבלי' שטייט אַז הסתלקות  
דוד איז געווען בשבת. ולכאורה לויט  
דעם כלל אַז „לא בד' פסח“ קען  
עצרת (יום החמישים ואחד) ניט זיין  
בשבת.

אעפ"כ איז לדעת כמה מפרשים ;  
ניטאָ אין דעם קיין מחלוקת צווישן  
בבלי וירושלמי, ווייל ווען מ'איז קובע

שם נוגע גם הלכה — כי בירושלמי שם  
מפרש הטעם מה שלא נאמר „חטא“ בכ'  
תוב (כמו שמועתק בפנים), ומוה — שה'  
שייכות דעצרת למית מקורה היא בתורה  
שבכתב\* (וראה לקמן הערה 18). — וראה לקו"ש  
חכ"ב ע' 146.

(5) ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ג (וכ"ה  
בר"ר פ"ג, ב) — הובא בתוס' חגיגה יו, א.  
(6) שבת ל, סע"א.

(7) ראה סה"ד ב"א תתקד בשם הר'  
של, שלפי „גמרא ידיו דס"ל דמת בשבת  
י"ל דס"ל דמת ג"כ בעצרת“. וראה גם  
בכור שור (לב"ב יג, א) ברכי יוסף (או"ח  
סתצ"ד סק"א) שטעם זה קוראין רות  
בעצרת.

(\* ועוד — שהכתוב הרי מדבר בזמן  
שהיו קובעין ע"פ הראי', משא"כ — הנאמר  
בבבלי'.

(1) אמור כג, טו, כא. (וגם בפ' משפטים  
כג, טו), תשא (לד, כב), פנחס (כה, כו)  
וראה (טז, י) — לא נזכר ענין מ"ח).

(2) ר"ה ו, ב.

(3) שו"ע אדה"ז ר"ס תצד. ומוה מובן,  
שכאשר הקביעות דתגה"ש היתה בה' או  
בו' בסיון — לא אמרו אז „זמן מתן תו'  
רתנו“. וראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 997.

(4) ר"ה פ"ד סה"ח.

הטעם שהובא בהשיחה הוכחה ש„עצרת“  
שייך למית מהירושלמי — אף שגם בבבלי  
(פסחים סו, ב) אמרו שעצרת הוא „יום  
שניתנה בו תורה“ (ובפרט שהענין שבבבלי

— די הסתלקות פון בעש"ט (אין דעם ערשטן טאָג שבועות י"ו, שנשי בסיון).

ב. אַלץ וואָס קומט פאַר אין וועלט איז דאָך בהשגחה פרטית יי; און מכ"ש אַזעלכע מאורעות און ענינים נעלים ווי מתן תורה, צי די הסתלקות פון דוד המלך און פון בעש"ט (וועלכע זיינען נוגע צו כלל ישראל און במשך כל הדורות) — איז במילא פאַרשטאַנִן דיק, אַז אַט די דריי ענינים, וויבאַלד זיי זיינען געווען אין דעם זעלבן טאָג יי, האָבן זיי צווישן זיך אַ נקודה משותפת<sup>12</sup>.

דאָס הייסט, אַז דער עילוי וואָס האָט זיך אויפגעטאַן בשעת מתן תורה, איז דערנאָך געקומען לידי גילוי (י"ו תר) דורך דוד המלך יי, און דערנאָך

(10) לקויד ח"א לב, א. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1031 שומן הקבורה — ואל עפר תשוב, שזה ה' נוגע (אצל הבעש"ט) יותר מענין ההסתלקות (ת"ש ע' 46) — ה' ביום ב' דחגה"ש, ז' בסיון, וראה לקמן הערה 42.

(11) שמוה גם מובן, שזה מה שהענין דמ"ת בעצרת — מקורו בתורה שבכתב (ראה לעיל הערה 4); והסתלקות דוד המלך — (בירושלמי) תורה שבעל פה; והסתלקות הבעש"ט — ע"פ סיפור ומנהגי תלמידיו וכו' (באותו היום ו) בהשנים שמאן [וכן גם חילוק התמימים: מ"ת — ב' בסיון, זכרון \* להסתלקות דוד המלך — ב' בסיון, הסתלקות הבעש"ט — ו' בסיון אבל זמן הקבורה ב' בסיון], מתאים להחילוק שבתוכן ג' ענינים אלו.

(12) להעיר ממחז"ל מגלגלין זכות ליום זכאי (תענית כט, א, וש"נ).

(12\*) ראה גם לקמן ע' 249. לקו"ש ח"ח ע' 35. ועוד.

(13) להעיר משמו"ר פ"טו, כב: הרבה מעשים כתב משה בתורה תומים עמד דוד ופירשם. ואמחז"ל שדוד הקים עולה של תורה (במדב"ר פ"ח, כא. מדרש שמואל פכ"ט).

החודש על פי הראי' קען זיין פסח ביום וא"ו — ובמילא עצרת בשבת. בימינו עצרת בשבת — איז שייך נאָר בחו"ל ביו"ט שני של גליות — בו' בסיון \*.

און נאָך שפעטער בדורות האחרונים (אין דעם זמן פון „ערב שבת נאָך האַלבן טאָג“ י, אין די זעקס (טויזנט-יאַריקע) „טעג“ פון קיום העולם), איז צוגעקומען נאָך אַן ענין אין שבועות

(8) ואפ"ל שזהו הסעם שקוראין רות ביום שני דחגה"ש (מנהגי מהרי"ל, וראה פמ"ג באשל אברהם או"ח סת"צ סק"ח) אף שאין שייך יו"ט שני אז!

ואואפ"ל ליישב כ"ז בפשטות — שזה שהקביעות ע"פ הראי' ביטלה או החשבון והכלל שא"א לפסח (ור"ח ניסן) ביום וא"ו — היינו שע"פ החשבון ה' צ"ל ר"ח ניסן ביום ה' ונדחה \* ליום וא"ו, אבל בהר"ח שלאח"ז — לא הייתה סתירה בין החשבון והראי' (דהכיכא תיתא ?) וקבעום בזמנם. ובמילא חל עצרת (יום החמשים ואחד מפסח) בשבת, בשבעה דסיון, וק"ל.

ולהעיר שהכתוב (תהלים לט, ה) „ה' דיעני ה' קצי גוי“, השייך להסתלקות של דוד — ראה שבת ל, סע"א — אומרים (לפי חלוקת התהילים לימי החודש) בו' בסיון.

(9) שאז מתחיל „טועמי“ מעין דלעתיד — ראה בארוכה לקו"ש ח"א ע' 59.

(\* ) ולא שע"פ החשבון ה' צ"ל ר"ח בש"ק והקדימוהו ליום וא"ו. ולהעיר שבכלל דחי' בהנ"ל — מצוי' הייתה הרבה יותר מאשר קדימה, שהרי הטעם לשינוי — בזמן הקביעות ע"פ הראי' — מהקביעות שצ"ל ע"פ החשבון, הוא מפני:

- א) שיהי' יוס שקובעין בו בחשבון קודם ליום הראי' או אחריו (אבל זה שיהי' לאחר הראי' (שאז צריך להקדים) פלא הוא (שלא יארע זה אלא מעט כו') (רמב"ם הל' קדח"ח פ"ה ה"ב ובפ"י שם),
- ב) אם מאיזה סיבה שתהי' לא קבלו ב"ד עדות החודש — דוחין ר"ח למחרתו (רמב"ם שם פ"א ח"ו).

(\* ) או ההסתלקות עצמה — ראה הערה 8.

בשעת מ"ת האט זיך אויפגעטאָן  
(בפועל ובעיקר) דער ענין פון "העל"  
יונים ירדו לתתונים", און דער ענין  
איז געווען בשעת מ"ת בתכלית ה'  
שלימות.

וואָס דאָס איז דער אויפטו פון דער  
"ירידה" (און גילוי אלקות) מלמעלה  
למטה וואָס איז געווען בשעת מ"ת  
לגבי דעם גילוי אלקות וואָס איז גע'  
ווען פאַר מ"ת: דער גילוי אלקות  
וואָס איז נמשך געוואָרן אין וועלט  
פאַר מ"ת, (אויך דער גילוי וואָס די  
אבות האָבן ממשיך געווען, אָנהויבן  
דיק פון אברהם אבינו וואָס ער איז  
געווען דער וואָס "התחיל להאיר" י),  
איז געווען ברוחניות און האָט גיט  
דורכגענומען די "גשמיות" פון וועלט;

משא"כ דער "ירידה הוי" על הר  
סיני" וואָס איז געווען בשעת מ"ת,  
האָט דורכגענומען אויך די גשמיות  
פון וועלט, ווי עס שטייט אין מדרש:  
אז בשעת מ"ת "צפור לא צווח, עוף  
לא פרח כו", ביז אז "הקול שהי'  
יוצא מפי הקב"ה לא הי' לקולו בת  
קול": מצד דעם וואָס דער "קול" איז  
נקלט געוואָרן און האָט זיך איינגע'  
זאָפט אין אַלע נבראים, האָט ער

— נאָך מער בגילוי — דורך דעם  
בעש"ט.

ג. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים  
וואָס עס שטייט אין מדרש יי' (בנוגע  
צום אויפטו פון מ"ת): "אמר דוד,  
אע"פ שגזר הקב"ה השמים שמים לה'  
והארץ נתן לבני אדם. . . כשבקש ליתן  
התורה בטל גזירה ראשונה ואמר ה'  
תחונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו  
לתחתונים ואני המתחיל שנאמר יי'  
וירד הוי' על הר סיני וכתבי יי' ואל  
משה אמר עלה אל הוי'".

פון דעם וואָס דער מדרש איז מק'  
דים "התחתונים יעלו לעליונים" פאַר  
"והעליונים ירדו לתחתונים" — אע"פ  
אז דער "וירד הוי" על הר סיני" איז  
געווען פאַר דעם "עלה אל הוי" יי',  
און ווי דער מדרש גופא זאָגט "ואני  
המתחיל" — איז פאַרשטאַנדיק, אז  
דער עיקר כוונה פון ביטול הגזירה  
איז דער ענין פון "התחתונים יעלו  
לעליונים" (וואָס האָט זיך אָנגעפאַנגען  
בפועל ערשט נאָך מתן תורה); עס  
איז נאָר, וואָס בכדי די "תחתונים"  
זאָלן קענען עולה זיין, האָט געדאַרפט  
זיין פריער דער "וירד הוי" על הר  
סיני" — "ואני המתחיל".

ד. און דאָס איז דער ביאור השיי'  
כות צווישן די ערשטע צוויי ענינים  
פון שבועות — מתן תורה און הסתל'  
קות דוד המלך יי'.

זו מתן תורה], ודוד הוא בחי' מלכות —  
והרי ז"א [שעיקרו ת"ת] הוא סוף עולמות  
הא"ס, ירדת והמשכת המשפיע ומל' היא  
שרש הנבראים — עליית המקבל (ראה  
ת"א פ' תרומה. המשך תרס"ו ע' רפד  
ואילך).

ועפ"י יומתק גם (א) מה שמ"ת — ירדת  
העליונים — הי' בו' בסיון, וזכרון (או)  
הסתלקות דוד המלך ועליית משה אל ההר  
(ראה יומא ד, ב) — בו' בסיון, (ב) מה  
שהשייכות דמ"ת לעצרת מקורו בתושב"כ  
והסתלקות דוד בתושב"כ (ראה לעיל הערה  
11) — כי ו' מורה לז"א וז' למלכות, וכן  
תושב"כ היא בחי' ז"א ותושב"כ מלכות.

19) שמור פט"ו, כו.

20) שם ספכ"ט.

14) שמור פ"ב, ג. וראה גם תנחומא  
וארא טו.

15) יתרו יט, כ.

16) משפטים כד, א.

17) ראה רמב"ן שם. [וראה גם ד"ה

וירד תרמ"ג בסופו שדוקא לאחרי מ"ת הי'  
אפ"ל "עלה אל הוי", משא"כ קודם מ"ת  
כתיב ומשה עלה אל האלקים]. ועפ"י מתורץ  
קושיית המהרז"ו שם.

18) להעיר גם ממה שמ"ת היא בחי'  
ת"ת [כמרו"ל ברכות (גה, סע"א) והתפארת

דאן איז געווען „קיימא סיהרא באשׁ-לימותא“<sup>26</sup>, דער תכלית השלימות פון לבנה (ספירת המלכות), וואָס איר ענין איז — העלאה מלמטה למעלה.

ה. פון די ענינים עיקרים וואָס האָבן זיך אויפגעטאָן דורך דוד המלך, זיינען געווען: א) מלכות (דער ענין פון מלוכה) — וואָס אויסער דעם וואָס ער איז געווען דער ערשטער וואָס איז געווען אַ מלך אויף אַלע אידן (משאׁכ שאול)<sup>27</sup>, איז אים אויך געגעבן געׁ-וואָרן די מלוכה אויף אייביק, אַז „לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם“<sup>28</sup>. ב) דער ענין פון בית המקדש — וואָס הגם אַז בפועל האָט שלמה המלך געבויט דעם ביהמׁק, זיינען אָבער אַלע נויטיקע זאַכן פאַר בנין ביהמׁק (ביז אויך דער ציור התבנית פון ביהמׁק)<sup>29</sup> צוגעגרייט געוואָרן דורך דוד המלך<sup>30</sup>, ביז אַז דער ביהמׁק ווערט אָנגערופן על שמו של דוד<sup>31</sup>.

און אַט די צוויי זאַכן — מלכות בית דוד און בית המקדש<sup>32</sup> — דריקן

במילא ניט געהאַט קיין ווידערקלאַנג („בת־קול“)<sup>33</sup>, און פון דאַמאָלס אָן — איז תורה לא בשמים היא<sup>34</sup> נאָר דוקא למטה בעוהׁז הגשמי.

אָבער לאַחרי כל זה, איז בשעת מׁת געווען בפועל בלויז די המשכה וירידה מלמעלה למטה. אָבער דער „התחוננים יעלו לעליונים“, דער זיי כּוּך און עליׁ פון וועלט גופא, דאָס האָט זיך אָנגעהויבן נאָך מׁת דורך דער עבודה פון אידן, וואָס זיי זיינען מזכך די גשמיות פון וועלט און מאַכן זי פאַר אַ כלי צו אלקות (און בשעת מׁת איז נמשך געוואָרן דער כּח אויף דער עבודה).

און כּשם ווי דער ענין פון „העל־יונים ירדו לתחוננים“, אעׁפ אַז ער האָט זיך אָנגעהויבן דורך אברהם אבי־נו, האָט עס אָבער גענומען אַ משך זמן פון כמה דורות, ביז ער איז גע־קומען בתכלית השלימות בשעת מתן תורה (דרך משה רבינו וואָס ער איז דער „שביעיׁ“ און „כל השביעיׁן חבי־בין“<sup>35</sup>);

עדׁז איז אויך בנוגע צו „התחוננים יעלו לעליונים“ וואָס האָט זיך אָנגע־פאַנגען גלייך לאַחרי מתן תורה, אַז די העלאה האָט גענומען אַ משך פון אַ סך דורות, און זי איז נשלם געוואָרן דורך דוד המלך (וואָס אויך ער ווערט אָנגערופן „שביעיׁ“<sup>36</sup>), און נאָך מער בגילוי — דורך שלמה המלך<sup>37</sup>, וואָס

26 זחׁא רכה, סעׁב. וראה גם שמוׁר פטׁי, כו. דׁה פדה בשלום תרעׁה (בהמשך תערׁב חׁב) פׁי שעד. ויש לומר שהענין דׁקיימא סיהרא באשׁלימותאׁ שׁיך גם לדוד, דור יׁד. שהרי מילוי ושלמות הלבנה הוא „חצי כׁט יׁב תשצׁג“ (בׁי אוׁח סתכׁו) שהוא בין יׁד לטׁו.  
27 ראה במדבׁר פׁד (קרוב לסופו).  
28 רמבׁם הלׁ מלכים פׁא הׁו.  
29 דהׁא כט, ב ואילך.  
30 תנחומא נשא יג. רשׁי נשא ז, א.

וגם (לאַחרי בנין הבית), פתיחת השערים היתה רק לאַחרי שאמר שלמה „זכרה לחסדי דוד“ (שבת ל, א).

31 להעיר מזה שנייהם (מלכות בית דוד וביהמׁק) נקראים בשם אחד — „ארׁם“ (שמוׁר ספכׁט).  
ועׁפ מׁש בפנים שעל ידם התבטא ענין „התחוננים יעלו לעליונים“ שנחחדש במׁת — יומתק שייכות המאמר שבמדרש שם לפרשת מׁת.

21 ראה בארוכה בלקוׁש חׁד עׁ 1095.

22 ראה שבת פט, א.

23 ויקׁר פכׁט, יא.

24 ויקׁר שם. וראה לקוׁת חקת (סא,

ד) שענין זה שׁיך למה שרוד הוא בחי מלכות.

25 שגם מלכות שלמה שייכת לעצרת,

שהרי התחלה מיד אחרי מיתת דוד, ועד שהסיבה למיתת דוד ביום זה הוא לפי שׁכבר הגיע מלכות שלמהׁ (שבת ל, סעׁא).

המלכים] <sup>31</sup> קומט דאך במילא אויס, ובמכש"כ, אָז דער ביטול פון אידן צום אויבערשטן (דורך זייער ביטול צום מלך) איז אין אַן אופן וואָס איז נוגע זייער עצם מציאות.

ז. עפ"ז איז פאַרשטאַנדיק, אָז דער ביטול צו אלקות, וואָס האָט זיך אויפֿ־געטאַן ביי אידן דורך דוד המלך (עיקר בחינת המלכות), האָט אין זיך אַ מעלה לגבי דעם ביטול וואָס מצד (מתן) תורה.

וואָרום אין די ציוויים פון תורה (ניט ווי ביי די ציוויים פון אַ מלך, כנ"ל) זיינען פאַראַן חילוקים: פאַראַן טאַקע ציוויים וואָס ווען מען איז עובר אויף זיי איז מען חייב מיתה; אָבער פאַראַן אַ סך ציוויים וואָס אויף זייער עובר זיין קומט ניט קיין מיתה —

(וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אָז אויך דער חיוב מיתה וואָס איז יע דאָ ביי די אַנדערע ציוויים, קומט עס ניט מצד ענין ה"ציווי" וואָס אין זיי, נאָר צוליב דער האַרבקייט וואָס איז דאָ אין די ענינים פרטים אויף וועלכע מ'ווערט נצטווה);

און וויבאַלד אָז ביים עובר זיין ח"ו אויף אַ ציווי פון דעם צווייטן סוג ציווי התורה, איז ער ניט חייב מיתה, עס פאַרבלייבט זיין מציאות, קומט דאָך במילא אויס, אָז אויך ווען ער איז מקיים די ציוויים פון תורה, איז דער קיום כאילו ווי אַ צוגעגעבענע זאַך צו זיין מציאות.

משא"כ דער ביטול צו אלקות וואָס ווערט דורכן ביטול צום מלך, (וואָס דאָן, איז אויך דער לימוד התורה וקיום המצות אין אַן אופן פון קבלת עול מלכות שמים — העכער ווי זיי

אויס דעם תכלית השלימות פון "ה" תחתונים יעלו לעליונים", כדלקמן.

ו. ס'איז שוין אַמאָל גערעט גע־וואָרן באַריכות <sup>32</sup>, אָז די שייכות און פאַרבונד פון די אנשי המדינה מיטן מלך איז ניט בלויז בנוגע די פרטים וואָס האָבן צו טאָן מיט מלוכה (ווי דאָס איז, ע"ד דוגמא, דער פאַרבונד צווישן אַ תלמיד מיט זיין רב, וואָס דריקט זיך אויס (בעיקר) בלויז אין ענינים פון תורה), נאָר אָז זייער גאַנצע מציאות איז אונטערגעוואָרפן צום מלך.

וואָס דאָס איז דער טעם פונעם דיין, אָז ווען עמיצער פאַלגט ניט אויס דעם ציווי פון אַ מלך ישראל — וואָס פאַר אַ ציווי דאָס זאָל ניט זיין (אפילו ווען דאָס האָט ניט קיין אַפענע שייכות צום ענין המלוכה, ווי, למשל, "שילך למקום פלוני" אָדער "שלא יצא מ" ביתו"), איז ער חייב מיתה <sup>33</sup> — ווייל וויבאַלד אָז די גאַנצע מציאות פון יעדער איינעם פון די אנשי המדינה איז פאַרבונדן מיטן מלך, איז דאָך במילא ניט שייך צו זאָגן אויף קיין פרט (וואָס האָט נאָר צו טאָן מיט זיין מציאות), אָז דער פרט האָט ניט קיין פאַרבינדונג מיטן מלך, און דער־פאַר איז דער פסק הלכה, אָז "כל המורד במלך ישראל" איז חייב מיתה, ווייל מלוכה רירט אַן אין זיין עצם מציאות.

און היות אָז דער ביטול, וואָס דאַרף זיין צו אַ מלך ישראל, נעמט זיך דערפון וואָס דער מלך איז בטל צו מלכות שמים [און דורך דעם וואָס אידן זיינען בטל צום מלך, ווערט אין זיי נמשך דער ביטול צום מלך מלכי

(34) ספהמ"צ להצ"צ מצות מינוי מלך בתחלתו.

(32) לקו"ש ח"ד ע' 1050.

(33) רמב"ם ה"ל מלכים פ"ג ה"ה.

די קדושה אין דעם מקום המקדש<sup>38</sup>.

ט. עס האָט זיך מערערע מאל גע-  
רעדט בנוגע די צוויי קיין — המשכה  
מלמעלה למטה און העלאה מלמטה  
למעלה — אָז אין יעדערן פון זיי איז  
פאָראַן אַ מעלה לגבי דעם צווייטן<sup>39</sup>.  
און דעריבער באַשטייט דער תכלית  
העילוי אין „להוי כדני וכדין“ —  
אָז עס זאָלן זיין ביידע ענינים צו-  
זאַמען.

און הגם אָז דאָס וועט ערשט זיין  
(בגילוי) לע"ל<sup>40</sup> — איז אָבער ביי  
מתן תורה שוין געגעבן געוואָרן דער  
כח אויך אויף דעם ענין יי. וואָרום  
וויבאַלד אָז דעמאָלט איז נתבטל גע-  
וואָרן די „גזירה“ וואָס טיילט אָפּ  
צווישן „עליונים“ און „תחתונים“, איז  
דאָך במילא געגעבן געוואָרן דער כח  
(ניט נאָר אָז „העליונים ירדו לתחתו-  
נים“ און אָז „התחתונים יעלו לעליו-  
נים“, נאָר אויך) אָז די ירידת העל-  
יונים און די העלאת התחתונים זאלן  
קומען צוזאַמען.

עס איז נאָר, וואָס בגלוי איז דאָן  
געווען בלויז דער ענין פון „העליונים  
ירדו לתחתונים“, און די אַנדערע צוויי  
ענינים ווערן נתגלה שפעטער: דער  
ענין פון „התחתונים יעלו לעליונים“  
— דורך דוד המלך (כנ"ל); און דער  
יחוד פון ביידע ענינים צוזאַמען וועט  
זיך אויפֿטאָן (בעיקר) לעתיד לבוא  
(וואָס דאָן וועט זיין דער „להוי כדני“

זיינען מצד תורה עצמה), איז א, אָן  
אופן, אָז אָט דער ביטול איז זיין  
גאַנצע מציאות, כנ"ל.

און דער טעם דערפון איז: תורה  
איז המשכה מלמעלה למטה — און  
דעריבער איז זי כאילו ווי אַ „צוגע-  
געבענע“ זאָך, היות אָז זי קומט מצד  
דעם „מעלה“ און ניט מצד דעם „מטה“  
גופא; משא"כ מלכות קומט מצד דעם  
„עם“ (מטה) — „שום“ תשים עליך  
מלך, און דעריבער איז זי די מצי-  
אות פון דעם „עם“ גופא.

ה. דער ענין פון „התחתונים יעלו  
לעליונים“ וואָס האָט זיך אויפֿגעטאָן  
דורך דוד המלך, האָט זיך אויסגע-  
דריקט אויך אין דעם „בית המקדש“,  
וואָס ווערט גערופן (כנ"ל ס"ה) על  
„טמו של דוד“:

דער אויפטו פון ביהמ"ק איז ניט  
בלויז וואָס אין אים איז געווען השראת  
השכינה (ווי איין זאָך איז שורה אין  
אַ צווייטער), נאָר ער גופא, ד.ה. די  
דברים גשמיים פון וועלכע דער בית  
המקדש איז געבויט געוואָרן — זיינען  
געווען אַ „מקדש“ צום אויבערשטן.

און אע"פֿ אָז אויך אין משכן איז  
געווען עד"ז, האָט אָבער דער משכן  
ניט דורכגענומען דעם „מקום“ וואו  
ער איז געשטאַנען<sup>41</sup>, וואָס דערפאַר  
איז ניט פאַרבליבן קיין קדושה אויף  
אָט דעם אָרט<sup>42</sup>; משא"כ דער ביהמ"ק,  
איז דאָך אויך נאָכן חורבן פאַרבליבן

(38) ראה לקו"ש ח"ו ע' 166-67 ובהנסמן שם.

ח"ט ע' 62 וואילך. ועוד.

(39) ראה גם לקו"ש ח"ו ע' 200.

(40) ב"ב עה, א. לקו"ת ראה כו, א.

(41) להעיר מהמדובר כמה פעמים, שאף  
שתורה דעוה"ז היא הבל לגבי תורתו של משה  
(קה"ר פ"א, ח) „לא יהי עוד הפעם מ"ת“  
(המשך תרס"ו ע' כג. ועוד), כי כל הענינים  
„ניתנו“ במ"ת.

(35) שופטים יז, טו. וראה תו"א פה, א.

(36) שהרי לא הי' במקום קבוע בעולם.

וכמ"ש (ש"ב ז, ז) וזהו מתהלך באוהל.

(37) אף שבשעת מ'עשה נאמר שיקח

מעפר המשכן דוקא (נשא ה, יז), ובדוגמת  
„וירד ה' על ה' סיני“, דאף שבתחלה  
„כל הנוגע בהר מות יומת“, מ"מ, לאחר  
„במשוך היובל“ — „המה יעלו בהר“ (יתרו  
יט, יבג).



ידוע" או "יפוצו מעינותיך חוצה"  
איז א הכנה און כלי צום "קא אתי  
מר".

וואָרום דער אויפטו פון דעם בעש"ט  
איז געווען, אָז ער האָט מגלה געווען  
ניט בלויז די (רויז ורויז דרויז פון)  
"עשרת הדברות" פון מתן תורה, וואָס  
זיינען העכער פון וועלט, נאָר אויך  
די "עשרה מאמרות" שבהם נברא ה'  
עולם :

ביז דעם בעש"ט זיינען די "עשרה  
מאמרות" "געשטאַנען" אין די נבראים  
אין אָן אופן פון העלם והסתר, און  
דער בעש"ט האָט זיי אַרויסגעבראַכט  
לגילוי באופן אָז אַלע זאָלן וויסן, אָז  
די אמיתית המציאות פון יעדער נברא  
איז (ניט דער נברא גופא, נאָר) דער  
דבר הוי' וואָס איז אים מהווה בכל  
רגע ורגע מאין ואפס המוחלט יי'.

און דער גילוי פון די עשרה מאמרות  
(דער אלקות וואָס אין וועלט) מיינט  
דאָך — דער זיכוך און העלאה פון  
דעם מטה; אָבער ביחד עם זה, האָט  
ער דעם ענין גופא מגלה געווען אין  
אָן אופן פון תורה (א פירוש אויף אַ  
פסוק יי') — המשכה מלמעלה למטה.

(43) אגה"ק של הבעש"ט — נדפסה בסוף הס'  
בן פורת יוסף, כ"ש (הוצאת קה"ת), ובכ"מ.

(44) ראה שעוהיה"א בתחלתו.

(45) (שעוהיה"א שם) שאמר דוד (תהלים  
קיט, פט) לעולם הוי' דברך כו' שאמרת  
(בתורה משה) יהי רקיע כו'.

וגם בזה מודגש ענין זיכוך המטה, שהרי  
זה פסוק בתהלים (וראה לעיל הערה הב'  
(בשוה"ג) להערה 42), וע"פ יומתק [נספח  
להמבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1027 הערה \*16]  
השייכות של פירוש זה ליום השני דחגה"ש.  
ולהעיר גם מהמבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1335  
הערה 4.

של העליון (שלכן גם לעיל, כשיוסף יהודה  
יתחברו יחדיו "בתכלית היחוד האמיתי"  
יהי' "עבדי דוד מלך על כל ישראל" תו"א  
מד, ריש ע"ב).

וכדין"), און אַלס אַ הכנה און כלי צו  
דעם — דורך תורת הבעש"ט יי' (וכ'

42) וזה נרמז גם בשמו — (ר') ישראל  
בעל שם טוב": "ישראל" הוא (כמו מ"ת)  
בספרי הת"ת (כידוע בענין ג' האבות),  
עיקר ז"א: "שם" מורה על ספירת המלכות,  
העלאת המטה (כידוע בענין הלך הקב"ה  
מהלך ת"ק שנה לקנות לו שם); "וישראל  
בעל שם" הוא, שההעלאה ד"שם" היא (לא  
כמו שהיא מצד עצמה, אלא) כמו שהיא מצד  
ההמשכה ד"ישראל". והיינו שגם בבחי' המל'  
כות ישנה מעלת האור והגילוי, שזהו "שם  
טוב": "טוב" הו"ע האור (כמ"ש וירא  
אלקים את האור כי טוב) \* וע"פ ש"ישראל"  
הוא בעל על השם, נעשה גם השם טוב.

וע"פ יומתק גם מה שהסתלקות וקבורת  
הבעש"ט שייכת לבי' הימים — ו' וו' (ראה  
לעיל הערה 11), המורים על ז"א ומלכות  
(ראה לעיל הערה 18) — כי עניניו הוא  
יחוד ב' הקוין \*.

\* וכן גבי משה כתיב, ותרא אותו  
כי טוב הוא" שכשגולד נתמלא הבית כולו  
אורה (שמות ב, ב, סוטה יב, א, יג, רע"א,  
פרש"י שמות שם, אה"ת עה"פ), אלא שב'  
משה ה' זה מצד הנושמה (ולא מצד הבית  
גוף) — ראה ד"ה יובא עמלק תפריח)  
עצמו, שלכן נופו של משה טעון קבורה  
(ראה המשך תרס"ו ס"ע קנח ואילך) משא"כ  
אצל הבעש"ט שהי' יכול לעלות בסערה  
השמימה כמו אל"ה הנביא (תו"ש ע' 46),  
הרי האור ה' גם מצד הגוף — "שם טוב".

וע"פ המבואר בפנים ההערה, י"ל בדא"פ  
שהשם טוב" — שכן נקרא הבעש"ט —  
הוא נעלה יותר גם מיכוך הגוף דאל"ה  
(ולהעיר משה"ש תש"ד ע' 113), שהרי  
זיכוך הגוף דאל"ה הוא זיכוך דבין (וראה  
המשך תרס"ו שם ע' קט), משא"כ "שם  
טוב" דהבעש"ט, הרי "טוב" הו"ע האור"  
כמו "טוב" שנאמר גבי משה (בחי' מ"ה,  
שלמעלה מכלים בחי' בין), ואצל הבעש"ט,  
גם השם" הוא "טוב".

\* ומה שעיקר החביבות אצל הבעש"ט  
הי' יום השני דשבועות (סה"ש תש"ד ע'  
135, ונתבאר בארוכה בלקו"ש ח"ד, חגה"ש)  
— כי עיקר המעלה הוא זיכוך המטה אלא  
שנתלה השלימות גבי משה הוא שהמטה"  
יתעלה כ"כ עד שיהי' בו גם ענין האור"

וואָס וועט זיין לעתיד) אַ הכנה און  
אַ כלי צו ביאת המשיח, וואָס אויך  
ביי אים וועט זיין די הכנה אין ביידע  
ענינים — „הוגה בתורה . . כדוד  
אביו“ יי, יבוא ויגאלנו בקרוב ממש.

(משיחת חגה"ש תשכ"ז)

און דעריבער איז דער לימוד און  
די הפצה פון תורת הבעש"ט (וואָס  
איז בדוגמת יי פון „להוי כדין וכדין“

---

46) וזהו גם מה שהשייכות של הבעש"ט  
ל„עצרת“ אינה בתושבע"ט והיא רק ע"י  
מנהגי ישראל (ראה לעיל הערה 11) — כי  
בכדי שיהי „להוי כדין וכדין“ הוא בכח  
העצמות [שאינו מוגדר ב„מעלה ומטה“,  
„המשכה והעלאה“], וזה נמשך ע"י „מנהג  
ישראל“ שלמעלה גם מדברי סופרים“ (ראה  
לקו"ת סוכות ט, סע"ב. סדור רסט, ב).

---

47) רמב"ם הלי מלכים ספ"א.

## נשא

אין ביי רש"י'ן ניט שווער: דער פסוק וואָלט עס געדארפט לאָזן הערן, וויבאַלד אין די פּריערדיקע סדרות: ווערט בלויז געזאָגט אַז מען דאַרף אָפּשיידן תּרומה, ניט דערמאָנענדיק דערביי אַז מען דאַרף עס געבן צום כּהן.

לפי זה דאַרף מען פּאַרשטיין: וואָס פּאַר אַ שוועריקייט אין דאָ אויפּגע-קומען איצט, לויט דער מסקנא „אלו הביכורים“, וואָס רש"י אין דאָ אויסן צו פּאַרענטפּערן מיט דער באַוואַרעניש „ואיני יודע מה יעשה בהם — ת"ל לכהן כו"?

מען קען ניט זאָגן, אַז נאָכדעם ווי רש"י ברענגט דעם פּסוק (וואָס שטייט ביי ביכורים) „תביא בית ה' אלקיך“ (צו מוכיח זיין פון לשון „תביא“ אַז ביכורים דאַרף מען ברענגען אין בית המקדש, דעם אָרט וואו עס געפינען זיך כּהנים, און דערפּאַר אין רעכט צו איינלערנען אַז „יקריבו“ אין אונז-זער פּסוק מיינט ביכורים), וואָלט גע-ווען אַ קס"ד צו זאָגן, אַז פון דעם פּסוק גופּא אין שוין פּאַרשטאַנדיק אַז דאָס דאַרף געגעבן ווערן צום כּהן; און דעריבער דאַרף רש"י דאָס שולל זיין און זאָגן, אַז טראַץ דעם פּסוק ה"ל אין „איני יודע מה יעשה בהם“ — קען מען אָבער אַזוי ניט איינ-

א. פון פּסוק „וכל תרומה גו' אשר יקריבו לכהן לו יהי“: ברענגט רש"י אַרפּ „וכל תרומה וגו'“, און אין אויף דעם מפרש: „אמר ר' ישמעל אל, וכי תרומה מקריבין לכהנים והלא הוא המחזור אחרי' לבית הגרנות“ ומה ת"ל אשר יקריבו לכהן, אלו הבכור-רים שנאמר בהם תביא בית ה' אלקיך; ואיני יודע מה יעשה בהם ת"ל לכהן לו יהי', בא הכתוב ולימד על הביכורים שיהיו ניתנין לכהן.

אין אין דעם ניט מובן:

(א) ביי רש"י'ן אין דאָך קשה (לויטן קס"ד אַז דער פּסוק רעדט דאָ וועגן תּרומה) בלויז דער לשון „אשר יקריבו לכהן“: וויבאַלד אַז דער כּהן אין גאָר דער וואָס אין מחזור אחר התּרומה לבית הגרנות, פּאַסט דאָך ניט דער לשון „יקריבו לכהן“ וואָס באַ-דייט, פּאַרקערט, אַז די בעלים דאַרפן עס ברענגען צום כּהן. אָבער דער עצם חידוש פון פּסוק — אַז די תּרו-מה דאַרף געגעבן ווערן צום כּהן —

(1) פרשתנו ה, ט.

(2) מספרי כאן (בשינוי לשון וסגנון, ובהוספת „והלא הוא המחזור כו'“, וראה רמב"ן כאן, שמפרש כונת הספרי באו"א).  
(3) דיוק לשון רש"י „לבית הגרנות“ (בלמד"ז), ולא „בבית הגרנות“ (כברמב"ן כאן) — יש לומר: כּהנים המסייעים בבית הגרנות חיללו כו' (בכורות כו, ב. רמב"ם הל' תּרומות פ"ב ה"ח — וזה מובן גם בפשטות), ולכן מדייק רש"י „מחזור אחרי לבית הגרנות“ — ולא (מסייע) בבית הגרנות עצמו. וגם בזה גראה עד כמה יש לדייק בפרש"י.

(4) משפטים כג, יט. תשא לד, כו.

(5) משא"כ בפרשיות שלאח"ז (קרח יח,

יב. שופטים יח, ד).

(6) ראה משפטים כב, כח ובפרש"י שם.

(7) ראה גם רמב"ן כאן פסוק ו: או

שבא להשלים כו'.

פירלעכן אויסטייטש פון „בא הכתוב ולימד על הביכורים שיהיו ניתנין לכי הן, איז אבער נאך אלץ שווער צו פארשטיין: צוליב וואס דארף דא רש"י צוגעבן די ווערטער „על הביכורים“ נאכדעם ווי ער האט שוין פריער געזאגט בפירוש „אלו הביכורים“ — וואלט דאך געווען גענוג ווען ער זאגט „בא הכתוב ולימד שיהיו ניתנין לכהן“?

(ד) נאך א שינוי צווישן רש"י'ס פי' לויט דער מסקנא („אלו הביכורים“) און זיין פי' לפי הקס"ד (און דער פסוק רעדט וועגן תרומה): אינעם אויספיר פון דער קשיא „וכי תרום מה כו“ זאגט ער „ומה ת"ל אשר יקריבו לכהן“ — ד. ה. אז דער ווארט „לכהן“ באצייט זיך (ניט צו די גאנצע פאלגנדיקע ווערטער „לו יהי“, נאר) צו „אשר יקריבו“; דאקעגן אינעם אויספיר במסקנא, זאגט ער דעם לשון „ת"ל לכהן לו יהי“ — און דער ווארט „לכהן“ קומט אין איין המשך מיט „לו יהי“?

(ה) רש"י'ס קשיא „וכי תרומה מקריבין כו“ איז דאך לכאורה נוגע בלויז צום ווארט „תרומה“ [און צו די ווערטער „אשר יקריבו לכהן“ וועלכע רש"י איז מרמז מיט „וגו“]. פארוואס איז רש"י מעתיק אויך דעם ווארט „וכל (תרומה וגו)“, וואס לכאורה איז ער ניט נוגע צום תוכן פיר רשו? ובפרט אז מיט א פאר פסוקים פאר דעם\* ביי „וכל טמא לנפש“ — איז רש"י ניט מעתיק דעם ווארט „וכל“.

(ו) צוליב וואס ברענגט רש"י דעם נאמען פון בעל הפי' „א"ר ישמעאל“ און באנוגט זיך ניט מיט אנהויבן זיין פי'

לערנען, ווייל עס איז מובן בפשטות (אויך אן פי' רש"י) ובמילא איז ניט שייך בא דעם א סגנון פון „ואיני יודע כו“ — ווארום: מאי קמ"ל? אין פסוק „תביא בית ה' אלקיך“ איז ניטא קיין שום משמעות „מה יעשה בהם“ ופשיטא אז עס איז ניט משמע און מיט ברענגען די ביכורים אין בית המקדש ווערט געמיינט די תנינה צום כהן. (אדרבא: כל זמן עס איז ניטא קיין הוראה אנדערש — דארפן זיי לכאורה בלייבן ברשות הבעלים).

(ב) אויב רש"י וויל שוין יע מפ' רש זיין דעם חידוש פון פסוק (לויט זיין פירוש „אלו הביכורים“), וואלט דאך געווען גענוג ווען ער זאגט „ואיני יודע. . ת"ל לכהן לו יהי“ — צוליב וואס דארף ער דאס נאכדעם אויסטייטשן „בא הכתוב ולימד על הביכורים שיהיו ניתנין לכהן“?

(ג) אפילו ווען רש"י גויטיקט זיך יע, משום איזה טעם, אינעם אויס-

(8) ואדרבה: בנוגע לתרומה, מצינו בפ' אמור (כב, י"ג) שנאכלת רק לכהנים [ותיריה מזו: ממה שנאמר (שם, יד) „ואיש כי יאכל קדש (היינו תרומה — פרש"י שם) בשגגה גוי' ונתן לכהן גוי'“ — מוכח לכאורה שהכהנים הם הבעלים של תרומה] — ומ"מ לא הוזקת רש"י לפרש שאין משם הוכחה\* שהיא ניתנת לכהנים; וא"כ מובן לכאורה במכש"כ, שאין להוכיח שבכורים ניתנין לכהנים מהכתוב „תביא בית ה' א“ — שלא נזכר בו כלל ענין כהן.

(9) שהרי אפשר שהבאתם לביהמ"ק הוא בשביל ענין אחר [שהרי אפילו כפי תבא, שמקשר הבאת הביכורים „אל המקום אשר יבחר ה' א“ עם „ובאת אל הכהן גוי' ולקח הכהן הטנא מידך גוי“, מפרש רש"י ש„ולקח הכהן הטנא מידך“ הוא (רק) „להניף אותו“], אבל לא שניתנת לכהן.

\* מעין דוגמא לדבר „מכור לנכרי“ (ראה י"ד, כא); התשלומין לכהן — אפ"ל שזהו לכפרה. ועוד י"ל.

ס'איז אַ למ"ד יתירה. און במילא קומט אויס, אַז מיט "לכל קדשי בני" ווערט געמיינט אַלע אַנדערע "קדשי בני" (וועלכע גייען ניט אַריין אין "וכל תרומה"), ד. ה. די אַלע אַנדערע רע מתנות כהונה.<sup>10</sup>

איז עפ"ז ניט מובן: ווי אַזוי איז רש"י מכריח פון "אשר יקריבו לכהן" אַז "וכל תרומה" מיינט ניט תרומה בפשטות, מצד דער קשיא "וכי תרומה מקריבין לכהן" — מען קען דאָך איינלערנען אַז "וכל תרומה" מיינט טאַקע תרומה כפשוטה, און "אשר יקריבו לכהן" באַצייט זיך (ניט צו "וכל תרומה", נאָר) צו "לכל קדשי בני" הסמוך לו, וואָס ביי (רובם פון) די מתנות כהונה איז ניט דער כהן "מהור" נאָך זיי, נאָר זיי ווערן געבראַכט צום כהן?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: ווי-באַלד דער פסוק טיילט אויס דעם פרט פון "וכל תרומה" באַזונדער און ער איז עס ניט כולל אינעם "לכל קדשי בני" איז לכאורה דאָס גופא אַ הוכחה, אַז "כל תרומה" איז מען ניט מקריב לכהן<sup>11</sup>, און דערפאַר מוז עס דער פסוק

"וכי תרומה כו" — ד. ה. וואָס קומט צו אין דער הבנה פון פסוק דורך דער ידיעה אַז "וכי תרומה כו" אלו הביכורים" האָט געזאָגט ר' ישמעאל?

ב. נוסף צו די אַלע דיוקים פֿרטיים הנ"ל, איז אויך ניט מובן כללות הפירוש, די הוכחה, אַז "וכל תרומה" דאָ מיינט (ניט תרומה, פשוטה כמשמעה, נאָר) ביכורים:

נאָך די ווערטער "וכל תרומה" פֿאַר "אשר יקריבו לכהן", שטייט "לכל קדשי בני ישראל", און וואָס די ווערטער "לכל קדשי בני ישראל" מיינען — זאָגט רש"י ניט. דערפון גופא איז קענטיק, אַז רש"י נעמט עס אָן פֿאַר אַזאָ דבר הפשוט, וואָס אַפילו דער "בן חמש (למקרא)" וועט עס אַליין פֿאַרשטיין:

איז אַ פֿריערדיקער סדרה יי האָט שוין רש"י געזאָגט אַ כלל "כך דרך ה"מקראות לכתוב למ"ד יתירה", במילא ווייס שוין דער תלמיד, אַז ווען אַ וואָרט הויבט זיך אָן מיט אַ למ"ד, וואָס לאָזט זיך ניט טייטשן לויט ווי ער ווערט גענוצט כרגיל אין המשך צו די פֿריערדיקע ווערטער — איז עס אַ למ"ד יתירה. דערפון איז מובן בפשטות אויך אין אונזער פסוק, אַז הגם עס שטייט "לכל קדשי בני" — וויבאַלד אַבער מען קען ניט איינלערנען אַז די ווערטער בהמשך צו "וכל תרומה"<sup>12</sup>, מוז מען זאָגן אַז

(10) בשלח יד, כח.

(11) בספרי כאן: "בא הכתוב ולימד על התרומה שתהא נוגגת בכלל, אבל [נוסף לזה שא"א לומר כן לפי פרש"י — שהרי מסיק "אלו הביכורים" ואינם "אלא משבעת המינין" (רש"י משפטים כג, יט. תשא שם. וכן גפרש רש"י גם בפי תבא כו, ב)]

(א) פשטות הלשון "לכל קדשי בני" מורה על כל סוגי קדשים (ולא סוג אחד

בקדשים מכל המינין); (ב) מפשטות הכתובים (קרח יח, יב. שופטים יח, ד) מוכח, שתרומה נוגגת רק בדין תירוש ויצהר. (וראה גם רמב"ן ראה יד, כב: "המצות בתרומות ומעשרות בכל מקום הן דגן תירוש ויצהר.. ואין מין אחר בכל הורעים ובכל פירות האילן חייבין מה"ת כלל לא בתרומות ולא במעשרות. ויש ברייתות שנויות בתוכי ובספרי לאסמכתות והן מוטעות". וראה ראב"ד הל' תרומות פ"ב. תוד"ה ושני מינין — בכורות נד, א.) (12) וכמו "לכל קדשי בני" (קרח יח, ח) שפרש"י (שם יט) שקאי על כ"ד מתנות כהונה. וגם שם, מצד רוב הפשיטות לא הווקע רש"י לפרש זה במחזמון (בפסוק ח). (13) וי"ל ש"כל תרומה" כולל גם תרומת מעשר וחלה שנקראים תרומה, ועד שהכתוב

(ב) פֶּאָרוּאָס טיילט אויס דער פסוק „כל תרומה“ פון „כל קדשי בני“ און זאָגט „אשר יקריבו לכהן“ וואָס דאָס איז שייך נאָר ביי די אַנדערע מתנות כהונה און ניט ביי תרומה — לכאורה האָט געדאַרפט שטייען „אשר יתנו לכהן“ (אַדער „כיו“ב); דער ענין פון אונזער פסוק איז דאָך ניט צו מבאר זיין די פרטי הדינים פון מתנות כהונה; דער פסוק קומט דאָך בהמשך צו דעם פריערדיקן ענין פון גזל הגר, און בשייכות צו גזל הגר, איז בלויז נוגע דער פרט אַז מען דאַרף עס געבן צום כהן — און ס'איז קיין נפ"מ ניט צי דאָס איז דורך זיין מחור זיין לבית הגרנות אָדער דורך ברענגען צו אים?

פון דעם איז מוכרח, אַז די שייכות פון „וכל תרומה גו“ צו גזל הגר איז (ניט בלויז מצד דעם וואָס זיי ווערן געגעבן צום כהן, נאָר) מצד דעם וואָס נאָר זיי ביידע האָבן צווישן זיך אַ פֶּאָזונדער השתוות וואָס טיילט זיי אויס פון די אַנדערע מתנות כהונה. און מחמת אַט דער שייכות מיוחדת פון „כל תרומה“ צו גזל הגר, ווערט תרומה אַרויסגענומען פונעם כלל פון די אַנדערע „קדשי בני ישראל“ און שטייט פֶּאָזונדער אין פסוק.

ד. דער „חידוש“ מיט וועלכן „גזל הגר“ אונטערשיידט זיך פון די אַנדערע מתנות כהונה, באַשטייט אין דעם:

—  
שהוא פרט בהדינים ושדה אחוזה; וכן המ"כ שבקדשים (ראה פ' ויקרא. ועוד) שהם פרט בדיני קרבנות. — משא"כ הדין דגזל הגר שניתן לכהנים, מכיון שלא נאמר בענין גזול ונשבע על שקר שבפ' ויקרא, כ"א נשנית כאן בגל חידוש זה (ראה הערה הקודמת), הרי הנתינה לכהנים הוא הענין העיקרי שבפרשתנו.

אבל דוחק. שהרי פרשה זו נשנית בשביל שני דברים שנחחדשו בה.

אויסטיילן פֶּאָזונדער פון די „קדשי בני“ אשר יקריבו לכהן. „לפ"ז איז עס דאָך היפך הדבר: „וכי תרומה מקריבין לכהן“ איז גאָר אַ סברא וואָס איז מסייע צו זאָגן אַז דער טייטש פון „וכל תרומה“ איז דוקא תרומה און ניט ביכורים!

ג. דער ביאור בכל הנ"ל:  
פון דעם לשון הפסוק „וכל תרומה גו“ (מיט אַ ווא"ו המוסיף) איז מוכח אַז דער דין קומט בהמשך צום דין וואָס שטייט פריער — פון גזל הגר: אַזוי ווי גזל הגר דאַרף מען געבן צום כהן<sup>11</sup>, אַזוי אויך „כל תרומה“ און „כל קדשי בני“ דאַרף מען געבן צום כהן.

עס איז אָבער אין דעם ניט פאַר-שטאַנדיק:

(א) עס זיינען פֶּאָראַן כמה וכמה מתנות, וואָס מ'איז אויף זיי אַנגעזאָגט געוואָרן אין די פריערדיקע סדרות אַז מען דאַרף זיי געבן לכהן — פֶּאָרוואָס איז די תורה מקשר דעם ענין „וכל תרומה גו“ לכהן גו“ דווקא מיט גזל הגר<sup>12</sup>?

השווא אותם לתרומה גדולה (שלח טו, יט" כא. קרח יח, כ"ב), ולא כלל הכתוב „כל תרומה“ ב„כל קדשי בני“ אשר יקריבו לכהן — כי גם בהם הכהן מחור אחריהם. ואף שגם ביכורים נקראת תרומה (ראה יב, ו. שם, יא) — הרי [נוסף למה שאינה נקראת תרומה סתם כ"א בשם ליווי — „תרומת ידכם“; „תרומת ידך“ (ולהעיר מנגעים פי"ד מ"ו. סוכה יג, א)], רק בחלה ותרומ' נאמר „כתרומת גורן“; „כהן מן הגורן גו“ כן תרימו גו“.

(14) ובצרט, שאחד הדברים שבשבילם נשנית „פרשת גזול ונשבע על שקר“ הוא — שגזל הגר ניתן לכהנים (רש"י לעיל ה, ו).

(15) בדוחק י"ל, דשאני גזל הגר משאר מ"כ, שכולם הם פרט בענין אחר, וכמו „לכהן תהי' אחותו“ (בחוקותי כז, כא)

אין ניטאָ אויף אים קיין חיוב צו געבן די גזילה צום כהן. ערשט דע- מאַלט ווען דער גולן איז אַליין מודה (דווקא לאַחרי ווי דער נגזל איז גע- שטאַרבן<sup>17</sup>) און וויל תשובה טאָן און אומקערן די גזילה, דאַרף ער עס געבן צום כהן. און אפילו דאָן, הייסט עס ניט אַז דער כהן איז דאָ אַנשטאַט דעם נגזל, ד. ה. אַז דער חיוב ההש- בה צום נגזל גייט איבער צום כהן<sup>18</sup>, נאָר דער גולן איז עס מחוייב צו אומ- קערן צום אויבערשטן, צום אמת'ן „בעל־הבית“<sup>19</sup>, און נאָכדעם ווי „קנאו השם“ — „נתנו (השם) לכהן“<sup>20</sup>.

און וויבאַלד אַז אין גול הגר איז דער אויפטו אין דעם, וואָס די זאָך ווערט געגעבן צום כהן טראָץ דעם וואָס בעצם געהערט זי ניט צו אים, דערפאַר איז די תורה באַלד נאָכדעם ממשיך און בריינגט דעם דין „וכל תרו- מה גר“<sup>21</sup>, וואָס האָט אָן ענליכקייט צו גול הגר (און ער טיילט אויס „וכל תרומה“ פון „כל קדשי בני“ וואָס האָבן ניט אַט-די ענליכקייט<sup>22</sup>): אויך

17 ראה פרש"י לעיל ה, ח: שמת התובע. . כשנמלך זה להתודות כו'. וראה גם ב"ק קט, ב.

18 ובפרט — שענינה „כפרה“ (ב"ק קי, ב. וראה גם שם תודיה כסף).

19 ספורנו ה, ח.

20 ב"ק קט, ב. רש"י כאן ה, ח. וראה גם ב"ק (קט, ב). שכתבתי מקבלי מתנה (ולא יורשים) הו' בגול הגר.

21 ומה שנאמר כאן גם „כל קדשי בני ישראל“ — יש לומר: כמה „קדשי בני ישראל“ שאינם נכללים ב„וכל תרומה“ דומים במקצת לגול הגר (אלא שאינם דומים כ"כ כ„וכל תרומה“ — ראה הערה שלאח"י ולעיל שוה"ג הבי' להערה 16). ולכן י"ל: א) שהכונה ב„וכל קדשי בני“ היא רק למתנות אלו הדומים במקצת עכ"פ לגול הגר (ראה עדין במדבר"ר עה"פ (פ"ח, ו): „ריבה קדשים אחרים סתומין. . כשם שאמר המו- שב על גול הגר כו'“.) ב) מכיון שהווקק

אַלע אַנדערע מתנות כהונה<sup>23</sup> זיינען חלקים מסויימים פון נכסי ישראל וואָס תורה האָט זיי אוועקגעגעבן צו כהנים; ד. ה. אַז אָט די באַשטימטע טיילן געהערן מלכתחילה צום כהן, משא"כ ביי גול הגר, איז דאָך ניט שייך צו זאָגן אַז אָט די גע'גול'טע זאָך געהערט פון אַנהויב אָן צום כהן: איי- דער די זאָך איז גע'גול'ט געוואָרן האָט זי דאָך אוודאי באַלאַנגט צום גר; אויך נאָכן גע'גול'ט ווערן פונעם גר, איז דער גולן מחוייב צו אומקערן די גזילה (ניט צום כהן, נאָר) צום נגזל; און אפילו נאָכדעם ווי דער גר- זל איז געשטאַרבן, ניט איבערלאַזן- דיק קיין יורשים, געהערט נאָך אַלץ ניט דער גול צום כהן — וואָרום כל זמן דער גולן איז זיך ניט מודה, אַפ"י- לו ווען עס קומען עדים און זיי- נען מעיד אַז ער האָט גע'גול'ט.

16 כולן מנויות בגמרא (ב"ק קי, ב. חולין קלג, ב) וברמב"ם (ריש הל' ביכורים). והרי ה"עשר במקדש" ו„ארבע בירושלים“ (חזן מבכורים — וראה להלן סעיף ה), וגם ה"עשרה בגבולין" (לבד מגול הגר \*\*). ועד"ז תרומה, וכן תרו"מ וחלה שנכללים ב„וכל תרומה“, כולקמן (שם), הם מלכתחלה שייכים לכהנים.

22 ראה לקמן הערה 22.

23 לכאורה, גם „שדה אחוזה“ היא דוגמת גול הגר. שהרי זכותו של הכהן בה הוא רק בגאם (המקדוש) לא יגאל את השדה, אבל מלכתחלה (כל זמן שלא מכר הגזבר את השדה לאיש אחר), יכול המקדוש לגאול אותה (ואדרבה, מצוה עליו לפדותה (רמב"ם הל' ערכין פ"ה. וראה גם רש"י בחוקותי כז, טז) „שאם נגאלה הרי טוב“)) — אבל כ"י, אינו דומה לגול הגר. כי בשדה אחוזה, הרי משהגיע שנת היובל (וגם לפניז, מש' מכרה הגזבר לאיש אחר), נפקע כבר זכות הבעלים מהשדה. משא"כ בגול הגר, שגם לאחרי מיתת הגר — חיוב הניתנה לכהנים תלוי בהבעלים, בהודאתו (וראה לקמן הערה 21).

ה. וויבאלד אז דער המשך און סמיכות פון „וכל תרומה“ צו גזל הגר (און דאָס וואָס ס'איז אויסגעטיילט פון „כל קדשי בני“), איז מצד דעם וואָס תרומה איז בדומה צו גזל הגר, מוז מען דאָך זאָגן אז מיט „וכל תרומה“ ווערט געמיינט ניט נאָר תרומה גדולה, נאָר אויך אַלע אַנדערע מתנות כהונה — תרומת מעשר, חלה און בי-כורים — וועלכע הייסן מיטן נאָמען

ביי תרומה איז דער חיוב הנתינה צום כהן ערשט נאָך דעם<sup>22</sup> ווי די בעלים זיינען דאָס מפריש אַלס „תרומה“ מה לה“; און ערשט לאחר זה ווי דאָס ווערט „תרומת ה“, קומט דער חיוב פון „ונתתם גו' את תרומת ה' לאהרן הכהן“<sup>23</sup>.

למנות כאן „כל תרומה“ וגם כמה מתנות משאר קדשי בני — מזכיר כבר כל קדשי בני, מכיון שכולם ניתנין לכהן. (22) ואף שגם בקדשים, הרי נוסף ע"ז שאין לכהנים זכות בהם עד שיעשו קדשים, גם לאח"י „אין להם חלק בה אלא אחר מתנות האישים“ (רש"י ויקרא ב, ג) — י"ל שאינם דומים לתרומה. כי כמו שב„מתנות“, „משפט הכהנים“ הוא דוקא „מאת זבחי הזבח“ (שופטים יח, ג), וקודם הזביחה יכולים בעליו להקדיש את הבהמה או למכרה לנכרי — אף שע"ז מונע הוא את ה„מתנות“, ועד"ז בראשית הגז, שחיוב הנתינה לכהנים הוא בעת הגיזה דוקא — עד"ז הוא בקדשים, ש„משפט הכהנים“ בהם הוא דוקא מאת המקריבים קרבנות מסויימים (שבהם זיכתה התורה חלקים מסויימים להכהנים), ומכיון ש„מתנות האישים“ הוא עיקר בהקרבן, חלק הכהנים בה הוא אחר מתנות האישים.

משא"כ תרומה, הרי משפט הכהנים בה מאת העם הוא [לא מצד שהבעלים מפרישים אותה לה, כיא] לפי שהיא „ראשית דגן גו'“. ועד"ז הוא בתרומה, חלה וביכורים [שלכן, כל התרומה שהבעלים הרימו לה, ניתנת לכהן — ולא כבקרבות, שרק חלק מהם ניתן לכהנים], ואעפ"כ, חיוב נתינתה לכהן הוא דוקא לאחר שנעשית „תרומה לה“, כבפנים (ודלא כ„מתנות“ וראשית הגז, שמ"י שחל עליהם השם „זרוע וכי“ (שזהו לאחרי הזביחה דוקא) וראשית גז צאנך, יש עליהם חיוב נתינה לכהן).

(23) קרח יח, כח (לענין תרומת מעשר. ולפניו שם: „כן תרימו גם אתם — כמו שישאל מרימים כו'“). וגם בדין תרומה גדולה עצמה (שם, יב) נאמר „אשר יתנו לה — לך נתתיים“.

ו"ל שע"פ מ"ש בפנים, יובן גם מה שדוקא בגזל הגר, בתרומה וביכורים מד' גיש הכתוב (גם כשמונה הפרטים בפ"ע) „אשר ישיבו לו“; „אשר יתנו לה“; „אשר

יביאו לה“\* — נוסף למה שנאמר בתחילת הפרשה ובסופה (בה„כלל“). „תרומה מותי“ (תרומות שלי); „אשר ירימו בני לה“ (וראה הערה הקודמת).

(24) שהרי אורבה: הזמיון דביכורים לגזל הגר הוא יותר מהדמיון דתרומה וחלה — כי תרומה מכיון שיש בה שיעור „מעשר מן המעשר“, הרי גם קודם ההפרשה נקבע כבר שיעור מסויים שסכום זה ינתן (לאחרי ההפרשה) לכהן (וראה לקושי ח"ה ע' 71-70); וגם בחלה (אף שלא נאמר בה שיעור — רש"י שלח טו, כ), מכיון שגא' בה „תתנו לה תרומה“ (שלח שם, כא. וראה פרש"י שם), י"ל (גם בפשוטו ש"מ) שהתרומה (ההפרשה) בחלה צ"ל כדי נתינה, ובמילא (אף שהנתינה היא לאחר שנעשית תרומה) יש איזה שייכות להכהן מיד כשנעשית „ראשית עריסותיכם“, כשחל עלי' החיוב „תרימו תרומה“ — מכיון שבחיוב ההרמה יש כבר ענין

(\* ואף שגם בבכור נאמר יח, טו) „אשר יקריבו לה“ — הרי „יקריבו“ אפשר לפרש ע"ד „יקריבו לכהן“ שהוא לאו דוקא שיעשו שלו (ראה להלן סוף סעיף ט'). משא"כ הלשון „אשר ישיבו לו“, „אשר יתנו לה“ וגם הלשון „אשר יביאו לה“, שנאמר בביכורים (ולא „יביאו לבית ה“, כפי משפטים ופ' תשא) — מורה שהם נעשים תחילה של ה' (ממון גבוה) ואח"כ „לך יהי“.

(\*) משא"כ בתרומה גדולה, שהכתוב אינו מקשר הפרשתה עם נתינתה לכהן.

(\*\*) ובה מובן מה שרש"י מעתיק שם גם חיבת „תרומה“. (אלא ששיעור זה הוא מצד הנתינה, ולא מצד ההפרשה עצמה. ועפ"ז מיושב קושיית הרא"ש שם). וראה לקושי ח"ה ע' 182 ואילך ובהערה 25 שם.



„וכי תרומה מקריבין לכהן כו” איז לכאורה ניט שייך צום וואָרט „וכל” — ווערן פאַרענטפערט איינע מיט דער צווייטער, ווייל פון וואָרט „וכל”, איז מוכרח אַז „אשר יקריבו לכהן” באַצײט זיך אויך צו „וכל תרומה”:

וויבאַלד אַז אין „וכל תרומה” ווערט נכלל אויך ביכורים (כנ”ל ס”ה), און ביי ביכורים שטייט דאָך בפירוש „תביא בית ה’ אלקיך”, ד. ה. אַז דער כהן דאַרף ניט מחזור זיין נאָך זיי — אויב אַזוי איז דאָך קלאַר, אַז „אשר יקריבו לכהן” קומט בהמשך און האָט אַ שייכות אויך צו „וכל תרומה”.

ז. אַבער נאָכדעם ווי רש”י ענטפערט (אויף די קשיא „וכי תרומה מקריבין לכהן כו”, אַז) „אלו הביכורים”, אַז מיט „וכל תרומה” ווערט געמיינט בלויז ביכורים (און ניט תרוֹמה גדולה, תרומת מעשר און חלה <sup>30</sup>) — קומט אויף די קשיא: מיט וואָס האָט ביכורים מער שייכות צו גזל הגר ווי תרומה גדולה?

דערפאַר איז רש”י ממשיך „ואיני

(30) ופי’ „וכל תרומה” הוא — כל הביכורים שמרמים (ועי’ חלב יצהר וכל חלב תירוש והגן” קרח שם, יב) שנאמר גבי תרומה גדולה).

גם י”ל, שלפי מסקנת רש”י „אלו הביכורים”, בא „לכל קדשי בני” בהמשך ל”וכל תרומה”. ופי’ „וכל תרומה לכל קדשי בני” הוא „כל התרומה (ביכורים) שמקדיש שים בני” (עי’ פי’ הרמב”ן כאן). כי אף שדין הביכורים הוא „תאנה שביכרה”, אין בזה שיעור.

(אלא שב’ פירושים אלו אפשר לומר דוקא לפי מסקנת רש”י. משא”כ לפי הקס”ד, שכתוב זה אינו מלמדנו חידוש ורק שבא איידי דגזל הגר, מסתבר לומר ש”וכל תרומה” כולל גם תרוֹמה, חלה וביכורים — מכיון שגם הם דומים לגזל הגר (אף שתרומה גדולה דומה יותר, כנ”ל הערה 26).)

„תרומה” <sup>31</sup> — ווייל אויך ביי זיי איז דאָ דער זעלבער דמיון צו גזל הגר אַזוי ווי ביי תרומה <sup>32</sup>:

ביי תרוֹמ און חלה איז דער דין, אַז צום אַלעם ערשטן דאַרפן זיי אַפֿגעשיידט ווערן דורך די בעלים ווי „תרומה לה”, און דערנאָך שאַפט זיך דער חיוב אוועקצוגעבן זיי צום כהן <sup>33</sup>. עדין איז אויך ביי ביכורים, אַז לכתחילה איז דאָ דער חיוב זיי צו חקדיש זיין <sup>34</sup> און ברענגען אין „בית ה’ אלקיך” (מיט כמה פרטי דינים אינעם אופן פון זייער געבראַכט ווערן אין ביהמ”ק, ווי זיי ווערן אויסגעערעכנט אין אַנפאַנג פון פ’ תבא), און דוקא נאָך זייער הפרשה, הקדשה און הבאה צום אויבערשטן — ערשט דאָן קומט דער חיוב זיי צו געבן צום כהן <sup>35</sup>.

ו. ע”פ הנ”ל איז אויך פאַרשטאַנדיק, אַז די צוויי קשיות הנ”ל (סעיף א’) — פון וואָנען איז רש”י’ס הכרח אַז „אשר יקריבו לכהן” באַצייט זיך (ניט נאָר צו „לכל קדשי בני”, נאָר) אויך צו „וכל תרומה”, און דער טעם פון דעם וואָס ער שטעלט זיך אויף „וכל תרומה וגו’” (הגם אַז זיין קשיא

הנתינה. משא”כ ביכורים, שבחיוב הבאתם לא נזכר ענין הנתינה כלל.

(25) ראה לעיל הערה 13. אבל י”ל, שה”לשון „תרומת ידך” שנאמר גבי ביכורים, הוא רק בכדי להבדילה משאר התרומות. (וראה רמב”ם הל’ תרומות פי” ה”ד).

(26) אלא שמ”מ, עיקר הכתוב קאי על תרומה גדולה כפשוטה, כמובן מלשון רש”י „לבית הגרנות”. וראה הערה 24, שהדמיון דביכורים לגזל הגר הוא יותר מהדמיון דתרוֹמ וחלה, והרי תרוֹמ דומה יותר לגזל הגר גם מביכורים, כדלקמן סעיף ז’.

(27) שלח טו, יט. כח.

(28) רש”י משפטים כג, יט.

(29) כפשוטו לשון הכתוב — קרח שם, יג. וראה לעיל הערה 23 ובשוה”ג שם.

דער ערשטער מאָל און דער מקור פון דעם דין, אָז ביכורים גיטנין לכּה־הן, איז דאָ אין אונזער פּסוק „וכל תרומה גו'"; צוליב דעם דין איז „בא הכתוב". און דאָס וואָס דער פּסוק שטייט בסמיכות ובהמשך צו גזל הגר, איז דאָס צוליבן טעם הג'ל, וואָס ביי כורים איז איינע פון די מתנות כהו־נה וואָס האָבן אָן ענליכקייט צו גזל הגר.

ח. לויט דעם הסבר וועט אויך פאַר־שטאַנדיק ווערן, וואָס רש"י מוז נאָכ־אַמאָל אויסטייטשן „בא הכתוב ולימד על הביכורים שיהיו גיטנין לכהן" — הגם אָז מ'קען דאָס וויסן פון דעם וואָס ער זאָגט פריער „אלו הביכורים" — ווייל דערמיט מיינט רש"י צו מד־גיש זיין, אָז דווקא ביי ביכורים פאַ־דערט זיך דער „לימד" פון פּסוק:

בנוגע דעם דמיון צו גזל הגר איז ביכורים גיט אַנדערש פון תרומה גדו־לה, ואדרבה: תרומה גדולה איז מער בדומה צו גזל הגר ווי ביכורים (כנ"ל). אָבער היות אָז דער פּסוק קומט דאָ צו לערנען אונז דינים — „בא הכתוב ולימד" — איז דעריבער איז דאָס בלויז „על הביכורים".<sup>31</sup>

ט. אָבער לויטן פי' „אלו הביכו־רים" שטעלט זיך אָן אַנדער קשיא — אין לשון הפּסוק „אשר יקריבו לכ־הן לו יהי": צוליב וואָס ווערט צו־געגעבן „לו יהי" נאָכדעם ווי ס'שטייט שוין פריער („אשר יקריבו) לכהן" — וויבאַלד אָז די תרומה און „כל קדשי בני" איז מען מקריב און מ'גיט

יודע מה יעשה בהם. . בא הכתוב ולימד כו': אָז דאָס וואָס דער פּסוק טיילט דאָ אויס ביכורים פון אַלע אַנ־דערע מתנות כהונה, אויך פון תרו־מה גדולה כו', איז ניט מצד דעם וואָס אין ביכורים איז דאָ מער ענליכקייט צו גזל הגר ווי תרומה גדולה

[ווייל אדרבה: וויבאַלד אָז ביי ביי־כורים איז דאָ דער דין פון „תאנה שביכרה כו'"; אָז נאָך איידער די בעלים זיינען מפּריש ביכורים איז שוין פאַראַן אַ באַשטימטע פּרי, די ערשטע צייטיק־געוואָרענע, וואָס דאַרף ווערן ביכורים, דערמיט גופא האָט דאָך שוין די פּרי אַ שייכות צום כהן<sup>32</sup>; דאָקעגן ביי תרומה זיינען דאָך פאַר דער הפרשה גיטאָ קיין באַשטימטע חטים וכו' וועלכע דאַרפן אַפּגעשידט ווערן אַלס תרומה, און דער זכות פון כהן הייבט זיך אָן אינגאַנצן ערשט נאָך דער הפרשה; ובמילא איז גאַר תרומה גדולה מער ענליך צו גזל הגר ווי ביכורים]

נאָר ער טיילט אויס ביכורים בפ"ע מחמת דעם טעם וואָס „ואיני יודע מה יעשה בהם". און דערפאַר איז „בא הכתוב ולימד על הביכורים שיהיו גיטנין לכהן".

אמת טאַקע, אָז דער דין אָז ביי־כורים גיט מען צום כהן, ווערט גע־זאָגט אין פרשת קרח<sup>33</sup> — „בכורי כל אשר בארצם אשר יביאו לה' לך יהי" — דאָס (א) איז דאָך שפּעטער נאָך פרשתנו, (ב) דאָרט ווערט עס דערמאַנט דרך אגב, צוזאַמען מיט די אַלע אַנדערע מתנות כהונה<sup>34</sup>, אָבער

(31) רש"י משפּטים כג, יט. תבא כו, ב.

(32) ראה לקו"ש ח"ה ע' 71-70.

(33) יח, יג.

(34) וכמו ש„גזל הגר" עצמו נמנה בפ'

קרח. (שם, ט — ראה פרש"י שם) — אף שעיקרו של דין זה הוא בפרשתנו.

(35) משא"כ הדין שתרומה גדולה גיטנת

לכהן, מקומה הוא בפ' שופטים (יח, ד).

זיי געבן צו דעם כהן וואָס געפינט זיך דאָן אין בית המקדש.

דערפאַר באַוואַרנט רש"י: "ת"ל לכהן לו יהי", אַז "לכהן" און "לו יהי" קומען אין איין און דעם זעלבן המשך (ניט ווי אין דעם קס"ד, וואו דער לשון פון רש"י איז "אשר יקרי" בו לכהן" און ניט מער, כהסבר הנ"ל). ד. ה. אַז "לו" מיינט (ניט צו די בעלים, נאָר) צום כהן.

בלייבט דאָך אָבער לויט דעם פ"י אין "לו יהי" די שאלה, וואָס איז דער פסוק מחדש מיט די ווערטער "לו יהי" לאחרי ווי ער זאָגט שוין "אשר יקריבו לכהן"? — אויף דעם איז רש"י ממשיך, באַהכתוב ולימד כו' שיהיו ניתנין לכהן":

ווען עס וואַלט בלויז געשטאַנען "אשר יקריבו לכהן", וואַלט מען גע"קענט לערנען (וויבאַלד ביכורים זיי גען פאַרבונדן מיט באַוואַנדערע פרטי דינים פון הבאה לבית המקדש וכו') אַז ער דאַרף בלויז ברענגען די ביי כורים צום כהן אָבער ניט אַוועקגעבן זיי צו אים (ע"ד ווי "ולקח הכהן הטנא מידך" אין פ' תבא יי, וואָס איז בלויז (ווי רש"י זאָגט) "להניף אותו"). דערפאַר זאָגט דער פסוק "לו יהי", "שיהיו ניתנין לכהן", אַז די ביכורים באַלאַנגען צו אים.

י"ד. לכאורה וואַלט מען געקענט

פרעגן:

רש"י'ס לשון "ואיני יודע מה יע"ש בהם" (און ניט "ואיני יודע למי יתנם" וכיו"ב) ווייזט, אַז מען ווייס כלל ניט וואָס צו טאָן מיט די ביכורים — טראָץ דעם וואָס אין פ' תבא זיינען מבואר אַלע פרטי דינים פון ביכורים (חוץ פונעם דין הנתינה לכ"י

צום כהן, איז דאָך ממילא פאַרשטאַנד דיק אַז "לו יהי"?

לויטן קס"ד פון רש"י, אַז מיט "וכל תרומה" ווערט געמיינט בעיקר תרו"מה גדולה<sup>36</sup> און אויך אַנדערע מתנות כהונה (כנ"ל סעיף ה'), וואַלט מען געקענט לערנען אַז מיטן וואָרט "לו" איז דער פסוק אויסן ניט דעם כהן נאָר די בעלים; און דער פשט "לו יהי" איז: די טובת הנאה פון דער תרומה (די ברירה פון "יקריבו לכהן" פלוני אָדער אַ צווייטן) איז לבעלים<sup>37</sup>. ווי די הלכה איז ביי תרו"מה גדולה (און אויך ביי תרו"מ און חלה), אַז די בעלים קענען עס געבן וועלכן כהן זיי ווילן<sup>38</sup>.

(און דאָס וואַלט אויך געווען גלאַטיק אין המשך הכתובים: אין פרי"ערדיקן פסוק שטייט אַז גול הגר דאַרף מען געבן לכהן שבאותו משמרו<sup>39</sup>; דעריבער איז דער פסוק מדגיש, אַז ביי "וכל תרומה", טראָץ איר דמיון צו גול הגר (כנ"ל בארובה), איז "לו יהי", דער בעל התרומה האָט דעם אויסוואַל צו געבן זי צו וועלכן כהן ער וויל).

משא"כ לויט דער מסקנא "אלו הביכורים" קען מען ניט לערנען אַז מיט "לו יהי" ווערט געמיינט "שטובת הנאתן לבעלים" — וואָרום ביי ביכורים שטייט דאָך "תביא בית ה' אלקיך" און דערפון איז מובן<sup>40</sup> אַז ער דאַרף

36 ראה לעיל הערה 26.

37 וכדפרש"י בכתוב שלאח"ז (ה, י) "ואיש את קדשיו לו יהיו".

ואין להקשות לפי הקס"ד, למה נאמר "לו יהי" ב' פעמים — כי (לפי הקס"ד אפשר לומר שהכתוב "ואיש את קדשיו לו יהיו" קאי רק על מתנות לוי).

38 רמב"ם פ"ב מהל' תרומות ה"ו.

39 רש"י כאן ה, ח.

40 בדרך הפשט. וראה ביכורים ספ"ג. רמב"ם הל' ביכורים רפ"ג.

רש"י "ואיני יודע מה יעשה בהם", דאָס מיינט, אָז פּונעם פּסוק "תּבּיא בית ה'א" וואָס שטייט פּריער אין דער תּורה, ווייס מען ניט "מה יעשה בהם". און אויף דעם קומט דער בירור, בהדרגה, אין אונזער פּסוק: "אשר יקריבו) לכהן", אָז נאָך דעם "תּבּיא בית ה'א" יעשה בהם "יקריבו לכהן";<sup>43</sup> און דערנאָך זאָגט דער פּסוק אַ צווייטן דין "לו יהי", אָז נאָך דעם ברענגען צום כהן — יעשה בהם "לו יהי" אָפּגעבן דאָס עס.

יא. ס'איז אָבער ניט מובן: פּאַר-וואָס שטייט דער דין אָז די ביכורים דאַרף מען ברענגען צום כהן ערשט אין אונזער פּסוק — ניט פּריער אין פּסוק "תּבּיא בית ה'א" ?

אויף דעם זאָגט רש"י "אמר ר' ישמעאל כו", אָז דעם פי' "ואיני יודע מה יעשה בהם כו' בא הכתוב ולימד כו'" האָט געזאָגט ר' ישמעאל, וואָס ער, ר' ישמעאל, האָלט<sup>44</sup> אָז "כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד", דערפּאַר לערנט ער, אָז אין פי' מש-

(43) וי"ל ד'יקריבו" (משא"כ נתינתם לכהן) הוא פרט ב'תבאי בית ה'א". ועפ"ז י"ל שבדרך הפשט, אפילו לאחר שהביאם לעזרה — טרם, ולקח הכהן הטנא מידך", לא קיים מצות הבאת ביכורים, וראה ביכורים פ"א מ"ח. רדב"ז לרמב"ם שם פ"ב ה"כ.

ואולי י"ל, שבי' הענינים שבביכורים — הבאתם לכהן ונתינתם לכהן — הם דוגמת ב' הענינים ד'איל הכפורים" ו'אשם המושב': "איל הכפורים אשר יכפר בו" הבעלים (שגם זה הוא ע"י הכהן, כמ"ש (ויקרא ה, כו) "וכפר עליו הכהן גו'") — דוגמת הבאת הביכורים לכהן; שהוא פרט בהבאת הביכורים של הבעלים; "אשם המושב גו' לכהן" — דוגמת הנתינה לכהן. או י"ל, שבאשם המושב עצמו — ב' ענינים אלו, שהרי עי"ז הוא כפרתו (ראה לעיל הערה 18).

(44) סוטה לו, ב.

הן). פון דעם איז מוכרח, אָז די ווער-טער "ואיני יודע כו'" באַציען זיך צו דעם וואָס ער זאָגט פּריער "שנאמר תּבּיא בית ה'א", ד. ה. אָז פון דעם פּסוק "תּבּיא גו'" וואָס שטייט אין די פּריערדיקע סדרות, איז "איני יודע מה יעשה בהם".

איז דאָך שווער: מיט די ווערטער "ואיני יודע כו' בא הכתוב ולימד כו'" וויל דאָך רש"י (כנ"ל ס"ו) מסביר זיין, אָז דער טעם וואָס ביכורים איז אויס-געטיילט אין אונזער פּסוק פון אַלע אַנדערע מתנות כהונה (כאָטש אָז צו גזל הגר איז תּרומה גדולה מער ענ-ליך ווי ביכורים), איז עס ווייל אלולי אונזער פּסוק "איני יודע" — מען ווייס ניט דעם דין פון קיינע אַנדערע ער-טער, אויך ניט פון די ווייטערדיקע סדרות (ניט ווי תּרומה, ביי וועלכן עס שטייט אין פי' שופטים<sup>45</sup> "ראשית דגן גו' תתן לו" — צום כהן)

— האָט דאָך רש"י געדאַרפּט זאָגן "ואיני יודע שיהיו ניתנין לכהן", אין וואָס עס באַשטייט דער חידוש ("לי-מד") פון אונזער פּסוק לגבי אַלע אַנ-דערע פּסוקים. פּאַרוואָס זאָגט רש"י "ואיני יודע מה יעשה בהם", דורך וועלכן לשון ער מאַכט קלאַר, אָז ער באַצייט זיך בלויז צום פּסוק "תּבּיא בית ה' אלקיך" ?

איז דער ביאור אין דעם: פון דעם לשון הכתוב "לכהן לו יהי" (און ניט "יתנו לכהן" וכי"ב, בדוגמת ווי עס שטייט<sup>46</sup> ביי תּרומה גדולה "תתן לו", ועד"ו ביי נאָך מתנות כהונה), איז מוכח אָז דער פּסוק זאָגט דאָ צוויי דינים: (א) "אשר יקריבו) לכהן", און (ב) "לו יהי". וואָס פּאַר אַ צוויי דינים זיינען עס? — זאָגט אויף דעם

(42) יח, ד.

און וויבאלד אז אלע הוראות פון תורה זיינען נצחיות/דיקע, בכל זמן ובכל מקום, איז פארשטאנדיק, אז די זעלבע הנהגה פאדערט זיך פון א אידן אויך אין זמן הגלות און אין חו"ל, פון אלע פארדינסטן: אז בשעת עס מאכט זיך אים אן ענין של צדקה, זאל ער זיך ניט רעכענען מיט דעם וואָס די פרנסה קומט אים אָן אַזוי שווער, און דאָס ערשטע און בעסטע פון זיינע שווער אָנגעקומענע פאַר- דינסטן "תביא בית ה'א" אָפּגעבן דעם אויבערשטן, אויף צדקה.

קומט אָבער דער יצה"ר און הויבט אָן איינצוריידן און איינטענה'ן מיטן אידן: ווען עס וואַלט זיך געהאַנדלט וועגן צדקה אויף אַ דבר שבקדושה (ווי אַ ישיבה, אַ ביהמ"ד זכו') טובת הרבים (און ער, דער נותן — אויך בכללם) — דאָס איז נאָך צו באַנעמען. אָבער עס רעדט זיך גאַר וועגן "בית כורים" וואָס מ'גיט צו אַ יחיד (אַ כהן) און זיי ווערן ינענעם אייגנטום<sup>47</sup>. היינט וויבאלד (טענה'ט דער יצה"ר) אַז דו ביסט אַליין אויך אַ נצרך — און אויף אלע אידן שטייט דאָך "וא- תם תהיו לי ממלכת כהנים"<sup>48</sup> — איז ווער זאָגט עס, אַז די "ראשית" פון דייע אַויסגעהאַרעוועטע פאַר- דינסטן מוזטו אָפּגעבן צו אַ צווייטן? מיט וואָס איז ער בילכער פאַר דיר? לכל היותר: טייל פאַנאַדער דיי" נע "ביכורים" (די בעסטע פון דאָס וואָס דו פאַרמאַגסט) אויף כמה חל- קים, גיב זיי צו כמה נצרכים און בכללם — אויך צו זיך אַליין! ובפרט

פטים און פ' תשא וואָס זיינען געזאָגט געוואָרן "בסיני", שטייט בלויז דער כלל — "תביא גו'" און ערשט אין פ' תשא וואָס איז געזאָגט געוואָרן "באהל מועד" שטייען די פרים<sup>49</sup> — "אשר יקריבו לכהן לו יהי".

יב. כידוע אַנטהאַלטן פירושי רש"י אויך "יינה של תורה", ענינים פני- מיים שבתורה — און דער "יינה של תורה" אין אונזער פרש"י, וועט ווערן פאַרשטאַנדיק דורך מבאר זיין איינע פון די הוראות כלליות<sup>50</sup>, וועלכע מ'לערנט אַרויס פון מצות ביכורים.

צמיחת פירות ובפרט פירות משור בחים ביותר ווי בכורים איז פאַרבונדן מיט גרויס מי און האַרעוואַניע פונעם מענטשן: חרישה, זריעה, זכו' וכו'. איז בשעת אַז אַ איד האָט זיך שוין דערוואַרט צו זען די פרוכטן, וועלכע זיינען אויסגעוואַקסן נאָך אַזוי פיל אַר- בעט און יגיעה, זאָגט אים תורה אָן (אַז ניט בלויז דאַרף ער אַ טייל פון זיי געבן צום כהן, נאָר נאָך מער): "ראשית בכורי אדמתך" — די ערש- טע רייף-געוואַרענע, נאָך איידער ער האָט נאָך עפעס צו נעמען פאַר זיך, דאַרף ער ברענגען אין ביהמ"ק און געבן צום כהן.

(45) לכאורה אפשר להקשות: בתחלת פ' בהר כותב רש"י (ע"פ דרך הפשט) "אף כולן נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן מסיני", ואיך מפרש כאן (וג"כ ע"פ דרך הפשט) אליבא דר"י? אבל — אינו. כי בפ' בהר שם מדייק רש"י "אף כללותיהן ודקדוקיהן מסיני" (ולא "כללותיהן ופרטיהן ודקדוקיהן", כמ"ש לפניו בנוגע לשמיטה), ומה שנוגע לכאן הוא "פרטים" ולא "דקדוקים". (הפרש בין "פרט" ל"דקדוק" — נתבאר בההתעודות). וראה לקו"ש ח"י ע' 276 ואילך (ובהערה 2 שם).

(46) ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 391.

(47) בכורים ספ"ג. רמב"ם הלי בכורים פ"ד ה"ד.

(48) יתרו יט, ו. וכפ"י המכילתא עה"פ.

אוה"ת עה"פ (ע' תת).

ניט געפאלגט — הויבט ער אָן, באַ-  
האַלטענערהייט מיט אַ „גערעכטע“  
טענה: אַזוי ווי אויך ער אַליין איז  
אַ נצרך — איז במילא דער טיילוויי-  
זער איבערלאָזן פאַר זיך, כלומר שט  
אַן ענין של צדקה, ואדרבא במכל  
שכן פונעם דין „עני עירך קודמין“<sup>51</sup>,  
איז דאָך ער אַליין וב"ב קודם לכל  
אדם.<sup>52</sup>

בשעת אַבער ער וועט מקיים זיין דעם  
„תביא בית ה'א“ — קומען מיט די  
„ביכורים“ אין אויבערשטנס רשות —  
דאָן וועט ביי אים זיך אַפלייגן בפשו-  
טות אַז „לכהן לו יהי“, עס וועט אים  
גאַרניט איינפאַלן, אַז אויך אים זאָל  
קומען אַ חלק דערפון — אַזוי ווי אים  
גיט ניט אַרויף אויפן געדאַנק צו נע-  
מען אַ חלק פון אַנדערע צדקהגעלט.

און בעת ער פירט זיך מיט אַזאַ  
הנהגה, ווערט ביי אים מקויים דאָס  
וואָס רש"י זאָגט אין קומענדיקן פסוק:  
„איש אשר יתן לכהן — מתנות הראו-  
יות לו, לו יהי“ — ממון הרבה, אַז  
דער אויבערשטער וועט אים געבן  
מידו המליאה הפתוחה הקדושה והרח-  
בה בכל המצטרך לו, בבני, חיי ומזוני  
ובכולם — רוויח.

(משיחת ש"פ נשא ובהעלותך תשכ"ט)

אַז דו האָסט דאָך געהאַרעוועט אויף  
זיי, אמת טאַקע „וברכך ה' אלקיך“,  
אַבער תורה זאָגט דאָך אַז דאָס איז  
געווען „בכל אשר תעשה“.<sup>53</sup>

אויף דעם קומט די הוראה, אַז בכדי  
צו וויסן וואָס ער דאַרף טאָן מיט  
זיינע „ביכורים“, איז צום אַלעם  
ערשטן (בעת ס'איז נאָך „איני יודע  
מה יעשה בהם“, ער ווייס נאָך ניט  
וואָס צו טאָן מיט זיי, אַדער, על כל  
פנים, אין וואָס פאַר אַן אופן צו געבן  
זיי אויף צדקה: צי אַפגעבן זיי לגמרי  
אַ צווייטן אידן, אַדער נעמען אַ טייל  
אויך פאַר זיך וכו'), זאָל ער זיי ברענ-  
גען „בית ה' אלקיך“, און דוקא דאָן  
און דאָרט וועט ער וויסן דעם אמת  
אַז — „ניתנין לכהן“.<sup>54</sup>

דאָס וואָס דער יצה"ר רעדט אים  
אין, אַז זייענדיק אַ נצרך קען ער  
זיך נעמען אַ טייל פון די ביכורים,  
איז עס דאָך נאָר דערפאַר וואָס ער  
איז ניט געקומען צו דער החלטה אַז  
די ביכורים זיינען צדקהגעלט; ער  
האָט זיך נאָך אַלץ ניט באַפרייט פון  
דעם געפיל (טראַץ זיין באַשלוס אַפ-  
צוגעבן דאָס געלט אויף צדקה) אַז  
ס'איז זיין אייגנטום, אַ זאָך וואָס ער  
האָט אויסגעהאַרעוועט, דעריבער איז  
אים שווער צו פּועל זיין ביי זיך אַפ-  
צוגעבן עס אַ צווייטן (נאָר היות אַז ווען  
דער יצה"ר וואָלט צו אים געקומען  
מיט אַפּענע רייד: גיב ניט אַזויפיל  
געלט אויף צדקה, וואָלט ער דאָך אים

51) בכא מציעא עא, א

52) ראה אנה"ק ש"ט: רק ששתו כו',  
ולהעיר מתניא פכ"ט: גומל חסד כו'.

53) ראה טו, יח.

54) להעיר מסה"ש תשי"ג ע' 67 ואילך.

## נשא ב

יעדערער פון זיי פארבונדן מיט אַ שבט מיוחד, וויל זיי דעריבער רש"י ניט ברענגען, וויל — אין פשטות — איז די עצה פון די בני יששכר געװען די זעלבע פאַר אַלע נשיאים

— וואָרום כמה וכמה פון די פירװשים (אַזוי ווי „על שם התורה“, „על סדר מעשה המשכן“, „כנגד יצ"מ“, „ע"ש הבחירה שבחר הקב"ה בישראל כו"ו“, „כנגד האבות ואמהות“) — כאַטש אַז אויך יעדן פון זיי פאַרבינדט דער מדרש מיט אַ שבט פרטי — זיינען לכאורה שייך צו אַלע שבטים. האָט דאָך רש"י געקענט אויסקלייבן איינעם פון די פירושים שבמדרש, ובפרט די דרשה „על סדר מעשה המשכן“, וואָס זי איז יתרוקרוב צום דרך הפשט דערמיט וואָס אין פשטות לייגט זיך צו זאָגן אַז אין די קרבנות פון חנוכת המשכן — זיינען מרומז די עניני המשכן.

די קשיא איז נאָך גרעסער: לאַחר ווי דער מדרש זאָגט „וכא"א הקריב לפי דעתו“ און רעכנט אויס די צוועלף פאַרשידענע כוונות כנגד יעדן פון די נשיאים, ברענגט ער שפעטער „נאָך אַ דיעה: „כנגד הדורות שהיו מאדה"ר עד המשכן וכנגד המצות שנצטוו הקריבו הנשיאים“, ד.ה. אַז לויט דער דיעה — האָבן

א. אין דער פרשה פון קרבנות הנשיאים, ביים צווייטן נשיא, ברענגט רש"י וואָס ער האָט געפונען „מיסודו של ר' משה הדרשן“ אַ טעם אויף די פרטים אין די קרבנות הנשיאים, אַז זיי זיינען מרמז אויף פאַרשידענע ענינים: „קערת כסף“ איז אַ רמז אויף אדה"ר, „מזרק אחד כסף“ אויף נח"י, יכו'.

פאַרוואָס ברענגט דאָ רש"י אַן ענין פון „דרוש“ אין פאַרוואָס שרייבט ער דאָס דוקא ביים צווייטן נשיא — זאָגט דער מהר"ל, אַז דאָס קומט ב"המשך צו דעם וואָס רש"י זאָגט פריער וועגן די בני יששכר „שהם נתנו עצה לנשיאים להתנדב קרבנות הללו“, וואָס דערויף ווערט דאָך די שאלה: וואָס איז אַזוי דער גודל העילוי אין „קרבנות הללו“ אַז מען האָט דערצוגעדאַרפט אַנקומען צו דער עצה פון בני יששכר — אויף דעם ברענגט רש"י מיסודו של ר"מ הדרשן, אַז אין יעדן פרט פון די קרבנות איז דאָ אַ „רמז גדול“.

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: אין מדרש זיינען פאַראַן צוועלף פאַרשידענע פירושים (ביי יעדער נשיא באַזונדער) אין די רמזים פון קרבנות הנשיאים, האָט דאָך רש"י געקענט ברענגען די רמזים פון מדרש פאַר וואָס שרייבט ער דוקא וואָס ער האָט געפונען „מיסודו של ר' משה הדרשן“?

מען קען ניט ענטפערן, אַז היות ווי די צוועלף פירושים פון מדרש איז

- (1) פרשתנו ז, יט. — בניאר פירושי רש"י אלה, ראה גם לקו"ש ח"י ע' 83 ואילך.
- (2) רבה פרשתנו פ"ג (י' ו' ואלף) וי"ד.

- (3) שם פ"ג, טו"ז (בקרבנות יששכר).
- (4) שם פ"ג, יט (בקרבנות שמעון).
- (5) שם, כ (בקרבנות גד).
- (6) פ"ה, י"ד (בקרבנות אשר).
- (7) שם, יא (בקרבנות נפתלי).
- (8) פ"ג, י"ד.
- (9) פ"ה, יב.

שטאַנען די גרויסקייט פון דער "עצה" פון בני יששכר, נאָר דערפאַר וואָס דער עצם ענין וואָס די נשיאים האָבן אויסגעקליבן דוקא אָט די קרבנות, פאַדערט ביאור.

אַבער (נוסף לזה וואָס אויך לויט דעם פירוש איז ניט פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס רש"י קלייבט אויס דוקא דעם פירוש פון "יסודו של ר"מ ה" דרשן" און ניט די פירושים פון מדרש —) לויט דעם פירוש איז שווער נאָך אַ קשיא: אויב ע"פ דרך הפשט פאַדערט זיך ביאור "מה ענין הכלים הללו כו'" — האָט עס דאָך רש"י געדאַרפט באַוואַרענען באַלד ביי די קרבנות פון דעם ערשטן נשיא?

און וויבאַלד אָז ביים ערשטן נשיא איז רש"י ניט מפרש "מה ענין הכלים הללו כו'" איז מוכרח אָז ביי דעם "בן חמש (למקרא)" איז עס קיין קשיא ניט.

און דער טעם אויף דעם: דער "בן חמש" ווייס אָז אין תורה איז פאַראַן (ניט נאָר "פשוט", נאָר) אויך "רמוז" און "דרוש" יי (נאָר מיט אים (מיטן בן חמש) לערנט מען דעם לימוד פון פשוט). ובמילא איז אים ניט שווער "מה ענין הכלים הללו" — ווייל ער פאַרשטייט, אָז יעדער פרט איז מרמוז אויף געוויסע ענינים, על דרך ווי די רמזים פון די קרבנות: עגלה משור לשתי א.ו.ו. — נאָר די רמזים זיינען שייך צו די אַנדערע חלקים פון תורה.

(11) ובפרט שרשי עצמו כותב בכ"כ מקומות (בראשית ג, כב. ועוד) שישנם מדרשות שאינם מיושבים לפי המקרא — פשוט, שכונת רש"י אינו ח"ו לשלול אותם לגמרי, כ"א, רק שאינם מיושבים לפי הפשט.

(12) לך טו, טיא.

אַלע נשיאים געבראַכט די קרבנות מיט דער זעלבער כוונה "כנגד הדו-רות כו' וכנגד המצות כו'". איז פאַר-וואָס ברענגט ניט רש"י אָט די דיעה פון מדרש און קלייבט אויס דוקא די דרשה פון "יסודו של ר' משה ה" דרשן"?

נאָך מער תמי': אין מדרש דאַרט זאָגט ער (לויט דער דיעה הנ"ל) "מלאה קטרת — כנגד המילה הכתוב מדבר, שבעת שמלו ישראל במצרים . . . ה' ריח הדם והערלה ערב לפני הקב"ה כבשמים כו'" — און דער פירוש איז לכאורה מער קרוב צו דרך הפשט ווי רש"י'ס פירוש אָז "קטרת" ווייזט אויף תרי"ג מצות, וואָרום:

די שייכות פון קטרת צו מילה איז מצד דעם עצם ענין פון קטרת — "ערב כו' כבשמים", משא"כ די שייכות פון תרי"ג מצות צו "קטרת" איז בלויז מצד דער גימטריא פון דעם וואָרט קטרת. און נאָך מער: אפילו די גימטריא איז ניט אַזוי "פשוט": בכדי אָז קטרת זאָל באַטרעפן תרי"ג מוז רש"י צוגעבן "ובלבד שתחליף קו"ף בדל"ת ע"י א"ת ב"ש כו'" — און פונדעסטוועגן נעמט אָן רש"י אָז זיין פירוש איז נעענטער צו "פשוטו של מקרא" — וואָס דאָס איז דער יסוד פון פרש"י על התורה — ווי דער פירוש "כנגד המילה כו' "!?

ב. נאָך אַ טעם אויף דעם וואָס רש"י ברענגט דאָ די אַלע רמזים, זאָגט דער רא"ם אָז דאָס איז (ניט בכ"ד די צו מסביר זיין אין וואָס ס'איז באַ-

(10) וגם השייכות ד"מזרק" לנח שבמרד רש שם — לפי "שנורק מדור המבול", הוא לכאורה קרוב יותר לפשט מהרמז שברש"י.



מזבח, דארף דער פסוק אויסרעכענען די פרטי הקרבנות ביי יעדער נשיא באזונדער?<sup>12</sup>

איז דער ביאור דערויף (וואָס ביי די קרבנות המזבח רעכנט אויס דער פסוק די פרטי הקרבנות ביי יעדער נשיא באזונדער) — ווי עס לייגט זיך בפשטות ביי דעם „בן חמש למקרא“, אָ דאָס איז מצד דעם וואָס יעדער נשיא האָט געהאַט דערביי אַנדערע כוונות ורמזים, ווי ס'איז צוגעפאַסט צום ענין פון זיין שבט. און דעריבער קען דער פסוק ניט זאָגן ביי די אַנ־דערע נשיאים אָ זיי האָבן מקריב געווען די זעלבע קרבנות ווי דער ערשטער — ווייל זיי זיינען (ברוחניות וכוונת הענינים) אַנדערע קרבנות.<sup>13</sup> און ער ווייס דאָך פון דעם סיפור פון עגלה משולשת גו' — אָ די רמזים באַשטימען (די צאָל א. ז. וו. פון) די קרבנות.

אַבער דעם „בן חמש למקרא“ איז שווער:

(א) אויב יעדער נשיא האָט געהאַט אַן אַנדער כוונה, היינט ווי קומט עס אָן אַלע האָבן געבראַכט די זעלבע קרבנות בגשמיות: מיט וואָס איז עס אַנדערש פון די פאַרבן פון די דגל? השבטים וואָס „צבעו של זה לא כצבעו של זה“<sup>14</sup> — אָ דער ענין המיוחד פון יעדער שבט ווערט גרמז אין אַן אַנדער צבע?

(ב) אפילו אָ מען וועט שוין זאָגן, אָ די זעלבע קרבנות זיינען גרמז אויף צוועלף פאַרשידענע ענינים, און אָ יעדער נשיא האָט מקריב געווען

(15) ובפרט שגם בקרבנות אלו נאמר אח"כ (ו, פד ואילך) סכום הכולל של כולם ביחד.

(16) ראה גם תוי"א ח, ב.

(17) רש"י במדבר ב, ב.

ולפ"ז קומט אַרויס נאָך אַ קשיא אויפן פי' פון מהו"ל: אויב אַזוי, איז דאָך אויך נאָך דעם ווי רש"י זאָגט „שהם נתנו עצה לנשיאים להתנדב קרבנות הללו“, דעם „בן חמש (למקרא)“ ניט שווער אין וואָס עס באַשטייט די גרויסקייט פון דער „עצה“. היינט פאַרוואָס דארף רש"י שפעטער ברענגען „יסודו של ר' משה הדרשן“?

ג. איז דער ביאור אין דעם: מיט זיין ברענגען די רמזים פון „יסודו של ר' משה הדרשן“ איז רש"י אויסן צו פאַרענטפערן: לכאורה וואָלט געווען גענוג, אָ ביים צווייטן נשיא (און אַזוי אויך ביי יעדערן פון די ווייטער־דיקע) זאָל בלויז שטיין אָ ער האָט מקריב געווען די זעלבע קרבנות ווי דער ערשטער (ווייל יעדער נשיא האָט דאָך געבראַכט פונקט די זעלבע קרבנות). וואָס דארף מען ביי יעדן נשיא איבער־חזר'ן נאָכאַמאָל (צוועלף מאַל) די אַלע פרטי הקרבנות?<sup>15</sup>

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: פריער מיט עטלעכע פסוקים, וואו די תורה דערציילט וואָס די זעלבע נשיאים האָבן געבראַכט לצורך המשכן, איז דער פסוק כולל אַלע קרבנות צוזאַמען: „שש עגלות צב ושני עשר בקר“, און ער איז מבאר אָ דאָס איז געווען „עגלה על שני הנשיאים ושור ל־אחד“<sup>16</sup>. פאַרוואָס ביי די קרבנות ה־

(13) ואף שגם בפ' במדבר (א, כ ואילך) נאמר בני כל שבט „למשפחותם לבית אבותם גו' כל יוצא צבא“ — יש לומר, שמכיון שצריך לומר בכל שבט „שפוקיהם גו'“ (שהרי בזה לא היו שוים), אומר גם „למשפחותם גו'“, שהוא רק פסוק אחד. משא"כ בנדרים, פשוט שאין לומר שבשביל פסוק אחד „ביום גו'“, יכפול בכל אחד פרשה שלימה.

(14) ה, ג.

(ווי דער מדרש זאגט) „לפי דעתו“,  
איז נאך אלץ ניט גלאט:

פארוואס חזר'ט איבער דער פסוק  
צוועלף מאל דעם זעלבן ענין?

רש"י זאגט דאך, אז די בני יששכר  
(נתנאל בן צוער) האבן געגעבן די  
עצה צו אלע נשיאים „להתנדב קרב-  
נות הללו“, קומט אויס, אז יעדער  
נשיא האט מנדב געווען די קרבנות  
הללו פון זיין שבט — מצד דער  
זעלבער עצה וואס שבט יששכר האט  
געגעבן. אבער לפי הנ"ל, אז „כא"א  
הקריב לפי דעתו“, קומט אויס, אז  
יעדער נשיא האט מקריב געווען די  
קרבנות מצד דער דיעה וואס ער האט  
געהאט דערביי, און ניט מצד דער  
עצה פון די בני יששכר (אדער גאר  
— נתנאל בן צוער וואס האט בא-  
שטימט די קרבנות (לויט די רמזים  
וועלכע זיינען שייך צו) שבט יששכר  
בפרט — „לפי דעתו“)?

דעריבער קלייבט אויס רש"י די  
רמזים וואס ער האט געפונען „מיסודו  
של ר' משה הדרשן“, ווייל דורך דעם  
ווערן רעכט ביידע זאכן: אז די קרב-  
נות ווייזן טאקע אויף איין ענין: אבער  
אט דער איין ענין איז אן ענין כללי  
וואס ווערט פאנאנדערגעטיילט אין  
כמה וכמה פרטים (יבדלקמן ס"ה).

און דעריבער איז פארשטאנדיק, אז  
טראץ דעם וואס אלע נשיאים האבן  
מקריב געווען די זעלבע קרבנות, און  
יעדער נשיא האט מנדב געווען די  
קרבנות מצד דער זעלבער עצה פון  
די בני יששכר, האט אבער יעדערער  
געהאט דערביי אן אנדער כוונה פר-  
טית.

ה. ועל סדר פרש"י: בנוגע דער  
שייכות פון „קערת כסף“ צו אדם  
הראשון, זאגט דער מדרש: „אל תק-  
רי קערת אלא עקרת, זה הי' אדה"ר  
שהוא הי' עיקרן של בני האדם“;  
אבער רש"י (פון „יסודו של ר' משה  
הדרשן“) זאגט אן אנדער רמז: אז  
דער מנין האותיות פון „קערת כסף“  
איז „בגימט' תתק"ל, כנגד שנותיו של  
אדה"ר“.<sup>18</sup>

די נפקא מינה דערביי איז: דער  
ענין וואס אדה"ר איז „עיקרן של בני  
האדם“ איז איין ענין וואס טיילט זיך  
ניט אין קיין פרטים; משא"כ „שנותיו  
של אדם הראשון“ — כאטש אלע  
יא"רן וואס א מענטש לעבט זיינען די  
יא"רן פון דעם זעלבן מענטש — זיינען

איז אט די צוויי קשיות באוואונט  
רש"י מיט דעם וואס ער האט גע-  
פונען „מיסודו של ר' משה הדרשן“,  
כדלקמן.

ד. ווי געזאגט פריער (ס"א), זיינען  
אין מדרש רבה פאראן צוויי דיעות  
בנוגע דער כוונת הנשיאים ביים אויס-  
קלייבן דוקא די קרבנות וואס זיי האבן  
געבראכט: איין דיעה איז, אז „כא"א  
הקריב לפי דעתו“, און א צווייטע  
דיעה איז, אז אלע נשיאים האבן  
דערביי געהאט די זעלבע כוונה.

אבער ווי גערעדט פריער, זיינען  
ביידע דיעות שווער אין דרך הפשט:  
לויט דער ערשטע דיעה איז שווער  
(כנ"ל ס"ג): א) פארוואס האבן אלע  
מקריב געווען די זעלבע קרבנות, און  
ב) ווי האבן די בני יששכר געגעבן  
אן עצה צו אלע נשיאים גלייך; און  
לויט דער צווייטער דיעה איז שווער:

18) גם במדרש שם (פי"ד, יב), „שמנין  
שני אדה"ר כו". אבל במדרש שם אין זה  
ענין בפ"ע, כ"א, הוכחה להביאור שכתוב  
שם לפר"י, וכלשון המדרש שם: מנין כו.

פארשידען איינער פון דעם אנדערן, כנ"ל).

און אויך דא דריקט זיך אויס דער עיקר התחלקות אין דעם משקל פון דעם "מזרק" — "שבעים שקל", וואָס איז "כנגד שבעים אומות שיצאו מ־ בניו", וואָס יעדער אומה איז דאָך גאָר אנדערש ובכמה וכמה ענינים פון די אנדערע אומות: בארצותם, ללשונם, למשפחותם, בגוייהם<sup>19</sup>.

עד"ז איז עס אויך בנוגע צו "כף אחת עשרה זהב מלאה קטרת", אַז כאַטש זי איז "כף אחת", וואָס ווייזט אויף (איין) תורה שניתנה מידו של הקב"ה, איז אָבער אין דער כף (תורה) פאַראַן "עשרה זהב — כנגד עשרת הדברות", און נאָך מער: זי איז "מלאה קטרת" — די איין תורה איז פול מיט תרי"ג (גאָר שטאַרק פאַר־שידענע) מצות.

עד"ז איז אויך ביי "פר אחד איל אחד כבש אחד" וואָס זיינען "כנגד אברהם", "כנגד יצחק" און "כנגד יעקב", אַז כאַטש יעדער פון די דריי אבות איז "אחד", זיינען זיי "אבות"<sup>20</sup> פון אַלע אידן, און דאָ דאַרף שוין רש"י ניט מפרט זיין, וואָרום דער "בן חמש למקרא" ווייס אַז אַלע אידן זיינען בני אברהם יצחק ויעקב, זעט ער דאָך ווי יעדער פון די אבות איז שייך צו גאָר פאַרשידענע אידן.

אַזוי איז עס אויך בשייכות מיטן "שעיר עזים" וואָס קומט "לכפר על מכירת יוסף", אַז אין דעם זיינען פאַראַן כמה וכמה חילוקים — וואָר־

דאָך אָבער די יאָרן פאַרשידן און אַנ־דערש איינער פון דעם אנדערן<sup>21</sup>.

און אַט די התחלקות פרטים וואָס זיינען דאָ אין "קערת כסף" וועלכע איז מרמז צו "שנותיו של אדה"ר", דריקט זיך אויס נאָך מער אין "שלשים ומאה משקלה", וואָס דער מספר "של־שים ומאה" איז "על שם שכשהעמיד תולדות לקיום העולם, בן מאה ולי־שנה הי', שנאמר יי' ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו וגו'":

די "תולדות" (לשון רבים) וועלכע אדה"ר האָט אויפגעשטעלט "לקיום העולם", זיינען אַלע געווען "בדמו־תו"<sup>22</sup>, און דאָך זיינען זיי געווען באַזונדערט און גאָר פאַרשידענע מענ־טשן<sup>23</sup>: שת, בנים, בנות.

עד"ז איז אויך ביים "מזרק אחד כסף" וואָס איז בגימטריא תק"ך, אָבער ער איז מרמז אויף די "ת"ק שנה" פון נחין ווען "העמיד תולדות" און אויף די "עשרים שנה שנגזרה גזירת המבול קודם תולדותיו" — וועלכע זיינען צוויי גאָר באַזונדערע סוגים<sup>24</sup>: די "ת"ק שנה" ווען "העמיד תולדות" — פון זיי איז דער קיום העולם; און די "עשרים שנה שנגזרה גזירת המבול קודם תולדותיו" איז דאָך דאָס דער ענין פון "אמחה את האדם גו' " (נוסף — וואָס שנים זיינען, בכלל,

19) שלכן חידוש בשרה שהיתה בת ק' כבת כ' וכי' (רש"י ר"פ ח"ש).

20) בראשית ה', ג.

21) ועפ"ז מובן, מה רש"י מעתיק (לפי כמה דפוסים) גם תיבת "בדמותו".

22) להעיר מסנה' לו, סע"א: טבע כל אדם בחותמו של אדה"ר ואין אחד מהן דומה לחבירו.

23) משא"כ פי' המדרש "שנורק מן דור המבול" הו"ע אחד שאינו מתחלק.

24) נח י, ה. וראה ג"כ שם פסוק כ, לא ובמפרשים.

25) שבפשוטו — הטעם שהקריבו קרבן "כנגד אברהם כו' " — הוא להיותם "אבות" דהמקריבים.

דאָס זעלבע איז אויך ביי „ולזבח השלמים בקר שנים“ וואָס איז „כנגד משה ואהרן שנתנו שלום בין ישראל לאביהם שבשמים“ — איז דאָך ניט גלייך די הנהגה פון משה צו דער הנהגה פון אהרן, און עס איז גאָר פאַרשידען די השתדלות אין דער נתינת שלום צווישן די גאָר פאַר־שידענע בני ישראל לאביהם שבשמים.

און די זעלבע זאך איז ביי די „ג' מינים“ (אילים עתודים כבשים), אַז כהנים לויים וישראלים, אָדער תורה נביאים וכתובים, זיינען דריי גאָר באַזונדערע סוגים. ובדומה לזה איז בנוגע צו די „שלוש חמישיות“.

ו. מען דאַרף נאָך אָבער פאַר־שטיין: וואָס איז דער חילוק צווישן די קרבנות הנשיאים פאַר דעם משכן — די עגלות צב און די בקר — וואָס אַלע נשיאים האָבן געהאַט די זעלבע כוונה — וואָס דעריבער איז דער פסוק זיי כולל אַלעמען צוזאַמען (כנ"ל ס"ג) — און די קרבנות המזבח, וואָס בלויז בכללות איז ביי זיי געווען די זעלבע כוונה, אָבער בפרטיות האָט יעדער נשיא געהאַט דערביי זיין באַ־זונדערע כוונה?

איז די שאלה — באַזאָרגנט דער פסוק גופא, מיט די ווערטער [באָלד ביים אָנהויב פון דערציילן „ויקריבו נשיאי ישראל גו'“<sup>26</sup>] (וואָס איז כולל אויך די קרבנות המזבח) [הם נשיאי המטות הם העומדים על הפקודים]<sup>27</sup> :

אתו כל אותם השנים, או — לכפר על יעקב אביהם שלח את יוסף לשכם כו' (וכו' שייך לכל השבטים), ועוד י"ל.

(34) פרשתנו ז, ב.

(35) ועפ"ז יומתק (א) מה שדוקא כאן נאמר „הם נשיאי המטות“ (שהיו מוכים כו'), ולא לעיל בפ' במדבר. (ב) מ"ש כאן

רום די כפרה איז דאָך לפי אופן החטא, און אין דעם חטא זיינען די שבטים געווען גאָר פאַרשידן<sup>28</sup>; די „בני השפחות“ איז „לא היתה שנאתן שלימה“<sup>29</sup>; „יששכר וחבולון, האָבן ניט אַרויסגעזאָגט זייער דיעה וועגן מכירת יוסף“<sup>30</sup>; „ראובן איז בכלל ניט געווען באַ דער מכירה“<sup>31</sup>; און ס'איז אויך אַ חילוק אפילו צווישן שמעון ולוי, וואָס האָבן געזאָגט „לכו ונהרגהו“<sup>32</sup>; מיט יהודה'ן, וואָס האָט געזאָגט „וידית גו אל תהי בו“<sup>33</sup> כאַטש ער האָט גע־געבן די עצה „לכו ונמכרנו“<sup>34</sup>; און אַ ודאי איז אַן אונטערשייד פון ראַד־ב'ן ען, מיט דעם וואָס זיין כוונה איז גאָר געווען „למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו“<sup>35</sup>, לגבי די אנדערע שבטים.

ועאכו"כ, אַז די צען שבטים, וואָס האָבן זיך באַטײליגט אין מכירת יוסף (עכ"פ איז — ויפשיטו את יוסף גו' ויקחוהו וישליכו אותו הבורה<sup>36</sup>) — זיינען אַנדערש אין דעם פון יוסף ובנימין; און אויך זיי זיינען ניט גלייך; בנוגע צו יוסף'ן איז שייך צו זאָגן אַז ער האָט עכ"פ גורם געווען צו זיין מכירה, דורך דערציילן זיינע חלו־מות, משא"כ בנימין האָט דאָך דערצו ניט געהאַט קיין שום שייכות<sup>37</sup>;

(26) ראה רש"י מקץ (מב, ג): שלא היתה כו'.

(26\*) רש"י ויחי מט, ה.

(27) ראה רש"י שם.

(28) וישב לו, כט.

(29) שם, כ. רש"י ויחי שם.

(30) וישב שם, כז.

(31) שם, כב.

(32) שם כניכר.

(33) אעפ"כ גם נשיא בנימין הביא שעיר

עזים לכפר, וראה ג"כ (עמוס ב, ו): פשעי ישראל גו' מחרם בכסף צדיק, וי"ל (ע"פ פרש"י מקץ מב, יגיד) על שלא חפשו

דעריבער איז אויך אין די קרבנות המזבח געווען אַ כללות־דיקע כוונה אין וועלכער אַלע אידן זיינען גלייך.

און דערפאַר איז אויך ביי די קרבנות המזבח, לאַחרי ווי עס ווערט אויסגע־רעכנט יעדער נשיא באַזונדער, זאָגט שפּעטער דער פּסוק „זאת חנוכת המזבח גו' מאת נשיאי ישראל" און איז זיי כולל אַלעמען אינאיינעם.

ז. איינע פון די הוראות דערפון איז:

בשעת אַ איד שטעלט זיך דאַוונען — וואָס תּפּלות זיינען כּנגד קרבנות<sup>30</sup> — איז לכל לראש דאַרף ער אויף זיך מקבל זיין די מ"ע פון „ואהבת לרעך כמוך", וואָס דאָס דאַרף ער טאָן „קודם התּפּלה"<sup>31</sup>. און ערשט נאָך דעם קומט די הכּנה והקדמה<sup>32</sup> צו מתפּלל זיין אויף זיינע צרכים;

און אויך דאַמאָלט דאַרף ער זיך כולל זיין מיטן כלל (ווי דער דין איז<sup>33</sup> אַז אויך תּפּלת היחיד דאַרף געזאָגט ווערן בלשון רבים);

און בשעת ער איז זיך כולל צו־זאַמען מיט אַלע אידן, איז ער זיכער אַז אין זיין תּפּלה איז גיטאָ קיין פּסול, אָדער עכ"פּ אַז מען וועט

אַז די צוויי סאַרטן קרבנות פּון די נשיאים, זיינען געקומען מצד צוויי תּכונות וואָס די נשיאים האָבן:

מצד דעם וואָס זיי זיינען „נשיאי המטות", וואָס האָבן געהאַט מס'נ־אויף אידן — „ויכו" שוטר־בני ישראל" וואָס אַלע בני ישראל זיינען געווען אין דער זעלבער עבודת פּרך וכו' — האָבן זיי געבראַכט די זעלבע קרבנות מיט די זעלבע כוונות ורמזים;

מצד דעם וואָס זיי זיינען „העומדים על הפּקודים", וואָס דאָ האָט זיך גע־פּאָדערט (בעיקר) „איש איש למטה"<sup>34</sup>. יעדער נשיא פאַר זיין שבט — מצד דעם ענין האָבן זיי געבראַכט די קרבנות המזבח, יעדער נשיא פאַר זיין שבט, ובמילא זיינען דערביי געווען כוונות פּרטיטות.

בהוספה צו די כוונות (ורמזים) פּרטים (מער בדיוק; אין די כוונות (ורמזים) פּרטים) איז דאָך אָבער גע־ווען אויך אַ כוונה (ורמז) כללי — וכוּנ'ל באַ אדם הראשון: פאַרשידענע יאָרן און תולדות אָבער אַלע זיינען זיי „שני אדם" און „בדמותו" א. ז. וו. אויך איז, לויט פּשטות הכּתובים ופּרש"י משמע, אַז אויך בענין „העומדים על הפּקודים", איז יעדער נשיא געווען צוזאַמען מיט משה וא־הרן אויך ביים ציילן די אַנדערע שב־טים<sup>35</sup> —

„הם העומדים על הפּקודים" — אף שהפּיקוד הי' חודש ימים לאַחרי \* תּוכּת המזבח!

(36) שמות ה', יד. הובא בפּרש"י כאן ד"ה הם נשיאי המטות.

(37) במדבר א, ד.

(38) ראה רש"י (א, ד), „כשתפּקדו אותם

(\*) כי דוחק הכי גדול לומר שכונות הכתוב כאן „הפּקודים" דפ' תשא — אף שלא נזכרו שם נשיאים (ולא אהרן).

יהיו עמכם כו' — והרי כונת רש"י ב"תפּקדו אותם" — הוא לשון הכתוב שלפני זה, ל"כל יוצא צבא בישראל" (מבלי חילוק בין שבט לשבט). ולאח"ז (א, יז"ח) „ויקח גו' את האנשים האלה גו' ואת כל העדה הקהילוי. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 3 ואילך.

(39) ברכות כ"ג, ב.

(40) ראה סידור אדה"ז (לפני מה טובו): נכון לומר קודם התּפּלה הריני . . . כמודך.

(41) ראה רש"י ז, יו"ד: לאחר שהתּנבנו כו' לשאת המשכן (או דוקא) נשאם לבס להתנדב קרבנות המזבח כו'.

(42) ראה שו"ע אדה"ז סק"י ס"ד.

האמצעי, חמש נרות, ב' נרות) אין זיי אַלע איז אָבער דער זעלבער שמן זית זך, באַ אַלעמען דאָרף זיין בהעלותך גו' —

עס ווערט ליכטיג ביי אַלע סאַרטן אידן (וואָס ווערן נכלל אין זיבן סוֹר גים<sup>43</sup>) און באַ זיי אַלע ווערט די עלי' צום זעלבן אָרט: אל מול פני המנורה

און דער אור המנורה גייט אַרויס, דורך די חלונות שקופים אטומים — אין דער גאַנצער וועלט<sup>44</sup> — ולכל בני ישראל יהי' אור במושבותם.

(משיחת ש"פ נשא תשכ"ו)

ניט זען אין איר קיין פסול<sup>43</sup>, און אַז זי איז אין אַן אופן פון „קודש“ — ווי ס'איז מרומז אין די קרבנות הנשי' אים, אַז דוקא לאחרי ווי דער פסוק איז זיי כולל צוזאַמען, דאָן ערשט זאָגט ער אַז „לא אירע בהם פסול“ און אַז זייער וואָג (אין אַלע פרטי קרבנות הכלים) איז געווען „בשקל הקודש“<sup>44</sup>.

און דאָס ווערט אַ הכנה<sup>45</sup> צו „בהע' לתוך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות“, אַז עס זיינען דאָ זיבן גאַר פאַרשידענע נרות (אויך בהלכה למעשה<sup>46</sup>): נר המערבי, נר

(43) ראה ברכות ה, א.

(44) ראה רש"י ז, פד"פה.

(45) אף שהדלקת הנרות הייתה — מתחיל מיום ראשון — הרי גם הסדר בתורה להורות בא, ובפרט לפרש"י (ר"פ בהעלותך) שבהעלותך גו' נאמר לאחרי קרב' נות כל הנשיאים.

(46) רמב"ם הל' תמידין ומספין פ"ג הי"ג וי"ז, ולהדעה \* דמזרח ומערב מונחין

— כל שלמערב יותר ה"ה „לפני ה'“ יותר (ראה מנחות צה, סע"ב).  
(47) לקו"ת ר"פ בהעלותך.  
(48) מ"א ו, ז, מנחות פו, ב.

בכסלו בתו"א וכו' — מבאר השיטה דמו"מ מונחין) ואכ"מ.

(\*) ראה רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ג הי"ב ובראב"ד שס, שו"ת הרשב"א הובאו ב' תירו"ט תמיד ספ"ג, ועוד. (ובד"ה בכ"ה

## נשא 2

שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו" — אֵלֶּךָ וּוְאֵס מִיר דֶּרֹוּיִטְעֵרן [מצות לא תעשה] אָדער טוען [מצות עשה] הַיִּנֵּט צו טאַג, טוען מִיר דאָס נאָר ווייל אָנזי האָט דער אויבערשטער אָנגעזאָגט צו משה רבינו ע"ה [בסיני<sup>6</sup>], נִיט ווייל ער האָט עס אָנגעזאָגט צו פֿריערדיקע נביאים [פֿאַר משה'ן, און אפילו נִיט צו משה'ן פֿאַר מ"ת<sup>7</sup>].

פון דעם איז מובן אויך בנוגע צו מצות שבת, אַז כּאָטש אויף שבת איז מען נצטווה געוואָרן שוין אין מרה<sup>8</sup>, קומט עס אָבער נִיט צו דער מצוה פון שבת ווי זי איז געגעבן געוואָרן בסיני.

אין היות אַז אַלע ענינים וואָס זיינען אַמאָל געווען, ווערן זיי ווידער "דער-וועקט" ווען עס קומט זייער צייט אין יאָר<sup>9</sup>, איז דאָך מובן, אַז אין דעם שבת וואָס נאָך חגה"ש — זמן מ"ת — בכל שנה ושנה, ווערט ווידער אַמאָל נתעורר דער חידוש וואָס האָט זיך אויפגעטאַן<sup>10</sup> אין

א. אין דעם שבת וואָס נאָך שבועות — זמן מ"ת, לייענט מען (ברוב השנים — כקביעות שנה זו) פרשת נשא. פון דעם איז מובן<sup>1</sup> אַז אין פרשת נשא איז מרומז ענינו ומעלתו פון דעם שבת. אין וואָס באַשטייט דער אויפטו פון דעם שבת אויף אַלע שבתים פון יאָר (און וואו איז דאָס מרומז אין פרשת נשא)?

שוין גערעדט פיל מאָל<sup>2</sup>, אַז די מצות וואָס מען האָט מקיים געווען פֿאַר מ"ת, אַפילו יענע מצות וועלכע מען איז דאָן נצטווה געוואָרן (וואָס איז זייער קיום איז געווען די מעלה פון "גדול המצווה ועושה כו"<sup>3</sup>), וויבאלד ס'איז נאָך געווען דאָן די גזירה מעת הבריאה אַז העליונים לא ירדו לתחתונים און התחתונים לא יעלו לעליונים<sup>4</sup> — עס איז געווען אַ "שניט" ("גזירה") צווישן עליונים (רוחניות) און תחתונים (גשמינות) — האָבן זיי נִיט אין זיך דעם יעילי פון די מצות וואָס נאָך מ"ת, ווען די גזירה איז בטל געוואָרן.

וואָס דערפֿאַר זאָגט דער רמב"ם<sup>5</sup> אַן "עיקר גדולי", אַז "כל מה שאנו מרחיקים או עושים היום, אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה, לא

(1) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב: המועדים של כל השנה . . . בכלול יש שייכות לאותן הפהשיות שחלות בהן כי הכל מיד ה' השכיל.

(2) ראה לקו"ש ח"א ע' 41. ח"ג ע' 757 ואילך. ובאורכה יותר — שיחת ש"פ וירא תשכ"ה (נדפסה בלקו"ש ח"ה ע' 316 ואילך). לקו"ש ח"ט ע' 212 ואילך. ועוד.

(3) קדושי לא, א. ויש"נ.

(4) שמו"ר פ"ב, ג. נתחומא וראא טו.

(5) פיה"מ ספ"ז דחולין.

(6) כן מוכרח בכונת הרמב"ם שם. שהרי (א) במשנה שם: "בסיני נאמר". (ב) ברמב"ם שם מסיים: "הלא תראה מה שאמרו תרי"ג מצות נאמרו לו למשה. מסיני כו". אלא שעפ"ז צע"ק למה לא מנה בפיה"מ (וכן בפסיקתא דר"כ ר"פ בחודש הג') גם מצות שנצטווה משה לפני מ"ת, שבהן חידוש נוסף (ובפרט שבכמה כת"י הפסיקתא אין תיבת בסיני).

(7) סנהדרין נו, ב.

(8) ראה רמ"ז בספר תיקון שובבים. הובא ונתבאר בספר לב דוד — להחיד"א — פכ"ט. וידועה הרא"י ממשנה גטין ספ"ג: ובהוצאת סמדר כו.

(9) ומכיוון שכל התחלות קשות, הרי מובן שבשבת הראשונה שלאחרי מ"ת ה' ענין זה בתוקף יותר, כי אז נפתח הצנור כו.

און כאַטש מ'קען זאָגן, אַז היות ווי די שעות הלילה האָבן ניט פאַרמאָגט די קדושת השבת פון נאָך מ"ת, ווארום מ"ת איז דאָך ערשט געווען „בהיות הבוקר“<sup>15</sup>, האָט במילא געפעלט איך אין דער שלימות הקדושה פון די שעות היום, ווייל „יומא דשבתא“ איז במדה ידועה תלוי אין „מעלי דשבתא“<sup>16</sup>.

פונדעסטוועגן, וויבאלד אַז אויך אין דעם שבת שבו ניתנה תורה איז שוין געווען די מצוה פון שבת שלאחרי מ"ת — עס האָט בלויז געפעלט אין דער שלימות הקדושה — קומט דאָך אויס, אַז אין דעם צווייטן שבת האָט זיך ניט אויפגעטאָן קיין ענין חדש.

ג. לכאורה האָט מען געקענט זאָגן אַז אַט דער דין וואָס יעדער רגע פון שבת איז אַן ענין בפ"ע, איז ערשט נתחדש געוואָרן אַ משך זמן לאחרי מתן תורה:

אויפן פסוק „מחללי מות יומת“<sup>17</sup> (וואָס איז געזאָגט געוואָרן אַ משך זמן נאָך ששי בסיון — אין פרשת תשא) שטייט אין מכלתא „הרי הגוים שהקיפו את ארץ ישראל וחללו ישראל את השבת, שלא יהו ישראל אומריק, הואיל וחללנו את מקצתה נחלל את כולה, ת"ל מחללי מות יומת, אפילו כהרף עין“ — בשעת גוים האָבן אַרומגערינגלט ארץ ישראל און אידן האָבן איבער דעם מחלל שבת געווען [ווי דער דין איז, אַז באַ מלחמת מצוה, אָרער פקוח נפשות וכיו"ב]<sup>18</sup> מח מען מחלל שבת זיין, וואָלט מען וועלן מיינען, אַז וויבאלד מען האָט שוין סיי

דעם ערשטן שבת שלאחרי מ"ת — אַ שבת מצד מ"ת.

ב. לכאורה קען מען אויף דעם פּרעגן: וויבאלד אַז „בשבת ניתנה תורה לישראל“<sup>19</sup>, קומט דאָך אויס, אַז שוין אין יענעם טאָג גופא האָבן די שעות פון נאָך מ"ת געהאַט אין זיך די מעלה פון שבת שלאחרי מ"ת, טאָ וואָס האָט זיך אויפגעטאָן אין דעם שפעטערדיקן שבת?

ואין לומר, אַז דער גאַנצער מעל"ע פון שבת איז איין נקודה, און וויבאלד אַז די שעות שקודם מ"ת — פון יענעם שבת — האָבן אין זיך ניט געהאַט דעם ענין השבת ווי ער איז נאָך מ"ת, האָט זיך אַט די מעלה אויך ניט געפונען אין די שפעטערדיקע שעות פון יענעם שבת<sup>20</sup> — איז דאָס אָבער ניט אַזוי, ווארום יעדער רגע פון שבת איז אַן ענין בפני עצמו, ווי ס'איז מוכרח פון דעם דין אַז אַ קטן שהביא ב' שערות בשבת<sup>21</sup> און אַ גר שנתגייר בשבת<sup>22</sup>, ווערן זיי מחוייב בכל חיובי שבת אין די איבעריקע שעות היום לאחרי שנתגדל ונתגייר, דאָרף לויט דעם לכאורה אויס-קומען, אַז די שעות שלאחר מ"ת פון יענעם שבת (ובפרט אַז מתן תורה איז לכל הדעות בדוגמא ווי נאָך התחלת גירות<sup>24</sup>), האָבן געהאַט אין זיך דעם עליון פון שבת ווי ער איז לאחרי מ"ת.

10) שבת פו, ב. שו"ע אדה"ז סתצ"ד סעיף א'.

11) ועפ"ז יומתק המד"א (שבת סט, ב) כאה"ר ולכן משמר שבת תחלה — אף שהיו לאדרי לפני השבת כמה שעות (סנהדרין לח, ב), ועיין רש"י ד"ה כדאם (שבת שם) ויום א' למנינו כו'.

12) יבמות לג, א.

13) ירושלמי עירובין פ"ד ה"ה.

14) ראה יבמות מו, א"ב.

15) יתרו ט, טז.

16) ראה רמב"ן שמות (כ, ח), ולהעיר מיומא פא, סעי"א.

17) שמות לא, יד.

18) ראה רמב"ם הל' מלכים פ"ו ה"א.

טושו"ע או"ח סו"ס שכט ובכ"מ.



נקודה בפני עצמה<sup>18</sup>, און אויף יעדער רגע איז דא א באַזונדער חיוב. היינט וויבאלד אַז אַט דער דין וואָס יעדער רגע פון שבת איז אַן ענין בפ"ע, איז נאָר הכתוב ונתחדשה הלכה באַם זאָגן מחללי' גו' וואָס איז געזאָגט גע- וואָרן (אין פרשת תשא) נאָך מ"ת, קומט דאָך אויס אַז בשעת מ"ת, ווען דער פסוק איז נאָך נישט געזאָגט געוואָרן, איז געווען דער דין אַז דער גאַנצער מעל"ע פון שבת איז איין נקודה. ובמילא איז אין יענעם שבת, אויף די שעות שלאחרי מ"ת נישט חל געווען דער ציווי פון שבת (שבועה"ד) כנ"ל.

ד. באמת דאָרף מען אָבער זאָגן, אַז דער סלקא דעתך "הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה" איז נישט ווייל מען וואַלט אָנגענומען (ווען נישט דער פסוק מחללי'), אַז דער גאַנצער מעל"ע פון שבת איז איין נקודה, נאָר איבער אַן אַנדער טעם.

ווארום לויט דער סברא אַז דער גאַנ- צער מעל"ע פון שבת איז איין נקודה, דאָרף אויסקומען אַז אויך ווען אַ יחיד האָט מחלל שבת געווען, און אפילו ווען ער טוט עס באיסור (נישט מצד פקוח

ווי מחלל געווען אַ טייל פון דעם שבת מעג מען אים אויך שפעטער [נאָך דעם ווי די סכנה איז שוין אַריבער] מחלל זיין. אויף דעם זאָגט דער פסוק "מחללי' מות יומת", אַז אויך אויף איין אויגנ- בליק פון שבת איז מית יומת. דאָרף מען פאַרשטיין: פאַרוואָס בריינגט די מכילתא די סברא ולימוד דוקא באַ אַזאָ ועלטענעם פאַל פון הקיפו גוים את אר"י<sup>19</sup>. אויך:

פאַרוואָס וואַלט מען וועלן מיינען (ווען נישט דער פסוק מחללי') אַז "הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה" — איז בפשטות, ווייל (ווען נישט דער פסוק מחללי' וואַלט מען אָנגענומען, אַז) דער גאַנצער מעל"ע פון שבת איז ווי איין נקודה וואָס אַ נקודה טיילט זיך נישט<sup>20</sup>. און דעריבער ווען מען איז מחלל את מקצתו — מחולל כולו (די גאַנצע נקו- דה), וועט גאַרנישט צוגעבן דער אויסהיטן זיך פון טאָן מלאכה אין די אַנדערע שעות פון שבת, וויבאלד אַז יענער שבת איז שוין סייווי מחולל<sup>20</sup>. און אויף דעם איז דער לימוד פון מחללי', אַז יעדער "כהרף עין" פון שבת איז אַ

18\* משא"כ במדרש לקח טוב.

19 וכמו שפירש הרגזובי (ראה בצפעי"ו

ע"ת תשא ט"ז).

20 בדוגמת כהן ונוזר לאחר שנטמאו, אשר — לפי דעת הראב"ד (ה' נזירות פ"ה — ראה מ"מ רפ"ג מהל' אבל) — אינו צריך להזהר מליטמא, כי כהונתו ונוזירותו נתחללה כבר.

ואף ושלכאורה, בחילול שבת אינה שייכת סברא זו — כי גם כשאדם עושה מלאכה בשבת, לא נתחללה עי"ו השבת מקדושתה (שהרי כל ישראל מזהרין עלי'), ורק שהאדם עובר על איסור — מ"מ, מכיון שהאיסור דעשיית מלאכה שעל האדם הוא מצד השביתה שבת, והשביתה בכל משך יום השבת היא נקודה אחת, הרי במילא, כשלא שבת וחילל כבר נקודה זו, אין ושום תועלת (בשבילן) בשביתתו בהשעות שלאח"ו.

21 אין לומר שהכתוב "מחללי' מלמדנו חידוש, שאף על פי שהשבת היא נקודה בכל זה יש איסור חילול אחר חילול (ובמכלל שכן מכהו ונוזר שנטמאו — לדעת אלה שאסור להטמא) — כי לפי"ז קסן שהביא ב' שערות בשבת הרי מותר במלאכה (כי הלימוד מ"מחללי' לפי"ז הוא רק שישנו איסור לחלל את השבת (גם כשנתחללה כבר), ולא בנוגע לענין חגות השבת. וכיון דהתחלת היום (הנקודה) — חול, (תומ"י) כולו חול, היפ"ז סוגיית הש"ס דיבמות (לג, א). — אף שבדוחק י"ל ש"חול" אינו מציאות, כ"א העדר (דקדושת שויו"ט) ולכן גם באמצע היום חלה קדושת שבת ובמילא חלה גם למפרע.

ה. וועט מען עס פארשטיין בהקדים דעם דין? <sup>21</sup> „הי' מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד“ — ווער עס גייט אין מדבר און ער האָט פארלאָרן דעם חשבון פון די טעג פון וואָך; ער ווייס ניט ווען ס'איז שבת, דאָרף ער ציילן זעקס טעג און אָפהיטן דעם זיבעטן טאָג, וואָס לויט שיטת הרדב"ן <sup>22</sup> איז ביי אים דער זיי-בעטער טאָג שבת מדאורייתא. דלכאורה תמוה: ווי איז דאָס שייך צו זאָגן אַן דורך דעם ציילן פון אַ „מהלך במדבר“ (און ער גופא ווייס אַן זיין ציילן איז מעגלעך ניט קיין ריכטיקער), זאָל זיך ביי אים אויפטאָן די מצאיות פון שבת?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: ווען שבת וואָלט געווען תלוי אין ספירת ב"ה, וואָלט מען דאָס נאָך ווי עס איז געקענט מסביר זיין, אַז ביי אַזאַ וואָס ווייס ניט די קביעות פון שבת לויט ספירת ב"ה, ווערט זיין שבת באַשטימט דורך זיין איי-גענעם מנין, וואָרום שבת איז פאַרבונדן מיט ספירה ומנין, וויבאלד אָבער אַז שבת איז מקדשא וקיימא <sup>23</sup>, די קדושה פון שבת קומט פון זיך אַליין, ניט אָפהענגיק אין קיין פעולה פון אידן — טאָ ווי איז עס מעגלעך אַז דורכן ציילן זעקס טעג זאָל ביי אים געשאַפן ווערן דער ענין השבת?

איז דאָך דערפון מוכח, אַז די קביעות פון שבת הענט אַפּ אין דעם וואָס ער איז דער זיבעטער טאָג אין דעם מנין וואָס ווערט געציילט דורך אידן.

[נאָר עס פאָדערט זיך ניט אַז אידן זאָלן בפועל ציילן זיבן טעג, ס'איז צו דעם גענוג דער במילא דיקער מנין, וואָס אידן ווייסן אַז דער טאָג איז דער יום השביעי].

נפש וכיו"ב) <sup>24</sup>, איז ער שוין מער ניט מוהר אויף אָפהיטן דעם שבת. טאָ פאַר-וואָס דאָרף די מכילתא אַנכאָפן אַ מצי-אות פון „גוים שהקיפו את ארץ ישראל“ וואָס דאָס איז אַ מקרה בלתי רגיל כלל וכלל, ער האָט דאָך געקענט זאָגן „הרי שחילל מקצת שבת כו“?

איז דערפון געדרונגען, אַז דאָס איז אַ דבר פשוט (אויך אַן דעם לימוד פון מחללי) אַז יעדער רגע פון שבת איז אַן ענין בפני עצמו <sup>25</sup>, וואָס דעריבער, בנוגע צו אַ יחיד שחילל את השבת איז גאָר ניטאָ קיין סברא צו זאָגן אַז „הואיל וחילל את מקצתה יחלל את כולה“, און דאָס וואָס מען דאָרף אַנקומען צום לימוד פון מחללי איז נאָר אין פאַל פון „גוים שהקיפו את ארץ ישראל כו“, כמשי"ת להלן.

(22) אלא שיש לומר, שהס"ד בהמכילתא הוא משום שהחילול הי' בהיתר. שאז דוקא יש סברא לומר „נחלל את כולה“, כי ענין השבת עצמו (משא"כ שביתת האדם בשבת) היא נקודה אחת, ומכיון שמצד פקו"צ הותר רגע זה (עיין צפנת פענח הלי' שבת פ"ב ה"ב), נתבטלה במילא הקדושה של כל יום זה. משא"כ כשחילל באיסור, מכיון שהשבת עצמה לא נשתנה (ראה לעיל הערה 20), אין סברא לומר „נחלל את כולה“, כי חיוב השביתה שלע האדם היא על כל רגע ורגע בפ"ע.

ועפ"יו יתורץ מ"ש במדרש לקח טוב (וכנראה שכ"ה גירסתו במכילתא) „שאם חילל חצי השבת מחמת אונס יכול לחלל שאר היום“, שלפי גירסא זו מוכח, שהס"ד הוא כשחילל בהיתר דוקא — גם כשרק יחיד חילל. אבל לפי הגירסא במכילתא שלפנינו „שחללו ישראל“, „הקיפו את ארץ ישראל“ (או „ערי ישראל“ — לפי גירסת ה"ש), מוכרח כבפנים.

(23) ראה צפנת פענח — להרגצוני — יתרו ע' צ' (שגם לפי הסברתו, שלפי המכילתא צריך ללמוד מ"מחללי" שכל רגע ורגע דשבת הוא מציאות בפ"ע), „גמרא דילן לא הביאו זה“, כי א"צ קרא. עיי"ש. ולפי המבואר בפנים — א"צ לעשות פלוגתא בין ש"ס דילן להמכילתא, כי הם ב' ענינים שונים.

(24) שבת סט, ב.

(25) ח"א סי' עו.

(26) ביצה יז, א.

ווייל דורך זיין ציילן, ווערט ביי אים מדרבנן נקבע זיין זיבעטער טאג אלס „יום השביעי“, און דער טאג האט אין זיך (בנוגע צו אים) די קדושה פון שבת מדרבנן.<sup>28</sup>

א ראי' אויף דעם: בלויז צוליב דעם אַז איין טאג „חלוק משאר הימים“ זאָל אים דערמאָנען אויף תורת שבת, איז דאָך קיין נפ"מ ניט אין וועלכן טאג פון וואָך ער וועט „משמר“ זיין; אויך דורך אַפֿ-היטן וועלכן ס'איז אַנדערן טאג אין וואָך — ניט דוקא דעם זיבעטן טאג „מיום שנתן אל לבו שכחתו“ — וועט ניט פאָר-געסן ווערן „תורת שבת ממנו“. פאַרוואָס איז לעיכובא דער דין אַז (ער דאַרף מונה זיין ששה ימים, און אַז) ער דאַרף משמר זיין דוקא דעם זיבעטן טאג פון זיין מנין?

נאָך מער: אין גמרא<sup>29</sup> איז דאָ אַ פלוגתא ווי אַזוי דאַרף דער „מהלך במדבר“ ציילן זיינע טעג בעת ער כאַפּט זיך אַז ער האָט פאַרגעסן די צאָל פון די וואָכן־טעג. רב הונא האַלט — און אַזוי איז די הלכה<sup>30</sup> — אַז ער דאַרף ציילן זיינע טעג לויטן מנין הימים פון „בריתו של עולם“ — פריער זעקס ימי החול און דערנאָך דעם שבת־טאָג. און חייא בר רב האַלט אַז ער דאַרף זיי ציילן לויטן מנין הימים פון אדם הראשון — פריער דעם יום השבת און שפעטער די זעקס ימי החול.

ולסאורה, צוליב דעם אַליין אַז ביי אים זאָל זיין „יום אחד חלוק משאר הימים“

בשעת אָבער אַז ער ווערט איבערהויפּט ניט געציילט דורך אידן, אַפילו ניט דורך אַ במילאדיקן אופן, ווי אין פּאַל ווען אַלע אידן האָבן פאַרלאָרן דעם חשבון פון די טעג [אָדער אין פּאַל ווען די צאָל איז ניט נוגע צו אידן, וואָס דאָן איז אַפילו ווען זיי ציילן אים יע אַלס „יום השביעי“ איז דער מנין קיין מציאות ניט, כדלקמן סעיף ז], איז עס ניט קיין מציאות פון „יום השביעי“,

און דאָס וואָס מ'זאָגט „שבת מקדשא וקיימא“ — איז דער דיוק בזה „מקדשא“ די קדושה פון שבת — וואָס זי איז נוגע צום זאָגן מקדש ישראל<sup>31</sup>.

ועפ"י איז פאַרשטאַנדיק וואָס לויט שיטת הרדב"ז איז דער דין פון „משמר יום אחד“ מדאורייתא: וויבאַלד אַז די קביעות פון שבת איז תלוי אין מנין פון אידן, דעריבער ווערט דער „יום השביעי“ פון אַ יחיד — בשעת ס'איז ביי אים (בידיעתו) ניטאָ די קביעות פון שבת — נקבע לויט זיין אייגענעם מנין.

ו. אַפילו לויט שיטת רש"י — און אַזוי איז די הלכה<sup>32</sup> — אַז דער דין פון „משמר יום אחד“ איז נאָר מדברי סופרים „לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר הימים ולא תשתכח תורת שבת ממנו“ (בלויז פאַר אַ דערמאָנונג, ער זאָל האָבן איין טאָג אָפּגעטיילט פון די אַנ-דערע און ניט פאַרגעסן דעם ענין פון שבת בכלל) איז מוכרח אַז דאָס וואָס ער דאַרף האַלטן זיין זיבעטן טאָג פאַר שבת איז עס (ניט בלויז פאַר אַ סימן, נאָר)

(28) ומ"ש שהוא „לזכרון בעלמא כו" —

היינו שמה שתיקנו שיהא מונה כו' הוא בכדי שלא תשתכח תורת שבת ממנו. אבל תוקף תקנה זו הוא שיהא „חזל עליו שבת מד"ס“, ע"י מנינו יהי נקבע אצלו — מד"ס — יום הו' שלו לשבת. ובכ"ז הודגש „לזכרון בעלמא“ — דלא כזכרון דמצות דאורייתא (זכר למעשה בראשית — שבת, זכר ליציאת כו').

(26\*) עיין ברש"י ביצה (שם), ברכות מט, א. ואמרז"ל כזה ראה וקדש ואומרים מקוהש כו' ודתיב מקראי קודש כו' ולא הספיקו לומר מקודש ה"ז מעובר (ר"ה כו, א). וברמב"ם ה"ל קדה"ח פ"ב סוף ה"ח כופל ומדגיש „שאמרו מקודש“. ולהעיר משמור"ר פט"ו, כד.

(27) או"ח סי' שדמ.

מ'זאל זאגן, אָז די קביעות פון שבת מדאורייתא האָט קיין שייכות ניט און איז ניט תלוי כלל אין דעם מנין פון אידן, איז דאָך כל התקון רבנן כעין דאורייתא תקון — איז ניט שייך אָז דער מנין פון דעם מהלך במדבר זאל האָבן אַ שייכות און האָבן בכח צו שאַפן די קביעות פון שבת אָפילו מדרבנן.

ז. שוין גערעדט אַמאָל באריכות<sup>32</sup>, אָז מנין, דער ענין פון ציילן מצד עצמו (ניט פאַרבונדן מיט אַן ענין פון תומ"צ), איז ניט קיין מציאות<sup>33</sup>. דוקא ווען דער מנין איז פאַרבונדן מיט אַן ענין פון תורה — דורך דעם ווערט געשאַפן זיין מציאות. ובדוגמת „מצותי' אחשבי' איסורא אחשבי'“<sup>34</sup>.

וואָס דערפאַר איז דאָ אַ סברא צו זאָגן, אָז כּשם ווי בשעת איינער האָט פאַרגעסן ציילן ספירה אין טאָג, קען ער אויך די שפעטערדיקע טעג ניט ציילן ספירה מיט אַ ברכה<sup>35</sup>

[וואָרעם וויבאלד אָז ביי ספירת העומר שטייט „תמימות תהינה“<sup>36</sup>, מוז דער צאָל פון יעדער טאָג זיין אַזא וואָס איז כולל אויך די פריערדיקע טעג (היום שני ימים לעומר“ מיינט אָז דער טאָג פאַר- מאַגט אין זיך צוויי טעג פון ספירה; של- שה ימים — דריי טעג, א. א. וו.), און בשעת אַ געוויסער טאָג פעלט אין זיין ציילן, זיינען אַלע שפעטערדיקע טעג<sup>37</sup> ניט קיין „תמימות“].

(32) ראה לק"ש ח"א ע' 271. וראה לק"ש חגה"ש תנשי"א סיג ואילך. סה"ש תנשי"א ח"א ע' 452 ואילך.

(32\*) י"ל דוגמא לדבר שמציאות „עדים“ — היא דוקא ביש נפק"מ לדינא. וראה שו"ת צ"צ חו"מ ס"ו.

(33) בכורות י, א. רש"י ד"ה חלה (ביצה כז, ב). וראה אנציקלופדיא תלמודית ח"ב מע' אסורו חשבו.

(34) שו"ע אדמוה"ז סתפ"ט סכ"ד.

(35) ויקרא כג, טו.

(36) אבל אין זה חסרון בהימים שספר

דאָרף דאָך ניט זיין קיין חילוק לעינבא צי ער וועט ציילן זיינע טעג „כבריתו של עולם“ (און דער זיבעטער טאָג וועט ביי אים זיין שבת) צי ער וועט זיי ציילן „כאדם הראשון“ (און דער ערשטער טאָג וועט ביי אים זיין שבת) [אָדער ער וועט אויסשטעלן זיין מנין הימים אויף אַן אַנ- דער אופן, און זיין שבת וועט זיין אין איינעם פון די טעג צווישן דעם ערשטן אין זיבעטן]. לויט וועלכן אופן ער זאל נאָר ניט ציילן, וועט אויסקומען אָז איין טאָג אין וואָך וועט ביי אים זיין אויסגע- טיילט פון די אַנדערע טעג. פאַרוואָס האַלט רב הונא אָז ער דאָרף ציילן דוקא „כבריי- תו של עולם“, און היא בר רב — אָז דוקא „כאדם הראשון“ ?

איז דערפֿין משמע, אָז דורך זיין „מונה“ זיין<sup>38</sup> ווערט ביי אים נקבע<sup>39</sup> מדרבנן זיין שבת, און דעריבער מוז ער ציילן „כבריי- תו של עולם“ אָדער „כאדם הראשון“ ווייל דוקא דורך אַזא מנין ווערט נקבע דער טאָג פון שבת.

און פון דעם וואָס דורכן מנין מתקנת רבנן פון דעם „מהלך במדבר“ — וועל- כער איז בלויז לויטן סדר המנין פון די ימי הבריאה אָדער פון ימי אדם הראשון (וואָס איז ניט דער ריכטיקער מנין) — ווערט נקבע דער זמן פון שבת מדרבנן, איז מוכרח אָז בשעת אידן (ווייסן) ציילן<sup>40</sup> דעם מנין ריכטיג ווי ער איז ע"פ תורה, ווערט דורך זייער ציילן, געשאַפן די קביעות פון שבת מן התורה (וואָרעם אויב

(29) ובזה יומתק מ"ש בטור ובשו"ע שם „מונה ז' ימים כו" — ולא „מונה ששה ימים“ (כלשון הגמרא) — כי המציאות דשבת נעשה אצלו ע"י שמונה (גם) את יום השביעי. (30) שלכן, בו' שלו אסור בכל שבות כמו ביו"ט שני — לפי שחל עליו שבת מ"ט (מג"א שם סק"ג. שו"ע אדה"ז שם סעיף א'). (31) להעיר מדעת הרמב"ן (שמות כ, ח) ספי' זכור את יום השבת ושצ"ל זכור בכל יום.

און די שאלה איז נוגע אויך בזמן הזה — כאַטש אַז די מצוה פון ספּה"ע (אויך ביי גדולים) איז איצטער בלויז מדרבנן — ווייל אין דרבנן גופא איז פאַראַן אַ חילוק פון „חד דרבנן“ ביו „תרי דרבנן“.

ה. פון דעם איז מובן אויך בנוגע צום „מנין“ פון יום „השביעי“ וואָס ווערט גע- ציילט דורך אידן (וואָס דורך זייער ציילן (וויסן, כנ"ל) ווערט געשאַפן די קביעות פון שבת, כנ"ל בארוכה) — אַז די מצוה- אות פון דעם מנין איז דוקא מצד דעם וואָס דער מנין איז נוגע צו די דינים פון שבת: ווען עס וואַלט ניט געווען די מצוה פון שבת, וואַלט דאָן ניט גע- ווען די גאַנצע מצויות פון יום „השביעי“.

און דעריבער, בשעת „גוים הקיפו את ארץ ישראל“, וואָס דאָן איז דער מנין פון דעם „יום השביעי“ ניט נוגע צו דער מצוה פון שבתה בשבת — היות אַז עפ"י תורה דאַרפן אַלע אידן <sup>40</sup> אַרויסגיין אויף מלחמה (און ניט נאָר וואָס זיי זיינען ניט מצווה צו שובת זיין אין דעם שבת, אדר"ב: די מצוה איז אַז אין דעם שבת זאָל מען ניט שובת זיין) <sup>41</sup> — איז במילא דאָן

אַזוי אויך אַן עבד שנשתחרר באמצע ימי הספירה, זאָל ער ניט קענען ציילן ספירה מיט אַ ברכה לאחרי שנשתחרר <sup>37</sup> — אַפילו אויב ער האָט געציילט ספירה קודם שנשתחרר — וואָרום היות אַז אין זיין פריערדיקן ציילן איז ניט געווען קיין מצוה, האָט די ספירה ניט געהאַט קיין מציאות.

די שאלה איז אויך ביי אַ קטן שנתגדל באמצע ימי הספירה, אַז יש לומר אַז ער קען ניט ציילן קיין ספירה מיט אַ ברכה לאחרי שנתגדל <sup>37</sup>. וואָרום הגם אַז אויך זייענדיק אַ קטן האָט ער געהאַט די מצוה פון ספּה"ע מדרבנן — קען מען אָבער ניט זאָגן אַז די מצוה שמדרבנן האָט גע- מאַכט זיין פריערדיקן ציילן פאַר אַ מצוה- אות אויך מדאורייתא (מצד „מצותי אה- שביעי“), ווייל די איסורים און חיובים שמדרבנן זיינען (לויט כמה דיעות <sup>38</sup>) בלויז אויפן מענטשן, ניט אויף דער זאָג, ובמילא קען מען דאָך ניט זאָגן אַז דורך דער מציאות הספירה וואָס רבנן האָבן אַרויפגעלייגט אויפן מענטשן (ד. ה. אויפן פאַטער <sup>39</sup> אַז ער זאָל זיין זון מחנך זיין אין ספּה"ע) זאָל באַקומען די ספירה אַ חשיבות און מציאות, בנוגע ענינים פון דאורייתא.

(40) ופשיטא שאין בנה ההגבלות דארש אשה וגוי, שהרי „עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם“ היא מלחמת מצוה (רמב"ם הל' מלכים רפ"ה) ובמלחמת מצוה הכל יוצאין ואפילו חתן מחרדו וכלה מחופתה“ (שם פ"ז ה"ד), ולא עוד, אלא שזוהו עוד יותר ממלחמת מצוה (דשבעה עממין), וכפס"ד המפורש באו"ח סו"ס שכת. זק"ל.

(41) ומכיון שבשבת זו לא ישנו איסור השביתה מהמלאכות הנצרכות למלחמה בה מקיפים, נתבטל במילא כל ענין השביתה דשבת (שלא כן הס"ד דהמכילתא הוא „נחלל את כולה“ באיוו מלאכה שתהי). כי אף שעל כל מלאכה יש חיוב בפ"ע, הרי [נוסף שלהמ"ד הבערה לחלק יצאת (שבת ע, א) — שנאמר לאחרי הפסוק מחללי (שהרי הפסוק לא תבערו נאמר ממש לישראל, והפסוק מחללי אמרו ה' למשה) — יש

כבר — כי (גם לפי דיעה זו) כל לילה היא מצוה בפני עצמה, והחסרון הוא רק בהימים שלאח"י, כמבואר בפנים. וראה בלקו"ש שם, שעפ"י הסברה זו מתורץ (א) מה שמברכים על ספּה"ע בכל לילה ולילה, (ב) מה שמברכים גם קודם ספירת יום האחרון ואין חוששים שמא ישכח לספור. עיי"ש.

(37) ראה מנ"ח מצוה שו. ציונים לתורה — להרי"י ענגל — כלל יב.

(38) ראה שו"ת צפע"נ (ירושלים תשכ"ה) סל"ג ובהנסמן ב"מפענח צפונות" קונ"ט טרס „מאה סברות“ בתחלתו. וראה תניא רפ"ה. אתון דאורייתא כלל יו"ד. ואכ"מ.

(39) או"ח טש"מ"ג. וראה גם הל' ת"ת לאדה"ז בתחלתו.

געוואָרן אַלס „יום השביעי“ מצד דעם וואָס אין די שעות אין ניטאָ די מצות השביתה (וואָס דורך איר דוקא ווערט די מציאות פון „שביעי“ כנל) — ווי — באַלד אָבער אָז יעדער רגע פון שבת איז אַן ענין בפני עצמו (כנל סעיף ד), איז פאַרוואָס זאָל דורך דעם נתבטל ווערן די מציאות פון שבת אויך אין דעם טייל טאָג ווען די גוים זיינען ניט מקיף את ארץ ישראל?

על אחת כמה וכמה אין פאַל ווען די גוים זיינען געקומען אַ משך זמן לאַחרי כניסת השבת — וואָס דאָן איז שוין געשאַפן געוואָרן בפועל די מציאות השבת (אין די פריערדיקע רגעים) — פאַר — וואָס זאָל דאָן נתבטל ווערן די מציאות השבת דורך דעם חלק פון טאָג ווען „גוים הקיפו כו“ (אין וועלכן ס'איז ניטאָ די מצות השביתה), אויך בנוגע צו די שעות לאַחרי ווי די גוים זיינען אַוועק?

שעיקר ענין השבת הוא להיות בזוגמת „וישבות מכל מלאכות“, וגם אפילו הויקדש איתו“ הוא אַן ורק „כי בו שבת מכל מלאכות“, וכן בעשה“ד: „וינח גוי עכ גוי ויקדשהו“. ועוד.

ולהעיר מהדין דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה (ברכות כ, ט).

ואף את“ל דהמטע והקרבות לא הוי טפל עד כדי כך — דבטל עיקר בטל טפל, מ”מ י”ל דס”ל להמכילתא דאי אפשר שעיקר המציאות דשבת (קדושה חמורה — עד כדי איסור מלאכה — דעונושו מיתה) ייעשה ע”י טפל.

(ואינו דומה להא דספה”ע דרבנן מהגי לחה”ש דאורייתא — כי (א) בספה”ע, הרבנן הוא לפני יום חה”ש, ופעולת הרבנן נגמרת לפני חלות הדאורייתא. משא”כ בנוד”ד ושב”ל פעולת הטפל בב”א עם התהוות העיקר, (ב) כמו דהלל קבע כל הרי”ח ואזי”ד סמכינו — כן גם בנוגע לספה”ע. ועוד י”ל).

ויש לברר בנוגע לקרבות וכיו”ב דיוהכ”פ דחונכת ביהמ”ק בימי שלמה דכל בני”א אכלו וכו’ (מ”א ה, סה ורש”י שם. מו”ק ט, א) — וללמוד לנוד”ד. ואכ”מ.

ניטאָ די מציאות פון „יום השביעי“<sup>12</sup>. און דערפאַר איז דאָ די הוה אמינא פון מכילתא „הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה“, ווייל דורך דעם וואָס „חללו ישראל את השבת“ — אַלע אידן האָבן געדאַרפט עפ”י תורה דעם שבת מחלל זיין — איז נתבטל געוואָרן די גאַנצע מציאות פון שביעי.

ט. לסאורה קען מען פרעגן: הן אמת אַז דער חלק פון טאָג אין וועלכן „גוים הקיפו את ארץ ישראל“ איז ניט נקבע

לומר שהקט”ד דהמכילתא הוא קודם שנאמר לא תבערו (אבל לאחרי הלימוד מהבערה, גם אלולי הלימוד ד”מחלל”ו, אין סברא לומר „נחלל את כולה“, ואפילו לא באותם המלאכות שהותרו בשעת המלחמה, כי מכיון שישנו תוכן וחשיבות בהמנין ד”יום השביעי“ (גם בשעת המלחמה) לגבי שאר המלאכות, הרי במילא נעשה המציאות דשבת בנוגע לשביתת כל המלאכות, אלא שבשעת המלחמה עצמה הותרו מלאכות הנזכרות מצד המלחמה,

פקו”1)

יש לומר (א) שהדין ד”חילוק מלאכות“ הוא רק בנוגע לעונשין. אבל בנוגע לאיסורין, כל המלאכות הם איסור אחד כפי האזהרה — „לא תעשה כל מלאכה“. (ב) גם אם נאמר ושהדין ד”חילוק מלאכות“ הוא גם בנוגע לאיסור — זהו דוקא לאחרי שישינה המציאות דשבת. אבל בנוגע לעשיית (וקביעות) ענין השבת עצמו, מכיון שהטעם ד”לא תעשה כל מלאכה“ הוא — כמפורש בעשה”ד — להיות בדוגמא כמו שהקב”ה „וינח ביום השביעי“ („שבת מכל מלאכות“ — בראשית ב, ג), הרי כל השביתות מכל מלאכה ומלאכה הן נקודה אחת. ובאם ישנה מלאכה אחת שאין מוזהרים משביתתה, א”א במילא לחול ענין הדוגמא לוינח גוי (שזהו ענין השבת) גם בנוגע לשאר המלאכות. (וע”ד המבואר להלן סעיף ט, שבנוגע ל”עשיית“ השבת, כל המעל”ע דשבת הוא נקודה אחת — אף שלאחרי שחל כבר השבת, כל רגע ורגע הו”ע בפ”ע).

42) ואף שישינה להמציאות דשבת ע”י המ”ע שבה, קרבות וכו’ — יש לומר, שס”ל להמכילתא (כפסטות כל הכתובים דשבת)

אות פון אַ טאָג (דאָס וואָס דער טאָג ווערט נקבע אַלס "יום אחד, שני כו' יום השביעי") איז איין ענין וואָס טיילט זיך ניט אין חלקים.

אין אַנדערע ווערטער: אַ מעת לעת איז ניט נאָר 24 שעה (אַ גרעסערע כמות), נאָר — אַ נייע מציאות (איכות). ובלשון הכתוב: ויהי ערב ויהי בקר — (ווערט אַ נייע מציאות) — יום אחד. דערמיט ווערט אויך פאַרשטאַנדיק דער דין אַז "יומי מיפסקי מהדדי". ובדוגמת צען אידן צוזאַמען — ווערט אַ נייע מציאות מיט נייע דינים זכו'.

י"ד. עפ"י וועט מען אויך פאַרשטיין בנוגע צו דעם שבת שבו ניתנה תורה: די מצות וועלכע זיינען געגעבן געוואָרן בסיני האָבן (ניט בלויז מוסיף געווען אויף די מצות וועלכע זיינען געווען פון פריער, אַז פון מ"ת אָן איז צוגעקומען אין זיי אַן עילוי. נאָר זיי האָבן) מבטל געווען די פריערדיקע ציוויים

(און ווי געבראַכט פריער (סעיף א') פון רמב"ם, אַז די מצות וואָס מיר זיי גען מקיים היינט, טוען מיר זיי „אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו".

וואָס דערפאַר איז דער דין "אַז גיד הנשה איז "נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמ" אה" — כאַטש אַז דער איסור ג"ה פאַר מ"ת" איז געווען (לויט פשטות לשון הש"ס אין חולין) אויך בבהמה טמאה — ווייל בשעת דער איסור איז געזאַגט גע" וואָרן בסיני איז בטל געוואָרן דער פריער" דיקער איסור).

(44) נזיר ז, א.

(45) חולין ק, ב.

(46) דלדעת הרמב"ם (בפיהמ"ש חולין שם ובהל' מלכים רפ"ט) ועוד נהג לפני מ"ת גם לרבנן ודלא כפרש"י (וכפשטות לשון הש"ס) בחולין שם. וראה תו"ש לוישלח לב, לג

איז דער ביאור אין דעם: דער טאָג פון שבת — "יום השביעי" — איז איין ענין וואָס טיילט זיך ניט אין חלקים. ובמילא, אויב ס'איז פאַראַן איין רגע אין מעל"ע אין וועלכע ס'איז ניטאָ די מציאות פון שבת; זי איז ניט אַ "יום השביעי" רגע [אַפילו ווען די רגע איז באמצע היום]. קענען אויך די אַנדערע שעות פון טאָג ניט נקבע ווערן אַלס יום השביעי, היות אַז דער גאַנצער שבת" דיקער טאָג איז איין ענין וואָס טיילט זיך ניט פאַנגאָדער. און דעריבער ווען "גוים הקיפו את ארץ ישראל", אַפילו ווען זיי זיינען געקומען באמצע השבת, ווערט דורך דעם בטל למפרע" די מציאות פון יום השביעי — אויך פון די פריערדיקע שעות.

בסגנון אחר קצת: יום השבת — איז זכר למעשה בראשית, וואָס דאַמאָלס איז געווען "וינח ביום השביעי", דאָרף איצט אויך זיין די מציאות פון דעם יום השביעי עי ווי יענער יום השביעי.

ומובן אַז ס'איז ניט קיין סתירה להג"ל (סעיף ד') אַז יעדער רגע פון שבת איז אַן ענין בפני עצמו — ווייל בשעת ס'איז שוין פאַראַן די מציאות פון שבת, דאָן איז חל די קדושה פון שבת מיט אַלע אירע דינים אויף יעדער רגע באַזונדער (און דעריבער איז אַ קטן שהביא ב' שע" רות בשבת מחוייב אין אַלע דיני השבת מדאורייתא, ווייל די דינים פון שבת זיי גען בכל רגע ורגע בפ"ע). בשעת אָבער עס רעדט זיך וועגן שאַפן (און קובע זיין) די מציאות פון שבת, איז ניט שייך צו זאָגן אַז איין חלק פון טאָג איז (אַ מציאות פון) שבת און דער אַנדער חלק איז ניט (קיין מציאות פון) שבת, ווייל די מצי-

(43) ובדוגמת תענית, שבאם אכל באמצע התענית — משמע דגם הזמן דלפניו אינו עת רצון.

מובן אִז דער ערשטער שבת ווי שבת איז מצד מ"ת, איז געווען ערשט אין דעם שבת שלאחרי מ"ת.

יא. דער אויפטו פון די מצות שלאחרי מ"ת לגבי די מצות שלפני מ"ת — כאָטש ער איז בנוגע צו אַלע מצות, דריקט ער זיך אויס און איז בולט במיוחד אין מצות השבת.

וועט מען עס פאַרשטיין מהקדים וואָס עס שטייט אין מדרש<sup>40</sup>: „כל המצות שעשו לפניך האבות ריחות היו, אבל אנו שמן תורק שמך כו“.

וואָס איז דער פאַרגלייך פון די מצות שעשו האבות צו „ריחות“?

„ריח“ ווייזט אויף צוויי ענינים: (א) ער איז בלויז אַ התפשטות פון דעם דבר הנותן ריח, און ניט קיין חלק פון דער זאך גופא (וואָס דעריבער, דורכן מריח זיין אַ זאך, פעלט ניט<sup>50</sup> פון

אשר סביבא להו, ישבשבת שבו ניתנה תורה היו מוזהרין באיסור מלאכה, כי יש לומר שקושייתם הוא מה שחזרו על כל דיבור, גם בדיבורים הקודמים לזכור את יום

השבת, קודם שבטל הציווי דשבת דמרה, ואף שמכיון שכל המל"ע דשבת הוא נקודה אחת, הרי לאחרי שנאמר זכור גוי נעקר עייזו המציאות דשבת (דמרה) למפרע — מי"מ, מכיון שעקירה זו נעשית בעת הדיבור זכור גוי, הרי עד אז היו אסורים במלאכה, אף שלאחרי נעקר השבת למפרע. (ובדוגמת

גדר, שאף שכשחכם מתירו נעקר הוא למפרע, מ"מ, כשעובר על גדרו מקודם, הוא עושה איסור, אף שכלפי שמיא גילא שהחכם יתירו (וראה ח"י הצ"צ ר"פ השולח: הרי עכ"פ צ"ל התרת הקשר). ועד"ז הוא בתנאי ראה רשב"א גיטין (פד, ב) בע"מ שתבעלי לפלוני „דלכתחילה לא תבעל לו והא אינה מגורשת עד שתבעל לו, נמצא תחילת ביאה באיסור“, אף שלאחרי שתבעל לו חל הגט למפרע — ראה ב"י לטור אה"ע סקמ"ג ד"ה והרשב"א כתב. שו"ע שם ס"יה ושם ס"ב).  
(49) שהש"ר פ"א, ג (א). וראה המשך חבה"ש תשו"ו ובכ"מ.

(50) שלכן ריח אין בו משום מעילה

וואָס אַזוי איז אויך בנוגע מצות השבת, אַז בשעת ס'איז געגעבן געוואָרן מצות שבת בסיני, איז בטל געוואָרן דער ציווי פון שבת שניתן במרה, כאָטש ער זאָגט כאשר צוך — במרה<sup>41</sup>. ובמילא קומט דאָך אויס אַז פון דעמאָלט אָן זיי-נען די פריערדיקע שעות פון יענעם טאָג געווען חול (בנוגע מכאן ולהבא), און ניט נקבע געוואָרן אַלס „יום השביעי“, און וויבאַלד אַז אידער ס'איז געזאָגט געוואָרן דער פסוק „מחללי גוי“ האָט זיך ניט געקענט לייגן די מציאות פון שבת בלויז אויף אַ חלק פון טאָג, קומט דאָך במילא אויס \*<sup>42</sup> אַז אויך די שעות שלאחרי מ"ת זיינען ניט<sup>43</sup> געווען שבת \*<sup>44</sup>. אשר מזה

שהאריך בזה (אבל ממש"כ בפסיקתא דר"כ פי"ב אין קושא לרש"י, כי י"ל דס"ל כר"י ולא כרבנן).

(47) שבת פו, ריש ע"ב.

\*<sup>(47)</sup> ועפ"ז מובן טעם „גדול אחד“ — הובא במשנה ברורה ס"ס תצ"ד וכתב ע"ז שהוא „טעם נכון“ — דאכילת מאכלי חלב בתה"ש הוא זכר לזה שלאחרי מ"ת לבשר ה"י צריך הכנה רבה לשחוט ולבשל כ"י ולכן אכלו לפי שעה מאכלי חלב — דלכאורה הול"ל דשבת הוא ואסור הוא וכל היום (וכמו שהובא טעם זה בשם ס' גאולת ישראל).

(48) ויתירה מזו יש לומר שמכיון שבה שעות שלאחרי מ"ת לא ה"י מציאות שבת — גם לא השבת שניתן במרה — נעקר עייזו למפרע המציאות דשבת גם בהשעות שלפני מ"ת (כנ"ל סעיף ט').

ואין להקשות ממה שאמרו (שבת פו, ב) „בשבת ניתנה תורה לישראל“ — כי גם במצרים, קודם שנצטוו במרה, נאמר „השבת“ (נסמן ב) „תורה שלמה“ בשלח טו, כט), על שם שבו שבת הקב"ה.

כן אין להקשות ממה שאמרו (שבת שם) „בעיצומו של יום“ — כי הכוונה הוא, שהאמירה (ולא הציווי, ועיי"ש — דבלאה"כ מוכח כן) זכור גוי ה"י ביום זה גופא.

\*<sup>(48)</sup> אין להוכיח ממה שהקשו כמה ראשונים (נסמן בתו"ש יתרו-יט, אות ס) על מה שאמרו (שבת פת, ב) „כל דיבור ודיבור כ"י חזרו לאחוריהן י"ב מיל“, דלכאורה הרי יש בזה איסור תחומין —



אויך לאחרי קיום המצוה (בדוגמת א ריה וואָס ווערט אויסגעוועפט).

(און די צוויי ענינים זיינען תלוי זה בזה: ווייל בכדי אויפצוטאָן אין גשמיות מוז מען אַנקומען צו כח העצמות).

בשעת מ"ת אָבער, האָט זיך אויפגעטאָן אין די צוויי ענינים: (א) "העליונים ירדו לתחתונים" <sup>1</sup> — ס'איז נמשך געוואָרן עצמות דאָ למטה. און דאָס האָט געגעבן דעם כח <sup>2</sup>, אָז (ב) "והתחתונים יעלו לעליונים" <sup>3</sup> — אָז די דברים הגשמיים זאָלן אויסגעאיידלט ווערן, ביז אָז זיי אַליין זאָלן ווערן קדוש דורך מקיים זיין מיט זיי אַ מצוה, און אָז די קדושה זאל אין זיי פאַרברייבן בפנימיות ובגלוי אויך לאחרי קיום המצוה.

יב. אָט דער אויפטו פון די מצות שלאחרי מ"ת — סיי בנוגע דער מעלת המדרגה וואָס איז אַריינגעגעבן געוואָרן אין מצות בשעת מ"ת; און סיי בנוגע דעם דורכדרינגען פון דער קדושת המצוה ות אין די דברים הגשמיים — איז בולט במיוחד אין דער מצוה פון שבת:

(א) שבת מצד עצמו (אויך פאַר מ"ת) איז אַ מדרגה וואָס איז העכער פון דער בריאה, וואָרעם בשבת איז דאָך געווען די עבירה פון מלאכת הבריאה. וואָס דער פאַר ווערט בשבת נמשך צו אידן אַן "אהבה פשוטה שלמעלה מן השכל", הע' כער פון דער אהבה (שבימות החול) שעפ"י שכל וואָס קומט דורך עבודה ויגיעה <sup>57</sup>.

(ב) די אהבה וואָס ווערט נמשך בשבת, פועל'ט אויך אויף דער נפש הבהמית

וכדאיתא במדרש (נסמן לעיל הערה 56) "ואני המתחיל שנאמר וירד גוי" — כי דוקא ע"י ירידת העליונים (המשכת העצמות) למטה נעשה האפשריות והנתינת כח שהתחתונים יעלו לעליונים.

(57) תו"א פו, ד.

(איר) <sup>51</sup>. (ב) א ריה וועפט זיך אויס, און עס בלייבט פון אים גאַרניט <sup>52</sup> (און מובן, אָז די צוויי איינגשאַפטן אין ריה זיינען תלוי זה בזה: וויבאָלד ער איז אַ הת-פשוטות, האָט ער ניט קיין קיום).

און דעריבער זיינען די מצות האבות צוגעגליכן צו "ריחות", ווייל

(א) דורך די מצות וואָס זיי האָבן מקיים געווען איז נמשך געוואָרן בלויז אַ הארה פון אלקות, ניט עצמות (ווייל ווי-באָלד אָז זייער קיום המצות איז געווען בכח עצמם — איז דאָך ידוע <sup>53</sup> אָז אַ נברא בכח עצמו קען ניט דערלאנגען העכער פון זיין אייגענעם שרש ומקור. און אַפילו די מצות אויף וועלכע זיי האָבן געהאַט אַ ציווי ונתנית כח מלמעלה — זיינען אָבער די ציוויים פון פאַר מ"ת ניט גע-ווען פון דער בחינה "אנכי הוי' אלקיד", פון וועלכער עס זיינען די ציוויים שלאחרי מ"ת).

(ב) די מצות וואָס די אבות האָבן געטאָן האָבן ניט געהאַט בכח צו קובע זיין די קדושת המצוה בפנימיות ובגלוי <sup>54</sup> אין די דברים <sup>55</sup> הגשמיים מיט וועלכע זיי האָבן די מצות געטאָן — באופן אָז די קדושה זאל אין זיי פאַרברייבן בגלוי

(פסחים כו, א. וגם לפי המסקנא שם — הוא רק בדברים שעיקרן לריח (ראה תורה אלא בורר — ע"ז יב, ב).)

(51) ר"ה וכל העם תש"ו סעיף א.

(52) ראה גוי"כ השו"ע חאו"ח ר"ס רטו.

(53) ר"ה וכה"ע שם סעיף ב, ובכ"מ.

(54) אף שבודאי גם מצוות האבות פעלו

במקצת בדברים הגשמיים בהם נעשו המצוות (גם לאחרי קיום המצוה) — כי מכיון שמעשה אבות סימן ונתנית כח לבנים, הרי בהכרח שיהי' בהם איוו דוגמא עכ"פ להמצות שלאחרי

מ"ת (משיחת ש"פ וירא תשכ"ה ס"כ, נרפסה בלק"ש ח"ה ע' 325 ואל"ך).

(55) דוגמא לדבר: ביאור האחרונים דא"י סורי ורבנן הם רק איסור גברא — כי אין בכחם לאסור החפץ (ראה בהנסמן לעיל הערה 38).

אין פרשת נשא, וואָס ווערט געלייענט  
(ברוב השנים) אין אָט דעם שבת:

התחלת הסדרה איז — „נשא את ראש  
בני גרשון“. שטייט אין לקו"ת<sup>62</sup>. אָז אין  
„גרשון“ זיינען פּאַראַן צוויי פירושים:

(א) מלשון „וממגד גרש ירחים“<sup>63</sup>,  
וואָס מיינט — דער גירוש און אַרויס-  
ברענגען די פירות פון זייער פּאַרבאַרג-  
קייט אין דער ערד. ובעבודת האדם איז  
דאָס — דער ענין פון מגלה זיין די  
אהבה מסותרת שלמעלה מהשכל וואָס איז  
פּאַראַן בכל נפש מישראל.

(ב) מלשון „ויגרשהו וילך“<sup>64</sup> (אָדער  
„גרש את האמה הזאת ואת בנה“<sup>65</sup>). אַרויס-  
טרייבן דעם רע פון נה"ב, עס זאָל זיין  
„בטל רצונך“.

וואָס די צוויי פירושים זיינען בדוגמת  
די צוויי ענינים הנ"ל פון שבת<sup>66</sup>.

און אויף דעם זאָגט דער פסוק „נשא  
את ראש בני גרשון“ — אָז עס דאַרף  
זיין נשיאות ראש אפילו אין דער מדריגה  
פון „גרשון“ [און נאָך מער: „גם הם“,  
וואָס איז מרמז אויף דאָס געזאָגטע בס"פ  
במדבר — אָז די נשיאות ראש דאַרף  
זיין אפילו אין מדריגת „קהת“, וואָס  
קהת איז נאָך מער די בחינה פון שבת]  
— בדוגמת דעם אויפטו פון מ"ת וואָס  
איז געווען אפילו אין דעם ענין פון שבת.

(משיחת ש"פ נשא תשכ"ו)

אָז זי ווערט נתהפך צו קדושה, וואָס דער-  
פאַר איז שבת די בחינה פון „בטל רצונך  
מפני רצונך“<sup>68</sup> — עס ווערן נתבטל די  
רצונות פון דער נה"ב — ניט ווי בששת  
ימי המעשה, ווען ס'איז נאָר „עשה רצונך  
כרצונך“<sup>69</sup>, עשי' מלשון<sup>70</sup> כפי' <sup>70</sup>.

און וויבאַלד אָז דער עילוי פון שבת  
איז אין ביידע ענינים: סיי אין דער בחינה  
פון „עליונים“ — וואָס בשבת איז מאיר  
אָן אור וואָס איז העכער פון קענען דער-  
גרייכט ווערן דורך עבודת הנבראים; סיי  
אין דער בחינה פון „תחתונים“ — וואָס  
בשבת ווערט אויך די נפש הבהמית<sup>71</sup>  
נתהפך צו קדושה.

דעריבער איז אין שבת מער בולט דער  
אויפטו וואָס אין דעם ציווי שבמ"ת אויפן  
ציווי שניתן לפנ"ז במרה — אָז אויך  
אין דעם ענין איז געווען אָן אויפטו דורך  
מ"ת. ווייל אויך בחינת השבת, קומט ניט  
צו דעם חידוש פון „העליונים ירדו לתת-  
תונים והתחתונים יעלו לעליונים“ וואָס  
איז צוגעקומען בשעת מ"ת.

יג. אָט דער אויפטו וואָס מ"ת האָט  
אויפגעטאָן אפילו אין שבת, איז נמשך  
געוואָרן אין דעם ערשטן שבת שלאחרי  
מ"ת, און ער איז חוזר ונייער, בכל שנה  
ושנה<sup>72</sup>, אין דעם שבת שלאחרי (תגה"ש  
— זמן) מ"ת, און כאמור לעיל (סעיף  
א'), איז דער דאָזיקער אויפטו מרומז

58) משנה אבות פ"ב מ"ד.

59) מל' גדול המעשה כו' (ב"ב ט, א.  
וראה לקו"ת בחוקותי מה, א), מעשין על  
הצוקה (ב"י לטו"י"ד סי' רמח).

60) לקו"ת נשא כה, סע"א.

61) ויתירה מזו: הגשמה יתירה שמאירה  
בשבת, פועלת גם על גוף הגשמי (כמו  
שהעיד ע"ז מן גדולי חכמי הרופאים, שבליל  
שבת ויומו יש שינוי גדול בדפס שביד היש-  
ראל, מחמת הארת אור העונג העצמי יחידה  
כו" (תו"ח שמות תרלב, א) — בדוגמת מ"ת,  
שפעל גם על דברים הגשמיים.

62) נשא כד, ג"ד.

63) ברכה לג, י"ד. ובפירושי' שם: שה' ארץ מגרשת כו'.

64) תהלים לד, א.

65) וירא כא, יו"ד. לקו"ת במדבר א, ג.  
(ובלקו"ת שם פעם א'): את האמה, כבפנים).

66) בלקו"ת נשא (כה, א) דבחי' „בשנותו  
את טעמו“ (שאומרים בשבת) הוא בחי' קהת.  
אבל שם בהגהה [עפ"י המדרש (במדב"ר  
פ"ג, יב) „גרשון . . מי שהוא חזק כשון“],  
דבחי' בשנותו את טעמו (בשנותו"ו מענין  
שן) הו"ע גרשון. עיי"ש.

## בהעלותך

לויט דער ערשטער דיעה איז מובן דער ניקוד: וואָלט זיך גערעדט וועגן דעם דרך גופא. וואָלט מען, אויך לויט דער ערשטער דיעה, זי ניט אָנגערופן „דרך רחוקה“ (וואָרום אַ מהלך פון אַ האַלבן טאַג איז ניט „רחוקה“).<sup>4</sup> וויבאַלד אָבער דער פסוק רופט דאָס „דרך רחוקה“ בלויז ביחס צום מענטש<sup>5</sup> בנוגע עשיית הפסח, אַז ער געפינט זיך אין אַזאַ אַרט וואָס במשך זמן השחיטה קען ער פון דאָרט ניט באַווייזן צו קומען אין דער עזרה צו מקריב זיין דעם פסח — דעריבער איז „נקוד עליו“. בלייבט דאָך די שאלה: פאַרוואָס לערנט רש"י „מחוץ לאס־קופת העזרה“<sup>6</sup>, וואָס איז לכאורה גאָר

א. אין פסוק „איש איש כי יהי' טמא לנפש או בדרך רחוקה גו'“, שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „או בדרך רחוקה“ און זאָגט: „נקוד עליו, לומר לא שרחוקה ודאי אלא שהי' חוץ לאסקופת העזרה כל זמן שחיטה“.

פרעגט דערויף דער רמב"ן:

אין משנה<sup>7</sup>: זיינען אין דעם פסוק פאַראַן צוויי דיעות: (א) אַז דער מענטש געפינט זיך, בתחלת זמן שחיטה<sup>8</sup>, אין אַזאַ אַרט וואָס במשך כל זמן השחיטה קען ער פון דאָרט ניט קומען אין דער עזרה. (ב) „מאסקופת העזרה ולחוץ“, כפירוש רש"י. ולכאורה, איז די ער־שטע דיעה אַ סך געענטער צו „פשוטו של מקרא“ ווי די צווייטע דיעה — וואָרום וויבאַלד אַז „חוץ לאסקופת ה־עזרה“ מיינט כל המקומות שמחוץ לאסקופת העזרה, אויך לעבן דער עזרה ממש — איז דאָך דאָס בפשטות ניט „רחוקה“. האָט דאָך רש"י בפירושו עה"ת — וואו ער איז מפרש פשוטו של מקרא — געדאַרפט בעסער בוחר זיין דעם פירוש פון דער ערשטער דיעה?

און כאַטש אַז דער וואָרט „רחוקה“ איז „נקוד עליו“, וואָס פון דעם איז אַ רא"י אַז עס מיינט ניט רחוקה ממש — זאָגט אָבער דער רמב"ן, אַז אויך

(4) ובפרט לפי המבואר להלן סי"א ש' שיעור הריחוק הוא לפי כמות הזמן, וגם המקום בסמיכות לעזרה נקרא — בסוף היום — „דרך רחוקה“.

(5) ראה ירושלמי שם סה"ב.

(6) במשכיל לדוד כאן: שהוקשה ל"י לרש"י, והרי לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, ומאן לימא אינוו היא דרך רחוקה, ולכן מפרש „נקוד עליו לא שרחוקה ודאי כו'“. אבל בפשטות, מכיון שמדבר כאן בנוגע לעשיית הפסח, מובן שהשיעור דורך רחוקה הוא — שאינו יכול להכנס בעזרה לעשות הפסח — המתחילה ב„ושחטו אר־תו“ (בא יב, ו) — היינו בשעת שחיטה (כברא"ם וגו"א כאן — נעתק בהערה 8). עוד תירוץ במשכיל לדוד, שהוכחת רש"י היא ממש לאח"י (ט, יג) „ובדרך לא היי" — „ובדרך“ סתם (וכדאיתא בפסחים צג, סע"ב). אבל (א) באם הוכחת רש"י היא מכתוב שלאח"י — הו"ל להעתיקו או עכ"פ למזמו כאן. (ב) בפשטות צ"ל להי" פך: מ"ש „בדרך רחוקה“, הוא בדוקא (שהרי פירושו הכתוב) ומ"ש אח"כ „ובדרך“ סתם — הוא לפי שסומך אמ"ש לפניו.

(1) פרשתנו ט, יו"ד.

(2) פסחים צג, ב.

(3) ברמב"ם הל' ק"פ פ"ה ה"ט: „עם עליית השמש“, אבל ברש"י פסחים שם (ד"ה חמשה עשר) וברמב"ן כאן, הוא כב' פנים. וראה גם ירוש' פסחים פ"ט ה"ב: קודם לשש שעות.

ווייט פון פירוש הפשוט י אין „בדרך רחוקה“ \*

ב. אמת טאָקע אַז אויך לויטן פּי'

„חזן לאסקופת העזרה“ קען מען וויי-  
עס-איז איינלערנען דעם לשון „רחוקה“  
— און ווי רש"י איז מדגיש „לא  
שרחוקה ודאי“ (ניט סתם „לא שרחו-  
קה“), וואָס ווייזט אַז דער ריחוק איז  
ניט קיין געוויסער, אָבער ניט אַז דער  
ניקוד איז שולל לגמרי דעם אינהאַלט  
פון „רחוקה“ \*

(און ווי מפרשים זיינען מסבירי' : אַז  
בעת דער מענטש געפינט זיך מחוץ  
לאסקופת העזרה איז ער „ווייט“ פון  
הקרבת הפסח, ווייל דאָן איז ער אסור  
צו מקריב זיין דעם פסח).

איז דאָך אָבער מובן בפשטות, אַז  
אויך נאָך דער נקודה, וואָס איז ממעט  
דעם אינהאַלט פון דעם דאָזיקן וואָרט  
— דאָרף מען זען צו איינלערנען אַז  
דער „מיעוט“ זאָל זיין וואָס קלענער,  
ד. ה. וואָס ווייניקער אַרױסצונעמען  
דעם וואָרט פון זיין פשוט'ן פירוש.  
און וויבאַלד אַז די ערשטע דיעה איז  
נעענטער צו פשוטו של מקרא — האָט  
דאָך רש"י געדאַרפט ברענגען די  
דיעה ?

רחוקה קצת עכ"פּ [כמו ריחוק ה' אמות \*\*]  
— ראה רע"ב בפ"י המשניות פסחים שם,  
שמפרש שזה נרמז במה שהניקוד הוא על  
הה"א], ו"א כל המקומות ש"חזן לאס-  
קופת העזרה" — גם הסמוכים לה כחוט  
השערה.

9) בפרש"י לפסחים שם : „וכל ניקוד  
למעט הדבר בא דמשמע טמיוה לאה תיבה  
מהכא“. (וכ"ה בעה"ט כאן : „נקוד כאילו  
לא נכתב“). אבל — מובן שע"פ דרך הפשט  
(לבן חמש למקרא), אין שום מקום לומר  
שהניקוד בא לעקור את התיבה מן התורה! וראה  
גם לקריש חט"ו ע' 113.

(10) גוי"א כאן.

\*\*\* במשכיל לדוד, שאפשר לומר שכ-  
וונת רש"י ב"חזן לאסקופת העזרה" היא  
לריחוק ה' אמות. אבל אין רש"י מזכיר  
זה כלל — אפילו לא ברמז. ומהיב' תיתי  
לומר ד"חזן" פ"י ה' אמות !

7) וגם — הרי אי"ז כפי ההלכה  
[ומובן שמשני פ"י שקולים ע"פ פשוטו  
של מקרא — קדימה לזה שמתאים להלימוד  
ע"פ ההלכה. ובפרט שכלל הוא שהלכה  
אינה עוקרת מקרא כו' (סוטה טו, א). וגם  
ע"ד ההלכה — בכל התורה כולה אין מקרא  
יוצא מיד פשוטו (לגמרי) — יבמות (כו,  
א).]

8) ברא"ם (וראה גם גוי"א) כאן, שמה  
שכתב הרמב"ן שגם לדעת ר"ע אפשר  
לפרש טעם הניקוד — „אין זה נכון“, כי  
גם בלי הניקוד מובן שהכוונה ב"דרך  
רחוקה" היא „רחוקה לו, בעשיית הפסח“.  
ומביא רא"י ממ"ש ר' יוסי (פסחים שם)  
„לפיכך נקוד . . מאסקופת העזרה ולחזן“.  
ולכן מפרש רש"י כדעת ר"א, כי „דברי  
ר"א הם קרובים לפשוטו של מקרא יותר  
מדברי ר"ע“. אבל אינו מובן :

א) ממה שבכו"כ מקומות (נמנו באדר"ג  
פלי"ד, ד' במדבר פ"ג, יג) אין רש"י מפרש  
טעם הניקוד \*, מוכח שענין הניקוד אינו  
קושיא חזקה כ"כ בדרך הפשט. ובמקור  
מות שרש"י מפרש טעם הניקוד, הוא לפי  
שע"ז מתיישב איוה ענין בפשטות הכ-  
תוב. (וע"ד הקושיות בענין קרי וכתוב  
— ראה לקריש ח"ה ע' 17 ובהערה 15)\*\*.

ב) אפילו את"ל שגם ע"פ דרך הפשט  
בא הניקוד לומר ש"דרך רחוקה" פירושה  
— גם כשהי' יכול לבוא משם לעזרה בזמן  
(כי גם בלי הניקוד — פ"י „דרך רחוקה" הוא  
„רחוקה לו“), מ"מ הרי אפשר לפרש שהיא

\* ואפילו בפ' נצבים (כט, כח) שמפרש  
„נקוד על לנו ולבנינו“, אינו מפרש הניקוד  
של העי"ן שבתבית עד שבאותו הפסוק,  
ותירה מזו : בפ' לך (טז, ה) מפרש ה'  
טעם מה ש"וביניך" הוא מלא, אף שנקוד  
על הו"ד (וראה אדר"ג שם. במדבר שם).  
\*\* להעיר גם מסגנון ה' שברמב"ן

כאן שכותב „ויתכן שטעם הנקודה כו"  
בסיום הענין, שמזה משמע קצת, שקור  
שייתו „למה תפט לו שיטת ר"א" היא  
נט באם לפי שיטת ר"ע לא הי' מובן טעם  
הנקוד.

צו דער עזרה, איז ער אַ מזיד; ווען איינער האָט אָבער ניט מקריב געווען דעם פסח ראשון ווייל ער האָט ניט קיין מעגליכקייט דערצו, זייענדיק „טמא לנפש“ אָדער „בדרך רחוקה“, איז (כאָטש ער האָט געהאַט אַ ברירה צו אָנהויבן גיין אין דער עזרה פֿאַר התחלת זמן שחיטה — וויבאַלד אָבער אַז בהתחלת זמן שחיטה, בעת עס פֿאַנגט זיך אָן דער חובֿבֿי׳׳ פֿון הקרבת הפסח, האָט ער שוין ניט געקענט אָנ־קומען אין דער עזרה,״ (איו) ער אָן אַנוס, און די תורה גיט אים אָן אויס־וועג צו מאַכן אַ פסח שני.

אָבער אויב „דרך רחוקה“ מיינט „חוץ לאסקופת העזרה“, איז ניט מובן; אויך דער וואָס איז געווען „בדרך רחוקה“ האָט געהאַט אַ מעגליכקייט צו אַריינגיין אין דער עזרה״ — און נאָך

ג. די קשיא איז נאָך שטאַרקער: די מעלה פֿון דער ערשטער דיעה אויף דער צווייטער, איז ניט נאָר אין לשון „דרך רחוקה“, נאָר אויך מצד דעם דין „ועשה פסח לה' בחודש השני גו'“ — בנוגע צו אַזאַ וואָס האָט ניט מקריב געווען דעם פסח (ראשון), ווייל ער איז געווען טמא אָדער בדרך רחוקה:

אויב „בדרך רחוקה“ מיינט אַן אַרט וואָס מען קען פֿון דאָרט ניט קומען (במשך כל זמן השחיטה) אין דער עזרה, איז פֿאַרשטאַנדיק וואָס דער פסוק זאָגט אַז דוקא ווער ס'איז געווען „טמא לנפש“ אָדער „בדרך רחוקה“ קען ער מקריב זיין אַ פסח שני, אָבער „והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא הי' וחזל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיו“״״ און ער קען ניט מקריב זיין קיין פסח שני״״: בשעת איינער איז געווען טהור און נאָענט

(11) ט, יג.

(12) ע"פ דרך ההלכה לדעת הרמב"ם, גם האיש אשר הוא טהור ובדרך לא הי', ואפילו כשהזיד בראשון, אף שחייב כרת על הראשון — יעשה את השני ויפטר מהכרת (פסחים צב, ב ואילך. רמב"ם שם רפ"ה). אבל בפשוטו של מקרא הי' מפורש הדין „ועשה פסח לה' בחודש השני גו'“ הוא רק ל„טמא לנפש גו'“, (אבל „האיש אשר הוא טהור גו'“, דינו מפורש „ונכרתה גו' חטאו ישא“ ואין לו תקנה, וגם ע"פ דרך ההלכה — לכמה דיעות כולל גם רש"י — הדין כן \*).

\* (12) ידועה השק"ט בגדרי החיוב להכין מכשירי מצוה וכיו"ב, לפני זמן חיוב קיום המצוה — ראה שו"ע אדה"ו אור"ח טרמ"ח סי"ג, שלפי דעה א' מותר לצאת בשירא קודם ג' ימים לפני השבת, גם כשיודע בבירור גמור שבודאי יצטרך לחלל שבת אח"כ (והטעם: כי ג' ימים הראשונים שבשבווע אינם מתייחסים לשבת הבא — שם סעיף ה); וגם לפי דעה השני שם שיש איסור בזה (וכן האיסור בג' ימים שלפני השבת — לד"ה), האיסור הוא רק מד"ס. וראה שו"ח אש"ר מע' יו"כ סי' א' סק"י — שקו"ט אם מותר (וצריך) להתענות בצום גדלי', באם א"א יהי' לו עיי' להתענות ביו"כ שלאחריו. ושם (ד"ה אמנם נראה), שגם לדעה השני הנ"ל מותר להתענות. עיי"ש. וראה לקו"ש חליה ע' 65 ואילך. וש"נ.

(13) ירושלמי שם ה"ב. וראה תוד"ה אלא (פסחים צג, א): „ואין לומר דס"ד דחייב כרת על מה שהרחיק עצמו“.

(14) בפ"י המשניות להרמב"ם (פסחים שם

רבי לא נפטר מחיוב כרת — עיין בבאור הרי"ף פערלא מ"ע נז (רמ, ג), שהרמב"ם חזר בו).

\* רש"י פסחים צג, א — ד"ה תש' לומין דראשון: „חייב כרת על הראשון ואפילו עשה את השני“ ובצל"ח שם, שרש"י ט"ל כן גם אליבא דרבי. וכ"פ הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע נז. אבל באור חדש שם, שרש"י כתב כן אליבא דר"נ דוקא, אבל אליבא דרבי נפטר הוא מהכרת. וכ"ה ברמי ב"ם הל' ק"פ שם ה"ב.

(ואף דבסה"מ שם כותב כנ"ל שלדעת

ד. נוסף צו דער שוועריקייט אין דעם גוף הפירוש פון רש"י, זיינען ניט פארשטאנדיק אויך כמה דיוקים: (א) די נקודה אין אויפן ווארט "רחוקה". האָט דאָך רש"י געדאַרפֿט לכאורה ברענגען פון פסוק בלויז דעם וואָרט — אָדער לכל היותר, אויך דעם וואָרט "בדרך". היות אַז לפי פירושו "חוץ לאסקופת העזרה" בייט זיך אויך דער פשט פון וואָרט "בדרך", אַז עס מיינט ניט כפשוטו. איז פאַרוואָס שטעלט זיך רש"י אויף די דריי ווער-טער "או בדרך רחוקה"?

(ב) דער לשון "ודאי" איז בניגוד צו "ספק". איז דאָך ניט מובן רש"י'ס לשון "לא שרחוקה ודאי": ער האָט געדאַרפֿט זאָגן "לא שרחוקה ממש" וכיו"ב — אַ לשון וואָס וויינט אַז דער ריחוק איז גאָר אַ קליינער. אָבער וואָס פאַסט דאָ דער לשון "ודאי" וואָס איז פאַרבונדן (ניט מיט אַ שיעור פון רי-חוק, נאָר) מיט די גדרים פון "ודאי" און "ספק"?

(ג) ווען רש"י איז מפרש "לא שר-חוקה ודאי אלא שהי' חוץ לאסקופת העזרה", איז ער מוסיף "כל זמן שחיטה". ולכאורה, אויב רש"י געפינט פאַר נויטיק צו אויסטייטשן דעם זמן וועגן וועלכן דער פסוק רעדט, ווייל

מער: ניט נאָר איז ער ניט געווען קיין אנוס, נאָר עס האָט זיך פון אים דערביי גאַרניט געפאַדערט קיין ספּע-ציעלע טרחא — מיט איין טראַג וואָלט ער שוין געווען אין דער עזרה ובת-חילת זמן השחיטה — היינט מיט וואָס איז ער אַנדערש פון אַזאָ וואָס "בדרך לא הי'" און איז געווען אין דער עזרה?

ווען איינער געפינט זיך אין דער עזרה (במשך זמן השחיטה) בלויז איין רגע, און במשך די גאַנצע איבעריקע צייט איז ער ווייט פון דער עזרה, קומט אים כרת פאַר ניט מקריב זיין דעם פסח במעוּדו; און ווען איינער געפינט זיך לעבן דער עזרה ממש במשך כל זמן השחיטה און אין פאַר-לויף פון אַ האַלבן טאַג האָט ער זיך ניט "מטריח" געווען צו איבערטערעטן די שוועל פון דער עזרה — איז ניט נאָר וואָס עס קומט אים ניט קיין כרת, נאָר מען זוכט נאָך פאַר אים אַן עצה, צו מקריב זיין אַ פסח שני ? !

היינט וויבאַלד אַז סיי מצד לשון הכתוב "בדרך רחוקה" סיי מצד הבנת הענין, איז גלאַטיקער צו לערנען אַז "בדרך רחוקה" מיינט אַ ווייטער אָרט, פאַרוואָס לערנט רש"י "חוץ לאסקופת העזרה" ?

בה על שאלה האנשים שהיו טמאים לנפש אדם (כדלקמן סעיף ט'). (ב) בטענתם "למה נגרע" התכוונו שיוכלו להקריב הפסח במו-עדו, כדפרש"י (לעיל ט, ז) "זרק הדם כו'". ולכן הוצרך הכתוב לחדש "איש איש כי יהי טמא לנפש . . ועשה פסח לה' בחדש השני גו'" — ואינו יכול לעשות פסח ראשון. וכבפסחים צג, א: "למה נא-מר טמא . . דאי בעי למיעבד בראשון לא שבקינן ליה'".

(16) אף שלשון המשנה הוא כפרש"י. ולהעיר, שגם במשנה ישנה גירסא — הו' באה ב"שנינוי נוסחאות" למשניות: "ש-רחוקה ממש".

— וראה גם פי' הרע"ב שם), שגם לדעת ר"א — מאסקופת העזרה ולחוץ" הכוונה שלא הי' יכול להכנס בעזרה בשעת הקרבן, והי' בטוף השעה כשהגיע לאסקופת העזרה. אבל — בפרש"י עה"ת: "שהי' חוץ לאסקופת העזרה כל זמן שחיטה". וראה גם פסחים צד, ב: ורע"ג דמצי עייל.

(15) לכאורה אפשר להוסיף עוד קר-שיא: להפי' "חוץ לאסקופת העזרה", למה נאמר "טמא לנפש" — והרי הטמא אסור להכנס למקדש וא"כ נכלל כבר ב"בדרך רחוקה"? אבל אינו. כי י"ל (ובפרט בפשט טו של מקרא) שמה שנקט גם "טמא לנפש" הוא (א) לפי שהפשיטה באה בעיקר, כתשו-

שני (און דוקא די דריי דינים יי).  
וועלכע האָבן לכאורה קיין שייכות ניט  
מיט (הבנת) פשטות הכתובים?

(ב) ווען רש"י געפינט פאר גויטיק  
צו ברענגען די דינים — האָט ער עס  
געדאַרפט ברענגען אין די ווייטערדיקע  
פסוקים וואו עס שטייען די דינים פון  
פסח שני. אָבער ניט אין אונזער פסוק  
וואָס רעדט גאָר וועגן אַזאָ וואָס האָט  
ניט מקריב געווען דעם פסח ראשון.  
און וואָס ס'האָט דערצו געבראַכט?

(ג) באַזונדערס איז ניט פאַרשטאַנדיק:  
אויב אפילו די דינים זיינען יע שייך  
צו „או בדרך רחוקה“ — האָט ער עס  
אָבער געדאַרפט שרייבן אין אַ באַזונ-  
דער דיבור. פאַרוואָס פאַרבלינדט ער  
עס מיט זיין פירוש „נקוד עליו כו“?  
(ד) אין די דריי דינים גופא, זיינען  
דער ערשטער און דריטער דין —  
„מצה וחמץ עמו בבית“ און „אין איסור  
חמץ כו“ — ביידע וועגן דעם ענין  
פון חמץ. האָט דאָך רש"י געדאַרפט  
שטעלן די ביידע דינים בסמיכות זלזי.  
פאַרוואָס איז ער מפסיק צווישן די  
צוויי דינים מיטן דין „ואין שם  
יו"ט“<sup>18</sup>?

(18) ובפרט שבמשנה (פסחים צה, רע"א)  
נמנו דינים אחרים ש"בין פסח ראשון לש-  
ני". אלא ש"י"ל, שמה שמוסיף רש"י „ואין  
שם יו"ט“ שאינו במשנה הוא, לפי שצ"ד  
ההלכה, הענין דיו"ט אינו שייך לקרבן  
פסח, משא"כ בדרך הפשט (ראה הערה  
הבאה); ומה שמשמיט „אינו טעון הלל  
באכילתו“ שבמשנה, לפי שבורך הפשט —  
לא מצינו בשום מקום גם בנוגע לפסח  
ראשון שיהי טעון הלל.

(19) לכאורה אפשר להקשות עוד קושיא:  
גם בפסח ראשון, היו"ט שבט"ו הו"ע בפ"ע  
ואינו שייך ל"פסח". ומה נוגע ענין „אין  
שם יו"ט“ לפסח שני? אבל — אינו, כי  
ממ"ש (בא יב, יד) „וחגותם אותו חג להי“  
בסמיכות ובהמשך לדיני הקרבת הפסח,

ער איז חושש אַז דער תלמיד וועט  
עס ניט וויסן מעצמו — האָט לכאורה  
געפאַסט ער זאָל עס שטעלן אין אַ  
באַזונדער דיבור המתחיל. וואָרום אויך  
לויטן פירוש „שרחוקה ודאי“, קען  
זיין אַ חשש אַז דער תלמיד וועט ניט  
וויסן וועגן וועלכן זמן דאָ רעדט זיך.  
וואָס איז די שייכות פון די ווערטער  
„כל זמן שחיטה“, וועלכע זיינען מפרש  
דעם זמן ווען דער מענטש האָט זיך  
געפונען „בדרך רחוקה“, מיט רש"י  
פ' וואָס עס מיינט „בדרך רחוקה“?

די קשיא איז נאָך גרעסער: אויב  
דעם תלמיד איז ניט קלאָר ווען דער  
מענטש איז געווען „בדרך רחוקה“,  
איז דאָך דער זעלבער ספק ביי אים  
אויך בנוגע צו „טמא לנפש“ — האָט  
במילא רש"י זיך געדאַרפט שטעלן  
אויף „כני יהי“ (די התחלה וואָס איז  
כולל סיי „טמא לנפש“ סיי „בדרך  
רחוקה“) און דאָרט מפרש זיין „כל  
זמן שחיטה“?

ה. לאַחרי ווי רש"י איז מפרש די  
נקודה אויפן וואָרט רחוקה, איז ער  
ממשיך — אין זעלבן דיבור: „פסח  
שני מצה וחמץ עמו בבית, ואין שם  
יו"ט, ואין איסור חמץ אלא עמו באכ"י  
לתו“. איז דאָ לגמרי ניט מובן:

(א) רש"י בפירושו עה"ת קומט בלויז  
צו מפרש זיין פשטות הכתובים — איז  
וואָס ברענגט דאָ רש"י דינים פון פסח

(17) לכאורה אפשר לתרץ, שכונת רש"י  
ב"כל זמן שחיטה" היא, גם כשהי רק  
חוץ לאסקופת העזרה (ולא בדרך רחוקה  
ממש) במשך כל זמן שחיטה (ראה לעיל  
הערה 14).

אבל, מפשטות לשון רש"י משמע, שכונתו  
ב"כל זמן שחיטה" היא — לפרש הזמן  
ד"יהי בדרך רחוקה — חוץ לאסקופת  
העזרה.

דין הויבט זיך דאך אויך אן גלייך בתחילת הלילה — האָט דאָך רש"י געדאַרפֿט שרייבן דעם דין „ואין איסור חמץ כו" (וואָס רעדט וועגן חמץ) בסמיכות צו „מצה וחמץ עמו בבית" ?

ז. איז דער ביאור בכל הנ"ל: די קשיא וואָס איז דאָ באַ רש"י אין אונזער פסוק, וואָס בכדי זי צו פֿאַרענטפֿערן שרייבט ער ניט בלויז „נקוד עליו . . חוץ לאסקופת העזרה כל זמן שחיטה", נאָר ער איז אויך מוסיף „פ"ש מצה וחמץ עמו בבית כו" — דייט רש"י אַליין אָן דורך זיין מעתיק זיין (פֿאַר זיין פֿי) די ווערטער „או בדרך רחוקה".

דער וואָרט „או", איז ניט שייך צו דעם תוכן פֿון „בדרך רחוקה" שלאחריה, ער מאַכט בלויז קלאַר אַז „בדרך רחוקה" איז ניט דער איינציקער ענין, נאָר ער איז איינער פֿון די דוגמאות אין פסוק („או" פֿאַסט דאָך דוקא ווען עס איז פֿאַראַן לכל הפחות נאָך איין דוגמא).

מהלילה שאור לא ימצא בבתיכם" (בא שם, יט), וממ"ש זה בפרשת קרבן פסח, מוכח שגם דין זה שייך ל„פסח" \* (ראה לעיל הערה 19), וכמפורש ברש"י (פרשתנו ט, ב) שמדיני פסח „שבעת ימים למצה ולביעור חמץ". ולכן הוזקק רש"י לומר שב' האיסורים אינם בפ"ש: „מצה וחמץ עמו בבית" — בשעת שחיטה; לאחר ה' שחיטה „ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו" (וראה רש"י פסחים צה, ריש ע"ב), ועוד י"ל בזה.

(22) ראה הערה הקודמת.

\* ראה גם פסחים (צה, ב): הנאכל לשישה; (שם משנה צו, א) „ופסח דורות נוהג כל שבעה" — אף שהכוונה היא לחימוצו (כדמפרש בגמרא שם — צו, ריש ע"ב).

ו. אויף דער לעצטער שאלה האָט מען לכאורה געקענט ענטפֿערן, אז דער סדר פֿון די דינים אין רש"י איז לויטן סדר הזמנים: „מצה וחמץ עמו בבית", אַז עס מעג זיין חמץ אין שטוב בעת שחיטת הפסח, איז נוגע נאָך פֿון ביי טאָג. ניט ווי ביי פסח ראשון, וואו עס טאָר ניט זיין קיין חמץ פֿון זמן השחיטה"; „ואין שם יו"ט", איז נוגע ערשט ווען עס ווערט נאָכט, אַנדערש פֿון פסח ראשון וואו עס ווערט יו"ט בתחילת הלילה; און „ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו", איז נוגע ערשט בשעת אכילת הפסח, וואָס איז שוין אַ משך זמן ווי ס'פֿאַלט צו די נאָכט.

מען קען אָבער אַזוי ניט ענטפֿערן: אויב רש"י וואָלט אויסן געווען דאָ דעם דין פֿון איסור חמץ בעת אכילת פסח שני, וואָלט עס געהאַט אַ שייכות מיטן זמן האכילה. דאָ אָבער, איז רש"י מדגיש ניט דעם איסור חמץ באכילתו (ווייל אין דערויף איז דאָך פסח שני גלייך מיט פסח ראשון) נאָר אדרבה, ער אונטערשטרייכט דאָ די שלילה „ואין איסור חמץ (אלא עמו באַ כילתו)", אַז אויסער באכילתו איז ניטאָ קיין איסור חמץ י"ט. און דער

מוכח (בדרך הפשט) החג שייך לפסח \* . ולכן מפרש רש"י בידינו פסח שני ש„אין שם יו"ט".

(20) פרש"י בא יב, טו. תשא לך, כה. (21) והחידוש שבדין זה על „מצה וחמץ עמו בבית" — י"ל: (1) שמותר גם באכילה. (2) באיסור חמץ בפ"ר — שני דינים: א) לא תשאט על חמץ (תשא שם); ב) לאחר השחיטה — „שבעת ימים (שהתחלתם היא

\* שזהו גם הטעם מה שכללות החג יצי"מ נקרא (בלשון חכמים ראה שוה"ג להערה 21), ולפי פירוש תיב"ע (פרשתנו ט, יב) — גם בלשון התורה) על שמו — חג הפסח.



בלווי: "אכילת הפסח אָבער ניט הק' רבתו".

ווערט במילא די שאלה:

(א) דאָס וואָס אַ מענטש געפינט זיך מחוץ לעזרה. קען דאָך געמאַלט זיין מצד כמה סיבות, ניט בלויז ווייל ער איז "בדרך רחוקה" — איז פּרעגן פון אַזא וואָס איז אין דער עזרה ניט גע' קומען בנזוז — קען מען טאַקע ניט.

וואָרום אין פּשטות הסברא. איז ער טאַקע דאָן מחוייב כרת און קען ניט מקריב זיין קיין פּסח שני"; די שאלה איז אָבער: עס קענען דאָך זיין כמה וכמה סיבות מצד וועלכע ער איז אָן אַנוס און קען ניט קומען אין דער עזרה — פּאַרוואָס זאָגט דער פּסוק דוקא די דוגמא פון "בדרך רחוקה"?

(ב) נאָכמער: אַ גרעסערער חידוש איז אַז ער איז בעזרה און פּונדעסט" וועגן "לא יוכל לעשות הפסח" ווייל

"חמצו קיים": עס קענען דאָך געמאַלט זיין כמה וכמה אופנים וואָס ער איז (לאחרי התחלת זמן שחיטה) אָן אַנוס ניט קענענדיק מבער זיין דעם חמץ דאָן? — עכ"פּ — האָט דער פּסוק געדאַרפט בריינגען די דוגמא (נוסף צו דעם ענלעכען ענין פון "דרך רחוקה"), אַז ער געפינט זיך אין דער עזרה אָבער זיין חמץ געפינט זיך ב"דרך רחוקה", במילא קען ער אים ניט מבער זיין?"

27 ונוסף לזה: אפילו באם ערל הי' אסור גם בהקרבת הפסח, אין שייך להק' שות למה לא מנה הכתוב גם ערל — כי "ל, שמונה רק דוגמאות כאלו שא"א לתק' גם עד לאחרי זמן שחיטה, והרי ערל יכול למול עצמו בעוד יום.

28 כפשוטו הכתוב (שם, מח) לא יא' כל בו. ומ"ש שם "המול לו כל זכר ואו יקרב לעשותו" קאי א"כ יגור אתך גר".

29 ראה לעיל הערה 12.

30 ענין הביטול — הרי לא נזכר ב'

און דעריבער איז רש"י מעתיק אויך דעם וואָרט "או". בכדי צו קלאַר מאַכן, אַז ער איז בעיקר אויסן (ניט צו מסביר זיין דעם טעם הניקוד; אָדער צו מפרש זיין אַז "בדרך רחוקה" דאָ מיינט "שהי' חוץ לאַסקופת העזרה". נאָך) צו פּאַרענטפּערן:

וויבאלד אַז דער פּסוק רעכנט דאָ דוגמאות וואָס בסיבתם האָט מען ניט מקריב געווען דעם קרבן פּסח, איז פּאַרוואָס זאָגט ער נאָך "טמא לנפש" (וואָס איז נוגע דאָ "דוקא (און נאָך) די דוגמא פון "בדרך רחוקה" — עס זיינען דאָך פּאַראַן — וכדלקמן — נאָך ענינים וועלכע זיינען מעכב עשיית הפסח? (און ער פּאַרענפּערט די קשיא מיט זיין פי' "נקוד עליו כו' חוץ לאַסקופת העזרה כו' מצה וחמץ עמו בבית כו'", כדלהלן).

ה. וועלכע ענינים — ע"פ דרך הפשט — זיינען מעכב עשיית הפסח: (א) טומאה. (ב) הי' מחוץ לעזרה. (ג) "חמצו קיים" בעת שחיטת הפסח.

[עס זיינען דאָ נאָך צוויי ענינים המעכבים את הפסח: (א) "איש לפי אכלו תכסו"י, און (ב) "כל ערל לא יאכל בו"י — אָבער די צוויי ענינים האָבן ניט קיין שייכות צו אַונזער פּרשה: "איש לפי אכלו תכסו"י איז געזאָגט געוואָרן (ע"פ דרך הפשט) נאָך ביי פּסח מצרים, ניט ביי פּסח דורות"; און "כל ערל לא יאכל בו", איז מעכב

23 ראה לקמן סעיף ט.

24 בא יב, ד.

25 שם, מח.

26 שלכן הוכרח רש"י (שם יב, ד) לפרש "הראוי לאכילה פרט לחולה וזקן כו'" — לא באופן המפורש בקרא (כאן): טמא ובורך רחוקה — כיון שאינו שייך במצרים.

אין אַט די צוויי שאלות פאַרענט-  
פערט רש"י מיט זיין פירוש „נקוד  
עליו כו' " און מיט „מצה וחמץ עמו  
בבית כו' "

[און היות אַז די ערשטע קשיא  
(פאַרוואָס דער פסוק ברענגט ניט די  
דוגמא פון ה' מחוץ לעזרה בעת ער  
איז ניט געווען „בדרך רחוקה") איז  
פון דעם פסוק פסוק א: פאַרוואָס שטייט  
אין פסוק „בדרך רחוקה" דוקא; און  
די קשיא וועגן די דוגמא „חמצו קיים"  
שטעלט זיך פון אַן אַנדער פרשה —  
דערפאַר שרייבט רש"י פריער „נקוד  
עליו כו' ", און ערשט דערנאָך „פסח  
שני מצה וחמץ עמו בבית כו' " —  
לפי סדר הקושיות]:

מיטן פי' „נקוד עליו כו' אלא שהי'  
חוץ לאסקופת העזרה", פאַרענטפערט  
ער וואָס דער פסוק זאָגט ניט קיינע  
אַנדערע דוגמאות בנוגע צו „חוץ לע-  
זרה", וואָרום לויט דעם פי', מיינט  
דאָך טאַקע „בדרך רחוקה" (ניט קיין  
ריחוק מקום, נאָר) יעדער אופן פון  
„הי' חוץ לאסקופת העזרה" (ביז אפילו  
אויב זיין ניט אַריינקומען אין דער  
עזרה איז במזיד, כנ"ל סעיף ג');  
און מיט די ווערטער „מצה וחמץ עמו  
בבית כו' " ווערט פאַרענטפערט וואָס  
דער פסוק ברענגט ניט די דוגמא פון  
„חמצו קיים", כדלהלן.

ט. אין פשוטו של מקרא. קומט די  
פרשה „וידבר גו' איש איש כי יהי'  
טמא לנפש גו'" אַלס אַן ענטפער אויף  
דער שאלה פון די „אנשים אשר היו  
טמאים לנפש אדם — למה נגרע וגו'".  
אויף דעם איז געקומען דער ענט-  
פער „איש איש כי יהי' טמא לנפש

גו' ועשה פסח לה' ", אַז זייער תקנה  
איז צו מקריב זיין אַ פסח שני.

נאָר בשעת דער אויבערשטער האָט  
גערעדט דעם דין פון „איש איש כי  
יהי' טמא לנפש", האָט ער דערביי  
מוסיף געווען אויך „או בדרך רחוקה"  
— כאָטש דערויף האָבן זיי ניט גע-  
פרעגט יי' ווייל אויך דער פאַל איז  
ענלעך צום פאַל פון „טמא לנפש":  
ביידע פאַלן זיינען אופנים וואו די  
סיבה המעכבת צו מקריב זיין דעם  
פסח ראשון איז בטל געוואָרן פאַר  
דעם זמן פון הקרבת פסח שני; בשעת  
הקרבת פ"ש זיינען זיי שוין געווען  
טהור און האָבן זיך געפונען אין דער  
עזרה.

און במילא האָט ניט קיין אַרט  
אַריינצושטעלן אין דער פרשה דעם  
פאַל פון „חמצו קיים", ווייל דאָ דאַרף  
זיך ניט בייטן (בטל ווערן) די סיבה  
ומציאות בעת הקרבת פ"ש, וואָרום  
„פ"ש מצה וחמץ עמו בבית", ער האָט  
אויך איצט חמץ אין הויז (עס האָט  
זיך געביטן דער דין: ביי הקרבת פ"ר  
האָט דער חמץ געשטערט צו דער הק'  
רבה, און ביים פסח שני שטערט עס  
ניט. די מציאות אָבער, האָט זיך ניט  
געביטן, אויך איצט האָט ער חמץ  
בבית).

י"ד. בשעת אָבער רש"י זאָגט אַז  
„פסח שני מצה וחמץ עמו בבית",  
שטעלט זיך גלייך די שאלה, וואו איז  
דער מקור אויף דעם? ואדרבה, בהש-  
קפה ראשונה איז גאָר אין פשטות  
הכתובים פאַראַן דערצו אַ סתירה:

31) וגם בספרי (היינו אפילו באופן ה'  
לימוד דהלכות, דאין להקפיד כ"כ בהשייכות  
דהענינים בפשטות) כאן: טמא לנפש זה  
דבר ששאל או בדרך רחוקה זה דבר שלא  
שאל.

פשוטו של מקרא. וגם ע"ד ההלכה —  
אפ"ל מציאות שא"פ לו לבטל.

דין „ומצות על מרורים יאכלוהו“\*\*<sup>33</sup>, אזוי אויך דאָ איז „על מצות ומרורים יאכלוהו“, און דעם פסח שני מוז מען עסן דוקא מיט מצה (ניט מיט חמץ) — ווייל „אין איסור חמץ אלא עמו באכילתו“: דער איסור חמץ בפסח שני איז בלויז „עמו (מיטן קרבן פסח) באכילתו“ — אָבער קיין שום אַנדער איסור חמץ איז דאָן ניטאָ.

יא. לאחרי כל הנ"ל איז נאָך ניט פאַרשטאַנדיק (כנ"ל ס"ד): (א) רש"י'ס לשון „לא שרחוקה ודא"י" און ניט „לא שרחוקה ממח"י, און (ב) צוליב וואָס איז ער מוסיף „כל זמן שחיטה“.

איז דער ביאור אין דעם:

דער טעם אויף דעם וואָס אויב אימעצער איז ניט מקריב דעם פסח ווייל ער איז געווען „טמא לנפש“ אָדער „בדרך רחוקה“ (ווי עס קוקט אויס בפשטות, אָן פירש"י) — קען ער ברענגען אַ פסח שני, איז עס מצד דעם וואָס ער איז געווען אָן אַנוס; און וויבאַלד אזוי, לייגט זיך בשכל צו זאָגן אַז דער שיעור הריחוק מעסט זיך (ניט מיטן ריחוק השטח אַליין, נאָר) מיט דער כמות הזמן, וויפל צייט ס'איז געבליבן צו מקריב זיין דעם ק"פ: בתחלת זמן שחיטה איז דער שיעור אַ גרעסערער — אַזאָ ווייטער שטח וואָס מען קען ניט באַווייזן צו אַנקומען אין דער עזרה במשך אַ האַלבן טאַג; און וואָס נעענטער עס ווערט צום סוף זמן השחיטה, אַלץ קלענער און קלענער ווערט דער שיעור.

לויט דעם איז דאָך מוכרת, אַז דער פי' פון „בדרך רחוקה“ (אויך ווען ניט „נקוד עליו“) איז ניט אַז די וועג איז

מיט עטליכע פסוקים ווייטער: „שטייט ככל חקת הפסח יעשו אותו“, און פסח שני האָט אַלע דינים פון פסח ראשון — היינט פאַרוואָס זאָל מען זאָגן, און בפסח שני מעג זיין חמץ בבית, ניט ווי ביי פסח ראשון?

דערפאַר איז רש"י מסביר — „ואין שם יו"ט“: דאָס איז דאָך ברור, אַז פ"ש איז ניט קיין יו"ט. דערויף דאַרף רש"י ניט זוכן קיין הסבר, דאָס איז אַ דבר פשוט: פסח ראשון איז דער זמן פון יצי"מ — איז ער אַ יו"ט\*\*<sup>34</sup>. פסח שני, וואָס איז „בחדש השני“, אין חדש איר, ניט אין דעם זמן פון יצי"מ — איז עס ניט קיין יו"ט. און וויבאַלד אַז פסח שני איז ניט קיין יו"ט\*\*<sup>35</sup>, איז דאָן ניטאָ קיין איסור חמץ\*\*<sup>36</sup>.

און נאָכדעם ווי רש"י זאָגט „ואין שם יו"ט“ בכדי צו מסביר זיין דעם טעם פון „מצה וחמץ עמו בבית“ (וואָס פאַדערט זיך גלייך אויפן אַרט), באַוואָרנט ער, אַז ס'איז ניט קיין סתי"ה רה צו דעם דין וואָס ער גייט גלייך זאָגן — אַ פסוק ווייטער\*\*<sup>37</sup> — אַז פונקט ווי באַ פסח ראשון איז דער

(32) ט, יב.

(33) וכמפורש בכתוב (בא יב, יד) „והי' היום הזה לכם לזכרון (וברש"י שם: איהו יום הזכרון ח"ל זכור את היום הזה אשר יצאתם) וחגותם אותו“ — „יום שהוא לך לזכרון אתה חוגגו“.

(34) אבל אלולי זאת, אף שאינו בהזמן יצי"מ, מכיון שהוא במקום פסח ראשון (ועד אשר „ככל חוקת הפסח יעשו אותו“) — הי' אפשר לומר שאסור בחמץ (לא רק „עמו באכילתו“, אלא) גם בשעת השחיטה, כפסח ראשון.

(35) שהרי הדין „ביום הראשון תשב"י תו שאור“ (בא שם, טו), שקאי על ערב יו"ט (פרש"י שם), בא בהמשך ובסמיכות ל„וחגותם אותו חג לה“ שבפסוק שלפניו.

(36) ט, יא.

(36\*) בא יב, ח.

„ועשה פסח לה' בחודש השני גו'“  
 וואָס די תורה גיט צו אַזאַ וואָס איז  
 ניט מקריב דעם פסח ראשון ווייל  
 „יהי' [טמא לנפש און] בדרך רחוקה“  
 איז עס אפילו אין פּאַל ווען דעם רוב  
 פון זמן השחיטה איז ער געווען אין  
 דער עזרה, און בלויז אין וויילע במשך  
 זמן זה איז ער געווען מחוץ לעזרה:  
 — אויב מען לערנט אַז „בדרך  
 רחוקה“ מיינט „רחוקה ודאי“ — וואָס  
 דאַן קומט אויס אַז דער טעם פון דין  
 „כי יהי' טמא לנפש או בדרך רחוקה  
 גו' ועשה פסח לה'“ איז מחמת דעם  
 וואָס ער איז געווען אַן אנוס (כנ"ל  
 ס"ג) — איז מובן בפשטות, אַז אויב  
 בתחלת זמן שחיטה איז ער געווען  
 טהור „ובדרך לא הי'“ און דערנאָך  
 האָט ער (ברצונו) זיך מטמא געווען  
 אָדער איז אַוועקגעאַנגען „בדרך רחוקה“  
 קען ער דאַן ניט מקריב זיין אַ  
 פסח שני, וואָרום (חאָטש ס'איז ניטאָ  
 קיין חיוב צו מקריב זיין דעם פסח  
 גלייך בהתחלת הזמן, מ'קען אים מקריב  
 ריב זיין ביז צו דער לעצטער מינוט  
 — און דאַן איז ער דאָך געווען אַן  
 אנוס — איז דאָך אָבער פאַרשטאַנען  
 דיק, אַז) דאָס גופא וואָס ער האָט  
 (לאַחרי התחלת זמן החיוב פון הקרבת  
 הפסח) געטאַן אַ פעולה וועלכע שטערט  
 צו מקריב זיין דעם פסח — איז דאָס  
 גופא אַ זדון<sup>38</sup>;

לויט פרש"י אָבער „שהי' חוץ לאסוף  
 קופת העזרה“, אַז די תקנה צו מקריב  
 זיין אַ פ"ש איז אפילו פאַר דעם וואָס  
 איז געווען בקירוב מקום לעזרה און

אַ ווייטע בשטח — וואָרום<sup>39</sup> אין דעם  
 זמן הסמוך לשקיעת החמה איז דאָך  
 דער שיעור אַ גאַר קליינער — נאָר  
 (כפירוש הרמב"ן) „שהיא רחוקה לו  
 בעשיית הפסח“, לא רחוקה ממש.  
 און דערפאַר, בשעת רש"י וויל שולל  
 זיין דעם פ"י אַז רחוקה מיינט וואָס  
 מען קען ניט אַנקומען אין דער עזרה  
 באַצייטנס — קען ער ניט זאָגן „לא  
 שרחוקה ממש“, וואָרום אויך אַן פרש"י  
 ווייס מען אַז „לא רחוקה ממש“; נאָר  
 ער זאָגט „לא שרחוקה ודאי“:

לפי פירוש הנ"ל — אַז „בדרך  
 רחוקה“ מיינט אַז ער געפינט זיך אין  
 אַזאַ אָרט פון וואָנען ער קען ניט  
 קומען אין דער עזרה מקריב זיין דעם  
 ק"פ אין צייט — קומט אויס, אַז זיין  
 „ריחוק“ פון עשיית הפסח איז אַ  
 וואַוואַלדיקער: ס'איז קלאַר, אַן קיינע  
 ספיקות, אַז ער וועט ניט מקריב זיין  
 דעם פסח;

משא"כ לויט פ"י רש"י „שהי' חוץ  
 לאסקופת העזרה“ (אפילו באופן וואָס  
 ער קען יע אַריינקומען אין דער עזרה  
 אין צייט), קומט אויס אַז זיין „ריחוק“  
 פון עשיית הפסח איז ניט קיין זי-  
 כערער: בעת ער געפינט זיך מחוץ  
 לעזרה, איז ער טאַקע „ווייט“ פון  
 עשיית הפסח, ס'איז אָבער ניט קיין  
 ריחוק ודאי ומוחלט — וואָרום ער  
 קען דאָך בכל רגע אַריינגיין אין דער  
 עזרה און מאַכן דעם פסח.

יב. לאַחרי ווי רש"י איז מפרש אַז  
 „בדרך רחוקה“ מיינט [ניט „רחוקה  
 ודאי“, נאָר] „חוץ לאסקופת העזרה“,  
 קען זיין אַ סברא, אַז די מעגליכקייט

38) ידועה החקירה — אבל ע"ד הי'  
 הלכה — במצות שחיובם משך זמן האם  
 אונס שנחחדש בטוף זמנו משוי לביטול  
 המצוה אונס (לדוגמא ראה להגאון הרגצור  
 בי במפיעץ פ"ג סי"ח).  
 39) ראה רמב"ם הל' ק"פ פ"ה הי"ד.

37) להעיר שגם ט"ו מיל — השיעור  
 ה"דרך רחוקה" בתחלת זמן שחיטה — אינו  
 רחוקה ממש, כדמשמע מפירוש הרמב"ן  
 כאן.

געפינען — עכ"פ אויף פרטים פון עס — א הכבר שכלי. עד כמה שאפשר, בכדי ער זאל ניט בלייבן לגמרי א גזירת-הכתוב.

לייגט זיך דעריבער צו זאגן, אז דאס וואָס די תורה טיילט אויס דעם וואָס איז געווען "בדרך רחוקה" פון דעם וואָס איז ניט געווען "בדרך רחוקה", איז עס דערפאר ווייל זייענדיק אין דער עזרה און אעפ"כ "וחדל לעשות הפסח" — איז ער אַ מזיד אין עשיית הפסח גופא; משא"כ דער וואָס איז געווען "בדרך רחוקה", איז כאַטש ער האָט געהאַט די ברירה אַריינצוגיין אין דער עזרה, וויבאַלד אָבער דער זון איז אין אַ זייטיקער זאך — אין פאַר-בלייבן מחוץ לעזרה, אָבער אין עשיית הפסח גופא איז ער אַן אנוס, מען קען דאָך ניט מקריב זיין דעם פסח דאָרט וואו ער געפינט זיך — גיט מען דאָן די תקנה פון מקריב זיין אַ פסח שני. און היות אז לויט פרש"י "שהי' חוץ לאסקופת לעזרה", איז "בדרך רחוקה" אַן ענין פון אונס, קומט דאָך במילא אויס, אַז אויב בתחלת זמן שחיטה איז ער געווען אין דער עזרה און איז דערנאָך אַרויסגעגאַנגען פון דאָרט — קען מען אים ניט אַנרופן אנוס. און דערפאר לערנט רש"י "שהי' חוץ . . . כל זמן שחיטה".

יד. פון די ענינים פון "יינה של תורה" אין פרש"י דידן — כאמור לעיל (סעיף ח'), איז ע"פ דרך הפשט פאַראַן דריי סיבות וועלכע זיינען מעכב עשיית הפסח: טומאה; הי' חוץ לעזרה; חמצו קיים. דער ביאור אין דעם:

אין קרבנות זיינען בכללות פאַראַן דריי ענינים: (א) דער עצם ענין פון קרבנות, וואָס "קרבן לה" איז כשמו,

האָט (אַן קיין ספעציעלער טרחא) גע- האָט די מעגלעכקייט אַריינצוגיין אין דער עזרה און מקריב זיין דעם פסח — קומט דאָך אויס, אז דאָס אויסטיילן דעם "טמא לנפש או בדרך רחוקה" פון "האיש אשר הוא טהור ובדרך לא הי'", איז ניט מטעם אונס נאָר ס'איז אַ גזירת הכתוב — און וויבאַלד אַזוי, קען מען דאָך שוין זאָגן אַז "ועשה פסח לה' בחדש השני גו'" איז אויך אפילו ווען "יהי' (טמא לנפש או) בדרך רחוקה" בלויז אין רגע במשך זמן השחיטה.

— דערפאר טייטשט רש"י אויס "שהי' חוץ לאסקופת העזרה כל זמן שחיטה", אז דער פסוק רעדט דוקא אין פאַל ווען דעם גאַנצן זמן שחיטה איז ער געווען (טמא, אַדער) "חוץ לאסקופת העזרה"; אויב אָבער פריער איז ער געווען טהור און אין דער עזרה — וועט אים ניט העלפן וואָס ער איז שפעטער געווען "טמא או בדרך רחוקה".

און פון דעם גופא וואָס רש"י ברענגט קיין ראיות ניט צו זיין פי' "כל זמן שחיטה", איז קענטיק אַז ס'איז אַן ענין המובן מעצמו, און עס פאָדערט ניט קיין הוכחה יי'.

יג. רוב דיני התורה זיינען מובן אויך ע"פ שכל — דינים שבתורה וועלכע זיינען "חוקים", זיינען בלויז געצייילטע יי'. און דעריבער, איז אויך אַ דין וואָס אינגאַנצן ע"פ שכל קען מען אים ניט מסביר זיין — דאַרף מען

40 אַבל מ"מ צריך רש"י לכותבו עכ"פ — כי בלאו הכי יכולים לטעות.

(40°) וי"ל שלכן בפרש"י (אחרי יח, דה) מביא דוגמא ד"חוקות" ולא ד"מש פטי" — אף דבמק"א (תולדות כו, ה) מביא דוגמא גם ע"ו.

ענינו און ער ווייזט אויף העלאה  
מלמטה למעלה;

און אזוי אויך לאירך גיסא: די  
המשכה מלמעלה למטה וואס דריקט  
זיך אויס אין אכילת הקרבן, איז ביים  
קרבן פסח מער ווי ביי אלע אנדערע  
קרבנות, וואָרום פסח איז דאָך „לא  
בא מתחלתו אלא לאכילה“<sup>45</sup>.

און בכדי די דריי ענינים דורכצו-  
פירן, פאָדערט זיך אַז א) בעת עשיית  
הפסח זאָל ער ניט האָבן חמץ אין  
זיין רשות; ב) ער זאָל זיין טהור;  
ג) ער זאָל זיך געפינען אין דער  
עזרה:

חמץ ווייזט אויף התנשאות און  
גאווה<sup>46</sup>. און וויבאלד אַז אויף אַ בעל-  
גאווה זאָגט דער אויבערשטער „אין  
אני והוא יכולין לדור“<sup>47</sup> — דערי-  
בער איז „חמץ“ דער היפך פון דעם  
ענין ה"קירוב לה" שבפסח;

טומאה ובפרט „טמא לנפש“ —  
טומאת מת — איז דער היפך פון  
דעם ענין ההעלאה שבפסח. טומאה  
איז ניט קיין זאָך וואָס מ'קען אָנ-  
טאָפן (אפילו ניט בשכל)<sup>48</sup>; אַז אַ  
זאָך ווערט טמא — זעט זיך ניט קיין  
שינוי אין זיין גשם<sup>49</sup>, ס'איז אַן ענין  
וואָס איז (ניט שייך און איז ניט  
ניכר אין גוף, נאָר ס'איז אַ שינוי  
אין זיין רוחניות, ס'איז) שייך צו דער  
נשמה<sup>50</sup> — זי ווערט נידריגער. און

לשון קירוב יי — דאָס וואָס אַ איד  
ווערט (דורכן קרבן) נתקרב צום אוי-  
בערשטן. ב) די העלאה מלמטה למעלה,  
וואָס דריקט זיך אויס (בעיקר) אין  
דעם חלק הקרבן וואָס ווערט פאָר-  
ברענט און נכלל ועולה אין דעם אש  
שלמעלה. ג) די המשכה מלמעלה  
למטה וואָס דריקט זיך אויס (בעיקר)  
אין דעם טייל קרבן וואָס איז נאכל  
לכהנים אָדער לבעלים — אַז די  
קדושה פונעם קרבן ווערט נמשך צום  
מענטשן און אין אַ פנימיות, ביז אַז עס  
ווערט דם ובשר כבשרו<sup>51</sup>.

אין קרבן פסח — זיינען די דריי  
ענינים ביתר שאת:

דער „קירוב“ ביי קרבן פסח איז  
ניט מדרגא לדרגא, נאָר בדרך דילוג  
(ווי דער פי' — הפשוט — פונעם  
וואָרט „פסח“<sup>52</sup>). ד.ה. אַז דער איד  
וואָס איז מקריב דעם פסח, „שפרינגט“  
און רייסט זיך אָפּ פון זיין מציאות  
לגמרי (ניט ווי ביי אַ געוויינליכן קי-  
רוב, וואָס אויך לאַחרי הקירוב —  
פאַרברייבט ער במציאות);

די העלאה מלמטה למעלה ביים  
פסח איז (ניט נאָר אין טייל וואָס  
ווערט פאַרברענט ע"ג המזבח, נאָר)  
אויך אינעם חלק הנאכל, אַז ער דאַרף  
זיין „צלי אש“ (ניט „מבושל במים“  
אָדער בשאר משקין)<sup>53</sup>, וואָס אש איז

(41) דאמאי אקרי קרבן ע"ש שמקרב  
(ספר הבהיר סי' קט — הובא בשל"ה  
במס' תענית שלו (ריא, ב). וראה גם בחיי  
ויקרא א, ט (ד"ה אבל ענין הקרבנות). פע"ח  
שער התפלה פי"ח).

(42) ראה ספה"צ להצ"צ מצות אכילת  
ק"ק לכהנים, ובארוכה — ד"ה והוא עומד  
עליהם תרס"ג, שאכילת מזבח הו"ע הברור  
וההעלאה מלמטלמ"ע זאכילת כהנים —  
המשכה מלמעלמ"ט. עיי"ש.

(43) רש"י בא יב, יא.

(44) שם יב, ט וברש"י שם.

(45) משנה פסחים עו, ב. רמב"ם שם  
פי"ו ה"ח. (אבל ראה לעיל סעיף ח' והערה  
26).

(46) לקו"ת צו יג, ג. עיי"ש. ובכ"מ.

(47) סוטה ה, א. וראה תניא פי"ו: ואין  
הקב"ה שורה כו'.

(48) ראה רמב"ם סוף הל' מקואות.

(49) ראה לקו"ת שה"ש ט, ג: אף ש'  
אינו נכנס בפנימיות שום דבר נטמא גופו  
כשגוגע בו, וזהו בחי' מקיף דקליפה.

(50) ראה משנה סוף מס' סוטה (מת, א.

המשכה), קומט דאך במילא אויס, אָז דער ניט מבער זיין דעם חמץ (במזיד) — איז בדומה צו זדון בנוגע לעשיית הפסח גופא. און דער וואָס איז במזיד ניט מקריב דעם קרבן פסח — האָט דאָך ניט די עצה פון פסח שני, כנ"ל סעיף ג'.

טז. דאָס איז אָבער מצד די מדריגה פון תשובה (ענינו <sup>52</sup> של פסח שני) ווי זי שטייט בגלוי אין תורה שבכתב (בחי' עשי' <sup>53</sup>). קומט אָבער תושבע"פ (ווי זי שטייט בסמיכות צו תושב"כ — וואָס דאָס איז ענינו פון פרש"י, וואָס ער איז מפרש פשוטו של מקרא) און זאָגט, אָז אויך דער וואָס איז גע" ווען אַ מזיד בנוגע צו חמץ — וויבאלד אָז זיין זדון איז פאָרט ניט געווען בנוגע צו עשיית הפסח עצמה, האָט אויך ער די תקנה צו מקריב זיין אַ פסח שני ;

בין אָז עס קומט תושבע"פ (ווי זי איז העכער פון תושב"כ) און פסקינט אָפּ — עכ"פּ לכמה פוסקים (כנ"ל סעיף ג' <sup>54</sup>) — (מצד דעם ענין פון "ערבים עלי דברי סופרים כו' " <sup>54</sup>), אָז אפילו דער וואָס זיין זדון איז גע" ווען בנוגע צו עשיית הפסח עצמה — קען אויך ער מקריב זיין אַ פסח שני ; און נאָך מער : עס איז פאָראַן אַ כלל <sup>55</sup> אָז "האומר אחטא ואשוב כו' "

52) שהרי זה תוכן ביאור ענין פ"ש (ראה בפנים בסופו) : עס איז ניטאָ קיין פאָרפאלען כו'. ויש לקשר זה עם הביאור דפ"ש ענינו אתהפכא (אוה"ת בהעלותך ע' שסדח).

53) ראה תניא ספ"מ (בהגהה), אגה"ק סכ"ו (קמד, א) ובארוכה — לקו"ת ויקרא (ה, סע"א ואילך) שמקרא הוא בעשי'.

53\*) ראה שם הערה 12.

54) ע"ז לה, א ופרש"י שם.

55) משנה יומא פה, ב.

דעריבער שטערט זי צו דעם ענין ההעלאה מלמטלמ"ע, וועלכע דאָרף אָן אידן אויפהויבן פון עולם הגשמי — לעולם הרוחני, ובפרט טומאת מיתה, וואָס ענינה (דמיתה) איז דאָך אָז דער גוף איז אדרבא יורד ממדריגתו ווי ער איז געווען חי.

"הי' חוץ לעזרה", וואָס דאָס איז דאָך נוגע צום גוף (וואָרום דער דין בשייכות מיט "הי' חוץ לעזרה" איז דאָך אפילו בעת ער האָט אַ רצון חזק צו זיין אין דער עזרה, ובמילא, איז ער מצד הנפש אין דער עזרה <sup>56</sup>, אָבער מצד הגוף איז ער מחוץ לעזרה), איז דאָס דער היפך פון ענין ההמשכה שבפסח — וואָס דריקט זיך אויס, אין אכילת הפסח — כפשוטה — ווערן אַ חלק פון בשר גוף הגשמי.

טז. דאָס איז אויך דער ביאור (בדא"פ בפנימיות הענינים) וואָס די תקנה צו מאַכן אַ פ"ש פאָר אַ "טמא לנפש או בדרך רחוקה", שטייט אין תושב"כ בפירושו; משא"כ "חמצו קיים", וואָלט מצד תושב"כ אליין געקענט זיין אַ סברא אָז ער קען קיין פ"ש ניט מאַכן, און מ'דאָרף אָנקומען צו פרש"י (תושבע"פ) אָז אויך ער האָט די תקנה פון פסח שני :

וויבאלד אָז חמץ איז דער היפך פון כללות ענין הפסח (ניט ווי טומאה און דרך רחוקה וועלכע זיינען מנגד בלויז צו פרטי עניני הפסח — ההעלאה און

ונת' בלקו"ת תבא מג, ג) שטהרה שייך לריח, והרי ריח היא דבר שהנשמה נהנית ממנו (ברכות מג, ב). ולהעיר גם מזה שענין ההעלאה קרבנות היא בחי' ריח (לקו"ת שמע"צ צב, ד. ובכ"מ).

51) כמאמר הבעש"ט (הנבא בד"ה מים רבים תרל"ו פק"ג, ד"ה רפאני חצרת" פ"ה) שבמקום שרצונו של אדם שם הוא נמצא כולו.

וואָס דאָס איז מתאים מיטן מאמר הידוע "פון כ"ק מו"ח אדמו"ר, אָז ענינו פון פסח שני איז: "עס איז ניטאָ קיין פאַרפאַלן", מען קען אַלע מאָל פאַריכטן".

(משיחות ש"פ בהעלותך ושלח תשכ"ו)

רוצים ליגאל (ראה הערה הקודמת) — כן הוא. וכמו שדובר כמה פעמים (וראה בארוכה לקו"ש ח"א ע' 252. ח"א ע' 2 ואילך) בפירוש "אילו הי' שם לא הי' נגאל", שדוקא "שם", במצרים (קודם מ"ת) לא הי' נגאל, אבל בגאולה העתידה (מכיון שעכשיו הוא כבר אחרי מ"ת), יגאלו כולם, גם סוג הרשעים שלא נגאלו ממצרים, וכמש"נ (ישעי' כו, יג): ובאו האובדים בארץ אשר גוי בירושלים. וראה ד"ה והי' גוי ובאו גוי (בלקו"ת וכו' ותשרי תש"ג).\*

60) היום יום שם. ולהעיר ממ"ש שם "אפילו מי שהי' טמא, מי שהי' בדרך רחוקה, און אפילו "לכם", אָז דאָס איז געווען ברצונו" — שמבאר הענין דפ"ש — כפשוטו של מקרא — כשזדונו הי' בזה שהי' טמא או בדרך רחוקה (וכהלשון "אָז דאָס איז געווען ברצונו"). וי"ל דלא נחית במאמר זה לפרט כל הפרטים גם המובאים בתושבע"פ.

— כי מעלה מיוחדת בפ"ש, שגם כשזדונו הי' בענין הקרבת הפסח עצמו (שבזה שייך הסברא דאין קטיגור נעשה סניגור) אין בזה מלכתחלה כל הענין ד"אין מספיקין" ואדרבה. וראה הערה הבאה.

(\* וראה בארוכה לקו"ש ח"א שיחה א' לפ' שמות.

אין מספיקים בידו לעשות תשובה" און דער טעם איז "הואיל והתשובה גורמת לו לחטוא" "ווי"ל <sup>56</sup> או דאָס איז בדוגמת "אין קטיגור נעשה סניגור" <sup>57</sup>].

אָבער בנדו"ד (ולפוסקים הנ"ל) גע' פינט מען ניט בשום מקום אָז אויב איינער האָט ניט מקריב געווען דעם קרבן פסח במועדו (בזדון) און פאַר' לאַזט זיך אויף דעם פסח שני — אָז ס'זאל אים ניט העלפן קיין פסח שני <sup>58</sup>.

56) אגה"ת פי"א.

57) ראה צפע"נ ה' יבום פ"ד ה"ב (לענין אחטא ויוה"כ מכפר).

58) וגם בענין יצי"מ (השייך לפסח) — ראה לעיל שוה"ג להערה 19 שכללות החג יצי"מ נקרא ע"ש הפסח — חג הפסח) מצינו כן, שאותם הרשעים שלא היו רוצים לצאת ממצרים, מתו בשלשת ימי אפלה (שמו"ר פי"ד, ג' רש"י שמות י, כב) — אף ששאר הרשעים, ואפילו עובדי ע"ז (ראה ילקוט ראובני שמות יד, כז. וז"ב קע, ב. תנחומא תשא יד) יצאו ממצרים (והרי הרצון לא לצאת ממצרים אינו בערך כלל לחטא ע"ז) — כי הרצון לא לצאת ממצרים הוא בענין זה עצמו ואין קטיגור נעשה סניגור. 59) באגה"ת שם (וכ"ה בתניא ח"א פכ"ה): "אבל אם דחק כו' מקבלין תשו' בתו' (וראה לקו"ש ח"ד ע' 1153 הערה 16, די"ל שהתשובה דדחק נעלית יותר מיו"כ — ראה לעיל הערה 57). אבל מעלה בפסח שני שאין בזה מלכתחלה כל הענין ד"אין מספיקין" ואדרבא: נצטווה להקריב פסח שני. וראה לקו"ש ח"ח ע' 122 ואילך.

ולהעיר, שגם בענין גאולת הרשעים שאינם

(\* וי"ל, שזוהו גם מה שהלימוד אָז עט איז ניטאָ קיין פאַרפאַלן כו" (היום יום ע' נג) הוא מפסח שני דוקא (ראה לקמן בפנים)



## בהעלותך ב

אין ספרי (און אין רש"י) "שמונה ע"ג מנורה"?

אויך אין מדרש איז ניט מובן, וואָס ער איז מסיים "שנאמר ולא קם נביא עוד בישראל כמשה": אפילו לויט דער ס"ד פון מדרש אַז "חסר משה מנבוא" אתו", קען דאָך אויך געמאַלט זיין, אַז מצד גודל העילוי פון נבואת משה, איז אפילו לאַחרי ווי "חסר", איז ער נאָך אַלץ גרעסער פון אַלע אַנדערע נביאים און אויך פון די זקנים. היינט וואָס איז די רא' פון פסוק "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה" אַז "לא חיסר כלום"?

ב. פאַראַן מפרשים וואָס גיבן אַ טעם אָף דעם וואָס דורכן "ואצלתי גו'" האָט ביי משה'ן גאַרניט געפעלט, אַז דאָס איז דערפאַר וואָס ביי איבער-געבן אַ דבר רוחני איז בכלל ניט שייך קיין חסרון.<sup>6</sup>

אַבער דערפון וואָס דער ספרי און רש"י זאָגן דעם ענין בסגנון פון אַ חידוש אַז משה איז דאָן געווען "דומה לנר כו'", ובפרט אַז אין מדרש איז

א. אויפן פסוק ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם, שטייט אין ספרי (און רש"י ברענגט עס בפירושו על התורה): "למה משה דומה באותה שעה, לנר שמונה ע"ג מנורה ודלקו ממנו נרות הרבה: ולא חסר אורו כלום, כך לא היתה חכמתו של משה חסרה כלום".

עד"ז שטייט אויך אין מדרש רבה: אויפן פסוק, וז"ל: "שמא חסר משה מנבואתו כלום, לאו. למה הדבר דומה, לנר שהי' דולק והדליקו ממנו כמה נרות ואור דליקתו לא חיסר, אף כאן משה משלו לא חיסר כלום, שנאמר: ולא קם נביא עוד בישראל כמשה".

דאַרף מען פאַרשטיין: צו דעם משל פון נר, אַז דורכן אַנציגנדן פון אים אַנדערע נרות פעלט אין אים גאַרניט, איז דאָך לכאורה ניט נוגע דער אָרט וואו דער נר געפינט זיך — און ווי מען זעט טאַקע, אַז אין מדרש שטייט בלויז "לנר שהי' דולק" און עס שטייט ניט וואו דער נר האָט זיך געפונען — צוליב וואָס שטייט

(1) פרשתנו יא, יז.

(2) בפרשיי: והכל מדליקין הימנו, וראה לקמן הערה 5, 30.

(3) פט"ו, יט.

(4) ברכה לד, י.

(5) וגם אינו מובן מ"ש רש"י "והכל מדליקין הימנו" — דלכאורה: (א) הרי רק הזקנים קבלו מרווח של משה, ומהו "הכל"? (ב) "ואצלתי גו'" הי' רק פעם אחת, וא"כ הו"ל לומר "לנר שמונה ע"ג מנורה ודלקו ממנו הכל" (ע"ד לשון הספרי), ומהו הלשון "והכל מדליקין כו'" שמורה שתמיד מדליקין הימנו?

(6) ובפרט, (שלפי הס"ד) אומר "שמא חסר משה מנבואתו כלום".

(7) וכמו ב"ונתתה מהודך עליו" (על יהושע), דהגם שהלשון "ונתתה" מורה ש' משנתן משה מהודו ליהושע נחסר אצלו (כדלקמן סעיף ב), וראה לקמן הערה 12, שכה"ג גם דעת הספרי ורש"י, ובכל זה, "זני משה חכמה פני יהושע כלבנה" (ספרי ורש"י פנחס כז, כ).

(8) ראה ראב"ע כאן: כי הרוח כמו החכמה, ואם תינתן מחכמת ראובן לשמעון לא תחסר חכמת ראובן רק נשארת כאשר היא.

הוד פון משה'ן יי.

און ווי דער מדרש זאָגט דאָרט אויף יענעם פסוק: „וסמכת את ירך עליו — כמדליק נר מנר, ונתתה מ' הודך — כמערה מכלי לכלי". ד.ה. אַז בלויז דער ענין פון „וסמכת גו' " איז געווען באופן פון „מדליק נר מנר" (אַז ביי משה'ן האָט דורך דעם גאָר־ניט געפעלט), אָבער דער ענין פון „ונתת מהודך" איז געווען באופן פון „מערה מכלי לכלי", וואָס דורכן איז בערגיגן פון איין כלי אין אַ צווייטער, פעלט די משקה אין די פריערדיקע כלי.

ג. נוסף לזה וואָס אויך ביי אַ השפעה רוחנית איז (כנ"ל ס"ב) שייך אַ חסרון

(נאָר עס קען אויך זיין אַ השפעה „כמדליק מנר לנר" — און ווי מען זעט ביי דער השפעה פון משה צו יהושע, וואו עס זיינען געווען ביידע אופנים: „וסמכת — כמדליק נר מנר, ונתתה מהודך — כמערה מכלי לכלי")

איז פון דעם וואָס דער מדרש מוז ברענגען אַ ראי' „שנאמר ולא קם עוד

דער קס"ד „שמא חסר כו' " און מ'דארף אַנקומען צו אַ ראי' פון אַ פסוק אַז „לא חסר כו' ", איז מוכח, אַז אויך ביים איבערגעבן אַ דבר רוחני איז שייך אַ חסרון.

אַ ראי' נוספת אַז אויך דורך השפעה רוחנית קען ווערן אַ חסרון ביים מש"פיע, איז פון פסוק „ונתתה מהודך עליו" \* (דער ציווי למשה ער זאָל געבן פון זיין „הוד" צו יהושע):

פון דעם וואָס דער פסוק באַנוצט זיך מיטן לשון „ונתתה" (דו זאָלסט געבן, פונקט ווי איינער גיט אַ מתנה צום צווייטן און זי איז שוין מער ניטאָ ביים נותן) — כאַטש ער האָט געקענט נוצן אַן אַנדער לשון (ווי דאָ — אויך בנוגע משה — „ואצלת", אָדער ווי בענין משה וגם יהושע דאָרט גופא, מיט צוויי פסוקים פריער, שטייט דער לשון „וסמכת את ירך עליו") — איז קענטיק יי, אַז די השפעה פון משה איז טאַקע געווען אין אַן אופן פון „נתינה", ד.ה. אַז דורכן געבן פון זיין הוד צו יהושע'ן האָט זיך טאַקע געפעלט דער (חלק י')

9) פנחס שם.

10) אבל לולא השינוי המנאמר לפני זה בענין דומה „ואצלתי", „וסמכת" — הי' אצ"ל (בדוחק עכ"פ) „שונתתה" הוא שם המושאל.

ועפ"ז יומתק המשך דברי המדרש שם (נעתק לקמן בפנים) „וסמכת את ירך עליו — כמדליק מנר לנר, ונתתה מהודך — כמערה מכלי לכלי" — כי (עיקר) הוכחת המדרש לפרש „ונתתה" הוא „כמערה מכלי לכלי" היא, לפי שבתחלה נאמר „וסמכת" ואח"כ משנה ואומר „ונתתה".

11) ראה ספרי ורש"י שם: מהודך ולא כל הודך.

וי"ל, שגם לפי המדרש „כמערה מכלי לכלי" — רק חלק חסר. ובזה יומתק ה' „כמערה" ולא „כמריק" (כבשהש"ר פ"א,

ג (\* ) — כי בשעת מית „הורקה" — מל' „ריק" — התורה מן השמים (ראה שבת פט, א: „תורה היכן היא"), משא"כ ב„ונתתה מהודך" — רק חלק מההוד ניתן ליהושע.

12) בילקו"ש פנחס שם: „מהודך ולא כל הודך למה משה דומה לאבוקה. לא חסר כלום". אבל מזה שהספרי ורש"י אינם מפרשים זה שם — אף שא"א ללמוד זה מ„ואצלתי גו'", שהרי שם נאמר ונתתה — מיכת שס"ל שנחסר מהודו של משה. כפשוטו ומשמעות הלשון (וכדעת המדרש שם המובא לקמן בפנים).

13) פכ"א, טו.

(\* ) ואף דעם קאי אלשון הכתוב „שמן תורק שמן" — באם נט ב„ונתתה מהודך" הי' באופן זה, הי' גם כאן נאמר לשון זה.

גו' " צו א מלך וואס האָט געזאָגט צו זיין שומר (ווען דער שומר האָט פון אים פאַרלאַנגט "הבא עוד אחרים שישמרו עמי" —) "והוי יודע שאין אני נותן להם שכר שמירה משלי אלא מתוך שכר שנתתי לך משם הן נוטלין שכר". און דער מדרש פירט אויס: "ואעפ"כ משה לא חסר כלום שלטוף ארבעים שנה אמר לו: קח לך את יהושע בן נון ונתתה מהודך עליו מה כתיב: "ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו".

— איז דערפון קענטיק, אַז מתחלה האָט ביי משה'ן טאַקע געפּעלט — וויבאַלד אַז די זקנים האָבן גענומען זייער שכר, פון דעם שכר וואָס איז באַשטימט (און געגעבן) געוואָרן צו משה'ן. נאָר דערנאָך איז "לא חסר כלום", ווייל דער אויבערשטער האָט עס אים שפּעטער משלים געווען.

וואָס דערמיט איז אויך פאַרשטאַנען דיק, וואָס אין דער ראי' פון מדרש (אַז "ואעפ"כ משה לא חסר כלום") פון פסוק "קח לך את יהושע גו' ", און "ויהושע בן נון מלא רוח חכמה גו' ", איז ער מדגיש "שלטוף אר-

נביא כו' ". איז מוכח, אַז מצד פשוט הענין וואָלט מען געזאָגט ווי דער קס"ד אַז דער "ואצלתי גו' " האָט יע געבראַכט אַ חסרון, נאָר דער פסוק ולא קם גו' איז מכריח דעם מדרש צו מחדש זיין אַז "משה משלו לא חסר כלום".

איז אָבער ניט מובן:

(א) אין פסוק "ואצלתי גו' " שטייט ניט דער לשון נתינה. איז פאַרוואָס זאָל מען אָננעמען — ווען ניט דער פסוק "ולא קם גו' " — אַז "ואצלתי" איז געווען אין אַן אופן פון חיסר און ניט כמדליק נר מנר?

(ב) אויב מצד פשוט הענין דאַרף אויסקומען אַז דורך "ואצלתי גו' " האָט געפּעלט ביי משה'ן, איז ווי זאָגט דער ספרי — און בפרט רש"י — בפשטות אַז "לא חסר אורו כלום", ניט ברענגענדיק דערצו קיין ראי'?

(ג) וויבאַלד אַז אין פסוק וואצלתי גו' שטייט ניט דער לשון נתינה, כנ"ל, דאַרף מען דאָך זאָגן, אַז דער קס"ד "חסר משה מנבואתו" (וואָס דער מד-רש דאַרף אים באַוואַרענען) איז (ניט מצד לשון הפסוק, נאָר) מצד דעם ענין וואָס איז דאָס מכריח (וכדלקמן ס"ז).

אָבער לפי"ז האָט דאָך דער מדרש געדאַרפט (ניט בלויז ברענגען אַ ראי' צו זיין חידוש, נאָר אויך) מסביר זיין און מבטל זיין הכרח הענין?

ד. ס'איז פאַראַן נאָך אַ מדרש " (אין דעם ענין פון "ואצלתי מן הרוח גו' ") וואָס זאָגט אויך אַז "משה לא חסר כלום".

אָבער יענער מדרש פאַרגלייכט דעם אויבערשטנס זאָגן צו משה'ן "ואצלתי

15) פנתס כו, יח.

16) ברכה לד, ט.

17) בדעת זקנים מבעה"ת (פרשתנו יא,

יז): משל למלך כו' מתוך שכר כו' ומסיים: משל לגו' כו'. אבל בפשטות — ובפרט שבמדרש שלפנינו אינו מסיים "משל לגו' — מהלשון "מתוך שכר כו' " משמע כי בפנים. וראה סה"מ תרכ"ח ע' סו (הובא לקמן הערה 25).

ועפ"ז יומתק: (א) מ"ש "ואעפ"כ משה לא חסר כלום". (ב) מ"ש "משה לא חסר" — ולא "משלו לא חסר" כבפיסקא יט במדרש. (ג) מה שזוקא בפסקא זו מוסיק "שלטוף ארבעים שנה", ולא בפסקא יט — אף שהכתוב "ולא קם נביא גו' " המובא שם, נאמר לסוף מ' שנה — כדלקמן בפנים.

„לא חיסר כלום“ — און דאָס מיינט דער מדרש מיט „שנאמר ולא קם גו“: וויבאלד אָז „ולא קם נביא עוד בישראל כמשה“, דערפאַר האָט גע- קענט זיין די האצלה פון רוחו של משה אין אַן אופן פון „לא חיסר כלום“, כדלקמן.

ועד“ז איז אויך בנוגע צום ספרי (און רש“י), אַז מיטן מוסיף זיין די ווערטער „שמונח ע“ג מנורה“ איז ער מבאר דעם טעם וואָס ביי משה'ן האָט זיך גאַרניט געפעלט דורכן „ואצלתי“.

כמו ויאצל (ס"א ויצל)\*, כי ואצלתי אצלת ויאצל — כולם פעל ותוכנם פעולה, משא"כ אצילי (רש"י) מביאו לראי אשר ואצלתי כאן פני וארבי) — הוא שם התואר. אלא שבואצלתי יש הכרח „מבחוק“ שלא לפרשו מלי הפרשה (וכפנים) ולכן מוכרח הפי' בדוחק\*\*.

ועפ"ז יומתק מה שרש"י (בפי' ואצלתי) מסתייע מהתרגום ורק אח"כ מביא „כמו ואל אצילי כו“ (כי מלי המקרא בפ"ע — ה"ז כמו ויאצל, וכפי' תולדות).

(\* לפענ"ד נכונה הגירסא המובאת (ב' כמה דפוסים) בחצעיג, „כמו ויצל“ (ויצא לא, ט) — והוא ממש ל' רש"י שם (לא, טו): כל ל' הצלה שבמקרא ל' הפרשה. (ומה שלא פרש"י זה בפסוק „ויצל“ (הקודי' מו) (לא, ט) — כי שם מצ"ע יל"פ גט מל' גאולה וכיו"ב (מ"החליף את משכורתו גו"ל), (המעתיק לא שם לבו להנ"ל (הצלה שבמקרא — ל' הפרשה) והוקשה בעיניו ה' שייכות ד'אצלת והפרשה ל'ויצל“ „תירץ“ זה ע"י הוספת א' ונעשה „ויאצל“ וק"ל.

וע"פ זה יתורץ בפשטות מה שלא הביא רש"י בתולדות שם „כמו ואצלתי“ — אף שנאמר (בפי' בהעלותך גופא) לפני „ויאצל“ וגם דומה יותר ל'אצלת“ שבפי' תולדות — כי ראייתו מפ' ויצא, כנ"ל.

(\*\* ואחרי שרש"י מפרש כן ב'ואצלתי“ — גם ב'ויאצל“ הפי' כן לרש"י בפ' בהעלותך, דאי לא תימא הכי — הו"ל לרש"י לפרש (ב'ויאצל“) ששונה פירושו מהסמוך לו באותו ענין.

בעים שנה כו“ — ווייל עס קען זיין אַז דער אויבערשטער האָט משלים געווען משה'ן (וואָס עס האָט זיך ביי אים געפעלט בעת'ן „ואצלתי גו“) ערשט „לסוף (אָדער במשך פון די) ארבעים שנה“, ווען ער האָט אים געזאָגט „קח לך את יהושע וגו“.

ה. ע"פ הנ"ל, קומט צו נאָך אַ קשיא אין דעם פריערדיקן מדרש וואָס ברענגט אַ רא"י צו „משה משלו לא חיסר כלום“ (ד.ה. אַז אויך בעת דעם „ואצלתי גו“) האָט זיך ביי משה'ן גאַרניט געפעלט) פון „ולא קם נביא עוד בישראל כמשה“:

דער פסוק „ולא קם נביא גו“ שטייט דאָך „לסוף ארבעים שנה“. איז אפילו אַז מ'וועט שוין מסביר זיין ווי פון דעם פסוק איז געדרונגען אַז משה'ס נבואה איז געווען אין דער זעלבער מדריגה ווי פריער — קען דאָך אָבער זיין אַז בעת דעם „ואצלתי גו“ איז „חסר משה מנבואתו“, נאָר דערנאָך, „לסוף ארבעים שנה“ — האָט עס אים דער אויבערשטער מש" לים געווען. ווי אַזוי איז דער מדרש מוכיח פון דעם פסוק „ולא קם גו“ אַז אויך בעת דעם „ואצלתי גו“ איז „לא חיסר כלום“?

ו. איז דער ביאור אין דעם: כאמור לעיל (ס"ג), אַז ווי עס לייגט זיך בפשטות, האָט דער „ואצל-תי“ געדאַרפט פועל'ן\*\* אַ חסרון אין משה'ן<sup>18</sup> — וואָס דעריבער, בשעת דער מדרש איז מחדש אַז „לא חיסר כלום“, דאַרף ער מסביר זיין ווי אַזוי

\* (17) ראה ג"כ שקו"ט ברמב"ן פרשתו יא, יו.

(18) ולכאורה י"ל שזהו ג"כ פי' (ה) עיקרי, ש'מצאנו לו חבר" — (ב'ואצלתי — וע"ד (תולדות כו, לו): לקח ברכתי ויאמר (אנפ"כ) הלא אצלת לי ברכה, וכי מפורש בפרש"י שם „אצלת, לשון הפרשה

אויב דער תלמיד איז אָבער בריחוק הערך פון רב, ער איז אין אַנאַנדער ״וועלט״ — מוז מען אים געבן משלים פון זיין ״וועלט״. דער ענין ווי ער איז אין דער וועלט פון דעם רב איז ניט פאַרשטאַנדיק לגמרי, ד.ה. ער איז ניטאָ אין דעם שכל פון תלמיד. אַז דער ענין ״גייט אַוועק״ פון דער וועלט (איידלקייט) פון רב — דאָ מאַלס קען ער ווערן בדרגא פון דעם תלמיד. וע״ד ווי אין די מחז״ל הנ״ל: מיר פאַרשטייען ניט וואָס איז דער ״רוח״ פון משה׳ן, אָדער זיין ״הוד״ (ובמילא אויך ניט דעם ״ואצלת״ ״ונתתה״ אין דעם) און דערפאַר זאָגט מען דעם משל ״נר״ א.ז.וו.

א צווייטע נקודה אין דעם: אַז דער רב איז מוסיף זיין תלמיד הסברה ודיבור אין דעם שכל וענין — גייט ער ניט אַוועק פון זיין דרגא (לגמרי), משא״כ אַז ער גיט עס אַ משל פון דעם תלמיד׳ס וועלט. אַנשטאַט ״רוח״ ״הוד״ — רעדט ער וועגן ״נר״ ״כלי״.

ה. האמור לעיל איז אַ הסברה בדרך אפשר — צו המבואר בחסידות, וואָס דורך דעם וועט מען פאַרשטיין בעניננו:

עס שטייט אין חסידות: ״וועגן די יאָרן וואָס אדה״ר, די אבות (אב״רהם, יעקב) און יוסף האָבן געגעבן צו דוד המלך״. אַז דאָס וואָס דורך

(20) ספּהמ״צ להצ״צ מצות מינוי מלך פ״ב, סה״מ הנ״ל שם. (וראה ספּהמ״צ שם, סה״מ שם (ע׳) סה) ובליקוטי לוי יצחק (ח״א) לזהר — ע׳ קלו, הטעם מה שדור חי רק ע׳ שנה ולא ק״מ שנה.)

(21) זח״א קסח, א. ונתבאר בספּהמ״צ שם ובסה״מ שם (ע׳) סב ואילך.) לקלו״צ שם ע׳ קל ואילך, ובזהר שם ואילך (ונתבאר בארוכה ב״מ מקומות הנ״ל) — גם הטעם מה שלא נתן לו יצחק (ובמקומו — נתן יוסף).

ווייל ער איז געווען דומה צו אַ ״נר״ שמונת ע״ג מנורה, כדלקמן.

דאָס הייסט, אַז דער ספּרי (ורש״י) און מדרש — כאַטש ביידע זאָגן אַז ביי משה׳ן האָט זיך ניט געפּעלט דורך ״ואצלתי גו״ זיינען זיי אָבער מחולק אין דעם טעם הדבר: דער ספּרי און רש״י זאָגן, אַז דאָס איז ווייל משה איז דאָן געווען ווי אַ ״נר״ שמונת ע״ג מנורה, און דער מדרש זאָגט אַז דאָס איז מצד דעם גודל העילוי פון מד״ריגת נבואת משה, וואָס ״ולא קם נביא עוד בישראל כמשה״.

ז. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים אַ דוגמא פון אופני הלימוד פון אַ רב מיט אַ תלמיד: אויב זיי זיינען בערך איינער צום צווייטן — איז דער חילוק צווישן זיי לערנענדיג אַן ענין אַז דער תלמיד מוז אַנקומען צו (מער) הסברה ואריכות הדיבור (משא״כ דער רב), עס בלייבט אָבער אויך אין דער אר״י כות ההסברה — די איידלקייט פון דעם רב׳ס שכל — דער ענין איז ניט אַוועק געגייזן פון זיין דרגא ווי זי איז באַם רב.

(וע״ד החילוק פון משנה וברייתא וגמרא — ובל״ הרמב״ם י״, אַז די רייד פון רבינו הקדוש אין משנה איז ״דבר קצר וכולל ענינים רבים והי׳ הכל מבואר לו לחודד שכלו אבל למי שהוא פחות ממנו הענין הוא עמוק בעיניו״, און דערפאַר האָט מען שפּעטער מחבר געווען תוספתא און ברייתא, אָבער זיי זיינען געווען ניט ״כצחות דברי ה׳ משנה ולא כתקון עניני׳ וקוצר מלי׳״, ביז אַז דערנאָך האָט מען געדאַרפט אַנקומען צום חיבור פון ״תלמוד״ (כ״ו).

(19) פּיה״מ — בהקדמתו — ד״ה אחר כן ראה.

וואלט מען אָנגענומען (כנ"ל ס"ו) אָז די השפעה פון משה'ן צו די זקנים איז געווען באופן וואָס האָט גע'פועל'ט אַ חסרון ביי משה'ן — כאָטש אין דעם פסוק „ואצלתי גו'“ שטייט ניט דער לשון נתינה — וואָרום מצד דעם ריחוק הערך פון די זקנים ייִ לגבי משה'ן (וואָס זיי זיינען דאָך גידערייִ קער אפילו פון יהושע), איז בכדי אָז רוחו של משה זאל אָנקומען צו זיי מוז ער אָוועקגיין (נחסר ווערן) פון מקומו ומדריגתו של משה ייִ.

ט. ולכאורה, וואָס איז טאָקע דער טעם פון ספרי (ורש"י) און מדרש, אָז ביי משה'ן האָט ניט געפעלט דורכן „ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם“ — קען מען עס מסביר זיין אין צוויי אופנים:

(24) ועפ"י יומתק מה רש"י בפרשתנו מעתיק לפני פירושו, התיבות „ושמתי עלי“ — אף שלכאורה, מה שהזקק לפרש „שאיך אורו חסר כלום“ הוא מצד „ואצלתי מן הרוח אשר עליך“, ומאי נפק"מ מי הוא המקבל — כי הס"ד לומר ש„אורו חסר“ הוא מצד ריחוק הערך של „עליהם“ — הזקנים.

(25) ע"פ מ"ש בפנים, יובן מ"ש בסה"מ שם „וכך הי' במשה שנאמר בו ונתתה מהודך עלי נתינה ממש שנחסר בו אותו האור שנתן ליהושע, וכן לזקנים דכתב ואצלתי . . . לפי שהוא מגבוה לנמוך“

— דלכאורה: (א) מדוע מקדים בהמאמר ההוכחה מ„ונתתה“ שבפ' פנחס לפני „ואצלתי“ תי" שבפ' בהעלותך? (ב) מכיון שזיעה השני' שבמדרש יחידאה היא, וברוב המקור מות (ספרי, רש"י וזיעה הראשונה שבמדרש) מבואר שגבי זקנים לא נחסר מאורו של משה — למה כתב בהמאמר „וכן לזקנים כו'“ ? —

כי ההוכחה להכלל שבכל מקום שצריך ירידה . . . בהכרח שיחסר כו', היא מ'ונתתה מהודך עליך' מא"כ מ„ואצלתי מן הרוח“ אינו רא"י — שהרי לא נאמר שם נתינה, אלא שלאחרי שכתב שב„ונתתה מ'

דעם אָוועקגעבן פון זייערע יארן צו דוד המלך האָבן די יארן געפעלט ביי זיי ייִ — ניט „כמדליק נר מנר“ — איז עס ווייל אדה"ר און די אבות ויוסף זיינען געווען אין דער מדריגה פון אצילות, און דוד איז בחינת ה' מלכות וואָס קומט אַראָפּ אין ביי"ע, און וויבאַלד אַז אצילות לגבי ביי"ע איז באין ערוך, איז בכדי אָז די המשנה פון אצילות (פון אדה"ר און די אבות ויוסף) זאל קומען אין ביי"ע (דוד), מוז זי „אָוועקגיין“ פון אצילות.

ובדוגמת אַ נר, וואָס (כאָטש אָז דורך זיין לייכטן בסמיכות מקום, פעלט זיך גאַרניט אין אים, איז אָבער) אויב מ'וויל אָז זיין ליכטיקייט זאל אָנקומען למקום רחוק, מוז מען צוֹ נעמען דעם נר פון זיין פריערדיקן אָרט און אַריבערפירן אין דעם נייעם אָרט.

און דערמיט איז חסידות אויך מס' ביר ייִ פאַרוואָס די המשכת ההוד פון משה צו יהושע איז געווען אין אָן אופן פון נתינה, און ניט „כמדליק נר מנר“ — וואָרום יהושע און משה זיינען געווען באין ערוך זה לזה, און דעריבער, איז כל זמן דער אור גע'פּינט זיך במקומו ומדריגתו של משה, קען ער ניט אָנקומען צו יהושע; און בכדי אָז יהושע זאל יע האָבן דעם אור, האָט דער אור געמוזט „אָוועק־גיין“ און נחסר ווערן פון משה'ן.

ועפ"י איז אויך פאַרשטאַנדיק דער טעם הקס"ד פון מדרש, וואָס ווייזט אָז אָן דער באַוואַרעניש פון מדרש

(22) שלכן נאמר ע"ז „חיים שאל מן נתת לו“ (תהלים כא, ה. זהר שם), כי זהו דוגמת „הנותן מתנה לחבירו, שמשנתנה לחבירו נחסרת אצלו“ (ספיה"צ שם קט, ב. וראה גם סה"מ שם ע' טו).

(23) סה"מ שם.

משה גלייך צו אַ „נר שמונח ע"ג מנורה": אַז דער טעם דערפון וואָס ער האָט ניט געדאַרפט האָבן קיין ספּע־ציעלע ירידה בכדי צו משפיע זיין צו די זקנים — ניט ווי אַ נר, וואָס בכדי צו לייכטן למקום רחוק דאַרף ער נעק ווערן ממקומו הראשון — איז עס, ווייל באותה שעה איז ער שוין געווען „מונח ע"ג מנורה" (בחי' מלכות<sup>20</sup>). ער האָט שוין ירד געווען אין אַזאַ דרגא וואָס „הכל<sup>20</sup> מדליקין הימנו".

אַבער מצד מדרש אגדה, פנימיות התורה, איז דער הסבר<sup>21</sup> לאידך גיסא: אַז דאָס וואָס „משה משלו לא חסר כלום" איז עס מצד זיין גודל העילוי:

וויבאַלד אַז „ולא קם נביא עוד בישראל כמשה"<sup>22</sup>, איז דעריבער ביי אים ניט געווען קיינע הגבלות, און ער האָט געקענט מאיר זיין למקום רחוק, בלייבנדיק במקומו ומדריגתו<sup>23</sup> (ממכתב תשכ"ו)

א) אַז דאָס איז מצד דעם וואָס משה איז דאָן געווען אין אַ נידעריקע מדרגה, אַזאַ מדרגה וואָס איז בערך הזקנים.

ב) אַז אדרבה, דאָס איז מצד דעם גודל העילוי פון משה'ן, אַז ער האָט געקענט מאיר זיין, בלייבנדיק במקומו ומדריגתו, אויך למקום רחוק שלא בערכו.

און אין דעם זיינען מחולק דער ספרי (ורש"י) מיטן מדרש:

מצד פשט און הלכה (רש"י וספרי) וואָס זיינען פאַרבונדן מיט עש"י, קומט אויס, אַז משה איז דאָן געווען אין אַ מדרגה וואָס איז בערך צו די זקנים, וואָרום וויבאַלד אַז „לא נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל"<sup>24</sup>, איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז דורכן חטא ה' מתאוננים איז געוואָרן אַ ירידה אויך אין משה'ן, ביי אַז (ווי רש"י זאָגט פריער<sup>25</sup>) „תשש כחו של משה כ' נקבה" (בחי' מלכות מקור לבי"ע).

און דערפאַר שטייט אין ספרי און רש"י, אַז „באותה שעה"<sup>26</sup> איז געווען

הורך נחסר האור מצד ריחוק הערך של יהושע, מוסף „וכן לזקנים כו'" (כדיעה השני' שבמדרש), כי בפשטות צ"ל שגם גבי הזקנים הי' צ"ל ההמשכה באופן של חסרון — ובמכ"ש ממה שהוצרך להיות כן גבי יהושע.

26) ברכות לב, א. פרש"י תשא לב, ז. 27) פרשתנו יא, טו. ולהעיר גם מ' פרש"י יא, כב, „ואיוו קשה זו או שמעו נא המורים".

ווי"ל, שהדיעה שהובאה בסה"מ שם היא כדעת ר"ש (ברש"י שם) שגם באותה שעה הי' משה בדרגת „בכל ביתי גוי", ודעת הספרי ורש"י כאן היא כדעת ר"ע שם. ולהעיר, שדעת ר"ע היא כמשמנו — והרי פרש"י עה"ת ענינו — לכל לראש — פשט. 28) ועפ"י יובן הלשון „באותה שעה", לכאורה — מיותר.

29) לקו"ת פרשתנו לב, א.

30) לשון רש"י כאן, ועי"פ מ"ש בפנים, יתורצו הקושיות דלעיל הערה 5 — כי כונתו בזה להדגיש ירידתו של משה, שהי' דומה באותה שעה לנו שמונח ע"ג מנורה, שכולם יכולים תמיד להדליק מדרגא זו.

31) ולהעיר, שלפי המבואר בפנים, גם לפי דיעה השני' שבמדרש הי' משה או במדרגה נעלית יותר מכמו שהי' לפי דעת הספרי ורש"י.

32) ברכה לד, י. וראה פרשתנו (יב, ז"ח) ובמפרשים. רמב"ם הלי' יסוה"ת פ"ז ה"ו, פיה"מ פ' חלק ביסוד הז'. מו"נ ח"ב פל"ה, פל"ט.

33) ועי' שנבואת משה הייתה באופן שגופו עומד על עמדו (ראה בהמצויין בהערה הקודמת).

## ש ל ח

העם" מיינט דאָס גאַנצע פּאַלק, און דעריבער דאַרף עס רש"י מפרש זיין, איז אָבער שווער: אַט-דער פירוש "את כולם" איז דאָך מפרש די ווער-טער "את העם" — ניט די ווערטער "ויהס כלב". איז פאַרוואָס זאָגט עס רש"י אויף "ויהס כלב" (און בהמשך צו זיין טייטש "השתיק")?

ב. בנוגע צו רש"י'ס חידוש "את כולם" און דעם המשך פון זיין חי-דוש צום-פירוש "השתיק", האָט מען לכאורה געקענט פאַרענטפערן:

דער תרגום אונקלוס (וואָס ער איז קרוב צו פשוטו של מקרא: און אין פיל ערטער ברענגט רש"י אַ רא'י פון אונקלוס) איז מתרגם "ויהס כלב — ואצית כלב" (ער האָט דעם פּאַלק געמאַכט זיך צוהערן) — און אויך רש"י קען אַזוי טייטשן, ווי מ'געפינט ענלעך דערצו — "הסכת ושמע".<sup>2</sup> אויך קען מען טייטשן "ויהס" מלשון הסתה,<sup>3</sup> אַז כלב האָט זיי צוגערעדט, איינגערעדט. לויט די ביידע פירושים איז פאַרשטאַנדיק, אַז "את העם" איז פירושו כפשוטו: כלב האָט געמאַכט אַז דאָס (גאַנצע) פּאַלק זאָל זיך צו-הערן צו משה; אַדער ער האָט איינגערעדט דאָס (גאַנצע) פּאַלק זיי זאָלן

א. פון פסוק ויהס כלב את העם אל משה גו', איז רש"י מעתיק "ויהס כלב", און איז מפרש: "השתיק את כולם".

בהשקפה ראשונה לערנט מען, אַז רש"י מיט זיין פירוש איז אויסן צו אָפטייטשן דעם וואָרט "ויהס" — אַז ער מיינט "השתיק".

אָבער עפ"ז איז שווער:

(א) פאַרוואָס איז רש"י מעתיק דעם וואָרט "ויהס" כלב" בעת ער איז מפרש נאָר "ויהס"?

(ב) צום סוף פון אַלע זיינע פי-אין אונזער פסוק שטעלט זיך רש"י נאָכאַמאָל אויפן וואָרט "ויהס" און איז מפרש: "לשון שתיקה", און ברענגט דאָרט דוגמאות פון אַנדערע ערטער וואו "הס" מיינט שתיקה — היינט ווי קען מען זאָגן אַז מיט זיין גאָר ערשטן פי' "ויהס כלב — השתיק את כולם" מיינט ער אָפטייטשן דעם וואָרט "ויהס" (אַ זאָך וואָס ער טוט ערשט גאָר צום סוף)?

(ג) צוליב וואָס איז ער מוסיף (נאָך זיין פירוש "ויהס — השתיק") די ווערטער "את כולם"? און די שאלה איז אַ דאָפּלטע: (א) וואָס איז רש"י מחדש מיטן זאָגן "את כולם"; אויך אַן פרש"י וואָלט מען עס לכאורה גע-וואוסט, וואָרום דער פי' הפשוט פון "ויהס כלב את העם" איז, אַז ער האָט משתיק געווען דעם גאַנצן פּאַלק? (ב) אפילו אַת"ל אַז אלולי פרש"י וואָלט מען ניט געוואוסט אַז "את

(2) משא"כ תרגום יב"ע שמביא — ואפילו במפורש ובכו"כ מקומות — מרח"ל ומתרגם כאן: וטריק כלב. עיי"ש.

(3) תבא כו, ט (וראה פרש"י שם).

(4) ראה סוטה לה, א: שהטיתו בדברים.

וראה גם "דקדוקי רש"י", שמפרש שכונת רש"י בפירושו "השתיק כו"י" היא — לשי-לול הפירוש ד"הסיתין".



„זיין“ צו משה'ן (ד. ה. אויף משה'ס צד).

אָבער לויט פרשײ „ויהס — השײ תיק“, איז מען לכאורה מוכרח צו לערנען, אַז „ויהס כלב“ גייט ניט אויף „את העם“ — וואָרום אין די פריערדיקע פסוקים ווערט דערציילט בלויז אַז די מרגלים האָבן גערעדט, עס ווערט אָבער ניט דערמאָנט אַז אויך דאָס פּאָלק האָט עפּעס גערעדט — ובמילא וואָלט מען לערנען, אַז כלב האָט געמאַכט שווייגן בלויז די מרג-ליים. און די ווערטער „את העם“ באַ-ציען זיך ניט צום „ויהס“ גופא, נאָר צו דער מטרה פון „ויהס“ — אַז ער האָט איינגעשטילט די מרגלים בכדי דער „עם“ זאָל זיך צוהערן צו זיינע רייד<sup>5</sup>. דערפאַר זאָגט רשײ „השתיק את כולם“, אַז כלב האָט געמאַכט שווייגן (ניט בלויז די מרגלים, נאָר אויך) דעם גאַנצן פּאָלק<sup>6</sup>, כּפּשטוּת לשון הכּתוב „ויהס כלב את העם“<sup>7</sup>.

מען קען אָבער אַזוי ניט ענטפּערן: (א) צו לערנען אַז „ויהס כלב את העם“ מיינט אַז ער האָט משתיק גע-ווען אימעצן אַנדערש „את“ צוליב

ג. דערנאָך שטעלט זיך רשײ אויף די ווערטער „אל משה“, און איז מפרש: „לשמוע מה שידבר במשה“ — אַז „אל משה“ מיינט (ניט צו משה'ן גופא — וואָרום דאָס האָט דאָך ניט קיין המשך צו „ויהס — השתיק“, נאָר) וועגן משה — וואָס כלב וועט רעדן וועגן אים.

אויך דאָ איז ניט מובן — ובהמשך צו פריער: וואָס איז מכריח רשײ'ן צו טייטשן אַז „ויהס“ מיינט „השתיק“, ובמילא מוז ער לערנען אַז „אל משה“ מיינט, צו כלב'ס רייד וועגן משה; ער האָט דאָך געקענט טייטשן אַז „ויהס“ מיינט „ואציית“ אָדער „וה-סית“, וואָס דאָן וואָלט מען געקענט לערנען „אל משה“ — צו משה'ן — כּפּשוּטו ממש<sup>8</sup> ?

אפילו את"ל אַז לדעת רשײ, איז דער איינציקער פירוש וואָס מ'קען לערנען אין ויהס איז לשון שתיקה — האָט מען דאָך אפילו לויט דעם פירוש געקענט לערנען „אל משה“ כּפּשוּט, אַז כלב האָט זיי געמאַכט שווייגן בכדי זיי זאָלן זיך צוהערן צו משה'ן. און כאָטש אין פסוק ווערט ניט דערציילט אַז משה האָט דאָן עפּעס גערעדט — קען מען אָבער לערנען, אַז כלב האָט

(5) וכפירוש הש"ח כאן (ומפרש כן בכ"וונת רש"י, אבל ראה להלן הערה 7).

(6) ואף שאינו מסופר בכתובים הקודמים שדיברו העם י"ל, שזה מובן מעצמו (ועד שלא הוצרך הכתוב לפרשו) שכשבאו המרגלים ואמרו „אפס כי עז העם גוי“ (ובפ"ט ששילוח המרגלים הי' „לפי שבאו ישראל ואמרו נשלחה אנשים לפנינו“ — רש"י ריש פרשתנו) — דיברו מזה כל העם. וראה רמב"ן (סוף פסוק כט): „ואז החלו כל העם להתאוונן וזה טעם ויהס כלב כו"י. — וראה עדי"ו ספורנו כאן.

(7) בש"ח כאן, שכונת רש"י ב„את כו"לם“ היא, שהשתיק רק את המרגלים. אבל בפשטות, הלשון „את כולם“ בא לרבות ולא למעט.

(8) אף שגם כפי „אל משה — במשה“ נמצא בכ"מ: וארא (ו, יג) אל בניי ואל פרעה גוי, ועוד.

השומע הי' סבור שבא לספר בגנותו, ומתוך שהי' בלבם על משה בשביל דברי המרגלים, שתקו כולם לשמוע גגותו.<sup>11</sup> אמר והלא קרע לנו את היים והוריד לנו את המן והגזיו לנו את השליו".

אויך דאָ דאַרף מען פאַרשטיין: פון וואָנען נעמט רש"י אַז כּלֵב הָאֵט גע- זאָגט דוקא די דריי ענינים וועלכע משה האָט פאַר זיי געטאָן (קרע את היים, הוריד את המן והגזיו את השליו), משה האָט דאָך געטאָן פאַר אידן אַ זאָכן, אָנהויבנדיק פון דעם עיקר — יצ"מ. וואָס זיינען דאָ נוגע דוקא אַט"די דריי זאָכן?<sup>12</sup>

די קשיא איז נאָך שטאַרקער:

בתואר של כבוד (כי אז לא הי' בכחו להשתיקם), בהכרח לומר שאמר „בן עמי רם". ובפרט שלשון זה משתמע לתרי אפי: הם סברו שאומר „בן עמרם" לפי שאינו מחשיבו\*, וכאילו שכל המעלה שלו היא רק שהוא בן עמרם (ראה סנה' מא, ריש ע"ב); ואליו דאמת, באמירת „בן עמרם" כבוד עוד יותר מזה שהי' קורא אותו בשמו ובתואר של כבוד, שהרי י"א (ש"ך י"ד סרמ"ב סקכ"ד) שבפניו אין להזכיר שמו כלל.

(11) ומה שכתב רש"י (לקמן יד, כד) „אמר אני עמכם בעצה . . . ועי' כן הי' בו כח להשתיקם" — „אני עמכם בעצה" היי' נו תוכן אמירתו (שבמקומה — היינו בקרא ידן — פירשה במילואה).

(12) ובפרט שבפרש"י האזינו (לב, מח) שמונה טובות שעשה משה לבני מוסיף גם יצ"מ, העלאת הבאר ונתינת התורה.

(\* אבל אין לומר שמ"ש רש"י „בן עמרם" ולא „משה" הוא רק בכדי שיתעו שכונתו לגנאי (ראה רא"ם כאן) — שהרי גם מהלשון „וכי זו בלבד עשה לנו" (גם באם הי' אומר „משה" היו סוברים שבא לספר בגנותו, ומנ"ל לרש"י שאמר זלם נתאמר במקרא זה „משה", כ"א „בן עמי רם" ? ולכן נראה שהוכחח רש"י היא — לפי שאסור לקרוא לרבו בשמו, כבפנים ההערה.

זיי שטיל געמאַכט מיט דער טענה זיי זאָלן זיך איינהערן צו משה'ן, ווי אַנ" דערע פון מפרשי המקרא לערנען " — אָדער: אל משה (זיי זאָלן הערן משה'ס מיינונג \*), וואָס ער (כלב) גייט זיי זאָגן) ויאמר עלה נעלה גו' — (און דער פי' „ויהס גו' אל משה" וועט זיין: „ויהס (השתיק)" דורך זיין טענה „אל משה"). און לאחרי זאת — „ויאמר (כלב) עלה נעלה וירשנו אותה". פאַרוואָס מוז רש"י לערנען „אל משה" — צו כלב'ס דיבור וועגן משה'ן, און ניט צו משה'ן?

ד. בעת רש"י איז מפרש „לשמוע מה שידבר במשה" (אַז כלב האָט אַלע- מען שטיל געמאַכט בכדי זיי זאָלן זיך צוהערן צו זיינע רייד וועגן משה'ן), איז רש"י מפרש דעם מיטעל ווי אזוי ער האָט עס דורכגעפירט: „צווח ואמר וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם".

(9) ועי' פירוש הספורנו כאן. וראה גם אה"ח ובמ"ח כאן.

(9\*) ועי' מתורצת תמי' גדולה, דלכא'ן: אין זה שתק משה ולא אמר דבר כל היום ההוא שהוציאו המרגלים דיבת הארץ וכל הי' לילה שלאחריו והיום? וגם דברי משה בזה ש' בפ' דברים (א, כט) — פשטות הכתובי' שם מוכיחה שבאו לאחרי „ותרגנו באהליכם ותא- מרו גו'" — שזה הי' לאחרי „לילה ההוא" — כמפורש בפרשתנו (דלא כמש"כ בספורנו כאן באופן „אולי"). וראה במד"ר ותנחומא כאן עה"פ אשתוללו אבירי לב.

(10) ראית רש"י שכלב אמר „בן עמי רם" ולא „משה" ובפרט שבקרא כאן מפורש „משה", וכדברי רש"י עי' „במשה": אסור לקרוא לרבו בשמו בלי קדימת תואר של כבוד — כמו „מורי", „רבי" וכיו"ב (סנה' ק, א ורש"י שם). וגם הבן חמש למקרא יודע מזה שהרי למד כבר את הכתוב „אדוני משה כלאם" (בהעלותך יא, כח), שבפשוטות מה שהוסיף יהושע „אדוני" הוא מטעם זה וגם בודאי חנכו אותו שלא יקרא את רבו בשמו בלי קדימת „רבי".

ומכיון שא"א הי' לכלב לקרוא את משה

וואגען נעמט רש"י אז "עלה נעלה"  
מיינט "אפילו בשמים כו" ?

מפרשים זאגן <sup>16</sup>, אז רש"י'ס הכרח  
צו לערנען "אפילו בשמים כו" איז  
פון דעם כפל הלשון "עלה נעלה";  
ווען קלב וואלט געמיינט די עלי' לא"י  
— וואלט געווען גענוג צו זאגן בלויז  
(איין מאָל) "נעלה".

מען קען אָבער אַזוי ניט לערנען,  
ווייל בכור"כ מקומות געפינט מען, אז  
בכדי צו מדגיש זיין אַן ענין, זאָגט  
מען ניט בלויז דעם "פעל" נאָר אויך  
דעם "מקור" (אַזוי ווי אין דער פרי"ד  
ערדיקער סדרה <sup>17</sup> וואו עס שטייט "ירק  
ירק"; און אויך אין אונזער פסוק  
גופא "יכול נוכל" <sup>18</sup>) — קען מען  
דאָך אויך דאָ זאָגן בפשטות, אז "עלה  
נעלה" מיינט לארץ־ישראל, און דער  
כפל הלשון איז בשביל ההדגשה וחיזוק  
הענין. פאַרוואָס לערנט רש"י אז דאָס  
מיינט "אפילו בשמים כו" ?

ו. צום סוף פון זיין פירוש אין  
פסוק זאָגט ער: "ויהס — לשון  
שתיקה", און בריינגט דוגמאות צו  
דעם.

איז ניט פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י  
וואָרט מיט זיין פירוש "ויהס לשון  
שתיקה", ביז לאַחרי זיין פירוש אויף  
"עלה נעלה": דאָס וואָס ער איז פריער  
מקדים זיין פּ"י אויף "אל משה" —  
קען מען מסביר זיין, אז דאָס קומט  
בהמשך צו זיין פירוש "השתיק את  
כולם" (אז ער האָט אַלעמען משתיק  
געווען בכדי "לשמוע מה שידבר ב"

רש"י'ס פירוש איז לכאורה גענומען  
פון גמרא <sup>19</sup>; און אין גמרא שטייט  
אז קלב האָט געזאָגט "הוציאנו ממצ"ר  
רים וקרע לנו את הים והאכילנו את  
המן". אָבער רש"י איז משנה און  
שרייבט אַנדערש ווי אין גמרא: ער  
איז משמ"ס "הוציאנו ממצרים" און  
איז מוסיף "והגיו לנו את השליו" <sup>20</sup> ?

ה. דערנאָך שטעלט זיך רש"י אויף  
די ווערטער "עלה נעלה" און זאָגט:  
"אפילו בשמים והוא אומר עשו סול"י  
מות ועלו שם, נצליח בכל דבריו".

איז אויך אין דעם ניט מובן: דער  
פּ"י הפשוט פון "עלה נעלה" איז  
לכאורה אַרויפגיין אין ארץ־ישראל  
— ובדוגמת "לא נוכל לעלות" <sup>21</sup> וואָס  
די מרגלים האָבן געזאָגט, וואָס דער־  
מיט ווערט געמיינט לעלות לא"י. פון

(13) סוטה שם.

(14) הטעם למ"ש רש"י "והוריד לנו את  
המן" ומשנה מלשון הגמרא "והאכילנו כו"  
— "ל בפשטות: (א) כוונת קלב היתה  
בעיקר [לא למנות הטובות שעשה משה,  
כ"א] להוכיח את כחו של משה (שיכול לעשות  
נפלאות כו' ולכן ע"י משה יכול נוכל לה).  
ולזה רא"י מהורדת המן \* (ב) מה שעשה  
משה הוא הורדת המן (שהרי אכלו אותו  
בעצמם ולא שמשה האכילם \*\*). שלכן, גם  
כ"פ האזינו שם (אף שמונה הטובות שעשה  
משה) — כותב רש"י "והוריד את המן".  
(15) יג, לא.

(\* משא"כ בסוטה שם י"ל שמונה ה"י  
טובות, שלכן חשיב "הוציאנו ממצרים" (אף  
שא"ז הוכחה על ירושת הארץ — ראה  
להלן ס"י) — כי היא טובה הכי גדולה  
(ראה רש"י יתרו י"ח, ט).

(\*\* ומ"ש (בהעלותך י"א, ד. יח) "מי  
יאכילנו בשר" (ולא "מי יתן לנו" וכיו"ב)  
— כי מכיון שהתאוו תאוה (לאכול), אמרו  
מי יאכילנו, שזה הניק להם. (ולהעיר, ש"י  
בדברי משה — שם, יג — מפורט תנה  
לנו בשר ונאכלה").

(16) ש"ח כאן.

(17) בהעלותך יב, יד.

(18\*) שהרי בודאי גם לפרש"י "אפילו  
בשמים" — המשך הכתוב "וירשנו אותה"  
מדבר בארץ ישראל (ולמד במכש"כ מעלי  
בשמים), וע"ז בא הטעם "כי יכול נוכל לה".

ח. ווען מען קומט אָפּשלאַגן אימען צנס אַ טענה, ובפרט ווען יענער האַלט זיך שטאַרק ביי זיין טענה, איז ע"פ רוב וויל ער זיך גאַרניט איינהערן וואָס דער צווייטער זאָגט און באַטראַכטן צי יענער איז גערעכט, און אפילו ווען ער הערט יע — איז עס אַן שימת לב.

און דאָס זאָגט רש"י, אַז דער אויפטו פון "ויהס כלב" איז באַשטאַנען אין דעם וואָס "השתיק את כולם": ער האָט געמאַכט שווייגן (ניט נאָר די מרגלים נאָר אויך) די אַלע אידן וואָס האָבן געהאַלטן מיט די מרגלים, ביז אפילו די מרגלים גופא וואָס האָבן געוואָלט באַווירקן דאָס פּאַלק אַז "לא נוכל לעלות"; זיי אַלע זיינען איינגעשטילט געוואָרן און זיך צוגעהערט צו כלב'ס דיבור במעלות משה (— מיינענדיק אַז ער וועט רעדן בגנותו).

און דערפאַר שטעלט זיך רש"י אויף "ויהס כלב" (ניט בלויז אויפן וואָרט "ויהס"), ווייל רש"י איז דאָ אויסן (ניט דעם טייטש פון וואָרט "ויהס" — דאָס איז ער מפרש בעיקר בסוף פירושו — נאָר) דעם חידוש וואָס איז געווען אין ויהס כלב, אַז כלב האָט משתיק געווען את כולם (אויך די וואָס האָבן געוואָלט הערן גנותו של משה), אַז אויך זיי האָבן זיך צוגעהערט (און איינגעהערט) "מה שידבר במשה" — צו כלב'ס רייד וועגן משה'ס . . מעלות!<sup>18</sup>

19) אבל אין לפרש שהכוונה בהתיבות "ויהס גו' אל משה" היא, שהשתיק אותם ע"י שחשבו שישפר בגנותו של משה (וכד' משמע קצת בגו"א כאן) — כי לפיז' אמר רתו "קרע לנו את הים וכו'" לא גרמוה כלל בפשוטו של מקרא, ואיך יתכן זה (ובפרט לפי המבואר להלן סו"ס ט'). ולכן

משה"), און דערפאַר איז רש"י מסמיך די ביידע פירושים. פאַרוואָס איז ער אָבער מפרש אויך די ווערטער "עלה נעלה" פאַר "ויהס לשון שתיקה"? ז. איז דער ביאור בכל הנ"ל, אַז מיט זיין פירוש אויף "ויהס כלב" און "אל משה", באַוואָרנט רש"י בדרך ממילא צוויי קשיות וועלכע שטעלן זיך ווען מען לערנט דעם פסוק:

א) וואָס מיינט דער פסוק מיטן דער ציילן "ויהס כלב גו'"; ער האָט דאָך געקענט גלייך אָנהויבן "וואמר כלב עלה נעלה וירשנו אותה" — צוליב וואָס דערציילט ער אַן ענין נוסף, אַז פאַר זיין זאָגן "עלה נעלה" האָט ער זיי איינגעשטילט!<sup>18</sup>

ב) די מרגלים האָבן דאָך ניט סתם אַזוי געזאָגט אַז מען וועט ניט קענען אייננעמען א"י, נאָך מער: זיי האָבן בכלל ניט געזאָגט אַז מען וועט ניט קענען אייננעמען א"י, זיי האָבן בלויז געזאָגט "אפס כי עז העם היושב בארץ וגו'" וואָס דערפון האָט מען פאַרשטאַנען אַז מען וועט ניט קענען קומען אין א"י; האָט דאָך כלב גע'דאַרפט פריער אָפּשלאַגן זייערע טענות, און דערנאָך זאָגן "עלה נעלה"?

און די צוויי קשיות פאַרענטפערט רש"י מיט זיין פי' אויף "ויהס כלב" און "אל משה", כדלקמן.

18) ואין לומר שכונת הכתוב ב"ויהס כלב" היא, לבאר איך הי' כלב יכול לומר "עלה נעלה גו'" לאחר טענות המרגלים (כי מסתמא הי' אז רעש במחנה ישראל, ולא הי' אפשר לשמוע קולם) — שהרי אפילו לאחר ש"ויתנו את קולם גו' וילונו גו'", אמרו יהושע וכלב "טובה הארץ מאד מאד גו'" וכל העדה שמעו מה שאמרו (כדמוכח ממה שרצו לרגום אותם), אף שלא היתה אז ההקדמה ד"ויהס".

שאפן די מסקנא „לא נוכל לעלות“ ומובן, אז דער סדר פון די טענות איז געווען מן הקל אל החמור:

לכל לראש האבן זיי גע'טענה'ט אז מצד דער שטארקייט פון די מענטשן און די באפעסטיקונג און גרויסקייט פון די שטעט אין ארץ ישראל, וועט מען זיי ניט קענען אייננעמען. אבער מיט דער טענה האבן זיי זיך ניט באגנוגנט. זיי האבן געוואוסט אז אידן זיינען מאמינים בני מאמינים, ובמילא גלויבן זיי זיכער אז וויבאלד דער אויב בערשטער האט געהייסן גיין קיין א"י, וועט ער זיכער פאר זיי מאכן ניסים — וואס דעם אויבערשטן'ס ניסים האבן זיי דאך שוין אליין געזען — און זיי וועלן אייננעמען אויך א שטארקן פאלק.

דערפאר האבן זיי זיך מתחכם גע-ווען און דערמאנט עמלק'ן, אַנמערקב-דיק דערמיט, אז כשם ווי ביי מלחמת עמלק האבן זיך די אידן אָפגעברייט, כנ"ל, דערפאר וואָס זיי אליין האָבן דערויף געגעבן אַ נתינת מקום אַז עס זאָל זיין „הכלב בא ונושך את-כס“, מיט דעם וואָס ביי זיי איז גע-ווען אַ פֿסק „היש ה' בקרבנו אם אין“<sup>20</sup> —

(האָבן די מרגלים אָנגעוואונקען אַז) אזוי וועט אפשר זיין אויך איצטער: מצד דעם וואָס באַ די אידן איז ווידער אַזאַ ספק, והראי' זיי האָבן דאָך געזאָגט צו משה'ן „נשלחה אנשים לפנינו ויחפרו לנו את הארץ“ און ניט פאַר-לאַזט זיך אויף דברי הקב"ה „אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ טובה ורחבה“<sup>21</sup> (זיי האָבן, הייסט עס, גע-האַט אַ ספק אין דעם וואָס דער אוי-

עס בלייבט נאָך אָבער ניט מובן: וואָלטן די מרגלים גערעדט בגנותו של משה, איז דאָן פאַרשטאַנדיק אַז דורך זיינע רייד אין משה'ס מעלות האָט ער סותר געווען טענות המרגלים: די מרגלים האָבן אָבער בכלל ניט גע-רעדט וועגן משה'ן, זיי האָבן נאָר גע-טענה'ט „אפס כי עז העם היושב בארץ גו“, היינט ווי האָט דאָ געקענט ווירקן זיין ריידן במעלותיו של משה בעת ער האָט זייערע טענות ניט אָנגערירט? — דערפאַר לערנט רש"י, אַז ער האָט גערעדט וועגן אַועלכע מעלות פון משה'ן וועלכע האָבן אָפגעוואָרפן די טענות המרגלים, כדלהלן.

ט. די טענות המרגלים זיינען, בכלל, באַשטאַנען אין דריי ענינים: א) די גבורה פון די מענטשן און די שטאַרקייט פון די שטעט אין א"י גופא — „עז העם היושב בארץ והערים בצורות גדולות מאד וגם ילידי הענק ראינו שם“ (ב) אויך אויפן וועג, נאָך אַיידער מען גייט אַריין אין א"י, גע-פינען זיך פון די שבעה אומות — „החתי והיבوسی והאמורי יושב בהר, והכנעני יושב על הים ועל יד הירדן“ — וועלכע וועלן ניט דורכלאָזן צו קומען אין א"י. ג) בעת זיי האָבן דערמאָנט די אומות וועלכע געפינען זיך אויפן וועג קיין א"י, האָבן זיי צום אַלעם ערשטן געזאָגט „עמלק יושב בארץ הנגב“ — כאַטש עמלק איז ניט פון די שבעה אומות — ווי רש"י זאָגט „לפי שנוכו בעמלק כבר הזכירוהו מרגלים כדי ליראם“.

אַט-די דריי ענינים בדברי המרג-לים, האָבן אויסגעדריקט פאַרשידענע סברות און טענות וואָס האָבן גע-

(20) רש"י בשלח יו, ח.

(21) ראה רש"י ריש פרשתנו. וראה גם רש"י דברים א, כג.

מוכרח כפנינים. (או י"ל שב"אל משה" נר-מוז ב' הענינים).

פערט: „קרע לנו את הים“ — אויך ביי קי"ס האָט געדאַרפֿט זיין אַ מל־חמה, וואָס ע"פֿ טבע האָבן זיי ניט געקענט מנצח זיין, און דאָך האָט מען דאָן געזעהן אַז „קרע לנו את הים“ און עס איז גאָר צו קיין מלחמה ניט געקומען (דער אויבערשטער אַליין האָט מלחמה געהאַלטן פֿאַר אידן; ובמילא וועט אויך איצטער דער אוי־בערשטער מלחמה האַלטן פֿאַר זיי מיטן „עם היושב בארץ“<sup>23</sup>).

[און דעריבער האָט כלב געזאָגט „קרע לנו את הים“ און ניט „הוציאנו ממצרים“: וויבאַלד ער האָט זיי גע־וואַלט ענטפערן אויף דער טענה „כי עז העם גו'“, און דאָס איז דאָך פֿאַרבונדן מיט מלחמה אַנטקעגן „עם היושב בארץ“, האָט ער זיי ניט גע־קענט ברענגען אַ ראַי פֿון יצי"מ — דאָרט איז דאָך ניט געווען קיין מצב של מלחמה, אדרבה: די מצריים האָבן גאָר געטריבן די אידן אַרויסצוגיין פֿון מצרים<sup>24</sup>; דערפֿאַר האָט ער געזאָגט „קרע לנו את הים“, וואָס ביי קי"ס איז געווען „ה' נלחם להם גו'“<sup>25</sup>;

אויף זייער טענה „עמלק יושב בארץ הנגב“, האָט ער געענטפערט „הגיו לנו את השליו“<sup>26</sup>: אויך די טענה „מי

בערשטער האָט זיי צוגעזאָגט — בדוגמת דעם ספק „היש ה' בקרבנו אם אין?“, קען זיין אַז צוליב דעם חטא וועט דער אויבערשטער פֿאַר זיי ניט מאַכן קיין ניסים.

אַבער אויך מיט דער טענה האָבן זיי זיך ניט געקאַנט באַנגוגענען: ווי־באַלד אַז אויך לאַחרי זייער זאָגן „נשלחה אנשים לפנינו גו'“ האָט דער אויבערשטער מסכים געווען און גע־זאָגט „שלח לך אנשים ויתורו גו'“ (און זעלבסטפֿאַרשטענדלעך אַז דער שילוח המרגלים איז געווען אַ הקדמה מזאָל דערנאָך גיין קיין א"י<sup>27</sup>) — וועט דאָך זיכער דער אויבערשטער זיי געבן כח צו קענען אייננעמען א"י, — דעריבער האָבן זיי מוסיף געווען אַ דריטע טענה „והחתי והיבوسی וה־אמורי גו' והכנעני גו' על יד הירדן“, וואָס מצד דעם — „ולא תוכלו לע־בור“; דערמיט האָבן זיי געמיינט, אַז אפילו אויב דער אויבערשטער וועט יע ווייזן ניסים ביי כיבוש א"י — ווייל ער האָט אַנגעזאָגט אידן איינצור־נעמען א"י, איז אַבער קיין ראַי ניט אַז ער וועט מאַכן ניסים אויך ביי ענינים וואָס זיינען בלויז אַ הכנה צו כיבוש א"י.

און אויף דעם האָט כלב געזאָגט דריי ענינים וועלכע משה האָט געטאָן — קרע לנו את הים והוריד לנו את המן והגיו לנו את השליו — אַפֿ־שלאַגנדיק דורכדעם די דריי אויבנ־דערמאָנטע טענות פֿון די מרגלים.

י"ד. אויף זייער טענה „עז העם היושב בארץ גו'“, האָט ער געענט־

23) וכמו שאמר להם משה (דברים א, ל) „הוא ילחם לכם ככל אשר עשה אתכם במצרים“.

24) בא יב, לג, לוט.

25) בשלח יד, כה.

26) ואף שגם בקי"ס אמרו „המבלי אין קברים במצרים גו'“ (שם, יא) וגם ביר"ד דת המן — „וילונו גו'“ (שם טו, ב ואילך) [וכן במרה (שם טו, כד) ורפיידים (שם יז, ב) ועוד] — מ"מ הוזק כלב להביא רא"י משליו דוקא, כי לפני קי"ס „היו נתונים בצרה“ (רש"י שם יד, טו), וכן במן „הלחם שאלו כהוגן“ (רש"י שם טז, זח), [ועד"ז במרה שהכתוב מעיד „וזא

22) ואף שברש"י ריש פרשתו „חיהם שאני גותן להם מקום לטעות כו'“, הרי [נוסף לזה שהוא רק נתינת מקום] פשוט שהם לא ידעו שזהו נתינת כו'.

יא. עפ"ז ווערט אָבער שווער :  
וויבאלד אַז דורך ״ויהס כלב את העם  
אל משה״ דורך זיין זאָגן משה'ס  
מעלות, האָט ער שוין אָפגעשלאָגן די  
טענות המרגלים — צוליב וואָס האָט  
ער געדאַרפט מוסיף זיין ״עלה נעלה  
וירשנו אותה״ ?

מען קען ניט ענטפערן, אַז לאַחרי ווי  
ער האָט אָפגעשלאָגן אַלע טענות המ-  
רגלים (וואָס איז מרומז אין די ווער-  
טער ״אל משה״), האָט ער מסיים  
געווען די מסקנא און אויספיר פון  
דעם: ״עלה נעלה גו״ — ווייל פון  
לשון הפסוק ״ויאמר עלה נעלה גו״  
איז מוכח, אַז דאָס איז געווען אַן  
אמירה מיוחדת (און ניט דער אויספיר  
פון ״אל משה״).

— דערפאַר לערנט רש"י אַז ״עלה  
נעלה״ מיינט (ניט עולה זיין קיין א"י,  
נאָר אַ נייער ענין): ״אפילו בשמים  
כו״. כלב האָט דערמיט מוסיף געווען  
אַן ענין חדש, אַז אפילו ווען משה  
זאָל זאָגן ״עשו סולמות ועלו שם״  
(בשמים) וואָס דאָס איז ניט בלויז  
אַן ענין וואו מען דאַרף אָנקומען  
צו ניסים, נאָר \* ס'איז אינגאַנצן ניט  
בגדר מציאות העולם — איז אפילו  
אין אַזאַ פאַל ״נצלית בכל דבריו״.<sup>29</sup>

הענינים לפי סדר הזמנים (וראה לעיל הע'  
רה 27).

גם בפשוטו של מקרא מצינו דרגות  
בניסים — ראה פרש"י וזרא (ט, כד).  
30 והשייכות לדבריו ״אל משה״: בזה  
בא לחזק דבריו שיוכלו להכנס לא"י: מכיון  
ש״עלה נעלה״ — אפילו באם יאמר משה  
״עשו סולמות ועלו שם נצלית בכל דבריו״  
(אף שהו"ע של ״נמנעות״), הרי ודאי ש״  
״וירשנו אותה״ (שאי"ז פלא כ"כ כ״עלה  
נעלה״, ראה לעיל הערה 17).  
ו״ל, שמה שהווקק כלב לזה הוא \* —

יאכילנו בשר״ איז געווען בלויז ״שמ״  
בקשים עלילה״<sup>27</sup>, און פונדעסטוועגן  
— ״הגיו לנו את השליו״, איז דערפון  
מובן, אַז אויך לאַחרי שילוח המרגלים  
וועט זיי דער אויבערשטער ווייזן גי-  
סים;

און אויף דער טענה ״והחתי והיבوسی  
גו״ ועל יד הירדן״ איז געווען זיין  
ענטפער צו זיי ״הוריד לנו את המן״:  
אויך דער מן וואָס איז געווען אין  
מדבר, איז געווען ניט קיין ענין עיקרי  
— די גאַנצע הליכה במדבר איז דאָך  
געווען בלויז אַ הכנה אויף אָנקומען  
אין א"י.<sup>28</sup> און פונדעסטוועגן ״הוריד  
לנו את המן״ — איז דאָך דערפון  
געדروנגען, אַז דער אויבערשטער וועט  
מאָכן ניסים אויך אויפן וועג, ביי דער  
הכנה צו כיבוש ארץ ישראל.<sup>29</sup>

יכנו לשתות מים ממרה״ (אלא שהו"ל למי  
מר בקש עלינו רחמים ולא להתלונן —  
שם טו, כג, רש"י שם, כה). ועד"ז ברפ"י  
דים — ״ואין מים לשתות״ (בשלה יז, א),  
ובמילא אין משם ראי' לענין שילוח המרג-  
לים. ולכן הווקק כלב להביא ראי' משליו  
שביקשו עליה.

27 רש"י בהעלותך יא, א, ד.  
28 אפשר לומר, שב״הגיו לנו את השליו״  
התכוון גם ל״התעל השליו״ (בשלה טז, יג)  
— כי גם אז ״בשר שאלו שלא כהוגן״  
(רש"י שם, זח) — אף שע'ק' כוונתי  
היתה להשליו הנזכר בפי' בהעלותך, לפי  
שביקשו עליה. וראה להלן הערה 29.

29 אבל אין לומר יתירה מזו: גם בשביל  
הכניסה לא"י, לא הי' הכרח גמור לירידת  
המן, שהרי הי' להם צאן ובקר וכו' ובמילא  
לא היו מתים ברעב גם בלי מן. וא"כ מובן  
במח"ש שהקב"ה יעשה ניסים בנוגע להה'  
צנות המוכרחות בשביל הכניסה לא"י.

— שהרי מפורש בקרא (בשלה טז, ג)  
״להמת את כל הקהל הזה ברעב״ ועי'ז  
נאמר ד״לחם שאלו כהוגן״. ואף שהי' להם  
צאן ובקר הרי מפורש ״הצאן ובקר יש״  
חט להם ומצא להם״ (בהעלתך יא, כב).

29 ומה שרש"י מקדים ״הוריד לנו את  
המן״ ל״הגיו לנו את השליו״ — כי כתב

(\* בגו"א כאן: ״אפילו יש להם מזל  
גדול בשמים . . . עלה נעלה על המזל של״

(א) יהושע איז ניצול געוואָרן פון עצת המרגלים דורך תפלתו של משה<sup>32</sup>, משא"כ כלב האט עס גע"פ פועל'ט מיט זיין אייגענער תפלה וואָס "הלך<sup>33</sup> וגשתתח על קברי אבות שלא יהא ניסת לחבריו להיות בעצתם"<sup>34</sup>.  
 (ב) בעת יהושע וכלב האָבן געזאָגט אז מען וועט קענען אַריינגיין אין א"י, האָבן "כל העדה" (אפילו די וואָס זיינען ניט געווען אַזוי שטאַרק באַ-ווירקט פון טענות המרגלים<sup>35</sup>) גע"פ וואָלט "לרגום אותם באבנים"<sup>36</sup>, משא"כ בעת "ויהס כלב" איז השתיק את כולם, האָבן זיך אַלע אידן (אפילו די מרגלים אַליין) צוגעהערט צו אים (כנ"ל סעיף ח').

(ג) ווען יהושע וכלב האָבן געזאָגט "ואתם אל תיראו את עם הארץ", האָבן זיי עס מסביר געווען ע"פ שכל — "סר צלם — כשרים שבהם מתו"<sup>37</sup>; משא"כ כלב, איז נוסף צו זיינע טענות ע"פ שכל "והלא קרע לנו כו' " וועלכע האָבן סותר געווען טענות המרגלים, האָט ער מוסיף געווען "עלה נעלה אפי' בשמים", אַז אפי' ווען משה וועט זאָגן אַן ענין פון "גמנעות" וואָס האָט כלל קיין אַרט ניט אין שכל "נצלח בכל דבריו". וי"ל, אַז די דריי ענינים הנ"ל זיינען תלויים זה בזה, כדלקמן.

און לאחר ווי רש"י איז מבאר די שייכות פון ויהס כלב צו די טענות המרגלים, וואָס ווערן געבראַכט אין די פריערדיקע פסוקים (וואָס אין דעם איז ניט אַזוי נוגע דער גענויער אָפטייטש פון וואָרט "ויהס"), איז ער מפרש דעם טייטש פון וואָרט "ויהס" אַז ס'איז "לשון שתיקה"<sup>38</sup> — און ע"ד פרש"י אין אַנהייבס פון דער סדרה: פריער ברענגט ער "שלח לך (און אויך דעם וואָרט) אנשים" און איז מפרש "למה נסמכה כו'" צו פריער, און דערנאָך ברענגט ער אַראָפּ נאָך אַמאָל "שלח לך" (אַבער ניט "אנשים") און איז מפרש פּרטים.

יב. צווישן די ענינים פון "יינה של תורה" אין פירוש רש"י דידן — אע"פ אַז סיי יהושע און סיי כלב זיינען ניט געווען בעצת המרגלים, זיינען אַבער דאָ באַזונדערע מעלות באַ יעדערן פון זיי לגבי דעם צווייטן. די מעלות אין כלב'ן אויף יהושע:

כי מכיון שראה שטענת המרגלים היא (לא רק מצד שטועים הם ודעתם שא"א להכנס לא"י, כ"א גם) לפי שרוצים כן (וכדמוכח ממה שהשתמשו בדבר שקר בטענתם — ראה רש"י לעיל פסוק כו), הרי אפשר שימצאו עוד טענות כאלו שלא יהי' לו מה להשיב עליהם מראיות ע"פ שכל. ולכן אמר "עלה נעלה אפילו בשמים" — אף שאין לזה שום מקום בשכל.  
 (31) ראה בספר זכרון על רש"י.

(32) רש"י פרשתנו יג, טז.

(33) רש"י שמ, כב.

(34) ראה גם אה"ח פרשתנו יד, כד.

(35) כמובן בפשטות, שא"א אשר ששים רבוא מישראל ויותר יהיו כולם מושפעים מטענות המרגלים באותה המדה.

וי"ל, שאלו שהעפילו (אח"כ) לעלות אל ראש החר (יד, מד), גם מקודם לא היו בעצת מרגלים כ"כ. וראה לקמן ע' 178 ואילך.

(36) פרשתנו יד, יו"ד.

(37) שם, ט ופרש"י שם.

הס'. ועד"ז הוא במשכיל לדוד כאן. אבל  
 (א) מלשון רש"י "עשו סולמות ועלו שם" מוכח, שכונתו היא — עלי' בשמים כפשוטו.  
 טו. ובפרט שהרי עדי' ממש הוא בפרש"י נח (יא, א). (ב) ממה שמפרש (דברים א, כח) "דברו הכתובים לשון הבאי" — ולא פירש שבאמירתם "ובצורות בשמים" כיוונו למזלן שבשמים (כבכלי יקר כאן פסוק כז) — משמע שלפי פירוש רש"י, לא דיברו המרגלים מענין מזלם.



לו די הגבלה פון „נמנעות“<sup>43</sup> —  
עלה נעלה אפילו בשמים.

יד. די הוראה פון כל הנל בע-  
בודתינו :

יעדער איד, אין וועלכן אָרט ער  
זאָל זיך ניט געפינען — וואָס וואו  
נאָר אַ איד קומט אין דאָך „מהוי“  
מצעדי גבר כוננו“<sup>44</sup> — אין ער אַ  
שליח פון אויבערשטן צו מאַכן פון  
דעם אָרט „ארץ ישראל“<sup>45</sup> : אָז די  
סביבה אין וועלכער ער געפינט זיך  
זאָל זיין אַזאָ וואו עס אין קענטיק  
דער ענין וואָס איז די מעלה פון ארץ  
ישראל מצ״ע — אָז „תמיד עיני ה'  
אלקיך בה“<sup>46</sup> — ניט בלויז שבת  
וי״ט, נאָר „מראשית השנה ועד אחר-  
רית שנה“<sup>46</sup>.

און וויבאַלד אָז אַ איד ווייס אָז  
„אין הקב״ה בא בטרוניא עם בריו-  
תיו“<sup>47</sup> ובפרט אָז ער זעט ווי כמה  
וכמה פון זיינע חברים האָבן מצליח  
געווען אין דער דאָזיקער שליחות  
און זיי האָבן געמאַכט זייער סביבה  
פאַר אַ אידישע סביבה, „ארץ ישׁ-  
ראל“ (אַ „אידישע“ שטיקל ערד),  
במילא גלויבט ער אָז אויך ער האָט  
בכח צו מאַכן פון זיין סביבה „ארץ  
ישראל“.

אשר בחי' זו אין קץ ותכלית כו"י, (ב)  
מכיון שלמעשה ידיך תכסוף, נמשך עיינו  
מבחי' אור הבל"ג, ככפנים.

43 ראה עדי' לקו"ש ח"ה ע' 126, שמצד  
האומד למעשרות דיצוק — ענין ההעלאה,  
נתרבתה התבואה מאה פעמים ככה לאחרי  
הצמיחה האחרית המדידה למעשרות. ע"ש.

44 תהלים לו, כג. וראה תורת הבעש"ט ע"ז  
(הובא בהיום יום ע' פח).

45 ראה עדי' מענה הצ"צ (אגרות קודש  
אדמו"ר מהור"י צ"ח ע' תפה. לקו"ש ח"ב סי' ע'  
621).

46 עקב יא, יב.

47 ע"ז ג, א.

יג. פון די מעלות אין „העלאה  
מלמטה למעלה“ אויף „המשכה מלמע-  
לה למטה“ : א) „המשכה מלמעלמ"ט",  
היות אָז עס קומט מלמעלה, נעמט  
עס ניט דורך אויף אַזויפיל דעם מטה.  
אַבער ביי „העלאה מלמלמ"ע" —  
ווערט דער „מטה“ גופא נתעלה.<sup>48</sup> (ב)  
דורך דעם זיכוך והעלאת המטה, איז  
מען משלים כביכול דעם כוסף  
ותשוקה שלמעלה וואָס „למעשה ידיך  
תכסוף“<sup>49</sup>, און במילא ווערט דורך  
דעם נמשך אַ סך אַ העכערער אור  
ווי דער אור וואָס ווערט נמשך מל-  
מעלה מצד עצמו.<sup>50</sup>

און דערפאַר, איז דוקא כלב וועל-  
כער איז ניצול געוואָרן פון די מרג-  
לים דורך זיין אייגענער תפילה —  
העלאה מלמלמ"ע,<sup>51</sup> ער דוקא האָט  
געהאַט בכח משתיק זיין את כולם ;  
פועלין אַ ביטול און אַן עלי' אויך  
אין דעם מטה ביו — אַפילו אין די  
מרגלים. און דורך דעם וואָס ער האָט  
אויפגעהויבן אויך דעם מטה, האָט  
ער ממשיך געווען אַן אור בלתי מוג-  
בל כלל,<sup>52</sup> וואו ס'איז ניט שייך אַפי-

38 ראה לקו"ש ח"ה ע' 71-72. וש"נ.

39 איוב יד, טו. וראה בדרושים (ד"ה  
ועבדתם את ה"א אה"ת פ' משפטים. צאינה  
וראינה עזרת. לא תהי' משכלה השי"ב.  
ועוד) המבארים הענין דעבודה צורך גבוה.  
40 ראה עדי' לקו"ת (שה"ש כב, ג.  
ובכ"מ) שהשפעה הבאה ע"י אתעדל"ת, היא  
מבחי' פנימיות יותר מההשפעה הנמשכת  
מצד כי תפץ חסד הוא. וראה גם לקו"ש  
ח"ו ע' 18 ואילך.

41 ובפרט לפי המבואר באוה"ח הנ"ל  
(ערה 34), שמה שהלך להשתתף כו' הוא  
לפי „שוכנס בגדר סכנת יצה"ר וחברתו  
הרשעה“.

42 בפרטיות — ב' עינים בזה : א)  
מצד תנועת ההעלאה עצמה, הרי עיניה היא  
— היציאה מגדרי העולם ולהתעלות (בלי  
גבול), וראה תו"א יז, ג : „ממטה למעלה

„נמנעות“<sup>49</sup>) — גיט אלע מאָל דער אויבערשטער דעם כח צו דורכברעכן אלע שוועריקייטן און אויספירן זיין שליחות.

טו. דער יצה"ר איז דאָך אָבער אַ „קלוגיגקער“ קומט ער מיט אַ נייער אמתלא: עס איז טאַקע אמת און אַ איד, בשליחותו של הקב"ה, וואָס ער איז „כל יכול“ און „היפלא מה דבר“<sup>50</sup>, קען דורכברעכן אלע שוועריקייטן — אָבער דער אויבערשטער אליין זאָגט דאָך אַז „האיש הירא ורך הלבב ילך וישוב לביתו“<sup>51</sup> (וואָרום בכדי צו מנצח זיין אַ מלחמה דאַרף מען גיין מיט תוקף און זיכערקייט אַז מען וועט געוויס מנצח זיין<sup>52</sup>), איז וויבאַלד אַז זומן לומן פאַלן דיר אַריין ספיקות צי דו וועסט קענען דורכפירן די שליחות, איז בעסער אַז „ילך וישוב לביתו“

— אויף דעם קומט די הוראה פון כלב'ן: כלב אליין האָט מורא געהאַט „שלא יהא ניסת לחבריו להיות בעי צתם“. און פונדעסטוועגן האָט ער ניט אַפּגעלאָזן די שליחות אין וועלכער משה האָט אים געשיקט, נאָך „גשתח על קברי אבות“ (בדרך העלאה מלמטה למעלה — דורך זיין עבודה), און

(49) דוגמת עלי לשמים.

וע"פ דרך העבודה י"ל, שמה שהווקק כלב להוסיף „עלה נעלה אפילו בשמים כו" (ראה לעיל הערה 30 הביאור בזה ע"פ דרך הפשט): בכדי לנצח את המלחמה כו' צריך להניח כל החשבונות ולהיות מסור ונתון למשה רבינו ואתפשטותי שבכל דרא, שבאם יצוה לו אפילו לעשות סולמות לעלות לשמים יעשה גם זה, ודוקא אז יכול להצליח.

(50) וירא ית, יד.

(51) שופטים כ, ת.

(52) ראה סה"ש תש"ה ע' 59. סה"מ תש"י ע' 104.

קומט אָבער דער יצה"ר און הויבט אָן צו איינטענה'ן מיט אים, אַז ביי אים זיינען פאַראַן ספעציעלע שוועריקייטן ובמילא קען ער ניט ברענגן גען קיין ראי' פון זיינע חברים וועלכע האָבן מצליח געווען בשליחותם. און אַזוי ווי דער יצה"ר איז דאָך אַן אומן במלאכתו<sup>48</sup>, געפינט ער פאַר יעדן איינעם טענות וואָס זיינען במ"יחוד צוגענגליך צו אים:

מיט איינעם טענה'ט ער, אַז די סביבה אין וועלכער ער געפינט זיך, איז ערגער פון אלע אַנדערע — עז העם היושב בארץ גו', דער תוקף החומרות פון דעם אָרט איז שטאַרקער ווי אין דער גאַנצער וועלט; אַ צווייטן זאָגט ער, אַז ער (דער איד וואָס דאַרף דורכפירן די שליחות) איז ניט ראוי צו אַזאַ הייליקער אַרבעט;

און צו אַ דריטן קומט ער מיט אַ טענה, אַז ביז ער וועט צוקומען צו דער עצם שליחות געפינען זיך זייטיקע מניעות, וועלכע דערלאָזן ניט צוקומען צו איר צו מאַכן דעם אָרט פאַר אַ מקום תורה.

אויף דעם קומט די הוראה „קרע לנו את הים והוריד לנו את המן והגיו לנו את השליו". אַז אַפילו אין פאַל ווען אין דער סביבה דאַרף ער בייקומען תוקף החומרות; דער איד וואָס דאַרף דורכפירן די שליחות איז נכשל געוואָרן אין אַ חטא; און דער צו זיינען פאַראַן דאָרט זייטיקע מניעות (און אפילו אין פאַל ווען די שוועריקייטן זיינען אַזוי שטאַרק ביז אים דוכט זיך אויס אַז דער מילוי השליחות איז (לכאורה) אַן ענין פון

(48) ראה שבת קה, ב: כך אומנתו של יצה"ר כו'. וראה ד"ה וידעת תרצ"ג (בסה"מ קונטרסים ח"א פ"ה).

און אַנגיין מיט דער אַרבעט צו מאַכן די גאַנצע וועלט פאַר אַ מקום תורה — „ארץ ישראל“ (ברוחניות) — וועט מען זוכה זיין צום קיום היעוד „עתי-דה ארץ ישראל (בגשמיות) שתתפשט בכל הארצות“<sup>54</sup>, בביאת משיח צדקנו, יבא ויגאלנו בקרוב ממש.

(ממאמר ושיחת ש"פ שלח תשכ"ו)

כ"י — אף שעליהם נאמר הוא אמר ויהי הוא ציווה ויעמוד (שבת קנב, א), שעד"ז הוא גם במלחמה רוחנית (תניא פמ"ט).  
 (54) ראה פס"ר פיסקא דשבת ור"ח (ב).  
 ילקו"ש ישעי' רמז תק"ג.

דורך דעם האָט ער גע'פּועל'ט, אַז ניט נאָר איז ער ניצול געוואָרן פון עצת המרגלים, נאָר אויך „השתיק את כולם“ — ער האָך מהפך געווען אפילו די מרגלים, אַז אויך זיי האָבן זיך צוגעהערט צו זיינע רייד „עלה נעלה וירשנו אותה“.

און דורך דער הנהגה ניט צו נת-פעל ווערן פון קיין שום שוועריקייטן, זיך ניט רעכענען מיט קיינע חשבונות<sup>55</sup>

(53) להעיר מהרמב"ם ה' מלכים ספ"ו : ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא

## ש 5 ה ב

— כאָטש דער טעם הסמיכות פון פ' ציצית צו די פריערדיקע פרשיות איז נוגע גלייך בתחלת הפרשה, און אזוי אויך די ווערטער "על כנפי בגדיהם" און "פתיל תכלת" שטייען בתחלת הפרשה —

איז פאַרשטאַנדיק, אַז דערמיט איז ער אויסן בעיקר [ניט צו מפרש זיין פשוטו של מקרא גופא, נאָר] צו באַוואַרענען אַן ענין מיוחד (אין פרשה) וואָס פאַדערט ביאור ע"פ דרך הפשט. און דערפאַר ברענגט ער די אַלע דריי ענינים צוזאַמען — ווייל זיי אַלע קומען צו מבאר זיין די זעלבע נקודה. דאַרף מען פאַרשטיין:

(א) וואָס איז דאָ שווער אין דער פרשה ע"פ דרך הפשט, וואָס בכדי דאָס צו פאַרענטפערן, מוז זיך רש"י באַנוצן מיט די פירושים פון ר' משה הדרשו, ענינים פון "דרוש"?

(ב) וואָס איז די נקודה משותפת וואָס פאַרבינדט די דריי ענינים צווישן זיך — ולכאורה, אין זיין פירוש אויף "על כנפי בגדיהם" און "פתיל תכלת" איז ער מבאר וואָס ער ווערט נרמז דורך כמה פרטים פון מצות ציצית, און אין זיין פירוש "למה נסמכה כו'" רעדט ער וועגן דער מצוה בכללותה

(6) ראה רש"י ריש פרשתנו שמפרש "למה נסמכה פרשת מרגלים כו'" לפני ש' מפרש התיבות, "שלח לך".

(7) ומכ"ש שכצ"ל לדעת הגח"י דלעיל הערה 1.

(8) שהרי רש"י אינו מפרש (מלבד במקומות ספורים) למה נסמכה כו' (וראה לעיל הערה 2) וטעמי המצות (וראה לעיל ע' 42).

א. אין סיום הסדרה, נאָך דעם ווי רש"י איז מפרש כמה וכמה פסוקים און ווערטער פון פרשת ציצית, ביז צו די לעצטע ווערטער "אני ה' אלקיכם", ברענגט ער עטלעכע ענינים "מיסודו של ר' משה הדרשן":<sup>1</sup> צום ערשטן ברענגט ער "למה נסמכה פ' מקושש לפ' ע"ז": לומר שהמחלל את השבת כעובד ע"ז שאף היא שקולה כנגד כל המצוות,<sup>2</sup> און ער איז מסיים "ואף פ' ציצית לכך נסמכה לאלו לפי שאף היא שקולה כנגד כל המצוות"; דערנאָך איז רש"י מע' תיק "על כנפי בגדיהם" און זאָגט, "כנגד ואשא<sup>3</sup> אתכם על כנפי נשרים וכו'" (כדלקמן ס"ב); און צום סוף ברענגט ער "פתיל תכלת" און שרייבט, "על שם שכול בכורות וכו'" (כדלקמן ס"ג וד').

פון דעם וואָס רש"י ברענגט די דריי ענינים נאָך זיין פירוש אויף "אני ה' אלקיכם"

(1) בש"ח כאן (בשם נח"י), שרק "למה נסמכה וכו'" העתיק מיסודו של ר"מ הדרשן, אבל ממ"ש רש"י "על כנפי בגדיהם כנגד כו'". פתיל תכלת כו' בסוף הפרשה, מוכח שגם זה הוא מיסודו של ר"מ הדרשן, כמ"ש הרא"ם כאן, וכ"ה בחזקת קוני כאן, וגם לפי דעת הגח"י שהם דברי רש"י עצמו — מוכרח לומר, שזה בא עכ"פ בהמשך להפירוש למה נסמכה כו'.

(2) וממ"ש רש"י ענין זה בפי ציצית ולא בפי מקושש, מוכח שהסמיכות דפי מקושש לפ' ע"ז אינה קשה (בדרך הפשט) ווהי רק הקדמה לו, ואף פ' ציצית כו'.

(3) ראה גם חולין ה, סע"א. אבל ראה לקמן הערה 31.

(4) ראה גם מנחות מג, ב — הובא להלן הערה 9. אבל ראה לקמן ס"ו.

(5) יתרו יט, ד.

שנאמר<sup>12</sup> במצרים והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי". ולכאורה: "על ארבע כנפות" שטייט דאך אין פ' תצא<sup>13</sup>, ניט אין אונזער סדרה. וואָס־זשע אין נוגע דאָ צו מפרש זיין "על ארבע כנפות"?

ג. דערנאָך ברענגט רש"י "פתיל תכלת", און זאָגט: "על שם שכול בכורות, תרגום של שכול תכלא ומ' כתם היתה בלילה וכן צבע התכלת דומה לרקיע המשחיר לעת ערב". (און דאָן איז ער ממשיך "ושמונה חוטים כו'", כדלקמן ס"ד).

דאָרף מען פאַרשטיין:

(א) אין פרש"י זיינען מדויק ניט נאָר די ווערטער פון זיין פירוש גופא, נאָר אויך די ווערטער פון פסוק וואָס ער איז מעתיק פאַר זיין פירוש. און ווי מ'זעט עס קלאַר אין אונזער פרש"י, אָז פריער ביים מפרש זיין די פרשה ע"פ פשט, איז ער מעתיק בלויז דעם וואָרט "תכלת", און אין זיין פירוש פון "יסודו של ר"מ ה' דרשן" שטעלט ער זיך אויף "פתיל תכלת". אָבער לכאורה איז אויך זיין פירוש "ע"ש שכול בכורות כו'" שיך

און איר שייכות און ענליכקייט צו די פרשיות פון מקושש וע"ז?

ב. נוסף להנ"ל, זיינען פאַראַן כמה שוועריקייטן אין יעדערן פון די דריי פירושים גופא (ובפרט אין זיין פירוש אויף "פתיל תכלת" — וואָס איז כולו מוקשה מתחלתו ועד סופו, כדלקמן סעיף ג"ד).

אין זיין פירוש "למה נסמכה כו'" זאָגט רש"י אָז ציצית איז שקולה כנגד כל המצות, און ווי אַ ראי' דערצו שרייבט ער "שנאמר ועשיתם את כל מצותי". ולכאורה: דער פסוק "וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם" שטייט דאָך פאַר (למען תזכרו) ועשיתם את כל מצותי — פאַרוואָס ברענגט רש"י דעם שפּעט־טערדיקן פסוק<sup>9</sup>?

אויך אין זיין צווייטן דיבור "על כנפי בגדיהם" זיינען פאַראַן כמה דיו" קים. און וואָס עס "וואָרפט זיך פאַר די אויגן" איז דאָס, וואָס לאַחרי ווי ער איז מפרש אָז "על<sup>10</sup> כנפי בגדי" הם" איז "כנגד ואשא אתכם על כנפי נשרים", איז ער מוסיף: "על ארבע כנפות ולא בעלת שלש ולא בעלת חמש<sup>11</sup>, כנגד ד' לשונות של גאולה

— ובפרט שזה בא בהמשך ל"ולא בעלת שלש" (שבעלת שלש אינה חייבת כלל בציצית) — משמע (שע"פ דרך הפשט<sup>12</sup>), בעי לית ה' כנפות אינה חייבת כלל בציצית, כמ"ש הרא"ם כאן. וראה לקמן הערה 34.

(12) וראה ה' ויז.

(13) כב, יב.

(\*) להעיר, שאפילו בלימוד בדרך הה' לכה, פירוש הכתוב (תצא כב, יב) הוא, שהחייב "גזילים תעשה לך" הוא רק בבגד ד' כנפות. ומאן דמחייב בעלת ה' כנפות הוא רק מצד היריבוי ד"אשר תכסה בה" (ובחיים יח, ב. מנחות מג, ב. שו"ע אדה"ז או"ח ריש ט"י).

(9) בפרט שבמנחות שם: וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' שקולה מצוה זו כנגד כל המצות כולן. וראה גם פרש"י כאן (טו, לט) ד"ה וזכרתם.

(10) הטעם פרש"י מעתיק גם תיבת "על" — יש לומר בפשטות לפי ש"על כנפי בגדיהם" הוא כנגד "על כנפי נשרים", ויומתק ביותר ע"פ מ"ש לקמן הערה 35, ש"על כנפי נשרים" קאי (גם) על "ויסע מלאך האלקים גוי" — ראה פרש"י יתרו יט, ה.

(11) בגו"א כאן (וכ"ה בש"ח כאן), שכוונת רש"י ב"ולא בעלת חמש" היא שאין חיוב "לעשות ה' ציצית בה' כנפים", אבל מפשטות לשון רש"י "ולא בעלת חמש"

און וויבאלד אזוי, האָט דאָך רש"י לכאורה געדאַרפט מפרש זיין דעם טעם פון „שמונה חוטים“ (וואָס איז נוגע צו דער מצוה פון ציצית בכלל?) — פֿאַר זיין פ' אויף דעם פּרט פון „פתיל תכלת“. פֿאַרוואָס איז ער מהפך דעם סדר?

(ב) די אמירת השירה איז דאָך געווען בשביעי של פסח<sup>15</sup>. היינט וואו געפינט רש"י שמונה ימים פון יצי"מ ביז אמירת השירה?

מפרשים זאָגן<sup>16</sup>, אַז די שמונה ימים הויבן זיך אָן פון זמן שחיטת הפסח; וואָרום בעת די אידן האָבן גע'שחט'ן אלקי מצרים, זיינען זיי שוין אַרויס פון רשות מצרים. ס'איז אָבער ניט מובן: יצי"מ (בפועל) איז געווען ביום ט"ו — בעצם היום הזה<sup>17</sup>; אפילו די נתינת רשות פון פרעה דערויף — „קומו צאו מתוך עמי“<sup>18</sup> [וואָס אויך דאָס ווערט אַמאָל גערופן יצי"מ<sup>19</sup>] איז געווען בליל ט"ו. אָבער דעם זמן פון שחיטת הפסח — איידער פרעה האָט מסכים געווען אויף דער יציאה פון מצרים, קען מען דאָך לכאורה ניט אַנרויפן „משיצאו ממצרים“<sup>20</sup>?

בלויז צום וואָרט „תכלת“ — ניט צום וואָרט „פתיל“?

(ב) אמת טאָקע אַז מכת בכורות איז געווען בלילה ווען דער רקיע זעט אויס ווי תכלת — אָבער וואָס איז די שייכות צווישן רקיע מיט מכת בכורות, און אויף אזוי פיל ביז מ'זאָל זאָגן, אַז צוליב דעם וואָס צבע ה' תכלת איז דומה לרקיע ווי ער איז אין דער צייט פון מכת בכורות, דער־פֿאַר איז דער „פתיל תכלת“ מרמו אויף מכת בכורות?

(ג) דערפון וואָס דער רקיע איז „משחיר לעת ערב“, ד.ה. אַז דאָן איז זיין בלויקייט טונקעלער ווי בייטאָג, איז דאָך מובן, אַז בלילה איז ער נאָכמער „משחיר“. היינט ווי קען מען זאָגן, אַז דער תכלת פון ציצית — וואָס זיין צבע איז דומה לרקיע ווי ער איז „לעת ערב“ — זאָל גאָר ווייזן אויף מכת בכורות וואָס „מכתם היתה ב(חצות ה)לילה“?

ד. דערנאָך איז רש"י ממשיך (אין זעלבן דיבור): „ושמונה חוטים שבה כנגד שמונה ימים ששהו ישראל משׁ־ יצאו ממצרים עד שאמרו שירה על הים“. איז ניט מובן:

(א) „ועשו להם ציצית גו'“ און „ונתנו גו' פתיל תכלת“, זיינען צוויי באַזונדערע ציוויים<sup>21</sup>. און דער מספר „שמונה חוטים“ איז פֿאַרבונדן [ניט מיט דעם פּרט פון „פתיל תכלת“, נאָר] מיט דער מצוה פון ציצית. און ווי דער בן חמש למקרא זעט, אַז אויך בזמננו איז מען מקיים מצות ציצית און מיט „שמונה חוטים“ — הגם אַז קיין תכלת האָבן מיר ניט.

(14) ראה גם מנחות לת, א. וראה אה"ח כאן ד"ה לדורותם: עוד ירצה כו.

(15) רש"י בשלח יד, ה.

(16) גו"א כאן.

(17) בא יב, מא. נא.

(18) שם, לא.

(19) ראה טו, א. וראה גם ברכות ט,

סע"א ופרש"י שם.

(20) בכח"י כאן (טו), לח — ד"ה וה'

טעם שהוכיח) וראה גם ש"ח כאן, שהחשבון ד.שמונה ימים" הוא לפי שבקרבנות הלילה הולך אחר היום, וכונת רש"י ב„משיצאו ממצרים“ היא לליל ט"ו [שהרי אמירת השירה היתה בשחרית שש"פ (רש"י בשלח שם)], שאו „נתן להם פרעה רשות לצאת“.

אבל: מה שהלילה הולך אחר היום הוא רק בקרבנות, ומכיון ש„משיצאו ממצרים“

פריער זאָגט רש"י אויף דעם צוויי פירושים: (א) "ע"מ כן פדיתי אתכם שתקבלו עליכם גזרותי"<sup>25</sup>. (ב) "אני הוא שהבחנתי במצרים בין טיפה של בכור לשאינה של בכור, אני הוא עתיד להבחין וליפרע מן התולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת היא"<sup>26</sup>.

פארוואָס דאָרף רש"י אָנקומען צו צוויי פירושים — איז עס מובן ב־ פשטות:

לויטן ערשטן פ' איז שווער: "ע"מ כן פדיתי אתכם שתקבלו עליכם גזרותי" איז פאָרבונדן מיט אַלע גזרות (מצות) — פאָרוואָס שטייט עפעס אני ה"א גוי ערשט ובדוקא ביי מצות ציצית?<sup>27</sup> אמת טאָקע, אָז ציצית ברענגט צו "זכרתם את כל מצות ה'" — דאָס מיינט דאָך אָבער בלויז אָז דער קיום המצוה ברענגט אָן ענין "וראיתם אותי" און די ראי' ברענגט צום "זכרתם" און דער "זכר" תם" ברענגט צו "ועשיתם" — קיום פון אַלע מצות, אָבער זי אַליין איז נאָר איין מצוה. האָט דאָך דער ענין פון יצי"מ בעסער געדאָרפט שטיין ביי מצות ע"ז וואָס זי גופא איז "ככל המצות"<sup>28</sup> — ניט ביי ציצית?

דעריבער ברענגט רש"י דעם צווייטן פירוש, אָז די שייכות פון

(ג) די אמירת השירה איז לכאורה [ניט קיין ענין לעצמו, נאָר] אַ שבח והודי' אויף קריעת ים סוף, וואָס איז אָן עיקר אין יצי"מ [וואָרום ביי דאָן, אויך לאַחרי דעם אַרויסגיין פון מצרים, זיינען נאָך די אידן ניט פריי געווען פון (דעם פחד פאָר) די מצריים וועלכע האָבן זיי נאָכגעיאָגט, און ערשט ביי קרי"ס, ווען "לא נשאר בהם עד אחד"<sup>29</sup>, איז מען פון זיי אויסגעלייזט געוואָרן לגמרי<sup>30</sup>]. האָט דאָך רש"י געדאָרפט זאָגן "עד ש' נקרע הים"<sup>31</sup> — וואָס איז דא נוגע "שאמרו שירה"?

(ד) ווען רש"י זאָל זאָגן בלויז "שאמרו שירה" (אָן די ווערטער "על הים") וואָלט מען אויך געוואוסט וועל־כע שירה ער מיינט<sup>32</sup>. צוליב וואָס דאָרף ער מוסיף זיין די ווערטער — "על הים"?

ה. איז דער ביאור בכ"ז: מיט זיין ברענגען די דריי ענינים הנ"ל "מיסודו של ר"מ הדרשן", איז רש"י אויסן צו מפרש זיין די שייכות צווישן דעם לעצטן פסוק פון דער פרשה "אני ה"א אשר הוצאתי אתכם מארמ"צ גוי" מיט פרשת ציצית.

הו"ע הנתינת רשות (21) אכילת קרבן ה' (פסח). הרי בזה נמשך הלילה ליום שלאחריו.

(21) בשלח יד, כח.

(22) ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 878-9.

(23) ובפרט שממ"ש רש"י "שאמרו שירה על הים"

— אף שגם באם ה' כותב רק "שאמרו שירה" היו יודעים שכונתו לשירה זו, שהרי (א) זה בא בהמשך ל"משיצאו ממצרים", (ב) ה"בן חמש (למקרא)" לא למד עדיין ע"ד שירה אחרת —

מוכת לכאורה שעיך הענין הוא (לא אמירת השירה, כ"א) הגם דקיי"ס.

(24) כדלעיל הערה הקודמת.

(25) ראה גם ספרי כאן.

(26) ראה גם ב"מ סא, ב. ועד"ז הוא בספרי כאן.

(27) ראה לקו"ש ח"ב ע' 87 ואילך, שמצד קושיא כזו מביא רש"י בפ' אחרי ית, ב פירוש "ר' אומר". ע"ש בארוכה. ולהעיר מפי'רש"י שמיני יא, מה, קדושים יט, לו, אמור כב, לג, בהר כה, לח (וי"ל) שלכן מוסיף פ' רש"י "אפילו הן כבדות עליכם". ואכ"מ.

(28) רש"י פרשתנו טו, כב.

פדיתי אתכם שתקבלו עליכם גזרותי", כדלקמן.

ו. דער חידוש פון רש"י אין "למה נסמכה כו'" באשטייט אין דעם, וואָס מצות ציצית גופא, איז "שקולה כנגד כל המצות", פונקט ווי ע"ז<sup>30</sup> און שבת<sup>31</sup> (און ניט נאָר וואָס זי ברענגט צום קיום פון אַלע מצות).

און דערפאַר זאָגט רש"י "שנאמר ועשיתם את כל מצותי" — און ניט "שנאמר וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם" — ווייל אין יענעם פסק שטייט אַז ציצית ברענגט דער-נאָך צו רא"י וועלכע ברענגט צו זכירה און עשיית כל המצות; משא"כ "ועשיתם את כל מצותי" (ע"פ דרוש — פון ר"מ הדרשן) מיינט, אַז מיטן מקיים זיין "ועשו גו' ה'י לכם ל- ציצית" איז "ועשיתם" — מען איז (כאילו ווי) מקיים — "את כל מצותי"<sup>32</sup>. וע"ד וואָס עס שטייט פריי-

(30) דנוסף לזה ש"העובד ע"ז כופר בהקב"ה" (רש"י חולין ה' סע"א) — והרי האמונה בהקב"ה היא היסוד לכל המצות, הנה ענין זה ששייכת היא גם לכל המצות גופא (ולא רק לאמונה, שהיא רק יסוד המצות), וכמ"ש רש"י (טו, כב) "מה ה' עובר... ומגלה פנים" (וראה בארוכה לק"ש שלח תש"ג).

(31) שגם היא שייכת לא רק לאמונה במע"ב (יתרו כ, יא. תשא לא, יז. וראה רש"י חולין שם; והמחלל שבת כופר במע"שיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית), אלא גם למצות עצמן. ועפ"ז מובן בפשטות מה שהוזקק רש"י לכתוב "וכן הוא אומר בעזרא כו' ולא כמ"ש בפירושו על הש"ס (חולין שם).

(32) ועי' פרש"י דועשיתם את כל מצותי מלמדנו דציצית שקולה כנגד כל המצות (שמוכרח הוא בפשוטו של מקרא, שהרי לא נאמרה כאן רא"י) — במילא מובן מש"ג עות"פ ע"ד עשיית כל המצות (ראה

יצ"מ צו ציצית איז (ניט מצד דעם וואָס ציצית ברענגט צום קיום פון אַלע מצות, נאָר) מצד ציצית גופא — אַזוי ווי דער אויבערשטער האָט מבחין געווען במצרים בין טיפה של בכור כו' אַזוי איז ער עתיד להבחין וליפרע מן התולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת היא.

אָבער אויך דער פירוש איז שווער: א) "אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" מיינט יציאת מצרים גופא. ניט מכת בכורות וואָס האָט בלוזי געבראַכט צו יצ"מ<sup>33</sup>? ב) "ונתנו גו' פתיל תכלת" איז בלוזי אין פרט פון פ' ציצית [און נאָך מער: ווי געזאָגט פריער (ס"ד) איז דאָס ניט קיין פרט אין מצות ציצית גופא (ווי, למשל, "על כנפי בגדיהם" וואָס ציצית מוז זיין דוקא "על כנפי בגדיהם"), נאָר ס'איז אַ ציווי נוסף]. איז דאָך שווער צו זאָגן, אַז דער גאַנצער ענין (פסוק) "אני ה' אלקיכם גו'" קומט בהמשך ושייכות נאָר צום ציווי פון תכלת.

— דעריבער מוז רש"י אָנקומען צום ערשטן פירוש, "ע"מ כן פדיתי אתכם שתקבלו עליכם גזרותי", אַז דאָ איז טאַקע נוגע דער ענין פון יצ"מ גופא און ס'איז שייך צו כללות מצות ציצית, כנ"ל.

אָבער היות ווי ביידע פירושים זיי-נען ניט גלאַטיק — דערפאַר איז רש"י ממשיך ומוסיף, "ומיסודו של ר' משה הדרשן העתקתי כו'", בכדי צו מאַכן גלאַטיקער זיין פירוש "ע"מ כן

(29) וי"ל שמצד קושיא כזו אין רש"י מסתפק בפ' בהר שם בהפירוש "והבחנתי כו'" ומוסיף גם "דבר אחר כו'". ובפ' קדושים יט, לו הפירוש אני הבחנתי כו' הוא רק פירוש שני.



און דעריבער שטייט „אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים“ — „ע"מ . . שתקבלו עליכם גזרותי“ ביי מצות ציצית, ווייל זי איז ניט בלויז אַ מצוה כללית, נאָר זי (מיט אַלע אירע פרטים) איז אויך שייך צו (אַלע פרטים פון) יצי"מ.

ה. עפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק וואָס אין זיין פי' אויף „על כנפי בגדיהם“, באַגנונגט זיך ניט רש"י מיט זאָגן „כנגד ואשא אתכם על כנפי נשרים“, נאָר ער ברענגט אויך אַז „על ארבע כנפות“ איז „כנגד ד' לשו" נות של גאולה“ (הגם אַז אין אונזער פרשה שטייט כלל ניט אַז ציצית איז דוקא אויף אַ בגד של ארבע כנפות) — ווייל מיט אַט-דער הוספה ווייזט ער ווי די „כנפי בגדיהם“ זיינען כנ" גד אַלע ענינים פון יצי"מ<sup>33</sup> — אַנ" הויבנדיק פון „והוצאתי“ ביז „ולקח" תי (אתכם לי לעם).“

נאָר היות אַז אין אונזער פרשה שטייט דאָך ניט וויפל כנפות עס דאַרפן זיין, קען דעריבער רש"י ניט אָנהויבן מיט „על ארבע כנפות כו“ — דעריבער ברענגט ער אַז „על כנפי

ער<sup>33</sup> ביי ע"ז „ולא תעשו את כל המצות האלה“, אַז ע"ז גופא איז — „מצוה אחת שהיא ככל המצות“.

ועפ"ז איז שוין ניט אַזוי שווער וואָס „ע"מ כן פדיתי אתכם שתקבלו עליכם גזרותי“ שטייט ביי מצות צי-צית — ווייל מצות ציצית איז שקול כנגד (ועשיתם את) כל מצותי“.

ז. ס'איז נאָך אָבער ניט מספיק: וויבאַלד אַז (כנ"ל) אויך ע"ז און שבת זיינען שקול כנגד כל המצות [ואדרבה: פון דעם וואָס תורה איז מסמיך פ' ציצית צו די פרשיות פון ע"ז און מקווש דערפאַר וואָס „אף היא (צי-צית) שקולה כנגד כל המצות“ איז געדרונגען, אַז ביי ע"ז און (אפילו) שבת איז עס מער פשוט אַז זיי זיינען שקול כנגד כל המצות], היינט פאַר-וואָס שטייט „ע"מ כן פדיתי אתכם שתקבלו עליכם גזרותי“ (מיינענדיק אַלע מצות) דוקא ביי ציצית?

דעריבער איז רש"י ממשיך, אַז אַלע פרטים פון מצות ציצית [„על כנפי בגדיהם“<sup>34</sup>, „פתיל תכלת“ און „שמונה חוטים“], זיינען „כנגד“ (אָדער „על שם“) אַלע ענינים פון יצי"מ.

ראב"ע, ספורנו (ועוד) ולא הוצרך רש"י לבארו — אף ששואל בכפל „אני ה"א“ — עוד למה נאמר.

(33) טו, כב, פירש"י שם.

(34) ועפ"ז יומתק מ"ש רש"י „ולא בע" לת חמש“ — אף שהדבר שנוי במחלוקת — כי (נוסף לזה שכ"ה בדרך הפשט — ראה לעיל הערה 11 בשה"ג) לדיעה זו מודגש יותר שגם הבגד מרמז ליצי"מ (מש"א"כ להדיעה שגם בעלת ה' כנפות חייבת בציצית — הרי פשוט הסברא נותנת שד' הלשונות של גאולה נרמזות בעיקר בה' ציצית (אף ש"ל שנרמזות בד' הכנפות שיש גם בבגד של ה' כנפות — ראה מקומות שנשמנו בהערה הני"ל)).

(35) ולהעיר, שגם „ואשא אתכם על כנפי נשרים“ כולל כמה ענינים: ביאת ישראל לרעמסס (טרם ייצאו ממצרים) בכדי לצאת משם (רש"י יתרו יט, ד ד"ה ואשא אתכם); נסיעת בני ישראל מרעמסס סכתה (רש"י בא יב, לו); „ויסע מלאך האלקים גו' ויבא בין מחנה מצרים גו'“ (זאחרי יצי"מ) (רש"י יתרו שם ד"ה על כנפי נשרים).

אלא שמ"מ הוזקק רש"י להוסיף „על ארבע כנפות . . כנגד ד' לשונות של גאר-לה“ — כי גם „ויסע מלאך גו'“ הי' קודם קרי"ס, משא"כ בד' לשונות של גאולה יש גם הפסוק „ולקחתי אתכם לי לעם“ שהו"ע מ"ת (ראה יתרו יט, ה. וראה גם תבא כו, ט).

מכת בכורות ווי זי האָט זיך אויפֿ-  
געטאָן למעלה ברקיע. לעת ערב.

שטעלט זיך אָבער די שאלה: וואו  
געפינט מען, אָ אַ געוויסער ענין (אין  
אַ מצוה וכיו"ב) זאל מרמז זיין אויף  
אַן ענין ווי ער איז נגזר געוואָרן  
ברקיע?

דעריבער איז רש"י מעתיק פֿאַר  
זיין פירוש די ווערטער "פתיל תכ-  
לת": "פתיל" איז אָנגעבונדן אין דעם  
כנף אויבן און הענגט אַראָפּ און  
ווערט נמשך אונטן. און דערמיט ווייט  
דער "פתיל תכלת" ניט בלויז אויף  
מכת בכורות ווי זי איז געווען דאָ  
למטה, נאָר אויך ווי זי איז נמשך  
געוואָרן פון אויבן — פון רקיע.

י. לאַחרי ווי רש"י זאָגט אָז דער  
פתיל תכלת איז מרמז אויף מכת  
בכורות אויך ווי זי איז נגזר געוואָרן  
ברקיע, איז ער ממשיך אָז די שמונה  
חוטין זיינען כנגד שמונה ימים כו' :

כשם ווי בנוגע צו דער התחלה  
פון יצי"מ, רעכנט מען ניט בלויז  
ליל ט"ו ווען ס'איז געווען מכת בכור-  
רות דאָ למטה (וואָס דאָן האָט פֿרעה  
געזאָגט "קומו צאו מתוך עמי"), נאָר  
מ'הייבט אָן פון דער התחלת ההתחלה  
— פון יום י"ד לעת ערב, ווען ס'איז  
נגזר געוואָרן הגאולה (ובמילא) מכת  
בכורות ברקיע;

אַזוי איז אויך לאידיך גיסא, בנוגע  
דער שלימות פון יצי"מ — וואָס איז  
געווען בעת קרי"ס ווען "לא נותר  
בהם עד אחד", אָז מען רעכנט ניט  
בלויז דעם גמר פון יצי"מ כשלעצמו,  
נאָר די שלימות השלימות פון יצי"מ  
— ווען דער פחד פֿאַר די מצרים ביי  
די אידן איז בטל געוואָרן — ווען

בגדיהם" איז "כנגד ואשא אתכם על  
כנפי נשרים". און לאַחר ווי ער זאָגט  
שוין אָז "על כנפי בגדיהם" איז פֿאַר-  
בונדן מיט יצי"מ — איז ער מוסיף,  
אַז דער מספר הכנפות איז כנגד ד'  
לשונות של גאולה.

ט. עד"ז איז בנוגע צו "פתיל תכ-  
לת", אָז מיט זיינע צוויי טעמים אויף  
דער שייכות פון מכת בכורות צו  
(פתיל) תכלת — "ע"ש שכול בכורות  
תרגום של שכול תכלא" און "צבע  
התכלת דומה לרקיע כו" — מיינט  
ער אַרויסצוברענגען ווי אין ציצית  
זיינען מרמז אַלע פרטים פון מכת  
בכורות.

וואָרום — אין מכת בכורות (וועלכע  
האָט מכריח געווען פֿרעה זאָגן "קומו  
צאו" — די גאולה) זיינען דאָ צוויי  
ענינים: (א) דער שיכול בכורות ווי  
ער איז געווען דאָ למטה, וואָס דאָס  
איז געווען (ווי רש"י איז ממשיך)  
"ומכתם היתה בלילה", און (ב) ווי  
דער ענין האָט זיך אויפגעטאָן למעלה  
— ברקיע, וואָס דאָס איז געווען ב-  
זכות" דם פסח (ומילה), און דאָס  
איז געווען בין הערבים, ווען אידן  
האָבן גע'שחט'ן דעם פסח;

און דאָס זאָגט רש"י, אָז "פתיל)  
תכלת" ווייזט אויף ביידע ענינים:  
מצד דעם וואָס דער וואָרט "תכלת"  
מיינט "שכול" — "תרגום של שכול  
תכלא", ווייזט תכלת אויף שכול בכור-  
רות ווי זי איז דאָ למטה, בלילה;  
און מצד דעם "צבע התכלת" — וואָס  
ער איז "דומה לרקיע המשחיר לעת  
ערב", ווייזט ער אויף דעם ענין פון

אין מפרש פריער „פתיל תכלת“ און דערנאך „ושמונה חוטינ כו“ — ווייל די התחלת העבודה אין סוד מרע, און פון דעם קומט מען דערנאך צום קיום פון כללות מצות ציצית (— „שמונה חוטינ“), וואָס אין „שקולה כנגד כל המצות“.

אעפֿכ, דערפון וואָס בזמן הזה אין ניטאָ קיין תכלת<sup>40</sup>, און אַלע שמונה חוטינ (אויך די וועלכע מצד עצמם זיינען שייך צו „תכלת“) זיינען „לבן“, אין אַ הוראה, אַז דער עיקר עבודה איז אין דעם קו פון אהבה. ובפרט ע״פ פנימיות התורה — זאָגט דאָך רשב״י: „אנן בחביבותא תליא מיל-תא“<sup>42</sup>,

און דאָס ברענגט צו אַלע דרגות (שמונה ימים) פון „יצאת מצרים“, וואָס „כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות“<sup>43</sup>, ביז צו אמירת שירה — „ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו“<sup>44</sup>, בקרוב ממש.

(משיחת ש״פ שלח תשכ״ה)

דער „לא נותר“ אין נתגלה געוואָרן צו אידן — וואָס דאָס איז געווען בעת „ורא ישראל את מצרים מת על שפת הים“, וואָס האָט זיי אַזוי דערנומען ביז צום זאָגן שירה<sup>45</sup>.

און דאָס איז דער פירוש פון די „שמונה ימים ששהו ישראל משיצאו מצרים עד שאמרו שירה“, וואָס זיי זיינען כולל דעם גאַנצן משך הזמן פון יצי״מ: פון דעם סאַמע אָנהויב פון יצי״מ, ווי דאָס איז נאָך געווען „ברקיע“, איידער ס׳איז געקומען למ־טה, ביז צום סאַמע סוף פון יצי״מ, ווען אויך אידן האָבן געפילט און געזען אַז זיי זיינען נגאל געוואָרן פון מצרים אינגאַנצן.

יא. פון די „ענינים מופלאים“ ורמזים וואָס אין דעם פרש״י:

צווישן די חילוקים פון די חוטי „תכלת“ שבציצית מיט די חוטי „לבן“ אין<sup>46</sup>, אַז חוטי תכלת זיינען מרמז אויף די עבודה פון יראה, „סוד מ־רע“<sup>47</sup>, און חוטי לבן — אויף אהבה, „ועשה טוב“.

און דאָס איז אויך דער טעם (ב) פנימיות הענינים) פון דעם וואָס רש״י

(37) ומ״מ כותב רש״י גם „על הים“ (ראה לעיל הערה 23) — כי זהו הגמר דיצי״מ, אלא שמוסיף שהי' עד שגם ישׁ ראל ידעו והרגישו הגמר דיצי״מ, עד באופן „שאמרו שירה“, ככפנים.

(38) ראה לקו״ת פרשתנו מד, א. קרח נג, ג ואילך.

(39) וזה מתאים גם עם פרש״י „פתיל תכלת ע״ש שכול בכורות“ — שבירת ה־תוקף (בכור) דקליפה.

(40) פע״ח שער הציצית פ״ה. לקו״ת פרשתנו מה, ד.

(41) להעיר ממרו״ל: לית פולחנא כפול־חנא דרחימותא (וח״ג רסו, א). וראה קונטרס העבודה פ״ג. ס' הערכים — חב״ד ח״א ע' רצו ואילך ובהנסמן שם.

(42) אד״ר קרוב לתחלתו — זח״ג קכת, א. וראה שיחת ש״פ נשא תשל״א.

(43) מיכה ז, טו.

(44) פסחים קטו, ב — כגירסת הרי״ף, רא״ש זכו, וראה תוס' שם (ממכילתא) דיוק הל' „שיר חדש“ — ל' זכר.

## קרח

האט ער געהאט אין זינען, און ווען משה וועט אים ענטפערן און זיי זיינען פטור, וועט ער קענען טענהן: כשם ווי טלית שכולה תכלת דארף צו ציצית ניט אָנקומען און בית מלא ספרים דארף צו מזוזה ניט אָנקומען — מצד דעם וואָס אין טלית גופא איז פאַראַן תכלת און דער בית פאַר־מאָגט שוין אין זיך פרשיות של מזוזה, אזוי איז אויך, וויבאַלד אַז „כל העדה כולם קדושים“, דאַרפן זיי ניט אָנקור מען צו קדושת אהרן, און במילא „מדוע תנשאו על קהל ה'“.

ס'איז אָבער ניט מובן: וויבאַלד אַז אין ביידע ענינים — „טלית שכולה תכלת כו'“ און „בית מלא ספרים

א. עס שטייט אין מדרש, אַז קרח האָט זיין מחלוקת אָנגעהויבן מיט דער שאלה צו משה'ן „טלית שכולה תכלת מהו שתהא פטורה מן הציצית“, און ווען משה האָט אים געענטפערט „חייבת בציצית“ האָט קרח גע'טענה'ט: „טלית שכולה תכלת אין פוטרת את עצמה, ד' חוטין פוטרות אותה (בתמי)“.

דערנאָך האָט ער ווייטער געפרעגט: „בית מלא ספרים מהו שיהא פטור מן המזוזה“. און אויף משה'ס ענטפער „חייב במזוזה“, האָט קרח געזאָגט: „כל התורה כולה רעה: פרשיות אינה פוטרת את הבית, פרשה אחת: שב־מזוזה פוטרת את הבית (בתמי)“.

און ער האָט מסיים געווען: „דברים אלו לא נצטוית עליהן ומלבך אתה בודאן“.

זיינען מבאר מפרשים, אַז קרח האָט געהאַלטן פאַר אַ דבר פשוט ביותר אַז טלית שכולה תכלת פטורה מן הציצית און בית מלא ספרים איז פטור ממזוזה, ביז ער האָט געמיינט אַז אויך משה וועט אַזוי זאָגן. און ביים פרעגן די צוויי שאלות הנ"ל

(5) וגם: הרי טענתו היא, לכאורה, רק על החוט של תכלת, ומהו אומרו „שתהא פטורה מן הציצית“ (וכמו שהקשה בד"ה ויקח קרח תרס"ו ותש"ג)?

ברא"ם (וכ"ה בגו"א) כאן, שכוונת קרח היתה להחוט של תכלת [ועפ"ז, הפירוש ד"ד חוטין פוטרין אותה] הוא „בכל ציצית חוט א'“ (כמ"ש במ"כ למד"ר שם. ולהעיר, שישנה גירסא במדרש [זית רענן לילקו"ש שם. וכן הובא בבחי' ור"ך] „חוט א' של תכלת פוטרת אותה“).

אבל (א) מהלשון „שתהא פטורה מן הציצית“ (וגם מתשובת משה „חייבת בציצית“) משמע שקרח טען שתהא פטורה מן הציצית לגמרי [ופי' „ד' חוטין כו'“ הוא ד' חוטין שבציצית אחת — ראה מחנות לט, ריש ע"ב. או"ח רס"א]. (ב) במדרש שם: „מה כתיב למעלה מן הענין ועשו להם ציצית“ — ואינו מזכיר „ונתנו גו' פתיל תכלת“ (ואינו מרמזו אפילו בגו"א). (ג) בירושלמי פ' חלק ה"א: „חייבת בציצית דכתיב (תצא כו, יב) גדילים תעשה לך וגו'“ — והרי בתצא שם לא נזכר „פתיל תכלת“.

(1) במדב"ר פ"ח, ג. תנחומא פרשתנו ב. ילקו"ש ריש פרשתנו. — בירוש' סנהדרין (פ"י, ה"א) בכמה שינוים ובהוספת שאלה: בהרת כגריס כו', וראה ד"ה ויקח קורח תרכ"ט.

(2) כ"ה במד"ר וילקו"ש שם. ובעץ יוסף לתנחומא שם, שכצ"ל גם בתנחומא.

(3) כ"ה הגירסא במד"ר שם (אבל בתנ"חומא וילקו"ש: שתי פרשיות). ונתבאר בסד"ה ויקח קרח תרכ"ט.

(4) גויא לפרש"י עה"ת כאן. וראה גם בחי' ור"ך עה"ת כאן.

רי ווי משה האָט אים געענטפערט „חייבת בציצית“, האָט ער נאָך אַלץ גערעכנט אַז בית מלא ספרים וועט אויך משה האַלטן אַז פטור ממוזה.

נאָר פונדעסטוועגן האָט ער לכת-חילה געפרעגט דוקא פון טלית שכולה תכלת — און ניט פון בית מלא ספרים\* (הגם אַז בנוגע בית כו' איז פשוט'ער אַז פטור ממוזה), ווייל די הוכחה זיינע אויף זיין טענה „כל העדה כולם קדושים גו' ומדוע תתנשאו“, איז פון „טלית כו'“ — ניט פון דעם וואָס בית כו' איז פטור ממוזה\*.

ב. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים סיפור חז"ל? אַז עדת קרח האָבן דערנאָך מודה געווען און די הודאה איז אַרויסגעבראַכט געוואָרן דורך דעם זאָגן „משה אמת ותורתו אמת“.

איז אין דעם ניט מובן:

ווי עס קוקט אויס פון פשטות הכ-תובים, איז די מחלוקת פון קרח ועדתו — כאַטש זיי האָבן געקריגט אויך אויף

היסוד לסברתו לחלוק על התכלת, נמצא שבמחשבה והגיון חלק תחלה על מוזה, והרי סדר התשובה של עדת קרח (כפי שגרמו בהר"ת) הוא כפי סדר החטא — שמתחיל במחשבה. ולכן הרמז דהארן הוא באות הראשונה ד"אמת" (אף שבפועל חלקו תחלה על תכלת ומוזה), כי במחשבה נחלקו תחלה על אהרן, ומזה באו לחלוק גם על תכלת ומוזה.

(8\*) ב"מדרש אגדה" (הו"ל ע"י באבער) כאן: „אמר קרח למשה בית מלא ספרים כו' אמר משה צריך כו' וכן אמר לו טלית שכולה תכלת כו'“. אבל צ"ע במדרש (כת"י) זה, כיון שסדר השאלות בו הוא הפוך מבכל מדרשים הנ"ל וכן הובא בכוכ"ס ספרים.

(9) ולהעיר ג"כ, שבפרש"י כאן נזכר רק ענין התכלת ולא ענין המוזה.

(10) ב"ב (ע"ד, א), סנה" (ק"י, סע"א) ובמדב"ר (פ"ח, כ) — כגירסת הבבאי והש"ך פרשתנו טו, לד. וכ"ה בתחומא פרשתנו יא.

כו' — איז בעצם די זעלבע סברא, ווערט דאָך די שאלה\*: לאחרי ווי קרח האָט געהערט משה'ס ענטפער אַז טלית כו' חייבת בציצית — וואָס האָט ער ווידער געהאַט צו פרעגן פון „בית מלא ספרים“?

איז דערפון געדרונגען, אַז בנוגע צו בית מלא ספרים איז די סברא פשוט'ער ווי בנוגע טלית שכולה תכלת\*. און דערפאַר, איז אפילו לאח-

6) וגם אינו מובן: מכיון שלדעתו של קרח, הטענה „כי כל העדה כולם קדושים גו' ומדוע תתנשאו גו'“ יש בה אותה הסברא ד"טלית שכולה תכלת אינה פוטרת עצמה (בתמי") הרי מזה עצמו שמשה עשה את אהרן לכה"ג הו"ל להבין, שלדעתו של משה — גם טלית שכולה תכלת חייבת בציצית.

ואין לתרץ שלסברת קרח „שמלבו בדא" משה לעשות אהרן כה"ג ומפני שהוא אחיו, ולכן שאל את משה „טלית שכולה תכלת כו'“ בחשבו, שמכיון שבענין זה אין לו פני' יאמר שפטורה מציצית (ואז יטעון „מדוע תתנשאו“) — כי באם בשניהם היא אותה הסברא, הרי ודאי שגם משה יבין כוונתו בשאלתו „טלית כו'“ וגם בזה יהי' „בודא מלבו" וישיב ש"חייבת בציצית"?

(7) בנו"א שם: שמטלית שכולה תכלת (ענין המעשה) רצה להוכיח שאין צריך לאהרן, ומבית מלא ספרים (ענין התלמוד) רצה להוכיח שאין צריך לחשה. עיי"ש. וראה גם ש"ך עה"ת.

אבל [נוסף לזה שבפשטות עיקר המחלוקת היתה על אהרן, כדלקמן סעיף ב' ובהערות], לאחרי ששמע תשובת משה „חייבת בציצית“ — האיך חשב שישב לו שביית מלא ספרים יהי' פטור ממוזה, והרי בשניהם סברא אחת?

(8) וכן משמע מ"ש במדרש משלי (באבער) פ"א „נתעטף בה כו' השיב כו' בית כו'“, שבשאלתו „בית מלא ספרים כו'“ רצה להוכיח לענין טלית שכולה תכלת. וראה לקמן הערה 75\*.

ועפ"ז יומתק מה שבהר"ת דחיבת אמת (ראה להלן הערה 17) גרמו מוזה לפני תכלת — כי מכיון שסברתו ממוזה היא

„משה אמת“ ניט נאָר „ותורתו אמת“?<sup>17</sup>

ג. אַ גרעסערן פלא געפינט מען בנוגע למחלוקת קרח ועדתו: די גמרא<sup>18</sup> זאָגט „כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו<sup>19</sup>, שנאמר<sup>20</sup> ולא יהי' כִּי קרח וכעתו“. ולכאורה איז דאָך דער חטא פון קרח ועדתו באַשטאַנען אין קריגן אויף כהונת אהרן אמתית תורת משה וכו' — איז ווי קען מען פון דעם אַפֿלערנען אַז „המחזיק במחלוקת“ אין וועלכער מחלוקת עס זאל ניט זיין, איז ער עובר אויף „לא יהי' כקרח וכעתו“?

איז דאָך דערפון מוכרח, אַז דער חטא פון קרח ועדתו איז באַשטאַנען בעיקר אין דעם וואָס עס איז אַ מחלוקת [און ווי רש"י זאָגט אויף „ויפול על פניו“<sup>21</sup> — אַז משה האָט זיך דערשראָקן (ניט פאַר קרח'ס חולק זיין אויף אים אָדער אויף כהונת אהרן, נאָר) „מפני המחלוקת“; אויך דער מדרש<sup>22</sup>, ווען ער איז מבאר דעם טעם וואָס דתן ואבירם האָבן לוקה געווען צוזאַמען מיט קרח'ן, זאָגט ער דעם לשון „שהיו שכנים לקראת בעל מחלוקת“<sup>23</sup>].

און דאָס איז אויך מתאים דערמיט

(17) וגם לפי המבואר בספרים ש„אמת“ הוא ר"ת אהרן מזווה תכלת — הרי גם תיבת אהרן היא רק ברמז.

(18) סנה' קי, א. וכ"ה במבד"ר שם. תנחומא שם י.

(19) אם הכוונה לאו מה"ת ממש — ראה שאליות פ' קרח. סהמ"צ להרמב"ם שרש ח ובניכ שם. מל"ת מה.

(20) יו, ה.

(21) טו, ד (מבד"ר שם, ו. תנחומא שם ד).

(22) במד"ר שם, ה. תנחומא שם.

(23) ראה גם רש"י טו, כו: כמה קשה המחלוקת כו.

משה'ן — געווען בעיקר אויף אהרן (ניט אויף משה'ן)<sup>11</sup>. וואָס דערפאַר, ווען זיי האָבן געמאַנט „מדוע תנשאו על קהל ה'“<sup>12</sup>, האָט זיי משה גע־זאָגט, אַז זיי אַלע — אויך אהרן, זאלן מקטיר זיין קטרת און דורך דעם וועט מען זען אַז „האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש“, אַז אהרן איז דער כהן גדול<sup>13</sup>.

אויך די ענינים ווייטער אין דער סדרה, וואָס קומען בהמשך צו מחלוקת קרח (וואָס דערפאַר שטייען זיי אין פ' קרח), זיינען אַלץ זאַכן וואָס האָבן צוטאָן מיט כהונת אהרן: דער ענין פון „פרח מטה אהרן“<sup>14</sup>; דער אַנזאָג אַז די כהנים בני אהרן זאלן אַכטונג געבן אַז אַ זר זאל אין מקדש ניט אַרריינקומען<sup>15</sup>; און דער ציווי וועגן מתנות כהונה<sup>16</sup>.

איז דאָך ניט מובן: וויבאַלד אַז עיקר המחלוקת פון עדת קרח איז געווען אויף אהרן, איז פאַרוואָס באַ־שטייט זייער תשובה אין זאָגן אויך

(11) ואף שחלקו גם על משה שעשה כל המעשים מלבו, ולא ה' שלחני" (טו, כח ואילך) — הרי עיקר מחלוקתם היתה על המעשים, ובעיקר — על כהונת אהרן, וכמפורש בכתוב (שם, ייא) „ובקשתם גם כהונה“; „ואהרן . . . כי תלינו עליו“ — אלא שבכדי לבטל מעשים אלו, הוצרכו לומר שמשה עשאם ח"ו מדעתו. וראה רא"ם שם פסוק כח.

(12) שם, ג.

ומ"ש רש"י שם „אם לקחת אתה מלכות כו'“, היינו בכדי לסיים „לא הי' לך לברר לאחין כהונה“. וראה גו"א שם. (13) טו, ה ואילך. ובהקטרת הקטרת כו' — אין הוכחה כ"א רק ש„תורתו (מינוי אהרן) אמת“, אבל לא ע"ז ש„משה אמת“ [ובנביא שקם באומות כמותו (ספרי ברכה לו, יו"ד) — הרי רק נבואתו אמת].

(14) יו, ט"כג.

(15) יח, א ואילך.

(16) שם, ח ואילך. וראה רש"י שם, ח.

לוקת — מחיצה) וואָס איז באַשאַפֿן געוואָרן ביום השני<sup>30</sup>.

און דאָס זעלבע איז בנוגע דעם אלף השלישי (וועלכער איז בדוגמת יום השלישי<sup>31</sup>), אַז בשעת מתן תורה (שבאלף השלישי), ווען ס'איז נתבטל געוואָרן די גזירה (דער "שניט") וואָס טיילט אָפּ עליונים פון תחתונים, און ס'איז געגעבן געוואָרן דער כח אַז "העליונים ירדו לתחתונים והתחתונים יעלו לעליונים"<sup>32</sup> — איז פאָר־ריכט געוואָרן די מחיצה פון דעם רקיע וואָס איז מבדיל צווישן (מים) עליונים און (מים) תחתונים.

ה. דערפון איז פאָרשטאָנדיק, אַז יעדער ענין פון מחלוקת, פון "ואת־פלג" — ובפרט לפי מ"ש בספר נועם אלימלך<sup>33</sup> אַז "ואתפלג קרח" איז ע"ד ווי דער רקיע המבדיל<sup>34</sup> (אָדער ווי עס שטייט אין אַנדערע ערטער<sup>35</sup>, אַז דאָס איז ע"ד ווי דור הפלגה — וועל־

(30) וכמו — שכפשוטו "יהי רקיע" דיום השני הי' "במילואו וטובו" (רש"י בראשית א, ז) רק ביום השלישי; ביום השלישי האירה מדת התפארת, שממתיקה היא את הצמצום שמצד מדת הגבורה.

(31) רמב"ן ובחיי בראשית ב, ג.  
(32) שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא טו.  
(33) הובא ונתבאר באוה"ת קרח ע' תרצו. תשכג. ד"ה כל פטר רחם תרכ"ז. ועוד. וראה גם יהל אור ס"ע קצא. (והוא ע"פ זח"א יו, א ואילך — הובא גם בצרור המור כאן). וראה אוה"ת שם (ע' תרצו) בענין רקיע כעין הקרח הנורא, ועפ"ז י"ל שבהשם קרח מרומז גם ענין הבדלת הרקיע (שהוא כעין הקרח). וראה לקמן ע' 116 ואילך.

(34) ראה לעיל הערה 28. ולהעיר מהמבור אר בדרושי פי קרח (לקו"ת פרשתנו גז, ג. ובכ"מ) שקרח רצה לעשות הגבורות עיקר.

(35) בחיי פרשתנו טז, כט. וראה גם הגהות הרח"ו לזהר ריש פרשתנו. לקו"ת מצורע כה, א. אוה"ת ריש פרשתנו. שם ע' תרס. תרפה. שת.

וואָס די סדרה הויבט זיך אָן מיט די ווערטער "ויקה קרח":

דער פירוש פון "ויקה", איז ווי דער תרגום זאָגט „ואתפליג"<sup>34</sup> און ווי רש"י טייטשט אָפּ „נחלק משאר העדה להחזיק במחלוקת"; און דער נאָמען „קרח" (וואָס באַווייזט אויף זיין ענין<sup>35</sup>, ווי אויך אויף דעם ענין פון דער סדרה וואָס הייסט מיטן נאָמען „קרח") איז פון לשון „קרחה"<sup>36</sup>. וואָס ענינה איז פילוג<sup>37</sup> — אַרויסרייטן און אָפ־טיילן (די האָר פון קאָפּ, וכיו"ב).

ד. די ערשטע „מחלוקת" וואָס איז באַשאַפֿן געוואָרן אין וועלט, איז דער רקיע המבדיל בין מים למים<sup>38</sup>. און דערפאָר שטייט ניט ביום השני „כי טוב", ווייל „בו נבראת מחלוקת"<sup>39</sup>.

ואעפ"כ, שטייט ביום השלישי צוויי מאָל „כי טוב" — „אחד למלאכת המים ואחד למלאכתו של יום"<sup>40</sup> — אַז דאָן איז נתברר געוואָרן און איז געוואָרן „טוב" אויך די מלאכה (מח־

24) ובמדרש (נסמן בהערה 1) „אין ויקח אלא לשון פליגא".

25) ראה יומא פג, ב; ר' מאיר הוה מדייק בשמא. עיי"ש.

26) סנה' קט, ב.

27) ולהעיר מהסמיכות „ולא תשימו קרח" ל„לא תגודדו" (ראה יד, א) שדרשו ע"ז רז"ל (יבמות יג, ב) לא תעשו אגודות אגודות. וראה ספה"צ להרמב"ם מל"ת שם. ובילקו"ש עה"פ: „לא תגודדו לא תשימו אגודות אגודות. . . שלא תשימו קרח בכך כשם שעשה קרח לישראל ועשא אגודות אגודות." וראה גם פנים יפות כאן, שקרח (בצירוף רע) בגימטריא מחלקת. וראה לקמן הערה 33.

28) שלכן נברא הרקיע ביום השני, לפי שהאירה בו מדת הגבורה, שענינה — (צמצום ו)התחלקות (שעהיה"א ספ"י לקו"ת שה"ש ל, א).

29) ב"ר פי"ד, ו. וכמה טעמים י"ל בזה „דויבול אלקים בין האור גו" — לא נחשב „מחלוקת", ואכ"מ.

פון וועלט ענינים<sup>42</sup> — איז דער שלום אין וועלט בפועל דורכגעפירט געווארן דורך אהרן'ען, וואָס ער האָט זיך אַראָפּגעלאָזט צו די „בריות“<sup>43</sup> און האָט זיי מקרב געווען (און אויפֿ־ געהויבן<sup>44</sup>) צו תורה, וואָס „כל נתיב־ תי' שלום“<sup>45</sup>. ובמילא קומט דאָך אויס, אַז דער עצם מציאות פון מחלוקת (ענין הנרמז בשמו של קרח — קרחה) איז דער מנגד צו בחי' משה, און מעשה קרח — דאָס אָנפירן די מחלוקת בפועל (דער) „ואתפליג . . . להחזיק במחלוקת“ — דער מנגד צו בחי' אהרן<sup>46</sup>.

און דאָס איז דער טעם פנימי וואָס דורך קרח'ס קריגן אויף כהונת אהרן איז אַרויסגעקומען זיין מחלוקת אַנט־ קעגן משה'ן [ווי געבראַכט פריער פון מדרש, אַז דורך זיין שאלה וועגן „טלית שכולה תכלת“ (און) „בית מלא ספרים“] מיט דער כוונה צו קריגן אויף כהונת אהרן, איז אַרויסגעקומען זיין זאָגן משה'ן „דברים אלו לא נצ־

כער איז אויך פאַרבונדן מיטן רקיע המבדיל<sup>47</sup>), איז היפך פון ענין ה־ תורה וואָס „ניתנה לעשות שלום בעולם“<sup>48</sup>, ובמילא — אויך היפך פון משה'ן<sup>49</sup> וואָס התורה נקראת על שמו<sup>50</sup>.

און כאָטש אַז דער תואר „אוהב שלום ורודף שלום“ שטייט אויף אהרן<sup>40</sup> [וואָס דאָס איז דער טעם ה־ פנימי וואָס קרח האָט געפירט זיין מחלוקת אַנטקעגן אהרן<sup>41</sup>], איז אָבער דער עיקר און פנימיות פון זיין מחלוקת געווען קעגן משה'ן, וואָרום דאָס גופא וואָס אהרן האָט געטאָן די עבודה, איז עס מצד דעם וואָס אַזוי שטייט אין תורה וואָס איז געגעבן געוואָרן דורך משה'ן.

ו. דער ביאור אין דעם בפרטיות יותר:

דעם עצם ענין פון „שלום“ (תורה), האָט אויפגעטאָן משה, נאָר היות אַז משה מצד עצמו איז געווען העכער

42) שלכן טען „מאין לי בשר“ ובא ע״י ע' הוקנים דוקא (לקו׳ת ואתחנן יב, א — אבל באופן אחר שם בהעלתך לא, ד. לג. ב. ואלה ואלה דא״ח).

43) שאין בהם שום מעלה ורק שהם בריות שנבראו ע״י הקב״ה (ראה תענית כ, ב. תניא פל״ב).

44) כי אהרן הוא „שושבינא דמטרוניתא“ שמעלה כנסי׳ מלמטלמ״ע, משא״כ משה „שושבינא דמלכא“ ממשך אוא״ס מלמעלמ״ט (תו״א ר״פ תצוה (ובהוספות שם). לקו׳ת בהעלותך לב, א״ב. ר״פ מסעי. ובכ״ח).

45) משלי ג, יז. 46) להעיר מפרש״י כאן: „ומה ראה

קרח לחלוק עם משה . . . מה עשה . . . והלבישן טליתות שכולן תכלת כו״ — שבתהלא ראה לחלוק עם משה, ומה שהל־בישן טליתות כו״ (שזה ה׳ הוכחה לטענתו אח״כ „מדוע תתנשא גו״ כנגד כהונת אהרן) ה׳ בכדי א) לחלוק עליו (על משה) ב) ולבטל את זבדיו.

36) ראה ב״ר שם: והמים הללו לקו בהם . . . ודור הפלגה.

37) רמב״ם סוף ה׳ חנוכה. וראה גטין נט, ב. לקמ׳ ע' 349 ואילך.

38) שהוא ג״כ שלישי (שבת פח, א. וראה מדרש משלי פכ״ב) ותפארת (ראה אוה׳ת שם ס״ע תשי״ו). וראה סד׳ה כל פטר רחם תרכ״ז, שמשו רצה לברר את קרח כמו שיום השלישי מברר את המחיצה שנעשה ביום שני (ראה לעיל הערה 30).

ולעיר ממלחמת מדין (מלשון מדון ומריבה — נסמן בד״ה החלצו תרנ״ט בתחלת) שהייתה צריכה להיות ע״י משה דוקא, לפי שהוא „הגורם החיבור וההת־כללות“ (לקו׳ת מטות פז, א).

39) שבת פט, א.

40) אבות פ״א מ״ב. וראה מדרש ורש״י עה״פ (ברכה לג, ח) ויבכו בנ״י את משה.

41) ראה אוה׳ת שם ע' תשה: רצו להגביר הגבורות ולכן חלקו על אהרן הכהן איש החסד.



עצם מהות פון „שלום“, איז דעריבער זייער עיקר התשובה באשטאנען אין זאגן „משה אמת ותורתו אמת“.

ז. ע"פ ה"ל, אז די מחלוקת פון קרח ועדתו אויף אהרן איז געווען אן אויספיר ומסובב פון זייער מחלוקת אויף משה ותורתו, איז י"ל, אז אויך זייער מחלוקת אויף ציצית און מזוזה איז [ניט קיין זייטיקער ענין, א הור"ה כחה פון אן אַנדער זאך (אז כשם ווי בית מלא ספרים און טלית שכולה תכלת דארפן ניט אַנקומען צו מזוזה און חוט של תכלת אזוי אויך אידן וואָס זיינען „כולם קדושים“ דארפן ניט אַנקומען צו קדושת אהרן) גאָר עס איז] דער זעלבער ענין. ד.ה. אז זייער מחלוקת אויף משה ותורתו — אז זי ווערט נמשך בפועל, בריינגט זי דעם קריגן אויף אהרן, ציצית און מזוזה.

און וויבאלד אז די דריי ענינים ה"ל זיינען די אופנים ווי עס קומט אַרויס בפועל מחלוקת קרח, לייגט זיך דעריבער אין שכל צו זאגן, אז אינעם וואָרט „קרח“ זיינען מרומז (ניט גאָר דער עצם ונקודת ענין המחלוקת, גאָר) אויך די ענינים אין וועלכע די מחלוקת קומט בפועל. דער חילוק איז גאָר, אז דער כללות (ועצם) ענין המחלוקת — איז מרומז אין דעם כלל, אין דעם וואָרט, און די דריי ענינים פרטיים — זיינען מרומז אין זיינע פרטים, אין די דריי אותיות<sup>49</sup>: יעדער אות ווייזט אויף אַ באַזונדער ענין.

ח. בעת מ"ת האָט זיך אויפגעטאָן, אז די תורה איז געקומען למטה אין

טוית עליהן ומלבך אתה בודאן]: וויבאלד אז זיין מחלוקת בפועל קעגן כהונת אהרן (וועלכער פירט דורך בפועל ענינו של משה) איז געקומען דערפון וואָס ער איז געווען אַ בעל מחלוקת בעצם, און בפנימיותו איז ביי אים געווען אַ התנגדות צו משה<sup>48</sup>. האָט דעריבער זיין מחלוקת אויף אהרן — דער „מסובב“ פון זיין (פנימיות<sup>49</sup> — דיקער) מחלוקת אויף משה<sup>48</sup> — אַרויסגעבראַכט די „סיבה“ בגילוי.

און היות אז דער סדר איז דאָך, אז די „מחשבה תחלה“ קומט אַרויס אין „סוף מעשה“ דוקא<sup>48</sup>, דערפאַר איז

[כשם ווי אין „ויקח קרח לעורר על הכהונה“, איז זיין מחלוקת אויף אהרן — וואָס איז געווען די „סיבה“ אויף זיין מחלוקת אויף „תכלת“ (און „מזוזה“) — געקומען נאָך זיי, עד"ז [איז]

זיין מחלוקת על משה — וואָס איז געווען די סיבה פנימית צו זיין מחלוקת על אהרן — אַרויסגעקומען בפועל ערשט צום סוף.

און דאָס איז אויך דער ביאור וואָס די תשובה פון עדת קרח באַשטייט אין זאגן „משה אמת ותורתו אמת“: בכדי צו זיין זיכער אז די תשובה איז אַ ריכטיקע און אז מען וועט נאָכאַמאָל ניט דורכפאַלן אין דעם חטא, ביז אז „יעיד עליו יודע תעלך מות שלא ישוב לזה החטא לעולם“<sup>48</sup>. דאַרף מען עוקר זיין די סיבה פון דעם חטא. און וויבאלד אז די מחלוקת פון קרח ועדתו אויף „אהרן“, איז געקומען מצד זייער (פנימיות־דיקער) מחלוקת על משה ותורתו — דער

(47) כמאמר (פיוט לכה דודי) „סוף מעשה במחשבה תחלה“.

(48) רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב.

(49) ראה שומר אמונים ויכות הראשון סי' כא"ג.

ודיבור, און דער קו השמאל ווייזט אויף מעשה. און דער קו השמאל איז מיט די אַנדערע צוויי קוויין ניט מחובר — ווייל צווישן מחשבה ודיבור און מעשה, איז דאָ אַ הפסק.

און דער שינוי פון די דריי אותיות הנ"ל (קר"ח) לגבי דעם ה"א באַשטייט (בעיקר) אינעם קו השמאל וואָס ווייזט אויף מעשה: אין אות קו"ף איז דער קו השמאל גאַר לאַנג, אין רי"ש איז ער לגמרי ניטאָ, און אין ח"ת — איז ער מחובר מיט די אַנדערע צוויי קוויין.

ט. איז דער ביאור אין דעם:

אין דעם „חיבור עליונים ותחתונים“ שנתחדש במ"ת, זיינען פאַראַן צוויי תנועות:

עס פאָדערט זיך די עבודה בתחתונים, ביז אַז „המעשה הוא העיקר“<sup>55</sup> — און ווי ס'איז מבוואר באריכות אין תניא<sup>56</sup>, אַז די „דירה בתחתונים“ טוט זיך אויף בעיקר (ניט אַזוי דורך לימוד התורה במחשבה ודיבור, נאָר) דורך קיום המצות במעשה; ועד"ז אין כח המעשה גופא, איז דאָ אַ מעלה אין דעם בירור פון עניני רשות און טאַן מיט זיי דערנאָך אַ מצוה לגבי דעם וואָס עס ווערט אויפגעטאַן דורך עשיית המצות אין אַ פאַרטיגער זאַך.

(55) ראה אבות פ"א מ"ז: לא המדרש עיקר אלא המעשה.

(56) ראה שם רפ"ז „תכלית השלימות הזה“ (וקא' א„דירה בתחתונים“ דרפ"ו) תלוי בעשיית המצות „וגם במצות תלמוד תורה . . . דעקימת שפתיו הוי מעשה כי א"א לנפש האלקית לבטא בשפתים . . . כי אם ע"י נפש החיונית הבהמית“. שמוה מובן, שהדירה בתחתונים נעשה בעיקר ע"י עשיית המצות (שלכן מקשה שם (מט, א) ממ"ש רז"ל שת"ת כנגד כולם. וראה שם פל"ה (מד, סע"ב ואילך) שהשראת השכינה על הגוף ונה"ב הוא דוקא ע"י קיום המצות

עוה"ז (ניט ווי פריער, ווען די תורה איז געווען למעלה)<sup>57</sup>, און עס איז בטל געוואָרן די מחלוקת (מחיצה) בין העליונים והתחתונים (כנ"ל סעיף ד') און דאַמאַלט איז דער עוה"ז געוואָרן ווי ער דאַרף זיין, וכמרו"ל<sup>58</sup> עה"פ יום הששי. און וויבאַלד אַז „ואתפליג קרח“, ער האָט געוואָלט היפך השלום (פעולת התורה (כנ"ל סעיף ה')) נאָר מחלוקת — האָט עס אַנגערירט און מעורר געווען צוריק שטעלן די מחיצה און גזירה וואָס איז געווען פאַר מ"ת, הייסט עס דאָ, אַז ער האָט געוואָלט ענדערן אַט-דעם ענין וואָס איז נתחדש געוואָרן בעוה"ז.

און דאָס איז דער רמז אין די דריי אותיות פון וואָרט קרח — קו"ף, רי"ש, ח"ת: עוה"ז איז (באַשאַפן געוואָרן און איז) געגליכן צו אות ה"א<sup>59</sup>, און ווייל ענינו של קרח איז משנה זיין עוה"ז, זיינען דעריבער די אופנים פון דעם שינוי מרומז אין די דריי אותיות — קו"ף, רי"ש און ח"ת — וועלכע זיינען<sup>60</sup> ענלעך בתמונתן צום אות ה"א אָבער — בשינוי, כדלקמן.

אין אַ ה"א זיינען פאַראַן דריי קוויין: אַ קו למעלה, און צוויי קויין — מימין און משמאל. שטייט אין קבלה און חסידות<sup>61</sup>, אַז דער קו ש-למעלה ושבימין ווייזן אויף מחשבה

(50) שזהו עיקר החידוש דמ"ת, כדמוכח משבת פח סע"ב ואילך.

(51) שבת (פח, א) ובפרש"י עה"פ (ברא"שית א, לא).

(52) מנחות כט, ב.

(53) ראה שו"ע אדה"ז חו"ח סל"ו (בנר גע לתפלין). הדעות נוה (בכלל) — נקבצו (לאחרונה) בס' מאיר עיני סופרים, סי' ז' סעיף ב' סק"א, וש"נ.

(54) תו"א צה, סע"ב. לקו"ת ר"פ בלק. סדר רפב, א. המשך באתי לגני השי"ת פ"ח.

רשות, מוז עס זיין באופן וואָס זאָל  
ניט שטערן אים צו זיינע שיעורים  
הקבועים אין לימוד התורה — ע"פ  
המבואר אין הל' ת"ת — וכיו"ב.

(ב) «והתחוננים יעלו לעליונים» —  
אז (ס'איז ניט גענוג וואָס די «תחתור-  
נים» ווערן אָנגעפירט פון די «עליו-  
נים» ווי זיי נידערן אַראָפּ צו זיי, גאָר)  
עס פאָדערט זיך אַז די «תחתונים»  
זאָלן שטיין מיט אַ צמאון צו דעהויבן  
זיך «לעליונים»: אמת טאָקע «המע-  
שה הוא העיקר», דער בעל עסק דאַרף  
אַבער וויסן אַז ער געפינט זיך למטה,  
און במילא דאַרף ער וועלן עולה זיין,  
און דער רצון דאַרף זיין בתוקף גדול,  
ביז אַז לעת מן העתים קומט עס אַרויס  
בפועל — ער רייסט זיך אָפּ פון זיין  
עסק און פירט זיך ווי אַ יושב אהל<sup>55</sup>.

י"ד. אַט"די דריי ענינים — א)  
אַז דער מטה דאַרף זיין, (ב) ער דאַרף  
אַנגעפירט ווערן פון דעם «מעלה»,  
און (ג) ער דאַרף וועלן עולה זיין  
למעלה — זיינען מרומז אין דער  
תמונה פון אות ה"א: א) דער רגל  
השמאלי, וואָס וויינט אויף מעשה, איז  
פאַראַן אין איר; (ב) ער ציט זיך ניט  
לענגער פון קו הימין, ד.ה. זיין מצו-  
אות איז פאַראַן בלויז דאַרט וואו  
ס'איז דאָ די ירידת העליונים, ער  
לאַזט זיך ניט אַריין אין דעם «מטה»  
יותר מכפי המדה; (ג) ס'איז דאָ אַ  
הפסק צווישן דעם רגל שמאלי, מיטן  
קו העליון והימין וואָס ווייזן אויף  
מחשבה ודיבור פון לימוד התורה.  
ד.ה. אַז אַלע מאָל פילט ער ווי ער  
איז אָפּגעריסן פון תורה, און מצד דעם  
ציט ער זיך צו עולה זיין למעלה<sup>56</sup>.

וועלכע דערנעמט ניט אויף אַזוי פיל  
די «גשמיות» פון די זאכן<sup>57</sup>; דוקא  
דורך דער עבודה בעניני רשות, ווען  
«כל מעשיו» זיינען «לשם שמים» און  
«בכל דרכיו» (אין דעם מענטשנס  
דרכים) איז דאָ דער «דעהו»<sup>58</sup>, איז  
מען מברר און מוכך ביז די סאַמע  
נידעריקסטע ענינים. דאָס איז דאָך  
בכלל די מעלה אין בעלי עסקים  
אויף יושבי אהל, וואָס דוקא ביי זיי  
איז דאָ דער «אמצאך בחוץ»<sup>59</sup>;

אַבער לאידך גיסא, דאַרפן די «תח-  
תונים» זיין מחובר מיט די «עליונים»,  
און אין דעם חיבור זיינען פאַראַן  
צוויי ענינים:

(א) «העליונים ירדו לתחתונים» —  
אַז דער לימוד התורה («עליונים»)  
דאַרף קומען אין דעם בירור און אין  
דעם קיום המצות («תחתונים») און  
אַנפירן דערמיט. ד.ה. אַז בעת קיום  
המצוה דאַרף ער אַכטונג געבן אַז ער  
זאָל עס טאָן כפי פרטי הדינים ווי  
ער האָט פריער געלערנט אין תורה  
(וואָרום אויב ער זאָל ניט קאָנטראַ-  
לירן אַז דאָס זאָל שטימען ע"פ תורה,  
איז רעכט אַז די «מצוה» זאָל אַרויס-  
קומען אין אַזא אופן וואָס איז גאָר  
ה'9 המצוה);

און בפרט בנוגע צום עסק בעניני

57) ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 75.  
(ויתירה מוז מצינו (ראה בארוכה לקו"ש  
ח"ד ע' 1109) שבשביל הבירור בתחתונים,  
הוצרך להיות גם אכילת בשר תאוה לש"ש).  
אבל ראה לקו"ש ח"ו ע' 186 ואילך  
ובהערה 54, שהבירור דברי הרשות הוא  
רק הקדמה (לעליית הנשמה הנעשה ע"י  
העבודה דתומ"צ).

58) אבות פ"ב מ"ב. משלי ג, ו.  
טושו"ע או"ח סר"א. וראה לקו"ש ח"ו שם  
הערה 52.

59) תו"א תרומה (פ, ב). לקו"ת שה"ש  
מד, סע"ב ואילך.

59) כהוראת חז"ל «הוי ממעט כעסק  
ועסוק בתורה» — ראה בסיום השיחה.  
60) ובדוגמת תשובה [הבאה מצד התר-

רי"ש — אין זיין מחלוקת אויף מוזהה, און דער חי"ת — אין זיין התנגדות צו אהרן.

דער ביאור אין דעם איז:

א כהן איז מובדל פון עניני עולם הזה און פאָרנעמט זיך בלויז מיט הייליקע זאָכן. באַזונדערס אַ כהן ווי אהרן, אַ כהן גדול, וואָס „מן המקדש לא יצא“<sup>64</sup>. און היות אַז יעדער איד דאַרף טאָן אַלע סאָרטן עבודות, דעריבער פאָדערט זיך פון יעדן איינעם, אפילו פון אַ פשוט לגמרי, אַז לעת מן העתים זאָל ער זיך אַפּרייסן פון עניני העולם און ווערן דוגמת כהן, ביז — דוגמת כהן גדול.

און אויף דעם האָט קרח גע״ טענה׳ט<sup>65</sup> (מצד — ומרומז אין דעם חי"ת שבו): וויבאַלד אַז „כל העדה כולם (אויך די וואָס פאָרנעמען זיך מיט ענינים פון עסק — לשם שמים, זיינען) קדושים“, ואדרבה: „ובתוכם הוי״, די המשכה פון שם הוי׳ שם ה׳ עצם“<sup>66</sup> איז דוקא אין מעשה (וכידוע) אַז דורך ענינים רוחניים נעמט מען

און דאָס איז דער ביאור וואָס די אותיות פון וואָרט קרח (מלשון קרחה — די מחלוקת אויף „חיבור עליונים ותחתונים“) זיינען קו״ף, רי״ש, חי״ת — ווייל די דריי אותיות דריקן אויס די דריי אופנים וואָס זיינען מנגד צום „חיבור עליונים ותחתונים“: דער קו״ף וואָס זיין רגל השמאלי ווערט נמשך גאָר נידעריק, ביז אין אַן אָרט וואו עס דערלאַנגט ניט דער רגל הימני<sup>67</sup> — דריקט אויס די התנגדות און איז היפך פון „העליונים ירדו לתחתונים“ דקדושה; דער רי״ש וואָס האָט אינגאַנצן ניט קיין רגל שמאלי<sup>68</sup> — איז מנגד אויף מעשה ובפרט אויף דער הדגשה אַז „המעשה הוא העיקר“; און דער חי״ת, וואָס זיין רגל השמאלי איז מחובר מיטן קו העליון והימני (וואָס ווייזט אויף דער טענה פון אַ בעל עסק אַז ער איז פונקט אַזאַ „מיוחס“ ווי דער יושב אהל) — איז מנגד און איז היפך פון „התחתונים יעלו לעליונים“ דקדושה<sup>69</sup>.

יא. אַט די ענינים פון מחלוקת קרח וועלכע זיינען מרומז אין די דריי אותיות, האָבן זיך אויסגעדריקט אין זיין קריגן אויף (כהונת) אהרן, אויף מוזהה און אויף תכלת: דער קו״ף — אין זיין מחלוקת אויף תכלת, דער

גש שהוא מרוחק כו׳] שנרמזת בתל״י כרע״ו (מנחות שם).

61 ראה המשך הנ״ל שם (וראה גם רע״מ פנחס רנב, א. ס׳ הליקוטים פ׳ ראה) שקנה הקו״ף הו״ע רגל״י יורדות מות. ושם — שהוא היפך מה״א.

62 שמורה רק למחשבה ודבור (המשך הנ״ל שם).

63 ראה סדור מה, א ואילך ופיה״מ — לארה״א — פקמה (מרע״מ שם), שה״א מורה לביטול וחי״ת להתנשאות, ומתאים להמבואר בפנים, כי הרצון לעלות למעלה בא מצד ידיעתו שהוא בהפסק ופירוד מהעליונים ומצד הביטול שבו.

64 אמור כא, יב.

65 ראה בכז׳ גם לקו״ש ח״ד פ׳ קרח. ושם, שוהו הטעם לזה שמחלוקת קרח היתה אחר מעשה המרגלים דוקא (סדר עולם רבא פ״ח — הובא ברשב״ם ותוס׳ ב״ב קיט, א) — כי מה שהמרגלים לא רצו להכנס לא״י הוא, לפי ש״לא רצו להשפיל א״ע למצות מעשיות“. וע״ז אמרו יהושע וכלב „טובה הארץ מאד מאד“, שהמשכת אוא״ס הבל״ג, בחי״ מאד“, הוא ע״י מעשה המצות דוקא (לקו״ת שלח לו, א ואילך. ונתבאר בארוכה בלקו״ש שם פ׳ שלח) — לכן לאחר שיללת דעת המרגלים דוקא טען קרח „מדוע תתנשאו״.

66 כ״מ לה׳ ע״ז פ״ב ה״ו. וראה פרס שער יט בתחלתו.

67 ראה בהנסמן בהערה 65.

(תכלת, מלשון<sup>71</sup>) כליון וביטול, אָז באַ אים איז מאיר דער אור הנשמה דורך אמונה פשוטה און קבלת עול — דאָן (האָט קרח גע'טענה'ט), דאָרף דער טלית זיין פטור פון ציצית<sup>72</sup>. וואָס פעלט דאָ אהוי"ר?

און ווען משה האָט אים געענטפערט, אַז אעפ"כ מוז מען אויך אין אַזאַ פאַל אַנקומען צו "ציצית"<sup>73</sup>, האָט קרח — מיוסד אָף משה'ס ענטפער — גע'טענה'ט: וויבאַלד אַז אויך טלית ש' כולה תכלת חייבת בציצית, הייסט עס דאָך אַז דער עיקר איז עבודה פנימית, אויב אַזוי<sup>74</sup> איז "בית מלא ספרים" — בשעת ער איז פול מיט תורה, דאָרף דאָס מכש"כ מספיק זיין. וואָס פעלט דאָן "מוזוה" — קיום המצות? ועפ"ז נמצא אַז זיין התנגדות אויף ציצית (תכלת) איז בדוגמת<sup>75</sup> אות קו"ף, און זיין אַפקריגן אויף מוזוה איז בדוגמת אות רי"ש.

71 ראה לקו"ת שלח מה, ב"ג, מו, ג.  
72 ועפ"ז מובן מה שאמר קרח שתהא פטורה מן הציצית (ולא רק מתכלת — ראה לעיל הערה 5). ולהעיר גם מיר"ק (הובא באוה"ת ריש פרשתנו): דהוי מתלוצץ בציצית.

73 כי הביטול צ"ל בפנימיות (ראה לקו"ת שלח מה, ג).

74 ראה אוה"ת שם ע' תרס. שת. טה"מ תרכ"ו ע' קטו.

75 אבל לא ממש, שהרי טענתו, שתהא פטורה מציצית, הוא דוקא בטלית שכולה תכלת, כנ"ל בפנים.

ועפ"ז מתורצת הקושיא דלעיל הערה 6 — כי במחלוקת קרח על אהרן, מנגד הוא לגמרי להתחטוים יעלו לעליונים" כנ"ל סעיף יא, ולכן לא התחיל בהטענה "מדוע תתנשאו", כ"א אמר מתחלה, "טלית שכולה תכלת תהא פטורה מציצית" וחשב שעל זה יסכים משה ג"כ, ולאח"ז יוכיח שמכיון שכשהמעשה היא בביטול א"צ לבחי' "על-יונים", א"כ — "מדוע תתנשאו".

נאָר "גילויים", און המשכת העצמות איז דוקא דורך מעטת המצות און דורך בירור עניני רשות בגשמיות). איז "מדוע תתנשאו", וואָס איז די גרויס-קייט פון כהן גדול, ובמילא (ווי דער צווייטער טייטש אין) "מדוע תתנשאו", פאַרוואָס מוזן "כל העדה" זיך דער-הויבן און עולה זיין למעלה, בשעת אַז זיי זיינען געהויבן ווי דער כהן גדול (און אדרבה — "בתוכס (דוקא) הוי'"<sup>68</sup> ?

יב. דער ביאור השייכות פון אור תיות קו"ף און רי"ש, צו זיין מחלוקת אויף תכלת און מוזוה:

"טלית" איז דער ענין פון מקיף וואָס ווערט נמשך דורך קיום המצות, און "ציצית" ווייזט אויף המשכת הפ-נימיות וואָס קומט דורך לימוד התור-רה<sup>69</sup>, ועד"ז — דורך אהבה ויראה<sup>70</sup>. און דאָס האָט קרח גע'טענה'ט: נגיה אפילו אַז אַ "טלית" (קיום המצות) דאָרף אַנקומען בדרך כלל צו "ציצית" (לימוד התורה און אהוי"ר, וואָרום אַן לערנען וועט ער גיט וויסן ווי צו מקיים זיין אַ מצוה, ועד"ז אַן זיך עוסק זיין בעבודה פנימית, וועט זיין מעשה המצות זיין צופיל בהגשמה), איז אָבער "טלית שכולה תכלת", ווען דער (טלית) קיום המצות איז דורכגענומען מיט

68 ואי"ז סותר למה שביקשו כהונה גדולה — כי הכהונה שביקשו הם, רצו שתהי' באופן שאינה סתירה לעניני העולם, ולא ככהונת אהרן (שלכן הי' אפשר, לדע' תם, שרי"ג איש יהיו כה"ג).

69 לקו"ת ריש פרשתנו. דרמ"צ טז, א. ד"ה והי' לכם לציצית תש"ב, ועוד.  
70 לקו"ת שלח מה, א"ב, מו, ג. פרשתנו נד, סע"ג.

ולפי ביאור זה (שאהוי"ר הו"ע ציצית), גם לימוד התורה (ובפרט שצ"ל בדיבור, דעקימת שפתיו הוי מעטת — ראה לעיל הערה 56) נכלל בבחי' מקיף דטלית (ראה לקו"ת שם).

כהונת אהרן<sup>66</sup>, ואדרבה: די טענה „תהא פטורה מן המזוזה“ ברענגט אַרויס די מעלה פון „עליונים“, און זיין מחלוקת אויף כהונת אהרן איז מדגיש די מעלה פון „תחתונים“; און דערפאַר האָט ער מוכיח געווען דוקא פון „טלית שכולה תכלת תהא פטורה מן הציצית“, ווייל די טענה באַווייזט די מעלה פון מעשה, כנ"ל.

יד. כאמור לעיל, ווערט אין תורה שבכתב דערציילט גאָר קרח'ס מחלוקת אויף כהונת אהרן. אפילו אין תורה שבע"פ, וואו עס ווערט דערציילט אויך זיין מחלוקת אויף ציצית און מזוזה — איז משמע מפשטות הענינים, אַז דאָס איז געווען בלויז אַ הקדמה צו זיין טענה „מדוע תתנשא“ בנוגע כהו"נת אהרן, דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז די מחלוקת אויף כהונת אהרן וואָס איז בדומה צום חז"ת, איז ערגער ווי די מחלוקת אויף ציצית און מזוזה — וועלכע זיינען בדומה צום קו"ף און רי"ש.

#### דער טעם פון דעם:

בעת אַ מענטש ליגט אין ענינים גשמיים (קו"ף), ווייט ער אַז ער איז נידעריק, ובמילא וועט ער תשובה טאָן<sup>67</sup>; דאָס זעלבע — בעת ער ליגט

שכולה תכלת כו".

ומ"מ, מתחילה שאל טלית כו" — כי התוכן דטלית שכולה תכלת תהא פטורה מציצית הוא — שבנינים של מעשה א"צ לבחי' פנימי, וזה שייך יותר למחלקתו על אהרן (ראה לעיל הערה 7).

(76) וכונתו בטענה זו — י"ל: מכיון שהענין ד'ואתפליג קרח' הוא — התנגדות לכל עניני מ"ת (כמרומו בג' האותיות שבשמו), חלק גם על מזוזה ואמר „בית כו" פטור ממזוזה“.

(77) ראה שבת קה, א: „כרעי דקו"ף תלוי דאי הדר בי לעיל" — בדוגמת מה שאמרו (מנחות כט, ב) בנוגע לה"א.

יג. ע"פ הנ"ל וועט ווערן פאַרענטפֿערט, וואָס אויך לאַחרי ווי משה האָט אים געגענטפערט „טלית שכולה תכלת חייבת בציצית“ האָט ער געפרעגט וועגן „בית מלא ספרים“ (אע"פ אַז לכאורה, איז אין ביידע ענינים די זעלבע סברא), ווייל אדרבה: דער ענטפער „חייבת בציצית“, דאָס האָט אים געגעבן דעם יסוד צו טענה'ן אַז בית מלא ספרים זאָל זיין פטור פון מזוזה, כנ"ל סעיף יב.

ועפ"ז איז אויך מובן בפשטות וואָס ער האָט אָנגעהויבן מיטן פרעגן וועגן טלית שכולה תכלת און ניט וועגן בית מלא ספרים — ווייל [נוסף וואָס די שאלה וועגן „בית מלא ספרים“ איז ערשט נתעורר געוואָרן לאַחרי משה'ס ענטפער „חייבת בציצית“, כנ"ל] די טענה אַז „בית מלא ספרים“ דאַרף זיין פטור פון מזוזה האָט קיין שייכות ניט<sup>68</sup> צו זיין מחלוקת אויף

(75\*) מ"ש בפנים, הוא לפי המבואר במאמרים שנסמנו בהערה 74. אבל לפי המבואר בר"ה ויקח קרח תרס"ו ותש"ג (ועוד), שגם בהטענה „בית מלא ספרים כו" רצה שתהי' ההמשכה מהמקיף ולא יצטרכו לפנימי כמו בטענתו טלית שכולה תכלת כו'.

(וכמשמעות פשטות הענין, שבשניהם היא אותה הסברא. ובפרט שמהלשון „השיב כו' בית כו" משמע שבשאלתו בית כו' רצה להוכיח לענין טלית כו' כנ"ל הערה 8)

יש לומר, שמה שהי' פשוט לו בבית מלא ספרים יותר מבטלית שכולה תכלת הוא א) ע"ד החילוק בפשטות הענינים: פרשה הכתובה בספר — הי"ה גם אז מציאות בפ"ע בתור פרשה (ואדרבא בזה תלוי מציאות (כשרות) הספר) משא"כ החוט שבטלית. ב) בית מלא ספרים וכן הפרשיות שבמזוזה הו"ע התורה, ולהיות תורה ענינה הוא חכמה הבנה והשגה, לכן גם המצות השייכות לתורה צריכות להיות ע"פ שכל, ולכן הטענה שכלית „כל התורה כו' פרשה שבמזוזה כו" היתה פשוטה אצלו יותר, מהטענה שכלית שבמצות ציצית „טלית

אז די מעלה פון עבודת אהרן כה"ג אויף דער עבודה איז כמעלת האור על החשך; אמת טאקע ער פירט אויס די כוונה — ער געפינט זיך דאך אבער אין חשך כפול ומכופל פון גשמיות העולם, ובמילא דארף ער זיך „אויפהויבן“ צום „בקר“ פון אהרן כהן גדול.

און ווי די הוראת המשנה אין פערטן פרק פון אבות<sup>81</sup> (וועלכן מען לערנט<sup>82</sup> בכור"כ שנים אין ש"פ קרח) „הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה“ — אז אויך דער בעל עסק (ניט קוקנדיק אויף די מעלה פון „אמצאך בחוץ“<sup>83</sup>) דארף ממעט זיין בעסק און זיך עוסק זיין בתורה (אזוי ווי א יושב אהל)<sup>84</sup>.

(משיחות ש"פ קרח תשכ"ד ותשכ"ז)

אין ענינים רוחניים (רי"ש) — כאטש דאָ פילט ער ניט זיין נידעריקייט — וויבאלד אָבער ער ווייס אז דער עיקר איז — קיום המצות בגשמיות, וועט ער זיך כאַפּן אויף זיין טעות און תשובה טאָן; משא"כ ווען ער רעדט זיך איין אַז אים פעלט גאַרניט, ער איז אַזאַ מיוחס ווי דער כהן גדול (חי"ת), ואדרבה „בתוכּס הוי“ — קען דאָך זיין<sup>78</sup> ער זאָל ח"ו בלייבן ביי זיין טעות<sup>79</sup>.

און הגם אַז לכאורה איז ער גע-רעכט: מיט זיין טאָן אין ענינים גש-מיים לשם שמים פירט ער דאָך לכאֹר אויס די כוונת דירה בתחתונים מער ווי אַזאַ וואָס „מן המקדש לא יצא“ — האָט אויף דעם משה געענטפערט<sup>80</sup>,

(78) ראה עד"ז רבינו יונה — ברכות א, ב (נעתק בלקו"ש ח"ז ע' 73). אבל גם על זה חלק קרח (ראה סד"ה ויקח קרח תרכ"ט).

(79) שזהו מה שהח"ת אין לו פתח למעלה (ראה פיה"מ ס"פ הני"ל).

(80) ראה גם לקו"ש ח"ד פ' קרח סעיף ה', ועיי"ש בארוכה, שעפ"ז מתורצות כמה קושיות, ולהוסיף: שעפ"ז מתורץ גם הלשון (במדב"ר פי"ח, ד. רש"י כאן טז, ה) „להפוך את הבקר לערב“ — דלכאורה, בטענתם „כי כל העדה כולם קדושים גוי' ומדוע תנשאו“ רצו לומר, שגם הם יכולים להיות כמו אהרן — כה"ג, וא"כ הול"ל „להפוך את הערב לבקר“ (או עכ"פ ב'

הענינים, ככתבנומא כאן ג), ולמה אמרו „בקר לערב“ —

כי בטענתם „כל העדה כולם קדושים ובתוכּס (דוקא) הוי“, רצו להוכיח שעבודת הכהונה — ענין האור, „בקר“ — היא שייכת ל„כל העדה“ העוסקים בעניני עוה"ז חשך כפול ומכופל (ראה לעיל הערה 68), היינו שה„בקר“ (היי' טפל ו)הפך ל„ערב“.

(81) משנה יו"ד.

(82) ה„נוהגין כך כל שבתות הקיץ“ (סדור אדה"ז. וראה לקו"ש ח"ז ע' 175 הערה 2).

(83) ראה לקו"ש שם (ע' 176-7: 187), וראה לקמן ע' 118.

## קרח ב

א. פרשת קרח ליענט מען בכמה שנים אין דער וואך פון ג' תמוז (צי אין דעם טאג גופא אדער עכ"פ ב' סמיכות צו אים) — דאס איז דער טאג ווען יהושע האט געזאגט „שמש בגבעון דום“ — וואס דאס איז גע' ווען פון די גרעסטע ניסים וואס האבן ווען עס איז פאסירט, און ווי דער פסוק זאגט „ולא הי' כיום ההוא לפני ואחריו גו'“ ; און מיט פיל יארן שפע' טער (בשנת תרפ"ז) איז אין דעם זעלבן טאג באפרייט געווארן דער רבי פון תפיסה' — וואס אויך דעם רבי'נס באפרייאונג איז איינער פון די ניסים הכי גלויים וואס זיינען פארגעקומען אין אונזער דור.

ב. שוין גערעדט פיל מאל בנוגע די „ג'ן סדרים דאורייתא“, אז יעדער סדרה האט אין זיך א נקודה מיוחדת, וועלכע „נעמט דורך“ אלע אירע פר' שיות און פסוקים.. [און אז די נקודה וועלכע איז דער בריה המבריה פון אלע פסוקים פון דער סדרה, איז מרור' מו אין דעם נאמען פון דער סדרה, ווארום דער נאמען — בלה"ק (ובכלל — דער נאמען ע"פ תורה) פון יעדער ענין ווייזט א אויף זיין תוכן].

דערפון פארשטייען מיר אז די שיי' כות צווישן אלע פרשיות פון איין סדרה [כולל אויך צווישן דער ערשטער פרשה און דער לעצטער — כאטש אז כמה פרשיות זיינען מפסיק צווישן זיין], איז א פיל גרעסערע ווי די שיי' כות צווישן דעם סיום פון איין סדרה און דער התחלת סדרה שלאחר' — אע"פ אז זיי שטייען בסמיכות זל"ז וואס באווייזט אויף א שייכות צווישן זיי — ווארום וויבאלד אז זיי זיינען געטיילט אין צוויי באזונדערע סדרות, איז א ראי' אז אין זיי זיינען צוויי באזונדערע נקודות.

א. פרשת קרח ליענט מען בכמה שנים אין דער וואך פון ג' תמוז (צי אין דעם טאג גופא אדער עכ"פ ב' סמיכות צו אים) — דאס איז דער טאג ווען יהושע האט געזאגט „שמש בגבעון דום“ — וואס דאס איז גע' ווען פון די גרעסטע ניסים וואס האבן ווען עס איז פאסירט, און ווי דער פסוק זאגט „ולא הי' כיום ההוא לפני ואחריו גו'“ ; און מיט פיל יארן שפע' טער (בשנת תרפ"ז) איז אין דעם זעלבן טאג באפרייט געווארן דער רבי פון תפיסה' — וואס אויך דעם רבי'נס באפרייאונג איז איינער פון די ניסים הכי גלויים וואס זיינען פארגעקומען אין אונזער דור.

וויבאלד אז דער נס השיחרור מה' תפיסה פון רבי'ן — איז בהשגחה עליונה אפגעשטעלט געווארן אויפ'ן טאג פון דעם נס פון „שמש בגבעון דום“ — האט עס מסתמא א שייכות צו עס. אין א חסיד'ישען סגנון: ווי' באלד אז די ביידע ניסים זיינען געווען אין דעם זעלבן טאג, איז עס א בא' ווייז' אז זיי האבן צווישן זיך א שיי' כות'.

און ע"פ הידוע', אז אלע מועדים

(1) סדר עולם רבה פי"א.

(2) יהושע י, יב.

(3) שם, יד.

(4) פרשת המאסר והגאולה — ראה לקויד ח"ד ליקוט לד-לו.

(5) להעיר ממרו"ל (תענית כט, א. וש"ג)

מגלגלין זכות ליום זכאי. עיי"ש. וראה לעיל ע' 22.

(5) ראה גם לקושי חכ"ח ע' 260 ואלך. ועוד.

(6) של"ה חלק תושבי"כ ר"פ וישב.

(7) ראה בארוכה לקושי ח"ה ע' 57. ועוד.

(8) ראה שהיה"א פי"א. וראה בארוכה לקושי

ח"ו ע' 35 ואלך ובהערות שם.



ווערט אנגערופן מיטן נאָמען „קרח“?

ג. נאָך אַן ענין איז ניט פאַרשטאַנ-  
דיק בנוגע דעם נאָמען פון דער סדר-  
רה: אויפן פסוק „ושם רשעים יר-  
קב“<sup>12</sup> זאָגט די גמרא<sup>13</sup> „רקביבות  
תעלה בשמותן דלא מסקינן בשמייהו“.  
וואָס פון דעם איז פאַרשטאַנדיק במ“  
כ“ש, אַז מען זאָל ניט אַנרופן אַ (ספר  
צי א) סדרה אין תורה מיטן נאָמען  
פון אַ רשע, וואָרום דורך דעם פאַר-  
אייביקט מען זיין נאָמען, אַ סך מער  
ווי מיטן אַנרופן אַ מענטשן „בשמי-  
הו“, היות אַז תורה איז דאָך נצחית.

ועפ“ז איז שווער: קרח איז דאָך  
געווען אַ רשע וואָס האָט ניט תשובה  
געטאָן (און בלויז בניו האָבן תשובה  
געטאָן<sup>14</sup>), איז ווי קומט עס אַז אַ  
סדרה בתורה זאָל גערופן ווערן על  
שמו?

דערצו: נוסף לזה וואָס אויף אַלע  
רשעים שטייט „דלא מסקינן בשמי-  
הו“, אפילו די וואָס האָבן אַ „גלאַטן“  
נאָמען — דאָ אָבער ווייזט דער נאָמען  
גופא (קרח מלשון „קרח“<sup>15</sup>) אויף  
פילוג און מחלוקת<sup>16</sup>.

איז דאָך לפי“ז נאָך מער תמוה וואָס  
אַ סדרה אין תורה הייסט מיטן נאָמען  
קרח: כל התורה (כולל אויך פ' קרח)

[ביז אַז לפעמים איז די שייכות  
צווישן התחלת סדרה מיטן סיום ה“  
סדרה שלפני — אין אַ שלילה דיקן  
אופן. אַזוי ווי, למשל, די שייכות פון  
„פ' מרגלים“ (תחלת שלח) מיט „פ'  
מרים“ (סיום בהעלותך) וואָס זייער  
שייכות באַשטייט אין דעם וואָס די  
מרגלים האָבן געזען ווי מרים „לקתה  
על עסקי דיבה“ און פונדעסטוועגן  
איז „לא לקחו מוסר“<sup>17</sup>].

דערפון איז פאַרשטאַנדיק בנוגע די  
פרשיות פון אונזער סדרה, אַז די  
שייכות פון פרשת „ואני נתתי לך  
את משמרת תרומתי“<sup>18</sup> (וואָס רעדט  
וועגן מתנות כהונה) צו דער פרשה  
פון מחלוקת קרח באַשטייט ניט בלויז  
אין דעם וואָס די כ“ד מתנות כהונה  
זיינען געקומען דורך דעם וואָס „בא  
קרח ווערער על הכהונה“<sup>19</sup>, נאָר אַז  
די כ“ד מתנות כהונה זיינען שייך צו  
מחלוקת קרח גופא, וואָס דעריבער  
איז אויך די פרשה פון כ“ד מתנות  
כהונה אַ טייל פון דער סדרה וואָס  
ווערט גערופן מיטן נאָמען „קרח“.

דאָרף מען פאַרשטיין: דער ענין  
פון קרח איז דאָך דאָס קריגן זיך און  
זיין אַנטקעגן כהונת אהרן, אין קעגנ-  
זאָץ צום ענין פון כ“ד מתנות כהונה  
וואָס איז דער „כותב ותותם ומעלה  
בערכאין“<sup>20</sup> פון כהונת אהרן, היינט  
ווי קען מען זאָגן אַז אין די צוויי  
הפכים איז די זעלבע נקודה, ביז אַז  
אויך די פרשה פון מתנות כהונה

(9) רש"י ר"פ שלח (במדב"ר פט"ו,  
ו. תנחומא שלח ה).

ועד"ז הוא גם בנוגע להסמיכות ד"ויקח  
קרח" לפי ציצית (במדב"ר פ"ה, ג. תנ"ך  
חומא פרשתנו ב) שקרח חלק על הציצית.

(10) פרשתנו ית, ח.

(11) ספרי ורש"י שם.

(12) משלי י, ז.

(13) יומא לה, ב.

(14) רש"י פרשתנו טו, ז. פנחס כו,  
יא. וראה גם סנה' קי, סע"א.

(15) סנה' קט, ב.

(16) ראה ילקוט ש' ראה רמז תתצא:  
לא תתגודדו לא תשימו אגודות אגודות  
ותהיו חלוקין אלו על אלו שלא תשימו  
קרח בכם כשם שעשה קרח שחלק לישראל  
ועשאו אגודות אגודות כו'. וראה גם פנים  
יפות כאן, שקרח (בצירוף רע) בגימטריא  
מחלוקת.

איז דאך "ניתנה לעשות שלום בעו"לם"<sup>17</sup>, איז ווי קומט עס אַז אַ סדרה בתורה זאל גערופן ווערן קרח מלשון קרחה — מחלוקת?

ד. אויך אין דעם עצם ענין פון מחלוקת קרח ועדתו איז ניט פאַר-שטאַנדיק, וואָס זייער טענה אויף כהן נת אהרן איז געווען "כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה' ומדוע תת-נשאו על קהל ה'"<sup>18</sup>.

ולכאורה: אויך קרח ועדתו האָבן געוואָלט ווערן כהנים [ווי ס'איז מובן פון משה רבינו'ס ענטפער "ובקשתם גם כהונה"<sup>19</sup>], היינט ווי האָבן זיי גע-טענה'ט "ומדוע תתנשאו גו'" וואָס איז שולל דעם ענין פון התנשאות בכלל?

בנוגע צו עדת קרח, קען מען נאָך ענטפערן, אַז מיט זייער טענה "ומדוע תתנשאו" האָבן זיי געמיינט [ניט צו מבטל זיין דעם ענין פון התנשאות בכלל<sup>20</sup>, נאָר] זיי האָבן געוואָלט בלויז שולל זיין אַזאַ סאָרט התנשאות, ווי די התנשאות פון (משה רבינו און) אהרן, וואָס ער איז געווען דער איינ-ציקער כהן גדול. און דעריבער איז די טענה "ומדוע תתנשאו" ניט גע-ווען קיין סתירה צו "ובקשתם גם כהונה", אַז עס זאָלן זיין אַ סך כהנים גדולים.

אַבער בנוגע צו קרח'ן גופא, איז ניט מובן: ער האָט דאָך געמיינט, אַז ער וועט בלייבן דער איינציקער כהן

(17) רמב"ם סוף הל' חנוכה. וראה גיטין נט, ב. ובספרי (ו, כו); וישם לך שלום כו' ד"א זה שלום תורה שנאמר ה' עויל עמו יתן ה' יברך את עמו בשלום. וראה לקמן ע' 349 ואילך.

(18) פרשתנו טו, ג.

(19) שם, י"ד.

(20) שהרי גם הם היו "נשיא עדה".

גדול<sup>21</sup>, איז דאָך די טענה "ומדוע תתנשאו" דאָ אויך לגבי עם?

ה. דעם ביאור בכל זה, וועט מען פאַרשטיין בהקדם וואָס עס שטייט אין ספר נועם אלימלך<sup>22</sup> אויף "ואתפלג קרח" (דער תרגום פון "ויקה קרח") אַז דאָס איז ע"ד ווי דער רקיע המב-דיל בין מים למים.

וואָס איז די שייכות פון רקיע המב-דיל גו' מיט דער מחלוקת פון קרח אויף כהונת אהרן?

איז איינער פון די ביאורים אין דעם:

די הבדלה צווישן כהנים און אַלע אַנדערע אידן באַשטייט אין דעם, וואָס כהנים זיינען אָפגעשיידט פון עניני עולם הזה און פאַרנעמען זיך בלויז מיט הייליקע זאַכן. ובפרט אַ כהן גדול (וואָס אויף אים איז געווען עיקר מח-לוקת קרח) וואָס ביי אים שטייט<sup>23</sup> "ומן המקדש לא יצא".

אַבער צוזאַמען דערמיט וואָס אַ כהן, ובפרט אַ כהן גדול, איז מובדל פון אַלע אידן, זיינען זיי ממשיך און משפיע פון זייער כהונה צו אַלע אידן. און ווי ס'שטייט אין לקו"ת אויפן פסוק "בהעלותך את הנרות"<sup>24</sup>, אַז

(21) ראה רש"י טו, ז (מבמדב"ר פ"ה, ח. תנחומא פרשתנו ה): שכולם אובדים ואחד נמלט . . . טעה ותלה בעצמו.

(22) הובא (ונתבאר) באוה"ת קרח ע' חרצו. תשכג. ד"ה כל פטר רחם תרכ"ז. ועוד. (והוא ע"פ זח"א יז, א ואילך — הובא גם בצרור המור כאן). וראה גם לעיל ע' 105 ואילך. לקו"ש חייח ע' 219 ואילך.

(23) אמור כא, יב. וראה רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ה ה"ז. הל' ביאת המקדש פ"א ה"י.

(24) הובא גם (בקצרה) בלקו"ת פרשתנו נד, סע"א לענין "מחלוקת קרח וטעותו". ושם, שזהו ענין "דיקנא זכהנא רבא, כי האהבה רבה"

און דאָס איז די שייכות פון „ואת־פֿלג קרח“ מיטן „רקיע המבדיל בין מים למים“, ווייל דער ענין פון רקיע איז געווען אַפצוטיילן די (מים העל־יונים פון די (מים ה)תחתונים, אָז די „עליונים“ און „תחתונים“ זאלן זיין אַפגעטיילט און ניט האָבן קיין חיבור צווישן זיך.

ו. אין וואָס איז באַשטאַנען קרח'ס טעות? — איז דאָס פאַרשטאַנדיק פון דעם רקיע המבדיל גופא:

דערויף וואָס ביום השני שטייט „כי טוב“ זאָגן חז"ל דעם טעם, ווייל „בו נבראת מחלוקת“<sup>28</sup> — די „מחלוקת“ און מחיצה צווישן די מים העליונים און מים התחתונים. ואעפ"כ איז ביום השלישי „הוכפל בו כי טוב“, „אחד למלאכת המים ואחד ל־מלאכתו של יום“<sup>29</sup> — ווייל דאָן, ביום השלישי, איז נתברר (און נזדכר) געוואָרן די מחיצה וואָס איז באַשאַפן געוואָרן ביום השני<sup>30</sup>.

וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אָז כאַטש עס זאָרן טאַקע זיין אַ מחיצה

(בהעלותך ה, ז) \* — אף שזה הי' סיבת המחלוקת שלו (ראה במדבר פ"ה, ד. וראה גם סנה' קי, א) — כי ענין השערות הוא בכדי שעל ידם יהי החיבור והמשכת הקדושה דכהנים לישראל (כנ"ל הערה 24) וקרח לא רצה בחיבור זה, ולכן רצה להיות כה"ג כמו שהוא „קרח“, בלי שערות.

28) ב"ר פ"ד, ו. וראה גם זח"א מו, א.

29) ב"ר שם. רש"י בראשית א, ו.

30) אה"ת בראשית לד סע"א. ד"ה כל פטר רחם שם (ע' שכב), וראה גם זהר שם.

(\* בפשוטות הי' אפ"ל שבכלל מחלקותו על הכהונה, שיהי' הוא הכהן, הרי במילא לא יצטרך להעבירו תער על בשרו, אבל ראה לקו"ת פרשתנו נד, ב: „ולכן יוכל הוא ג"כ להיות כה"ג, אע"פ שבגלויים א"א להיות המשכת קדושה עליונה מבחי' שערות“.

דורכן אַנצינדן די גרות המגורה, האָט אהרן „אויפגעהויבן“ אַלע אידן צו זיין דרגא — ער האָט אין זיי אַריינגעגעבען די מדרגה פון „אהבה רבה“ (וואָס איז העכער פון „אהבת עולם“<sup>25</sup>), די בחינה פון אהרן.

און אויף דעם האָט קרח גע'טענה'ט, אָז כשם ווי ס'איז דאָ אַ מעלה אין כהנים דערמיט וואָס זיי זיינען מובדל פון עניני העולם, אַזוי איז אויך דאָ אַ מעלה אין „כל העדה“ וואָס פאַר־נעמען זיך מיט עניני העולם און מען מאַכט פון זיי כלים צו אלקות [ואד"ר רבה: דער עיקר כוונה איז — אָז מען זאָל מאַכן די „תחתונים“ פאַר אַ דירה לו ית', און וויבאַלד אָז „כל העדה כולם קדושים ובתוכם הוי'“, די המשכה פון שם הוי', שם העצם<sup>26</sup> איז „בתוכם“, דורך דער עבודה פון „כל העדה“ וואָס זיי מאַכן די וועלט פאַר אַ דירה צום אויבערשטן — איז „מדוע תתנשאו על קהל ה'“, פאַר־וואָס זאָל (משה און) אהרן זיך מתנשא זיין, זיך גרויסהאַלטן לגבי קהל הוי' ווייל זיי גיבן אין זיי אַריין פון זייער (אהרן'ס) הויכקייט.

און דעריבער איז די טענה „ומדוע תתנשאו“ ניט געווען בסתירה צו „וב־קשתם גם כהונה“, ווייל זיי האָבן געוואָלט אַזאָ סאָרט כהונה וואָס האָט ניט קיין חיבור מיט „כל העדה“<sup>27</sup>.

שמבחי' „ורב חסד“, „להיותו מלמעלה מסדר ההשתלשלות, על כן אי אפשר להיות נמשך כ"א ע"י בחי' שערות דוקא“. ע"ש בארוכה.

25) ראה ברכות (יא, ב) ובמפרשים ופוסקים לשם. פ"ח ש' הק"ש פ"ג.

26) כ"מ להל' ע"ז פ"ב ה"ו. וראה פירוש שער יט בתחלתו.

27) ועפ"ז יובן מה שלא חלק קרח על הציווי „העבירו תער על כל בשרם“

זונדערט פון עניני העולם און זיך עוסק זיין בתורה ווי יושבי אוהל<sup>31</sup>.

ז. כשם ווי די כוונה אין דער הת-הוות פון רקיע המבדיל איז געווען בכדי אַז דערנאָך, ביום השלישי, זאָל ער צוברענגען צום תכלית העילוי — חיבור עליונים ותחתונים (וואָס דערפאַר שטייט שפעטער „כי טוב“ אויך אויף דער התהוות פון דעם רקיע גופא),

עד"ז איז אויך בנוגע צו „ואת-פלג קרח“ וואָס איז ע"ד ווי דער „רקיע המבדיל“: דער טעם וואָס דער אויבערשטער האָט געמאַכט עס זאָל זיין די מחלוקת קרח אויף כהונה, איז בכדי<sup>32</sup> אַז דערנאָך זאָל זי צוברענגען צו דער נתינה פון כ"ד מתנות (פון בני ועניניהם — צו) כהונה בברית מלח עולם. דאָס מיינט, אַז דער חיבור

(35) וכהוראת חז"ל (אבות פ"ד \* מ"י) „הוי ממעט בעסק ועסקו בתורה“ — שגם הבעל עסק צריך [לא רק „לקבוע עתים לת"ת ביום ובלילה כפי כחו ויכלתו“ (ה"ל ת"ת לאדה"ו פ"ג ה"ד) אלא שצריך גם] למעט בעסקו ולעסקו בתורה (ראה לקו"ש ח"ו ע' 176-7; ע' 187. וראה לעיל ע' 113) וכמו שדובר בשיחת ט"ז בשבט (תשלי"א — נד-פסה בלקו"ש ח"ו ע' 312) שגם הבעלי עסק צריכים „לגזול“ משעות העסק ולנצלם ללימוד התורה. וראה בארוכה שיחת חגה"ש שנה זו (תשלא"א).

(36) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 65-6 ובהערות שם, שגם הירידות שבעולם הנעשים ע"י חטאים — מכיון שהם „ע"פ ההשגחה העליונה“ (ועיי"ש שאין זה סתירה לענין הבחירה, כי ההשגחה אינה מכרחת את האדם) — הם בשביל העלי שלאח"ז. ע"ש בארוכה.

צווישן עליונים און תחתונים, וואָס דערפאַר האָט דער אויבערשטער באַ-שאַפֿן דעם „רקיע המבדיל“, איז אָבער דער „טוב“, דער תכלית ושלמות פון דער מחיצה — דוקא דאָן, ווען טראָץ זייער איינטיילונג אין צוויי באַזונדערע סוגים „עליונים“ און „תחתונים“, איז פאַראַן אַ חיבור צווישן זיי.

[ובדוגמת מתן תורה — וואָס איז געווען באלף השלישי (כנגד דעם יום השלישי פון מעשה בראשית<sup>31</sup>) — וואָס ענינו איז, אַז טראָץ דער הבדלה אין די צוויי סוגים „עליונים“ און „תחתונים“, איז „התחתונים יעלו ל-עליונים והעליונים ירדו לתחתונים“<sup>32</sup>].

און עד"ז איז אויך בנוגע צו אידן, אַז אע"פ וואָס צווישן אידן זיינען פאַראַן פאַרשידענע סוגים: אידן וואָס זייער עבודה איז אַפגעבן זיך נאָר מיט ענינים פון קדושה, בדוגמת אַ כהן גדול וואָס „ומן המקדש לא יצא“, און פאַראַן אידן וואָס זייער אַרבעט איז בעיקר צו מברר זיין ענינים פון וועלט דורך דער עבודה פון „וכל מעשיך יהיו לשם שמים“<sup>33</sup>, אַדער „בכל דרכיך דעהו“<sup>34</sup>

איז אָבער אע"פ, דאַרפן די „כה"נים“ משפיע זיין פון זייער קדושה אויך צו אַנדערע אידן — „העליונים ירדו לתחתונים“, און דורך דעם פועל'ן ביי אַלע דעם „בהעלותן את הנרות“ — „התחתונים יעלו לעליונים“, אַרויס-רופן ביי זיי די אהבה און תשוקה צו ווערן „כהנים“, אַז אויך זיי זאָלן, אין געוויסע שעות עכ"פ, זיין אַפגע-

(31) רמב"ן ובחיי בראשית ב, ג.

(32) שמו"ר פ"ב, ג. תנחומא וראו טו.

(33) אבות פ"ב מ"ב.

(34) משלי ג, ו.

(\* ולהעיר שלהנהנין ללמוד פרקי אבות „כל שבתות הקיץ“ (סודר אדה"ז. וראה לקו"ש ח"ו ע' 175 הערה 2) — ברוב השנים לומדים פרק זה בש"פ קרח.

בגבעון דום" האָט דער שמש צו אים גע'טענה'ט: „אתה אומר שאדום ומי אומר קילוסו של הקב"ה", האָט יהושע געענטפערט: „שתוק ואני אומר" <sup>37</sup>.

ולכאורה, דער שמש מיט זיין טענה „ומי אומר קילוסו של הקב"ה" האָט דאָך געמיינט [ניט אַז אויב ער וועט שווייגן, וועט קיינער ניט זאָגן „קילוסו של הקב"ה" — וואָרום אויך די אַנ-דערע גבראים זאָגן שירה צום אוי-בערשטן — נאָר ער האָט געמיינט] אַז בשעת ער וועט שווייגן, וועט קיי-נער ניט זאָגן דעם קילוס פון אוי-בערשטן, וואָס דריקט זיך אויס דורכן (הילוך פון) שמש. היינט וואָס האָט אים יהושע געענטפערט „ואני אומר": די שירה פון יהושע דריקט דאָך ניט אויס אַט דעם קילוס?

נאָר דער ביאור בזה איז:

אין (שבחו ו)קילוסו של הקב"ה, זיינען בכלל פאַראַן צוויי ענינים <sup>38</sup>: דער שבה פון אויבערשטן וואָס אַלע גבראים זיינען ניט משנה תפקידם און פירן זיך כסדר אין דעם אופן ווי דער אויבערשטער האָט זיי איינגעשטעלט — „לא ישבותו" <sup>39</sup>; און אין דעם גופא, ווערט דורך יעדער גברא אויסגעדריקט אַ באַזונדער שבה, און דער שבה פון אויבערשטן וואָס אידן זיינען אים משבח — שירת ה' נשמות <sup>40</sup> — מיט ענינים וואָס זיינען העכער פון דער בריאה.

פון עליונים ותחתונים (אַז אויך די אידן וואָס זיינען פאַרנומען מיט עניני העולם, גיבן אַפּ פון זייערע „ערשטע" און „בעסטע" צום אויבערשטן) — וואָס קומט צום אויסדרוק אין מתנות כהונה — זאָל זיין פיל שטאַרקער ווי ס'איז געווען פאַר מחלוקת קרח. און דאָס איז דער ביאור השייכות פון פרשת „ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי" צו דער פרשה פון מחלוקת קרח — כאַטש אַז, לכאורה, זיינען זיי צוויי הפכים (כנ"ל ס"ב) — ווייל אדרבה: די כוונה און תכלית פון מחלוקת קרח איז, אַז דאָס זאָל צו-ברענגען צו „ואני הנה נתתי לך גו'" <sup>36</sup>.

און דאָס איז אויך דער טעם פאַר-וואָס די סדרה בתורה הייסט מיטן נאָמען „קרח" — הגם אַז „קרח" (מלשון „קרחה", מחלוקת) איז היפך פון ענין התורה — ווייל די כוונה פון תורה — וואָס „ניתנה לעשות שלום בעולם" (מאָכן אַ נייע זאָך — שלום) — איז, אַז אויך „קרח" זאָל ווערן תורה; אויך פון מחלוקת און „קרחה" זאָל ווערן שלום — און ווי גערעדט פריער (ס"ו) אַז אויך לאַחרי מ"ת איז פאַרבליבן די הת-חלקות צווישן „עליונים" און „תחת-נים", ואדרבה: דאָס איז דער אויפטו פון תורה, אַז אויך „תחתונים", ווי זיי זיינען אין דער דרגא און דעם מצב פון „תחתונים", זאָלן זיין פאַר-בונדן מיט „עליונים".

ה. ע"פ כל הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין די שייכות פון פ' קרח מיט ג' תמוז, ווען יהושע האָט געזאָגט „שמש בגבעון דום":

בעת יהושע האָט געזאָגט „שמש

(37) ילקו"ש יהושע רמז כב.

(38) ובדוגמת מ"ש העקידה שער לח בתחלתו (הובא ונבאר ב"ה התווש תר-ג"ד. תרס"ו ועוד) שבשני אופנים יכולים לידע גדולת הבורא: ע"י הנהגת הטבע וי"י הנהגה ניסית.

(39) גח ה, כב.

(40) ראה לקו"ת ברכה צח, א.

(36) ראה גם לקו"ש ח"ח ע' 221 ואילך.

דערמיט וואָס די הנהגה ווייזט ווי אויך נבראים ("תחתונים") זיינען ניט משנה את תפקידם, פונדעסטוועגן, דאָרף זיין לפעמים דער ביטול פון הנהגת הטבע; און דורך דעם וואָס טבע ווערט נתבטל צוליב אידן, און אידן זיינען משבח דעם אויבערשטן אויף די ניסים<sup>43</sup> וואָס ער טוט מיט זיי ("שמש בגבעון דום") — דורך דעם ווערט נתגלה די פנימיות און תכלית פון הנהגת הטבע גופא, עס ווערט נשלם (מל' שלמות) דער קילוס פון שירת השמש<sup>44</sup>.

ט. כשם ווי ביים נס פון "שמש בגבעון דום", אע"פ אַז בחיצוניות איז דאָן נתבטל געוואָרן די טבע פון מהלך השמש, פונדעסטוועגן האָט זיך דורך דעם דורכגעפירט דער תכלית און די שלמות פון טבע השמש גופא, כנ"ל.

עד"ו איז אויך אין דעם נס ביום ג' תמוז תרפ"ז, אַז צוזאַמען דערמיט וואָס ער איז געווען אַ נס גלוי שלמ-עלה מהטבע, האָט ער אָבער געהאַט אַ ווירקונג אין דער טבע גופא, אַז אויך זי האָט "מסכים" געווען צום נס.

און ווי שוין דערציילט כמה פע-מים<sup>45</sup>, אַז די זעלבע מענטשן וואָס האָבן דעם רבי'ן פאַרשפּאַרט אין תפי-סה, האָבן זיי גופא (פאַרבלייבנדיק בתקופת) געמוזט אים באַפרייען.

וואָס די צוויי סאַרטן שבח זיינען בדוגמת די צווייערליי עבודות פון בעלי עסק און יושבי אוהל:

די עבודה פון בעלי עסק, וואָס זייער ענין איז צו ממשיך זיין אלקות אין עניני עולם (אָבער דער אור וואָס ווערט נמשך דורך דער עבודה, וואָס באַשטייט אין מברר זיין דברי הרשות, איז אַן אור מצומצם לפי ערך ה-בריאה<sup>46</sup>) איז בדוגמת קילוסו של הקב"ה וואָס דריקט זיך אויס דורך הנהגה טבעית; און די עבודה פון יושבי אוהל, וואָס זיינען אַפּגעזונדערט פון וועלט און פאַרנעמען זיך מיט לימוד התורה וואָס קדמה לעולם<sup>47</sup> — בדוגמת שירת הנשמות.

איז כשם ווי בעלי עסק, כאַטש אין זייער עבודה איז דאָ אַ מעלה לגבי דער עבודה פון יושבי אוהל (דערמיט וואָס זיי זיינען ממשיך אלקות אין וועלט גופא), פונדעסטוועגן דאָרף ביי זיי זיין דער "יעלו לעליונים", אַז לפעמים דאָרפן זיי זיך אַפרייסן פון עבודת הביוררים און פאַרנעמען זיך מיט תורה, און דוקא דורך דעם פירט זיך אויס דער תכלית און די שלמות פון עבודת בעלי עסקים גופא.

עד"ו איז אויך בנוגע צו דער הנהגה טבעית, אַז ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס "קילוסו של הקב"ה" וואָס דריקט זיך אויס דורך הנהגה טבעית האָט אין זיך אַ מעלה לגבי שירת הנשמות.

(43) ראה מדרש תהלים ע: עשה עמהם (נפלאות) אלא בשביל שיהיו מזכירים נפ-לאותיו.

(44) ראה לקו"ש ח"ו ע' 92 ואילך בפירוש "וישב הים לאיתנו — לתנאו" — שע"י שקיים הים את תנאו (אף שע"י נתבטל הוא ממציאותו), ע"י דוקא בא הוא, לאיתנו". ע"ש.

(45) ראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1066.

(41) ראה בארוכה ד"ה וירד תרס"ב וד"ה בראשית ברא תש"ה פ"ל, שהבירור שמדברי הרשות מגיע רק מבחי' לבוש מלכות, ודוקא ע"י המצות ממשכינים מבחי' כתר מלכות (וראה גם תו"א צא, סע"ב, שערי אורה סד, א).

(42) שבת פח ב.

ועפ"ז איז פארשטאנדיק, ווי דער נס פון ג' תמוז תרפ"ז, האט נאך א גרעסערן רמז (שייכות) צו פ' קרח ווי דער נס פון „שמש בגבעון דום“. ווייל אויך „ואתפלג קרח“ איז געווען אן ענין פון היפוך הקילוס (ניט ווי „ויטש אלקים את הרקיע“ המבדיל — עס איז באשאפן געווארן פון אויך בערשטן) — און אעפ"כ, האט אויך דער „ואתפלג קרח“ צוגעבראכט צום עילוי פון „ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי“, ביז אן פון „קרח“ ווערט א סדרה אין תורה.

יא. די הוראה פון כל הנ"ל בע' בודתינו איז:

ווען מען זעט אַמאָל ענינים וואָס זיינען מונע ומעכב צו עבודת ה', סי ווען די מניעות ועכובים זיינען מצד הטבע וואָס דער אויבערשטער האָט איינגעשטעלט אין דער בריאה (ב' דוגמת טבע הילוך השמש, וואָס האָט געשטערט יהושע'ן דורכפירן דעם נצ"חן המלחמה), און אפילו אַזוינע מניעות ועיכובים וואָס ווערן געשאַפן דורך מעשה בני אדם (בדוגמת ווי ס'איז געווען בשנת תרפ"ז).

דאָרף מען וויסן, אַז אַלע מאורעות וואָס פאַסירן אין וועלט קומען פון אויבערשטן, ובמילא איז ניט שייך אַז זיי זאָלן טאַקע באמת מנגד זיין ח"ו צו עבודת ה', ס'איז בלויז „כי מנסה הוי' אלקיעם אתכם לדעת“ י, בכדי אַז דורך די נסיונות זאָל צוקומען אַ תוספת חיזוק און עלי' אין עבודת ה'.

און בשעת דער ענין איז אַפגעלייגט

(47) ראה יג, ד. וראה לקו"ת ראה יט, ג. דרמ"צ קפו, א ואלך. ד"ה כי מנסה שם. ועוד.

— ואדרבה: דאָ האָט זיך אויסגע' דריקט דער „חיבור עליונים ותחתונים“ נאך אין אַ גרעסערער מאָס ווי ביי „שמש בגבעון דום“, וויבאַלד אַז אויך בעת השחרור זיינען זיי נאך אַלץ געווען בתקפם ומצד תקפם (במשרתם) האָבן זיי געקענט הייסן באַפרייען (ניט ווי ביי „שמש בגבעון דום“, וואָס בעת דער נס האָט פאַ' סירט איז בטל געוואָרן די טבע הי' לוך השמש).

י. נאָך אַן ענין אין דעם: אויך די דרגא פון „תחתונים“ איז בשנת תרפ"ז געווען שלא בערך גידערי' קער: די דרגת ה"תחתונים" פון הילוך השמש איז דאָך אַן ענין פון „קילוסו של הקב"ה“. משא"כ די וואָס האָבן אַרעסטירט דעם רבי'ן פאַר זיין אַר' בעט אין הרבצת התורה וחיזוק היה' דות, האָבן דאָך געטאַן אַן ענין פון היפוך הקילוס — ואעפ"כ האָבן אויך זיי שפעטער אַרויסגעהאַלפן אין זיין שחרור (זייענדיק בתקפם) י.

46) להעיר מהידוע (ד"ה כי מנסה תש"ח. נתת ליראיך תשי"א. ובכ"מ) בענין הפרש שבין בירורים לנסיונות, שניצוץ שבנסיון, מכיון שגפול למטה כ"כ עד שהוא מנגד לאלקות, א"א לבררו (ולכן אופן העבודה בנסיונות הוא בדרך דחי')

וזהו החידוש \* שבהנס דג' תמוז (וי"ב תמוז), שגם המנגדים גופא — ע"י הני' צוצות שבהנסיונות — הוכרחו לסייע בה' שחרור וגאולה.

(\* בדרמ"צ (קפו, ע"ב). שע"י הצער שהקליפה מצערת אותו, מוציא הטוב שבה' נסיון ונהפך לטוב ממש. ע"ש. אבל הפיכת הנסיון לטוב שברמ"צ שם הוא רק בנוגע להאדם, אבל בנוגע להנסיון עצמו הוא בדרך דחי'. משא"כ בנדוד' שהם עצמם (וע"י תוקף שלהם) טייעו בהשחרור.

מיט אן אמת, דאן דערזעט מען סוכ"ס, אויך בעיני בשר, דעם תוספות אור וואָס קומט צו דורך די העלמות והסתר תריב — און ווי דער רבי איז מסיים אין דער רשימה פון ג' תמוז<sup>48</sup> —

(משיחות ש"פ קרח, ג' תמוז, תשכ"י ותשכ"ד)

48) נדפסה בטה"מ קונטרסים ח"א — קונט' יד בתחלתו. לקו"ד ח"ד ליקוט לז בסופו.  
49) שגם בגשמיות יהי אור כמו ברוחניות — היפך, ואתפלג קרח, הפרדת הרוחניות מהגשמי מיות. (ולהעיר מהמבואר לעיל ע' 113 הערה 80 דיוק הלשון (במדב"ר פי"ח, ד. רש"י טז, ה) "להפוך את הבוקר לערב").  
ולהעיר שגם התחלת הרשימה הנ"ל, יהי

ה"א עמנו כאשר הי' עם אבותינו" שייכת לענין זה, כי בחי' רקיע המבדיל (ואתפלג קרח), היא דוגמת הפרסא המפסקת בין מוחין למדות והבקשה "יהי ה"א עמנו כאשר הי' עם אבותינו" היא שלא יהי' הנסק בין ה' מוחין [שנק' "אבותינו" (תניא רפ"ג, ובכ"מ)] להמדות (ראה ד"ה יהי ה"א תש"י בסופו).



## חקת

צו באוואַרענען די איבעריקייט פון וואָרט חקת: עס האָט דאָך געקענט שטיין „זאת התורה“ — צוליב וואָס „כתב בה חקה“?

איז עפ"ו ניט מובן: וויבאַלד אָז דעם פי' פון חקה ווייס שוין דער תל-מיד, האָט דאָך דאָ רש"י געדאַרפט זאָגן בקיצור „לפי שאין בה טעם לפיכך כתב בה חקה כו'“, בכדי צו פאַרענט-פערן די שוועריקייט פון צוגעגעבענעם וואָרט „חקת“. צוליב וואָס די גאַנצע אריכות הדברים „שהשטן ואומה"ע כו'“ וועלכע זיינען שוין (לכאורה) פריער געזאָגט געוואָרן — וכמה פעמים — בפירושו?

(ב) נאָך שווערער איז די קשיא דער-מיט וואָס אין זיין פי' אויף אונזער פסוק זיינען פאַראַן שינויים אין לשון לגבי זיין פי' אין די פריערדיקע סדרות: (א) אין די פאַריקע סדרות זאָגט רש"י דעם לשון „יצר הרע“ און אין אונזער פסוק „שטן“; (ב) דאָרטן שרייבט ער „משיבין“ אָדער „מקב-טר“, און אין אונזער פסוק — „מונין“. (ג) אַנשטאָט דעם לשון „אי אתם רשאים להפטר“ וואָס שטייט פריער — זאָגט ער דאָ „אין לך רשות להרהר אחרי“?

(ג) פון רש"י'ס פאַרענטפערן „לפיכך כתב בה חקה“, איז מוכח כנ"ל, אָז

- (5) וכמו בפרשתנו יט, יד, ובכ"מ (ראה הערה 9).
- (6) תולדות שם. אחרי שם.
- (7) בשלח שם. — הטעם לזה, ראה לקמן הערה 31.
- (8) אחרי שם.

א. אין אָנהויב פון דער סדרה, איז רש"י מעתיק פון פסוק די ווערטער „זאת חקת התורה“, און איז דערויף מפרש: „לפי שהשטן ואומה"ע מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת (לכם!) ומה טעם יש בה, לפיכך כתב בה חקה, גיורה היא מלפני אין לך רשות להרהר אחרי“.

דאָרף מען פאַרשטיין:

(א) פון רש"י'ס לשון „לפיכך כתב בה חקה“ איז משמע, אָז רש"י איז דאָ אויסן

(ניט צו מבאר זיין דעם טייטש פון וואָרט חקת — וואָרום רש"י האָט שוין דעם וואָרט אָפגעטייטשט פריער און אין מערערע ערטער<sup>2</sup>; און מ'קען ניט זאָגן, אָז וויבאַלד דעם פי' הנ"ל האָט ער געשריבן אין די פריערדיקע ספרים איז דעריבער גוויטיק דאָס צו איבער'חור'ן נאָכאַמאָל — וואָרום אין דעם ספר במדבר גופא שטייט שוין פריער: דער וואָרט „חקת“ און רש"י איז אים דאָרט ניט מפרש. וואָס דער-פון איז מובן, אָז רש"י פאַרלאָזט זיך אָז דער תלמיד האָט ניט פאַרגעסן דעם טייטש פון חוקה פון איין ספר צום צווייטן<sup>1</sup> — נאָר)

(1) גירסא זו נעתקה בד"ה הוי' לי בעוורי תרמיז (נעתק לקמן סעיף ח').

(2) ראה תולדות כו, ה. בשלח טו, כו. אחרי יח, ד. וראה גם קדושים יט, יט.

(3) בהעלותך ט — ג, יב, יד. שלח טו, טו.

(4) ומה שהזקק לפרש בבשלח שם — מובן ע"פ מ"ש לקמן הערה 15; בפ' אחרי — נתבאר בשיחת ש"פ אחרי תשכ"ז.

פון אזא סוג וואָס האָט לחלוטין ניט קיין אָנהאַלט אין שכל<sup>12</sup>.

און דערפאַר בעת רש"י ברענגט (אין ספר ויקרא<sup>13</sup>) דוגמאות פון חוקים, רעכנט ער אויס „אכילת חזיר ולבישת שעטנו וטהרת מי חטאת“ און ער דער־מאָנט ניט פּרה אדומה<sup>14</sup> — ווייל דער חק פון פרה אדומה איז לגמרי פון אַן אַנדער סוג<sup>15</sup>:

„טהרת מי חטאת“ (וואָס קומט שוין לאַחרי עשיית הפרה) איז אַן ענין וואָס בכללותו איז עס מובן ע"פ שכל: כשם ווי די טהרה וואָס קומט דורך טבילה במקוה געפינט מען ניט ערגעץ־וואו אַז רש"י זאָל עס אַנרופֿן „חקה“, ווייל (אין דרך הפשט<sup>16</sup>) אין שכל איז פאַ־

12 שלכן אמר שלמה „על כל אלה עמדתי ופרשה של פרה אדומה . . אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני“ (במדב"ר פ"ט, ג. תנחומא פרשתנו ו. וראה רש"י קהלת ו, כגכה).

13 אחרי שם. משא"כ בבשלח (שם, כו) וכבהערה<sup>15</sup>.

14 בפ' תולדות שם אינו מונה פרה אדומה ולא טהרת מי חטאת. והטעם — מובן בפשטות, כי אי"ז שייך ל„וישמור גוי“ דאברהם.

14 וכן גם ביומא (סו, ב) לא חשיב פרה אדומה (וראה חזא"ג מהרש"א שם). וראה לקמן הערה<sup>32</sup>.

15 ומה שבפ' בשלח שם מפרש „פרה אדומה“ — אף שנאמר „כל חוקיו“ (לשון רבים) וקאי על סוג החוקים שבכללות הם בגדר השכל (שלכן מונה שם רש"י „לבישת כלאים ואכילת חזיר“) — כי מכיון שבפסוק שלפניו נאמר „חקי“ וקאי אפרה אדומה (ראה לעיל הערה<sup>11</sup>), מסתבר ש„כל חוקיו“ שבפסוק הבא אחריו, כולל (לא רק כל החוקים שבסוג האי — שגם ע"ז שייך „כל“ (במכ"ש מבהעלותך ט, ג. יב) — כ"א) גם פרה אדומה.

ומה שרש"י אינו מונה שם גם טהרת מי חטאת (כבפ' אחרי), י"ל שב„פרה אדומה“ שכתב שם, כולל גם טהרת מי חטאת.

16 משא"כ בדרך ההלכה (רמב"ם סוף הל' מקואות).

די שוועריקייט איז באַשטאַנען נאָר אין דער איבעריקייט פון וואָרט „חקת“ אין פסוק, אָבער בנוגע די ווערטער „זאת התורה“, איז ניטאָ קיין קשיא (ווייל דעם לשון געפינט מען אין פילע ערטער<sup>17</sup>) — פאַרוואָס־זשע איז ער מעתיק פון פסוק „זאת (חקת) התורה“? ב. איז דער ביאור אין דעם:

פון אַט דעם לשון הפסוק „זאת חקת התורה“ איז מוכח, אַז בלויז פרה אדומה איז די — ד.ה. די איינציקע — חוקה פון תורה<sup>18</sup>. ולכאורה זיינען פאַראַן נאָך חוקים, ווי רש"י זאָגט פריער<sup>19</sup>, אַז אויך „אכילת חזיר ולבישת שעטנו“ (און ער איז נאָך מוסיף<sup>20</sup> „וכיוצא בהם“) זיינען חוקים? מוז מען דעריבער זאָגן, אַז „חוקה“ ווי געמיינט דאָ — איז נאָר איינע פרה אדומה. ד.ה. אין חוקים זיינען פאַראַן צוויי סוגים: א) אַזעלכע וואָס בכללות זיינען זיי יאָ בגדר השכל, נאָר זיי האָבן אויף זיך אויך קשיות און ניט אויסגעהאַלטנקייט אין שכל. ב) אַזעלכע וואָס זיינען לגמרי ניט אין גדר השכל. און דעריבער שטייט דאָ „זאת חקת התורה“, ווייל פרה אדומה איז טאַקע די איינציקע חוקה פון (גאַנץ) תורה<sup>21</sup>,

9) צו ז, לז. מצורע יד, גה. וגם בפרשתנו יט, יד.

10) ולכן לא הוזקק רש"י לפרש מ"ש „זאת חקת הפסח“ (בא יב, מג), כי פירוש „זאת חקת הפסח“ בדרך הפשט (משא"כ במדרש — ראה שמור פ"ט, ב) היא, ש„זאת“ — הדינים שנאמרו לאח"ז „כל בן נכר גוי“, הם „חקת הפסח“, משא"כ הדינים שלפניו. שלכן חלקן בב' אמירות. (ובהלכה י"ל, שנפק"מ למאן דדריש טעמיה דקרא). הפירוש ב„זאת חקת התורה“ דפ' מטות (לא, כא) — ראה לקמן ע' 183-4 ובהערה<sup>9</sup> שם.

10\* כפ' בשלח שם.

11) ולכן מפרש רש"י (בשלח שם, כה) ש„חק“ הוא פרה אדומה (ראה שיחת ש"פ ואתחנן תשכ"ח בארוכה).

מקריב אויפן מזבח<sup>19</sup>, און (ב) די עשיית הפרה האָט (אין אַלע<sup>20</sup> אירע פרטים) געדאַרפֿט זיין דוקא „חוק לשלש מחנות“<sup>21</sup> — היפֿך פֿון קרבנות וואָס זייער מקום איז דוקא „בפנים“; אױך איז זי (פרה אדומה) ניט בדומה צום „שעיר המשתלח“<sup>22</sup> — אין צוֹ גאַב צו דעם וואָס דער שעיר איז תחילתו בפנים — (וואָס קען אױך מוסבר ווערן על פי שכל<sup>23</sup>, אַז דורך אַװעקשיקן דעם שעיר „אל ארץ גזירה“ ווערן אױך אַװעקגעשיקט „כל עוונותם“ דערמיט וואָס „ונשא השעיר עליו“<sup>24</sup>) ווייל, אין היפֿך צו שעיר המשתלח, איז די פרה אדומה שייך „לה“<sup>25</sup>, און דערפֿאַר איז (א) „מצַ וְתָה בַסֶּגֶן“<sup>26</sup>, (ב) „והזה אל נכח פני אהל מועד“<sup>27</sup>, און (ג) „קראה הכתוב חטאת לומר שְׁהיא כְּדַשִּׁים“<sup>28</sup>.

קומט דאָךּ במילא אויס, אַז פרה אדומה האָט לגמרי קיין אָרט ניט אין

ראַן אַן אָרט צו מסביר זיין, אַז וואָס סער (מי מקוה) איז בכח צו מטהר זיין אױך אַ לכלוך רוחני (טומאה), עד”ו קען אױך זיין דער הסבר שכלי בנוגע דער טהרה וואָס קומט דורך „מי חטאת“; דער פֿלא און די אַנִי דערשקייט ביי טהרת מי חטאת איז נאָר אין דעם פרט<sup>29</sup>, וואָס זיי זיינען מטהר דורך שפּרױצן אַ פֿאַר טראַפֿן פֿון די מי חטאת<sup>30</sup>, בעת ביי טבילה במקוה דאָרף ער טובל זיין כל גופו במים.

און וויבאַלד אַז טהרת מי חטאת בכלל האָט אַן אָרט אין גדר השכל, דערפֿאַר ווערט עס ניט אויסגעטיילט פֿון אַנדערע חוקים, און ווערט נכלל אין „חקותי“ לשון רבים, וואו עס רעדט זיך וועגן דעם סוג חוקים וואָס זיינען ניט אינגאַנצן מופשט פֿון הבנת השכל.

משא”כ „פרה אדומה“, ד.ה. די עשיית הפרה, איז אַן ענין וואָס האָט לגמרי ניט קיין אָרט אין שכל: ווי אַ קרבן קען זי ניט באַטראַכט ווערן, ווייל (א) מען איז פֿון איר גאַרניט

(17) אבל מה שמטמאה את הטהורים ומטהרת את הטמאים (ראה במדבר”ר שם, ה. תנחומא שם ז) — מובן גם בשכל. כי [נוסף למה”ש החינוך (מצוה שצו) דוגמא לזה „כמה תרוּפּות בעשבי האומה ובאילנות . . מלאים סגולות בהפכים יקרוו החמים ויחממו הקרים כו” וּעִדְיוֹ כְּתָב גַם הַבְּמִיץ לְרִשִׁי עֵהֶפּ (וגם הַבֵּן חָמֵשׁ לְמִקְרָא)“ (יודע מזה) [ מפורש בפרש”י (פרשתנו — ספי”ט) „וכשם שהעגל מטמא כל הַעֲוֹסִיקִין בִּן כֶּךָ פְּרָה מְטַמְּאָה . . וכשם שנטהרו באפרו . . כֶּךָ וְלִקְחוּ לְטַמְּאָה“ (ואף שפי זה הוא „מיא העתקתי מיסודו של ר”מ הדרשן“ — מכיון שרש”י מעתיקו בפי” עה”ת מוכח ששייך גם לדרך הפשט, היינו לשכל הפשוט). (18) להעיר במדבר”ר שם, ח ותנחומא שם ח: מוין עליו ב’ וּגַי טִיפִּין וְאַתָּם אֹמְרִים לוֹ טַהֲרֵת.

(19) ראה פרשתנו יט, ה.  
(20) משא”כ שעיר המשתלח. וראה לקמן.  
(21) רש”י שם, ג. וראה גם חינוך שם:  
התימא הגדול בה מהיותה נעשית מחוץ למחנה שלא כדרך שאר הקרבנות. וראה הערות שלאח”ה.

(22) ברב”ן כאן (ובארוכה יותר — בפי אחרי טז, ט) שענינה דומה לענין שעיר המשתלח. אבל בפשטות היה שייכת להוי, כדלקמן בפנים. וכ”ה גם ע”פ דא”ת (ראה אגה”ק סכ”ח. ובביאור יותר — דרמ”צ קיא, ב).

(23) שלכן לא נמנה שעיר המשתלח בכלל החוקים בפרש”י עה”ת (אף שי”ל, שזה נכלל ב”כיוצא בהם” שבפרש”י בשלח שם). ואפילו ביומא שם שהיא חוקה — היה בכלל החוקים שחשיב עליהן (וראה לעיל הערה 14).

(24) אחרי טז, כב.

(25) שם, ח.

(26) רש”י פרשתנו יט, ג.

(27) שם, ד.

(28) רש”י שם, ט.

פן <sup>30</sup> און גלייכצייטיק זאל ער האָבן קשיות אויף זיי. ובמילא — טענהין זיי — דאַרף דער איד זיי ניט מקיים זיין — „להפטר“;

דאַקעגן די מצוה פון פרה אדומה, וואָס איז לגמרי ניט מוגדר בשכל, קען זי דורכן יצה"ר און או"ה ניט אָפֿ־געפרעגט ווערן, כנ"ל. די זאָך וואָס זיי קענען יאָ דאָ טאָן איז „מונין את ישראל“ — זיי רייצן זיך, דערצאָרענטן די אידן <sup>31</sup>, טענה'נדיק צו זיי: „מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה“ — איר מוזט טאַקע מקיים זיין די מצוה ווייל אַזוי האָט דער אויבערשטער אָנגעזאָגט; איר טוט אָבער דערביי אָן ענין וואָס האָט קיין אינהאַלט (וואָס האָט עפעס אַ שייכות צו אַ מענשן) און קיין „טעם“ ניט.

און דערמיט ווערט אויך רעכט וואָס רש"י זאָגט דעם לשון „שטן“ (און ניט יצה"ר <sup>32</sup>) ווייל אַט דער אויסדרוק איז

(30) ובפרט ש"ל, שזה מה שמצות אלו יש להם מקום בשכל, היינו לפי שכן צ"ל אופן קיומם (בדוגמת משפטים — ראה לקמן הערה 49).

(31) ראה רש"י ישעי' מט, כו: „מוניך . . . המקנתרים אותך בגדופיהם“. וראה גם רש"י לעיל (בהר כה, יז) „ולא תונו . . . שלא יקניטו“.

(ואולי י"ל, ש„מקנטר“ כולל ב' הענינים: „משיב“ ו„מונה“. ולכן בפי בשלח שם כותב מקנטר — ראה לעיל הערה 15).

(32) הכוונה ב„שהשטן“ ביומא שם הוא — כמפורש בפרש"י שם — יצר הרע, שגם זה נכלל ב„שטן“. אבל ממה שרש"י בפירושו עה"ת משנה כאן פירושו ב„חק“ מבכל מקום, משמע שע"ד הפשט הוא כב־

(\*) וצע"ק ברש"י ישעי' שם, מ"ש „מוניך לשון אל תונו“ (ולא „ולא תונו“) — והרי „אל תונו“ (בהר שם, יד) זו אונאת ממון. ואולי י"ל דגם בזה (הרי נוסף על החסרון כיס) יש ענין הקנטור. ולכן הן בממון הן בדברים נאמר אותו הלי' „תונו“.

שכל. און דערפאר ווערט זי ניט נכלל אין „חקותי“ לשון רבים, וועלכע מיינען אַזעלכע חוקים וואָס האָבן עפעס יע אַן אַרט אין שכל.

ג. עפ"ז וועט מען אויך פאַרשטיין, וואָס בשייכות צו דער חקה אין אונזער פסוק זאָגט רש"י די לשונות „שטן“, „מונין“ און „אין לך רשות להרהר אחרי“ — און ניט „יצה"ר“, „משיב־בין“ און „אי אתם רשאים להפטר“, די לשונות וועלכע רש"י נוצט ביי די חוקים פונעם אַנדערן סוג:

ס'איז מובן בפשטות — און אויך אַ „בן חמש (למקרא)“ פאַרשטייט עס — אַז דער מענטשלעכער שכל איז שלא בערך צו דעם אויבערשטנס־שכל. און דעריבער, ווען עס האַנדלט זיך וועגן אַ מצוה וואָס דער מענטש האָט אין איר לגמרי קיין באַגריף ניט, קען דער יצה"ר אים ניט איינריידן אַז דערפון וואָס מ'קען די מצוה ניט געמען מיט פאַרשטאַנד פון אַ מענטשן איז אַ ראי' אַז זי איז ח"ו ניט פון אויבערשטן — ווייל איפכא מסתברא: פאַרוואָס זאָל מען איבערהויפט אָנגעמען, אַז אַ מענטש קען גאָר פאַרשטיין די ציוויים פון אויבערשטן?

אויף די מצות וואָס האָבן יע אַן אַרט אין שכל און צוזאַמען דערמיט האָבן זיי אויף זיך קשיות, קענען דער יצה"ר און או"ה אָפּענטפערן — „משיב־בין“, און „אויפווייזן“ אַז זיי זיינען ח"ו ניט מפי הקב"ה <sup>30</sup> (וואָרום ווי קען עס געמאָלט זיין, אַז דער אויבערשטער האָט אָנגעזאָגט ציוויים אין אַזאָ „ניט אויסגעהאַלטענעם“ אופן אַז דער מענטש שלעכער שכל זאָל זיי קענען באַגריי־

(29) ראה רש"י יומא שם: משיב עליהן . . . שהתורה אינה אמת.

אז זי איז אַ חקה (גזירה), דאַרף דאָך דיר לחלוטין ניט ענג מאַכן די טענה „מה המצוה ומה טעם“, ווייל אדרבה: ביים קיום פון דער מצוה, איז דער תכלית השלימות<sup>35</sup> ווייל מען טוט זי נאָר מצד דעם וואָס דער אויבערשטער האָט אַזוי גזר געווען.

ע"פ הנ"ל ווערט אויך פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י איז מעתיק די ווערטער „זאת (חקת) התורה“ (הגם ער איז מפרש בלויז דעם וואָרט „חקת“), ווייל די ווערטער „זאת.. התורה“ וואָס פון זיי איז מוכח אַז די חקה איז אַנדערש פון אַלע אַנדערע חוקים (כנ"ל ס"ב) — זיי זיינען מכריח צו לערנען דאָ „לפי שהשטן . . מונין . . אין לך רשות להרהר אחרי“.

ד. פון די ענינים ד"יינה של תורה" אין פרש"י שלפנינו:

עס רעדט זיך אין חסידות<sup>36</sup> אַז חוקים איז פון לשון חקיקה. אויך ווערט מבואר אין חסידות<sup>37</sup>, אַז עס זיינען פאַראַן צוויי אופנים אין חקיקה: א) איינגעקריצטע אותיות בכלל, ווי אין אַן אבן טוב למשל, וואָס (הגם די אותיות זיינען מיני' ובי', און ניט ווי אין אותיות הכתיבה וועלכע זיינען אַ צוגעגעבענע מיציאות צום פאַרמעט אויף וועלכן מען שרייבט, און די אותיות פאַרדעקן לגמרי דעם פאַרמעט וואָס געפינט זיך אונטער זיי, אעפ"כ (איז) וויבאַלד אַז אַט די איינגעקריצטע אותיות האָבן אינעם אבן אַ „מקום אחיזה“, האָבן זיי אַ שייכות צו אותיות

בהתאם מיטן ענין פון „מונין כו'“: דער באַדייט פון „שטן“ איז — שטערן און ענג מאַכן ביים טאָן אַ געוויסע זאָך, אָבער ניט פולקאָם מבטל זיין די זאָך (ווי מיר געפינען אין פסוק<sup>38</sup> „ויתיצב מלאך ה' בדרך לשטן לו“, וואָס דאָרט איז דאָך דער פשט, אַז דער מלאך האָט בלויז ענג געמאַכט בלעס'ן און געמאַכט שווער זיין וועג; אָבער ניט אַפּגעהאַלטן אים אינגאַנצן פון צו גיין ווייטער אין זיין וועג<sup>39</sup>). און דערפאַר איז רש"י אויך משנה בסיומו (ניט „להפטר ממנה“, נאָר): „אין לך רשות להרהר אחרי“, ווייל בנידון דידן איז גאָר מלכתחילה קיין קס"ד ניטאָ אויף „ליפטר ממנה“; ס'איז ניט מער וואָס היות „השטן ואו"ה מונין את ישראל“ און טענה'ן אַז די מצוה האָט ניט אין זיך קיין אינהאַלט און קיין טעם — קען דאָך געמאַלט זיין אַז דו זאָלסט מחמת דעם נעמען „איבערטראַכטן“ וועגן דער מצוה — דערפאַר זאָגט מען אַן „אין לך רשות להרהר אחרי“, דו טאָרסט אין דעם ניט מהרהר זיין; נאָר דו דאַרפסט אַט די חקה מקיים זיין מיט חיות און בשמחה, פונקט אַזוי ווי די מצוות וועלכע דו באַגרייפסט מיט דיין שכל.

און דער טעם הדבר איז — „גזירה היא מלפני“: וויבאַלד אַז דער אויב ערשטער אַליין זאָגט ביי דער מצוה

פנים (ולכן הוצרכו חז"ל להשמיענו (ב"ב טו, א) הוא שטן הוא יצה"ר). (ועד"ו הוא גם בנוגע למה שמסיים ביומא שם „ואין לך רשות להרהר בה“).

33) בלק כב, כב, וכ"ה שם, לב. וראה גם מ"א יא, יד (ועוד), „לשטן“ — אף שלא נלקחה ממנו מלכותו (ראה שם, יא"ב).

34) ואף ש"ה" רוצה לנמנו מלחטוא" (רש"י שם, כב), הרי זה רק — רצון, אבל בפונט אמר לו „לך עם האנשים“ (שם, לה).

35) להעיר מפרש"י וירא (כב, יב) שגם שם „לשטן ולאומות“ עיי"ש.

36) לקוית ריש פרשתנו, וראה גם שם ר"פ בחוקות.

37) ד"ה אין עומדין תרס"ו (בהמשך תרס"ו), בסוכות תש"י. ובכ"מ.

נעמט זיך פון זיין עצם הנשמה של מעלה מהשכל. און זי קומט בגלוי בעיקר ביים קיום פון חוקים. ביים מקיים זיין די מצות פון עדות און משפטים, האבנדיק דערביי א טעם שכלי, זאגט זיך ניט ארויס די פולע "ריינקייט" פון זיין רצון שמצד עצם הנשמה — ווייל דער שכל וואס ווערט דא צוגעגעבן — ובפרט אז שכל איז דאך א כח פנימי און פאראייניגט זיך מיט'ן נפש המשכלת — איז מעליס (עכ"פ במקצת) אויף זיין רצון עצמי; משא"כ ביים קיום פון חוקים, וואו ס'איז ניטא די הרכבה פון שכל וטעם — ווערט נתגלה די עצם הנשמה.

און דאס איז די שייכות פון חוקים צו חקיקה, ווייל די מעלה פון חוקים אויף עדות ומשפטים איז בדוגמת יתרון החקיקה על הכתיבה: אותיות הכתיבה, זייענדיק א צוגעגעבענע זאך צום קלף, דעריבער פארדעקן זיי מיט זיך דעם אָנגעשריבענעם פארמעט; משא"כ אותיות החקיקה, זיי זיינען ניט קיין דבר נוסף אויפן אבן טוב, ובמילא — זיינען זיי אויף אים ניט מעלים.

ועפ"ז איז אויך פארשטאנדיק, ווי די צוויי סוגים הנ"ל אין חוקים זיינען בדומה צו די צוויי אופנים הנ"ל אין חקיקה:

וויבאלד אז שכל איז מעלים אויף עצם הנשמה, איז דאך פארשטאנדיק אז ביים קיום פון די חוקים וועלכע האבן (בכללות) אן אחיזה אין הבנה שכלית, איז אט"דער שכל עכ"פ עט" וואס מעלים אויפן רצון עצמי, און עס ווערט דאך ניט נתגלה אויף אזוי פיל די עצם הנשמה — בדוגמת אותיות החקוקות באבן טוב, וואס זיי פאָר-טונקלען אביסל די לויטערקייט פונעם אב"ט — אין דעם אָרט פון דער

הכתיבה<sup>38</sup>, ווייל אויך זיי זיינען אביסל מעלים, זיי פארטונקלען די לויטער-קייט פונעם אבן טוב<sup>39</sup>. (ב) אותיות החקוקות מעבר לעבר (אזוי ווי די אותיות שבלוחות<sup>40</sup>), וואס זיי האבן אינגאנצן ניט קיין מקום אחיזה און זיינען לגמרי אפגעטיילט (און העכער) פון אותיות הכתיבה.

אין תורה זיינען דאך אלע ענינים בתכלית הדיוק. איז וויבאלד דער וואָרט חוקה האָט אין זיך אויך דעם באדייט פון חקיקה, מוז מען דאך זאָגן, אז אויך אין חוקים זיינען פאָראַן די צוויי אופנים הנ"ל וואָס אין חקיקה. שטעלט זיך די שאלה: וואו געפינט מען אין חוקים אָט די צוויי אופנים? אָבער לויט פרש"י הנ"ל איז עס פאָר-שטאנדיק: דער סוג חוקים וואָס אויך אין שכל האָט עס עפעס אָן אָרט, איז בדוגמת אותיות החקוקות באבן טוב (וואָס אויך זיי שאַפן אַ נתינת מקום פאָר אַ צוגאָב מציאות); און "זאת חקת התורה" וואָס איז ניט בגדר השכל כלל, איז בדוגמת אותיות החקוקות מעבר לעבר (וואָס אויך זיי זיינען לגמרי מופשט פון יעדער נתינת מקום אויף מציאות).

ה. קלערער וועט עס ווערן פאָר-שטאנדיק דורך מבאר זיין די שייכות פון חוקים (כפשוטם) צו חקיקה<sup>41</sup>: אַ איד, בטבעו, וויל מקיים זיין דעם אויבערשטנס רצון<sup>42</sup>, און אָט די טבע

38 ועד שאפשר למלאותן בדיו, היינו שנותנים מקום לאותיות הכתיבה המעלימים לגמרי (מאמרים שבהערה הקודמת).

39 שם. וראה גם לקו"ת פרשתנו נט, ג. שה"ש ה, א.

40 כמרו"ל (שבת קד, א) מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין.

41 ראה גם לקו"ש חיד ע' 1056.

42 ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

חיבור פון „רצוא“ און „שוב“ — וואָס דאָס איז אַן ענין עיקרי בכל המצות — דריקט זיך אויס ביי דער מצוה פון פרה אדומה אין אַן אופן גלוי.

ולכאורה: לויט פרש"י אַז מיטן לשון „זאת חקת התורה“ מיינט דער פסוק צו מדגיש זיין אַז פרה אדומה איז די איינציקע חקה פון גאַנץ תורה — ובמילא, אויך אויסגעטיילט פון אַלע מצות התורה (אפי' פון חוקים) — היינט ווי איז עס מתאים מיטן פי' אַז „זאת חקת התורה“ ווייזט גאַר אויף דער שייכות אירער (און) צו אַלע מצות?

און הגם אַז „שבעים פנים לתורה“<sup>44</sup> און „אלו ואלו דברי אלקים חיים“<sup>45</sup> — איז דאָך אַבער ידוע דער וואָרט פון אַלטן רבי'ן גופא<sup>46</sup>, אַז „פרש"י אויף חומש איז יינה של תורה“ (ומובן, אַז דער „יינה ש"ת“ זאָגט זיך אויס אין די פשטות פון פרש"י). דעריבער איז מסתבר צו זאָגן, אַז ניט בלויז זיינען די צוויי פירושים הנ"ל ניט סותר איינער צום צווייטן, אדרבה, זיי ווערן מבואר ומושלם איינער דורכן צווייטן: אַט-דער ענין מיט וועלכן פרה אדומה טיילט זיך אויס פון אַלע אַנדערע מצות — לויטן פירוש פון „זאת חקת התורה“ לפי פשוטו של מקרא — איז זי דערמיט גופא דער כולל פון אַלע מצות שבתורה, אַזוי ווי דער פי' לויט פנימיות התורה, כד-להלן סעיף ח'.

ח. אין דעם מאמר וואָס דער רבי בעל השמחה והגאולה האָט געזאָגט

44 במדבר פי"ג, טו (בתורה). זח"א מו, ב. וראה גם שם כו, רע"א, נה, א. ועוד.

45 עירובין יג, ב. גיטין ז, ב.

46 היום יום ע' כד.

חקיקה לייכט ניט דער אבן טוב אויף אַזוי פיל; אַבער „זאת חקת התורה“, וואָס איז לגמרי העכער פון שכל, איז עס ווי אותיות החקוקות מעבר לעבר, וואָס ניט האַבנדיק קיין מקום אחיזה — זיינען זיי ניט מעלים כלל.

ו. דער יתרון פון חקיקה מעבר לעבר אויף חקיקה סתם, איז ניט נאָר בנוגע די אויסגעקריצטע אותיות פאַר זיך (אַז ביי דער חקיקה מעבר לעבר האָבן זיי ניט קיין מקום אחיזה כנ"ל), נאָר אויך בשייכות צום דבר הנחקק: ביי חקיקה סתם, ווי ביי אותיות החקוקות באב"ט למשל, ווערט דורכגע-קריצט מיט די אותיות בלויז דער דרויסנדיקער חלק, דער אויבערפלאַך פונעם אבן; משא"כ ביי חקיקה מעבר לעבר, ווערט דער גאַנצער דבר הנחקק דורכגעדרונגען, דורך און דורך, פון דעם וואָס מאַיז אין אים חוקק.

און וויבאַלד אַז אין תורה איז אַלץ בתכלית הדיק, דאַרף מען זאָגן, אַז די שייכות פון „זאת חקת התורה“ צו חקיקה מעבר לעבר איז ניט בלויז מצד דעם ענין הקב"ע גופא וואָס אין קיום החוקה פון פרה אדומה — ניט האַבנדיק קיין אָרט אין שכל (כנ"ל ס"ה), נאָר אויך מצד דעם אידן אין וועמען דער קב"ע איז חקוק, אַז די חקיקה פון „זאת חקת התורה“ דער-נעמט אים אין זיין גאַנצע מציאות דורך און דורך.

ז. דער ביאור אין דעם בדרך אפשר: דער אַלטער רבי זאָגט אין לקו"ת<sup>47</sup> אויפן פסוק זאת חקת התורה, אַז מצות פרה אדומה איז כללות התורה; און איז דאָרט מבאר, אַז דער

43 ריש פרשתנו, וראה גם גם אה"ח

כאן.

התורה" האָבן אין זיך אויך דעם פי' אַז מצות פרה אדומה איז "כללות התורה", איז דערפון מוכח, אַז אַלע מצות, ד.ה. די פרטים, דאַרף מען מקיים זיין מיט קב"ע (וואָס איז העכער פון שכל לגמרי) פונקט ווי מ'איז מקיים דעם כלל — די חוקה פון פרה אדומה, ווייל פרטים קומען אַרויס פון (און זיינען בדומה צו) דעם כלל.

ט. לכאורה קען מען פרעגן: די דריי סוגים הנ"ל — עדות, משפטים און חוקים — זיינען דאָך חלוקים ע"פ תורה, תורה אַליין זאָגט אַז עס זיינען דאָ מצות וועלכע האָבן ניט קיין טעם און תורה רופט זיי אַן "חוקים", און ס'זיינען דאָ מצות וועלכע האָבן יע אַ טעם און ווערן אנגעערופן (אין תורה) "עדות" און "משפטים". הייסט עס דאָך: די תורה וויל אַז די מצות וואָס זיינען "עדות" זאל מען מקיים זיין אַלס אַזעלכע וואָס זיינען מעיד אויף געוויסע ענינים<sup>48</sup>, און די מצות וועלכע זיינען "משפטים" זאל מען מקיים זיין מצד חיוב השכל<sup>49</sup> — איז ווי קען מען זאָגן אַז אַלע מצות דאַרף מען מקיים זיין מצד קב"ע אַזוי ווי חוקים?

48) וכמפורש בכתוב (תשא לא, יג) אך את שבתותי תשמרו כי אות היא גוי; (אמור כג, מג) למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי גוי, ובכ"מ. — ולהעיר מב"ח ושו"ע אדה"ו ריש הל' סוכה, ועד"ז בציצית, תפלין כו.

49) להעיר מח"פ להרמב"ם פ"ו (הובא ברמ"צ פו, ב), שהרעות שהן רע גם מצד השכל צריך לומר ע"ז "אי אפשר". וראה בארוכה לקרי"ש ח"ו ע' 17-18. חט"ז ע' 248.

ובזה יובן מה שאמרו (עירובין ק, ס"ב) "אלמלי לא ניתנה תורה (ח"ו) היינו למדים צניעות מחתול וגול ממנלה כו" — דל-כאורה, למאי גפ"מ.

אין טאָג פון יב תמוז דשנת הגאולה יי' איז מבואר דער ענין פון "עדות", "משפטים" און "חוקים".

בעת ער איז מבאר אַז חוקים זיינען ניט ע"פ טעם, נאָר גזה"כ — ברענגט ער דערויף אַ ראי': "וכדאייתא ברש"י (ע"פ זאת חקת התורה) לפי שהשטן זאוו"ה מונין את ישראל . . . גזירה היא מלפני אין לך רשות להרהר אחרי" און גלייך נאָכדעם איז ער ממשיך, אַז אויך דער קיום פון מצות שכליות דאַרפן זיין בקב"ע דוקא אַזוי ווי חוקים.

ולכאורה: אויך פריער פאַר פ' חקת זאָגט רש"י וכמה פעמים אַז חוקים זיינען אַ גזירת הכתוב — פאַרוואָס ברענגט ער דוקא דעם פרש"י פון פ' חקת (און איז נאָך דערביי מציין אַז דער פרש"י איז "ע"פ זאת חקת התורה")? וואָס איז דער טעם הפנימי פון דעם

— נוסף אַף דעם ש"ל אַז ער וויל ברענגען פון פרשת השבוע הסמוך לענין הגאולה, און בריינגט במפורש די ווערטער "זאת חוקת התורה" וואָס "מתרגמי' דא גזירת אורייתא" וואָס איז מרמז אויף גזירה אויף תורה כמובא בספרים<sup>50</sup>.

דער ביאור אין דעם: דורך אַראַפֿ-ברענגען דעם פירוש רש"י, איז דער רבי אויסן צו ברענגען אַ ראי' (ניט בלויז צום ענין וואָס איז דאָרט מבואר פריער אַז חוקים זיינען אַ גזה"כ, נאָר) אויך צו דעם וואָס ער זאָגט ווייטער, אַז אויך די מצות שכליות דאַרף מען מקיים זיין בקב"ע אַזוי ווי חוקים; וויבאַלד אַז די ווערטער "זאת חקת

47) ד"ה הוי' לי בעוזרי (נדפס בסה"מ תרפ"ז ובסה"מ קונטרסים ח"א קונט' יד) — פ"ג. 48) תנא הובא במג"א או"ח סו"ס תקפ.



מענטשן אין דער דוגמא ווי אותיות החקוקות באב"ט, ד.ה. עס איז טאָקע אַ חקיקה אין אים (ניט ווי אותיות הכתיבה וואָס זיינען געשריבן אויף דעם קלף) אָבער עס דערלאַנגט ניט ביז זיין עצם ממש — דאָן, איז כּשם ווי דער ענין הנחקק דערנעמט ניט זיין גאָר טיפע פּנימיות, אַזוי ווערט ער אויך ניט איינגעקאַרבט אין זיינע חיצוניות־דיקע כחות.

אָבער קב"ע, וויבאַלד ער איז חקוק ביי אַ אידן מעבר לעבר — ד.ה. אין זיין גאַנצן עצם, דערפאַר קומט ער אויך אין די כחות הכי חיצוניים, ווייל אַלע כחות פון מענטשן זיינען דאָך שייך צו זיין עצם<sup>51</sup>. און דאָס מיינט "חקיקה מעבר לעבר": פון זיין טיפֿ־סטער פּנימיות ביז צו זיין ווייטסטע חיצוניות<sup>52</sup>.

און דעריבער ווירקט דער קב"ע

51) ראה עד"ו קונטי העבודה פ"ה ע' (33), שדוקא בחי' היחידה — עם היותה מופשטת לגמרי ואין לה שום אחיזה כלל בכחות הפנימיים, נמצאת היא בכל הכחות ופועלת גם על החומריות דנה"ב (משא"כ בחי' ח"י), עיי"ש באריכות.

52) עד"ו במצות פרה אדומה עצמה (שלכן מצוה זו גופא נקראת בשם חקה סתם — בחי' חקיקה מעבר לעבר), שאינו מספיק שיקיים אותה רק בכח המעשה שלו מצד קב"ע, כ"א "אין לך רשות להרהר אחרי" — שהאמונה והקב"ע שלמעלה מהשכל פועל לים גם על השכל שבו שלא ירהר (ראה לקו"ש ח"ג ע' 898), ועד שמקיים אותה בחיות ובשמחה, כנ"ל ס"ג.

ועפ"ו י"ל, שמה שפרה אדומה היא "כללות התורה" הוא לא רק מצד "חקה" שבה (כנ"ל סעיף ח'), אלא גם בזה שהקב"ע פועל על השכל (אלא שהמצוה דפרה אדומה מצ"ע, מכיון שאינה מלובשת בטעם, פועלת הקב"ע שבה על השכל הוא באופן כללי (בבחי' שלילה) שלא ירהר, ומוה נמשך אח"כ בפרטי המצות, שהקב"ע פועל על השכל שישגי כפי הרצון).

איז דער הסבר אין דעם, אַז אויך דאָס גופא, וואָס די מצות שכליות דאַרפן געטאָן ווערן מצד הטעם, דאַרף זיין בדרך קב"ע, ד.ה. בלויז ווייל דער אויבערשטער האָט גזר געווען, אַז דער קיום פון די מצות זאָל זיין מצד הטעם<sup>53</sup>.

און כּשם ווי דאָס איז אינעם אופן הקיום פון די מצות, אַזוי איז עס אויך בנוגע די מצות גופא: אויך דער רצון העליון וואָס אין די מצות פון "עדות" און "משפּטים" איז אַ רצון עצמי וואָס איז העכער פון חכמה, נאָר (אויך דאָס איז) "גזירה היא מלפני" אַז דער רצון פון די מצות זאָל זיך אויך אָנטאָן אין טעם ושכל.

און דאָס איז דער טעם פּנימי פון דעם וואָס שטייט "זאת חקת התורה" (הגם אַז פרה אדומה איז דער כללות המצות — רצון העליון, און תורה איז חכמה), בכדי צו מדיגש זיין אַז (ניט נאָר מצד דעם ענין "המצוה" וואָס אין עדות ומשפּטים זיינען זיי אַ גזירה, נאָר) אויך די תורה וואָס אין זיי, דאָס וואָס זיי זיינען געקומען אין חכמה ושכל (ביז אויך דער שכל גופא), געמט זיך עס פון "חקת" — "גזירה היא מלפני".

י"ד. ס'איז אָבער נאָך אַלץ ניט מובן: ווי איז שייך אַז דער שכל זאָל זיין מצד קב"ע — שכל און קב"ע זיינען דאָך צוויי הפכים? אויף דעם קומט דער ענטפער "זאת חקת התורה", אַז דאָס איז אַ "חקיקה מעבר לעבר" וואָס דערנעמט דעם גאַנצן מהות פון אידן דורך און דורך:

ווען אַן ענין איז חקוק אין אַ

53) שלכן גם במשפטים אמרו "לפניהם ולא לפני עור"כ ואפי" . . דנין אותו כדנין ישראל" (רש"י ר"פ משפטים).

אויך אויפן כח השכל<sup>53</sup> (אז אין דעם פֿאַרשטאַנד פון די מצות פון עדות און משפטים זאל זיך אָנהערן ניט די מציאות השכל פֿאַר זיך, נאָר ווי דאָס איז מצד „גזירה היא מלפני“ — ווייל דער עצם הנפש איז דאָך כולל און ווירקט אין אַלע כחות.

און דאָס איז אויך מתאים דערמיט וואָס די חקה פון פרה אדומה — וואָס איז אויסגעטיילט פון אַלע אַנ־דערע חוקים — אַנטהאַלט אין זיך די צוויי הפכים פון „חוץ לשלש מחנות“ און „גכח פני אהל מועד“ (כנ"ל ס"ב): אַ איד מצד זיין עצם (די בחינת הח־קיקה מעבר לעבר) — אפילו ווען ער געפינט זיך „חוץ לשלש מחנות“, איז ער „מתכוון ורואה פתחו של היכל“<sup>54</sup>.

יא. וי"ל אז דאָס איז אויך די שייכות פון פ' חקת צו יב תמוז — חג הגאולה, וואָס דעריבער<sup>55</sup> לייענט

(53) ואדרבה: דוקא בזה שהקב"ע פועל גם על השכל, מתבטא שהוא חקוק בעצם נפשו.

ועפ"י מובן מה שדוקא במשפטים נאמר „לפניהם“, שפירושו — „לפנימיותם“ (תו"א עו, ריש ע"ד. וראה לקו"ש ח"ג ע' 900).

(54) ויש לקשר זה עם המבואר בלקו"ת (נעתק לעיל סעיף ז') שמש"ש בפרה אדומה „זאת חקת התורה“ הוא מצד הרצו"ש שבה: רצוא לצאת מגדר הכלים והשכל — קב"ע שלמעלה מטו"ר, „גכח פני אהל מועד“; וביחד עם זה — שוב, ההמשכה בשכל (שלא ירהר, ועד שמוזג נמשך בשאר ה־מצות שגם השכל עצמו יסכים (ראה לעיל הערה 52), ועד שפועל הבירור גם „חוץ לשלש מחנות“ ומטהר טומאת מת שלמטה מטה מוגה (ראה אנה"ק ודרמ"צ שבהערה 22).

(55) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב (נעתק בלקו"ש ח"ה ע' 129 הערה 1).

מען איר (בכו"כ שנים) אין דעם שבת<sup>56</sup> וואָס פֿאַר יב תמוז.

ועכ"פֿ בסמיכות צו ג' תמוז וואָס דאַמאָלס איז „חופשה ניתנה לו“ עס האָט זיך אָנגעהייבן די גאולה.

בין אַז אויך אין מאמר וואָס איז געזאָגט געוואָרן דעם ערשטן יב תמוז — ווערט געבראַכט די רש"י ע"פ זאת חקת התורה:

דער רבי בעל השמחה והגאולה, איז געווען כל ימיו דורכגענומען מיט דער עבודה פון מס"ג בפועל, און צוזאמען דערמיט — זיינען אַלע זיינע ענינים געווען בתכלית ההתיישבות; און אפילו „העבודה הגדולה אשר עבדתי בהר־בצת תורה וחיוזק הדת“<sup>57</sup>, צוליב וועלכער ס'איז געקומען דער מאסר וואָס פֿאַר יב תמוז — כאָטש די עבודה האָט ניט געהאַט קיין אַרט ע"פ שכל, אפילו ניט ע"פ שכל דקדו־שה, און ס'איז געקומען בגילוי מצד דער עבודה פון מס"ג בפרט וועלכע איז העכער לגמרי פון מדידת השכל — איז זי אָבער געווען אַן עבודה מסודרת בתכלית (כאָטש בטבע האדם איז, אַז בעת ער שטייט אין אַ תנועה פון מס"ג — איז ביי אים ניטאָ דאָן קיין אַרט פֿאַר „חשבונות“ וכיו"ב), און אַזוי אויסגערעכנט און אויסגעשטעלט, אַז די הרבצת התורה וחיוזק הדת זאל זיין אין אַ וואָס גרעסערן פֿאַרנעם.

און וויבאַלד, ווי רש"י זאָגט אין היינטיקער סדרה<sup>58</sup>, „משה הוא ישראל

(56) דמיני מתברכין כולהו יומין (וח"ב סג, ב, פח, א).

(57) לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר במכתבו לחגיגת יב תמוז הראשונה — בשנת תרפ"ח (נדפס בסה"מ תש"ח ע' 263).

(58) כא, כא. — וראה בארוכה לקו"ש חל"ג ס"ע 134 ואילך.

וישראל הם משה, לומר לך<sup>59</sup> שנשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל — איז דאך פארשטאנדיק, אז דעם כה גיט דער רבי צו אלע אידן.

ביז אפילו צו אזא וואס (בלויז) «בשם ישראל יכונה»<sup>60</sup>,

און בשעת מען וועט גיין אין דעם וועג וואס ער האט אויסגעטראָטן פאַר אונז, האָט מען די הבטחה, אז «עס וועט מקוויים ווערן אז יהי ה' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו ולכל בני ישראל יהי' אור ברוחניות ובגשמיות»<sup>61</sup>.

59) לכאורה «לומר לך . . הכל» — אינו נוגע להבנת פשוטו של מקרא? אלא שמתרץ ומבאר למה שינה הכתוב — שזהו «לומר לך» — כולל גם «בן חמש» — כי כן הוא גם בפשטות הדברים (ובעולם העשי' הגשמי — לעומת פשט שבתורה) — שנשיא הדור כו'.

ועפ"ז מובנת התמי' — דלכאורה הו"ל לרשי' לסיים בדוגמא ל«וישראל הם משה» —

וע"פ הנ"ל מובן, דבזה לא תמיד ישנה האמירה לך (שכן הוא בפועל) — אף שישראל דורך דעה דמשה — הם משה, משא"כ בנשיא הדור.

(משיחת ש"פ חקת תשכ"ה)

60) לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר במכתבו הנ"ל. וראה לקמן בההוספות ע' 329 ואילך.

61) לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר — ג' תמוז תרפ"ז (נדפס בסה"מ קונטרסים ח"א קונט' יד בתחלתו).

## חקת ב

[אזוי ווי „אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך . . ולהביאך אל המקום גוי“<sup>2</sup>, „הנני גורש מפניך את האמורי גוי“<sup>3</sup> — כאטש דאס איז געווען ערשט לאחר פטירתו של משה<sup>4</sup>, און דאס איז אזוי, ווייל דער אויבערשטער האט גערעדט צו משה<sup>5</sup>ן ווי צו דעם שליח און פארשטייער פון כלל ישראל. היינט וואָס איז די ראי' פון „בידך נתתי אותך“ אָ „משה הרגו“<sup>6</sup> ?

(ב) אפילו אם תמצא לומר אָ דער לשון „בידך נתתי“ איז אַנדערש ווי „לפניך“ און „מפניך“ וכיו"ב — גע- פינט מען אָבער דעם זעלבן לשון אויך בשייכות צו סיחון<sup>7</sup>ען — „ראה נתתי בידך את סיחון מלך חשבון האמורי“<sup>8</sup>, און אעפ"כ זאָגט רש"י ניט אין ערגעץ אויף סיחון<sup>9</sup>ען, אָ „משה הרגו“<sup>10</sup>. איז דאָך ניט מובן: מיט וואָס איז אַנדערש דער לשון „בידך נתתי“ וואָס שטייט אין אונזער

א. בסיום פירושו אויף דער סדרה, שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „ויכו אותו“ און איז מפרש „משה הרגו“ — אָז ניט געקוקט דערויף וואָס דאָ שטייט „ויכו“ (לשון רבים), האָט אים משה אַליין גע'הרג'עט. און רש"י איז מסיים מיט אַ ראי' לפירושו, „כדאיתא בברכות כו'“ (כדלקמן ס"ב).

פון וואָנעט נעמט טאָקע רש"י ב- פשוטו של מקרא אָז „משה הרגו“, אַנדערש ווי עס ווייזט אויס פון פשטות הלשון „ויכו אותו“ (לשון רבים) אָז אַלע (א רבים) אידן האָבן אים גע'הרג'עט — זאָגט דער מהר"ל מפראג, אָ רש"י נעמט עס פון דעם פריערדיקן פסוק וואו עס שטייט אָ דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו משה<sup>11</sup>ן „אל תירא אותו כי בידך נתתי אותו גוי“, אָ דער אויבערשטער האָט איבערגעגעבן עוגין אין די הענט פון משה<sup>12</sup>ן.

און דאָס וואָס עס שטייט „ויכו אותו“ לשון רבים, איז ווייל נאָך דעם וואָרט „אותו“ שטייט „ואת בניו ואת כל עמו“, שטייט דעריבער „ויכו“ לשון רבים, ווייל „אותו ואת בניו ואת כל עמו“ (אַלע צוזאַמען), האָבן משה ויש- ראל זיי גע'הרג'ט.

ס'איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק:

(א) מען געפינט אין אַ סך ערטער וואו דער אויבערשטער האָט גערעדט צו משה<sup>13</sup>ן (ניט בנוגע צו אים אַליין, נאָר) בנוגע צו אַלע אידן, און דאָך האָט ער עס געזאָגט בלשון יחיד

(1) כא, לה.

(2) משפטים כג, כ.

(3) תשא לה, יא.

(4) והרי כלפי שמיא הי' גלוי גם אז שמשה לא יכנס לארץ (ולהעיר מפרש"י שמות ד, יג. בשלח טו, יז) ועד שביום שנולד הי' „סופו ללקות במים“ (רש"י שמות א, כב. פרשתנו כ, יג).

(5) ובפרט שבפרשה זו עצמה (כא, כא) כבר פירש רש"י, שמה שלפעמים תלה ה' כתוב השליחות בישראל ולפעמים במשה היא לפי „שמשה הוא ישראל וישראל הם משה“. (וראה לקמן סעיף ה').

(6) דברים ב, כד.

(7) ואדרבה מפשטות לשון הכתוב (פיר- שתנו כא, כד) „ויכהו ישראל לפי חרב“ (ואינו מחלק בין סיחון לעמו) משמע, ש- „ויכהו ישראל“ קאי גם על סיחון.

מציין וואו דער מאמר שטייט יי. און אפילו אין פאל וואו ער איז (מצד איזה טעם) יע מציין אין וועלכער מסכת (וכיו"ב) דער מאמר שטייט. באַגנוגנט ער זיך מיטן אַנרופן דעם שם המסכת (וכיו"ב) יי. פאַרוואָס אין אונזער פסוק, באַגנוגנט ער זיך ניט מיט זאָגן „כדאיִתא בברכות“ און איז מוסיף „בהרואה“?

ב) די ראי' פון גמרא אָז „משה הרגו“, איז דאָך לכאורה ניט פון די ווערטער „עקר טורא בר תלתא פרסי“, נאָר פון דעם סיום אין גמרא „ומחיי בקרסולי' קטלי“ — האָט דאָך רש"י לכאורה געדאַרפֿט מעתיק זיין די לעצ" טע ווערטער פון גמרא. בפועל זעט מען אָבער, אָז די לעצטע ווערטער איז רש"י בלויז מרמו מיטן וואָרט „כו“, און די ווערטער „עקר טורא בר תלתא פרסי“ וועלכע זיינען לכאור' רה ניט קיין ראי' אָז „משה הרגו“, זיי איז רש"י מעתיק בפירוש יי!?

ג. איז דער ביאור בכל זה: מיט אַ פסוק פריער דערציילט ער, אָז בשעת „ויצא עוג מלך הבשן לקראַ תם“ יי, האָט דער אויבערשטער געזאָגט צו משה'ן „אל תירא אותי“ — איז מפרש רש"י „שהי' משה ירא להלחם שמא תעמוד לו זכותו של אברהם“.

ולכאורה, רש"י שטעלט זיך דאָרט אויף די ווערטער „אל תירא אותי“, און זיי קומען דאָך בהמשך צו „ויאמר ה' אל משה“, איז ווען רש"י זאָל

פסוק בנוגע צו עוג, פון דעם לשון „נתתי בידך“ וואָס שטייט בנוגע צו סיחון?

ג) אין דעם פסוק גופא וואו עס רעדט זיך וועגן עוג, איז דער פסוק ממשיך נאָך די ווערטער „כי בידך נתתי אותו“ — „ואת כל עמו וגו'“. איז אויב רש"י נעמט אָן אָז „בידך“ מיינט אין די הענט פון משה'ן, האָט ער דאָך געדאַרפֿט לערנען אָז משה האָט גע'הרג'ט ניט בלויז עוג'ן נאָר אויך „את כל עמו“;

אָבער פון דעם וואָס רש"י שטעלט זיך בלויז אויף די ווערטער „ויכו אותו“ (און ברענגט ניט „ואת בניו“) ואת כל עמו“ — אפילו ניט ברמו מיט „וגו'“ און איז מפרש „משה הרגו“ (נאָר עוג'ן), איז קענטיק יי, אָז לגבי „ואת בניו ואת כל עמו“ לערנט רש"י דעם „ויכו“ (לשון רבים) כפשוטו. איז דערפון מוכרח, אָז אויך דער „בידך“ פון אונזער פֿרשה — בנוגע צו „ואת כל עמו“, מיינט אין די הענט פון איד'ן. היינט פון וואָנעט איז געדרונגען אָז בנוגע צו „אותו“ מיינט „בידך“ אין די הענט פון משה'ן?

ב. לאחרי ווי רש"י איז מפרש „משה הרגו“, איז ער ממשיך: „כד' איתא בברכות בהרואה“ עקר טורא בר תלתא פרסי כו'.

איז אין דעם ניט מובן:

א) אין פיל ערטער וואו רש"י ברענגט אַ מאמר רז"ל, זאָגט ער „רבתינו אמרו“ (וכיו"ב) און איז ניט

(10) ראה לדוגמא בפרשתנו יט, טז, כא.

כ, כט.

(11) ראה לדוגמא בפרשתנו יט, כ, כא, א.

(12) ואם לציין התחלת הסוגיא (שוהו דוחק — דמאי קמ"ל) מספיק „עקר טורא“.

(13) כא, לג.

(8) וגם: באם ס"ל לרש"י שמה הרג גם את כל עמו, הוצרך להביא מקור לזה בדברי חז"ל, כמו שכותב „כדאי' בברכות כו“ בנוגע לעוג.

(9) גז, ב.

אויבערשטער פארויכערט „אל תירא אותו, כי בידך נתתי אותו ואת כל עמו ואת ארצו“.

ד. וויבאלד אז בנוגע צו עוגין איז משה געווען אויסגעטיילט פון אלע אידן, אז בלויז ער האָט מורא געהאַט פאַר אים, אָבער אלע אַנדערע אידן, ניט נאָר וואָס זיי האָבן פאַר אים קיין מורא ניט געהאַט, נאָר זיי זיינען גאָר געווען בטוחים מיט אַ נצחון איבער אים — בכח תפלתו של משה,

קען מען דעריבער ניט לערנען, אז מיט די ווערטער „אל תירא אותו כי בידך נתתי אותו“ — וואָס דער אויבֿערשטער האָט געזאָגט צו משה'ן, האָט ער געמיינט אין די הענט פון אלע אידן, ע"ד ווי „נתתי בידך את סיחון גו“

— וואָרום היות אז „כי בידך נתתי אותו“ (עוגין), איז געקומען בהמשך צו „אל תירא אותו“, איז כּשם ווי דער „אל תירא אותו“ איז געזאָגט געוואָרן צו משה'ן (ניט אַלס פאַר־שטייער פון אלע אידן, וואָרום אלע אידן האָבן דאָך מלכתחילה ניט מורא געהאַט פאַר עוגין), אַזוי איז אויך דער „כי בידך נתתי אותו“ (וואָס קומט בהמשך און — „כי“ — אַלס טעם צו „אל תירא אותו“), מיינט אין די הענט פון משה'ן, און דערפאַר לערנט רש"י, אז כאָטש עס שטייט „ויכו אותו“ (״ויכו״ לשון רבים), מיינט עס אַז „משה הרגו“.

און הגם אַז נאָך די ווערטער „כי בידך נתתי אותו“ איז דער פּסוק ממשיך „ואת כל עמו ואת ארצו“ — און „כל עמו“ האָבן אַנדערע אידן גע'הרג'ט — איז עס מצד דעם ווייל בנוגע צו „כל עמו“ איז משה געווען ניט אַנדערש פון אלע אידן (וואָרום

שרייבן סתם „שהי' ירא“, וואָלט מען אויך געוואוסט אַז דאָס גייט אויף משה'ן, צוליב וואָס דאָרף רש"י אויס־טייטשן „שהי' משה ירא“?

נאָר רש"י מיינט דערמיט צו מדגיש זיין, אַז בלויז משה האָט מורא געהאַט:

אלע אַנדערע אידן, ווען זיי האָבן געזעען פאַר זיך עוג מלך הבשן, האָבן זיי געזעען אין אים בלויז אַ גרויסן גוי, האָבן זיי במילא פאַר אים ניט מורא געהאַט, ווייל זיי זיינען געווען בטוח „בכח תפלתו של משה“ אַז מ'וועט אים זיכער מצנח זיין

[און ווי עס ווערט דערציילט פריער מיט עטלעכע פּסוקים<sup>14</sup>, אַז די מרג'ים לים וועלכע משה האָט געשיקט „לרגל את יעזר“, האָבן זיי אַליין איינגענומען די שטאָט — כאָטש זייער שליחות איז געווען בלויז „לרגל“ — און זיי האָבן דאָס געטאָן זאָגנדיק, „בטוחים אנו בכח תפלתו של משה“];

משא"כ משה רבינו — ער האָט געזעען אין עוגין „זכותו של אברהם“, האָט ער דעריבער מורא געהאַט; וואָרום וויבאלד אַז ארץ סיחון וועג איז ניט פון ארץ שבעה עממין, קען דאָך מעגלעך זיין, אַז „זכותו של אבֿרָהם תעמוד לו“, אַז מען זאָל אים ניט קענען אייננעמען און מ'זאָל מוזן אַנלייגן וועג ביים גיין קיין ארץ־ישראל<sup>15</sup> (ע"ד ווי ס'איז געווען ביי ארץ אדום<sup>16</sup>). האָט אים דעריבער דער

14) כא, לב. רש"י שם.

15) אבל פשוט, שמשלה לא היה ירא שזכותו של אברהם תעמוד לו לנצח את ישראל ח"ו — כי פשוט שזכותו של אברהם לא תעמוד לעוג יותר מאשר לישראל, וזונו של אברהם (וראה חז"אג מהרש"א לברכות שם ד"ה אבן).

16) פרשתנו כ, כא, כא, ד.

דעם ווייל דער תוכן השליחות צו סיחון'ען איז באַשטאַנען אין „אעברה בארצן לא נטה בשדה ובכרם גו“<sup>18</sup>, און דאָס האָט געמיינט אַלע אידן (אַ זיי אַלע וועלן ניט נוטה זיין בשדה ובכרם און ניט טרינקען „מי באר“ וכו'); איז כאַטש אַז דאָס שײַן די שלוחים האָט געטאַן משה, וויבאַלד אָבער אַז דער גאַנצער תוכן הענין איז בשם כל ישראל<sup>19</sup>, פאַסט צו זאָגן אויך אויף דעם שײַן די שלוחים — „וישלח ישראל“ — מצד דעם וואָס „משה הוא ישראל וישראל הם משה“.

משא״כ בנוגע צו הכאת עוג — אמת טאַקע אַז משה האָט עם גע״ הרג׳ט בשביל אידן, דאָס איז אָבער ניט געווען בשמם ובשליחותם, איז דעריבער ניט שייך צו זאָגן, אַז דער־פאַר וואָס „משה הוא ישראל וישראל הם משה“ וועט דער פסוק מייחס זיין די הכאת עוג פון משה׳ן, צו אידן. בלייבט דאָך ווידער די קשיא: פאַר־ וואָס שטייט „ויכו אותו“, לשון רבים?

1. לכאורה האָט מען געקענט ענט־פערן, אַז עם שטייט „ויכו“ (לשון רבים) און ניט „ויך“ (לשון יחיד), ווייל צום לשון „ויך“ וואָלט זיך גע־פאַדערט אַז דער פסוק זאָל צולייגן איבעריקע ווערטער:

וישלח משה גו' לא קשה להתלמיד מהפסוק וישלח ישראל שבספר שופטים (יא, יט) שלא למדו עדיין, ורק לאחר שמפרש ובמקום אחר תולה השליחות במשה (בנוגע להשליחות אל סיחון) מביא דוגמא לזה, שגם בהשליחות אל מלך אדום מצינו כו. — וראה לקו׳ש חל״ג ע' 132 ואילך.

19. כא, כב.  
20. וראה בארוכה לקמן ע' 144 ואילך.  
אלא שמי״מ, הווקק רש״י להטעם „שמשה הוא ישראל וישראל הם משה“ — מכיון ששלוח המלאכים [„וישלח“] עשה משה.

זיין מורא איז דאָך געווען בלויז פון עוג׳ן „שמא תעמוד לו זכותו של אברהם“), און דעריבער קען מען לער־נען אַז דער „בידך נתתי“ בנוגע צו „כל עמו“ מיינט אין די הענט פון אַלע אידן, משא״כ בנוגע צו „אותו“, וואָס אין דעם איז משה געווען אַנ־דערש פון אַלע אידן, מוז מען לערנען אַז דער „בידך“ מיינט אין די הענט פון משה׳ן.

ה. פּרעגט אָבער דער „בן חמש (למקרא)“: וויבאַלד אַז „משה הרגו“, פאַרוואָס שטייט טאַקע „ויכו אותו“ (בלשון רבים), פון וועלכן ס׳איז משמע אַז די אידן האָבן אים גע״הרג׳ט?

און הגם אַז רש״י האָט שוין פריער געזאָגט, אַז „משה הוא ישראל וישראל הם משה“ — איז דאָך אָבער מובן בפשטות, אַז אויף אן ענין וואָס משה האָט געטאַן וועט דער פסוק ניט זאָגן אַז די אידן האָבן עם געטאַן:

דאָס וואָס עם שטייט פריער י״ וישׁ־לח ישראל מלאכים“ — הגם אַז משה האָט זיי געשיקט י״ — איז עם מצד

17. כא, כא.

18. וכשליחות המלאכים אל מלך אדום, שמפורש בכתוב (כ, יד) וישלח משה.

יש לומר, שכונת רש״י „ובמקום אחר תולה השליחות במשה“ היא [לא להקשות מהפסוק ואשלה מלאכים ממדבר קדמות (דברים כ, לו) — שהרי פסוק זה לא למדו עדיין התלמיד — כי אם] לתרץ: מדוע שלח ישראל מלאכים לסיחון, ומ״ש מהשליחות למלך אדום שמשה שלח? ועל זה מתרץ שאה״ג, שגם שליחות זו שלח משה, ומ״ש כ. וישלח ישראל“ הוא לפי שלפעמים תולה הכתוב במשה ולפעמים בישראל.

ועפ״י מובן בפשטות מה שגם הסתירה שבכתובים בנוגע להשליחות למלך אדום מפרש רש״י בפסוק וישלח גו' אל סיחון ולא פירש זה בפסוק וישלח משה גו' אל מלך אדום (כ, יד) שלפנ״ז — כי בפסוק

האָט מען געדאַרפֿט אַנקומען דוקא צו משה'ן — ניט ווי ביים הרג'ענען „את בניו ואת כל עמו“ וואָס האָט געקענט זיין אויך דורך אַנדערע אידן — פֿאַסט דאָך ניט אַז דער פֿסוק זאָל כולל זיין ביידע ענינים צוזאַמען (כאָטש דאָס פֿאַרשפּאַרט איבעריקע ווערטער) און זאָגן „ויכו אותו“, וואָס באַצייט זיך צו משה ובני ישראל אינ-איינעם?

אָט די שאלה באַוואַרנט רש"י מיט דעם וואָס ער ברענגט „עקר טורא בר תלמא פרסי“, כדלקמן.

ז. דער טעם וואָס עוג האָט אויס-געריסן אַ באַרג וואָס איז גרויס דריי פֿרסאות איז מצד דעם שטח וואו אידן האָבן זיך געפונען וואָס האָט געהאַלטן דריי פֿרסאות<sup>24</sup>. ד.ה. אַז מיט זיין עוקר זיין דעם באַרג „בר תלמא פרסי“ האָט ער געוואָלט אומברענגען — ח"ו היל"ת — אַלע אידן.

איז דאָך דערפון פֿאַרשטאַנדיק, אַז דערמיט וואָס „עקר טורא בר תלמא פרסי“ האָט ער (ניט בלויז באַגאַנגען אַ גרויסן חטא, נאָר ער האָט אויך) פֿאַרלאָרן „זכותו של אברהם“: וואָלט ער געוואָלט הרג'ענען (ח"ו) בלויז אַ טייל אידן, אָדער אפילו דאָס רוב אידן, וואָלט נאָך אַלץ געקענט זיין אַ סברא אַז ביי אים זאָל בלייבן דער זכות וואָס ער האָט אַנגעזאָגט אב"ר רהמ"ן „כי נשבה אחיו“<sup>25</sup> וואָס האָט געבראַכט צו „וישב גו' את לוט

האָט גע'הרג'ט „אותו ואת בניו ואת כל עמו“. און וויבאַלד אַז „את בניו ואת כל עמו“ האָבן גע'הרג'ט אַנדערע אידן (כנ"ל ס"א), איז אויב עס וואָלט געשטאַנען (בנוגע צו עוג'ן) „ויך אותו“ (לשון יחד), וואָלט דער פֿסוק גע-דאַרפט זאָגן „ויך משה ובני ישראל אותו ואת בניו ואת כל עמו“ אָדער „כיו"ב (וואָס דאָן וואָלט דער „ויך משה“ זיך באַצויגן צו „אותו“, און „ובני ישראל“ צו „את בניו ואת כל עמו“).

און בכדי צו פֿאַרשפּאַרן איבעריקע ווערטער, זאָגט ער גלייך ביים אָנהייב „ויכו“ לשון רבים — און דער פֿשט איז: אַז די הכאה פון „אותו ואת בניו ואת כל עמו“ (צוזאַמען) איז געווען פון אַ רבים, פון משה ובני ישראל.

אַבער דער תירוץ איז ניט גלאַטיק:

היות אַז משה [וואָס איז געווען אַן אוהב ישראל<sup>26</sup>] און געקוקט אויף אידן בעין טובה<sup>27</sup>] האָט מורא געהאַט „שמא תעמוד לו זכותו של אברהם“, איז דאָך לכאורה פֿאַרשטאַנדיק, אַז נאָך אַלע מעלות און שבחים פון אידן, איז גע-ווען אַ מקום לומר אַז זייער זכות איז ניט גענוג צו מנצח זיין עוג'ן, מצד דעם וואָס ער פֿאַרמאָגט „זכותו של אברהם“;

ולפ"ו דאָרף מען לכאורה זאָגן, אַז דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט גע-זאָגט צו משה'ן „אל תירא אותו כי בידך נתתי אותו“, איז עס מצד זכותו של משה,

און וויבאַלד אַז צוליב הריגת עוג

(21) וכפירוש הגוי"א כאן (נעתק לעיל ס"א).

(22) מנחות סה, סע"א, במדבר פ"ב, יו.

(23) ראה גדרים לה, א.

(24) ואף שברש"י מסעי (לג, מט) כאן למדך שיעור מנחה ישראל י"ב מיל" — הוא לפי שמהפסוק „ויכו אותו“ לא מוכח גודל ה„טורא“ שעקר עוג (ואפילו לא ש„עקר טורא“), ומה שמוכח הוא רק שרצה להרגם (כולקמן בפנים), אבל לא באיזה אופן.

(25) לך יד, גייד.



אחיו"י; בשעת אָבער "עקר טורא בר תלתא פרסי" בכדי צו פֿאַרניכטן ח'ו זרעו של אברהם אינגאַנצן, האָט ער דערמיט מבטל געווען דעם זכות וואָס ער האָט געהאַט.

ובמילא קומט דאָך אויס, אַז כאָטש מלכתחילה, האָט דער אויבערשטער געזאָגט צו משה'ן "אל תירא אותי כי בידך נתתי אותי" (אַז דוקא משה האָט אים געקענט הרג'ענען) — איז אָבער בעת משה האָט אים גע'הרג'ט בפועל, וויבאַלד אַז אינצווישן איז פֿאַרגעקומען דער "עקר טורא כו'". האָט מען ניט געדאַרפט אַנקומען דוקא צו זכותו של משה, און אויך אַנדערע אידן האָבן אים געקענט הרג'ענען — און דעריבער זאָגט דער פסוק "ויכו" לשון רבים.

ה. ע"פ הנ"ל יש לומר, אַז דער טעם וואָס עס שטייט "ויכו אותי" (ל' רבים), איז (ניט נאָר מצד דעם וואָס מען האָט שוין דאָן ניט געדאַרפט אַנקומען צו זכותו של משה דוקא, כנ"ל, און דעריבער קען מען כולל זיין די הכאה פון עוג צוזאַמען מיט הכאת בניו און כל עמו וואָס איז גע'ווען דורך אַנדערע אידן, נאָר אויך) מצד דעם וואָס אויך בנוגע צו "אותו" גופא (הכאת עוג), כאָטש אַז "משה

26) שם, טז.

רג להפירוש שכונתו היתה בכדי "שי יהרג אברם" (רש"י לך יד, יג), בכל זה, מכיון שזה הי' רק בכוננה, אבל בפועל גרם ע"י להצלת לוט [שאברהם החשיבו כעצמו, וסיכן את עצמו להצילן] הי' לו "זכותו של אברהם".

27) ואף שגם בעת "ויגד לאברם גו'" היתה כונתו בכדי "שיהרג אברם" — הרי הי' זה רק בכוננה, משא"כ כשבפועל "עקר טורא",

הרגו", האָט ער עס געטאָן בשליחותם של כל ישראל :

וויבאַלד אַז מיטן "עקר טורא בר תלתא פרסי" האָט עוג געוואַלט הרג'ען ח'ו אַלע אידן, כנ"ל, איז דאָך במילא יעדער איד געווען מחוייב צו הרג'ענען אים, ווי דער דין איז "הבא להרגך השכם להרגו"י, קומט דאָך במילא אויס, אַז מיט דעם וואָס משה האָט גע'הרג'ט עוג'ן האָט ער געטאָן די שליחות פון אַלע אידן, און דערי' בער שטייט ויכו לשון רבים.

ט. עפ"ז וועט זיין אויך פֿאַרשטאַנ'ן דיק וואָס רש"י באַגנוגט זיך ניט מיט שרייבן "כדאיתא בברכות" און ער איז מוסיף "בהרואה" — וואָרום דערמיט דייט ער אָן, ווי דער ענין וואָס "משה הרגו" איז געווען נוגע צו אַלע אידן :

אין פרק הרואה רעדט זיך וועגן די ברכות וואָס מען דאַרף מאַכן ווען מען איז "רואה", ווען מען זעט געוויסע זאַכן, און אין התחלת הפרק יי' — וועגן דער ברכה "ברוך שעשה ניסים לישראל" (ד.ה. "ניסא דרבים" — משא"כ "ניסא דיתיד" האָט אַנדערע דינים).

איז פון דעם וואָס די מעשה "עקר טורא כו'" שטייט אין פרק הרואה בהמשך צו "אבן שבקש לזרוק עוג כו'" (וועלכע איז איינע פון די דוג' מאות פון "מקום שנעשו בו ניסים לישראל" יי') — איז אַ ראי' אַז דאָס איז געווען נוגע צום רבים,

און דעריבער איז רש"י מוסיף "ב' הרואה" — ווייל דורך דעם ווערט

(28) רש"י משפטים כב, א (מסנה' עב,

א) ובכ"מ.

(29) נד, א.

— דער „אתפשטותי דמשה“ אין אונז-  
זער דור, האָט ער ממשיך געווען די  
גאולה פאַר „כל מחבבי תורתנו הק',  
שומרי מצוה“, ביז פאַר די וואָס זיי-  
נען בלויז „בשם ישראל יכונה“<sup>32</sup>,

אַז יעדער איד — אפילו אַזאַ וואָס  
בלויז „בשם ישראל יכונה“, איז אויב  
ער וויל נאָר — קען ער אַריינגיין  
גלייך אין ארץ־ישראל ברוחניות (און  
ער דאַרף ניט אַרומגיין ארץ עוג —  
וואָרום ס'איז שוין „ויכו אותו“),

וואָס דאָס איז אויך די הכנה והק-  
דמה צו כניסה לא"י בגשמיות אין  
דער גאולה האמיתית והשלימה דורך  
משיח צדקנו, יבא ויגאלנו ויוליכנו  
קוממיות לארצנו, בקרוב ממש ובעגלא  
דידן.

(משיחת ש"פ חקת תשכ"ה)

געשמאַקער וואָס עס שטייט „ויכו  
לשון רבים“.

י. פון די „ענינים מופלאים“ און  
„יינה של תורה“ וואָס זיינען דאָ אין  
דעם פירוש רש"י:

פרשת חקת ליענט מען בכ"כ  
שנים אין דעם שבת וואָס פאַר יב"ג  
תמוז (וכבשנה זו) — וואָס שבת איז  
דאָך מיני' מתברכין כולא יומי<sup>33</sup>, איז  
איבער פון די רמזים<sup>34</sup> אין דער  
היינטיקער סדרה אין די ענינים פון  
יב"ג תמוז:

כשם ווי בנוגע צו עוג מלך הבשן,  
האָט זיך די התחלה אָנגעהויבן פון  
„בידך נתתי אותי“, און אויך בפועל  
איז „משה הרגו“, אָבער דורך דעם  
איז עס געוואָרן אַ נס של כל ישראל  
— „ויכו“ לשון רבים,

אזוי איז אויך בנוגע צו דער גאולה  
פון יב"ג תמוז, אַז דורך די יסורים  
און מס"ג פון דעם רבי'ן בעל הגאולה

(32) לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר במכתבו  
לחגיגת י"ב תמוז הראשונה — בשנת תרפ"ח  
(נדפס בשה"מ תשי"ח ע' 263), וראה לקמן  
בהוספות ע' 329 ואילך.

(30) זח"ב סג, ב, פח, א.  
(31) עוד ענינים בפי' חקת השייכים ל"ב תמוז  
— ראה לעיל סוף עמוד 129 ואילך.

## בלק

פי' רש"י, אַז „וירא בלק גו" ווערט דערציילט אַלס אַ סיבה צו ויגר מואב — היינט וואָס איז רש"י מחדש מיט זיין פירוש „לפיכך ויגר מואב" ?

(ב) אין די מערסטע פּאַלן וואו רש"י איז מפרש אַ פסוק, איז ער פון אים מעתיק בלויז די ערשטע ווערטער (און מרמז אויף די איבעריקע דורך „וגו" + ) — פאַרוואָס באַגנונגט זיך ניט רש"י אין אונזער פסוק מיט מעתיק זיין בלויז די התחלה-ווערטער „וירא בלק", נאָר ער ברענגט אַראָפּ אויך דעם גאַנצן ווייטערדיקן המשך הפסוק, ביז צום לעצטן וואָרט „לאמור-רי" ?

(ג) בכדי צו מסביר זיין דעם ק"ו פון בלק'ן, אַז מה-דאָך די „שני מלכים לא עמדו בפניהם" איז „אנו עאכוכ", איז לכאורה נוגע צו מדגיש זיין בעיקר די שטאַרקייט פון סיחון ועוג. צוליב וואָס דאַרף רש"י מוסיף זיין דעם פרט „שהיינו בטוחים עליהם" ? און אויך : ווי אַזוי לערנט ער דאָס אַרויס פון פסוק, וואו ס'איז לכאורה ניטאָ קיין רמז אויף דעם ?

ב. איז דער ביאור בכל זה : בשעת דער „בן חמש (למקרא)" לערנט די פסוקים „וירא בלק גו" ויגר מואב גו", קומט ביי אים אויס בפשטות, אַז „וירא גו" און „ויגר גו", זיינען צוויי באַזונדערע ענינים (און ניט אַז דער „וירא" האָט גורם געווען דעם „ויגר") :

א. אין אָנהויב פון דער סדרה איז רש"י מעתיק אַלע ווערטער פון ער-שטן פסוק „וירא בלק בן צפור את כל אשר עשה ישראל לאמורי" און איז מפרש „אמר אלו שני מלכים שהיינו בטוחים עליהם לא עמדו בפניהם אנו על אחת כמה וכמה, לפיכך ויגר מואב".

זאָגן מפרשים, אַז מיט זיין פירוש איז דאָ רש"י מחדש, אַז דאָס וואָס דער פסוק דערציילט ווייטער „ויגר מואב", איז עס ניט קיין ענין בפני עצמו, נאָר דאָס קומט בהמשך צו „וירא בלק גו" : ווען בלק האָט געזען וואָס אידן האָבן געטאָן לאמורי, ווי אַזוי זיי האָבן מנצח געווען די צוויי מלכים סיחון ועוג מיט זייער פּאַלק, האָט בלק געמאַכט דעם ק"ו — מה-דאָך די „שני מלכים שהיינו בטוחים עליהם לא עמדו בפניהם, אנו על אחת כמה וכמה", און דעריבער — „ויגר מואב".

ס'איז אָבער ניט מובן :

(א) אויב מען זאָל לערנען ווי דער קא סלקא דעתך, אַז מיט „ויגר מואב" הויבט זיך אַן אַ באַזונדער ענין און ניט ווי אַ תוצאה פון „וירא בלק" — האָט דאָך דאָן דער גאַנצער פסוק „וירא בלק" קיין פירוש ניט : למאי נפקא-מינה צי בלק האָט דאָס יע גע-זען אָדער ניט, אויב דאָס האָט ניט געבראַכט צו קיינע תוצאות ? — איז דאָך דערפון פאַרשטאַנדיק, אויך אַן

(3) ראה חוקת כא, כו, ובכ"מ.

(4) ראה לקמו כב, י, ובכ"מ.

(1) גויא כאן.

(2) וכמ"ש הגויא עצמו.

ריידן וועגן צוויי פארשידענע פרטים :  
 דער ענין פון „ויגר מואב“ (די מורא  
 פונעם פאלק) וואָס האָט געשטאַמט  
 דערפון וואָס „רב הוא“, מצד דעם  
 ריבוי פון אידן, האָט זיך טאַקע אָנגע-  
 געהויבן נאָך פאַר דער מלחמה מיט  
 סיחון ועוג, וכנ"ל, אָ דאָס האָבן די  
 מואבים געזען נאָך דאָן ווען די אידן  
 האָבן אַרומגערינגלט אַרץ מואב, און  
 פון זינט דעמאָלט איז זיי באַפאַלן אַ  
 מורא פאַר אידן.

נאָר פונדעסטוועגן האָט דאָן דאָס  
 פאַלק ניט געקענט פרוואוון געפינען אַן  
 עצה דערצו, ווייל אויף זייער מלך,  
 דאַרף מען זאָגן, האָט דער ריבוי פון  
 אידן ניט אָנגעוואָרפן קיין מורא.

בשעת ס'איז אָבער פאַרגעקומען די  
 מלחמה מיט סיחון ועוג, און בלק (מלך  
 מואב) האָט דערזען „את כל אשר  
 עשה ישראל לאמורי“, האָט אויך ער  
 אָנגעהויבן צו שרעקן זיך פאַר די  
 אידן; ד.ה., אָ צום „ויגר מואב“ איז  
 אויך צוגעקומען דער „וירא בלק“ און  
 אויך זיין מורא<sup>5</sup> — האָט מואב שוין  
 דאָ אָפן אויסגעדריקט די מורא, און  
 „ויאמר מואב גו“, זיי האָבן געפרעגט  
 אָן עצה ביי זקני מדין וואָס צו טאָן,  
 און בלק האָט געשיקט „מלאכים אל  
 בלעם גו“;

און הגם אָ דער פירוש איז ניט  
 גלאַטיק — וואָרום אויב אַזוי, האָט  
 דער פסוק „ויגר מואב גו“ געדאַרפט

(9) וכמו שפירש באה"ח ש„ויגר מואב  
 אינה הודעת הנמשך משמועת בלק, אלא ..  
 לצד היותם רבים ותקיפים כאומרו כי רב  
 הוא“.

(10) ועפ"ז הי' מובן גם מה שנאמר  
 „וירא בלק“ — אף שכולם ראו זה —  
 כי בשאר בני מואב הי' ה„ויגר“ גם מקודם,  
 ולאח"ז נתחדש שגם בלק ראה.

וואָרום אויסער דעם, וואָס דער  
 פסוק גופא טייטשט אויס, אָ די מורא  
 פון מואב פאַרן עם ישראל איז געווען  
 — „כי רב הוא“ — מחמת דעם וואָס  
 אידן זיינען גרויסצאָליק און מעכטיק  
 — און דאָס האָט מואב געוואוסט אויך  
 פאַר מלחמת סיחון ועוג, וואָרום די  
 אידן האָבן דאָך נאָך פריער אַרומגע-  
 רינגלט אַרץ מואב „כל דרומה ומו-  
 רחה“<sup>6</sup>;

איז אפילו את"ל, אָ דאָן איז נאָך  
 מואב ניט געווען איבערציגט אין דער  
 גאַנצער שטאַרקייט פון אידן, און זיי  
 האָבן זיך דערוואוסט דערפון ערשט  
 נאָך דעם ווי זיי האָבן געזען „את כל  
 אשר עשה ישראל לאמורי“ —

איז אָבער סייזוי שווער צוזאַמענ-  
 בינדן ביידע פסוקים אין איין המשך,  
 ווייל אין פשטות קומט אויס, אָ דער  
 „ויגר מואב“ איז געקומען דערפון  
 וואָס מואב האָט געזען, און ניט דער-  
 פאַר וואָס „וירא בלק“<sup>7</sup>.

און מצד דער משמעות וואָלט מען  
 געדאַרפט איינלערנען, אָ די צוויי  
 פסוקים „וירא בלק“ און „ויגר מואב“

(5) רש"י חקת כא, יג.

(6) אבל גם לפ"ז א"מ מ"ש „כי רב  
 הוא“ לאחר ש נאמר כבר „את כל אשר  
 עשה ישראל לאמורי“ (ראה ברא"ם וגו"א  
 כאן).

(7) ראה גם אה"ח כאן : לאיזה ענין  
 תלה הרא"י בבלק ולא בבעלי המגור שהם  
 מואב.

(8) בש"ח כאן, ש מ"ש „וירא בלק“ הוא  
 לפי שהוא דוקא התבונן בזה (וראה ער"ז  
 גויא ולבוש כאן), וכששמעו המון העם את  
 דברי המלך שאמר „אלו שני מלכים כו“  
 אז „ויגר מואב“.

אבל אינו מובן : מהו החידוש בהק"ו  
 „אלו שני מלכים כו“ עד שרק בלק ראה  
 זה וצ"ל התבוננות בזה ?

צו היטן „שלא יעברו וכו'“, דאָרף ער פונדעסטוועגן דורכלאָזן די אידן — איז עס דאָך אַ באַווייז, אַז דאָס איז געווען אַן ענין סודי, וואָס אויסער די מלכי כנען (און מלך מואב) האָט מען נישט געוואוסט דערפון —

און דעריבער וואָלטן די בני־מואב נישט באַווירקט געוואָרן דערפון וואָס זיי האָבן געזען אַז די אידן האָבן איינ־גענומען סיחון ועוג, און דאָס וואָלט ביי זיי נישט אַרויסגעערופן קיין באַזונד־דערן צוגאַב־פחד<sup>13</sup> — וויבאַלד זיי האָבן נישט געקענט וויסן אַז מיט דער מפלה פון סיחון ועוג האָבן זיי פאַר־לאָרן די וואָס מען איז געווען „בטוחים עליהם“; און אַז די אידן זיינען גרויס און שטאַרק — דאָס האָבן זיי געוואוסט פון פריער, דערפאַר איז ביי זיי נישט צוגעקומען קיין חידוש ווען זיי האָבן געזען „את כל אשר עשה ישראל לאמורי“.

אַבער בשעת בלק האָט געהערט וואָס די אידן האָבן געטאָן צו סיחון ועוג, האָט ער אין דעם „געזען“ גאָר עפעס אַנדערש: ער האָט געזען אַז מען האָט פאַרטיליקט די וואָס „היינו בטוחים עליהם“, אַז פון איצט אָן איז מער נישטאָ אויף וועמען צו פאַר־לאָזן זיך<sup>14</sup>.

13 וי"ל, (שגם) לא פחדו בכלל, מכיון שראו שעד עכשיו לא לחמו עמהם, ועד שלא באו לגבולם (רש"י חקת כא, יג).

14 וכהס"ד שברא"ם כאן, שכונת רש"י ב„שהיינו בטוחים עליהם לא עמדו בפניהם“ הוא: „אנו מה בטחון יש לנו עתה“, (ותירוץ קושיית הרא"ם על פירוש זה מה לשון „אנו על אחת כמה וכמה“ — ראה לקמן ס"ח), ולהעיר, ממה שגם בשליחותו של בלק אל בלעם אמר „הנה כסה את עין הארץ, סיחון ועוג שהיו שומרים אותנו“ (כב, ה ורש"י שם), ולא הזכיר כלל את גבורתם.

שטיין פאָרן<sup>11</sup> פסוק „וירא בלק גו'“ — פונדעסטוועגן, לולא פירוש רש"י וואָלט מען פאַרט גיכער איינגעלערנט אַט־דעם פשטות־דיקן פירוש (אַז „וירא בלק“ און „ויגר מואב“ זיינען צוויי באַזונדערע ענינים) — דעריבער דאָרף רש"י מחדש זיין „וירא בלק כו'“ לפיכך ויגר מואב“.

ג. אַבער עפ"ז בלייבט דאָך די אויבנדערמאָנטע קשיא: אויב אַזוי, האָט דאָך דער פסוק געדאַרפט זאָגן, „וירא מואב“ און נישט „וירא בלק“ — באַוואָרנט דאָס רש"י מיט די ווערטער „שהיינו בטוחים עליהם“:

אַט דער ענין, אַז די מלכי כנען האָבן געצאָלט מס צו סיחון ועוג בכדי צו פאַרהיטן זיי „שלא יעברו עליהם גייסות“<sup>12</sup>, איז געווען נישט קיין דבר מפורסם —

[ווי ס'איז מובן פון דעם וואָס רש"י זאָגט פריער<sup>13</sup>, אַז בשעת די אידן האָבן געשיקט שלוחים צו סיחון מיט די בקשה: „אעברה בארצך“, האָט ער זיי געענטפערט „כל עצמי איני יושב כאן אלא לשמרם מפניכם ואתם אומ־רים כך“ — איז אויב מען זאָל אַנ־נעמען אַז דאָס איז געווען אַ מפור־סם־דיקע זאַך, וואָלטן די אידן מל־כתחילה זיך נישט געוואָגן צו אים אַז ער זאָל זיי דורכלאָזן (אַדער זיי וואָלטן דאָס לכל־הפחות באַוואָרנט אין זייער שליחות צו אים: אַז נישט געקוקט דערויף, וואָס ער איז אַ געדונגענער

11 ואף שאין מוקדם ומאוחר בתורה (פרש"י בראשית ו, ג ובכ"מ) — הרי מובן שצ"ל טעם על שינוי הסדר (לסיים ענין וכיו"ב — ראה לקו"ש ח"ז ע' 119 הערה 13), ובתרומה (כה, כא) — אין מקום לטעות, משא"כ כאן.

12 רש"י חקת כא, כג.

12\* חקת שם.

אינלערנען, ווייל יי דאָס וואָס „משה  
הוא ישראל וישראל הם משה“ איז  
בלויז אַ הסבר ווי אַזוי עס קען שטיין  
משה אַנשטאָט ישראל און ישראל  
אַנשטאָט משה; ס'איז אָבער אַ דבר  
פשוט, אַז עס דאַרף זיין אויך אַ טעם  
פאַרוואָס דער פסוק זאָגט „וישלח  
ישראל מלאכים אל סיחון“ (בשעת  
אַז אין אמת'ן האָט זיי משה גע-  
שיקט <sup>17</sup>) — וואָרום דערמיט וויל  
דער פסוק באַוואַרענען <sup>18</sup> ווי אַזוי  
משה האָט געקענט געבן דעם צוואַג

(17) ונוסף לזה: השינוי שבגי שלוחות  
המלאכים הוא כהדגשת רש"י שם „במקום  
אחר“, משא"כ בנר"י.

(18) ראה לעיל ע' 137 הערה 18. — וראה  
בארוכה בכ"ז לקושי חל"ג ע' 132 ואילך.

(19) וער"ז הוא גם בנוגע למ"ש (שופטים  
יא, יז) „וישלח ישראל מלאכים אל מלך  
אדום וגו'“ — כי מה שאמר יפתח „וישלח  
ישראל מלאכים גו' וגם אל מלך מואב שלח  
ולא אבה“, הוא בכדי להוכיח ש„לא קח  
ישראל את ארץ מואב גו'“, ולכן הדגיש  
וישלח ישראל גו' \* , בכדי (א) להראות יחס  
ישראל (ולא רק דמשה), שלא רצו ליקח  
ארצם. (ב) שמה שהורו אז שאין להם תביעה  
על מה שלקחו ישראל את ארצם ומסיון  
— וכמו שמסיים (שם פסוק כז) „ומדוע  
לא הצלחם בעת ההיא“ — היא הוואה  
(מעמון ומואב) לישראל [ולא רק (ממלך  
עמון ומואב שהי' אז) למשה] כי הם נהלו  
כל השק"ט, ובמילא ההוואה קיימת גם  
עכשיו. ולהעיר מענין דאין מיתה בצבור  
(הוריות ו, א).

\* ומכיון שבנוגע למואב הוצרך לומר  
שישראל שלח, אמר גם „וישלח ישראל גו'“  
אל מלך אדום, כי השליחות למואב היתה  
טפל וחלק מהשליחות לאדום, וכלשון הכתוב  
שם „וגם“, (ובזה מתורץ מה שמשה רק  
„רמזה“, וגו' דברים ב, כט) ולא על אתר  
בפ' חקת — רש"י חקת כא, יג).  
ועפ"ז מובן גז מה שרש"י בפ' חקת (כא,  
כא) מוסיף „וגו'“ בפסוק דיפתח — אף  
שלא כתב כן בכתובים הקודמים שבאותו  
קטע עצמו.

דעריבער האָט בלק, מחמת גרויס  
פחד, מער ניט געקענט מעלים זיין  
אַט דעם סוד פון זיינע אנשי המדינה  
און האָט אויך זיי מגלה געווען, וואָס  
עס מיינט די מפלה פון סיחון ועוג  
— און „לפיכך ויגר מואב“ <sup>19</sup>.

ד. לכאורה איז פאַראַן אַן אַרט  
צו מסביר זיין די פסוקים „וירא בלק“  
און „ויגר מואב“ על-דרך ווי רש"י  
זאָגט פריער <sup>19</sup> בנוגע צו „וישלח מל-  
אכים“ (צו מלך אדום און צו סיחון):  
אַז דאָס וואָס אַמאָל שטייט „וישלח  
ישראל מלאכים“ און אַמאָל שטייט  
אַז משה האָט זיי געשיקט, איז דאָס  
(אינעם און דאָס זעלבע) ווייל „משה  
הוא ישראל וישראל הם משה“, און  
דאָס לערנט אונז אַז „נשיא הדור הוא  
ככל הדור, כי הנשיא הוא הכל“.

און ענלעך דערצו וואָלט מען לכאור-  
רה געקענט מבאר זיין אויך אין אונ-  
זער פרשה, אַז דאָס וואָס פריער  
שטייט „וירא בלק“ און דערנאָך „ויגר  
מואב“, מיינט עס ניט אַז פריער רעדט  
זיך וועגן בלק'ן דוקא און אַזוי  
אויך שפעטער ניט דוקא וועגן פאַלק  
(מואב) — נאָר ביידע פסוקים ריידן  
וועגן בלק'ן (אָדער ביידע וועגן מו-  
אב'ן) און דער פסוק איז משנה דעם  
לשון נאָר צוליב'ן טעם, וואָס זיינע-  
דיק דער מלך (נשיא) פון מואב איז  
„בלק הוא מואב ומואב הם בלק“.

אַבער אין אמת'ן קען מען אַזוי ניט

(15) ועפ"ז מתורץ מ"ש „כי רב הוא“,  
אף שכבר נאמר „את כל אשר עשה ישראל  
לאמורי“ (ראה לעיל הערה 6) — כי הסיבה  
ל„ויגר“ הוא [לא מה שעשה ישראל לאמורי,  
כ"א] „כי רב הוא“, אלא, שבאם הי' להם  
על מי לבטוח הי' זה מבטל את יראתם.  
וכמ"ש הרא"ם כאן.  
(16) חקת כא, כא.

מלאך<sup>25</sup>, וועט עס ארויסרופן א פחד ביים מלך אדום און ער וועט זיי דערלויבן דורכצוגיין זיין לאַנד.

משא"כ בנוגע צו סיחון, וואָס אים איז מען ניט געווען אויסן צו שרעקן מיטן נאָמען פון משה, זיינען די שלו"חים געקומען בשם ישראל, בכדי עס זאל ביי עס נתקבל ווערן די הבטחה פון "לא נטה גו"<sup>26</sup> — און דער ריבער שטייט דאָרט "וישלח ישראל מלאכים".

אָבער ווען עס וואָלט ניט געווען דער טעם, וואָלט דער פסוק ניט גע"ש ריבן (משה אַנשטאַט ישראל אָדער) ישראל אַנשטאַט משה בלויז צוליב דעם וואָס "משה הוא ישראל וישראל הם משה".

און דערפון איז פאַרשטאַנדיק בנו"ג לענינו: וויבאַלד אַז ביי "וירא" און "ויגר" איז ניט אַ קיין טעם אַוועק צושטעלן בלק אַנשטאַט מואב און מואב אַנשטאַט בלק, איז דעריבער מוכרח אַז מיט "וירא בלק" ווערט געמיינט אויסשליסלעך בלק (און ניט דאָס פאַלק), און מיט "ויגר מואב" — דאָס פאַלק מואב (און ניט בלק).

און דעריבער לערנט רש"י אַז בלק האָט געזען אַזאָ זאָך וואָס אַנדערע האָבן ניט געזען, אַז די "שני מלאכים" שהיינו בטוחים עליהם לא עמדו ב"פניהם", און ווען דער פאַלק האָט

25 חקת כ, טז וברש"י שם. וע"פ מ"ש בפנים יובן גם הטעם מה שאמרו "וישלח מלאך".

26 ואף שכל הטעם ד"וישלח ישראל מלאכים" הוא רק לפי ש"בבקשו מהם שלום" (כנ"ל הערה 24), הרי מזה גופא שאמרו "לא נטה גו" לא נשתה גו" מובן שבאם לא היו אומרים זאת אי"ו בקשת שלום, ובמילא, גם באם היו אומרים באופן שלא תתקבל אצלו ההבטחה, אי"ו בקשת שלום.

פאַר אַלע אידן, אַז "לא נטה בשדה ובכרם לא נשתה מי באר וגו'", ווייל די שליחות איז טאַקע געקומען פון אַלע אידן<sup>27</sup>.

[און דאָס וואָס ביי די שלוחים צום מלך אדום ווערט געזאָגט "וישלח משה מלאכים"<sup>28</sup> — הגם אַז אויך דאָרט האָט מען צוגעזאָגט "לא נע" בור בשדה ובכרם גו"<sup>29</sup> — איז עס דערפאַר וואָס דאָ האָט מען גע"זוכט אַלערליי מיטלען צו פועל'ן ביים מלך אדום<sup>30</sup>, ער זאל לאָזן דורכ"גיין זיין לאַנד<sup>31</sup>, און דעריבער זיי נען די שלוחים געקומען בשמו של משה, מיינענדיק, אַז בעת מען וועט אים זאָגן אַז זיי זיינען שלוחים פון משה אַליין, וואָס איז געגליכן צו אַ

20 וע"פ יובן גם מה שלאחר שאמר אדום "לא תעבור ביי" אמרו אליו בניו "במסלה נעלה ואם מימין נשתה גו" (חקת כ, יח"ט)

— דלכאורה: הרי גם לפניו אמרו לו "לא נעבור גו" ולא נשתה גו" ומ"מ אמר "לא תעבור ביי", ומה יועיל שיאמרו אליו עוד פעם אותו הדבר —

כי מכיון שגבי אדום כתיב "וישלח משה מלאכים" (מצד הטעם דלקמן בפנים), לכן אמרו שאולי הטעם שאדום אמר לא תעבור הוא לפי שאינו סומך על דברי משה, ולכן "ויאמרו אליו בני ישראל במסלה נעלה גו".

21 חקת כ, יד.

22 שם, יו.

23 שלכן הקדימו "כה אמר אחיך ישראל אתה ידעת גו", ולא התחילו מיד "נעברה נא בארצך", כבשליחות לסיחון. (וגם אז אמרו "נעברה נא בארצך").

24 כי באם לא יתן רשות לעבור דרך ארצו, יצטרכו "לסבוב את ארץ אדום", וכמו שה"ו בפועל (חקת כא, ד). משא"כ בסיחון, לא ה"ו איכפת לי גם באם לא יתן רשות לעבור בגבולו — שהרי אפשר להלחם בו, וישראל היו בטוחים שינצחו — וכל הטעם דוישלח ישראל מלאכים הוא רק לפי ש"בבקשו מהם שלום" (רש"י חקת כא, כב).

בוטח זיין, ווייל „שני מלכים שהיינו בטוחים עליהם לא עמדו בפניהם“, דאן האָט זיך ערשט דערוועקט די שטאַרקע מורא.

ו. ע"פ הנ"ל איז אויך פאַרשטאַנדיק, וואָס רש"י איז מעתיק ניט בלויז די ווערטער „וירא בלק“, נאָר אויך די נאַכפּאָלגנדיקע ווערטער פון פסוק ביז צום לעצטן וואָרט „לאמורי“, ווייל דער אויפטו פון פי' רש"י איז נוגע אויך צום טייטש פון „עשה“ „לא-מורי“:

אויב מ'זאָל לערנען אָז אין דעם וואָס „עשה ישראל לאמורי“ האָט ב"ל ק'ן געשראַקן דאָס וואָס אידן זיי גען שטאַרקער אויך פונעם אמורי — און וויבאַלד אָז (כנ"ל ס"ה) דעם פּרט האָט ער געקענט איינזען גלייך נאָך מלחמת סיחון נאָך פאַר דער מלחמה מיט עוג מלך הבשן — וואָלט דעמאָלט די סברא מחייב געווען צו לערנען אָז דער „עשה“ „לאמורי“ מיינט כפשוטו, בלויז צו סיחון מלך האמורי — און די פרשיות זיינען שלא כסדרן<sup>20</sup>.

אַבער לויט דער הסברה פון רש"י: „שהיינו בטוחים עליהם“, דאַרף מען איינלערנען אָז מיטן „עשה“ „לאמורי“ ווערט געמיינט אויך צו עוג מלך הבשן — וויבאַלד ער איז איינער פון „שני מלכים שהיינו בטוחים עליהם“ (וואָרום אויך עוג הייסט אַמאַל „מלך האמורי“<sup>21</sup>) — און לויט דעם פירוש קומט אויס גאָר גלאַטיק, אָז די פּרשיות זיינען אויסגעשטעלט כסדרן.

זיך דערוואוסט אָט דאָס וואָס „וירא בלק“ איז „וירא מואב“, כנ"ל ס"ג.

ה. מיט זיין פירוש „שהיינו בטוחים עליהם“ באַוואָרנט רש"י נאָך אַ קשיא:

לויט ווי מען לערנט בפשטות, אָז די מורא פון בלק'ן איז געקומען בלויז דערפון וואָס ער האָט געזען ווי די אידן האָבן באַזיגט אַזעלכע שטאַרקע מלכים ווי סיחון ועוג און ער האָט געמאַכט דעם ק"ו לגבי זיך, קען מען פּרעגן: אָט דעם ק"ו האָט ער דאָך געקענט מאַכן באַלד נאָכן נצחון פון די אידן איבער סיחון מלך האמורי רי, (נאָך איידער זיי האָבן מלחמה געהאַלטן מיט עוג מלך הבשן) — וואָרום אויך סיחון מלך האמורי איז געווען זייער שטאַרק<sup>22</sup>, בדוגמת ווי עוג<sup>23</sup>, און אויב „סיחון לא עמד ב"פניהם אנו עאכו"ב“ — היינט פאַר-וואָס האָט זיך ביי אים דערוועקט די מורא פאַר אידן ערשט נאָכדעם ווי זיי האָבן מנצח געווען אויך עוג מלך הבשן?

אַבער לויט דער הדגשה פון רש"י איז עס פאַרשטאַנדיק בפשטות: ווייל כל זמן עוג איז נאָך געווען בתקפו, האָט בלק ניט אַזוי מורא געהאַט, האָבנדיק לכה"פ איין שומר אויף ווע-מען צו פאַרלאָזן זיך; אַבער בעת ער האָט אויסגעפונען אָז ער האָט שוין אינגאַנצן ניט אויף וועמען צו

27) ראה רש"י חקת כא, כג. דברים ב, לב.

28) כהמבכה מקושיית רש"י (דברים ג, ב) ובסיחון לא הוצרך כ"ו, ולהעיר גם מלשון רש"י (שם ב, לב), שלא היו צריכין זה לזה" — שפּשטות הלשון „זה לזה“ (ולא „שלא הי' צריך לעוג“) משמע ששניהם היו בשוה.

29) ואין מוקדם ומאוחר בתורה ותח"ל לה מסיים מלחמת בני"י לרשת עבר הירדן מורחה ואח"כ מספר ענין בלק וכו' (ראה לעיל הערה 11).

29\*) דברים ג, ח. יהושע ב, י.



ח. איז דער ביאור אויף דעם, אָז מיטן לשון „אנו על אחת כמה וכמה“ וויל רש"י פֿאַרענטפערן אַ קשיא וואָס שטעלט זיך אין כללות הענין:

אין דער פריערדיקער סדרה: דערציילט רש"י, אַז אויך צו מואב האָבן אידן געשיקט שלוחים, מיט דער בקשה, אַז ער זאָל זיי לאָזן דורכ־גיין דורך זיין לאַנד; און בשעת דער מלך מואב האָט זיי דאָס ניט גאַנץ געגעבן, האָבן די אידן אַרומגערינגלט ארץ מואב — אָבער דעם גבול פון מואב זיינען זיי ניט אַריבערגעגאַנגען.

און דאָ ווערט באַלד קשה: וואָס איז געווען די סיבה וואָס מואב האָט דערנאָך אַזוי מורא געהאַט פֿאַר די אידן, וויבאַלד מואב האָט דאָך שוין געזען אַז די אידן ווילן ניט (אַריבער־גיין דעם גבול און) מלחמה האַלטן מיט אים? <sup>31</sup>

(31) כא, יג.

(32) בפרש"י מסות לא, ב: „שהיו יראים מהם שיהיו שוללים אותם“ (וראה גם רש"י דברים ב, ט. ושם: „שהיו שוללים ובוזוים אותם“).

אבל ממה שאמר בלק „אולי אוכל נכה בו“ (היינו שרצה ללחום עמהם) מוכרח שהי' ירא גם שילחמו ויכבשו את מואב, כי מצד היראה „שהיו (רק) שוללים אותם“ לא היו מסכנים את עצמם להלחם עם ישראל ש„עצום הוא ממני“, מכיון שגם לאחר־ארה לי“ רק „אולי אוכל נכה בו“

ומזה מוכח שהי' ירא שיכבשו את מואב [וכמפורש ברש"י כב, ה: „קרובים הם להכריתני“], וחשב שבזואי יעשו כן כדלקמן בפנים, ולכן הי' כדאי לו להלחם עמהם, הגם שרק „אולי אוכל נכה בו“.

ומה שפירש"י בפ' מסות ודברים שהיראה הי' רק מצד ש„שוללים“ (ככתחלת ההערה) — יש לומר, שהי' חילוק בזה בין מואב לבלק: יראת מואב היתה רק שיהיו „שר־ללים“, ולכן אמרו (רק) „ילחכו גו“ (ראה

ז. אויף דעם ביאור הנ"ל אין פֿ־רש"י, אַז מיט די ווערטער „שהיינו בטוחים עליהם“ מיינט רש"י צו אַנ־דייטן, אַז די הדגשה איז דאָ ניט די שטאַרקייט פון די שני מלכים, נאָר דער ענין פון „בטוחים עליהם“ גופא (וואָס מואב האָט אַנגעוואוירן און זיך דעריבער געשראַקן) — איז ל־כאורה אַ קשיא פון דעם סיום אין פֿי' רש"י „אנו עאכו"כ“ <sup>32</sup>:

ס'איז דאָך אַ דבר המובן, אַז ווען מען זאָגט אַ געוויסן ענין און מ'איז דערנאָך מוסיף אַ צווייטן ענין בדרך „עאכו"כ“ קעגן ערשטן — מיינט עס דאָך אַז מיט זאָגן דעם ערשטן ענין „הקל“ איז מען אויסן (ניט זיין משמ־עות, פֿאַר זיך אַליין, נאָר) צו אַרויס־באַקומען דורך אים די גרעסערע ווד־אות אינעם צווייטן ענין „החמור“ —

איז אויב מען לערנט אַז מיט „בטור־חים עליהם“ איז רש"י אויסן צו מבליט זיין די שטאַרקייט פון די מלכים — איז דאָן פֿאַרשטאַנדיק דער סיום „אנו עאכו"כ“: מה־דאָך סיחון ועוג וואָס זיינען אַזעלכע מעכטיקע מלכים, ביז אַז אויך אַנדערע זיינען געווען „בטוחים עליהם“ און דאָך האָבן אידן זיי מנצח געווען — איז עאכו"כ אַז זיי וועלן מואב זיכער איינ־נעמען;

אָבער לויטן ביאור הנ"ל, אַז בלק'ס מורא איז געקומען מצד דעם גופא וואָס עס זיינען מער ניטאָ די „שני מלכים שהיינו בטוחים עליהם“ — פֿאַסט דאָך ניט דאָ לכאורה דער סיום בדרך ק'ו „אנו עאכו"כ“, ס'איז דאָן איבערהויפט ניט נויטיק קיין קל־חומר.

עאכו"כ אז "אנו", ווען מיר (מואב) זיינען געבליבן אליין (און מיר האָבן שוין ניט די מלכים שהיינו בטוחים עליהם), וועלן מיר אָודאי ניט "שטיין" קעגן זיי, און זיי וועלן זיכער מלחמה האַלטן מיט אונז.

ט. אין הנ"ל קען מען צוגעבן נאָך אַ נקודה:

ווי געזאָגט פריער (ס"ג), איז בעת בלק האָט געזען ווי די אידן האָבן דער'הרג'עט די "שני מלכים שהיינו בטוחים עליהם", האָט ער וועגן דעם דערציילט דעם פאַלק, און דאָס האָט געווירקט אַז "ויגר מואב".

ולכאורה, צוליב וואָס האָט ער גע'דאַרפט אַלעמען דערציילן וועגן דעם: סייזוי האָבן זיי דאָך אין דעם גאַרניט געקענט העלפן, היינט צוליב וואָס האָט ער געדאַרפט מאַכן דעם "ויגר" אין לאַנד?

איז דער תירוץ אויף דעם, אַז בשר'עט "וירא בלק את כל אשר עשה ישראל לאמורי", איז ער צעטומלט געוואָרן און ער האָט זיך ניט גע'קענט באַהערשן און זיך איינהאַלטן אויף ניט צו ריידן וועגן דעם, ווייל "הרשעים" הן ברשות לבם.

און דאָ זעט מען דעם חילוק צווישן בלק'ן ביז, להבדיל, משה רבינו:

בלק האָט גלייך מפרסם געווען די מורא זיינע, ביז אַז דער גאַנצער פאַלק האָט מורא געהאַט. משא"כ משה רבי'נו, אַפילו בעת ער האָט מורא געהאַט פאַר עוג'ן "שמא תעמוד לו זכותו של אברהם"<sup>36</sup>, איז ניט בלויז וואָס

און די קשיא באַוואָרנט רש"י מיט זיין לשון "אלו שני מלכים שהיינו בטוחים עליהם לא עמדו בפניהם, אנו עאכו"כ": בלק האָט געטראַכט אַז דאָס וואָס די אידן האָבן פריער אויסגע'מיטן צו מלחמה האַלטן מיט מואב, איז עס (ניט צוליבן<sup>37</sup> ציווי ה' "אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה" (נאָר) דערפאַר וואָס זיי האָבן מורא געהאַט פאַר דעם אויסגינג פון אַ מלחמה איוו שתהי' (סיידן) — בציווי ווי מפורש פון ה') וויסנדיק אַז חרב (ד.ה. אויך — נצחון המלחמה) איז געגעבן געוואָרן (צו עשו ויורשיו) ניט צו יעקב ויורשיו<sup>38</sup> ובפרט אַז סיחון ועוג וועלן אים קומען צו הילף — אָבער איצט, נאָכדעם ווי די אידן האָבן מלחמה געהאַט און מנצח גע'ווען די מלכים סיחון ועוג, וועלן זיי שוין זיך ניט אָפּהאַלטן פון דער מל'חמה מיט מואב.

און דאָס מיינט רש"י מיט "אלו שני מלכים. . לא עמדו בפניהם אנו עאכו"כ", אַז אויב די שני מלכים שהיינו בטוחים עליהם זיינען ניט "גע'שטאַנען" (ניט געהאַט קיין שטאַנד, קיין תפיסת מקום) לגבי אידן; אַז די אידן האָבן זיך ניט גערעכנט מיט זיי און געהאַט די ברייטקייט צו מל'חמה האַלטן מיט זיי — איז דאָך

דעזו מבעה"ת ורשב"ם), ויראת בלק — "להכריתני". וראה הערה שלאח"ז. — וראה לקו"ש בלק תנשא"א (א) ס"ג.

33) ולכאורה צי"ע מפרש"י (בשלת טו, טו) ש"אילי מואב לא הו' להם לירא כלום" — אבל אדרבא משם יסוד להנאמר בפנים, שהרי מפרש שם רש"י הטעם "שהרי לא עליהם הולכים" (ותו לא), ועתה ראה בלק כי "הוא יושב ממלי".

34) דברים ב, ט.

35) ראה רש"י חוקת כ, יח.

36) ב"ר פל"ד, י, פס"ז, ח. ועוד.

37) רש"י חקת כא, לד.

אויך זייענדיק שוין אין שפאלערנע תפיסה און וויסנדיק קלאַר די סכנה איומה פאַר עם און פאַר דער גאַנצער אַרבעט פון הפצת היהדות — האָט ער באַ זיך מחליט געווען ובלשונו: „אינני רשאי לחשוב מחשבות כאלו הפועלות נמיכת רוח“<sup>42</sup>; „להיות עז ותקיף, בלי חת. לדבר בשפה ברה כו“<sup>43</sup>; „ומחוייב הנני . . . שלא להבהל ושלא לפחד, למען אשר אוכל החזיק מעמדי שלא לסור ימין ושמאל, מאת אשר החלטתי, לבלי לתת את גאון יעקב למרמס“<sup>44</sup>.

און ער האָט עס דורכגעפירט בפרט<sup>45</sup>

און דאָס גופא האָט מיטגע'פועל'ט צו בריינגען דעם „בידך נתתי אותו“<sup>46</sup>, אַז מען איז אַרויס מיט אַ נצחון גמור, און אין אַן אופן פון „ביד רמה“ און „בריש גלי“<sup>47</sup>.

(משיחת ש"פ בלק תשכ"ה)

ער האָט וועגן דעם קיינעם ניט דער־ציילט, נאָר נאָכמער: אפילו אויף אים אַליין איז כלל ניט געווען קענטיק קיין מורא, און ווי דער לשון אין גמרא<sup>48</sup>, אַז ס'איז געווען בלויז „בל־בו“.

י. און דאָס איז אויך איינער פון די ענינים פון י"ב תמוז וועלכע זייער נען בשייכות צו עניני פ' חקת<sup>49</sup>. ביי כ"ק מו"ח אדמו"ר, דער „אתפשטותי' דמשה“<sup>50</sup> פון אונזער דור, געפינט מען אַ ספעציעלע הדגשה אויף אַזאַ הנהגה ובקשר מיט דעם מאסר:

בעת דער רבי האָט געזען אַז עס זיינען דאָ קטרוגים ר"ל, און ווי ער האָט געזאָגט „פאַר תרפ"ז האָב איך זיך שטאַרק געשטאַרק“<sup>51</sup>, איז אָבער צוזאַמען דערמיט, איז ניט נאָר וואָס ער האָט עס ניט אַרויסגעוויזן, נאָר אדרבה, אין דער זעלבער צייט (און אפילו בשעת מען האָט אים שוין אַרעסטירט בפועל) האָט ער נאָך מער דד געווען און געשטאַרקט את צאן מרעיתו, אויף צו מוסיף זיין און פאַר־שטאַרקן די אַרבעט פון הרבצת התו־רה והחזקת היהדות.

(38) נדה סא, סע"א.

(39) ראה גם לעיל ע' 130.

(40) ת"ז תס"ט (קיב, א, קיד, א).

(41) ראה סה"מ תש"ח ע' 264 בהערה.

(42) לקו"ד ח"ד תרלט, א. וראה גם שם תרכ"א.

(43) שם תרכ"א.

(44) שם תרלט, ב.

(45) ראה סה"ש תש"א ע' 138. תש"ב

ע' 81'2.

(46) לשון הכתוב חקת שם.

(47) לשון הכתוב בשלח יד, ח ותרגום

שם.

## בלקב

האשה אל קבתה, און רש"י איז מפרש: "כוון בתוך זכרות של זמרי ונקבות שלה וראו כולם שלא לחנם הרגם" — דלכאורה (1) למאי דער ציילט עס דער פסוק דא? (2) ווי קען גאר זיין א קס"ד און "לחנם הרגם" — נאך זמרי'ס זאגן בפירוש: זו אסורה או מותרת כו' — ווי געבראכט בפירוש רש"י דא?

נאך היות אז מיטן סיפור "וירא פנחס גו'" וויל דער פסוק אויך מרמז זיין די הלכה און "הבוועל ארמית קנאין פוגעין בו", זאגט ער דעריבער "אל קבתה" בכדי צו מרמז זיין אויך די פרטים פון דער הלכה, און דער קנאי מעג פוגע זיין אין דעם בועל ארמית דוקא בשעת מעשה אבער ניט לאחרי שפירש<sup>5</sup>.

ב. לכאורה קען מען פרעגן: אויב די תורה וויל אונז לאזן הערן דעם דין פון "קנאין פוגעין בו" — פאר וואס ווערט אט"די הלכה געבראכט אין פסוק אין אן אופן פון סיפור און ניט

א. אויפן פסוק: "וירא פנחס גו' יקח רומח גו'" זאגט די גמרא<sup>2</sup> — און רש"י ברענגט עס בפירושו עה"ת — "ראה מעשה וזכר הלכה כו' הבוועל ארמית קנאין פוגעין בו".

און כאטש און דער דין "הבוועל ארמית קנאין פוגעין בו" איז "הלכה ל" משה מסיני", איז אבער פאר אן ארמית דערצו אויך פון תורה שבכתב: פון אט"דעם פסוק גופא "וירא פנחס גו' יקח רומח גו'".<sup>3</sup>

ועפ"ז וועט מען אויך פארשטיין וואס דער פסוק טייטשט אויס און "וידקור את שניהם" איז געווען "את

(1) פרשתנו כה, ז.

(2) סנהדרין פב, א. וכ"ה במדבר פ"ב, כה.

(3) רמב"ם הל' אטו"ב פ"ב ה"ד: ודבר זה הל"מ הוא ראי' לדבר זה מעשה פנחס בזמרי. וצ"ע בקדמתו לפיה"מ שכי' שהל"מ "אין לו רמז במקרא ואינו נקשר בו וכי". והרי אין לומר שזהו רמז "נסתר" (ראה פיה"מ סוכה סופ"ד. סנה' פא, ב) והיכא רמיזא. מג"א לסהמ"צ להרמב"ם ריש שורש א), או שאינו נקשר במקרא. וראה לקמן הערה 6.

וי"ל בפשטות דכיון דאמר פנחס "לא כך למדתני בדתך מהו טיני הבועל כו'" — הרי מוכח דהייתה הל"מ מ' שנה לפני המעשה (ואדרבא בשעת מעשה לא הייתה יכולה להיות הוראה שהרי "אין מורין כן"). ולכן גם מענה משה לא ה' מעין השאלה (שלמדו כו'), כ"א קריינא דאגרתא (כו'). והא דגם לאחר המעשה נשארה בסוג הל"מ"ס אף שנקשר בכתוב"י ל"ל דפי' הכתובים (לה' רמב"ם), משא"כ לפרש"י עה"ת שהי' בזה (התחלת) ע"ז וכמשי"ן: ועל דבר כובי גו' ומוטיף: ביום גו' פער, וראה גם לקמן ס"ד.

(4) כה, ת.

(5) מסנה' פב, ב. במדבר שם.

(6) ולהעיר, שהרין דהאם פירש כו', גלמד (סנה' שם, א) מפרשת זמרי ופנחס. ומפורש יותר ברמב"ם שם (ה"ה), אלא בשעת מעשה כזמרי, שנאמר ואת האשה אל קבתה" (וראה ג"כ סהמ"צ מל"ת נב, וב' רמב"ן שם ריש שרש ג') — אף שכללות הדין דקנאין פוגעין בו וכן פרטי הדין שהוא דוקא בשעת מעשה (ראה רש"י שם ע"ב — ד"ה קנאין) הוא הלכה למשה מסיני — כי ה"ראי' לדבר זה" (לכללות ההלכה וגם לפרטי') הוא "מעשה פנחס בזמרי". וראה גם ע"ז לו, ב: בפרה"ס וכמעשה שהי'. ועיין רש"י שם ד"ה פוגעין.

אין מרמו אַ פּרט אין דעם דין — אַז „הבא לימלך אין מורין לוי“.

ג. אין דעם דין פון „הבועל ארמית קנאין פוגעין בו“ — וויבאלד אַז „אין מיתתו מסורה לב״ד“, ביז אַז ב״ד טאַר גאַר ניט מורה זיין צו דעם קנאי אַז ער זאָל אים הרג׳ען — זיינען פאַראַן ראשונים<sup>11</sup> וואָס לערנען, אַז דער בועל ארמית איז קיין מיתה ניט מחוייב. די „הלכה“ איז, אַז דער קנאי האָט אַ ציווי<sup>12</sup> צו פּוגע זיין אין דעם בועל, אָבער דער בועל איז ניט קיין מחוייב מיתה<sup>13</sup>.

און דערמיט זיינען זיי מסביר דעם דין<sup>14</sup>: „נהפך זמרי והרגו לפנחס אין נהרג עליו שהרי רודף הוא“ — ווי-

(11) ר״ן לסנה׳ שם ד״ה מ״ט רודף הוא. ולפי מ״ש הרגצובי (צפ׳ע׳ג להל׳ אסור׳ב שם ה״ד) — עדין היא גם דעת הרמב״ם בספּהמ״צ שלו שרש ג׳.

ועפ״ז יומתק מה שס״ל להרמב״ם (הל׳ אסור׳ב שם) שבהדין דקנאין פוגעין בו אין צריך התראה — כיון שאי״ו גורר דחיוב מיתה.

(12) כ״ה בר״ן שם. אבל ביד רמ״ה ורא״ש לסנהדרין שם, שהוא רק רשות. וראה גם רמ״א חו״מ סתכ״ה ס״ד: ומותרין.

(13) ונפ״מ לדינא, שלפי דיעה זו חייב אממון שהזיק בעת מעשה, ולא אמרינן קלבד״מ — מכיון שאינו מחוייב מיתה (צפ׳ע׳ג שם).

ושאני הבא במחתרת וכן רודף שפטורין על ממון שהזיקו (סנה׳ עב, א. עד, א) — אף שהבא במחתרת נהרג רק מטעם „הבא להרגך השכם להרגו“, ורודף כש״ אפשר להציל (את הנרדף) אסור להרגו (סנה׳ שם) — כי הם בגדר חיוב מיתה, אלא שחסרים עדות וחסר בהפועל וכּו׳ (ולהעיר מבן סורר ומורה שנידון ע״ש סופו — סנה׳ עא, ב). משא״כ בנדויד׳ שיטנו כל זה, ובכ״ז — אינו בגדר מיתה (לסברא זו).

(14) סנהדרין פב, א.

אין אַן אופן פון אַ דין, ווי עס שטייען אין תורה די אַנדערע דינים?

איז דער ביאור אין דעם:

ביי דעם ענין פון „קנאין פוגעין בו“, שטייט<sup>15</sup> „הבא לימלך אין מורין לוי“. קען דעריבער דער דין ניט שטיין אין תושב״כ (סיידן בדרך סיפור), ווייל די נצחיות פון תושב״כ — ווי באַלד ס׳איז דברים שבכתב, איז עס אין אַן אופן וואָס זיי האַלטן שטענדיק אין איין זאָגן די ענינים וועלכע שטייען אין איר<sup>16</sup> [און ניט בלויז ווי די נצחיות וועלכע איז אין תושב״כ, אַז זי איז „מצוה עומדת לעולם ול-עולמי עולמים“<sup>17</sup> — עס בייטן זיך ניט אירע ציוויים און הוראות], ובמ״ל, ווען אין תורה שבכתב וואָלט גע-ווען געשריבן אַ דין אַז „קנאין פוגעין בו“, וואָלט עס געוואָרן אַ שטענדיקע הוראה — אויך פאַר דעם וואָס באַ לימלך“<sup>18</sup>.

ועפ״ז קומט אויס, אַז אויך דאָס גופא וואָס די הלכה „קנאין פוגעין בו“ שטייט אין תושב״כ גאַר בדרך סיפור,

(7) סנה׳ שם, א. רמב״ם שם.

(8) האריך בזה — בנוגע לכתב בכלל — הגאון הרגצובי (ראה מפענח צפונות פ״ה סל״ב), ובפרט במש״כ בתורה (שם) פ״ה ס״ב. צפ׳ע׳ג עה״ת בראשית ה, א).

(9) רמב״ם הל׳ יטוה״ת רפ״ט.

(10) וי״ל, שזוהו גם טעמו של המחבר שהשמיט בש״ע הדין דקנאין פוגעין בו, ורק רמזו (אה״ע סט״ו ס״ב) בסגנון של סיפור „אם לא נגעו בו קנאים“ [אף שכתבו הרמב״ם והטור (וכמו שהקשה בח״מ שם סק״ד)] — כי כל דיני הש״ע הם הוראה לפועל (משא״כ ספר ה״ד) להרמב״ם שהוא מקבץ לתושב״כ כולה — ועי׳ הדינים שאינם שייכים בזמן הזה, ודין זה דבועל ארמית אין להורות. ואולי מטעם זה גם הטור שם הל׳: „הי׳ קנאים פוגעין בו“.

ב"ד וואָס איז לאַחרי מעשה העבירה).  
 ד. ויש לומר, אַז אויך רש"י בפ"י  
 רושו עה"ת האַלט ווי די שיטה אַז  
 "קנאין פוגעין בו" איז מצד דעם וואָס  
 דער בועל ארמית איז מחוייב מיתה;  
 ווען רש"י איז מפרש "כוון בתוך  
 זכרות של זמרי ונקבות שלה" איז ער  
 מוסיף כנ"ל: "וראו כולם שלא לחנם  
 הרגם". ולכאורה תמוה:

ווען פנחס וואַלט ניט מכוון געווען  
 "בתוך זכרות כו", וואַלט מען דאָך  
 געמיינט אַז פנחס האָט זיי גע'הרג'עט  
 לאַחרי שפירש<sup>15</sup>, און דאָן וואַלט דאָך  
 אויסגעקומען אַז פנחס האָט זיי גע'  
 הרג'עט שלא כד"ן, און פנחס איז  
 מחוייב מיתה (ווי די גמרא<sup>16</sup> זאָגט  
 "שאם פירש זמרי והרגו פנחס נהרג  
 עליו") — קומט דאָך אויס, אַז דער-  
 מיט וואָס "כוון כו" איז "ראו כולם  
 שהרגם בדין" און ער (פנחס) איז פטור  
 פון מיתה — פאַרוואָס זשע זאָגט רש"י  
 אַז דורכן "כוון כו" איז בלויז באַ-  
 וואָרנט "שלא לחנם הרגם"?  
 איז דער ביאור אין דעם:

דער דין איז אַז אין געוויסע פּאַלן  
 דאָרף דער ב"ד געבן מלקות אַדער  
 אפי' הרג'נען אויך אַזעלכע וואָס זיינען  
 מצד עצמם ניט מחוייב אין דעם —  
 "לעשות סייג לתורה, וכיון שרואים  
 ב"ד שפרצו העם בדבר, יש להן לגזור  
 ולחזק הדבר כפי מה שיראה להם"<sup>17</sup>.  
 ובמילא, אין דעם פּאַל פון פנחס,  
 אפילו אויב ער וואַלט ניט מכוון גע-  
 ווען "לתוך זכרות כו" (און מען  
 וואַלט געמיינט אַז ער האָט זיי גע'  
 הרג'עט לאַחרי שפירש), וואַלט מען

באַלד אַז דער דין "פוגעין בו" איז  
 געזאָגט געוואָרן בנוגע צום קנאי, אַז  
 ער דאָרף פוגע זיין אין דעם בועל  
 ארמית, אָבער בנוגע דעם בועל איז  
 דאָך ניטאָ קיין חיוב מיתה, קומט דאָך  
 במילא אויס, אַז לגבי זמרי'ן איז  
 פנחס געווען אַ "רודף"; ער האָט רודף  
 געווען אַ מענטשן וואָס איז ניט מחוייב  
 קיין מיתה, און דעריבער האָט זמרי  
 געמעגט הרג'נען פנחס'ן — ווייל "הבא  
 להרגך השכם להרגו"<sup>18</sup>.

אָבער פון פשטות לשון הגמרא<sup>19</sup>  
 "מי איכא מידי דרחמנא פטרי' ואנן  
 ניקום וניקטול לי" איז משמע זי ווי  
 די אַנדער דיעה<sup>20</sup>, אַז "קנאין פוגעין  
 בו" איז שייך אויך צו דעם בועל  
 — ער איז מחוייב מיתה<sup>21</sup>, נאָר דער  
 חיוב מיתה איז אַנדערש פון אַנדערע  
 מחוייבי מיתה, דערמיט וואָס ער איז  
 איבערגעגעבן געוואָרן (ניט צו ב"ד,  
 נאָר) דוקא צו "קנאין — המתקנאין  
 קנאתו של מקום"<sup>22</sup> (ביז אַז "הבא  
 לימלך בב"ד אין מורין לו") און דוקא  
 בשעת מעשה החטא (ניט ווי מיתת

(15) ר"ן שם. עיי"ש בארוכה.

(16) סנה' שם, ב.

(17) ואף שמתרין שם "הא אקרויה לרב  
 כהנא בחלמי" שהוא חיוב ביד"ש (ראה שם  
 רע"א) — הרי מ"מ, מכיון שחזינן שבאם  
 לא הוי מחוייב מיתה כלל (אפילו ביד"ש) לא  
 היו קנאין פוגעין בו, משמע דהמיתה ע"י  
 קנאין — (אפשרית) מסובכת מהמיתה ביד"ש  
 — וביד"ש הוי חיוב על הבעל.

(18) רמב"ן בספיה"צ שם. וראה גם א"ח  
 בשם הרמב"ן (הובא בב"י שם): כיון שהוא  
 מחייבי מיתה . . . הוא בכלל ג' עבירות.  
 וראה ביאור הר"י"פ פערלא (לספיה"צ לה-  
 רס"ג) ח"ג בפתיחה סי"ח.

(19) ולפי שיטה זו, מה שאמרו "נהפך  
 זמרי כו' שהרי רודף הוא" — יש לומר  
 שהכוונה ב"נהפך" היא שפירש (צפע"ג שם  
 ה"ה. וראה פרישה לאה"ע שם).

(20) לשון רש"י בסנה' פא, ב — ד"ה  
 קנאין פוגעין בו.

(21) שהרי מה שלא פירש זמרי, הוי נס  
 (סנה' פב, ב).

(22) לשון הרמב"ם פכ"ד מהל' סנהדרין  
 ה"ד. מסנה' מו, א.

פארבליבן אויך לאחרי שפירש — פארוואס איז דער חיוב מיתה דורך די קנאין אַנדערש, וואָס ער איז דאָ דוקא בשעת מעשה?

מוז מען זאָגן, אַז אין חטא פון בוועל ארמית איז דאָ צוויי ענינים (עברות, פגמים): א) אַן ענין (פגם) נמשך — וואָס בלייבט אויך לאחרי המעשה (ווי ביי אַלע עבירות<sup>26</sup>) און דער ענין (פגם) ברענגט דעם עונש כרת. ב) נאָך אַן ענין (פגם) וואָס איז דאָ נאָר בעת מעשה און ווערט ניט נמשך אויף שפעטער. און אויף דעם ענין (פגם) איז דער חיוב מיתה און דורך קנאין.

ו. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדמים וואָס עס שטייט וועגן פנחסין<sup>27</sup> „והיתה לו ולזרעו אחרי ברית כהונת עולם, תחת אשר קנא לאלקיו“.

ולכאורה איז ניט מובן:

א) פון דעם לשון „אשר קנא לאלקיו“ איז משמע, אַז ביי דער עבירה רה פון בוועל ארמית רירט מען אָן, כביכול, דעם אויבערשטן — מער ווי ביי אַלע אַנדערע עבירות. [וואָס דאָס איז אויך דער טעם פון דעם וואָס עס שטייט פריער<sup>28</sup> „בקנאו את קנאתי“, וואָס דאָס מיינט — ווי רש"י זאָגט — „בקצפו את הקצף שהי' לי לקצוף“, ווייל דער חטא, רירט אָן כביכול דעם אויבערשטן אַליין]. ולכאורה, פארוואָס רירט אַן דער חטא מער ווי אַלע אַנדערע חטאים?

ב) אמת טאַקע אַז פאַר דעם וואָס „קנא לאלקיו“ קומט אים אַ גרויסער שכר, אָבער כהונה איז דאָך ניט קיין ענין וואָס מ'גיט ווי אַ שכר, נאָר אַ זאָך וואָס קומט ב'טבע'.

געהאלטן אַז ער האָט אים גע'הרג'עט בדיו. ווייל מען וואָלט אָנגענומען אַז ער האָט זיי גע'הרג'עט דערפאַר וואָס „ויחל העם לזנות גו“<sup>29</sup> — „פרצו העם בדבר“<sup>30</sup>.

אָבער דאָן וואָלט אויסגעקומען אַז „הרגם לחנם“ — ניט איבער זייער מעשה מצד עצמה: זיי אַליין זיינען ניט מחוייב מיתה און דאָס וואָס מען האָט זיי גע'הרג'עט, איז עס געווען צוליב אַן אַנדער זאָך — „לעשות סיג לתורה“.

אָבער דורך דעם וואָס „כוון כו“<sup>31</sup> איז „ראו כולם שלא לחנם הרגו“ ווייל אַ בוועל ארמית איז מחוייב מיתה, וכנ"ל.

ה. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: וויבאַלד אַז לפי הנ"ל, איז דער בוועל ארמית מחוייב מיתה, פארוואָס איז זיין מיתה בליוז דורך קנאין און נאָר בשעת מעשה?

די קשיא איז נאָך גרעסער: ביי בוועל ארמית איז פאַראַן אויך אַ חיוב כרת, ווי די גמרא לערנט עס אָפּ פון פסוק „ובעל בת איל נכר, יכרת ה' גו“<sup>32</sup>. און דער חיוב כרת איז דאָך

(23) כה, א. ובפרט, שבאמירתו „אם תאמר אסורה כו“ (רש"י שם, ו. מסנה' פב, א) — רצה זמרי להוכיח שארמית מותרת — להתיר את ה'ויחל העם'.

(24) ואף שדבר זה נמסר לב"ד „כפי מה שיראה להם“ — היו אומרים ששאל עדין אצל משה. ובפרט שראו שדיבר עם משה — ומסתבר שלא שמעו מה דיבר עמו (דאלי"ב לא היו מניחים אותו להכנס לאהל זמרי — ראה סנה' שם ריש ע"ב. במדבר"ר שם), ובמילא, לאחרי שהרגו לזמרי, היו אומרים כנ"ל, ששאל אצל משה אם מותר להרגו בכדי לגדור פרצת העם.

(25) סנה' שם א. מלאכי ב, יא"ב. רמב"ם הל' אסו"ב שם ה"ז. תשו"ע אה"ע שם. (וכבר הקשה הרמב"ן אמ"ש הרמב"ם בספר המצות שם).

(26) ראה סוטה ג, ב: מלפפתו . . . קשורה בו ככלב.  
(27) פנחס כה, יג.  
(28) שם, יא.

זיך פון עצם הנפש ווי זי איז העכער פון כחות הגלויים — און בעצם נפשו איז דאך דער אב שלם בכל כחותיו<sup>31</sup>, קומט דאך אויס, אז דורך א ביאה אסורה ר"ל טראַגט מען אַריין אַן ענין עצמי אין קליפה (ניט ווי ביי אַנדערע עבירות, וואו דער חוטא איז מכניס אין קליפה בלויז יענע כחות פון נפש האלקית וועלכע זיינען שייך צו דער פעולה פרטית).

אַבער נאָך האַרבער איז דער חטא פון בועל ארמית, ווי דער לשון<sup>32</sup>: „יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו“. ווייל מיט יעדן אַנדערן חטא, אפילו פון עריות, גייט מען ניט איבער די „גבולות“ וועלכע דער אויבער-שטער האָט אויפגעשטעלט בין ישראל לעמים (וואָס אויך זיי זיינען אין טבע הבריאה<sup>33</sup>, בדוגמת „ויבדל גו' בין האור ובין החשך“<sup>34</sup>).

וואָרום ניט בלויז דער עובר אויפן איסור עריות בלייבט אַ איד אַזוי ווי פריער (ווי ביי אַלע חטאים, כמאמר<sup>35</sup> „ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא“) און ער איז מחוייב בכל המצוות<sup>36</sup>,

[ווי רש"י זאָגט אין אַ פריערדיקער סדרה<sup>37</sup>, אַז „גבולות חלק הקב"ה בעו"למו" און אַז „ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים הוא ובניו עד עולם“<sup>38</sup>, איז אַן ענין שבטבע פונקט ווי די הבדלה צווישן „ויהי ערב“ און „ויהי בקר“].

היינט וויבאַלד אַז ביז דאָן איז פנחס ניט געווען קיין כהן (ווייל „לא ניתנה (כהונה) אלא לאהרן ולבניו שנמשחו עמו ולתולדותיהם שילידו אחר המשחתו“<sup>39</sup>, און פנחס איז גע- באַרן געוואָרן פריער), איז ווי איז ער געוואָרן אַ כהן „תחת אשר קנא“<sup>40</sup>? ז. איז דער ביאור אין דעם:

דער חטא פון ביאות אסורות איז האַרבער פון אַנדערע עבירות, דער- מיט וואָס „ביאה“ פאַרנעמט דעם גאַנצן מענטשן<sup>41</sup> און נעמט זיך פון נפש ווי זי איז העכער פון כחות הגלויים [וואָס דערפאַר קען מען מוליד זיין אַ בן וואָס האָט אַלע כחות הנפש, ביז עס קען זיין „יפה כח הבן מכת האב“<sup>42</sup>, וואָרום די הולדה נעמט

(29) קרח טז, ה.

(30) דה"א כג, יג.

(31) רש"י פנחס כה, יג. וכדעת ר"א בוכחים קא, ב.

(32) בלק"ש ח"ד (ע' 1074) מוכיח מזה שפנחס ה' ראוי לכהונה גם לפניו. (וראה אה"ח (כה, יב), שאז מחל לו ה' הקנס שלא משחו בזמן משיחת הכהנים. עיי"ש.) אבל בפשטות, לא ה' לו מקודם שייכות לכהונה. ומה שאמרו (במדב"ר פ"ב, כד. רש"י כה, ו) „ויטול את הראוי לו“ — הוא ע"ד שאמרו (שבת לב, א. פרש"י עה"ת תצא כה, ח) „ראוי זה ליפול (משי"ב)“, דאף שנפילתו היא פורעניות על חטאו, נקרא ראוי כ"י, כי „נגלו לפניו הדורות ומעשיהם כו"י“ (רש"י שבת שם).

(33) ראה ר"ח שער הקדושה פי"א (קסו,

ג) ופט"ז (ר, ד) — מהרמב"ן.

(34) ראה שבועות מח, סע"א. חולין מט, סע"ב. סג, רע"א.

(35) המשך שמח תשמח תרנ"ז ע' 93 (סה"מ תרנ"ז ע' רסט). דוהו יפה כח הבן מכת האב, שגם מה ש"פה כח הבן" הוא „מכת (העצמי של) האב“.

(36) הרמב"ם — הל' אסו"ב שם ה"ו. הביאו הטור והרמ"א באה"ע שם.

(37) ראה שמו"ר פ"לו, א: „כל המשך קין מתערבין וכו' והשמן אינו מתערב אלא עומד כך ישראל אינם מתערבין עם העו"כ“. ומדמהשיל את ישראל לזית (שמן), מוכח שהו"ע שבטבע הבריאה. וראה גם במדב"ר שנעתק בהערה הבאה.

(38) ראה במדב"ר פי"ח, ז: „וכשם שהב' דיל בין האור ובין החשך... כך הבדיל ישראל מן האומות... וכך הבדיל אהרן כו"י“.

(39) סנהדרין מד, רע"א.

(40) וכידוע מ"ש הרמב"ם (אגרת השמו ב"והמין הרביעי"). אגרת תימן (ד"ה ויש



ער נוצט עס אויס אויפן היפך ח"ו  
— אויף „בי יסיר את בנך מאחרי  
— מסיר אותו מלהיות אחרי ה'“.

און דערפאר שטייט ביי פנחסן  
„תחת אשר קנא לאלקיו“, ווייל די  
קנאות וואָס פנחס האָט מקנא געווען  
באַם חטא פון בועל ארמית איז גע-  
ווען „לאלקיו“, צוליב דעם כח האַיס  
(שבגלוי) וואָס גייט איבער ר"ל צו  
דעם היפך פון אלקות.<sup>40</sup>

ט. ס'איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק:  
וויבאַלד אָז די הבדלה „בין ישראל  
לעמים“ איז איינער פון די „גבולות“  
וואָס זיינען איינגעשטעלט בטבע הב'-  
ריאה — איז ווי קען אַ איד אַריבער-  
גיין דעם גבול (דורך זיין אַ בועל  
אַרמית)?

איז דער ביאור אין דעם:

דער כח הבחירה וואָס איז דאָ ביי  
אַ אידן, קומט דערפון וואָס „הן האדם  
הי' כאחד ממנו“<sup>41</sup>, ער איז בדומה  
כביכול צום אויבערשטן — וואָס „אין  
מי שיעכב על ידו“ און ער קען בוחר  
זיין אין וואָס ער וויל.<sup>42</sup>

און וויבאַלד אָז דער אויבערשטער  
איז דאָך ניט מוגדר ח"ו אין חוקי  
הטבע, ביז אָז ער איז ניט מוגדר  
אַפילו אין דער הבדלה שבין ישראל

נאַר אויך דער קינד וואָס ווערט גע-  
באַרן באיסור — איז „בכלל ישראל  
נחשב אע"פ שהוא ממזר“<sup>43</sup> און ער איז  
מחוייב אין אַלע מצות (ביז אַז ווי-  
באַלד אָז ער איז אַ איד — איז  
אויב נאַר ער וועט לערנען תורה און  
ווערן אַ תלמיד חכם, וועט ער זיין  
„קודם לכהן גדול עם הארץ“<sup>44</sup>);

משא"כ דער בועל ארמית, וויבאַלד  
אַז „הבן מן הכותית אינו בנו“, ער  
איז ניט קיין איד — גייט ער דאָך  
אַריבער די גבולות שבין ישראל לע-  
מים, ער נעמט זיין כח ההולדה, אין  
וועלכן עס געפינט זיך זיין עצם הנפש,  
און ער איז דערמיט מוליד אַ גוי!

ח. און נאָך אַן ענין אין דעם: די  
גמרא<sup>45</sup> זאָגט „שלשה שותפין באדם,  
אב ואם כו' והקב"ה נותן בו נשמה“.  
און ס'איז דאָך ידוע,<sup>46</sup> אָז [נוסף לזה  
וואָס דער עיקר איז די נשמה, דער  
חלק הקב"ה, אין] אויך בנוגע צום  
גוף — דער חלק פון אב ואם, איז  
עס ניט קיין ענין פון „טבע“ (וואו  
אלקות איז בעלעם), נאַר אויך אין  
דעם שטייט דער כח פון דעם אוי-  
בערשטן בגילוי.

קומט דאָך במילא אויס, אָז דורכן  
חטא פון בועל ארמית, נעמט ער דעם  
כח ההולדה פון אַ אידן — וואָס ביי  
אידן איז דער כח האַיס בגילוי.<sup>47</sup>

עלינו לשמוח)) שגם ירבעם בן נבט יפרעו  
ממנו על ביטול עירובי תבשילין והדומה לו.  
41) משא"כ בעכו"ם העוסק בתורה (תוס'  
ד"ה ה"ה ככה"ג — ע"ז ג, א).

42) הוריות יג א.

43) קידושין ל, ב. גדה לא, א.

44) ראה לקו"ת שה"ש לט, ד ואילך.  
ובארוכה — המשך שמח תרניז ע'  
4) (סה"מ תרניז ע' קעו) ואילך. ד"ה ואתם הדבקים  
תרפי' (נדפס בסה"מ תשי"א) פ"ד. ובכ"ח.

45) וההולדה באוה"ע — י"ל: א) שהוא  
לפי שניזונים מצומח שנצמח בארץ (ע"ד)  
המבואר בלקו"ת שם, בענין כח ההולדה

שבבהמות). (ב) שהוא בשביל שיהי' ענין  
הבחירה בישראל (וע"ד יהודע (ד"ה ג"ח  
תרניז ע' ש"ט)) בנוגע לכללות ציור גופם  
שמשחוה לגופי ישראל).

46) וזהו גם מ"ש (מלאכי ב, יא"ב)  
כי חלל גוי ובעל גוי יכרת גוי\*, כי „מחלל“  
את כח האַיס כו'.

47) רמב"ם הל' תשובה רפ"ה.

48) לקו"ת אמור לה, ב.

(\* בחלקת מחוקק (אה"ע שם סק"ה),  
שמהלשון „כי חלל יהודה גוי“ משמע פר-  
הסיא. אבל בדרישה, בי"ח וב"ש שם: אפילו  
בצנעה.

יו"ד. אט דער ענין ביים חטא פון בועל ארמית, וואָס דורך אים ווערט אַריבערגעטראָגן ר"ל דער כח הא"ס אין לעומת-זה להבדיל, איז נאָר בשעת מעשה:

ביי אַלע אַנדערע חטאים, הגם אַז דער כח פון נפש האלקית המלוּבש במעשה העבירה האָט יורד געווען אין ג' קליפות הטמאות, בלייבט ער אָבער נאָך אַלץ אַ כח פון קדושה. ס'איז נאָר וואָס דער כח פון דעם נה"א ווערט נבלע אין די „זדונות“ וועלכע זיינען אויף אים מעלים<sup>51</sup>. און דעריבער קען דער חוטא — דורך זיין תשובה — מעלה זיין דעם כח צוריק אין קדושה;

הו"ע שבטבע, אבל מה שנתכהן פנתס הו"ע של חידוש ושינוי מטבע הבריאה, הי' אפי' שר לומר שהשכר דמיתנת הכהונה לפנתס „תחת אשר קנא לאלקינו“ יהי' רק לו ולא לזרעו<sup>52</sup>. ולכן הוזקק הכתוב לומר מפורש „ולזרעו אחריו“ (וכי"ח באוה"ח כאן). וגם זה הוא מדה כנגד מדה: כמו שבוּעל אר' מית פעל שינוי בהטבע — שבנו הנוול מן הכותית הוא נכרי, כן גם השכר שניתן לפנתס הוא באופן כזה, שגם זרעו הם כהנים — לפי שנשתנה טבעו ונעשה כהן נמור.

(51) וראה ד"ה נ"ח עת"ר קרוב לסופו, שאפילו ניצוץ הטוב שבנוגה היורד בגק"ט אינו נהפך לרע [ודלא כניצוצות הקדושה שבגק"ט עצמם, שנקראים בשם „רע“ בהש"א אלה (ראה לקו"ש ח"ז ע' 22 הערה 20)], ומכ"ש שהכתוב דנפש שהאלקית אינם גה"פכים לרע. עיי"ש.

פנתס שם, יב. ועוד) שכוונת הפסוק היא — שזרעו יהיו כהנים גדולים. אבל מפש' טות פרש"י על התורה (פנתס שם, יג) משמע שהכתוב מדבר בכהונה סתם.

(\*\*) ובדוגמת מה שמצינו בצד הדין — חילול כהונה, שבנדן זומט שהעיד על איש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה, אזי (אלולי הטעם „בעיני כאשר זמם לעי' שות") היו פוסלים לדידי' ולא לזרע"י (מכות ב, א).

לעמים" (וואָרום ער האָט דאָך אויפ' געמאַכט די הבדלה, און בבחירתו החפשיית), איז דעריבער מצד דעם וואָס דער כח הבחירה וואָס נעמט זיך „מבחי' גבוה מאד“ איז געקומען למטה און אַ איד קען דאָס אויסנוצן אויף צו בוחר זיין אויך אין דעם היפך ח"ו — קען ער (מיטן מוליד זיין אַ נכרי ר"ל) אַריבערגיין די גבר' לות שבין ישראל לעמים.

און דאָס איז אויך דער ביאור אין דעם וואָס שכר פנתס איז „ברית כהונת עולם“ — אע"פ אַז כהונה איז אַן ענין פון טבע — ווייל וויבאַלד אַז דער חטא פון זמרי (וואָס האָט אַרויסגעבראַכט קנאות פנתס) איז באַ' שטאַנען אין אַראָפּנעמען די הבדלה שבין ישראל לעמים, וואָס איז בדוגמת „ויבדל גו' בין האור ובין החשך“ כנ"ל, דעריבער איז „תחת אשר קנא לאלקינו“, האָט ער באַקומען דעם שכר — מדה כנגד מדה, „והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם“<sup>53</sup>.

(49) אף שהיא הבדלה גדולה יותר מהב' דלה שבין אור לחשך — כי אור וחשך, עם היותם הפכים, הרי צד השווה בהם שהם נבראים (ושניהם בגדר האור, מקום וכו'). משא"כ ישראל עליהם נאמר „בנים אתם לה' אלקיכם פ"י כמו שהבן כו"י (ראה תניא רפ"ב ובכ"מ) — ובין נברא לבורא אין שום שיווי כלל. ועיין תניא ספמ"ט שאפילו בנוגע לגוף דבניי — היז רק „הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי או"ה“.

(50) ועפ"ז יובן גם דיוק הכתוב „לו ולזרעו אחריו“ — דלכאורה עיי' שפנתס נתכהן, הרי במילא גם זרעו אחריו יהיו כהנים (דדוחק לומר דהכוונה לזרעו ש' נולד קודם מעשה פנתס בזמרי, ועוד דא"כ „אחריו“ לא רק מיותר, אלא וגם — ב' סתירה). וא"כ מהו החידוש ב"ולזרעו אח' ריו" \*? והביאור בזה: מכיון שכהונה בכלל

(\*) יש מפרשים (רש"י (ד"ה לייחס זרעו) ותוסי' (ד"ה ואידך) — זבחית קא, ב. ראב"ע

און אפילו אין פאל ווען „בא על הערוה והוליד ממנה ממזר“ וואָס דאָן איז עס אַ „מעוות שלא יוכל לתקון“<sup>52</sup>, איז עס בלויז בנוגע צום תיקון החטא — ווייל „עוונו גלוי ונזכר כל זמן שממזר קיים“<sup>53</sup>. [און ווי דער אַלטער רבי איז מסביר<sup>54</sup>, אַז היות ווי דער חיות וואָס איז געקומען לעוה“ז, איז נתלבש געוואָרן בגוף בשריזדם (וואָס איז באַשאַפֿן געוואָרן דורך דער עבי-רה), קען ער ניט מעלה זיין דעם חיות אין קדושה]. אָבער אעפֿכ, וויבאַלד אַז אױך דער ממזר איז „בכלל ישראל נחשב“, איז אפילו בעת דער חיות איז מלובש אין דעם ממזר — איז עס נאָך אַלץ אַ חיות פון קדושה.

און דעריבער האָבן עבירות אַ המשך אױך לאַחרי עשיית העבירה — וואָך רום כל זמן ער טוט ניט קיין תשובה, געפינט זיך אַ כח פון קדושה אין „זדונות“; משא״כ אין פאַל פון בועל ארמית, וויבאַלד אַז גלייך ווי דער חיות גייט אַריבער צו דער ארמית ווערט עס אויס קדושה — איז עס במילא אַן ענין וואָס איז פאַראַן נאָר בשעת מעשה\*\*:

בנוגע צום כללות הכח פון מענטשן וואָס איז מלובש אין מעשה החטא — וויבאַלד אַז אױך דער בועל ארמית „אעפֿ שחטא ישראל הוא“, איז עס גלייך צו אַלע עבירות, וואָס אױך לאַחרי עשיית החטא בלייבט דער כח הקדושה מלובש אין רע. און דערפאַר איז פאַראַן אױף אים דער חיוב כרת אױך שפעטער; אָבער בנוגע צום „הפסד“ — בל' הרמב"ם — ביי בועל ארמית (וואָס איז נײַטאָ ביי אַנדערע חטאים) — מצד דעם חיות ווי ער גייט איבער ר"ל צו גויים, דער ענין איז נאָר בשעת מעשה, כנ"ל.

און דערפאַר איז דער דיין פון „קנאין פוגעין בו“ דוקא קודם שפירש — ווייל די פגיעת הקנאין איז פאַרבונדן מיט דעם „הפסד“ ביים חטא פון בועל ארמית<sup>55</sup>, וועלכער איז נאָר בעת מעשה, וכנ"ל.

יא. עפ"ה הנ"ל קען מען אױך מבאר זיין בדרך אפשר דאָס וואָס דער חיוב מיתה פון בועל ארמית איז ניט איבערגעגעבן געוואָרן צו ב"ד (ווי אַלע אַנדערע חיובי מיתה), נאָר צו קנאין:

די בחירה ווי זי איז איבערגעגעבן געוואָרן צו אַ אידן מצד תורה, איז בלויז אַז ער קען אויסקלייבן „את החיים ואת הטוב“<sup>56</sup> אַדער ח"ו דעם היפך — „את המות ואת הרע“<sup>57</sup>, אָבער ניט צו איבערמאַכן פון רע טוב אַדער פון טוב רע.

וואָס דאָס איז דער ביאור אין דעם וואָס תשובה איז העכער פון תורה<sup>58</sup>,

52 יבמות כב, ב. ולכאורה כן הוא גם בבוהל ארמית וילדה, וראה בפנים דברי אדה"ז (אבל י"ל דשאני, דכיון דאינו בנו אין הגוף שייך לו שיוכיר עונו, וע"ד מש"כ בפנים). וראה מבוא לקונטרס פוקח עורים אות ג' דמשמע קצת דמזכיר, וצריך חיפוש בס'.

53 רש"י שם ד"ה השתא מיהת.  
54 תניא ספ"ו. ואולי אפ"ל הכוונה בזה דכיון שירדה לעוה"ז ונתלבשה בגוף כו' — ה"ו „בשעת מעשה“.

54\* בצפ"ע עה"ת — להרגצובי — פ' פנחס (ע' רסב), שבא על נכרית הוא דבר נמשך כי „מאביד נפשות מישראל ע"י דאזיל זרעם בתרה“, וזוהו משמע לכאורה דס"ל להרגצובי, שגם בענין מה שאין בנו מתייחס אחריו הוא דבר נמשך. ולהעיר מפ' —

רש"י (בראשית ד, י. והוא מסנה' לו, א): דמו ודם זרעיהתיו (אף שאינו דומה לגמרי לנז"ד דנכר).  
55 כדלקמן סעיף יא.  
56 לשון הכתוב (נצבים ל, טו).  
57 שלכן, המענה „יעשה תשובה וית' —

מצד "מי יאמר לך מה תפעל" <sup>63</sup>, האט אַ איד בכח צו נעמען כביכול דעם כח הא"ס און מוליד זיין דורך דעם אַזאָ וואָס איז "מסיר אותו מלהיות אחרי ה'".

און דעריבער איז אויך דער עונש אויף דעם חטא — וואָס אַן עונש איז דאָך לפי אופן הפגם <sup>64</sup> — איבערגעגעבן געוואָרן ניט צו ב"ד וואָס פסק'ן נען ע"פ תורה, נאָר צו "קנאין", צו אידן וואָס זיינען זיך מוסר נפש אויף קנאת ה', אפילו אין אַזאָ ענין וואָס (מצד תורה) איז "אין מורין לו" <sup>65</sup>.

יב. ע"פ כל הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין די שייכות פון מנין בני ישראל; חלוקת הארץ; און פרשת הקרבנות (וועלכע ענדיקט זיך מיטן ענין פון "ביום השמיני עצרת תהי' לכם") — צו "פנחס" (וואָס דער נאָמען פנחס איז דאָך אויף אַלע טיילן און ענינים פון דער סדרה <sup>66</sup>):

"מנין בני ישראל" — וואו יעדער איד, ניט געקוקט אויף זיין מדריגה אין לימוד התורה וקיום המצות, ווערט

63) ניסח תפלת נעילה דיו"כ.

64) תניא פכ"ד בהגהה.

65) גם כללות ענין המס"ג הוא למעלה מהתורה (ראה ד"ה אני ישנה תש"ט פ"ג ובהערה שם בארוכה) ולאידך גיסא: מכיון שגילוי כל ענין הוא ע"י התורה, גם "קנ" אין פוגעין בו" היא הלכה בתורה. אלא שמי"מ חלוקים הם: הענין דיהרג ואל יעבור שמחייב ע"פ שו"ע, יש בזה מידה. משא"כ המס"ג [בענינים שע"פ דין השו"ע הוא יעבור ואל יהרג (ראה נו"כ הרמב"ם הלי' יסוה"ת פ"ה הי"ד), ועד"ו המס"ג] דקנאין — היא למעלה מהגבלה.

ואולי י"ל, שיהו בדוגמת ההפרש שבין בחי' התשובה כמו שבאה מצד מענה התורה לכמו שהיא באה מצד מענה הקב"ה.

66) ראה לקו"ש שם ריש ע' 25 ובהערות שם.

ווייל מצד תורה קענען זדונות ניט נהפך ווערן צו טוב <sup>67</sup>; נאָר דוקא אַ איד — וואָס ישראל קדמו לתורה <sup>68</sup>, ער האָט בכח צו מהפך זיין אויך פון זדונות לזכיות <sup>69</sup>.

און כשם ווי דאָס איז ביים ענין פון זדונות נעשים לו כזכיות, אַזוי איז עס אויך (ובמכ"ש <sup>70</sup>) בנוגע צום איבערמאַכן פון טוב לרע, וואָס ווערט דורכן חטא פון בוועל ארמית: אַז אין דער בחירה וואָס איז דאָ ביי אַ אידן, דריקט זיך אויס דער שרש הנשמות ווי זיי זיינען מושרש אין עצמות — העכער פון תורה <sup>71</sup>, וואָס

כפר לו" בא דוקא מהקב"ה (ירושלמי מכות פ"ב ה"ו. ילקו"ש תהלים כה, וראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1358 ואילן).

58) ולכן מענה התורה היא "ביא קר" בו ויתכפר לו" (מדרש), כי קרבן מכפר על השוגג (ד"ה דרשו בסו"מ קונטרסים ח"א תרצ"א פ"ב). וגם לפי גירסת הילקוט (שם) "ביא אשם ויתכפר לו" נאשם בא על המויד — זהו דוקא כשעושה תשובה, וע"י תשובה זו נעשים הזדונות כשגגות ואז מהני הקרבן (אוה"ת יו"כ ס"ע איתקנו ואילן. וראה ס' המצות להצ"צ מצות עגלה ערופה). וראה לקו"ש שם ע' 1152 בהערה, שגם תשובה זו היא למעלה מהתורה ורק שמתגלית על ידה. עיי"ש. וראה לקמן הערה 65.

59) ב"ר פ"א, ד. לקו"ת שה"ש טז, ב. ובכ"מ.

60) ראה גם לקו"ש ח"ז ע' 23, שהכח שבתשובה להפך זדונות לזכיות הוא — לפי שהיא באה מצד עצם הנשמה. וש"נ.

61) שהרי מה שזדונות נעשים כזכיות הכונה היא — לניצוצות הקדושה שבהם (ראה לקו"ש ח"ז שם); ואילו בוועל ארמית, הרי עושה מכה הקדושה שבו — רע ועובר כוכבים גמור.

62) אלא שמי"מ, מכיון שגילוי כל ענין הוא ע"י "תורה אור", נאמר בתורה גם

כי יסיר את בנך",  
ואולי י"ל, שההפרש בין בחירה זו לכל-לות ענין הבחירה (שנלקחה מבחי' גבוה מאד), הוא דוגמת ההפרש דקנאין פוגעין לכללות ענין המס"ג (ראה לקמן הערה 65).

און אויך פרשת הקרבנות, וועלכע ענדיקט זיך כנ"ל מיט "ביום השמיני עצרת תהי' לכם", איז מדגיש די הבדלה שבין ישראל לעמים, ווי עס ברענגט זיך יי דערויף דער פסוק יי "יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך" יי.

געציילט מיט דער זעלבער צאל — איינס — דריקט אויס דעם עצם פון אידן ווי זיי זיינען העכער פון תורה יי; אויך חלוקת הארץ, איז (נוסף לזה) וואס זי דריקט אויס די הבדלה שבין ישראל לעמים, ווי דער דין איז, און מען טאר ניט אוועקגעבן אדער פאר קויפן פון ארץ ישראל צו אה"ע יי — איז נוסף לזה, די חלוקה פון א"י איז געווען דורך גורל, וואס ענין הגורל באווייזט יי אויף בחי' עצם ה' נשמה שלמעלה מטעם ודעת יי ;

(משיחת ש"פ 9 בלק תשכ"ה)

(67) ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1022. לעיל ע' 3.  
 (68) רמב"ם הלי' ע"ז פ"י ה"ג וד'. (ובה"ו שם כתב "כל הדברים האלו . . . בזמן שגלו ישראל כו' או שיד עכו"ם תקיפה כו' אבל כו").  
 (69) ועפ"ז תובן שייכות ה"מנין" לחלוקת הארץ (ראה רש"י פנחס כו, סב) בפני מיות הענינים — כי שניהם שייכים לבחי' העצם שלמעלה מטו"ד.  
 (70) אנה"ק סוס"ז, אוה"ת ר"פ פנחס. וראה לקו"ש ח"ב ע' 346 ואילך.

(71) שמו"ר ופס"ו, כג.

(72) משלי ה, יו.

(73) ראה ד"ה ביוהשמע"צ תשכ"ח (וראה גם ד"ה ביוהשמע"צ תשי"ז) שהכוונה ב"יהיו לך לבדך" — אף שכל המצות ניתנו לישראל דוקא — הוא, שהענין דשמע"צ הוא מצד עצם הנשמה שלמעלה מבחי' הבירורים (מה"זורים), עיי"ש. ועפ"ז, השייכות ה"ביום השמע"צ תהי' לכם" ל"פנחס" היא לא רק מצד ענין ההבדלה שבין ישראל לעמים, אלא גם מצד מדריגת עצם הנשמה.

## פִּינְחָס

כו" קען מען בלויז אַרויסדרינגען, אַז עמעצער האָט אים מבזה געווען; ס'איז אָבער דערפון ניטאָ קיין משׁ מעות ווער עס האָט מבזה געווען. און אויב אַזוי וואָלט מען דאָך לכאורה געדאַרפט בעסער אָננעמען, אַז דאָס האָבן אים מבזה געווען בלויז בני שמעון<sup>5</sup> (היות אַז זיי האָבן אויף אים געהאַט פאַרדרוס צוליב דעם וואָס ער האָט גע'הרג'עט זייער נשיא); אָבער בנוגע די אַנדערע שבטים, לייגט זיך אויפן שכל, אַז וויבאַלד אויך זיי האָבן געהאַט גרויס צער פון מעשה זמרי (ווי עס ווערט דערציילט אין דער פריערדיקער סדרה<sup>6</sup>, אַז בעת זמרי איז געקומען מיט דער מדינית איז „געו כולם בבכ׳“), זיינען זיי זיכער געווען איינשטימיק מיט דעם וואָס פנחס האָט געטאָן — ובפרט נאָכדעם ווי אַט־די פעולה האָט געבראַכט פאַר זיי די תוצאה פון „ותעצר המגיפה מעל בני ישראל“<sup>7</sup>. פון וואָנען נעמט עס רש״י „שהיו השבטים מבזין אותו“, אַז אויך אַנדערע שבטים האָבן אים מבזה געווען<sup>8</sup>?

(ב) יתרו האָט ניט בלויז מפטם געׁ ווען עגלים לע״ז, נאָר ער האָט אויך געדינט אַלע ע״ז פון דער וועלט<sup>9</sup>.

א. בתחלת הסדרה איז רש״י מעׁ תיק פון פסוק: „פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן“ און איז דערױף מפרשׁ: „לפי שהיו השבטים מבזין אותו ה־ ראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלים לע״ז והרגׁ נשיא שבט מ־ ישראל, לפיכך בא הכתוב ויחסו אחר אהרןׁ“.

וואָס איז דאָ קשה אין די ווערטער „פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן“ וואָס רש״י מאַכט דאָס רעכט מיט זיין פיׁ אויף זיי? אין פשטות איז דער ביאור אין דעם: מיט עטליכע פסוקים פרי־ער<sup>10</sup>, שטייט „וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן“ — וואָס דאַרף דער פסוק דאָ נאָכאַמאָל איבער'חורן זיין יחוס? אויף דעם ענטפערט רש״י, אַז די שבטים האָבן אים מבזה געווען מיט אַן ענין פון היפּן היחוס, דערי־בער קומט דער פסוק און איז מדגיש זיין געהויבענעם יחוס דורך אויסרע־כענען דאָס נאָכאַמאָל.

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין:

(א) פון דעם וואָס „בא הכתוב ויחסו

1) כ״ה בסנה׳ פב, ב. במדב׳ר פכ״א, ג. אבל רש״י משנה מלשון הגמרא והמדרש כדלקמן הערה 13.

2) כ״ה ברוב הדפוסים (ובסנה׳ שם). ובכמה דפוסים (וכן הובא ברא״ם כאן): יהרוג כר׳.

3) בלק כה, ז.

4) אבל בפעם הראשונה — לא קשה מ״ש „בן אלעזר גויׁ“ — מדלא פירש שם רש״י דבר (וראה רא״ם כאן, חדא״ג מהר׳ ש״א לסנה׳ שם). ולהעיר מפרשׁי ויקהל (לה, ל. לד) „חור — בנה של מרים ה׳, ואהליאב — משבט דן כר״י“ — ואינו מפרש זה בפי תשא (לא, ב. ו) שלפנ״ו. — וראה לק״ש חלק לא ע׳ 211 ואילך.

5) כבספרי ס״פ בלק.

6) כה, ו ופרשׁי.

7) שם, ח.

8) וגם: מזה שהכתוב מייחסו, מוכח רק שהיו מזולזין בו (כבספרי שם. ילקו״ש כאן. ויק״ר פל״ג, ד), ומגיל לרשׁי שהיו מבזין אותו?

9) ועד „שלא הגיח ע״ז שלא עבדה“ (רשׁי יתרו יח, יא. מתנחומא יתרו ז).

ווערט נאָכמער פאַרגרעסערט זיין יחוס — ס'איז דאָך אָבער קלאַר, אַז אויך „בן אלעזר“ אַליין איז אַ גרויסער יחוס (וואַרום אלעזר איז געווען דער סגן כה"ג יי. נאָך מער: דאָ במעשה שטיים, וואָס איז געווען לאַחרי פטירת אהרן, איז אלעזר געווען דער כה"ג יי) — אָבער פון דעם וואָס רש"י זאָגט „ויחוסו אחר אהרן“, איז משמע יי אַז דער יחוס פון פנחס'ן איז בלויז וואָס ער איז בן בנו של אהרן?

(ה) אויב רש"י שרייבט שוין יע „אחר אהרן“, האָט ער דאָס לכאורה געדאַרפט שרייבן כל' הכתוב: „(אחר) אהרן הכהן“? אשר על כן מוז מען זאָגן, אַז דערמיט וואָס רש"י איז משמייט דעם וואָרט „הכהן“ מיינט ער צו לאָזן הערן, אַז אַט די מעלה פון „אהרן“ וואָס צוליב איר פאַרבינדט דאָ דער פסוק דעם יחוס פון פנחס מיט אהרן, באַשטייט ניט אין זיין כהונה, נאָר אין אַנדערע ענינים פון אהרן יי.

(און לויט'ן מדרש — איז ער געווען אַ כומר לע"ז יי) — איז אויב די שבטים האָבן געוואַלט מבזה זיין פנחס'ן, האָבן זיי דאָך אים געקענט פאַרשעמען מיט אַ גרעסערן בויזן, אַז אבי אמו איז געווען אַ געצנדיגער פון אַלע ע"ז שבעולם (און אפילו אַ כומר לע"ז), און ניט בלויז „שפיטם עגלים כו“?

(ג) אין דעם עצם בויזן, אַז דער זיידע האָט מפּטם געווען עגלים לע"ז, איז דאָך לכאורה ניטאָ קיין אונטער-שייד צי ער איז אבי אמו אָדער אבי אביו, האָט דאָך רש"י געקענט מקצר זיין בלשונו און זאָגן: „זקנו“ — פאַרוואָס דאַרף ער אַנקומען צו צוויי ווערטער \*? און (ועיקר) אַריינגיין אין פרטים וועלכע זיינען דאָ ניט נוגע און זאָגן „אבי אמו“ (ובפרט אַז דאָ קען דאָך ניט זיין קיין ספק וועמען מען מיינט — ווייל אבי אביו איז דאָך אהרן)?

(ד) אויב רש"י וואַלט דאָ געמיינט נאָר צו מסביר זיין פאַרוואָס דער פסוק רעכנט אויס דעם יחוס פון פנחס'ן (אַ צווייטן מאָל), וואַלט געווען גענוג ווען רש"י פירט אויס „לפיכך בא הכתוב ויחוסו“, וואָס איז נאָך רש"י מוסיף אויסצוטייטשן צו וועמען דער פסוק מיינט צו מייחס זיין — (ויחוסו) אחר אהרן'?

נאָך אַ שטאַרקערע קשיא: אמת טאַקע אַז דערמיט וואָס דער פסוק איז מוסיף „בן אהרן הכהן“, אַז פנחס איז ניט נאָר אַ זון פון אלעזר, נאָר אויך אַן אייניקל פון אהרן הכהן.

(10) שמו"ר פ"א, לב. תנחומא שמות יא. ועוד. (ורמב"ן שמות ב, טו. אבל ראה פרש"י שם. ויגש מז, כב).

\* (10) ראה עירובין נג, סע"ב: הי' לך לומר באיזה.

(11) רש"י חקת יט, ג.

(12) שם כ, כו ופרש"י שם.

(13) דאל"כ, הו"ל לרש"י לכתוב רק „בא הכתוב ויחוסו“, או — כלשון הפסוק (וב' פרט ש"כ"ה גם בסנה' ובמדב"ר שם וכו') „ויחוסו פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן“, וממה משמייט „בן אלעזר“ „והכהן“ (ומשנה מלשון הגמרא ומדרש), מוכח כבפנים.

(14) ומה רש"י מעתיק מהכתוב גם תיבת „הכהן“ — י"ל, שהוא בכדי להודיש שהנס שנאמר בכתוב „הכהן“, כוונת הכתוב היא — ליחסו אחרי אהרן (וראה לקו"ש ח"ז ע' 95, שדרכו של רש"י להעתיק לפעמים גם התיבות המוכיחות לכאורה דאָ כפירושו — בכדי להורות שלמרות זה — הפ"י צ"ל כו').

וזהו גם הטעם מה שמעתיק התיבות „בן אלעזר“ — בכדי להשמיענו שאף שנאמר „בן אלעזר“ — הכוונה היא בכדי לייחסו אחר אהרן.

”לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל“<sup>17</sup> און פון צווישן אלע אידן איז בלויז פנחס געווען דער איינציגער קער וואָס האָט מקנא געווען קנאת ה' —

[ אין דער צייט ווען אויך אנדערע אידן האָבן מסתם געוואוסט די הלכה פון „הבועל ארמית קנאין פוגעין בו“<sup>18</sup>; און אַוודאי האָט עס משה גע׳וואוסט, ווי פנחס גופא האָט געזאָגט צו משה׳ן: „מקובלני מנך כו“<sup>19</sup> ] — איז עס דאָך אַ זלזול גדול בכבודן של ישראל ובכבודו של משה!

און דאָס איז געווען די סיבה וואָס די שבטים האָבן מבזה געווען פנחס׳ן און גע׳טענה׳ט אַז דאָס וואָס ער האָט גע׳הרג׳עט זמרי איז ביי אים געקור מען ניט אויסשליסליך מחמת קנאת ה', נאָר אין דעם איז געווען אויך אַרײַנגעמישט<sup>20</sup> עפעס אַנדערש:

„אבי אמר“ האָט מפטם געווען עגלים לע״ז — און אַזאַ הנהגה, מפטם צו זיין אָן עגל מיט אָן אויסדריקלעכן ציל, בכדי צו שעכטן אים דערנאָך, ליגט אין דעם אָן אכזריות גדולה ביותר<sup>21</sup>

(17) בלק כה, ו.

(18) שהרי ב„סדר המשנה“ (רש״י תשא לה, לב) ה׳ פנחס שוה ל„כל העם“.

(19) ופשוט שלא עלה על דעתם, שנת׳ עלמה הלכה ממשה (ומכל בני׳) „כדי שיבא פנחס ויטול את הראוי לו“ (רש״י לעיל כה, ו).

(20) אבל אין לומר שחשדו, שכל הסיבה להריגתו של זמרי ה׳ רק לפי שהוא „בן פוטי“ — כי אז לא היו נעשים לו „הרבה נסים“, אלא שחשבו שיש בזה הערובות גם מטבעו הוא (ע״ד המבואר בתו״א יט, ג. ד״ח פא, ב ואילך. וראה גם בהנסמן בהערה 25).

(21) ומ״ש רש״י „פיטם עגלים לע״ז“ (ולא „למית׳ה סתם, י״ל: א) בפשטו, לפי שפיטום העגלים לשחטם ה׳ רק לע״ז (ראה פרש״י וראו ו, כה), אבל ההדגשה בזה היא

אָבער לפי זה איז ניט מובן: אין פסוק שטייט דאָך בפירוש „פנחס גו׳ בן אהרן הכהן“, היינט פון וואָנעט נעמט רש״י אַז אין דעם „בא הכתוב ויחסו“ איז ניט נוגע וואָס אהרן איז געווען אַ כהן?<sup>22</sup>

(ו) נוסף צו די אַלע דיוקים הנ״ל, דאָרף מען אויך פאַרשטיין: אין וואָס איז בכלל באַשטאַנען די טענה פון די שבטים „הראיתם בן פוטי זה כו“? אויב זיי האָבן געהאַלטן אַז פנחס האָט זמרי׳ן ניט געטאַרט הרגענען — צי צוליב דעם וואָס זיי האָבן ניט גע׳וואוסט די הלכה „הבועל ארמית קנאין פוגעין בו“, אָדער ווייל זיי האָבן גע׳האַלטן אַז פנחס איז ניט קיין „קנאי“ (ד.ה. ער טוט עס ניט מחמת קנאת ה', נאָר מצד אַנדערע סיבות) — האָבן זיי דאָך אים געדאַרפט מבזה זיין בעיקר דערמיט וואָס ער אַליין האָט עובר געווען אויף איסור רציחה, און ניט בלויז מיט דעם וואָס זיין זיידע האָט מפטם געווען עגלים לע״ז; און אויב זיי האָבן געהאַלטן אַז ער האָט יע געמעגט (און געדאַרפט) הרגענען זמרי׳ן<sup>23</sup>, וויסנדיק דעם דין הבועל ארמית כו, איז דאָך בכלל גיטאָ קיין אָרט פאַר זייער מבזה זיין אים דער׳מיט וואָס ער איז „בן פוטי וכו“?

ב. איז דער ביאור אין דעם, אַז דערמיט וואָס די שבטים האָבן מבזה געווען פנחס׳ן, זיינען זיי געווען אויסן צו איינשטעלן זיך פאַרן כבוד פון אַלע אַנדערע אידן און פאַרן כבוד פון משה רבינו:

זמרי האָט דאָך געבראַכט די מדינת

(15) וגם: לפי פרש״י — מדוע נאמר בכתוב „הכהן“?

(16) כדפרש״י ס״פ בלק „וראו כולם שלא לחנם הרגם“. וראה לעיל ע׳ 152 ואילך.



זיין טבע האכזריות האַט אים מיט־  
געהאַלפן אין דעם<sup>25</sup>.

און דערפאַר זאָגט רש"י "שהיו ה־  
שבטים מבזין אותו" — און ניט "שהיו  
בני שמעון מבזין אותו" — וואָרום  
וויבאַלד אַז דער "מבזין אותו" איז  
געווען צוליבן איינשטעלן זיך (ניט  
פאַר זמרי'ן, נאָר) פאַרן כבוד פון משה  
רבינו און כלל ישראל, איז דאָך מס־  
חבר צו זאָגן, אַז דאָס האָבן געטאַן  
אַלע שבטים.

ג. לכאורה קען מען פרעגן אויף  
דעם: וואָלטן זיי געמיינט אים סתם  
אַזוי צו מבזה זיין, דערנידעריקן,  
וואָלט געווען פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י  
איז מדגיש "והרג נשיא שבט מיש־  
ראל", ווייל הרג'ענען אַ נשיא, ובררט  
אַז דער הורג איז פון אַ נידעריקן  
אַפּשטאַם, איז אַ גרעסערער בזיון  
(אע"פֿ אַז בנוגע דער איסור רציחה  
גופא איז קיין נפק"מ ניט ווער וועמען  
הרג'עט); וויבאַלד אָבער אַז מיט זיי־  
ער מבזה זיין אים "הראיתם בן פוטי  
כו'" האָבן זיי געמיינט צו אַנדייטן  
אויף זיין טבע האכזריות — איז וואָס  
גיט דאָ צו (אין דעם בזיון) זייער  
אויפּוואַרפן אַז ער האָט גע'הרג'עט אַ  
נשיא, איז דען דאָס הרג'ענען אַ נשיא  
אַ גרעסערע אכזריות ווי סתם אַ אידן?  
אין אמת'ן אָבער איז עס קיין קשיא  
ניט, ווייל אויך דער בזיון וואָס האָט  
געמיינט צו מדגיש זיין די "אכזריות"

(25) ראה דרמ"צ פט, ב. ד"ה אתה הב־  
דלת תש"ו פכ"א. לקו"ש ח"א ע' 134.  
ולהעיר ממה שאין מושיבין בסנהדרין אלו  
יש בהן אכזריות (רמב"ם הל' סנה' פ"ב  
ה"ג) — גם כשהן "חכמים ונבונים מופלגין  
בחכמת התורה בעלי דיעה מרובה... בודמין  
לך (למשה) בחכמה וביראה ובחס" (ראה  
שם ה"א) — כי מצד טבע האכזריות שבהן,  
עלולים להטות את הדין לחוב.

(און ווי מ'קען עס פאַרשטיין אין  
פשטות<sup>26</sup>, אַז ביים הרג'ענען עמעצן,  
איז דערביי ניטאָ אַזאַ מאָס פון אכ־  
זריות ווי אין פאַל, ווען מען טוט  
מיט אים כלומר'שט גוטס, מען איז  
אים "מפּטם", און דערביי האָט מען  
אין זיגען אים צוגרייטן דורך דעם  
צום אומצוברענגען)

— און וויבאַלד אַז אבי אמו האָט  
געהאַט אין זיך אַזאַ טבע פון אכזריות,  
איז זי מסתמא אויך אַריבערגעקומען  
בירושה צו זיין אייניקל<sup>27</sup> פנחס<sup>28</sup>.  
און דערפאַר (האָבן זיי גע'טענה'ט)  
איז דוקא פנחס נתעורר געוואָרן מיט  
אַט די קנאות צו הרג'ענען זמרי'ן —  
בעת אַלע אידן און אפילו משה רבינו  
האָבן עס ניט געטאַן — ווייל (אויך)

(לא לעז"ז, כ"א) לשחטם עבור ע"ז. (ב)  
ע"ז מוגשת יותר האכזריות (ע"ד פ' ראה  
יב, לא ופרש"י שם, ג.) גם בזה הדגישו  
שאנו מתייחס לאהרן, כולקמן הערה 34.  
(22) וע"ד פרש"י "אומרים לו לחמור טול  
כור שעורים ונחתוך ראשך" (בהעלותך יא,  
כב), ולהעיר מהדיוע (ראה שער היחוד  
לאדמוה"א) פכ"ב. תו"ח בראשית מ, ב  
ואילך, וראה גם לקו"ת ראה כו, ג. סדור  
רסד, ג. ובכ"מ) שחטד שבגבורה, כמו "מש־  
לם לשונאיו אל פניו להאבדו" — קשה  
יותר מגבורה עצמה.

(23) שלכן בכמה כתובים מייחסים ג' דו־  
רות. ולהעיר ממש"ג, עטרת זקנים בני בנים  
(משלי יז, ו) וממה שכן בנו של נחור  
נקרא ג"כ נחור (נח יא, כו), ואכ"מ.  
(24) וע"פ המבואר ברז"ל (סנה' פב, ריש  
ע"ב, במדבר פ"ב, כה, ספרי שם) שכניסת  
פנחס להקובה להרוג את זמרי היתה, ע"י  
שעשה את עצמו כאילו "אף הוא לעשות  
צרכיו ונכנס" (וכן מובן גם בפשטות, שהרי  
לולי זאת לא היו מניחים אותו ליכנס  
לקובה) — י"ל, שהדיוק פוטם עגלים לע"ז  
(ולא המית עגלים לע"ז) הוא (לא רק בכדי  
להדגיש את גודל האכזריות, כ"א גם) לפי  
שהתדמות של פנחס לבני שמעון "לעשות  
צרכיו" בכדי להרוג את הנשיא שלהם —  
היא בדוגמת פוטם עגלים בכדי להמיתם.

צוליב דעם גופא וואָס דער איש החסד איז דער סאַמע ה'פּן פון אים, דערייִ בער קען ער אים ניט סובל זיין, און ער איז צו אים מער אכזריות/דיק ווי צו אַנדערע מענטשן.

און דערפאַר האָבן די שבטים מד־גיש געווען „הרג נשיא כו“, ווייל דאָס איז געווען (לדעתם) אַ הסברה נוספת פאַרוואָס ס'האָט זיך ביי פנחס'ן דערוועקט אַט די אכזריות: דאָס וואָס זמרי איז געווען אַ נשיא — אַן איש החסד וואָס האָט איינגעשטעלט זיין לעבן (לויט זייער מיינונג <sup>27</sup>) פאַר זיין שבט — דאָס האָט פנחס ניט געקענט (לפי סברתם) סובל זיין, און דאָס האָט אַרויסגערופּן זיין מדת האכזריות.

ה. עס ווערט דאָך אָבער אַ שאלה: אויך אהרן, דער איש החסד (כדלהלן סעיף ו'), איז דער זיידע פון פנחס'ן — היינט ווי האָבן די שבטים געקאָנט טענה'ן אַן פנחס האָט אין זיך אַזוי פיל אכזריות, מער ווי אַלע אַנדערע אידן, דווקא מצד דעם צווייטן זיידן, יתרו <sup>28</sup>?

און דאָס באַוואַרנט רש"י, אַן אין זייער מייחס זיין אים צו יתרו'ן האָבן

27) ראה לקמן סעיף י"ד.

28) ואף שפּוּש (גם באם „אבי אמו“ ו„אבי אביו“ היו שווים בזה) שתכונותיו של אדם תלויות בין במשפּחת אביו בין במשפּחת אמו, ומכיון שדוקא פנחס נתעורר בקנאות (ואפילו לא משה) ה"ו עצמו מוכיח לכאורה שזה בא מצד התכונות שירש מיתרו — בכ"ז מדגיש רש"י „אבי אמו“: א) בכדי להכריח יותר את טענתם. ב) אלולי הדגשת רש"י „אבי אמו“, היו חושבים שאמו היא „מזרע יתרו“ (ראה הערה הבאה), ואז הי' קרוב לאהרן יותר מליתרו, ובמילא, לא היתה מתקבלת כלל טענתם „הראיתם בן פוטי כו“ (אף שבדוקא י"ל שחלק קטן שבהעלם כו' נתעורר וכו'). ולכן מדגיש רש"י „אבי אמו“, שיתרו הי' אבי אמו ממש (ולא אביו דאביו (או דאימיו) של אמו).

פון פנחס, איז געוואָרן פאַרגרעסערט דורך זייער מדגיש זיין אַז ער האָט גע'הרג'עט אַ נשיא:

אַ נשיא איז ענינו צו פאַרזאָרגן זיין גאַנצן שבט מיט אַלע נויטיקייטן <sup>26</sup>. — און אַזוי איז עס אויך געווען ביי דער מעשה זמרי, אַז ער האָט דאָס געטאָן צוליב ראַטעווען זיין שבט. ווי רש"י זאָגט פריער <sup>27</sup>, אַז בעת ש„נת־קבצו שבטו של שמעון אצל זמרי שהי' נשיא שלהם ואמרו לו אנו נידר־נים למיתה כו“, דאָן דוקא — „ויקרב את המדינית“ (און עס קען דאָך זיין אַז אויך ער האָט געוואוסט דעם דין פון „קנאין פוגעין בו“ און אַזוי אַרום איינגעשטעלט זיין לעבן), בכדי צו ראַטעווען זיין שבט.

דערפאַר האָבן זיי מדגיש געווען „והרג נשיא“, ווייל מאַכנדיק בולט דעם אונטערשייד צווישן דעם רוצח מיטן הרוג — אַז דער רוצח איז אַן אכזרי און דער נרצח איז אַן איש החסד (ובפרט, ווען אויך די פעולה צוליב וועלכע מ'האָט אים גע'הרג'עט איז געטאָן געוואָרן מיט אַ כוונה פון חסד) — פאַרגרעסערט עס נאָכמער דעם בויון.

ד. נאָך אַן ענין אין דעם: הגם אַז דער איש אכזרי בטבע באַציט זיך צו אַלעמען באכזריות <sup>26</sup>, דריקט זיך אָבער אויס זיין אכזריות גאָר באַזונ־דער דווקא כלפי אַן איש החסד. וואָרום

26) ראה רש"י מסעי לה, יו: כל נשיא ונשיא אפּוטרופּוס לשבטו. (וראה גם במדב"ר פ"ט, כו, שהיו הנשיאים . . מושכּין במ־טותיהן כאו"א לשבטו כו). וראה בפרש"י לפר"ו „הנשיא הוא הכל“ (חקת כא, כא). ולהעיר, שגם מה שזכור להיות נשיאים, הוא לפי ש„היו מוכים עליהם“ (פרש"י נשא ז, ב).

26\*) להעיר מסד"ה אשר ברא (קונט) דרושי חתונה, תרפ"ט.

אין אַ גרעסערער מאָס די תּכּוּנוֹת פּון איר פּאָטער יתרו — „אבי אמו“ ווי פון איר מוטער און אויך ווי די ענלעכקייט פון פּנחס' פּאָטער צו זיין פּאָטער — אהרן<sup>31</sup>.

ו. אויף דעם האָט דער אויבער־שטער געענטפּערט: „פּנחס בן אלעזר בן אהרן (הכהן)“, אַז די קנאות פון פּנחס נעמט זיך (ניט דערפון וואָס ער איז אַ „בן פּוטי“, נאָר דוקא פון דעם וואָס ער איז „בן אהרן“: נאָר צוליב דעם וואָס ער האָט אין זיך די תּכּוּנוֹת פון אהרן — „רודף שלום ומטיל אהבה בין בעלי מריבה“<sup>32</sup>, איז ער דערפאַר נתעורר געוואָרן צו מאַכן שלום צווישן אידן מיטן אויבערשטן — „השיב את חמתי מעל בני ישראל“.

און דערפאַר איז רש"י מסיים „בא הכתוב ויחסו אחר אהרן“ — ווייל דערמיט לערנט ער אונז צוויי זאַכן: א) די ווערטער „בן אלעזר“ קומען בלויז אַלס הקדמה צו „בן אהרן“ — אָבער ניט מיט דער כּוונה אים צו מייחס זיין (אויך) צו אלעזר'ן גופא — ווייל צום ענטפּער אויף דער טענה „הראיתם בן פּוטי כּו“ איז נוגע בלויז אַרויסצוברענגען זיין אָפּשטאַם פון אהרן וואָס איז געווען אַ „רודף שלום ומטיל אהבה כּו“.

ב) הגם אין פּסוק שטייט „בן אהרן הכהן“, איז אָבער צום „בא הכתוב ויחסו“ (וואָס קומט אַלס ענטפּער אויף דער טענה „הראיתם בן פּוטי כּו“) נוגע בלויז די טבע פון אהרן מצד עצמו, זיין מדה פון רודף שלום כּו.

31) להעיר מ'היום יום' ע' נו, ולהעיר שסברא זו הובאה גם להלכה (ראה פמ"ג באשל אברהם א"ת סקכ"ח קס"ב), אבל בתוס' (ד"ה אלא — ב"ב שם) משמע להיפך.

32) רש"י חקת כ, כט.

זיי געזאָגט (ניט „זקנו“ סתם, נאָר) „אבי אמו“<sup>33</sup>: ע"פ טבע דאָרף אויס־קומען (האָבן זיי גע'טענה'ט), אַז ער האָט בירושה די תּכּוּנוֹת פון אבי אמו מער ווי פון אבי אביו, ווייל — „אשה מזרעת תחלה יולדת זכר“<sup>34</sup> און ער איז דעריבער מיט זיין נאָטור מער נוטה און ענלעך צו זיין מוטער איידער צו זיין פּאָטער; און ביי זיין מוטער ווידער, מצד „איש מזרע תחלה יולדת נקבה“<sup>35</sup> דריקן זיך ביי איר אויס

29) במפרשי רש"י כאן, שהכוונה ב„אבי אמו“ היא לאו דוקא, וכבגמרא סוטה (מג, א) וב"ב (ק, א). [ועפ"י, ה"י פנחס קרוב לאהרן יותר מליתרון]. אבל ע"פ הכלל דרש"י מפרש הכתובים (גם) לבן חמש למקרא ופשוטו של מקרא — הרי לא יכתוב כוונתו (רק) ברמז וכן לא יסמוך בפירושו עה"ת שיתפשו בש"ס וכו' למה נכתוב, ולכן גלפעיג' דרש"י „אבי אמו“ הוא כפשוטו.

[ואין סתירה לזה ממש רש"י (וארא ו, כה, מטות לא, ו) מורע יוסף — כי גם בת יתרו יכולה להיות מזרע יוסף, ואף שבפי' מטות שם כותב „יוסף אבי אמו“ (אותו ה"ל שכותב כאן גבי יתרו) — הרי ביאר בעצמו תומכי: „שהיתה אמו של פנחס משל יוסף“ (ולא „בת יוסף“)].

ווי"ל, שהוכחת רש"י לזה שיתרו הי' אבי אמו של פנחס [כי פשוט שבאם לא הי' לזה הוכחה ממקום אחר, לא הי' רש"י מחזק זאת בכדי להסביר במה היו השב"טים מבין אותן]: פשטות הלשון „מבנות פוטיאל“ היא — בתו של פוטיאל, אלא שמכיון ש„פוטיאל“ קאי על ב' אנשים — יתרו ויוסף — ובהכרח לומר (בנוגע לאחד מהם עכ"פ) שהכוונה ב„בנות“ היא לזרעה, הרי אין הוכחה משם כלל אם היתה בתו של יתרו או רק מזרעו, ולכן בפירוש הכתוב „מבנות פוטיאל“ (בפ' וארא שם, וגם בפ' מטות שם) כותב „מזרע“ בשני

הס. משא"כ בפירושנו, הרי מזה עצמו שהיו השבטים מבין אותן, מוכח שכונת הכתוב „בנות פוטיאל“ היא — כפשטות הלשון, (שבנוגע לאחד מהם) היתה בתו של פוטיאל, והיינו — בנוגע ליתרו.

30) פרש"י ויגש מו טו.

בוֹעַל אַרְמִית (וּוָאס דַּעַם טַעַם פּוֹן „לא תתחתן בם“<sup>35</sup> איז „כי יסיר גו' ועבדן אלקים אחרים“<sup>36</sup>), ובפרט — מער ווי אַלע אידן וועלכע זיינען בני אברהם יצחק ויעקב פון ביידע צדדים].

און עפ"ז וואָלט געווען פאַרשטאַנ־דיק וואָס דער פּסוק איז מדגיש ביי זיין יחוס „בן אהרן הכהן“, אַז אדרבה: ביי אים זיינען (ניט די תּכּוּנוֹת פּוֹן יתרו, נאָר) די תּכּוּנוֹת פּוֹן אהרן וואָס איז ניט סתּם עובד ה', נאָר אַ כּהן צום אויבערשטן. ועוד: לויט דעם פירוש וואָלט אויך „בן אלעזר“ געװען אַן ענטפּער אַף טענת השבטים. פאַרוואָס לערנט רש"י „שפיטם עגלים כו'“ וואָס לויט דעם איז ניט גלאַטיק דער וואָרט „הכהן“ וכו'?

איז שתי תשובות בזה ז׳:

(א) וויבאלד אַז ע"ז האָט צו טאָן מיט „דיעות“ (ניט ווי אכזריות וואָס איז שייך צו די תּכּוּנוֹת און טבע המדות), איז עס דערײַבער אַ זאָך וואָס גיט זיך ניט איבער בירושה פון עלטערן צו קינדער; און אויב יתרו אַליין איז געקומען צו דער הכרה „עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האל־קים“, און ס'איז ביי אים גופא ניט פאַרבליבן<sup>37</sup> קיין שמץ פון ע"ז — איז אַוודאי ניטאָ קיין סברא צו זאָגן

און ניט<sup>38</sup> דאָס וואָס ער איז געווען אַ כּהן<sup>39</sup>.

ז. לכּאֹרֶה קען מען פרעגן: ווי־באַלד אַז אין פּסוק שטייט „בן אלעזר בן אהרן הכהן“, איז פון וואָנען נעמט רש"י דעם הכרה צו לערנען אַז די שבטים מיט זייער מבזה זיין אים אַלס „בן פּוּטִי“ האָבן געמיינט די טבע האכזריות פון יתרו (שפיטם עג־לים). וואָס לויט דעם איז דער וואָרט „הכהן“ פון פּסוק ניט אַזוי גלאַטיק — מען קען דאָך לערנען אַז זיי האָבן געמיינט דאָס וואָס יתרו האָט געדינט אַלע ע"ז

[וואָס אויך דער ענין פון יתרו'ן וואָלט מסביר געווען טענת השבטים: וויבאלד אַז אבי אמו איז געווען עובד כל הע"ז, לייגט זיך ניט אויפן שכל אַז אים זאָל פאַראַרן דער איסור פון

33) שלכן בפי חקת שם וכן באבות פ"א מ"ב (ובתניא פ"ב), לא נאמר „הכהן“ (אף שכהן הוא איש החסד).

34) ומה שבכתוב נאמר „הכהן“ — י"ל (ע"ד הג"ל בהערה 14 בנוגע לפרש"י), שזה שייך לטענת השבטים: מזה שאהרן וכל צאצאיו היו כהנים לבד מפנחס (ראה רש"י כה, יג), ה"י להם הוכחה נוספת שטבעו תלוי בהטבע של אבי אמו \* (שפיטם עגלים ע"ז — היפך כהן לה'). בסגנון אחר: פנחס . . . (הוא) בן אהרן (אעפ"י שאהרן הוא) כהן. וע"ד פרש"י (ויחי מה, ז) ואעפ"י כו'. ועוד.

35) שהאיסור דבוֹעַל אַרְמִית שייך ל„לא תתחתן בם“ (ואתחתן זו, ג. וראה רמב"ם ה"ל אסו"ב פ"י"ב ה"ז).

36) ואתחנן שם, ג"ד.

37) ונוסף לזה: מכיון שלא נתכה פני חס או, הרי אדרבה, כשנעשה (וע"י שנעשה) אהרן כהן, נפסק יחס פנחס אחריו, כג"ל הערה 34.

38) משא"כ בנוגע טבע המדות — ראה אה"ת ח"ש ככג, סע"א. ולהעיר מעדות (פ"ב מ"ט) האב זוכה לבן כו'. וברע"ב שם: שקרוב טבע הבן להיות דומה לטבע האב.

\* ראה ע"ד ז' במשכיל לדוד כאן. ומפרש, שכוונת רש"י ב„בא הכתוב ויחסו אחר אהרן“ היא ש„מכאן והלאה גם הוא יהי כהן לעולם כמו אביו ומעתה נסתלק מעליו עקשות פה ולוות שפתיים“. אבל: (א) מש׳ מעות פשטות הכתובים היא ש„והייתה לו גו' ברית כהונת עולם“ הוא שכר על „השיב את חמתי . . . בקנאו את קנאתי“ — ולא בכדי להסיר לזות שפתיים. (ב) לפי פירושו, מכש"כ דהו"ל לרש"י להוסיף גם „הכהן“.

(ובפרט לויטן פירוש הפנימי אין מתוך שלא לשמה בא לשמה, אז דאָס וואָס ער וועט שפעטער קומען צו „לשמה“, איז דאָס דערפאַר וואָס אויך איצט איז דער „שלא לשמה“ נאָר בחיצוניות אַזוי, אָבער דער „תוך“ און פנימיות פון דעם איז לשמה<sup>42</sup>; און דעריבער איז „מתוך שלא לשמה“ — פון זיין פנימיות'דיקן „תוך“ (לשמה) וואָס זיין תומצ״ „שלא לשמה“ אַנט־האַלט אין זיך, איז ער „בא לשמה“ — אז דער באַהאַלטענער פנימיות, קומט שפעטער אויך בגלוי).

(ב) וויבאַלד אז דער שו״ע הייסט אים לערנען און מקיים זיין מצות, טאָר מען אים ניט מבטל זיין, ווייל דורך דעם איז דאָך עלול ער זאָל אויפהערן צו לערנען וכו'. מען דאַרף אים בלויז מעורר זיין אָז ער זאָל אָנהויבן לערנען לשמה, אָז ביי אים זאָל זיך וואָס גיכער אויפּטאָן דער „בא לשמה“.

(ג) והעיקר: מען קען קיינמאַל ניט וויסן וואָס עס טוט זיך ביי יענעם אין האַרצן — און ווי מען זעט עס קלאָר בענינינו, אָז אפילו די שבטים, טראָץ דעם וואָס זיי האָבן געהאַט אַזעלכע שטאַרקע הוכחות לכאורה אָז פנחס האָט עס געטאָן (אויך) שלא לשמה, האָט דער אויבערשטער — וואָס „ה' יראה ללבב“<sup>43</sup> — מעיד געווען אויף אים אָז דאָס איז ביי אים געקומען בלויז מצד קנאת ה'.

ט. נאָך אַן ענין אין דעם:

אַט די וועלכע זיינען מבטל אַ צווייטן וואָס טוט אַ גוטע זאַך, מיט דער באַ-

42) כּמוּבן מִפּסַק הַרְמַב״ם הַל' גִּירוּשִׁין ספ״ב. וְהַעִיר מ״ב (י, ב). וְשׂוֹנִי. וְרָאָה גַם רשׁ״י שם: הַאֹמֵר סַלַע זֶו לְצֹדֵקָה ע״מ שִׁחִי בְּנִי, הִזֵּן צִדִּיק גְּמוּרָה.  
43) שׂוֹנִי טו, ז.

אָז דאָס האָט זיך איבערגעגעבן צו זיינע קינדער<sup>39</sup>.

(ב) ווען מיטן „בא הכתוב ויחסו“ וואָלט דער פּסוק געמיינט צו שולל זיין פון אים די שייכות צו ע״ז, וואָלט ער געזאָגט בלויז „בן אלעזר“ (וואָס איז דאָך געווען אַ סגן כה״ג און דערנאָך כה״ג) און ניט מוסיף גע״ ווען „בן אהרן“, ווייל אדרבה: וויבאַלד אָז אהרן האָט געהאַט עטוואָס אַ שייכות צום עגל, קומט דאָך במילא אויס, אָז אין דעם ענין פון שלילת ע״ז איז אלעזר מער „מיוחס“ ווי אהרן<sup>40</sup>.

ח. אין פרשׁ״י איז דאָך פאַראַן „יינה של תורה“ — איז די הוראה וואָס מען קען (און דאַרף) אָפּלערנען פון פרשׁ״י דידן, איז מובן גאָר בפשטות:

בשעת מען זעט ווי עמעצער טוט אַ גוטע זאַך, איז אפילו ווען מען האָט כמה וכמה הוכחות וואָס באַווייזן לכאור' מיט אַ סך איבערצייגונג, אָז יענער טוט עס מצד אַ פני' — טאָר מען אים פונדעסטוועגן ניט מבטל זיין, ווייל —

(א) נניח אפילו אָז יענער טוט עס מיט אַ פני' — איז דאָך דאָ אַ פּסוק דין<sup>41</sup> „לעולם יעסוק אדם בתומצ״ אע״פּ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה“ —

39) וּאִף שֶׁגִּירוּאָה עַד עֶשְׂרֵה דְרִי לֹא תְבוּי אַרְמָאָה בַּאֲפִי״ (רשׁ״י יתרו יח, ט) — הַרִי הַאִיסוּר ד'בוֹעַל אַרְמִית״ וד'לֹא תַתֵּחַ תֵּן בֶּם״ — ע״פּ דֶּרֶךְ הַפֶּשֶׁט, הוּא מִטַּעַם „כִּי יִסִּיר גֹּי״ (רָאָה לְקו״ש ח״ה ע' 267 הַעֲרָה 25), וּבְמִלָּא אִיזוּ שִׁיךְ לַתְבוּי אַרְמָאָה״.

40) לַהֲעִיר מִרְשׁׁי חֶקֶת סוּף פִּי״ט ג). מ״א מִיסוּרוֹ שֶׁל רִימ הַדְּרָשׁוֹן.

41) מִסַּחֲמִים ג, ב. וְשׂוֹנִי. וְרָאָה הַל' תַּתֵּחַ לֹאֲהִיז״ו פִּי״ד הִגַּב וּבְקוּ״א שֶׁמ.

ער קען ניט לייזן וואָס יענער האָט אַ מעלה לגבי אים<sup>46</sup>, און איז דערײַ בער יענעם מקנא. נאָר ווען ער וואָלט געווען כדבעי, וואָלט ביי אים די קנאה דערוועקט אַ ווילן צו טאָן ווי יענער — קנאת סופרים תרבה חכמה<sup>47</sup>; וויבאלד אָבער אַן צוזאַמען מיט זיין מדה הגאווה האָט ער אויך די מדה פון עצלות, איז ער מבטל יענעם לערנען וכו׳.

פון אַ הרגש של קדושה קען ניט אַרויסקומען אַ מסקנא וואָס איז היפך האמת — און וויבאלד אַז סײ זיין אייגענער ניט לערנען מיט אַ שטורעם וכמאחז״ל מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן כו׳<sup>48</sup> (אעפ״י וואָס עס דוכט זיך אַז טאָן אַזוי לשמה באמת — האָלט ער נאָך ניט באַ דער מדריגה), איז קעגן דעם פסק דין פון תורה „לעולם

הויפטונג אַז יענער טוט עס מצד אַ פני׳, קענען זיך אייגשמועסן אַז זייער מבטל זיין יענעם קומט ביי זיי מצד הקדושה: אַזוי ווי איך בין ביטול־דיק בטבע (טראַכט ער ביי זיך), קען איך ניט פאַרליידן די תנועה פון גאווה, און דעריבער, בשעת איך זע ווי יענער לערנט תורה מיט אַ שטורעם אָדער איז מקיים מצות בהידור וואָס קען זיין מיחזי כיוהרא — קען איך עס ניט סובל זיין און פאַרשווייגן.

האָט מען דערויף אַ הוראה פון פרש״י דידן, וואָס איז מבאר דעם ביזוי פון די שבטים לגבי דער קנאות פון פנחס, אַז זייער מבוזה זיין האָט געשטאַמט פון זייער רצון צו איינ־שטעלן זיך פאַר כבודו של משה, איז דער אויבערשטער „יחסו אחר אהרן“ און איז מעיד אַז ער האָט מקנא גע־ווען קנאת ה׳ און ניט זיי —

און דאָס לערנט אונז בנוגע מבטל זיין יענעם לערנען מיט אַ שטורעם, אַ הנהגה בהידור און פעולה וכו׳ אַלס אַן אויסדרוק פון יוהרא וכדומה, מיינענדיק אַז דאָס קומט ביי אים מחמת זיין ענוה און ביטול (ער שטעלט זיך איין פאַר כבודו של משה וואָס איז געווען „ענו מאד מכל האדם“<sup>49</sup>) — אַז באמת איז דער לער־נער כו׳ גערעכט און ניט דער מבטל. נאָך מער — מעגליך אַז דער מבטל זיין זאָל גאָר קומען, פאַרקערט, דווקא מצד זיין (דעם מבטל׳ס) ישות<sup>50</sup>:

עצמו, והיינו שזה גופא (שנדמה לו, או שבאמת כן הוא) שרואה בזולתו שעסק התומצ׳ שלו הוא מצד ישות וגאווה, זהו לפי שאצלו הוא כן, אלא שהישות והגאווה שלו נתלכשה ב„אצטלא“ של „ביטול“, ואז, ה״ה עוד גרוע מזולתו, כי בזולתו הרי המעשה עכ״פ (שהי מעשה הוא העיקר) הו״ע שבקדושה; משא״כ אצלו, הרי הענין דביטול זולתו הוא דבר לא טוב (גם לפי דעתו), אלא שמצדיק את עצמו, שזה בא לו מחמת הרגש של קדושה — והרי באם טועה הוא בהסיבה בשבילה מבטל את הזולת, הרי אז — ההרגש וכן המעשה שלו הם רע. ועוד ענין בזה: גם לפי דעתו שעסק התומצ׳ של זולתו הוא בכדי להתיישר, הרי עכ״פ הזולת אינו מראה שהוא בטל, משא״כ הישות והגאווה שבו עצמו שמתלכשת באצטלא של ביטול — ה״ז צביעות וכו׳. (46) ראה תורת הצ׳׳ עה״פ יעזוב רשע דרכו גוי (קונטרס דרושי חתונה, ד״ה וכל בניך תרפ״ט פיה).

(47) ב״ב כא, א. וראה אוה״ת ויצא עה״פ ותקנא רחל גוי.

(48) ברכות כב, א.

(44) בהעלותך יב, ג.

(45) להעיר מתורת הבעש״ט (תולדות ס״פ תרומה ובכ״מ. מאור עינים ר״פ חוקת. ועוד. נתבאר בארוכה בלקו׳ש ח״י ע׳ 24 ואילך), שהרע שרואה בחבירו הוא כמו שמסכחל במראה כו׳ יודע חסרונו. ובמק״א שזהו מרז״ל כל הפוסל — במומו פוסל (קידושין ע, ב) ונרמו במשנה (נגעים פ״ב, מ״ה): כל הנגעים אדם רואה חוץ — מנגיעי

די תורה<sup>53</sup> „כלי חמס מכרותיהם“.  
ד. ה. אַז אין דער פעולה פון זמרי  
האַט זיך אויסגעדריקט דער היפך  
פון חסד, די מדה פון אכזריות<sup>54</sup>:

וואַרום אויב אין דער צייט ווען  
„ויחל העם לזנות גו“ — און בעת  
דער חטא האָט דערפירט צו „ויחר  
אף ה' בישראל, שלח בהם מגיפה“<sup>55</sup>  
— נעמט דאָן זמרי „לעיני כל עדת  
בני ישראל“ (אַנשטאַט מעורר זיין צו  
תשובה, טוט ער דאָס פאַרקערטע) און  
רופט אויס אַז אַן ארמית איז מותרת  
לישראל<sup>56</sup> (וואָס דורך דעם איז ער  
זי מונע פון תשובה, האַבנדיק אַ  
„היתר“ אויף דעם פון אַ „נשיא שבט  
בישראל“) — איז דאָך דאָס די גרעס-  
טע אכזריות.

הייסט עס דאָך, אַז דער אונטערשייד  
צווישן זמרי מיט פנחס איז אַ היפך  
מן הקצה אל הקצה: זמרי האָט באמת  
געטאָן די גרעסטע אכזריות און האָט  
דאָס אַרומגעדעקט מיט אַן „אצטלא“  
של חסד — דאָקעגן האָט פנחס געטאָן  
אַ פעולה וואָס זעט אויס ווי „אכזריות“,  
און דווקא אין דעם איז געווען אייני-  
געהילט דער גרעסטער חסד<sup>57</sup>.

(53) ויחי מט, ה. ובפרט, אשר (בנוגע  
ליוסף —) ה' שמעון העיקר (רש"י מקץ  
מב, כד, ע"ש).

(54) ועפ"י יומתק ההמשך ד'בסודם אל  
תבא נפשי — זה מעשה זמרי כו" (רש"י  
ויחי שם, ו). לכלי חמס מכרותיהם: מכיון  
ש'אומנות זו של רציחה חמס הוא בידכם  
מברכת עשו" (רש"י שם, ה), היפך מדתו  
של יעקב — לכן, במעשה זמרי (שהוא  
בדומה למעשה שמעון), „אל יזכר שמי“  
(שמו של יעקב).

(55) בלק כה, ג. פרש"י שם.

(56) ועפ"י יומתק מה שבענין הצביעות  
מובאת הווגא „מעשהן כמעשה זמרי  
ומבקשין שכר כפנחס“ (סוטה כב, ב) —  
כי בשניהם ה' עדין, אלא שבפנחס  
דקדושה כו'.

יעסוק אדם בתומ"צ שלא לשמה כו'“.  
סיי זיין מבטל זיין יענעם איז היפך  
ההוראה בתורת אמת „והוי דן את כל  
האדם לכף זכות“<sup>58</sup>, איז עס דאָך אַ  
קלאַרער באַווייז, אַז דער הרגש וואָס  
ברענגט דערצו איז ניט קיין הרגש  
דקדושה, נאָר אדרבה<sup>59</sup>.

י. נאָך אַ הוראה פון אונזער פרשה:  
מיט עטליכע פסוקים ווייטער<sup>60</sup> זאָגט  
רש"י „במקום<sup>61</sup> שייחס את הצדיק  
לשבח, יחס את הרשע לגנאי“. לכאורה,  
וואָס איז עס פאַר אַ גנאי פאַר זמרי'ן  
אַז ער איז „נשיא בית אב לשמעוני“<sup>62</sup>?  
נאָר דער ביאור פון דעם איז: די  
שבטים האָבן דאָך געהאַלטן אַז זמרי  
האַט געטאָן אַן ענין של חסד, און  
פנחס — אַן ענין של אכזריות כנ"ל,  
און אַז די ביידע הנחות איז די תורה  
שולל: „במקום שייחס את הצדיק  
לשבח“, אַז פנחס איז „בן אהרן“, און  
דאָס מיינט אַז ביי אים איז טבעו של  
אהרן „רודף שלום ומטיל אהבה“,  
אויפן זעלבן פלאַץ און אויפן זעלבן  
דרך איז דאָ אויך דער „יחס את  
הרשע לגנאי“, אַז דאָס וואָס „ויקרב  
גו“ את המדינית, איז ביי אים  
געווען ניט מחמת זיין מדת החסד,  
נאָר אדרבה, ווייל ער איז „נשיא בית  
אב לשמעוני“ וואָס אויף שמעון זאָגט

(49) אבות פ"א מ"ו.

(50) ראה היום יום ע' סד, שהבחינה לכל  
ענין הוא — הפועל.

(51) כה, יד.

(51\*) כ"ה בפרוס ראשון ועוד. ובכמה  
הפוסים: כשם.

(52) במפרשי רש"י כאן: שהכתוב מזכיר  
את שבח, אלא ששבח זה גנאי הוא לו,  
כי כל מי שהוא גדול יותר חטאו גדול  
יותר. אבל מפשטות לשון רש"י „ייחס את  
הרשע לגנאי“ — ובפרט שמדמה זה ל'ייחס  
את הצדיק לשבח" — משמע, ש'ושם איש  
ישראל גו' עצמו הוא גנאי (כדלקמן בפנים).

און דאָס איז אויך די שייכות פון פנחס מיט אליהו מבושר הגאולה<sup>58</sup>, כמאמר רז"ל<sup>59</sup> "פנחס הוא אליהו", וייל דורך דער הנהגה פון פנחס'ן וועט מען זוכה זיין צו דער גאולה האמיתית והשלימה, וואָס וועט אָנגע-זאָגט ווערן דורך אליהו הנביא (זה פנחס) — דער וואָס וועט אויפֿטאָן קירוב הלבבות "והשיב<sup>60</sup> לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם"<sup>61</sup>, בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ פנחס תשכ"ה)

(58) רש"י - בחוקתי כו, מב. וראה גם תיב"ע וראו וילקוט'ש שבהערה הבאה. רמב"ם הלי מלכים פי"ב ה"ב, ועוד.

(59) תיב"ע וראו ו, יח. פדר"א פמ"ז. זח"ב קצ, סע"א. רע"מ פנחס רטו, א. ילקוט'ש ריש פרשתנו. רש"י ב"מ קיד, ב (ד"ה לאו מר כהן). וראה תיב"ע שם, שהשייכות דפנחס לאלי' הוא במה שישתלח "בסוף יומיא". וראה גם תיב"ע שמות ד, יג.

(60) מלאכי ג, כד. וראה גם ילקוט הנ"ל, שהשייכות דפנחס ואלי' הוא — לפי שבשני' הם הו"ע השלום.

(61) ראה בכ"ז אוה"ח (כה, יג): ובדרך רמז כו'.

יא. די הוראה פון דעם בכל דור ודור — אויך פאַר אונז, איז מובן בפשטות:

אין דער צייט פון אַ מגיפה רוחנית ר"ל, און מען זעט אַ מקנא קנאת ה' — טאַר מען עס גיט מבטל זיין וכו', וואָע"פ וואָס ער איז גיט דער משה פון זיין דור און אפילו גיט קיין כהן — וכנ"ל. און די תורה דערציילט און זאָגט, אַז קנאת ה' וועט גיט בלוז פועל'ן דעם "ותעצר המגיפה מעל בני"י", נאָר זי וועט אויך ברענגען צום אמת'ן שלום — "הנני נותן לו את בריתי שלום"<sup>62</sup>,

און דורכן אמת'ן שלום, דעם היפך פון פירוד און שנאת חנם, וועט אויך בטל ווערן דער גלות וואָס איז גע-קומען צוליב דעם<sup>63</sup>.

(56) כה, יב. ולהעיר ממה שפנחס דוקא הלך ללחום עם מדין (מטות לא, ו) — כי מדין הוא לשון מדון ומריבה (נסמן בד"ה התלצו תרנ"ט בתחלתו), ולכן שייך זה לפנחס.

(57) יומא ט, ב. וראה חדא"ג מהרש"א שם בפ"י "שלא נתגלה עונם" — "שה" להם שנאת חנם בלב ולפנים כאילו אוהבים" (שהוא ע"ד מעשה זמרי, שהאכזריות שלו נתלכשה באצטלא של חסד, כנ"ל בפנים).



## פינחס ב

בעדת קרח כו' — חטאים וואָס זיין נען פאַרבונדן מיט מחטיא זיין אחרים — האָבן זיי קלאָר געמאַכט, אַז מיט „בחטאו“ מיינען זיי „בחטאו לבדו כו'“. זיי האָבן זיך אָבער ניט געקענט באַנוגענען מיט זאָגן בלויז „והוא לא הי' בתוך העדה גו' בעדת קרח“, ווייל דאָס אַליין שליסט נאָך ניט אויס אַז ער האָט געטאָן אַנדערע חטאים מיט וועלכע החטיא את אחרים. האָבן זיי דעריבער מוסיף געווען „בחטאו מת“, און אַזוי אַרום — דורכן זאָגן ביידע זאכן: „והוא לא הי' גו'“ און „בחטאו מת“ — איז געוואָרן קלאָר זייער כוונה אַז „בחטאו לבדו מת ולא החטיא את אחרים עמו“.

ס'איז אָבער ניט מובן: זיי האָבן דאָך געקענט זאָגן בפירוש „בחטאו לבדו“, וואָס וואַלט פאַרשפּאַרט די גאַנצע אריכות פון „והוא לא הי' בתוך העדה וגו'“?

ב. נוסף לזה וואָס ס'איז ניט פאַרשטאַנדיק די נויטווענדיקייט פון דער הקדמה „והוא לא הי' גו'“ פאַרן זאָגן „בחטאו מת“, איז ניט מובן דאָס גופא: צוליב וואָס האָבן זיי בכלל געדאַרפט זאָגן „בחטאו מת“?

מפרשים לערנען, אַז זיי האָבן גע-דאַרפט זאָגן „בחטאו מת“ וואָס מיינט „בחטאו לבדו ולא החטיא את אחרים עמו“, בכדי צו קלאָר מאַכן אַז צלפח-חדן קומט אַ חלק אין ארץ ישראל.

ס'איז אָבער שווער אַזוי צו לערנען, ווייל

א. אין פסוק „אבינו מת במדבר והוא לא הי' בתוך העדה הנועדים על הי' בעדת קרח כי בחטאו מת גו'“, שטעלט זיך רש"י אויף „והוא לא הי' וגו'“ און איז מפרש: „לפי שהיו באות לומר בחטאו מת, נזקקו לומר לא בחטאו מתלוננים: ולא בעדת קרח שהצו על הקב"ה, אלא בחטאו לבדו מת ולא החטיא את אחרים עמו“ (און דערנאָך ברענגט רש"י צוויי דיעות אין וואָס איז באַשטאַנען דער חטא פון צלפחד, כדלקמן סעיף ג.).

איז אין דעם ניט פאַרשטאַנדיק: פאַרוואָס האָבן זיי זיך גענויטיקט אין דער הקדמה „לא בחטאו מתלוננים ולא בעדת קרח כו'“ בכדי צו קענען זאָגן „בחטאו מת“?

מפרשים זיינען מסביר, אַז דורך מקדים זיין „לא בחטאו מתלוננים ולא

(1) פרשתנו כו, ג.

(2) כ"ב (ק"ת, ב) מטיק, שפירוש „מתלוננים“ הוא מתלוננים שבעדת קרח [היינו החמישים ומאתים איש — רשב"ם שם ק"ו, ב ד"ה מתלוננים]. אבל מלשון רש"י „לא בחטאו מתלוננים ולא בעדת קרח“ מוכח להדיא שכונתו אינה להחמישים ומאתים איש, שהרי הם נכללים ב„עדת קרח“, כ"א ל„וילוננו“ שלאחר מעשה קרח (קרח יו, ו). אבל אין לומר שכונתו היא לוילוננו דפי' שלח (יז, ב) — כי לפי הדיעה (שבפרש"י לקמן) מן המעפילים הי', הרי גם צלפחד הי' בכלל „וילוננו גו' כל בני ישראל“ (אבל ראה לקמן סי"ח ובהערה 35).

ופשיטא שאין לומר שכונתו ל„וילוננו“ (בשלח טו, כד, טו, ב) או ל„וילין“ (שם יז, ג) — כי מהלשון „אבינו מת גו' והוא לא הי' גו' כי בחטאו מת גו'“, מוכח שכונתם ב„והוא לא הי'“ היא שלילת חטא אים שנגזרה מיתה בגללם.

(3) גו"א כאן.

(4) וכמו שהקשה ברמב"ן כאן.

(5) רא"ם וגו"א כאן.

איז אויך אין דעם ניט פאַרשטאַנ־  
דיק :

(א) אין פסוק שטייט בלויז „בחטאו  
מת“, עס שטייט אָבער ניט וועלכער  
חטא דאָס איז געווען. איז פון וואנען  
נעמט רש"י אָז לפי „פשוטו של מקרא“  
איז „מקושש עצים הי'“, אָדער „מן  
המעפילים הי'“ ?

(ב) אַלע מאָל ווען רש"י ברענגט  
צוויי פירושים, איז עס דערפאַר וואָס  
אין יעדערן פון זיי איז פאַראַן אַ  
געוויסע מעלה. דאָרף מען פאַרשטיין :  
וואָס איז די מעלה פון דעם פירוש  
„מקושש עצים הי'“ אויף „מן המע־  
פילים הי'“ ; און וואָס איז די מעלה  
פון פירוש „מן המעפילים הי'“ אויף  
„מקושש עצים הי'“ ?

(ג) ווי שוין גערעדט פיל מאָל,  
ברענגט ניט רש"י דעם גאַמען פון  
דעם בעל המאמר בפירושו. סידן אין  
פאַל וואו דורך דעם קומט צו אַ תוס־  
פות ביאור (לויט דרך הפשוט) אין  
דעם געבראַכטן פירוש פון דעם בעל  
המאמר.

(ד) אין אונזער פאַל, וואָס אין  
ספרי : און גמרא' שטייט דער פירוש  
„מן המעפילים הי'“ אין גאַמען פון  
ריב"ב, און רש"י ברענגט דעם פירוש  
גאָר אין גאַמען פון ר"ש (געוויס לויט  
אַ גירסא וואָס ער האָט געפונען אין  
אַ „פאַרוואַרפענעם“ מדרש'י), איז דאָך

(7) שלח טו, לב.

(8) שבת צו, סע"ב.

(9) וגם בפרש"י (שבת שם) כ"ה הגירסא.

ובכלל א"א לגרוס שם ר"ש — כי הלשון  
„עקיבא“, בין כן וכיו"א א"א מתלמיד (ר"ש)  
לרב (ר"ע) [שו"ע יו"ד סרפ"ב סכ"ב וטו].

(10) בילקוט כאן : „אמר ר"ש אפשר  
לומר כן מקושש כו' וכי אפשר כו' אר־  
בעים שנה כו' ולא גישאת כו'“. אבל  
בילקוט מסיק „באיוו שנה מת צלפחד בשנה  
שנאמר וישמע הכנעני“ (וקושיית ר"ש, וכי

(א) מען געפינט ניט אין ערגעץ,  
אַז אַ מחטיא את אחרים האָט ניט  
געהאַט קיין חלק בארץ.

(ב) פון דעם וואָס די ווערטער „ב־  
חטאו לבדו כו'“ שרייבט רש"י ערשט  
לאחרי ווי ער איז מפרש „נוקקו לומר  
לא בחטא מתלוננים כו'“, אָבער פרי־  
ער — ווען ער זאָגט „לפי שהיו באות  
לומר בחטאו מת“, איז ער ניט מפרש  
„בחטאו לבדו כו'“, איז קענטיק, אָז  
מיט זייער זאָגן „בחטאו מת“ האָבן  
זיי געהאַט נאָך אַ כוונה (אויסער  
„בחטאו לבדו“), און אָז יענע כוונה  
איז אַזוי פשוט — ביז אָז רש"י דאָרף  
עס גאָרניט מפרש זיין.

ג. דערנאָך איז רש"י ממשיד (אין  
זעלבן דיבור) : ר' עקיבא אומר מקו־  
שש עצים הי' ור' שמעון אומר מן  
המעפילים הי'.

6) בגו"א כאן מוכיח שבאם הי' מחטיא  
גחריב לא הי' לו חלק בארץ מזה שמת־  
לונניב ועדת קרח לא היו להם חלק בארץ.  
אבל :

(א) גם בנוגע להמתלוננים ועדת קרח  
גופא לא מצינו בשום מקום (בדרך הפשוט)  
שלא הי' להם חלק בארץ.

(ב) ואפילו בדרך ההלכה — (א) המקור  
לזה שמתלוננים ועדת קרח לא הי' להם  
חלק בארץ היא מזה גופא שאמרו בנות  
צלפחד, והוא לא הי' וגו' (ב"ב שם). (ב)  
רק „מתלוננים שבועדת קרח“ לא הי' להם  
חלק בארץ, אבל המתלוננים שלאחר מעשה  
קרח (ראה לעיל הערה 2), מכיון ש„וילוו  
כל עדת בני ישראל“ (שבפשוט קאי אכל  
ישראל), הרי אין שייך לומר שלא הי'  
להם חלק בארץ.

(ג) כל הענין שמתלוננים כו' לא הי' להם  
חלק בארץ שייך לכאורה רק למי־ד ליוצאי  
מצרים נתחלקה הארץ (ואלה שחטאו —  
אבדו חלקם וע"ד שלח יד, לח. וראה  
לקמן הערה 28), ובמילא, אין לזה מקום  
בדרך הפשוט לפי שיטת רש"י (פרשתנו כו',  
גה) שלבאי הארץ נתחלקה הארץ.

ווערטער „בחטאו מת“ איז געווען (ניט בלויז צו אונטערשטרייכן „בחטאו לב־דו“, אָז „לא החטיא את אחרים עמו“, נאָר תחלת ועיקר הכוונה זייערע איז געווען) צו לאָזן וויסן אין וואָס ס'איז באַשטאַנען דער חטא פון זייער פּאַטער וואָס צוליב דעם איז ער געשטאַרבן: זיי האָבן געוואַלט מודיע זיין אָז ער איז געווען דער מקושש. אָדער, לויטן צווייטן פירוש — אָז ער איז געווען פון די מעפילים.

נאָר וויבאַלד אָז מצד כיבוד אב האָבן זיי ניט געקענט זאָגן בפירוש אָז זייער טאַטע איז געווען אַ מחלל שבת, אָדער אָז ער איז געווען פון די מעפילים (אויף וועלכע משה האָט געזאָגט „למה זה אתם עוברים את פי ה'“<sup>12</sup>) — ובפרט נאָך, אָז זייערע רייד זיינען געווען „לפני משה ולפני אלעזר הכהן ולפני הנשיאים וכל ה־עדה“<sup>13</sup>, וואַלט דאָך געווען דער גרעס־טער בזיון זאָגן אויף זייער פּאַטער „מקושש עצים“ צי „מן המעפילים“ — האָבן זיי דעריבער בלויז געזאָגט „בחטאו מת“<sup>14</sup>, און בכדי מען זאָל וויסן וועלכן חטא זיי מיינען, האָבן זיי פריער מקדים געווען אָז ער איז ניט געווען בחטא מתלוננים און ניט בעדת קרח, וואָס דאָן וועט מען שוין חוקר ודורש זיין און אויסגעפינען אָז ער איז געווען „מקושש עצים“ אָדער (לויטן צווייטן פירוש) מן המעפילים<sup>15</sup>.

מובן אָז דאָס איז מצד דעם וואָס דוקא דורך דער גירסא אָז ר"ש זאָגט „מן המעפילים הי'“ — וועט צו־קומען אַ תוספות ביאור אין דעם פירוש<sup>11</sup>.

דאָרף מען פאַרשטיין: וואָס קומט צו אין די פירושים, דורכן מדגיש זיין אָז דעם פירוש מקושש עצים הי' האָט געזאָגט ר"ע און דעם פירוש מן המעפילים הי' האָט געזאָגט ר"ש?

ד. איז דער ביאור אין דעם, אָז מיט זיין ברענגען די צוויי פירושים „מקושש עצים הי'“ און „מן המע־פילים הי'“ איז רש"י מסביר, אָז די כוונה פון די בנות צלפחד מיט די

אפשר כו' היא גם על המ"ד מן המעפילים הי'. [להמפרשים שם בשנה שני' ליצי"מ — י"ל דאף שהנפק"מ רק בשנה א' — ע"ז בטלה הקושיא דבת מ' אינה יולדת \* (ב"ב קיט, סע"ב)].

11) להעיר, שע"פ גירסא זו שברש"י (וכן לפי גירסת הילקוט שבהערה הקודמת), יומתק מה שאמרו (גיטין מט, ריש ע"ב) „לעולב מתני' ר"ע היא דאמר מדאורייתא בדמויק שיימינן ור"ש היא דדריש טעמא דקרא“ — דלכאורה הי' אפשר לתרץ בפש־טות „מתני' ר"ע היא“ — כי לדעת אלו החולקים על ר"ע וסוברים שצלפחד לא הי' מקושש, ואין דורשים הג"ש דבמדבר במדבר, בהכרח שדורשים ג"ש אחרת שר"ע אינו דורשה (ראה תוס' שבת צו, רע"א), וי"ל שהיא הג"ש ד„שדה שדה“ (גיטין שם, א). ולכן א"א לתרץ „מתני' ר"ש היא“ — כי מכיון שר"ש אינו דורש הג"ש דב־מדבר במדבר י"ל שדורש הג"ש ד„שדה שדה“ וס"ל בדניוק שיימינן.

12) שלח יד, מא.

13) פרשתנו כו, ב.

14) ומה שאמרו בחטאו מת — גם לולא דבריהם ידוע הי' שכיון שמת — בודאי חטא [כי: א) סתם המתים או, היו בחטא וגזירת מרגלים. ב) מרש"י תשא (ל, טז) משמע שלא היו מתים כ"א ע"י החטא], ובמילא, א"יז היפך וכיבוד אב.

15) ומה שנקטו שני ענינים אלו ודוק — מתלוננים ועדת קרח — ראה להלן

\* בפרש"י ט"פ מסעי „לפי גדולתן זו מזו בשנים“ ולפי'ז, גם כשאמר שצלפחד מת בשנה שני' ליצי"מ — תשאר עדיין הקושיא (דבת מ' אינה יולדת) בנוגע לה־ בכירות. אבל י"ל לפי דיעה זו, שצלפחד נשא כמה נשים וכל בנותיו נולדו בשנה השני'. והבשנים' לאו דוקא, כ"א לשלול „כפי הכמתן“. — וראה בארוכה לקמן בחיחה ב' לפי מסעי (נו 200 ואילך).

וואָס איז זיי געווען אַזוי נוגע מען זאָל וויסן אַז זייער פּאָטער איז געווען מקוּוּש עציִם אָדער מן המע־פּילִים — דאָרף מען פּריער מבאר זיין די טענה פון די בנות צלפחד „למה יגרע שם אבינו גו' תנה לנו אחוזה גו'“<sup>16</sup> (וואָס זייער סיפור „אִי־בינו מת במדבר גו' כי בחטאו מת“ איז געווען אַ הקדמה צו דער דאָזי־קער טענה):

פון דעם לשון „למה יגרע שם אבינו גו'“ איז מוכח בפשטות, אַז זייער תביעה איז געווען [נייט בלויז אַז פון דער נחלה פון חפּר־גו, וואָס עס האָבן גענומען זיינע אַנדערע זין (און אייניקלאַך), זאָלן זיי נעמען<sup>17</sup> „חלקו של צלפחד עם אחיו בנכסי חפר“<sup>18</sup>, נאָר אויך] אַז זיי זאָלן נעמען „חלק אביהן“ גופא<sup>19</sup>.

הערה<sup>33</sup>.

(16) פרשתנו כז, ד.

(17) כתיבון השׁם (ב״ב קיח, א) אליבא דמ״ד לבאי הארץ נתחלקה הארץ.

(18) ברשב״ם לב״ב שם (ד״ה אלא): למה יגרע שם אבינו. . . שהי' לו זכות עם אחיו בנכסי חפר זקננו, אבל — גוסף לזה שפשטות הלשון „למה יגרע שם אבינו“ מורה שתבעו חלק אביהן גופא \* — לה פירוש „לחזרה וליטול בנכסי חפר“, מכיון שתביעתן היתה (לא על חלק אביהן גופא, כ״א) שיתן להם מהחלק שנטלו אחיו (או בני אחיו) של צלפחד, לא הוצרכו להקדים „והוא לא הי' גו“, שהרי גם בני המתלוננים נטלו בזכות אבי אביהן (כקושיית התוס' שם ע״ב ד״ה ולמאן דאמר).

(19) וכמפורש ברשׁי (לקמן פסוק ז) „נתן נתן — שני חלקים, חלק אביהן שהי' מיוצאי מצרים וחלקו עם אחיו בנכסי חפר“.

(\* ולהעיר, שאפילו בשׁם כן היא ה' סברא ראשונה, שלכן מקשה בב״ב שם „אמאי צווחן“ — אף שמפורש בדברי ר' יונתן (שם קיז, א) „וכאן מתים יורשין חיי“.

ו. איז דער ביאור אין דעם:

איידער די אידן זיינען אַרויס פון מצרים, האָט זיי דער אויבערשטער צוגעזאָגט „והוצאתי אתכם מתחת סב־לות מצרים גו' והבאתי אתכם אל הארץ גו' ונתתי אותה לכם מורשה גו'“<sup>20</sup>, ד. ה. אַז דער אויבערשטער האָט צוגעזאָגט צו געבן ארץ־ישראל צו די יוצאי מצרים. נאָר לאַחרי דעם חטאָ פון „וילנו גו' כל בני ישראל ויאמרו גו' ולמה ה' מביא אותנו אל

וממ״ש רשׁי (שם לפנ״ז) „יפה תבעו“ — מוכח שזו היתה תביעתן — וכפשטות ה' לשון: למה יגרע שם אבינו — חלק אביהן; תנה לנו אחוזה בתוך אחי אבינו — חלקו עם אחיו בנכסי חפר.

(20) ראה רשׁי לעיל כו, נה.

(21) רשׁי כז, ד.

(22) וכקושיית השׁם (ב״ב קיח, א) אמאי צווחן הא ליחי' דלשקול.

(23) וראה ו, רח.

וואָס זיי זיינען געווען די טף און יור-  
שים פון די יוצאי מצרים<sup>28</sup>.

און דעריבער האָבן די בנות צלפחד  
גע'טענה'ט אַז וויבאַלד „אנו במקום  
בן עומדות“, דאַרף במילא איבערגיין  
דער זכות פון אונזער פאָטער צו  
אונז<sup>29</sup>. פונקט ווי דער זכות פון אַלע  
אַנדערע יוצאי מצרים איז איבערגע-  
גאַנגען צו זייערע זין:

די בנות צלפחד האָבן געהאַלטן,  
אַז דאָס וואָס אַנדערע פרויען האָבן  
ניט קיין חלק באַרץ, איז עס ניט  
מצד דעם וואָס זיי זיינען בעצם ניט  
אין דעם כלל פון „לאַלה תחלק האַרץ“.

28) ועפ"ו יובן גם פרש"י (שלה יד,  
לח) שיהושע וכלב נטלו חלקם של מרגלים  
— אף שמפרש שלבאי הארץ \* נתחלקה  
הארץ (וראה תורה ולמאן — ב"ב קיח,  
ב) — שכוונתו בזה, שהם ירשו את זכות  
המרגלים.

אבל בכל אופן, אף שהעונש שלמרגלים  
לא הי' חלק בארץ הוא מדה כנגד מדה,  
„בדבר אשר זדו עליהם“ (יתרו יח, יא),  
זה שיהושע וכלב נטלו חלקם עכצ"ל שהייתה  
בוה הוראת שעה, שהרי עי"ז עברה נחלתם  
אל מטה אחר — היפך ממש"ג ולא תסב  
נחלה גוי' (מסעי לו, ז).

וי"ל שבדרך ממילא מובן מההוראה „ש-

קמו תחתיהם לחיים“ (רש"י שלה שם).  
29) ואף שנאמר „לאלה תחלק הארץ“  
שקאי לכאורה על הפקודים שנאמר לפנ"ז  
(והרי נושם לא היו מן הפקודים) — מר-  
אצטריך למעט גרים ועבדים מ"מטות אבו-  
תס", בהכרח שגם אלו שלא היו בין  
הפקודים וכללים ב"לאלה תחלק הארץ",  
ו"לאלה" ממעט רק אלה שהם בגוד ה'  
פקודים ה"פחותים מבין עשרים", ולהעיר  
גם מספרי כאן: לאלה תחלק הארץ . .  
הכל במשמע . . גרים נשים ועבדים.

(\* ולשיטת רש"י זו דלבי הארץ נת-  
חלקה יומתק פשוטו של מקרא (שם) „חיו  
מן האנשים“ שפירושו (רש"י שם) „קמו  
תחתיהם לחיים“, אף שהכוונה שנטלו חלקם  
בארץ !

הארץ הזאת גו'“<sup>30</sup>, האָט דער אוי-  
בערשטער געזאָגט „מדה כנגד מדה“  
„כאשר דברתם באזני כן אעשה לכם  
. . אם אתם תבאו אל הארץ וגו'“<sup>31</sup>.

אעפ"כ, האָט דער אויבערשטער ניט  
צוגענומען לגמרי זייער זכות אין א"י,  
נאָר ער האָט זייער זכות איבערגע-  
געבן צו „טפכם“, אַז „והביאתי אותם  
וידעו את הארץ גו'“<sup>32</sup>. ד.ה. אַז דאָס  
וואָס די באי הארץ האָבן געהאַט אַ  
חלק אין א"י, איז עס מצד דעם וואָס  
זיי זיינען „טפכם“ — טף פון די יוצאי  
מצרים.

און וויבאַלד אַזוי, לייגט זיך צו  
זאָגן, אַז כשם ווי לויט דעם מ"ד  
„ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ“ האָבן  
די באי הארץ גע'ירש'נט א"י פון  
זייערע עלטערן די יוצאי מצרים, ער"ז  
איז אויך לויט דעם מ"ד „לבאי הארץ  
נתחלקה הארץ“.

[הגם אַז דעם חלק ממש באַרץ וואָס  
די באי ארץ האָבן גענומען, איז ניט  
געווען קיין ירושה פון די יוצאי מצ-  
רים, וואָס דערפאַר איז ווען איינער  
פון די יוצאי מצרים האָט למשל גע-  
האַט דריי זין צווישן די באי ארץ,  
האָבן זיי גענומען דריי חלקים].

איז אָבער דאָס גופא וואָס די באי  
הארץ זיינען געווען אַט"די צו וועמען  
„נתחלקה הארץ“, איז עס איבער דעם<sup>33</sup>

24) שלה יד, ב"ג.

25) שם, כח"ל.

26) שם, לא.

27) אלא שמ"מ הוצרך למעט גרים ועי-

בדים (רש"י סוף פסוק גה, ובכמה דפוטים

— סוף פסוק גו) — כי בלאה"כ, הי'

אפשר לומר שבאי הארץ נוטלים גם מצד

עצמם (ולא רק מצד שירשים זכות אביהם).

ולכן צריך למעט גרים ועבדים מ"מטות

אבותם", שזה שבאי הארץ נוטלים חלק

הוא רק לפי שירשים הזכות של יוצאי

מצרים.

זיינען זיי די יורשים פון זייער פאָ-  
טער, און במילא דארף איבערגיין דער  
זכות פון זייער פאָטער צו זיי, און  
זיי זאָלן נעמען אַ חלק באַרץ.<sup>31</sup>

ז. פון וואָנעט האָבן די בנות צלפ-  
חד גענומען אַז דאָס וואָס נשים בכלל  
האָבן ניט קיין חלק באַרץ איז עס  
ווייל „בת במקום בן אינה יורשת“  
און ניט ווייל בעצם האָבן זיי ניט  
קיין חלק באַרץ (אַזוי ווי די פחותים  
מבן עשרים) —

אויף דעם האָבן זיי מקדים געווען  
„והוא לא הי' בתוך העדה גו' כי  
בחטאו מת“: וויבאַלד אַז „בחטאו מת“,  
ער איז געשטאַרבן איבער זיין חטא  
(וואָס ער איז געווען „מקושש עצים“  
אַדער פון די מעפילים), און ניט ווי  
די אַנדערע מתי מדבר וואָס זייער  
חטא איז געווען דאָס זאָגן „ולמה ה'  
מביא אותנו אל הארץ הזאת“.

קען דאָך ניט געמאַלט זיין, אַז די  
הבטחה וואָס דער אויבערשטער האָט  
צוגעזאָגט צו יעדערן פון די יוצאי  
מצרים „ונתתי אותה לכם מורשה גו'“,  
זאָל פון אים צוגענומען ווערן אינ-  
גאַנצן, ביז אַז ער זאָל ניט האָבן אפילו

32) ואין להקשות: מדוע תבעו בנות  
צלפחד רק ב' חלקים (חלק אביהן וחלקו  
עם אחיו), ולא תבעו שינתן חלק לכל  
אחת מהן (כמו הבנים, אשר „השלשה נטלו  
שלשה“) — כי מכיון שבמקום בן לא  
היו יורשות, תביעה ודאית יש להן רק דכל  
הבנות יחד הן במקום בן אחת. (ולכן פרשני  
„אנו במקום בן עומדות“, ולא „במקום  
בנים“, ומוכרח הוא מצד שינוי הלי' בכי'  
תוב „ובנים“ „בן“).

וכוננת רש"י ב"לא היו תובעות כלום" היא  
שלא רק שלא היו תובעות, תנה לנו אחר  
זה" אלא שלא היו תובעות אפילו שינתן  
לאחיהן חלקו של צלפחד בנכטי חפר.

]ווי די „פחותים מבן עשרים“, וואָס  
זיינען נתמעט געוואָרן פון דעם וואָרט  
„לאלה“<sup>32</sup>, נאָר מצד דעם, וואָס זיי  
האָבן ברידער, און היות ווי בת במקום  
בן אינה יורשת, קענען זיי ניט גע-  
רעכנט ווערן אַלס די יורשים פון די  
יוצאי מצרים.

און וויבאַלד אַזוי, דארף דאָך אויס-  
קומען אַז אין זייער פאַל, וואָס „אבינו  
מת גו'“ און „אין לו בן“ (אויך ניט  
קיין בן וואָס איז פחות מבן עשרים)<sup>33</sup>,

30) רש"י כו' גג.  
31) ועפ"ז מובן מ"ש רש"י „הא אם  
הי' לו בן לא היו תובעות כלום מגיד  
שחכמניות היו“

— דלכאורה: (א) הרי מפורש בכתוב  
„כי אין לו בן“: ומה מחדש רש"י „הא  
אם הי' לו בן כו'“? (ב) מהו הדיוק  
ב"לא היו תובעות כלום"? (ג) מהו „מגיד  
שחכמניות היו“, והרי פשוט לכאורה שבאם  
הי' לו בן הנטל חלק בארץ אין מקום  
לטענת „למה יגרע שם אבינו“ —

כי לכאורה הי' מקום לומר, שמה שבת  
במקום בן אינה יורשת היא לפי שהבן  
יורש את אביו, ובמילא, באם הי' לו ל'  
צלפחד בן פחות מבן עשרים שאינו יורש  
זכותו של אביו ליטול חלק בארץ, אז  
צריכות הן לרשת את זכות אביהן,  
ובזה מחדש רש"י (והוכחתו) — מזה

שהוסיפו „כי אין לו בן“ — אף שכבר  
אמרו לפניו „ובנים לא היו לו“ שבאם  
הי' לו בן — בן סתם, גם פחות מבן  
עשרים, „לא היו תובעות (לא רק את זכות  
אביהן בנכטי חפר, שזכות זו יורש גם בן  
שפחות מבן עשרים) — אלא שלא היו  
תובעות) כלום“, גם לא את זכות אביהן  
גופא\*. וזהו ג"כ מה שמסיים „מגיד ש'  
חכמניות היו“, שלכן ידעו שכל הדין ד'  
„והעברתם את נחלתו לבתו“ הוא דוקא  
באיש כי ימות ובן אין לו“.

\* גם יש לומר, שלשיטת רש"י הי'  
טופים לא נטלו גם ע"י חזרה (והדין ד'חזר'  
רה נחלתו אצל אבי אביהן) הוא רק שאלה  
נטלו חלק בארץ הם „חלקו הכל בשוה“.

וויבאלד אָז זייערע ערשטע ווער-  
טער זיינען „אבינו מת במדבר“

[און „במדבר“ האָבן זיי געמוזט  
זאָגן, בכדי צו מדגיש זיין אָז ער  
איז ניט געשטאָרבן אין מצרים, וב-  
מילא איז ער געווען פון די יוצאי  
מצרים — צו וועמען דער אויבער-  
שטער האָט צוגעזאָגט „ונתתי אותה  
לכם מורשה“]

וואָלט מען דאָך במילא געמיינט, אָז  
ער איז געווען פון די מתי מדבר,  
וואָס זיינען געשטאָרבן איבער דעם  
חטא פון „וילונו גו' ולמה ה' מביא  
אותנו אל הארץ הזאת“,

האָבן זיי דעריבער געדאַרפט זאָגן  
„בחטאו מת“, אָנגעבן ברמז עכ"פ דעם  
חטא פאַר וועלכן ער איז געשטאָרבן,  
בכדי מען זאָל וויסן אָז ער איז ניט  
פון די מתלוננים.

און כאָטש זיי האָבן געזאָגט בפירוש  
„והוא לא ה' בתוך העדה גו'“, וואָס  
דאָס מיינט (ווי רש"י זאָגט) „לא ב-  
חטא מתלוננים“<sup>33</sup> — וויבאלד אָבער

קיין קינדער וואָס זאָלן נעמען אַ חלק  
בארץ צוליב אים,

[אזוי ווי ס'איז געווען ביי די מתי  
מדבר וועלכע זיינען געשטאָרבן אָז  
קינדער, אָדער זייערע קינדער זיינען  
געווען פחותים מבן עשרים].

וואָרום וויבאלד אָז ער איז ניט  
באָגאַנגען קיין חטא וואָס איז פאַר-  
בונדן מיט א"י<sup>34</sup>, איז במילא ניטאָ  
קיין טעם דערויף און עס פרעגט זיך  
פאַרוואָס — „למה — יגרע שם  
אבינו“,

און וויבאלד אָז „השופט כל הארץ  
לא יעשה משפט“ (בתמי)<sup>35</sup>, איז דאָס  
גופא מוכיח אָז אויך די בנות פון די  
יוצאי מצרים, אין פאַל ווען „בן אין  
לו“, ירש'נען דעם זכות פון זייער  
פאָטער אויף צו נעמען אַ חלק בארץ.

ה. ע"פ כל הנ"ל, וועט מען אויך  
פאַרשטיין פאַרוואָס די בנות צלפחד  
האָבן געדאַרפט זאָגן „בחטאו מת“:

(33) ועפ"י מובן מה שאמרו (בפירוש)  
רק „לא בחטא מתלוננים ולא בעדת קרח“  
— כי זוקא ב' חטאים אלו שייכים לא"י:  
„מתלוננים“ [שהכונה היא למתלוננים דמרג-  
לים, כדלקמן הערה 35] — ככפנים; ו„עדת  
קרח שהצו על הקב"ה“ — כי דתן ואבירם  
אמרו „אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש  
הביאתנו“ (קרח טז, יד) — ועינין זה פעלו  
על כל עדת קרח, כמו שנאמר (פרשתנו  
כו, ט) „אשר הצו גוי“.

ומה שלא אמרו שלא ה' בחטא מרגלים  
— יש לומר: א) שזה נכלל במכש"כ ממה  
שלא ה' בחטא מתלוננים, ב) המרגלים  
היו נקובים בשם (ר"פ שלח), ובמילא, לא  
היו צריכות לומר שצלפחד לא ה' מן  
המרגלים, משא"כ עדת קרח, שהרי"ג איש  
רק רובן היו משבט ראובן (רש"י ר"פ  
קרח), הרי ה' אפשר לומר שגם צלפחד  
ה' ביניהם.

(34) וירא יתה, כה, פרש"י שם.

(35) שזוהי כונת רש"י ב"מתלוננים" \*  
[ולא למתלוננים שאחר מעשה קרח, כנ"ל  
בהערה 2 — שהרי (א) תלונו זו אינה  
שייכת לא"י (ב) לפ"י הוצרכו להקדים „בע-  
דת קרח“ לפני „בתוך העדה גו'“]. ובפרט  
שגם במתלוננים אלו (משא"כ במתלוננים  
שאחר מעשה קרח) נאמר (שלח יד, לה)  
— (ע"ד הלשון בפרשתנו כאן) „העדה גו'  
הנועדים עלי“ („על ה'“)\*\*\*.

ויש לומר, שגם לפי הס"ד שבגמרא שם,  
\* ברמב"ן כאן הועתק מפירש"י הלשון  
מתאוננים באל"ף, אבל לפענ"ד נראה שזהו  
טה"ז כי — נוסף על שאין כל הסברה  
לומר שהכונה להמתאוננים שבפ' בהעלותן  
(יא, א) — ברמב"ן עצמו הועתק תומ"י  
מתלוננים בלמ"ד, וכ"ה הלשון בבב"ב שם.  
ובספרי („חלינים“).

\*\* ואף שלשון זה נאמר (קרח טז, יא)

צוגענומען ווערן זיין זכות אין א"י.  
ועפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק ב-  
פשטות וואָס רש"י איז מוסיף „מקושש  
עצים הי' " אָדער „מן המעפילים הי' "  
— ווייל דאָס זיינען די איינציקע אופ-  
נים אין „חטאו", וואָס זיינען שולל  
דעם חטא המתלוננים.

ט. עס פאָדערט זיך נאָך אָבער  
ביאור: וויבאַלד אַז אין די ווערטער  
„בחטאו מת" (פון פסוק), איז נ"טאָ  
קיין רמז וואָס עס איז געווען חטא  
צלפחד, און דאָס וואָס רש"י זאָגט  
„מקושש עצים . . מן המעפילים הי' "  
נעמט ער עס אַרויס [ניט פון לשון  
„בחטאו מת", נאָר] דערפון וואָס דאָס  
זיינען די איינציקע חטאים וואָס זיינען  
שולל דעם חטא המתלוננים — קומט  
דאָך במילא אויס, אַז די צוויי אופנים  
זיינען ניט קיין פירושים אין פסוק —  
וואָרום פון פסוק ווייס מען ניט צי  
צלפחד איז געווען דער מקושש אָדער  
מן המעפילים. היינט אויב אַזוי, האָט  
דאָך רש"י געדאַרפט שרייבן ביידע  
אופנים בחדא מחתא — מקושש עצים  
או מן המעפילים הי' (וכי"ב) — און  
ניט מאַכן זיי פאַר צוויי פירושים?

בנוגע צום אופן „מקושש עצים  
הי' ", קען מען נאָך מסביר זיין אַז  
רש"י נעמט אים אָן ווי אַ פירוש פון  
פסוק, וואָרום פון פשטות הכתוב איז  
משמע, אַז די טענה פון די בנות  
צלפחד איז געלעגן אין די ווערטער  
„בחטאו מת" גופא. איז דעריבער מס-  
תבר צו זאָגן „מקושש עצים הי' " —  
ווייל דאָן איז פאַרשטאַנדיק ווי מיט  
זייערע ווערטער האָבן זיי אָנגעוויזן  
אויף זיין חטא (מקושש), היות ווי  
דער טייטש „בחטאו" (זיין חטא) איז  
— אַ חטא היחיד, און דער איינ-  
ציקער חטא היחיד (פון די חטאים

אַז ביים חטא פון מתלוננים שטייט  
„וילוננו גו' כל בני ישראל", איז ווען  
זיי וואָלטן געזאָגט בלויז „והוא לא  
הי' גו' " (אָבער ניט געזאָגט „בחטאו  
מת"). וואָלט עס געווען אומגלויבלעך  
— דערפאַר האָבן זיי געזאָגט „בחטאו  
מת", אַז ער איז געשטאַרבן צוליב  
זיינעם אַ חטא, וואָס איז שולל דעם  
חטא המתלוננים<sup>36</sup>;

לויטן פירוש „מקושש עצים הי' "  
איז דאָך דאָס אַ ודאי שולל דעם חטא  
המתלוננים, וואָרום די מעשה פון דעם  
מקושש עצים איז געווען אַ יאָר פאַר  
די מתלוננים<sup>37</sup>;

און אויך לויטן פירוש „מן המע-  
פילים הי' ", איז וויבאַלד אַז די מע-  
פילים האָבן תשובה געטאָן אויף דעם  
חטא פון ניט וועלן אַריינגיין אין א"י,  
ביו אַז אפילו ווען משה רבינו האָט  
זיי געוואָרנט „אל תעלו גו' כי העמלקי  
גו' " פונדעסטוועגן „ויעפילו לעלות  
אל ראש ההר"<sup>38</sup> — קען דאָך במילא  
ניט געמאָלט זיין, אַז עס זאָל פון אים

הכונה ב„מתלוננים" היא למתלוננים דמרגי  
לים, וכפירוש המהרש"ל שם.

36) שוה הי' עיקר כוונתם ב„בחטאו  
מת" (ראה לעיל סוף סעיף ב'). אלא שדרך  
אגב הדגישו גם „בחטאו לבדו (ולא החטיא  
את אחרים עמו) — כי [נוסף למה שמצד  
כיבוד אב היוצרכו להקטין את חטאו, בכל  
מה דאפשר] ירושת הארץ שייכת גם לקיום  
כל המצות (ראה פ' אחרי ית, כד"ח.  
קדושים כ, ככ"ב. פ' בחקותי ועוד), ולכן  
אמרו שגם בחטא שאינו תלונה על א"י  
לא החטיא את אחרים עמו, כי עיי"ו תוגדל  
הטענה „למה יגרע שם אבינו".

37) ראה רש"י שלח טו, לב.

38) שלח יו, מב"ב.

גם בעדת קרח — מדקאמר „בתוך העדה  
הנועדים על ה' בעדת קרח", מוכרח ש'  
„בתוך העדה הנועדים על ה' " הוא ענין  
אחר מ„עדת קרח".



די אידן זיינען געווען במדבר יי, פאָר מתן תורה — און דאָס איז דאָך מובן אויך בפשטות יי, אַז פאַר מ"ת איז ניט געווען די האַרבקייט ווי נאָך מתן תורה.

אַבער טראָץ דעם וואָס דער חטא המעפילים איז געווען האַרבער ווי דער חטא פון מקושש, ווערט אַבער די טענה „למה יגרע שם אבינו“ (אַז צלפחד'ן קומט אַ חלק אין א"י) אַרויס־געבראַכט שטאַרקער לויט דעם פירוש „מן המעפילים הי'“ —

ווייל דורך דעם וואָס צלפחד איז געווען פון די מעפילים, האָט ער ניט נאָר תשובה געטאָן און אַראַפגענומען דעם חטא המתלוננים, נאָר דאָס גופא איז אויך אַ טעם חיובי אַז אים קומט אַ חלק אין א"י — מצד דעם וואָס ער האָט זיך מוסר נפש געווען פאַר א"י.

און דאָס איז רש"י מרמז מיט זיין ברענגען די נעמען פון די בעלי ה' מאמר ר"ע און ר"ש:

ר"ע איז געווען רגיל לזכות את ישראל יי, און דעריבער, ווען מען קען לערנען צלפחד'ס חטא אויף צוויי אור־פנים — קלייבט ער אויס דעם גרינד־גערן חטא;

אַבער ר"ש איז „דריש טעמא ד' קרא“ יי — און דעריבער איז אים געשמאַקער צו לערנען „מן המעפילים

הידועים) בדור המדבר, איז געווען דער חטא פון מקושש עצים יי (משא"כ אויב „מן המעפילים — ל' רבים — הי'“, וועט מען מוזן דוחק זיין, אַז מיטן זאָגן „בחטאו מת“ האָבן זיך די בנות צלפחד פאַרלאָזן אַז דורך דעם וועלן שוין משה ואלעזר וכו' אַליין חוקר ודורש זיין און אויסגעפינען אַז זייער פאַטער איז געווען מן המעפילים).

עס בלייבט נאָך אַבער שווער, וואָס אויך „מן המעפילים הי'“ שרייבט רש"י אַלס אַ פירוש — און אויף דעם אופן איז דאָך שוין געוויס ניטאָ קיין הוכחה פון פסוק.

איז די שאלה באַוואַרנט רש"י מיט זיין ברענגען די נעמען פון די בעלי המאמר — ר"ע אומר מקושש עצים הי' ר"ש אומר מן המעפילים הי' — אַז כאַטש פון פסוק אַליין איז טאַקע קיין הוכחה ניטאָ וואָס חטא צלפחד איז געווען, איז אַבער דאָ אַ מעלה אין יעדערן פון די צוויי אופנים — מצד די שיטות פון די בעלי המאמר ר"ע און ר"ש, כדלקמן.

י. דער חטא פון מקושש עצים איז (בדרך הפשט יי) געווען קלענער ווי דער חטא פון די מעפילים, דערמיט וואָס

(א) אין דעם חטא פון מקושש איז ניט געווען קיין השתתפות פון נאָך אידן, ובמילא — איז ער געווען אינ־גאַנצן מושלל פון „החטיא את אחריים“.

(ב) דער חטא המקושש איז געטאָן געוואָרן אין דעם ערשטן שבת וואָס

39) ואף שגם חטא המקלל (אמור כד, יו"דיא) הי' חטא יחיד, הרי המקלל הי' בן איש מצרי, וצלפחד הי' בן חפר.

40) משא"כ בדרך ההלכה (ראה שבת צו, רע"א וברש"י שם ד"ה ויעפילו).

41) ראה שיחת ש"פ ואתחנן תשכ"ח.

42) רש"י ד"ה שבקי' (סנה' קי, ב).

43) גיטין מט, ב, ושי"ג.

בתוספות שם ש"לא פליגי אלא היכא דאיכא נפקותא" — ולפ"י, בנוו"ד, מכיון שלכא נפקותא או שכו"ע מודו שדרשינן טעמא דקרא, או שגם ר"ש ס"ל שלא דרן שינן טעמא דקרא (ראה הדיעות בזה בשו"ח כללים מע' ט' כלל טו).

אבל ממ"ש רש"י (סנה' קיב, א ד"ה אמר ר"ש) „בכל דוכתי דרש ר"ש טעמא דקרא“

איז דאָס ווערט באַוואַרנט מיט „ר״ע אומר“ — ווייל אויך ר״ע יי האָט חתונה געהאַט ערשט צו פּערציק יאָר.<sup>18</sup>

יב. פון די ענינים פון „יינה של תורה“ אין פרש׳י דידן —

פ' פנחס ליענט מען אין דעם ערשטן שבת פון בין-המצרים, אָדער אין דעם שבת וואָס פאַר דעם. האָט מען אין דעם די הוראה:

כשם ווי אין דער ערשטער כניסה לארץ-ישראל, איז ניט געקוקט אויף דער גזירה „אם אתם תבואו אל הארץ גו׳“, האָט מען דורך דער תשובה פון „ויעפילו גו׳“ ניט בלויז [מתקן גע׳ ווען דעם טאג המתלוננים און במילא] אַראָפּגענומען די גזירה, נאָר נאָך מער: דער „ויעפילו גו׳“ איז גאָר געווען אַ טעם אויף צו באַקומען אַ חלק באַרץ. ד.ה. אַז דער „ויעפילו“

הי׳, בכדי עס זאָל אויסקומען אַז מיט זייער זאָגן „בחטאו מת“ האָבן זיי (אויך) געזאָגט אַ טעם פאַרוואָס אים קומט אַ חלק באַרץ, כנ״ל.

יא. נאָך אַן ענין ווערט באַוואַרנט דורך דעם וואָס רש׳י ברענגט דאָ ר״ע אומר:

די בנות צלפחד האָבן נאָך דאָן ניט חתונה געהאַט, ווי עס שטייט ווייטער אין פ' מסעי׳.<sup>19</sup> איז דאָך ניט גלאַטיק: די מעשה פונעם מקושש עצים איז געווען (כנ״ל סוף סעיף יר״ד) אין דעם ערשטן שבת וואָס די אידן זיינען גע׳ ווען במדבר, היינט ווי קומט עס אַז בשנת הארבעים האָבן זיי נאָך ניט חתונה געהאַט?<sup>20</sup>

[ניט אינגאַנצן גלאַטיק איז אויך לויטן פירוש „מן המעפילים הי׳“, ווייל די מעשה פון די מעפילים איז געווען בלויז איין יאָר<sup>21</sup> נאָך דער מעשה פון מקושש]

— אף ש(בפשוט) אין שם נפקותא לדינא \* (ראה גם תויר׳ט פ' חלק מ״ד) — מוכח שרש׳י ס״ל שפולגת ר׳ש וחכמים היא גם בדליכא נפקותא.

44) לו, ג ואילך.

45) הטעם ע״ז י״ל מפני שתכמניות היו (רש׳י כאן) ועד׳ מרזיל נפשי חשקה בתורה כו׳ (יבמות סג, ב).

46) אבל ראה לעיל הערה 10. והאיחור עד לט שנה — י״ל שמתורץ ע״י הזכרת שם בעל המאמר ר׳ש (בן יוחאי) שהייתה תורתו אומנתו (אלא שנשא אשה ע״ד ש׳ הפסיק לעשות סוכה \* כו׳ — ירוש׳ שבת

\* בתוספות חדשים שם (הובא בסד׳זו שם), שגם שם יש נפקותא לענין צדיק שאינו דר שם ונפלו לו נכסים בירושה. אבל: (א) גם זו היתה כוונת רש׳י — הי׳ מזכיר הנפקותא. (ב) מפשטות לשון רש׳י „בכל דוכתי“ משמע שכונתו היא גם היא זליכא נפקותא.

\* לכאורה חידוש גדול בזה דאפילו

פ״א סוף ה״ב — דמזוה על פו״ר) ועד׳ז כאן דחכמניות היו ולכן דחו הנישואין כל כמה דאפשר עד לט שנה. ואח״כ נישאו כי בלא״ה הרי יגרע שם אביהם כו׳.

ולמ״ד דלא נישאו פחות מארבעים שנה כו׳ — הרי מבואר הטעם שהיו מצפות להגון להם ובטוחות היו שילדו (ב״ב קיט, ס״ב וברשב״ם שם).

47) אף שאינו דומה לגמרי, כי רק באשה נאמר דבת מ׳ שנה ולא נישאת אינה יולדת, אבל לאיך גיטא רק האיש מצוה על פו״ר (יבמות סה, ב).

48) באדר״ג פ״ו, ב שזה הי׳ זיווגו שני, ובתוספות שבת (קג, א) ד״ה וריב״ק משמע שזה הי׳ זיווגו ראשון.

לעש׳י הפסיק, וי״ל דהרוש׳ לשיטת׳ ד׳ מברכין לעשות סוכה וכו׳ (ברכות פ״ט ה״ג, הובא בתוד״ה ואילו מנחות מב, ב). אבל בכל אופן, אין סברא לומר דהבבלי פליג על הירושלמי (גם) בענין דמציאות האם רשב״י הפסיק לעש׳י (ולאפוש׳י במחזקת).

הזה האחרון מן הראשון<sup>49</sup> — אין דער גאולה האמיתית והשלימה דורך משיח צדקנו, יבא ויגאלנו בקרוב ממש

(משיחת ש"פ פנחס תשכ"ח)

האט געבראכט צו אַ שטאַרקערע שיי-  
כות מיט א"י ווי די וואָס איז געווען  
פאַר דעם חטא המתלוננים;

אזוי וועט אויך זיין ביי דער כניסה  
לא"י דורך משיח צדקנו, אַז די תשובה  
אויף „חטאינו“, וועט ניט בלויז אַראָפֿ-  
נעמען דעם „גלינו מארצנו“ (וואָס איז  
געקומען „פּנני חטאינו“),

נאָר זי וועט אויך ברענגען, אַז די  
כניסה לא"י וועט זיין אין אַ פּיל גרע-  
סערן און שטאַרקערן אופן ווי פאַר  
„חטאינו“ — גדול יהי כבוד הבית

---

49) חגי ב, ט. ובזהר (ח"א כה, א.  
וראה ח"ב קג, א. ח"ג רכא, א) ש"הבית  
הזה האחרון" קאי אביהמ"ק השלישי.

## מטות

דָּאָרף מען פֿאַרשטיין :

דער לשון "טעות" פֿאַסט אין פֿאַל ווען מען ווייס אַ געוויסע זאַך, נאָר די ידיעה איז ניט קיין ריכטיקע — זי איז אַ טעות־דיקע ידיעה. בעת אָבער אַן ענין ווערט ביי אַ מענטשן "נתעלם" און ער פֿאַרגעסט אויף אים, פֿאַסט דאָן לכאורה ניט צו זאָגן אַז דער מענטש האָט זיך טועה געווען? מוז מען זאָגן, אַז רש"י'ס לשון "שבא לכלל טעות" בשייכות דערמיט וואָס "נתעלמו ממנו הלכות גיעולי עכו"ם", איז מצד דעם וואָס וויבאַלד אַז משה האָט געזאָגט די הוראות "תתחטאו", ער האָט אָבער דערביי געזאָגט אַז דאָס גייט אָף כל הורג נפש גוי וכל בגד גוי ומכלל הן — אתה שומע לאו, אַז באַ אַנדערע זאָכן דאָרף מען גאַרניט טאָן — איז זיין זאָגן כלל טעות.

אָבער אויך דאָס איז ניט מובן: הלכות טומאה און הלכות גיעול זיינען דאָך צוויי באַזונדערע ענינים. היינט פֿאַרוואָס זאָל מען אַנרופן דאָס ניט זאָגן הלכות גיעול בשעת זיין זאָגן "תתחטאו" — הלכות טומאה אַ טעות?

ד, יד: למה דוקא הכעס שבפרשתנו הביאו לכלל טעות — ממשך רש"י "וכן אתה מוצא בשמיני למילואים. . . וכן בשמעו נא המורים כו" — כי לאחר שלמדנו זכא לכלל כעס אלא לכלל טעות — גם בהג"ל י"ל הפי שזהו מפני הכעס.

(5) שלכן בפי בלק (כה, ו) ובפי פנחס (כו, ה) כותב רש"י רק "נתעלמה" — ולא "טעה".

(6) ועיין פרש"י (לא, כג).

א. אין פסוק "ויאמר אלעזר הכהן גו' זאת חקת התורה אשר צוה ה' את משה", שטעלט זיך רש"י אויף "ויאמר אלעזר הכהן גו'" און איז מפרש: "לפי שבא לכלל כעס בא לכלל טעות, שנתעלמו ממנו הלכות גיעולי עכו"ם". (און רש"י איז מוסיף, אַז אַזוי געפינט מען אויך ביי שמיני למילואים: ווען בא לכלל כעס בא לכלל טעות, און אַזוי אויך ביי "שמעו נא המורים כו"י — על ידי הכעס טעה").

(1) פרשתנו לא, כא.

(2) שמיני י, טז ואילך.

(3) חקת כ, י"א.

(4) ומה שרש"י אינו מפרש בא לכלל כו' שם על אתר: בפי שמיני, החילוק בין קדשי דורות לקדשי שעה הוא דבר התלוי בסברא\*, ולכן אין מוכרח כ"כ לפי רש שם "בא לכלל כעס בא לכלל טעות", כי בדבר התלוי בסברא אפשר שתהי' מח' לוקת מפני שאין דיעות בנ"א שוות ולא מפני שאחד מהם טועה, וכדמוכח לפני זה (משפטים כג, ב) דאחרי רבים להטות ובכ"ז בדיני נפשות אין אחד מכריע, שמוה מוכח דעת המיעוט אינה טעות (ולהעיר מהחי' לוק שבין טעות בדבר משנה לטעות בשיקול הדעת — סנה' ה, א); בפי חקת, סיבת הטעות י"ל שהיא כמפורש ברש"י (שם, יא) "והמה דברו אל סלע אחר ולא הוציא אמרו שמה צריך להכותו כבראשונה". משא"כ בנדו"ד "שנתעלמו ממנו כו'", מוכ' רח לפרש "לפי שבא לכלל כעס כו'".

ובכדי שלא יוקשה (להעיר מפרש"י שמות

\* בזבחים (קא, א) "אלא אמר שמעתי ושכחתי", ובמפרשי רש"י (שמיני שם, כ) שכי' גם כוות רש"י. אבל מפשטות לשון רש"י "הודה ולא בוש לומר לא שמעתי" (ומשמט ואינו מסיים מאמר הגמרא שם) משמע כפנים ההערה. וראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 109 ואילך.

און אויף דעם האָט ער, אלעזר, מוסיף געווען „אך את הזהב גו'“ — „אך לשון מיעוט“ — אַז אפי' נאָך דעם מטהר זיין די כלים מטומאת מת, טאָר מען זיי ניט נוצן ביז מען וועט זיי מגעיל זיין <sup>10</sup>.

איז עפ"ז ניט מובן: די ווערטער „אשר צוה ה' את משה“ זיינען דאָך דער אויספיר פון „זאת חקת התורה“ מיט וועלכן עס ווערט געמיינט דער דין וואָס משה האָט געזאָגט. פאַרוואָס זשע זאָגט רש"י „אשר צוה ה' וגו', תלה ההוראה ברבו“, וואָס לויט דעם באַציען זיך די ווערטער „אשר צוה“ צו „אך את הזהב גו'“ וואָס אלעזר האָט געזאָגט?

ג. איז דער ביאור אין דעם:

צוליב דערמאָנען די הל' טומאה וואָס „הזהיר לכם משה“ פריער איז גענוג אַז אלעזר זאָל זאָגן „זאת חקת התורה“ — אַן דער הוספה „אשר צוה גו'“ — און גלייך נאָכדעם זאָל קומען „אך את הזהב גו'“. פון דעם וואָס ער האָט מוסיף געווען „אשר צוה ה' את משה“, איז מוכרח: אַז ער האָט עס געטאָן בכדי צו תולה זיין אויך די ווייטערדיקע הוראה (הל' גיעולי עכו"ם וואָס משה האָט ניט געזאָגט) ברבו; אָבער היות אַז די ווערטער „זאת חקת התורה“ זיינען פאַרבוּנדן מיט „אשר צוה ה' וגו'“ (כנ"ל ס"ב) ווי ער איז מדגיש „זאת . . אשר“,

חסאת. ושאינו בפרשי פ' אחרי שם, שמכיון שכותב רב ״טהרת מי חסאת״ (ולא ״פרה אדומה״ ככפ' בשלח טו, כה), כוונתו לטהרת מי חסאת היא (לא כמו שהוא פירט בפרה אדומה, כ"א) כמו שהוא ענין בפ"ע שיש לו קצת הסברה בשכל, ולכן נכלל הוא בהחוקים שהיציאה משיב עליהו.

(10) ראה רש"י פסוק כב.

(11) ראה מפרשי רש"י כאן.

ב. דערנאָך שטעלט ער זיך אויף „כאשר צוה ה' וגו'“ און זאָגט „תלה ההוראה ברבו“.

אויך דאָ דאַרף מען פאַרשטיין:

דער פי' פון „זאת חקת התורה“ איז, אַז „זאת“ וואָס ער קומט זאָגן (דאָס ווייטער-געזאָגטע) איז די (אינ"צ ציקע) חוקה פון (כללות ה)תורה. וואָס דערפאַר איז רש"י מאריך אין אָנהייב פון פ' חקת „לפי שהשטן ואוה"ע מונין כו'“, אַז די חוקה פון פרה אדומה אויף וועלכע עס שטייט „זאת חקת התורה“, איז אַנדערש פון אַלע אַנדערע חוקים דערמיט וואָס זי איז לגמרי ניט אין גדר השכל'י. איז דאָך ניט מובן: הל' גיעולי עכו"ם זיינען דאָך מובן אין שכל און זיי זיינען ניט קיין חוקה — ווי פאָסט דאָ דער לשון „זאת חקת התורה“?

מזו מען זאָגן, אַז מיט „זאת חקת התורה“ האָט אלעזר געמיינט דעם פריערדיקן דין פון „הזאת שלישי וש"ביעי" וואָס משה האָט זיי געזאָגט <sup>11</sup>.

(7) נתבאר בארוכה לעיל ע' 124 ואילך.

(8) ברא"ם ר"פ חקת, ש״זאת חקת התורה“ שבפרשתנו קאי רק א.א.ך במי נדה יתחטא“ (כג). אבל מפשטות הכתובים משמע שאי (או אדלעיל מיני, כדלקמן בפנים. או) על כל הפרשה שלאח"ז. ופשיטא שאין מקום לומר (בדרך הפשט עכ"פ) שעה"פ „אך את הזהב גו'“ שנאמר מיד, לא קאי, ועה"פ „אך במי נדה יתחטא“ שבכמה פסוקים לאח"ז — קאי. ובפרט שיעקר „ההוראה“ של אלעזר — שעני אמר „זאת חקת התורה“ — היא הלכות גיעול (שהרי „אך במי נדה יתחטא“ אמר גם משה — עכ"פ בנוגע לכל הורג גוי וכל בגד גוי). וראה לקמן הערה 14.

(9) ואף שטהרת מי חסאת מונה רש"י (אחרי יח, ד) בהסוג דחוקות" לשון רבים (ראה בארוכה לעיל שם) — י"ל שמכיון שעשיית הפרה הוא בכדי לטהר באפרה, לכן „זאת חקת התורה“ דפרה אדומה כולל גם (הפרט ד)טהרת מי

אויף דעם האָט אלעזר געזאָגט „זאת חקת התורה גו' אך גו' — אך לשון מיעוט“: די „חקת התורה אשר צוה וגו'“, איז געזאָגט געוואָרן בלויז בנור גע צו מטהר זיין פון טומאת מת, אָבער ניט צו מטהר זיין פון בליעת איסור נבילות.<sup>11</sup>

ד. פון די ענינים פון „יינה של תורה“ אין פירוש רש"י דידן —

ווען אַ כלי איז בולע אָן איסור (און אַזוי אויך ווען אַ מענטש עסט אַ מאכל אסור, וואָס דאָן איז געשה דם ובשר כבשרו), גייט אַריין דער איסור אין איר, בפנימיות (און דער מאכל האסור בפנימיות האדם), און דעריבער דאַרף מען די כלי מגעיל זיין, בכדי אַרויסצונעמען פון איר דעם איסור וועלכן זי האָט בולע געווען.

14) ועפ"ז יומתק מה שאמר אלעזר „אך במי גדה יתחטא“

— דלכאורה, הרי כבר הזהירם משה על זה\*, וגם אלעזר עצמו בתחלת דבריו הזכיר זאת (רש"י פסוק כב) — כי בזה רצה להדגיש שהגיעול והחטוי הם שני ענינים ואין אחד מועיל להשני, וזהו מה שפרש"י שם (כג): „צריכים הכלים גיעול לטהרם מן האיסור, וחטוי לטהרן מן הטומאה“.

אלא שם"מ, מכיון שפשוט הלשון „אך במי גדה יתחטא“ משמע שהחידוש הוא בזה שצריך לחטוי, ולפי הנ"ל החידוש הוא שהחטוי אינו מטהרם מן האיסור — ע"כ מוסיף רש"י „ורבותינו דרשו כו'“ (וראה משכיל לדוד כאן).

\* אלא שצריך ביאור — ובפרט ע"ד הפשט (כי ראה שבת (סד, א): אפנויי מופנה) — למה לא פירש משה גם כלי מתכות בהל' טומאה שהזהירם

(ורש"י רמזם באמרו „כדן שאר טמאי מתים“ (לא, יט) ובהם הרי נאמר „ועל כל הכלים“ (יט, יח)).

מוז מען זאָגן (לויט דעם פירוש) אַז אויך די הוראה וועגן גיעולי עכו"ם איז אַ פּרט אין „זאת חקת התורה“.

און דעריבער זאָגט רש"י „בא לכלל טעות“, ווייל דאָס וואָס משה האָט זיי ניט געזאָגט דעם דין פון גיעול, איז עס געקומען מצד דעם וואָס באַ לכלל טעות אַז דער דין פון „תתחטאו“<sup>12</sup>, די הויזיט מי חטאת איז ניט בלויז מטהר די כלי מטומאתה, נאָר איז אויך מכשיר די כלי פון איר איסור.

און כאָטש דער איסור איז בלוע אין די דפנות הכלי, וואו די מי חטאת קומען כלל ניט אַריין — איז דאָך אָבער אויך די טומאה פאַרשפּרייט איבער דער גאַנצער כלי, און די עט-ליכע טראָפּנס מי חטאת<sup>13</sup> וועלכע מען שפּריצט אויף דער כלי ומבחוץ נעמען זי ניט אַרום, און פּונדעסטוועגן ווערט די גאַנצע כלי טהור — זעט מען דאָך אַז מי חטאת האָבן אין זיך אַזאַ שטאַרקן כח, וואָס דורך דער הזי' פון עטליכע טראָפּנס ומבחוץ נעמען זיי אַרויס די גאַנצע כלי מטומאתה; אויב אַזוי, האָט דאָך שוין אַן אַרט צו זאָגן, אַז די הזי' זאָל אויך מכשיר זיין די כלי פון דעם איסור וואָס איז בלוע אין איר.

12) ואין סתירה לזה מהלשון „נתעלמו ממנו הלכות גיעולי עכו"ם“ — כי באם לא היתה מתעלמת ההלכה שהכשר כלים מאיסור שנבלע בהם הוא ע"י הגעלה, ה"י מובן או ג"כ שהייתה מי חטאת אינה מכשירם כ"א צריכים הגעלה דוקא. אלא שמכיון שנתעלמה הלכה זו, הנה אף שמובן מסברא שא"א להשתמש בכלים שנבלע בהם איסור בלי כל טהרה — אפ"ל טהרתן גם ע"י הזויית מי חטאת, וראה בפנים.

13) ראה במדב"ר פי"ט, ח. תנחומא חקת ח.

ווייל אין דעם ענין פון מקיף איז נוגע דער כללות'דיקער איבערשטעל פון דער זאך אדער פון אדם הטמא און זיין איבערגאנג פון טומאה לטהרה; א זאך וואס מעסט זיך ניט מיט כמות, אדער אין שטח.

און דאס איז דער ביאור וואס משה האט געהאלטן אז הוייט מי חטאת קען מכשיר זיין אויך פון איסור — ווייל מקיף פועל'ט אויף פנימי, און ווען ס'איז דא דער כללות'דיקער איבער-שטעל פון דעם מענטשן, דורך מעורר זיין די מקיפים דקדושה, ווירקט עס שוין במילא אויך אויף זיינע כחות פנימיים.

דאס איז אבער בלויז מצד משה'ן, שושבינא דמלכא<sup>15</sup>, וואס ער האט גע-קוקט אויף אידן מלמעלה למטה; משא"כ „אלעזר הכהן", וואס ענינו איז אויפהויבן אידן מלמטה למעלה<sup>16</sup>, ער האט געזאגט, אָ ס'איז ניט גענוג די כללות'דיקע ווירקונג אין די כחות פנימיים דורך המשכת המקיף, נאָר עס דאַרף זיין עבודה אויך מיט די כחות פנימיים עצמן.

(משיחת ש"פ חקת תשכ"ה)

18) לקו"ת בהעלותך לא, איב. ר"פ מסעי, ובכ"מ.

19) כי אהרן הוא שושבינא דמטרוניתא (ראה מקומות שבהערה הקודמת), וגם הכה"ג אשר מבניו יש בו בחינה זו" (לקו"ת מסעי פט, סע"א ואילך).

משא"כ טומאה איז ניט קיין ענין וואס קומט אריין אין דער פנימיות הכלי (אדער פון דעם מענטשן) — ס'איז נאָר אַן ענין פון מקיף<sup>15</sup>, מען קען עס ניט „אָנטאַפֿן" מיטן שכל<sup>16</sup>, דעריבער קומט אויך די טהרה דורך אַן ענין פון מקיף: דורך דער טבילה פון דער כלי (אדער מענטש), זעט זיך קיין שינוי ניט אין זייער פנימיות.

און וויבאלד אַז טומאת מת איז נאָך מער מקיף, וואָס האָט כלל ניט קיין אָרט אין שכל — וואָרום ס'איז ניטאָ קיין הסברה אין שכל פאַרוואָס דער מת, וואָס ער גופא איז ניט טמא<sup>17</sup>, זאָל מטמא זיין אַנדערע — איז דערי-בער די טהרה פון טומאת מת אין אַן אופן וואָס איז נאָך מער מקיף: דער חידוש הטהרה בטומאת מת קומט ניט אין טובל זיין דעם דבר טמא אין די מי חטאת, נאָר אין דעם שפּריצן ב' וג' טיפּין.

15) ושני ענינים בזה: א) מה שבטומאה אינו נכנס דבר בפנימיות (נעשה חלק) האדם והכלי, ולא כבאיסור שהמאכל נכנס בפנימיות (לקו"ת שה"ש ט, ג). ב) גם הטומאה עצמה הו"ע של מקיף (ראה לקו"ת תבא מג, ב. לקו"ש ח"ג ע' 985, וראה הערה הבאה.  
16) ראה רמב"ם סוף הל' מקואות: „שהטומאות והטהרות.. אינן מדברים שדעתו של אדם מברעתו". ומדכתב שם לאח"ו „וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים הוא", מוכח קצת, שכונתו ב„(הטומאות ו) הטהרות" שלפנ"ו היא — (להטומאות ו) הטהרות עצמם.  
17) ספרי זוטא (הובא בילקו"ש חקת) עה"פ הנוגע במת. וע"פ המבואר בילקו"ש ח"ז ע' 68, י"ל שכ"ה גם ע"פ דרך הפשט. עיי"ש. וראה שם הערה 15.

## ממות ב

אין הינטיקער סדרה ווערט דערציילט, אז די בני ראובן און בני גד האָבן געהאַט מקנה רב, און זיי האָבן געזאָגט צו משה'ן "הארץ אשר הכה ה' לפני עדת ישראל ארץ מקנה היא ולעבדיך מקנה", דעריבער "יותן את הארץ הזאת לעבדיך לאחווה אל תעבירו את הירדן". האָט זיי משה געענטפערט "האחיכם יבאו למלחמה ואתם תשבו פה ולמה תניאון גו'".

און ער האָט נאָך צו דעם צוגעגעבן "כה עשו אבותיכם גו'" כדלקמן.

ווי אין ביי זיי געווען מלכתחילה אַ קס"ד, אַז מען זאָל זיי געבן "הארץ הזאת" פאַר וועלכער אַלע אידן האָבן זיך געשלאָגן, און זיי — די בני גד ובני ראובן — וועלן דאָ זיצן בעת די איבעריקע אידן וועלן קעמפן אין ארץ ישראל? — זאָגט דער אור החיים הקדוש, אַז אַט"די טענה האָבן זיי באַוואַרנט דורכן זאָגן "הארץ אשר הכה ה' לפני עדת ישראל": וויבאַלד אַז דער אור-בערשטער פירט מלחמה פאַר אידן,

ובהמשך לזה האָט זיי משה מוכיח געווען "כה עשו אבותיכם גו'", אַז אויך די מרגלים האָבן אָפּגערעדט די אידן פון גיין קיין ארץ ישראל, און ער האָט מסיים געווען "והנה קמי תם תחת אבותיכם וגו'".

דאַרף מען פאַרשטיין:

(א) וויבאַלד אַז זייער זאָגן "אשר הכה ה'" אין געווען צו באַוואַרענען אַז ניט בלויז וועט מען קענען איינ-זעמען א"י, נאָר עס וועלן דערביי אפילו ניט זיין קיין שום שוועריקייטן,

ווי אין ביי זיי געווען מלכתחילה אַ קס"ד, אַז מען זאָל זיי געבן "הארץ הזאת" פאַר וועלכער אַלע אידן האָבן זיך געשלאָגן, און זיי — די בני גד ובני ראובן — וועלן דאָ זיצן בעת די איבעריקע אידן וועלן קעמפן אין ארץ ישראל? — זאָגט דער אור החיים הקדוש, אַז אַט"די טענה האָבן זיי באַוואַרנט דורכן זאָגן "הארץ אשר הכה ה' לפני עדת ישראל": וויבאַלד אַז דער אור-בערשטער פירט מלחמה פאַר אידן,

(1) לב, א ואלך.

(2) וכמו שהקשה באלשיך כאן (קושיא יב).

ברמב"ן כאן (פסוק ב'): "משה חשר אותם, כי יאמרו כן מפתח אנשי ארץ כנען . . ולכן ענו אותו חלילה שנירא מהם אבל נעבור חלוצים כו'". ומשמע מדבריו, שגם לכתחלה רצו לעבור את הירדן, אבל בפשוטו של מקרא — הרי אמרו "אל תעבירו את הירדן" (ולא "אל תחליצו" וכיו"ב) ובכלל קשה לומר שמה לא הבינו כוונתם. ולכן (בשטוטי דקרא) מסתבר כהאלשיך ואוה"ח — ככפנים.

(3) פסוק ג', וכ"ה באלשיך כאן.



אויסגעהאלטן כפי הכוונה העליונה. היינט פארוואס געפינט מען גאר, אז פאר זייער בלייבן אין עבר הירדן האט מען זיי פארטריבן אין גלות פריער פאר אלע אידן — „נחלה מבוהלת בראשונה ואחריה לא תבורך.“?

ב. לכאורה האט מען געקענט ענטפערן, אז די טענה פון משה'ן איז געווען (ניט בלויז אויף דעם ניט וועלן גיין למלחמה, נאר אויך) אויפן עצם ענין פון אויסקלייבן פאר זיך אן אַנ-

(6) משלי ב, כא ורש"י שם. במדבר פכ"ב, ט (וראה שם, ז).

ואף שברש"י למשלי שם (ועד"ז במדרש שם, ט) „ודברו בבהלה . . עשו את העיקר טפל שהקדימו צאנם לטפם“ — מכיון שלאחר שמישה אמר להם „בנו לכם (תחלה) ערים לטפכם (ואח"כ) גדרות לצאנכם“ (לב, כד, רש"י שם, טז) וואי עשו כהוראת משה (וראה פסוק לו: „ערי מבצר וגדרות צאנך“), לא מסתבר לומר שזה שגלו קודם שאר השבטים הוא רק לפי שבתחלה בדיבורם הקדימו צאנם לטפם.

ובואי גם בפועל עשו דבר בלתי רצוי, ועיקר הענין ד"נחלה מבוהלת בראשונה" הוא כמ"ש שם רש"י לפנ"ז „שנבהל . . שמהירו ליטול חלקם בעבר הירדן“. וכבמדרש שם (פסקא ז) „וישבו להם חוץ מארץ יש" ראל לפיכך גלו תחלה מכל השבטים“. וראה גם (מ"ב בשם) רש"י לברך רפעי"ב: תפסו בעבר הירדן שהיו מצוי להם ראשונה אע"פ שא"י היתה טובה הימנה, וראה לקו"ת בחוקותי (ג, ב) שזהו"ע „נחלה מבוהלת בראשונה“\*.

(\* בלקו"ת שם: „ומה דמשמע שלא נכון עשו בזה, זהו משום שעשו את הטפל עיקר“. אבל (א) ביאור זה הוא בהמשך להפ"י ש"חנן לנער ע"פ דרכו הוא מעלה ושבח שראוי לעשות כן, אבל בתחלת ה' מאמר שם: „וע"ש הפ"י כפשוטו במ"כ ובידי משה בשם פירש"י ונכון הוא“. (ב) גם לאחר שמבאר שם המעלה שבארץ מקנה, כותב „כי א"י דוקא . . והם בחרו לקבע גמור בחי' זו דמקום מקנה“.

וואס דאס איז דאך דער היפך פון טענת המרגלים „לא נוכל לעלות גו"י“ — היינט ווי האט עס משה זיי פאר-גליכן צו די מרגלים, און געזאגט „קמתם תחת אבותיכם תרבות אנשים חטאים גו"י“ — בלויז דערפאר וואס מ'קען אויסטייטשן אז זיי בלייבן מע' בר לירדן מזרחה ווייל זיי האבן מו' רא"י?

(ב) די בני גד ובני ראובן זיינען געקומען צו משה'ן מיט א בקשה „אם מצאנו חן בעיניך גו' אל תעבי' רנו את הירדן“. איז דאך פארשטאנ'דיק, אז אויב משה וואלט זיי געזאגט אז ער וויל זייער בקשה ניט דערפילן — זיינען זיי גרייט געווען צו גיין אין א"י, און דאן וואלט במילא אָפּגעפאלן די טענה „ולמה תניאון גו"י“. איז צוליב וואס האט משה ניט אָנעמענדיק די בקשה — זיי גע'דארפט מוכיח זיין און מיט אַ גרויסער אריכות ובפרטיות „כה עשו אבותיכם גו"י“, און וואס פאר אן אַרט האט די תוכחה?

(ג) לאחרי ווי זיי האבן געזאגט „ואנחנו נחליך חושים גו"י“, האט משה רבינו גלייך דערויף מסכים געווען אן מוסר זאגן א.ז.וו. קומט אויס דערפון, אז זייער בלייבן „פה" איז געווען

(4) שלח יג, לא.

(5) באלשיך כאן, שכונת משה ב"כה עשו אבותיכם גו"י היתה, „שאפשר כי לא כן לבבכם. כי אף שאין בדבריהם נפתל ועקש . . התחלתם בשבח ושמא תסימו בגנאי, כי כה עשו אבותיכם שהראו סימני טהרה והתחילו בשבח . . סימני בגנאי . . כן אפשר בלבבכם גם אתם“.

אבל אינו מוכן: מכיון „שאין בדבריהם נפתל ועקש“ ומשה חשש רק „שמא תסימו בגנאי“, איך אומר — ובפרט באופן של וזדאות כזו ולגרועותא: „קמתם תחת אבותיכם תרבות אנשים חטאים גו"י“.

איו בעסער פון א"י, וועט איר מונע זיין (זיך און) די אנדערע אידן פון גיין <sup>11</sup> "אל הארץ אשר נתן להם ה' <sup>12</sup>."

[ועפי"ז וועט אויך זיין פארשטאנדיק וואָס אין זיין טענה "כה עשו אבֹר־תיכם גו'" האָט משה דערמאָנט "ויעלו עד נחל אשכול גו'" <sup>13</sup> — ווייל דער־מיט האָט ער מרמז געווען "האשכול אשר כרתו משם בנ"י" <sup>14</sup> אויף וועלכן די מרגלים האָבן געזאָגט "וזה פרי" <sup>15</sup>].

און לויט דעם איז אויך פארשטאָנ־דיק וואָס אויך נאָך דעם ווי ב"ג וב"ר האָבן צוגעזאָגט "ואנחנו נחליץ חושים לפני בנ"י" <sup>16</sup> און משה האָט דערצו מסכים געווען <sup>17</sup>, ווערט גע־רעכנט זייער נעמען די נחלה אין עבר הירדן פאר אָן ענין בלתי רצוי (כנ"ל סוף ס"א) — ווייל די הסכמה פון משה רבינו אויפן תנאי "אם תחלצו לפני ה' למלחמה", איז געווען בלויז דער־פאר וואָס דאָן וועט עס ניט שאָטן די אנדערע אידן. אָבער אעפ"כ, בנוגע די בני גד ובני ראובן אַליין, ווערט דאָס וואָס "ישבו להם חוץ מארץ יש־ראל" — גערעכנט פאר אָן ענין בלתי רצוי <sup>18</sup>.

(11) בפרש"י פסוק ז': "שהיו סבורים שאתם יראים לעבור מפני המלחמה כו'". אבל דוחק לומר, שמצד זה לבד שיהיו "סבורים שאתם יראים" יאמר להם משה "קמתם תחת אבותיכם תרבות אנשים חטאים". ולכן י"ל, שב' טענות יש כאן: "ולמה תניאון — שיהיו סבורים שאתם יראים"; "כה עשו אבותיכם גו'" — בנוגע לדיבת הארץ עצמה, כפנינים.

(12) ראה צרור המור כאן: ואולי יחשבו בנ"י גנות גדולה או מום נסתר.

(13) לב, ט.

(14) שלח יג, כד.

(15) פרשתנו שם, יו.

(15\*) שם, כ ואילך.

(16) במדב"ר פכ"ב, ז. וראה לעיל הערה

דער לאַנד אַנשטאַט א"י, און דערצו נאָך טענה, אַז די אַנדער לאַנד האָט אַ מעלה אויף א"י — דערמיט וואָס זי איז "ארץ מקנה" <sup>8</sup>.

און דאָס האָט משה אויך געמיינט מיט "ולמה תניאון גו' כה עשו אבֹר־תיכם גו'", אַז פונקט ווי די מרגלים האָבן אָפּגערעדט (זיך און בכלל) די אידן פון גיין אין א"י, דורך זאָגן (ניט בלויז "לא נוכל לעלות גו'", נאָר אויך) "וזה פרי" <sup>9</sup> (וואָס זיי האָבן געזאָגט נאָך פאַר "אפס כי עז העם גו'") — בגנותה של א"י; אַזוי אויך איר <sup>10</sup> — בני גד ובני ראובן — דורך אייער זאָגן אַז "הארץ הזאת"

(7) להעיר גם מאוה"ח כאן (פסוק ג' וט'), שבאמירת "הארץ אשר הכה ה'" נתנו תשובה גם על "טענת מאיסח ארץ הקדושה", ומשה באמירתו "אל הארץ אשר נתן להם ה'" נתכון לומר שאעפ"כ "ארץ סיחון ועוג אינה בכלל ארץ שנתן ה' לאברהם". ע"ש. וראה כלים פ"א מ"ו. במדב"ר פ"ז, ת. פכ"ב, ז (הובא בהערה הקודמת). אוה"ח פרשתנו ע' אשמ. לקו"ש ח"ו ע' 279. ח"ג ע' 124 ובהערה 20. ועוד.

(8) ראה צרור המור כאן: השיב להם משה . . ואחר שהארץ היא צבי לכל הארצות נתונה מיד ה' היאך אתם מואסים בה . . ואתם מנאצים את ה' ומואסים בארץ הקדושה.

(9) שלח יג, כו. וראה סוטה לה, סע"א. רש"י שלח שם, כג.

(10) ע"פ מ"ש בפנינו, יומתק מ"ש ב' תיב"ע (פסוק ז' וט') "בתשלון רעות בנ"י כו'"; "ובטלילו רעות לבא כו'" — אף שלכאורה, מצד יראת המלחמה לא רק שלא הי' להם רצון לעלות לא"י אלא אדרבה — הי' להם רצון הפכי מזה

— כי מכיון שהמדובר כאן הוא (לא בנוגע טענת המרגלים "לא נוכל לעלות", רק) במה שאמרו שא"י אינה ארץ טובה (ובפרט בנוגע לב"ג וב"ר שאמרו רק — שיש מעלה בארץ סיחון ועוג), הרי עי"ז רק ביטלו הרצון לעלות לארץ (אבל לא גרמו לרצון הפכי).

בלייבן אין מדבר — ווייל<sup>11</sup> זיי האָבן געוואוסט, אָז קומענדיק אין א״י וועט נפסק ווערן דער מן און מ׳וועט מוזן אָנקומען צו לחם מן הארץ — אַ זאָך וואָס איז פאַרבונדן מיט אַ גרויסער צאָל מלאכות ווי חרישה וזריעה וכו׳. דעריבער האָבן זיי געוואָלט בלייבן אין מדבר אָפגעטראָגן פון וועלט, וואו אויך זייער גשמיות/דיקע אכילה (ו׳ שתי׳) איז געווען לחם מן השמים (און מים מבארה של מרים וכו׳).

און כאַטש אַז אויך ביי די אבות און שבטים איז געווען אַזאָ הנהגה, האָט זיך דאָס ביי די מרגלים גע׳רעכנט פאַר אַ חטא. ווייל אַט די סאָרט הנהגה האָט געהאַט אַן אָרט פאַר מתן תורה. אַבער נאָך מתן תורה — וואָס די כוונה פון מ״ת איז צו מאַכן פון עוה״ז הגשמי אַ כלי צו אלקות<sup>12</sup>, דאַרף מען טאָן מיט ענינים הגשמיים אויף מאַכן פון זיי אַ דירה לו יתברך. עפ״ז ווערט די קשיא (דלעיל סוף ס״ב) נאָך שטאַרקער: ווי האָט טאַקע משה מסכים געווען אַז די בני גד ובני ראובן זאָלן פאַרבלייבן אין עבר הירדן און ניט אַרײַנגיין אין ארץ ישראל?

ד. וועט מען עס פאַרשטיין בהק׳ דים, אַז אויך נאָך מ״ת זיינען אידן געטיילט אין צוויי סוגים: יושבי אהל און בעלי עסק<sup>13</sup>; ישכר וזבולון, מארי תורה און מארי עובדין טבין<sup>14</sup>.

ס׳איז נאָך אַבער ניט מובן: משה׳ן איז דאָך געווען נוגע ניט בלויז דער כלל ישראל, נאָר אויך יעדער איינצל׳נער איד, און עאכ״כ צוויי מיט אַ האַלבן שבטים. היינט ווי האָט ער מסכים געווען צו אַן ענין וואָס באַ׳וואַרנט די אַנדערע שבטים און אים האָט לכאורה ניט געאַרט<sup>15</sup> וואָס די ב״ג ובי״ר אַליין נעמען ניט קיין בחלה אין א״י?

ג. עס שטייט אין חסידות<sup>16</sup>, אַז די ב״ג ובי״ר האָבן געוואָלט בלייבן אין עבר הירדן און פאַרנעמען זיך מיט מקנה, ווייל אין דער אַרבעט פון רועי צאן זיינען ניטאָ אַזוי פיל טר׳׳דוּת<sup>17</sup>, און (אויך) זייענדיק אנשי מקנה וועלן זיי קענען כסדר זיין פאַרבונדן מיטן אויבערשטן. וואָס דאָס איז אויך דער טעם<sup>18</sup> וואָס די אבות און די שבטים (אויסער יוסף) האָבן אויסגעקליבן צו זיין ״רועי צאן״, בכדי ניט צו זיין טרוד אין ענינים פון עוה״ז, און קענען זיין שטענדיק אַ מרכבה צו אלקות<sup>19</sup>.

וואָס עפ״ז איז פאַרשטאַנדיק די ענ׳ לעכקייט פון ענין ב״ג ובי״ר צו דעת המרגלים — אויך בפנימיות העני׳נים:

אויך די מרגלים האָבן געוואָלט

6. ולהעיר גם מספורנו (לב, לג), שמה שהסכים משה לדבריהם הוא רק ״כדי שלא להכנס במחלוקת״.

17. ותגדל הקושיא ביותר בנוגע לחצי שבת מנשה — דפשוט״ דקרא (לב, לג, לב, מ) משמע (כפי׳ הרמב״ן) שלא דרשו להתחל מחוץ לא״י כ״א שמשנה נתנה להם. — וראה בארוכה לקו״ש חכ״ח ע׳ 210 ואילך.

18. אורה״ת פרשתנו ע׳ א׳שלט, ד״ה ומקנה רב תרכ״ט (בתחלתו) ותרסי׳ו (ב׳ סופו).

19. ראה לקו״ש ח״ה ע׳ 74 הערה

59.

20. ראה גם תו״ת ויחי קב, ב.

21. ראה לקו״ת ר״פ שלה, ובארוכה —

לקו״ש ח״ד פ׳ שלה, ועוד.

22. שלכן שיתנה התורה למטה דוקא

— ראה שבת פת, סע׳ב ואילך, ד״ה וכל

העם ש״ת, ובכ״מ.

23. ראה תו״א פ׳ תרומה, ולהעיר ג״כ

ממחול״ל תלמוד גדול או מעשה גדול (קדושין

מ, ב, תקו״ו ו, א) וראה ג״כ אגה״ק סוסי׳ט.

24. ראה אגה״ק ס״ה (קט, א), ביאור״ו

פ׳ וישב לארמוה״א (כה, א״ב) ולהצ״צ (ע׳

דער סדר, אָז מאַרי תורה זיינען אַ  
מיעוט, און דער רוב פון אידן איז זיך  
עוסק אין „ואספת דגנך“.

ה. און דאָס איז איינער פון די  
חילוקים צווישן ענין בני גד ובני  
ראיבן, און ענין המרגלים: די מרג-  
לים האָבן געוואָלט אַז אַלע אידן זאָלן  
בלייבן מחוץ לאַרץ ישראל, ובמילא,  
איז דאָס געווען היפך הכוונה; משא״כ  
ב״ג וב״ר האָבן געבעטן, אַז (נאָר) זיי  
זאָלן בלייבן אין עבר הירדן, איז עס  
ניט היפך הכוונה — וואָרום אַ מיעוט  
פון אידן דאַרפן זיין אויך אין דעם  
קו.

אַבער אעפ״כ האָט צו זיי משה גע-  
זאָגט „כה עשו אבותיכם גו׳“, ווייל  
ענינם פון מאַרי תורה איז צו באַ-  
לייטן און אַריינגעבן אַ חיות אין  
דער עבודה פון מאַרי עובדין טבין

— און ווי גערעדט שוין פיל מאל:<sup>25</sup>  
אין דעם פירוש פון „העליונים ירדו  
לתחתונים“<sup>26</sup>, אַז די יושבי אהל (על-  
יונים) דאַרפן זיך אַראָפּטראַגן צו די  
בעלי עסק (תחתונים) און משפיע זיין  
צו זיי:<sup>27</sup>

שלא לשמה בא לשמה (פסחים ג, ב.  
ושי״ג).<sup>28</sup> כי מכיון שעצמותו ית' מושלם  
מהגדרים ד„העלם“ ו„גלוי“, הרי באם המ-  
שכת העצמות (הנעשית ע״י קיום המצות)  
היתה מוכרחת להיות בהעלם דוקא — הרי  
זה עצמו היתה הוכחה שאין זה המשכת  
העצמות.

אבל אעפ״כ, מכיון שהמשכת העצמות  
גופא נעשית ע״י קיום המצות, הרי המעשה  
הוא העיקר.

(28) ראה ברכות לה, ב: הרבה עשו  
כר״י ועלתה בין כרשב״י ולא עלתה בין.

(29) ראה לעיל ע' 117 ואילך.

(30) שמ״ר פ״ב, ג. תנחומא וארא טו.

(31) וע״ד שביושבי אהל גופא — כל  
העוסק בתורה בלבד דומה כו' וכל ה'  
אומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין

ולכאורה, וויבאַלד אַז, כנ״ל, די  
כוונה פון מ״ת איז צו מאַכן די וועלט  
פאַר אַ כלי צו אלקות, האָבן דאָך  
אַלע אידן לכאורה געדאַרפט זיין בסוג  
בעלי עסק?

איז דער ביאור אין דעם, אַז בכדי  
עס זאָל זיך אויספירן די כוונה פון  
„דירה בתחתונים“

[וואָס דער פירוש פון „דירה“ איז  
ניט בלויז אַז ס׳זאָל זיין אַ דירה  
לעצמותו, נאָר אויך, אַז אין דער דירה  
זאָל עצמות זיך געפינען בגלוי:]

דאַרף מען האָבן ניט נאָר די עבודה  
פון קיום המצות בדברים גשמיים,  
דורך וועלכע עס ווערט המשכת העצ-  
מות, נאָר אויך לימוד התורה, וואָס  
פועל׳ט, אַז די המשכת העצמות (וואָס  
דורך קיום המצות) זאָל זיין בגלוי.

און דערפאַר מוזן זיין „מארי תורה“,  
וואָס דורך זייער לימוד התורה גיבן  
זיי אַריין אַ „ליכטיקייט“ אין דעם  
קיום המצות פון די „מארי עובדין  
טבין“<sup>29</sup>, אַז די המשכת העצמות דורך  
עובדין טבין זאָל זיין בגלוי.

נאָר היות אַז די המשכת העצמות  
ווערט אויפגעטאַן (בעיקר) דורך די  
(מארי) עובדין טבין, און (די עבודה  
פון די מארי) תורה איז (בעיקר) צו  
„באַלייכטן“ און מגלה זיין דעם ענין  
וואָס טוט זיך אויף דורך דעם קיום  
המצות:<sup>30</sup> איז דערביער איינגעשטעלט

קלד).

(25) ראה בארוכה לקו״ש שם ע' 1054.

(26) ועד׳ז בכא״א גופא, הרי גם בעלי

עסק מחוייבים בפ״א שחרית ופ״א ערבית,  
עכ״פ.

(27) בלקוטי שיחות ח״ה עמ' 245, שגם

הענין שהעצם יהי בגלוי הוא (לא ענין

נוסף, כי אם שזה) נוגע להענין דהמשכת

העצמות גופא [ולכן הטעם ד„לעולם יעסוק

כו' (אע״פ) שלא לשמה“ הוא לפי „שמתוך

ו. לאחרי כל הנ"ל איז עס אָבער פונדעסטוועגן געווען. בדקות. אַ נטי' פון אמיתית פנימיות הכוונה: און דעריבער הייסט עס „נחלה מבוהלת בראשונה גו'“, וואָס דאָס ווייזט אויף בחי' תהו — היפך ההתיישבות דתיקון. ווייל דער עיקר ופנימיות הכוונה איז — אין המשכת אורות בכלים. מאַכן אַ דירה לו' ית' בתחתונים.

(ממאמר ד"ה ומקנה רב תשי"ב.  
ושיחת ש"פ מטו"מ תשי"ט)

איז דאָך במילא זייער בקשה „אל תעבידנו את הירדן“, צו זיין אָפּגע- זונדערט פון ארץ ישראל לגמרי — היפך הכוונה.

אָבער לאחרי ווי דורך זיין תוכחה האָט משה רבינו ביי זיי אַרויסגערופן דעם מס"נ אויף (דעם כיבוש פון א"י, וואָס תכליתו איז) אופן העבודה פון א"י: — „ואנחנו נחלץ חושים לפני בני ישראל“, האָט משה מסכים גע- ווען זיי זאָלן נעמען זייער נחלה אין עבר הירדן

— ווייל דורך די גרייטקייט אויף „נחלץ חושים“ האָבן זיי אַרויסגעוויזן אַז זייער פאַרבלייבן אין עבר הירדן איז (ניט מצד זייער וועלן זיין אָפּגע- זונדערט פון וועלט, נאָר) מצד דעם, וואָס אין דער כוונה פון דירה בתח- תונים גופא, האָבן זיי פאַר זיך אויס- געקליבן די עבודה פון „מארי תורה“.

לו אלא תורה וגמ"ח (ע"ז יו, ב. יבמות קט, ב. לקו"ת ויקרא ה, א).

32) ויש לקשר זה עם מ"ש בתחלת הסדרה „וידבר משה אל ראשי המטות“, כי „גדרים סיג לפרישות“ הוא ע"ד העבודה דרועי צאן — ארץ מקנה; והתרת הנדר (שאין צריך לפרוש עצמו מהגשמיות, כי אם אדרבא לברר ולהעלות גם את הגשמיות) הוא ע"ד העבודה דא"י. וכמו שהכח שב- „ראשי המטות“ להתיר את הנדר (העלאת הגשמיות), הוא ע"י „וידבר משה אל ראשי המטות“ (לקו"ת פרשתנו פה, ריש ע"ב. סד"ה וידבר משה תער"ב); ע"דו פעל משה בבי"ג ובר' שתי"י בהם העבודה (מס"נ עבור) ארץ ישראל.

33) וע"ד ההנהגה דבן עזאי (יבמות סג, ב), דאף ש„ליכא איסורא כלל במילתא אם חפץ ללמוד תורה כל ימיו ולא לישא אשה כלל“ (הל' ת"ת לאדה"ז קו"א לרפ"ג), בכ"ז, הרי „אין זו . . . עצת חכמים המורים לאדם דרך ישרה שיבור לו“ (קו"א שם).

ווי"ל, שמלכתחלה (היינו לאחר שאמרו „ואנחנו נחלץ וגו'“) הי' זה דרגא דקדושה ולכן הסכים משה ע"ז. אלא שאח"כ נש' תלשל מזה הענין ד„נחלה מבוהלת גו'“. ובדוגמת בן עזאי, שמהנהגה ד„מה אעשה כו'“ (יבמות שם) — הנהגה ד„רצוא“ בבחי' תיקון עצמו, נשתלשלה אח"כ ההנהגה ד- „הציץ כו'“ (חגיגה יד, ב) דוגמת רצוא דתהו. משא"כ רע"ק דאף דעסק בתורה כד שנה פרוש מאשתו — הרי הי' זה ברשותה ואדרבא — שדו"ק, ואח"כ חזר לביתו (כתובות סב, סע"ב) ונכנס בשלום ויצא בשלום (חגיגה שם).

## מסעי

לערנען אונז „שמיתת אהרן היא ה' שמועה“.

אָבער פון דעם וואָס רש"י זאָגט שפעטער „לפיכך חזר וכתבה“ (לאחרי זיין פי' „כאן לימדך כו'“) איז קענ'טיק, אַז פריער, איינלערנענדיק זיין פירוש אויפן פסוק „וישמע הכנעני“, איז ניט שווער דער „חזר וכתבה“ —

[ווייל וואו רש"י מיינט מיט זיין פי' צו פאַרענטפערן אַ געוויסע קשיא, איז אויב ער געפינט פאַר נויטיק צו אויסטייטשן אַט-די קשיא (דערפאַר וואָס זי איז ניט אויף אַזויפיל פשוט ובמילא איז מעגלעך אַז דער „בן חמש (למקרא)“ זאָל זיך אַליין אויף איר ניט כאַפן), שטעלט ער די ווערטער וואָס דריקן אויס די קשיא פאַר זיין פי' (בכדי דער תלמיד זאָל גלייך וויסן וואָס רש"י וויל באַוואַרענען מיט זיין פי'); און אין פאַל, וואו מצד רוב פשיטות פון דער קשיא איז זי רש"י ניט מקדים, נאָר הויבט אָן גלייך מיט זיין פי' — דאָן טייטשט ער ניט אויס די קשיא אויך [אַכן פירוש, מיט וועלכן זי ווערט פאַר-ענטפערט] :

נאָר נאָכדעם ווי רש"י איז מפרש „כאן לימדך כו'“ (בכדי צו פאַרענטפערן אָן אַנדער שאלה, אַ שאלה פשוטה ביותר וואָס רש"י דאַרף זי גאַרניט מפרש זיין), איז ער מוסיף „לפיכך חזר וכתבה“, אַז דורך זיין

א. אויפן פסוק „וישמע הכנעני מלך ערד גו'“ : וואָס שטייט נאָך דעם סיפור פון מיתת אהרן, זאָגט רש"י (אויף די ווערטער „וישמע הכנעני“): „כאן לימדך שמיתת אהרן היא ה' שמועה, שנסתלקו ענני כבוד וכסבור שניתנה רשות להלחם בישראל.“ איז אין דעם ניט מובן :

א) צוליב זיין פי' „כאן לימדך שמיתת אהרן היא השמועה כו'“, איז דאָך נוגע נאָר דער וואָרט „וישמע“ לכאורה, פאַרוואָס איז רש"י מעתיק ביידע ווערטער „וישמע הכנעני“ ?

ב) פון דעם וואָס רש"י הויבט אָן זיין פי' מיט „כאן לימדך כו'“ און ניט „שמע שמת אהרן כו'“ : איז מוכח לכאורה, אַז ער איז דאָ אויסן צו מפרש זיין (ניט נאָר דעם פירוש פון „וישמע הכנעני“ גופא, נאָר) אויך דעם יתור פון דעם פסוק : — אַז דער טעם וואָס דער פסוק חזר'ט דאָ איבער נאָכאַמאָל דעם סיפור „וישמע הכנעני גו'“ (הגם דאָס איז שוין דער-ציילט אין פ' חקת<sup>1</sup>) איז בכדי צו

(1) פרשתנו לג, מ.

(2) ככפ' חקת כא, א.

(3) ומה שרש"י מעתיק רק התיבות „וישמע הכנעני“ והתיבות שלאחריהם אינו מרמוז אפילו ב„גוי“ — אף שבא לפרש יתור כל הכתוב — הוא, כי בכל מקום כשמפרש כללות פסוק או פרשה, מעתיק הוא רק תיבות הראשונות (ראה ריש פרשתנו, ר"פ קרה. ועוד. ויתירה מזו מצינו בתחלת פי' ושוו עה"ת, שמעתיק רק תיבת בראשית — אף שמפרש שם בנוגע לכל הפרשיות שבס' בראשית והפרשיות שבס' שמות עד „החדש הזה לכם“).

(4) שם.

(5) לדוגמא בפרשתנו (לג, נא) : והלא כמה כו'.

(6) לדוגמא בפרשתנו (לג, מט) : כאן למדך כו'.

(ד) אויך אויפן פסוק „וישמע ה' כנעני“ וואָס אין פ' חקת, זאָגט רש"י „שמע שמת אהרן“ — פאַרוואָס זאָגט רש"י אין אונזער פסוק „כאן לימדך שמיתת אהרן כו'“ (און איז נאָך מסיים „לפיכך חזר וכתבה“) בעת מען ווייס עס שוין פון פ' חקת?

ב. מפרשים פאַרענטפערן די לעצטע טע קשיא<sup>6</sup>: אין פ' חקת, נאָך „וישמע הכנעני גו'“, איז דער פסוק באַלד ממשיך „כי בא ישראל דרך האתרים“. דעריבער קען מען דאָרט לערנען, אַז „וישמע הכנעני“ באַצייט זיך ניט צו מיתת אהרן וואָס ווערט דערציילט פריער, נאָר צום אויספיר „כי בא ישראל גו'“; משא"כ אין אונזער סדרה, וואו אין פסוק „וישמע הכנעני“ ווערט ניט דערמאָנט קיין אַנדער מאַר-רע, מוז מען לערנען אַז „וישמע הכנעני“ קומט בהמשך צו מיתת אהרן. און דער טעם וואָס אויך אין פ' חקת זאָגט רש"י „שמע שמת אהרן“ — ווייל אַזוי איז עס געדורנגען פון אונזער פסוק.

מען קען אָבער אַזוי ניט ענטפערן. ווייל אומעטום וואו רש"י זאָגט אַ געוויסן פ' וואָס דעם הכרח אויף אים נעמט ער פון אַ ווייטערדיקן פסוק (וועלכן דער תלמיד האָט נאָך ניט געלערנט), ווייזט ער אָן און זאָגט אַז די הוכחה צו זיין פ' איז פון פסוק פלוני. דאָקעגן אין פ' חקת זאָגט רש"י „שמע שמת אהרן כו'“ און ברענגט ניט קיין הוכחה דערצו פון אונזער

פ' ווערט אויך פאַרשטאַנדיק (הגם אַז אויך אָן דעם איז עס ניט קיין קשיא ממש, אָדער די קשיא איז ערשט געוואָרן לויט זיין פירוש) דער טעם פון „חזר וכתבה“.

דאָרף מען פאַרשטיין<sup>7</sup>: וואָס איז אַט-די אויבנאויפיקע ניט-גלאַטקייט אין „וישמע הכנעני“, וואָס צוליב דעם דאָרף רש"י מפרש זיין „כאן לימדך“? (ג) דער „כאן לימדך“ איז דאָך לכאורה אַ גילוי מילתא (ניט אינעם ענין פון מיתת אהרן, נאָר) אין דעם ענין „וישמע הכנעני“ — וואָס פאַר אַ שמועה עס איז געווען — האָט דאָך דער לשון אין פ' רש"י געדאָרפט זיין בסדר הפוך: כאן לימדך „שה' שמועה היא מיתת אהרן“ און ניט „שמיתת אהרן היא השמועה“?

(ד) וגם: מדוע לא הוקשה לי באמת, למה חזר וכתבה, והרי בכל המסעות (לבד מסע הראשון) לא נשנו המאורעות שנאמרו כבר לפניו\*? ושאי „ויעל אהרן הכהן אל הר ההר“ (לג, לח) שנשנה בשביל הפרטים דמיתת אהרן שלא נאמרו לפניו (ראה לקמן סי"ז).

(\* ומה שנאמר „ויעברו בתוך היס ה' מדברה וילכו דרך שלשת ימים“; „ובאילים שתיים עשרה עינות מים ושבעים תמרים“ (לג, ח"ט) — אף שכבר נאמר בפ' בשלח (טו, כב, כז) — הרי (א) „ויעברו... וילכו גו'“ הוא (חלק ו) פרט ב„ויסעו מפי החירות גו'“ (שלכן); די נאמר כאן „דרך שלשת ימים“ (ב) לא נאמר „ולא מצאו מים“). וגם „ובאילים שתיים עשרה עינות מים גו'“ הוא תיאור המקום (אילים) שבאו לשם, ולא מאורע (וגם) — ה"ז הקדמה וטעם למה „ויחנו שם“). (ב) (אפילו את"ל שאין חילוק בזה) ה"ז ענין קצר הבא דרך אגב, ואיז דומה ל„וישמע הכנעני“ שכל הפסוק נאמר כבר לפניו. (ועפ"ז (שאין להקשות מהבא דרך אגב) יתורץ גם מ"ש „ויעל אהרן הכהן אל הר ההר ע"פ ה' וימת שם“ — אף שהי' יכול לומר „שם מת אהרן על פי ה'“.)

(8) גו"א, ש"ח ומשכיל לדוד כאן. ברא"ם כאן תירץ באו"א, אבל (נוסף על מה ש' הקשה עליו במשכיל לדוד) הקושיא שבפנים היא גם לפירוש הרא"ם.

(9) כפירוש התוס' ד"ה וישמע הכנעני (ר"ה ג, א').

ס'בלייבט אָבער ניט פאַרשטאַנדיק:  
 אויך אין פ' חקת ווערט אין חומש יי  
 ניט דערציילט אַז בעת מיתת אהרן  
 זיינען נסתלק געוואָרן די ענגים. פאַר-  
 וואָס זושע זאָל מען אָנגעמען אַז ״וישמע  
 הכנעני״ דאַרט מיינט די שמועה ״שמת  
 אהרן ונסתלקו ענני כבוד״, און אין  
 אונזער פסוק — ״שמיתת אהרן היא  
 השמועה״<sup>10</sup> ?

ד. נאָך אַ שינוי אין פרש״י פון  
 אונזער פסוק לגבי זיין פירוש אין  
 פ' חקת: אין פ' חקת אין ער מוסיף  
 ״ועמלק מעולם רצועה מרדות לישראל  
 מזומן בכל עת לפורעניות״ און בפני-  
 רשו אויף אונזער פסוק אין אַט-דער  
 גאַנצער ענין ניטאָ; דאָקעגן גיט ער  
 דאָ צו אַן אַנדער ענין (וואָס ער  
 לאַזט אויס אין פ' חקת): ״וכסבור  
 שניתנה רשות להלחם בישראל״.

בנוגע צו דעם וואָס אין אונזער  
 פסוק דערמאָנט ער ניט אַז ״עמלק  
 מעולם רצועה מרדות כו״, קען מען

אמיתת אהרן [אלא שהיו אומרים שהעיקר  
 בזה הוא סילוק ענני הכבוד, ורש״י מחדש  
 ״כאן למדך שמיתת אהרן (עצמה) היא ה-  
 שמועה״], יש לומר, שמה שנסנה ״וישמע  
 הכנעני גו״ הוא לפי שהוא פרט במיתת  
 אהרן (ובדוגמת ״ויעל גו״ הר ההר״ —  
 אף ש״וישמע הכנעני״ הוא פסוק שלם).

(14) ואפילו בפירש״י (שם כ, כט) —  
 הרי [נוסף שזה הובא שם רק בשם ״מר-  
 רש״י] הובא זה באופן שלילי ״שלא אמרו  
 . . אלא על מדרש כו״.

(15) וב' חלקים בהקושיא: (א) איך מוכח  
 מפסוק זה ״שמיתת אהרן היא השמועה״?  
 (ב) מכיון שגם בפ' חקת לא נאמר שנס-  
 תלקו ענני כבוד, הרי מוכח, שמה שמפרש  
 רש״י שם ״שמע . . ונסתלקו ענני כבוד״  
 הוא (לא מצד משמעות הפסוקים שם, כיא)  
 מצד הסברא, ששמועת מיתת אהרן מצד  
 עצמה אינה שייכת ל״וילחם בישראל״, ורק  
 לפי שע״ז נסתלקו ענני הכבוד, וא״כ יוק  
 שה: איך אפשר לפרש בפסוק זידן ״שמיתת  
 אהרן היא השמועה״ ?

פסוק, איז דערפון משמע<sup>10</sup> אַז דער  
 פירוש איז מוכח פון יענעם פסוק  
 גופא<sup>11</sup> — און וויבאַלד אַזוי, איז  
 הדרא קושיא לדוכחה: ווי אַזוי זאָגט  
 רש״י דאָ אַז ״כאן לימדך כו״ ?

ג. והביאור בזה: אַט-דעם אויפטו  
 וואָס מען לערנט אַרויס פון אונזער  
 פסוק — כאן לימדך — איז רש״י  
 גופא מבאר מיט זיין לשון ״שמיתת  
 אהרן היא השמועה שנסתלקו ענני  
 כבוד כו״:

אין פ' חקת זאָגט רש״י ״שמע שמת  
 אהרן ונסתלקו ענני כבוד״, אַז ער  
 האָט געהערט וועגן מיתת אהרן און  
 אויך<sup>12</sup> אַז ״נסתלקו ענני כבוד״, אָבער  
 אין אונזער פסוק זאָגט ער דעם לשון  
 ״שמיתת אהרן היא השמועה״ (אַז דער  
 מאורע פון מיתת אהרן איז דאָס די  
 — איינציקע — שמועה), נאָר דערנאָך  
 איז רש״י מוסיף (ניט אַלס צוגאַב-  
 פרט אין ״וישמע הכנעני״, נאָר) אַלס  
 ביאור: ״שנסתלקו ענני כבוד״ — דאָס  
 וואָס די שמועה שמת אהרן האָט אים  
 דערוועקט צו מלחמה האָבן בישראל,  
 איז עס געווען דערפאַר וואָס בשעת  
 מיתת אהרן זיינען נסתלק געוואָרן די  
 ענני כבוד און ער האָט דעריבער  
 גערעכנט אַז ״ניתנה רשות להלחם  
 בישראל״<sup>13</sup>.

(10) ראה תוס' שם ״ורש״י לא דק בפני  
 החומש״, שמוזה מוכח שהתוס' מפרשים  
 כונת רש״י כבפנים.  
 (11) ראיית רש״י על זה — וכן עוד כו״כ  
 דיוקים בפרש״י שם — נתבאר בארוכה  
 בהתוודעות (חלקם נדפס בלקו״ש חוקת תש״ג).  
 (12) וראה לקמן סעיף ו' (ובהערה 15),  
 שאדרבה: עיקר הענין הוא סילוק ענני  
 כבוד, ו״שמיתת אהרן״ פעל הוא לפי שע״ז  
 נסתלקו ענני כבוד.  
 (13) ועפ״ז מתורצת הקושיא דלעיל העי-  
 רה 7 — כי מכיון שגם לולי החידוש  
 של רש״י היינו יודעים ווישמע הכנעני קאי



ה. איז דער ביאור בכל זה: נאך די ווערטער „וישמע הכנעני“ — סיי אין פ' חקת סיי אין אונזער סדרה — דערציילט אונז דער פסוק אז ער, דער „כנעני“, האט זיך גע- פונען אין „נגב“. ס'איז אבער דא אין דעם אַ חילוק צווישן די צוויי פסוקים: אין פ' חקת שטייט „הכנעני מלך ערד יושב הנגב“ — איז „יושב הנגב“ אַ תואר מיט וועלכן ער באַצייכנט דעם „כנעני מלך ערד“; אַבער אין אונזער פסוק ווערט געזאָגט „הכנעני מלך ערד, והוא יושב בנגב“: זיין תואר איז „כנעני מלך ערד“, און „והוא יושב בנגב“ איז אַ סיפור וואָס דערציילט וואו ער האָט זיך געפונען דעמאָלט<sup>18</sup> „בבא בני ישראל“<sup>19</sup>.

פון דעם שינוי בלשון הפסוק איז מוכח, אַז אינעם סיפור „וישמע ה-

זאָגן אַז דאָס איז קיין קשיא ניט, ווייל ס'איז ניט נויטיק דאָס צו איבער'חזרן אַ צווייטן מאָל; ס'איז אַבער ניט מובן דער צווייטער שינוי: פאַרוואָס זאָגט ער דעם פּרט „וכסבור שניתנה רשות כו“ ערשט אין אונזער פסוק, און ניט<sup>16</sup> ביים ערשטן מאָל וואו עס שטייט „וישמע הכנעני“<sup>17</sup>?

מזו מען דעריבער זאָגן, אַז דער פ' „וכסבור שניתנה רשות להלחם בישראל“ קומט בהמשך דוקא צו דעם וואָס אונזער פסוק איז מחדש „שמיתת אהרן היא השמועה“, ד.ה. אין פ' חקת וואו „וישמע הכנעני“ נעמט אין זיך אַריין אויך דעם „נסתלקו ענני כבוד“, דאַרף מען דאָרט ניט אַנקומען צום ביאור „כסבור שניתנה רשות כו“; אַבער אין אונזער פסוק, ווי באַלד אַז מיט „וישמע הכנעני“ ווערט דאָ געמיינט בלויז מיתת אהרן, דאָ דאַרף מען שוין אַנקומען צום הסבר „כסבור שניתנה כו“.

(16) ובפרט שבמס' ר"ה שם [שרשי עצמו מציינו בפ' חקת כא, א] איתא גם „וכסבור שניתנה רשות להלחם בישראל“ בנוגע „וישמע הכנעני“ דפ' חקת, כדמוכח \* ממה שמסיים שם „והיינו דכתיב (חקת כ, כט) ויראו כל העדה כי גוע אהרן“.

(17) ואפילו אם נאמר, שכונת רשיי (חקת שם) במ"ש „כו“ הוא „וכסבור ניתנה כו“ (ודלא כבשוה"ג בהערה שלפניו), עדיין קשה: מדוע ב„וישמע הכנעני“ שנאמר בפעם הראשונה מספיק רק לרמוז הענין „וכסבור כו“ ב„כו“, ובפעם השני צריך לכתבו בפירוש?

(\*) ויש לומר, שכונת רשיי (חקת שם) במה שמוסיף „כו“ — הוא „והיינו דכתיב כו“ שמזה מוכח „וישמע הכנעני“ (הי מובא לפני זה) הוא הפסוק דפ' חקת. (אבל אין לומר שכונתו ב„כו“ הוא „וכסבור ניתנה רשות כו“ — כי זה סותר ל„עמלק רצועה מרדות כו“, ראה לקמן סעיף ו').

(18) כי באם הי' במקום רחוק, לא היתה מגעת אליו השמועה — ובדוגמת מ"ש (חקת שם) „כי בא ישראל דרך האתרים (שלפי פירוש הראשון דרשיי שם, הוא) דרך הנגב“.

(19) ע"פ מ"ש בפנים יובן מה שכתבי"ע כאן מתרגם „וישמע עמלק חיבא ואתחבר בכנענאי“ ומשנה מתרגומו בפ' חקת שם „וישמע עמלק . . ואתא ואשתני“: כי בפ' חקת שנאמר „הכנעני . . יושב הנגב“ מר כח שכונת הכתוב ב„הכנעני“ היא לעמלק אלא ש„אשתני“ בכנעני; משא"כ בפרשתנו שנאמר „והוא יושב בנגב“, הכוונה ב„הכנעני“ היא (גם) לכנעני כפשוטו, והוא יושב בנגב — עמלק — אתחבר בכנענאי. אלא שלפי התיב"ע — שכולל גם דרך ה„דרוש“ — מוסיף הכתוב בפרשתנו מאורע חדש, שגם הכנעני נלחם, משא"כ לפי פרשיי — פשט, הרי (א) מכיון שבב' הפרשיות נאמר „מלך ערד“ מוכח ש„הכנעני“ דפרש' תנו הוא הוא „הכנעני“ דפ' חקת. (ב) והוא (יושב בנגב) קאי א„הכנעני“ שלפניו, וא"כ מוכח ש„הכנעני“ הוא עמלק. (ומה שנאמר „והוא יושב בנגב“ ולא „יושב הנגב“ הוא רק להשמיענו, שגם באם הי' כנעני ממשי, הי' נלחם, כדלקמן סעיף ז').

„וישמע הכנעני“ ( — „זה עמלק“) וואָס אין פ' חקת, מיינט ניט די שמועה פון מיתת אהרן גופא, נאָר די תוצאה דערפון — דער סילוק ענני כבוד: כל זמן עס זיינען געווען די ענני הכבוד, האָט ער פשוט ניט גע- האָט קיין מעגלעכקייט צו צוקומען צו די אידן, ווייל זיי זיינען געווען אַרומ- גערינגלט און באַשיצט דורך די ענ- נים<sup>23</sup>. אָבער ווי נאָר „שמע שמת אהרן“ און אַז דורך דעם „נסתלקו ענני כבוד“ — איז באַלד „וילחם בישראל“.

משאָכ אין אונזער פסוק, וואו דער „וישמע הכנעני“ מיינט, אַז ער איז באַווירקט געוואָרן צו דער מלחמה אַלס כנעני (ווי ער האָט מיט זיך פאַרגעשטעלט לויט זיין לשון<sup>24</sup>), באַ- וואָרנט רש"י און איז מדגיש „שמיתת אהרן היא השמועה“: מצד אַט-דער מעגלעכקייט וואָס האָט זיך געשאַפן דורך סילוק ענני הכבוד, וואָלט ער (אַלס „כנעני“) ניט געקומען מלחמה האַלטן מיט זיי; ער האָט דאָס געטאָן נאָר דערפאַר וואָס ער האָט געהערט שמת אהרן און דעריבער „כסבור שניתנה רשות להלחם בישראל“<sup>25</sup>.

ועפ"ז וועט מען אויך פאַרשטיין פאַרוואָס רש"י איז מעתיק די ווער- טער „וישמע הכנעני“ — הגם אַז

כנעני פון אונזער סדרה דערציילט דער פסוק אַ נייטס ענין אין זיין שמועה (וואָס דאָס האָט אים באַווירקט צו מלחמה האָבן מיט אידן):

אין פ' חקת, וואו דער פסוק איז אים מתאר אַלס „יושב הנגב — זה עמלק (שנא' <sup>26</sup> עמלק יושב בארץ ה- נגב)“, רעדט זיך וועגן אַזאַ שמועה וואָס באַווירקט בלויז עמלק'ן מלחמה צו האָבן מיט אידן, ווייל, ווי רש"י איז דאָרט מבאר: „עמלק מעולם רצו- עה מרדות לישראל, מזומן בכל עת לפורענות“.

אין אונזער פסוק אָבער, ווערט דער- ציילט וועגן אַזאַ שמועה וואָס וואָלט באַווירקט אויך סתם אַ „כנעני“ (וואָס איז ניט קיין „רצועה מרדות לישראל“) צו מלחמה האָבן מיט אידן.

ו. עפ"ז וועט ווערן פאַרשטאַנדיק וואָס איז זיין פירוש אין אונזער פסוק איז דער לשון פון רש"י אַנדערש ווי אין זיין פירוש אין פ' חקת:

עמלק, זייענדיק פון שטענדיק אַן אַ רצועה מרדות לישראל, איז תמיד גרייט צו מלחמה האָבן מיט אידן — ניט טראַכטנדיק צי „ניתנה רשות להלחם בישראל“, אָדער ניט. און ווי מען זעט עס קלאַר, אַז אויך בחיי אהרן האָט ער זיך ניט אָפּגעהאַלטן דערפון און „ויבא עמלק וילחם עם ישראל“<sup>27</sup>, הגם אַז דעמאָלט (ווען די ענני כבוד<sup>28</sup> זיינען נאָך ניט נסתלק געוואָרן) איז נאָך ניט געווען שייך צו מיינען אַז ס'איז געגעבן געוואָרן רשות צו מלחמה האָבן מיט אידן.

דעריבער לערנט רש"י אַז דער

(20) שלח יג, כט.

(21) בשלח יז, ה.

(22) כי ענני הכבוד התחילו תיכף „ב-

הוציאי אותם מארמיצ" (פרש"י אמור כג,

(23) ואפשריות מלחמתו ברפידים היא ע"י „שהי הענן פולטן“ (רש"י תצא כה, יח. ואף שהתלמיד לא למד עדיין פ' תצא — יודע זה מפרש"י (בשלח יז, ט) „צא מן הענן והלחם בו“, דאם בכדי שיוכלו יש- ראל להלחם בעמלק הנצרכו לצאת מן הע- נן, עאכו"כ ומלחמת עמלק בישראל היתה אפשרית רק מחוץ לענן).

(24) רש"י חקת שם.

(25) ומה שרש"י מוסיף „נסתלקו ענני

הכבוד“ — כי זוהי הוכחה מוחלטת, שתומ"י

נסתלקה שייכות אהרן לישראל, ובפרט בענני

ני הגנה — וראה לקו"ש ח"ח ע' 258-9 (באורא

רמ"ב)

כו' " און ער איז גרייט צו לוחם זיך מיט אידן ניט טראַכטנדיק וועגן גית" נה רשות; און דאָס וואָס אונזער פסוק איז משנה בלשוננו, זאָגנדיק "וישמע הכנעני גו' והוא יושב בנגב" (און מיט די דיוקים הנ"ל אין דעם), ווערט דערמיט בלויז געמיינט, אַז אפילו אויב ער וואָלט ניט געהאַט אין זיך די תכונות פון "עמלק" און ער וואָלט געווען אַ "כנעני" וואָלט ער סיי ווי מלחמה געהאַלטן מיט אידן צוליב דעם וואָס "סבור שניתנה רשות להלחם בישראל".

לפ"ז ווערט דאָך לגמרי שווער צו באַנעמען: צוליב וואָס דערציילט דער פסוק אַן ענין וואָס האָט אין פועל ממש ניט פאַסירט און איז אינגאַנצן אַן ענין פון "אילו יצויר"?

און דאָס באַוואָרנט רש"י דערמיט וואָס ער זאָגט "כאן לימדך שמיתת אהרן היא השמועה" —

אינעם סיפור פון מיתת אהרן בפר"ש תננו, ווערן דערציילט אַ צאָל פרטים וועלכע זיינען ניט פאַראַן אין פרשת חקת: דער אופן פון זיין הסתלקות "על פי ה' — שמת בנשיקה"<sup>28</sup>; דער זמן ההסתלקות — "בשנת הארבעים גו' בחדש החמישי באחד לחדש"<sup>29</sup>; און ווי אַלט ער איז דאָן געווען — "ואהרן בן שלש ועשרים ומאת שנה במותו"<sup>30</sup>.

איז וויבאַלד אַז אין אונזער פרשה ווערן דערציילט כמה פרטים עיקריים אין שייכות מיט מיתת אהרן (וואָס ווערן ניט דערציילט אין פרשת חקת), דערפאַר איז "כאן לימדך ש" מיתת אהרן היא השמועה" — אין דער פרשה (וואו ער איז אויסן צו

מיט זיין פירוש "שמיתת אהרן היא השמועה" ווערט אָפגעטייטשט בלויז דער וואָרט "וישמע" — וויל דערמיט מיינט ער צו אונטערשטרייכן, אַז אונזער פסוק רעדט וועגן אַזאָ שמועה וואָס האָט אים אַלס כנעני באַווינקט צו דער מלחמה מיט אידן.<sup>26</sup>

ז. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: ס'איז מובן בפשטות<sup>27</sup>, אַז אינעם "וישמע הכנעני" אין אונזער פסוק, ווערט דערציילט דער זעלבער מאורע ווי דער וואָס ווערט דערציילט אין פרשת חקת — ד.ה. אַז בפועל איז עס געווען עמלק, איז במילא מובן אַז זיין "וילחם בישראל" איז געקומען דערפאַר וואָס ער איז "רצועה מרדות

(26) לכאורה אפשר להקשות: מכיון ש' הוכחת רש"י לפרש "שמיתת אהרן היא השמועה" היא ממ"ש "והוא יושב בנגב" (דלא כבפ' חקת), למה אינו מעתיק גם תיבות אלו ואינו מרמזם אפילו ב"וגו"? אבל — אינו:

א) ההוכחה מהכתוב שמדובר כאן ב"כני עני" היא [?] ממ"ש "והוא יושב בנגב" [כ"א] ממה שלא נאמר "יושב הנגב", שהרי אדרבה: באם ה' נאמר רק "הכנעני מלך ערד" ולא ה' נזכר כלל שישב בנגב ה' פשוט עוד יותר שמדבר בכנעני ולא בעמלק, ולכן אין מקום להעתיקם.

ב) מכיון ש"והוא יושב בנגב" מורה שבפועל ה' זה עמלק (שהרי הכנעני לא ישב בנגב), ורק שהשמועה שפעלה עליו הוא לא מצד תכונותיו של עמלק, הרי אדרבה: דוקא ע"י שמעתיק "וישמע" ה' כנעני ומשמט "והוא יושב בנגב", מדגיש ש"וישמע" הוא מצד ענין הכנעני שבו. (27) כפרש"י "חזר וכתבה", וראה לעיל הערה 19 שאין כן דעת התיב"ע.

ואולי יש לומר שמ"ש רש"י "לפיכך חזר וכתבה" — אף שגם לולי פירושו "כאן למדך כו'" לא קשה מה ש"חזר וכתבה" (כנ"ל הערה 13) — הוא [לא רק מצד זה שע"י פירושו "כאן למדך כו'" יומתק יותר מה שחזר וכתבה (כנ"ל סעיף א), אלא] גם לשלול הפי' דתיב"ע.

(28) לג, לח. ופרש"י שם.

(29) לג, לח.

(30) שם, לט.

„וישמע הכנעני“ (נאָר) „מיתת אהרן“ (וואָס ווײַזט אויף גדלותו).

ח. לאחרי כל הנ"ל פאָדערט זיך נאָך אַלץ ביאור: פאָרוואָס ווערן דער ציילט כמה ענינים עיקריים אין מיתת אהרן דווקא ווען דער סיפור ווערט דערציילט צום צווייטן מאל, און ניט אין פ' חקת — וואו דער סיפור שטייט צום ערשטן מאל?

אין דרך הפשט איז עס טאָקע ניט אַזוי קשה — ווייל מען געפינט עד"ז אין נאָך ערטער — אָבער פונדעסט־וועגן גאָר גלאַט איז עס ניט ובפרט אַז דאָ רעדט זיך גאָר וועגן מסעות בנ"י, משא"כ בפ' חוקת.

און דאָס איז איינער פון די ענינים פון „יינה של תורה“ וואָס איז דאָ אין דעם פירוש רש"י:

דער זמן פון פרשת מסעי איז אַלע־מאָל במיכות צו ר"ח מנ"א<sup>31</sup>. און וויבאלד אַז בכל שנה ושנה איז חוזר וניעור אין דעם זמן דאָס וואָס איז געשען בפעם הראשונה<sup>32</sup>, דערפאַר־ האָט תורה אַרײַנגעשטעלט דעם זמן פון מיתת אהרן — „בחדש החמישי (מנ"א) באחד לחדש“, ווי אויך נאָך ענינים עיקריים פון מיתת אהרן — אין פרשת מסעי<sup>34</sup>.

31) ב"ח עצמו; למחרתו; או בשבת מברכים (שנסוף על מה שמינ' מתברכין כל ששת הימים שלאחריו) בו „מברכים“ במיוחד את ראש החודש.

32) נסמן בלקו"ש ח"ו ע' 44 הערה 35.  
33) ראה עד"ז אה"ת ר"פ נצבים: ולכן הסדרה נכתבה בענין שתהי' נקראת לפני ר"ה. וראה גם של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב.

34) ויש להוסיף דמיתת צדיקים ה"ז מסעם ועלייתם ושל רועה ישראל, דאהרן

דערציילן כו"כ פרטים אין מיתת אהרן) לערנט ער אונז נאָך אַ פרט אין דעם ענין און אַ פרט וואָס באַווייזט אַף דעם גודל חשיבות מיתת אהרן: מיתת אהרן מצד עצמה, איז געווען דאָס וואָס האָט גע'פּוּעל'ט אויפן „כנעני“ צו לוחם זיין מיט אידן (און ניט מחמת דער תוצאה פון מיתת אהרן — סילוק ענני כבוד, וואָס קען באַ־ווירקן בלויז עמלק) — ווייל דורך מיתת אהרן איז ער „סבור שניתנה רשות להלחם בישראל“.

ועפ"ז איז פאָרשאַנדיק אויך דער שינוי הלשון וואָס איז דאָ אין אונזער פסוק לגבי דעם פסוק אין פ' חקת: דאָרט ווערט דערציילט „וישמע הכנעני גו“ ווי אַ סיפור פאַר זיך אַליין, און וויבאלד אַז בפועל איז עס געווען עמלק (ס'איז נאָר וואָס „שינה את לשונו לדבר בלשון כנעני“), דעריבער זאָגט דער פסוק „יושב הנגב“; אָבער אין אונזער פסוק ווערט דער סיפור „וישמע הכנעני“ דערציילט אין צו־זאַמענהאַנג מיט מיתת אהרן, אַלס אַ טייל פון דעם, בכדי אַרויסצוברענגן גען דאָס וואָס אידן האָבן פאַרלאָרן און געליטן דורך זיין פטירה — דערפאַר שטייט דאָ דער לשון „וישמע הכנעני גו“ והוא יושב בנגב, ווייל דורך דעם סגנון ווערט אַרויסגע־בראַכט דער גאָר גרויסער שאַדן וואָס מיתת אהרן האָט גורם געווען — אפילו ניט קיין עמלק איז געווען גרייט צו אָנפאַלן אויף אידן.

און דערפאַר זאָגט רש"י „כאן לימ־דך שמיתת אהרן היא השמועה“ און ניט „שהשמועה היא מיתת אהרן“ — ווייל דער מכוון פון „לימדך“ אין אונזער פסוק איז (ניט דער ענין פון

שטענדלעך, נוסף צו די שיעורים ה' קבועים וואָס יעדערער האָט) — אַז מען דאַרף עס לערנען דער יום ביומו, און ניט אָפּלייגן פון איין טאָג אויפן צווייטן — ווייל דער שיעור פון יעדער טאָג איז שייך צו דעם טאָג.

און דורך די שמירת התקנות פון רבי'ן דעם נשיא און הליכה באור' חותיו בכלל, וועט מען גיין ממסע למסע, ביז מען וועט צוקומען צו ירדן ירחו וואָס איז מרמז און באַ וויינט אויף משיח'ן „דמורה ודאין“<sup>35</sup>, וואָס דאָן וועלן „הימים האלו (דבין המצרים) יהפכו לששון ולשמחה“, בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ מסעי תשכ"ז)

און דערפון קען מען אויך אַרויס-נעמען אַ הוראה בנוגע צו די שמירת השיעורים פון לימוד חומש מיט פירוש רש"י (און אַזוי אויך די שיעורים פון תהלים און תניא<sup>36</sup>) — זעלבסטפאַר-

ה"ה אחד משלש הרועים (תענית ט, סע"א) דבתי רישא גופא אזיל (ערובין מה, א. וראה גם סוטה מה, ב) — ה"ז מסע כל בניי.

35) ששייכים להימים בהם אומרים ולומדים אותם. לדוגמא בתהלים: ביום ז' סיון — יום הסתלקות דוד המלך\* — „הודיעני ה' קצי גו'“ (לט, ה. וראה שבת ל, סע"א). בתניא: ב(שושן) פורים — ש' שייך במיוחד לענין הצדקה (ראה רמב"ם הל' מגילה פ"ב, הל' טז"ז, ו"כל מי ש' פושט ידו ליטול כו') (שו"ע או"ח סו"ס תרצ"ד ועוד), לומדים ספלאד המדבר בזה; ביום שני דתגה"ש (ששייך במיוחד להבעש"ט — ראה לקו"ש ח"ד ע' 1027 ואילך) — השיעור ד„ופירש הבעש"ט" בתחילת שער היה"א. ועוד.

(\* אליבא דבבלי (שבת ל, סע"א) דמת בשבת (ראה תוד"ה אף חגיגה יז, א. סה"ד ב"א תתקכד. ואכ"מ). — וראה לעיל ע' 212-22 ובהערות שם.

36) סוה' צג, ב. לקו"ת פרשתנו פט, ב. צ, ד.

## מסעי ב

רוב ווערן מענטשן גערעכנט לויט זיי-  
ער עלטער. לערנט דעריבער רש"י  
אַז אויך דאָ ווערן זיי נמנה (ניט בלויז  
לפי סדר נשואיהן, נאָר אויך) „לפי  
גדולתן כו' בשנים“.

איז ניט מובן: וויבאלד אַז דער  
גאַנצער יסוד פון רש"י אַז „כאן מנאן  
לפי גדולתן“ (כאַטש מען קען לערנען,  
אדרבא „בכל המקרא“ מנאן — ווי  
ע"פ רוב — לפי גדולתן כו' אין דאָ  
— בלויז לפי סדר נשואיהן) איז פון  
דעם וואָס (געוויס) „נישאו כסדר תול-  
דותן“ — האָט ער דאָך געדאַרפט  
שרייבן „נישאו כסדר תולדותן“ פאַר  
„כאן מנאן לפי גדולתן כו'“.

(ג) ס'איז מסתבר צו זאָגן, אַז דאָרט  
וואו די בנות צלפחד ווערן אויסגע-  
רעכנט בכתוב דעם ערשטן מאָל,  
ווערן זיי נמנה כפי סדר תולדותן.  
ווייל דאָרט ווערט דערציילט „וצלפחד  
בן חפר (לא) היו לו (בנים כי אם)  
בנות“, איז די סברא מחייב, אַז ביים  
דערציילן אַז צלפחד האָט געהאַט בנות,  
איז דער פסוק זיי מונה ווי ער האָט  
זיי געהאַט — כפי סדר תולדותן.

האָט מען דאָך לפ"ז געדאַרפט לער-  
נען, אַז די בנות צלפחד האָבן חתונה  
געהאַט שלא כסדר תולדותן [ווי אין  
אַ סך אַנדערע פּאַלן: וואו די צעירה  
האָט חתונה לפני הבכירה], און אַז

(5) ראה בארובה לקוטי שיחות ח"ה ע'

115.

(6) פנחס כו, לג.

(7) להעיר מויצא (כס, יח ואילך) שיעקב  
רצה לשאת את הצעירה קודם. וראה בתו"ש  
עה"פ (שם, כו) ובמקומות שנזכרו שם.

א. אין פסוק ותהיינה מחלה תרצה  
הגלה ומלכה ונועה גו' לנשים, שטע"י  
לט זיך רש"י אויף „מחלה תרצה וגו'“  
און איז מפרש: „כאן מנאן לפי גדו-  
לתן זו מוז בשנים ונשאו כסדר תול-  
דותן ובכל המקרא מנאן לפי חכמתן  
(און דערנאָך איז רש"י מוסיף „ומגיד  
כו'“, כדלקמן ס"ג).

פון וואָנעט נעמט רש"י אַז „כאן  
מנאן לפי גדולתן כו' ובכל המקרא  
מנאן לפי חכמתן“? איז ווי מ'לערנט  
בהשקפה ראשונה קומט אויס, אַז  
היות ווי אין רוב פּאַלן איז דער  
סדר הנישואין אין אַ משפחה לויטן  
עלטער פון די קינדער [און ווי דער  
תלמיד האָט שוין געלערנט אין ספר  
בראשית „לא יעשה כן במקומו לתת  
הצעירה לפני הבכירה“], איז דערפון  
פאַרשטאַנדיק, אַז אין אונזער פסוק  
וואו עס ווערט דערציילט „ותהיינה גו'  
לנשים“ איז „מנאן לפי גדולתן“, וב-  
מילא מוז מען לערנען, אַז „בכל ה'  
מקרא“ וואו זיי ווערן גערעכנט מיט  
אַן אַנדער סדר איז „מנאן לפי חכמתן“.  
אַבער אין אמת'ן קען מען אַזוי ניט  
לערנען. ווייל

(א) לפ"ז האָט רש"י געדאַרפט שרייבן  
„כאן (וואו עס רעדט זיך וועגן זייערע  
נישואין) מנאן לפי סדר נשואיהן ונש-  
או כסדר תולדותן“ — און ניט „כאן  
מנאן לפי גדולתן כו'“?

(ב) אפילו את"ל, אַז היות ווי ע"פ

(1) פרשתנו לו, יא.

(2) וכי"ה בב"ב קב, א.

(3) ראה גם רשב"ם לב"ב שם.

(4) ויצא כט, כו.

דעריבער ווערן זיי נמנה בלויז אין דער הקדמה צו זייער טענה „לפי חכמתן“.

דאָס איז אָבער בלויז אַ ביאור אַז מען קען לערנען אין יענעם פּסוק אַז „מנאן לפי חכמתן“. ס'איז דאָך אָבער אַ סך גלאַטיקער צו זאָגן, אַז יענער פּסוק וואָס בפּועל רעדט ער נײַט וועגן זייער תּביעה, נאָר ער דערציילט אַז „(לא) היו לו (בנים כ"א) בנות“, איז ער זיי מונה כּפי תּולדותן.

בלייבט במילא נאָך אַלץ שווער: וויבאַלד אַז ס'זיינען פּאַראַן פּאַלן וואו די צעירה האָט חתונה לפני הבכירה, איז פּון וואָנען נעמט רש"י אַז אין פּסוק „וצלפחד גוי היו לו גוי בנות“ ווערן זיי נמנה לפי חכמתן, ניט כּפי סדר תּולדותן?

ג. לאחרי ווי רש"י פּאַרענטפּערט פּאַרוואָס אין אונזער פּסוק איז דער סדר פּון די בנות צלפחד אַנדערש ווי בכל המקרא, אַז „כאן מנאן לפי גדר לתן כו' ובכל המקרא מנאן לפי חכמתן“, איז ער מוסיף: „ומגיד ששקרו לות זו כזו“<sup>10</sup>.

איז אין דעם ניט פּאַרשטאַנדיק:

(א) וויבאַלד אַז „בכל המקרא מנאן לפי חכמתן“, הייסט עס דאָך אַז די וואָס ווערן „בכל המקרא“ נמנה פּריער, זיינען זיי געווען גרעסער בחכמה, היינט ווי זאָגט רש"י „ששקולות זו כזו“?

(ב) אפילו אַת"ל אַז „שקולות זו כזו“ מיינט זייער גלייכקייט אין אַנדערע מעלות (ניט אין חכמה)<sup>11</sup>, איז ניט

מחלה ונועה גוי, הוא הקדמה ל„ותקרבנה גוי“ שבפסוק שלאחיו.

(13) וכדעת תנא דבי רבי (ב"ב שם), אבל ראה לקמן הערה 22 ובשוה"ג שם.

(14) כפירוש הרא"ם וגוי"א כאן.

אין אונזער פּסוק ווערן זיי נמנה בלויז לפי סדר נשואיהן, ניט לפי גדולתן; און אין פּסוק „וצלפחד בן חפר גוי היו לו גוי בנות“ ווערן זיי נמנה כּפי תּולדותן.

איז פּאַרוואָס לערנט רש"י אַז „בכל המקרא“ [ניט בלויז אין פּסוק „ותקרבנה גוי“] וואָס דערציילט וועגן זיי ער טענה „אבינו מת במדבר גוי למה יגרע שם אבינו גוי כי אין לו בן“, אַ זאָך וואָס איז פּאַרבונדן מיט חכמה<sup>12</sup>, נאָר אין פּסוק „וצלפחד גוי היו לו גוי בנות“ וואָס רעדט (ניט וועגן חכמה, נאָר) וועגן תּולדה, איז „מנאן לפי חכמתן“, און דוקא אין אונזער פּסוק איז מנאן לפי גדולתן כּו' ב"שנים?

ב. מ'קען מסביר זיין דעם טעם וואָס (רש"י לערנט אַז) אויך דעם ערשטן מאָל ווערן די בנות צלפחד גערעכנט „לפי חכמתן“:

דער סיפור הכתוב „וצלפחד גוי לא היו לו בנים כ"א בנות“ איז אַ הקדמה צו דעם שפּעטער-דערציילטן, אַז די בנות האָבן גע'טענה'ט „אבינו מת במדבר גוי ובנים לא היו לו גוי תנה לנו אחוזה גוי“<sup>13</sup>, און דאָס איז אַ טענה וואָס באַווייזט אויף חכמה,

(8) פנחס כו, א.

(9) שם, ג"ד.

(10) ואף שההוכחה ל„חכמות היו“ הוא מזה ש„אם הי' לו בן לא היו תובעות כלום“ (רש"י שם, ד) — הרי מובן אשר [נוסף לזה, שכללות ענין הטענה בדין נוגע לחכמה, וראה ב"ב שם] בנוגע לטענה זו בפרט, ש„ראתה עינם מה שלא ראתה עינו של משה“ (רש"י שם, ז) — ודאי נוגע ענין החכמה.

(11) שהרי בכל הפקודים נמנו רק בנים ולא בנות (ולהעיר מפרשי"ש שם כו, מו).

(12) וכן הפסוק (יהושע יז, ג) „וצלפחד בן חפר גוי לא היו לו בנים כ"א בנות גוי“

פסוקים, איז ווייניק צו זאגן „ששקוֹ-  
לות זו כוז“ נאָר מ'דאַרף אויך אַנ-  
קומען צו „מנאן לפי גדולתן . . . לפי  
חכמתן“, האָט דאָך רש"י עס געדאַרפט  
מפרש זיין באַ דעם ערשטן מאָל פון  
שינוי; אָבער דאָרט באַנוגט ער זיך  
מיטן פי' „מגייד שכולן שקולות“, און  
אין אונזער פסוק וואו ער איז מפרש  
צום צווייטן מאָל דעם טעם השינוי,  
איז ער מוסיף „מנאן לפי גדולתן . . .  
לפי חכמתן“?

אויך איז ניט פאַרשטאַנדיק: ווען  
ס'איז דאָ אַ סתירה צווישן צוויי פסוק-  
קים, פאַרענפערט רש"י די סתירה  
בעת עס ווערט אַ סתירה, ד.ה. ווען  
מען קומט צום צווייטן פסוק, ווייל  
בשעת מען לערנט דעם ערשטן פסוק,  
איז נאָך גאַרניט שווער.

און ווי מ'זעט עס פון דעם זעלבן  
ענין גופא, אַז אין דעם ערשטן פסוק:  
„ושם בנות צלפחד מחלה ונועה גו'“  
שטעלט זיך ניט רש"י „ולהלן הוא  
אומר כו'“.

איז לפ"ז ניט פאַרשטאַנדיק: אויך  
אין פסוק „ותקרבנה גו'“, וואו די  
בנות צלפחד ווערן גערעכנט צום צוויי-  
טן מאָל (מיטן זעלבן סדר ווי דעם  
ערשטן), איז דאָך דעם תלמיד גאַרניט  
שווער פון פסוק אין פ' מסעי וואָס  
ער האָט נאָך ניט געלערנט. היינט  
פאַרוואָס פרעגט דאָרט יע רש"י „ולהלן  
הוא אומר כו'“?

ה. איז דער ביאור בכל זה:

וואָס עס אָרט דעם תלמיד אין פסוק  
ותקרבנה גו' וואו די בנות צלפחד  
ווערן אויסגערעכנט צום צווייטן מאָל,  
איז [ניט די סתירה פון פסוק אין  
אונזער סדרה; וואָס ער האָט נאָך ניט  
געלערנט, נאָר] דער פסוק גופא „ואלה  
שמות בנותיו“: צוליב וואָס דאָרף ער

פאַרשטאַנדיק: דער גאַנצער מקור אַז  
„שקולות כוז“ איז לכאורה מצד דעם  
שינוי הסדר אין די פסוקים. אָבער  
וויבאַלד אַז רש"י איז מבאר טעם ה'  
שינוי „כאן מנאן לפי גדולתן . . . ובכל  
המקרא מנאן לפי חכמתן“, איז דאָך  
ניטאָ קיין מקור צו זאָגן אַז „שקולות  
זו כוז“?

און די זעלבע שאלה איז לאידך  
גיסא: וויבאַלד אַז דער פסוק „ותהיינה  
מחלה תרצה וגו'“ מיט זיין שינוי  
הסדר פון „כל המקרא“, קומט אונז  
לאָזן הערן „ששקולות זו כוז“, דאָרף  
דאָך רש"י ניט אַנקומען צום פירוש  
„כאן מנאן לפי גדולתן כו'“?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: די  
צוויי ענינים אין פרש"י — (א) כאן  
מנאן לפי גדולתן . . . ובכל המקרא  
מנאן לפי חכמתן, און (ב) שקולות זו  
כוז — זיינען לכאורה גענומען פון  
גמרא י'. אָבער אין גמרא זיינען דאָס  
טאַקע דעות מחולקות י'. און רש"י  
(אין דרך הפשט) איז כולל ביידע  
ענינים צוזאַמען?

ד. נוסף צו די שאלות בפ' רש"י  
על אתר, איז אויף דער רש"י אויך  
שווער פון אַ פריערדיקער רש"י אין  
פ' פנחס:

אין פסוק „ותקרבנה בנות צלפחד  
גו' מחלה נועה וגו'“ שטעלט זיך  
רש"י אויף „מחלה נועה וגו'“ און איז  
מפרש: ולהלן הוא אומר ותהיינה  
מחלה תרצה, מגייד שכולן שקולות זו  
כוז, לפיכך שינה את סדרן.

איז ניט פאַרשטאַנדיק: אויב רש"י  
(בפרשתנו) נעמט אַן, אַז בכדי צו  
פאַרענטפערן דעם שינוי הסדר אין די

(15) בי"ב שם.

(16) ראה רש"י שם ד"ה שקולות:  
ולא הסייעי לרי' אמי.



ותקרבה נאכאמאל<sup>19</sup>, בכדי צו לאָזן אונז הערן, דורך דעם שינוי הסדר לגבי פ' מסעי, אַז "כולן"<sup>20</sup> שקולות זו כזו"<sup>21</sup>.

1. מען דאַרף נאָך אַבער פאַר-שטיין: וויבאַלד אַז אויך דעם ערשטן מאָל ווערן די בנות צלפחד אויסגע-רעכנט מיטן סדר "מחלה ונועה גו" בשינוי לגבי זייער סדר בפ' מסעי, וואָלט מען דאָך לכאָו געוואוסט אַז "שקולות זו כזו" בלויז פון די צוויי פסוקים. איז דאָך הדרא קושיא ל-דוכתה: צוליב וואָס דאַרפן זיי ווידער אויסגערעכנט ווערן אין פסוק "ותק-רבה"?

איז דער ביאור אין דעם: ביים צוגיין ע"פ דרך הפשט<sup>22</sup> צו אַ שינוי

(19) ועפ"ז יומתק מה שרשיי מסיים בפירושו שם "לפיכך שינה את סדרן" — דלכאורה, לפי הפי' שבהשקפה ראשונה (שקושיית רשיי היא השינוי בהסדר) — הרי תיבות אלו מיותרות, וכבר רשיי וארא (י, כו) שאינו מסיים לפיכך שינה — כי כוונת רשיי כאן היא לתרץ את הקושיא שבכאן — את יתור הכתוב (ולא השינוי), שהחידוש בכתוב הוא שכולן שקר לות. ולכן מסיים לפיכך שינה כו', שיתור הכתוב ע"י ש"שינה" מלמדנו, שהסדר לאו דוקא כי כולן שקולות.

(20) ואף שהשינוי הוא רק בנוגע לנועה ותרצה — מכיון שהכתוב מלמדנו שסדר המנין הוא לאו דוקא, מסתבר שכולן שקר לות (וראה לקמן הערה 29). ובכל אופן צ"ע דהוי ל" לשנות (גם) בנוגע להראשונה — ובכל הגי' כתובים מנחת מחלה ראשונה!

(21) וכבר רשיי וארא שם. (22) לכאורה יש להוכיח שגם ע"ד ה-הלכה כן הוא, לדעת ר' ישמעאל שלומד ששקולות היו מהלשון "ותהינה" (ב"ב שם) ולא משינוי הסדר שבהכתובים.

אבל עדיין קשה, שהרי גם שיתר רשיי כן היא (כבהערה 24), ומ"מ יליף שכולן שקולות כו' מצד כפל השמות כדלקמן בפנים, ועפ"ז — גם ר"ש יכול לפרש כן

זיי אויסרעכענען נאכאמאל, בשעת ער האָט שוין זייערע נעמען אויסגערעכנט פריער?

מוז מען זאָגן, אַז אין דעם פסוק איז ער אויסן (בעיקר), גיט צו זאָגן זייערע נעמען, נאָר מדגיש זיין עפעס דורך דעם איבער חזר'ן — אין וואָס קען דאָ זיין אַ הדגשה? אין דעם סדר. ס'איז אַבער גיט מובן: אויך דעם ערשטן מאָל שטייען זיי מיטן זעלבן סדר, היינט וואָס איז דער פסוק חחדט מיטן סדר "מחלה נועה גו"<sup>23</sup>?

[און מ'קען גיט ענטפערן, אַז דער חידוש הסדר אין פסוק "ותקרבה גו" איז, אַז אויך בנוגע צו "חכמתן" זיינען זיי אין זעלבן סדר ווי לידתן — וואָרום אויך אַז דעם פסוק איז בטתם מסתבר צו זאָגן אזוי, ווייל "ימים"<sup>24</sup> ידברו ורוב שנים יודיעו חכמה".]

אויף דעם איז רשיי מפרש "ולהלן הוא אומר ותהינה מחלה תרצה", אַז דער חידוש דאָ אין דעם סדר "מחלה נועה וגו'" איז (גיט לגבי זייער סדר פריער, נאָר) לגבי דעם סדר "מחלה תרצה" וואָס שטייט "להלן". און דע-ריבער רעכנט דער פסוק אויס די נעמען פון בנות צלפחד אין פסוק

(17) ומה שרשיי מעתיק (לפני פירושו) "מחלה נועה וגו'" — ולא "ואלה שמות בנותיו וגו'", אף שהקושיא היא לכאורה גם ע"ז שמיותר הוא — כי זה מבין ה-חלמדי (גם בלי פרשיי) שהחידוש הוא בהסדר. אלא שקשה לו, שבסדר זה — "מח-לה נועה וגו'" — אין כל חידוש כי גם לפניו נאמר אותו הסדר. ולכן מעתיק רשיי (רק) תיבות אלו "מחלה נועה וגו'" — שיש חידוש בסדר זה, כי "להלן הוא אומר כו'", כבפנים.

(18) איוב לב, ז (אין הכוונה להפסוק (שהרי התלמיד עדיין לא למד איוב) — כ"א להענין, והתלמיד רואה גם בעצמו אַז ימים גו').

ווערן זיי דערפאר אויסגערעכנט נאָכאַמאָל אין פסוק ותקרבנה, וואָס דער יתור הכתוב לערנט אונז, אָז דער טעם השינוי איז צו זאָגן „שכולן שקולות זו כזו“.

ז. מ'דאַרף נאָך אָבער פאַרשטיין: ווען „להלן“ אין פ' מסעי, זאָלן די בנות צלפחד שטיין לויט זייער חשיבות און מעלה, וואָלט געווען פאַרשטאַנדיק אָז וויבאַלד אין בייזע ער-טער — סיי אין פסוק ותקרבנה און סיי אין פ' מסעי — רעדט זיך וועגן זייער חשיבות, און דאָך איז זייער סדר אָן אַנדערער, לאַזט עס אונז הערן אָז „שקולות זו כזו“; וויבאַלד אָבער אָז אין פשטות ווערן זיי אין פ' מסעי נמנה כפי סדר נשואיהן — היינט ווי קען מען זאָגן אָז דער שינוי הסדר בפסוק ותקרבנה לגבי פ' מסעי איז „מגיד ששקולות זו כזו“?

איז די קשיא באַוואַרנט רש"י (ב' פירושו לפ' מסעי<sup>25</sup>) דורך זיין חידוש „כאן מנאן לפי גדולתן כו'“, אָז זיי ווערן דאָ נמנה (ניט נאָר לויט סדר נשואיהן, נאָר) „לפי גדולתן“<sup>26</sup> זו מזו בשנים“ (וואָס די „גדולה“ איז פאַר-בונדן אויך מיט חכמה — „ימים ידברו ורוב שנים יודיעו חכמה“, כנ"ל ס"ה). און וויבאַלד אָז אין ביידע ערטער — אין פסוק ותקרבנה און אין פ'

25) ואף שזה נוגע לפירושו בפ' פנחס שם — מכיון שכשהתלמיד לומד פרש"י בפ' פנחס לא למד עדיין הפסוק בפ' מסעי, הרי אינו קשה לו עדיין זה שהסדר „מחלה תרצה גוי“ „להלן“, הוא לכאורה לא בנוגע לחכמה, ולכן סומך רש"י את עצמו על מה שיפרש אחר-כך בפ' מסעי.

26) ועפ"ז יומתק גם לשון רש"י „לפי גדולתן כו'“ ולא „כפי סדר שנולדו וכיו"ב.

הסדר פון אין פסוק צו אַ צווייטן, דאַרף מען [ניט לכל לראש — זאָגן אָז „שקולין הן“<sup>27</sup>, נאָר] זוכן אַ טעם פאַרוואָס זאָל אין אין פסוק זיין דער סדר באופן זה און אין צווייטן פסוק זאָל ער זיין באופן אחר<sup>28</sup>.

ובמילא, ווען די בנות צלפחד זאָלן געווען זיין אויסגערעכנט בלויז דעם ערשטן מאָל אין פ' פנחס און נאָך אַמאָל אין פ' מסעי, וואָלט מען מס' ביר געווען דעם טעם השינוי גאָר בפשטות:

אָז דעם ערשטן מאָל, וואו עס שטייט אָז צלפחד „(לא) היו לו (בנים כ"א) בנות“, ווערן זיי נמנה כפי ה' סדר וואָס „היו לו“ — כפי סדר תולדותן, און אין פ' מסעי, וואו עס ווערט דערציילט „ותהיינה גו' לנשים“ — ווערן זיי נמנה לפי סדר נשואיהן (און אָז נישאו שלא כסדר תולדותן).

ולמה זקוק להלימוד מ„ותהיינה“?

1) (א: שרי"ש יש לו טעם אחר בכפל השמות (או שלא דריש כפל שמות). ב) שכונת רי"ש „שקולות היו“ הוא באופן דהוי" אחת לכולן, היינו ששקולות בכל הענינים (ולא רק בחכמה, כפירוש הרגמ"ה שם), ולפ"ז אין הוכחה שרי"ש ס"ל כרבי (שבהערה 24).

23) כדעת ר"ש (משנה סוף כריתות), שתמיד הוא ללמדן ששקולין הן.

24) כדעת רבי (קידושין ל, סעי'ב ואילך — בנוגע לאור"א שמנה ר"ש בכריתות שם), שאם יש למצוא טעם להשינוי אין רא"י ששקולין, וכ"ה בפרש"י עה"ת (ר"פ קרו"שים), וראה לקו"ש חט"ז ע' 58 ואילך (בפרש"י וארא שם).

\* ומה שהעתיק רש"י (פנחס כז, א) גם תיבת ותהיינה — אין כוונתו לדרשת רי"ש (שהרי א) לא רמזה כלל. ב) מה' לשון „וזהלן“ וזא „זהלן“ מוכח שלימודו הוא מהשינוי, כ"א — לצ"ן הכתוב לו מכותן (ולא . . שביהושע יו, ג) ! ודומק).

רש"י [ניט אָז די מסקנא איז אָז באַ די בנות צלפחד איז די וואָס איז נמנה פריער בכל המקרא — האָט געהאַט מער חכמה ווי די וועלכע שטייט נאָך איר, נאָר] אָז דער מנין „בכל המקרא“ (כולל אויך אונזער פסוק) איז נוגע (ניט ווי אין רוב ערטער צו עלטער בשנים, נאָר) צו חכמה.

און וויבאַלד עס זיינען דאָ שנינויים אין דעם סדר המנין — כאַטש אָז אומעטוס איז מנאן לפי חכמתן — איז דערפון געדרונגען אָז סדרן לפי חכמתן „שקולות זו כו“ מ'קען דאָך אָבער ניט שרייבן אַלע בבת אחת — איז דער שנינוי הסדר מגיד אָז שקולות.

י. נאָך אָן אופן (מרווח יותר) קען מען מבאר זיין:

אין חכמה זיינען פאַראַן צוויי סוגים: (א) עיקר החכמה — וואָס קומט דורך לערנען און האָרעווען. (ב) חכמה וואָס קומט מיט יאָרן: — „ימים ידברו ורוב שנים יודיעו חכמה“, כנ"ל.

לייגט זיך צו זאָגן, אָז די ערשטע צוויי מאָל וואָס זיי ווערן גערעכנט לפי חכמתן, איז דער סדר טאַקע מדויק<sup>27</sup>. ד.ה. אָז אין דעם עיקר ה'

(27) ע"ד כמה הרפתקי עדו עליהו (קדושין לג, סע"א).

(28) כי אף שיתור הכתוב (פנחס שם) מלמדנו ששקולות הן (היינו שהסדר הוא לאו דוקא) — הרי

(א) מכיון שלפי דרך הפשט, סברא הראי שונה היא למצוא טעם להשינוי (כנ"ל ס"ו), לכן גם לאחר הלימוד ששקולות מסתבר לומר שהסדר יש בו דיוק (וראה מלבי"ם לויקרא ד, לב), שאפילו לדעת ר"ש י"ל ש"ש טעם בכ"א למה תפס דוקא שינוי הסדר).

(ב) בנווד שישנם ג' כתובים, והלימוד שקולות כו' הוא רק מצד שינוי הסדר שבפסוק ותקרבנה להפסוק שבס' מסעי,

מסעי — איז דער סדר המנין נוגע צו חכמה, איז במילא דער שינוי ה' סדר „מגיד (ווי רש"י איז מסיים) ש' שקולות זו כו“.

ח. אָבער גלייך ווי רש"י זאָגט „כאן מנאן לפי גדולתן כו“ — נאָך פאַרן סיום „ומגיד ששקולות כו“, ווערט דעם תלמיד שווער:

וויבאַלד אָז „כאן“ רעדט זיך וועגן „ותהיינה גו' לנשים“ און ניט וועגן תולדה, איז ווי קען מען זאָגן אָז דער סדר דאָ, וואָס איז אַנדערש ווי אין פסוק „וצלפחד גו' היו לו גו' בנות“ (וואָס רעדט בפשטות וועגן תולדה), זאָל זיין לפי גדולתן כו'?

דעריבער זאָגט רש"י גלייך, אָז די שייכות פון „לפי גדולתן כו“ צו אונ' זער פסוק איז מצד דעם וואָס „נישאו כסדר תולדותן“. און דאָס וואָס „בכל המקרא“ שטייען זיי אין אָן אַנדער סדר, איז עס ווייל דאָרט „מנאן לפי חכמתן“ [און ווי ערקלערט פריער (סעיף ב'), אָז אויך דעם סדר המנין אין ערשטן פסוק קען מען איינלערנען אָז ער האָט אַ שייכות צו „חכמתן“].

און לאַתרי ווי דער תלמיד ווייס שוין אָז „כאן מנאן לפי גדולתן כו“, איז רש"י מסיים „ומגיד ששקולות זו כו“, וואָרען וויבאַלד אָז אויך דער מנין אין אונזער פסוק איז לפי גדולתן (וואָס איז פאַרבונדן מיט חכמה כנ"ל ס"ז) — איז דער שינוי הסדר פון אונזער פסוק לגבי די ערשטע צוויי מאָל „מגיד — ששקולות זו כו“.

ט. ע"פ הנ"ל ווערט אויך פאַרענטפערט ווי „שקולות זו כו“ איז ניט קיין סתירה צו „מנאן לפי חכמתן“ — ווייל מיט „מנאן לפי חכמתן“ מיינט

מצד היגיעה ביי נועה — איז, בסך־הכל, „שקולות זו כוז“<sup>20</sup>.

(משיחת ש"פ מסו"מ תשכ"ה)

(29) ועפ"ז יומתק מה שרש"י כאן כותב „ומגיד ששקולות“ — וזא „שכולן שקולות“ כבפירושו בפ' פנחס — כי (ראה עדי"ז לקו"ש ח"ז ע' 119 הערה א' להערה 13. ח"ט ע' 3 הערה 18):

בפ' פנחס, שמפרש כפי פשטות המשמעות, שבפעם הראשונה נמנו לפי תולדותיו, מסתבר לומר ששינוי הסדר (שבפסוק ותק רבנה לגבי הפי' בפ' מסעי) מלמדנו שכל הסדר הוא לאו זוקא, כנ"ל הערה 20; אבל בפ' מסעי, לאחר שמפרש „כאן מנאן לפי גדולתן . . . ובכל המקרא מנאן לפי חכמתן“ — שמה מובן שהסדר בפעם ה־ראשונה עכ"פ הוא בדוקא (ראה הערה ה־קודמת באופן הבי'), הרי מוכרח לומר שזה ששקולות היו (שלומדים משינוי הסדר בפעם הב' לפעם הג') הוא רק בנוגע להסך־הכל שמצד צירוף ב' הסוגים שבחכמה (כבפנים) — וזה א"א לומר בנוגע ל„כולן“, שהרי „מחלה“ נמנית ראשונה בכל פעם.

חכמה, וואס איז פארבונדן מיט לימוד ויגיעה, זיינען זיי געווען אין דעם סדר ווי מנאן „בכל המקרא“: „מחלה נועה חגלה מלכה ותרצה“ (ווייל כאטש נועה איז געווען די אינגסטע, האט זי דורך איר יגיעה אריבערגעשטיגן אירע שוועסטער, ביז אז זי ווערט גערעכנט די צווייטע — גלייך נאך מחלה);

נאך אעפ"כ, לאָזט אונז הערן דער יתור המנין פון פסוק ותקרבה, אָז דאָ איז פאַראַן אויך אַ „לאו דוקא“ אין דעם סדר המנין. וואָרום מצד דעם וואָס תרצה איז געווען עלטער פון נועה, איז ביים מצרף זיין ביידע סוגי חכמה צוזאַמען — די חכמה מצד ריבוי השנים ביי תרצה, און די חכמה

מסתבר לומר שהסדר בפעם הראשונה עכ"פ הוא בדוקא.



# הזמפות

שיחות ומכתבים



209	.....	במדבר
232	.....	חג השבועות
277	.....	השגחה פרטית
285	.....	נשא
285	.....	בהעלותך
289	.....	שלה
311	.....	ר"ח תמוז
323	.....	קרח
326	.....	חקת
328	.....	בלק
329	.....	יב־יג תמוז
352	.....	בין המצרים
363	.....	ימי הקיץ

## ב מ ד ב ר

לויט דער באַוואוסטער אַנווייזונג פון דעם אַלטן רבי'ן: צו פאַרבינדן יעדער זאך פון אידישן לעבן מיט דער תורה, ובפרט — מיט דער פרשה פון דער וואָך וואָס מ'לייענט דעמאָלט בתורה — צו לערנען און אַרויסנעמען פון איר אַנווייזונגען.

איז אַזוי אויך בנוגע דעם וואָס מ'טרעפט זיך צוזאַמען אין דעם טאַג ווען מ'הויבט אָן לערנען פ' במדבר.

\* \* \*

אין אַנפאַנג פרשת במדבר ווערט דערציילט, אַז שוין במדבר סיני האָט דער אויבערשטער אַנגעזאָגט אַז מען זאָל ציילן די אידן, כאָטש אַז ס'האָט נאָך געדאַרפט נעמען אַ לענגערע צייט: ביז זיי וועלן אַריינקומען אין ארץ ישראל.

די איינפאַכע כוונה פון ציילן איז דאָך אויף צו אַפטיילן די זאך וועלכע מען ציילט פון די זאַכן וועלכע זיינען אויסווייניק דערפון, אַפטיילן איין פאַלק פון אַנדערע פעלקער, וואָס דאָס פאַסט דאָך ניט לכאורה בשעת די אידן זיינען געווען אין מדבר און האָבן ניט געהאַט קיין געלעגנהייט אויסצומישן זיך מיט אַנדערע פעלקער — פונדעסטוועגן, שוין דעמאָלט זיינען אידן געווען גאַר טייער ביי דעם אויבערשטן, און דאָס האָט זיך אויסגעדריקט, צווישן אַנדערע זאַכן, אויך אין דעם וואָס דער אויבערשטער האָט געהייסן אַז מ'זאָל ציילן די אידן, ווי רש"י ערקלערט אין דעם פסוק.

און דאָס איז געווען כדי „להודיע חיבתן“, אויף באַווייזן: די ליבשאַפט פון אידן, און ניט נאָר באַווייזן סתם נאָר „להודיע“ — געבן צו וויסן און פראַקלאַמירן דאָס פאַר דער גאַנצער וועלט.

כאָטש אַפילו אַז דער אויבערשטער ווייס דאָך די צאָל פון אַלע באַ- שעפענישן, עאכו"כ די צאָל פון אידן — וויל אָבער דער אויבערשטער געבן

(1) סה"ש תש"ב ע' 29.

(2) ואף שהי' עדיין קודם חטא המרגלים שאז נגזר „ובניכם יהיו רועים במדבר ארבעים שנה“ (שלח יד, לג), הרי מבואר ברש"י שם „שמשעשו את העגל עלתה גוירה זו במחשבה אלא שהמתין להם עד שתמלא סאתם“.

(3) ראה של"ה חלק תושב"כ, שלשה מחנות (שמו, א). ד"ה צהר תעשה לחיבה תרע"ג (בהמשך תרע"ב).

(4) רש"י שמות א, א. וראה רש"י תשא ל, טו: להודיע שהיא חביבה עליי.

(5) ראה אבות פ"ג מ"ד: חיבה יתרה נודעת, ובפיה"מ וכו' שם.

(6) דלא כבמשנה אבות שנאמר נודעת לו, להם.

(7) וכמשי"ב: ופוקד כל יצורי קדם (ברכת זכרונות, ועד"ו בכ"מ).

צו וויסן דער וועלט, און אלע פעלקער פון דער וועלט, אז „והייתם לי סגולה מכל העמים“<sup>8</sup>, „אתה בחרתנו“, אז ס'איז דא אן אויסדערוויילטער פאלק, וואס ער גייט נאך זיינע פירער<sup>9</sup> — די אמת'ע פירער, משה ואהרן [וואס משה האט דאך מקבל געווען די תורה מסיני און האט דאס דערנאך געלערנט מיט אידן<sup>10</sup>, און אהרן הכהן האט דאך ממשיך געווען דעם אויבערשטנס ברכות צו אידן דורך די ברכות כהנים<sup>11</sup> (וואס דאס איז דאך ענינו פון א כהן ביז און אפילו אין אונזערע טעג)], וואס דערפאר איז אויך די ציילונג געווען על ידי משה ואהרן<sup>12</sup>.

\* \* \*

ציילן א פאלק קען מען דאך אין פארשידענע וועגן: ציילן יעדערן באזונדער אלס א באזונדער איינהייט; אדער ציילן יעדער שבט אלס א באזונדער איינהייט; אדער אויף פארשידענע אנדערע וועגן — דערציילט ער אין אנהייבס פ' במדבר<sup>13</sup>, אז דער אויבערשטער האט אנגעזאגט אז די ציילונג זאל זיין „למשפחותם לבית אבותם“, ד.ה. אז מען זאל זיי ציילן ווי דאס איז אויסגעשטעלט לויט משפחות — משפחותיוויי.

כאטש אז די כוונה דערפון איז געווען אז מען זאל וויסן וויפל אידן זיינען פאראן אין יעדער שבט, ווי רש"י טייטשט דאס אפ — ערקלערן דאך אבער דער מהר"ל מפראג און אנדערע מפרשים<sup>14</sup>, אז דאס גופא האט מען אבער געטאן דורך דעם וואס פריער האט מען זיי געציילט „למשפחותם“ [ווי עס שטייט<sup>15</sup> אויך ווייטער „ויתלדו על משפחותם לבית אבותם“] — וויפל איינהייטן עס זיינען דא אין יעדער משפחה, און דערנאך האט מען צוזאמענגע-געלייגט באזונדער דעם מספר פון אלע משפחות פון יעדער שבט.

דערפון זעט מען, אז דער אידישער פאלק איז געבויט און באגרינדעט אויף דער משפחה, ווי די פאמיליע ציילט זיך, ד.ה. אויף דעם ווי די פאמיליע פירט זיך.

\* \* \*

(8) יתרו יט, ה.

(9) אשר אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל מארמ"צ (ו'ראו ו' כו), לקחת לו גוי

מקרב גוי (ואתחנן ד', לד).

(10) שע"ז: א) מנהיגם בדרך החיים והטוב, ב) רועה ומפרנסם (בגלוי — בעיקר) בכל צרכיהם הרוחניים (אף שלהיותו רועה נאמן — לכל צרכיהם דואג ונמשכים על ידו, וראה בהעלותך יא, יא, תענית ט, א, ובכ"מ).

(11) בכלל — כל צרכים הגשמיים (אף שגם למד תורה עס כל ישראל ותיכף לאחר לימוד משה (עירובין נד, ב) ומקרב את הבריות לתורה (אבות א, יב)).

(12) במדבר א, ג, וראה גם שם — ד, ה, י, יח.

(13) א, ב.

(14) גור ארי' שם, וראה גם משכיל לדוד שם.

(15) במדבר א, יח, ובפרט במטה לוי שנמנו על פתח אהליהם (תנחומא הובא

בפירש"י במדבר ג, טז).



וויבאלד אָז אַזוי איז געווען ביי דער ציילונג, איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז אַזוי איז געווען ביי מ'ת, וואַרום אַלע זאַכן נעמען זיך דאָך פון תורה<sup>16</sup>, ובפרט זאַכן וואָס זיינען פאַרבונדן מיט אידן; דערפאַר געפינט מען אַז די הקדמה צו מ'ת [ד. ה. דאָס צוגרייטן פון דעם אידישן פּאָלק אויף אויפנעמען די תורה ווי תורה דאַרף אויפגענומען ווערן] איז געווען „כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל“<sup>17</sup> (אַזוי זאַלסטו זאָגן צו בית יעקב, און ריידן מיט בני ישראל), וואָס אונזערע חכמים<sup>18</sup> טייטשן דאָס אַפ, אַז „לבית יעקב“ מיינט דאָס די פרויען, און (דערנאָך ערשט) „ותגיד לבני ישראל“ — רעדן מיט די מענער.

זאָגן מפרשים, אַז פאַרוואָס ווערן פרויען אָנגערופן מיטן נאָמען „בית יעקב“, ווייל זיי זיינען די וואָס האַלטן אויף די בתים<sup>19</sup>, די משפחות<sup>20</sup>, פון יעקב, פון דעם אידישן פּאָלק.

זעט מען די וויכטיקייט פון די משפחות פון אידן (וואָס אַ משפחה האַלט זיך אויף דער עקרת הבית, אויף דער פרוי) אויך ביי מתן תורה, וואָס דערפאַר ווערט דאָ אונטערשטראַכן דער ענין פון „בית יעקב“: (אויך) ביי מתן תורה איז וויכטיק די אידישע פאַמיליע, די אידישע משפחה, ווייל דאָס זיינען די גרונדשטיינער פון וועלכע עס שטעלט זיך צוזאַמען דער אידישער פּאָלק.

וויבאלד אַז דאָס איז געווען אַזוי ביי מתן תורה, איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז אַזוי איז אויך געווען גלייך בהתחלת בריאת העולם, וואַרום „בראשית — בשביל ישראל ובשביל התורה“<sup>21</sup>, אַז דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט באַשאַפן „את השמים ואת הארץ“, די גאַנצע וועלט, איז דאָס געווען פאַר-בונדן מיטן אידישן פּאָלק (בשביל ישראל) און מיט דער אידישער תורה (בשביל התורה);

דערפאַר איז אויך גלייך ביי דער באַשאַפונג פון דעם ערשטן מענטשן אין דער וועלט — אדם הראשון — דערציילט מען אַז די באַשאַפונג איז געווען אין אַן אופן פון „זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם“<sup>22</sup>; ד. ה. אַז דוקא בשעת עס האָט זיך צוזאַמענגעשטעלט די ערשטע פאַמיליע אין דער וועלט (ניט גלייך ווי אדם הראשון איז באַשאַפן געוואָרן), דעמאָלט ערשט האָט דער אויבערשטער געבענטשט זיי<sup>23</sup> און אָנגערופן שמם „אדם“.

16 ראה ב"ר בתחלתו, זח"ב קסא, א. וראה ג"כ זח"א קלד, א. זח"ג לה, ב.

17 יתרו יט, ג.

18 מכילתא שם, שמו"ר פכ"ח, ב. הובא בפירש"י שם.

19 ראה יומא בתחלתה, יבמות סב, ב. ובכ"מ.

20 כלי הכתוב „איש וביתו“ (שמות א, א).

21 רש"י ורמב"ן בראשית א, א. וראה ב"ר פ"א, ד. ויק"ר פל"ו, ד.

22 בראשית ה, ב.

23 ראה זח"א נה, ב. קסה, א. וראה גם יבמות סב, ב. וראה מדבר קדמות

להחיד"א מע' נשים את יג.

ד. ה. אז דעמאלט איז מען אן „אדם“ ווי עס באדארף צו זיין, אָבער פֿאַר דעם איז יעדער פֿאַר זיך אַ „פֿלג גופא“, אַ האַלבע זאָך, ניט קיין גאַנצער אדם, ווי עס שטייט אין זחר<sup>24</sup>, און די גמרא<sup>25</sup> טייטשט דאָס אָפּ.

פונקט ווי דאָס איז געווען ביי דער באַשאַפונג פון דעם אַלגעמיינעם אַנהייב פון מענטשן, פון אדם הראשון, וואָס פון אים שטאַמען דאָך אַלע פעלקער, אַזוי איז אויך געווען ביי דעם ערשטן איד, ביי דעם אַנהייבס פון דעם אידישן פֿאָלק, ביי „אחד ה' אברהם“<sup>26</sup>, וואָס ער איז געווען דער ערשטער איד אין וועלט<sup>27</sup> :

אַרום זיינען געווען אַלע פעלקער<sup>28</sup>, וואָס זיי זיינען ניט געווען פֿאַרבונדן מיטן אויבערשטן, און אַפילו זיין פֿאַטער, איידער ס'איז געווען אין אים די ענדערונג<sup>29</sup>, איז אויך געווען ניט ווי עס באַדארף צו זיין, דערנאָך איז געווען „ואקח את אביכס את אברהם גו' ואולך אותו בכל ארץ כנען“<sup>30</sup>, אַז דער אויבערשטער האָט אַרויסגענומען אברהם'ן און האָט אים געבראַכט אין ארץ כנען, און דערמיט הייבט זיך אָן דער „קרבנו המקום לעבודתו“ (ווי ס'שטייט אין דער הגדה), מיט דעם וואָס דער אויבערשטער האָט אים אַרויסגענומען פון צווישן אַלע פעלקער און אים געמאַכט גאַנצע אַז ער זאָל דינען, און ווערן איין זאָך מיטן אויבערשטן.

דערציילט ער אין חומש בפרטיות (מיט די איינצלעייטן), אַז כאַטש מען זאָגט „ואקח את אביכס“, וואָס דאָס מיינט אברהם אַליין, איז אָבער אויך געווען „ואת שרי אשתו“, און ביי זיי איז געווען די זעלבע „לעבודתו“ — „את הנפש אשר עשו בחרן“<sup>31</sup>, וואָס דאָס מיינט די „אַקטיוויטיס“ (פעולות און מעשים), וואָס זיי האָבן געטאָן ביידע צוזאַמען, ווי רש"י טייטשט אָפּ, אַז אברהם האָט זיך פֿאַרנומען מיט די מענער אַרום אים, און שרה האָט זיך פֿאַרנומען מיט די פרויען אַרום איר, און זיי האָבן דאָס געטאָן ביידע צו-זאַמען, אַלס אַ פֿאַראייניקטע זאָך<sup>32</sup>.

און דערמיט האָט זיך אַנגעהויבן דער „קרבנו המקום לעבודתו“.

\* \* \*

די ערציילונגען וואָס זיינען אין תורה זיינען דאָך ניט צו דערציילן אַ זאָך וואָס עס האָט געטראָפֿן מיט הונדערטער אָדער טויזנטער יאָרן צוריק,

(24) זח"ג ז' ב. קט, ב. רצו, א.

(25) יבמות (סג, א) : אינו אדם (פחות מ„פֿלג גופא“).

(26) יחזקאל לג, כד, וראה גם ויק"ר פכ"ט, ז : באחד זה אברהם.

(27) הראשון ב„אבות“ כל בנ"י, ואב לגרים (הרע"ב ביכורים פ"א מ"ד, וראה

ש"ע אדה"ז חא"ו"ח סני"ג סכ"ב, ש"ע אה"ע סקכ"ט ס"ך).

(28) כל העולם כולו מעבר אחד והוא (אברהם) מעבר אחד (ב"ר ספמ"ב).

(29) רש"י לך טו, טו : למדך שעשה תרח תשובה, תחומא שמות יח.

(30) יהושע כד, ב"ג.

(31) לך יב, ה.

(32) להעיר ה„הנפש“ דקרא — ל' יחיה, אף ה„עשו" ל' רבים.

כדי מען זאל האבן א שיינע „מעמאָרי“ (א שיינעם זכרון) פון דעם וואָס עס האָט געטראָפֿן אַמאַל, נאָר דאָס איז אַ חלק פֿון תּוֹרָה, אַן אַנווייזונג און אַן אָפֿלערנונג.<sup>33</sup> מען זאל וויסן ווי מען דאַרף זיך פֿירן איצטער — איז פֿאַרשטאַנדיק אַז דאָס אַלעס אויבנדערמאָנטע האָט אַ הוֹרָאָה אויך פֿאַר היינט:

כאַטש מען לעבט אין אַ צייט וואָס עס זיינען דאָ אַזוינע וואָס אונטער-שטרייכן אַז יעדער דאַרף זיין פֿאַר זיך, זען וואָס ער קען אויפֿטאָן אין דעם וואָס עס איז אים נוגע, און וואָס ער קען „פֿאַרדינען“, און וואָס עס לוינט זיך פֿאַר אים —

זאָגט תּוֹרָה, אַז דער עיקר דאַרף זיין אַז עס זאל זיין אַ פֿאַמיליע און אַ משפּחה-אַחַת, אַן איינהייט; אָף על פּי אַז כדי עס זאל זיין אַ פֿאַמיליע מוז דאָס צוזאַמענגעשטעלט ווערן פֿון צוויי באַזונדערע מענטשן, וואָס דער אויבערשטער האָט זיי באַשאַפֿן בדוקא אַנדערש איינער פֿון דעם צווייטן, און ער האָט יעדערן געגעבן אַ באַזונדערע שליחות<sup>34</sup>, אָבער דאָס איז ניט וואָס יעדערער אַרבעט און טוט פֿאַר זיך, נאָר פֿאַרקערט, יעדערער טוט צוזאַמען מיטן צווייטן, ער איז משלים (דערגענצט — וואָס יענער האָט ניט געטאָן) און ברענגט אים צו זיין שלימות, אַז דער צווייטער זאל זיין אין דער פּולסטער מאָס דאָס וואָס ער דאַרף זיין, און דורך זיי ביידן צוזאַמען ווערט צוזאַמענגעשטעלט אַ נייע איינהייט וואָס ווערט אָנגערופֿן „משפּחה“<sup>35</sup>.

און פֿון דעם ווערט צוזאַמענגעשטעלט דער גאַנצער אידישער פֿאַלק, וואָס זיין תּפֿקיד ושליחות איז אויף מאַכן ליכטיק אין וועלט מיט זייער ליכטיקייט, ביז די וועלט זאל דערזען דעם אמת, אַז „ה' הוא האֱלֹקִים“ און „אין עוד מלבדו“<sup>36</sup>, אַז דער אויבערשטער איז דער וואָס גיט אַלע ענינים<sup>37</sup> אין וועלט, און חוץ אים איז קיינער ניטאָ;

און מען זאל אויך זען און דערזען און אַנערקענען, אַז דער אויבערשטער גיט יעדערן<sup>38</sup> אַ שליחות: נעמען אַנטייל אין דער הייליקער אַרבעט פֿון ליכטיק מאַכן די וועלט מיט „נר מצוה ותורה אור“<sup>39</sup>, מיט דער ליכטיקייט פֿון אידישקייט.

\* \* \*

ווי גערעדט פֿריער, האָט יעדער איינצלנע משפּחה איר שליחות וואָס

(33) זח"ג נג, ב, גו"א ר"פ בראשית בשם הרד"ק.

(34) דוה בוה תלוי, כמובן.

(35) וי"ל דמה שלפעמים גם שבת ואומה נקראים משפּחה (יהושע ז, יו, זכרי' יד, יח) — הוא ע"ש התחלתם (המשפּחה כפשוטה) וכמו בפרשתנו „משפּחת הלבני“ וכו'.

(36) ואתחנן ד, לה.

(37) אלקים — בעל הכוחות כולם (טושו"ע או"ח ס"ה).

(38) כי הנשמה . . לא הוצרכה להתלבש בעוה"ז . . רק להמשיך אור כו' (ע"ח

שכ"ו — הובא ונתבאר בתניא פל"ז).

(39) משלי ו, כג

פירט זיך אויס דוקא דורך דעם וואָס ביידע אַרבעטן צוזאַמען, וואָס דורך דעם ווערט אַ גאַנצע זאַך און אַ שלימות'דיקע זאַך (א פערפעקטע זאַך). איז פון דעם פאַרשטאַנדיק, אַז כאַטש בפועל האָבן זיי צוויי באַזונדערע אַרבעטן — דער עיקר אַרבעט פון פרויען איז דאָך אין הויז<sup>40</sup>, און דער עיקר אַרבעט פון מענער איז דאָך<sup>41</sup> אין אַ ישיבה און אין פאַרדינען אויף דער פרנסה און אין ענלעכע זאַכן — איז דאָס ניט דערפאַר וואָס איינער איז העכער און איינער איז נידעריקער, נאָר יעדערער פון זיי ווערט אָנגערופן, כנ"ל, אַ האַלבע זאַך, און דורך זיי ביידע צוזאַמען ווערט צוזאַמענגעשטעלט (און עס ווערט) דער («ויקרא את שמם) אדם», דער אמת'ער (נאָמען) «אדם», ווי דער של"ה<sup>42</sup> טייטשט אַז דאָס איז פון לשון «אדמה לעליון», אַז זיי זיינען געגליכן «לעליון» צום אויבערשטן, כביכול, אַליין:

פונקט ווי דער אויבערשטער ברא «את השמים ואת הארץ», באַשאַפט די וועלט, אַזוי איז אַ מאַן מיט זיין פרוי צוזאַמען באַשאַפן כביכול<sup>43</sup> זייער וועלט, זייער משפחה, און דורך דעם זיינען זיי מקיים אויך זייער שליחות אין וועלט: «פרו ורבו» (לשון רבים)<sup>44</sup> — אויפברענגען קינדער וואָס פירן זיך אין דעם אויבערשטנס וועגן; «ומלאו את הארץ» — און מ'פילט אַן די וועלט; און ניט חס'ושלום ווערן באַווירקט פון דער וועלט, נאָכמאַכן די וועלט, און נאָכלויפן די וועלט, נאָר פאַרקערט — «וכבשוה», מען נעמט איין די וועלט, אַז די גאַנצע וועלט זאל זיך פירן ווי דער אויבערשטער וויל.

דערצו האָט מען די ספעציעלע ברכה פון דעם אויבערשטן אויף מקיים זיין אַט די שליחות, ביז אין אַן אופן אַז עס זאל זיין (ווי דער סיום) «הנה טוב מאד»<sup>45</sup>, אַז ס'איז גוט פאַר זיי, ס'איז גוט פאַר זייערע קינדער, ס'איז גוט פאַרן גאַנצן אידישן פאָלק, און ס'איז גוט פאַר דער גאַנצער וועלט<sup>46</sup>.

און זיי פועל'ן — אַז ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס די וועלט איז געשאַפֿלט און פאַנגאָדערגריסן, קיינער רעדט זיך ניט צוזאַמען, און וויל זיך ניט צוזאַמענריידן, מיטן צווייטן; מען וויל אויסנוצן דעם צווייטן בלויז צוליב דער אייגענער טובה — איז די שליחות און לעבנס-ריכטונג פון דעם

40) כל כבודה בת מלך פנימה (תהלים מה, יד), ובשרה — הראשונה באמהות ואם הגרים — נאמר: הנה באוהל (וירא יח, ט).

41) בכללות — יושבי אוהל או בעלי עסק; בפרטיות — בכ"ו"א תורה וגם מלאכה.

42) כ, ב, רסח, ב, שא, ב, וראה עשרה מאמרות מאמר אכ"ח ח"ב סל"ג.

43) ראה דחז"ל עה"פ הנ"ל אשר עשו: אם מתכנסים כו' (ב"ר פל"ט, יד).

44) בראשית א, כח, ואף ש"האיש מצווה על פו"ר אבל לא האשה" (יבמות סה, ב, שו"ע אה"ע סו"ס א) — הרי "מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו" (ר"ן ריש פ"ב דקידושין, וראה קרבן נתנאל על הרא"ש (שם), ובני"כ שו"ע אה"ע ריש סימן א), וע"פ הפס"ד (הובא בהל' ת"ת ספ"א — לאדה"י) בנוגע לת"ת — מובן שהאשה חולקת שר עם הבעל וכו'. וראה לקו"ש ח"ד ע' 41 ואילך.

45) שם א, לא.

46) ראה קידושין מ, א, פיה"מ פאה בתחלתה.

אידישן פאלק, פון יעדער אידישער משפחה, פועל'ן דורך דער פאסנדער אויפפירונג, אָן ס'זאָג זיין „ואהבת לרעך כמוך“<sup>47</sup>. (האָב ליב דיין חבר פונקט ווי דו האָסט זיך ליב); און על אחת כמה וכמה אָן אָט די באַציאונג דאָרף זיין צווישן די באַשטאַנדטיילן, צווישן די מיטגלידער, פון דער זעלבער משפחה.

דורך אָט דער אהבת ישראל, וואָס זי איז פאַרבונדן מיט אהבת ה' <sup>48</sup>, מיט די ליבשאַפט, וואָס יעדער איד, מאָן אָדער פרוי, האָט צו דעם אויבערשטן, וואָס דאָס דריקט זיך אויס אין אהבת התורה <sup>49</sup>, אָן מען האָט באמת ליב די תורה מיט אַלע אירע אַנווייזונגען, און מען לערנט דאָס און מען איז מקיים ניט אַלס יאָך חס ושלום <sup>50</sup>, נאָר אַלס אַ זאָך וואָס מען האָט ליב <sup>51</sup>, און מען דאַנקט דעם אויבערשטן דערפאַר וואָס ער האָט געגעבן די תורה לעמו ישראל, און דערפאַר וואָס ער האָט אונז געגעבן די מצות, „אשר קדשנו במצותיו וצונו“ —

דורכדעם מאַכט מען איבער די וועלט, אָן אויך אין וועלט זאָל אַריינקומען אהבה און שלום <sup>52</sup>, און דאָס וועט זיין די נאָענטסטע צוגרייטונג צו ביאת משיח צדקנו, וואָס ער שטאַמט דאָך פון דוד'ן און שלמה בנו <sup>53</sup>, וואָס אויף שלמה שטייט <sup>54</sup> „הוא יהי' איש מנוחה גו' ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו“, דער אמת'ער שלום און די אמת'ע מנוחה — און אַזוי וועט אויך זיין ווען משיח וועט קומען <sup>55</sup>.

\* \* \*

כדי צוקומען דערצו האָט יעדערע פון אייך, און יעדער מיטגליד פון אידישן פאלק, די שליחות פון דעם אויבערשטן אָן יעדערער זאָל טאָן אַלץ וואָס ער קען, אויף אייננעמען די וועלט דורך און צוליב תורה ומצות, און דעמאָלט טוט מען דאָס (מיט דעם אויבערשטנס ברכה) — מיט אַ סך הצלחה.

בפרט אין די טעג ווען מ'גרייט זיך במיוחד צו קבלת התורה בשמחה ובפנימיות, מ'גייט צו חג השבועות, זמן מתן תורתנו — העלפט דאָס אָן מען זאָל גיין צוגעגרייטערהייט אויף אויפנעמען די תורה מיט אַ שמחה, און אויפ־נעמען איר אָן זי זאָל דורכדרינגען דעם גאַנצן מענטשן און דורך דעם — די גאַנצע משפחה, אָן די משפחה זאָל זיין אַ תורה משפחה, אַ גאַנצע משפחה

(47) שזוהו כל התורה כולה (קדושים יט, יח, שבת לא, א. תניא פ' לב).

(48)

ראה היום יום ע' עת, וע' פא.

(49) ראה סה"ש ש"ת ע' 2 ואילך. לקו"ש ח"ב ע' 499.

(50) ראה רמב"ם סוף הל' לולב ובמ"מ שם.

(51) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"י. זח"ג קכת, א.

(52) ראה רמב"ם סוף הל' תנוכה.

(53) סהמ"צ להרמב"ם מל"ת שס"ב. פיה"מ ר"פ חלק יסוד יב, אגרת תימן (ע"פ

תנחומא ס"פ תולדות, אגדת בראשית פמ"ד). וראה מפרשי הוהר ח"א (ק', ב) וש"נ.

(54)

דה"א כב, ט.

(55) דברכי הגביאים בכ"מ, רמב"ם הל' תשובה פ"ט, ה"ב. הל' מלכים פ"ב.

און אַ געזונטע משפחה, בגשמיות וברוחניות גם יחד, סיי אין גוף, סיי אין נשמה, סיי אין רוחניות'דיקע און איידעלע זאכן, און סיי אין גשמיות'דיקע און איינפאַכע זאכן.

מיט דער נקודה הפנימית — מיט דעם אויבערשטנס ברכה פון „פרו ורבו ומלאו“ — האָבן קינדער, זיין טעכטער און אייניקלעך, וועלכע וועלן גיין אין דעם זעלבן וועג, צוזאַמען מיט זייערע עלטערן און צוזאַמען מיט זייערע זיידעס און באַבעס.

ביז מיר וועלן זוכה זיין, צוזאַמען מיטן גאַנצן אידישן פּאָלק, גיין מקבל זיין פני משיח צדקנו, וואָס ער<sup>56</sup> וועט פאַרענדיקן<sup>57</sup> די לעצטע טעג פון גלות, און אונז אַרויסנעמען פון גלות.

און אַרויסגיין בגאולה האמיתית והשלימה, אין דער אמת'ער גאולה און אין דער גאַנצער גאולה<sup>58</sup>, בקרוב ממש, גאָר אין גיכן, אין אונזערע טעג, ובשמחה ובטוב לבב, מיט שמחה און מיט אויפגעלייגטקייט און מיט לעבעדיקייט און מיט ליכטיקייט, ווי תורת החסידות פאַרלאַנגט<sup>59</sup>.

— דורך דערויף וואָס יעדערע פון אייך, בתוך כלל ישראל, וועט אויך איצטער ברענגען די לערנונג פון חסידות מיט איר לעבעדיקייט און מיט איר אויפגעלייגטקייט און מיט איר שמחה, צו אַלע פרויען און טעכטער פון דעם אידישן פּאָלק.

און דורך דעם<sup>60</sup> וועלן מיר אַלע צוזאַמען גיין, ווי גערעדט פריער, אין דער אמת'ער גאולה, ובעגלא דידן, בקרוב ממש אין אונזערע טעג, אמן כן יהי רצון.

\* \* \*

דער אויבערשטער זאָל אייך מצליח זיין, אָז די אַלע גוטע החלטות וואָס מ'האַט אָנגענומען אויפן כינוס זאָל מען מקיים זיין אין דער פולסטער מאָס, געזונטערהייט און פריילעכערהייט; און דורך ערפילן די החלטות, זאָל ווערן דער רצון, דער וועלן און דער געשמאַק, אויף אויפטאָן נאָך מערער און נאָך מערער;

(56) ראה רמב"ם הל' מלכים ספ"א. וראה לקו"ש ח"ה ע' 149.

(57) קץ הגלות, קץ שם לחושך.

(58) שאין אחרי' שיעבוד (הובאה תו"ה ונאמר פסחים קטז, ב). ועד"ו שמור"ר פכ"ג, יא (ראה

אין אחרי' שעבוד (הובאה תו"ה ונאמר פסחים קטז, ב). ועד"ו שמור"ר פכ"ג, יא (ראה רש"י ערכין י"ג, ב) ד"ה בנבל). וראה שמור"ר (ספ"ח) „גם עובר אבל לעת"ל כו'“ ושמ (פ"ט, וא"ו) „לשעבר כו' אבל לעת"ל אני לבדי כו'“ (נחבאר באוה"ת בא ע' רחץ).

(59) כגודע פי' הארז"ל על פסוק כו' „ראה תניא פכ"ו ובכ"מ.

(60) להעיר ממענה מלך המש"ח להבעש"ט, שיבוא „לכשיפוצו מעינותיך חוצה“

(הבעש"ט באגרתו הידועה על דבר עליית הנשמה שלו בראש השנה שנת תקצ"ו (נדפסה בסוף הספר בן פורת יוסף, כתר שם טוב (הוצאת קה"ת). ובכ"מ).

האָבן אַ געזונטן און פריילעכן זומער, און אַ געזונטן און פריילעכן תמיד, ביז אַז תמיד כל הימים — פון איצטער אָן און ווייטער — זאָל מען ניט וויסן פון קיינע גיט־קיי־געוואונטשענע זאַכן, און יעדערע פון אייך, מיט איר משפחה, מיט אַלע משפחות פון דעם גאַנצן אידישן פאָלק בכל מקום שהם (וואו זיי געפינען זיך), זאָלן האָבן אַך טוב וחסד (נאָר גוטע זאַכן) מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה — ווי דער אויבערשטער בענטשט און גיט אידן פון זיין פולער האַנט, פון זיין אָפּענער האַנט, פון זיין הייליקער האַנט און פון זיין ברייטער האַנט, למטה מעשרה טפחים, אויך אין גשמיות'דיקע זאַכן.

אין אַן אופן אַז יעדערער וועט זען די ברכה אָפּענערהייט און פולערהייט, אין אַלץ וואָס מ'גויטיקט זיך, און נאָך מער ווי מ'גויטיקט זיך.

וואָרום וויבאַלד דאָס קומט פון דעם אויבערשטן, וואָס ער איז דאָך אין סוף (אַן באַגרענעצונג), וועט אויך זיין ברכה און זיין הצלחה זיין בלי גבול (אַן קיין באַגרענעצונג)<sup>61</sup>.

און דערנאָך זאָל מען דאָס אויך אויסנוצן ניט רעכענענדיק זיך מיט די באַגרענעצונגען פון וועלט, אויך ניט מיט די באַגרענעצונגען פון חשבונות וואָס מ'מאַכט — נאָר טאָן אין די אַלע ענינים מיט אהבת ה', מצד די ליבשאַפט צום אויבערשטן, מצד די ליבשאַפט צו תורה און מצד די ליבשאַפט צו אידן — וואָס דאָן ווערט דאָס געטאָן, און מ'פירט אויס, מער פון אַלע חשבונות (און ווי גערעדט) — מיט אַ סך הצלחה אין אַלע הינזיכטן. אמן.

(שיחת יום א' פ' במדבר, כ"ח אייר, ה'תשל"א)  
— בהכינוס ה"ז של אגודת נשי ובנות חב"ד

(61) ראה ב"ר פס"א, ד. ילקו"ש ח"ש רמז קט. וראה ד"ה כה תברכו באוה"ת (פ' נשא ע' ער ואילך) ותרכ"ו. ד"ה אריב"ל תרכ"ט.



מ'טרעפט זיך דאָך, נאָך שבת מברכים חודש סיון, דער דריטער חודש, לויט ווי מ'ציילט באַ אידן, אָנהייבנדיק פון ניסן. דערציילט די גמ' אַז דאָס איז דער חודש וואָס טיילט זיך אויס, און האָט אַ ספעציעלע באַדייטונג, דערמיט וואָס דאָס איז דער חודש ווען מען האָט געגעבן די תורה צו אידן.

וואָס צוזאַמען מיטן געבן די תורה האָט מען דאָך דעמאָלט<sup>2</sup> געמאַכט אידן פאַר אַ פאָלק (אַ פאָלק פון צווישן אַלע פעלקער), וואָס ווערט אַנגערופן

(1) שבת פת, א.

(2) יתרו יט, ה"ו, ובמכילתא שם.

„גוי אחד בארץ“<sup>3</sup> — אז ס'איו אן איין־און־איניציקער פאָלק אין דער גאַנצער וועלט.

און ניט נאָר איז אזוי געווען בזמן שבית המקדש הי' קיים, ווען דער בית המקדש איז געווען, און מ'האָט געהאַט אַן אייגענעם מלך מיט אַ סנהדרין, מיט אַלע אַנדערע הייליקע זאַכן; און ניט נאָר ווען מ'האָט באַקומען די תורה, וואָס דעמאָלט איז מען געווען אין אַ מדבר, אויסגעטיילט און אַפגעטיילט פון אַלע פעלקער, — נאָר אויך ווען „מפּוֹרֵד ומפּוֹרֵד בין העמים“<sup>4</sup> [ווען דורך דעם אויבערשטנס ווילן, האָט ער פּאַנאָדערגעשיקט אידן צווישן אַלע איבע־ריקע פעלקער, אין פּאַרשידענע לענדער], איז (אפילו ניט־אידן אַנערקענען און זאָגן) — „ישנו עם אחד“, אז ס'איו אן איין־און־איניציקער פאָלק — אויך אין דער צייט ווען ער איז „מפּוֹרֵד ומפּוֹרֵד בין העמים“.

און מיט וואָס איז דאָס — דורך דערוף וואָס „ודתיהם שונות מכל עם“, וואָס זייערע אויפפירונגען און זייערע געזעצן, און זייער דת — זייער רעליגיע — איז אַנדערש פון אַלע איבעריקע פעלקער, וואָס דורך דעם בלייבן זיי גאַנץ אַלס אַ פאָלק, און בלייבן גאַנץ אַלס אַ יחיד — אַלס איינצעלנע מענטשן, און דאָס איז די אייניציק גאַראַנטי אז מ'זאָל ח"ו ניט גיין פאַרלאָרן, אַדער בגשמיות, אַדער ברוחניות, אַדער אין ביידע אופנים.

וויבאלד אז דער אויבערשטער האָט אזוי אוועקגעשטעלט, וואָס דער אויבערשטער איז דאָך דער מקור — דער אָנהויבס און דער קוואַל — פון וועמען ס'ווערט אַנגעפירט די גאַנצע וועלט, און אידן בפרט באַקומען טוב וחסד — גוטע זאַכן און באַרעמהערציקע זאַכן.

איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אז דאָס איז ניט געמאַכט געוואָרן, ח"ו, אויף מאַטערן אידן און מאַכן זיי שווער און ענג, נאָר אדרבה, אַט דאָס וואָס מ'האָט זיי געגעבן „דתייהם (וועלכע זיינען) שונות מכל עם“ — ספּעציעלע אויפפירונגען און געזעצן, און אַ תורה וואָס איז געגעבן געוואָרן, אין זמן מתן תורה, פאַר זיי בפרט, איז דאָס כדי דורך דעם זאָלן זיי אויפגעהייבן ווערן צו דער דרגא — צו דעם שטאַנד — צו וועלכע זיי זיינען צוגעפאַסט.

און דאָס וועט זיין זייער גליק און זייער שלימות, אז זיי וועלן זיין ווי זיי דאַרפן זיין, אין דער פּולסטער מאַס, אין זייער לעבן אין דער וועלט צווישן אַלע פעלקער.<sup>5</sup>

ביו אז אויך די פעלקער אַנערקענען אז „היא חכמתכם ובינתכם“<sup>6</sup> אויב אידן פירן זיך אויף לויט דער תורה; וואָס אַלע פעלקער ווייסן אז דאָס איז געגעבן געוואָרן צו אידן [אפילו די פעלקער וואָס פירן זיך ניט אויף ווי זיי דאַרפן זיך אויפפירן לויט דער תורה; דאָס אָבער אַנערקענען זיי אַלע,

(3) דה"א יז, כא (לפי גרסתנו במכילתא כעמך ישראל. וכן בברכות (ו, סע"א) ובחגיגה (ג, ב). אבל ראה רשימות הצ"צ לש"ב ז. ושער הכולל פכ"ט, ו).  
 (4) אסתר ג, ח.  
 (5) סגולה מכל העמים (יתרו יט, ה).  
 (6) זברים ז, ו.



אז די תורה איז געגעבן געוואָרן צו אידן באַם מעמד הר סיני, איז אויך זיי אַנערקענען, אַז די וועג ווי אַזוי אידן קענען בלייבן אַלס אַ פּאָלק, און זיכער איז דאָס דער בעסטער וועג ווי אַזוי זיי זאָלן זיין ווי אידן דאַרפן זיין ווי יחידים, איז דאָס דוקא דורך דעם וואָס עס וועט זיין „דתייהם שונות מכל עם“ — דוקא דורך דעם וואָס זיי וועלן לעבן אַנדערש, און אויפפירן זיך אַנדערש ווי די פעלקער אַרום זיי.

און ניט נאָר וועט דורך דעם: ניט געשאַפן ווערן ח"ו אַ שנאה צו אידן, נאָר — דוקא דאָס איז דער וועג דורך וועלכן אידן באַקומען דעם ריכטיקן כבוד — דעם אמת'ן „רעספעקט“ — פון די פעלקער צווישן וועלכע זיי לעבן; וואָרום די פעלקער זעען, אַז ניט מ'לייפט זיי נאָך, און מ'וויל זיי נאָכמאַכן, און מ'וויל זיי געפעלן, און צוליב דעם פאַרלאָזט מען, ח"ו, דעם מקור מים חיים — דעם מקור און דעם קוואַל פון אמת'ן לעבן, אויך דעם לעבן דאָ אין עולם הזה, וואָס דאָס האָט מען געגעבן אידן אין תורת חיים — דורך דער תורה וואָס זי ווערט אַנגערופן די לעבעדיקע תורה — וואָס זי ברענגט צו מקיים זיין מצות, וואָס אויף זיי שטייט „וחי בהם“, אַז אַ איד לעבט — דורך דערוף, און מיט דעם, וואָס ער פירט זיך אויף און איז מקיים די מצות וואָס שטיין אין דער תורת חיים.

און דאָס איז ניט ווי די וואָס רעכענען, אַז דאָס איז בלויז פאַר אויסגעקליבענע צווישן אידן, און פאַר אַנדערע איז דאָס שווער, אַדער ניט יעדערן און יעדערע מיינט מען — איז דאָס איז איינע פון די אַפּלערנונגען פון היינטיקער סדרה:

וואָס זי הייבט זיך אָן, אַז זייענדיק אין מדבר סיני, האָט דער אויבערשטער געהייסן משה רבינו מען זאָל ציילן אידן. איז בשעת מ'איז געקומען צו דעם שטאַנד פון „יוצאי צבא“ — אַז מען קען שוין, מ'איז שוין גרייט אַרויסגיין אין וועלט, און דאַרט באַווייזן אַ ביישפּיל, און אַ מוסטער, אַז מ'איז דעם אויבערשטנס „סאָלדזשערס“ — דעם אויבערשטנס חיל, האָט מען ניט געמאַכט קיין אונטערשייד פון וועלכן שבט מען קומט, און ווי גרויס מ'איז אין תורה ומצות, נאָר וויבאַלד אַז דאָס זיינען קינדער פון אברהם יצחק ויעקב — איז יעדערער פון זיי ניט ווייניקער ווי איינער, פונקט ווי יעדער פון זיי איז ניט מער ווי איינער.

וואָרום בשעת מ'דאַרף דורכפירן דעם אויבערשטנס שליחות, וואָס ער האָט געגעבן לצבאות ישראל (— צום אידישן פּאָלק, אַלס זיין צבא —

(7) מה ש'עשו שונא ליעקב" (ספרי בהעלותך ט, י). הובא בפרש"י וישלח (לג, ד) — הוא לא מטעם זה כלל, כמפורש בכתוב שם. כן טענת המן ודתייהם שונות גוי הוא — כהסיום, שלכן — למלך אין שוה להניחם.

(8) מה שלא נמנה שבט לוי — הוא מפני שאינם „יוצאי צבא בישראל“ כ"א לצבא לעשות מלאכה באהל מועד (במדבר ד, ג) „לגיונו של מלך“ (רש"י במדבר א, מט. וראה פסיקתא דר"כ שקלים בסופה). וכמו שלא לקחו חלק בארץ (עקב י, ט).

אלס זיין חיל). אז זיי זאלן דורכפירן אין וועלט, באַציט ער זיך מיט ליבשאַפט צו יעדער אידן, פון קליין ביז גרויס, און גיט אים די כחות, און די מעגליכקייטן, און די ברכות, אויף קענען דורכפירן דעם אויבערשטנס שליחות דאָ אין וועלט, און טאָן דאָס בשמחה ובטוב לבב — פרייליכערהייט און אין גוטער שטימונג.

ווי באַוואוסט דער וואָרט פון דעם אַלטן רבי'ן, אָז פון יעדער סדרה פון דער וואָך לערנט מען אַפּ אַ זאָך וואָס איז פאַרבונדן מיט די פאַסירונגען פון דער וואָך.

איז דאָס איז (ווי גערעדט איצטער): דער ערשטער לימוד און אַפּ-לערנונג פון פרשת במדבר איז, אַז מען דאַרף זיך באַציען מיטן גרעסטן כבוד צו יעדער אידן פונקט אַזוי ווי מ'באַציט זיך צו דעם גרעסטן אידן, וואָרום עס רעדט זיך וועגן דעם וואָס ער איז אַ מיטגליד פון אידישן פּאָלק, און האָט אויף זיך אַ הייליקע שליחות פון דעם אויבערשטן, אָז ער אַליין און זיינע בני בית — זיין פאַמיליע, זאלן לעבן אין אַן אופן אָז יעדערער וואָס וועט אַ קוק טאָן אויף אים און די הויז זיינע, וועט גלייך דערקענען אָז דאָס איז איינער וואָס דער אויבערשטער האָט אים גע"דרעפטעד" — אַריינגענומען אין זיין אַרמיי — אויף איינגעמען די וועלט, אָז עס זאל זיין אַ גוטע וועלט, און אַ ריכטיקע וועלט, און אַ רוחניות'דיקע וועלט, ביז מ'וועט איר מאַכן פאַר אַ הייליקע וועלט.

וואָס דאָס איז די הייליקע שליחות וואָס מ'האָט געגעבן יעדער אידן, מאַן אָדער פרוי, גרויס אָדער קליין — אויף דורכפירן דאָס אין דער וועלט, פאַר די זיבעציק-אַכציק, ביז הונדערט און צוואַנציק יאָר, וואָס דער אויבער-שטער שיינקט און גיט יעדן, אויף דורכפירן אַט די שליחות.

און דאָ זעט מען ווי אַזוי עס דריקט זיך אויס דעם אויבערשטנס ברכה, וואָס אין דעם ציילונג פון אידן געפינט מען אַ העכסט מערקווירדיקע זאָך, וואָס באַווייזט ווי אַזוי אידן שטייען העכער פון טבע (— די געזעצן פון דער נאַטור), אויב נאָר זיי זיינען פאַרבונדן מיטן אויבערשטן, דורך אויפפירן זיך לויט דעם אויבערשטנס תורה:

ווי דערציילט אין דער תורה, האָט מען געדאַרפט ציילן די אַלע וואָס זיינען געווען אַלט "מבן עשרים שנה ומעלה", עלטער פון צוואַנציק יאָר; דערנאָך שטייט באַזונדער, אָז אַט די זיינען "יוצא צבא בישראל", זיי קענען גיין אין דער אידישער אַרמיי.

איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אָז צוליב דערוף דאַרף מען זיין אין פולן געזונט; און ווי עס איז פאַקטיש אויך דאָ עפ"י דין<sup>9</sup>, אָז דעם וועמען מען

(9) במדבר א. ג. א. יח. וראה ג"כ תשא ל. יד ובפרש"י שם.

(10) ספרי (יפרש"י) לשופטים כ, א (לע"ע לא מצאתיו ברמב"ם וצ"ע) — נוסף

על שלילת הירא ורך הלכב (שם כ, ח).

מעג נעמען אין צבא בישראל, דארף האבן באשטימטע באדינגונגען אין זיין געזונט, אז ער זאל זיין גענוג שטארק אויף קענען זיין אין דעם ארמיי כפשוטה — אין איינפאכן זין פון דער ארמיי, און באשיצן די אלע גוטע זאכן, און די הייליקע זאכן, וואס זיינען דא אין וועלט.

אבער לויט אלע געזעצן פון נאטור, קען ניט זיין, אז צווישן העכער זעקס הונדערט טויזנט מענטשן, וואס זיינען געווארן אלט צוואנציק יאר, זאל ניט זיין, ווייניקסטנס עטליכע, וועלכע זאלן ניט זיין גענוג שטארק אין געזונט, אויף צו קענען אריינגענומען ווערן אין דער ארמיי; און זיכער אזוי, בשעת מען געפינט זיך אין אַ מדבר וואס דארט איז געווען (ווי דער חומש באשרייבט דאס), זייער שווערע קלימאטישע באדינגונגען — היצן און "נחש שרף ועקרב" <sup>11</sup> [ארום-און-ארום איז די נאטור געווען אזא, וואס האט אויפֿ- געהאדעוועט אזוינע חיות; וואס דאס איז אינגאנצן ניט צוגעפאסט צו די תנאים (— צו די באדינגונגען) וועלכע אַ מענטש דארף האבן, ווי מ'זעט דאס אויך איצטער, אז דער קלימאט וואס איז צוגעפאסט פאר אַ נחש שרף ועקרב, טייג אינגאנצן ניט פאר מענטשליכן לעבן] — האט דאך דעמאלט געדארפט זיין דער פראצענט פון די וואס זיינען ניט צוגעפאסט צו זיין בצבא בישראל, צווישן אזא מאסע פון העכער זעקס הונדערט טויזנט מענטשן, אסאך גרעסער איידער ווי דאס איז אין נארמאלע באדינגונגען.

פונדעסטוועגן זעט מען אין חומש <sup>12</sup>, אז בשעת מען האט געציילט די אידן, אין דער איינציקער תנאי איז געווען — "בן עשרים שנה ומעלה", איז ניט געווען קיין איין-און-איינציקער צווישן זיי, וועלכער איז ניט געווען שטארק גענוג אויף אריינגענומען ווערן אין אַן ארמיי, וואס זי קען פירן אַ מלחמה כפשוטה, אין איינפאכטן זין, מיט די פעלקער וואס האבן דעמאלט אַרומגערינגלט אידן!

איז די ערקלערונג אויף דערוף; ווי גערעדט פריער, וויבאלד אז אידן זיינען דעמאלט געגאנגען פון מתן תורה (ווארום די ציילונג איז דאך געווען איבער-א-יאר), און מ'האט מיטגענומען מיט זיך די לערנונגען פון דער תורה, און מ'האט זיך אזוי געפירט די גאנצע צייט וואס מען איז געווען אין מדבר — האט מען דעמאלט געזען, אפילו מיט די פליישיקע אויגן, ווי אזוי אידן זיינען אינגאנצן ניט אונטערווארפן די געזעצן פון נאטור, — ניט נאר בשעת עס רעדט זיך אין אַ פאל אז ס'איז דא אַן אַנזאג פון תורה, אדער ווען עס רעדט זיך וועגן דעם גייסטיקן לעבן; נאר אויך אין איינפאכסטן זין פונעם געזונט פון דעם גוף — איז דער געזונט פון דעם גוף אינגאנצן ניט פארבונדן מיט די געזעצן פון נאטור (— פון טבע).

און בשעת מ'גייט אין דעם וועג פון תורת חיים — פון דער לעבעדיקער תורה — וואס ווייזט אַ וועג אין לעבן, איז מען דעמאלט געזונט ברוחניות

(11) עקב ת, טו.

(12) במדבר א, יח. אור החיים שם.

ובגשמיות, ביו אז אלע זעען ווי אזוי מען איז אינגאנצן ניט פארכונדן, און ניט אונטערווארפן די באדינגונגען פון די מדינות אין וועלכע מען געפינט זיך, אפילו ווען עס רעדט זיך וועגן זאכן פון געזונט.

דערציילן נאך דערצו חכמינו ז"ל, אז עס זיינען געווען אזוינע צווישן די פעלקער דעמאלט, וועלכע האבן געטענה'ט: אז נאך דערוף וואס אידן זיינען געווען צוויי הונדערט און צען יאר אין א גלות, אין מצרים [וואס איז געווען איינע פון די שווערסטע גליות], און זיינען געווען אונטערווארפן, און עבדים לפרעה [ווי מ'זאגט אין דער הגדה „עבדים היינו לפרעה במצרים“, מ'איז געווען פארכעכט און פארשקלאפט צו אים]. קען דאך ניט זיין אז זיי זאלן בלייבן אין זייער הייליקייט, און אין זייער ריינקייט, נאך צוויי הונדערט און צען יאר פון גלות!

האָט דער אויבערשטער געזאגט באַ דער צווייטער ציילונג, וועלכע ווערט דערציילט צום סוף ספר במדבר, אז ער זאָגט עדות אויף יעדער אידישער משפחה, אז זיי זיינען געבליבן ריין און הייליק; אזוי ווי זיי זיינען געווען קומענדיק פון ארץ הקדש, פון ארץ ישראל, ווען יעקב איז געקומען מיט זיינע קינדער אין מצרים — אזוי זיינען זיי אַרויס, מיט די זעלבע ריינקייט, און מיט די זעלבע הייליקייט, ואדרבה, דאָס וואָס מ'האָט זיי אַרויסגענומען פון גלות, איז דאָס געווען פאַרבונדן דערמיט וואָס זיי זיינען געווען ריין און הייליק, און האָבן זיך ניט אונטערוואַרפן די מנהגים, און די אויפפירונגען פון ארץ מצרים, פון דער לאַנד אַרום זיך.

כאָטש אפילו מצרים איז דעמאלט געווען די לאַנד וואָס איז געווען העכסט־אַנטוויקלט אין באַצוג צו קולטור, און צו וויסנשאַפט, און צו פילאָזאָפיע, מער ווי אַלע מדינות וואָס זיינען געווען אין יענער צייט. ביו אז ס'זיינען דאָ זאָכן וואָס מצרים האָט דערגרייכט אין וויסנשאַפט, וואָס נאָך איצטער מאַטערן זיך וויסנשאַפטסלייט דערגרייכן די חכמה און דעם וויסן פון די מצריים, וואָס זיי האָבן געקענט באַשאַפן אַזוינע כלים, מיט אַזוינע פאַרבן, מיט די אַלע פּרטים ווי די וויסנשאַפט באַשרייבט דאָס, און מען האָט דאָס נאָך עד היום הזה ניט געפונען.

און זייענדיק אַ פאַלק אין אַ צושטאַנד פון קנעכט — פון עבדים, און געפינענדיק זיך, ניט אין אַ קליינע מדינה, אַ פאַרוואַרפענע און ניט קיין ענטוויקלטע, נאָר אין דער שטאַרקסטער און ענטוויקלטער מדינה פון יענער צייט — האָבן אידן ניט נאָר ניט אַנגענומען די מנהגים מיט די אַלע מעשים וואָס מצריים אַרום זיי האָבן זיך געפירט,

נאָר, וויסנדיק אז זיי זיינען אברהם יצחק ויעקב'ס קינדער [סיי די זין, וועלכע ווערן אַנגערופן בני אברהם יצחק ויעקב; סיי די טעכטער, וועלכע ווערן אַנגערופן בנות שרה רבקה רחל ולאָה], האָבן זיי געוואוסט

אז "אנכי ארד עמך מצרימה" <sup>14</sup> — אז דער אויבערשטער געפינט זיך מיט זיי צוזאמען (מיט יעדערן פון זיי), זייענדיק אין מצרים, און דערפאר, איז א זיכערע זאך אז זיי דארפן זיך האלטן מיטן אויבערשטן און פירן זיך לויט זיינע אנווייזונגען, און דעמאלט וועלן זיי ארויס גאנץ פון מצרים.

און ווי ער דערציילט אין חומש, אז מ'איז ארויס גאנץ „בנערינו ובוקנינו גו' בבנינו ובבנותינו" <sup>15</sup>, אלע קינדער זיינען מיטגעגאנגען מיט די עלטערן סיי די זין און סיי די טעכטער, און מ'איז מיטגעגאנגען ניט נאר מיט די עלטערן, נאר אויך „בוקנינו" — מיט די זיידעס, אז ס'איז ניט געווען קיין מחלוקת און קיין קריגעריי ח"ו, אפילו ניט קיין פירוד הלבבות, קיין פארשידענע קוקן און השקפות עולם — וועלט אַנשוואנגען — צווישן די זיידעס, מיט די עלטערן, מיט די אייניקלעך, מיט די זין, מיט די טעכטער — נאר מען איז ארויס א פאראייניקטער פאָלק, א גאַנצער פאָלק, א גע-זונטער פאָלק, בגשמיות וברוחניות.

פאראייניקט, אויף גיין אלע צוזאמען פון מצרים, צו באַקומען די תורה אויף הר סיני, אין חודש סיון, און מיטנעמען די תורה אויף אלע טויזנטער יאָרן (וואָס אידן זיינען פון דעמאלט אָן, און וועלן זיין פון איצט אָן), אַלס אַ וועג ווייזער — אז די תורה וועט אַנווייזן די וועג אין טאָג טעגליכן לעבן, ולאורה נלך ונסע, אַז אידן זיינען געגאַנגען, און גייען, און וועלן גיין באַ דער ליכטיקייט פון תורה אור — פון דער ליכטיקער תורה, עד ביאת משיח צדקנו.

וואָס דאָס וועט פאַרהיטן אַז ס'זאָלן בלייבן גאַנץ אויך בנינו ובנותינו, אויף גיין אלע צוזאמען.

פון די סימנים וואָס די חכמים דערציילן, וואָס בזכותם — אין זייער פאַרדינסט — איז מען אַרויס פון מצרים, און אַרויס (ווי געזאָגט) גאַנצער־הייט, און מיט די קינדער און מיט די קינדס־קינדער — זאָגט ער אין מדרש לקח טוב <sup>16</sup> (און אין נאָך פילע ערטער), אַז איינע פון די זאָכן איז געווען שלא שינו את לבושם, זיי האָבן ניט אַנדערש געמאַכט זייערע קליידער וואָס זיי האָבן געדאַרפט טראָגן אַלס אידישע מענער, און ספּעציעל אַלס אידישע פרויען, און אַלס אידישע טעכטער, האָבן זיי דאָס געטראָגן, און ס'האָט אויף זיי ניט געמאַכט קיין איינדרוק ווי אַרץ מצרים אַרום זיי גייט אַנגעטאָן, און ווי זיי פירן זיך, וואָרום וויסענדיק אַז זיי זיינען אַן עם אחד, כאָטש אַפילו וואָס ער איז „מפורד ומפורד בין העמים", איז אַ זעלבסט־פאַרשטענדליכקייט אַז ס'דאַרף זיין לאַ שינו את לבושם, אַז מ'טאָר דאָס

(14) ויגש מו, ד.

(15) בא י, ט.

(16) וראה ה, ו, תבא כו, ה, וראה ג"כ מפרשי ההגדה עה"פ מצוינים שם.

וצע"ג בשו"ת הצ"צ חיו"ד סצ"א ובהשטות לש' המלואים.

ניט, און מ'דארף דאָס ניט, ואדרבה, דורך דערוף ערנידערט מען זיך אַליין, אַז מ'לויפט נאָך; וויבאַלד אַז אַ מצרי טראַגט אַזאַ מין לבוש, אַזאַ מין קלייד, דאַרף מען אים ח"ו נאָך מאַכן.

וואָס דאָס איז אויך איינע פון די יסודות, פון די גרונד-פרינציפן, פון צניעות, וואָס דאָס האָט איר דאָך אויסגעקליבן אַלס צענטראַלע טעמע פון דעם קאַנווענשן — איז צניעות וואָס עס וואַרפט זיך גלייך אין די אויגן, איז דאָך ווי מ'איז אַנגעטאַן.

איז אויך דאָס האָבן מיר די אַנווייזונג פון דער תורה — אַז עס דאַרף זיין לאַ שינו את לבושם; און ניט נאָר מען וועט דורך דערוף ניט אַנווערן דעם חן און דעם „רעספעקט“, באַ די מצרים צווישן וועלכע מ'לעבט, נאָר אדרבה, דורך דעם זעען ערשט אַט די פעלקער צווישן וועלכע מ'געפינט זיך, אַז דאָס איז אַ פּאַלק וואָס האַלט זיך באַ זיינע פרינציפן, און כאַטש אפילו אַז עס איז אַמאָל פאַרבונדן מיט שווערקייטן, דערשרעקט ער זיך ניט, אַבי צו אַפּהיטן זיין אידענטיטעט, און אַפּהיטן זיין שטאַרקייט און זיין קיום אַלס פּאַלק און אַלס יחיד — אַלס איינצלנער פּערזאָן; און דאָס איז די וועג וואָס פירט אַרויס פון גלות.

און נאָך אַ פרט זאָגט מען אין דעם, אַז בשעת דער אויבערשטער האָט געזאָגט, אַז ער זאָגט עדות אַז די אידישע משפחות זיינען געבליבן ריין און הייליק, וואָס דאָס היינגט דאָך אַפּ (ווי רש"י זאָגט, גענומען פון מדרש), אַז דער אויפפירונג פון די פרויען [דעמאָלט, און איצטער, און אין אַלע דורות וואָס אין צווישן] — איז געווען בלויז איין-און-איינציקער אויסנאַם פּאַל, צווישן זעקס הונדערט טויזנט אידן מבין עשרים שנה; ד. ה. אַז צווישן מיליאָנען מענטשן, איז געווען איין-און-איינציקער פּאַל (און דאָס אויך איז געקומען בלויז דורך דערוף וואָס ס'איז געווען אַפּגעזאַרט<sup>17</sup>) —

איז פון וואָס האָט זיך דאָס אַנגעהייבן באַ דעם איין-און-איינציקן פּאַל (וואָס ווען ניט דאָס וואַלט מען אפילו ניט געקענט אַפּנאַרן די איין-און-איינציקע פרוי) — ווערט דערציילט<sup>18</sup>, אַז דאָס איז געווען דורך דערוף, וואָס באַ איר איז ניט געווען קיין צניעות אין דיבור — אין רעדן האָט זי זיך ניט געפירט ווי עס דאַרף זיך פירן אַ אידישע פרוי אַדער אַ אידישע טאָכטער.

דערפון זעט מען נאָך אַ העכערע זאַך, אַז מען קען פאַרלאַנגען באַ אידישע פרויען און טעכטער, אַז ניט נאָר זאָלן זיי זיך פירן צניעות'דיק אין עיקר'דיקע זאַכן, אַז ניט נאָר זאָלן זיי זיך פירן צניעות'דיק ווען עס רעדט זיך וועגן קליידער — נאָר אפילו ווען עס רעדט זיך וועגן רעדן

(17) תנחומא הובא ברש"י שמות ב, יא.

(18) רש"י אמר כד, יא. וראה כתובות עב, ב.

צווישן זיך, איז מען אויך ווערט, און מען האָט די כחות און די ברכות פון דעם אויבערשטן, אַז אויב נאָר מ'וויל, איז אויך דער רעדן צווישן זיך, אין דער אידישער גאָס און אין דער אידישער היים, אין אַן אופן פון צניעות.

און אַט דאָס פאַרהיט, אַז מ'זאָל אַפילו ניט אָפגענאַרט ווערן, און זיכער מען זאָל ניט נייטן ח"ו טאָן אַ זאָך וואָס איז ניט לויט דעם כבוד און ניט לויט דעם רצון — לויט דעם אמת'ן ווילן — פון יעדער אידישער פרוי און פון יעדער אידישער טאָכטער.

ווי שוין גערעדט מערערע מאָל, איז תורה ניט קיין „היסטאָרי בוך“ ח"ה, וואָס דערציילט וואָס האָט געטראָפן מיט אַ סך יאָרן פאַר דעם, און פאַר אונז איז דאָס בלויז אויף דערציילן וואָס האָט געטראָפן מיט עלטערן און עלטער עלטערן — נאָר תורה איז אַ „תורת חיים“ אַ לעבעדיקע תורה, אין אַן אופן אַז „מעשה אבות סימן לבנים“: דאָס וואָס תורה דערציילט ווי עס האָט געטראָפן מיט עלטערן, מיט זיידעס און מיט באַבעס, און מיט פאָטערס און מיט מוטערס, איז דאָס אַ „סימן לבנים“, אַ סימן ווי מיר דאַרפן זיך פירן.

איז דאָס גופא אַ באַווויי, אַז יעדער אידישע פרוי און טאָכטער קען דאָס אויך דורכפירן, ובשמתה ובטוב לבב, אין אונזערע צייטן, אין היינטיקן יאָר, און היינטיקן טאָג, אין וועלכן אַרט זי געפינט זיך נאָר. און ווי גערעדט פריער, אָנהייבנדיק פון צניעות אין אַלע זאַכן, בהנוגע צו אויפירונג, בהנוגע צו קליידער, און אַפילו בהנוגע צו רעדן צווישן זיך.

און אין דעם זכות (אַזוי ווי ס'איז געווען דעמאָלט), וואָס ס'וועט זיך אַזוי פירן יעדערע פון אייך, און איר אַלע צוזאַמען, און דורך אייך וועט קומען דער וואָרט — דער „מעסעדזש“ — צו אַלע אידישע פרויען אין אַלע מדינות, ווי אַזוי אַ אידישע פרוי און טאָכטער דאַרף זיך אויפירן — וועט דאָס פאַרעכנט ווערן אויפן זכות פון דעם גאַנצן אידישן פאָלק.

אַז ס'זאָל זיין „כימי צאתך מארץ מצרים“<sup>19</sup> — אַזוי ווי דעמאָלט האָט דער אויבערשטער אַרויסגענומען אידן פון גלות מצרים, און אין אַן אופן פון „ביד רמה“<sup>20</sup> — מיט אַן אויפגעהייבענע קאַפ און מיט אַ ברייט קייט, און האָט זיי אַרויסגענומען אין אַן אופן פון „לא תשאר פרסה“<sup>21</sup>, קיין איינ-אין-איינציקער איד איז ניט געבליבן אין גלות, קיין איינ-אין-אין איינציקע זאָך וואָס געהערט צו אידן איז ניט געבליבן אין גלות, מ'האָט אַלץ מיטגענומען אויף גיין אין ארץ טובה ורחבה<sup>22</sup>, אין דער גוטער לאַנד און אין דער ברייטער לאַנד — אין ארץ ישראל.

(19) מיכה ז, טו.

(20) בשלח יד, ח.

(21) בא י, כה.

(22) שמות ג, ח.

אזוי אויך, אין אייער זכות און אין זכות פון אַלע אידישע פרויען און טעכטער בכל מקום שהן [וואָס יעדערע פון זיי האָט דאָך דעם טיטול פון „בת שרה רבקה רחל ולהאָה“] — וועט דער אויבערשטער אַרויסנעמען אידן פון איצטיקן גלות „כימי צאתך מארץ מצרים“, „ואולך אתכם קוממיות“ און ער וועט זיי ברענגען מיט אַן אויפגעהייבענע קאַפּ<sup>23</sup>, בענרינו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו, מיטנעמנדיק מיט זיך די קינדער — די זין און די טעכטער און די אייניקלעך און די אור־אייניקלעך, און גיין לקבל פני משיח צדקנו — אַנטקעגן משיח'ן, בקרוב ממש, בגאולה האמיתית והשלימה.

\* \* \*

ס'איז דאָ אין דעם נאָך אַן ענין: ווי גרעדעט פריער, זיינען אידן, אויך ווי זיי זיינען פאַנאָדערגעשפרייט, אַן עם אחד. וואָס דאָס איז דאָך בנוגע צו יעדערן פון אונז בתוככי כלל ישראל — פילן די צוגעבונדנדיקייט און די פאַראייניקייט מיט יעדער איד וואו נאָר ער זאָל זיך געפינען<sup>24</sup>; און זיכער, אין דער גרעסטער מאָס, מיט אידן וואָס געפינען זיך אין ארץ הקדש, אין דער ארץ טובה ורחבה — אין ארץ ישראל, און וועלכע דאַרפן האָבן אַ ברכה מיוחדת — אַ ספעציעלע ברכה — און אַ ספעציעלן שוץ פון דעם אויבערשטן, אויף אַרויסנעמען זיי פון דעם מעמד ומצב אין וועלכן מ'געפינט זיך איצטער.

און עס זאָל זיין ווי מען האָט געלייענט אין דער פרשה דעם שבת, „וישבתם לבטח בארצכם“<sup>25</sup> — מען זאָל זיצן אין אַ זיכערן אופן אין ארץ ישראל (און יעדער איד בכל מקום שהוא, וואו נאָר ער געפינט זיך), אין אַן אופן פון „ושכבתם ואין מחריד“, אַז אַפילו ווען מען וועט זיך לייגן שלאָפן זאָל מען ניט דאַרפן אַנקומען צו אַ שומר — צו אַ היטער, וואָרום מען איז זיכער אַז „אין מחריד“, עס איז ניטאָ קיינער וואָס זאָל קענען דערשרעקן [ניט נאָר עפעס טאָן, אַפילו ניט דערשרעקן], וואָרום מען האָט „ה' שומרך“<sup>26</sup>, אַז דער אויבערשטער היט, אין אַן אופן וואָס „לא ינום ולא ישן שומר ישראל“, באַ אים איז ניט שייכות די גאַנצע זאָך פון שלאָפן ואדרבה, ער זאָגט אַן אידן<sup>27</sup>, „ושכבת וערבה שנתך“, איר קענט שלאָפן רואיק, וואָרום איך שטיי און באַשיץ אייך.

און אויף דערוף דאַרף מען אויך האָבן דעם ענין פון צניעות, ווי דער פסוק זאָגט<sup>28</sup>, „כי הוי' אלקיך מתהלך בקרב מחנך“ דערפאַר וואָס

(23) בחוקתי (כו, יג) ובפרש"י (מתוכ"כ שם).

(24) להעיר ממכילתא עה"פ וגוי קדוש (יתרו יט, ו). ויק"ר פ"ה, ו.

(25) בחוקתי כו, ה.

(26) תהלים קכא, ד"ה (היבא במכילתא שם).

(27) משלי ג, כד.

(28) תצא כג, טו. ובראב"ע שם: ערות דבר, במעשה או דבור. יתרה מזו

חביב"ע: קלנא דמדעם.



„לא יראה בך ערות דבר“; בשעת דער אויבערשטער זעט אָז דער אידישער פּאָלק, וואו נאָר זיי געפינען זיך, איז באַ זיי ניטאָ קיין זאַך וואָס איז היפּך פּון צניעות — דעמאָלט גייט דער אויבערשטער צווישן זיי „להצילך ולתת אויבך לפניך“, אָז אליין דאַרף מען גאַרניט טאָן, וואָרום דער אויבערשטער איז זיי מציל, און ער גיט אַליין מיט זיין כח „אויבך לפניך“, אָז די אַלע אויבים ווערן פּאַרלאַרן, און פּאַלן פּאַר די אידן, ביז אָז גס אויביו ישלים עמו“<sup>94</sup>, ונתתי שלום בארץ, אָז זיי ווערן איבערגעקערט, און אויך זיי ווערן די וואָס מאַכן שלום און בעטן זיך שלום באַ אידן.

וואָס צוליב דערוף איז דאָך גויטיק (ווי גערעדט באריכות דעם שבת), אָז מען זאָל וויסן זיין, אָז פּונקט ווי ס'איז „המבדיל בין קדש לחול“ — אָזוי ווי אַלע ווייסן אָז עס דאַרף זיין אַ הבדלה צווישן קדש און חול, אָזוי מוז זיין אַ הבדלה „בין ישראל לעמים“, וואָס צוליב דערוף דאַרף מען וויסן אָז אַ איד איז אַ איד, און די וואָס געהערן צו די עמים — צו די שבעים אומות — טאָר מען זיי ניט צווינגען אָז זיי זאָלן ווערן אידן, און זיכער טאָר מען זיי ניט אָפּנאַרן אָז זיי זיינען געוואָרן אידן, וויסנדיק אָז דער אויבערשטער אין תורה זאָגט אָז זיי זיינען ניט אידן, זיי זיינען געבליבן אומות העולם,

נאָר מ'דאַרף זיי דערציילן דעם גאַנצן אמת, אָז דער אויבערשטער אַליין פּאַרלאַנגט ניט פּון זיי אָז זיי זאָלן ווערן אידן, יעדערער האָט זיך זיין שליחות און זיין תּפּיקד; אידן האָבן זייער שליחות אין וועלט וואָס זיי דאַרפן דורכפירן, און — המבדיל בין ישראל לעמים — פעלקער האָבן זייער שליחות וואָס זיי דאַרפן דורכפירן, אויף זייער אופן, דורך שבע מצות בני נח, דורך די באַשטימטע מצות וואָס מ'האָט זיי געגעבן.

און אָפּנאַרן איז אַ זאַך וואָס איז ניט נאָר אַנטקעגן תורה, און ניט נאָר אַנטקעגן אידישער אויפירונג, נאָר דאָס איז אַנטקעגן דעם מאַראַל פּון אַלע פעלקער; און די וואָס ווילן גיין מיט דעם וועג, גייען זיי ניט נאָר אַנטקעגן אידישקייט און אַנטקעגן אידן, נאָר דורך דערוף פּאַרפירט מען אַ מלחמה מיט די אומות העולם — מיט די צווישן די זיבעציק פעלקער — וועלכע זיינען די בעסערע פּון זיי, און די גוטע באַ זיי, און די ריכטיקע באַ זיי, וואָס זיי ווייסן אָז שקר איז שקר און אמת איז אמת, אָפּילו אין קליינע זאַכן, ווער רעדט נאָך אין אַזאַ זאַך וואָס נעמט אַרום דעם גאַנצן לעבן; צי ער געהערט צו דעם פּאָלק, אָדער צו אַן אַנדער פּאָלק; צי איז ער פּאַרבונדן מיט זיינע עלטערן און עלטער-עלטערן, אָדער מ'נאַרט אים אָפּ און מ'זאָגט אים אָז ער האָט זיך אָפּגעריסן פּון זיינע עלטערן און עלטער-עלטערן.

(29) משלי טו, ו. ולהעיר מדחול: זה הנחש (ב"ר ר"פ נד, נתבאר באוה"ת בראשית ע' 94).

דאָס איז ניט אַ מיטעל דורך וועלכן מ'קויפט זיך איין אַ גוטן פריינט, דאָס איז ניט אַ זאך וואָס דורך דערוף וועט צוקומען אַ שטאַרקייט אין אידישן פּאָלק — דאָס איז ר"ל די וועג, און ס'וועט דורך גיין אַ קורצע וויילע, וועלן קומען די גוטע צווישן שבעים אומות [וואָס מ'האַפט און זיי וועלן העלפן אידן און אידן זאלן בלייבן גאַנץ, ניט נאָר אַלס פּאָלק, נאָר יעדערער פון זיין מיט דער טענה: פאַרוואָס פירט איר אונז אין דער פּאַלשער וועג? פאַרוואָס נאָרט איר אונז אויס און זאָגט און מיר זיינען ניט פאַרבונדן מיט אונזערע עלטערן און מיט אונזערע עלטער-עלטערן, בשעת איר אַליין ווייסט און דאָס איז אַ שקר און איר אַליין ווייסט און אונזערע קינדער וועלן וויסן און דאָס איז אַ שקר?!]

און עס איז קיינמאָל ניט געווען, ביז די לעצטע עטליכע חדשים, און מען זאָל האָבן די חוצפה אַרויסגיין אין דער וועלט און זאָגן, און מ'זאָל גיין אויפן וועג פון שקר, און זאָגן אויף אַ גוי, אויף דעם וואָס געהערט צו זיבעציק פעלקער, און מ'רייסט אים אָפּ פון זיינע עלטערן און עלטער-עלטערן, און מ'וואַרפט אים אַריין, אָפּגענאַרטערהייט, אין אַ פּאָלק וואָס ס'איז „המבדיל בין ישראל לעמים“ — און דער אַיבערשטער האָט זיי אָפּגעטיילט, און דאָ גייט מען אַנטקעגן דעם אויבערשטן, און אַנטקעגן אידן, און אַנטקעגן אַלע זיבעציק פעלקער — דורך פאַרפירן זיי, און וועלן אָפּנאַרן זיי.

ווי גערעדט פילע מאָל, איז דער יצר הרע אַ גרויסער אומן, אַ גרויסער קינסטלער, געפיינט ער פאַרשידענע וועגן ווי אזוי אָפּצונאַרן, און ס'איז צייטנווייז שווער פאַנאָדערקלייבן זיך, צי דאָס קומט פון יצר טוב, צי דאָס קומט פון יצה"ר.

איז אויף דערוף האָט דער אויבערשטער באַוויזן די וועג פון תשובה: אזוי ווי דער אויבערשטער ווייסט און אַ מענטש קען זייער אָפט אַ טעות האָבן, ווער רעדט נאָך און דער יצה"ר פאַרלייגט זיך אויף אים — מצד דעם וואָס דאָס איז אַ העכסט וויכטיקע זאך, און דאָס איז נוגע צו כלל ישראל — איז ווען דער יצה"ר קען דורך אַט די עטליכע מענטשן ברענגען אַ היזק, און ר"ל אַ חורבן פאַרן גאַנצן אידישן פּאָלק היל"ת, איז דאָך פאַרשטאַנדיק די אַנשטריינגונג און די מיטלען וואָס ער זוכט און טראַכט אויס, אפשר וועט זיך אים איינגעבן פאַרפירן אַ אידן, אַראַפּפירן אים פון דרך האמת — פון דעם אמת'ן וועג —

זאָגט דער אויבערשטער, וויסנדיק און דאָס האָט מען צו טאָן מיט מענטשן, מיט אַ בשר ודם, און ער האָט שוין באַוואָרנט און מען זאָל ניט זיין ח"ו מיואש, און וויבאַלד מען האָט אַמאָל אַ טעות געהאַט, איז שוין פאַרפאַלן ח"ו, ער האָט קיין ברירה ניט, נאָר ס'איז ברייט אָפּן די וועג פון תשובה. זאָל ער דערציילן און ער איז ניט בעסער ווי אַ סך אידן וואָס האָבן אַ טעות געהאַט און האָבן זיך דערנאָך מודה געווען און ס'איז געווען אַ טעות, און דורך דעם זיינען זיי געבליבן אין זייער גרויסקייט ווי געווען

פריער, און נאך מערער, דורך דערוף זיינען זיי נאך געווארן העכער און טייערער, באַ די אידן וועלכע האָבן זיי אויסגעקליבן און געזאָגט אַז זיי זיינען גדולים בישראל.

וואָס דאָס האָט אויך דורכגעטראָטן די וועג פאַר יעדערן פון אונז, פאַר די וואָס געפינען זיך דאָ, און די וואָס געפינען זיך בכל מקום, און ספעציעל אַט די וואָס געפינען זיך אין ארץ הקדש — אין דער הייליקער לאַנד, וואָס דאָרטן העלפט אויך די קדושה — די הייליקייט — פון ארץ ישראל — אַז ס'זאָל זיין לייכטער זיך צוריק אַרויפֿשטעלן אויפן דרך האמת — אויפן אמת'ן וועג.

און ס'איז ענוג בשעתא חדא וברגעא חדא<sup>30</sup>, אין איין קער קען מען פאַריכטן דעם גאַנצן היזק וואָס איז געווען ביז איצטער, ביז אין אַן אופן וואָס עוקר מעיקרו, אַז דער אויבערשטער וועט דאָס אַזוי פאַריכטן, פונקט ווי ס'איז גאַר לכתחילה ניט געווען קיין טעות. אָבער די בחירה האָט מען געגעבן יעדער אידן פאַר זיך, און דער אויבערשטער בעט זיך באַ אים „ובחרת בחיים“<sup>31</sup>, זאָלסט אויסקלייבן די וועג פון דער לעבעדיקער תורה, וואָס דאָס איז די וועג דורך וועלכן עם ישראל חי — וואָס דער אידישער פּאָלק האָט געלעבט ביז איצטער, און וועט לעבן פון איצטער אָן און ווייטער.

וואָס דאָס איז די וועג פון אמת — ניט אָפּנאַרן זיך, און ניט אָפּנאַרן די וואָס געפינען זיך אַרום זיך; מען טאַר אָפּילו ניט אָפּנאַרן די זיבעציק פעלקער צווישן וועלכע מ'לעבט, און זיכער אַז מ'טאַר זיי ניט אויפֿרייצן — דורך זאָגן אַז מ'רייסט פון זיי אָפּ מענטשן, מיט פּאָלשקייט און מיט אַ שקר; דורך דעם וואָס די מענטשן האָבן גערעכנט אַז זיי גייען אויף אַן אמת און מ'האַט זיי אָפּגענאַרט.

און דעמאָלט וועט דער אויבערשטער באַשיצן אידן וואו נאָר זיי געפינען זיך, און זיכער אין ארץ הקדש, אין ארץ ישראל, אין אַן אופן אַז ס'וועט זיין „ושכבתם ואין מחריד“ — ניט ווי דער יצה"ר וויל אינאריידן, אַז אויב מ'וועט דערציילן אַט דעם אמת, וועט דאָס אַגרירן ח"ו דעם בטחון — די זיכערקייט — פון אידן אין ארץ ישראל, אַדער אידן אין אַן אַנדער אַרט, און מ'מוז זיך האַלטן אַן דעם שקר און אַן דעם ליגן.

— ס'איז פונקט דער היפך, האַלטנדיק זיך אין שקר, וואָס דאָס איז היפך פון דער אידישער נאַטור, און אויך די שבעים אומות, די אַנדערע פעלקער, נעמען אויך ניט אַן קיין ליגן, עס איז בלויז וואָס זיי באַווייזן זיך כאילו ווי מ'האַט זיי אָפּגענאַרט — איז דערנאָך קומען זיי צוגיין מיט טענות (ווען עס קומט די צייט דערצו היל"ת).

(30) זח"א קכט, סע"א.

(31) נצבים ל' יט.

און די איינציקע וועג אויף פארזיכערן דעם בטחון — די זיכערקייט לאַגע — איז, דורך מודה זיין זיך אַז מ'האַט געמאַכט אַ טעות. זיך מודה זיין — אַז ליגן איז ליגן, און אַ „קאָמפּראַמייז“, אַן „עסק חבילה“, אַז מ'מאַכט אַ מסחר מיט אמת — קען נישט זיין אַז אמת זאָל בלייבן אמת, וואָרום מיט אמת קען מען נישט פירן קיין מסחרים!

און אַז עס קומט צוגיין דער יצה"ר און שיקט צו יועצים — צו באַשליסן ווי דער יצה"ר וויל, און ר"ל ווי נאַסער וויל! אַז אידן זאָלן זיך פאַררייסן מיט אַלע זיבעציק פעלקער דורך פירן זיי בדרך השקר, אַפרייסן פון זיי מענטשן וואָס געהערן צו די זיבעציק פעלקער; מענטשן וואָס זיינען גויים, און מזוויל זיי אַרויסגעבן אַ פאַספאַרט, מיט אַ יאַרליק, מיט אַ „לייבל“ אַז זיי זיינען אידן — איז סכנת נפשות ממש זיך לאָזן פאַרפירן פון דעם.

ווי גערעדט פילע מאָל (בפרט גאָך אַז מ'ווערט נענטער צו מתן תורה), זאָגט דער אויבערשטער אַז אידן ווערן פאַראיינציקט דורך תורה אחת. דורך דעם באַשלוס צו גיין אינעם וועג פון דער איין־און־איינציקער תורה, וואָס דאָס איז דער איין־און־איינציקער וועג פאַר יעדער אידן און פאַר אַלע אידן וואו זיי געפינען זיך.

און אזוי ווי תורה ווערט דאָך אָנגערופן: „תורת חסד“ — אַז תורה באַמיט זיך, און מאַכט די גרעסטע אָנשטרענגונגען, אַז יעדער איד זאָל אָננעמען אירע וועגן בחסד וברחמים, אויף אַ געזונטן אופן, און אויף אַ וועג פון חסד, און מיטן וועג פון דעם אויבערשטנס רחמים — איז אַט די זאַכן, די ענינים וואָס האָבן געטראָפן ביז איצטער, זאָל דאָס קיינעם ח"ו נישט שאַטן, ווארבה, דאָס זאָל גאָך צוגעבן יעדערן, פון איצט אָן און ווייטער, אויף צו גיין מיט אַ פאַרשטאַרקטן מוט אין דעם דרך האמת: זאָגן אמת אידן, עאכונ"כ זאָגן אמת זיך, ביז אפילו זאָגן דעם ריינעם אמת אָן פשרות, און אָן עסק חבילה, אָן מסחרים, — נאָר אמת, ווי דער אמת איז.

וואָס דאָס איז דאָך די שליחות פון יעדערן אידן, סיי מאַן אָדער פרוי, און ווי גערעדט פריער, אָן קיין אונטערשייד אין וועלכע פאַרטיי ער איז פאַרשריבן, און אָן קיין אונטערשייד וואָס פאַר אַ פאַסטן ער זאָל נישט פאַר־נעמען, האָבן זיי די גלייכע שליחות און דעם גלייכן מנין, אַז יעדערער פון זיי ווערט געציילט ווי איינער אין צבא בישראל, אין דעם אויבערשטנס אַרמיי, וואָס דאָס איז דער גאַנצער אידישער פּאָלק, און יעדער מענטש פון דעם אידישן פּאָלק.

דעמאָלט וועט מען מקבל זיין די תורה, געזונטערהייט און פרייליכער־הייט, און אין אַ רואיקן מעמד ומצב, פאַר אידן אין ארץ ישראל, און פאַר אידן אומעטום אין אַלע מדינות אין גלות — אַז ס'וועט זיין „ונתתי שלום

בארץ". ס'וועט זיין דער אמת'ער שלום, ניט דער שלום געבויט אויף שקר, וואָס ער מוז בטל ווערן; און ס'וועט זיין „ושכבתם ואין מחריד“, מ'וועט ניט דאַרפן אַנקומען, אַז בשעת מען לייגט זיך שלאָפן זאָל שטיין אַ צבא אויפן גבול, און אָפּהיטן טאַמער וויל אימעצער עפעס טאָן ניט קיין גוטע זאַך — נאָר עס וועט זיין „אין מחריד“, ס'וועט ניט זיין אפילו איינער וואָס וועט וועלן אַנשרעקן אידן.

וואָס דאָס וועט זיין די ריכטיקע צוגרייטונג אַז מ'זאָל אַליין זיין געזונט, און אַרום זיך זאָל מען זיין געזונט, סיי בגשמיות סיי ברוחניות.

ויהי רצון, אַז אייער ווענדונג אין דעם זאָל ברענגען די ריכטיקע פירות, ובקרוב ממש, גאָר אין גיכן. און אַזוי ווי איר זיינט געווען די גוטע שליחות אויף שיקן אַט די בקשה, זאָלט איר זוכה זיין צו ברענגען די בשורה טובה — „כי“ אלקים יושע ציון ויבנה ערי יהודה וישבו שם וירשוה וזרע עבדיו ינחלוה ואהבי שמו ישכנו בה“, אַנזאָגן אַז מען גייט אַנטקעגן משיח צדקנו אין דעם דרך האמת, מיטן ריכטיקן אמת — אַרויסגעוואַרפן דעם שקר מגבול ישראל, פון אַלע אידישע היימען און פון גאַנץ ארץ ישראל און וואו נאָר אידן געפינען זיך.

און מ'גייט בקומה זקופה — מיט אַן אויפגעוהיבענע קאָפּ, צוזאַמען מיט קינדער און קינדס-קינדער, בגאולה האמתית והשלימה, אין דער אמת'ער גאולה און אין דער פולער גאולה, גאָר אין גיכן בקרוב ממש, מיט משיח צדקנו, אמן כן יהי רצון.

(שיחת יום א' פ' במדבר, כ"ה אייר, ה'תש"ל  
— בהכינוס ה"ו של אגודת נשי ובנות חב"ד)

(33) תהלים סט בסיומו.



... לויט די גאונים, לייענען מיר די פרשה במדבר שטענדיג פאַר שבועות. די פרשה הויבט זיך אָן מיט דער ציילונג פון די אידן אין מדבר סיני, וואָס דערפאַר ווערט דער גאַנצער חומש במדבר אַנגערופן חומש הפקודים.

אייער פון די אַנדייטונגען דערפון איז, אַז ווען עס קומט צו מתן-תורה דאַרפן אַלע אידן געציילט ווערן און אַריינגערעכנט ווערן אין דעם כלל ישראל, ווייל יעדער איד האָט אַ חלק אין דער תורה און יעדע אידישע נשמה איז פאַרבונדן מיט דער תורה הקדושה.

יעדער איד, פון משה רבינו ביז אַ פשוט שבפשוטים, מוז געציילט ווערן אַלס „איינער“, ניט מער און ניט ווייניגער, ווייל מצד פנימיות הנפש זיינען אַלע אידן גלייך און טייער ביי דעם אויבערשטן, אַלס בנינים למקום,

ווי עס ווערט דערקלערט אין תניא (פרק לב) כולן מתאימות ואב אחד לכולנה — אַלע אידן זיינען גלייך, און אַלע האָבן איין פּאַטער.

דערפון איז אויך פאַרשטאַנדיג, אַז מ'טאָר קיינמאַל חלילה ניט „אַפּזאָגן“ אַ אידן, ניט קוקנדיג ווי און וואָס זיין מעמד ומצב אין תורה ומצוות איז.

די אנערקענונג פון דער הויכקייט פון דער אידישער נשמה, און אַז יעדע נשמה איז אַ טייל פון כלל ישראל און אַז דער אויבערשטער איז „אב אחד לכולנה“ — דאָס איז אַ הכנה צו קבלת התורה בשמחה ובפנימיות.

נעמענדיג אין אַכט, אַז די תורה איז געגעבן געוואָרן ערשט דאָן ווען מיר האָבן אָנגעגעבן די קינדער אַלס פאַרזיכערונג, אַז די תורה וועט געלערנט ווערן און אָפּגעהיט ווערן — בנינו ערבים בעדינו — איז קלאָר ווי לעבנס־וויכטיג עס איז דער אמת'ער תורה־טרייער חינוך, און וואָס דער צוגאַנג צו דעם חינוך דאַרף זיין: מצד די מחנכים — אין איינפלאַנצן אין די יונגע הערצער פון די תלמידים אהבת תורה ויראת שמים, צוזאַמען מיט אהבת השם און אהבת ישראל, אין דעם גייסט פון כולן מתאימות ואב אחד לכולנה; און מצד די בעלי־בתים — צו אנערקענען זייער אחריות, און זכות, צו שאַפן אַלע מעגלעכקייטן פאַר דעם דאָזיגען חינוך על טהרת הקדש, און זען, אַז קיין איין איינציג קינד זאל חלילה ניט דאַרפן בלייבן אין דרויסן . . .

(ממכתב א' במדבר, התשכ"ו)

## חג השבועות

א. השייכות דחודש סיון למתן תורה הוא מצד זה שהוא חודש השלישי, וכמו שארז"ל (בהסוגיא דמ"ת<sup>1</sup>) „ברוך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי לעם תליתאי . . . בירחא תליתאי“.

וצריך להבין: הפירוש ד„אוריין תליתאי“ ו„עם תליתאי“ הוא שהתורה ועם ישראל הם משולשים [וכדפירש"י שם: אוריין תליתאי — תורה נביאים וכתובים]. לעם תליתאי — כהנים לויים וישראלים], ואילו חודש סיון הוא לכאורה רק שלישי, אבל אינו משולש?

(1) במס' שבת \* פת, א. וראה גם תנחומא יתרו יו"ד.

(\* ולהעיר, שגם בזה רואים אין שכל עניני התורה הם בתכלית הדיוק — שהרי (אף שבנוגע ליום החודש ישנה פלוגתא, בנוגע ליום השבוע) „דכולי עלמא — בשבת ניתנה תורה לישראל“ (שבת פו, ב).

ומזה שמדמים חז"ל את חודש סיון, "ירחא תליתאי" ל"אוריין תליתאי" ו"עמא תליתאי", מוכח. שגם חודש סיון הוא לא רק חודש השלישי — בא לאחרי ניסן ואייר, אלא שהוא גם "חודש משולש" כי כולל בתוכו גם את ב' החדשים (ניסן ואייר) שלפניו.<sup>9</sup>

ז.א. שבחודש סיון — שתי מעלות: א. שהוא שלישי — שגם זה הוא מעלה, כמארוז'ל: "לעולם השלישי חביב". ב. שהוא גם משולש, כנ"ל.

ב. מבואר בכ"מ, שמעלת ה"שלישי" (בפנימיות הענינים) היא, שהיא קו האמצעי הכולל את הקוין ימין ושמאל. ולפי"ז, במעלה זו שבחודש סיון שהיא "חודש השלישי" — קו האמצעי הכולל את ב' החדשים ניסן ואייר (שהם בב' הקוין ימין ושמאל, כדלקמן סעיף ו') — נכלל לכאורה, גם זה שהוא משולש. ולמה מחלקים זה לשתי מעלות?

והביאור בזה: שם "שלישי" הוא רק ענין אחד, אלא שמצד מעלתו שאינו מוגדר בהקוין ימין ושמאל, הוא כולל גם את השנים. ובדוגמת "הלכה כדברי המכריע"<sup>10</sup>, שגם דעת המכריע היא דיעה פרטית, ורק שהוא "דעת שלישי הכולל ב' הדיעות", משא"כ ה"משולש" הוא נעלה יותר גם מענין הנ"ל שבקו האמצעי (המכריע בין ב' הקוין ימין ושמאל), שלכן כולל הוא את כל ג' הקוין, גם את קו האמצעי.<sup>10</sup>

(2) ולהעיר ממצות ימים אלו, ספה"ע — המתחילה בניסן ומסתיימת בסיון — שאופן הספירה הוא לא במספר סידורי כ"א במספר הכולל גם את הימים שלפניו — שני ימים כו' עד לתשעה וארבעים יום.

(3) ועפ"ז יומתק לשון התנחומא שם: בחודש משולש ניסן אייר וסיון, ועד"ז הוא גם בנוגע "ע"י תליתאי ביום תליתאי" (שבת שם) — שהכוונה בזה היא שהם משולשים, וראה תנחומא שם: הסרסור משולש מרים אהרן ומשה. . לשלשת ימים נתקדשו שנאמר והיו \* נכונים לשלשת ימים\*\*.

(4) תנחומא שם. וראה גם פיה"מ להרמב"ם ריש מס' פרה ד"ה שלישיה, שהעגלה "שנולדה בלידה שלישית" בשרה ערב.

(5) שבו מעלה יתירה מב"שלישי" — ראה פרה שם (ובר"ש שם).

(6) ראה לקו"ת תזריע (כג, ג) בענין המעלה שבמדת הת"ת, מדה השלישית.

(7) וכמו מדת הת"ת (ראה הערה הקודמת), שעם היותה כוללת חו"ג, לפי שמאיר בה מבחי' אוא"ס "שאינו בבחי' מדה ח"ו" (אגה"ק סי"ב. וראה גם לקו"ת שם), מי"מ היא רק (אחת מז' המדות —) מדה פרטית.

(8) שבת לט, סע"ב.

(9) ד"ה ביום השני תרכ"ז פ"ב. המשך תרס"ו ע' תלה.

(10) להעיר מהא דקו האמצעי עולה (גם) לפנימיות הכתר (שלמעלה מגדר קוין

— גם דקו הג').

(\* כ"ה הלשון בתנחומא. ולכאורה הוא הרכבה מב' פסוקים (יתרו יט, יא ושם טו), ובפירושו ר"ג גאון לשבת שם (ממדרש ילמדנו — תנחומא): לשלשת ימים נתקדשו שנאמר והיו נכונים ליום השלישי.

\*\* ועפ"ז יומתק לשון הכתוב (יתרו שם) "לשלשת ימים" — גם לדעת רבנן שמשא לא הוסיף יום אחד, ופירוש "לשלשת ימים" (שאמר משת) הוא כמו "ליום השלישי" (שאמר הקב"ה), כמי"ש בפירוש יתרו שם — כי "יום השלישי" (לפרישה) שבו ניתנה תורה, הוא גם "משולש", ככפנים ההערה.

וזהו ההשתוות ד"ירחא תליתאי" ו"אוריאן, ועם תליתאי": כמו שהתורה וישראל הם "תורה אחת" ו"גוי אחד" שנעלים מכל הגדר דקוין (גם מקו האמצעי), ולכן כוללים בתוכם את כל הג' קוין,

כן הוא גם בנוגע לחודש סיון, שהוא נעלה גם מענין ה"שלישי", ומצד מעלתו זו, הוא כולל את ג' החדשים: ניסן אייר וסיון<sup>11</sup>.

### ג. הביאור בזה:

כל עניני העולם, הם בשני קוין: התפשטות וצמצום. ושני קוין אלו הם גם בבריאת העולם, וכמרו"ל<sup>12</sup>: "בשעה שברא הקב"ה את העולם הי' מרחיב והולך. . עד שגער בו הקב"ה. . אני הוא שאמרתי לעולם די", הרי שבבריאת העולם — ב' קוין: ההתהוות והבריאה עצמה — התפשטות בלתי מוגבלת. "אמרתי לעולם די" — צמצום.

ומכיון שכל הבריאה היא בשביל האדם, והתכלית בבריאת האדם הוא "לשמש את קוני"<sup>13</sup> — לכן, גם בעבודת האדם (לשמש את קונו), ישנם שני קוין אלו<sup>14</sup>:

א. עבודה מצד ה"מטה", והיינו שהאדם נמצא בהמצרים וההגבלות דעולם (— הצמצום ד"אמרתי לעולם די"), ועבודתו היא לצמצם א"ע לזכך את עצמו (וחלקו בעולם). ובכללות היא העבודה ד"סור מרע", שמוכך את גופו ונפשו הטבעית "לטהר את עצמו מכל פסולת בנקיון גמור".

ב. להמשיך אור, עבודה בדרך מלמעלה למטה (— בדוגמת ה"התפשטות" שבהבריאה, שמצד מדת גדולתו של הקב"ה), הקו ד"ועשה טוב" — להאיר גילוי אור אלקי בנפשו (והרע נדחה ממי"א).

ד. שני קוין אלו, נמשכים הם (ככל הענינים שבהבריאה) מהתורה:

הקו דהמשכה מלמעלה — ה"ה התורה עצמה, כי התורה היא למעלה מהעולם, ולכן הסברא הראשונה בנוגע לתורה היא כטענת המלאכים — "תנה הודך על השמים"<sup>15</sup>, ועד שהוצרך משה להחזיר להן תשובה, וגם לאחר שניתנה תורה למטה, "אין דברי תורה מקבלין טומאה" לפי שהם ("דברי כאש" —) דברי הקב"ה<sup>16</sup>.

והקו דעבודה שמצד המטה — נמשך הוא מענין המצות (שבתורה), כי כל ענין המצות (ציוויים) היא הציווי להאדם שהוא יקיים את המצות,

(11) וכלשון התנחומא (נעתק לעיל הערה 3).

(12) חגיגה יב, א.

(13) משנה סוף קידושין.

(14) ע"ד ב' קוין אלו — ראה גם המשך תרס"ו ס"ע שצג ואילך. ר"ה וה"ס

תש"ט. ועוד.

(15) שבת פח, ב.

(16) ברכות כב, א.



הכוונה בזה היא «לצרף יי את הבריות» — לברר ולזכך את האדם (המקיימם) ואת הדברים הגשמיים (שבהם מלובשים המצות), ולכן אין סברא וקס"ד שהמצות ינתנו למעלה, אדרבא: כל ענין קיום המצות היא דוקא בעוה"ז, משא"כ לע"ל ובג"ע<sup>18</sup>.

ה. ב' קוין הג"ל, מכיון שכל אחד מהם מוגדר בגדרים מיוחדים, מוכח מזה, ששניהם (— גם העבודה שבדרך מלמעלה למטה) שייכים לבחי' «עולם». (והם בדוגמת ב' תנועות של «התפשטות» ו«צמצום» שבהבריאה, כנ"ל סעיף ג). שגם העבודה שבדרך מלמעלה למטה, עם היותה נמשכת מהתורה (שלמעלה מהמצות), אין זה בחי' התורה כמו שהיא מצד עצמה כ"א כמו ששייכת (יורדה) לעולם.

אבל בחי' התורה כמו שהיא מצד עצמה — נעלית היא משני הקוין דהמשכה והעלאה, ולכן כוללת היא את שניהם.

וזהו מה שאמרו<sup>19</sup> גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, שהתורה (תלמוד) מביאה ל«מעשה» ד«סור מרע» וד«עשה טוב» — כי להיותה נעלית משניהם, היא כוללת את שניהם.

וזהו מ"ש<sup>20</sup> סור מרע ועשה טוב בקש שלום גו' — שבפסוק זה מונה את הג' קוין הג"ל:

«סור מרע» — עבודה שמצד המטה, ולכן עבודה זו שייכת לבחי' אור הממלא המלוכש בעולם<sup>21</sup>. «ועשה טוב» — המשכה מלמעלה. שלכן ע"י העבודה דועש"ט נמשך מבחי' סובב כל עלמין<sup>22</sup>. «בקש שלום» — העסק בתורה הנקראת שלום (להיותה מחברת את קו הימין והשמאל, ע"ד המבואר באגה"ק סי"ב בענין «עושה שלום במרומיו»). ועי"ז נעשה «המשכת בחי' עליונה יותר מסוכ"ע וממכ"ע»<sup>23</sup>.

ו. ע"פ כל הג"ל יובן ענינם של ג' החדשים ניסן, אייר וסיון:

ניסן הוא חדש הראשון, ולכן הוא באופן דהמשכה מלמעלה למטה (כי מדה הראשונה היא מדת החסד, ובדוגמת ההתהוות עצמה (התפשטות), שהיא

(17) ב"ר רפמ"ד, וש"נ.

(18) ראה גדה סא, כ: מצות בטלות לע"ל. . כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות. — וזהו בנוגע למצות דוקא. משא"כ בנוגע לתורה, הרי כל עסק הנשמות בני"ע הוא בתורה (תניא פמ"א (נה, סע"א) מגמרא וזהר) ולאחר תחה"מ (ראה אגה"ק סו"ס כו).

(19) קדושין מ, ב.

(20) תהלים לד, טו.

(21) כמבואר בלקו"ת ד"ה מה טובו פ"א וב'.

(22) לקו"ת שם פ"ב.

(23) לקו"ת שם פ"ג.

תנועה הראשונה שבהבריאה), ולכן יציאת מצרים (שבחודש ניסן) היתה מצד הגילוי שלמעלה, שנגלה עליהם מלך מה"מ הקב"ה בכבודו ובעצמו וגאלם.

והמשכה זו התבטאה בשתי תנועות: א. שההמשכה הי' עד למקום התחתון ביותר "את ערום וערי" — כי מכיון שההמשכה באה מצד מלמעלה, אין נוגע בזה כ"כ מצב המקבל. ב. ע"י המשכת העליון בהתחתון, נעשה בהם היציאה מהמצרים וההגבלות דעולם — כי מצד בחי' ה"עליון" (הנמשך בתחתון) לא ישנם המצרים וההגבלות של התחתון.

ושתי תנועות אלו מרומזות גם בשמו של "ניסן": הנו"ן פשוטה (שבסוף התיבה) מורה על ענין ההמשכה למטה מטה<sup>24</sup>, אבל ביחד עם זה מורה הוא על ניסים שלמעלה מהטבע, ובפרט שב"ניסן" ישנם ב' נונים, שזה מורה על "ניסי ניסים"<sup>25</sup>.

אייר הוא חודש השני (הבא לאחרי ההמשכה מלמעלה שבחודש ניסן), ולכן ענינו הוא עבודה בהתחתון, זיכוד התחתון, ומכיון שהעבודה הוא בהתחתון, הרי גם לאחרי עבודתו ועליתו נשאר הוא בהגבלותיו.

וזהו מה שאייר הוא ר"ת אברהם יצחק יעקב רחל שהם ד' רגלי המרכבה<sup>26</sup> — כי ענין ה"מרכבה" היא עבודה והביטול שמצד המטה. וכמו שנתבאר<sup>27</sup>, שבהעבודה ד"מרכבה" הוא בפ"ע (ורק שבטל אל הרוכב, אבל אינו מיוחד עמו), ובמילא — בהמצרים וההגבלות שלו.

חודש סיון הוא חודש השלישי, (שלמעלה מהקוין דהמשכה והעלאה וכולל את שניהם). ולכן נקודתו העיקרית היא — (מתן) תורה, שנעלית יותר מב' הקוין ד"סור מרע" ו"עשה טוב" וכוללת את שניהם (כנ"ל ס"ה).

אמנם, מעלה זו שבסיון הוא מצד היותו "חודש השלישי", קו האמצעי. אבל ישנה מעלה יתירה בחודש זה, שהיא למעלה מגדר קוין לגמרי, ומצד זה, הוא כולל את כל הג' קוין (גם את קו האמצעי) — "חודש השלישי" (כמשי"ת לקמן סעיף יא).

\* \* \*

ז. לעולם קוראין פרשת במדבר קודם עצרת<sup>28</sup>, וזוה מובן, שתוכנה של פרשה זו — שעיקר תוכנה היא (כשמה<sup>29</sup>) במדבר, היא הקדמה למתן תורה.

24) לקו"ת נשא כא, א. ראה נ, ב.

25) ברכות נו, א.

26) מאו"א א, פד. ב"ש אה"ע סקכו ס"ב.

27) בהתועדות שמבה"ח אייר (תשל"ב) — נדפס בלקו"ש ח"ו ע' 300.

28) רמב"ם הל' תפלה פי"ג ה"ב. טור וש"ע או"ח סתכ"ח ס"ד.

29) ראה שער היחוד והאמונה ספ"א. וראה לקו"ש ח"ה ע' 57 ואילך — שכי"ה גם בנוגע

לשמות הסדרות. עיי"ש בארוכה.

וכמובן גם ממרוז"ל יי "למה ניתנה תורה במדבר" — שמדבר הוא הכנה ותנאי למתן תורה.

ומכיון שמ"ת ניתנה לכל ישראל, גם לילדים קטנים, הרי זה מוכיח שגם השייכות ד"מדבר" למ"ת (ההקדמה למ"ת), מובנת גם בפשטות, ועד שמובנת היא גם לילד קטן:

ענינו של "מדבר" בפשטות הוא — מקום שאינו ראוי ליישוב בני אדם, בגלל היותו מדבר שמם, אינו ראוי לזריעה, אין בו מים, אין בו לא אכילה ולא שתי' וכו'. וניתנה תורה במדבר (וקוראין פרשת במדבר לפני זמן מתן תורה) — ללמדך — שגם כשהאדם הוא במצב של היפך ההרחבה, ועד — במצב של "מדבר" הנ"ל, חייב בת"ת יי ולא שידאוג וישתדל ויתעסק בצרכיו ולאחרי זה ילמוד תורה ויקיים מצות (וע"ד "לכשאפנה אשנה"), כי אם צריך הוא לקבל את התורה מיד, בהמצב בו נמצא.

— ובדוגמת מ"ת בפעם הראשונה, שבני ישראל היו אז במדבר וכל צרכיהם היו בדרך נס (לחם מן השמים ורק ליום אחד ומים מבארה של מרים וכו'), קבלו את התורה באה"ר ובהקדמת נעשה לנשמע, בפזיזות וכו'.

ח. עוד נקודה בזה:

מההקדמות העקריות למ"ת היא — הקדמת נעשה לנשמע, וענין (קדימת נעשה לנשמע) הוא תנועה של "מדבר": כאשר האדם נמצא במקום ישוב — עושה "חשבון", אם מצד תנאי המקום בו הוא נמצא יכול הוא לקיים את התורה יי, אם קיום התורה לא יפריע אותו מאכילתו ושתייתו וכו' — היש מליעגים יי וכו'. אבל כשהוא "משים עצמו כמדבר" ו"מפנה עצמו מן הכל" יי, היינו שאינו מתחשב ואין נוגע לו שום דבר, וכל מבוקשו היא רק לקבל את התורה — אז הוא מקדים נעשה לנשמע.

וזהו מה שבכל שנה ושנה קוראין פרשת במדבר לפני זמן מ"ת — כי ע"י קריאה בתורה בפרשה זו, מעוררים את התנועה ד"מדבר", הרצון לקבל את התורה בלי חשבונות, ועי"ז זוכים לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות.

\* \* \*

ט. ההקדמה ד"מדבר" למתן תורה, מתבטאת (גם) בנוגע לכל הענינים שבתורה, ובפרט במצות "ואהבת לרעך כמוך" שהיא "כל התורה כולה" יי:

(30) במדבר פי"ט, כו. תנחומא חוקת כא.  
 (31) ראה רמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ח (ובהלכות ת"ת לאדה"ז פ"ג ה"ד והי'): כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני . . אפילו ה"י עני המתפרנס מן הצדקה ומחור על הפתחים.

(32) ראה שבת פה, סע"א: עמא פזיזא כו' אי מציתו קבליתו כו'.

(33) ראה טושו"ע או"ח בתחלתו.

(34) לשון חז"ל במדבר"ר שם, תנחומא שם.

(35) שבת לא, א. תניא פרק לב.

כשפוגשים במי שהוא מישראל שהוא בבחי' „מדבר שמם“, שאינו שייך לשום ענין של קדושה — לא ל„סוד מרע“ ולא ל„ועשה טוב“ ולא ל„בקש שלום“, הרי יכול האדם לחשוב: מה לי ולו? על זה באה התורה שמ"ת הי' במדבר — שכל אחד ואחד מישראל, גם מי שהוא בבחי' „מדבר“, ראוי הוא לקבל את כל התורה כולה. ומכיון שמה' מצעדי גבר כוננו, מה שנפגש עם יהודי הלז הוא בהשגחה פרטית, הרי זה הוראה ברורה, שמחובתו וזכותו להשפיע על יהודי הלז בכל ג' קוין הנ"ל:

שימנע את עצמו מדברים הבלתי רצויים; שיקיים מצות, ובפרט מצות הנחת תפלין [שהוקשו כל המצות שבתורה לתפלין<sup>36</sup>]; וגם להסבירו ולהטעימו מהטוב־טעם שבהבנת והשגת התורה.

וקיום הוראה זו היא הקדמה והכנה גם לה„מתן תורה“ בנוגע אליו. ז. א. שכיון שבודאי רוצה הוא שהקב"ה יתן את התורה אליו — הגם שכש־עושה חשבון צדק בנפשו, יודע הוא שהוא בבחי' „מדבר“, כי ידע אינש בנפשי',

עליו לקיים מצות ואהבת לרעך כמוך, גם בנוגע ליהודי כזה שהוא בבחי' „מדבר“ ולתת לו כל הג' קוין שבתורה, זה שרוצה עבור עצמו — ואהבת לרעך כמוך.

ובמדה שאדם מודד בה מודדין לו<sup>37</sup>, שעי"ז, יקיים הקב"ה מצות ואהבת לרעך כמוך בנוגע אליו<sup>38</sup>, ויתן לו את תורתו שהיא שעשועיו (של הקב"ה) כביכול — כי מצד ואהבת לרעך כמוך נותן האוהב להאוהב את כל אשר לו.

י"ד. הוראה זו דהענין שניתנה תורה במדבר, שצריך לתת את כל הג' קוין שבתורה גם ליהודי כזה שהוא בבחי' „מדבר“ — שייכת היא גם לההוראה ד„משים עצמו כמדבר“ (דלעיל סעיף ח'):

כל זמן שהאדם נמצא ב„מקום ישוב“, היינו שיש לו חשבונות של עצמו — גם כשיפעול בעצמו לקרב לתורה גם את ה„בריות“, הרחוקים מתורת ה' ועבודתו, השתדלותו בזה תהי' רק בקו אחד — באותו הקו שיש לו נטי' אליו מצד טבעו:

באם הוא בעל שכל — קירובו את הבריות יהי' בזה שיסביר להם את הטוב־טעם שבלימוד התורה;

באם יש לו נטי' להנהגות ופעולות טובות — ישתדל לפעול אצלם בהקו ד„ועשה טוב“;

(36) קידושין לה, א.

(37) סוטה ת, ב.

(38) ראה רש"י שבת שם (משמיר ר"פ יתרו): רעך כו' זה הקב"ה.

ובאם יש לו נטי' להנהגה בקו ה"גבורה" — תהי' ההשתדלות שלו בהקו ד"סור מרע". [וענין זה אפשר להיות באופן הכי תחתון. והוא, שבטבעו הוא איש אכזרי. אלא שלהיותו ירא שמים בודאי שלא יתאכזר על אנשים יראי אלקים, ולכן הוא שופך את כל חמתו על עושי רע, וחושב שעושה זה מצד יראת שמים<sup>39</sup>].

אבל כאשר הוא עוסק בכל הג' קוין, הרי זה מוכיח<sup>40</sup> שהשתדלותו לקרב את הבריות לתורה היא (לא מצד הטבע שלו, כ"א) מצד התורה, שאין לו חשבונות משל עצמו — כ"א "משים עצמו כמדבר", וכל מציאותו היא תורה.

יא. אף שבכללות, עיקר המעלה הוא בתורה, וכנ"ל (סעיף ה) שתורה כוללת גם את ב' הקוין ד"סור מרע" ו"עשה טוב", בכל זה ישנה מעלה גם בכל אחד מב' קוין אלו על הקו ד"בקש שלום". וכמו ב"סור מרע", שדוקא בה (משא"כ בתורה וב"ועשה טוב") ישנה היראה מה ש"ירא למרוד בממה"מ הקב"ה"י, ויראה זו נוגעת בעצם הנפש (יותר גם מאהבה הטבעית), כמבואר בכמה מקומות.

וכאשר האדם עובד את עבודתו [עם עצמו, וגם עם זולתו] — ראה לעיל סעיף ט] בכל ג' הקוין — המעלה שבכל קו, פועלת גם על ב' הקוין האחרים<sup>41</sup>.

ויתירה מזו: ע"י העבודה בכל הג' קוין, מגיעים לבחי' התורה כמו שמיחדת בעצמותו ית' — שלמעלה מגדר קוין לגמרי (גם מקו האמצעי), שמצד זה, כוללת היא את כל הג' קוין.

וזהו גם מה שחודש סיון [שנקודתו העיקרית היא (מתן) תורה] הוא לא רק חודש השלישי אלא גם חודש המשולש, שכולל לא רק את החדשים ניסן ואייר אלא גם את חודש סיון (כנ"ל סעיף ב) — כי אמיתית ענין התורה (שניתנה בחודש סיון) היא (לא התורה כמו שהיא בבחי' קו פרטי, כי אם) מה שמיחדת בעצמותו ית', שלמעלה גם מקו האמצעי.

(משיחת ש"פ במדבר, מבה"ח סיון, תשל"ב)

(39) ראה דרמ"צ פ"ט, ב. המשך ר"ה תש"ו פכ"א.

(40) ראה תו"א י"ט, ב"ג.

(41) לשון אדה"ו בתניא פ"ד, ושם, שהיראה היא שרש לשס"ה ל"ת, וראה ד"ה להבין כו' בתחלת ספר התניא (להצ"צ בס' קיצורים והערות ע' מא).

(42) וע"ד שבת אהנאי לתמידין, ר"ח אהנאי למוספי שבת (ובחים צא, רע"א). וכן קדושת יו"כ פועלת גם בהתמידין ומוספין (דשבת) המשתייכים מצד עצמם לכל ימי השנה, שלכן כל עבודות יהו"כ אינן כשרות אלא ככהן גדול (יומא לב, סע"ב, וש"נ. וראה צפע"ג (להרגצובי) עה"ת ר"פ קרת).

. . . אזוי ווי די יערלעכע קאנווענשאָן קומט הייִיאָר פֿאַר אין די טעג פֿון ערב ראש־חודש און ראש־חודש סיון, איז כדאי אַרײַנצוטראַכטן זיך אין דער באַדייטונג פֿון ראש־חודש בכלל, און ראש־חודש סיון בפרט, אין באַצוג צו דער אידישער פֿרוי. אין געוויסע הינזיכטן האָט ראש חודש אַ ספעציעלע באַדייטונג פֿאַר פֿרויען נאָך מער ווי פֿאַר מענער, וואָס דערפֿאַר זײַנען פֿאַראַן ספעציעלע ראש חודש מנהגים פֿאַר פֿרויען אַליין.

ראש חודש סיון, דער טאָג ווען די אידן זײַנען געקומען צו באַרג סיני, דערמאנט און באַטאָנט אין אַ בולטין אופן די ספעציעלע גייסטיגע אײַגנשאַפטן פֿון אידישע פֿרויען, ווי אויך זײַער ספעציעלן זכות, אין צוזאַמענהאַנג מיט קבלת־התורה, און באלד דערנאָך אויך אין צוזאַמענהאַנג מיט דעם ערשטן נסיון נאָך מתן־תורה.

ווי חכמינו ז"ל אונטערשטרייכן, האָט דער אויבערשטער געהייסן משה רבנו ריידן וועגן קבלת התורה צוערשט מיט די פֿרויען און דערנאָך צו די מענער. דאָס האָט באַטאָנט, אַז פֿרויען האָבן אַ ספעציעלע פֿאַראַנטוואָרטלעכקייט פֿאַר דער אויפֿהאַלטונג פֿון תורה ומצוות, און דער דאָזיגער אחריות געפיל האָט זיך בולט אויסגעדריקט ביים ערשטן נסיון נאָך מתן תורה, ווען די פֿרויען זײַנען עם פולשטענדיג בײַגעשטאַנען און קאַטעגאָריש אָפּגעזאַגט יעדע שײכות מיט דעם, אפילו אומדירעקט דורך געבן עטוואָס פֿון זײַערע גאָלד צירונגען. דעריבער האָבן די פֿרויען זוכה געווען, אַז ראש חודש ברענגט זיי אַ ספעציעלן שכר אין דער וועלט און אַ ספעציעלן שכר אויך אין עולם הבא. ווי עס ווערט דערציילט אין פרקי דרבי אליעזר (פרק מ"ה). דאָגעגן, ווען עס האָט זיך שפּעטער געהאַנדעלט וועגן בויען דעם משכן, זײַנען די פֿרויען ווידער געווען די ערשטע צו געבן פֿון זײַערע טײַערסטע צירונגען פֿאַר דעם משכן.

אזוי אַרום, סײַ אין דעם געביט פֿון סור מרע — אָפּקערן זיך פֿון שלעכטס, און סײַ אין דעם געביט פֿון עשה טוב — טאָן גוטס, האָבן זיך אידישע פֿרויען אויסגעצײכנט מיט זײַער גרייטקייט און אָפּפּערוויליקייט, אזוי אויך אין אַלע צײַטן ווערט פֿון פֿרויען ערוואַרטעט אַז זיי זאָלן זײַן די ערשטע און ווײַז אַ מוסטער פֿאַר די מענער, וואָס דאָס מײַנט אויך, אַז דער אויבערשטער האָט זיי באַשאַנקען מיט ספעציעלע כוחות און אײַגנשאַפטן צו דערפילן די דאָזיגע ערוואַרטונגען.

די טרעפלעכע צײַט . . . וואָס איז פֿאַרבונדן מיט ראש חודש פֿון קבלת התורה, וועט דעריבער זיכער אַרויסרופן און פֿאַרשטאַרקן די פּאַסנדע שטימונג. וואָרום די גאַנצע תורה איז אײַנגעטיילט אין די צוויי דערמאנטע שטריכן: סור מרע און עשה טוב, וואָס דאָס איז אויך דער אינהאַלט פֿון די ערשטע פֿון די עשרת הדברות — אנכי און לא יהי' לך — וואָס אידן האָבן געהערט מפי הגבורה (דירעקט פֿון ג"ט) . . .

(ממכת' ימי הספירה התשכ"ט — להכינות ה"ד של אגודת נשי ובנות חב"ד)



ראש חודש סיון . . דעם טאָג זיינען אידען אָנגעקומען צום מדבר סיני, ויחן שם ישראל נגד ה' — באַרג סיני. דערציילען חכמינו זכרונם לברכה, אַז דער אָנקומען צום באַרג סיני איז געווען כאיש אחד בלב אחד (אַלע ווי איין מענטש מיט איין האַרץ) און אַז דאָס האָט השם יתברך אָנערקענט אַלס פּאַסענדע צוגרייטונג און באַווייזן אַז זיי דאַרף מען געבען די תורה.

די תורה איז אַ נצחית — אייביקע — גילטיג פאַר אַלע דורות און פאַר אַלע מקומות (ערטער). איז פאַרשטענדליך אַז אויך די צוגרייטונג און אופנים פון מתן התורה, זיינען אויך אייביקע.

שוין דער טאָג אַליין פון ראש חודש סיון, דאַרף דינען אַלס אַ לעהרע און אָנווייזונג פאַר אידען בכלל און ספּעציעל פאַר די וואָס קומען זיך דאַמאַלסט צוזאַמען מיטן צוועק צו פאַרשטאַרקען אמת'ע אידישקייט, צו ווידמען זיך — דורך אהבת ישראל פאַראיינציקט מיט אהבת התורה און אהבת השם — פאַר אחדות צווישען אַלע אידען, אחדות נגד ה', צו אויפנעמען תורת משה מסיני — תורת חיים, אַ תורה וועלכע גיט לעבען און ווייזט אָן ווי צו לעבן, אין די וואָכען־טעג, שבתים און ימים טובים.

און אַזוי ווי באַ דעם באַרג סיני איז דאָך קבלת התורה געווען מיט דעם סדר: כה תאמר לבית יעקב — צו די פרויען, און דערנאָך ותגיד לבני ישראל — צו די מענער,

אַזוי אויך איצטער אין דער צוגרייטונג צום אויפנעמען די תורה מיט באַנייטער לעבעדיקייט און התלהבות.

דאַרפען אידישע פרויען — מיט חב"ד לעבעדיקייט, וואַרימקייט און ליכטיקייט, ווי ערקלערט דורך רבותינו נשיאינו, פאַרווירקליכען דאָס אויבען געזאָגטע אין דער פולסטער מאָס . . .

(ממכ' ערב ר"ח סיון, חדש השלישי ביום הזה באו מדבר סיני, ה'תשי"ח)



. . . די תורה דערציילט אונז, אַז ראש־חודש סיון זיינען די אידן געקומען צום באַרג סיני און האָבן דאָן דערגרייכט די מדרגה פון אחדות (אייניקייט). ווי דאָס ווערט אָנגעדייטעט אין די ווערטער ויחן שם ישראל (לשון יחיד) — דאָס אידיש פאַלק האָט דאָרט גערוט — אַלע ווי איינער, פאַראייניגט און פאַראיינציגט דורך דעם געדאַנק פון מקבל צו זיין די תורה און מצוות.

ווי וויכטיג דער דאָזיגער מאַמענט איז געווען, איז קלאַר פון דעם מאמר חכמינו ז"ל, אַז די פאַראייניגונג פונם אידישן פאַלק איז געווען די סיבה פאַר מתן־תורה.

עס איז מערערע מאָל אונטערגעשטראַכן געוואָרן, אַז עס זיינען פאַראַן לעבנסוויכטיגע מאַמענטן פאַר כלל ישראל, ספּעציעל ענינים פון תורה און

אידישקייט, וואו די פרוי פארנעמט אַ גאַר וויכטיגען אָרט. איינער פון זיי איז דער ענין פון אחדות אין דער משפחה, וואָס באַ דער פרוי געפינען זיך די הויפט־שליסלען פון אחדות צווישן די עלטערן און קינדער, די עלטערן צווישן זיך, און די קינדער צווישן זיך. אויף דעם דאָזיגען געביט, ווי מ'זעט באַשיינפערלעך, האָט די פרוי און מוטער צו זאָגן גאַר אַ סך, און אין די מייסטע פּאַלן נאָך מערער ווי דער מאַן און פּאַטער. דאָס איז איינער פון די טעמים פאַרוואָס די פרוי ווערט אָנגערופן „עקרת הבית“.

עס איז אויך קלאַר, אַז דער ענין פון אחדות באַ אידן אין אַ ברייטערן פאַרנעם — אחדות פון איין משפחה מיט אַ צווייטער, און אחדות פון גאַנצן פּאַלק ישראל בכלל — איז אָפהענגיק פון דער אחדות אין דער משפחה. וואו עס פעלט חלילה אחדות אין אַ משפחה, איז דאָך ניט צו ערוואַרטן אחדות צווישן דער משפחה און אַ צווייטער.

אַבער אפילו ווען די אחדות אין דער משפחה איז אויפן בעסטן אופן, בלייבט נאָך אַלץ די פּראַבלעם פון אחדות צווישן אידן בכלל, וואָס דער יסוד פון אמת'ע אידישע אחדות איז, ווי אויבן באַמערקט, תורה און מצוות.

אויב אין אַלע צייטן איז געווען גאַר ניט לייכט צו דערגרייכן אחדות, איז די דאָזיגע פּראַבלעם פיל מער קאָמפּלעצירט געוואָרן אין די היינטיגע צייטן פון „פּרייהייט“ אין די „פּרייע“ לענדער, וואו מענטשן זיינען ניט באַשרענקט ווי אַמאָל אין באַצוג צו זייער וואוינאָרט, באַשעפטיקונג, דער־ציאָנגס־אַנשטאַלטן, מיינונגען, השקפות, אא"וו.

אַט די אַלע פאַרשידנאַרטיקייטן און צעשפּליטערונגען — געאָגראַפישע, סאָציאַלע, קולטורעלע, אד"ג — זיינען די „ביי־פּראָדוקטן“ פון דער היינטי־צייטיגער „פּרייהייט“. די ניי־געשאַפענע אומשטענדן האָבן געשאַפן נייע פּראַבלעמען און שוועריקייטן, וועלכע מוזן אָבער באַטראַכט ווערן אַלס אַרויס־פּאָדערונגען. מיט אַ פּאַסנדן צוגאַנג און פעסטן ווילן קענען זיי געלייזט ווערן...

(ממכ' ימי הספירה, ה'תשכ"ח)



... תורה מסיני הויבט זיך אָן מיט די עשרת הדברות, וואָס די ערשטע צוויי דיברות: אנכי (כולל אַלע מצוות־עשה) און לא יהי' לך (כולל אַלע מצוות לא־תעשה) זיינען דער יסוד פון אחדות השם. די הקדמה צו מתן־תורה איז געווען די אחדות פון אידישן פּאַלק (ויחן שם ישראל — כאיש אחד בלב אחד). דער ענין פון מתן־תורה איז אַראַפּצוברענגען אחדות השם אין וועלט, דורך דעם וואָס אידן — גוי אחד באַרץ — זיינען מקיים די תרי"ג מצוות פון תורה אחת.

לכאורה איז ניט פאַרשטאַנדיג: ווי קען זאָגן אחדות דערגרייכט ווערן, נעמענדיג אין אַכט, אַז דער אויבערשטער האָט באַשאַפן די מענטשן מיט



פארשידנארטיקע מיינונגען (אין דיעותיהם שוות), אין אַ וועלט וואָס איז אויך פונקט אזוי פארשידנארטיק אין קליאַמט און נאַטירלעכע אייגנשאַפטן? ווי קען אַ גאַנץ פּאַלק דערגרייכן אַ פּולשטענדיגע אַחדות צווישן זיך, און אַרייַן ברענגען אַחדות אין אַזאַ וועלט?

די דערקלערונג דערפון איז, ווי עס שטייט אין פסוק: ויתיצבו בתחתית ההר — אַז אַלע ששים רבוא אידן „האַבן זיך געשטעלט אונטערן באַרג“, דאָס הייסט, אַז זיי האָבן זיך פּולשטענדיג אונטערגעוואָרפן צו תורה מסיני אין אַן אופן אַז אַלע אַנדערע ענינים אין וועלט וואַלטן פונקט ווי ניט עקזיסטירט, ווייל זיי זיינען אינגאַנצן בטל געוואָרן אין דעם קבלת־עול, צוזאַמען מיט דער גרויסער שמחה, פון קבלת התורה, און וויבאַלד אַז דער „הר“ איז באַ אַלעמען גלייך, און אַלע זיינען דורכגעדרונגען מיט דעם זעלבן געפיל פון ביטול און שמחה, האָט דאָס אַרייַנגעבראַכט אַן אמת'ע אַחדות אין אַלע ששים רבוא אידן און אזוי אַרום אויך אַחדות פון השם אחד אין וועלט דורך תורה אחת.

דאָס זעלבע איז אין דער אידישער משפחה. כאַטש יעדער מיטגליד פון דער משפחה איז אַן אינהייט פאַר זיך, מיט אַ באַזונדערע אויפגאַבע אין לעבן וכו', איז אָבער ווען אַלע מיטגלידער פון דער משפחה נעמען אויף די תורה אחת פון השם אחד אין אַן אופן אַז — תורה און מצוות איז דער עיקר, און אַלע אַנדערע זאַכן זיינען נאָר אַ בייזאַך צום עיקר און האָבן אַ ווערט נאָר דאָן ווען זיי האָבן אַ שייכות צום עיקר — דאָן איז פאַראַן אמת'ע אַחדות אין דער משפחה.

אין אַט דער דאָזיגער אַחדות פון דער משפחה — וואָס אידישע משפחות זיינען דאָך די באַשטאַנדטיילן פונם אידישן פאַלק, און במילא דער יסוד פון אַחדות פון כלל ישראל — האָט די אידישע פרוי און טאָכטער אַ גאָר וויכטיגע ראַלע, אַלס עקרת הבית, ווי דאָס איז שוין אונטערגעשטראַכן געוואָרן באַ פריערדיגע געלעגנהייטן.

פאַרשטייט זיך, אַז די דערמאנטע אַחדות מוז זיין אַ תמידית'דיגע, אַן הפסקות; דאָס הייסט, אַז זי דאַרף קומען צום אויסדרוק ניט נאָר אין געוויסע טעג פון יאָר, אָדער אין געוויסע שעות פון טאָג, נאָר אין אַלע טעג פון יאָר און אין אַלע שעות פון טאָג. דאָס הייסט, אַז די אידישע היים דאַרף זיין אינגאַנצן איינגעשטעלט אויף די יסודות פון תורה און מצוות, און אזוי דורכגעדרונגען מיט דעם גייסט פון קבלת עול און שמחה של מצוה, אַז דאָס זאָל זיך מערקן אויך אין דער הנהגה מחוץ פון דער היים, אין גאַס און אין דער גאַנצער סביבה אַרום.

אין דעם ליגט דער אינהאַלט פון דער „עכט־אייגנארטיקייט“ און אייני־קייט פון דער אידישער משפחה און פון אידישן משפחה לעבן . . .

עס איז צו האַפן, אַז די דאָזיגע נקודה וועט אַרויסגעבראַכט ווערן . . . מיט דער געהעריגער קלאַרקייט און שטאַרקייט, און מיט דער כוונה און

תכלית דערפון — איר פארווירקלעכונג אין טאָג־טעגלעכן לעבן, אין איינקלאַנג מיט דעם פונדאמענטאַלן פרינציפ פון חכמינו ז"ל: מעשה הוא העיקר.

(ממכ' ל"ג בעומר, ה'תשל"א)



. . . ומענין יום זה בו התחיל משה להתעסק עמהם (עם בניי) בענין קבלת התורה, אמר להו ואתם תהיו לי ממלכת כהנים —

וי"ל אשר פירש בזה כל שלש מעלות הטובות (כתרים) שנתנו לאומה זו בתחלת נתינת התורה: תהיו לי — שתהיו פנוין לי ועוסקים בתורה ולא תהיו עוסקין בדברים אחרים, ממלכת — מלכין קטירי כלילא, כהנים — כהנין משמשיין,

ובפרט בעת נתינת התורה — הי' כאו"א מבני פנוי לה' ועוסק אך בתורה, כתרים בראשו וראוי לאכול בקדשים.

וההתחלה הייתה — חשק משה ועלה אל האלקים, ובאתערותא דלתתא אתערותא דלעילא, אשר תיכף ויקרא אליו ה' גו' ואתם תהיו לי ממלכת כהנים.

ויהי רצון אשר בימי סגולה אלה בחי' משרע"ה שישנה בכל נפש ונפש מבית ישראל תתעסק עמהם, עם כל כחות נפשו, בענין קבלת התורה, והם לא ימתינו לעצה ויאמרו למקטון ועד גדול כל אשר דבר ה' נעשה,

בו התחיל . . . התורה: שו"ע רבנו הזקן חאו"ח סו"ס הצד.

אמר להו . . . כהנים: שבת פו, ב.

כל שלש: ובוה מתורץ מה שלא הובא בש"ס אלא „ואתם גו' כהנים“ — אמע הדברים שאמר לבניי.

שלש . . . התורה: פיה"מ אבות פי"ד מי"ג (כן הוא בחלוקת המשניות בסידור אדה"ז). — ראה המשך תער"ב בתחלתו שלש אלה הם בגי' קוין ודנ"ה קדוש אתה (המשך תרס"ו) שהם כתרים דכל סדר ההשתל. — במשנה מסיים: וכתר שם טוב. וי"ל שזהו וגוי קדוש, וכפי' המכילתא: שנאמר ומי כעמך ישראל גו' — שזהו שבחן של ישראל (ברכות ו, א), ולא הובא בש"ס שבת, כמו שלא נכנס במנין במשנה אבות. ורמזו אדה"ז בהוספת תיבת „וגו'“ אף שאינה בש"ס. ואכמ"ל.

שתהיו . . . אחרים: פי' המכילתא על „והייתם לי“ שבפסוק שלפני זה.

מלכין . . . כהנין: תרגום יונתן כאן.

כתרים בראשו: שבת פח, א. ובסדר אלי' זוטא פי"ד מסיים: שנאמר ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש.

וראוי לאכול בקדשים: מכילתא.

וההתחלה הייתה: זח"ב עט, ב. אוה"ח כאן (ומדרשות חלוקות על מכילתא

דרשב"י).

בחי' . . . ישראל: ראה תניא פמ"ב.

והם לא . . . נעשה: רמב"ן יתרו יט, ז.

ומזה — לקיום מצות הגבלת ומצות פרישה ויהיו נכונים לבתינת התורה . . .

(ממכ' ב' סיון ה'תשכ"ה)

מצות . . התורה : שו"ע אדה"ו שם.



. . . אזוי ווי אַלץ איז בהשגחה פרטית, איז אויך פון ספעציעלער באדייטונג וואָס דער דאָזיגער בריוו ווערט געשריבן אין דעם צווייטן טאָג פון חודש סיון. דער אַלטער רבי, בעל התניא והשלחן-ערוך, דערמאנט אונז אין זיין שו"ע (או"ח, סוף ס' תצ"ד), אַז אין דעם טאָג האָט דער אויבערשטער געזאָגט צו די אידן, דורך משה רבינו: ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו' — „איר וועט זיין פאַר מיר אַ קעניגטום פון כהנים (און אַ הייליג פּאָלק)“. דאָס מיינט, אַז כאָטש אידן ווערן איינגעטיילט אין כהנים, לויים און ישראלים, וואָס דאָס איז נוגע אין געוויסע דינים און מצוות וכו', איז אָבער בכלל דער גאַנצער אידישער פּאָלק אין אַ מדריגה פון כהנים, וואָס יעדער איד האָט אַ פליכט און זכות צו פאַרשפּרייטן קדושה, תורה און מצוות, אין זיין סביבה.

פאַרשטייט זיך, אַז די צוגרייטונג צו דערגרייכן די מדריגה פון ממלכת כהנים וגוי קדוש מוז זיך אָנהויבן פון דער פּריסטער יוגנד, און דאָס ברענגט אונז צו דער וויכטיקייט פון חינוך על טהרת הקדש . . .

(ממכתב ב' סיון ה'תשכ"ט)



ב"ה. יום השלישי, ה' סיון, ה'תשכ"ז

... ובעמדנו בימי סגולה אלה, אשר התחלתם —

ביום ראש חודש, בו באו מדבר סיני ויחן שם ישראל כאיש אחד בלב אחד,

ותיכף למחרתו נאמר לבית יעקב (אלו הנשים) והוגד לבני ישראל

יום השלישי : ראה שבת (פח, א) : אוריאן תליתיאי כו'. ובר"ג גאון שם. זח"ג

רמו, א.

בו באו : שבת (פו, ב) וראה תו"א ר"פ יתרו.

כאיש . . אחד : פרש"י יתרו (יט, ב) ממכילתא שם,

(אלו . . האנשים) : שם (יט, ג).

(אלה האנשים): אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים וגו' ועתה גו' ושמרתם את בריתי (על שמירת התורה) והייתם לי סגולה מכל העמים גו' ממלכת כהנים וגוי קדוש —

וסיום וחותם ימי הכנה אלה בחמשה בחודש בו

אמרו ישראל, כולם פה אחד, כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע —

ואמרו חז"ל שבשעה זו שמח בהן הקב"ה ונתן להם תורתו וברכם בשלום,

יהי רצון אשר כל האמור לעיל — כן יהי לנו,

ומתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף תקויים בכאור"א הברכה — בנוסח הידוע —

קבלת התורה בשמחה ובפנימיות

ואין כל אומה ולשון שולטת בהן וכמו שנאמר: ייטב להם ולבניהם עד עולם...

למצרים: להעיר משו"ע אה"ע ס"ד סי' ושי"ג אבל גם להרמב"ם וכו' דאין דין מצרי לאחרי שבא סתריב ובלבל כו' — ולהעיר מסי' הלבוש (שם, שם): דודאי מיעוטם נשארו במקומותם והוה ל"י קבוץ וכו' — היינו רק בדפריש (כפשוטו, או ע"י גיור — מדאינו מחלק בשו"ע בין הגר בארמ"צ או במק"א. ועיין רמב"ם הל' אסו"ב ספי"ב "הפורש מהן להתגיר". ראה רש"י יבמות טו, סע"ב דל"י הש"ס דקביעי — מסייעו נגד התוס' שם.) וי"ל דבנדוד גם להתוס' כן הוא. כיון שנאסר בתור מצרי (ובפרט ד(מעשה) המדינה ותושבי — צירפם הכתוב לגנאי). ובוה בטלה קושיית ערה"ש שם סק"כ.) ועפ"י מובן הא דגם הרמב"ם אוסר הישיבה בארמ"צ גם בזמנה"ו, אף שטעם האיסור הוא שלא נלמוד ממעשיהם (סתמ"צ מל"ת מו). ובפרט להרמב"ם בהל' מלכים (פ"ה הח"ח) ששינה וכתב "שמעשי מקולקלין" באם היא "בידי עכו"ם" אינו אומה שתהי', דמזה מוכח דס"ל דהאיסור מצד הארץ (ראה מני"ח מצוה תק). וי"ל שזהו ע"ד יש מעינות שמגדלין שטופין כו' (במדב"ר פ"ג, כב). ורק כבוש רבים נעשה "כארץ ישראל" משנה זה. ולכן התיר (שם) רק בכבוש "מלך ישראל ע"פ ב"ד". אלא שעפ"י צע"ק דברי הגמ"י שם, ועוד. וי"ל ע"פ ברכ"י ובספרים שצויינו באוצר הפוסקים (שם). ועיין פע"ח ש"ח פ"ג. סי' הלקוטים ר"פ תצא ועוד. ואכ"מ.

ואשא . . נשרים: משפורים היו ולשעה קלה נקבצו כולם; לאח"כ באו למחוז חפצם לפי שעה (רש"י שמות יט, ד. יב, לו. ממכילתא שם). על שמירת התורה: פרש"י יתרו (יט, ה). כולם פה אחד: פדר"א פמ"א.

ואמרו חז"ל: דרך ארץ זוטא ר"פ השלום.

בנוסח הידוע: הובא כ"כ פעמים במכתבי כ"ק מו"ח אדמו"ר.

בשמחה ובפנימיות: להעיר משבת קל, א. דברים ה, ד. פסחים סח, ב. פס"ד בשו"ע (אדה"ז סתצ"ד סי"ח): ולשמח בו כו' אינו דומה לשאר יו"ט ושבתות.

ואין כל אומה ולשון שולטת בהן: להעיר מע"ז (ב, ב) שהחזיר ה' התורה על "כל אומה ולשון" ולא קיבלוה.

ואין . . . עולם: ע"ז ה' סע"א. וראה הל' תשובה להרמב"ם (פ"ט, ה"ב): דמפני זה נתאו כל ישראל לימות המשיח כדי שינוחו ממלכות כו' לעסוק בתומ"צ כהגון כו' וירבו בחכמה כו'. ועיי"ג שם סוף הל' מלכים.

ב"ה, ערב ריש ירחא תליתאי, ה'תשכ"ג

. . . מחגיגת סיום של סדר מועד ושל מסכת יבמות, הנערכת ביום א' ג' סיון הבע"ל, ימי הגבלה,

ובודאי, בסגנון הידוע, מתכיפין התחלה (דסדר ומסכת שלאחרי זה) להשלמה.

ויישר חילא דכת"ר לאורייתא, שגדול ענין תלמוד תורה בכלל, ועאכו"כ ת"ת דרבים, ובפרט — לימוד הגמרא.

וביחוד ע"פ השמועה אשר מערב בהלימוד דברי התעוררות ויראת ה', כציווי חז"ל אי יראת ה' היא אוצרו הן וכו',

אשר ע"פ ביאור רבנו הזקן בעל התניא והשולחן ערוך — אשר השנה שנת המאה וחמשים להסתלקות הלולא שלו — הם עניני פנימיות התורה,

שכדברי מרע"ה רעיא מהימנא, לית תמן לא קשיא כו' ולא מחלוקת וכו', ואדרבה עי"ז (כסיום המסכת) מרבים שלום בעולם, וביחוד — ת"ח.

— ועפי"ז יש לבאר מה שת"ח אין אור של גיהנם שולטת בהן, כי אור של גיהנם אפשר להבראות ונברא רק ביום השני, שבו נבראת מחלוקת, משא"כ — בשלום ובריבוי השלום —

ולא עוד אלא שע"פ סיום דברי רעיא מהימנא שם — ישראל יפקון ב'י' (בלימוד דאילנא דחיי) מן גלותא ברחמים, קיום היעוד, דבתולת ישראל נשאת לקוב"ה, כי העוה"ז אירוסין היו אבל לימות המשיח יהיו נשואין.

ירחא תליתאי: שבת פה, א.

של . . . ושל: ע"פ מו"ק כו, א.

סדר מועד . . . יבמות: ראה חירושי הש"ס להצ"צ (ריש יבמות) ער"ז שהתחלת

שני הנ"ל היא י"ה.

ובפרט — לימוד הגמרא: שהוא דוקא המביא לידי מעשה, ומטעם זה דוקא שקולה ת"ת כנגד כל המצות (הל' ת"ת לאדמו"ר הזקן פ"ד ס"ג). ובפרט בלימוד רבים (עיין ב"מ ספ"ב: ונראה — אני ואחייכם שונאיכם ומנדיכם — בשמתחם — דבעלי גמרא).

כציווי חז"ל: שבת לא, סע"א.

ע"פ ביאור: לקו"ת ויקרא ו, א.

שכדברי מרע"ה: זח"ג קדה, ב.

מרבים שלום: ראה סנה' (צט, ב) כל העוסק בתורה לשמה כו' שלום כו'

שלום, ובשלי"ה מס' שבועות (קפג, ע"ב).

אין אור: סיום סדר מועד (תגיגה בסופה).

ביום השני: פסחים (נד, א): משא"כ חללה דגיהנם דקדם, ולכן אפשר שימצאו בו ת"ח (ועיין תקו"ז תל"ב בסופו). וראה ג"כ ברכות (טו, ב) מצננין לו, ואכ"מ.

נבראת מחלוקת: ב"ר פ"ד ו, ור"י ור"ח (שם) פליגי רק מאי טעמא דאין כתיב כי טוב, אבל לא בגופא דעובדי.

העוה"ז אירוסין כו': שמו"ר ספס"ו, ונשאת ביום הרביעי דוקא — עיין ז"ח

שה"ש (סט, רע"ג).

והרי זה גם ענין ימים אלה — הגבלה והכנה (ליום חתונתו זה) מתן תורה, אשר הסיום ותכלית השלימות בזה יהי' בימות המשיח, בתורתו של משיח, כי אז יופיע ה' עוד עליהם לבאר להם סוד טעמי' ומסתר צפונותי'. ויהי רצון אשר יתוספו ספסלי בני מדרשא בלימוד הנגלה והפנימית גם יחד, וזכות הרבים תלוי בו וזכות הרבים מסייעתו...  


---

תורתו של משיח: עיין קה"ר ספי"א עה"פ כי אם שנים.  
 יופיע ה' עוד כו': רש"י לשה"ש (א, ב).



... ויהי רצון אשר בקרוב יחזור לאיתנו כפשוטו ולאיתנו כמשמעו כמבואר בד"ה משכיל לאיתן לרבנו הזקן (נדפס בקונטרס לימוד החסידות) והרי נמצאים אנו בימים הקרובים לקבלת התורה, המביאה רפואה לעולם בכלל ובפרט לבני ישראל מקבלי התורה, וכמסופר במכילתא שלומן קבלת התורה היו כל ישראל בריאים ושלמים. וע"פ הידוע שקבלת התורה — בפרטיות הימים — הרי הוא בכל יום, וכלשון נותן התורה לשון הוה. מובן שבכ"י צריך להיות האיש הישראלי בריא ושלם. ובלשון הרמב"ם: היות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא...  


---

ובודאי למותר לעוררו... לקבוע עתים בלימוד פנימיות התורה שבדורנו נתגלתה בתורת החסידות, והרי ע"י כל הוספה בתורה ומצוות, ועאכ"כ הוספה בפנימיות התורה שנקראת בזהר הק' נשמתא דאורייתא, נתוסף גם פי כמה כברכות השי"ת בהמצטרך בחיי הגוף ובחיי הנשמה.

(ממכ' כ"ה אייר, תשי"ח)



א. נוסף על הענינים שבחג השבועות המתבטאים בשמות החג (א) חג השבועות י' — ע"ש «בעה שבועות תספר לך»<sup>2</sup>; יום הביכורים<sup>3</sup> — ע"ש שתי הלחם<sup>4</sup> והם התירו הבאת הביכורים<sup>5</sup>; חג הקציר<sup>6</sup> — לפי שאז זמן קציר חטים] ישנם עוד ענינים בחג השבועות:

---

- (1) ראה טו, י.
- (2) שם, ט.
- (3) פנחס כח, כו.
- (4) פרש"י שם.
- (5) ביכורים פ"א מ"ג. פרש"י משפטים כג, טו.
- (6) משפטים שם.

(א) זמן מתן תורתנו (דהרי בוא"ו בסיון ניתנה תורה, דהלכה כרבנן ?) ;  
 (ב) בעצרת מת דוד \* ; (ג) ביום א' דחג השבועות נסתלק הבעש"ט \*.

ומכיון ש"כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל ניתן למשה מסיני" \* ,  
 הרי מובן, שגם ענין ההילולא של דוד המלך והבעש"ט אף שאירעו זמן רב  
 לאחרי היום דמ"ת יש להם שייכות מיוחדת ליום דמ"ת — מכיון שביום מ"ת  
 "ניתנו" גם ענינים אלו.

וכמו שמ"ת היא עבור כאו"א מישראל עד סוף כל הדורות, כ"ה גם  
 בנוגע להילולא של דוד המלך והבעש"ט, מכיון שהם נשיאי ישראל של כל  
 הדורות

— שהרי דוד הוא נעים ומירות (של כל) ישראל, וכ"ה בנוגע להבעש"ט,  
 אשר "לכשיפוצו מעינותיך (מעניות הבעש"ט) חוצה" יהי "אתי מר" דא מלכא  
 משיחא — והרי ביאת המשיח היא לכאו"א מישראל.

הרי עניניהם ובמיוחד ענין ההילולא שלהם, שייכים לכל אחד ואחד  
 מישראל, במשך כל הדורות.

ונוסף לזה: מכיון ש"דוד מלך ישראל חי וקיים", הרי כל עניניו, ובפרט  
 העלי' שלו שנעשתה בעת הסתלקותו \*\*, הם חיים וקיימים גם עכשיו, ועד"ו  
 הוא בנוגע להילולא של הבעש"ט.

ב. מכיון שכל הענינים שבעולם, ועאכו"כ — ענינים השייכים לבנ"י  
 [והרי ג' ענינים הנ"ל שייכים הם לכאו"א מישראל עד סוף כל הדורות (כנ"ל  
 סעיף א)], הם בהשגחה פרטית, הרי מזה שג' ענינים אלו היו בחג השבועות,  
 מוכח שהם שייכים זה לזה \*\* (וגם לענינו של החג \*\*).

ושייכות זו מתבטאת גם בזה שהשיעורים של חומש תהלים תניא  
 (שיעורים אלו הם דבר השהו לכל נפש), השייכים לג' הנ"ל

[חומש — למתן תורה; תהלים — לדוד המלך; תניא — להבעש"ט  
 (כי תניא הוא תורה שבכתב של חסידות חב"ד המבארת את תורת הבעש"ט \*\*)]

(7) שו"ע אדמו"ר הזקן סי' תצד ס"א.

(8) ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ג — הובא בתור"ה עצרת, חגיגה יז, א. רות רבה  
 פ"ג, ב: בעצרת שחל להיות בשבת.

(9) כמאמר רבינו הזקן נ"ע (בענין הסתלקות הבעש"ט): "ביום הרביעי נטלו  
 (בטי"ת) המאורות", שכוונתו ליום הראשון דחג השבועות דשנת תק"ך שחל ביום הרביעי  
 (יום השני דשבועות אי"א להיות חל ביום הרביעי), וראה לקרי"ד ח"א לב, א. מב, א.

(10) נסמן בלקו"ש ח"ד ע' 1088 הערה 11.

(11) ראה אגה"ק סי' זך וביאורו, סידור שער הל"ג בעומר, ועוד.

(12) ע"ד השייכות של ג' ענינים אלו — ראה לעיל ע' 21 ואילך. לקו"ש ח"ח ע' 35 ואילך. ועוד.

(13) ראה ירושלמי ר"ה פ"ד סה"ח (בנוגע למ"ת. ומה מובן שכ"ה גם בנוגע  
 להילולא של דוד המלך והבעש"ט — שהרי ג' ענינים אלו שייכים זה לזה, כמבואר  
 בארוכה במקומות שבהערה הקודמת).

(14) וכמרומו בהסכמתו של רי"ל הכהן לתניא במ"ש "וכעת ישמח ישראל

מרומזים בתיבה אחת<sup>15</sup> — תיבת „חתת“ (שבפסוק<sup>16</sup> ויהי חתת אלקים על הערים<sup>17</sup>) ר"ת חומש תהלים תניא\*.

ג. השייכות שביניהם נראית גם בענין משותף שבכולם, ז.א. במשה (שהוא קבל תורה מסיני ומסרה וכו'), בדוד ובהבעש"ט.

מסופר במדרש<sup>18</sup> שהקב"ה בוחן הצדיקים אם ראויים הם להיות רועי ישראל, ע"י מרעה צאן „בדק לדוד בצאן כו' הי' כו' מוציא הקטנים לרעות כדי שירעו עשב הרך ואח"כ מוציא הזקנים וכו' אמר הקב"ה מי שיודע לרעות

---

בהגלות דברי קדשו, שכונתו ב„ישראל“ הוא (גם) להבעש"ט (ליקוטי ביאורים ללקו"א ח"א ס"ע טטו ואילך).

15 והרי כל הענינים שבאותה התיבה שייכים זל"ז (לקו"ש חלק ג' ע' 782).

16 וישלח לה, ה.

17 ראה קיצורים והערות (לתניא) ע' קכו.

18 שמו"ר פ"ב, ב.

---

(\* הערת המו"ל: מועתק בזה קטע ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א (מיום וא"י אלו, תשי"ז)

בחשיבות שיעורי חת"ת:

אין ענטפער אויף זיין בריעף אין וועלכען דו בעסטסט אַ הסברה אין דער חשיבות פון זאָגן תניא יעדער טאָג, כאַטש דו פאַרשטייט די חשיבות פון די שיעורים פון חומש און תהלים.

דער ענטפער אויף דעם, אויף וויפיעל עס לאָזט זיך איבערגעבן בכתב איז: זיכער ווייסטו אַז עס איז פאַראַן נגלה דתורה ונסתר דתורה וועלכע ווערט אויך אָנגערופן פנימיות דתורה, און בלשון הזהר הק' ווערן זיי אָנגערופן גופא דאורייתא ונשמתא דאורייתא, און אַזוי ביי יעדער מענטש און בפרט באַ אידן איז אפי' אין זיין נשמה עצמה פראַן דער חלק הנגלה אירער און דער חלק הנסתר אירער, וועלכע ווערן אָנגערופן גוף הנשמה ונשמה של נשמה.

אַ ביסל דייטליכער זעט מען דאָס פון דעם וואָס די זאָכן וועלכע רירן עס אָן טיף און נאָך טיפער רעט מען אין דעם מיט אַ באַזונדער פייער היצקייט, ניט ווי ער רעט וועגן אַ זאָך וואָס ער טוט נאָר פון יוצא וועגן, כאַטש ער רעט וועגן דעם אויך מיט אַ לעבעדיקייט, אָבער עס איז ניט מער ווי פון יוצא וועגן.

און היות מ'ויל דאָך די ברכות פון השי"ת אין די טאָג טעגליכע ענינים פון דעם מענטשן, און בכדי צו באַקומען די ברכות זיינע, האָט דאָך די תורה הק' געזאָגט אַם בחוקותי תלכו, ופירש"י אַז דאָס איז געמיינט דעם לימוד התורה, און די ברכות וויל מען דאָך אַז די זאָלן זיין דורך און דורך, פילע און גאַנצע, דעריבער מוז מען אויך — לפחות אַ „מינימום“ לערנען פון תורה סיי בנגלה דתורה און סיי בנסתר דתורה פנימית דתורה, און וויבאַלד עס רעט זיך וועגן אַ מינימום, האָט מען דאָס קובע געווען אין דעם חלק פון נגלה דתורה און אין חלק פון פנימיות דתורה, וועלכע מען קען לערנען אפילו אַלס אָנפאַנגער פון לערנען, וואָס אין נגלה דתורה איז דאָס חומש און אין פנימיות דתורה איז דאָס תניא.

זעלבסט פאַרשטענדליך, אַזוי ווי אין חומש איז ניט גלייך ווי עס לערנט עס אַ קינד אָנפאַנגער, אָדער ווי עס לערנט עס אַ גאון גדול, וואָס חומש קען מען לערנען גאָר כפשוטו, און טיפער און טיפער, אַזוי אויך אין לימוד התניא . . .



צאן איש לפי כחו יבוא וירעה בעמי הה"ד<sup>19</sup>. מאחר עלות הביאו לרעות ביעקב עמו. ואף משה לא בחנו הקב"ה אלא בצאן. אמרו רבותינו כשהי' משה רועה צאנו של יתרו במדבר ברח ממנו גדי ורץ אחריו עד שהגיעו כו' הרכיבו על כתיפו והי' מהלך. אמר הקב"ה כו' אתה תרעה צאני ישראל"

ועד"ז הי' בהבעש"ט, כידוע שקודם התגלותו הי' עוזר למלמד תינוקות. הי' מוציאם ומביאם לה"חדר", הי' אומר עמהם איש"ר וכו'.

ולכאורה אי"ז מובן: יתרו חותן משה חכם גדול הי', מגדולי שרי פרעה, ובודאי הבין גדול חכמת משה, ובפרט שנתגדל משה בבית פרעה, והי' מהחשובים שם, ובבואו ליתרו הי' יותר מבן ארבעים שנה<sup>20</sup> וכו', א"כ למה עשאו יתרו רועה צאן, ובאופן הכי פשוט שהי' בעצמו צריך לדאוג שלא יהיו רעבים וצמאים, ועד ל"הרכיבו על כתיפו" וכו'?

ועד"ז בנוגע לדוד: ישי אביו הי' בא באנשים שדרש באוכלסא שמברכים ברוך חכם הרזים<sup>21</sup>, ובודאי ידע גדולת דוד ואפילו בהיותו נער דהרי "בוצין בוצין מקטפי' ידיע"<sup>22</sup>, ולמה עשאו לרועה צאן, וב"עלות" בקטנים ביותר?

וכן בהנוגע להבעש"ט: גם קודם התגלותו הי' יכול לעסוק כל זמנו בענינים נעלים יותר<sup>23</sup>, ולמה התעסק עם תנוקות (שמנע אותו מההתעסקות בענינים נעלים, דהרי ענין של "פנימי" הוא שמה שהוא עושה ליגט ער אין דעם אינגאנצן<sup>24</sup>, ובפרט כשהמדובר אודות חנוך ילדים<sup>25</sup>, כי ילדים מרגישים ביותר אם עוסקים עמהם באמת, או שבעת מעשה טרודים בענין אחר). ועם קטנים (קודם בר מצוה) הפטורים ממצות ומעניית איש"ר וכו'?

אעפ"כ כהנ"ל התעסקו בענינים הנ"ל — ורק עי"ז ולאח"ז אמר הקב"ה אתה תרעה כו' — נעשו רועי ישראל<sup>26</sup>.

ד. ההוראה מכ"ז: מקום לטעון שאין הוא שייך להתעסק עם קטנים — למד הרבה שנים נגלה דתורה ופנימיות התורה, וראוי להיות ראש ישיבה ולומר שיעור עמוק ולהעמיד תלמידים הרבה וכו' — ובמילא אינו לפי כבודו ולפי מעמדו ומצבו להתעסק עם קטנים.

ע"ז באה ההוראה שגם הבעש"ט קודם התגלותו, אף שהי' אז גם גדול בתורה ובמעשים, עסק עם קטנים ביותר, והי' עוזר למלמד (אף שלא הגיע

(19) תהלים עח, סט.

(20) ראה ספרי ס"פ ברכה (ולכאורה זהו סותר כל הדעות בזה שהובאו בסה"ד.

וש"ג).

(21) ברכות נח, א.

(22) ברכות מה, א.

(23) ראה קונטרס ח"י אלול תש"ג ע' 19 (ס' השיחות תש"ג ע' 152).

(24) ראה תורת שלום ע' 39 ואילך.

(25) ראה ה' ת"ת לאדמו"ר הזקן פ"א הי"א"י"ב.

(26) ולכן יתרו וישי עשאום לרועי צאן — לגלות ה"בכח" שבהם לפועל, או

ע"ד ניבא ולא ידע מה ניבא, ע"ד וישלחו מעמק (וישב לו, יד) מעצה עמוקה (פרש"י שם).

כלל למעלת הבעש"ט). ועד"ז דוד שהי' מלך ישראל, והוא הרגל הרביעי של המרכבה<sup>27</sup>, ומי"מ עסק גם עם צאן<sup>28</sup> — ״ורחמיו על כל מעשיו״ וכו'. וכן משה רבנו, שקבל תורה מסיני, הי' רועה צאן כפשוטו — אפילו צאן יתרו (קודם שנתגייר).

ולכן כל הרוצים לילך בעקבות משה רבנו, דוד המלך והבעש"ט (ומיהו זה שאינו רועה ח"ו בזה) עליהם להתנהג כנ"ל, כבודם במקומו מונח ולהתעסק עם ילדי ישראל, גם עם הקטנים ביותר. ואדרבה: דוקא עי"ז מגיעים לגדלות האמיתי — בדוגמת משה רבנו דוד המלך והבעש"ט, שדוקא ע"י עבודתם בעינים הנ"ל (צאן וחנוך תנוקות) נעשו רועי ישראל.

והרי כן הוא גם בנוגע להקב"ה דגדול ה' (הוא ע"י) בעיר אלקינו<sup>29</sup>, עוה"ז התחתון, כמור"כ דוקא ע"י עינים פשוטים לכאורה, נעשה הגדלות האמיתי, עד שזוכים לבית גדול — מקום שמגדלין בו תורה כו' מקום שמגדלים בו תפלה<sup>30</sup>, ביהמ"ק השלישי שיבנה בקרוב ממש<sup>30</sup>.

\* \* \*

ה. איתא במדרש<sup>31</sup>: שהלך הקב"ה מהלך ת"ק שנה לקנות לו שם, וקאי על מ"ת<sup>32</sup>, שהתורה היא שמותיו של הקב"ה<sup>33</sup>.

ומכיון שהאתעדל"ת צ"ל מעין האתעדל"ע, גם ההכנה למתן תורה מצד המטה ענינה בהליכה ועד — הליכה כפשוטה.

וע"כ מובן, שה"תהלוכה" (מה שהולכים בג' רגלים להבתי כנסיות לשמח יהודים בשמחת יו"ט וכו'), שייכת במיוחד לחג השבועות<sup>34</sup>.

\* \* \*

(27) זח"א רמח, ב. ח"ג רסב, ב. ובכ"מ.

(28) ולהעיר מהנאמר ברבי — ר"י הנשיא — ב"מ פה, א.

(29) מגילה כז, א.

(30) אח"כ צוה לנגן ואמר מאמר ד"ה מראיהם ומעשיהם (הנדפס בתורה אור ט' יתרו עם איזה הוספות). בסוף המאמר אמר, שהמאמר הוא דרוש הראשון שאמר הה"מ בחג השבועות שנת תקכ"א כשקיבל הנשיאות (היום יום ע' כ"א). ומספורי חסיים (״בית רבי״ ע' לא בהערה) דכשהי' אדמו"ר הוקן במאסר ובקרו אצלו הבעש"ט והה"מ אמר הבעש"ט להה"מ שיאמר לאדה"ז לומר איזה דרוש, ואמר דרוש הנ"ל מראיהם ומעשיהם הנדפס בתו"א. ואח"כ אמר הבעש"ט להה"מ ״שאומר הוא אות באות כמו שקבלת ממני״. וכ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר שרבינו ביאר הדרוש ע"פ סגנונו (ראה היום יום שם), המו"ל.

(31) קהלת רבה פ"ו, א (ב).

(32) רמב"ן בהקדמתו לפי עה"ת. ע"פ זהר ח"ב פו, א.

(33) וסיים כ"ק אדמו"ר שליט"א: שכל אלו שהשתתפו אתמול בהתהלוכה יאמרו ביחד ״לחיים״ ובשמחה.

אח"כ אמר שבין אלו שיצאו לאחרונה ממדינה היא, ישנם כאלו שישבו במאסר.

ו. מהטעמים שעשה"ד נאמרו בל' יחיד „אנכי ה' אלקיך אשר הו' צאתיך וגו'“ הוא בכדי להורות שהתורה ניתנה לכל אחד ואחד במיוחד.<sup>35</sup>

מזה מובן שבכל ענין שבתורה, ישנם הוראות המובנות גם בדרך הפשט (שהרי ישנם כאלו ששייכים — בגלגול מסויים<sup>36</sup> — רק לחלק הפשט שבתורה), ובדרך הפשט גופא — באופן פשוט ביותר, שמובן לכאור"א. גם לאנשים פשוטים.

ואם כן הוא בנוגע לכל הענינים שבתורה (גם בנוגע לענינים פרטים) — בנוגע לספירת העומר, שהיא הכנה לכללות הענין דמ'ת (לכל התורה כולה), על אחת כמה וכמה.

ז. ויהי בשלשים שנה<sup>37</sup>, בליל א' דחג השבועות לפני שלשים שנה סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>38</sup> שסיפרו לפני אביו כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע שחסידי אדמו"ר הזקן „פלעגן שטענדיק ציילן“, ופתגם זה מצא חן בעיני כ"ק אדמו"ר נ"ע, ואמר: „אזוי איז דער ענין העבודה, די שעות דארפן זיין געציילטע, דאן זייגען די טעג געציילטע, וואָס דאָס איז דער ענין מרז"ל<sup>39</sup> מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי“.

והפי' בזה: מנין מורה על חשיבות<sup>40</sup>, ולכן הדין<sup>41</sup> ש"דבר שבמנין לא בטל", זה שהוא מונה את הדבר — מורה שהדבר יקר וחשוב אצלו.

ועאכ"כ שכן הוא בנוגע למנין הזמן, כי בנוגע שאר דברים, מכיון שידיעת המנין מביאה לאיזו תועלת [שכשאדם רוצה בסך מסויים דוקא, עליו לדעת את המנין, בכדי שידע אם צריך להוסיף או לגרוע], אין המנין מבטא כ"כ את חשיבותו של הדבר. משא"כ בזמן, מכיון שאין שייך שהאדם יוסיף בו או יגרע, הרי כשהוא מונה את הזמן, הוא אן ורק מפני שהזמן חשוב ויקר אצלו ביותר.

וזהו הפי' שחסידי אדה"ו „פלעגן שטענדיק ציילן“ אשר תמיד היו מייקרים הזמן ביותר.

הנה מי „שישב“ שם (במאסר) זמן הכי ארוך, יתן לו בקבוק משקה לחלק בין המסובין. לאחר שכבה אמרו מספר השנים שישבו, נתן כ"ק אדמו"ר שליט"א משקה להם (בתחילה למי שישב י"א שנה, אח"כ לשנים שישבו עשר שנים, אח"כ לאחד שישב ה' שנים) שחלקו בין המסובין, או זיי זאלן „זיצן“ אין לערנען תורה. המו"ב.

(35) ראה פסיקתא דר"כ (פי' החודש השלישי עה"פ אנכי ה' אלקיך): „הקב"ה כשהו' מדבר לישראל, כל אחד ואחד מישראל הו' אומר עמי הדבור מדבר.

(36) ראה הלי' ת"ת לאדמו"ר הזקן פ"א ה"ד.

(37) ראה קיצורים והערות לתניא ע' עו. וראה גם זח"ג רמו, ב. עכוה"ק ח"ד פי"ט. לקו"ש ח"ב ס"ע 592 ואילך.

(38) ספר השיחות תש"ב ע' 120. היום יום ע' ג.

(39) חגיגה יו, ב.

(40) ראה פרש"י ר"פ במדבר.

(41) ביצה ג, ב. שו"ע יו"ד סק"י ס"א.

### ח. זוהי ההוראה דספירת העומר המובנת בפשטות:

ספירת (ימי) העומר היא מה שסופרים את הזמן. וההוראה מזה היא — שצריך לייקר במאד את הזמן, ולנצל כל יום וגם כל רגע ורגע, שלא ילכו לאיבוד (ובמכש"כ ממה שאדם דואג על איבוד דמיו<sup>42</sup>, מפני שהם יקרים בעיניו). והרי מספר הימים והרגעים שניתנו להאדם הוא בדיוק — כפי הדרוש למילוי השליחות המוטלת עליו (כידוע<sup>43</sup> — בפני הפסוק "ימים יוצרו ולא אחד בהם"<sup>44</sup>). ובאם הוא מאבד אפילו רגע אחד, חסר אז בכללות התפקיד המוטל עליו<sup>45</sup>.

ט. נוסף לההוראה בכללות הענין דספה"ע — ישנה הוראה גם באופן הספירה:

כמו שבספירת העומר, הספירה שביום אחד נוגעת גם להספירה של הימים שלאחריה. שבאם הוא מחסר יום אחד מלספור, איננו יכול לספור בברכה (השלימות דספירת העומר) גם בהימים שלאחריה, ולאידך גיסא: ע"י הספירה שבימים הקודמים, הספירה בהימים שלאחריהם היא באופן של תוספת (וכמו שהספירה שביום הראשון מביאה לזה שהספירה בהיום שלאחריה היא "היום שני ימים" — מספר מרובה בכמות, המורה שגם באיכות הוא נעלה יותר).

כך הוא גם בנוגע לספירת הזמן, שכאשר אינו סופר (ומייקר) יום אחד, ז. א. שיום אחד הולך אצלו לאיבוד, חסר אז [לא רק בהמילוי של כללות התפקיד, כנ"ל סעיף ה, אלא גם<sup>46</sup>] בהעבודה של הימים שלאחריה (היינו בהעבודה השייכת לימים אלו עצמם), שאינה בתכלית השלימות. ולאידך גיסא: העבודה שבימים הקודמים מאפשרת ומביאה שהעבודה שבהימים שלאחריהם תהי' באופן נעלה יותר<sup>47</sup> — כהציווי "מעלין בקודש".

ומכאן ההוראה לאלו החושבים שיעבדו עבודתם בתורה ומצות לכ"ש אפנה כו' בימי זקנותם (כשלא יהיו טרחים בדאגות הפרנסה וכו') — כי

(42) ראה ספר החיים: אדם דואג על איבוד דמיו ואינו דואג על איבוד ימיו כו'.

(43) ראה יהל אור עה"פ.

(44) תהלים קלט, טז.

(45) ראה תו"א ד"ה לא תהי' משכלה. ובארוכה — ד"ה זה דשנת תשי"ב. לקר"ש חט"ז

ע' 272 ואילך.

(46) שני ענינים אלו — החסרון בשלימות העבודה בהימים שלאחריה, והחסרון במילוי כללות השליחות — מצינו דוגמתם בספיה"ע, כששכח לספור לילה אחד: להלכה נוהגין לספור בשאר הלילות בלא ברכה (שו"ע אדמו"ר הוקן סימן תפט סכ"ד) — חסרון בשלימות הספירה בהימים שלאחריה (כבפנים); לפי הדיעה (הובאה בשו"ע שם סכ"ג) "שכבר הפסידו ממצות ספירת העומר לגמרי" — חסרון בכללות הספירה.

(47) להעיר ממה שאמר כ"ק אדמו"ר ג"ע (ספר השיחות שם) "אז דער מאַרגן

זאל זיין אַסאַך שענער ווי דער היינט".

וע"פ מ"ש בפנים שגם ענין זה לומדים מספירת העומר, יומתק מה שגם זה בא בהמשך (בספר השיחות שם) להענין ה"מצוה לממני יומי כו'".

אופן הנהגתם בימי צעירותם [נוסף ע"ז שנוגע לכללות שליחותם, כנ"ל סעיף ז] הוא נוגע גם להעבודה דימי זקנותם, כנ"ל.

י"ד. ואף שענין זה הוא בכל ימות השנה, וכנ"ל "שטענדיק ציילן", כבוא הזמן דספירת העומר נוגעת הוראה זו ביותר. וע"ד הענין דיציאת מצרים, שאף שבהרבה מצות שבמשך כל השנה אומרים "זכר ליציאת מצרים", ועד שב"כל יום ויום חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים"<sup>48</sup>, מ"מ בט"ו בניסן, בחג הפסח, נוגע ענין זה ביתר שאת — עד"ז הוא בהנוגע לההוראה דספיה"ע, שכבוא הזמן דספירת העומר [וגם בחג השבועות<sup>49</sup>, שהוא על שם "שבעה שבועות תספר לך" כמוכב בתחילת השיחה], ההוראה ביוקר הזמן נוגעת ביותר.

(משיחת יום ב' דחגה"ש תשל"ב)

(48) תניא רפמ"ז.

(49) זמן מ"ת. ולכן חסידי אדמו"ר הזקן "פלעגן שטענדיק ציילן" כי נרגש אצלם תמיד הענין דמ"ת — "נותן התורה" (לשון הרה"ק).



... דער יום טוב וואָס האָט זיין נאָמען "שבועות" ווייל "שבעה שבועות תספר לך" — זיבען וואָכען זאָלסטו ציילען, גראַדע דעם טאָג פון יום־טוב ציילט מען ניט. אָבער די אַלע טעג ביז דעם טאָג מוז מען ציילען און דאָן ערשט איז יום־טוב. — וואָס דאָס איז איינער פון די חלוקים פון די שלש רגלים: חג המצות און חג הסוכות זיינען אין דער תורה פאָרבונדען מיט אַ באַשטימטען טאָג אין חודש, שבועות אָבער ווערט אין דער תורה אָנגעצייכענט אַלס דער פופציגסטער טאָג פון אָנהויב ציילען (עיין ראש השנה ו' ב).

וואָס קענען מיר אָפלערנען דערפון?

\* \* \*

שבועות איז דער יום־טוב ווען דער אויבערשטער האָט אונז געגען בען די תורה.

פאַר מתן תורה האָט מען אויך געלערנט תורה, ווייל שוין דער ערשטער איד — אַברהם אָבינו — איז געווען זקן ויושב בישיבה און אַזוי אויך אַלע דורות נאָך איהם (יומא כ"ח). אָבער דאָן איז מען געווען אינו מצווה ועושה, מען האָט געלערנט מיט אייגענע כחות, ניט האָבענדיג נאָך דעם ציווי אויף דעם, און ממילא האָט מען געקאָנט שטייגען נאָר לויט די אייגענע כחות, און אַפילו די וואָס האָבען געהאַט גרויסע כחות און געשטיגען העכער און העכער, אָבער דאָס אַלץ איז דאָך געווען מיט אַ גבול, ווייל יעדער נברא איז דאָך באַגרעניצט.

איז געקומען מתן תורה האָט דער אויבערשטער געזאָגט (שמות רבה פ"ב): התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים ואני המתחיל, דורך דעם וואָס אני המתחיל, וואָס איך גיב זיך אייך אָפּ מיט דער תורה (שמ"ר פל"ג) וועט איהר קאָנען שטייגען למעלה מעלה בלי גבול.

און נאָך: נאָך מתן תורה קענען דאָס אַלע אידען דערגרייכען, סיי אַ קטן בדעה סיי אַ גדול בדעה, ווייל יעדער איד האָט זיין חלק אין תורה.

דערפאַר ווערט עס אויך אָנגערופען מתן תורה — לשון מתנה — ווייל אַזאַ תורה מיט מאור שבתורה קען מען באַקומען נאָר במתנה, און ניט אויסהאַרעווען מיט אייגענע כחות.

— דערמיט פאַרשטעהט מען אויך פאַרוואָס משה רבינו בהר סיני ה' לומד תורה ושוכח אז לטוף אמר איני יודע דבר, ביז וואָנעט דער אויבערשטער נתן לו במתנה (שמ"ר פמ"א, וראה באלשיך) כאָטש מיר ווייסען (יומא כ"ח): אַז מימיהם של אבותינו לא פסקה ישיבה מהם — היו במצרים ישיבה עמהם שנא' לך ואספת וגו', אַז משה רבינו האָט אַ סך צענדליגע יאָהרען פריער געלערנט תורה. —

אַ מתנה גיט מען אָבער ניט יעדערען, מ'דאַרף דאָס זיין ווערט, ואי לאו דעבד נייחא לנפשי' לא יהיב לי' מתנתי'.

מיט וואָס האָבען אידען פאַרדינט די מתנה? דורך דעם קיום התורה והמצוות פון זייערע אבות, וואָס בזכות האבות ניתנה תורה (שמות רבה רפכ"ח), און די הכנה איז געווען דאָס וואָס אידען זיינען אַרויס פון מצרים ערות הארץ און געצייילט די טעג ווען וועלען זיי שוין מקבל זיין די תורה און געגרייט זיך צו דעם (מדרש הובא ר"ן שלהי פסחים, ועיין ג"כ זהר ח"ג דף צ"ז).

\* \* \*

אַט דאָס אַלץ דאַרפען מיר אַלעמאַל געדענקען: אַז לערנענדיג תורה לערענט מען תורת ה', און עס דאַרף זיין דער ברכו בתורה תחלה — ברוך אתה ה' גותן התורה — לשון היה — דער אויבערשטער גיט די תורה איצט אין דעם מאָמענט ובמתנה, פונקט ווי ביי מעמד הר סיני, וואָס דערפאַר דאַרף זיין מה להלן באימה ביראה ברתת ובזיע אף כאן באימה ביראה ברתת ובזיע (ברכות כ"ב), עס דאַרף זיין יראת חטאו קודמת לחכמתו וואָס נאָר דאָן איז חכמתו מתקיימת (אבות פ"ג מ"ט), דאָן דאַרף מען ציילען האָרעווען און ליכטיג מאַכען אין די אַלע ניין און פערציג שערי בינה, וואָס דער מענטש קען צו זיי דערגרייכען מיט אייגענע כחות, און דורכ' דעם אַלעם איז מען זוכה צום תספרו חמשים יום, אַז אין לערנען תורה ווערט ביי איהם וד' עמו שהלכה כמותו בכל מקום (סנהדרין צ"ג): — ער לערנט און איז מכוון צום אמת לאמתו, און אין עבודת וידיעת ה' גיט מען מלמעלה הארות נעלות ביותר (יעיין ר"ן גדרים ל"ח א', רמב"ן

תחלת פי' עה"ת ועוד. ואף דאמרז"ל (נדרים שם) חסר אחד שנאמר ותחסרהו מעט מאלקים, הנה כבר אמרו (ע"ז ה, א) אלמלא הן לא חטאו כו' אני אמרתי אלקים אתם).

\* \* \*

שטעלענדיג זיך אַלס ציל . . . צו דערגרייכען אויך אין הייזער וועלכע זיינען ביז איצט געווען ווייט פון אידישקייט, דאַרף מען געדענקען: אַז ווי ווייט אַ איד זאָל זיך ניט געפינען און ווי טיף ער זאָל ניט פּאַלען קען ער אַרויס מאַפּילה לאור גדול, מ'טאָר זיך פון איהם ניט מייאש זיין און מען דאַרף אויך איהם זאָגען אַז ער טאָר זיך ניט מייאש זיין.

מען דאַרף איהם דערציילען, אַז אני ד' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, דער אויבערשטער בכבודו ובעצמו העלפט איהם און ציט איהם אַרויס פון זיין גראַבֿקייט, פּונקט ווי ער האָט אַרויסגענומען די אידען פון מ"ט שערי טומאה אין מצרים.

מען דאַרף איהם זאָגען: אַז ער דאַרף נאָר דערוועקען זיין רצון, זיין נקודת פּנימית היהדות — פּינטעלע איד — וועט ער שטייגען העכער און העכער ביז אַז דורכמאַכענדיג אַלץ וואָס ער קען דערגרייכען מיט זיינע אייגענע כחות וועט ער באַקומען במתנה מלמעלה, אַז מקדשין אותו הרבה מלמעלה (יומא ל"ט), און עס וועט זיין ביי איהם דער חרות מן היסורים, חרות מן הגליות . . .

(מכ"כ כ"ח אייר, תש"ג)



. . . ולב כל אחד ואחת מישראל תמיד ער הוא לתורה ולמצוה, וכמו שהעידו רז"ל שאע"פ שאני ישנה — בגלותא — הנה לבי ער הוא לבתי כנסיות (תפלה) ובתי מדרשות (תורה) במצות וצדקות (פסיקתא דר"כ פסקא החודש), וביחוד בימים שמר"ח סיון עד י"ב בו — ימי ההכנה למתן תורה, זמן מ"ת, ותשלומין דחה"ש.

והנה כמה ענינים בלימוד התורה: בחיובי האדם: א) ת"ת הוא אחד מרמ"ח מ"ע אלא שגדול הוא מהן. ב) תלמוד שקול כנגד כל מ"ע, כי תלמוד מביא לידי מעשה, ולכאורה י"ל שזהו מתאים לשני המצות שבת"ת: מצות והגית בו ומצות ידיעת התורה, שהשני' דוקא מביאה לידי מעשה.

(עיין בכל זה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ב ואילך. שם קו"א לרפ"ג. ובמקומות המובאים שם. ד"ה א"ר כו' כל אדם שיש בו תורה תש"ב).

בפעולה על האדם: א) רמ"ח מ"ע הן חיות רמ"ח אברי הנפש ובלעדי המצות אין להם קיום וחיות. ומצות והגית בו דתורה — היא ע"ד כל המצות, אלא שגדולה היא מהן, בדוגמת איברים הפנימים שהחיות תלוי בהן. ב) מצות ידיעת התורה — היא בחי' חכמה מוחא ממש שלמעלה מבחי' איברים, וכמו

שנשמת האדם הממלאה כל רמ"ח איברי הגוף. עיקר משכנה והשראתה היא במוח.

(עין בכ"ז לקו"ת נצבים ד"ה כי המצוה הזאת פ"ב. שם בלק ד"ה לא הביט ספ"ג. ד"ה מעין גנים תש"ב. תניא רפנ"א).

ולמעלה מכל זה — אמר קרא ואתם הדבקים בה' אלקיכם (ועל ידי זה) חיים כלכם היום. וביארו רז"ל אשר ישראל מתקשראין באורייתא ואורייתא בקוב"ה — כללות חיות הנשמה — הן הארת הנשמה שבגוף, הן מזלי' של-מעלה — נמשך באמצעות התורה.

והנה נשיא ומנהיג אלפי רבבות ישראל הוא הוא ראש ומוח לכל אלו — נשמה הכללית של נשמות פרטיות אלו — וממנו ועל ידו צ"ל ההמשכות וההשפעות. בכללות ובפרט, לכל השייכים אליו, אשר כל המשכות והשפעות הם, כנ"ל, ע"י תורה.

(עין בכ"ז אדר"ג ספ"ד. לקו"ת במדבר ד"ה וידבר אלקים פ"ג. ד"ה ארע"ק אשריכם בהמשך תרס"ו. ד"ה עוטה אור ש"ת. תניא פ"ב).

ועפ"ז מובן מש"כ כ"ק אדמו"ר הכ"מ „גודל התשוקה להתקשרות יכול להשביע רק כאשר ילמוד מאמרי החסידות שאומר הרב וכותב". „ההתקשרות האמתית היא ע"י לימוד התורה“.

ומובן ג"כ, אשר, אף שאין אדם לומד אלא במקום שלבו חפץ, מוכרח הלימוד לעתים קבועים, דוקא בתורת הנשיא הוא כ"ק מו"ת אדמו"ר הכ"מ. וביחוד מוכרח לימוד זה א) בתור הקדמה לכל ענין ומאורע כללי. ב) בזמנים כלליים.

והשי"ת יזכנו להתקשרות אמתית באילנא דחייא, ובחה"ש שאז הוא מתן כללות התורה על כללות כל השנה, נזכה לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות . . .

(ממכ' ער"ח ט"ו, הישי"ת)



. . . ידוע דרז"ל<sup>1</sup>: והודעת לבניך . . . יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב, מה להלן באימה ובריאה וברתת ובזיע אף כאן (בכל מקום ובכל זמן) באימה ובריאה וברתת ובזיע,

ופירש האריז"ל<sup>2</sup>: אימה במוחו של האדם, יראה — בלבו, רתת — איבריו הפנימיים, זיע — איבריו החיצונים.

(1) ברכות כב, א.

(2) לקוטי הש"ס להאריז"ל למועד קטן. בדפוסים שראיתי (קארעץ תקמ"ה, ליוורנו שנת המשר"ה. קראקא שנת קבו"ץ גליו"ת. והועתק בחסרון זה גם בס' אור עינים להרה"צ וכי' וכי' מהור"צ סאפרין מקאמארא, אור שני מע' אימה. — וצ"ע שלא הריגש בהשמטה זו) חסר התחלת הפי' של זיע — אבל נראה לי ברור, שאין זה אלא



היינו שאדם הקורא שונה או לומד בתורה הרי כולו מוחו ולבו, בפנימיותו ובחיצוניותו, צריך להיות נמצא במצב שנמצא בו בעת מתן התורה בחורב.

ואף כי אז ראו את הקולות ואת הלפידים כו' פנים בפנים דבר ה' עמכם כו', והאיך ימשיך כל אדם יראה זו עליו בכל זמן. אלא — כאשר ישים האדם אל לבו שהתורה שהוא לומד היא המשכת חכמה עילאה ושם שורה ומתגלה אור א"ס ב"ה שלמעלה מעלה מגדר ההשתלשלות, וקמ' כחשיכא כאורה, מעלה ומטה רוחניות וגשמיות שוין, אזי יהי' מה להלן כו' אף כאן כך, הכל שווה י'.

וזה שיהי' למטה ממש בגילוי בתכלית לשמוע מפי עצמות המאציל אנכי ה' אלקיך כו', שאף כאן הוא כמו שהי' אז, האפשריות והיכולת על זה ניתנו בעת מתן תורה, שאז בטלה הגזירה שיהיו העליונים לעליונים והתחתונים לתחתונים, וירד ה' על הר סיני ואל משה אמר עלה אל ה'.

וחוזר הדבר ומתעוררת נתינת כח זו בכל שנה ושנה בימי חג השבועות, זמן מתן תורתנו ע"י נותן התורה, נותן לשון הוה.

ובתור הקדמה לזה הנה עלינו, על כל אחד ואחת מאתנו, לקבל על עצמנו כי נעשה ונשמע, ולהקדים נעשה לנשמע — וכידוע ענינם באר היטב בתורת ד'ברי א'לקים חיים.

(ממכ' כ"ה אייר, ה'תש"א)

השמת הדפוס דמוכת. והלשון בערך ה' צ"ל : שבשם. זיע באיברים החיצונים בסוד ה' שבשם, מלבוב כו' — ונשמטו בדפוס התיבות שבין תיבת „שבשם“ הראשונה והשני, והסיום שם : מלבוב החיצון מכל לבושי המלך — שייך הוא לפי' זיע. — וראה ג"כ עירובין גז, רע"א. תניא רפ"ז.

(3) בפד"א פמ"א : המתים שבשאל חיו וכל העתידים להבראות עד סוף כל הדורות שם עמדו עמהם בהר סיני, ועייג"כ זח"א צא, א.

(4) תורה אור פ' ויצא ביאור לד"ה ושבתי בשלום, ובתו"ח שם. ועייג"כ דרך חיים ד"ה דומה דודי פ"ו. בונה ירושלים סי' קו"י.

(5) שמ"ר פי"ב, ג. דב"ר פי"ג, ב.

(6) ראה תו"א מג"א ד"ה וקבל היהודים ובש"א שם. לקו"ת במדבר ד"ה בשעה שהקדימו. קונטרס חה"ש תש"ט. ובכ"מ.

(\*) מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שו. המויל.



... התורה שהיא חכמתו של הבורא יתברך ויתעלה, ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, וכשנתנה לנו הקב"ה על הר סיני, הנה כידוע, נתנה לפי כחו של כל אחד ואחד, וכל אחד ואחד משיג בה כפי כחו שכלו.

יש אשר ישיג בתורה בחינת „ובחרת בחיים“ כפשוטה, אשר שכרה רב בזה ובבא, והתורה שומרת ומצילה מעונשים חמורים וקלים.

יש אשר ישכיל להבין שהתורה היא מורה דרך להורות את הדרך  
 ילכו בה בני אדם והמעשה אשר יעשו, היחיד והציבור, אשר דרכי' דרכי'  
 נועם וכל נתיבותי' שלום.

והנה גם ב' דיעות אלו המתיחסות רק לגליא שבתורה, עדיין אינן  
 שלימות הן.

תורת החב"ד העוסקת גם בפנימיות התורה ומגלה את המאור שבה  
 ועיקר תכליתה, על פי מאמר הזהר תלת קשרין מתקשרין דא בדא ישראל  
 אורייתא וקוב"ה, אשר התורה היא הקשר התיכוני המקשר את הבריאה עם  
 הבורא יתברך.

והענין בקיצור נמרץ הוא, כי הבריאה היא יש מאין ולא בדרך  
 עילה ועלול (כמבואר באריכות בתורת החב"ד) אשר לכן אין כל ערך וקישור  
 בין ה"יש" ובין ה"אין", ובוזה אין הבדל בין התחתון שבדומם ובין העליון  
 שבמדבר, מאחר שכל הדומם צומח חי ומדבר נבראים הם, ואפילו האדם  
 המושלם ביותר לית מחשבה דילי' תפיסא בי' כלל, באשר גם השכל נברא הוא,  
 וכידוע שאין ערוך כלל בין הבעל גבול לבלתי בעל גבול.

אבל הבורא יתברך שהוא תכלית הטוב, רצה לתת לאדם אפשרות  
 לצאת מהגבולים ומצרים שנמצא בהם בשגם הוא נברא, ולעלות מעלה לא  
 רק בעולמו הנברא אלא גם למעלה מזה, כדי להתייחד עם בוראו ביחוד  
 גמור, ולכן בטובו הגדול נתן לנו תורת אמת וקדשנו במצוותיו אשר בהם  
 ועל ידם יוכל האדם לצאת מעולמו הצר ולהתייחד עם הבורא ביחוד גמור  
 ולדבקה בו, כמו שכתוב ואתם הדבקים בה"א חיים כלכם היום . . .

(סמכ' ג' סיון, תשי"א)



. . . והנה ידוע מאמר רז"ל (ע"ז, יט, א) שבזמן לימוד התורה ישנן  
 שתי תקופות בתורת ה' יגה ובתורתו אשר זהו תכלית הלימוד ולכאורה יקשה  
 המקשן איך אפשר שתורת ה' תעשה לתורתו והרי אין ערוך כלל וכלל בין  
 נותן התורה ולומד התורה בין בורא ונברא ואם אי אפשר להעלות פילא בקופא  
 דמחטא (ואפילו בחלום) אף ששניהם גבוליים עאכו"כ בנוגע להבורא בלי גבול  
 האמיתי, ואשר הוא ודעתו וחכמתו ותורתו חד הוא (וכמו שהאריך הרמב"ם  
 בכל זה ונתבאר בתניא וביחוד בשער היחוד והאמונה (בתניא שם)) אלא שהוא  
 בחסדו של הקב"ה שהוא כל יכול והממנו יפלא כל דבר, ומוזה יובן ג"כ שכדי  
 שתורת ה' תעשה לתורתו מוכרח שיהי' עובד ה', ואין מספיק הלימוד בשכל  
 לחוד כלל וכלל וכלשון המכילתא (יתרו) קבלו מלכותי ואח"כ תקבלו גזירותי  
 ובברכות (רפ"ב) אשר בכל יום צריך לקבל תחילה עול מלכות שמים ואח"כ  
 עול מצות, ומכ"ז מובן שבאם אין ההכנה באופן האמור (שכל זה נכלל בפתגם  
 חז"ל הקצר אשר קבלת התורה היתה ע"י הקדמת נעשה לנשמע) ואם אין

הלימוד בדרך זה הנה אין לה שייכות אמיתית עם האדם הלימוד ובמילא אין נכרת פעולתה — אף שכדי שלא לשלול ענין הבחירה מניחים לו ללמוד התורה ולהבינה אם בר שכל הוא, כיון שזהו מדרכי הטבע. וע"ד מרז"ל (במשנתם ע"ז פ"ד מ"ו) יאבד עולמו מפני כו' ובפרט שע"פ הבטחת כל ידח ממנו נידח הנה סו"ס יפעלו דברי התורה להחזירו לדרך הרצוי, אבל דא עקא שיכול להיות זה בגלגול אחר (תניא סוף פרק ל"ט) ובינתים אבד עשירות שנים וכו'.

המורם מכל הנ"ל שצריך ללמוד תורה בטהרה (ע"י שיהי' זהיר בטבילת עזרא) ובהקדמת יראת שמים וקבלת עול מלכות שמים. וכיון שלאחר כל זה עדיין צריכים לסייעתא דשמיא, הנה צריך להיות ג"כ הענין דיהיב פרוטה לעני, שאז במדתו של הקב"ה שהוא מדה כנגד מדה נותנים לו הצלחה בהלימוד מבלי התחשב אם הוא עני (אין עני אלא בדעת) או עשיר.

מובן שאי אפשר לבאר ככל הדרוש במכתב אבל תקוטי שגם השורות הנ"ל המעטות בכמות תספקנה אם יעיין בהם כפי הדרוש . . .  
(ממכ' כג ניטג, תשט"ז)



. . . נפלאתי שכנראה המחבר בכל ספריו משתמט מלהזכיר דבר מספרי חב"ד אף שהזכיר את הצ"צ עצמו, פ"א, וצריך הי' להסביר לו שפשוט הוא ונחלט מכל ישראל שזהו חלק מתורתנו הק' וידוע, א) פסק רביה"ז בהל' ת"ת (פ"ב ה"ג) שצריך האדם הישראלי במשך כל ימי חייו ללמוד כל התורה כולה עכ"פ פ"א, ב) מארז"ל כל האומר שמועה זו נאה שמועה זו אינה וכו' (עירובין סד, א), ג) יהודיעו ולהסבירו קוטב דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע נשיא ישראל בקונטרס לימוד החסידות בשלילת דעת הפוסטרים את עצמם מלימוד זה, ד) התנאי בהקדמת נעשה לנשמע שדוקא עי"ז קבלו בני"י את התורה והנה הקדמה זו הי' מוכרחת לא רק בו' בסיון ב' אלפים תמ"ח לבריאת העולם אלא גם משם ואילך בכל יום ויום (כיון שבכל יום מקבלים התורה וכלשון הברכה דברכת התורה — נותן ל' — הוזה) ואם מוכרחת הקדמה זו לחלק פר"ד שבתורה (זהר ח"ג רהע, ב) אף שקרוב הוא יותר אל הנשמה כמו שהיא בגוף, הרי עאכ"כ שמוכרחת היא בהנוגע לנשמתא דאורייתא . . .

(ממכתב י"א מנ"א, ה'תש"ד)



. . . אזוי ווי דער חג הסיום קומט פאַר גלייך נאָך די ימי השלמה פון זמן מתן תורתנו און דערצו אין אַ יאָר פון הקהל, איז צו האַפּן, אַז די חגיגה וועט זיכער זיין דורכגעדרונגען מיט דעם גייסט פון קבלת התורה און הקהל צוזאַמען. דערמיט ווערט געמיינט: אַ פעסטע החלטה צו ברענגען צום אויסדרוק אַן אינערלעכען „הקהל“ — די מאַביליזאַציע פון אַלע כוחות הנפש און מעגלעכקייטן — פאַר תורה און מצוות.

דאָס מיינט, לכל לראש, אַ פאַרשטאַרקטע התמדה ושקידה אין לימוד התורה, לימוד המביא לידי מעשה — קיום המצוות, רמ"ח מצוות-עשה און שס"ה מצוות לא-תעשה, וואָס נעמט אַרום דעם גאַנצן מענטשן, מיט זיינע רמ"ח אברים ושס"ה גידים, פיזיש און גייסטיג.

דערביי אונטערשטרייכט זמן מתן תורתנו, אַז כאַטש תורה פאָדערט פאַרשטאַנד אין שכל, מוז עס אָבער קומען אין אַן אופן פון קבלת-עול: נעשה איז אַ הקדמה צו ונשמע. דער שכל גופא דאַרף אויך פאַרשטיין, אַז אַזוי איז דער סדר אין הנהגה על פי תורה און על פי שכל פון תורה (ניט דער שכל פון דער נפש הבהמית).

דערצו קומט אויך צו די נקודה משותפת פון מתן-תורה און הקהל — די פאַראייניקונג און אויסגעבינדנקייט פון אידן, וואָס אונטערשטרייכט אויך די געמיינזאַמע אחריות צו שטאַרקען איינער דעם צווייטן אין לימוד התורה און קיום המצוות, מיט אַן אינערלעכן געפיל פון אהבת ישראל, אין דער פולסטער מאָס פון די כוחות און מעגלעכקייטן וואָס די השגחה עליונה האָט יעדן באַשאַנקען . . .

(ממכ' י"א סיון, ה'תשכ"ז)



. . . עס איז כדאי צו באַמערקן, אַז דער יום-טוב שבועות האָט ניט קיין אייגענעם „דאַטום“ (ניט קיין חודש און ניט קיין טאָג) אין דער תורה, ווי אַנדערע ימים-טובים, נאָר ווערט פאַרצייכנט אַלס דער „50'טער טאָג“ פון ספירה, וואָס מיר הויבן אָן צו ציילן דעם צווייטן טאָג פסח, אויף מאָרגן נאָך „יצאת מצרים“.

דערמיט אונטערשטרייכט די תורה הק', אַז שבועות איז דער ענד-ציל פון דעם יום-טוב פסח; אַז זמן מתן תורתנו איז די פאַרפולקאָמונג פון זמן חרותנו — אַז די אמת'ע און פולשטענדיקע באַפרייאַונג, סיי פון דעם יחיד און סיי פון דעם כלל, סיי מאַטעריעל און סיי גייסטיק, קען דערגרייכט ווערן בלויז דורך קבלת התורה.

מיר לעבן אין אַ צייט, און אין אַ לאַנד, וואָס ניט קוקנדיק אויף דער אויסערלעכער „פרייהייט“ איז די וועלט בכלל, און דער יונגער דור בפרט, נאָך גאַנץ שטאַרק פאַרשקלאַפט, און ווייס ניט ווי צו באַפרייען זיך פון די קייטן פון גייסטיקער צערודערונג. די איינציקע האַפנונג אַז אידישע קינדער זאָלן ניט מיטגעשלעפט ווערן מיטן שטראַם ליגט אין אַ תורה-טרייען ישיבה-חינוך, וואו די גאַלדענע קייט פון תורה מסיני ווערט אַנגעהאַלטן; די תורה הק', תורת אמת, וואָס דער אמת מוז שטענדיק בלייבן גאַנץ, אַז פשרות און אַן פאַרוואַסערונג . . .

(ממכ' ר"ח סיון, תשכ"ז)



א. רב \* יוסף ביומא דעצרתא כו' אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא<sup>1</sup>.

כבר דובר כמה פעמים, שבכל מקום שמביאים חז"ל דבר בשם אומרו, הוא מפני שבמאמרים אלו — שמו של בעל המאמר, מוסיף ביאור בהבנת המאמר. (ועפ"ז מובן, מה שבכו"כ מאמרי חז"ל לא נזכר שמו של בעל המאמר).

עאכ"כ במאמר הנ"ל "אי לא האי יומא דקא גרים", אשר [נוסף למה שהובא בגמרא שרב יוסף אמר זה] גם בהמאמר עצמו מדייק "כמה יוסף איכא בשוקא" (ולא "כמה אינשא", וכיו"ב) — כי מאמר זה שייך לענינו של (רב) יוסף.

וצריך להבין שייכותו של (רב) יוסף למאמר זה. גם צריך להבין מה שאומר "כמה יוסף איכא בשוקא", דלכאורה הול"ל "כמה יוסף איכא", ומה מוסיף בתיבת "בשוקא"?

ב. ויובן זה בהקדים מה שנתבאר<sup>2</sup>: בהענין ד"אדם לעמל יולד"<sup>3</sup> — שמעלת העמל והיגיעה (והיינו מה שהאדם עושה ומהווה איזה דבר ע"י עמלו) היא, שעפ"ז הוא יוצא מגדר "נברא" (שגדר הנברא הוא — "מקבל") ונעשה בדומה ל"בורא", וכלשון חז"ל<sup>4</sup>: שותף להקב"ה במעשה בראשית.

(\* הערת המו"ל: בתחילת ההתועדות צוה לנגו, ואמר מאמר ד"ה בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע. (בסוף המאמר הזכיר, שאמירת "נעשה ונשמע" היתה בה' סיון). אחרי המאמר היו ב' שיחות: בשיחה הא' נתבאר:

(א) השייכות דמס' סוטה לספירת העומר — שלכן גוהגים ללמוד מס' זו בימי הספירה, דף ליום.

(ב) סיום מס' סוטה, "אמר לי' רב יוסף לא תיתני עונה דאיכא אנא", ושייכות ענין זה לערב חג השבועות (בו לומדים מימרא זו). ובין השאר נתבאר, ששייכות של מימרא זו לערב חג השבועות זמן מ"ת הוא גם מצד בעל המימרא — רב יוסף, כי הוא ביאר העילוי דמ"ת — "אי לא האי יומא כו' כמה יוסף איכא בשוקא" (פסחים סח, ב).

(ג) המאמר "אי לא האי יומא כו' כמה יוסף איכא בשוקא", ושייכותו של מאמר זה לרב יוסף, וכדלקמן בפנים.

שיחה ב' — לקמן בפנים סעיף ה"ו.

(1) פסחים סח, ב. — בביאור מאמר זה ראה גם סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 493 ואילך. סה"ש תש"נ

ח"ב ע' 493 ואילך.

(2) בהתועדות ד"יא ניסן (תשל"ב) — לקו"ש חט"ו ע' 94 ואילך.

(3) איוב ה, ז.

(4) שבת קיט, ב.

ומעלה זו נרמזת בשמו של "יוסף" (לשון תוספות). כי הנבראים מצד עצמם הם רק מקבלים ואין שייך שיוסיפו בהבריאה. ורק מצד הכח שניתן להאדם, שע"י עמלו יהי' שותף להקב"ה במעשה בראשית, בדומה להבורא — מצד זה נעשה האדם בבחי' "יוסף", שהוא מוסיף בהבריאה.

ג. מכיון שהענין ד'אדם לעמל יולד' הי' גם קודם מתן תורה, ועד שמיד כשנברא האדם נאמר "ויניחהו בגן עדן לעבדה גו' — הרי מובן, שהענין ד'יוסף", מה שהאדם מוסיף בהבריאה, הי' גם לפני מ"ת. אלא שמ"מ, הענין ד'יוסף" כמו שהי' לפני מ"ת אינו בערך כלל להענין ד'יוסף" שנתחדש בשעת מ"ת.

כי מכיון שהעבודה שלפני מ"ת הגיעה רק עד בחי' שרש ומקור הנבראים — הרי ה'הוספה' שנתוספה ע"י העבודה או היא רק "הוספה" כמו שהיא מצד בחינת (שרש) הנבראים. ואף שענין ה'הוספה' הוא דוקא מצד הבורא (כנ"ל סעיף ב) — הרי זה בחי' ה'בורא' כמו שבאה בהנברא (כח הא"ס שבבריאה \*).

משא"כ לאחר מ"ת, מכיון שניתן אז הכח להמשיך מעצמותו ית' (שלמעלה מבחי' שרש ומקור הנבראים), לכן ע"י העבודה שלאחרי מ"ת מוסיפים ענין חדש לגמרי שאינו בערך הנבראים כלל — אמיתית הענין ד'יוסף".

ועפ"ז מובנת שייכותו של מאמר הנ"ל (לרב) יוסף, וגם מה שמדגיש בהמאמר "כמה יוסף איכא" — שהכוונה בזה, שהגם ש"כמה יוסף איכא" גם לפני מ"ת, אי"ז בדומה כלל לאמיתית הענין ד'יוסף" שנעשה מצד "האי יומא" דמ"ת.

ד. המעלה ד'יוסף" שלאחרי מ"ת לגבי "כמה יוסף איכא" שלפני מ"ת — מוסבר ע"י הוספת תיבת "בשוקא":

"שוק" הוא רשות הרבים, אינו היכלו וחדרו של ממה"מ הקב"ה. וזהו "כמה יוסף איכא בשוקא" — שה"כמה יוסף (ד)איכא" (לפני מ"ת) הם "בשוקא", הוספה בבחי' "רשות הרבים". משא"כ "יוסף" שלאחרי מ"ת הוא — הוספת והמשכת העצמות.

(5) כמבואר בכמה דרושים דחג השבועות.

(6) וראה אגה"ק סו"ס כ.

(7) עוד ענין בנה: שוק פי': (א) רחוב (היפך דבית ופנים), (ב) מקום של

מסחר, שענינו הוא ע"ד מ"ש (משלי יא, כד) "יש מפור ונוסף עוד" (וראה תו"א ר"פ יושב). אלא שהוספה זו היא בבחינת רשות הרבים, כנ"ל.

והיינו שגם „בשוקא“<sup>8</sup>, בהענינים שבבחי' „רשות הרבים“ [ואדרבא : מ"ת הי' דוקא למטה<sup>9</sup>, „למצרים ירדתם . . יצר הרע יש ביניכם“<sup>10</sup>], עושים מהם דירה לעצמותו ית'.

\* \* \*

ה. על הפסוק ועשית חג שבועות להוי' אלקיך מסת נדבת ידך<sup>11</sup> מבאר בלקו"ת<sup>12</sup>, שהטעם מ"ש „נדבת ידך“ ולא „נדבת לבך“ [בדוגמת „כל איש אשר ידבנו לבו“<sup>13</sup>] הוא לפי „שנדבת הלב היא מורגשת בהרגשת הלב . . ועדיין אין זה בחי' ביטול ממש, ובגילוי רצון העליון ב"ה בחג השבועות מתגלה הרצון שלמעלה מן הלב . . ואזי נק' נדבת היד אשר תתן מאליו ומעצמה“<sup>14</sup>.

ויש לקשר זה עם משנ"ת בהמאמר<sup>15</sup> בענין הקדמת נעשה לנשמע, שהטעם מה שענין ה"ביטול", שהוצרך להיות לפני מ"ת, התבטא [לא בהענין ד"פרחה נשמתו" או בהענין ד"וינועו", כי אם] בהקדמת נעשה (לנשמע) — כי אמיתית ענין הביטול לבעל הרצון הוא כשהוא בא בענינים של מעשה — „נדבת ידך“.

וכח זה להמשיך הביטול לבעה"צ במעשה ויד גשמיים, הוא בישראל דוקא. דלהיות שישראל מושרשים בעצמותו שהוא למעלה מהגדרים ד"מעלה ומטה", לכן יכולים הם לקשר את הגבוה ביותר — הביטול לבעל הרצון, עם התחתון ביותר — מעשה ויד גשמיים.

ובפרט לפי המבואר בתניא<sup>16</sup> דמ"ש „ובנו בחרת מכל עם ולשון“ קאי על „הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם“ — הרי הענין ד(ביטול ל)בעל הרצון, עצמותו ית', שייך ליד החומרית יותר מלהרגש

(8) ועפ"י יומתק הלשון „כמה יוסף איכא בשוקא“, שהמשמעות בפשטות הוא שגם (רב) יוסף (של אחרי מ"ת) הוא ב"שוקא".

(9) שלכן השמחה דמ"ת צריכה להתבטא באכילה ושתיו' (פסחים שם. שו"ע אדה"ז סת"צ ס"ח) — אף שתורה הוא ענין של הבנה והשגה — כי עיקר החידוש שבמ"ת הוא שההמשכה תהי' גם בענינים גשמיים (וראה לקמן סעיף ה).

(10) שבת פה, סע"ב ואילך.

(11) ראה ט, יו"ד.

(12) במדבר טז, ד.

(13) תרומה כה, ב.

(14) וע"ד מגרמי' כרע (ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד).

(15) ד"ה בשעה שהקדימו.

(16) פרק מט.

הרוחני שבלב, מכיון ש"ובנו בחרת" — בחירת העצמות, היא בגוף החומרי \* דוקא יי.

ו. ידוע בשם הבעש"ט, שבמצות הצדקה אין נוגע (כ"כ) הכוונה לשמה (כבשאר המצות) — כי העיקר בצדקה הוא שהעני יקבל את הנצרך לו. וכדמוכח גם ממרוז"ל<sup>16</sup>: המאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני והלך ונתפרנס בה מעלה עליו הכתוב כאילו זכה.

ועפ"ז — בנוגע ל"נדבת ידך" (צדקה), אין נפ"מ לכאורה בין "נדבת ידך" של יהודי לנדבה של אינו יהודי — הגם שדוקא ב"נדבת ידך" של יהודי ישנו הביטול לבעה"צ (כנ"ל סעיף ה) — מכיון שהעני מקבל את החסר לו גם בנדבה של אינו יהודי.

אבל באמת אינו כן. כי מכיון ש"יד המחלקת צדקה לעניים" נעשית "מרכבה ממש לרצון העליון"<sup>17</sup> — שזה שייך בישראל דוקא, הרי הצדקה הנשפעת להעני ע"י איש הישראלי היא השפעה מידו של הקב"ה (ע"י היד של איש הישראלי, שהיא מרכבה אליו ית'), ובמילא — התוצאות מה שהעני מקבל ע"י צדקה זו הם באופן אחר לגמרי<sup>18</sup> מהתוצאות של מתנת בו"ד — שהרי השפעה זו היא מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה\*\*.

(משיחת אור ליום ה' סיון, ערב חגה"ש, ה'תשל"ב)

\* הערת המו"ל: כאן דיבר כ"ק אדמו"ר שליט"א ע"ד הגזירה האיומה ד"מיהו יהודי" — שעל כל או"א מוטלת החובה והזכות להשתדל לבטלה.

(17) וראה תורת שלום ע' 120 ואילך.

(18) ספרי תצא כד, יט. וראה גם רש"י שם. ועוד.

(19) תניא פכ"ג כח, ב.

(20) להעיר ממרוז"ל (בי"ב טו, סע"ב) כל הנוטל פרוטה מאיוב מתברך.

\*\* הערת המו"ל: בסיום ההתועדות, התחיל כ"ק אדמו"ר שליט"א בעצמו לנגן הניגון ניעט ניעט נייע קאוואָ קראָמי איוואָ אַדנאוואָ.





. . . ידוע, אשר בימי המועדים ורגלים שבכל שנה ושנה מתעוררים הענינים השייכים אליהם

— בחג המצות ענין יציאת מצרים, בל"ג בעומר גילוי פנימיות התורה וכו' —

ושעת הכשר מיוחדת היא או להמשכה וקליטה פנימית של ענינים אלו בפרט.

וימים אלו דומן מתן תורתנו — ימי סגולה הם לעם סגולה לקבלת הסגולה היא התורה בשמחה ובפנימיות.

אבל — אמר הקב"ה לישראל הביאו לי ערבים טובים שתשמרו את התורה ואני נותנה לכם. והערבות שמקבל מהם היא רק ערבות הבנים. כשאמרו מקבלי התורה בנינו עורבים אותנו (שנחנכם בדרך התורה) אמר הקב"ה הא ודאי ערבים טובים, על ידיהם אתננה לכם.

וכאז כן עתה.

על כאו"א מאתנו, בהכינו את עצמו לזמן מתן תורתינו הבע"ל, לעשות עתה ככל יכלתו בחנוך הבנים והבנות בדרך התורה, ולהחליט ולקחת על עצמו להשתדל ביתר שאת וביתר עז בזה לימים יבואו אחרי קבלת התורה.

וכל ישראל ערבים זה בזה.

השתדלות הנ"ל, אם תהי' רק בחנוך בניו ובנותיו הוא בלבד, אינה מספקת כלל.

כאו"א בטח יכול להשפיע — במדה ידועה על כל פנים — על החינוך של בני ובנות ישראל בסביבתו הסמוכה, ולפעמים גם על חנוך אלו הנמצאים בריחוק מקום, או גם במדינה אחרת.

ואם כאו"א מחוייב בהשתדלות לחלק ולהרחיב את החינוך הכשר במקום שהוא נמצא כבר, ובהשתדלות להנהיגו במקום שלעת עתה אין מכירים בו.

על אחת כמה וכמה צריך הוא להתקומם בכל עז ולהלחם נגד כל פעולה וענין שעלול הוא לנתק את הבן והבת המתחנכים בדרך התורה מחינוכם זה, שעלול להרחיקם מתורת אלקים חיים, ומכל שכן אם עלול להביאם לידי כפירה, ח"ו.

ידוע אשר : ראה הקדמה לקונטרס ב' ניסן השי"ת.  
ימי סגולה : ראה זח"ב קכו, רע"א ובמק"מ שם : לסגולתו דא מל'.  
לשם סגולה : ראה זח"ב שם קכו, ב. לקו"ת להאר"ז ס' יתרו עה"ס והיי"ט ל' סגולה.

סגולה היא התורה : ז"ב פ"ו ב', ובקהלת יעקב מערכת סגולה סק"ב : וי"ל לפי שהתורה הוא מג"ר כח"ב, ועייג"כ לקו"ת שה"ש רד"ה גאו' לחי"ך.  
אמר הקב"ה : שהש"ר עה"ס משכני אחריך גרועה.

יודועה הבטחת חז"ל: כל דבר שנתנו ישראל נפשם עליו הרי נתקיים

בדם . . .

(ממכ' ער"ח סיון ה'תיש"א)

הבטחת חז"ל: מכילתא תשא עה"פ אות היא לעולם.



. . . אמרו"ל (ב"ב קמז, א) יו"ט של עצרת ברור (צח ולא מעונן) זרעו חטים. מר זוטרא אמר עצרת בלול (מעורב יום המעונן) זרעו חטים. ומסיים — דלא ברור ולא בלול אלא אפילו בלול ורוח צפונית מנשבתו זה הוא ברור (ומצליחין החטים). והדיוקים רבים, עיי"ש בש"ס. ויל"פ בדרך אפשר, דהנה חטים דוקא הם מאכל אדם (פסחים ג, ב) ונתבאר ע"פ דא"ח בארוכה בדרושי ספה"ע ושבועות (בלקו"ת וכו').

והנה עיר פרא אדם יולד. ויצה"ר ונפש הבהמה אשר בו אקדמי' טענתי'. ואור לארבעה עשר, כשנעשה בר מצוה, בודקין את החמץ. ואח"כ שבאתדל"ע מצ"ע כי חפץ חסד הוא נותנין לו כוחות מלמעלה (נגלה עליהם ממה"מ) צריך לספור ספירת העומר שעורים מאכל בהמה. והתכלית הוא שסו"ס יהי' אדם דוקא, אדמה לעליון. שזה נעשה ע"י התורה, זאת התורה אדם. חה"ש הבא אחרי ספה"ע.

והנה בתורה יש שני הפכים: מצ"ע — באה היא בדרך אתדל"ע שלמעלה מאתדל"ת לגמרי, וירד הוי' גילוי עצומ"ה שאין אתדל"ת מגעת שם. וגם הבירור שלה הוא בדרך מלמעלמ"ט, אבל כוונתה הוא שיהי' דוקא בירורים ועבודה גשמית, שלכן ניתנה דוקא לאלו שיצה"ר יש בהם וירדו למצרים וכו' (שבת פח, ב). וכמבואר כ"ז בארוכה בקונטרס המוסג"פ\*.

וזהו הרמזים במרו"ל בב"ב הנ"ל, ועל הסדר בדיוק: דיו"ט של עצרת ענינו מורה על זריעת חטין דכל השנה איך תהי'. והולך ומבאר: יו"ט של עצרת ברור, דוקא צח, כי התורה היא מלמעלמ"ט ולא כתפלה. ורש"י שם מרמז בגלוי יותר, דזהו שייך לפסוק כעצם השמים לטוהר, שהוא בירור דאו"י תורה מלמעלמ"ט, כמפורש בתו"א משפטים ע"פ זה.

מר זוטרא, דבר קטן הויות דאביי ורבא (שהקשו טובא ותירצום. רשב"ם ב"ב קלד, א). אמר שבכ"ז צ"ל העבודה דוקא במקום שהוא בלול, מעורב — טו"ר — יום המעונן שאין השמש ומגן ה"א בגלוי לגמרי.

אמרי נהרדעי — שישבו על נהר מלכא (קדושין ע, ב) מלכו של עולם (עיין מגילה כט, א: שכינה עמהן כו' בבבל כו' בנהרדעא. ורמזו בברכות נח, ב שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא) — משמי' דר' יעקב (יו"ד דחכמה,

אבל נמשך בעקב) דאף דסו"ס צ"ל ברור, אבל אפילו בלול, שמתחיל העבודה במקום התעורבות טו"ר ורוח צפונית מנשבת, גילוי מלמעלה עליון ביותר שלכן עלי' העולם מתקיים והיא תדירה (ב"ב כה, א) ועיקר זמנה בחצות לילה או היא לבדה (ברכות ג, ב. וכידוע בענין ויחלק עליהם לילה, גילוי ממה"מ בחצות לילה, ובכ"מ) וזהו מפזר את העבים, זה הוא ברור והחטים מצליחין כל השנה. ויש להאריך, ואכ"מ . . .

(ממכ' ימי הגבלה דחגה"ש, תש"ט)



. . . מתכוננים לחגיגת סיום מס' נדרים, בשבוע דשבעה באדר הבע"ל, בו נולד משה רבנו מושיען של ישראל.

אשר קבל תורה מסיני ומסרה כו' עד — לתלמידים הרבה אשר במשך כל הדורות.

כי אף אשר במעמד הר סיני, היו נוכחים את אשר ישנו פה ואת אשר איננו פה כמבואר בדברי רז"ל, הרי משה רועה נאמן, הוא העומד בין ה' ובינינו עומד ומחבר ומגיד ומפרש את דבר ה' לבני ישראל.

אשר כל אחד ואחת מהם מושבע הוא מהר סיני לקיים התורה ומצותי'. אשר השבעה זו היא גם נתינת כח מלמעלה לקיים המצות, וכמבואר בריש מסכת נדרים, דאפילו מה שנשבע מעצמו לקיים המצוה, הרי עי"ז מזרו עצמו, עאכו"כ המושבע מנותן התורה ובורא האדם.

ואף שלכאורה קשה: באם מה שמושבע ועומד מהר סיני אינו מספיק שיוכל לעמוד במלחמת היצר ולנצחו — מה תוסיף השבעת עצמו לקיים המצוה?

— מובן הביאור ממרז"ל בסיום המסכת: אם אית' דעבד איסורא (כי לא עמד במלחמת היצר ועבר על רצון בוראו, בכל זה) ארכוסי הוא מירכס, כדי שלא יראה קלונו — כי לפעמים מורא בשר ודם ובושה מלפניו — פועל יותר מאשר מורא שמים וכו'.

שדוּגמת זה הוא הנשבע לקיים המצוה — שבועת הנשמה בגוף בשר ודם ובפרט שמגלה וגם מבטא השבועה בפה ולשון ושפתים הגשמיים.

ועובדא הנ"ל (דסיום המס') דאשה ובעלה ונואף — השייכות לעינינו והרמוז מתאים במיוחד, שהרי מעמד הר סיני זוהי חתונתו של הקב"ה עם

ואת אשר איננו: שבת קמו, א.

ומחבר ומגיד ומפרש: ראה רמב"ן לשמות כ, ז. מו"נ ח"ב פ"ג.

מסכת נדרים: תי' רע"א.

כי לפעמים: ראה ברכות כה, ב. תניא פמ"א (נו, סע"א).

הנשמה בגוף כו': להעיר מהראב"ע (תהלים קיט, קו): נשבעתי ואקיימה . . . או

(בהר סיני) ה'י' בכת ועתה במעשה.

עמו ישראל, אשר נצטוו: ועשיתם אותם (מצות התורה) ולא תתורו אחרי וכו' אשר אתם זונים אחריהם, אזהרה מכל חטא ועון ופשע, אשר שרשם והתחלתם הוא חטא הראשון דנחש הקדמוני ובא נחש על חוה והטיל בה זוהמא, וכמרומו ומבואר בכ"מ, ובהר סיני פסקה זוהמתן.

ויהי רצון אשר כאו"א בתוככי כלל ישראל יתחזק ויוסיף בלימוד התורה ולימוד באופן המביא לידי מעשה — קיום המצות, זאת התורה להבדיל בין הטמא ובין הטהור (ובסוג הטהור) בין הקדש ובין החול — רצון וצרכי הנשמה ורצון וצרכי הגוף.

אשר דוקא בשותפות שניהם יחד ניתנה להם התורה.

ובאופן אשר השותפין (בה"א הידיעה) ירצו שניהם לעשות מחיצה — ככל לבבך בשני יצריך —

אבל עובי המחיצה — ה"ה מתאים למנהג (וטבע) המדינה: יש מי שאין יצרו עומד לנגדו כגון שהוא מתמיד בטבעו ומחוסר הרגש הנאה בטבעו — ולכן דיו שלא ישתקע בצרכי גופו (שאותו אוהב יותר בטבעו) ע"י הציווי מהר סיני; למטה ממנו זה אשר יצרו בוער וכו' — הזקוק לזירווי נפשי ע"י שמשביע את עצמו וכו'.

אבל גם בזה הובטחנו כי לא ידח ממנו נדח — שבודאי סופו לעשות תשובה וכפס"ד בחותם וסיום המסכתא: איתתא שריא . . .

(ממכ' כ"ג שבט ה'תשכ"ד)

---

זונים אחריהם: דאין שייך בפנוי (דאין הלכה כר' אלעזר — יבמות סא, ב).  
 וראה לקו"ת שלח (נג, ג).  
 ובא נחש: ראה שבת שם. זח"א נב, ב.  
 דוקא בשותפות: שבת פה, ב ושם. וראה ס' ערה"כ ערך שותפין.  
 שאין יצרו כו': ראה תניא פט"ו, טז, למ"ד.  
 שבודאי סופו: ראה הלכות תלמוד תורה לרבנו הזקן פ"ד סוס"ג.



. . . דער צענטראלער פונקט פון דעם חודש איז דער יום־טוב שבועות, זמן מתן תורתנו.

דער אויבערשטער האָט אונז געגעבן אַ תורה תמימה, אַ גאַנצע תורה. ווי חכמינו, זכרונם לברכה, דריקן זיך אויס (כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה בסיני), אַז אַלץ וואָס עס ווערט אויפגעטאַן אין תורה אין אַלע דורות איז שוין געגעבן געוואָרן צו משה רבנו ביים באַרג סיני.

זעלבסטפאַרשטענדלעך, אַז דאָס נעמט אַריין אַלע טיילן פון דער תורה הק' וואָס זיינען אַנטפלעקט געוואָרן פון דור צו דור, בפרט פנימיות התורה, די איבערלעכע ליכטיקייט פון דער תורה, וואָס איז אַנטפלעקט געוואָרן פאַר

יחידים דורך רבי שמעון בן יוחאי, וועמענס יאַרצייט־הילולא איז ל"ג בעומר, און וואָס איז שפעטער ברייט פאַרשפרייט געוואָרן צווישן אַלע אידן אָנהויבנדיק פון בעל שם טוב, זכרונו לברכה, וועמענס יאַרצייט־הילולא איז דעם ערשטן טאָג שבועות, זמן מתן תורתנו.

היינאָר ווערט צוויי הונדערט יאָר פון דער הסתלקות־הילולא פון דעם בעל שם טוב, און פאַלט אויך אויס אין דעם זעלבן טאָג פון דער וואָך — מיטוואָך, דער ליכטיגער טאָג פון מעשה־בראשית, ווען די ליכטער האָבן גענומען שיינען פון הימל. ווי דער אַלטער רבי, דער גרינדער פון חב"ד, זאָגט אויף דעם טאָג — נטלו המאורות און נתלו המאורות, דאָס הייסט, אַז אין דעם טאָג האָט דער בעל שם טוב פאַרענדיקט זיין נשמה שליחות און זיין הייליגע נשמה האָט זיך אומגעקערט צום באַשעפער, אָבער גלייכצייטיק האָט זיין ליכטיקייט גענומען פאַרשפרייטן זיך שטאַרקער און ברייטער, דורך זיינע תלמידים און תלמידי־תלמידים, און יעדן יאָר אין דעם טאָג עפענען זיך נייע קוואַלן פון זיין ליכטיקייט, וואָס ציען זיך פון די טיפסטע וואַרצלען פון זיין ג'טלעכער נשמה.

די אַנטפלעקונג פון תורה בכלל, און פון תורת החסידות און חסידות חב"ד בפרט, האָט אַ ספעציעלע באַדייטונג פאַר דער אידישער פרוי. ווי כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט מערערע מאָל, דורך וואָרט און שריפט, אונטערשטראַכן דעם באַזונדערס וויכטיגען אַרט וואָס אידישע פרויען בכלל, און נשי ובנות חב"ד בפרט, פאַרנעמען אין אידישן לעבן. „אַלץ וואָס ס'איז הייליג און טייער דעם ג'טלעכן אידישן פאַלק, די גרינדונג פון דער אידישער היים, די דער־ציאונג פון די קינדער, די כשרות און קדושה פון דער היים, די קדושה פון שבת, אַלץ האָט דער אויבערשטער געגעבן און אַנפאַרטרויט דער אידישער פרוי. די פרוי וואָס דערפילט איר פליכט און לעבנס־אויפגאַבע אין פאַמיליען־לעבן, אין דער אַנפירונג פון דער הויז, די דערציאונג פון די קינדער על פי תורה — אויף איר ווערט געזאָגט אין דער תורה: חכמות נשים בנתה ביתה — יעדע פון די קלוגע פרויען בויט איר היים.“

פרויען און טעכטער פון חב"ד האָבן די ספעציעלע פליכט צו שטיין אין דער ערשטער ריי פון יעדער טעטיקייט צו פאַרשטאַרקן אידישקייט בכלל און די הויז־פירונג בפרט.

דורך דעם וואָס יעדערע פון אייך וועט בויען איר אייגענע היים, און העלפן אויפריכטן די היימען פון אידישע שכנים אַרום, אויף די אייביגע יסודות פון תורה ומצוות, דורכגעדרונגען מיט דער ליכטיקייט און וואַרימקייט פון חסידות, ווערט אויפגעריכטעט דאָס גאַנצע בית ישראל, און עס ווערט צוגעגרייט דער באַדן פאַר משיח צדקנו, לויט דעם באַקאַנטן בריוו פון בעל שם טוב, אַז ווען עס וועט דערפילט ווערן יפוצו מעינותיך חוצה — ווען די קוואַלן פון דעם בעל שם טוב, זיינע אַנווייזונגען, לערנונגען און פירונגען,

וועלן פאַרשפּרייט ווערן אַפילו „אינדרויסן“, וועט קומען די גאולה שלימה, על ידי משיח צדקנו...

(ממכ' כ"ה אייר, ה'תש"כ)



... בשעת מתן תורה, האָט דער אויבערשטער געהייסן משה רבינו זיך ווענדן צוערשט צו די פרויען און דערנאָך צו די מענער (כה תאמר לבית יעקב — דאָס מיינט מען די פרויען — ותגד לבני ישראל — די מענער). די אידישע פרוי און מאַמע, אַלס עקרת הבית, האָט די גרויסע פאַראַנטוואָרט לעכקייט און דעם גרויסן זכות צו פאַרשטאַרקן און פאַרזיכערן די תורה ומצוות יסודות פון דער אידישער היים.

אויך אין דער אַנטפלעקונג און אַנטוויקלונג פון תורת החסידות און פון דער חסידישער באַוועגונג האָט די פרוי און מאַמע פאַרנומען אַ גאָר וויכטיקן אָרט, ווי עס איז באַוואוסט אַלעמען וועלכע זיינען באַקאַנט מיטן לעבן און שאַפן פון די גרינדער פון חסידות און חסידות חב"ד. אַלס אַ לעבעדיקן מוסטער איז גענוג צו דערמאַנען די געשיכטע פון רחל, די באַבע פון דעם אַלטן רבי'ן, דער גרינדער פון חב"ד, בעל התניא והשולחן ערוך, ווי עס ווערט דערציילט אין דעם ערשט־דערשינען (אין צוזאַמענהאַנג מיט דעם 200סטען יאַרצייט) צווייטן חלק פון די זכרונות פון כ"ק מו"ח אדמו"ר...

(ממכ' עש"ק מבה"ח טיוג, תש"כ)



... יום־טוב פון קבלת התורה בשמחה ובפנימיות — לויט דעם נוסח הברכה פון כ"ק מו"ח אדמו"ר...

אַן אויסדרוק פון אונזערע רביים און נשיאים, בפרט אַ נוסח פון אַ ברכה, איז דאָך מדויק — דורכגעטראַכט און דייטלעך:

קבלת התורה דאַרף זיין אי מיט שמחה אי מיט פנימיות (אינערלעכ־קייט) און ביידע זאָכן זיינען אויסגעבונדן. די שמחה וואָס דער אויבערשטער האָט אונז אויסגעקליבן אַלס זיין הייליק פאַלק און דערמעגלעכט אונז צו דערנענטערן זיך און באַהעפטן זיך מיט אים דורך תורה און מצוות, דאַרף אין אונז דערוועקן אַ תשוקה און אינערלעכן באַגער, אַנצונעמען די תורה אַזוי, אַז די תורה זאָל אונז דורכנעמען און דורכדרינגען און באַזעלען אַלע ענינים אין אונזער טאַג־טעגלעכן לעבן. במילא קען דאָך קיין רייד ניט זיין וועגן באַטראַכטן תורה און מצוות אַלס אַ לאַסט, חלילה, אָדער אַן איינגעלערנטע געוואוינהייט אַז חיות און לעבעדיקייט: יעדער ענין פון תורה ווערט אַן אינערלעכע און דערפרייענדע איבערלעבעניש און עס פאַרשווינדן אַלע נסיונות און שוועריקייטן.

אזוי אויך יעדע טעטיקייט צו פֿאַרשטאַרקן און פֿאַרשפּרייטן תורה און מוסדות חינוך על טהרת הקדש, וואָס דאַרף געטאָן ווערן מיט שמחה און פּנימיות. און וויבאַלד אַז עס האַנדלט זיך וועגן אינערלעכען געפיל, צייכנט זיך אין דעם אויס די אידישע פּרוי גאַר באַזונדערס...

(ממכ' אסרו חגה"ש, ה'תשי"ט)



... צוויי יסודות־דיקע נקודות פון מתן־תורה זיינען ספעציעל פֿאַר-

בונדן מיט דער אידישער פּרוי און מוטער:

ערשטנס, אַז ווען דער אויבערשטער האָט געגעבן די תורה האָט ער געהייסן משה רבינו צוערשט ריידען וועגען דעם צו די פּרויען, און דערנאָך צו די מענער, ווי חכמינו זכרונם לברכה דערקלערען דעם פּסוק: כה תאמר לבית יעקב — דאָס מיינט די פּרויען, (און דערנאָך) ותגיד לבני ישראל — די מענער.

צווייטנס, אַז די תורה איז געגעבן געוואָרן ערשט דאָן, ווען די אידן האָבן גענומען אויף זיך די פֿאַראַנטוואָרטלעכקייט, אַז די קינדער וועלן זיין די פֿאַרזיכערונג, אַז די תורה און מצוות וועלן חלילה גיט פֿאַרגעסן ווערן. דערפון איז פֿאַרשטענדלעך, אַז אין אַ גאַר גרויסער מאָס איז דער קיום התורה והמצוות פֿאַרבונדן מיט דער אידישער פּרוי און מוטער: די פּרוי קען און דאַרף דערמוטיגען דעם מאַן צו לערנען תורה; זי קען און מוז פירן דאָס הייז אויף די יסודות פון תורה און מצוות, מיט קדושה און טהרה; און אַלס מוטער וועלכע האָט אויך מער צייט אָפּצוגעבן זיך מיט די קינדער, איז זי אין אַ גרויסער מאָס פֿאַראַנטוואָרטלעך פֿאַר דער גוטער אידישער דערציאונג פון די קינדער.

דערצו, דורך אַרגאַניזירטער טעטיקייט פֿאַר שטיצן די מוסדות חינוך על טהרת הקדש און בכלל פֿאַרשטאַרקן אידישקייט אין דער סביבה, איז איר השפּעה און בייטראַג גאַר באַדייטענד אויך מחוץ פון דער אייגענער היים... (ממכ' אסרו חגה"ש, תשכ"ג)



... אין די לעצטע וואָכן איז אויסגעקומען צו דערמאָנען עטלעכע מאָל דעם פּסוק וואָס דוד המלך האָט געזאָגט \* אין נאָמען פון יעדן אידן, מאַן און פּרוי, און אין נאָמען פון כלל ישראל:

כּוּפּוּת הַיְיִתִּי לְרַבִּים וְאַתָּה מַחֲסִי עִו — „אויך בין אַ מוסטער פֿאַר פּיל, און דו (גײט) ביסט מיין שטאַרקע באַשיצונג“.

איינע פון די נקודות אין דעם איז, אַז יעדער איד אַלס יחיד, און דאָס אידישע פֿאָלק אַלס פֿאָלק, אין צוגאַב צו דער אייגענער שלימות וואָס

(\* תהלים עא, ז. — הקאפ' השייך לשנת השבעים. וראה לקו"ש ח"ז ע' 213 ואילך. המו"ל.)

זיי דארפן דערגרייכן, טראָגן זיי אַן אחריות פאַר דער אַרומיגער וועלט און דארפן דינען אַלס מופת לרבים.

לכאורה קען מען טראַכטן: ווי קען אַ קליין פּאָלק דינען אַלס מוסטער און באַגייסטערונג פאַר דער גאַנצער וועלט, בשעת די וועלט איז אַזוי אַריינגעטאָן אין גשמיות און ווערט נתפעל פון כמות מער ווי פון איכות? און אַזוי קען אויך טראַכטן אַ איד, אַ שומר תורה ומצוות: ווי קען איד, אַ יחיד צווישן אַ רבים, עפעס אויפטאָן?

איז דער ענטפער אויף דעם אין דעם זעלבן פסוק: ואתה מחסי עוון. אידן גייען מיט דער שטאַרקייט פון דעם אויבערשטן, און מיט די כוחות וואָס זיי באַקומען פון דער גיטלעכער תורה ומצוות.

אין דעם זין דערציילן אויבערע חכמים זכרונם לברכה, אַז בשעת דער אויבערשטער האָט די אידן געגעבן די תורה אויפן באַרג סיני, אין מדבר סיני, אָפגעזונדערט פון דער גאַנצער וועלט, האָבן אָבער די עשרת הדברות אָפגעקלונגען אין אַלע עקן פון דער וועלט און האָבן אויפגעטרייסלט אַלע פעלקער. זיי האָבן זיך אָבער באַרואיגט ווען זיי האָבן זיך דערוואוסט די סיבה דערפון, אַז גיט האָט אידן געגעבן די תורה. דאָן האָבן זיי געזאָגט: ה' עוז לעמו יתן, ה' יברך את עמו בשלום — ״וויבאַלד — גיט גיט שטאַרקייט (די תורה) צו זיין פּאָלק; גיט וועט בענטשן זיין פּאָלק מיט שלום״.

דערמיט ווערט אונטערשטראַכן, אַז דער כוח וואָס אידן באַקומען דורך דער גיטלעכער תורה, איז ניט אַ ברוטאַלער כוח צו באַהערשן די פעלקער, נאָר, אדרבה, די תורה ברענגט שלום אויף דער וועלט, שלום פאַר דעם יחיד, און שלום פאַר דעם כלל, און וועט סוף כל סוף ברענגען שלום אויך צווישן די פעלקער.

אין דער איצטיגער צייט, ווען עס הערשט אַן אומגעהויערע צעטומ-לעניש און בילבול המוחות, דאַרף דער קול קול יעקב, דער קלאַרער רוף פון תורה און מצוות, הילכגי אָפּקלינגען אומעטום וואו אידן שומרי תורה ומצוות געפינען זיך.

און פונקט ווי באַ מתן-תורה, ווען דער אויבערשטער האָט געהייסן משה רבינו צו ריידן צוערשט צו די פרויען (״בית יעקב״) און דערנאָך צו די מענער (״בני ישראל״), אַזוי אויך היינט האָבן אידישע פרויען אַ גאָר וויכטיגע ראַלע אין דער אויפהאַלטונג און פאַרשפרייטונג פון תורה און מצוות אין טאַג-טעגלעכן לעבן. ספעציעל נעמענדיג אין אַכט, אַז ווען עס האַנדלט זיך וועגן השפעה — מופת לרבים — האָט דער וואַרעמער געפיל אַ שטאַרקער אָפּקלאַנג ווי דער קאַלטער שכל, און פרויען זיינען דאָך בכלל באַשאַנקען געוואָרן מיט אַ גרעסערער מאָס געפיל און צאַרטקייט ווי מענער...





. . . פֿאַר דער אידישער פֿרוי האָט דער יום־טוב שבועות אַ באַזונדערע באַדייטונג, וואָס ווערט אונטערשטראַכן מיט דער מגילת רות. ניט אויפן נאָמען פֿון בועז, דער נשיא פֿון אידישן פֿאַלק אין יענער צייט, דער אָפּשטאַמ־לינג פֿון יהודא בן יעקב, ווערט די מגילה אָנגערופֿן, נאָר אויפֿן נאָמען פֿון רות. דערמיט אונטערשטרייכט די תורה — אויף אַלע צייטן און אין אַלע ערטער — דעם וויכטיגען אָרט וואָס די אידישע פֿרוי פֿאַרנעמט — ווען זי אנערקענט איר פֿאַראַנטוואָרטלעכקייט צו איר היים, צו דער סביבה און צום אידישן פֿאַלק, און נוצט אויס אירע מעגלעכקייטן אין דער ריכטונג. דאָן בויט זי די אמת'ע אידישע היים „ווי די היים פֿון רחל און לאה“ און לעגט די יסודות פֿאַר דער גאולה שלימה.

ס'איז איבעריק צו אונטערשטרייכן, אַז איינע פֿון די הויפט אויפגאַבען פֿון דער אידישער פֿרוי, און אין אונזער צייט און אָרט בפרט, איז צו העלפֿן דערציען דעם יונגען דור אין חינוך הכשר על טהרת הקודש . . .

(ממכ' אסרו חגה"ש, ה'תשפ"ו)



ב"ה די הגבלה טעג, ה'תש"כ — 200־טער יאָר פֿון דער הסתלקות־הילולא פֿון דעם בעל שם טוב ז"ל, ברוקלין, נ. י.

לבית יעקב (צו די פֿרויען)  
ולבני ישראל (צו די מענער)  
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

די טעג פֿון הגבלה — צוגרייטונג צו מתן תורה — פֿאַדערן אַ באַזונדערע, אינערלעך־טיפֿערע אַריינטראַכטונג וואָס תורה איז.

די תורה הק' איז ניט אַ זאַמלונג פֿון געזעצן פֿאַר באַשטימטע געלעגנ־הייטן, נאָר נעמט אַרום דעם מענטשן אינגאַנצן, פֿון זיין ערשטן מאַמענט ביזן לעצטן מאַמענט, און אין אַלע איינצלהייטן פֿון זיין טאַג־אין־טאָג לעבן. דאָס איז די אינערלעכע באַדייטונג פֿון תורה אַלס תורת חיים.

נאָך מער, ווי אונזערע חכמים זכרונם לברכה דערקלערן, נעמט תורה אַרום די גאַנצע בריאה (דעם באַשאַפֿן). זיי דערקלערן דאָס מיט אַ משל פֿון אַן אַרכיטעקט, וואָס איידער ער בויט אַ בנין, מאַכט ער פֿריער אַ פּלאַן פֿאַר אַלע איינצלהייטן פֿון דער געביידע; אַזוי האָט דער אויבערשטער פֿריער

---

לבית יעקב (צו די פֿרויען) כ"ו : מכילתא (שמות יט ג).  
מענטשן אינגאַנצן : אבות פ"ו מ"ז. וראה מאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר עה"ס ודברת  
בם (היום יום יג מנ"א).  
דערקלערן דאָס : בראשית רבה בתחלתו. זח"א ה, א. ובכ"מ.

אנגעצייכנט אין דער תורה יעדן פרט פון דער בריאה, ביז צו דער נידע־  
ריקסטער שטופע אין דומם (אומבאוועגליכע, מאַטעריעלע זאַכן).

דאָס בריינגט צו איינעם פון די הויפט גרונטזאַצן פון תורת החסידות  
הכללית פון בעל שם טוב, לוט זיין אויסטייטשונג פון פסוק לעולם הוי' דברך  
נצב בשמים (שטענדיק פעסט איז דער ג'טלעכער וואָרט — יהי רקיע אא"וו  
— אין הימל), ווי עס ווערט ברייט דערקלערט פון אַלטן רבי'ן ז"ל (בעל  
התניא והשלחן ערוך) אין תורת חסידות חב"ד — ספעציעל אין שער היחוד  
והאמונה, —

אַז אַלץ — אין די הימלען אויבן און ביז צו דער ערד אונטן, אין  
אַלע זייערע פרטים, עקזיסטירן בלויז דורך דעם ג'טלעכן וואָרט וואָס  
האָט זיי באַשאַפן און באַשאַפט און באַלעבט זיי שטענדיק אָן אויפהער,  
יעדן אויגנבליק.

דערפון פאָלגט דער צווייטער גרונטזאַץ —

אַז השגחה פרטית — דער דירעקטער ג'טלעכער פרטיות־דיגער וויסען  
און אויפפאַסונג איבער יעדער זאַך — באַציט זיך אויף אַלע פרטים פון דעם  
באַשאַף, פון דעם מענטשן, דער אויסדערוויילטער פון אַלע באַשעפענישן, ביז  
דעם קלענסטן באַשטאַנדטייל אין דומם.

דערפון פאָלגט אַ ווייטערדיקער אויספיר, וואָס איז אויך אַ גרונטזאַץ  
אין תורת החסידות, און איז ספעציעל אונטערגעשטראַכן געוואָרן פון בעל  
שם טוב, כאָטש אייגענטלעך איז דאָס אַ דין אין שולחן ערוך —

אַז מען דאַרף דינען דעם אויבערשטן איך, און מיט, אַלע פרטים,  
אַנהויבנדיק מיט לערנען תורה און מקיים זיין די תרי"ג מצוות, ביז גאָר די  
אינפאַכסטע פּאַסירונגען און אומשטענדן אין טאַג־טעגלעכן לעבן, און

אַז פון אַלץ אַרום — דאַרף מען זיך לערנען אהבת השם און יראת השם,  
די אורשפרינגלעכע קוואַלן פון וועלכע אַ איד שעפט דעם ריכטיקן גייסט  
מקיים צו זיין תורה און מצוות, די מצוות־עשה און מצוות לא־תעשה, דורכ־  
געדערונגען מיט אמת'ן חיות, און מקיים זיין זיי מיט הידור.

דער אַריינטראַכטן זיך אין דעם אַלעם וואָס איז אויבן דערמאנט  
געוואָרען, אַריינטראַכטן מיט התלהבות, לעבעדיקייט און ליכטיקייט.

שער היחוד והאמונה : בתחלתו, וראה מדרש תהלים קיט, לו, לקו"ת ר"פ אחרי,  
השגחה פרטית : ראה חולין סג, א' ופ"י רבנו הזקן (ברשימות הצ"צ לתהלים  
לו, ז), היום יום כ"ח חשון.

שולחן ערוך : אורח חיים סרל"א, וראה ח' פרקים להרמב"ם פ"ה,

פון אַלץ אַרום : פתגם הבעש"ט (היום יום ט' אייר),

קוואַלן פון וועלכע : תניא פ"ד,

חיות . . הידור : קונטרס העבודה פ"ב.

און אין די דאזיקע סגולה טעג, ערב דעם טאָג פון מתן תורה, וואָס איז אויך דער טאָג פון הסתלקות־הילולא פון בעל שם טוב,

אַראַפברענגען דאָס אין אַלע איינצלהייטן פון טאָג־טעגלעכן לעבן, סיי אין דעם אייגענעם לעבן, סיי אין אַלעס אַרום זיך, אין אַלץ אין דער וועלט, לויט דעם אויסדרוק

יפוצו מעינותיך חוצה. אַז די קוואַלן פון חסידות, וואָס דאָס איז פנימיות התורה — די אינערלעכקייט פון דער תורה — זאָלן זיך פאַרשפרייטן און דערגרייכן חוצה — ביז אין די אויסנוויי־ניקסטע און ווייטסטע פרטים און אַנגעלעגנהייטן פון דער בריאה אין גאַנצן.

וועט דאָס אויך פאַרשנעלערן די גאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, ווען די גאַנצע בריאה וועט זען און פילן אַז אנכי ה' אלקיך.

מיט אַ וואונטש צו קבלת התורה  
מיט שמחה און פנימיות  
און אַ פריילעכן יום טוב

---

די גאַנצע בריאה : כתפלת ר"ה : וידע כל פעול כו'. וראה מדרש תהלים עג.  
שער היחוד והאמונה רפ"ג.



## השגחה פרטית \*

מבואר בזה שיטות שונות בהשגחה - פרטית מחכמי ישראל  
עד הבעש"ט ושיטת הבעש"ט.

א.

שיטת הבעש"ט :

השגח"פ בכל פרט ופרט ממאורעות האדם וגם הדצ"ח"ס. ומובאה שיטה זו בדא"ח אשר תחת ידי : ד"ח שער התשובה פ"ט, ד"ה את ה' האמרת רע"ח, ד"ה הטה אלקי תרצ"ד, לקו"ד י"ט כסלו תרצ"ד אות ג"ד.

מוסיף על כל הנ"ל בד"ה על כן יאמרו תרצ"ו, שכתב : ענין השגחה פרטית שמבאר מורנו הבעש"ט דלא זו בלבד דכל פרטי תנועות הנבראים למיניהם הם בהשגחה פרטית מהבורא ית' והשגחה פרטית הלזו היא חיות הנברא וקיומו, אלא דעוד זאת דתנועה פרטית דנברא פרטי הרי יש לה יחס

---

(\* השייכות לחגה"ש — ראה במכ' הקודם. המו"ל.)

כללי לכללות כוונת הבריאה . . דגם תנועה אחת של דשא פרטי, משלים הכונה העליונה בענין הבריאה.

ה ע ר ה א . המדובר ע"ד השגחה פרטית בשער היחוד והאמונה רפ"ב ואגה"ק סכ"ה, היינו ענין ההשגחה פרטית בכלל, שיש מינים כופרים בזה גם באפשרותה — אף שמודים דכל הבריאה היא בדבר ה' מאין ליש, כדמוכח מהתשובה שם — ומבוארת שיטתם במק"א דס"ל שהבריאה היתה בדרך השתלשלות עו"ע שכל עלול פועל שינוי בהעילה, ולכן אא"ל שמלוכש ומשגיח גם בעולמות השפלים (לקו"ת ד"ה ששים המה השני, ס"ב) שזהו השפלה, וגם יפעול רבוי (תו"א רד"ה ארדה נא) ולכן לדעתם עכצ"ל עזב ה' את הארץ, והוא רק אלקא דאלקיא ומטעם זה גופא כופרים גם באפשריות ענין הניסים (תו"א ד"ה ואלה שמות) ותשובתם דאדרבא מוכרח לומר דכח המהוה עומד תמיד בדבר המתהוה, וא"כ נמצא הוא תמיד גם בעולמות התחתונים (ועי' פלה הרמון לר"ה פאריטשער ד"ה ארדה נא ס"ב בזה).

ה ע ר ה ב . ההשגחה בעין א' אל יראיו, בכ' עינים, בעין א' שלמעלה מהשגחת ב' עינים (לקו"ת סד"ה כי תשמע בקול ועוד) חלוקים באופן ההשגחה אבל לא בפרטיותה (לשיטת הבעש"ט, משא"כ לשיטות שקדמוהו) ולא עוד אלא שכולם מדריגות נעלות בהשגחה עכ"פ גם מלוכש בטבע — ולכן גם בעין א' הוא דוקא ליראיו — והנהגת הטבע הוא למטה מהשגחת עין א' והוא, כביכול, בקשו לסמותה דכ"ר פמ"ב, וכמבואר כ"ו באוה"ת ד"ה אשר יאמר היום, וע"כ צריך לפרש כן גם בד"ה הטא אלקי הקוה"ק אדר תש"ב, ובשאר מקומות.

## ב.

### שיטת חכמי ישראל עד הבעש"ט :

השגח"פ על כל אחד ואחד מבני אדם והשגחה כללית על המין בחי וצומח.

וז"ל במו"נ ח"ג (פי"ז) אחרי שמנה כמה דעות בענין ההשגחה : והדעת החמישי והוא דעתנו ר"ל תורתנו . . . שההשגחה האלקית . . . באישי מין האדם לבד . . . אבל שאר בע"ח וכ"ש הצמחים . . . השגחה מינית לא אישית . . . (פי"ח) ולא תהי' א"כ ההשגחה האלקית בבנ"א כולם בשוה . . . הסכלים הממרים . . . עינים נבזה וסודרו בסדר שאר אישי מיני בע"ח, נמשל כבהמות נדמו.

ובשומר אמונים (לתלמידו של הרמ"ז, נזכר בשרש מצות התפלה סעי' ל"ד) בסופו כותב : אין שום דבר הווה במקרה בלתי כוונה והשגחה אלקית, כדכתיב ׀והלכתי עמכם בקרי׀, הרי שאפי' מדריגת המקרה מיוחסת לו ית', כי הכל מאתו בהשגח"פ. ואמנם פרטי ההשגחות . . . כפי מה שמצאתי בספרי המקובלים ובפרט בספר אלימה . . . מיני הנבראים שבעוה"ז שאינם בעלי

גמול והם ג' סוגים בע"ח צומח ודומם... השגחתם הוא ע"י השרים המופקדים על כל אחד מהמינים... להשפיע על כללות המין... אמנם השגח"פ כגון אם יחי' שור זה או ימות... אין כח בשר העליון להשגיח בזה, וכל הבע"ח וכ"ש הצו"ד לא יושגחו על פרטי ענינים כאלו, לפי שהמכוון מהם יושג במיניהם לבד, ואין צורך שתהי' ההשגחה על אישיהם, ולכן כל ענין אישיהם הוא במקרה גמור לא בגזירת השי"ת, וזולת אם יגיע מזה איזה ענין אל השגחת האדם... ולא שגזר השי"ת על אלו הדגים שימותו או יחיו... אבל גזר על האדם הוזה מזונו ופרנסתו... ועד"ו נמצאת השגחה לאדם בבע"ח שלו כגון אם ישמין שורו... אם תשבר כדו. עכ"ל.

(ונמצא דוגמא לזה שכ' בדגים באגה"ק סכ"ה וז"ל: ואף שבן אדם שהוא בעל בחירה מקללו... ומתחייב... על רוע בחירתו אעפ"כ על הניזק כבר נגזר מן השמים והרבה שלוחים למקום. וברמב"ם ספ"ו מה' תשובה הוא כנדו"ד ממש).

ומה שהביא מס' אלימה, הוא מס' אלימה רבתי להרמ"ק שכתב שם — עין כל תמר ה' פ"א — וז"ל: אין לעלות בדעת שום מאמין שימצא שום פעולה קטנה או גדולה שיהי' ע"ד מקרה ח"ו, אלא הכל בהשגחה עליונה ולא השגחה מהכוחות המיוחדים בין מלאכים או כסאות או ספי' ח"ו, אלא הכל בסוד השגחת הא"ס כו'.

והולך ומבאר פרטי ההשגח"פ כנ"ל בשומר אמונים.

והנה ליישב הסתירה מרישא דדברי הרמ"ק והשו"א שכ' שאין דבר כמקרה לסיפא שכ' דענין אישי הבע"ח הוא במקרה גמור, י"ל שלתרץ זה אמר בשו"א שאפי' מדרג' המקרה מייחסה לו ית', כי הכל מאתו בהשגח"פ.

ועייג"כ ברמב"ם הל' תשובה פ"ה ה"ד שכ': שהכל כחפצו יעשה ואעפ"י שמעשינו מסורין לנו, כיצד כשם שהיוצר הפץ להיות האש והרוח עולים למעקה... ככה הפץ להיות האדם רשותו בידו וכל מעשיו מסורין לו. ובאריכות יותר קצת בפ"ח משמונה פרקים.

ולהעיר מתוד"ה הכל בידי שמים (נדה ט"ז, ב) "דאין זה בידי שמים כי אין הקב"ה רוצה לשנות הילוך המזלות".

וזאת למודעי, דגם לדעות הנ"ל דוקא השגח"פ אין בדצ"ח, אבל יודע הוא כל הפרטים ופרטי פרטיות, וכמ"ש בעיקרים מ"ד פ"ז וז"ל: בהכרח להיות ידיעתו מקפת בכל הנמצא והנעשה בעולם ולא יפלא ממנו כל דבר קטן או גדול אבל לא ישגיח בהם (בבע"ח) לתת גמול ועונש על כל מעשיהם אלא ישיגיח בפרטיהם במה שהם חלקי הכלל ולשמור המין לא וזולת זה.

\* \* \*

ואין להקשות דאיך אפשר — גם לשיטה זו — שיהי' ענין בדצ"ח שאינו

נוגע לאדם כיוון שכולם לא נמצאו אלא בשביל האדם, וכמו שהאר"י הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ,

דפשיטא (דלשיטה זו עכ"פ, וברור, לפע"ד, שגם לשיטת הבעש"ט בהשגח"פ כן הוא) דהא דארז"ל (ברכות ו, ב) כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה היינו בכללות מיני דצ"ח ובכללות המאורעות, אבל אין לומר דאופן נפילת עליה פרטי הנמצא בירכתי הים נוגע לאדם זה, וכמו שאין כוונת הרמב"ם לפרש מאמר בן זומא שהביא שם בהקדמתו ברוך שברא כל אלה לשרתני שהי' נוגע לב"ז כל הפרטים שהיו בהעולים לחוג ועיין בלקו"ת סד"ה ושמתי כדכד השני, שבכלל מזכיר טפל ועיקר בבריאת הבע"ח.

## ג.

והנה בשיטת חכמי ישראל שקודם הבעש"ט יש לברר :

(א) בענין ההשגח"פ בבני אדם, אם היא גם ברשעים, או"ה, סכלים, או רק בבני ישראל הצדיקים.

והנה דעת המו"נ הובא לעיל (ועייג"כ מו"נ ח"ג פנ"א) שאינה בסכלים ורשעים כי ההשגחה היא לפי הדבקות שבשכל.

ולפי"ז למדנו ג"כ דלשיטתו אין הסרת ההשגח"פ ברשע עונש וענין סגולי אלא ענין טבעי.

— ולכאורה — כ"מ דעת הרמב"ן (בראשית יח' יט') שכ' השגחתו בעולם השפל היא לשמור הכללים, וגם בני האדם מונחים בו למקרים עד בא עת פקודתם אבל בחסידי'ו ישים אליו לבו לדעת אותו בפרט כו'.

ועיין בדרך חיים שער התשובה פ"ט שכ' : שקוראים תגר על הרמב"ם דהרי כתיב עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם גו' וכן היוצר יחד לבם גו' דהיינו למעשה הרשעים. כמו דכתיב היסתר גו' אע"פ שנכנס בו רוח שטות כבהמה ממש, אלא הענין הוא . . לצדיקים משגיח בחסד וטוב לרשעים במדה"ד כו'. עכ"ל.

וצ"ע לדכוותי איך לישוב זה בלשון המו"נ.

ובקה"י מע' השגחה הביא דעת הרמב"ן (הג"ל) והבחי' דהשגח"פ מתחלקת לב' : (א) להשגיח במעשיו וזהו בכל אדם מישראל או באומות. (ב) להגן מן המקרים, וזהו רק לצדיקים.

ודעת האלימה (שם פל"ז) ושו"א אם הסרת ההשגח"פ ברשע הוא עונש סגולי או טבעי, צ"ע. כי בראש דבריו כתב "כל אחד מהם (מבנ"א) מושגח מהשי"ת בתכלית הפרטיות" ומסיים : "ההשגחה העשירית היא הסתר פנים מאת השי"ת, כי מחמת עונו עזבו ה' אל הטבע וההזדמן . . . והוא משל אל מעין

הנובע מים . . מי שלא ירצה לעלות למעלה במקורו (של המעיין) ישתה מן המים העכורים, שהם בסופו".

(ב) בצו"ח אם אין כלל השגח"פ, או ששר ומזל הממונה על המין משגיח גם בפרטיות.

והנה במו"נ, אלימה ושוא וכו', כתבו בפני' שהפרטים בדצ"ח הם במקרה גמור ואין כח בשר וכו' וכנ"ל.

אבל בקה"י (הנ"ל) מקשה אדעת הרמב"ן מירושלמי (שביעית פ"ט ה"א) ואיתא ג"כ בב"ר פע"ט ועיד) דאמר רשב"י צפור מבלעדי שמיא לא מתצדי, — הערה: לכאורה אינו מובן כלל מה נתחדש לרשב"י ע"י הב"ק דצפור, הרי כמה כתובים מעידים על השגח"פ בבנ"א. וי"ל דקמש"ל דגם במקום סכנה כן הוא ואינו מוכרח שיתפס, וק"ו מהצפור, שג"כ היה במקום סכנה מהציד, והא דאל יעמוד אדם במקום סכנה (שבת לב, א) אולי י"ל דשאני הכא דלית ליה ברירה דאי אפשר להשאר כל ימי הגזירה שאינו יודע מתי תבטל במערה, וגם בשרו העלה חלודה, ולכן לא דמי ג"כ לצינים ופחים (כתובות ל, א) — עאכו"כ נפש דכ"נ.

ואין לומר — כמ"ש בחידושי הרד"ל — שאף את"ל דאין השגח"פ בבע"ח שאני הכא שהרוחת הציד תלוי' בזה (א) דא"כ אין שייך לומר שיצא ב"ק על צפור פרטי זה שיהא נצוד אם לא וכמ"ש באלימה ושוא הנ"ל. (ב) דא"כ לא ה"ל לרשב"י לעשות הק"ו מצפור לב"נ, אלא מהרוחת פרנסה לנפש דכ"נ.

ומתרין. דהיינו מהשר והשר משגיח גם על הפרטים. ולא מצאתי חבר לדעתו לע"ע.

(ג) להמקובלים הנ"ל כיון דבענין הגלגול יש שמתגלגלים בדצ"ח, לכאורה ברור שבדצ"ח כאלו יש בהם השגחה פרטית.

## ד.

**אם נמצא מחוקרי ישראל וחכמיהם — שקודם הכעש"ט  
— המחזיקים בשיטת השגח"פ גם בדצ"ח:**

הנה בחינוך מצוה קס"ט כתב וז"ל: יש כתות בנ"א יחשבו כי השגחת השי"ת על כל עניני עולם... בנפול עלה אחד מן אילן הוא גזר עליו שיפול... וזה דעת רחוק הרבה מן השכל ויש כתות רעות יחשבו שלא ישים השגחתו... והוא דעת הכופרים, ובעלי הדת האמיתיים מאמינים שהשגחתו ב"ה על כל מיני בע"ח בכלל... וכן קבלנו מגדולינו כו'.

משמע מהל' מבעלי הדת האמיתיים, דהיינו שלא נמצא בימיו מחזיקים בדעת כת הא'.

ומלשון שו"א (הובא לעיל) שמבאר ענין השגח"פ "עפ"י מה שמצא גם בספרי המקובלים" משמע שגם בס' קבלה לא נמצא.

\* \* \*

ומובן שדעת אלו שלא התעסקו בשאלה זו, לא שקו"ט בזה שיש מקום לחקור בזה וסברות לכאן ולכאן, ובהלכם אחרי פשוטי הכתובים מרגלא בפומייהו מסל"ת דהשגח"פ בדצ"ח, אין דעות אלו נכנסים למנין השיטות, אף, שעפ"י הברור לאח"ו, כשנתגלה אור הבעש"ט נודע שכיוונו אל האמת.

דוגמא לדבר: מה שכ' ברמב"ם (שגגות פי"ג ה"ה) "בד"א כשהי' זה שידע שטענו חכם או תלמיד שהגיע להוראה, אבל אם הי' ע"ה (ומובן שהכוונה ע"ה בהלכה זו, ואין ג"מ אם הוא חכם בהלכות אחרות) הי' פטור, שאין ידיעתו באיסורין ידיעה ודאית ומצטרף לכלל השוגגים על פיהם".

ובקל יש לחלק בין הנ"ל להא דס"ב פמ"ב שכ': והנה כדי להשכיל כו' אך כל ישראל מאמינים כו', ועד"ו באגה"ק סכ"ה: וגם היא אמונה פשוטה כו'.

\* \* \*

והנה במו"נ ח"ג פי"ז ביאר דעה רביעית — לפי הסדר שם — בהשגחה, שהיא בכל הנמצאות — גם בדצ"ח — וזה מכריח לשיטה זו שיגיע גמול בעוה"ב גם לבע"ח בעד מה שקרה להם יסורין ומיתה בעוה"ז, כיון דכל דרכיו משפט. ומסיים: אמנם ענין זה הגמול לבע"ח שאינו מדבר לא נשמע כלל באמונתנו (באומתנו?) לפנים וגם חכמי התלמוד לא זכרוהו כלל אבל קצת האחרונים מן הגאונים ז"ל כאשר שמעוהו מכת המעתיזלי' (כת הפילוסופים) ישר (שיטה זו דגמול לבע"ח) בעיניהם, והאמינוהו. (והרמב"ם דוחה דעה זו).

וצריך עיון אם זהו מכוון לשיטת הבעש"ט. כיון דלשיטה זו מוכרח ענין הגמול לבע"ח בעוה"ב, ועפ"י המבואר בדא"ח, ענין השכר אינו שייך כ"א בבנ"א בעלי בחירה.

ואף אם נחלק בין שכר וגמול שבמו"נ שם, שהוא רק תשלום כנגד היסורין שסבלו, ונאמר שזהו בדוגמת מש"כ בלקו"ת סוד"ה ושמתי כדכד השני בענין תועלת ותיקון הסוס, א"כ הו"ל להגאונים לומר ענין זה גם בצו"ד ולא רק בחי, שאם נקצץ הצומח או נאבד הדומם קודם זמנו (וידוע שהוא קודם זמנו אם הוא באופן דעובר אבל תשחית) הי' יסורין ומיתה לנפש הצומחת והדוממת, ועוד שבלקו"ת קאי בעליית ניצוץ הקדושה ואינו ענין לגמול בעד היסורין.

ואף שע"י המבואר בלקו"ת מתורצת הקושי' לשיטה הנ"ל מפני מה יש יסורין ומיתה לבע"ח פרטי זה, בכ"ו הנה ענין אחר הוא ולא ענין הגמול, וצ"ע.



## ה.

אם הענין דהתהוות היא בכל רגע וכפי' הבעש"ט בלעולם  
ה' דברך נצב, מכריח הענין דהשגחה פרטית בכל נברא :

ואז ע"כ צ"ל דכל הנ"ל דסבירא להו דאין השגח"פ בדצ"ח, חולקים  
גם בענין ההתהוות בכל רגע.

והנה אף שאלו שתפסו ענין הצמצום כפשוטו לכאורה ברור שיחלקו  
על הא דהתהוות היא בכל רגע וכוח הפועל צריך להיות תמיד בנפעל, אבל  
יש להביא כמה ראיות דהאומרים דאין השגח"פ בדצ"ח (ובעל שו"א שהוא  
בכלל, סבירא לי' דאין ענין הצמצום כפשוטו כמ"ש באריכות ויכוח ב' פל"ח)  
אפשר שיחזיקו בשיטה דהתהוות היא בכל רגע, וכל גדולי ישראל הנ"ל אין  
הכרח כלל לומר דחולקים על שיטת הבעש"ט בענין דדברך נצב, אף שלא  
פירשו הדבר באר היטב בספריהם.

ומהראיות :

(א) גם הסוברים דאין השגח"פ בדצ"ח, ס"ל דידיעתו ית' הוא בכל  
מאורע פרטי בדצ"ח, וכנ"ל בשם העיקרים, וא"כ גם בכח המהוה יאמרו כן,  
דמאי שנא.

(ב) החידוש בדברך נצב הוא, שבכל רגע ההתהוות מחדש, אבל לכו"ע  
ברגע הראשון — וכמו בעת לידת וולד — הטלת נשמה — הוא ע"י דבר ה'  
ולשיטת הרמב"ם וכו' לידת וולד בהמה וכו' אינו בהשגח"פ כי אם במקרה.

(ג) כמו דאין סתירה מבחירה חפשית של האדם לענין דדברך נצב  
ואומרים (כנ"ל מרמב"ם הלכות תשובה) שחפץ היוצר לתת זה לרשות האדם,  
כמו"כ נאמר שחיות השייך לדצ"ח ניתן לשר ומזל הממונה על מין זה מדצ"ח  
— (ופשיטא שאין הכונה כאן לומר שיש להם בחירה חפשית, עי' תניא רפ"ט  
לקו"ת ביאור והניף ס"ג, כבוד מלכותך תר"ס) — או שזה נתלבש בחוקי טבע  
או גם שנמסר למקרה בעלמא — (וכנ"ל בלשון השו"א) — כי מצד ענין  
דדברך נצב כל אלו שוים הם.

(ד) עפ"י המבואר בדא"ח, לכאורה ברור דענין ההתהוות וענין השגח"פ  
הם במדרגי' שונות, והשגח"פ ענינה שינויים ותלוי' בשכר ועונש, ידיעה  
שלאחר המעשה ד"ת, משא"כ התהוות וקיום הדבר, ענינה התהוות מאין ליש  
שרק הוא לבדו בכחו ויכולתו כו' קיום הישות, סובב כ"ע, אלא שבא ע"י  
ממכ"ע כו'. ועי' בפלח הרמון ד"ה ארדה נא ס"ט מ"ש בהפרש שבין ענין  
ההתהוות וענין ההשגחה.

והנה בסיום המשך ר"ה רס"ג כתב, שהשגחה שעל הנברא זהו חיותו,  
ומציין לס"ב פמ"ח (אף ששם לא נזכר אלא הלשון ידיעה, ולהעיר מתו"א

ד"ה ארדה נא דגם שם משמע דהשגחה וידיעה שייכים זה לזה וזה לזה (וכמו שיש חיות כללי ופרטי, מסובב כ"ע וממלא כ"ע, כן יש השגחה כללית שבוה כל הנבראים שוים והשגח"פ שבה בני" במעלה לגבי אומה"ע וכו'. (עי' ג"כ בד"ה ע"כ יאמרו תרצ"ו, הובא הלשון בתחילת רשימה זו) ויש לעיין בזה ולהשוות ב' המאמרים.

(רשימת כ"ק אדמו"ר שליט"א — מנ"א תש"ג)



. . . עס איז ניט ווי די וועלט רופט צופעליג — מקרה — וואָרום לויט דער תורת הבעל שם טוב איז יעדער זאך בהשגחה פרטית, און עס איז ניטאָ קיינע צופעליגקייט, נאָר אין השגחה פרטית גופא איז פאָראַן צוויי סוגים, אָזעלכע וואָס אפילו שכל אנושי — מענשליכער שכל — אנערקענט אַז דאָס איז בהשגחה פרטית, און אַ צווייטער פּאַל, וואו שכל אנושי דינגט זיך אין דעם, אַז עס איז נאָר אַ מקרה, און דער נפש האלקית דורך איר שכל אלקי וועלכער טוט זיך אָן אין שכל אנושי, וויינט עס דעם אמת, אַז דאָס איז אויך בהשגחה פרטית, און אדרבה אַז דאָס איז נאָך אַ טיפּערע השגחה, און ווי עס שטייט דער משל אויף דעם, פון דעם וואָס מען זעהט אין מלכותא דארעא, וואָס מלכותא דרקיעא איז כעין מלכותא דארעא, אַז אין דער הנהגה פון אַ מלך, זיינען אויך פאָראַן אַט די ביידע סוגים, די דירעקטע ציונים ופקודות פון מלך, און עס זיינען דאָ אָזעלכע ענינים, וואָס צוליב אַ געוויסען טעם, וויל ניט דער מלך, אַז עס זאָל בולט זיין אַז דאָס קומט פון עס, אַט אין אַזא פירונג וועלכע ער פאָרלאַנגט און וויל, ווי אין דעם לעצטען פאַל, דאָרף זיין מער חכמה, אַז עס זאָל זיין דבר והפכו, עס זאָל געטאָן ווערען די זאָך, און מען זאָל ניט וויסען אַז דאָס קומט פון עס, און אַזוי קען מען דאָס פאָרשטיין אויך אין נמשל, ווי עס שטייט והאלקים עשה שייראו מלפניו, על דרך ווי די זאָך פון רעמים — דוגערען — און ווען עס ווערט אויסגעפירט די כוונה, און דאָס האָט מערער געווען אַ ענין פון יראת שמים, במילא הערט אויף די זאָך, און מען דאָרף שוין מער ניט דעם „מקרה — צופאַל“. דער חילוק פון מלך בשר ודם ביו דעם מלך מלכי המלכים הקב"ה איז, וואָס באַ אַ מלך בשר ודם, קענען אָבער זיין אויך אָזעלכע זאָכען פון וועלכע ער ווייס ניט און זיי פאָסירן, און אַן זיין באַפעל, דאָגעגען אין מלכותא דרקיעא איז חס ושלום ניט שייך כלל אַזא זאָך . . .

(ממכ' א' אלול, תשי"ב)

## נ ש א

... הדין והמקור לדין שערות הבתולות — מפורש הוא בטוש"ע או"ח סע"ה. ועייג"כ שו"ע אהע"ז סכ"א ס"ב.

הטעם להחילוק י"ל, דהרי ופרע את ראש האשה (ראה כתובות עב, סע"א) בנשואה כתיב, והעיקר, עדמ"כ בהקדמה לפיה"מ להרמב"ם — שבענינים המקובלים מדור דור מימות מרע"ה א"פ להיות בזה מחלוקת (וראה עד"ז בירוש' פסחים רפ"ו: והרי א"א לשני שביעית כו'), והרי בהנ"ל ראו מנהג הבתולות מדור דור. ולדעת ר' ישמעאל (ספרי לבמדבר ה' יח) זכר במקרא שהבתולות הולכות מגולות. פנימיות הטעם ע"פ נגלה י"ל דכסוי הראש באשה בא בעונש על חטא עה"ד (עירובין ק, ב) שהכשילה את בעלה. ולכן אינו בבתולה, ומובן דל"ק מדם נידות (עירובין שם) — כי זהו ענין שנעשה בטבע הגוף, משא"כ הנ"ל.

(ממכתב אדר"ח תמוז, תשט"ו)



אין ענטפער אויף אייער בריף פון ד' תצוה, בנוגע דעם שייטעל, אין וועלכען איר שרייבט אז איר פארשטייט ניט דייטליך וואָס איז דער מיין אין דעם,

די זאך פון אַ שייטעל איז, אַז די האָר זאָל זיין אינגאַנצען פאַרדעקט, און במילא אויב מען דעקט צו נאָר אַ טייל — איז דאָס ניט ווי די כוונה אין דעם איז, אויך האָט איר געדאַרפט משתדל זיין זיך, אַז אויך אַנדערע זאָלען אַזוי טאָן, און געבין זיי צו פאַרשטיין אַז דאָס איז די וועג און סגולה צו געזונט פּרנסה און אמת'ן נחת פון קינדער, און השי"ת זאָל העלפען צו אַנזאָגען גוטע בשורות אין דעם. . .

(ממכתב י"א אדר, תש"ד)



## בהעלותך

... ובעמדנו במוצ"ק פרשת בהעלותך את הנרות, י"ל ברמזי פרשה זו: ביאר רבנו הוקן אשר הנרות הללו — הן נשמות כל בני ישראל, נר ה' נשמת אדם, אתם קרוים אדם, ובכל אחד ואחד ההדלקה היא באופן של "בהעלותך" — היינו שסוף סוף השלהבת עולה מאלי'.

וכיון שהדרישה מופנית לכל אחד ואחד, בודאי שבכחו הוא, שהרי אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו.

והתכלית בזה — אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות, שכל אחד ואחד איך שלא תהי' תחלת קיומו את התורה ואת המצות באחת הדרגות דשלא לשמה — מתוכה בא לשמה.

ואפילו זה הנקרא נדח, שהוא עוד למטה יותר מזה הנקרא רחוק כמוכן, הרי הובטח כי לא ידח ממנו נדח, כפסק הדין בפנימיות התורה ועד לפסק דין גלוי בנגלה דתורה.

ויהי רצון שיעשה כל אחד ואחד ככל האמור בנוגע לכל עניניו, אשר יאיר אל מול פני המנורה ואפילו אלה שלעת עתה הם בבחי' נדח, ויעשה זה ברעותא דלבא, אופן עבודת אהרן, ובחי' אהרן שבכל אחד, שהרי אהרן הוא משבעה הרועים, ועד לאופן שעד ירכה עד פרחתה מקשה היא,

שירכה — הכי תחתון שבו ופרחתה — הכי עליון שבו, יהי' מקשה אחת זהב טהור...

(ממכ' מוצש"ק פרשת בהעלותך, ה'תשכ"ד)

פני המנורה: פנימיות ורצון כללות נש"י הנקרא מנורה (ראה לקו"ת שם את א', ו' (בסופו)).

באחת הדרגות: ראה ה'ל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג.

בא לשמה: ראה תניא ספמ"א: יחוד נפשו כו' חפץ כל אדם מישראל כו' (ולפני זה) לשם יחוד קוב"ה ושכינתו מעט מועיר חפץ לבו בזה באמת.

נדח: רחוק: להעיר מבי עניני התשובה: על עבירות שבידו, להשיב נפשו מידידתה למקורה (לקו"ת דברים טו, ג. ובכ"מ).

כפסק הדין: תניא ספ"ט, ה'ל' ת"ת שם.

אופן עבודת אהרן: ראה לקו"ת ואתחנן ח, ב. זח"ג לט, א.

משבעה הרועים: תוי"א לב, ב. וראה ז"ח תקונים (קד, א).

ירכה עד פרחתה: ראה לקו"ת כאן.



...קוראים פ' בהעלתך את הנרות, הרי בודאי שיש בזה משום הכנה והתעוררות...

ובפרט — על פי המבואר בלקוטי תורה (פ' בהעלותך) לרבנו הזקן, שענין המנורה — כי הנשמה קרוי' נר, כמ"ש נר ה' נשמת אדם כו' ויש בנש"י בחינת ז' נרות שהם ז' מדרגות בעבודת ה', יש עובד מאהבה משוך כמים, ויש מאהבה כרשפי אש, ויש על ידי התורה קו הממוצע וכו' (ראה שם באריכות).

ומכאן ההוראה לכל אחד ואחד מבני ישראל לא רק להמשיך ולהעלות בנשמתם הם — נר תמיד דנר מצוה ותורה אור, אלא גם להדליק ולהלהיב נשמת כל אור"א מבנ"י, לכל סוגיהם, באופן שגם הם וביתם יהיו משכך ומקדש לו ית', בהתאם לרצונו ולהבטחתו של הקב"ה ושכנתו בתוכם, בתוך כל אחד ואחד מהם.

ואם בכל אחד ואחד מבני ישראל הדברים אמורים, על אחת כמה וכמה בנוגע לתלמידי התמימים, אשר תפקידם — בסגנון המייסד הגדול דשיבת תומכי־תמימים הוא כ"ק אדמו"ר נ"ע — להיות נרות להאיר, שהוא עצם שליחותם . . .

(ממכתב שבוע דפ' בהעלותך את הנרות, ה'תשכ"ח)



. . . בכלל זיינען פאראן דרייערליי ליכט אָנצינדן :

די ליכט פון דער מנורה אין בית המקדש — וואָס די דאָזיגע מצוה איז געגעבן געוואָרן צו אהרן און זיינע קינדער די כהנים. אָבער די ליכט האָט מען אָנגעצונדן נאָר אזוי לאַנג ווי דער בית המקדש האָט עקזיסטירט.

די ליכט פון חנוכה — וואָס די מצוה איז געגעבן געוואָרן צו אַלע אידן, אין אַלע צייטן, און ווערט אָפּגעהיט אַלע יאָר, אין די אַכט טעג פון חנוכה.

נר שבת ויום־טוב — די ליכט וואָס אַ אידישע פרוי צינדט אָן אַלע ערב שבת און ערב יום־טוב, אַ גאַנץ יאָר.

וואָס דער ענין פון אָנצינדן ליכט איז צו פאַרשפרייטן נר מצוה ותורה אור — די ליכטיקייט פון תורה און מצוות, כדי דער אויבערשטער זאָל מאַכן רוען זיין גיטלעכע שכינה ניט נאָר אין בית־המקדש, נאָר אין יעדע אידישע היים און יעדע אידישע האַרץ.

און דאָ ווערט ווידעראַמאָל אונטערשטראַכן דער וויכטיגער אַרט וואָס די אידישע פרוי פאַרנעמט אין ליכטיג מאַכן די היים מיט דער ליכטיקייט פון תורה און מצוות, כדי די היים זאָל זיין אַ היים פאַר דער גיטלעכער שכינה . . .

(ממכ' יום א' לט' בהעלותך את הנרות, ה'תשכ"ח)



. . . צווישן די הויכפונקטן פון דער היינטיקער סדרה, פ' בהעלותך, איז די באַשרייבונג פון דעם סדר ווי די אידן האָבן געוואַנדערט אין מדבר. «אויף דעם באַפעל פון השי"ת האָבן זיי גערוט, און אויף דעם באַפעל פון השי"ת האָבן זיי גערייזט; די גיטלעכע אָפּהיטונג האָבן זיי געהיט, אויף דעם באַפעל פון השי"ת דורך משה» (בהעלותך ט:כג). אויף אַלע וואַנדערונגען איז דער ארון ברית ה' געגאַנגען פאַראויס אויסצוזוכן פאַר זיי אַ מקום מנוחה (י:לג).

די תורה הק' — וואָס די תורה איז אָן אייביקע און אירע אָנווייזונגען

זיינען אייביקע און גילטיק אומעטום און אין אלע צייטן — שטרייכט אונטער, אַז בלויז נאַכפּאָלגנדיק דעם ארון הקדש, די תורה הק', האָבן אידן געקענט געניסן מנוחה און זיין געשיצט אין דעם שרעקלעכן מדבר פול מיט גיפטיקע מויקים. און אַזוי איז עס שטענדיק געווען אין דער לאַנגער גלות-געשיכטע פון אונזער פּאָלק און אין די אלע וואַנדערונגען וואָס מיר אידן האָבן דורכ־געמאַכט און מאַכן דורך, ביז עס וועט קומען די אמת'ע מנוחה און גאולה שלימה על ידי משיח צדקנו.

און ווי אין אלע וויכטיקע מאָמענטן פון אידישן לעבן, אַזוי אויך, און ספּעציעל, אין אַ צייט פון וואַנדערונג, פאַרנעמט די אידישע פרוי אַ צענטראַלן אָרט. דאָס ווערט אַנגעדייטעט ביים אָפּשלוס פון דער זעלבער סדרה, וואו די תורה דערציילט, אַז דאָס פּאָלק האָט געוואַרט אויף מרים'ען און האָט זיך ניט גערירט פון אָרט אַן איר. בשעת דאָס פּאָלק געפינט זיך אין וועג, איז ניט גענוג אַז משה און אהרן זאָלן מיטגיין; מרים דאַרף אויך מיטגיין. אַן מרים'ען פּאָרט מען ניט! אונזערע חכמים זכרונם לברכה דער־קלערן, אַז מרים האָט פאַרדינט דעם כבוד אַז דאָס גאַנצע פּאָלק, מיט דעם ארון הקדש און מיט ענני הכבוד וכו' זאָלן וואַרטן אויף איר, דערפאַר וואָס זי האָט געוואַרט און געראַטעוועט משה רבינו בשעת ער האָט זיך געפונען אין אַ קעסטעלע אויפן טייך.

מיר געפינען זיך אין אַ צייט ווען אַן דער אַקטיווער מיטהילף און מיטאַרבעט פון דער אידישער פרוי צו פאַרשטאַרקן און פאַרשפּרייטן תורה ומצוות אין טאַג־טעגלעכן לעבן, קען אונזער פּאָלק ניט גיין פאַראויס אל המנוחה ואל הנחלה וואָס דער אויבערשטער האָט אונז צוגעזאָגט. אין אלע געביטן פון אידישן לעבן, ספּעציעל אין דעם געביט פון חינוך על טהרת הקדש, מוזן די אידישע פרויען און טעכטער דערפילן די אויפגאַבע וואָס די השגחה עליונה האָט אויף זיי אַרויפגעלייגט. דאָס איז די פליכט פון אַלע אידישע פרויען און טעכטער, ספּעציעל פון די נשי ובנות חב"ד וואָס האָבן זוכה געווען צו שטיין אונטער דער באַלייכטונג און אויפּלעבונג פון תורת חב"ד און נשיאי חב"ד . . .

(ממל' עש"ק לסדר עפ"י ה' יחנו ועפ"י ה' יסעו גו', תשכ"ד)



. . . כותב אודות הס"ת עתיק שנמצא בביהמ"ד גדול שם מתפלל ובעת קרה"ת בפ' בהעלותך ראו שאין שם נזני"ן הפוכים שבין הפרשיות, ותחת זה מנזורים הנזני"ן של בנסוע והנזני"ן השני של כמתאוננים, כן האתוון רברבין מרובים בס"ת ביותר ואומרים שכל האל"ף ב"ית באתוון רברבין נמצא בה, ושואל חו"ד בזה.

הנה דעה זו, שנו"ן מנזר יהי' הנו"ן השני של כמתאוננים, לע"ע לא מצאתי בשום מקום (הדיעות בזה נקבצו בספר מאיר עיני סופרים סימן י"ד וראה ג"כ משנת אברהם סימן כ"ד) ומ"ש כת"ר במכתבו שזה לפי דעת המרש"ל, הנה הרש"ל, הועתק בספר מאיר עיני סופרים הנ"ל, הוא רק נו"ן קדמאה של כמתאוננים ולא השני, וכיון שצריך לתקנם, הרי מתקנים כמו שצריך לכתחילה, היינו לעשות נוני"ן מהופכים בהריוח שבין הפרשיות, ושאר הנוני"ן יהי' כתיקונן כמנהגינו עתה. עוד זאת שכיון שגם בעוד ענינים נמצאו שינוים בס"ת זו, וכמו באתון רברבין הנ"ל הנה ע"ד מ"ש בשערי אפרים סעיף י"ח יש לבדוק אחרי שאר טעיות כיון ששינה מנהג הסופרים . . .

(ממכ' י"א תמוז, תשי"ד)

## שלח

אזוי ווי די אַלע, וואָס געפינען זיך דאָ, האַלטן אין לערנען — תורה שבכתב, וואָס דאָס איז אַ לימוד וואָס פרויען האָבן אַלע מאָל געלערנט, ועל אחת כמה וכמה אין אונזער דור, און לויט די אַנווייזונגען פון רבותינו נשיאנו לערנט מען דאָך מיט זיי אויך ענינים פון תורה שבעל פה, און באַזונדערס יענע טיילן פון תורה שבעל פה וואָס זיינען נוגע צו די מצות אין וועלכע זיי זיינען מחוייב: און צו חינוך הבנים והבנות (ווי דער פסק דין פון דעם אַלטן רבי'ן \*) — וועל איך זיך אַפּשטעלן אויף דער פרשה פון היינטיקער וואָך, און מיט'ן צוגאָב ווי די ענינים פון דער פרשה ווערן ערקלערט דורך חכמינו ז"ל אין תורה שבעל פה.

היינט הויבט מען אָן לערנען די סדרה שלח, וואָס לויט דעם נאָמען און דעם אנהויב פון דער סדרה — וואָס אין זיי דריקט זיך אויס איר נקודה פנימית — איז דער עיקר אינהאַלט פון דער סדרה — ווי משה רבנו האָט אויסגעקליבן אידן און האָט זיי געשיקט צו גיין אַרומקוקן ארץ ישראל; אַז דערנאָך, צוריק קומענדיק, האָבן זיי אַפּגעגעבן דעם „באַריכט“ פון זייער שלחות, אָבער אים איבערגעגעבן ניט ווי ס'דאַרף צו זיין, און ווי דאָס האָט געבראַכט דערצו אַז אַ טייל אידן האָבן חרטה געהאַט און זיך אַפּגעזאָגט פון צו גיין קיין ארץ ישראל, וואָס דערפון זיינען אַרויסגעקומען די גזירות — ווי עס ווערט דערציילט אין דער סדרה.

- (1) ראה שו"ע יו"ד סרמ"ו ס"ו. ובט"ו שם „שהוא המנהג בכל יומי“.
- (2) כולל מצות יסודי התורה: אהבתו ויראתו וכו'. שהדרך לאהבתו ויראתו היא שיתבונן האדם במעשיו (של ה') . . . ויראה מהן חכמתו . . . מיד הוא . . . מתאחה תאוה גדולה לידע כו' (ראה רמב"ם הלי יסוה"ת רפ"ב).
- (3) הלי ת"ת סוף פ"א.

שטעלט זיך דערביי גלייך די שטארקע קשיא: משה רבנו האט די אידן געקענט זייער גוט, דורך און דורך, וואָרום ער האָט דאָך געלעבט מיט זיי אינאיינעם מערערע יאָרן אין מצרים; דאָן האָט ער זיי אַרויסגעפירט פון מצרים און איז מיט זיי אָט די גאַנצע צייט, ביז דער מעשה המרגלים געווען צוזאַמען אין מדבר; ובפרט אַז משה רבנו איז דאָך געווען דער וואָס האָט באַלד פון זיין געבורט אָן פאַרמאָגט די אַלע אייגענשאַפטן און די אַלע נויטיקע תּכונות פון אַ רועה ישראל, פון אָן אמת'ן מנהיג פון אידן — ווי די חז"ל לערנען עס אַרויס פון לשון הכתוב „ומשה ה' רועה“ — וואָס צום אַלעם ערשטן באַ אַ רועה ישראל — איז צו דערקענען גוט די תּכונות הנפש, דעם געדאַנקען-גאַנג פון די אַלע וועלכע זיינען צאָן מרעיתו, פון די אַלע מיט וועמען ער דאַרף אָנפירן; און וויבאַלד אַז משה רבנו האָט שוין פון זיין געבוירן אָן געהאַט אָט די אַלע אייגענשאַפטן, קען מען זיך פאַרשטעלן צו וועלכע שלימות-גאַנצקייט און טיפּקייט ער האָט דערגרייכט אין זיינע ידיעות אַלס רועה ישראל, אַלס דער וואָס פירט אָן מיט אידן, אין דער צייט ווען ער האָט געשיקט די מרגלים, זייענדיק דאָן שוין אַלט צוויי און אַכציג יאָהר; וואָס אַלע זיינען יאָרן האָט דאָך משה רבנו געהאַרעוועט אויף צו דערגרייכן אַלץ אַ העכערע שלימות, און בפרט אין די יאָרן פון זינט אים איז געוואָרן באַוואוסט אַז ער איז באַשטימט פון דעם אויבערשטן אָנצופירן מיט דעם אידישן פּאָלק.

נאָך דעם אַלעם איז אינגאַנצן ניט פאַרשטאַנדיק: ווי קומט עס וואָס אויסקלייבנדיק שלוחים אויף צו גיין אַרומקוקן ארץ ישראל און וויסנדיק אַז פון זייער באַריכט הענגט אָפּ צי וועלן די אידן וועלן גיין אין ארץ ישראל אָדער ניט, זאָל משה רבנו ניט דערקענען ח"ו אַז די אויסגעקליבענע זיינען ניט צוגעפּאַסט פאַר דער דאָזיקער שליחות?

די פּראָגע ווערט טאַקע באַוואָרנט דורך דער ערקלערונג וואָס רש"י גיט גלייך אויפן אָרט „אותה שעה כשרים היו“, — בשעת משה רבנו האָט אויסגעקליבן די שלוחים זיינען זיי געווען כשר'ע אידן און זיינען געגאַנגען מיטן באַשלוס אויסצופירן משה'ס שליחות, וויסנדיק אַז עס איז דעם אויבער-שטענס רצון אַז מען זאָל גיין קיין ארץ ישראל.

לויט דער ערקלערונג שטעלט זיך אָבער נאָך אַ גרעסערע קשיא: וויבאַלד זיי זיינען געווען כשרים, טאָ וואָס האָט זיי דאָן געבראַכט דערצו, אַז באַלד נאָך דעם „ויעלו ויתורו את הארץ“ — ווען זיי זיינען אַריינגעגאַנגען אין ארץ ישראל און האָבן געזעהן וואָס דאָרט טוט זיך — האָבן זיי זיך דערשראַקן און אָפּגערעדט אידן פון צו גיין אין ארץ ישראל? מען קען ניט זאָגן אַז זיי איז געווען אַן איבעראַשונג צו געפינען אין ארץ ישראל די ל"א מלכים, איין און דרייסיק קיסרים א.ו.וו. — די אַלע זאַכן האָט מען געוואוסט



א סאך פריער. די ראי' דערויף איז, וואָס שוין ביי קריעת ים סוף, וואָס האָט פאָסירט אַ צייט איידער מען האָט געשיקט די מרגלים, האָבן שוין אידן אין שירת הים דערמאנט ווי אַזוי „כל יושבי כנען“ (און אויך „אלופי אדום, אילי מואב“, די פעלקער וועלכע מען האָט געדאַרפט דורכגיין אויפן וועג צו ארץ ישראל און די) אַלע פעלקער וועלכע האָבן געוואוינט אין ארץ כנען זיינען געוואָרן באַפֿאַלן פון שרעק און ציטער דערהערנדיק וועגן די ניסים וואָס האָבן געטראַפֿן מיט די אידן, איז דאָך קלאַר אַז די אידן — אויך די מרגלים — האָבן געוואוסט פון די מלכי כנען און האָבן אויך געוואוסט ווי אַזוי כנען זעט אויס, ובפרט אַז כנען איז דאָך געשטאַנען אין אַ שטענדיקען פֿאַרבונד מיט ארץ מצרים — איז וואָס האָט עס די מרגלים אַזוי איבערראַשט ביים זעהן כנען פון דער נאַענט, ביז וואָנען דאָס האָט זיי פון „כשרים היו“ וועלכע פֿאַלגן ה' — כולל דעם אַנזאָג פון גיין אין ארץ ישראל — איבערגעקערט אין דעם צווייטן קצה צו אַפֿריידן אַלע אידן פון צו גיין אין ארץ ישראל ?

אַן ערקלערונג אויף דעם וועט ווערן פֿאַרשטאַנען פון דערויף וואָס דער אַלטער רבי שרייבט אין לקוטי תורה פון היינטיקער סדרה. ער איז מבאר אַז זייענדיק אנשים כשרים — דוקא מצד זייער פרומקייט — האָבן די מרגלים געהאַלטן אַז ס'איז בעסער מען זאָל בלייבן אין מדבר און ניט גיין אין ארץ ישראל. זייער טענה איז געווען: בשעת מען געפינט זיך אין מדבר דאַרף מען זיך ניט אָפּגעבן מיט ענינים פון עולם הזה, מיט אַקערן פעלדער, מיט פירן מסחר און האָבן צו טאָן מיט ניט-אידישע פעלקער; וואָרום זייענדיק אין מדבר האָט זיי דער אויבערשטער צוגעשטעלט פֿאַרטיקער הייט לחם — מן — מן השמים, און וואָסער פון בארה של מרים, די זאַכן וואָס זיינען נויטיק צום עסן און טרינקען, ווי אויך קליידונג — שמלתך — צום אַנטאָן, און אויך איז מען דאַרט געווען אָפּגעשלאָסן פון דער וועלט, פון אַנדערע פעלקער. מען האָט געקענט לערנען תורה און מקיים זיין מצות און שטייגן אין הייליקייט און רוחניות אַז קיינע שטערונגען און אַן קיינע שוועריי-קייטן. דאָס האָבן די מרגלים גע'טענה'ט: וואָס דאַרף מען גיין אין ארץ נושבת, אין אַ לאַנד וואו מען וועט זיך דאַרפן אָפּגעבן מיט אַקערן, זייען, פירן מסחרים און האָבן צו טאָן מיט ניט-אידישע פעלקער (בפרט וויסענדיק אַז אידן בכמות, אין צאָל, זיינען פיל קלענער פון אַנדערע פעלקער) און מען וועט האָבן גרויסע און שווערע נסיונות. אַלע בעטן דאָך „אל תביאנו לידי נסיון“. זאָל מען בעסער זיין אין מדבר און דאַרטן פֿאַרזעצן דינען דעם אויבערשטן — ניט אַריינלאָזנדיק זיך אין אונאויפהערליכע נסיונות און — אַזוינע צו וועלכע מען איז אינגאַנצן ניט געוואוינט געוואָרן.

(5) ראה ג"כ במכילתא בפירוש הנבואה שבשירה „בגדול זרוען ידמו כאבן“ — שמדבר ב„כל מלכי כנען“ כשיבואו וילחמו בישראל.

(6) ראה וישב לו, כה, ובכ"מ.

(7) עקב ה, ד, וראה רש"י שם.

(8) בשלח טז, לה.

דאָס, ווי דער אַלטער רבי איז מבאר, גיט צו פאַרשטיין ווי אַזוי עס קען זיין אַז משה זאָל די מענטשן אויסקלייבן ווייל זיי זיינען צדיקים, און דאָך איז דערנאָך — ואדרבא מצד זייער צדקות, מצד פרומקייט — ווילן זיי זיך ניט אַריינלאָזן אין אַ מלחמה וואָס איז פאַרבונדן מיט סכנה, מען ווייס ניט וואָס איר אויסגאַנג וועט זיין, און זיי ווילן דאָס אויסמיידן דורך בלייבן אין מדבר. דער איינציקער דורכפאַל זייערער איז געווען — וואָס זיי זיינען ניט דורכגענומען געוואָרן מיט דעם געדאַנק אַז וויבאַלד אַז דער אויבערשטער הייסט גיין מיט מסירת נפש אין אַ סכנה וואָס קען אַנרירן פרומקייט און צדקות — דאַרף מען אויך אויף דעם גייען, אַריינגיין אין דער ארץ נושבת.

לויט דער ערקלערונג איז אָבער נאָך אַלץ ניט פאַרשטאַנדיק: וויבאַלד אַז אותה שעה כשרים היו, ווען משה האָט זיי אויסגעקליבן זיינען זיי געווען גרייט אויספירן די שליחות; זיי האָבן דעמאָלט געוואוסט אַז מען גייט אין אַ לאַנד וואו מען וועט דאַרפן אַקערן און זייען און פאַרנעמען זיך מיט עניני העולם און דאָך זיינען זיי געווען גרייט דערצו — איז וואָס האָט זיך ביי זיי געענדערט אַריינגייענדיק אין לאַנד וואָס דעמאָלט האָבן זיי חרטה געהאַט?

דער ענטפער אויף דעם\* איז לויט ווי אונזערע חכמים זאָגן אַז אינו דומה שמיעה לראי, ביז דאָן האָט מען געהערט וועגן די נסיונות און מען האָט געהאַט דעם פעסטן באַשלוס אַז מען זאָל זיך פאַר זיי ניט שרעקן. בשעת אָבער זיי זיינען אַריינגעגאַנגען אין ארץ ישראל און געזעהן אַז וזה פרי' א.א.וו. — ווי אַזוי עס זעהט אויס די גאַנצע פיהרונג פון דער לאַנד, עז העם היושב בארץ, מען וועט האָבן אַ שווערע מלחמה, אַ רוחניות'דיקע וואָס דאָס איז די עיקר מלחמה, ניט נתפעל צו ווערן און ניט באַווירקט צו ווערן ח"ו פון די תועבות ארץ כנען, (און בדרך ממילא אויך אַ גשמיות'דיקע מלחמה) — זעהענדיק דאָס אַלעס מיט די אייגענע אויגן, האָט דאָס זיי אַפגעשראַקן פון זייער פריערדיקן באַשלוס אַז מען זאָל ניט נתפעל ווערן וויבאַלד אַז דער אויבערשטער שיקט אין דער שליחות.

\* \* \*

ווי אַלע ענינים פון תורה, איז דער סיפור ניט צו דערציילן וואָס עס האָט פאַסירט מיט עטליכע טויזנט יאָהר צוריק, נאָר דאָס איז תורה — הוראה, אַן אַנווייזונג פאַר אַלע דורות, אויך פאַר אונז אין אונזער לעבן: בשעת מען ווערט אַ בר מצוה אָדער בת מצוה נעמט מען אָן אַ פעסטן באַשלוס צו מקיים זיין דעם אויבערשטנס רצון, דערנאָך טרעפט אָפט אַז בשעת עס קומט לידי מעשה, עס קומט דער נסיון בפועל — זעהט מען (אָדער עס וויינט זיך אויס) אַז עס איז שווערער ווי מען האָט זיך פאַרגעשטעלט, און מען וויל זיך ניט אַריינלאָזן אין דער מלחמה. דאָס לערנט אונז די סדרה

(8) ראה גם לקו"ש ח"ח ע' 147 ואילך. המו"ל.

(9) ראה מכילתא יתרו יט, ט.

פון היינטיקער וואך, און מען זאל ניט ווערן איבערראשט — ווען און צו בר מצוה צייט אדער בת מצוה, אדער בשעת מען געפינט זיך נאך אין בית-הספר אדער ישיבה, האט מען דאן א באשלוס און מען וועט ניט נתפעל ווערן פאר דער וועלט און מען וועט זיך פירן ווי אידן דארפן זיך פירן, און דערנאך בשעת דאס קומט לידי פועל פילט מען באַ זיך אַ שוואַכקייט און מען וויל „אנטלויפן“ — דארף מען וויסן און מען טאר ניט זיין אַראַפגעפאַלן באַ זיך און, ווי די סדרה דערציילט, אויב נאָר בה' אל תמרדו, אויב נאָר מען וועט זיך אָנהאַלטן און קלאַמערן זיך אָן דעם אויבערשטנס ווילן, איז דעמאָלט אַ זיכערע זאָך און לחמנו הם, ס'איז זיכער און מען וועט דורכפירן אלע מלחמות און מען וועט האָבן דעם גרויסן נצחון.

דאָס איז די אַלגעמיינע לערנונג פון די סדרה פאַר יעדן אידן, סיי מענער סיי פרויען.

\* \* \*

דערצו קומט נאָך צו נאָך אַ פרט וואָס די חכמים דערציילן: אויף וועמען האָבן די מרגלים פועל געווען און זיי זאלן חרטה האָבן און ניט וועלן גיין אין ארץ נושבת — איז דאָס געווען מער ניט ווי אויף די מענער; ווי רש"י בריינגט אַראָפּ (אין פרשת פנחס<sup>10</sup>) און בנות ישראל, די אידישע פרויען האָבן זיך ניט דערשראָקן פאַר דעם באַריכט פון די מרגלים און ניט קוקענדיק אויף דער שטעלונג פון די מענער — האָבן די פרויען געזאָגט און זיי שרעקן זיך ניט, און אויב דער אויבערשטער וויל מען זאל גיין אין אַ מעמד ומצב פון אַ נסיון דאַרף מען דאָס גלייך טאָן, כאָטש אפילו לפי שעה, צייטווייליק, וועט דאָס „אַפרייסן“, און די צייט וואָס מען דאַרף אָפגעבן אויף אַקערן און זייען און האָבן צו טאָן מיט ניט אידן — וועט מען ניט קענען אויסנוצן אויף לערנען תורה און מקיים זיין מצות.

אין דעם איז אויך אַן אַנווייזונג, און פאַר אונזער צייט אויך: מען זעהט און עס זיינען דאָ ליידער פיל מענער וואָס כל זמן זיי געפינען זיך אין ישיבה, אדער — די שעות וואָס זיי געפינען זיך אין שול באַם דאוונען אדער לערנען דעם שיעור, דעמאָלט שטייען זיי אין אַ התלהבות, מיט אַ פאַרקאָסט־קייט און מיט אַ לעבעדיקייט אויף ניט נתפעל ווערן דערפון וואָס עס טוט זיך אין גאָס און און אויך אַרויסגייענדיק אין גאָס זאלן זיי דאַרטן דורכפירן דעם אויבערשטנס שליחות, אָבער אַרויסגייענדיק אין גאָס — ווערט באַ זיי אַ ענדערונג, אַ אָפגעשוואַכטקייט. ער איז דאָך אָבער אַן ערליכער איד, וויל ער צוריק לויפן אין שול און אין ישיבה און וויל זיך ניט פאַרנעמען מיט אויפבויען פון דער וועלט אַ דירה לו יתברך, און אין דעם דרויסן פון וועלט זאל זיך אויך אַנזעהן גיטלעכקייט —

איז, ווי אין יענע דורות אזוי אויך אין דעם דור — דארפן די פרויען ווייזען דעם ביישפיל, אז די רייד וואָס מען דערציילט אז עס איז שווערע נסיונות און עס איז אַ שווערע מלחמה, איז כאַטש אַפילו די מרגלים דיברו אמת, זיי האָבן דערציילט ווי די זאך איז, אָבער צום באַשלוס מקיים זיין די שליחות — האָט דאָס קיין שייכות ניט, וואָרום דאָס איז אַ שליחות פון דעם אויבערשטן אז גיטלעכקייט זאָל זיך אָנזעהן ניט נאָר אין בית הכנסת און אין בית המדרש און באַ זיך אין דער היים, נאָר עס זאָל זיך אָנזעהן אין די אַלע ערטער וואו אַ איד קען דערגרייכן און אַהין בריינגען דעם אויבערשטנס וואָרט, און דורכפירן דעם אויבערשטנס שליחות אויף מאַכן דאָרט אַ דירה לו יתברך בתחתונים.

\* \* \*

דאָ זיינען דאָך פאַרזאָמעלט די וואָס האָבן פאַרענדיקט דעם לערנען אין אַ באַשטימטע כתה, און די וואָס דארפן זיך אָפגעבן אין די קומענדיקע וואָכן מיט דער הדרכה פון אידישע קינדער — קען דאָך אויפקומען דער געדאַנק: ביז איצטער איז מען געווען באַשיצט דורכדעם וואָס מען איז ניט געווען מוכרח (גענייט) צו זיין „אין גאָס“; אויך האָט מען זיך ניט געדאַרפט אָפגעבן מיט אַ צווייטן, מען האָט געקענט אויסנוצן די גאַנצע צייט, די גאַנצע ענערגי און אַלע מעגלעכקייטן אויף אַליין שטייגן אין די ענינים פון תורה און קדושה, אין די זאָכן פון הייליגקייט און רחניות, און איצטער שטייט מען באַ דעם מצב אז מען דאַרף אַרויסגיין אין אַן אַנדער סביבה און מען דאַרף זיך אָפגעבן מיט אַ צווייטן, אמת טאַקע מיט אַ אידיש קינד, אָבער — אזאָ וואָס ער דאַרף נאָך האָבן הדרכה אין אַזאָ דרגא (שטופע) וואָס אַליין איז מען שוין די דרגא מיט יאָרן צוריק דורכגעגאַנגען, קען זיך דאָך שטעלן די פראַגע, וואָס דאַרף מען זיך אַריינלאָזן אין דעם נסיון? אַפרייסן זיך פון שטייגן אַליין אין טוב וקדושה, און אָפגעבן זיך מיט דעם ענין פון כובש זיין, אייננעמען נאָך אַ אידישע נשמה, און נאָך אַ אידישע סביבה און מאַכן דאָרט „ארץ ישראל“, וואָס דאַרף מען האָבן דעם גאַנצן ענין ונסיון?

און דאָס דערציילט די תורה און גיט אַן אַנווייזונג און גיט אַ סיוע (הילף) און אַ חיזוק און — ספעציעל צו פרויען ובמכל שכן וקל וחומר: מה דאָך דעמאָלט ווען אַלע מענער זיינען געווען דאָקעגן, איז פונדעסטוועגן זיינען די פרויען בייגעשטאַנען דעם נסיון און האָבן געזאָגט תנה לנו אחוזה — מיר ווילן און פאַרלאַנגען צו באַקומען אַ מעגלעכקייט אויף דורכפירן דעם אויבערשטנס שליחות כאַטש עס איז פאַרבונדן מיט אַ נסיון, על אחת כמה וכמה (אין אַ פיל גרעסערער מאָס) איצטער, וואָס תורה דערציילט די אַלע

(11) ראה סוטה לה, א: ולא היא כו.

(12) פנחס כו, ד.

אויבענדערמאנטע סיפורים והוראות און תורת החסידות האָט זיי אַלע ער-  
קלערט מיט התלהבות, אין אַ גאָר קלאָרען אופן און אין אַ לעבעדיקען אופן  
— איז אידישע פרויען, בתוך כלל ישראל, האָבן די גרויסע אויבענדערמאָנטע  
שליחות, אַ שליחות וואָס זיי קענען דורכפירן במילואה, ובפרט די פאַרזאָ-  
מעלטע דאָ וכיוצא בהן — די שליחות פון מאַכן אַן „אחווה“ פון די אידישע  
קינדער וואָס וועלן זיין אונטער זייער הדרכה און פון דער סביבה וואו זיי  
וועלן זיין אין ימי החופש, חופש בין לימוד ללימוד, אָדער בין כתה לכתה,  
אַן אחווה באַרץ הקדש — אַן אייביגן הייליגען אייגענטום. און די שליחות  
וועט ניט נאָר זיי ניט אַראָפּבריינגן חס ושלום פון זייער דרגא, נאָר זיי וועלן  
אויפהייבן די וואָס וועלן זיין אונטער זייער הדרכה און אויך זיך אַליין אין  
אַ העכערע דרגא — דורך דעם וואָס זיי וועלן מיט דעם אויבערשטנס כח  
ביישטיין די אַלע נסיונות, ווייל „ה' אתנו“ — דער אויבערשטער איז מיט  
יעדערן פון זיי.

און דעמאָלט וועט מקוים ווערן באַ זיי אויך די ברכה פון ארץ זבת  
חלב ודבש — פון איינפאַכע ארץ וועלן זיי מאַכן אַן ארץ וואָס עס גיט  
אַרויס (עס רינט) אַן קיין טרחה, חלב ודבש<sup>11</sup>, חלב — אַלעס וואָס העלפט  
אַ מענטשן וואַקסן, ודבש — אַלעס וואָס גיט אַ מענטשן אמת'ן תענוג און  
געשמאַק אין לעבן.

וואָס תורה מיינט דאָך וואַקסן באמת, גיט נאָר דער גוף וואַקסט נאָר  
די נשמה וואַקסט מיט, ואדרבא, דער וואַקסן פון גוף קומט דערפון וואָס זיין  
נשמה וואַקסט, זי ווערט באַ אים לעבעדיקער און ברייטער און טיפער,

און דאָס אַלעס אין אַ אופן אַז מען פילט אין דעם דעם אמת'ן  
געשמאַק —

דורכצופירן די שליחות וואָס יעדערע פון אייך האָט, בתוככי כלל  
ישראל, מיט אמת'ן תענוג ובשמחה ובטוב לבב.

\* \* \*

דער אויבערשטער זאָל געבן יעדערע פון אייך און דורך אייך אייערע  
מודרכים און מודרכות אויך די בני בית, בתוככי כלל ישראל, אַ געזונטן זומער  
ברוחניות ובגשמיות גם יחד, און מען זאָל אויסנוצן דעם זומער אויף קלייבן  
פירות טובות, מאי פירי — מצות<sup>12</sup>, ענינים פון תורה און מצות און אידיש-  
קייט בכלל — עס זאָל זיין אַ רייכער זומער בכל הפרטים — ובשמחה ובטוב לבב.

(שיחת יום א' פ' שלח, ה'תשכ"ה)

להמסימות ד"בית רבקה" ולהמדריכות דמחנה "אמונה")

(13) ראה הוספות לתורה אור קו, ג ואילך.

(14) סוטה מו, סע"א.



...ומעינא דיומא, דפרשת שבוע זה, שתוכנה — ענין המרגלים, אשר אותה שעה כשרים היו, ולכן נבחרו ונשלחו ע"י משה רועם של ישראל, אלא שלאחרי שויעלו ויתורו אירע מה שאירע — כמסופר בפרשה בארוכה.

וע"פ ביאור רבנו הזקן (בלקוטי תורה ובכ"מ) מובן, אשר טענת המרגלים היתה, דמה לבני ישראל להכנס לארץ, אשר שם עיקר העבודה מצות מעשיות ורוב ההתעסקות בעניני ארץ: החורש והזורע וכו' ואספת דגנך ותירושך ויצהרך, ואדם חורש בשעת חרישה כו' ואוסף משעת אסיפה — ותורה מה תהא עלי? אבל במדבר, הרי כאו"א לחמו ניתן ומימו נאמנים ופנוים הם אך זרק ללמוד התורה ולימוד ממשא רבנו הוא אשר קיבל תורה מסיני ומלמדה לכאו"א.

ולכאורה כיון שאותה שעה כשרים היו, שמוה מובן שרצו למלאות רצון השם לתור את ארץ כנען אשר אני נותן לבני ישראל, ע"מ להכנס לארץ בכל אופן — מה נשתנה לאחרי שויעלו ויתורו שחזרו בהם והביאו דבת הארץ רעה?

והביאור הוא — ע"פ דברי חז"ל שאינה דומה שמיעה לראי', וכאשר באו אל הארץ וראו, וכמש"נ — וכל העם אשר ראינו גו' ושם ראינו את הנפילים גו' וזה פרי', אמרו (לנפשם וגם לשולחיהם) לא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממנו, שאי אפשר להחזיק מעמד ועאכו"כ שאי אפשר לעלות מדרגא לדרגא, ואדרבה — הארץ אוכלת יושבי' היא (אף שרצונם ליישבה, לעשותה ארץ נושבת — עסקם בהחורש וזורע היא באופן שכל מעשיך לשם שמים יתרה מזה — בכל דרכיך דעהו ועד — לקיום מצות מעשיות בפועל).

והוראה מכל האמור בעבודת האדם, אשר אל יפול לבו עליו בגשותו אל העבודה בפועל ופוגש קישוים העלמות והסתרים שלא שיערם מראש, או שלא שיער אשר בצורות גדולות מאד הם ועז הדבר אשר צריך לכבשו ולבררו — כי כבר הי' לעולמים, כנ"ל בפרשתנו סיפור הנסיון ביחד עם העצה לזה

אותה שעה: רש"י כאן, במדב"ר.

נבחרו ונשלחו: ובמדב"ר פט"ו, ה שנבחרו מפי הקב"ה ומפי משה ולא רצה משה לשלחם עד שנמלך בהקב"ה על כאו"א וא"ל ראויים הם. משה רועם: שיועד רוחו של כאו"א (ראה מדרז"ל עה"פ פנחס כו, טז) וראה לקו"ת שה"ש לה, ד.

ואספת . . . עלי? : ראה ברכות לה, ב.

לחמו . . . נאמנים: ראה שמו"ר פכ"ה, ה: זה המן, הבאר.

אשר קיבל: ראה זח"ג פב, ב.

ומלמדה לכאו"א: עירובין נד, ב.

בכל אופן: והביאור החזק הוא גו' — הוא רק כדי לדעת הדרך אשר נעלה גו' (דברים א, כב, וראה רמב"ן ר"פ שלח).

דברי חז"ל: ראה מכילתא ליתרו יט, ט.

שכל מעשיך . . . בכל זרכיך: ראה רמב"ם הל' דעות ספ"ג ובהיפך הסדר בטוש"ע

או"ח סל"א, ואכ"מ.

והיא ההחלטה בתוקף — בה' אל תמרודו (אשר אז במילא — ושוב) ואתם אל תיראו גו' וה' אתנו וגו'.

ואף אם לפעמים נראה הנסיון לגדול ביותר וכן ההעלמות וההסתרים — הרי כ"ש וק"ו: ומה אנשים כשרים אשר משה רבנו בחר בהם מכל ישראל והלכו בשליחתו ע"מ לקיימה כחוקת שלוחים כשרים, בכל זה: א) גם לאחרי השמיעה מקודם ע"ד הארץ וההחלטה טובה — פעלה בהם הראי' שינוי ויראה שלדעתם נראה הי' לצודק, ב) טעו בזה כי אם בה' אל תמרודו — שוב בטלה היראה ואין מקום לשינוי ההחלטה.

עאכ"כ בדורותינו דעקבתא דמשיחא שאין ליפול ברוחו בזה שהשכל הטבעי שלו רואה את הקישורים וההסתרים כענקיים ואשר הדבר עז הוא חזק הוא ממנו גו'.

ואדרבה הבטחת תורתנו הנצחית היא, אשר אם בה' אל תמרודו — שוב אל תיראו ועלה נעלה ויכול נוכל וירשנו.

והרי בודאי כל אחד ואחת החלטתו הפנימית — תקיפה אשר בה' אל תמרודו, וע"י שמעוררה ומביאה לגילוי, הרי שוב — אל תיראו ועלה נעלה וירשנו.

[לכתבו שהייתה להמרגלים איזו נגיעה כו' — מתאים הוא למש"כ בלקו"ת (לו, ב) "לא רצו להשפיל א"ע". ועד"ז שם (מא, ב).

למש"כ בפיו' ציד בפיו — עיין תו"א (כ, ג) . . .

(ממכ' עש"ק פרשת שלח, ה'תשכ"ה)

---

הפנימית . . . לגילוי: ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.  
ועלה . . . וירשנו: עלה נעלה — רע"ד שלמעלה מטו"ד. יכול נוכל — בכלל, וירשנו — ביורד פרטי (ד"ה ויהם כלב, תרד"ע"י באריכות).  
וירשנו: ענינה שירוש כל הטוב בניצוצות דתוהו שנפלו בשבירה (ד"ה אם רות, תרצ"ה — בס' הקונטרסים — עיי"ש בארוכה).

---

(\*) בהמשך תער"ב ח"א. המו"ל.



. . . עס האט זיך גירעדט אין ש"ק פ' שלח, וועגינ דעם חטא פון די מרגלים, וועלכע זיינען גיווען ערליכע כשרים ווי רש"י איז מפרש, און פונ' דעסטוועגינ האבן זיי ניט גיוואלט גיין אין ארץ ישראל. ווערט אין חסידות אַרומגירעדט, אַז דער טעות פון די מרגלים איז גיווען, וואָס זייענדיק אין מדבר, האָבין זיי נאָר אַ עסק מיט תורה און רוחניות, וואָרום צו עסען האָבין זיי גיהאָט דעם מן, צו טרינקען האָבין זיי גיהאָט דעם בארה של מרים, און זייערע קליידער האָבין גיוואקסען מיט זיי צוזאַמען, ווי רש"י איז מפרש אויף דעם פסוק שמלתך לא בלתה מעליך, במילא האָבין זיי ניט געוואָלט האָבין

צו טאָן מיט ענינים פון עולם הזה וואָס אַריינגייענדיק אין ארץ ישראל, וואָלטען זיי שוין באַדאַרפט אַריינגיין אין אַ אַנדער סדר, צו בעאַרבעטן די ערד, טאָן מסחר און ענליכעס, הגם דאָס גופא דאַרף דאָך זיין עפ"י תורה, צו אויסהיטען זיך פון גניבה לשון הרע השגת גבול וכו' און מקיים זיין די מצות פון מעשר, שביעית תרומה אָבער עס וואָלט דאָך געבליבען ווייניג צייט צום לערנען און דאַוונען, האָבין די מרגלים גע'טענה'ט צוליב וואָס זאָלען זיי אויסבייטען די איידעלע אַרבעט וואָס זיי האָבין אין מדבר, אויף די אַרבעט פון ארץ ישראל, וואו מען דאַרף זיך פאַרנעמען מיט פירות הארץ (ניט מיט מז) און מיט דעם עס היושב בקרבה (ניט אַזוי ווי אין מדבר, וואָס עס לבדד ישכון) במילא וועט עס דאָך דאָס זיין אַ ארץ אוכלת יושבי', וואָס עס וועט אויפּעסן די רוחניות קדושה פון ארץ ישראל.

דאָך האָבין זיי אַ טעות גיהאַט אין דעם, און ווי די תורה זאָגט, אַז טובה הארץ מאד מאד, אַז האַטש די עבודה איז אין פשוטע און איינפאַכע זאַכען, אָבער דאָס וויל דער אויבערשטער, אַז אפילו די איינפאַכע זאַכען, זאָל זיך אויך אין זיי זיין אַנזעהנדיק אַז דאָס טוט אַ איד ווי מען באַדאַרף טאָן, און דאָס איז טייערער באַ הקב"ה פון דעם לימוד התורה אין מדבר.

און דאָס דאַרף זיין אַ מוסר השכל פאַר אונז אַלעמען, אַז געפינענדיג זיך אין אַזאַ שווערען גלות, וואָס צוליב סיבות קאָן מען ניט לערנען אַכט שעה אַ טאָג, און עס איז ניט מער וואָס מען נעמט איינטייל אין שיעורים ברבים אין שול, און די שיעורים זיינען אויך ניט אין די טיפע ענינים פון תורה, נאָר מער ניט ווי לימוד דינים פון קיצור שלחן ערוך, אגדות חז"ל אָדער סיפורי צדיקים, פונדעסטוועגין דאַרף מען ניט זיין געפאַלן באַ זיך, און אַלע מאָל גידיינקען, אַז טובה הארץ מאד מאד, אַז מען וועט ניט נתפעל ווערין פון די אַלע שוועריקייטן און מען פירט זיך אויף ווי אַ איד דאַרף זיך אויפפירן, קאָן מען אויך דורך דעם משלים זיין דעם רצון העליון, אַט אַזוי ווי מיט'ן לערנען תורה אין מדבר, און ווען מען טוט דאָס בשמחה, איז דאָס נאָך מער טייערער . . .

(ממכ' ד' תמוז, תשי"א)



. . . מה שהעיר בתניא ספכ"ט: ומאין חזרה ובאה להם האמונה כו' הרי לא הראה להם משרע"ה שום אות כו' אלא ודאי כו' כששמעו דברים קשים כו' ויתאבלו העם כו' (שלח יד, לט): לכאורה אינו מובן הרי נאמר שם (יד, לו) וימתו האנשים גו' במגפה ?

והביאור: שסיבת חזרת האמונה הי' הדבור הקשה ולא ענין אחר — הוא, כלי' אדה"ו, מפורש בתורה, וכמש"נ (שם יד, לט) וידבר משה את הדברים האלה גו' ויתאבלו גו'. ולא שהראה להם שוימתו גו'. ושלשת הפסוקים לולח הם מאמר המוסגר (כדי לסיים ספור הנעשה במרגלים עצמם). וכמש"כ



בתרגום יב"ע שהי' זה בשבעה באלול. וכ"ה בסוף מגלת תענית. ונפסק הלכה למעשה בטושו"ע או"ח סתק"פ (אלא שגירסתם בי"ז באלול).

ועיי"ש בב"ח שנדחק הבי"ו וכו'. וגם להבי"י פסוקים הנ"ל מספרים מה שהי' באלול, היינו זמן רב לאחר חזרת האמונה, שהרי בהם מדובר ע"ד מיתתם כו' ולא שירכוב הלשון. ועכצ"ל שהוא מאמר המוסגר. — במאה שערים כו, א' משמע דגם המרגלים עצמם אמרו הננו ועלינו גוי' (כי אין שם תיבת גבי מרגלים. עיי"ש)\*\*.

(ממכתב כ"ב טבת, תשט"ו)

\* מאמרי אדה"ז על מרדכי (ע' לב). המו"ל.

\*\* וראה לקו"ש חיי"ג ע' 46 הערה 23. המו"ל.



. . . אין דער סדרה פון דער וואָך — שלח — ווערט דערציילט וועגן אַן ענין אין וועלכן די פרויען האָבן זיך ווידעראַמאַל אויסגעצייכנט מיט זייער צוגעבונדקייט צום אויבערשטן און האָבן געדינט אַלס מוסטער פאַר די מענער.

עס האָט זיך געהאַנדלט וועגן דעם אויבערשטנ'ס הבטחה דורך משה רבנו צו געבן אַרץ־ישׂראל צו די אידן, וואָס די מרגלים האָבן מיט זייער ניט־גוטן באַריכט אָפגעשוואַכט אין די הערצער פון די מענער. די פרויען, דאָגעגן זיינען געבליבן פעסט אין זייער גלויבן אין דעם אויבערשטנ'ס הבטחה. דאָס איז ספעציעל געקומען צום אויסדרוק ווען די טעכטער פון צלפחד האָבן געפאָדערט אַ נחלה אין אַרץ־ישׂראל, ווי עס ווערט דערציילט אין אַ שפּעטער־דיגע סדרה. די מוטיגע אַנאַדלונג פון די טרייע אידישע טעכטער — ווערט שטאַרק געלויבט פון אונזערע חכמים, זכרונם לברכה.

דערפון זעען מיר, אַז עס זיינען פאַראַן זאַכן, אָפט — גאַר וויכטיגע אַנגעלעגנהייטן וועלכע זיינען נוגע דעם כלל ישׂראל, וואו פרויען דאַרפן נעמען אַן אַקטיוון אַנטייל און דינען אַלס לעבעדיגע מוסטער אפילו פאַר די מענער.

ספעציעל וויכטיג איז דער אַנטייל וואָס פרויען דאַרפן נעמען אין דעם געביט פון חינוך. די אידישע פרוי איז באַשאַנקען מיט ספעציעלע אייגנשאַפטן און געפילן, מיט אַ באַזונדערער פילבאַרקייט און מוטערלעכער צוגעבונדקייט צו אַ אידיש קינד, בפרט אַ קינד אין נויט. אויסערדעם וואָס זיי קענען זייער פיל ביישטייערן דורך זייער דירעקטער הילף, סיי בנוגע די מאַטעריעלע און סיי גייסטיגע באַדערפענישן, איז ניט ווייניגער וויכטיג אויך די אומדירעקטע הילף וואָס די פרויען לייסטן, דינענדיג אַלס לעבעדיגע ביישפיל און אַרויס־רופנדיג אַ בייגייסטערונג באַ די מענער. . . .

(ממ"כ אסרו חג השבועות, זמן מתן תורתנו, ה'תשכ"ו)



. . . איינע פון די אַנווייזונגען פון פרשת שלח איז, אַז ווען די שלוחים וואָס משה רבנו האָט געשיקט אַרומקוקן אַרץ־ישׂראל זיינען צוריקגעקומען און האָבן געבראַכט אַ נײַט־ריכטיקן באַריכט — האָבן זיך די פּרויען נײַט אָפּגעשראַקן און האָבן ווייטער געוועלט אָנהאַלטן זייער וועג צו אַרץ־ישׂראל, אַרץ הַקדש — ״דאָס לאַנד וואו די ספּעציעלע ג־טלעכע השגחה איז פון אָנהויבס יאָר ביז ענדע יאָר״.

די צוגעבונדנקייט פון דער אידישער פרוי צו ״אַרץ הַקדש״ איז אַן אויסדרוק פון אירע איבערגעבנקייט צו אַלע ענינים פון קדושה, תורה ומצוות, וואָס צײַטנווייז דריקט עס זיך אויס נאָך אין אַ שטאַרקערע פאַרם ווי באַ די מענער.

דערפון איז אַן אַנווייזונג אויך פאַר אונזער דור, אַז די פּרויען קענען פיל אויפּטאָן צו פאַרשטאַרקן אַלע ענינים פון קדושה, תורה ומצוות, צוערשט אין זייער אייגענער היים און צוזאַמען דערמיט אויך אין דער סביבה אין אַ פּאַסנדן אופן, און אַזוי אַרום מאַכן באַ זיך אינדערהיים און אין דער סביבה אַן ״אַרץ הַקדש״ פאַר דער ג־טלעכער שכינה.

און פונקט ווי צוזאַמען מיט אַרץ־ישׂראל זיינען געגעבן געוואָרן אַלע ג־טלעכע ברכות פון ״אַרץ זבת חלב ודבש״ אויך אין דעם מאַטעריעלן זין, אויב נאָר מען וועט זיך אויפּפירן לויט דעם אויבערשטנס רצון, אַזוי זיינען שטענדיק אָנגעגרייט אַלע ג־טלעכע ברכות פאַר אַלעמען וועלכע העלפן פאַר־שטאַרקן און פאַרשפּרייטן תורה־אידישקייט, לויט זייערע פּולסטע מעגלעכ־קייטן . . .

(מסכת י״ד ס׳ו, ה׳תשכ״ה)



. . . דער יערליכער באַנקעט וואָס קומט היי־יאָר פאַר אין דער וואָך צווישן שבת פרשת שלח און שבת פרשת קרח, האָט זיכער אַ השגחה־פּרטיטות־דיקן שייכות צום אינהאַלט פון די צוויי סדרות.

די דאָזיקע צוויי סדרות דערציילען וועגען צוויי שטורמישע און טראַגישע איבערלעבונגען וואָס אונזערע עלטערן האָבן דורכגעמאַכט אין מדבר אויף זייער וועג פון מצרים קיין אַרץ־ישׂראל: דער אויפשטאַנד פון די מרגלים (די שלוחים וועמען משה רבינו האָט געשיקט אַרומצורייזן אַרץ־ישׂראל און בריינגען אַ באַריכט) און די מחלוקת פון קורח און זיין קרייז קעגן משה רבינו.

ווי האָבען זיך די פּרויען אויפּגעפירט אין די דאָזיקע קריטישע און גורלדיקע מאָמענטן פאַרן אידישן פּאָלק?

אונזערע חכמים, זכרונם לברכה, דערציילען, אַז די פּרויען, אין אַלגעמיין, זיינען ניט צוגעשטאַנען צו דער צערודערונג וואָס געוויסע וואָך

לענדיקע מענער האבן דאן אַרויסגערוּפן, פאַרקערט, זיי האָבן אַרויסגעוויזען גאָר אַ גרויסע מאָס בטחון אין דעם אויבערשטן, טריישאַפט צו משה רבינו און צו דער תורה און ליבשאַפט צום הייליקן לאַגד.

דעריבער האָבן זיי זוכה געווען אויפצושטעלן אַ נייער דור אידישע קינדער, וועלכע זיינען געווען דורכגעדרונגען מיט בטחון און ליבשאַפט צום אויבערשטן און צו דער תורה און מצוות, און זיי זיינען אַריין און האָבן גע'ירש'נט די הייליקע לאַגד.

די גרונט־לערע דערפון איז קלאָר. דאָס ווייזט אויף ווי ווייט אַ אידישע פרוי און מאַמע קען אויפֿטאָן אין דער דערציאונג פון קינדער, אפילו אַן דער מיטהילף פון מאָן, און זעלבסטפאַרשטענדלעך נאָך פיל מאָל מערער מיט זיין מיטהילף, און ווי ווייט אַ פרוי קען האָבן אַ גוטע השפעה אויפן מאָן און אויף דעם גאַנצען שטעל פון דער היים, ביז צו ווערן געקרוינט מיט דעם טיטול „בויערינען פון דער אידישער היים“ (חכמות נשים בנתה ביתה).

אויב אין אַלע צייטן האָט די אידישע פרוי פאַרנומען אַ העכסט וויכטיק אַרט אין פּורמען די אידישע היים און אידישן לעבן בכלל, איז דאָס זיכער פיל מאָל מער אַזוי אין אונזערע צייטן און אומשטענדן. דעריבער האָט דער רבי, דער שווער, כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זיע"א, געלעגט אַזויפיל מי צו גרינדן, אויפהאַלטן און אויסברייטערן די בית רבקה שולעס, וואו עס ווערן דערציגען טייערע אידישע טעכטער על טהרת הקדש צו זיין אמת'ע בויערינס פון דער אידישער היים און צו פאַרזיכערן די צוקונפט פון אידישן פאַלק . . .

(ממכ' עש"ק פ' שלח, ה'תשכ"א)



. . . יהי רצון, אַז יעדער איינער פון די מסיימים זאָל אנערקענען בפנימיות אַז דער „סיום“ איז באמת אַ צוגרייטונג צו דער התחלה פון אַ העכערע מדריגה אין לימוד התורה, נגלה און חסידות, מיט אַ שטייגענדער התמדה ושקידה, ובקיום המצוות בהידור, צוזאַמען מיט השפעה אויף דער סביבה.

אויפן יסוד פון דער הוראה פון אַלטן רבי'ן, בעל התניא והשלחן ערוך, אַז אין דער פרשת השבוע איז פאַראַן פּראַקטישע אָנווייזונגען פאַר די געשעענישן פון דער וואָך, בפרט אַזאַ אויסערגעוויינלעכע געשעעניש ווי הג סיום,

איז אַ דבר בעתו אַריינצוטראַכטן זיך אין דעם פּסוק וּפּכּס . . . והבאתי אותם וידעו את הארץ (וואָס איז פאַרבונדן מיט יום ד' שלח). די תורה הקדושה, וואָס איז אַ נצחית און אירע הוראות זיינען נצחיות'דיקע, גיט אונז דאָ אַ הוראה אַז קינדער קענען, און דאַרפן, שטרעבן צו העכערע דערגרייִ כונגען אפילו פון די פון זייערע אייגענע עלטערן, ווי הויך די מדריגה פון

די עלטערן זאל ניט זיין, וואָרום אין אַלע ענינים פון טוב און קדושה איז שטענדיק דאָ אַ מעגלעכקייט צו שטייגן העכער. און ווען די קינדער געדענקען נאָך דערצו, אַז מיט זייערע דערגרייכונגען זיינען זיי אויך מוכה זייערע עלטערן, שטרענגט מען זיך אָן גאַר אויף אַן אַנדער אופן.

דער דערמאנטער ענין — לויט דעם סגנון פון חכמינו ז"ל: יפה כח הבן מכח האב — שפיגלט זיך אויך אָפּ אין דער איבערלעכער נקודה פון דעם חודש, דער חודש פון מתן-תורה, וואָס כידוע איז די תורה געגעבן געוואָרן ערשט נאָכדעם ווי די עלטערן האָבן צוגעזאָגט בנינו ערבים בעדינו. אין זכות פון די קינדער האָבן אויך די עלטערן באַקומען די תורה הקדושה, תורת חיים, ומצוות עליהן נאמר וחי בהם.

השם יתברך זאל מצליח זיין יעדן איינעם פון די מסיימים צו דערפילן זיין אויפגאַבע און שליחות אין דער פולסטער מאָס, ווי דאָס איז באַלויבטן געוואָרן מיט דעם אור תורת החסידות, היא תורת מורנו הבעש"ט ורבתינו נשיאינו פון דור צו דור . . .

(ממכ"ט ס"ו סיוג, ה'תשכ"ה — לחג הסיום דישיבת תת"ל, מאַנטרעאַל)



וטפכם אשר אמרתם וגו', חזר הקב"ה והדגיש והם יירשוהו, לומר שביאות ישראל לארצנו הקדושה תלוי' דוקא בטף ובחינוכם על טהרת הקודש. ואחז"ל שאין מבטלין תשב"ר אפילו לבנין בהמ"ק, שת"ת שלהם הוא יותר גדול, ואל תגעו במשיחי דמירי בתשב"ר והזהיר הכ' שלא לנגוע בהם, והכתוב לא חילק בין תינוק א' להרבה תינוקות, ועכ"פ, מיעוט רבים (במשיחי) שנים, ובאמת ישנם מאות תשב"ר הרוצים בחינוך קודש, ואין ככח הישיבות להכניסם, מפני המצב החמרי, וידוע לכל המצב והמאבק הקשה של הישיבות להחזיק מעמד.

יש הצעה שהמשלה תתן תמיכה לת"ת ולישיבות אבל, כתמיד, נמצאים מהרסים ומחריבים אשר ממך יצאו, המשתדלים לבטל תמיכה זו מהישיבות ולבטל ת"ת מפי תשב"ר ח"ו.

והנה השמיעו ג' סברות לחזק את מעשיהם:

אומרים שתמיכה כזה היא נגד הקונסטיטוציא. וזה מוזר מאוד, כי אפילו אלו האומרים שהקונסטיטוציא דוחה ת"ת של תשב"ר ואין להשתדל שיעשו אַמענדמענט (תיקון) בזה — בטח יודו שאם הממשלה מסכמת לתמוך, והרי היא יודעת את הקונסטיטוציא, ודאי שאין סתירה בזה. והאומנם עליהם ללמד את בית משפט העליון של ארצה"ב ה' קונסטיטוציא דארצה"ב.

אומרים שאם הממשלה תתן תמיכה או תתערב בעניני החינוך. וזה חשש שאין לו יסוד במציאות כלל, דהרי הממשלה נותנת זה משנים רבות את תמיכתה, לנסיעות, חלב וכו' ועד עתה לא התערבה, ומדוע תתערב עכשיו.

אבל ישנם גם מפולפלים בין המהרסים, האומרים שאם היהודים יקבלו התמיכה תתנה הממשלה גם לנוצרים ויחזקו בזה ע"ז, אשר בן נח מזהר עלי, ולכן קבלת התמיכה אסורה ע"פ שו"ע, דולפני עור לא תתן מכשול.

ומעולם לא שמעתי סברא „עקומה“ כזו :

(א) צע"ג אם בכלל יש בזה האיסור דולפני עור, כיון שהתמיכה היא במיוחד ובדוקא ללימודי חול (אלא שע"י התמיכה בטל הצורך לקחת מקופה הכללית של המוסד ללימודים אלו, ובמילא אפשר, באם ירצה המוסד, לנצל הקופה כולה ללימודי דת. ואכ"מ).

(ב) ידוע שבמדינה זו הנוצרים האדוקים יש להם די כסף לבתי חינוך שלהם. ואין מוותרים אפילו על ילד א' שלא לקולטו מפני שאין ביכולת הילד לשלם שכר לימוד.

(ג) אפילו להרמב"ם. הנוצרים עו"ז הם, משתפים הם ש"ש וד"א. ולדעת כמה ראשונים וכן פסק הרמ"א, לא הוזהרו ב"ג על השיתוף.

(ד) בפאבליק סקולס (בתי ספר עממים) לומדים כמה וכמה מקצועות באופן ובסגנון כזה. אשר במישרין ובעקיפין משפיעים על התלמיד לאמר שאין מקום ואפשריות לנסים, ומזה — שאין מקום לענינים שלמעלה מדרך הטבע, ומזה — שאין העולם זקוק לענין שמחוץ הימנו, ומזה — שאין בעה"ב המנהיג בירה זו, ומזה — צעד קטן לכפירה גמורה בבורא עולם. והרי על הכפירה הוזהרו ב"ג לכל הדעות.

ואולי נכון יותר שילמדו ב"ג בבתי חינוך משלהם מאשר בפאבליק סקולס, וכידוע דכופר גמור — גרוע מעו"ז. וכמאמר הבעש"ט ז"ל: שיותר יש תיקון לגוי עו"ז מן האפיקורסים שכופרים בה' לגמרי ואינם מאמינים בחידוש העולם.

(2) ראה טושו"ע יו"ד ר"ס קנ"א ונ"כ שם. לקוטים שבסו"ס פסקי דינים לאדמו"ר הצמח צדק.

(3) הל' ע"ז פ"ט ה"ד (בכמה דפוסים שינה הצענזאר ג'כנענים).

(4) שו"ע אורח סו"ס קנ"ו — ובסהמ"צ להצמח צדק (מצות אחדות ה') מפרש כן דעת הרמב"ם בסהמ"צ שלו מצוה ב'. עיי"ש. וצ"ע.

דעת הראשונים — ראה בספרים שצויינו כרמ"א שם, בהגהות רעק"א, החת"ס, באורחות חיים (החדש) שם, וראה ג"כ ד"ה מי כמוכה, תרכ"ט (לאדמו"ר מהר"ש).

(5) ג"ו מהענינים אשר, בעוה"ר, אין געשה ע"ע מאומה לשנותם, אף שנוגע לרבבות מבני ובנות ישראל ובעקרי האמונה.

(6) ראה הסדר ברמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ז והלכות עדות סוף פי"א, שו"ע אדמו"ר הזקן הלכות נזקי גוף ונפש סעי' ט"ז.

(7) הובא בדי"ה תער השכירה להצמח צדק (נדפס בס' דרך מצותיך ח"ב) ס"ח (אוה"ת לנ"ך ח"ב

ע' תשפב).

(ה) כל החששות לשלול התמיכה — אינן ודאי ובריי, ורק — על אחרי זמן. קבלת התמיכה — ודאי הוא אשר תיכף ומיד יוכלו הישיבות וכו' לקבל ולקלוט עוד מספר תלמידים.

(ו) מהנ"ל מובן, שכל הפועל נגד התמיכה — פועל (שלא בכוונה או גם בכוונה) למנוע תורת ה' מכמה מבני ישראל. והרי לבני ישראל אלו — אין כל נפק"מ מה היא כוונת המונע. וד"ל.

המורם מהאמור — שחובה ויש לעשות כל ההשתדלות לאישור התמיכה למען חיזוק ידי הישיבות והת"ת, ולהציל כמה וכמה נפשות מבנ"י, שאפילו המקיים רק נפש אחת מהם כאילו קיים עולם מלא.

(משיחת ש"פ שלח, תשכ"א)



ס'איו דאך באוואוסט: דער וואָרט פון דעם אַלטן רבי'ן, אַז די פרשה וואָס מען לייענט די וואָך אין דער תורה, איז דאָס אויך אַ תורה — אַן אַנווייזונג, — פון וועלכער מען קען זיך אָפּלערנען בנוגע די ענינים און די פּאַסירונגען וואָס זיינען פּאַרבונדן און וואָס טרעפן אין דער וואָך.

וואָס כאַטש אפילו — די תורה איז דאָך געגעבן געוואָרן מיט טויזנטער יאָרן צוריק, — און פּאַסירונגען פון דער וואָך זיינען דאָך אַנדערש איין יאָר פּון אַ צווייטן; און די סדרה וואָס מען לייענט אין דער וואָך בלייבט אַלץ די זעלבע.

וויבאַלד אָבער אַז תורה איז געגעבן געוואָרן פון דעם אויבערשטן, וואָס ער ווייס דאָך אַלץ וואָס וועט פּאַרקומען אין די אַלע צייטן וואָס וועלן קומען דערנאָך, און ער האָט אַנגעוויזן יעדער אידן — אַ מאָן אָדער אַ פרוי, אַ בחור אָדער אַ בחורה, אַ אינגל אָדער אַ מיידל — אין אַלע דורות, ווי זיי זאָלן זיך פירן יעדער טאָג און יעדער חודש און יעדער יאָר,

איז קיין וואונדער ניט וואָס ער האָט געקאָנט אין דער זעלבער סדרה אַריינשטעלן די אַנווייזונגען פאַר די אַלע פּאַרשידנאַרטיקע פּאַסירונגען, וואָס וועלן טרעפן — יענעם ערשטן מאָל ווען די תורה איז געגעבן געוואָרן, און אין יעדער יאָר וואָס וועט קומען דערנאָך, ביז צו דעם יאָר אין וועלכן מיר געפינען זיך איצטער.

\* \* \*

איינע פון די פּאַסירונגען וואָס צוליב איר האָבן מיר זיך דאָ צוואַמענ' געטראָפּן, איז דאָס וואָס איר זייט „אויסגעקליבן" געוואָרן:

וואָרום יעדער זאָך איז דאָך בהשגחה פרטית: — ניט דורך אַ צופאַל.

(1) ראה קונטרס ביקור שיקאגא בתחלתו (נדפס בס' השיחות ה'תש"ב ע' 29).

(2) ראה שיחת יט כסלו תרצ"ד ס"ג ואל"ך (לקוטי דבורים ח"א ע' 166).

נאָר דער אויבערשטער באַשטימט אַזוי — דערפאַר וואָס דאָס איז צום גוטן פון דעם וועמען ער האָט אויסגעקליבן, און פאַר די מיט וועלכע די אויסגעקליבענע וועלן זיך דערנאָך טרעפן — און ער גיט זיי אויך אַנווייזונגען.

און אַזוי אויך אין דער צוזאַמענטרעפונג: דער אויבערשטער האָט אייך אויסגעקליבן, אַ טייל — די וואָס האָבן פאַרענדיקט אַ באַשטימטע שטופע, אַ באַשטימטע דערגרייכונג אין זייער לערנען און אין זייער זעלבסט-ערציאונג.

וואָרום דאָס איז ניט אַ פאַרענדיקן, ווייל כל זמן אַ מענטש לעבט — קומט דאָך אים צו אין ידיעות און אין זעלבסט-ערציאונג; ס'זיינען אָבער דאָ תקופות און צייטן וואָס דעמאָלט איז אַן אַפּשלוס פון אַ באַשטימטן גראַד און אַ באַשטימטן צושטאַנד און שלב, אין דער ערציאונג און אין לערנען, און דערנאָך גייט מען אַריבער אין אַ גאַנץ אַנדערער תקופה, ווען מען דאַרף זיך לערנען אַנדערש און ערציען זיך אַנדערש, און אויך אָנהויבן, ווי אין דעם פּאַל, טראַכטן וועגן ערציען אַנדערע.

וואָס דאָס איז די צווייטע טייל פון אייך, וואָס זיי זיינען פאַרבונדן מיט הדרכה — מיט ערציאונג — און אַנווייזונג פאַר די קינדער וואָס וועלן זיין אויף זייער אחריות, אין דער זומער-פרייער צייט וואָס קומט איצטער אָן. וואָס צוליב מדריך זיין — כדי צו קאָנען גוט אַנווייזן און אָנפירן מיט אַנדערע, קומט דאָס נאָך דעם ווי מען באַקומט זעלבסט-קאָנטראָל, אָז מען קאָן זיך ערציען, און זיך קאָנטראָלירן, און זיך מדריך זיין ווי ס'דאַרף צו זיין.

\* \* \*

איינער פון די פרטים און די פרשיות פון היינטיקער סדרה, וואָס פון אים קאָן מען אַפּלערנען אַן אַנווייזונג אויך אין די ענינים וואָס זיינען פאַרבונדן מיט אייער צוזאַמענטרעפן זיך און אונזער צוזאַמענטרעפן זיך, איז דאָס, וואָס אין דער סדרה ווערט צום ערשטן מאל דערציילט באריכות די מצוה פון מפריש זיין חלה, — און אַפּגעבן דערנאָך דעם כהן, די ערשטע טייל פון דעם טייג פון וועלכן מען באַקט דערנאָך ברויט פאַרן עסן;

אויף דערויף זאָגט ער אין היינטיקער סדרה, ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה (לה) — אָז די ערשטע און די אָנהויבס פון אייער טייג דאַרף מען מאַכן דערפון חלה, און דאָס דאַרף מען אַפּשניידן און אַפּגעבן צוליב דעם אויבערשטן.

דערנאָך איז ער מבאר פרטים, — ס'איז ניט אַן איינצלנער פּסוק, נאָר אַ גאַנצע פרשה אין דער היינטיקער סדרה גיט זיך דערמיט אַפּ, וואָס

(3) שלח טו, י"כא.

(4) להעיר שמסכתא שלימה הוקדשה למצוה זו וגם בקראת "חלה".

דורך דעם<sup>5</sup> ווערט נאך מער אונטערשטראכן דער אלגעמיינער כאראקטער פון דער מצוה; זי ווערט באריכות ובפרטיות און מיט פילע פרטים ערקלערט אין תורה, אעפ"י וואס כמה מצות זיינען אנגעוויזן אין דער תורה בקיצור אדער גאר בקיצור נמרץ — גאר אין קורצן;

מ'זעט אויך די וויכטיקייט און די כללות'דיקייט — די אלגעמיינדיקייט — פון דער מצוה אין דעם, וואס בשעת אין יחזקאל, צום ענדע פון זיינע נבואות<sup>6</sup>, דערציילט ער ווי אזוי אידן וועלן זיך פירן ווען משיח וועט קומען, און ער רעכנט דאָרט אויס די מצות — ספעציעלע מצות וואָס ער דערמאָנט דאָרטן — וואָס מ'וועט דעמאָלט מקיים זיין [אעפ"י וואָס אַ טייל פון זיי האָט מען אויך פריער מקיים געווען], ער אונטערשטרייכט דאָס, וואָס דאָס באַווייזט אויך זייער וויכטיקייט, און די השפעה — דעם איינפלוס — וואָס זיי האָבן אויפן אידישן לעבן.

איז צווישן די מצוות, רעכנט ער אויך די מצוה פון חלה, אַז ראשית עריסותיכם תתנו לכהן, אַז די אָנהויבס פון דעם טייג זאָלט איר געבן צום כהן, וואָרום בשעת משיח וועט קומען וועט ער נאָכאָמאָל באַנייען אין ארץ ישראל מיט דער גאַנצער שטאַרקייט: די מצוה פון חלה.

מ'פאַרשטייט נאָך מערער די גרויסקייט און די וויכטיקייט פון דער מצוה, וואָס גלייך נאָך דעם זאָגט ער, להניח ברכה אל ביתך, אַז דורך מקיים זיין די מצוה פון חלה וועט דאָס אַרייַנברענגען אַ ברכה אין דער גאַנצער שטוב, — אין דעם גאַנצן הייזגעזינט און דער משפחה, וואָס וועט מקיים זיין די מצוה פון חלה.

אעפ"י וואָס לויטן פשט גייט דער להניח ברכה אל ביתך אויך אויף די פריערדיקע מצות וואָס ער רעכנט דאָרט אויס, אַז אויך אין זייער זכות וועט קומען ברכה אין דער הויז.

אין תורה איז דאָך אָבער דער סדר — אויך תורה, אַ טייל פון דער תורה, פון וועלכן מען לערנט אַפ"י: דאָס גופא וואָס בשעת דער להניח ברכה אל ביתך גייט אויף פילע מצות, שטייט דאָס אָבער גלייך נאָך דער מצוה פון חלה, באַווייזט דאָס אַז כאַטש אפילו דאָס האָט אַ שייכות צו אַלע פריערדיקע מצות וואָס ער רעכנט, איז דאָס אָבער אַמשטאַרקסטן, און האָט אַן עיקר'דיקן פאַרבונד מיט דער מצוה פון חלה<sup>7</sup>.

\* \* \*

(5) ראה ב"ר פ"ס, ח: יפה שיחתן כו'. לקו"ת ר"פ חוקת.

(6) מד, ל.

(7) ראה שו"ע יו"ד ששכ"ב, ב.

(8) וכדו"ל בכ"מ "למה נסמכה כו'". וגם במצות חלה דפרשתנו (ויק"ר פט"ו,

ו) ולהעיר משל"ה חלק תושבע"פ כלל אין מוקדם כו'.

(9) ראה סד"ה ראשית עריסותיכם, תרכ"ט.



אין וואָס טיילט זיך אויס די מצוה חלה פון פילע מצות? איז דאָס — כפשוטו, ווי מ'זעט בפשטות — אין וואָס באַשטייט די מצוה: איידער אַ איד גייט עסן, וואָס דער עיקר עסן איז דאָך פאַרבונדן מיט ברויט — מיט לחם.

וואָס דערפאַר איז דאָך אין לשון הקודש [וואָס גיט אַרויס די אמת'ע באַדייטונג<sup>10</sup> פון יעדער ענין] ווערט די גאַנצע סעודה אַנגערופן בשם לחם<sup>11</sup>, וואָרום דער לחם — די ברויט — איז דער עיקר.

שטרייכט אונטער די מצוה, אַז אַ איד אנערקענט, אַז איידער ער הויבט אָן גרייטן פאַר זיך זיין סעודה.

— וואָס אין ברייטערן זין, נעמט דאָס אַרום אַלע זיינע צרכים, [וואָרום אַלע זיינע גויטבאָדערפטיקייטן — ווערן נכלל אין דעם ענין פון אכילה און סעודה]<sup>12</sup> —

אין איידער ער גרייט עפעס פאַר זיך, איז די ערשטע טייל און די בעסטע טייל, [וואָס ראשית האָט דעם טייטש די ערשטע אין צייט, און אויך די ערשטע אין חשיבות<sup>13</sup>], טיילט ער אָפּ די בעסטע און די שענסטע פאַר דעם אויבערשטן, און גיט עס אַוועק צו דעם כהן.

\* \* \*

אין דערויף ליגט די אַלגעמיינע אַנווייזונג: בשעת אַ איד געפינט זיך אין דער וועלט, און זעט אַרום זיך ווי אַנדערע פעלקער פירן זיך, דאַרף ער וויסן אַז ער איז אַפגעטיילט פון זיי.

ניט נאָר ווען ער דאוונט און ער לערנט און איז מקיים מצות, נאָר אפילו אין ענינים אין וועלכע ער גלייכט זיך אויס לכאורה — אויפן ערשטן בליק — מיט אַנדערע פעלקער, ווי אין דער זאך פון עסן און טרינקען און אַנדערע צרכים<sup>14</sup>.

אַז צום אַלעם ערשטן אין צייט, און צום אַלעם ערשטן אין חשיבות און טייערקייט<sup>15</sup>, נעמט ער אַראָפּ און הויבט עס אויף [וואָס דאָס איז דאָך דער אַפטייטש פון תרימו — אַפשיידן און אויפהויבן], און גיט עס אָפּ דעם אויבערשטן, ד.ה. אויף ענינים וואָס זיינען פאַרבונדן מיט דעם אויבערשטן — מיט הייליקייט און מיט תורה ומצות.

(10) ראה בחיי לבראשית ב', יט. אור תורה (להה"מ) שם. שער היחוד והאמונה

פ"א.

(11) ראה מקץ (מג, לב): לחם כי תועבה גוי' — והתועבה היא רק הבשר.

(12) ראה סנהדרין (לח, א) בע"ש כו' לסעודה כו'.

(13) רש"י תשא ל, כג.

(14) ראה שו"ע או"ח סרל"א. תניא רפ"ז.

(15) ראה שו"ע יו"ד סו"ס רמח.

דערמיט איז אויך פארשטאנדיק פארוואס דער שכר אויף דערויף איז: להניח ברכה אל ביתך; אז דער אויבערשטער זעט אז די גאנצע הויז-פירונג איז אוועקגעשטעלט געווארן, אז ער הויבט אן מיט אן ענין וואס איז פארבונדן מיטן אויבערשטן, מיט הייליקייט און מיט אידישקייט און מיט תורה ומצות, און דאס איז ניט נאר אן אנהויבס אין צייט, נאר אויך אין חשיבות — די בעסטע און די שענסטע גיט ער אוועק אויף אידישקייט און זאכן וואס זיינען פארבונדן מיטן אויבערשטן.

דעמאלט גיט דער אויבערשטער מדה כנגד מדה. ער באצאלט דעם אידן דעם שכר אין דעם זעלבן אופן: ער מאכט פון דער אידישער הויז אן ארט וואו דער אויבערשטער געפינט זיך, און וויבאלד אז דער אויבערשטער קומט אהינצו איז דאך פארשטאנדיק אז צוזאמען מיטן אויבערשטן קומען אלע ברכות אין וואס מען גייטיקט זיך.

דערפון לערנט מען אויך אפ אין ברייטערן זין: פונקט אזוי ווי דאס איז אין דער אלגעמיינער מצוה פון חלה, אזוי איז דאס אויך אין אלגעמיין אין טאג-געלעכען לעבן; א איד — א מאנסביל אדער א פרוי — בשעת ס'הויבט זיך אן זייער טאג און זיי האבן צו טאן מיט וועלט, איז ראשית עריסותיכם<sup>16</sup> — דער אנהויבס פון טאג, דארף זיין פארבונדן מיט תרימו תרומה לה': ער הויבט אן זיין טאג מיט זאגן מודה אני לפניך. פאר אלע זאכן און פאר אלע זיינע באדערפענישן, הויבט ער אן מיט דעם גרויסן דאנק וואס ער גיט אפ דעם אויבערשטן, און ער נעמט אים אן אלס מלך חי וקיים, אלס זיינעם אן אגפירער און זיין קיסר, וואס לויט זיינע אנווייזונגען וועט ער זיך פירן דעם גאנצן טאג.

\* \* \*

דערפון איז אויך פארשטאנדיק, אז די וואס באקומען אויף זייער אחריות אידישע קינדער וואס זיי דארפן זיי מדריך זיין, איז די התחלת ההדרכה — דער אנהויב פון אגפירן מיט די קינדער — דארף באשטיין אין דעם איינפלאנצן אין די קינדער דעם געדאנק, אז ראשית עריסותיכם תרימו תרומה לה' — און וויסן אז יעדער קינד איז א תרומה, און דארף אפגעשייד ווערן און אויפגעהויבן ווערן, און מאכן אים נאך געענטער צו דעם אויבערשטן, און צו דעם אויבערשטנס זאכן, נאך מערער ווי דער קינד איז געווען פאר דעם.

און דאס גיט אויך די פארזיכערונג, אז ס'וועט זיין דער להניח ברכה אל ביתך, אז דערנאך וועט זיין די גאנצע הדרכה און דער גאנצער זומער מיט א סך הצלחה, ווארום דער אנהויבס איז געווען צוזאמען מיט דעם

16) עריסה — מטה (ערש) — מיד שיעור משנתו, וראה ס' המאמרים — קונטרסים ח"א — קסה, א.

אויבערשטן, וואָס מיט אים צוזאַמען גייט ברכה און הצלחה, אין די אַלע אונטערנעמונגען, ובפרט אין הדרכה פון אידישע קינדער.

אַזוי אויך אין צוזאַמענהאַנג מיט דעם וואָס מען פאַרענדיקט איין תקופה אין לערנען, און מ'הויבט זיך אָן גרייטן צו אַ העכערער תקופה אין לערנען און אין ערצייאונג, אָדער אין לערנען אין אַלגעמיין, דאַרף זיין דער אַפּשלוס פון דער תקופה — וואָס זי איז אויך דער אָנהויבס פון דער תקופה וואָס קומט נאָך איר — אויך אין דעם אופן פון ראשית עריסותיכם תרימו תרומה לה', אַז דער אָנהויבס ווערט אַפּגעגעבן, און איז דורכגעדרונגען און דורכגענומען מיט דעם געדאַנק וועגן דעם אויבערשטן, וועלכער איז דער מלך חי וקיים.

און דאָס איז דערנאָך ממשיך די ברכה אַז ס'זאָל זיין דער להניח ברכה אל ביתך, אַז ס'זאָל זיין די ברכה אין דער צווייטער תקופה אין וועלכער מען גייט אַריין, און דערנאָך אויך אל ביתך, אין אַלע זיינען ענינים — וואָס בכללות איז דאָס זיין בית, זיין הויז און זיין אומגעבונג, אַז ס'זאָל זיין געבענטשט מיט דעם אויבערשטנס ברכות וואָס דאָס איז ברכות בגשמיות וברוחניות גם יחד.

\* \* \*

דער אויבערשטער זאָל בענטשן און מצליח זיין יעדערער פון איר, בתוככי כללות בנות ישראל — צווישן אַלע אידישע טעכטער תחינה — אַז ס'זאָל זיין אַ געזונטער זומער, און אַ הצלחה/דיקער זומער, סיי בגשמיות סיי ברוחניות, און יעדערע פון איר זאָל מקיים זיין די שליחות וואָס דער אויבערשטער לייגט אַרויף אויף יעדערער פון איר, געזונטערהייט און פריילעכערהייט, און מיט איבערגעגעבנקייט, וואָס דאָס וועט ברענגען דעם אויבערשטנס ברכה און הצלחה אין דעם.

און מ'זאָל אויף יעדערער גלייך קענען דערקענען, אַז זי פאַרדינט, מיט דער פולער רעכט, דעם טיטול וואָס די תורה גיט יעדער אידישע טאַכטער, אַז זי ווערט אָנגערופן בת שרה רבקה רחל ולאה, אַז קוקנדיק אויף איר און ווי זי פירט זיך אויף, דערקענט מען גלייך אַז דאָס איז אַ טאַכטער פון אונזערע הייליקע אמהות, שרה רבקה רחל ולאה.

וואָס דאָס זעט מען לויט איר אַנטאָן זיך זי, און לויט איר אויפפירן זיך, און בפרט ווי זי פירט אויס די שליחות וואָס זי האָט פון דעם אויבערשטן.

דעמאָלט ווערט זי אויך געבענטשט מיט די אַלע ברכות וואָס שטייען אויף די אמהות — אַז זיי בויען אויף בית ישראל<sup>17</sup>; זיי בויען אויף דעם

17 ראה גזיר (כג, ב) מאן נשים שבאוהל שרה רבקה רחל ולאה. ובפרשיי עה"ת וירא (יה, ט), והוא מב"מ (פו, א): באוהל — צנועה היא.

18 ראה תדבאר פ"ח: אשתך גוי בירכתי ביתך (צנועה בבית) כו' בני מהם בעלי מקרא כו' משנה כו' תלמוד כו' משא ומתן כו' חכמים כו' נבונים כו'.

אידישן פאלק, און אין גיכן וועלן זיי אַרױסגיין<sup>19</sup>, בתוכי, אַנקעגן משיח צדקנו בגאולה<sup>20</sup> האמיתית והשלימה, אין דער אמת'ער און דער גאַנצער און פולער גאולה דורך משיח צדקנו, וואָס וועט אונז אַרױסנעמען פון גלות, און פירן לאה"ק, אין דער הייליקער לאַנד ארץ ישראל, בקרוב ממש.

\* \* \*

אַ געזונטן זומער און אַ הצלחה'דיקען זומער, און הערן פון אייך בשורות טובות.

(שיחת כ"ו סיון, ה'תשכ"ט — להתלמידות המסיימות ד"בית הבקה" ולהמדריכות זמחנה "אמונה")

19) ראה זח"א (קטו, ב): אשתך כגפן פורי' כל זמנא דאתתא בירכתי ביתא ולא נפקא לבר היא צנועה ואתחזי לאולדא בנין דכשרן כו' חמי מה אגריה בניך כשתילי זיתים מה זיתים לא נפלי טרפייהו כל יומי שתא וכלהו קשורין תדיר אוף הכי בניך כשתילי זיתים סביב לשלחנך מה כתיב בתרי' הנה כו' לאסגאה מלה אחרא דאוליפנא דא מנה דכל זמנא דשכינתא הוה צניעה באתרה כדקא תזי לה כביכול בניך כשתילי זיתים אלין ישראל כד שראן בארעא. סביב לשלחנך דאכלי ושחאן וקרבין וקרבין וחדאן קמי קביה ומתברכן עלאין ותתאין בגינייהו.

20) להעיר מדרו"ל (במדבר פ"ג, ו) עה"פ (תהלים סח, ז) מוציא אסירים בכושרות — שבזכות הנשים כשרות, הפנויות והנשואות עליהם נאמר גן נעול גו', אמר הקב"ה אני גואל (ממצרים) את בני.



. . . פשוט אשר כל ההידור שאפשר באיזה מצוה שתהי' — נכון ביותר, ופשיטא בהנוגע לציצית וטלית, וכדרז"ל זה אילי ואנוהו, התנאה לפניו במצות והרי ידועה הכוונה בעטיפת ציצית להמשיך עליו מלכותו ית' אשר היא מלכות כל עולמים וכו' לייחודה עלינו ע"י מצוה זו (תניא ריש פרק מ"א), שלכן כל ההידור האפשרי בזה משפיע על כל שאר עניני האדם, הן שיהי' מצמר רחלים בלי שום פקפוק, ועבודה לשמה בכל הענינים כו' וכו', וכמבואר בשו"ע ובשולחנו של רבנו הזקן, שו"ת דברי נחמ" וועד. ויהי רצון שתהי' מצוה גוררת מצוה, להוסיף גר מצוה ותורה אור ומאור שבתורה זוהי פנימיות התורה בעצמו ובחלקו בעולם, עדי יקוים היעוד ולילה (גלות נמשל ללילה) כיום יאיר, בגאולתנו האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו. . . .

(ממכתב ד' שבט תשי"ז)



. . . מה שלא הביאו רא"י לשינה בלילה בט"ק ממעשה דמתי מדבר, י"ל בכמה אופנים, והפשוט והמחזור, כי בזמנם לא היו ט"ק מיוחדים, כ"א ציציות בבגדיהם שנשאו תמיד, ופשיטא שלא רצו וגם הי' — כך אפ"ל — אסור לשכוב

ערומים. וק"ל. אף דישנים היו ע"ד הרגיל ערומים, ולכן יש ראי' מדוד המלך. ועיין תוס' בב"ב [עד, א] ונדה סא: ופס"ד הל' ציצית. ואכ"מ.

(ממכ' יד אייר, תש"ט)



. . . מענין עטיפת הטלית גדול כעטיפת הישמעאלים, אם צריך לכסות ראשו עד פיו או לא, ומעיר על השינוי שבין שר"ע רבנו הזקן ומה שפסק בסידורו, ואשר לכאורה יש להעיר לזה מיו"ד סי' שפו ומקומות המובאים שם. וכבר העיר על הנ"ל בס' קצות השולחן להרה"ג אברהם חיים נאה בחלק א וחלק ב בסופו ובהערות שם, וכן בספרו פסקי הסידור — העוסק בהשינויים שבין סידור רבינו והשו"ע שלו.

ובמה שיש מקשים שאיך אפשר שעטיפת הישמעאלים תהי' באופן שהעינים מכוסות דא"א להליכה באופן כזה, כמדומה שאפילו בימינו כמה מהישמעאלים הולכים כזה בכמה מדינות — בשביל להגן על עיניהם מהחול שבאור הבא מרוחות בלתי מצויות ואפילו מרוח מצוי, ורואים הנעשים מתחת וגם במרחק איזה אמות — כיון שהטלית תלוי באופן חפשי ולא חבוש על העינים, והוא ע"ד ההנהגה שלא להביט מחוץ לד' אמות.

מנהגנו ע"פ הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר, בעת העטיפה לכסות בחלקו העליון של הט"ג גם העינים אבל אין מכסים עד הפה.

(ממכתב א' תמוז תש"ז)

## ר א ש ח ד ש ת מ ו ז

היינט איז ראש חודש. די זאך פון ראש חודש בפשטות (אין איינפאכן זין) איז, אָז דעמאָלט י הויבט אָן די לבנה נאַכאַמאָל שיינען פון אָנהויב, פריער אַ קליין ביסל, דערנאָך מערער און מערער ביז פופצן טעג אין חודש (אָדער זעכצן טעג אין חודש<sup>2</sup>). וואָס דאָן איז — מילוי הלבנה, אַ פולע לבנה.

שטייט אויף דערויף אין מדרש<sup>3</sup>: ס'זיינען דאָך דאָ צוויי גרויסע שטערן וואָס באַלייכטן די וועלט, די זון באַטאָג און די לבנה באַנאַכט און אויך אַ טייל פון טאָג, וואָרום פילע טעג אין חודש זעט מען די לבנה אויך באַטאָג.

זאָגט דער מדרש אָז די אידן זיינען געגליכן צו דער לבנה. באַ אידן איז אויך דאָ אונטערשיידן, גרויסע חילוקים אין דעם ווי אידן לעבט זיך.

(1) ראה שמות רבה פט"ו, כו.

(2) כשהמולד אינו בתחלת המעל"ע (מילוי הלבנה הוא לערן יד יום ויח ושלש שעות לאחר המולד — כמבואר בהל' קידוש החודש).

(3) בראשית רבה פ"ו, ג.

ס'זיינען געווען צייטן ווען ס'איז געווען „די פולע לבנה“, ווען דער בית המקדש איז געווען אויפגעבויט. מען האָט געהאַט מלכים א.ז.וו. אָדער אין די צייטן פון משה רבנו — ווען משה האָט געפירט די אידן מיטן ארון הברית און מיט די לוחות פאַראויס און מען האָט געזען נסים אויף יעדן שריט און טריט. דערנאָך זיינען די צייטן ווען די לבנה איז אַלץ קלענער און קלענער, וואָס בכללות איז דאָס — ווען די אידן געפינען זיך אין גלות. דעמאָלט איז דער מצב פון אידן און דער רעספעקט וואָס אַנדערע האָבן צו אידן — ניט אַזוי ווי ס'איז געווען ווען דער משכן אָדער בית המקדש איז געשטאַנען אויפגעבויט און אידן זיינען געווען זעלבסטשטענדיק אונטער דער אָנפירערשאַפט פון משה'ן אָדער דערנאָך — פון מלכי ישראל (פון די אידישע מלכים).

און דאָס לערנט דער מדרש אידן, אַז זיי זאָלן זיך ניט שרעקן ווען מען זעט אַ „די לבנה“ ווערט קלענער ביז אַז ענדע חודש זעט מען די לבנה אינגאַנצן ניט; מען זאָל וויסן אַז דאָס איז מער ניט ווי אַ צייטווייליקע זאַך און — עתידים להתחדש כמותה, ווי מען זאָגט אין דער ברכה פון קידוש לבנה —

דער אויבערשטער פאַרויכערט, אַז אידן וועלן דערנאָך באַנייט ווערן מיט אַ נייעם אויפשטייג און מיט אַ נייער גאולה, ביז וואַנעט אַז עס וועט קומען — „לבנה במילואה“; עס וועט זיין די גאולה האמתית דורך מלך המשיח מיט אַ בית המקדש א.ז.וו.

מען דאַרף זיך ניט דערשרעקן פון דעם וואָס די חמה (די זון) זעט מען אַלעמאָל אַן ענדערונגען.

וואָס דאָס איז אין דעם נמשל, אַז די פעלקער וואָס אַרום אידן, — איז כאַטש זיי האָבן זיך געביטן, אנשטאַט איין פּאָלק איז געקומען אַן אַנדערער — זיינען אָבער אַלעמאָל געווען פעלקער ניט אידישע וואָס זיי האָבן זיך באַצויגן ניט ווי עס באַדאַרף צו זיין צו אידן, וואַרום דאָס וואָס מען זעט אַז פעלקער ווערן פאַרשוואונדן און עס קומט אַן אַנדער פּאָלק אויף זייער אָרט — איז דאָס גופא באַווייזט, אַז אַלע פעלקער צוזאַמען וועלן סוף כל סוף אַנערקענען דעם אמת, אַז אידן זיינען דער פּאָלק וואָס האָט באַקומען די אמת'ע תורה פון אלקים אמת, פון דעם אויבערשטן, און מיט דעם אמת קענען זיי דורכגיין די וועלט.

\* \* \*

דאָס איז די אַפּלערענונג פון ראש חודש פון יעדער חודש פון אַלע חדשים פון אַ גאַנץ יאָר, ספעציעל איז דאָ אַ וויכטיקע אַפּלערענונג פון ראש חודש תמוז ובכלל פון די זומערדיקע חדשים, דעמאָלט, שיינט די זון מיט אַ גרעסערע שטאַרקייט און מיט אַ גרעסערע היץ, וואָס לויט דעם מדרש

פארשטייט מען — אז אין דעם נמשל איז עס, אז אין דער צייט ווען מען זעט אז די אנדערע פעלקער ארום אידן האבן אומגעוויינליכע דערגרייכונגען און האבן אויפגעטאן „גרויסע זאכן“ (אין דעם משל פון דער זון — אז עס שיינט מיט אַ גרויסער ליכט), איז אויך ראש חודש תמוז דארף דערמאָנען און מען זאל געדיינקען, אז דער עיקר איז — עס הויבט זיך אָן דער חידוש הלבנה, אז סוף כל סוף וועט די זון ניט לייכטן נאָר די לבנה — ווי ער זאָגט אין נבואה (לויט דער ערקלערונג פון מדרש<sup>1</sup>); מען וועט זען אז דער אמת איז באַ די וואָס זיי זיינען מונים ללבנה, וואָס זיי ציילן (פון ראש חדש הלבנה) און טראַכטן זיך אַריין און נעמען אַרויס דעם מוסר השכל פון דעם ענין פון ראש חודש.

\* \* \*

אַזוי ווי דאָס איז בהנוגע צום גאַנצן אידישן פּאָלק, אַזוי איז דאָס אין באַצוג צו דעם לעבן פון יעדער אידן. מען טרעפט זיך דאָך מיט חברים אָדער מיט חבר'טעס וואָס צווישן זיי איז דאָ אַזוינע וואָס זיי זיינען ניט אַזוי פרום, אָדער אויך אַמאל אַזוינע וואָס זיינען ניט קיין אידן, זיי שטאַמען ניט פון אידישן פּאָלק, און מען טרעפט זיך מיט זיי אין שכנות אָדער אין אַן אַנדער אופן — דאַרף מען באַ זיך ניט טראַכטן אָן וויבאַלד אַז יענער, ווי עס זעט אויס, האָט ניט אויף זיך די אידישקייט־באַגרעניצונגען וואָס אידן האָבן, איז דערפאַר ח"ו ווערט מען שוואַכער, אָדער ער מיינט אַז ער דאַרף זיך שעמען ח"ו פאַר די וואָס באַ זיי (ווי באַ דער זון) איז ניטאָ קיינע ענדע־רונגען

— אין צייט —

סיי וואָכן טעג, סיי שבת, סיי יום טוב און סיי ר"ה און יוה"כ מיט דער זעלבער גרויס, מיטן זעלבן שייך,

אַזוי אויך בנוגע אַרט —

סיי מען געפינט זיך אין דער היים און קיי מען געפינט זיך אין אַן אַנדער אַרט מיט דער זעלבער „הייליקייט“,

— באַ אידן איז דאָס אַנדערש. באַ אידן זיינען דאָ וואַכעדיקע טעג און שבת'דיקע טעג און יו"ט'דיקע טעג; אין דער היים, אָדער אין בית הכנסת וביהמ"ד. באַ אידן איז דאָ אַן אונטערשייד בשעת ער איז מקיים אַ מצוה, אָדער בשעת ער טוט אַ וואַכעדיקע זאַך (מער ניט ווי מיט אַ כוונה לשם שמים, וואָס דעמאָלט איז דאָך די קדושה, די שייך פון ג-טליכקייט, זעט זיך ניט אַזוי אָן, וואָס דערפאַר טאַר מען דאָך אויף דערויף ניט מאַכן קיין ברכת המצות) —

ואדרבה, ווי ער זאגט אין מדרש (דאָרט), אַז אַזוי ווי די לבנה לייכט באַנאַכט און באַטאַג אַזוי אויך אידן האָבן אַ "חלק בעולם הזה ובעולם הבא".

\* \* \*

אַזוי איז אויך בפרט בהנוגע צו אייך. און אייער באַציאונג צו די וואָס, איבער פאַרשידענע סיבות, באַקומען זיי ניט (צו זייער אומגליק) אַ אמת אידישן חינוך, לערנען ניט קיין לימודי קודש א.ז.וו.

דערצו איז נאָך צוצוגעבן אַן עיקר באַמערקונג:

בשעת איר האָט געלערנט אין בית רבקה האָט איר דאָך געלערנט לימודי קודש און אויך לימודי חול — דאָרפֿט איר אַלעמאַל געדיינקען אַז דער עיקר זיינען די לימודי קודש, דאָס וואָס מען לערנט אין תורת חיים, אין אונזער הייליקער תורה. און דאָס וואָס מען לערנט אין לימודי חול (די סעקולערע זאַכן) דאָרף מען זיי אויך אויסנוצן אין אַזאַ וועג, אַז אויך זיי זאָלן דורכגענומען ווערן מיט אידישקייט, ביז וואָנעט אַז מען וועט דערקענען אַז דער וואָס האָט געלערנט די לימודים — פירט זיך אויף אויך אין וואַכעדיקע זאַכן — ווי אַ איד דאָרף זיך אויפפירן, אַז מען זאל אויף אים קענען זאָגן אַז דאָס איז אַ ריכטיקער קינד פון אברהם יצחק ויעקב און שרה רבקה רחל ולאח.

דער אויבערשטער זאל אייך העלפֿן — אַזוי ווי איצט איז דאָך די צייט וואָס איז חופש (וואַקיישאַן צייט), זאָלט איר וויסן אַז דאָס איז נאָר וואַקיישאַן פון לימודי חול, אָבער ניט ח"ו פון לימודי קודש און ניט פון הנהגות קודש, פון אַ אידישער אויפפירונג; אדרבה — וויבאַלד אַז מען האָט מערער פרייע צייט, דאָרף מען צוגעבן אין אידישקייט און אין אידישער אויפפירונג — אין טאַג טעגלעכן לעבן אפילו אין די וואַכעדיקע זאַכן, און בשעת מען נעמט אַן אין דעם אַ פעסטן באַשלוס — איז דער אויבערשטער מצליח, אַז מען זאל דעם באַשלוס קענען דורכפירן אין דער פולסטער מאָס און אין גוטן געזונט ובשמחה ובטוב לבב.

זאָל אייך דער אויבערשטער בענטשן מיט אַ געזונטן זומער, אַ אידישן זומער און אַ פריילעכן זומער און אויסנוצן אים אין אַ וועג אַז דער זומער זאל זיין ווי עס דאָרף צו זיין און צום גייעם יאָר זאָלט איר מיט באַנייטע כחות קאַנען שטייגן אַלץ העכער און העכער אין אידישקייט ביז — אַז יעדערע פון אייך זאל זיין אויף איר ניכר אַז זי איז אַ בת שרה רבקה רחל ולאח.

(שיחת ה' פ' קרח, ב' זר"ח תמוז, ה'תשכ"ד)  
— לתלמידות ת"י המסיימות מבית רבקה —

6) ראה שולחן ערוך אורח חיים סר"א. שו"ע אומז"ר הוקן ס"א ס"ה. תניא ריש פמ"א.





ראש-חודש האט אַ ספעציעלע פאַרבינדונג מיט אידן: בכלל אַלס פּאָלק, ווי מ'זעט עס פונעם נוסח וואָס די אנשי כנסת הגדולה האָבן מתקן געווען אין תפלת מוסף פון ראש-חודש: "ראשי חדשים לעמך נתת"; און נאָכמער האָט ראש-חודש אַ באַזונדער פאַרבינדונג מיט אידישע פרויען — און דאָס איז זיי געגעבן געוואָרן ווי אַ שחר, ווי עס ווערט דערציילט אין פרקי דר"א<sup>1</sup>, דערפאַר וואָס בעת אידן האָבן זיך געפונען אין מדבר, האָבן די פרויען אַרויס-געוווּן אַ שטאַרקע צוגעבונדנקייט צו דעם אויבערשטן, טראָץ דער שטאַרקער פאַרפירונג וואָס האָט דאָן געהערשט. דאָס איז דאָך פאַרגעקומען נאָכדעם ווי מ'איז געווען צוויי הונדערט און צען יאָר אין פאַרשלאָפונג צום פּאָלק מצרים, אַ לאַנד וואָס האָט געוועלטיקט איבער דער גאַנצער וועלט<sup>2</sup>, און וועלכע איז געווען אינגאַנצן דורכגענומען מיט דער אומווירדיקייט פון עבודה-זרה<sup>3</sup> (און דעריבער דאָרף דאָס אַזויפיל ניט וואונדערן, וואָס קומענדיק אין מדבר נאָך די אַלע ניסים וואָס דאָס אידישע פּאָלק האָט געזען און איבערגעלעבט, אַז געצייילטע מענטשן<sup>4</sup> זאָלן פאַרפירט ווערן און זאָגן אויף אַ זאך וואָס איז ניט דער אויבערשטער: "אלה אלוקיך ישראל"<sup>5</sup>; און אויך דערביי האָבן זיי דאָס אָנגענומען ניט מער ווי "שיתוף" — אַ "מיטהעלפער" — צוזאַמען מיטן אויבערשטן<sup>6</sup>).

און פונדעסטוועגן, אפילו אין דעם מצב פון נסיון און פאַרפירונג וואָס האָט געהערשט אין מדבר — ווערט דערציילט אין פרקי דר"א — האָבן די פרויען זיך אָפגעזאָגט פון צו נעמען אַן אַנטייל אין דעם; זיי האָבן געזאָגט, אַז זיי וועלן בשום אופן ניט אויספאַלגן צו באַטייליקן זיך אין מאַכן און אַנערקענען אַן אומווירדיקייט וואָס האָט ניט קיין שום כח — דערפאַר וואָס דער איינציקער אַנלען, בטחון און שטאַרקייט פון אידן איז בלויז און נאָר דער אויבערשטער.

און דערפאַר האָט דער אויבערשטער צוגעטיילט אַ ספעציעלן שחר די אידישע פרויען פון אַלע דורות: זיי זאָלן זיין פאַרבונדן — אָפּהיטן די ראשי חדשים<sup>7</sup> נאָך מער ווי די מענער<sup>8</sup>. ביי די מענער דריקט זיך אויס דער

(1) ראה סוכה כט, א. מכילתא בא יב, ב. ובברכת הלבנה (סנה' מב, א): שהן עתידין להתחדש כמותה.

(2) פמ"ה. הובא בטור או"ח סי' תין.

(3) מכילתא בשלח יד, ה. וראה תרגום שני אסתר בתחלתו.

(4) ראה מכילתא בא יב, א (הובא בפרש"י שם).

(5) ראה פירש"י תשא לב, ד (מתנחומא אמור). ויק"ר כז, ת. וראה רמב"ם הלי איטורי ביאה ספ"ג.

(6) תשא לב, ד.

(7) ראה סנהדרין סג, א ובפרש"י שם ד"ה אלמלא. ע"ז נג, ב. שמו"ר פמ"ב,

ב. זח"ב קצב, ב. פירש"י תשא לב, א. רמב"ן שם.

(8) השייכות לר"ח — ראה טור שם. סי' המנהיג הלי ר"ח סי' מ"ג. בחיי ויקהל

לה, כב. רבותינו בעלי התוס' שם. סי"ח סי' תתשמח. פע"ח שר"ח פ"ג. הגהת הרד"ל לפור"א שם.

פארבונד, צום גרעסטן טייל, אין די באַשטימטע תפילות און ברכות פון ראש חודש אד"ג<sup>9</sup>; און ביי פרויען קומט נאָך צו דער צוגאַב פון די מנהגים אַז זיי זאָלן זיך אָפּהיטן פון טאָן פאַרשידענע מלאכות<sup>10</sup> אין טאָג פון ראש חודש<sup>11</sup>.

וויבאַלד דאָס איז זיי געגעבן געוואָרן ווי אַ שכר אויף אַלע דורות, כל זמן דאָס אייביקע אידישע פּאַלק וועט עקזיסטירן — און ווי ער פאַרענדיקט דאָרט אין פרקי דר"א. אַז אויסער דעם דערמאָנטן אייביקן שכר פאַר די פרויען אין עולם הזה, וועט זיי לעתיד לבא — נאָך משיח'ס קומען — געגעבן ווערן נאָך אַ צווייטער שכר: „המשביע בטוב עדיך תתחדש כנשר נעורכיך“<sup>12</sup>, אַז זיי וועלן (ווי די ראשי חדשים) באַנייט און דערפרישט ווערן מיט יוגנט<sup>13</sup> אין זייער געזונט און געזעטיקט מיט גוטס אין אַלע זייערע ענינים — איז דאָך דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס איז ניט בלויז צוליב דער מעלה פון די פרויען אין יענעם דור, וועלכע האָבן געקענט ביישטיין אפילו אַזאָ שטאַרקן נסיון וואָס ניט אַלע מענער זיינען בייגעשטאַנען; נאָר ווייל דאָס איז, דאָס ווערט, אַן איינגעבאַרענע מעלה ביי אַלע אידישע פרויען אין אַלע דורות. און דערפאַר קומט אַט-דער שכר און ווערט איבערגעגעבן אויך צו אַלע פרויען אין אַלע צייטן ביז משיח צדקנו און אויך נאָך דעם.

\* \* \*

פאַרוואָס טאַקע פאַרמאָגן די פרויען אַט דעם כח און די מעלה נאָך מער ווי די מענער? וועט דאָס זיין פאַרשטאַנדיק פון דעם וואָס ס'ווערט דערקלערט אין פאַרשידענע ערטער, אַז די גאַנצע זאָך פון אידישקייט איז געבויט אויף אמונה, אויף ריינעם גלויבן אין דעם אויבערשטן. הגם אַז צוואַמען דערמיט באַמיט זיך אַ איד, אויף וויפל עס איז אָפּהענגיק אין אים, צו פאַרשטיין דעם אויבערשטנס גרויסקייט אויך מיטן שכל<sup>14</sup> — אָבער צום אַלעם ערשטן, און צום אַלעם לעצטן, איז דאָס ביי אים דער ריינער אמונה-געפיל, אַ געפיל וואָס קען ניט ווערן צעטרייסלט און גערירט דורך קושיות און נסיונות וכו'.

אַט דער כח און געפיל איז טאַקע איינגעוואַרצלט אין האַרץ פון יעדער איד, סיי מענער און סיי פרויען, ווייל זיי אַלע זיינען דאָך בני אברהם יצחק ויעקב און בנות שרה רבקה רחל ולאה; ס'קען אָבער אַמאָל געשען,

(9) טוש"ע שם, וראה פרי"ח שם, שלאנשים היו כשאר ימות החול, ואם נהגו שלא לעשות בו מלאכה הוי מנהג בורות וכו'. וראה ברכי יוסף שם.

(10) ראה תשב"ץ ח"ג סי' רמ"ד.

(11) ירושלמי רפ"ד דפסחים, פ"ק דתענית ה"ו. פירש"י ותוס' מגילה כב ריש

ע"ב. טוש"ע שם ובני"כ. וראה אה"ת בראשית כב, סע"א ואילך.

(12) תהלים קג, ה.

(13) ראה פרישה לטור שם.

(14) ראה לקו"ת ואתחנן ד"ה וידעת וביאורו.

אז אַט־דער געפיל, הגם ער בלייבט גאַנץ און שטאַרק, זאָל ער ווערן פאַרדעקט און פאַרבאַרגן, ד. ה. אַז צוליב פאַרשידענע אומשטענדן זאָל זיך ניט אַנזען זיין ווירקונג אין טאַג־טעגלעכן לעבן. און אין דעם פרט האָט די פרוי אין זיך אַ באַזונדערע שטאַרקייט ניט צו דערלאָזן אַז דער געפיל זאָל ווערן פאַרהוילן — ניט בלויז דער געפיל גופא זאָל חלילה ניט אַנגערירט ווערן, נאָר אויך זיין ווירקונג אין די פאַרשידענע פעולות זאָל בלייבן אומבאַרירט.

דערפאַר געפינט מען אַז אַלעמאַל (אויך דאָן ווען די אידן זיינען געשטעלט פאַר אַ נסיון) זיינען זיי בצייכנט אַלס "מאמינים בני מאמינים"<sup>15</sup> — און דאָך האָט דאָן די ווירקונג פון דעם אמונה־געפיל ניט דערגרייכט צו אַזאַ שטופע וואָס זאָל פאַרהיטן די מענער פון צו משתתף זיין זיך מיט זהב צום "עגל" (אַ חטא פון עבודה־זרה). הגם אַז אינעווייניק, אין זייער עצמות, איז דער רגש האמונה געבליבן שטאַרק ווי פריער<sup>16</sup>. ביי פרויען אָבער<sup>17</sup> איז אויך די ווירקונג פון אַט־דעם אמונה־געפיל געבליבן דאָן אין איר פולער קראַפט און מיט דער גרעסטער אַנטשלאַנקייט האָבן זיי זיך אַנטזאָגט פון געבן זהב לעגל<sup>18</sup>.

\* \* \*

און דאָס באַווייזט, ווי געזאָגט פריער, אויף דער איינגעבאַרענער איינגשאַפט פון אַלע אידישע פרויען אין יעדן זמן און דור — אויך אין אונזער דור פונקט ווי אין די דורות פאַר אונז און אויך נאָך אונז; און איינגעשלאַסן יעדערע פון די בנות ישראל אין יעדן מקום —

ניט בלויז זייער אמונה־געפיל גופא בלייבט פולשטענדיק אומבאַרירט אין זיין פולן תוקף, נאָר די זעלבע אמונה־שטאַרקייט קומט ביי זיי צום אויסדרוק און נעמט דורך אַלע זייערע פעולות און שפיגלט זיך אָפּ אין די פאַרשידענע דערשיינונגען פון זייער טאַג־טעגלעכן לעבן; ניט צו נתפעל ווערן פון קושיות און שטערונגען פון די וועמען עס געפעלט ניט אָדער זיי לאַכן אָפּ<sup>19</sup> פון דער אידישער הייליקער פירונג אדג"ל, נאָר מ'גייט פעסט און שטאַלץ מיטן כח פון אמונה וואָס ווערט דער וועג־ווייזער און באַלייכטער אין יעדן זמן פון טאַג, אין אַלע טעג פון וואָך, אין אַלע וואַכן פון יאָר און אין אַלע יאָרן פונעם מענטשלעכן לעבן.

\* \* \*

(15) שבת (צו, א): החושד בכשרים כו' ואתה אין סופך להאמין. שמו"ר פ"ג, טו.

(16) ראה תניא פכ"ד.

(17) ראה אוה"ת תשא ע' א'תתקפה ואילך. וראה לקו"ש חכ"ו ע' 267 ואילך.

(18) ראה גם במדב"ר כא, יא. תנחומא פנחס יז.

(19) ראה שו"ע או"ח ס"א (שו"ע אדה"ז שם): ולא יתבייש בפני בנ"א המלעיגים

עליו כו'. והרי, זהו ההתחלה והיסוד לכל ד' חלקי שו"ע.

ראש חודש האָט נאָך אַ פּרט וואָס האָט הויפּטזעכלעך אַ שייכות צו פּרויען און וואָס איז אויך אַנגעוויזן אין נוסח התפילה פון ראש חודש:

נאָך דעם ווי מען זאָגט אין דאָוונען „ראשי חדשים לעמך נתת“, איז מען ממשײך: „זמן כפרה לכל תולדותם“. ד. ה. אַז אויסער דעם וואָס ראש חודש איז אַ זמן פון כפרה אין אַלגעמיין — דעמאָלט בעטן אידן אויס אַ פאַרגעבונג פון דעם אויבערשטן אויף אומגעוואונטשענע מעשים פון אַלע אידן, ווי מען זאָגט „וראשי חדשים לכפרה“ — איז ראש חודש דער זמן פון אַ ספעציעלער כפרה וואָס קומט בשייכות צו קינדער: „זמן כפרה לכל תולדותם“<sup>19</sup>.

דאָס הייסט, אַז צוזאַמען מיט דער אַלגעמיינער כפרה פון ראש חודש בנוגע אַלע אידן, איז אויך פאַראַן אַן אויסגעטיילטע כפרה פאַר קינדער.

פאַרשטייט זיך, אַז ווי אַזוי פּועל'ט מען אויס אַט'די כפרה פאַר קינדער — דורך דעם וואָס די קינדער ווערן דערצויגן און אויפגעהאָדעוועט אין דעם אמת'ן גייסט פון תורה ומצוות, און זיי גייען דערנאָך אין דעם וועג וואָס דער אויבערשטער וויל, און אַט'די דערצויגונג פון קינדער איז דאָך אין דער גרעסטער מאָס אָפהענגיק פון דער פּרוי<sup>20</sup>, פון דער עקרת הבית, וואָס זי האָט די מעגלעכקייט אַוועקצושטעלן און פירן ווי עס באַדאַרף צו זיין די גאַנצע הויז בכלל און דעם יסוד און אופן החינוך פון קינדער בפרט<sup>21</sup>.

דורך דעם ווערט מען אַ פּאַסיקע כלי צו אויסוירקן און אויפנעמען די „כפרה לכל תולדותם“ — פאַר אידישע קינדער. מען לעבט דאָך אין אַ „גרויסער“ וועלט, אין וועלכער די אידן זיינען אין כמות (אין קוואַנטיטעט) אַ מינדערהייט<sup>22</sup>. דעריבער קענען זיך ביי זיי צוקלעפּן, פון דער דרויסנדיקער וועלט, ניט קיין געוואונטשענע זאַכן<sup>23</sup>; ובפרט ביי קינדער וועלכע פאַרמאָגן נאָך ניט די געהעריקע שטאַרקייט בייצושטיין נסיונות<sup>24</sup> — פאַר זיי איז דעריבער נויטיק אַ באַזונדערע אונטערשטיצונג און אַ ספעציעלע כפרה, וואָס דאָס ווערט אויסגע'פּועל'ט אין ראש חודש אויף אַ באַזונדערן אופן.

(19) רבותינו בעלי התוס' (פנחס כה, ט): הכפרה היא מועלת לתינוקות כו' וזהו שאנו אומרים במוסף של ר"ח זמן כפרה לכל תולדותם ותולדותיו של אדם אלו התינוקות.

(20) ראה של"ה שער האותיות (סו, א): „הנשים מצוות על תוכחת בניהם כמו האב ויותר מהם מטעם שהם פנויות ומצויות יותר בבית“.

(21) ובפרט אם היא עוזרת את בני' ובעלה בנוגע לתלמוד תורה, הרי"ן מועיל גם לעצמה, דהרי „אם היא עוזרת לבנה או לבעלה בגופה ומאודה שיעסוק בתורה חולקת שכר עמהם ושכרה גדול מאחר שהם מצויים ועושים על ידי“ (הל' ת"ת לאדה"ז ספ"א מטובה כא, א), שמוז מובן דיש לה חלק במצות תלמוד תורה. וראה בארוכה לקושי ח"ד ע' 37 ואילך.

(22) ואתחנן ז, ז.

(23) ראה רמב"ם הל' דעות פ"ו ה"א.

(24) ראה קוני' ומעין מ"ג פ"ב.

— און דערמיט ווערט נאכאמאל אונטערשטראכן די ספעציעלע פאר-  
בינדונג פון ראשי חדשים מיט גשי ובנות ישראל.

\* \* \*

בכדי אַ אידישע פרוי זאל זיך קענען פירן ווי זי דארף זיך פירן — ווי גערעדט פריער — און אַז זי זאל זיין באַרעכטיקט צו טראָגן דעם נאָמען פון בת שרה רבקה רחל ולאָה, דאַרפן אירע עלטערן זי צוגרייטן דערצו, דורך פאַסיקן חינוך און דערציאונג, אַז זי זאל וויסן און אָפּשאַצן סיי דעם גרויסן זכות וואָס דער אויבערשטער האָט איר געגעבן, און סיי די גרויסע אחריות וואָס איז אויף איר דערמיט אַרױפגעלייגט געוואָרן — אַן אחריות ניט בלויז פאַר זיך, נאָר אויך פאַר דער אומגעבונג, פאַר די מערערע אידישע קינדער אין דער נאָענט און אויך אין דער ווייט.

ווי מען זעט דאָס בפועל, אין די פאַלן ווען מען באַווירקט אַ מענטשן צום גוטן, אַז דער באַווירקטער טרעפט זיך דערנאָך ערגעץ-וואו מיט אַ צווייטן<sup>25</sup> מענטשן וועלכער ווערט פון אים באַאיינפלוסט צום גוטן א. א. וו., ביז דאָס ווערט אַ המשך און פון דעם איינעם וועלכן ער האָט צוגעצויגן צו אידישקייט קומען דערנאָך אַרויס פירות און פיריפירות.

אַזוי איז דאָס אויך, און איבערהויפּט, ביי דער השפעה פון אידישע פרויען און מיידלעך: אַז ניט געקוקט דערויף וואָס אַמאָל איז לויטן חשבון וואָס מען מאַכט קומט אויס, אַז מען האָט (דערווילע) משפיע געווען נאָר אויף אַ קליינער צאָל — ברענגט דאָס אָבער אין די מערסטע פאַלן צו אַ ווייטערדיקן געוואונטשענעם המשך. וואָרום אויך די, וועלכע מען האָט מקרב געווען צום אויבערשטן, ווערן דערנאָך אַליין משפיעים און באַווירקן זייער קרייז צו גיין אין דער גוטער ריכטונג פון תורה ומצוות.

דאָס אונטערשטרייכט אַמשטאַרקסטן ווי גאָר גרויס עס איז די וויכטיקייט, אַז אידישע טעכטער זאלן באַקומען אַ חינוך על טהרת הקודש, געבויט אויף דער ריינער הייליקייט פון אידן און אידישקייט, ווי זיי ווערן אויסגעדריקט אין אונזער הייליקער תורה.

אַזאַ הייליקער תורה-חינוך באַווייזט זיי הן זייער אייגענעם וועג אין לעבן, אַלס איינצלנע פערזאָן, און הן זייער וועג און אויפטאונגען אין אַל-געמיינעם סדר החיים, ווי אַ טייל פון דעם כלל-ישראל'דיקן לעבן; אַז זיי זאלן זיין די גוטע שליחות פון דעם אויבערשטן „לעשות לו (יתברך<sup>26</sup>) דירה

(25) וגם בנוגע ליחיד ארו"ל (סנה' לו, א) שהוא „עולם מלא“, וגם בפעולה טובה א' „הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות“ (רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ד).

(26) כן ה' מוסיף (פעמים רבות) כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע — נתבאר בלקו"ש ח"ט ע' 27.

בתחנתונים<sup>21</sup> — מאכן פון דער גאַנצער וועלט אַ גרויסן בית המקדש פאַר דעם אויבערשטן און פאַר זיין קדושה.

\* \* \*

דאָס אויבנגעזאָגטע איז דאָך בשייכות צו יעדן ראש חודש פון אַלע חדשים פון יאָר.

עס איז אָבער פאַראַן אויך אַ ספעציעלע פאַרבינדונג מיט ראש חודש תמוז, בפרט פאַר די פאַרזאַמלטע דאָ און אויך פאַר די אַלע וואָס זיינען אונטער דער השפעה פון נשיא דורנו, פון דעם רבי'ן דעם שווער<sup>22</sup>:

ראש חודש תמוז איז דאָך דער אָנהויב פון דעם חודש<sup>23</sup> אין וועלכן ס'איז פאַרגעקומען די גאולה. כידוע, איז דער גאַנצער אַרעסט זיינער געקומען צוליב דעם וואָס ער האָט פאַרשפּרייט אידישקייט און דערצויגן אידן אין דעם וועג וואָס דער אויבערשטער וויל, ניט רעכענענדיק זיך מיט קיינע שוועריקייטן און סכנות. דערנאָך האָט ער מנצח געווען, טראָץ דעם וואָס קעגן אים האָט זיך פאַרמאַסטן אַ מעכטיקע מלוכה, און ער איז באַפּרייט געוואָרן אין חודש תמוז. און ווי דער רבי דער שווער האָט דערנאָך דער-קלערט<sup>24</sup>, איז דאָס געווען ניט בלויז זיין באַפּרייאונג, ניט בלויז אַ באַפּרייאונג פון אַ מענטשן, נאָר ס'איז געווען די באַפּרייאונג פון זיין שיטה: אַז ווען עס קומט צו תורה און אידישקייט, טאָר זיך אַ איד ניט רעכענען מיט קיינע חשובות און דאָרף ניט קוקן אויף קיינע שוועריקייטן. ער דאָרף גיין לבטח דרכו, גיין מיט דער גאַנצער שטאַרקייט אין דער וועג וואָס דער אויבערשטער האָט אים אָנגעוויזן אין זיין תורה און פאַרשפּרייטן אידישקייט וואו נאָר ער קען דערגרייכן.

\* \* \*

אין דעם אַלעמען איז אויך געווען אַ באַזונדערע הדגשה בשייכות מיט אידישע טעכטער און פרויען:

אָנהויבנדיק נאָך ווען ער איז געווען אין רוסלאַנד — און שטאַרק פאַרברייטערט נאָך זיין אַרויספאַרן פון דאָרט — האָט דער רבי דער שווער ניט אויפגעהערט צו באַמיען זיך אַז וואָס מער ענינים פון אידישקייט און

27) תנחומא נשא טו. וראה שם בחוקתי ג. ב"ר ספ"ג. במדבר פ"ג, ואו. תניא פ"א.

28) ראה לקו"ש ח"ד פ' קרח ובהנסמן שם. וראה פירש"י (במדבר כא, כא): משה הוא ישראל וישראל הם משה לומר לך שנשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל. וברמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"י: המלך... לבו הוא לב כל קהל ישראל.

29) וכולל כל ימי החודש — ראה לקו"ת ר"פ תבוא. עטרת ראש בתחלתו. מאמרי ר"ה דשנת תש"א תש"ב. ועוד.

30) במכתבו לחגיגת י"ב תמוז הראשונה (נדפס בסה"מ תש"ח ע' 263): לא אותי בלבד גאל הקב"ה ב"יב תמוז, כ"א גם את כל מחבבי תורתנו הקדושה, שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה.

תורה זאלן איבערגעזעצט<sup>31</sup> ווערן אין שפראכן וואס זיינען פארשטאנדיק צו וואס מער אידישע פרויען; און מען זאל עס פארשפרייטן אויף דעם מעגלעך ברייטסטן אופן בכדי צו דערגרייכן וואס מער אידישע טעכטער.

די כוונה פונעם רבי'ן דעם שווער איז דערביי געווען, און אויך די פרויען זאלן קענען נעמען אן אקטיוון אַנטייל אין פארשפרייטן די קוואלן פון תורה און חסידות, און מקרב זיין זיך און אַנדערע אידישע פרויען צו דעם אויבערשטן; און זיי זאלן דאס טאן מיט לעבעדיקייט און אין אן אופן פון „מוסיף והולך ואור“ — מאַכן ליכטיקער און ליכטיקער, ביז מ'וועט מאַכן ליכטיק די גאַנצע וועלט און גיין אַנטקעגן משיח צדקנו.

\* \* \*

דער אויבערשטער זאל אייך מצליח זיין, און פון די ענינים וואס ראש חודש דייטעט אן פאַר אידן בכלל און פאַר אידישע פרויען בפרט, און דאס וואס ראש חודש תמוז באַזונדערס לערנט אידן און אידישע פרויען, זאלט איר דערפון מיטנעמען אויף דער זומערדיקער צייט — וואס הגם זי ווערט גערופן „וואַקיישאַן“ צייט, דער זמן פון „פריי זיין“, מיינט עס אַבער זיכער גיט מער ווי אַ באַפרייאונג פון זאכן וואס זיינען גיט פאַרבונדן מיט תורה און אידישקייט.

וואָרום די תורה איז „חיינו ואורך ימינו“ — איז דאָך גיט שייך צו זאָגן און מען נעמט חס-ושלום אַ באַפרייאונג פון לעבן, אַ „וואַקיישאַן“ פון חיים<sup>32</sup>.

אדרבה, בשעת מען איז, אין די זומער חדשים, באַפרייט פון אַנדערע מיני באַשעפטיקונגען, האָט מען מערער צייט און ענערגיע זיך אַפצוגעבן מיט פארשפרייטן אידישקייט בכלל און תורה-חינוך פאַר אידישע קינדער בפרט. ווייל וויבאַלד און דאָס איז אַן איינגעשטעלטער סדר צו האָבן מער פרייע צייט אין די זומער מאָנאַטן, דאַרף מען דאָס, ווי אַלע זאָכן און דערשיינונגען אין וועלט, אויסנוצן אויף ענינים פון תורה ומצוות.

— ווי דער בעל שם טוב זאָגט<sup>33</sup>, און יעדער זאָך וואָס אַ איד זעט און הערט, איז דערין פאַראַן אַן אַנווייזונג אין זיין תפקיד, זיין שליחות און זיין דינען דעם אויבערשטן.

די אַנווייזונג בנוגע די זומער חדשים דאַרף זיין — און איר זאלט מיט באַנייטע כחות, מיט פרישער ענערגיע און מיט נאָך מער פריילעכקייט, לעבע-דיקייט און ליכטיקייט, נעמען אויף זיך די שליחות אויסצונוצן די קומענדיקע וואָכן און חדשים אויף צו פארשפרייטן אידישקייט וואו נאָר מען קען

(31) ראה לקו"ש ח"ג ע' 863.

(32) ראה ברכות סא, ב.

(33) היום יום ע' נב.

דערגרייכן, און באַזונדערס צווישן די קינדער וועלכע וועלן זיין אונטער אייער השפעה.

און דאָס וועט זיכער אַראָפּבריינגען דעם אויבערשטנס ברכה והצלחה, אַז עס זאל זיין אַ געזונטער זומער, אַ הצלחה/דיקער זומער, און עס זאל אין דעם זומער מקויים ווערן די הבטחה פון „יהפכו ימים אלו לששון ולשמחה“<sup>34</sup> — אַז אויך די טעג פון חודש תמוז וואָס ביז איצט זיינען זיי ניט געווען קיין זמן פון ששון ושמחה, זאלן אויך זיי פאַרוואַנדלט ווערן אין פרידיקע טעג, דורך דער גאולה האמיתית והשלימה, די אמת'ע און פולקאמע גאולה דורך משיח צדקנו;

וואָס ער וועט קומען גאַר אינגיכן און וועט אַרויסנעמען<sup>35</sup> פון גלות יעדערן פון אונז באַזונדער און אַלעמען צוזאַמען<sup>36</sup> בתוך כלל ישראל און וועט אונז ברענגען קוממיות לארצנו, מיט אַן אויפגעוויבענעם קאָפּ<sup>37</sup> „ושמחת עולם על ראשם“<sup>38</sup>, מיט אַן אייביקער שמחה אין אונזער הייליקן לאַנד.

דאָס לאַנד וואָס דער אויבערשטער האָט ביים ברית בין הבתרים געזאָגט צו אברהם אבינו „לזרעך נתתי את הארץ הזאת“<sup>39</sup> — דייע קינדער (ביז סוף כל הדורות) האָב איך אָפּגעגעבן דאָס לאַנד, און קיין מענטש איז אויף דעם קיין בעל־הבית ניט<sup>40</sup>, און דערפאַר ווייל דאָס לאַנד איז מיינע, זאָגט דער אויבערשטער, נעם איך דאָס אַוועק פון די וועמען איך האָב עס געגעבן צייטווייליק און גיב דאָס צו אייך.

און איר זאָלט זיך אויך ניט שרעקן, וואָס אויף אַ „וויילע“<sup>41</sup> (וואָס האָט זיך צוליב געוויסע סיבות פאַרצויגן אויף הונדערטער יאָרן) איז דערנאָך געקומען אַ זמן וואָס „מפני חטאינו גלינו מארצנו“, וואָרום אויך דעמאָלט ווען „גלינו“, ווען מ'איז פאַרטריבענע אין גלות, בלייבט עס אויך דאָן — „ארצנו“, אונזער לאַנד, און קיינער קען אונז אין דעם ניט זאָגן קיין דיעות. דער עיקר איז צו מאַכן אַ שטאַרקע החלטה און זיך פירן אין אַזאָ אופן וואָס זאל מבטל זיין דעם „חטאינו“, די זאַכן וואָס זיינען ניט ווי דער אויבער-

(34) ראה זכרי' ה, יט. ירמלי' לא, יב. ר"ה יח, ב. ט"ז לשו"ע או"ח ר"ס תקנ.

(35) ראה רמב"ם הל' מלכים ספ"א. לקו"ש ח"ה ע' 149.

(36) ראה פרש"י נצבים ל, ג. וראה לקו"ש ח"ט ע' 175 ואילך.

(37) פירש"י בחוקותי כו, יג.

(38) ישעי' לה, יוד. גא, יא.

(39) לך טו, יח.

(40) פירש"י ר"פ בראשית (ראה ב"ר בתחלתו). וראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 1 ואילך.

(41) ישעי' נז, ז.



שטער וויל, וועט דאָן בדרך ממילא בטל ווערן דער „גלינו“ און מען וועט גיין — ווי גערעדט פריער — קוממיות לארצנו ובקרוב ממש.”

\* \* \*

איר זאָלט האָבן אַ הצלחה/דיקן זומער און אַ געזונטן זומער און מען זאָל הערן פון אייך בשורות טובות תמיד כל הימים.

(שיחת יום ד' פ' קרח, א דר"ח תמוז תשל"א — להתלמידות המסיימות ד"בית רבקה, ולהמזריכות המחנות „אמונה“, „גן ישראל“ ו„פרדס חנה“ תחינה)

42) א"ל ר' יהושע למשיח לאימת אתי מר א"ל היום . . . אם בקולו של הקב"ה תשמעו (סנה' צח, סע"א ובפרש"י שם). ואל"י הנביא אתי מאתמול לב"ד הגדול (הדא"ג מהרש"א שם) או שבאופן דוכו — אחישנה ויבא קודם התגלות אלי' (כו"פ יו"ד סק"י סוף בית הספק, אוצר בלום לע"י שם). וברמב"ם ה' מלכים (פי"ב, ה"ב): ויש מן החכמים כו' וכל אלו הדברים כו'.

## ק ר ח

ב"ה, יום ג' שהוכפל בו כי טוב, פ' קרח, ה'תש"ל

. . . במענה להידיעה על דבר חגיגת הסיום, יהי רצון שתהי' בשעה

טובה ומוצלחת.

ועל פי מאמר הידוע של רבנו הזקן, בעל התניא (פוסק בפנימיות התורה) והשלחן ערוך (פוסק בנגלה דתורה) — „מ'דאָרף לעבן מיט דער צייט“, פרושו — על פי תוכן פרשת השבוע, בודאי תהי' החגיגה מוארה וחדורה באור וחיות פרשת שבוע זה, שנקודתה סיפור ענין המחלוקת דקרח ועדתו נגד משה, אשר משה אמת ותורתו אמת.

והענין הוא — על פי מה שהעירו חכמינו ז"ל אשר קרח פקח הי', זאת אומרת אשר הטענות שלו הן טענות שכליות ולא עוד אלא שיש קא סלקא דעתך שיש להן מקום בשכל דתורה. שעל פי זה מובן — שזקוקים היו לנס ובריאה אשר יברא הוי' ויוכיח אמתת תורת אמת.

שהוכפל . . . טוב: טוב לשמים וטוב לבריות (ראה קדושין (מ, א). אוה"ת בראשית (לד, א)).

חגיגת הסיום: להעיר ממתו"ל שעושין סעודה לגמרה של תורה (קהלת רבה בתחלתו).

מאמר הידוע: קונטרס ביקור שיקאגא ע' ד (ס' השיחות תש"ב ע' 29).

פקח הי': במדב"ר פי"ה, ח.

ואחד הביאורים בזה מיוסד בסיפור רבותינו ז"ל, אשר התחלת הטענה של קרח היתה: טלית שכולה תכלת תהא פטורה מציצית, ואם כן — כיון שכל העדה כלם קדושים אין זקוקים לכהונת אהרן, ובלשון הכתוב — מדוע תתנשא. נקודת הטענה בנוגע לעבודת האדם את קונו ה' יתברך ויתעלה היא, אשר כשענין הקדושה הוא באופן מקיף כדוגמת טלית המקיפה את האדם ראשו ורובו, גם זה מספיק ואין זקוקים לציצית, חוטין הקשורים על כנפי הבגד שזהו דוגמא להמשיך מהמקיף ולבוש בפנימיות האדם, ומכאן לכהונת אהרן, אשר כיון שכל העדה כלם קדושים, אף על פי שכמה שעות ביום עסוקים בעניני פרנסה, עסק על פי תורה וכמו שנאמר וברכך ה"א בכל אשר תעשה, ולאחרי זה — בכמה עניני רשות, כמו אכילה ושת' וכ' שגם זה הוא על פי תורה אלא שצריכה להיות בזה הנהגה דכל מעשיך לשם שמים — הנה די בזה.

ומענת משה רבנו ה' אשר מוכרחת ההשפעה גם בפנימיות, ואשר צריך להיות כהן וכהן גדול עליו נאמר ומן המקדש לא יצא, זאת אומרת אשר כל עניניו הם בקדש ובמקדש בגלוי, ואדרבה — דוקא באופן כזה נמשכת הקדושה בפנימיות גם בשעות היום שעסוקים בדברי הרשות, לא לבד שכל המעשים הם לשם שמים, אלא עוד יתרה מזו, בכל דרכיך דעה, ועד — ללימוד התורה וקיום המצוות בפועל במשך רוב היום ככולו, ואז גם הטלית יש בה קדושה וקדושת כל העדה היא בגלוי, וכמבואר בארוכה בדרושי רבותינו נשיאינו.

על פי האמור מובן אשר תפקיד קדוש על תלמיד ישיבה בכלל ותלמידי ישיבת תומכי־תמימים בפרט, שעליהם להראות התמימות והשלמות בכל הענינים, שתלמיד ישיבה צריכה להיות תורתו אומנתו, ועל ידי זה מתוספת קדושה בכל השייכים להישיבה והתומכים בהישיבה עליהם נאמר ותומכי' מאושר, נוסף על אשר על ידי זה הקדושה שבכל אחד ואחד מהם עומדת בגלוי ובפועל . . .

וההוספה בהידור בלימוד התורה הנגלית והפנימית ביראת שמים, לימוד המביא לידי מעשה קיום המצוות בפועל, תמחר קץ גלותנו ותביא הגאולה האמתית והשלמה, אשר אלקים יושיע ציון ויבנה ערי יודא וישבו שם וירשוה וזרע עבדינו ינחלוה ואוהבי שמו ישכנו בה.

בסיפור רבותינו: פרש"י ר"פ קרח (וראה מדרש רבה ותנחומא שם).

נקודת הטענה: ראה לקו"ת ר"פ קרח. שם שלח (מו, ג) ועוד.

אשר תנשה: ראה קונטרס ומעין מ"ז ואילך.

לשם שמים . . . דעהו: ראה טושו"ע או"ח סרל"א.

שתלמיד . . . אומנתו: להעיר מהלי ת"ת לאדה"ז פ"ג ס"ה: אבל אם כו' חייב לעסוק בתורה יומם ולילה ממש בכל ענין, ועיין קונטרס עץ החיים סכ"ב ואילך בנוגע ללימוד החסידות.

אלקים . . . בה: תהלים סט, לז'לו.

וירשוה . . . עבדיו . . . ואוהבי: תורה (מורשה קהלת יעקב — סנה' גט, א), עבודה,

גמילות חסדים (שפנימיותם — אהבה (אגה"ק סט"ו — קכג, א)).



. . . ובעמדנו ערב ש"ק פרשת אני חלקך ונחלתך, וידוע פס"ד הרמב"ם אשר לא בשבט לוי בלבד הדברים אמורים, "אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלקים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם ה"ו נתקדש קדש קדשים ויהי הוי' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים וללוויים הרי דוד ע"ה אומר ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי".

יהי רצון שיוסיף כאו"א בתכ"י בהתמדה ושקידה בלימוד נגלה וחסידות ויהי זה מתוך בריאות הנפש והגוף.

והרי שבת זה גם התחלת גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל, שהוא גם גאולתנו ופדות נפשנו . . .

(ממכ' עש"ק ג' תמוז, ה'תשכ"ד)

פס"ד הרמב"ם: ה'ל' שמיטה ויובל בסופן.

כל איש ואיש: ולא "כל איש" — כי כל אחד נשאר בסוגו הקודם גם לאחר שנדבה רוחו כו' (ראה מג"א א, ח ובתרגום ומחז"ל שם. תו"א לו, ג עה"פ תהלים פו, ה). ובנדו"ד י"ל שבכלל ב' סוגים הם אלה שתורתם אומנתם והשאר (ראה ברכות לה, ב. תו"א ר"פ תרומה).

מכל באי העולם: כולל גם או"ה — ראה ר"ה פ"א מ"ב (ומכאן ראי' לגירסת הרמב"ם במשנה שם) — כי חסידי או"ה יש להם חלק לעוה"ב (רמב"ם ה'ל' מלכים ספ"ח). נדבה רוחו אותו: שמות (לה, כא). ונדיבות ה"ה מדת הלב (ראה רמב"ן שם). והבינו מדעו: שכל שבמות.

להבדל . . . נתקדש קדש קדשים: וע"ד דה"א (כג, יג) האמור בכהנים [וכה"ג, דמתאים לשם קדה"ק, כי רק הוא נכנס לשם. וראה חז"א"ג סוף הוריות. זח"ג קעו, ב. ב"ק לח, א].

לעמוד . . . לשרתו: דברים י, ח.

לשרתו ולעבדו: ראה מנחות קט, ב.

ישר . . . בקשו: ראה קהלת ז, כט.

לעולם ולעולמי עולמים: ל' הספרי דברים כג, ז.

לכהנים וללוויים: כן הוא ברמב"ם דפוס רומי.

הרי דוד: אף שלא הי' משבט לוי.

אומר: תהלים טו, ה.

תומיך גורלי: רק תומיך, כי צ"ל מלאכה מעט (רמב"ם ה'ל' ת"ת פ"ג ה"ט. וראה ה'ל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ס"ג) וכדיוק הרדב"ז כאן. אבל קשה דא"כ אינו "כמו שזכה לכהנים", ואולי מכאן ראי' להכס"מ (בהל' ת"ת שם) די"ל דהרמב"ם שולל רק את המשים על לבו כו', ולכן יש ב' אופנים: ה' מנת חלקי, או תומיך גורלי. ואכ"מ.

## ח ק ת

. . . בנוגע לעזר במצו"ת \* וכיו"ב לאלו שעדיין אין מודים בזה, ולכן מלבד גוף המצו"ת צריך ג"כ להוכיח להם, ובדברים רכים, ע"ד נחיצות קיום המצוה,

יש אומרים מה לנו ולצרה הזאת, הלא טוב טוב הוא אם נעסוק בהשתלמות של עצמנו, ובעלי' בטוב גופא ממדרי' למדרי'. ולמה נרד מטה להתוכח, ועכ"פ לדבר, עם אלו שבחייהם קרוים זכו', ובינתים נבטל מת"ת, עסק במצות זכו'.

ולאלו וכיוצא באלו יש להשיב עפמשנ"ת בפרשת שבת העבר במדרש רבה (פי"ט, ד) וז"ל: על כל דבר ודבר שהי' אומר הקב"ה למשה א"ל טומאתו וטהרתו כיון שהגיע לפ' אמור אל הכהנים, א"ל משה רבש"ע אם נטמא זה במה טהרתו. לא השיבו. באותה שעה נתכרכמו פניו של משה. כיון שהגיע לפ' פרה אדומה א"ל כו', ולכאורה אינו מובן למה לא השיבו תיכף כמו בכל דבר, וביותר יוקשה דר' לוי, שהוא מארי דשמעתא במדרש רבה, אומר בגיטין (ס, א) שפ' אמור ופ' פרה אדומה נאמרו ביום אחד, וא"כ למה לא נסמכו להדדי.

וי"ל בקצרה, בביאור מתחילה חילוק טומאת מת מכל הטומאות: דישראל נקראו חיים ע"ש ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים גו' (אדר"נ ספ"ד), — ולכן קודם החטא, שהי' ענין דבקות זו בכל העולם, כי הרי אמר אדה"ר לכל הנבראים בואו נשתחוה ונכרעה (זח"א רכא, ב. ועייג"כ פדר"א פי"א) לא הי' כלל ענין המיתה.

והנה כל זמן שלא נפסקה דביקות זו, אף שע"י החטאים והעונות נחלש חבל המקשר — בקל, לפי ערך, יכול לחזור ולהתחזק בדביקותו. משא"כ בעון מיתה שנכרת משרשו באלקים חיים (סש"ב ספ"ד), ובזמן שישראל במדריגתם הרי מיתה זו הרוחנית גורמת גם מיתה גשמית (אגה"ת פ"ד-ו, ויעיין ג"כ קונטרס ומעין מאמר ז), ונותנת מקום לכל הלכות טומאת מת.

ולכן בכל שאר הטומאות יכול הי' להשיבו תומ"י ע"ד הטהרה, כי לא נפסק החיבור עם מקום הטהרה לגמרי, ואין כאן הפסק הענין של השתלשלות ממדרי' למדרי'. משא"כ במיתה וטומאתה (ברוחניות ובגשמיות), שנפסק סדר ההשתלשלות וצ"ל המשכה מלמעלה מזה, ויש הפסק ודילוג בין הטומאה וטהרתה, בא הפסק גם באמירת דיניהם בתורה, וכידוע אשר אמירת ענין בתורה, הוא הוא היותו, וכפירוש לשון חז"ל דברו חכמים בהוה (לקו"ת סד"ה ביום השמע"צ כו' כנישין).

ובזה תומתק ג"כ המשנה (כלים פ"א מ"ד) חמור מכלם המת שהוא מטמא באוהל (וכבר תירצו המפרשים שלא יקשה ממצורע), כי ג' מדרי'

(\* הכוונה ל"קרן המצו"ת" (הספקת מזוונות ציצית ותפילין), המו"ל.

בחיות שהנשמה מחי' את הגוף: חיות פרטי (פנימי, ממכ"ע), חיות כללי (מקיף, סוכ"ע) ומה שלמעלה משניהם (מקיף הרחוק, למעלה מממלא וסובב), וכנגדם בצרכי האדם הם: מזון, לבוש ובית (לקו"ת ד"ה מזמור שיר חנוכת), ולכן מת שנגע גם במקיף הרחוק, מטמא גם באוהל.

והנה, בכל זה, אחרי הפסקה, השיבו למשה טהרת מת ג"כ, וא"ל הקב"ה אשר לו יגלה הטעם ולאחרים חקה, ואשר פרה שלו קיימת לעולם (במ"ר שם), והנה נודע שמצות שבתלו עתה בגשמיות בכ"ז ישנם ברוחניות, וכנודע מענין התפלה והקרבת.

וכן הוא גם בענין טהרת מת, שאף שנדמה בעינינו לחקה, ומה לנו לטפל בטומאת אדם פלוני שהיא טומאת מת, כי נכרת ח"ו משרשו, ואיך יטהר, ועוד, ובפרט, שמטמאה, לפי שעה, את העוסקים בה, בכ"ז הרי משה שבכל דור ודור, שהם רבותינו, פרה שלהם קיימת, ונצטוו כל ישראל, ובפרט כל הקרב הקרב, ויקחו אליך — דוקא — פרה גו', ואז סו"ס מטהר את הטמא ומביאו לחיים נצחיים . . .

(ממכ" י"ג תמוז, תש"ו)



. . . והרי מבואר בכ"מ ביאור הכתוב, זאת התורה אדם, שהוא ע"ש השייכות וההשתוות שבין התורה ואיש הישראלי. ומרומז גם במאמר חז"ל, רמ"ח אבריו של אדם כנגד רמ"ח מ"ע ושס"ה גידים כנגד שס"ה מצות ל"ת. שעפי"ז מובן וגם פשוט, שכמו שהוספה בפנימיות ועצמיות חיות גוף האדם, ה"ז רפואה הכי טובה ודרך הכי פשוטה לחיזוק ותוספת בריאת הגוף, וכן הוא ממש בבריאות הנשמה, הוספה בפנימיות ועצמיות חיות הנשמה, ה"ז מביאה חיזוק ותוספת בריאות הנשמה ביותר — וחיות הנשמה הרי תלו' בתורה ועניני', ז. א. שהנ"ל הוא ע"י פנימיות התורה ופנימיות המצות, שהדרך לבוא לזה ואליהם, הוא ג"כ ע"י לימוד פנימיות התורה. וכיון שבריאות גוף הישראלי תלו' בבריאות נשמתו, שהיא חלק אלקה ממעל ממש,

כיון שגם גוף הישראלי קדוש הוא.

וכמבואר בתניא פרק מ"ט שעל גוף החומרי, נאמר ובנו בחרת, ומקום הבחירה למעלה — ה"ה דוקא במהותו ועצמותו ית' כמבואר בכמה מקומות,

הנה הוספה בלימוד פנימיות התורה, שבדורינו נתגלתה בתורת החסידות, וע"פ מרז"ל לא המדרש עיקר אלא המעשה, הליכה בהדרכותי' והנהגותי', הרי זו היא הדרך הישרה והכי טובה, גם בהנגוע לבריאות הגוף. . .

(ממכ" כו תשרי, תשי"ט)

## ב ל ק

ב"ה, ג' תמוז, ה'תשל"ב

. . . בעמדנו בימים אלה והסמוכים להם וכנהוג לקשר מאורעות השבוע עם פרשת השבוע, ובמיוחד, בנידן דידן, עם פרשת חג הגאולה די"ב-י"ג תמוז המתחיל בשבוע הסמוך בסיום וחותם השבוע.

יש להתבונן — וכהוראת הכתוב: עמי זכר נא מה יעץ גוי' ומה ענה גוי' — בהקדמתו של אותו נושא משלו שאמר אשר לא יוכל לדבר מאומה כי אם הדבר אשר ישים אלקים בפיו, והיא: כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו, וכפירוש רש"י: אני מסתכל בראשיתם ובתחלת שרשיהם ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וכגבעות הללו — על ידי אבות ואמהות.

והביאור בזה, כי גלוי וידוע לכל באי עולם, אפילו אומות העולם, כי הקיום, הכח והעוז של עם בני ישראל יסודם ושרשם באבות ואמהות של אומה זו וירושה מהם לכל אחד ואחת מבני ובנות ישראל וכמו טבע בנפשותינו, בכל הזמנים ובכל המקומות, וזהו שעושה אותנו לחטיבה אחת בעולם — הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב.

ומכאן המסקנה המידית — מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל, שהמכוון בזה הוא חשיבות זרע קודש, בני ובנות ישראל, רצה לומר אשר בני ובנות ישראל הם זרע יעקב וישראל ומתנהגים כיאות לבני אברהם יצחק ויעקב ובנות שרה רבקה רחל ולאה — וזה מבטיח שכל עם בני ישראל יהיו מיוסדים וחזקים כצורים וכגבעות הללו, כפשוטו, וכמשמעו — שהאבות והאמהות נמשלו לצורים ולגבעות.

סגולות אלו ישנן ומתגלות סוף סוף, בכאו"א מבני עמנו עם בני ישראל, כקטון כגדול, אבל מובן שהן מתבטאות בכל תוקף בנשיא בישראל, ועד נשיא דורנו בעל השמחה והגאולה, שלא התחשב עם שונאי דת ישראל שבקשו לעקור תורה ומצות וכו', והוא נלחם בהם ללא חת ובהרף נפש ממש.

ג' תמוז: יום היציאה מבית האסורים (א' פי בלק, תרפ"ז).  
וכנהוג לקשר: ראה קונטרס ביקור שיקאגא ע'ז (ס' השיחות תש"ב ע' 29).

וכהוראת הכתוב: מיכה ו, ה.

עמי זכר נא: ראה זח"ג ר"פ בחוקותי.

נושא משלו: ראה ב"ר (מד, ו) י' לשונות נקראת נבואה כו' משל כו', ולהעיר מתו"א ר"פ לך, ל"ת להאריזו"ל ר"פ בלק, אוה"ת להצ"צ עה"פ ולא קם נביא.

כי מראש . . . יתחשב: בלק כג, ט. ראה במד"ר עה"פ. ביאורו עה"פ. באוה"ת שם. וירושה . . . בנפשותינו: ראה תניא פי"ח ואילך וספ"ח.

שעושה . . . בעולם: ראה ברכות ו, סע"א. וראה ד"ה את ה' האמרת (אוה"ת

להצ"צ תבוא).

מי . . . ישראל: בלק כג, יו"ד.

ומתנהגים כיאות: וכפ' השני באותה התיבה „עפר“ — מצות שהן מקיימים בעפר.

עד שהביא נצחון וגאולה לא רק לעצמו כי אם גם גאולת "כל מחבבי תורתנו הק', שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה".

וכפירוש רש"י בפרשת השבוע: נשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל.

זאת אומרת: שהמסירת נפש והפעולות של נשיא הדור מוסיפים כח ועוז בכל אחד ואחת מבני הדור ללכת בדרך ישרה אשר הורנו ולהמשיך בפעולותיו בהחזקת התורה והיהדות והפצתן בכל מקום ובכל זמן ועידן.

על אחת כמה וכמה בתלמידי וחניכי הישיבות ומוסדות חינוך אשר מתנהלים ברוחו או גם ייסדם.

ויהי רצון שכל תלמידי וחניכי ישיבות ומוסדות חינוך אלה בכל מקום שליט"א, ילכו מחיל אל חיל, ויעשו ויפעלו בלימוד התורה בהתמדה וקיום מצותי' בהידור ובשמחה ובטוב לבב.

ועד שבצדק יאמר כאו"א מהם: כמופת הייתי לרבים ואתה מחסי

עוז . . .

כל . . . יכונה: מכתב בעל השמחה לחגיגת י"ב תמוז הראשונה (נדפס בס' המאמרים ה'תש"ח ע' רסג).

וכפירוש רש"י: חוקת (כא, כא). וברמב"ם (מלכים פ"ג, ה"ו) שלבו הוא לב כל קהל ישראל, ובשו"ת הרשב"א (ח"א סקמ"ח): המלך כציבור שהציבור וכל ישראל תלויין בו, ובאגה"ק רסכ"ט שמצות התלויות במלך, הוא מוציא כל ישראל כי הוא כללות כולם כו" — והרי במצות אלו ישנן התלויות בחכמתו, בינתו כו' ועד במעשה שלו, וס"ת שיוצאת ונכנסת עמו (סנה' כא, ב) — ה"ז מצוה שבגופו.

בכל אחד ואחת . . . על אחת כמה וכמה: עיין תניא פ"ב.

כמופת . . . עוז: תהלים ע"א, ז.

## יב יג תמוז

. . . מוסג"פ הקונטרס לחג הגאולה יב יג תמוז הבע"ל\*. ובודאי יזכה

בו את כל סביבתו מבלי הבדל סוג, מתאים לדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ במכתבו (נדפס בקונטרס נט' ע' 27\*\*) אודות גאולה זו, אשר "לא אותי בלבד גאל הקב"ה ביי"ב תמוז כי אם גם את כל מחבבי תורתנו הק', שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה".

אשר בזה נכללו כל סוגי בני ובנות ישראל: אלו שיש בהם תורה ומצות, אלו שיש בהם תורה או מצות, אלו שאין בהם לא תורה ולא מצות ורק אשר בשם ישראל יכונה.

וכידוע אשר כנוי הוא דבר ושם המעלים ומכסה על ענינו של הנקרא בכנוי זה, עד שאפשר שאינו שמו העצמי, גם לא קיצור שמו, גם לא פירוש

(\* תש"י — נדפס בספה"מ תש"י, המו"ל.

(\*\* סה"מ תש"ח ע' 263. המו"ל.

שמו, גם אפילו לא בלשון שנקרא שמו, גם לא כינויו מצד עצמו אלא שנקרא כך רק על שם משפחתו (ראה ויקרא רבה פ"ל, יב. תקוני זהר דף טו, א. מאורי אור כ' כד. טוש"ע חלק אה"ע סקכ"ט סט"ו, ונ"כ. קב נקי כלל לח. שד"ח אס"ד מע' גט ס"ז. מאמר יט' כסלו השי"ת — קונטרס עג — פ"ב).

אשר גם על זה מקבלים חיות וכח מראש הדור, הוא נשיא הדור, הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, וכמש"כ בהקדמת הקונטרס, שמהנשיא מקבלים יניקה וחיות לכל הענינים שלנו מכל הענינים והמעלות אשר מנו בו: מסנ"פ (כתר), גאון (מוחין). בעל מדות (חג"ת נ"ה. עיקר המדות), צדיק (יסוד), רוה"ק (מל'), מלומד בנסים ועוד ועוד (מחדו"מ).

יכולת על כל זה ניתנה לנו, חפץ בכל זה יש לנו, וכשיהי' הרצון — אין לך דבר העומד בפני הרצון.

(ממכ' ג' תמוז השי"ת)



... במכתבו: לחגיגת ייבויג תמוז הראשונה — בשנת תרפ"ח — ביאר כ"ק מו"ח אדמו"ר ענין גאולה זו, אשר "לא אותי בלבד גאל הקב"ה ביי"ב תמוז כי אם גם את כל מחבבי תורתנו הק', שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה".

אשר בזה נכללו כל סוגי בני ובנות ישראל: אלו שיש בהם תורה ומצות, אלו שיש בהם תורה או מצות, אלו שאין בהם לא תורה ולא מצות ורק אשר בשם ישראל יכונה.

וכידוע אשר כינוי הוא דבר ושם המעלים ומכסה על ענינו של הנקרא בכנוי זה, עד שאפשר שאינו שמו העצמי, גם לא קיצור שמו, גם לא פירוש שמו, גם אפילו לא בלשון שנקרא שמו, גם לא כינויו מצד עצמו אלא שנקרא כך רק על שם משפחתו.<sup>1</sup>

ובכל זה גם הם עכ"פ יכוננו בשם ישראל<sup>2</sup>, כי, בלשון מכתב הנ"ל "כל איש ישראל (מבלי התחשב עם מצבו הפרטי בשמירת וקיום המצות) לבו תמים עם ד' ותורתו",

ולכל סוגים אלו נמשכה גאולה ביום זה בשנה ההיא (שנת תרפ"ז), וחזרת ומתעוררת המשכה זו בכל שנה ושנה בזמן זה.

(1) נדפס בקונטרס יב תמוז תשי"ח (קונטרס נט ע' כו').

(2) פרטים הנ"ל בענין כנוי וענין השם בכלל — ראה ויקרא רבה פ"ל, יב. תקוני זהר דף טו, א. מאורי אור כ' כד. טוש"ע חלק אה"ע סקכ"ט סט"ו, ונ"כ. קב נקי כלל לח. שדי חמו אסיפת דינים מע' גט ס"ז. מאמר יט' כסלו השי"ת (קונטרס עג) פ"ב.

(3) מעלת שם ישראל ראה מדרז"ל ע"פ וישלח לב, כא. זח"א קעו, א. זח"ב קכו, ב. זח"ג רי, ב. תו"א מקץ לו, ג. שם ר"פ שמות. לקו"ת שלח ג, ב. שם תבוא מב, ג. ובכ"מ.



גאולה פירושה — יציאה מן המיצר המדידה וההגבלה של הענינים החומריים והגשמיים ושל הגוף ונפש הבהמית.

אך עלינו להכון להיות כלי לקבלת המשכה זו, לקלוט אותה בפנימיות, ובמילא — להביאה בפועל, במחשבה דבור ומעשה, בימים יבואו אחרי חג גאולה זה,

ואז גאולה תהי' לנו, לכלל בני ישראל, גאולה השלימה והאמתית, במהרה בימינו אמן.

(ממכתב ג' תמוז, ה'תש"א)



. . . וכמו אשר פדה בשלום נפש בעל השמחה — מפני כי ברבים היו עמדו, בשביל רבים, שהטיב לרבים — כן נזכה לקבלת וקליטת פדי' וגאולה זו בפנימיותנו, ע"י טוב הכפול — טוב לשמים וטוב לבריות.

כי ע"י הרבצת תורה בכלל והרבצת תורת החסידות בפרט, אשר עי"ז אתהפכא חשוכא לנהורא, הרי כמו שפדה בשלום נפש דוד כי ברבים, גם אנשי אבשלום, היו עמדו — הרי גם כאו"א יפדה נפשו בשלום, ע"י כי ברבים, המלאכים המשמרים את האדם, יצר הטוב ויצה"ר, יהיו עמדו, כי ע"י הנ"ל מגביר יצה"ט על יצה"ר וממתיק הגבורות, ואז גם יצה"ר חוזר ונעשה שומר לפרי.

ואז — הנה אף כי ברבים, בסגיאן עקן, הרי הי' עמדנו, הוה מימרי' בסעדנא.

בברכת חג הגאולה — המחכה לבשו"ט מהתועדותם בימי הגאולה אלו, להתחזקות באהבת רעים להרבצת התורה ולהחזקות היהדות

(ממכ' ו' תמוז ה'תש"א)

---

בשביל רבים, שהטיב: ס' חסידים סת"ז. צ"צ על התהלים נה, יט.  
טוב הכפול: קדושין מ, א. עיין ג"כ בהוספה שבסוף קונטרס י"ט כסלו תש"ט (סה"מ תש"ט ע' 19 ואילך).

גם אנשי אבשלום: ירושלמי סוטה פ"א ה"ח.  
המלאכים המשמרים: דברים רבה פ"ד, ד.  
יצ"ט ויצה"ר: זח"א קס"ה, ב.  
שומר לפרי: של"ה יט, ב.  
בסגיאן עקן: תרגום לתהלים נה, יט.



... מקבל אני לעתים תכופות מכתבים וידיעות מעבודת המוסדות הק' אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש... וגדול זכותו הקדוש של המייסד הגדול אשר בשמו דוגלים המוסדות הנ"ל להביא ברכה והצלחה לכל המשתתפים בעבודת הקדש, כי יוסף הוא המשביר לכל הארץ, ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב, עת שהקליפות וסט"א מתגברים, הי' לא תהי', ורוצים להחשיך

הארת שמש ומגן הוי' אלקים, וארוז"ל לשוח אין שיחה אלא תפלה, תפלה ל' התופל כלי חרס, המתקן ומחבר כלי חרס עפר מן האדמה לבוראם לאביהם שבשמים ותפלה כפשוטה, שהוא נושא רנה ותפלה בעד כל אלו המסייעים ומשתתפים בתמיכת והרחבת המוסדות שייסד להרביץ תורה ויראת שמים ברבים, ובפרט בימי גאולה וסגולה אלה, יום הולדת רבינו וגאולתו...

(ממכתב י"ג תמוז, ה'תשי"ב)



... ובחודש גאולה זה אשר מיוסד על מרוז"ל הידוע לאחר פטירתו כו' גופא אזיל (עירובין מ"א א). ולהעיר מסוטה מ"ה ב. — נדבר בהתועדות דש"ק מברכין העבר, אשר כשצריכים להוציא אדם מבור השבי, מושכין אותו ועולה תחילה ונגאל הראש ובתר רישא גופא אזיל. וה"ה בגאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר ראש ונשיא ישראל, יה"ר שבקרוב ממש בתר' גופא אזיל, שגם העקביים בכלל (יעויין גזיר נ"א א. ושו"ת צפנת פענח להגאון מרגצוב ח"א לד), בכלל זה בגאולה האמיתית והשלמה.

(ממכ' כ"ט סיון, תשי"ד)



... דער ענין פון זכרון בא אידן — איז דער לימוד דערפון. די טעג פון י"ב י"ג תמוז דערמאָנען און לערנען יעדן איינעם פון אונז, און מען טאר זיך ניט רעכענען מיט קיינע שוועריקייטן, אפילו גאר גרויסע, כדי מעגלעך צו מאַכן דעם לימוד התורה, און לימוד — על מנת לעשות ולקיים, קיום המצות בפועל. און אויב דאָס איז אַזוי אין העלפן אַנדערע, איז דאָס זיכער אַזוי אין באַצוג צו זיך אַליין. און נאָך אַ עיקר'דיגע נקודה אין דעם איז, אַז אויב מען וויל מיט אַן אמת און מיט אַ פעסטע החלטה, קען מען איבערקומען אַלע שוועריקייטן. כאַטש ווער קען זיך גלייכן צו די נשיאי ישראל, אָבער יעדער איינער לויט זיין מעמד און מצב האָט די נויטיקע כוחות דערצו, בפרט אַז די שוועריקייטן זיינען גאָר ניט אין פאַרגלייך מיט די וועלכע האָבן עקזיסטירט אין יענע טעג און אין יענער מדינה.

השם יתברך זאל אייך מצליח זיין צו שטייגן אין לימוד התורה ביראת שמים וקיום מצוותי' בהידור, בשמחה ובטוב לבב. . .

(ממכ' ח' תמוז, ה'תשכ"א)



... ובבואנו משבת פרשת והנה פרח מטה אהרן גוי' ויגמול שקדים.

ובעמדנו בערב ימי הגאולה י"ב י"ג תמוז, גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל,

אהרן: משבעה רועים (תו"א מקץ לב, ב. ע"פ תיקונים שבנו"ח — קד, א). וכל נפש יש בה מבחי' ו' רועים (תניא הפמ"ב).

זהרי בטר רישא גופא אזיל.

יהי רצון שיהי נשיאות ראש כאו"א בעניניו הפרטים ובענינים הכללים במ צריך לפעול — גם יחד.

פעולות כאו"א, בכל הענינים עליהם מסר נפשו בעל הגאולה והשמחה הבע"ל, וצוה עליהם לתלמידיו, להחולכים באורחותיו ובכלל — לכל השייכים אליו, בתוככי כלל ישראל.

התיינה כמאן דבעי למהוי ובזריזות (מצדו) ובמהירות (מצד העוזר מלמעלה)

לקיים המטרה הפנימית של כל הפעולות: אנן פועלי דיממי אנן — מאכן ליכטיג — להאיר ועד שיומשך האור למטה להיות — נראה אור. . .

(ממכ' עשיק, ערב ימי הגאולה י"ב י"ג תמוז, ה'תשכ"ב)

בטר רישא: עירובין מא, א: לאחר פטירתו כו'.

נשיאות ראש: ראה לקו"ת במדבר בתחלתו.

ובזריזות: ראה אנה"ק סכ"א.

ובמהירות: ראה לקו"ת ס"פ קרח.

אנן פועלי: עירובין (סה, א) וכביאור הצ"צ (לקו"ד ע' 420. ספר המאמרים

ה'תשי"ח ע' 292 ואילך).

שיומשך . . . אור: לקו"ת ס"פ קרח שם.



. . . ומעניני ימים אלה: קדמה לגאולה זו, תפלה ובקשת בעל הגאולה.

הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל: יהי ה' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו — וכפי שפירשה וביארה — ל' תפלה ובקשה, ותוכנה.

ותפלה עושה — וכפי' השני בכתוב (שאמרו אז כ"ק מו"ח אדמו"ר)

ל' הבטחה, אשר ראו כל עמי הארץ כי נתקיים בו "הוי' לי בעוזרי גוי" — וגמלו כל טוב.

ובכל שנה ושנה בתקופת ימים אלה — עת רצון היא לכאו"א והתעוררות

להחלטות טובות ללכת בדרכי אבות בעלי מסירת נפש על התומצ, ובפרט הענינים עליהם מסר נפשו בעל הגאולה, ועיי"ז הי' אלקיו עמו ואיז און

קדמה לגאולה: ראה בפרטיות בקונטרס י"ב י"ג תמוז תרצ"א (סה"מ קונטרסים ח"א דף

קעה ואילך).

תפלת ובקשת: ראה הוספות לתו"א סד"ה ואני נתתי.

ותפלה עושה: ראה ויק"ר פ"י, ה.

הוי' לי . . . וגמלו כו': ראה ד"ה הוי' לי וד"ה הגומל — בקונטרס הני"ל.

הוי' אלקיו . . . און ועמל: ראה לקו"ת בפרשתנו ד"ה לא הביט וביאורו.

ועמל, כ"א ילך מחיל אל חיל; ועדי היכן — עד יראה אל אלקים בציון, בגאולה הכללית האמתית והשלימה . . .

(ממכ' ימי הגאולה י"ב י"ג תמוז, ה'תשכ"ג)

ילך מחיל: ברכות בסופה: היוצא כו'. אבל אזה"ו בשו"ע שלו (או"ח ר"ס קנה) הביא לפס"ד הגירסא: כל היוצא כו'. ועדי היכן: מדרש תהלים מזמור פד.



ב"ה, ימי הגאולה, י"ב י"ג תמוז, ה'תשכ"ה

. . . ובעמדנו בימי גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר ממאסרו על הפצת היהדות התורה (הנגלה והחסידות) ומצותי, הפצה מתוך מסירת נפש ומבלי התחשב עם כל מונע ומעכב ומנגד,

אשר גאולתו אז הייתה, כדברי בעל הגאולה, גם גאולת "כל מחבבי תורתנו הק', שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה, כי כל איש ישראל (מבלי התחשב עם מצבו הפרטי בשמירת וקיום המצות) לבו תמים עם ד' ותורתו".

יהי רצון אשר זכרון הגאולה ופרשת המאסר וסיבתם אשר קדמו לה — יעוררו את כל אחד ואחת לפעולות גדולות (בכמות ובאיכות) בהפצת היהדות לכל פרטי מבלי התחשב עם הקושיים וההגבלות שמבית ומבחוץ — כהוראת פרשת השבוע: כלביא וכארי — ועד כדי מסירת נפש (מסירת הרצון) בעבודה זו.

וכהבטחת חז"ל הבא לטהר (פועל יוצא — היינו גם לטהר אחרים) מסייעין לו הרבה מלמעלה — יהי' ה' אלקיו עמו וישראל (כולל גם את אשר בשם ישראל — רק — יכונה, כנ"ל) עושה חיל.

ימי הגאולה: פרשת המאסר (בחלקו) ראה לקו"ד ליקוט לדלו (לקו"ד ח"ד). מאמרי דא"ח דימי הגאולה — בקונטרס יד (ס' הקונטרסים ח"א). כדברי בעל הגאולה: במכתבו לחגיגת ימים אלו בפעם הא' (נדפס בס' המאמרים תש"ח ע' רסג). וראה ג"כ ס' המאמרים תשי"א ע' רפז. כלביא וכארי: ראה רש"י בלק (כג, כד) ובתנחומא. ועפ"ז תומתק דרו"ל בברכות יב, סע"ב.

מסירת נפש . . . הרצון: תו"א לו, ב. וכהבטחת חז"ל: יומא ספ"ג. גת' בוד"ה ה' לי בעזורי (היום הגאולה — יב' תמוז תרפ"ז).

יהי' ה' . . . כולל גם כו': ראה ג"כ רש"י בלק (כג, כא) ובלקו"ת בלק (עב, א) עמו דישראל.

עדי אשר יקוים מקרא כפשוטו וקם שבת מישראל (זה מלך המשיח)  
וקרקר כל בני שת (ומשלו מים עד ים) וישראל עושה חיל . . .

וקם שבת . . . ים) : רמב"ם הל' מלכים רפ"א. וראה ג"כ רמב"ן כאן.  
ומשלו . . . ים : זכר' טו י.  
וישראל עושה חיל : ראה זהר כאן.



ב"ה, יום השלישי, ג' תמוז, ה'תשכ"ו

. . . ובעמדנו לפני ימי הגאולה יב"ג תמוז, גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר  
נשיא ישראל,

והרי בטר רישא גופא אזיל,

יהי רצון שתהי' נשיאות ראש כל או"א — בעניניו הפרטים ובענינים  
הכללים במ צריך לפעול, גם יחד,

פעולות כל אחד ואחת, בכל הענינים עליהם מסר נפשו בעל הגאולה,  
וצוה עליהם לתלמידיו, לההולכים באורחותיו ולכל השייכים אליו, בתוככי  
כלל ישראל,

אשר תהיינה הפעולות כדבעי לי' למיעבד ובזריוות (מצדו) ובמהירות  
(מצד העזר מלמעלה),

לקיים המטרה הפנימית של כל פעולות בני"י : אנן פועלי דיממי אנן  
— מאכנן ליכטיג — להאיר ועד שיומשך האור למטה להיות — נראה אור,

ג' תמוז : "יום צאת כ"ק אדמו"ר שליט"א ממאסרו לנסוע לעיר מקלטו" — בשנת  
תרפ"ז (ראה ס' הקונטרסים א' ע' שג),  
לפני ימי הגאולה : וי"ל שהוא גם יום ההכנה אל' והתחלתה — יום היציאה  
מבית האסורים,

בטר רישא : עירובין מא, א : לאחר פטירתו כו',

רישא : ראה ג"כ תניא רפ"ב,

נשיאות ראש : ראה לקו"ת במדבר בתחלתו,

לההולכים באורחותיו : ראה אגה"ק סכ"ז,

כדבעי לי' למיעבד : ראה כתובות סז, רע"א,

ובזריוות : ראה אגה"ק סכ"א,

ובמהירות : ראה לקו"ת ס"פ קרח,

אנן פועלי : עירובין (סה, א) וכביאור הצ"צ (לקר"ד ח"ב ע' תכ. ספר המאמרים ה'תש"ח ע' רצב  
ואילך),

שיומשך . . . אור : לקו"ת ס"פ קרח שם.

ונראה בקיום תקות בעל הגאולה — כדבריו ביום אשר חופשה ניתנה לו ממאסרו (ג' תמוז תרפ"ו) ש"יהי ה' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו ולכל בני' יהי' אור ברוחניות ובגשמיות"...

כדבריו : ראה ס' הקונטרסים שם.  
 יהי' . . . ואל יטשנו : הענין בעבודה — ראה סד"ה יהי' ה"א (ס' המאמרים ה'תש"י ע' גו). ועי"פ המבואר שם יובן ג"כ מה שבסיום דבריו אומר "ברוחניות" ואח"כ "ובגשמיות" — היפך מהרגיל בדברי ומכתבי בעל הגאולה.



... והרי הימים ימי סגולה, תיכף לש"ק פנחס, יום ברכת הגומל של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל, בקשר עם גאולתו.

וכמדובר כמה פעמים: גופא בתר רישא אזיל,

ובפרט אלה אשר זקוקים הם שיגמלם ה' טוב, והם ארבעת הסוגים וסימנך וכל ה"חיים" (חולה יסורים ים מדבר) יודוך סלה, חיי"ם כפשוטו,

וכן ארבעה סוגים אלה בעבודה הרוחנית (וכמבואר במאמר ד"ה ברוך הגומל לחייבים טובות שגמלני טוב, לבעל הגאולה):

חולה — טמטום המוח והלב,

חבוש בבית האסורים — ד'יצר הרע) רשע מכתיר את הצדיק (יצר טוב),

יורד בים — בריבוי הבלבולים (מים רבים) של עניני העולם,

הולך במדבר — הנמסר רק לגשמיות העולם וחומריותו (היפך מקום ישוב אדם, אתם קרוים אדם, אדמה לעליון),

תיכף : להעיר ממרו"ל ג' תכיפות הן (גת' בד"ה שאו ידיכם, ש"פ פנחס, פ"ו (בס' הקונטרסים ח"א דף קפח)).

פנחס : ראה ברכות (נו, סע"ב) : פנחס . . . פלא (ובפרש"י שם : כמו שנעשה לפנחס כדאמרינן בסנה' (פכ, ב). וצ"ע דא"כ הול"ל פלאות, שהרי הרבה נסים נעשו או לפנחס. ולהעיר דאות גו"ן מתחלפת בלמ"ד (ממוצא א' — דטלגית בלשון. ראה נחמ"י ג, ל) ו"חס" — מדרגי' דחסד (זח"ג רלח, א). גם בפנחס ישנם אותיות נס (אלא שעפ"ז הול"ל נס נעשה) אלא שלע"ע לא מצאתי זה (בס').

ארבעת הסוגים : להעיר מיהל אור להצ"צ לתהלים קז.

וסימנך : בלשון — ובסדר — הטושו"ע (או"ח רסרי"ט. וראה הגמיי"י להל' ברכות פ"י ה"ח. פרישה בטור שם).

במאמר ד"ה ברוך הגומל : דש"פ פנחס, פ"ו (בס' הקונטרסים שם).

טמטום המוח והלב : ראה ד"ה להבין ענין טמטום כו' לאדמו"ר הזקן (הובא"י ונתבאר בד"ה כל הולך בס' המאמרים תרכ"ו).

רשע מכתיר : חבוקוק א, ד. וראה זח"ב קיו, ב.

מים רבים : נת' בארוכה במאמרים ד"ה זה.

במדבר : ראה תו"א מג"א (צו, א). אוה"ת להצ"צ לשה"ש (ת, ה).

כי, כסיום המאמר (שם): בחסדי אל עליון מתעורר רוח ממרום וכו' עד אשר צדיק מצרה נחליץ (דכל אחד ואחד מישראל בכלל זה) וכמ"ש ועמך כולם צדיקים.

(מחכ' מוצש"ק פ' פנחס, ה'תשכ"ו)

צדיק מצרה נחליץ: משלי יא, ת. וראה סנה' לט, רע"א. הוספות לתו"א ס"פ כי תשא.



ב"ה, ה' תמוז, ה'תשכ"ז

... בעמדנו לפני ימי הסגולה יב"ג תמוז הבע"ל.

יה"ר שזכות בעל הגאולה והשמחה — הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו — תעמוד לכאו"א מאתנו בתוך כאחב"י — שליט"א, להמשיך ברכות ה' בכל המצטרך בגו"ר,

כולל, כמובן ופשוט, הצלחה רבה בהפצת היהדות והתורה (הנגלה והפנימית) והמצות

ומתוך מנוחה אמיתית ושמחה וט"ל,

וביתר שאת בזה וביתר עז — מתחיל משנה זו, ארבעים שנה לגאולתו, שבארבעין שנים קאי אינש אדעתי' דרבי' — סוף דעתו ותבונתו וחכמת משנתו.

ולא רק בא אז וקאי אינש אדעתי' ותורת רבו (ע"י שמדקדק — במשך זמן זה — בהענינים והדקדוקי תיבות כו').

ה' תמוז: בוח"ב (פ"ב, ב) על הכתוב (יחזקאל א, א) ברביעי בחמשה לחודש ואני בתוך הגולה גו' נפתחו השמים וראה מראות אלקים: זה העם לא הי' אמאי אתגלי שכינתא תמן, אי תימא בגנייהון דישאל כו' אלא הכי תאנא אי לאו דאתגלי לא הו' ידעין, וראה מו"ק (כה, א). וכמדומה שאף שהארץ הרמב"ם בענין הנבואה ופרטי, לא הזכיר התנאי שצ"ל בארץ ישראל דוקא (התחלתה עכ"פ) — ומסתימת לשונו בהל' יסוה"ת (פ"ז ה"א) משמע דלא ס"ל תנאי זה, והוא כדעת הוהר (וגם במו"ק יל"פ דוק בבל-כשדים ממעט — וכקושיית הוהר וכדיוק הל' בבל גרמה. ופרש"י במו"ק — הוא ע"פ דעת זח"א קמא, רע"א, ואולי יש לתוך — בדוחק קצת — בין ב' הדעות ע"פ זח"א קסו, א). ואכ"מ.

קאי אינש: ע"ז (ה' ב). וראה זח"ב (כה, א).

סוף דעתו ותבונתו: בפרש"י (ע"ז שם).

וחכמת משנתו: בפרש"י עה"ת דברים (כט, ז): סוף דעתו של רבו וחכמת משנתו. ולהעיר אשר "משנתו" — כפשוטו — היינו מה שמבין מלבו מתוך מה ששמע מאחרים ולמדו, שזה "תבונה" (רש"י שמות לא, ג).

ולא רק. . . אדעתי': אלא שבש"ס (ע"ז שם) מדבר במה שאמר (הקב"ה) רבי,

בהענינים והדקדוקי תיבות: ד"ה וידעת היום, חורף תרנ"ז פ"ב.

אלא שבארבעים שנה נותן לו ה' לב לדעת ועינים לראות ואונים לשמוע את עצם פנימיות כוונת מאורעות ימים אלו, ובלשון הכתוב: את כל אשר עשה ה' לעיניכם בארץ מצרים גו' האותות והמופתים הגדולים ההם. ובפרט — ע"פ תורת הבעש"ט אשר כל מה שאדם רואה וכל מה שאדם שומע ה"ז הוראה מן השמים בעבודת השי"ת — וצ"ל קאי אדעתי דרבי' (זה הקב"ה) בהוראה זו.

והלימוד ועיון ודקדוק כו' במאמרי דא"ח דימים אלה ובהשיחות ובהרשימות של בעל הגאולה אודותם — בודאי יוסיפו הבנה, העמקה ואור בה"קאי אדעתי דרבי' ועל המאסר והחופש והגלות והגאולה.

בטח ילמדו בימי גאולה אלה ובימים שלפניהם ושלאחריהם — מאמרי תמוז, תרפ"ז — זה ארבעים שנה — שנת הגאולה.

לב . . . לשמוע: דברים כט, ג. ולהעיר אשר לדעת לראות לשמוע — היינו חבדי, ו"לכ" — מדות (שג"ז נכלל בסוף דעתו שבפרש"י). ועיון אוה"ת להצ"צ עה"פ (ע' התשכב ועוד).

עצם פנימיות כוונת: ראה ד"ה וידעת שם.  
תורת הבעש"ט: ס' השיחות קיץ היש"ת ע' עג. וראה רמב"ם הל' תעניות פ"א ה"ג. הל' ברכות פ"א ה"ג וספ"י.  
שאים רואה . . . שומע: להעיר מגורים (סד, ב) דסומא חשוב כמת ומב"ק (פה, ב) חירשו נותן לו דמי כולו. ולהעיר מלקו"ת ד"ה להבין ענין יו"ט שני (דברים צא, ג ואילך).

(\*) וראה לקו"ש ח"ד ע' 1067. ועוד. המו"ל.

(\*\*) וראה לקו"ש חלק לד ע' 166. המו"ל.



. . . בבואנו מימי הגאולה י"ב"ג תמוז, בו יצא כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע נשיא ישראל ממאסרו במדינת מולדתו, שהי' חבוש שם בעד עבודתו הכבירה להחזקת והפצת התורה והמצוה, למרות רדיפת הדת שהיתה שם אז במרום שיאה, ובחסדי השי"ת יצא בנצחון, שהרי אלה שאסרוהו הם ששיחררוהו,

וכמו שכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר, היתה גאולתו לא רק גאולה פרטית, כי אם גאולה ונצחון לכל עניני היהדות. שלכן ימי סגולה הם לכל בני ובנות ישראל באשר הם שם, ובפרט — לאלה ההולכים בדרכיו ומשתתפים בפעולותיו ומוסדותיו.

ואם בכל שנה ושנה כך, על אחת כמה וכמה בשנה זו, שהיא שנת הארבעים לגאולתו, וכידוע הוראת חכמינו ז"ל שתקופת ארבעים שנה מוסיפה הבנה בעומק דעת הרב וכו'.

וכמו כל ענין של זכרון בתורה וביהדות, הכוונה היא שהזכרון יעורר את המעשה בפועל ברוח הימים הנזכרים והנעשים, ובנוגע לחג הגאולה —



ההוראה והמסקנה המידית היא, שאם במדינה היא בזמן ההוא ובתנאים ההם יכול יהודי לעשות ולפעול בעד החזקת והפצת התורה והמצות, מכש"כ וק"ו במדינות ובתנאים נוחים וטובים שלא בערך.

ויהי רצון שיעשה כל אחד ואחת מאתנו, בתוך כל אחבי שי, בכל האמור מתוך שמחה וטוב לבב.

(ממכ' שלהי תמוז, ה'תשכ"ז)



ב"ה, עש"ק פ' עלי באר ענו לה, ה'תשכ"ח

. . . אביע תקותי חזקה, אשר בימי סגולה, ימי הגאולה יב"ג תמוז הבע"ל, וכן בימים שלפניהם ושלאחריהם,

תעלה בזכרון כאו"א פרשת הגאולה, פרשת המאסר שקדם לה ופרשת הסיבות שגרמו להם,

זכרון המביא לידי התבוננות, התבוננות ו"לימוד" פרשות אלו המביא לידי מעשה,

מעשה בפועל בפעולות שהן היסוד והפנימיות של הפרשות האמורות: הפצת היהדות, התורה (הנגלה והפנימית) ומצותי ועד כדי מסנ"פ,

מסנ"פ (רצונו וכל עניניו) מתוך הרחבה אמיתית, שהרי גם במצב שמתקיימת במילואה ההבטחה: פחדכם ומוראכם יתן ה' וגו' צ"ל קבוע בלבן תמיד ממש ענין מסירת נפשו לה,

לעמוד חזק נגד כל מונע ומעכב, אויב ומתנקם — הן מחוץ והן מבית,

ולהיות בטוח אשר סוף סוף יבטלו כל המניעות ועיכובים ותצליחנה הפעולות הלוך והוסיף ואור

עלי באר: שיעור היום (בשיעורי חת"ת הידועים).

עלי באר ענו לה: באר נקראו כנס"י וכמש"נ מעין גנים באר מים חיים וענו לה שמעוררים אותם מלמעלה, וע"י תומ"צ עולים ממאסר הנה"ב לאור באור החיים (עין לקוית ואוה"ת עה"פ).

פרשת הגאולה. . . הסיבות: ראה בזה רשימות המאסר (לקויד ח"ד). קונטרס יב תמוז, תרצ"א (בס' הקונטרסים).

מסנ"פ (רצונו: ראה ד"ה פי' מס"נ לאדה"ו (בונה ירושלים סע"א. מאה שערים סמ"ג). ד"ה עתידיים צדיקים, ה'תש"ב.

ההבטחה: פחדכם: ראה בכ"ז תניא ספכ"ה ופמ"א.

אויב ומתנקם: ראה ד"ה וקבל היהודים, תרפ"ו.

וגם מספר הפועלים בזה — פעלי דיממא, מאַכען ליכטיג — יגדל הלוך  
וגדל עד כי חדל לספור —

עדי לקיום היעוד כי תרבה הדעה והחכמה והאמת ומלאה הארץ דעה  
את ה', בגאולתנו הקרובה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

פעלי . . ליכטיג : עירובין סה, א. וכפי הצ"צ (הובא בלקו"ד ח"ב עת"כ. ונאמר  
ויקרא אלקים לאור יום).  
תרבה . . את ה' : ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט, ה"ב. שם בסיום וחותרם הל'  
מלכים. פיה"מ סנה' ר"פ חלק (קרוב לסוף ההקדמה ל"ג היסודות). מו"ז ח"ג ספ"א.  
תרבה . . והחכמה . . דעה את ה' : בוח"א (קמ, סע"א) : אותו זמן ישגא החכמה  
בעולם כו'. אלא שמשמע שמדובר בתקופת תהה"מ (וכן מוכח בוח"א קיג, ב. קל, סע"א).  
משא"כ ברמב"ם.

הדעה והחכמה והאמת : הוסיף ביאור בסוף הל' מלכים : ולא יהי עסק כל העולם  
אלא לדעת את ה' בלבד (להעיר מהל' יסוה"ת פ"א ה"ד : הוא לבדו האמת. ועייני"כ תניא  
פ"ה בהג"ה בשם הרב המגיד) ולפיכך יהיו ישראל חכמים כו' וישגו דעת בוראם כו'  
(להעיר מהל' יסוה"ת פ"ג, ה"ט). ובוה יובן ג"כ מה שרק בהל' מלכים ובמו"ז הובא סיום  
הכתוב : כמים לים מכסים.



ובבואנו מימי גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, אשר היא גם  
גאולת כאו"א מאתנו, בתוככי כלל ישראל.

הנה — כל גאולה ענינה ותוכנה שבאה היא אחרי מאסר וגלות.  
עוד יתרה מזה — באה מתוך מאסר וגלות וכלשון חז"ל בזה ובכיוצא בזה :  
מתוך אפילה אורה. ואחז"ל כל מה דעביד רחמנא לטב עביד. ועוד בה  
שלישי' והיא העולה על כולנה — שהחשך עצמו נהפך לאור ובסגנון חז"ל :  
גם זו לטובה.

היא גם . . ישראל : וכלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר במכתבו לחניגת י"ב תמוז  
הראשונה (נרפס בסה"מ תש"ח ע' 263) : לא אותי בלבד גאל הקב"ה ב"ב תמוז, כי אם  
גם את כל מחבבי תורתנו הק', שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה.  
מתוך אפילה אורה : מדרש תהלים כב, ז. יל"ש עקב רמוז תנב. יל"ש  
ירמי' רמוז שיא.

ואחז"ל . . עביד : ברכות ס, ב. טשו"ע או"ח סו"ס רל.  
לטב עביד . . זו לטובה : החילוק נתי' בארוכה במ"א (לקו"ש כרך ב' ע'  
393 ואילך).

שהחשך עצמו נהפך לאור : ע"ד הצחות אולי אפ"ל שלכן ברשימות הצ"צ  
לתהלים (יהל אור) כו, א בהביאו מרו"ל מתוך אפילה אורה — לא ציינו למדרש תהלים  
(משמש גלקט ליל"ש) וגם לא ליל"ש הקודמו (פ' עקב), כיא לירמי' — דכולי חורבנא  
(ב"ב יד, ב) ולכן גקרא שמו ירמי' (קה"ר בתחלתו) ויהי ירמי' ירום י' (יל"ש ירמי'  
רמוז רנז) ולמעלותא.

ובסגנון . . לטובה : תענית כא, א.

ופירשו רבותינו נשיאינו אשר כך הוא סדר ההנהגה חסד דין רחמים, ולזאת אחר ענין ומאורע של דין מתעוררת מדת הרחמים שהיא גדולה ממדת החסד שבתחלה כנודע שהיא מדתו של יעקב נחלה בלי מצרים.

ויהי רצון אשר מתוך הרחבה בגשם וברוח גם יחד יתבונן כאו"א איך אשר כל נברא מוגבל הוא ונשמתו, אשר היא חלק אלוהה ממעל ממש, נמצאת במאסר גוף בשר ודם ובבחי' גלות בו וכו', אשר לכן ישים כל מגמתו וחפצו להוציאה ולהעלותה מגלות זה — ע"י תשובה ומע"ט.

ולא ישמע ליצרו כלל ואדרבא ירגיז יצ"ט על יצה"ר ויכוף את יצרו ועד אשר יגיע לעבודת הוי' ולאהבתו בכל לבבך בשני יצריך.

וכד אתכפיא סט"א ואתהפכא חשוכא לנהורא — מסמך גאולה לגאולה, גאולת נפשו לגאולת הכלל,

שמקריבים את הגאולה הכללית האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, אשר אז לילה כיום יאיר והוי' יהי' לך לאור עולם.

(ממכתב מחרת ימי הגאולה, ייבויג תמוז, ה'תשכ"ט)

ופירשו רבותינו נשיאינו: אדה"ז (ס' המצות להצ"צ קיד, ב"י) אדהאמ"צ (ס' מאה שערים יד, ב"י) ואדמור' הצ"צ (שם יח, ב"י). רשימותיו לתהלים ע' צו). — ויש להעיר ממדרש תהלים (שם. בהמשך להג"ל): מתוך צרה רווחה ועת צרה היא ליעקב וממנה יושע, וידועה תורת הבעש"ט ע"ז שהצרה עצמה נעשה צהר (ד"ה הוי' כי גדול, ס' המאמרים אידיש).

רחמים . . . מדתו של יעקב: רחמים דא יעקב (ו"ח חוקת ג, ד). וראה ב"ר (פע"ח, ח) רחמן שבאבות.

יעקב . . . מצרים: שבת קיח, סע"א.

חלק . . . ממש: תניא רפ"ב. ולהעיר מהגהות הצ"צ (בס' קיצורים והערות עב"עג): ממעל ע"ק כו'.

נמצאת . . . יצרו: ראה תניא פל"א, פכ"ט.

ירגיז יצ"ט: ברכות ה, רע"א. ולהעיר ממאמר אדה"ז בזה (לקו"ד ח"ג ע' תקכד).

בכל . . . יצריך: ברכות נד, א. גת' בלקו"ת חוקת נח, ד.

בשני יצריך: תכלית השלימות בזה ראה ירוש' סוף ברכות: אברהם אבינו כו'.

וכד אתכפיא . . . הכלל: תניא פל"ו, אנה"ק ס"ד.

לילה כיום יאיר: תהלים קלט, יב.

והוי' . . . עולם: ישע"י ס, יט. וראה יל"ש תצוה רמו שעח. תניא פל"ו.

רשימות הצ"צ לישיע' שם משל"ה מס' פסחים (מצה עשירה ד"ב, קנו, א). ועוד. ובשליה שם: יתרון האור מתוך החושך כו' וענין עוה"ז עשיית התשובה מכת הגליות כו' ואח"כ משיח כו' תכלית בראשית ברא ויאמר אלקים הוי אור.

(\*) בהוצאה החדשה (תנש"א ושל"אח"י) קצת, סע"ב. המו"ל.

(\*\*) אגרות קודש אדמו"ר האמצעי ס"י מ. המו"ל.

(\*\*\*) אגרות קודש אדמו"ר הצ"צ ס"י יט"כ. המו"ל.



ב"ה, יום שלישי, שלישי בתמוז, ה'תש"ל

. . . ובימים שלפני ימי חג הגאולה יב"ג תמוז, ובפרט ומתחיל מיום השלישי בחודש זה, אשר אז (בשנת המאסר והגאולה — שנת ה' פרו"ת) „פנה (כ"ק מו"ח אדמו"ר, בעל הגאולה) אל קהל העומדים שם ללותו ויאמר (בתוך שאר הענינים):

. . . „נאך אונזערע גופים זיינען איבערגעגעבען אין גלות ושעבוד מלכות, אָבער אונזערע נשמות האָט מען אין גלות ניט פֿאַר טריבען און אין שעבוד מלכות ניט איבערגעגעבען, מיר דאַרפֿן זאָגען גלוי לעין כל, אַז וואָס עס איז נוגע צו אונזער דת, תורה ומצות ומנהגי ישראל, האָבען מיר אידען אויף זיך ניט קיין דעה זאָגער“.

יהי רצון שיתעורר כל אחד ואחת מאתנו, בתוככי כל ישראל, להתחוק ולהוסיף בכל עניני דתנו, תורה ומצות ומנהגי ישראל

— המתחלקים בשלשת הסוגים, שלשה הדברים עליהם העולם (בכלל והאדם — בפרט) עומד: תורה ועבודה (תפלה) וגמילות חסדים (כולל כל המצות),

וימשיך ההתעוררות בפועל ובמעשה שהוא העיקר — בחיי יום יום, שיהי' עוסק „בתורה ועבודה שבלב זו תפלה, ומקיים את המצות באמונה טהורה בקבלת עומ"ש, ואינו מתפעל כלל משום מניעה ועיכוב“.

יום שלישי, שלישי: שהוכפל בו כי טוב, טוב לשמים וטוב לבריות (קדושין מ, א. אוה"ת בראשית לד, א).

שלישי בתמוז: תחילת גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר (ראה קונטרס יד [כסה"מ קונטרסים ח"א] — יב"ג תמוז תרצ"א).

פנה . . . זאָנער: רשימה בתחלת קונטרס הנ"ל.

נאך אונזערע גופים כו': ראה ויק"ר ספ"ג: במסים וארנוניות כו' את מלך עלינו אבל לדבר הזה כו' את וחד כלב שוין (ובבחי ר"פ מטות — דכן הוא לכל התומ"צ). וע"ש מש"כ בפנים מובן זה דמשווה לכלב דוקא, כי הוא חצוף (שמו"ר פמ"ב, ט) — לצוות מה שאין ברשותו. וראה סנהדרין קה, סע"א (וכן ע"ז מו, רע"א ותמורה כה, ב — שצ"ל בשניהם: פני מלך כו' — ראה ס' חסרונות הש"ס).

שלשה . . . חסדים: אבות פ"א מ"ב.

והאדם: הנקרא עולם קטן (תנחומא פקודי ג).

תפלה: שבמקום קרבנות תקווה (ברכות כו, סע"א. זח"ב כ, ב. רמב"ם הל' תפלה פ"א, ה"ה).

כולל כל המצות: דכולם נקראים צדקה (לקו"ת שלח מט, ב. אמור לד, ב).

בתורה . . . ועיכוב: רד"ה ברוך הגומל — הראשון — זי"ג תמוז תרפ"א.

וזה גם יקרב וימהר קיום היעוד: כי אלקים יושיע ציון ויבנה ערי ודא וישבו שם וירשוה וזרע עבדיו יבחלוה ואהבי שמו ישכנו בה.

וזה גם יקרב . . . היעוד: ע"ד מדה כנגד מדה (משנה ספ"א דטוטה, דרמ"צ ד"ה לרוקע): ירשוה — תורה, מורשה קהלת יעקב (סנה' נט, א), עבדיו — עבודה, ואהבי — פנימיות החסד (אגה"ק סט"ו).  
היעוד: תהלים סט, ל"לו.



. . . בבואנו מימי הגאולה י"ב"י"ג תמוז, גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל ממאסרו במדינת מולדתו, שהי' חבוש שם בעד עבודתו הגדולה והחזקה והרמה בחיזוק בדק התורה והמצוה והפצתן, למרות הגזירות על זה שהיו שם אז במרום שיאן, ובחסדי ה' יצא בנצחון, שהרי אלה שאסרוהו הם ששיחררוהו.

ובלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר (לחגיגת יב תמוז הראשונה) — לא אותו «בלבד גאל הקב"ה בי"ב תמוז, כי אם גם את מחבבי תורתנו הק', שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה, כי כל איש ישראל (מבלי התחשב עם מצבו הפרטי בשמירת וקיום המצות) לבו תמים עם ה' ותורתו»

וכמחז"ל עה"פ צדיק כתמר יפרח: מה התמרה הזו לבה מכוון למעלה כך ישראל לבם מכוון לאביהם שבשמים; ועוד אמרו: מה תמרה זו אין בה פסולת כו' כך הם ישראל אין בהם פסולת.

שלכן ימים הבאים אח"ז ימי סגולה הם לכל בני וננות ישראל באשר הם להוסיף בחיזוק «התורה והיהדות בכל אתר ואתר לפי ענינו» והפצתן הלוך והוסיף הלוך ואור.

ובפרט בהתבונן כאו"א אשר אם במדינה ההיא ובזמן ההוא ובתנאים

הגדולה והחזקה והרמה: ראה לקו"ת נשא (כא, ב) וש"נ. שיחת ג' תמוז תש"א (בס' השיחות שם ע' קלד).

ובלשון . . . הראשונה: גופס בס' המאמרים ה'תש"ח ע' רסג.  
בשם ישראל יכונה: ראה טושו"ע אה"ע סקכ"ט סט"ז ובנ"כ. קב נקי כלל לה.  
שד"ת, אס"ד מע' גט ס"ז. וראה ג"כ מאורי אור כו, כד.  
וכמחז"ל . . . ועוד אמרו: מדרש תהלים ע', במדב"ר רפ"ג.  
צדיק כו' כך ישראל: וכמשי"ג ועמך כולם צדיקים (ישעי' ס, כא. סנה' ר"פ חלק.  
ובזח"א לג, סע"א: כולם צדיקים ודאי . . . זכאין אינון בעלמא דין ובעלמא דאתי).  
התורה . . . ענינו: בס' המאמרים שם.

ההם עשו ופעלו בחיזוק התורה והמצות והפצתן והצליחו ועד אשר גם עתה, לאחר כיובל שנים, רואים פירותיהן ופירי פירותיהן,

כש"כ וק"ו ועל אחת כו"כ במדינות ובתנאים נוחים וטובים שלא בערך.

ויהי רצון שיעשה כל אחד ואחת מאתנו, בתוך כל אחבי שליט"א, בכל האמור ומתוך שמחה (וממילא) בזריות.

וה' עוזר וכמש"נ: ה' לעזרתי חושה, אלקים חושה לי עזרי גו' ה' אל תאחר.

(ממכ' שלהי תמוז, ה'תשל"א)

כיובל שנים: כ"ק מו"ח אדמו"ר קיבל הנשיאות ב' ניסן ה'תר"ף. (ראה רמב"ם ה' מלכים ספ"א: ואין מושחין מלך בן מלך אלא א"כ הייתה שם מחלוקת כו' יהואחו מפני יהויקים אחיו — והרי בנדוד בן יחיד, וראה צפע"נ על הרמב"ם שקלים פ"ד ה"ד שקו"ט האם המשיחה דאביו פועל גם בו או דאין צריך למשיחה. וברמב"ם שם ה"ו: ולא המלכות בלבד כו').

שמחה (וממילא) בזריות: ראה אגה"ק סכ"א: עשה זאת בזריות נפלאה להראות שמחתו והפצו כו'.

וכמש"נ: תהלים ע, ב. שם וא"ו.

ה' . . . אלקים . . . ה': להעיר מהמבואר על הג' שמות ה' אלקינו ה' שבכתוב שמע ישראל (פע"ש ש' הק"ש פי"א ועוד. אמרי בינה ש' הק"ש בתחלתו. אוה"ת עה"פ. ובכ"מ). חושה . . . חושה . . . אל תאחר: להעיר מבעתה אחישנה, ואחישנה אפשרי בבי אופנים: דור שכולו זכאי (הוי') או שכולו חייב (ויעמיד להם מלך שגזרותיו כו' — כן י"ל, ועפ"ז סרו כמה קושיות המפרשים — אלקים) — עיין סנה' צח, א. וראה ג"כ תיקונים דוהר חדש (קרוב לתחלתם — צה, ב): קץ אית בכל דרא ודרא כו' תליא בתיבתא ובזכוון ובמדות כו' אבל קץ . . . קוב"ה . . . ב' תליא הה"ד למעני למעני אעשה.



ב"ה, ג' תמוז — פ' ויאמר הוי' גו' אני חלקך ונחלתך — ה'תשל"ב.

. . . בימים אלה, מתחיל מג' בתמוז — יום יציאת בעל השמחה והגאולה דייב"יג תמוז — הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר — מבית האסורים,

נדאי להתבונן ביתר שאת וביתר עז בפרשת המאסר והגאולה,

בסיבת המאסר — עסקנות במסנ"פ בהפצת היהדות והתומצ" בכל מקום מבלי התחשב במניעות ועיכובים וכו' ובהפצה הכי גדולה רחבה ועמוקה,

יום יציאת . . . מבית האסורים: ראה בזה ההקדמה לקונטרס יד (סי' המאמרים — קונטרסים ח"א דף קעה).

ביתר שאת וביתר עז: ראה לקולו"צ (לאאמור"ר) לתניא רפנ"ג. גדולה רחבה ועמוקה: עיין שער היחוד לאדמו"ר האמצעי בתחלתו.

והגאולה — שהייתה כדברי בעל הגאולה לא רק גאולתו כ"א גם גאולת "כל מחבבי תורתנו הק', שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה".

התבוננות שתביא לידי מעשה — הנהגה בפועל מתאימה לתקות בעל השמחה, ועד — להשלמות בזה כראוי לבנ"י, אשר חלק הוי' עמו, ועל כל אחד ואתם מהם נאמר: ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש.

וכידוע פס"ד הרמב"ם אשר דבר הוי' הנאמר לכהנים וללוויים אני חלקך ונחלתך לא בהם בלבד הדברים אמורים, "אלא כל איש ואיש מכל

כל . . . יכונה: מכתב בעל הגאולה לחגיגת י"ב תמוז הראשונה (נדפס בס' המאמרים תש"ח ע' רסג)<sup>1</sup>.  
חלק הוי' עמו: ראה אגרת התשובה פ"ד ואילך שכל או"א כן הוא ולא רק כללות העם.

ממלכת כהנים: ואף שעבודת כהנים היא בעיקרה בביהמ"ק הרי יש ג"כ עבודה בגבולין<sup>2</sup> ועוד שבביהמ"ק היו חלונות שקופים כו' וכדחז"ל (מנחות פו, ב ובפרש"י שם), אלא שבומה"ג צריך לילך למקום המתברר כמבואר במ"א<sup>3</sup>, וכברמב"ם להלן דכל איש יכול להיות ע"ד דכהן ולוי.

כהנים וגוי קדוש: ראה במכילתא עה"פ: שכל אחד ואחד מישראל כו' שנאמר כו' כהנים כו' וגוי קדוש.

פס"ד הרמב"ם: הלי שמיטה ויובל בסופן.  
הנאמר לכהנים וללוויים: רמב"ם שם. וראה ספרי שם: ולבני לוי (בוא"ו המוסיקף) מגיד כו'.

כל איש ואיש: ולא "כל איש" — כי כל אחד נשאר בסוגו הקודם גם לאחר שנדבה רוחו כו'. ובגדודי"ל החלוקה לשני סוגים: ישראל ואו"ה (ראה תרגום ומדחז"ל לאסתר א, ח), בישראל עצמן (ראה כתובות עה, טע"א, ומשם רא' דגם אשה בכלל. ואכ"מ) ישכר וזבולון, יושבי אהל ובעלי עסק.

מכל באי העולם: מוכח דגם או"ה בכלל (ובפרט שמקדים "כל"). ולהעיר ממש"כ (הלי מלכים ספ"ח) דחסידי או"ה יש להם חלק לעוה"ב. וראה זהר חדש רות (עח, ד) ד"ה פתח רבי ואמר: כל גוי כו'. אבל באו"ה חלקו בעוה"ב (ומזה מובן גם בנוגע לעבודתו) הוא כהמשך בזו"ח שם "לא עם בניי כ"א חלק בפ"ע ועולם בפ"ע", כמו שנשמותיהם מאיצר נשמות בפ"ע (תוד"ה אין — ע"ו ה, א) וראה לקוטי ביאורים לר"ה מפאריש (מו, ד) שנשמות חסידי או"ה נלקחות מנוגה. ועיין תו"א תולדות (יט, רע"ג) מהפילוסופים המאומות הקדמונים כו' היו עוזבים כו' כל היום והלילה כו' — דמשם מובן שהמאמינים שבהם הו' ע"דו בנוגע לעניני אמונה<sup>4</sup>.

### הוספה לאחר זמן:

- (1) בשם . . . יכונה: ראה טושו"ע אה"ע סקכ"ט ט"ז ובנ"כ. קב נקי כלל לח. שד"ח אס"ד מע' גט ט"ז. וראה ג"כ מאורי אור כ, כד.
- (2) (פסחים עב, טע"ב. וברמב"ם הלי נ"כ (פס"ו, ה"ד"ה) דהוקשה ברכת כהנים לעבודה (בכס"מ שם שזוהו אסמכתא, אבל ראה לח"מ שם) ונטי' שלפני צ"ל "כדרך שמקדשין לעבודה").
- (3) (תו"א בראשית ה, טע"ד. ובכ"מ).
- (4) — והרי אפילו בעבודת לויים וכהנים עצמם כו"כ דרגות הם: מררי גרשון קהת, קהן, כה"ג וכיו"ב.

באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעת את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלקים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם ה"ז נתקדש קדש קדשים ויהי הוי' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים וללויים הרי דוד ע"ה אומר ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי".

באי העולם : מכאן מוכח גירסת הרמב"ם במשנה ר"ה (פ"א, מ"ב) ודלא כהנוסח שלנו בפיוט ונתנה תוקף (וכ"ה ברמב"ם הל' תשובה (פ"ג, ה"ג) : כל אחד ואחד מבאי העולם ; אבל ברמב"ם (ירושלים, תש"ה) מציין שבכת"י אחד במקום "באי העולם" — "מבני אדם").

נדבה רוחו אותו : שמות (לה, כא). ונדיבות ה"ה מדת הלב (וראה רמב"ן שם).

והבינו מדעו : שכל שבמות. וראה רמב"ם הל' ע"ז רפ"א.

להבדל . . . נתקדש קדש קדשים : ע"ד דה"א (כג, יג) האמור בכהנים וכה"ג. דמתאים לשם קדוה"ק, כי רק הוא נכנס לשם. וראה חז"א"ג סוף הוריות. זח"ג קעו, ב. ב"ק לה, א.

לעמוד . . . לשרתו : דברים י, ח.

לשרתו ולעבדו : ראה מנחות קט, ב.

ישר . . . בקשו : ראה קהלת ז, כט.

כמו שעשהו האלקים : והשייכות לנדו"ד יל"פ ע"פ משי"כ במו"ז ח"א פ"ב : השכל אשר השפיע כו' שלמותו האחרון כו'.

עול החשבונות הרבים : לכאורה צע"ק השייכות לנדו"ד דוקא (וראה המשך מים רבים בתחלתו). ויל"פ עפמשי"כ בספרא (שמיני ט, ו) שכשם שהמקום "יחידי בעולם כך תהא עבודתכם מיוחדת לפניו", ופי' הבעש"ט שתהי' לאדם תמיד רק מח' אחת כו' כמ"ש אשר עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים ויחשוב שכל הדברים מהבורא ית' ומוטב לרבק עצמו בהעיקר ולא בהטפל (צוואת הריב"ש — בקיצור לשון).

לעולם ולעולמי עולמים : לי' הספרי דברים כג, ז.

ויזכה לו בעוה"ז . . . מנת חלקי : לקשר פי' זה עם משי"כ ברשימות הצי"צ לתהלים עה"פ : ה' מנת חלקי זהו מצד שרש נש"י בעצמן, י"ל ע"פ מרז"ל דפרנסה גדולה מן הגאולה (פסחים קיח, א. נח' באוה"ת ויקרא. קצו. במדבר, רו. ולהעיר מפי' אדני"ע בהא דאין ערוך נראה בעיקר בעוה"ז — מאמרי ר"ה תרע"ז. ובכ"מ).

דבר המספיק לו : להעיר מדרז"ל עה"פ ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה (ב"ר פ"ע, ה).

לכהנים וללויים : כ"ה ברמב"ם דפוס רומי. וכדלעיל הי"א.

הרי דוד : אף שלא הי' משבט לוי.

אומר : תהלים טו, ה.

תומיך גורלי : רק תומיך, כי צ"ל ומלאכה מעט (רמב"ם הל' ת"ת פ"ג ה"ט. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ס"ג) וכדיוק הרב"ז כאן. אבל קשה דאיכ' אינו "כמו שזכה לכהנים". ואולי מכאן ראי' להכס"מ (בהל' ת"ת שם) די"ל דהרמב"ם שולל רק את המשום על לבו כו'. ולכן יש ב' אופנים : ה' מנת חלקי, או תומיך גורלי. או י"ל דזהו החילוק בין כהנים ללויים (וראה אוה"ת עה"פ). ואכ"מ.



ויה"ר שיעשה כאו"א בכהנ"ל ומתוך שמחה והוי' יגאלו מכל ענין המעכב ומונע וילך מחיל אל חיל בלימוד התורה הנגלה והחסידות ובקיום מצותי' בהידור.

ועד אשר בצדק יאמר: כמופת הייתי לרבים ואתה מחסי עזו.

שיעשה כאו"א בכהנ"ל: וי"ל ע"פ הפי' דע (כל) מה (ש)למעלה — ממך (לקו"א לה"מ) שיעיז שמתנהג באופן דחלק הוי' עמו — נעשה למעלה אני חלקך. כמופת . . . עוז: תהלים ע"א, ו. לרבים: ע"פ הגי' יל"פ גם לאו"ה ועפמש"כ ואתנך לברית עם לאור גויים (ישעי' מב, ו) וראה ברד"ק שם.



ב"ה, יום שלישי, ט"ו תמוז, ה'תשל"ב

. . . בבואנו זה עתה מימי הגאולה י"ב י"ג תמוז, גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר וביחד עם זה גאולת "כל מחבבי תורתנו הק', שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה",

אשר התבוננות הדרושה בה — עלי' להביא התחזקות והוספה בלימוד התורה ובקיום מצותי' בהידור,

וה"ז עצמו — עסק בתומ"צ — ענין של גאולה הוא, וכמחז"ל אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בת"ת ועשיית מצוה ה"ה מילוי שליחותו של מלך העולם (כמובן ממחז"ל היו מכבדין את המצות שהן שלוחי) ועבד מלך — מלך,

יום שלישי: קו האמצעי המבריק מן הכתר (רצון) מפנימיותו ועד המל' (מעשה) ובאופן דאינו משתנה (פדה בשלום, תע"ג).

ט"ו תמוז: מילוי הלבנה (דחודש הגאולה) בשלימות (ראה שמו"ר פט"ו, כו. שו"ע יו"ד סקע"ט, ס"ב. רד"ה נחמו עת"ר).

כל . . . יכונה: מכתב בעל הגאולה לחגיגת י"ב תמוז הראשונה (נדפס בס' המאמרים תש"ח ע' רסג).

התבוננות הדרושה: בארוכה קצת — במכתב דג' תמוז השתא"י.

עסק בתומ"צ . . . גאולה הוא: ראה תניא פל"א.

וכמחז"ל אין: אבות פ"ו מ"ב.

מחז"ל היו: תנחומא ויגש ו. ולהעיר מלקו"ת ר"פ ויקרא.

ועבד מלך — מלך: רש"י לך טו, יח (וראה שבועות מז, ב).

ובפרט אשר בכ"ז זכות אבות מסייעת וכמובן ג"כ מדברי בעל הגאולה  
תיכף באתחלתא דגאולה זו (ג' תמוז) אשר פתח:

מיר בעטן באַ השי"ת, יהי ה' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו  
אל יעזבנו ואל יטשנו, השי"ת זָאָהַל זיין מיט אונז, און וועט זיין מיט אונז  
כאשר הי' עם אבותינו.

ויש להוסיף הסברה בזה — כי ע"י שאוהזים מעשה אבותיהם בידיהם  
הרי זה שהיורש הוא במקום המוריש וכמש"נ תחת אבותיך יהיו בניך —  
בא בגילוי ומתבטא במעשה בפועל ועד שבמעשים אלה ה"ה האבות עצמם.

ואף שהמשך בפתחה הוא: הגם מיר זאינען דאָך ניט גלייך צו  
אבותינו, וועלכע זיינען געווען בעלי מסירת נפש בפועל ממש צוליעב תורה  
און מצות.

הנה הצער ע"ז והחרטה וקבלה טובה על להבא — מועילין (וכידוע  
בענין התשובה) ובפרט כשמצרפים לזה — מתאים לביאורו של אדמו"ר הזקן  
— מסנ"פ (נפש ל' רצון) מסירת הרצון.

יודועה תורת הבעש"ט: במקום שרצונו של אדם שם הוא כולו.

ומקרא מלא אמר הכתוב — בפרשת שבת י"ב תמוז:

מדברי בעל הגאולה: ס' המאמרים — קונטרסים ח"א קעה, ב.  
באתחלתא דגאולה: וי"ל שזהו הטעם שלא בירך או ברכת הגומל (כ"א לאחרי  
חזרתו מקאסטראמא לביתו) ובל' אדה"ז: אין לברך עד שיצא מהסכנה לגמרי (ברה"ג פי"ג, ה).  
יהי . . יטשנו: מ"א ח. נז. וראה סד"ה יהי ה' השי"ת.

שהיורש הוא במקום המוריש: דשני טעמים בירושה: קורבה (וזהו גם בב"ב  
היורש), הוא כמו עצם המוריש ולכן אינו שינוי רשות וכו' (וזהו רק בישראל (ראה  
תוספתא ב"ק פ"י (ה', ח'). צפע"ג להראגאצאוי מילואים יג, א. מהד"ת יט, א)).

תחת אבותיך יהיו בניך: שלכן אתי (גם) מכה אבוה דאבא (ב"ב קנט, א). וי"ל  
שזה שייך רק מפני שהוא עצם המוריש (מעת הולדו (וי"ל דגם קודם לזה והא דאינו  
יורש (נדה מד, א) הוא מטעם אחר, ואכ"מ) ושוב א"צ לו), משא"כ מצד קורבה.

שבמעשים . . האבות: להעיר מדויק מחז"ל: מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי אברהם  
יצחק ויעקב (תדאר רפכ"ה).

וכידוע בענין התשובה: ראה אגה"ת פ"א. סה"מ להצ"צ מצות תשובה (רמב"ם  
הל' תשובה פ"ב ה"ב).

אדמו"ר הזקן: בונה ירושלים ס"י ע"א. מאה שערים לו, א"י. תו"א מקץ לו, ב.  
וראה סד"ה עתידין צדיקים ה'תש"ב.

נפש ל' רצון: בבבוי"ו ומ"ש שם: כמו חשקה נפשי כלתה נפשי, אבל בתו"א שם  
ובכ"מ כמ"ש: אין נפשי אל העם. וראה הערה בסה"מ תש"ט ע' רכו.

תורת הבעש"ט: המשך מים רבים סקי"ג. ס' המאמרים — קונטרסים ע' תחית.  
לקוד ח"א ע' רכו. ויודעה הרא"י מעירוב תחומין דבמקום שדעתו שם שם הוא מקומו  
(ראה שו"ע אדה"ז סת"ח: לפי שדעתו של אדם כו') ובירוש' ברכות ספ"ו: הסיע דעתו  
כמו שהוא שינוי מקום.

כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו — שכאר"א מבני"ה ה"ה  
 "מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות הללו ע"י אבות ואמהות (הנקראים צורים  
 וגבעות)".

ויהי רצון אשר יעשה כאור"א בכהנ"ל מתוך מסירת-הרצון האמורה  
 ובתוקף וחזק המתאימים באופן דעם לבדד ישכון ובגויים (ובדרכי הגויים)  
 לא יתחשב.

ועד אשר בצדק יאמר: כמופת הייתי לרבים ואתה מחסי עון.

וכמחז"ל לבושו של הקב"ה עון שנאמר לבש הוי' עון התאזר ונתנו  
 לישראל שנאמר הוי' עון לעמו יתן הוי' יברך את עמו בשלום.

כי מראש . . . יתחשב: בלק כג, ט. וראה זהר וביאהו"ז עה"פ.

דעם לבדד: ראה לקוטי לוי יצחק לזח"ג חצ"ר, ב.

לבדד ישכון: להעיר מאור התורה להה"מ עה"פ.

כמופת . . . עון: תהלים עא, ז.

וכמחז"ל לבושו: שמור"ר רפ"ח.

לבש . . . התאזר: תהלים צג, א. וראה רשימות הצ"צ עה"פ.

הוי' יברך את עמו בשלום: לכאורה סיום זה אינו שייך כלל לדחז"ל בשמור"ר.  
 וי"ל דעייז מתרץ דכיון שניתן להם עונו וזקב"ה הרי אין כל אומה ולשון יכולין לעמוד  
 בפניהם, ומתרץ שניתנה להם תורה — שניתנה לעשות שלום בעולם (רמב"ם סוף הל'  
 חנוכה. ועפ"ז מובן בפשטות הש"ס ביצה (כה, ב), משא"כ להמפרשים שם, חדא"ג מהרש"א  
 זבחים קטז, א ד"ה ה' עון). ואמחז"ל (במדב"ר ספ"א. ואולי זהו מקור הרמב"ם  
 הנ"ל והרי מביא ג"כ אותו הפסוק דלהלן) שלא נמשלה התורה אלא בשלום שנאמר וכל  
 נתיבותי שלום.

### הוספה לאחר זמן

א. במש"כ בסוף ההערות-מ"מ למכתב דט"ו תמוז בדברי הרמב"ם  
 (סוף הל' חנוכה) אשר "כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם, שנאמר דרכי'  
 דרכי נועם וכל נתיבותי שלום", שאולי המקור לזה הוא: מאמר המדרש  
 (במדב"ר פי"א, ז) שלא נמשלה התורה אלא בשלום שנאמר וכל נתיבותי  
 שלום.

1) הביאור ע"פ קבלה — ראה לקוטי לוי יצחק (לאאמור"ר) לזח"ג (רסח, א).

2) במגיד משנה שם מצוין לספרי (וכנראה הכוונה — עה"פ נשא ו, כו). אבל  
 בספרי שלפנינו איתא רק "גדול השלום כו"י" (ולא "שכל התורה כו"י") — ולכן מסתבר  
 (אף שבדוחק י"ל שגירסא אחרת היתה להמ"מ בספרי). שהציון של המ"מ הוא — כל'  
 הדי"ה זה — "גדול השלום כו"י", כללות ענין גדלות השלום (אבל ל"מ כן באוה"ת להצ"צ  
 צויון בהערה הבאה)).

לכאורה עדיפא לומר מש"ס גיטין: "כל התורה כולה נמי מפני דרכי שלום היא דכתיב דרכי דרכי נועם וכל נתיבותי שלום".

אבל מהמשך הגמרא שם מוכח, אשר הכוונה ב"כל התורה כולה נמי מפני דרכי שלום" היא — להוראות ודיני התורה [כמו כהן קורא ראשון כו' שבמשנה שם:], ואין בזה הכרח לחידוש שברמב"ם שכל ענין התורה הוא "לעשות שלום בעולם" — אע"פ שישנו לימוד התורה דדרוש וקבל שכר. ועד"ז — יגדיל תורה ויאדיר.

אבל עפ"ז גם מהמדרש אין הכרח לחידוש זה — כי לשון המדרש הוא שהתורה נמשלה "בשלום", שלום סתם, ויש לפרשו שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, וע"ד מרז"ל דכל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה כו'. (שזה שייך גם בלימוד דדרוש וקבל שכר וכו') ואינו ענין ל"שלום בעולם": המבואר ברמב"ם (ובגיטין שם).

ולכן מחזורתא לומר שהמקור הוא בגיטין, וכיון דמדייק וכפיל כל התורה כולה ודאי שלא רק לדיני התורה מכון כ"א לכל התורה.

ועפ"ז יתיישב ג"כ בפשטות שבש"ס וברמב"ם מובא ג"כ התחלת הכתוב "דרכי דרכי נועם" — משא"כ במדרש.

ב. וכיון דאיתנין להאי: שינוי זה (בין הש"ס (הרמב"ם) והמדרש) — דורש טעם.

והנה טעם הש"ס שמביא (גם) "דרכי דרכי נועם" פשוט — כי קאי אמתניתין דדיני "דרכי שלום", ומפרש דסיום הכתוב "שלום" קאי גם על התחלתו "דרכי".

וברמב"ם י"ל:

ההפרש בין "דרכים" ל"נתיבות" הוא, שהדרך — רחבה: היא ומת-חלקת ומתפצלת לכמה נתיבים, שנתיב הוא שביל קטן וקצר, ועד"ז בתורה כללות ופרטות. באם הי' הרמב"ם מביא רק "וכל נתיבותי שלום" הי' מקום

(3) גט, ב. — ובאוה"ת להצ"צ עה"פ במשלי (ע' תקנ"ג): ועי' רמב"ם סוף הל' חנוכה הי"ד שכל התורה והמגיד הראה מקום מהספרי והרי כ"ה בגמרא בגיטין.

(4) גט, סע"א ואילך.

(5) סנה' ע"א, א.

(6) חולין סו, ב.

(7) סנה' צט, ב.

(8) שבוה דוקא מדובר ברמב"ם שם — כי בא בהמשך ל"שלום ביתו" ו"שלום בין איש לאשתו" שלפני זה שם. ועד"ז הוא בש"ס גיטין.

(9) ראה רשימות הצ"צ עה"פ דרכי דרכי נועם סע"ף ד' (אוה"ת נ"ך ע' תקנ"ג).

(10) ראה פאה רפ"ב. אוה"ת שם ס"ד.

לומר שרק ה"נתיבות" דתורה הם בכדי "לעשות שלום בעולם", אבל הכללות שבתורה ועאכו"כ "כל התורה" הם למעלה מזה, אינם בגדר זה. ולכן מביא גם תחלת הכתוב "דרכי" גו', שגם דרכי התורה — ענינים שלום (וכדמוכח בגמרא שם ש"שלום" קאי גם על "דרכי", כנ"ל).

ועדיין חסר ההכרח שלא רק הכללות (דהדינים) שבתורה אלא ש"כל התורה" — ענינה שלום.

ומבואר זה בדיוק ל' הרמב"ם שהוסיף התיבה (והענין) "נתינה" — נתינת התורה ולא התורה בפ"ע, קודם נתינתה.

ומבואר החילוק בשבת יי דכמו שהתורה בפ"ע, ה"ה "חמדה גנוזה" וצ"ל "תנה הודך על השמים" ולא ליתנה לבו"ד, וזה שניתנה (כל התורה) הוא מפני שצ"ל קיום עשרת הדברות כו' — כללות שנאמרו בסיני — וזה א"א כ"א למטה.

ובמדרש — מסתפק בסיום הכתוב, שבו עיקר הראי' (והענין) — "שלום".

ג. ומה שנ"ל יותר בפ"י המדרש ובהקדם :

לכאורה — הכתוב המובא במדרש הוא ראי' לסתור לאמרו שהתורה לא נמשלה אלא בשלום,

שהרי מפורש בכתוב זה דרכי' דרכי נועם, היינו שנמשלה גם בנועם. והביאור: צד השווה דהמדובר בגיטין במדרש וברמב"ם — שזהו בכל התורה בכללותה וזה נמשל רק בשלום, וכמוש"ב וכל נתיבותי' שלום, משא"כ בדרכי' שלא נאמר כל.

וי"ל שעפ"ז תובן ג"כ סברת המקשן יי אימא כופרא אף שנאמר דרכי' דרכי נועם, כי מודגש השינוי בקרא זה עצמו דל"ק כל דרכי', אף שמסיים וכל נתיבותי'.

ד. והנה באם לא נדייק בגיטין כפל הל' כל התורה כולה (כנ"ל). כ"א כפשטות הסוגיא שמדבר בדיני התורה,

י"ל שמקורו דהרמב"ם ממדרש הנ"ל וכנ"ל.

ויש להוסיף בזה: מדייק במדרש שנמשלה התורה בשלום (ולא "נקרא" וכיו"ב),

שתועלת ונחיצות המשל הוא כשצריך הרב להסביר הנמשל לתלמיד ששכלו קטן ומביא משל מענין שהוא בערך שכלו הקטן דהתלמיד, וכמבואר בכ"מ במש"נ ותחת רגליו וגו' יי.

(11) פה, סע"ב.

(12) סוכה לב, א.

(13) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"א ה"ט. תו"א לך יא, ג. ובכ"מ.

וזהו דיוק המדרש שנמשלה התורה, כפי שירדה מדרגת „חמדה גנוזה“ ונתלבשה וניתנה (בל' הרמב"ם) כו' בעולם. וק"ל.

(משיחת ש"פ פינחס, י"ט תמוז<sup>11</sup>, תשל"ב)

14) יום כניסת כ"ק מו"ח אדמו"ר לבריתו של אברהם אבינו. ענינו — נתבאר בארוכה בהתועדות (נדפס בלקו"ש ח"י ע' 44 ואילך).

## בין המצרים

... אנהויבנדיק פון חמשה-עשר בשבט אָן — האָט מען פיל מאָל גערעדט, אַז איצטער איז די צייט וואָס מען דאַרף „אייננעמען“ די וועלט דורך תורה.

וואָס דאָס איז דאָך אַ מער לייכטע וועג: וויבאַלד אָן תורה איז העכער פון (התלבשות = אין) וועלט, אפילו נאָכדעם ווי זי איז נסעה וירדה בסתר המדרגות כו' ומחשבה דבור ומעשה תפיסא בהו' — קען במילא דער חושך פון וועלט ניט מעלים זיין אויף תורה, און ווי דער פסק דין<sup>5</sup> „אין דברי תורה מקבלין טומאה“<sup>6</sup>.

דאָס הייסט אָן דער „כיבוש“, וואָס מען נעמט איין די וועלט דורך תורה, איז ניט אין אָן אופן וואָס מען דאַרף זיך מתלבש זיין אין וועלט

— וואָס דאָן, איז נוסף דערצו וואָס מען דאַרף מלחמה האָבן מיטן

(1) נדפס בלקו"ש ח"ו ע' 312, ח"ז ע' 266-69.

(2) ראה ד"ה ויאמר משה תשי"ד פ"ב: וענין ההתלבשות תורה איז מענין התלבשות של התעסקות. . ולשון התלבשות הוא רק שם המושאל בלבד.

ועפ"י מובן בפשטות מה שהתורה היא תורת אמת — אף שנתלבשה גם בטענות של שקר — כי ענין ההתלבשות" דתורה הוא רק מה „שהתורה מכנסת עצמה לדון בזה“.

(3) תניא פ"ד.

(4) ראה לקו"ת ראה כ, א: דהתורה היא עץ החיים. . ואין כח בקליפה לשלוט שם.

(5) ברכות כב, א: ריב"ב אומר כו'. וגם לרבנן דפליגי עלי' — לא פליגי אטעמי כ"א כרי שלא יהיו ת"ח מצויין כו' (ראה שו"ע אדה"ז או"ח רספ"ח) או מפני בניוין וכיו"ב (תרי"ב ברכות שם). ולהעיר מלקו"ת תבוא (מג, סע"ב). מאה שערים מה, א.

(6) להעיר מזה"ג פ, סע"ב, ושם, ש"מילין דאורייתא לא מקבלין טומאה", „איהי קיימת לרכאה לאלין מסאבי“, ויתירה מו: „לא אתדכי בר נש לעלמין אלא במילין דאורייתא“. ויש לומר שגם ענין זה מרומז בברכות שם במה שלמדו דין זה (שד"ת אינן מקבלין טומאה) מהכתוב „הלא כה דברי כאש“ — כי האש, הרי לא רק שאינו מקבל טומאה אלא הוא גם מטהר ואורבה הוא עיקר המטהר (ראה סנה' לט, סע"א: עיקר טבילותא בנורא הוא). ולהעיר מר"ח שער האהבה פ"א (סד"ה ובענין טהרה ואילך) הובא בלקו"ת שם.

צד שכנגד, פועל'ט עם אַ ירידה אויך אין דעם מברר, און ווי דער כלל  
 „המתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ" : — ווי דער ביאור זאָל זיין בזה —

נאָר דער בירור ווערט בדרך ממילא<sup>8</sup>. ובפרט אַז תורה איז ענינה  
 „(תורה) אור“<sup>9</sup> איז דאָך „מעט אור . . דוחה הרבה מן החשך“ אין אַן אופן  
 „שנדחה ממנו מאליו וממילא“<sup>10</sup>.

און אע"פ אַז בכדי דורכצופירן די כוונה פון „דירה בתחתונים“ —  
 אַז די וועלט גופא זאָל ווערן אַ דירה לו ית' — איז ווינציק דער בירור וואָס  
 ווערט דורך „תורה אור“<sup>11</sup> און מען מוז אַנקומען (אויך ?) צום בירור באופן  
 של התלבשות<sup>12</sup>, וואָס דאָס טוט זיך אויף דורך קיום המצות דוקא<sup>13</sup>.

איז אָבער בכדי די מצות זאָלן זיין ווי עס בעדאָרף צו זיין, דאָרף מען  
 אויף דערויף גופא אַנקומען צו תורה<sup>14</sup>. און ווי דער אַלטער רבי איז מדייק<sup>15</sup>  
 בלשון חז"ל<sup>16</sup> „תשובה ומעשים טובים“, אַז בכדי די מצות זאָלן זיין „מעשים  
 טובים“, ד.ה. „טובים ומאירים“ (וכמ"ש<sup>17</sup> את האור כי טוב), דאָרף מען  
 אַנקומען צו תשובה — וואָס אמיתית ענין התשובה, תשובה עילאה, איז דאָך  
 „דיתעסק באורייתא כו“<sup>18</sup>.

\* \* \*

אָזוי ווי ס'איז דאָך שבת מברכים החדש מנחם אב, איז איצט דער זמן

- 
- (7) תניא פכ"ח (לה, ב).  
 (8) ראה בארוכה ד"ה ויאמר משה שם ובהמאמרים שלאחריו.  
 (9) משלי ו, כג.  
 (10) תניא פי"ב (יז, א).  
 (11) ע"פ הידוע (ראה בהנסמן בסה"מ תש"ח ע' 239) שבחושך ב' ענינים : העדר  
 האור ובריאה בפ"ע — יש לומר, דמה שהאור דוחה את החשך ובאופן דממילא, הוא בעיקר  
 בהענין דההעדר האור שבו (ראה תניא פכ"ט (לו, ב) : „שאין בו שום ממשות כלל (ולכן)  
 וממילא נדחה מפני האור“), אבל בירור המציאות דחושך — הוא ע"י גילוי שרש החושך  
 עצמו (שלמעלה מאור), שביכולתו לעשות גם עצם החושך לאור (אמ"ב שער הציצית  
 פט"ז (י"ד סע"ב), ושם (ריש ע"ג) : „וזהו נר מצוה ששרשה למעלה מתורה אור“).  
 (12) ראה ד"ה תקעו תרס"ו (בהמשך תרס"ו). ובכ"מ.  
 (13) וע"ד המבואר בתניא רפ"ז ש„תכלית השלימות . . של ימות"ם ותחתי"ם  
 (היינו ענין דירה בתחתונים המבואר בפרק שלפניו) תלוי במעשינו כו"ו ושוה נעשה בעיקר  
 ע"י קיום המצות.  
 (14) ראה לקו"ת דאה (כא, ד) שהמצות צריכות שמירה ושהשמירה שלהם היא  
 ע"י התורה. אבל ראה בהערות הקודמות שיש מעלה גם בקיום המצות. וראה לקמן בפנים.  
 שצ"ל ב' הענינים : „משפט“ (תורה) ו„צדקה“ (כללות המצות).  
 (15) לקו"ת שמע"צ פה, א. שה"ש יז, ג. ולהעיר מתו"א צ, רע"ג. וראה בארכה  
 לקו"ש ח"ד ע' 1053.  
 (16) אבות פ"ד מ"ז.  
 (17) בראשית א, ד. — הובא בלקו"ת שה"ש שם.  
 (18) אנה"ת ספ"ח (מרע"מ). להעיר מענינא דיומא — שפיסקא זו בתניא היא בהשיעור  
 של יום זה — כ"ד תמוז (בשנה זו (תשל"א) חל בשבת מברכים מני"א בו נאמרה השיתה).

המתאים אויף צו מעורר זיין און באַוואַרענען וועגן די ענינים השייכים לחדש זה<sup>19</sup>:

אויפן פסוק ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה — דער לעצטער פסוק, דער סיום וחזותם פון דער הפטרה האחרונה וואָס אין די שבתות שבין המצרים — איז דער אַלטער רבי<sup>20</sup> מבאר ומפרש<sup>21</sup> אַז „במשפט“ מיינט מען — תורה<sup>22</sup>, וואָס דורך איר וועט קומען די גאולה „כי תורה אור“.

ועפ"ז קומט אויס אַז די צוויי ענינים — „במשפט“ און „בצדקה“ (וואָס ברענגען די גאולה) — זיינען תורה און מצות, „משפט“ תורה כנ"ל, און צדקה איז „כללות המצות שנקראו צדקה“<sup>23</sup>.

און דעריבער איז מהראוי אַז בימים אלו — פון ר"ח אָן, ובפרט אין די טעג פון שבוע שחל בו יום התשיעי באב, ובמיוחד אין דעם טאָג פון ת"ב (נדחה) גופא (וואָס דעם יאָר איז דער תענית זונטאָג) — זאָל מען מוסיף זיין אין לימוד התורה און אין גיתנת הצדקה. וכמו שנתבאר בארוכה בשיחת ש"פ דברים, שבת חזון דאשתקד<sup>24</sup>.

און אזוי ווי יעדער יאָר דאַרף מען דאָך מוסיף זיין<sup>25</sup> — איז דעריבער מהנכון, אַז די הוספה אין תורה און צדקה דעם יאָר זאָל זיין מער ווי פאַרציאָרן, אַז דער לימוד התורה און גיתנת הצדקה בימים אלו זאָלן זיין (אין אָן אופן פון) בשופי.

און אויך איז מה טוב אַז די הוספה זאָל מען אָנפאַנגען נאָך אין די טעג וואָס פאַר ר"ח, גלייך נאָך שבת מברכים — און יהי רצון, אַז די הוספה אין „במשפט“ און „בצדקה“ בימים אלו, זאָל ברענגען גלייך דעם „תפדה“, אַז מען זאָל ניט דאַרפן אָנקומען צום „משנכנס“ אב ממעטין וכו'.

\* \* \*

מובן, אַז כל הנ"ל איז שייך צו יעדער אידן, מהגדול שבגדולים<sup>26</sup> עד

19) כי ראש חודש כולל כל ימי החודש (שלכן נקרא ראש חודש ולא תחילת החודש), ושבת שלפניו — שבת מברכים — כולל בתוכו את יום הר"ח בתור ראש חודש [נוסף על מה שיום השבת כולל את כל ימי השבוע שלאחריו], כי בו „מברכים“ — גם מלשון (ברכה ו)המשכה — את ראש החודש.

20) לקו"ת דברים א, סע"ב ואילך. וראה אוה"ת שם.

21) גם ע"ד פירוש הידוע ב„ופי“ הבעש"ט ז"ל (בשער היחזקה רפ"א) — אף

שכן הוא במדרש תהלים (ראה לקו"ת ר"פ אחרי) — „ופירש“ פאַרשפרייט.

22) כתרגומו ע"פ כמשפט הראשון כהלכתא קרמייתא (לקו"ת שם).

23) לקו"ת שם א, ד בענין ושבי' בצדקה. וראה בארוכה תניא פל"ז (מח, ב).

24) נדפס בלקו"ש ח"ט ע' 249 ואילך.

25) וכמחז"ל מעלין בקודש. ובפרט משנה לשנה ע"פ משנת באגה"ק ס"ד ש„בכל

שנה ושנה יורד ומאיר . . . אור חדש עליון שלא ה' כו' מימי יעולם אור עליון כזה כו' אך גילוי תלוי במעשה התחוננים כו'.

26) תענית כו, ריש ע"ב.

27) בפלח הרמון פ' שמות ע' ז' מובא בשם אדמו"ר הזקן „שלפני נשמות



כו', סיי צו אנשים סיי צו נשים<sup>26</sup> — און דעריבער וועט מען עס זיכער מפרסם זיין באופן אז דאָס זאָל אָנקומען צו יעדערן.

ויהי רצון אַז די הוספה בתורה ובצדקה זאָל ממחר זיין דעם קיום היעוד ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה

— ובמיוחד, אַז לויט דער קביעות פון היינטיקן יאָר, אַז ת"ב איז אַ "נדחה", איז דאָ אַ נתינת כח מיוחדת צו פועל'ן אַז ער זאָל נדחה<sup>27</sup> ווערן לגמרי<sup>28</sup> —

און אַז בקרוב ממש יהפכו הימים האלה לששון ולשמחה<sup>29</sup>, בביאת משיח צדקנו.

(משיחת ש"פ פינחס<sup>30</sup>, מבה"ח מנ"א, תשל"א)

הגבוהות כמו רשב"י לא נחרב הבית כלל". אבל פשוט שקיים רשב"י כל הימים דתענית ואלכות כו', שענינים הוא להחליש את הגלות ולמהר את הגאולה.

(28) שהרי גם נשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן (הל' ת"ת לאדה"ו ספ"א, וראה בארכה שיחת יא ניסן (נדפסה בלקו"ש ח"ו ע' 268), שבהלכות אלו נכלל לימוד עיני תורת החסידות). ובפרט בצדקה \* ואדרבה (ראה תענית כג, ב. כתובות סז, ב.).

(29) לכאורה מתאים לומר "בטל" — אבל אינו, כי צ"ל דחי' (לגמרי) ואחי"ב היפכה לששון ולשמחה.

(30) ראה סה"ש קיץ ה'ש"ת ע' 157\*\*. מרז"ל מגילה ה, ב\*\*\*, וראה בארכה שיחת שבת חזון (ת"ב נדחה) תשכ"ד. לקרי"ש חלק לג ע' 156 ואילך.

(31) בוכרי' ת, יט: יהי גוי לששון גוי, אבל ראה ס"ו לשו"ע או"ח רסתק"ן. יד אפרים שם, ובסליחות לייז בתמוז — הפך לנו לששון ולשמחה. ובסה"ש שם: זאָל נדחה ווערן באמת ויהפך לששון ולשמחה.

(32) ראה בית שמואל הלי' גיטין שמות אנשים, "פינחס מלא כו"י. שי למורה שם. ובטיב גטין שם. ועוד, וראה בענין פינחס מלא בוח"ג (נו, ב. ריג, ב. רכ, א). וראה לקו"ש ח"ב ע' 609, שענין פינחס מלא הוא ע"ד "ואלה תולדות" מלא דקאי על גאולה העתידה. וע"ש ביאור השייכות דפינחס להגאולה.

בוזרה שם, שפינחס מלא הוא רק מר"פ פינחס ואילך (או רק בר"פ פינחס). אבל בכל הספרים שלנו פינחס מלא כל פעם (כנ"ל בב"ש). וכתב ע"ז במנחת שי, שבאור תורה (לר"מ די לונגאנו) "הארץ לבאר הזהר שלא יהי' נגד ספרינו".

(\* ואף שאין מקבלין מהנשים אלא דבר מועט (יו"ד סרמ"ח ט"ז) — הרי שיעור זה תלוי בעושר הבעל ובהקפדת הבעל וכו' (וראה ישיש בב"ק — הובא ביד אברהם ליו"ד שם — דהאידינא מקבלין מן הנשים אפילו דבר מרובה משום דרגילות לישא וליתן כו"י). ובמדינה זו בפרט — הרי הבעלים נותנים לרשותן גם סכומים גדולים ואין מקפידים ע"ז.

(\*\* בנוגע הקביעות זשנת תר"ם — שנת הולדת כ"ק מו"ח אדמו"ר.

(\*\*\* הא דשקו"ט שם בנוגע לת"ב ולא בי"ז תמוז שקדמו — י"ל שבימי רבי זא"ן גזירת החלכות בי"ז בתמוז בלאה"כ רצו אין מתענין משא"כ בת"ב (ר"ה יח, ב).



... וכבר אמרתי בהמשך לשבת הבע"ל שבת נחמו, וידוע דרשת רז"ל שהיא נחמה בכפליים כי זהו כפליים לא רק בכמות אלא גם באיכות. היינו שהנחמה תהי' באופן כזה שלא רק מסירה את הצער, אלא גם מהפכת את הצער גופא לעונג. היינו שהאדם גם בעיני בשר רואה אשר היסורים שארעו לו הרי הוא מוצא טעם על המאורעות, אבל א"א לקרוא זה נחמה בכפליים, כי אינה אלא נחמה גרידא, וזהו שמוסיף הנביא שבאה נחמה בכפליים היינו שרואה שהיסורים עצמם לא היו יסורים, אלא השפעה של טובה מכוסה, שמפני רוב טוב נמשך למטה בצורה כזו.

ופירוש הענין מובן ממש"כ בקיצור בתניא פכ"ו, וכמסופר ג"כ בגמרא שיש נוסחא כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד, ובנוסחא נוספת ומעולה מזה גם זו לטובה, וכמו החילוק דמעשה דר"ע ונחום איש גם זו, דר"ע ע"י שנכבה הנר ונגנב החמור ניצל ע"י מהיזק, היינו שסו"ס ע"י הצער שסבל באה לו טובה, אבל העבודה עצמה הו"ע של צער, וזהו נחמה גרידא. משא"כ ג"ז לטובה של נחום איש ג"ז, שהחליפו אבנים טובות ומרגליות על עפר, הנה לא הסתפקו בזה שע"י צער ניצל הוא מהיזק, אלא אדרבה הוכיחו לו שאין זה צער אלא טובה גדולה ביותר.

ויה"ר אשר גם בנידון דידן, הנה יהי' לא רק ענין של כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד, אלא שיהי' ג"כ ענין גם זו לטובה, שהכל יכול יגלה את הכוונה פנימיות, ואז יראה כי גם זו לטובה רק שאינה נראית ונגלית לעיני בשר, כי היא מעלמא דאתכסיא שלמעלה מעלמא דאתגליא".

(ממכתב ח"י מנ"א תיש"א)

(\* מהדורא שני' דמכתב זה נדפסה בלקו"ש חכ"ט ע' 377. המו"ל.



... ובעמדנו בעש"ק מברכין מנחם אב, יהי רצון אשר אבינו שבשמים, אב הרחמן ואב הרחמים, ינחם את עמו ישראל וכהבטחת חז"ל, נחמה בכפלים, כפלים לתושי'.

וידוע אשר הכפלים הוא שלא בערך, ולא שגוי פעמים ככה, ובקרוב ממש בעגלא דידן נזכה לביאת מבושר טוב פנחס זה אלי'. ויהפכו ימים אלו לששון ולשמחה ולמועדים טובים.

(ממכתב עש"ק פ' פנחס, ש"מ חודש מנ"א, ה'תשכ"א)

אב הרחמן . . . הרחמים : ראה לקו"ת נשא כג, א.  
נחמה בכפלים : איכה רבה ספ"א. לקו"ת נצבים מח, א. רשימות איכה עה"פ בכה תבכה.  
כפלים לתושי'. וידוע : ראה שמות רבה רפמ"ו. בחיי תשא לב, טו. ד"ה ביום השמע"צ, תרפ"ט.  
פנחס זה אלי' : שעשה ישראל יעשו תשובה (פדר"א פמ"ז). וראה רלב"ג (מלכים א יו, א).

(\* נדפסו באוה"ח לני"ך ח"ב ע"י אלה, אין ואילן). המו"ל.



... ובעמדנו בין המצרים ובהתחלת חדש מנחם אב,

יהי רצון אשר יגוחמו כל עמנו בית ישראל ודוקא ע"י הקב"ה בעצמו, כאמור אנכי הוא מנחמכם, ודוקא בנחמה בכפלים כאמור נחמו נחמו עמי בגוף ונפש בגשמיות וברוחניות, בטוב העליון ובטוב הנראה והנגלה.

וההכנה וההקדמה לזה, הרי היא הפצת המעינות חוצה, וכאגרת הקדש הידועה למורנו הבעש"ט ז"ל.

(ממ"כ ער"ח מנ"א, ה'תשכ"ב)

בין המצרים: ראה רשימות איכה להצ"צ רע"ז: והשיגוה דוקא כו'.  
חדש מנחם: מפורסם וידוע וחדש אב קרו ל' מנחם (גט פשוט סקכ"ו סקל"ה, וכן בכנה"ג לאה"ע סקכ"ו ב"י סקמ"א).  
בעצמו, כאמור: פסיקתא הובאה בתוד"ה ראש (מגילה לא, רע"ב).  
בנחמה בכפלים: איכ"ר ספ"א, וראה פסיקתא דר"כ פסקא אנכי אנכי לקו"ת נצבים (מת, א).

בטוב העליון: ראה אנה"ק סו"ס יא.  
הידועה: נדפסה (בכמה הוצאות) בהקדמת הס' לקוטי אמרים להרב המגיד ממעזריטש

ז"ל.

(\* אוה"ח לנד"ך ח"ב ע' אלו. המו"ל.



ב"ה, עש"ק ט' באב (נדחה), ה'תשכ"ד.

קבוצת הלומדים תורה ברבים — ובמקום תפלה בביהכנ"ס... —  
ה' עליהם יחיו —

... נעם לי להוודע, אשר ימים אלה מסיימים הם —

מסכת ביצה וממשיכים בקודש — לימוד מסכת סוכה...

והרי כל עניני ביהכנ"ס וביהמ"ד שייכות מיוחדת להם לחדש זה וכנבואת יחזקאל הכהן «כה אמר אד' אלקים כי הרחקתים בגוים וכי הפיצותים בארצות — ואהי להם למקדש מעט (אלו בהכנ"ס ובמד"ר) בארצות אשר באו שם»,

כי בעמדנו בימי זכרון לימים ההם בזמן הזה, חורבן בית מקדשנו, בית ראשון ובית שני,

הנה ע"פ הוראת חז"ל שהמעשה הוא העיקר, ומקרא מלא דבר הכתוב,

ט' באב (נדחה): להעיר אשר נדחה רק ענין התענית וכי' שבו, אבל ענין הנחמה — בתוקפו עומד, שלכן א"א צדקתך אף שזהו בפרהסיא (או"ח החדש סו"ס תקנ"ב), ובמקום תפלה: ברכות ז', א.  
אלו בהכנ"ס ובמד"ר: מגילה כט, א.  
הוראת חז"ל: אבות פ"א מ"ז.  
ומקרא מלא: קהלת יב, יג.

את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם, מובן שכוונת זכרון זה הוא — שישפיע ויביא למעשה בפועל,

ולכל לראש — למעשה בתוכן זכרון זה, הוא ענין החורבן וסיבתו, שהם כמפורש בכ"מ בתנ"ך ובלשון חז"ל: מפני חטאינו — גלינו מארצנו וכו' היד שנשתלחה במקדשך,

שמוה המסקנא אשר "המלחמה", החלישות, והגירעון בהסיבה (חטאינו) — מחלישים וגורעים את המסובב (גלינו מארצנו, היד שנשתלחה) ומקרבים את הגאולה, גאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו,

אשר כהוראת מורה הנבוכים (מאו בדורו ועד בדורנו) ופסק דינו הברור — ב"דו החזקה", המלך המשיח הוא אך הוא מקבץ נדחי ישראל, ומקודם לזה ובתור הקדמה והכנה לזה, הרי נוסף על היותו "הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו" — "יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה" ולאחרי זה (ועל הסדר) — "ילחם מלחמת ה'" וינצח "כל האומות שסביביו" ויבנה מקדש במקומו ויקבץ נדחי ישראל.

ויהי רצון שכל אחד ואחת, "ילחם בהסיבה — בחטאינו" — ע"י קיום התומ"צ, לילך בה ולחזק בדקה —

וע"פ ההבטחה אשר הבא לטהר מסייעין אותו — יצליח,

ועי"ז ימהר קץ גלותינו ויקרב ביאת משיח צדקנו וגאולתנו, ונזכה לקיום היעוד אשר הפכו ימים אלו לששון ולשמחה.

ב"דו החזקה": הל' מלכים פרק י"א.

הוגה בתורה: ראה ע"ז יט, א. ובפדר"א ספ"ב דקול יעקב (שהוא המבטל ידי עשיר) היינו "הגיון תורה".  
ועוסק במצות: ראה ר"ן לסוכה (כה, א) בדיוק הלשון "עוסק במצוה" (ולא מקיים מצוה).

כדוד אביו: ל' הרגיל בניך בנוגע למלכי בית דוד. וי"ל הכוונה שתי"ה התורה בדרך עול והמצות בהקדמת עולה של תשובה, "תשובה ומעש"ט" — שזה הוקם ע"י דוד דוקא (ע"ז ה, א. מדרש שמואל ויל"ש לש"ב כג, א. וראה תו"א ריש מגלת אסתר).  
יכוף כל ישראל: יל"פ השייכות לתיקון ענין החורבן — שה"י על שלא מיחו (שבת קיט, ב. איכה רבה א, ה).

לילך בה ולחזק בדקה: לאלה שלא חטאו, לאלה שעברו ופרצו; צדיקים ובע"ת.  
וינצח "כל האומות שסביביו": כ"ה בדפוס רומי — שלא שלטו בו ידי המבקרים מטעם או"ה.

ויבנה מקדש: ע"פ ויק"ר פט, ז דמשיח בונה ביהמ"ק, וראה ג"כ ירוש' מגילה פ"א הי"א. — ופרש"י ותוס' (סוכה מא, סע"א) דיבוא משמים — הוא ע"פ תנחומא (נח, יא). וזח"א כח א ובכ"מ.

ויקבץ נדחי ישראל: לבסוף (וח"א קלד, א. קלט, א — וכ"פ רש"י בברכות מט, א — ופליג אתנחומא הנ"ל — וראה בארוכה מכ' כ"ק אדנ"ע בקובץ מכתבים א ס"ט).  
ההבטחה: יומא ספ"ג.

בברכה כי בקרוב ממש נזכה לגאולה האמתית של כל בני ממדבר העמים הוא מדבר הגלות, כי על כאו"א נאמר ואתן צאני צאן מרעיתי, כי לד' הארץ ומלוואה ולכן כולן ביתיות הן, אפילו הנמצאים בעשרות קרנים — ל' חוזק ועשירות — שטועין לומר כוחי ועוצם ידי עשה לי גו' — סו"ס בל ידח ממנו, ודל עשרות קרנים ואיכא צל סוכה, המלמדת את האדם ענוה ושפלות בלבתי רום לבבו לומר ידינו עשו לנו, שזוכר נפלאותיו ונוראותיו, זוכר יצי"מ, וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות — בגאולתנו הקרובה.

ואתן צאני : יחזקאל לד', לא.

ביתיות הן : ביצה בסיומה.

ל' חוזק ועשירות : רש"י עקב, ז, יג.

ודל עשרות קרנים : סוכה בתחלתה.

המלמדת . . עשו לנו : מר"ג ח"ג פמ"ג. רשב"ם ויקרא כג, מג.

שזוכר . . יצי"מ : שו"ע רבנו הזקן סתרכ"ה.



ב"ה, יום השלישי, שהוכפל בו כל טוב,

ה' מנחם אב, אור ליום וא"ו מנחם אב, ה'תשכ"ה

. . . ובעמדנו בימים אלו, אשר הובטחנו שיהיו ויהפכו לששון ולשמחה

בביאת משיחנו,

(ובנוסח הידוע) אע"פ שיתמהמה עם כ"ז אחכה לו בכל יום שיבוא,

וכמש"נ אם יתמהמה חכה לו

— יהי רצון שיהי' כ"ז במהרה בימינו בקרוב ממש.

וע"פ המובא בכ"מ יש לומר, אשר על ידי שמחכים לו, זה עצמו מקדים

ביאת המשיח, ואלקים יעשה למחכה לו,

שהרי עי"ז מוסיפים ב"זכור", ובמילא מגדילים ומקדימים את המסוכב

— ה"אחישנה".

ויש עוד להוסיף בזה ע"פ פירוש חז"ל : למחכה לו איננו דדחקין למלה

דחכמתא ודייקין לה ומחכאן לה למנדע ברירא דמלה ואשתמודע למאריהון,

השלישי, שהוכפל . . טוב : ראה קידושין (מ, א). אוה"ת להצ"צ בראשית (דף

לג ואילך).

אור ליום : ראה השגת הראב"ד על המאור ריש מס' פסחים.

שיהיו ויהפכו : ראה ט"ו שו"ע או"ח ר"ס תקנ"ג.

אם יתמהמה : תבוק ב, ג. וראה סנה' (צו, ב). זח"ג (רעט, רע"א).

עי' שמחכים : ועפ"ז יומתק בסנה' שם : מחכין — לקבל שכר. ובפרט ע"פ מרז"ל

שדלתו של ה' היא מדה כנגד מדה.

יעשה למחכה לו : ישע"י (סד, ג) ובתרגום שם : דמסבין לפרוקנך.

זכו . . אחישנה : סנה' (צח, א) וראה שערי אורה סד"ה יביאו לבוש מלכות.

פירוש חז"ל : זח"א (קל, ב). נתבאר בד"ה ואברהם זקן תרס"ו ואילך.

שמשדלים ומתייגעים לברר אמתית מלה דחכמתא עד שיודעין את בוראן — ע"י שמתגברים על החושך, החושך מבפנים (בשכל או בהרגש הלב) או מבחוץ (העלם והסתר העולם) — לבטלו, ועוד יותר — להפכו למסייע, ועד — דאתהפכא חשוכא לנהורא, ואלקים יעשה — שיהפכו הימים האלו לששון ולשמחה (בביאת משיח צדקנו).

ומיסוד דתנו השנים עשר — ביאת משיח — ליסוד השלשה עשר — תחית המתים —

(והרי היום — הוא יום הסתלקותו של האריז"ל החי) —

שיקויים היעוד אשר תחינה העצמות האלה, כל בית ישראל המה, ע"י אשר יתן ה' רוחו בהם וחינו,

ויקויים היעוד — יחיו מתיך, הקיצו ורגנו שוכני עפר, וקהל גדול ישובו הנה, כי כה אמר ה' רנו ליעקב שמחה, והפכתי אבלם לששון — גאום ה'.

ומיסוד . . . עשר : פיה"מ להרמב"ם פ' חלק,

תחינה . . . המה : יחזקאל לו.

יחיו . . . עפר : ישע"י כו, יט.

וקהל . . . גאום ה' : ירמ"י לא, וראה תו"א תצוה (פה, א) : גאום ה' . . . ע"י

אתעדל"ת את ה' האמרת.



. . . הגני בזה לקדם בברכה את כל המשתתפים בחנוכת בית הכנסת, ובפרט אלו שזכו להיות המתנדבים והעוסקים בבנינו ובתיקונו. ויהי רצון אשר מזמור שיר חנוכת הבית הזה לא ידום, ויעורר בלב כל המשתתפים, מקרוב ומרחוק, רחשי כבוד ויקר לכל מוסדות הכפר, רחשי לב ונפש שרישומם יהי' ניכר במעשה בפועל להרחבת המוסדות ולהחזקת התורה והיהדות בכלל, באופן של מוסיף והולך.

אף על פי שמכתב זה נכתב בימים שטרם נהפכו לימי ששון ושמחה, הרי ידוע שגם עניני העונשין שבתורה הם חלק מתורת־חסד, ובפנימיותם הם עומק החסד, וכן הוא בנוגע לתוכן ימים אלו. ואף כי מפני חטאינו גלינו מארצנו, הרי תכלית החורבן והגלות היא לא ח"ו מפני שחביבין יסורין מצד עצמן, אלא כדי שיביאו את התיקון המכוון על ידי תיקון המעשה וההנהגה בקיום התורה והמצוות בחיי היום־יום, כי הירידה היא צורך עלי' והנחמה בכפלים. ואם הדברים אמורים אפילו בנוגע להנהגה בארצות פוזרנו, על אחת כמה וכמה בארצנו הק' פלטינן של מלך.

עצם חנוכת בית הכנסת ומועד קביעתה בשבוע של שבת נחמו יש בהם הרבה מן הסמל והקישור עם ענינא דיומא, כיון שחכמינו ז"ל הכתירו בית כנסת בשם "מקדש מעט", ובפרט בית כנסת זה ראוי לשמו, שהרי ישמש

גם בית מדרש ללימוד תורה מדי יום ביומו, כעין בית המקדש שהי' לא רק המקום המקודש לעבודה ולקרבות אלא גם מקום לשכת הגזית מושב הסנהדרין.

וכמו בבנין בית המקדש, אף שהעצים והאבנים וכו' הם שהיו את הבנין המפואר והמקודש, הרי העיקר הי' ההתלהבות והמסירות נפש שאפפה את בני ובנות ישראל בהתנדבם לבנינו, ואח"כ הקדושה והאהבה והיראה שבעבודת בית המקדש; כן בית כנסת זה, שנבנה מתוך רגשי לב נעלים, יהי' חדור התלהבות קדושה ושפעת אור תורה ומצוה, והקול קול יעקב, קול הרינה והתפלה וקול התורה — ימלאו כל חללו קול גדול ולא יסף הבוקע ויוצא החוצה.

ויהי רצון אשר כל המשתתפים בבנינו ובתיקונו של בית הכנסת המפואר הזה יתברכו בכל המצטרך להם, בברכות מאלופות משוכן מרומים, המשרה שכינתו בכל אתר, וביחוד בארצנו הק', ובפרט בבתי מקדש מעט.

ואני תפלה אשר מפעל רב ערך ורב הישג זה יהי' התחלה לפעולות כבירות נוספות להרחבת הכפר ומוסדות קודש שלו, ולהרמת קרן התורה והמצוה בכלל, ועל ידי כך נזכה כולנו יחד לגאולה השלימה והאמתית ולבנין בית הבחירה על ידי משיח צדקנו בקרוב בימינו ממש.

(ממ' ה' מנ"א ה'תשכ"ה)



ב"ה, בין המצרים, ה'תשכ"ז

. . . ובימי בין המצרים אלה, הרי כאו"א, בתוך כאחב"י שי', מן מיצר (הגלות) יקרא ה' לקרב קץ גלותינו ולקרב משיחי',

אשר מחכים לו בכל יום שיבוא.

ויהי רצון שיענה במרחב ה', כי יחיש היעוד והפכתי אבלם לששון, כי בעגלא דידן

יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו, כפי

בין המצרים . . . מן מיצר : ראה רשימות הציצ לאיכה עיר"ז.  
מיצר (הגלות) : להעיר מדרו"ל שכל המלכויות נקראו ע"ש מצרים ע"ש שהם מצירות לישראל (ב"ר פט"ז, ד).

לו . . . שיבוא : נוסח „אני מאמין“, ובפיה"מ להרמב"ם ר"פ חלק היסוד הי"ב „להאמין ולאמת שיבוא ולא יחשוב שיתאחר“.

היעוד : ירמי' לא, יב, וראה יל"ש ירמי' רמז רנט : עלה כו' על מנת כו' והפכתי גו, רשימות הציצ לאיכה ע' כו"י.

יעמוד . . . נדחי ישראל : ראה רמב"ם הל' מלכים ספ"א.  
יעמוד מלך : עכצ"ל שאין הכוונה ע"פ ב"ד של ע' וגביא (הל' מלכים פ"א ה"ג), וע"ד ראיית הרמב"ם (כאן ה"ג) אין הדבר כך שהרי רע"ק אמר על בן כוזיבא המלך שהוא המלך המשיח, (ולא ה' שם נביא וכו') — כיא ע"ד שכותב על בן כוזיבא המלך.

תושב"כ ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות  
ה' ויצליח ויבנה מקדש במקומו ויקבץ גדחי ישראל,  
ויהפכו ימים אלה לששון ולשמחה ולמועדים טובים.

הוגה בתורה: ראה ע"ז יט, א. ובפדר"א ספ"ב דקול יעקב (שהוא המבטל ירי  
עשיו) היינו "הגיון תורה".  
ועוסק במצות: ראה ר"ן לסוכה (כה, א) בדיוק הלשון עוסק במצוה (ולא מקיים  
מצוה).

כדוד אביו: ל' הרגיל בניך בנוגע למלכי בית דוד. וי"ל הכוונה שיהי' התורה בדרך  
עול והמצות בהקדמת עולה של תשובה "תשובה ומעש"ט" — שזה הוקם ע"י דוד זוקא  
(ע"ז ה, א. מדרש שמואל ויל"ש לש"ב כג, א. וראה תו"א ריש מגלת אסתר).  
כפי תושב"כ ושבעל פה: לכאורה צ"ע מאי קמ"ל. אלא שבא בהמשך לסיום ה"ג  
(שלפני זה) שנשמט ע"י הצנזור, וז"ל: וכל המוסף או גורע או שגלה פנים בתורה והוציא  
הדברים של מצות מפרשטון הרי זה בודאי רשע ואפיקורס. — שכנראה הכוונה לישו, שמובא  
לקמן בהלכה זו — וגי' נשמט ע"י הצנזור. ועפ"ז מובן ג"כ הסיום — בפרס — של  
ה"ג ושייכותו כאן.

ויכוף כל ישראל: יל"פ השייכות לענין הגאולה — כי מסיבות החורבן הוא  
שהשרים לא הוכיחו (שבת קיט, ב. איכה רבה א, ו).  
ליך בה ולחזק בדקה: לאלה שלא חטאו, לאלה שעברו ופרצו; צדיקים ובע"ת.  
ויבנה מקדש: וכ"כ גם ר"פ זה — ע"פ ויק"ר (כט, ז) דמשיח בונה ביהמ"ק. וראה  
ג"כ ירוש' מגילה פ"א ה"א. ופרש"י ותוס' (סוכה מא, סע"א) דיבוא משמים — הוא ע"פ  
נתחומא (נח, יא) זח"א כה, א. ובכ"מ.

מקדש במקומו: צ"ע הכוונה. ואולי י"ל דאף דבכלל בביהמ"ק רק המזבח אין  
משנין אותו ממקומו לעולם (הל' ביהב"ח רפ"ב), כל המקדש דלעת"ל צ"ל "במקומו"  
המיוחד לו, וכמפורש בבבואת יחזקאל כמה פעמים. עוד י"ל דגי' מהענינים שיודיעו  
ש"ודאי משיח הוא" — שיכוין מקום המקדש.

ויקבץ גדחי ישראל: לבסוף — שהרי ברמב"ם גם סדר הדברים בדיוק הוא. וכ"כ  
גם בר"פ זה. (זח"א קלד, א. קלט, א — וכ"פ רש"י ברכות מט, א — ופליג אתנחומא  
הג"ל — וראה בארוכה מכתב כ"ק אדני"ע בקובץ מכתבים א' ס"ט. ומתרג' שם ג"כ שלא  
יוקשה על הרמב"ם ממגילה יו"ב (ומבאר ג"כ הבי"ח או"ח סק"יח), ירוש' מע"ש פ"ב ה"ב).  
ויהפכו ימים: כנ"ל העידו והפכתי אבלם לששון, ואף דלשון הכתוב (זכרי' ה, יט)  
י"ה לששון גו' טובים, הרי זכרי' מדבר בזמן בית שני (כאמרו "לבית יהודא" — ראה  
רד"ק שם) שחסרו בו ה' דברים (יומא כא, ב).

\* אגרות קודש שלו ח"א אגרת קל. המו"ל.



בעמדנו בחודש זה, חודש של בכי' מסטרא דא וחדוה מסטרא דא,  
זכרון למאורעות החורבן וביחד עם זה חודש המיועד לנחמה בכפלים, וכשמו  
מנחם אב.

מובן שענין הזכרון הוא — שישפיע ויביא למעשים בפועל בתוכן  
זכרון זה, הוא ענין החורבן וסיבתו. שהם כמפורש בכמה מקומות בתנ"ך  
ובלשון חכמינו ז"ל: מפני חטאינו — גלינו מארצנו וכו'.

שמוזה המסקנא שצריך לעשות ולפעול בחלישות וגרעון הסיבה (חטאינו)  
שעל ידי כך מחלישים וגורעים את המסובב (גלינו כו') ומקרבים את  
הגאולה, גאולה השלימה והאמיתית על ידי משיח צדקנו.



ובזה תפקיד מיוחד לנוער, ובפרט נוער הבוגר מבית ספר, אפילו עובר לבית ספר אחר, שהרי עצם הענין שהוא בוגר — מראה שהוא מבוגר ועומד על דעתו במדה מסוימת, ביחד עם תכונת הנוער שבטבע שולל ענין של פשרה והשלמה עם המצב והזרם וכו'. ובפרט אלו הבוגרים בתי ספר חב"דיים, שחב"ד ענינו הוא תפיסת כל דבר בפנימיות וחיות מוארים באור תורתנו תורת חיים, הנגלית והפנימית.

והתפקיד המיוחד של הנוער הוא מובן ופשוט, לכל לראש שיהיו בעצמם דוגמא חי' בהנהגתם בחיי היום יום, בהידור בשמירת התורה והמצוות, וגם בהשפעה ותעמולה בסביבתם בכיוון וברוח האמור. והובטחנו הבא לטהר (וכדיוק רבינו הזקן: ליטהר ולטהר, עצמו ואחרים) מסייעין אותו. ועל ידי זה יעשה כל אור"א התלוי בו למהר קץ גלותנו ולקרב ביאת משיח צדקנו וגאולתנו, ונוצה לקיום היעוד אשר יהפכו ימים אלו לששון ולשמחה.

(ממכתב ר"ח מנ"א, ה'תש"ל)

## ימי הקיץ

... ס'אזו איינגעפירט מכו"כ שנים אָז אין ימי החופש (פון עניני רשות י), זאָלן שלוחים אַרויספאַרן און באַזוכן בני ישראל במושבותיהם — וואו אידן געפינען זיך, ביז אפילו אין פינות רחוקות, און רעדן מיט זיי דברי התעוררות בהנוגע צו עניני יהדות און ענינים פון לימוד התורה וקיום מצוותי' וכו'.

1) דמלימוד התורה אאפ"ל "חפשי" (חי"ו). וראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' קנה סעי' א, הל' ת"ת לארה"ו פ"ג ה"ד ובכ"מ, ואר"בא, "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בת"ת" (אבות פ"ו מ"ב). יתרה מזו "היא חייר ואורך ימיך" (נצבים ל, כ) — ובחיות האדם הרי אאפ"ל הפסק קל אפילו. וראה ע"ז (ג, סעי"ב, וראה זח"ג מב, א, רעה, ב) "מה דגים שבים וכו' אף בנ"א כיון שפורשין מדב"ת ומן המצות מיד \* כו".

ועד"ו בנוגע לכללות המצות דכאור"א מחוייב בתמידות ורק במתים חפשי (וראה שבת ל, א, ברכות יח, א). — ולהעיר אשר עסק התורה עיקר הוא בגיע (תניא פמ"א גח), סעי"א) מגמרא \*\* זוהר) ולאחר תח"מ (ראה אגה"ק סו"ס כו).

(\* ואף שדג הפורש מן היס משך זמן קצר — יכול לחיות כשיחזירוהו אח"כ למים ולא עוד אלא שגם לאח"ז חי הוא (ראה עוקצים פ"ג, מ"ח) — היינו משום שמשך זמן זה עדיין נמצא בו החיות שקיבל מהמים לפני הפרישה. וג"ז נקרא מיד (ראה סנה' לח, א) "שיכנס למצות (שבת) מיד", אף שבשעה ה' עמד על רגליו (שם ע"ב). והאריך בזה בשד"ח כללים מעי' מיד).

\*\* זלאו דוקא יחידי סגולה כרבה בר נחמני ודכוותי' (ב"מ פו, א) — כדמוכח ביבמות (צו, ב ושם ובתוס' שם) ובכ"מ.

ויהי רצון אז בשנה זו זאל צוקומען אין דעם מספר השלוחים בכמות און אין עבודת השלוחים באיכות — כמה פעמים ככה; עס זאל זיין אן אמת'ער חופש פון כל ענינים המבלבלים, און ס'זאל צוקומען הצלחה רבה ומפלגה אין דער שליחות, אויף ברענגען דעם דבר הוי' — נגלה דתורה (גופא דאורייתא<sup>2</sup>) ופנימיות התורה (נשמתא דאורייתא<sup>3</sup>) — בכל מקום ומקום וואו אידן געפינען זיך, און דער דבר הוי' זאל פועל זיין פעולתו, אז „עצת הוי' היא תקום“<sup>4</sup>, ניט קוקנדיק אויף „רבות מחשבות בלב איש“<sup>5</sup>.

— וואָס מען דאַרף טאָן און ווי אַזוי מען דאַרף זיך פירן וכו', זאל דער „תקום“ זיין די „עצת הוי'“, וכמבואר בספרים אריכות ההסבר בזה<sup>6</sup>.

און זיי זאלן קומען צוריק מיט בשורות טובות, און ברענגען מיט זיך ניצוצות של קדושה, כמה וכמה נפשות (איך מיין ניט ברענגען בגשמיות, נאָר ברענגען פירות שליחותם).

ס'זאל אויפגעטאָן ווערן אויף העלפן און פאַרבעסערן דעם מעמד ומצב פון כמה וכמה קהלות ובתים בישראל, ואנשים ונשים בישראל, בנוגע ליהדות ולתורה ולמצוותי<sup>7</sup>.

און דאָס אַלעס זאל מוסיף זיין כמה פעמים ככה במוחם ולבם, וואָס זיי ווערן „זכים“ אלף פעמים ככה“<sup>8</sup> ע"י הצדקה ברוחניות ובגשמיות —

אז דערנאָך זאל צוקומען הצלחה רבה ומפלגה אין לימוד התורה לעצמם, בנגלה ובחסידות, און (וויבאלד דער לימוד איז דאָך „מביא לידי מעשה“<sup>9</sup>, איז בשעת עס קומט צו אין לימוד — קומט דאָך אויך צו בדרך ממילא) אין דער מעשה שלאחרי זה, ביז עס וועט צוקומען אויך בפועל „אלף פעמים ככה“<sup>10</sup>.

און עס זאל זיין אַ הצלחה/דיקער זומער און אַ הצלחה/דיקער יאָר ובמיוחד — בהנוגע צו תורה ומצוותי<sup>11</sup>, ומתוך שמחה וטוב לבב ולמטה מעשרה טפחים, בכמות ובאיכות גם יחד.

(משיחה י"ב תמוז, ה'תשל"א)

(2) זח"ג קנב, א.

(3) משלי יט, כא.

(4) ראה פיה"מ להצ"צ (דרמ"צ ח"ב) עה"פ (אוה"ת על סידור ע' צ), ושי"ג.

(5) וע"י הלימוד (במות) והעבודה (בלב) שלאחרי זה — בא בפועל שהתוצאות הן כמה פעמים ככה, ואם הלימוד והעבודה הם כדבעי — אלף פעמים ככה (כבפנים).

(6) תו"א א, ב, וראה לקו"ת לג"פ (ב, ד ואילך, אוה"ת בראשית (כרך ו') ע' 2052 ואילך) שהיינו אלף ממש ולא גוזמא קתני.

(7) ב"ק יז, א, ולהעיר ממאמרי ד"ה ושנתם (אוה"ת — להצ"צ — פ' ואתחנן).



... מ'רעדט דעם לעצטן האַלבן יאָר, פון חמשה עשר בשבט אָן י, אַז יעצט איז די צייט אַז מ'זאָל "אייננעמען": די וועלט דורך (לימוד) התורה.

וואָרעם מ'געפינט זיך דאָך נאָענט צו דער גאולה, און מ'וויל אַז עס זאָל זיין בחסד וברחמים ובאופן נעים וטוב, בטוב הנראה והנגלה, דאָרפן אויך די הכנות און די ענינים וואָס איילן צו די גאולה זיין אין דעם אופן — דעריבער דאָרף מען זיך אָפגעבן מיט לימוד התורה, וואָס דורך דעם פועל'ט מען אַלע ענינים אין אַ גלאַטן אופן, אַן האַרעוואַניע און שוועריקייטן;

ע"ד ווי עס שטייט אין זהר<sup>ו</sup> וועגן רשב"י אַז ווען מ'האָט געדאָרפט רעגן — האָט ער גע'פועל'ט ירידת גשמים<sup>ו</sup> דורך זאָגן תורה<sup>ו</sup> (אויפן פסוק<sup>ו</sup> "הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד"), און אַזוי איז אויך געווען ביי זיין זון רבי אליעזר<sup>ו</sup>, ווי עס ווערט דערציילט אין זהר אין היינטיקער פרשה<sup>ו</sup>, אַז ער האָט גע'פועל'ט אַ רפואה פאַר זיין שווער<sup>ו</sup> דורך זאָגן תורה (אויפן פסוק<sup>ו</sup> "ה' בקר תשמע קולי בוקר אערך לך ואצפה").

\* \* \*

דערפון איז פאַרשטאַנדיק אויך בהנוגע עבודת השלוחים הנ"ל<sup>ו</sup> במיוחד<sup>ו</sup>, אַז דאָס דאָרף זיין אין אַן אופן אַז אַלע עניני שליחות זאָלן זיין פאַרבונדן מיט תורה, וואָס דעמאָלט וועט זייער עבודה זיין אַן שוועריקייטן וכו' ;

דערפאַר זאָלן זיי האָבן דורכגעטאַן און גרייט כמה ענינים אין נגלה און כמה ענינים אין חסידות, און אומעטום וואו נאָר זיי וועלן קומען —

(1) ראה לקו"ש ח"ו ע' 312, ח"ז ע' 266-69, לעיל ע' 352.

(2) דיוק ענין "כבוש" — ראה שיחת תגה"ש תשל"א. וראה לעיל שם. לקו"ש ח"ט ע' 348

הערה 11.

(3) זח"ג נט, ב.

(4) הגדולה שבברכות וכו' — ראה רמב"ן בחוקותי (כה, ד) עיי"ש.

(5) שזוהי מעלת עבודת רשב"י שפעל ירידת גשמים ע"י אמירת תורה על עבודת חוני המעגל שפעל ירידת גשמים ע"י תפלה וכו' (תענית כג, א) — ראה מאמר אדה"ו בס' אתהלך לאוניא ע' רי. סה"מ תרכ"ז ע' רסו.

(6) תהלים קלג, א.

(7) מראשי חבריו דרשב"י (שבת יא, א), וראה סוכה (מה, ב): אני ובני זח"ג (קכת, א): און כללא דכולא) שתורתן אומנתן.

(8) ח"ג רה, א ואילך, וראה ביאורו שם.

(9) ואף שהזוקק שר' יוסי דפקיעין יבוא תחתיו — הרי מה שאח"כ חזר ר' יוסי לתחי' שייך ג"כ דזרשנו של ר"א עה"פ בקר אערך לך גוי שהוא בקר דיוסף — היינו שתחמ"מ זו הי' ג"כ ע"י תורתו של ר"א — אף שהי' בזה אח"כ גם תפלת הבן וכו'. (ראה לקוטי לוי יצחק שם (ע' תיט) ונתבאר בההתועדות).

(9\*) תהלים ה, ד.

(10) ראה בשיחה הקודמת.

(11) תלמידי ואברכי (ראה בר"פ צ, ג הובא בפרש"י מקץ מא, מג) ישיבה, שבערך

שאר בניי — תורתן אומנתן.

זאָן זיי ריידן אין אָט די ענינים: אין יעדער אָרט ענינים אין תורה <sup>12</sup> וואָס זיינען מער מתאים צו אים; און אויב עס זעט זיך ניט קלאָר וועלכער ענין איז מער מתאים צום באַטרעפנדן אָרט. זאָל מען זאָגן מן המוכן ובא לידו <sup>13</sup> — און ס'איז ברור אַז פון יעדער ענין אין תורה קען יעדער איד אין יעדן אָרט אַרויסנעמען אַ תורה-הוראה וואָס ס'איז שייך צו אים <sup>14</sup> (אע"פּ וואָס בפרט — האָט יעדער איד זיין „חלק“ <sup>15</sup> בתורה <sup>16</sup>).

עס איז אַ הכרח להצלחה רבה אין דער שליחות, אַז מען זאָל האָבן גרייט ענינים אין נגלה און ענינים אין חסידות, און עס זאָל זיין אין אַן אופן פון „ושנתם“ <sup>17</sup> — שיהיו דברי תורה מחודדים בפיו וכו' שנאמר <sup>18</sup> אמור לחכמה אחותי את וגו' <sup>19</sup>, און „גיסן“ <sup>20</sup> די ענינים פון תורה בשופר — און אין יעדן אָרט <sup>21</sup> וועט מען אַרויסנעמען די ענינים השייכים להם <sup>22</sup>.

\* \* \*

12 עכ"פּ ענין א' בנגלה וענין א' בחסידות — שהרי בכל מקום צ"ל פעולה הן בנוגע להנגלה דבניי (המעשה הוא העיקר), הן בנוגע להפנימיות דבניי.

13 שאם בא (מאליהו רש"י נח ז, ט) ענין זה דוקא מכל הענינים שביריו (שברשותו — המוכנים) — ה"ז בהשגחה.

14 שהרי כל התורה כולה ניתנה לכא"א מישראל. ולכן על כל דבר וענין שבתומצ"צ נאמר על כל יחיד מושבע ועומד מהר סיני.

אין להביא רא"י מהא דכא"א מברך אשר בחר כו' ונתן לנו כו' על דבר תורה איזה שיהי' (ופשיטא שאינו עובר על מורשה לבניי אחר — סנה' גט, א) — כי בזה הכוונה בחירה ונתינת מורשה דקהלת (כללות עם) יעקב. ולהעיר מרש"י ד"ה מאורסה (פסחים מט, ב), ותורה פ"י הוראה.

15 וכידוע בענין חלקי ה' אמרה נפשי, דכא"א יש לו חלק בתורה (ראה שער הגלגלים הקדמה ז). וכ"כ ג"כ בשי' רה"ק בענין היחודים על קברי הצדיקים הקדמה ג' (קח, ב). לקוטי מהרח"ו זלה"ה שבסוף שערי מאמרי רז"ל (להאריז"ל). ולהעיר דזישראל הוא ר"ת יש ששים רבוא אותיות לתורה (מגלה עמוקות אופן קפו) דכא"א יש לו אות אחת בתורה. וראה הפס"ד בשו"ע אדה"ז ה"ל ת"ת (פ"א סוס"ד) דכא"א יש לו חלק בפשט שבתורה וכן ברמז וכן בדרוש וכן בסוד שבתורה (עיי"ש ע"ד היכן הדברים מגיעים).

16 וכמו שמצינו במצות — שכא"א הוא בעל רמ"ח אברים ושס"ה גידים כנגד (כל) התרי"ג מצות ויש לו מצוה דהוי זהיר בה טפי (אגה"ק סי' ז).

17 ואתחנן ו, ז.

18 משלי ז, ד.

19 קדושינו ל, סע"א ואילך (וראה תוס' שם ד"ה אל). ספרי ואתחנן שם (הובא בפרש"י שם). ה"ל ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ג.

20 וכמים היורדים ממקום גבוה כו' (תענית ז, א. תניא פ"ד).

21 שהרי ח"י מצעדי גבר כוננו (תהלים לו, כג. וראה „היום יום“ ע' סט. קד).

22 וע"ד המובא בשו"ע אדה"ז סי' רצט סע"י כ „נוהגים לדלות בכל מ"ש (מים מהבארות) כי אולי יודמן להם מבארה של מרים“ (אלא שבזה רק „אולי“ שהרי אין מצוה וחיוב לדלות מבארה של מרים, משא"כ בנדוד').

וויבאלד אָז „שלוחו של אדם כמותו“<sup>23</sup> [וואָס עס זיינען דאָך פאַראַן כמה מדריגות (אופנים) אין ענין השליחות<sup>24</sup>, ביז דער אופן הכי נעלה] אָז דער שליח ווערט דער משלה אַליין<sup>25</sup>, (ובדרך מחילא איז כח המעשה און די עשי' בפועל פון דעם שליח — דעם משלח'ס), איז פאַרשטאַנדיק אָז מען האָט כח אויף דורכפירן דאָס אויבענדערמאָנטע — ובשמחה ובטוב לבב<sup>26</sup>.

און מ'וועט זיכער מצליח זיין אין מילוי השליחות אויף מפיץ זיין תורה ויהדות, כולל אויך די מעיינות החסידות — ביז אין „חוצה“<sup>27</sup>,

וואָס דאָס וועט מקרב זיין ביאת המשיח<sup>28</sup> — אָז מ'וועט פאַרברענען די ווענט פון גלות<sup>29</sup>, און זוכה זיין צו דער אתחלתא דגאולה און דערנאָך צו די גאולה האמיתית והשלימה, בקרוב ממש.

(משיח ש"פ בלק, שבעה עשר בתמוז (נדחה<sup>30</sup>), ה'תשל"א)

23) קדושין מא, ב. וראה לקו"ת ויקרא א, ג.

24) ראה לקח טוב (להר"י ענגל) בתחלתו, וראה גם שו"ע אדה"ו סי רסג סעי' כה בקו"א: כעושה בעצמו ממש וכו' ה"ו כאלו אוהו ידו של חברו כו' שנעשית כידו אריכתא.

25) עיין המשך תרס"ו בביאור ענין העבודה דמדרי' עבד (ע' שכ"ז).

26) ראה רמב"ם סוף הל' לולב, וראה זח"ג (קכת, א) „חזי ר"ש ואמר כו' אגן בחביבותא תליא מלתא כו"י, „ונוודע פי' האריז"ל על פסוק כו"י ראה שלי"ה תושב"כ פ' תבוא, תניא פכ"ו.

27) כתפתגם אדה"ו שתורת החסידות היא לא בשביל חוג מיוחד אלא לכל ישראל (ראה לקו"ש ח"ב ע' 469).

28) כהבטחת מלך המשיח להבעש"ט שיבוא „לכשיפוצו מעינותיך חוצה“ (הבעש"ט באגרתו הידועה על דבר עליית הנשמה שלו בראש השנה שנת תק"ו (נדפסה בסוף הספר בן פורת יוסף. כתר שם טוב (הוצאת קה"ת) בתחלתו. ובכ"מ).

29) שסיום וקץ הגלות הוא (כפס"ד הרמב"ם הל' מלכים רפ"א ובסוף הפרק) ע"י משיח „מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו (שהוא) יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדיקה וילחום מלחמות ה'" ויעשה ויצליח.

30) ראה מגילה ה, ב: הואיל ונדחה ידחה: וראה ס' השיחות היש"ת ע' 157. לקו"ש ח"ג ע' 156 ואילך.



. . . ולפלא שאינו מזכיר דבר מעניניו בתורה ומצותי' — עתה, ובפרט ע"פ המדובר, אשר דוקא בימים הנקראים בלשון העולם ימי חופש, יש להוסיף בלימוד התורה ובהידור בקיום המצות, כיון שאז כמה דברים המבלבלים במשך ימות השנה, פטורים מהם. ועוד טעם נוסף בזה, לבעלי תכונות נפש מסוימות, אשר דוקא בימים אלו, שאין מחוייבים ע"פ דין הישיבה למשמעת וללמוד תורה מספר שעות בכל יום ויום, הרי מראים שברצון הטוב ומבלי ציווי מבחוץ — מוסיפים על מספר זה כמה וכמה. ובפרט שעליו להראות דוגמא חי' בסביבתו עתה, מהו תלמיד ישיבה בכלל וישיבת תומכי תמימים בפרט, שממנו יראו וכן יעשו. וכמבואר בדברי חז"ל ורז"ל בכ"מ.

ובקשר עם יום הולדתו, שמתחזק המזל, ומתוסף גם בחכמה וכמ"ש רוב שנים ידיעו חכמה, בטח יתבונן בכל הנ"ל ובתוספת ויוסיף בזה. והשי"ת יצליחו לשנה טובה ומבורכת בלימוד התורה וקיום מצותי'.

(ממכ' כד' מנ"א תשט"ז)



... במענה על כתב בקשתם ושאלתם בהתאם עם שינוי הסדרים, בכמה מהישיבות, בחדשי הקיץ, הגני להעיר את תשומת לבם על הדברים דלקמן:

(א) גם בימים אשר התלמידים נמצאים בישיבה ושוקדים על לימודיהם, החובה מוטלת על מחנכיהם שלא להסיח דעתם מתלמידיהם גם בשעות היותם מחוץ לכותלי הישיבה, ולהשתדל בכל עוז אשר הנהגתם ודרכי חייהם תהיינה בכל עת ובכל שעה כדבעי למהוי.

ומכל שכן בימי החופש בקיץ, אשר אז דרושה התענינות יתירה בתלמידים לדעת אודות כל אחד ואחד מהם אי' הם נמצאים וכמה הם עוסקים, ולסייע להם בכל מיני סיוע ללכת בדרך הנכונה והישרה. וכדרו"ל דאף כשאינו נראה להתלמידים מפקח ורואה להיות דעתו עליהם (ב"ב ח. ב. ובחדא"ג שם).

(ב) לעלי' — אין קץ, ולכן גם המורים המומחים ביותר, כדאי אשר ינצלו את ימי החופש, כדי להוסיף על ידיעותיהם בדברים הנוגעים לעבודתם, שהיא מלאכת הוי' (ב"ב כא. ב).

(ג) כדאי לעורר את הבע"ב העסקנים שבישיבות, אשר ישתדלו, בהמצאם בנאות דשא להנפש, לנצל כל הזדמנות, שנפגשים אז בפנים חדשות, לקרבם לעזר הישיבות, ולהסבירם אשר עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכי' מאושר, ואל תקרא מאושר אלא מראשו, שהם ממשיכים מראש כל ההמשכות וההשפעות (זח"ג נג. ב. ד"ה עץ חיים תרצ"ט).

(ד) אין להסתפק במספר התלמידים בישיבות, כל זמן שישנם ילדים הראויים לישיבה ואין מבקרים אותם מסיבת חולשת הכרת אבותיהם בנחיצות הדבר, ולכן החובה לסדר בכל מקום תעמולה מסודרת, עשוי' במרץ ובהתלהבות הדרושה, כדי להגדיל מספר התלמידים בישיבות. ואין די מילים לתאר את גודל הזכות להציל אפי' נפש אחת מישראל בגשמיות ועל אחת כמה וכמה ברוחניות...

(ממכתב ח' תמוז, תשי"א)



. . . ויה"ר אשר היותו עם ב"ב שי' בנאות דשא יביא תועלת הנרצה כפשוטו ממש בהבראת הגוף וחזוקו. וכפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ בשם כ"ק אדמו"ר (אביו) נ"ע: ווי טייער דאָס (הגוף) איז אַו צוליב דעם גיסט מען אַזוי פיל תורה וכו'.

וראה רמב"ם הלכות דעות רפ"ד: היות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא כו'.

ומזה נלמד במכ"ש וק"ו בן בנו של ק"ו עד כמה נוגע שתי' הנשמה בריאה. ואם בכל השנה צריכים להשתדל בזה על אחת כמה וכמה שצריכים להתחזק בזה בתוספות אומץ בזמנים אשר עוסקים ומתענינים ביחוד בהבראת הגוף שלא יבא ח"ו אל המצב אשר תוקפא דגופא חולשא דנשמתא (זח"א ק"פ, ב.) ועייג"כ שבת (קמז, ב.) מיא דדיומסת וכו'.

ולא לדרשא קאטינא אלא לעוררו להענין, מעין דאתהפכא, לנצל ימי וענין הבראת הגוף לחיזוק הנשמה, היינו להוסיף שיעור מיוחד לימי החופש ולחפש ההודמנויות לעורר את האחרים הבאים להנפש במקומו וסביבותיו, לתורה ועבודה וגמ"ח כל אחד לפי מצבו.

לפעמים כדאי גם להסבירם, אשר אין אתנו יודע בסוד ההשגחה עליונה, ואולי תכלית ביאת כולכם למקום פלוני הוא כדי להוסיף אבנים טובות בכתרו של מלך מלכי המלכים הקב"ה וכבר הבטיח כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ שחזקה לתעמולה שאינה חוזרת ריקם און ער איז אַ נאמן און אַ בטוח.

(ממכתב כ"א תמוז, ה'שי"ח)



. . . נוסעים הרבה מאנ"ש לנאות דשא – ובודאי בעוד מועד יתחילו לדבר ולעורר על הקביעות שיעשו בנאות דשא, ואדרבה בהוספה, כי הרי את זה לעומת זה עשה האלקים, וכשהגוף מתעסק לחזק בריאותו ע"י ענינים גשמיים כפשוטם – בהוספה באכו"ש טיול וכו' (ולא תמיד הכונה לעבוד את השי"ת – בגלוי) הרי זה דורש הוספה ג"כ בבריאות הנשמה, ועוד יותר מאשר בבריאות הגוף, כיון שהסביבה בנאות דשא ממשכת יותר לענינים פשוטים הנ"ל מאשר בעיר. ולכה"פ, צריכה להיות ההוספה ברוחניות כמו ההוספה בגשמיות. והרי מובא שזהו אחד הטעמים ללימוד פרקי אבות תיכף לכניסת הקיץ, כיון שאז הטבע מתחזק, האילנות מלבלבים וכו'. ומובן ג"כ שמזה אין סתירה כלל וכלל להוראת הבעש"ט עזב תעזב עמו כו' ולא ע"י תעניות וסיגופים – כי כח המתאווה יש להלבישו בקדושה וכו'. עדי יקוים היעוד

המקוה שהגוף לא רק שלא יבלבל להרוחני ולא רק שסייע בידו — אלא שאדרבה נקבה תסובב גבר.

בברכה, כלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר לקיץ בריא ושמח ובגו"ר גם יחד.

(ממכתב כ"ו אייר, תשט"ו)



... צו אייער חג הסיום (גראַדיואיישאַן) באַגריס איך אַלע תלמידים מסיימים, וועלכע גייען אַריבער אין העכערע כחות און מחלקות אין זייער וועג פון חינוך על טהרת הקדש.

עס הויבן זיך אָן די זומער וואַקיישאַן, די טעג פון אַפרו און דער־פרישונג פון די כחות, און פון אַנזאַמלונג פון נייע כחות צום נייעם זמן הבא עלינו ועליכם לטובה.

איר דאַרפט וויסן, ליבע קינדער, אַז וואַקיישאַן מיינט ניט אַ הפסק — איבעררייסונג — פון לערנען און פון חינוך. אַ אידיש קינד טאַר ניט זיין אָן לערנען תורה און חינוך הכשר אפילו איין טאַג, זומער אָדער ווינטער. פאַרקערט, נעמענדיק אין אַכט די פילע פרייע צייט וואָס די תלמידים האָבן אין די לאַנגע זומער טעג. דאַרפט איר דאָס אויסניצן אויף גרינטלעכער איבערלערנען דאָס וואָס איר האָט שוין געלערנט, און צוגרייטן זיך צו אייער ווייטערן וועג, דעם דרך פון תורה ומצוות.

אַזוי אַרום וועט איר — צוזאַמען מיט אַנזאַמלען פרישע פיזישע כחות — אַנשעפן זיך אויך מיט פרישע גייסטיקע כחות, וואָס דוקא ביידע צוזאַמען, און הויפטזעכליך די גייסטיקע כחות, מאַכן דעם מענטשן אַ גאַנצן און געזונטן.

און איר אידישע עלטערן, וואָס איר טראַגט אַלעמאַל די אחריות פון עלטערן און מחנכים אין דער זעלבער צייט, דאַרפט געדענקען, אַז ספּעציעל אין די זומער חדשים ליגט כמעט די גאַנצע אחריות אויף אייך.

איך שיק אייך מיין ברכה, אַז השם יתברך זאָל אייך, ליבע קינדער, און אייערע עלטערן, ווי אויך אייערע מלמדים און מחנכים, שיחיו, געבן געזונט בגשמיות וברוחניות, מיט פיל נחת, אידישן נחת, מתוך מנוחת הגוף ומנוחת הנפש.

— בברכה אָף אַ געזונטן זומער — בגשמיות וברוחניות —

(ממכ' ט"ו סיון ה'תשי"א)





לעילוי נשמת

**מרת שרה דבורה**

**בת ר' שמואל ע"ה**

נפטרה ביום וערש"ק פי ויקהל

כ"ח אדר ראשון, ה'תשנ"ז

**ת.נ.צ.ב.ה.**



ספר זה נדפס

ע"י

**בנה הנדיב ר' זאב שלום הלוי**

ומשפחתו שיחיו

**למשפחת הורביץ**

(פאלו, בראזיל)

